

فصل في شرائط لباس المصلي

الأول: الطهارة

قال صاحب العروة "فده":

الأول: الطهارة في جميع لباسه، عدا ما لا تتم فيه الصلاة منفرداً، بل وكذا في محموله على ما أقول: محل البحث عن شرطية طهارة لباس المصلي كتاب الطهارة وقد اخترنا هناك عدم شرطية طهارة محمول المصلي لأن الوارد في الأدلة النهي عن الصلاة في النجس، ولا يصدق الصلاة في النجس إلا مع لبس المصلي له بحيث يكون محيطاً به.

الثاني: الإباحة

ثم قال صاحب العروة:

الثاني: الإباحة وهي أيضاً شرط في جميع لباسه من غير فرق بين الساتر وغيره، بل وكذا في محموله فلو صلى في المغصوب ولو كان خيطاً منه عالماً بالحرمة عامداً بطلت، وإن كان جاهلاً بكونه مفسداً، بل الأحوط البطلان مع الجهل بالحرمة أيضاً، وإن كان الحكم بالصحة لا يخلو عن قوة، وأما مع النسيان والجهل بالغصبيّة فصحيحة، والظاهر عدم الفرق بين كون المصلي الناسي هو الغاصب أو غيره لكن الأحوط الإعادة بالنسبة إلى الغاصب، خصوصاً إذا كان بحيث لا يبالي على فرض تذكّره أيضاً.

أقول: سيأتي منه في المسألة الخامسة أن بطلان الصلاة مع غصبية المحمول مختص بما إذا تحرك المحمول المغصوب بحركات الصلاة، وإن كان شيئاً يسيراً

وكيف كان فالكلام يقع في عدة جهات:

الجهة الأولى: ذهب المشهور إلى بطلان الصلاة في الثوب المغصوب عالماً عامداً، وقد استدل على ذلك بعدة وجوه:

الوجه الأول: الإجماع، فقد ذكر السيد المرتضى في الناصريات (لا تجوز الصلاة في الدار المغصوبة ولا في الثوب المغصوب) هذا صحيح، وهو مذهب جميع أصحابنا والمتكلمين من أهل العدل إلا الشاذ منهم، فإن النظام خالف في ذلك وزعم أنها مجزئة.

و إلى ذلك -أي بطلان الصلاة في الدار المغصوبة والثوب المغصوب- ذهب أبو علي، وأبو هاشم، و من عداهما من المحققين المدققين.

وقال سائر الفقهاء: إن الصلاة في الدار المغصوبة و الثوب المغصوب مجزئة، الدليل على صحة ما ذهبنا إليه الإجماع المقدم ذكره^١.

وقد حكى في الجواهر عن الغنية و التذكرة و الذكرى و التحرير و نهاية الأحكام و كشف الالتباس و ظاهر المنتهى الاجماع عليه^٢.

ولكن يرد عليه اولاً: ان الظاهر عدم تمامية نقل الاجماع عليه بعد ذهاب مثل الفضل بن شاذان الى صحة الصلاة في الدار المغصوبة و الثوب المغصوب، فقد نقل عنه في الكافي: أن الرجل الذي دخل دار قوم بغير إذنهم فصلّى فيها فهو عاص في دخوله الدار وصلاته جائزة، لأن ذلك ليس من شرائط الصلاة، لأنه منهي عن ذلك صلى أو لم يصل، وَ كَذَلِكَ لَوْ أَنَّ رَجُلًا غَصَبَ تَوْبًا أَوْ أَخَذَهُ وَ لَبَسَهُ بَعِيرٌ إِذْنَهُ فَصَلَّى فِيهِ لَكَانَتْ صَلَاتُهُ جَائِزَةً وَ كَانَ عَاصِيًا فِي لُبْسِهِ ذَلِكَ الثَّوْبَ لِأَنَّ ذَلِكَ لَيْسَ مِنْ شَرَايِطِ الصَّلَاةِ لِأَنَّهُ مَنُهِىٌّ عَنِ ذَلِكَ صَلَّى أَوْ لَمْ يُصَلِّ وَ لَوْ أَنَّهُ لَيْسَ تَوْبًا غَيْرَ طَاهِرٍ أَوْ لَمْ يُطَهَّرْ نَفْسَهُ أَوْ لَمْ يَتَوَجَّهْ حَوَالَةَ الْقِبْلَةِ لَكَانَتْ صَلَاتُهُ قَاسِدَةً غَيْرَ جَائِزَةٍ لِأَنَّ ذَلِكَ مِنْ شَرَايِطِ الصَّلَاةِ وَ حُدُودِهَا لَا يَجِبُ إِلَّا لِلصَّلَاةِ^٣، و ظاهر نقل الكليني لكلامه من دون تعليق عليه ارتضاه و قبوله له.

وثانياً: انه لو تم هذا الاجماع فيحتمل استناده الى بعض الوجوه العقلية، وليس اجماعاً تعبدياً كاشفاً عن ارتكاز المتشرعة الناشء عن نظر المعصوم والكاشف عنه، فقد ذكر الشيخ الطوسي "ره" في الخلاف أنه لا تجوز الصلاة في الدار المغصوبة و لا في الثوب المغصوب مع الاختيار، و أجاز الفقهاء بأجمعهم ذلك، و لم يوجبوا إعادتها مع قولهم: ان ذلك منهي عنه، و وافقنا كثير من المتكلمين في ذلك مثل أبي علي الجبائي و أبي هاشم و كثير من أصحابهما. دليلنا: ان الصلاة تحتاج إلى نية بلا خلاف، و لا خلاف ان التصرف في الدار المغصوبة و الثوب المغصوب قبيح، و لا يصح نية القرية فيما هو قبيح. و أيضاً طريقة براءة الذمة تقتضي وجوب إعادتها، لأن الصلاة في ذمته واجبة بيقين، و لا يجوز أن يبرأها الا بيقين، و لا دليل على براءتها إذا صلى في الدار و الثوب المغصوبين^٤. و سيأتي الجواب عن هذين الوجهين.

الوجه الثاني: ما استدل به جماعة منهم الشيخ "ره" في الخلاف من التمسك بقاعدة الاشتغال، اذ التكليف بالصلاة معلوم و فراغ الذمة باتيانها في ثوب مغصوب مشكوك.

١ - المسائل الناصريات؛ ص: ٢٠٥

٢ - جواهر الكلام ج ٨، ص: ١٤١

٣ - الكافي ط دار الحديث ج ١١ ص ٥٦٥

٤ - الخلاف؛ ج ١، ص: ٥٠٩

و فيه اولاً: أن الشك فيه راجع الى الشك في الأقل والاكثر الارتباطيين حيث يدور امر التكليف بالصلاة بين كونه مشروطاً باباحة ثوب المصلي و بين كونه لا بشرط منها، والصحيح وفاقاً للمشهور جريان البراءة فيه، للشك في سعة التكليف وضيقة، وتختص قاعدة الاشتغال بما اذا كان التكليف معلوماً بعده، ويكون الشك متمحضاً بالامتثال.

وثانياً: ان الرجوع الى الاصل العملي انما هو في فرض عدم الدليل اللفظي ومع امكان التمسك باطلاق خطاب التكليف بالصلاة لنفي احتمال شرطية اباحة ثوب المصلي لا تصل النوبة الى الاصل العملي.

الوجه الثالث: التمسك برواية تحف العقول عن أمير المؤمنين (عليه السلام) في وصيته لكميل قال: يا كميل انظر فيما تصلي و على ما تصلي، إن لم يكن من وجهه و حلّه فلا قبول^١.

ورواه في كتاب بشارة المصطفى عن كميل بسند مشتمل على المجاهيل^٢.

و فيه اولاً: انها ضعيفة سنداً وما يقال من صحة روايات تحف العقول لما ورد في ديباجة الكتاب من أني انما اسقطت الاسانيد تخفيفاً وايجازاً وان كان اكثره لي سماعاً... فتأملوا يا شيعة امير المؤمنين ما قالت أمتكم... وتلقوا ما نقله الثقات عن السادات (عليهم السلام)^(٣).

ولكنه لم يظهر منه كونه ناظراً الى روايات الكتاب، بل لعله بصدد النصيحة بشكل عام بأن يعملوا بكلمات الائمة ولا يكونوا كالعامة، فتأمل، على أنه قد يكفي في صدق هذا التعبير وثاقه المشايخ بلا واسطة لابن شعبة صاحب كتاب تحف العقول.

وأما ما قد يقال من أنه لما كان ينسب صاحب كتاب تحف العقول روايات كتابه الى كل من المعصومين بنحو جازم حيث يعبر عنه بأنه قال (عليه السلام)، ويحتمل في حقه الحس بأن وصلت اليه بخبر مستفيض بل ومطلق خبر الثقة، فيمكن اجراء أصالة الحس في نقله، ففيه أنه لم يعلم كون الفرق في التعبير بين "روي" وبين "قال" امراً عرفياً واضحاً عندهم، كيف وقد تعارف الآن بين الخطباء نقل روايات الائمة بلسان "قال"، ويؤيد ذلك ما نشاهده من كثرة التعبير بذلك في كلمات القدماء كالشريف الرضي في كتبه، ويطمئن بعدم وصول جميع ذلك اليهم بطريق صحيح، هذا مضافاً الى أنه لم يحرز بناء العقلاء على العمل بخبر يعلم بحذف الوساطة او الوسائط فيه بمجرد احتمال وثافتهم.

وثانياً: ان عدم القبول في لسان الروايات قد يكون بمعنى عدم القبول في مقام اعطاء الثواب ومنه صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي عبد الله ع قال: مَنْ شَرِبَ الْحَمْرَ لَمْ يَقْبَلِ اللَّهُ لَهُ صَلَاةً أَرْبَعِينَ يَوْمًا^١ ولا ينحصر في عدم القبول في مقام الامتثال فلا يكون ظاهراً في البطلان،

^١ - تحف العقول ص ١٧٤

^٢ بشارة المصطفى ص ٢٨ تأليف عماد الدين الطبري الآملي

^٣ - تحف العقول ص ٥

وهذا ما ذكره السيد الخوئي "قده" في المقام، ولكنه ينافي ما سبق منه في بحث الرياء من مباحث الطهارة من ظهوره عدم القبول في البطلان، حيث اختار السيد المرتضى "ره" في الانتصار صحة عبادة المرابي غاية الأمر أنها غير مقبولة و أن عاملها لا يثاب، بدعوى أن الأخبار الواردة في حرمة الرياء إنما تدلّ على نفي قبول العبادة المرابي فيها، و نفي القبول أعم من البطلان حيث قد يكون العمل صحيحاً ولكنه غير مقبول، و قد قال الله سبحانه "إِنَّمَا يَقْبَلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ" ومن الظاهر أن عمل غير المتقين أيضاً صحيح إلا أنه غير مقبول عنده تعالى^٢.

فاجاب عنه السيد الخوئي بأن عدم القبول القبول ليس بأعم من البطلان بل هو بعينه، و ذلك لأنه نفي القبول في مقام المولوية، لا في مقام نفي الثواب، و بهذا المعنى أيضاً يستعمل في عرفنا اليوم فيقال لا أقبل ذلك منك، بمعنى لا أحسبه عملاً لك فهو كالعدم.

و أما الآية المباركة الواردة في قضية ابني آدم "إِذْ قَرَّبْنَا قُرْبَانًا فَتَقَبَّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَ لَمْ يَقْبَلْ مِنَ الْآخَرَ قَالَ لَأُقْتَلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَقْبَلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ" فهي أجنبية عما نحن بصدده، لأن المتقين في الآية المباركة بمعنى المؤمنين، أي من آمن بالله و رسوله و اليوم الآخر، و القائل في الآية المباركة لم يكن مؤمناً بالله و لا باليوم الآخر، و لذا كان مخلداً في النار في التابوت، و يؤيده تفسيره بالشيعه في زماننا بمعنى المؤمن في كل عصر. و من الظاهر أن غير المؤمن لا يتقبل عمله لبطلانه و عدم إيمان فاعله، فالآية المباركة غير راجعة إلى ما نحن فيه.

ثم لو فسرنا المتقين بمن اجتنب عن المحرمات و أتى بالواجبات فلا مناص من التأويل في ظاهر الآية المباركة بحملها على عدم الثواب بمرتبة الراقية و عدم القبول الكامل الحسن، و ذلك لضرورة أن أعمال غير المتقين أعني الفسقة أيضاً مقبولة و هي مما يثاب عليه، و كيف يمكن أن يدعى أن من ارتكب شيئاً من الفسق لا يقبل عمله و لا يثاب عليه مع صراحة الكتاب العزيز في أنه مما يثاب عليه و يعاقب لقوله تعالى "فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ" و عليه لا بدّ من حمل نفي القبول في الآية المباركة على أن عمل غير المتقين بالمعنى الأخير مما لا يثاب عليه بثواب كامل و لا يقبل بقبول حسن^٣.

الوجه الرابع: ما استدل به من مرسله الصدوق قال قال الصادق (عليه السلام) لَوْ أَنَّ النَّاسَ أَخَذُوا مَا أَمَرَهُمُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ بِهِ- فَأَنْفَقُوهُ فِيمَا نَهَاهُمُ اللَّهُ عَنْهُ مَا قَبِلَهُ مِنْهُمْ- وَ لَوْ أَنَّهُمْ أَخَذُوا مَا نَهَاهُمْ عَنْهُ- فَأَنْفَقُوهُ فِيمَا أَمَرَهُمُ اللَّهُ بِهِ مَا قَبِلَهُ مِنْهُمْ- حَتَّى يَأْخُذُوهُ مِنْ حَقِّ وَ يُنْفَقُوهُ فِي حَقِّ.

ورواه في الكافي عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيْسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ جَابِرٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام)...^٤.

و فيه اولاً: ان الرواية ضعيفة سنداً لارسال رواية الصدوق ولا يجدي كونها من مراسيله الجزمية، فان غاية ما يقال في تقريره أنه أسندها الى المعصوم جزماً، فيكون اخباراً منه بصدور هذا الكلام من المعصوم، و حيث نحتمل كون إخباره بنحو الحسن بأن وصل اليه بالاستفاضة او بواسطة ثقة عن ثقة فتجري أصالة الحسن في خبره.

^١ - وسائل الشيعة؛ ج ٢٥، ص: ٢٩٨

^٢ - الانتصار ص ١٠٠

^٣ - موسوعة الامام الخوئي ج ٦ ص ٨

^٤ وسائل الشيعة ج ١٦ ص ٢٩٨

و لكن يرد عليه أنه لم يعلم أن الصدوق حينما كان يعبر بأن المعصوم (عليه السلام) قال كذا، كان يرى فرقا بين هذا التعبير و بين التعبير بقوله "و روي عنه"، فلعل ذلك منه كان مجرد تفنن في التعبير. مضافا الى أن غايته احراز الصدوق كونه كلام المعصوم (عليه السلام)، و ليس ذلك حجة لنا بعد علمنا بوجود وسائط بينه و بين المعصوم (عليه السلام)، و لا نحز أنه يكفي في بناء العقلاء -بناء على كونه هو الدليل على حجية خبر الثقة- على الاعتماد عليه مجرد احتمال كون الوسائط ثقات، كما يشكل الجزم بشمول ما في صحيحة الحميري من قوله "العمري ثقني فما ادى اليك عني فعني يؤدي و ما قال لك عني فعني يؤدي فاسمع له و اطع فانه الثقة المأمون"، لفرض العلم باعتماد العمري على واسطة نقل حديثا عن الامام، وان اسند العمري ذاك الحديث الى الامام جزما، لما رأى من وثاقته الواسطة وان لم يحصل له العلم بمطابقة خبره مع الواقع.

نعم لو كان احتمال وصول كلام المعصوم اليه بطريق مستفيض احتمالا معتادا به، فقد يقال بجريان أصالة الحس في سيرة العقلاء على وزان جريانها في بقية اخبار الثقات، كما يذكر ذلك بالنسبة الى توثيقات الشيخ الطوسي والنجاشي "ره" للرواة مع وجود الفاصل الزمني بينهما و بينهم، و لكن ليست هذه المرسلات المشتملة على قوله "لا ضرر و لا ضرار في الاسلام" من هذا القبيل جزما، خصوصا مع اقترانه بنقل جمل، لا نحتمل استفاضته كقوله "الاسلام يزيد و لا ينقص"، بل الامر في غالب مراسلاته كذلك.

على أنه يمكن أن يقال: إنه لا منشأ لأصالة الحس إلا ظهور الخبر في كونه ناشئا عن الحس دون الحدس، و من الواضح أن هذا الظهور لا يوجد في كتاب من لا يحضره الفقيه، لانه كتاب فتوى للصدوق، و قد تصدى الصدوق فيه لبيان فتاواه مستدلا بالروايات، و لذا نرى أنه يلحق رواية برواية أخرى، او يلحق بها كلام نفسه، فقد يتوهم القارئ أنه تنمة الرواية، كما أنه في مسألة ارث المسلم من الكافر كان في مقام الاحتجاج على العامة، فذكر الروايات المقبولة عندهم، فلا يظهر منه كونه بصدد الاسناد الجزمي فضلا عن ظهوره في الاخبار المستند الى مقدمات حسية دون الاخبار الناشئة عن الحدس والاجتهاد.

و أما ما ذكره الصدوق في اول الفقيه "من أن ما اورده من الروايات تكون حجة بيني و بين ربي" فلو كان دليلا على اعتبار روايات الفقيه فيشمول جميعها و لا تختص بمراسيله الجزمية، و لكن المهم أن شهادة الصدوق بحجية ما في الفقيه ليست حجة في حقنا، فان من الممكن ان تختلف الحجة بنظرنا عن الحجة بنظره، كأن كان يرى حجية الخبر المفيد للوثوق النوعي، و ان لم يكن الراوي ثقة، او الخبر الحسن و هو ما كان راويه اماميا ممدوحا و ان لم يثبت وثاقته، و نحو ذلك.

وأما سند الكافي فضعفه لاشتماله على محمد بن سنان، وأما اسماعيل بن جابر فهو ثقة، لأجل رواية صفوان عنه، ولأجل ما ذكره الشيخ الطوسي "ره" في الرجال بقوله "اسماعيل بن جابر الخثعمي ثقة، ممدوح، له أصول رواها عنه صفوان بن يحيى" و احتمال مغايرة الخثعمي والجعفي ضعيف جدا، لعدم ذكر احد من الرجالين كليهما معاً، وقد ذكر النجاشي أن الراوي لكتاب اسماعيل بن جابر الجعفي صفوان بن يحيى، وذكر الشيخ أن لاسماعيل بن جابر الخثعمي اصول، رواها عنه صفوان بن يحيى .

وثانيا: ما مر من ان عدم القبول ليس ظاهرا في البطلان.

وثالثا: ان التعبير بالانفاق ظاهر في صرف الشيء ولا يشمل الانتفاع منه كلبس الثوب المغصوب.

ورابعا: انه لو تمت دلالة الرواية فتختص بالسائر المغصوب، وأما غير السائر فلبسه ليس مما امر الله به كي يشمل قوله "فانفق في ما امر الله به".

الوجه الرابع: ما ذكره الشيخ "ره" في الخلاف من أن التصرف في الثوب المغصوب قبيح، و لا تصح نية القرية فيما هو قبيح.

وفيه أن ما هو الواجب في العبادة قصد القرية فيما هو واجب وهو صرف وجود الفعل، دون خصوصياته ومقارناته فمجرد لبس الثوب المغصوب مما هو خارج عن حقيقة الصلاة لا ينافي قصد القرية او صلاحية الفعل الصلاتي للمقربة.

الوجه الخامس: ما حكاه في المدارك عن بعضهم من أنه مأمور بإبانة المغصوب و رده إلى مالكة فاذا افتقر الى فعل كثير كان مضادا للصلاة، و الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده، و النهي يقتضي الفساد^١.

وفيه أن هذا الاشكال لا يختص بلبس الثوب المغصوب بل يجري في كل ما لو كان المصلي غاصبا لشيء ولم يلبسه او يحمله في الصلاة وارجاعه الى صاحبه يكون منافيا للصلاة، على أن نزع غير السائر ممكن في الصلاة وليس فعلا كثيرا منافيا لها كما أن ارجاع المغصوب الى مالكة قد لا يكون فعلا كثيرا كما لو كان حاضرا، او لا يمكن ارجاعه اليه فعلا.

والمهم أن الامر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده كما هو محقق في الاصول، ولو اقتضاه فهو نهى غيري لا يمنع من صحة العبادة كما سيأتي توضيحه.

هذا وقد قرّب السيد الخوئي "قده" -على ما حكى عنه- هذا الوجه بتقريب آخر وهو أنه يجب على لابس الثوب المغصوب محكوم بوجوب الإبانة و النزع و رده إلى مالكة، و من البين أنّ الأمر بالنزع أمر بالإبطال، فكيف يجتمع

مع الأمر بضده و هو الصلاة المشروطة باللبس، فإنه لا يصححه حتى الترتب، إذ لا معنى للأمر بالإبطال و بعدمه على نحو الترتب كما لا يخفى، و هذا الوجه يختص بالسائر^١.

ومن الواضح أن هذا التقريب لا يتوقف على اقتضاء الامر بالشيء للنهي عن ضده كما يختص بغصبية السائر، ولا ادري من اين نقل هذا التقريب.

وكيف كان فالجواب عن هذا التقريب -كما افاده السيد الخوئي- أنه اولاً: الأمر بالنزع أمر بإيجاد ذات المبطل لا بنفس الإبطال و بينهما فرق واضح، فلا مانع من الأمر بالصلاة مترتباً على عدم الإتيان بالمبطل.

و ثانياً: مع التسليم فالمأمور به هو الإبطال الخاص لا مطلق الإبطال كي لا يمكن الأمر بضده على سبيل الترتب، فيقال له: أبطل صلاتك بنزع ثوبك و إلا فأتمها، نعم لو وجب تكليفاً مطلقاً إبطال الصلاة فيقال بأنه لا يمكن شمول الامر بالصلاة لها حتى بنحو الترتب، فرض عدم إبطالها مساوق لفرض اتمامها ولا معنى للامر بالشيء مترتباً على ايجاده.

وان كان الصحيح عندي كما سيأتي أن شمول اطلاق الامر لفرد من افراد طبيعة الواجب لا يتوقف على الترتب، فلا مانع من شمول اطلاق الامر بطبيعي الصلاة لهذا الفرد من الصلاة الذي يجب تكليفاً قطعها كما لو امر احد الوالدين بقطع نافلة او فريضة بناء على عدم حرمة قطعها، والمهم أنه لا يوجد امر بالنزع وانما الثابت النهي عن الغصب المنطبق على لبس الثوب المغصوب.

الوجه السادس: ما قد يقال من أنّ خطاب النهي عن لبس الثوب المغصوب بعد ضمه الى خطاب الامر بلبس الثوب حال الصلاة يكون ظاهراً في تقييد الثوب المشروط لبسه في الصلاة بما اذا لم يكن مغصوباً.

وفيه -مضافاً الى اختصاصه بالسائر دون غيره مما لم يشترط لبسه في الصلاة- أن خطاب النهي عن الغصب بعد أن كان خطاباً تكليفاً محضاً فاستفادة تقييد اطلاق خطاب الامر بلبس الثوب في الصلاة منه بلا وجه عرفي.

الوجه السابع: ما في المعتبر وغيره من أنه حيث يكون الغصب حين لبس الثوب المغصوب في الصلاة متحداً خارجاً مع الافعال الصلواتية كالركوع والسجود والقيام فلا يمكن شمول الامر الصلواتي لها لامتناع كون الحرام مصداقاً للواجب.

وهذا بيتني على على بحث اصولي وهو بحث امتناع اجتماع الامر والنهي، وقد اخترنا في محله وفاقاً لجمع من الاعلام جواز الاجتماع فيما لو كان الواجب صرف وجود عنوان والحرام عنوان آخر وان اتحداً وجود في موردٍ، ونحن نتكلم فعلاً بناء على ما هو المشهور من امتناع اجتماع الامر والنهي، فنقول:

اذا كان السائر لما يجب ستره في الصلاة مغصوباً فالمشهور بطلان الصلاة بذلك، حيث يقال بأن التستر واجب في الصلاة فلو كان التستر بالسائر المغصوب كان حراماً لكونه تصرفاً في المغصوب فيلزم اجتماع الأمر والنهي في فعل واحد.

^١ - موسوعة الامام الخوئي ج ١٢ ص ١٤٢

وأورد عليه المحقق النراقي "ره" بأن شرط الصلاة مستورية العورة دون سترها الذي هو تصرف في المغصوب، وإنما هو مقدمة لها، مع أنه لو تعلق النهي بنفس المستورية التي هي شرط الصلاة أيضا لم يوجب فسادها، لأن ذلك إنما هو فيما إذا كان الشرط عبادة، حيث إن تعلق النهي به يستلزم فساد المترتب عليه فساد مشروطه، وأما إذا لم يكن عبادة فلا، فإن النهي لا يقتضي فساد حتى يترتب عليه فساد المشروط، وإنما يقتضي حرمة، ولا تلازم بينها وبين حرمة المشروط، كما لو أزال الخبث بالماء المغصوب، والمستورية ليست عبادة، ولذا لا يشترط فيها القصد، بل ولا صدورها عن المصلي^(١).

كما ذكر صاحب الجواهر "قده" أن حرمة لبس المغصوب لا تقتضي فساد الصلاة، ضرورة عدم كون اللبس أحد أجزاء الصلاة، إذ هو يرجع إلى حرمة كونه عليك، لا كونك فيه، ومن هنا كان المتجه الصحة في كل ما حرم لبسه كلباس الشهرة وغيرها، وأما تحريك الثوب المغصوب بالقيام والركوع والسجود ونحوها، فلاريب في حرمة ذلك، لكن قد يمنع اتحاده مع الأفعال المزبورة التي هي حركات للبدن وتصرف فيه من غير توقف على حركات اللباس، نعم تحريكه مقارن لها، فهو محرم حالها لأنها هو^(٢).

وذكر السيد الخوئي "قده" أن الستر ليس جزءا للصلاة بل هو شرط توصلي لها، والشرط خارج عن تحت الامر، وإنما الداخل تحت الأمر هو تقييد الواجب به^(٣).

ولا يخفى ان ما ذكر السيد الخوئي "قده" هنا في ابحائه الاستدلالية - وان افتى في المنهاج وفي تعليقه على العروة ببطلان الصلاة في الساتر المغصوب عالما عامدا او جاهلا مقصرا- مناف لما ذكره في بحث الاستصحاب في الجواب عن اشكال كون استصحاب الوضوء لاثبات تقييد الصلاة به يكون من الاصل المثبت من أن متعلق الوجوب هو ذات الصلاة والوضوء، لا تقييد الصلاة بالوضوء، وهذا البيان منه جار في جميع الشروط الاختيارية.

ان قلت: لعل مقصوده أن الوضوء والصلاة عرضان للمكلف ولا يكون احدهما وصفا للآخر ولذا لا يحتمل العرف عنوان الصلاة مع الوضوء على اخذ اتصاف الصلاة بالوضوء في متعلق الأمر، ولكنه لا ينافي أن لا ينسب الأمر بالصلاة على نفس الوضوء بل على كون المكلف على وضوء فيرتفع التنافي بين كلامه هنا مع كلامه في الاستصحاب، فانه هناك كان بصدد نفي شبهة تعلق الأمر بتقييد الصلاة بالوضوء، حيث كان يدعى بأنه لاحالة سابقة وجودية له حتى يستصحب واستصحاب بقاء الوضوء

١ - مستند الشيعة ج ٤ ص ٣٦٣

٢ - جواهر الكلام ج ٨ ص ١٤٧

٣ - موسوعة الامام الخوئي ج ١٢ ص ٣٠٩ و ١٣٢

لا يثبت حصول التقييد، ففي الحقيقة يكون متعلق الأمر هو تقييد المكلف بكونه على وضوء، وهذا مما يكون له حالة سابقة وجودية فتستصحب، بينما أنه يقال في المقام ان النهي عن ذات التستر بالساتر المغصوب لا ينافي اطلاق الأمر بكون المكلف في حال التستر بالساتر المغصوب.

قلت: ان الأمر بكون المكلف متسترا ليس الأمر بالتستر عرفا بل عقلا، وعليه فلا يجتمع النهي عن التستر بالمغصوب وابطاح كون المكلف متسترا به.

هذا وقد استدل في البحوث (على كون الواجب هو تقييد الصلاة بالتستر واقترانها به دون نفس التستر، فلا يكون اجتماعه مع النهي عن التستر بالمغصوب من اجتماع الأمر والنهي في مورد واحد) بأنه لو كان جزءا لكان يجب الاتيان به بقصد القرية، مع وضوح انه قد لا يلتفت اليه ولا يجب اتيانه بقصد القرية، مضافا الى قصور الادلة عن اثبات جزئية التستر^(١).

وفيه أن جزئية التستر للواجب بدعوى انبساط الوجوب النفسي على الصلاة والتستر حال الصلاة، لا يعني اعتبار قصد القرية فيه بعد عدم كونه جزءا للصلاة، وأما ما ذكره من قصور الادلة عن اثبات جزئية التستر، فان كان المقصود منه جزئيته للصلاة فمتين، وان كان المراد منه جزئيته للواجب فالظاهر كونه منافيا لما ذكره في بحث الاستصحاب من أنه في الشرط الاختياري للواجب كالوضوء الذي هو شرط الصلاة يكون الواجب مأخوذا على نحو التركيب لا التقييد، فيكون الوجوب منسبطا على نفس الشرط، ولاجل ذلك ذكر ان استصحاب الوضوء الي زمان الصلاة يجدي لاحراز تحقق الصلاة مع الوضوء، بينما انه في الشرط غير الاختياري للواجب يكون الواجب مأخوذا على نحو التقييد، كما في وجوب الصلاة في الوقت فانه حيث لا يمكن انبساط الأمر بايجاد الوقت لكونه خارجا عن اختيار المكلف فيكون الواجب هو تقييد الصلاة بكونها في الوقت حيث ان معنى التركيب هو الأمر الضمني بذات الصلاة وذات الوقت، مع انه لا يمكن الأمر الضمني بذات الوقت لعدم كون الفجر مثلا فعلا اختياريا للمكلف فلا بد من تعلق الأمر الضمني بالتقييد اي باتيان الصلاة في الوقت، فيثبت بذلك ان متعلق الأمر هو المقيد لا المركب، وحينئذ فيكون استصحاب بقاء الوقت لإثبات تحقق الصلاة في الوقت من الأصل المثبت، حيث انه من إثبات التقييد باستصحاب القيد^(٢).

وان كان الظاهر عرفا ما ذكر في المقام من عدم انبساط الأمر بالواجب على شرطه حتى لو كان اختياريا، وانما ينسبط على التقييد به، فانه هو الظاهر من الامر بالصلاة متسترا او متطهرا او مستقبل القبلة و ما شابه ذلك، و الشاهد عليه أنه لو ألجأه شخص الى التستر في اول الوقت او الى استقبال القبلة فلا ريب في اجزاء الصلاة حينه، مع أنه لو كان بنفسه متعلق الامر الضمني لم يكن مجزءا لعدم

^١ - بحوث في علم الاصول ج٣ ص٤٨

^٢ - بحوث في علم الاصول ج٦ ص٢٧٤

صدوره من المكلف، فلا يستند اليه، فضلا من أن يقصد به القربة، و عليه فانقلاب الشرط الاختياري المأخوذ في متعلق الأمر الى كونه جزءا، خلاف المرتكز العرفي، كما أن العرف يأبى عن قبول التفصيل في متعلق الأمر بين ما لو كان القيد اختياريا فيكون من الأمر بالمركب، وبين ما لو كان القيد غير اختياري، فيكون من الأمر بالمقيد، كما يأبى عن قبول التفصيل بين ما لو كان المقيد بالقيد غير الاختياري متعلقا للأمر كما لو أمر المولى بغسل الوجه بالماء، فيكون بنحو المقيد، وبين ما لو كان موضوعا للحكم كما لو قال "الغسل بالماء مطهر" فيكون بنحو المركب، وان كان مقتضى كلام البحوث في بحث الاستصحاب هو ذلك، وأن استصحاب كون ما يغسل به ماء لا يثبت امتثال الأمر بالغسل بالماء، ولكن يثبت حصول الطهارة وسائر الاحكام الوضعية المترتبة على الغسل بالماء. فاذا تم كون متعلق الأمر هو تقييد الصلاة بكونها في حال التستر فلا يتحد مصب هذا الأمر مع مصب النهي عن التستر بالساتر المغصوب، ويكون التركيب بينهما انضماميا، والشاهد على ذلك امكان أن يقول المولى "لاتتستر بالساتر المغصوب، ولكن لو تسترت به فيجوز لك الصلاة في هذا الحال"، و عليه فتصح الصلاة في الساتر المغصوب ولو متعمدا لكونه شرطا توصليا، فلا يعتبر فيه قصد القربة فيختلف عن الوضوء بالماء المغصوب عمدا، على أنه لو شك في تعلق الامر الضمني بذات الشرط حتى يرتفع بتعلق النهي به او بالتقييد حتى لا يرتفع به، فتجري البراءة عن تقييد الواجب بعدم كون شرطه محرما.

هذا وقد ذكر السيد الخوئي "قده" مثلا لامكان اجتماع النهي عن ذات الشرط، مع اطلاق الأمر بالتقييد وهو تطهير الثوب والجسد بماء مغصوب، فانه وان كان محرما، لكنه يكفي في حصول شرط الواجب، وهو طهارة الثوب والجسد في الصلاة بلا اشكال، بعد كونه شرطا توصليا^(١)، ولكن الظاهر كون القياس مع الفارق، لأن الشرط ليس هو غسل الجسد الممتنحس مثلا، وانما هو طهارته والطهارة مسببة عن الغسل، فلو انبسط الأمر بالصلاة الى شرطها الاختياري لكان ايجاد الطهارة متعلق الأمر، بينما أن شرط الواجب في المقام هو نفس الستر.

هذا كله بناء على امتناع اجتماع الأمر والنهي ولو مع تعدد العنوان، او بناء على مادعاة في البحوث من أنه في الغصب لا يكون الحرام هو عنوان الغصب، بل العناوين التفصيلية ومنها التستر بالساتر المغصوب، ولا اشكال في امتناع اجتماع الأمر والنهي مع وحدة العنوان، والا فالأمر سهل. الوجه الثامن: من يقال من اذا كانت الصلاة في اللباس المغصوب سواء كان ساترا ام لا، فقد يقال ان الهوي الى الركوع والسجود، او النهوض للقيام علتان لتحريك اللباس المغصوب، وتحريك اللباس

المغصوب مصداق للتصرف في مال الغير، فيكون حراما، لكونه مشمولا لاطلاق موثقة سماعة "لايحل مال أمرء مسلم الا بطيبة نفسه"^(١) وكذا معتبرة محمد بن جعفر الاسدي "لايحل لاحد ان يتصرف في مال غيره بدون اذنه"^(٢)، وحينئذ تحرم علته التامة، فان علة الحرام حرام. فان التزمنا بكون الهوي الي الركوع او السجود والنهوض للقيام من اجزاء الصلاة فيلزم اجتماع الأمر والنهي بالنسبة الى الهوي والنهوض، وان التزمنا -كما هو الصحيح- بعدم كون الهوي او النهوض من اجزاء الصلاة، فيكون الهوي الي الركوع والسجود مقدمة لما هو جزء للصلاة اي الركوع والسجود، كما ان النهوض الي القيام يكون مقدمة للقيام الذي هو جزء للصلاة، فربما يقال حينئذ بأن الهوي الي الركوع مثلا علة تامة للركوع، واذا حرمت العلة التامة للواجب لم يمكن الأمر بمعلولها حتي بنحو الترتب، لان فرض حصول العلة التامة مساوق لفرض حصول معلولها، فيكون الأمر به مترتبا على حصول علتها التامة من قبيل طلب الحاصل، او يقال بأن السجود على الارض مع لبس ملابس مغصوبة كالسروال او الجورب المغصوب يعد تصرفا فيها باعتبار الصاقها بالارض، كما ان المشي مع لبس حذاء مغصوب يعتبر تصرفا في مال الغير، او ان الركوع والسجود ايضا علة لطبي الثوب وهو تصرف فيه.

الإباحة و هي أيضاً شرط في جميع لباسه من غير فرق بين الساتر و غيره، بل و كذا في محموله ويرد عليه اولاً: أن من يلبس اللباس المغصوب فلا يكون تحريكه له بالجلوس او القيام تصرفاً زائداً على لبسه بحيث يكون مشمولاً لدليل حرمة التصرف في مال الغير بدون اذنه، بخلاف ما اذا حرك الثوب المغصوب من دون ان يلبسه، والشاهد عليه انه لو كان هناك رجلا ن قد لبس كل منهما لباساً مغصوباً، فجلس احدهما او تحرك او اسند ظهره الى مكان ولكن بقي الآخر قائماً لا يتحرك ولم يسند ظهره الى مكان، فلا يرى العرف ان الغضب الصادر من الاول وكذا عقابه اكثر من الثاني باعتبار أنه تصرف تصرفاً زائداً في اللباس المغصوب، فانه خلاف الفهم العرفي من خطاب تحريم التصرف في مال الغير بدون اذنه، فبناء على ذلك يحكم بصحة صلاته.

وثانياً: لو سلمنا كون ذلك تصرفاً محرماً، فلانسلم كون الهوي هو الجزء الاخير من العلة التامة لتحرك الثوب، بل لا بد من اقترانه بإبقاء الثوب على البدن الى حين الركوع والسجود، فيكون العلة التامة لتحرك الثوب هو مجموع ابقاء الثوب والهوي، فيكون المبعوض الغيري هو احد الجزئين لابعينه

١ - وسائل الشيعة ج ٥ ص ١٢٠ باب ٣ من ابواب مكان المصلي ح ١

٢ - وسائل الشيعة ج ٩ ص ٥٤١ باب ٣ من ابواب الانفال ح ٦

لاكلاهما، وبذلك اتضح الجواب عن كون الركوع او الجلوس علة تامة لطبي الثوب او الصاقه بالارض.

وثالثا: الظاهر - كما سيأتي - عدم امتناع اجتماع الأمر النفسي والنهي الغيري، فان المبغوضية الفعلية وان كانت لاتجتمع مع المحبوبة الفعلية، ولو كانت احدهما غيرية والأخرى نفسية، ولكن يكفي بشهادة الوجدان في شمول الأمر النفسي للمبغوض الغيري وجدانه للملاك المقتضي لحبه النفسي لولا تعلق البغض الغيري به، فيصح الأمر به ولو بنحو الترتب أي مشروطا بتحقق الحرام منه بنحو الشرط المتأخر، بعد أن لم يكن فرض تحقق الحرام منه مساوقا لتحقق الواجب لعدم انحصار علته التامة به، كما أن المبغوضية الغيرية تجتمع مع عبادية الفعل، فان ملاك العبادية هو المحبوبة الذاتية للفعل لأجل اشتماله على المصلحة، فيمكن الإتيان به بداع قربي، اذ ليس الداعي القربي الا إتيان الفعل مضافا الى المولى، والمفروض أن حال المولى على تقدير ارتكاب هذا الفعل المستلزم للحرام احسن من حاله على تقدير ارتكاب المكلف للحرام وعدم تحقق هذا الفعل، بأن اوجد المكلف ذلك الحرام بواسطة علة تامة أخرى، لأنه في الحالة الاولى لا يخسر المولى الا احد الملاكين، بينما أنه في الحالة الثانية يخسر كلا الملاكين.

ويمكن أن يستفاد من صحيحة عبد الصمد بن بشير عدم بطلان العبادة بمثل ذلك، حيث ورد فيها ان الرجل الاعجمي لم يسأل احدا عن مسائل الحج فجاء الى الحج واحرم في ثيابه، فحكم الامام (عليه السلام) بصحة احرامه^(١)، مع أن احرامه سبب لتحقق الحرام وهو لبس المخيط في حال الاحرام، نعم لاتشمل الصحيحة فرض العلم والعمد ولكن نكتة مبغوضية العلة التامة للحرام مشتركة بينه وبين الجهل التقصيري الذي هو مورد الصحيحة.

هذا ولو لم يكن الهوي جزء الصلاة بل كان مقدمة الركوع والسجود ففرض كون الهوي اليهما علة تامة للحرام لا يضر بعبادتهما، فانه لو كان هناك معلولان: احدهما واجب وهو الركوع مثلا والآخر حرام وهو الغصب، ففرض صدورهما عن علة واحدة لا يضر بصحة الواجب.

وما تقدم من أن الهوي الي الركوع مثلا علة تامة للركوع واذا حرمت العلة التامة للواجب لم يمكن الأمر بمعلولها حتي بنحو الترتب، لان فرض حصول العلة التامة مساوق لفرض حصول معلولها فيكون الأمر به مترتبا على حصول علتها التامة من قبيل طلب الحاصل، ففيه أنه في فرض المندوحة بأن كان يتمكن من الصلاة في مكان مباح فيشمل اطلاق الأمر بالركوع والسجود لهذا الركوع والسجود المعلولين للحرام بلا حاجة الى الترتب، وفي فرض عدم المندوحة يمكن الأمر بالركوع والسجود

^١ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٤٨٩ باب ٤٥ من ابواب تروك الاحرام ٣

الاختياريين مترتبا على ارتكابه للغصب الجامع بين الهوي وفرد آخر من الغصب، ويمكن ان يقال ان ما يترتب على الهوي الى الركوع والسجود هو الركوع والسجود التكوينيان وما هو متعلق الأمر هو حصة خاصة منهما وهي الركوع والسجود المأتي بهما بقصد العبادة ولا يكون طلب هذه الحصة على تقدير الهوي من طلب الحاصل.

الجهة الثانية: اذا كانت الصلاة في المحمول المغصوب وتحرك حال الهوي الى الركوع والسجود او النهوض للقيام كما هو المتعارف، فقد افتى جماعة كصاحب العروة والسيد البروجردي "قدهما" بطلان الصلاة، ولكن الصحيح عدم بطلان الصلاة بذلك، حيث ان تحريك هذا المحمول بسبب الهوي الى الركوع والسجود او النهوض للقيام لا يعدّ تصرفا عرفيا في مال الغير، على أنه حتى ولو كان محرما فلا يمنع من صحة الصلاة كما تبين وجهه مما ذكرناه في الصلاة في اللباس المغصوب.

الجهة الثالثة: اذا قلنا بشرطية الاباحة مطلقا، ولو في اللباس غير الساتر، وكذا في المحمول اذا كان يتحرك بحركة المصلي، كما عليه صاحب العروة "قده"، او قلنا باختصاص شرطية الاباحة بالساتر، فوقع الكلام في حكم الصلاة في المغصوب جهلا اونسيانا، فظاهر العروة الفتوى بصحة الصلاة مع الجهل بالحرمة، كما أنه افتى بصحتها مع النسيان او الجهل بالغصبية، ولكن ألحق جماعة كالسيد البروجردي والسيد الخوئي "قدهما" الجاهل المقصر بالعامد، كما الحقوا به الناسي المقصر بأن كان هو الغاصب نفسه.

تصحيح صلاة الجاهل والناسي

وتوجد هنا ثلاث نكات لتصحيح صلاة الجاهل والناسي:

النكته الاولى: التمسك بحديث لاتعاد، فقد ذكر السيد الخوئي "قده" أن الوجه في استثناء الجاهل او الناسي القاصرين عموم حديث لاتعاد^(١)، وحينئذ فبناء على ما قويناه في محله وفاقا للسيد الصدر^(٢) وشيخنا الاستاذ "قدهما" من شمول حديث لاتعاد للجاهل المقصر غير المتردد فيكون مقتضي عموم الحديث صحة صلاة الجاهل المقصر اذا لم يكن مترددا، وعليه فما أفتى به شيخنا الأستاذ من بطلان صلاته في المقام^(٣) غير موافق لمبناه.

وقد منع بعض الاعلام من جريان حديث لاتعاد في الشرطية المستفادة من حكم العقل من باب امتناع اجتماع الأمر والنهي، بدعوى أن ظاهر الحديث هو نفي شرطية الشرط الذي وقع الإخلال به عن

١- موسوعة الامام الخوئي ج١٢ ص١٣٥

٢- منهاج الصالحين ج١ ص٢٥٥

٣- منهاج الصالحين ج١ ص١٤٢

عذر، والمفروض عدم امكان رفع شرطية اباحة الساتر لاستلزامه المحال وهو اجتماع الأمر والنهي، وأما رفع النهي عن الغصب او رفع شرطية التستر في هذا الحال فلا يظهر من الحديث، لعدم كونه ناظرا الى ذلك^(١).

ويلاحظ عليه أن مقام الإثبات لحديث لاتعاد يدل على عدم وجوب اعادة الصلاة في الاخلال بغير الاركان، فلاقصور في شموله لمورد الصلاة مع الساتر المغصوب وان انحصر تخريجه الثبوتي برفع النهي عن الغصب او رفع شرطية التستر في هذا الحال.

فلايبعد جريان حديث لاتعاد لموارد الإخلال بشرائط الأركان ولو كانت الشرطية بحكم العقل. النكتة الثانية: وهي تختص بالناسي ويلحق به الغافل او المعتقد بالخلاف، حيث ان المشهور سقوط التكليف عن الناسي واقعا، لأن تكليفه لغو بعد عدم قابليته للانبعاث عن البعث او الانزجار عن الزجر، وعليه فلايوجد مانع عن شمول خطاب الأمر بالنسبة الى الصلاة مع التستر بالساتر المغصوب في حال النسيان كما ذكره السيد الخوئي "قده"، نعم اذا كان الناسي هو الغاصب فحيث ان عمله الصادر في حال النسيان مبغوض ومبعد عن المولى فلايصلح للتقرب به، وما ذكر في الناسي من أن ارتفاع التكليف في حقه يرفع المانع عن شمول اطلاق الأمر يجري بعينه في المعتقد بعدم الغصبية او المعتقد القاصر بعدم الحرمة، كما صرح به السيد الخوئي "قده"^(٢)، وكذا المضطر والمكره الى لبس المغصوب ولو في اول الوقت فقط، حيث أن مانعية التستر بالساتر المغصوب كانت لأجل القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي فاذا سقط النهي بقي اطلاق الأمر.

ثم ان لازم ما ذكر من ارتفاع مانعية الصلاة مع التستر بالساتر المغصوب عند ارتفاع الحرمة التكليفية عنه صحة صلاة الصبي في التستر بالساتر المغصوب عمدا، وهكذا الأمر في وضوءه بالماء المغصوب او صلاته في المكان المغصوب ونحو ذلك.

اقول: ان ارتفاع تكليف الناسي واقعا وان كان هو المشهور، لكن الظاهر وفاقا للسيدالإمام والسيدالصدر "قدهما" خلاف ذلك.

فان غاية ما يستدل به لصالح المشهور وجهان:

الوجه الاول: ما يقال من ان تكليف الناسي لغو محض، لعدم قابليته للانبعاث عن البعث، وحينئذ فان كان النسيان راجعا الى نسيان الموضوع فيمكن أخذ الالتفات الى الموضوع في موضوع الحكم بلااشكال، بان يقال مثلا الغصب الملتفت اليه حرام، وان كان النسيان راجعا الى الحكم، فأخذ

^١ - قراءات فقهية معاصرة ج ٢ ص ١١٢ و ١١١

^٢ - التنقيح ذيل مسألة ١١ من شرائط الوضوء

الالتفات الى الحكم في موضوع الحكم نفسه، وان كان لا يخلو من شبهة الدور كما في أخذ العلم بالحكم في موضوع نفس الحكم، لكن لو تمت هذه الشبهة فغايتها كون اطلاق التكليف ناشئا عن ضيق الخناق وفارغا عن روح الحكم، فلا يترتب عليه أي أثر عقلي او شرعي، ولا يمنع عن اطلاق الأمر.

وفيه أنّا ذكرنا في بحث الخطابات القانونية انه حيث يثبت تكليف الناسي باطلاق الخطاب فلا يكون في الاطلاق بل العموم أية مؤونة زائدة عرفا، ولا توجد أية لغوية واستهجان عرفا في شمول خطاب التكليف له، كما هو المشاهد في القوانين العقلائية، فان الغرض من خطاب التكليف هو دعوته على تقدير الوصول، وهذه القضية الشرطية اي ان التكليف اذا وصل الى المكلف يكون باعنا له نحو الفعل صادقة في حق الناسي والغافل او المعتقد بالخلاف ايضا، ولو تم ما ذكر من اشتراط التكليف بقابلية المكلف للانبعث الفعلي فلازمه عدم شمول التكليف لموارد كثيرة، كما لو قامت الامارة او الاصل على حكم الزامي مخالف للحكم الواقعي، وكذا في بعض موارد دوران الأمر بين المحذورين، كما لو علم اجمالا ان هذا الفعل اما واجب او حرام، وفرض تساوي الوجوب والحرمة احتمالا ومحتملا، مع فرض وحدة الواقعة بنحو لا يمكن المخالفة القطعية للتكليف المعلوم.

الوجه الثاني: التمسك بحديث الرفع، حيث يقال بان ظاهر قوله صلى الله عليه وآله رفع عن امتي النسيان هو الرفع الواقعي لجميع أحكام الفعل المنسي، وحمل الرفع على الرفع الظاهري كما في فقرة ما لا يعلمون يحتاج الى قرينة زائدة.

وفيه انه لا يظهر من رفع النسيان رفع الفعل المنسي عن عالم التشريع بمعنى عدم شمول الاحكام له، بل يحتمل ان يراد منه رفع النسيان عن عالم الإدانة وتسجيل الاعمال للمؤاخذة عليها، كما يساعده التعبير برفع النسيان نفسه.

النكته الثالثة: وهي تختص بالجاهل القاصر المتردد، فان الجاهل المتردد وان كان مخاطبا بخطاب النهي واقعا لقابليته للانبعث والانزجار ولو بمناط حسن الاحتياط، لكن قد يقال بأنه اذا لم يكن مقصرا فيثبت في حقه الترخيص الشرعي في ارتكاب المشكوك كالتستر بهذا الساتر المغصوب، بمقتضى قوله (عليه السلام) "كل شيء حلال حتى تعرف أنه حرام" وكذا "رفع ما لا يعلمون" فيكون هذا النهي الواقعي الذي ورد الترخيص في ارتكابه كالنهي الكراهتي، وكون الترخيص هنا ظاهريا اي موضوعه الشك في الواقع لا يوجب الاختلاف، كما أكدنا عليه في محله، لأن المهم رضا المولى بالارتكاب في ظرف الشك ولا يهمنا كون نكته رضاه مصلحة التسهيل في ظرف الشك، كما في المقام، او مصلحة التسهيل مطلقا كما في مثل ما ورد في السواك "لولا أن اشق على امتي لأمرتهم بالسواك" او ضعف المفسدة في الفعل الذي ورد فيه النهي، وحينئذ فيندرج في اجتماع الأمر مع النهي الكراهتي،

فمن يرى مثل السيد الخوئي "قده"^(١) أن المانع عن اطلاق الأمر هو تقويم الاطلاق بالترخيص الفعلي في التطبيق، وهذا لايجتمع مع خصوص النهي التحريمي للفرد، وأما النهي الكراهتي فهو متضمن لنفس الترخيص، فلا يبقى اشكال في المقام، نعم لو كان المانع هو امتناع اجتماع المحبوبة والمبغوضية في مورد واحد، فيسري الاشكال الى اجتماع الأمر والنهي الكراهتي بالمعنى المصطلح في معنون واحد ولو مع تعدد العنوان.

مسألة ١: لا فرق في الغصب بين أن يكون من جهة كون عينه للغير أو كون منفعتة له، بل وكذا لو تعلق به حق الغير بأن يكون مرهوناً.

اقول: ينبغي الكلام حول عدة فروض:

الفرض الاول: اذا كانت عين الثوب الملبوس في الصلاة مملوكة للمصلي او لمن يرضى بتصرفه فيه لكن كانت منفعتة ملك الغير ولا يرضى بتصرف ذلك المصلي فيه، فتارة تكون منفعة مطلق لبسه ملك الغير فمن الواضح أن لبس هذا المصلي له حال الصلاة غصب وتصرف محرم فيأتي اشكال عدم امكان كونه مصداقاً للواجب، وأما اذا كان خصوص منفعة لبس ذلك المستأجر له ملكا له فلبس مالكة له تصرف في مال نفسه نعم منع المستأجر عن استيفاء المنفعة المملوكة له حرام ولكنه لا يتحد مع لبسه وانما يكون مقارنا له فلا يتحد الواجب والحرام كي يأتي فيه اشكال امتناع اجتماع الامر والنهي.

ويأتي هذا الاشكال في صلاة مالك الدار المستأجرة من دون اذن المستأجر، فانه تارة تكون منفعة مطلق سكنى الدار ملكا له وقد يكون خصوص منفعة سكنى نفسه وعياله وضيوفه ملكا له ولعله المنصرف من اجارة الدار فعلا، ولذا لا يصح في هذا الفرض أن يؤجرها المستأجر من شخص آخر، فلا تكون صلاة مالك الدار فيها مصداقاً للغصب المحرم.

الفرض الثاني: ما لو كان الثوب مرهونا ممن الغير، فمثل حق الرهانة لا يوجب حرمة مطلق التصرف بل خصوص التصرف المنافي من حق الرهانة، فلا يحرم لبسه على مالكة، وهكذا صلاة المالك في الدار المرهونة، ويقال بأن المشهور منعوا من تصرف الراهن في ماله المرهون استنادا الى النبوي المشهور "الراهن والمرتهن ممنوعان من التصرف" ولكنه غير تام سندا ففي المختلف أنه ارسل عن النبي ذلك، وعمل المشهور بالحديث الضعيف ليس جابرا على أنه لم يثبت استناد المشهور في منعهم عن بيع الراهن للعين المرهونة الى هذه الرواية، فلعلمهم رأوا أن البيع منافٍ لحق الرهن.

الفرض الثالث: ما ذكره السيد الخوئي "قده" من أنه حيث تكون نكتة بطلان الصلاة في الثوب

المغصوب كون التصرف فيه محرما فلا يمكن أن يكون مصداقا للواجب وهو الستر في الصلاة، لامتناع اجتماع الامر والنهي، فهذه النكتة لا تختص بالغصب، بل تأتي في كل ما كان لبس الثوب محرما، فلو نذر أن لا يتصرف في لباسه الخاص لغرض شرعي راجح، أو نذر التصديق به في سبيل الله

^١ - مصباح الاصول ج ١ ق ٢ ص ٢٠٩

^٢ - مختلف الشيعة ج ٥ ص ٤٣٩

بنحو نذر الفعل، أو كان اللباس مما يحرم التصرف فيه في نفسه كلبس الرجل ما يختص بالمرأة أو بالعكس، حكم يبطلان الصلاة^١.

اقول: ما ذكره من عموم النكتة لمطلق حرمة اللبس وان كان صحيحا، لكن مثال نذر الصدقة ولبس الرجل ما يختص بالمرأة قابل للنقاش الفقهي، أما نذر صدقة الثوب فلا يوجب حرمة لبسه اذ لا يخرج ثوبه بالنذر عن ملكه، ولا يكون لبسه مصداقا لحنث النذر وانما هو مقارن له، وأما لبس الرجل ما يختص بالمرأة فلا دليل على حرمة، وان ذهب المشهور الى حرمة استنادا الى ما رواه في الكافي باسناده عن عمرو بن شمر عن جابر عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) في حديث لعن الله ... المتشبهين من الرجال بالنساء و المتشبهات من النساء بالرجال^٢، ولكن يرد عليه مضافا الى ضعف سنده بجهالة عمرو بن شمر أنه كما ذكر الشيخ الاعظم "قده" ان الظاهر من التشبه تخنث الذكر و سحق الأنثى، لا مجرد لبس أحدهما لباس الآخر مع عدم قصد التشبه^٣، ويؤيده ما في الكافي عن عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد عن محمد بن علي بن عبد الله و عبد الرحمن بن محمد عن أبي خديجة عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: لعن رسول الله (صلى الله عليه وآله) المتشبهين من الرجال بالنساء- و المتشبهات من النساء بالرجال- و هم المخنثون و اللاتي ينكحن بعضهن بعضا^٤.

نعم روى في الخصال عن أحمد بن الحسن القطان عن الحسن بن علي العسكري عن محمد بن زكريا البصري عن جعفر بن محمد بن عمارة عن أبيه عن جابر بن الجعفي قال سمعت أبا جعفر محمد بن علي الباقر (عليه السلام) يقول: ... و لا يجوز لها أن تتطيب إذا خرجت من بيتها- و لا يجوز لها أن تتشبه بالرجال لأن رسول الله (صلى الله عليه وآله) لعن المتشبهين من الرجال بالنساء- و لعن المتشبهات من النساء بالرجال^٥، ويبعد جدا من سياق الرواية ان تكون بصدد النهي عن سحق النساء.

وهكذا روى في الكافي عن احمد بن محمد بن خالد البرقي عن عثمان بن عيسى، عن سماعة بن مهران:

عن أبي عبد الله (عليه السلام) في الرجل يجر ثوبه، قال: إني لأكره أن يتشبه بالنساء^٦.

ولكن الرواية الاولى ضعيفة سندا، والرواية الثانية وان كانت معتبرة لكنها لا تدل على اكثر من كراهة مطلق التشبه بالنساء، دون حرمتها واستعمال التشبه بالنساء فيها مع القرينة في معنى يشمل التشبه في الملابس والمشى ونحوهما لا يكشف عن ظهوره الاطلاق في هذا المعنى بدون قرينة.

^١ - موسوعة الامام الخوئي ج١٢ ص ١٣٧

^٢ - الكافي ط دار الحديث ج ص

^٣ - كتاب المكاسب ج ١ ص ٨٧

^٤ - الكافي ط دار الحديث ج ١١ ص ٦٦

^٥ - وسائل الشيعة؛ ج ٢٠، ص: ٢٢٠

^٦ - الكافي ط دار الحديث ج ١٣ ص ٥٨

نعم ما ذكره من مثال نذر عدم لبس لباس خاص تام، فان وجوب الوفاء بالنذر يعني طلب ترك لبسه فيقال بأنه لا يجتمع مع كون هذا اللبس مصداقاً للستر الواجب في الصلاة، كما يمكن المثال بلباس الشهرة.

مسألة ٢: إذا صبغ ثوب مباح بصبغ مغصوب فالظاهر أنه لا يجري عليه حكم المغصوب؛ لأنّ الصبغ يعدّ تالفاً، فلا يكون اللون لمالكة لكن لا يخلو عن إشكال أيضاً. نعم لو كان الصبغ أيضاً مباحاً لكن أُجبر شخصاً على عمله و لم يعط أجرته لا إشكال فيه، بل و كذا لو أُجبر على خياطة ثوب أو استأجر و لم يعط أجرته إذا كان الخيط له أيضاً، و أمّا إذا كان للغير فمشكل، و إن كان يمكن أن يقال: إنّه يعدّ تالفاً فيستحقّ مالكة قيمته، خصوصاً إذا لم يمكن ردّه بفتقه، لكن الأحوط ترك الصلاة فيه قبل إرضاء مالك الخيط، خصوصاً إذا أمكن ردّه بالفتق صحيحاً، بل لا يترك في هذه الصورة.

اقول: المذكور في هذه المسألة اربعة فروع:

الفرع الاول: صبغ الثوب بصبغ مغصوب، و قد حكم في المتن بجواز الصلاة فيه، نظراً إلى أنّ الصبغ يعدّ تالفاً عرفاً و يضمن الغاصب بدله، فلا يكون اللون لمالكة ليشتمل الثوب على جزء مغصوب يمنع عن الصلاة فيه، ثم عبّبه بقوله: لكن لا يخلو عن إشكال.

وقد علق المحقق النائيني "قده" على كلامه بقوله: الظاهر في مثل الصبغ و الخيط و نحوهما هو البقاء على ملك مالكة و كون الثوب مشتركاً بين المالكين بنسبة القيمة، و احتمال كونه من التالف ضعيف، نعم مثل القصار و الصباغة و نحوهما ممّا يكون الأثر الخارجي الغير العيني متولداً من عمل محترم هو مورد الإشكال.

وقد ذكر السيد الخوئي "قده" اولاً: أن اشكال صاحب العروة في صحة الصلاة في الثوب المصبوغ بصبغ مغصوب في محله، بل لا ينبغي التأمل في عدم مساعدة الارتكاز العقلائي على التلف في أمثال هذه الموارد.

نعم، قد تكون العين باقية بصورة أخرى بحسب النظر العقلي فقط، و لا يكاد يساعده الفهم العرفي بوجه، كما في تسخين الماء المباح بالحطب أو النفط المغصوبين أو بقوة كهربائية مختلصة، فإن الحرارة و إن كانت مسببة عن أجزاء منتشرة في الماء منقلبة عن تلك المواد بحسب التدقيق العقلي إلا أنه بالنظر العرفي تعدّ تلك المواد تالفة فانية و أنّ الحرارة الموجودة في الماء لم تكن إلا عرضاً مباحياً مع الجوهر المغصوب.

و أمّا في أمثال المقام فقد استقر الارتكاز العقلائي على بقاء عين المال حتى بالنظر العرفي فضلاً عن الدقي، غاية الأمر أنّ الأجزاء قد تفرقت و تشتتت بعد ما كانت مجتمعة.

و بعبارة اخرى: تغير الصبغ من شكل إلى آخر، و تحول من كيفية إلى أخرى لا أنه انعدم و انصرم بالمرّة و يشهد لهذا الارتكاز ملاحظة نظائر المقام و أشباهه، فلو غصب مقداراً من الشاي فصبّ عليه الماء المغلي المباح حتى اكتسب اللون و بقي الثافل، أو مقداراً من التمر فألقى عليه الماء و بقي مدة حتى اكتسب حلاوة و صار نقيعاً، أ فهل يمكن القول بجواز شرب الشاي أو النقيع بدعوى أنّ المغصوب تالف و الموجود لون أو حلاوة لا يستند إلى المالك فيحل للغاصب و لا يضمن إلا قيمة المغصوب.

و أوضح من ذلك ما لو غصب الدهن و ألقاه على الأرز بحيث لا يمكن ردّه أ فهل ترى جواز أكله بزعم أنّ الدسومة عرض تالف مع وضوح بقاء عين المغصوب غايته بشكل آخر.

و أوضح من الكلّ ما لو غصب كمّيّة من السكر و أذابها في الماء أ فهل يسمح في شربه استناداً إلى الدعوى المزبورة، كل ذلك لا يكون إتلافاً، و لا يكون الاستعمال سائعاً في شيء من هذه الموارد، و السرّ ما عرفت من بقاء عين المغصوب و إن تغير شكله و تبدلت هيئته. فدعوى التلف و السقوط ساقطة البتة.

و عليه فلا ينبغي التأمل في عدم جواز الصلاة في الثوب المصبوغ في محل الكلام، كما لا يجوز في الثوب المخيط بالخيط المغصوب حسبما عرفت، هذا.

ثم ذكر ثانياً: أن هذا الاشكال انما يتم لو كان المصبوغ حاملاً لعين الصبغ، كما في صبغ اللوح أو الحديد و أمّا الثوب فلا يحمل أي جزء منه، و إنّما يبقى فيه اللون الخالص الذي هو صفة محضّة، و من المقرر في محله أنّ الأوصاف لا تقابل بشيء من المال و إن أوجبت الازدياد في قيمة العين، فلا يقاس الصبغ المبحوث عنه بتلك الأمثلة، بل يعدّ تالفاً بنظر العرف بعد افتراض زوال العين، فلا مانع من الصلاة فيه.

اقول: هنا ثلاث مطالب:

المطلب الاول: انه لم يتعرض لاشكال موجود في المقام، فانه قد يقال بأن صبغ الثوب بصبغ مغصوب حيث يوجب زيادة قيمته باحداث وصف كمال فيه فيوجب شركة صاحب الصبغ في الثوب بنسبة القيمة الاضافية، فلو كانت قيمة الثوب غير المصبوغ عشرة دراهم فصار بالصبغ عشرين درهما فيكون نصفه لصاحب الصبغ، فيحرم التصرف فيه بدون رضاه، وهذا نظير ما ذكره الشيخ الاعظم "قده" في بحث خيار الغبن، فقال: اذا اوجب الغابن بفعله زيادة في الأوصاف التي لها دخل في زيادة المالية كتعليم العبد صفة العلم و الكتابة و الخياطة أو صنعة من الصنائع و كسرورة الشاة سميينة، فإذا فسخ المغبون العقد فيصير الغابن شريكا للعين مع المغبون.

وذكر السيد الخوئي "قده" أنه ان أراد من الشركة في العين فلا وجه له و ذلك لان الأوصاف و ان كانت واسطة لثبوت المالية أو زيادتها في العين و لكنها بأجمعها لا تقابل بالمال كما عرفت و عليه فلا وجه لحصول الشركة في العين بزيادة تلك الأوصاف لعدم المقتضى لذلك و ان أراد حصول الشركة في المالية فهو متين، لقيام السيرة العقلانية على أن الغابن شريك في مالية العين في مقابل تلك الأوصاف التي أوجدها في العين كما إذا اشترى صفرا من شخص فجعله قدرا أو اشترى صوفا و جعله عباء أو فراشا، و ليس للمغبون أخذ العين بلا رد شيء إلى الغابن مع ان الصفر الخالص أو الصوف الخالص يساوى عشر ما يساوى القدر و العباء.

و الفرق بين الشركة في العين و الشركة في المالية انه لو أخذ المغبون العين و زالت صفة الزيادة الموجبة الزيادة المالية بلا تفریط من المغبون و قبل رد حصة الغابن كما إذا زالت صفة السمن أو صفة الكتابة أو صفة العلم و نحوها فإنه يزول حق الغابن لقوامه بالصفة الزائدة و المفروض انها زالت و هذا بخلاف ما إذا قلنا الشركة في العين فإنها قائمة بنفس العين فما دامت العين موجودة فالشركة موجودة سواء زالت الأوصاف أم لا.

ثم ان الظاهر انه لا فارق بين حدوث هذه الأوصاف بفعل الغابن أو بفعل الله تعالى فإنه على كل تقدير فالشركة في المالية حاصلة فان ما يقابل الأوصاف الزائدة من المالية ليست اجرة لعمل الغابن حتى يتوهم ان الزيادة إذا كانت بفعل الله تعالى فلا عمل للمشتري حتى يقابل بالأجرة بل المقابل بالمال انما هي نتيجة العمل الصادر من الغابن و عليه فسواء كانت الزيادة بفعل الله تعالى أو بفعل الغابن فهما مشتركتان في النتيجة فتكونان موجبتين للشركة في المالية فلا وجه لما فرق به شيخنا الأستاذ بين ما كانت الزيادة بفعل الغابن فالشركة وجه و بين ما كانت الزيادة بفعل الله تعالى فلا وجه للشركة، و لو كان للعمل دخل فلا بد من القول بثبوت الأجرة فيما إذا عمل عملا كثيرا و لم ينتج كما إذا علم العبد الكتاب و لم يتعلم لبلادته فافهم^١.

^١ - موسوعة الامام الخوئي ج١٢ ص ١٣٧

^٢ - مصباح الفقاهة ج٦ ص ٣٧٤

وما افاده من الشركة في مالية العين في مثال فسخ المغبون هو الذي افتي به جماعة منهم بعض السادة الاعلام "دام ظله" وان لم يفت به السيد الخوئي "قده" نفسه في المنهاج.

وحينئذ فقد يقال في المقام بمثله، ومعه فيدعى حرمة تصرف صاحب الثوب فيه بعد ما صبغه بصبغ مغصوب.

ولكن يرد عليه **اولا**: أن قياس المقام بمثال خيار الغبن قياس مع الفارق، فان العقلاء يرون ضمان مالك الثوب لقيمة الصبغ حيث اتلفه على مالكه، نظير ما لو صبغه شخص ثالث بالصبغ المغصوب، وهكذا لو اجبر مالك الثوب شخصا ليصبغ ثوبه فانه ضامن لأجرة عمله بعد أن كان باجبار منه، وابن هذا من مثال خيار الغبن، فانه لا وجه لضمان المغبون لفعل الغابن من زيادة وصف في العين بعد أن لم يكن بأمره بل كان في ملك نفسه، والحاصل أن العقلاء يفرقون بين ما لو غصب شخص صبغ الغير فصبغ بيته فارتفعت قيمته حيث لا يروونه الا ضامنا لقيمة الصبغ، من غير ملاحظة مقدار ارتفاع قيمة البيت بذلك، وبين ما لو صاغ المشتري الصفر الذي اشتراه فصيره قدرا، ثم فسخ البايع البيع لكونه مغبونا مثلا، فيراه العقلاء شريكا في مالية القدر بنسبة ما زاد في قيمة الصفر، وأما احتمال كونه مستحقا لأجرة عمله في فرض كون أجرة عمله اقل، ويعطى بملاحظته ما اذا كانت الزيادة بعامل سماوي كما لو صارت الشاة المهزولة سميئة، فهو خلاف المرتكز.

ثانيا: انه لو فرض ثبوت شركة صاحب الصبغ المغصوب في مالية الثوب فمع ذلك يمكن أن يقال انه لا دليل على حرمة تصرف مالك الثوب في عين الثوب، بعد عدم صدق كونه ملك الغير، ما لم يكن موجبا لتقليل ماليته، ولا يمنع من ذلك كون ماليته مشتركة بينه وبين صاحب الصبغ.

المطلب الثاني: ان ما ذكره من التفصيل بين الصبغ الذي له جرم كصبغ الحديد وبين الصبغ الذي

ليس له جرم كصبغ الثوب، من كون صبغ الحديد باقيا على ملك صاحبه ولا اقل من ثبوت حق الاختصاص له فيحرم التصرف فيه بدون اذنه مناف لما ذكره في بحث الوضوء وفاقا لجماعة منهم صاحب العروة في ما إذا التفت إلى غصبيّة الماء بعد صبّه على يده، من أنه يجوز أن يمرّ هذا الماء المصبوب على يده لإتمام غسله او أن يمسح به على رأسه ورجليه، خلافا لما ذكره الشيخ الاعظم "قده" في المكاسب من أنه لو خرج المال المغصوب عن القيمة والمالية، مع بقاءه على الملكية، كما في الرطوبة الباقية بعد الوضوء بالماء المغصوب، فيقوى عدم جواز المسح بها إلا بإذن المالك ولو بذل القيمة^(١)، وقد اجابه صاحب العروة في حاشيته على المكاسب، فذكر أن الرطوبة الباقية نظير القصعة المكسورة، فإنه لا يقال إن أجزاءها باقية على ملكية مالكها مع عدم فائدة فيها إلا نادرا، نعم يبقى الكلام في بقاء حق الاختصاص له، وهو أيضا ممنوع، فانه اذا لم يكن المحل متعلقا لغرض العقلاء مثل الكوز والكأس ونحوهما إذا كسرت، فإنه لا يبقى للمالك أحقية بالنسبة إلى مكسورها، إلا إذا كانت في يده وقصد الحيابة^(٢).

اقول: ما ذكره صاحب العروة (من أن هذه الرطوبة نظير أجزاء الكوز المكسور، حيث ان من كسره بمجرد اشتغال ذمته ببدله يملك هذه الاجزاء المكسورة، ولا يجب عليه ردها الى مالكها) غير متجه،

^١ - المكاسب ج٣ ص٢٦٢

^٢ - حاشية المكاسب ج١ ص١٠ و١٠٨

فاننا ذكرنا في محله أن من اتلف مال الغير فانه وان كانت ذمته تشتغل ببذله، لكن ما لم يدفع البدل فبقى اجزائه في ملك مالكة ولا تنتقل الى ملك المتلف، فان الظاهر من السيرة العقلانية -مضافا الى مقتضى استصحاب الملكية- أن مالك المال ما لم يستلم بدل التالف فيكون مالكا لأجزائه، وانما يرى العقلاء امتناع الجمع بين العوض والمعوض بعد استلام العوض من الضامن، ولذا التزمنا في محله بعدم خروج مال الغير في فرض تبديل الغاصب عنوانه المقوم عن ملك ماله، كما لو حول البيض المملوك للغير فرخا والبذر شجرا، او ذبح الحيوان فصار لحما، وان كان للمالك المطالبة ببدل العنوان التالف، وبعد استلامه يملك الغاصب ذلك المال، والظاهر أن الأمر كذلك حتى اذا لم يكن للمال التالف مالية كالكوز المكسور.

ولعله لأجل ذلك فصل المحقق النائيني "قده" في تعليقه على العروة بين أن يكون ما في اليد من الرطوبة من مجرد الكيفية عرفاً، أو يكون فيها من الأجزاء المائية، فيصح المسح به في الصورة الأولى دون الثانية^١.

الا أن صاحب العروة "قده" علل في العروة جواز المسح ببيلة الماء المغصوب بأن هذه الندوة لاتعدّ مالا، وليس مما يمكن رده إلى مالكة، نعم لو فرض إمكان انتفاعه فله ذلك، ولا يجوز المسح بها حينئذ^(٢).

وذكر السيد الخوئي "قده" في توضيحه أن الظاهر أنه لم يرد بذلك أن الرطوبة لا تعدّ مالا، بعد عدم إمكان الانتفاع بها مع بقاءها على ملك مالكة، و إلا لم يصح حكمه بجواز التصرف في الندوة المذكورة بالمسح بها، لأن المال و الملك يشتركان في حرمة التصرف فيهما من دون إذن مالكيهما، وإنما الفرق بينهما في أن الملك لا ضمان فيه كما في حبة من الحنطة و الثاني فيه الضمان لمكان المالية.

و لكن الحكم بوجود الرد إلى المالك و حرمة التصرف و غيرهما أمر يشترك فيه كل من المال و الملك، و إن كانت الأدلة اللفظية الواردة في حرمة التصرف من دون إذن المالك واردة في خصوص المال كقوله (عليه السلام) "لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيبة نفس منه" إلا أن من الظاهر أن التصرف في ملك الغير أيضاً ظلم و من أظهر موارد التعدي و العدوان، فهو أيضاً محرّم و لا بدّ من رده إلى مالكة.

فكأنه "قده" أراد بذلك بيان أن الماء بعد ما صرف في الغسل يعدّ تالفاً و ينتقل الأمر فيه إلى بدله من القيمة أو المثل، فالرطوبة في الأعضاء لا تعتبر مالا حيث لا ينتفع به في شيء بحسب الغالب، فالرطوبة المتحققة في التراب عند إراقة ماء الغير على الأرض لا تعتبر مالا لمالكها كما لا تعتبر ملكاً له، للغوية اعتبار الملك فيما لا يمكن إرجاعه إلى مالكة كما في الندوة، فإذا لم تكن الرطوبة مالا و لا ملكاً لأحد جاز للمتوضئ أن يتصرف فيها بالمسح أو بالصلاة في الثوب المرطوب الذي قد غسل بالماء المغصوب مع بقاء الرطوبة فيه، أو بالصلاة مع رطوبة بدن المصلي فيما إذا اغتسل بماء الغير ثم التفت إلى غصبيته قبل جفاف البدن، و ما أفاده صحيح^٣.

^١ - العروة الوثقى المحشى ج ١ ص ٣٨٥

^٢ - العروة الوثقى ج ١ ص ٣٨٥

^٣ - موسوعة الإمام الخوئي؛ ج ٥، ص: ٣٢٣

هذا وقد يضاف الى ما ذكره أنه ولو فرض بقاء ملكيته ولكن دليل حرمة التصرف في ملك الغير لا اطلاق له بالنسبة الى المقام، فان قوله (عليه السلام) في موثقة سماعة "لا يحلّ مال امرء مسلم الا بطيبة نفسه" وكذا قوله (عليه السلام) في معتبرة الاسدي "لا يحل لأحد أن يتصرف في مال غيره الا باذنه" مختص بالمال ففيه أن المتفاهم عرفا منه حرمة التصرف في ملك الغير ولو لم يكن له مالية وقد ادعى السيد الامام "قده" ظهوره في ذلك عرفا، فلا ينحصر دليل حرمة التصرف في ملك الغير اذا لم يكن له مالية بعمومات حرمة الظلم والعدوان، حتى يقال بأنه لا يصدق ذلك في الفروض المتعارفة على التصرف في العين المصبوغة بصبغ مغصوب او المسح برطوبة الماء المغصوب، على أنه لو سلم ذلك فلا مجال للرجوع الى البراءة عن حرمة التصرف فيه بناء على مبنى المشهور من جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، فيجري استصحاب حرمة التصرف الا أن يدعى ارتكازية جواز التصرف، لكنه ممنوع.

وعليه فما ذكره في المقام لا يخلو من وجه، لاطلاق دليل مالكية مالك الصبغ الذي له جرم، ودعوى (أن العقلاء لا يعتبرون ملكيته بعد عدم امكان انتفاعه منه عرفا، وأما حق الاختصاص فانما يقتضي حرمة مزاحمته فيما كان له غرض عقلائي فيه، وهذا لا يتصور في الصبغ) ممنوعة.

المطلب الثالث: طرح السيد الخوئي هنا عدة امثلة ادعى حرمة التصرف فيها كما لو غصب شخص شاي الغير والقاء في الماء المباح فلا يجوز له شربه، وكذا لو غصب سكر الغير او دهن الغير، ولكن الحكم بالحرمة في المثال الاول غير واضح، فانا لا نجد فرقا بين مثال الثوب المصبوغ بصبغ لا جرم له وبين مثال الشاي، بل ومثال السكر والدهن اذا استهلكا في الماء او الطعام بحيث صارت الحلاوة والدسومة كقيمتين عارضتين على الماء والطعام من دون وجود مستقل لهما، فقد يقال بأن الاستهلاك بنظره الموافق للمشهور موجب لانعدام الموضوع، ولذا اجاز شرب ماء يلقي فيه مقدار من التراب كما شك في كونه تربة الحسين (عليه السلام) بحيث يستهلك فيه.

وكيف كان فالظاهر اختصاص جواز لبس الثوب المصبوغ بصبغ مغصوب بما اذا لم يكن له جرم.

الفرع الثاني: لو كان الصبغ لصاحب الثوب الا انه اجبر شخصا على صباغته من دون ان يعطيه اجرة، فذكر صاحب العروة انه لا اشكال في جواز لبسه للثوب وان كان ضامنا لاجرة مثل عمله، وما ذكره صحيح، واحتمال حصول الشركة بينهما في مالية الثوب بالنسبة خلاف المرتكز القائم على استحقاقه اجرة مثل عمله لا اكثر.

الفرع الثالث: ما اذا اجبر الخياط على خياطة ثوبه مع كون الخيط لصاحب الثوب من دون اعطاء اجرة عمله، فانه نظير الفرع الثاني، فلا اشكال في جواز تصرف مالك الثوب فيه وان كان مشغول الذمة باجرة مثل خياطة الخياط.

ونحوه ما لو استأجر شخصا لخياطة ثوبه مع كون الخيط لنفس مالك الثوب لكن لم يعطه اجرته.

الفرع الرابع: ما اذا اجبر الخياط على خياطة ثوبه من دون اعطاء اجرة عمله، مع كون الخيط للخياط، وكذا اذا استأجره لذلك ولم يدفع اجرته مع كون الخيط للخياط فذكر صاحب العروة أن جواز لبسه للثوب مشكل، وإن كان يمكن أن يقال: إن الخيط يعدّ تالفاً فيستحقّ مالكة قيمته،

خصوصاً إذا لم يمكن ردّه بفتقه، لكن الأحوط ترك الصلاة فيه قبل إرضاء مالك الخيط، خصوصاً إذا أمكن ردّه بالفتق صحيحاً، بل لا يترك في هذه الصورة.

أقول: أما في فرض اجبار الخياط على خياطة الثوب مع كون الخيط له أو كان الخيط مغصوبا وان كانت خياطة الخياط برضى منه، فالظاهر عدم جواز لبس الثوب المشتمل على هذا الخيط، فانه تصرف في الخيط عرفاً، فيختلف عمل لو الصق بالثوب لاصق مغصوب لا تتقوم هيئة الثوب به، وما احتمله صاحب العروة (من خروجه عن ملك مالك الخيط لاشتغال ذمة صاحب الثوب ببذله بعد كونه تالفا عرفاً) غير عرفي، خصوصاً بملاحظة أنه ليس بتالف عرفاً بل صار جزءاً من الثوب، نعم فتقه قد يوجب اتلافه عرفاً، هذا وقد ذكر جماعة منهم السيد الخوئي "قده" أنه لو تنازلنا وقلنا بزوال ملكية صاحب الخيط المغصوب بعد أن خيط به الثوب لكن يكفي في حرمة لبس الثوب المخيط به من دون رضاه ثبوت حق الاختصاص له، وكيف كان فلا بد من ترك لبس الثوب المخيط بالمغصوب.

وأما فرض استئجار الخياط وعدم أداء أجرته مع كون الخيط للخياط فقد اشكل عليه السيد الخوئي "قده" بأن عطف الاستئجار من دون دفع الأجرة على الإيجاب و جعلهما من باب واحد غير واضح، لما هو المقرر في محله من أن صحة عقد الإجارة لا يتوقف على دفع الأجرة خارجاً، بل المالك يملك العمل بمجرد العقد، غاية الأمر أن للأجير حق الفسخ لو لم يتسلم الأجر، فما لم يفسخ كان اللباس بتمامه لمالكة فتجوز الصلاة فيه بطبيعة الحال، وما ذكره وان كان متجهاً لكن لعل مراد صاحب العروة فرض نية عدم أداء الأجرة من الأول، حيث يأتي منه في المسألة الثامنة أنه لا يبعد أنه لو اشترى أو استأجر أو نحو ذلك و كان من نيته عدم أداء الثمن أو الأجرة كان ما يأخذه غصباً، وكذا إذا استقرض ثوباً و كان من نيته عدم أداء عوضه أو كان من نيته الأداء من الحرام.

مسألة ٣: إذا غسل الثوب الوسخ أو النجس بماء مغصوب فلا إشكال في جواز الصلاة فيه بعد الجفاف، غاية الأمر أن ذمته تشتغل بعوض الماء، و أما مع رطوبته فالظاهر أنه كذلك أيضاً، و إن كان الأولى تركها حتى يجف.

أقول: ما ذكره من جواز لبس الثوب المغسول بالماء المغصوب وان كان مرطوباً شامل لفرض كون الرطوبة قابلة للعصر وفرض عدم ذلك، ولا ينبغي الإشكال في جواز لبس الثوب المرطوب في الفرض الثاني، حيث تكون كالصبيغ الذي لا جرم له، فما ذكره السيد الخوئي "قده" في المقام -خلاقاً لما تقدم منه في الموضوع- من حرمة لبس الثوب المرطوب بالماء المغصوب بدعوى أن مال الغير و إن عدّ تالفاً إلا أن له حق الاختصاص بالإضافة إلى الرطوبة الموجودة، فيشمله ما ثبت من حرمة التصرف في متعلق حق الغير، نعم لو دفع بدل الماء سقط حقه و جاز التصرف فيه، للمعاوضة القهرية الواقعة بين العين التالفة و بين البديل المبذول، الموجبة لزوال الحق بطبيعة الحال، لا يتم باطلاقه، وهو لم يعلق هنا في حاشيته على العروة.

وكيف كان فإذا كانت الرطوبة قابلة للعصر فيشكل الحكم بجواز لبس الثوب المرطوب بها، والظاهر ان هذا اللبس مصداق عرفاً للتصرف المحرم في ملك الغير.

مسألة ٤: إذا أذن المالك للغاصب أو لغيره في الصلاة فيه مع بقاء الغصبية صحّت، خصوصاً بالنسبة إلى غير الغاصب، و إن أطلق الإذن ففي جوازه بالنسبة إلى الغاصب إشكال لانصراف الإذن إلى غيره، نعم مع الظهور في العموم لا إشكال.

أقول: وجه كلامه ظاهر، وعليه فلا بد من احراز شمول الإذن للغاصب بتنصيب المالك به أو قوة عمومه بحيث لا تأتي فيه شبهة الانصراف، هذا وقد يناقش في مورد اذن المالك للغاصب بوجهين:

١ - موسوعة الامام الخوئي ج ١٢ ص ١٣٨

٢ - موسوعة الامام الخوئي ج ١٢ ص ١٤١

١- ان يقال: ان اذن المالك للغاصب في الصلاة في الثوب المغصوب لا يجتمع مع بقاء غاصبيته، ولكن الجواب عنه أن هذا الاذن قابل للجمع مع كونه غاصبا، اذ معنى كونه غاصبا هو كون استيلاءه عليه بدون اذن مالكة، فيطالبه المالك بالرد ولا يرضى بلبسه له في غير حال الصلاة، ولكنه رافة عليه يرضى بلبسه في حال الصلاة وان لم يرضى باستيلاءه المجتمع مع عدم تصرفه خارجا.

٢- ان يقال: ان هذا الغاصب مأمور حال الصلاة برد الثوب المغصوب الى مالكة، بعد مطالبته بالرد، ولبسه مضاد له، والامر بالشي يلازم النهي عن ضده، وهذه الملازمة عقلية لا يمكن للمالك ان يفكك بينهما.

ولكن المختار عدم اقتضاء الامر بالشيء للنهي عن ضده، على أن هذا النهي لو ثبت فهو نهي غيري لا يقتضي الفساد.

مسألة ٥: المحمول المغصوب إذا تحرك بحركات الصلاة يوجب البطلان و إن كان شيئاً يسيراً.

اقول: تقدم الكلام فيه سابقا ومنعنا عن بطلان الصلاة بذلك فلا نعيد.

مسألة ٦: إذا اضطر إلى لبس المغصوب لحفظ نفسه أو لحفظ المغصوب من التلف صحت صلاته فيه.

اقول: قد يكون الاضطرار لا بسوء الاختيار، كمن اضطر الى لبس ثوب الغير من دون رضاه للوقاية من البرد، فلا إشكال في سقوط الحرمة بالاضطرار، وانما الكلام في صحة الصلاة في حال الاضطرار فالصحيح وفاقا للمشهور صحتها لارتفاع المانع وهو الحرمة، حتى وان كان الاضطرار غير مستوعب لتمام الوقت.

الا أنه حكي عن المحقق النائيني "قده" أن المرتفع عن المضطر والناسي ونحوهما هو الحرمة دون ملاكها أعني المبعوضة، ومع كون العمل مبعوضاً واقعاً لا يمكن التقرب به، لأن المبعوض لا يصلح أن يكون مقرباً ومحبوباً، ففي موارد التركيب الاتحادي بين العنوان المتعلق للوجوب والعنوان المتعلق للحرمة لا يصح المجمع ولو مع سقوط النهي للاضطرار. وما يمكن ان يستدل به على ما ذكره ثلاثة وجوه:

الوجه الاول: ان عدم شمول الوجوب لمورد الاجتماع - كالصلاة في المكان المغصوب بناء على التركيب الاتحادي بينهما- مدلول التزامي لخطاب النهي عن الغصب بناء على نظرية امتناع اجتماع الأمر والنهي، حيث ان لازم ثبوت النهي انتفاء الأمر، فبناء على مسلك المحقق النائيني "قده" من عدم تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقة في الحجية، فتبقى هذه الدلالة الالتزامية على الحجية ولو بعد سقوط الدلالة المطابقة عن الحجية.

وفيه أن الصحيح هو تبعية الدلالة الالتزامية للمطابقية في الحجية، خاصة في المقام مما لا يكون انتفاء الأمر في العنوان المتحد وجودا مع العنوان المتعلق للنهي لازما بينا بالمعنى الاخص، فلا يتشكل للخطاب ظهور التزامي حتى يدعى كونه موضوعا مستقلا لحجية الظهور.

الوجه الثاني: ان مقتضى امتنانية مثل قوله "رفع عن امتي النسيان وما اضطروا اليه وما استكروها عليه" رفع التكليف مع وجود المقتضي والملاك، فانه لا يصح ان يقول المولى لعبده مثلا "امتّن عليك فلاأطلب منك ان تسقيني ماء" الا مع وجود المقتضي للطلب ككونه عطشاناً. ويجاب عنه تارة بما ذكره السيد الخوئي "قده" من أن المفسدة والمغوضية وإن كانتا باقيتين في صورة الاضطرار والنسيان ونحوهما لما ذكره "قده"، إلا أنهما غير مؤثرتين في الحرمة كما هو المفروض، لعدم حرمة العمل بحسب الواقع، ولأنهما مانعتان عن ترخيص الشارع في ذلك العمل، وحينئذ لا يمتنعان عن التقرّب به^(١).

او يقال بأنه يكفي في كون نفي التكليف في مورد الاضطرار مثلا امتنانا على الامة وجود قضية شرطية، وهي أنه لو كان هناك مقتض للتكليف في مورد الاضطرار فالشارع رفع التكليف تسهيلا للامة، ولا يلزم وجود المقتضي للتكليف في جميع الموارد التي كان مقتضى العمومات ثبوت التكليف في موارد الاضطرار مما التزم بارتفاعه لحكومة حديث الرفع، نعم ظاهر رفع تكليف معين هو وجود المقتضي للتكليف، بلافق بين كونه في خطاب المولى العرفي الذي يراعي مصلحة نفسه، كمثال سقي الماء او المولى الحقيقي الذي يراعي مصلحة الأمة، كما لو قال النبي (صلى الله عليه وآله) "رفع عن امتي وجوب الحج اذا كان فيه حرج"، فلا يتجه ما في البحوث من أن كلام المحقق النائيني "قده" مبني على قياس المولى الحقيقي على الموالي العرفية مع انه بلا موجب، فإنّ امتنان المولى الحقيقي ليس لمصلحة له في التكاليف وانما المصالح والمفاسد كلها راجعة للعباد أنفسهم، وهي تكون بملاحظة مجموع الحثيات واختيار الأصلح لهم بعد الكسر والانكسار فيما بينها، فليس رفع المولى الحقيقي للحكم من باب انّ المقتضي للطلب أي المبعوضية موجود ومع هذا لا يطلب بنكته الامتنان، بل من جهة اختيار ما هو اصلح واسهل لهم^(٢).

او يقال بأن سياق الامتنان لا يكشف الا عن المقتضي التام للتكليف لولا رفع المولى للتكليف، واما بقاء المقتضي التام بعد امتنان المولى برفع التكليف فهذا غير معلوم، اذ من المحتمل ان يكون الامتنان برفع التكليف مانعا عن الاتصاف بالملاك، من باب كون الفعل بعدئذ مصداقا لرد هديته تعالى، فقد

^١ - موسوعة الامام الخوئي ج ٥ ص ٣٢١

^٢ - بحوث في علم الاصول ج ٣ ص ٨٧

ورد في موثقة السكوني أنه قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) قال إن الله أهدى إليّ وإلى أمّتي هدية لم يهدّها إلى أحد من الأمم كرامة من الله لنا، قالوا وما ذاك يا رسول الله، قال الإفطار في السفر والتقصير في الصلاة فمن لم يفعل ذلك فقد رد على الله عز وجل هديته^(١).

هذا وأما ما ذكره بعض الاعلام من أن ارتفاع التكليف في موارد الاضطراب ثابت بمقيد لبي كالمتمصل ولو لم يكن حديث الرفع موجوداً، فلا إطلاق في خطاب الحرمة ذاتاً لموارد الاضطراب فيتمسك بإطلاق الأمر بلا محذور^(٢)، ففيه أن انصراف خطاب التكليف عن الاضطراب وعدم التمكن العقلي وان كان صحيحاً، بل ولا يبعد انصرافه بموجب المرتكز العقلائي عن الاضطراب العرفي، لكنه لا ينافي ظهور حديث الرفع في تحقق المقتضي في مورد الاضطراب العرفي - على الأقل - الذي هو مورد الحديث، لأن الرفع فيه في ما يكون قابلاً للوضع، وليس التكليف في مورد الاضطراب العقلي قابلاً للوضع.

الوجه الثالث: ما ذكرناه سابقاً من أن الظاهر عرفاً من خطاب التكليف اذا لم يكن مقيداً بالقدرة بالمقيد اللفظي المتمصل هو عدم كون الاعذار كالعجز والاضطراب والاكراه والنسيان شرطاً للتصاف بالملاك بأن لا يكون العاجز محتاجاً الى ذلك الواجب، كما أن مقطوع الرجلين ليس بحاجة الى لبس الحذاء، بل هو من قبيل من لا يتمكن من تحصيل الحذاء، فان تمكنه شرط استيفاء الملاك وما يحتاج اليه، وهذا الظهور ناش عن غلبة ذلك في الملاكات العرفية، والشاهد عليه التزام الفقهاء بحرمة تقديم الطعام النجس الى الغافل او اكراهه عليه.

ولكن هذا الوجه لا يعنى الا فوت الملاك من المعذورين، فاذا اضطر شخص الى لبس المغصوب فيقع في مفسدته ولكن لا يكون ارتكابه له مبعوضاً بل قد يجب عليه لتحصيل ملاك اهم، وحينئذ لو انطبق على هذا الغصب عنوان ذو مصلحة كالصلاة مع الساتر فلا مانع من كون حيث صدره منه محبوباً بعد ان لم يكن مبعوضاً، بل يكون حال المولى فيما اذا صلى فيه احسن من حاله فيما اذا اكل فيه مثلاً، لأنه بصلاته فيه قد استوفى مصلحة الصلاة مع الساتر، والمفروض أن الوقوع في مفسدة الغصب أمر لا مفرّ منه لاجل الاضطراب اليه، ولجل ذلك قد ارتفعت مبعوضية صدور الغصب منه، وهذا لا ينافي كون تسبب الظالم الذي اوقعه في الاضطراب او اكرهه على ذلك مبعوضاً، لكون الفعل ذا مفسدة.

^١ - وسائل الشريعة، ج ٨ ص ٥٢٠

^٢ - تعليقة البحوث ج ٣ ص ٨٧

وبذلك اتضح صحة الاتيان بالصلاة في الثوب الذي اضطر المكلف ولو في اول الوقت الى غضبه، نعم بناء على الحركة موجبة لتصرف زائد في الثوب المغصوب فلا يجوز له الحركة ما لم يقع في الحرج فلا يجوز له الاتيان بالصلاة الاختيارية، لكن مر المنع من ذلك.

هذا كله اذا كان الاضطراب لا بسوء الاختيار، وأما اذا كان الاضطراب بسوء الاختيار بأن كان هو الغاصب ثم اضطر بقاء بسبب غضبه الى لبسه، كما لو توقف حفظ المغصوب عليه فلو فرض زوال حرمة فمع ذلك حيث لا ترتفع مبعوضيته فلا يكون مقرباً، فتبطل الصلاة فيه لو قلنا ببطلان الصلاة في الثوب المغصوب.

نعم لو لم يستند اضطرابه الى غضبه، كما لو تسبب اضطرابه عن مرض أو برد لا يتحمل و نحو ذلك مما لا يستند إلى الغضب، فيكون من قبيل الاضطراب لا بسوء الاختيار، وان فرضنا ارتكابه له على فرض الاختيار ايضاً.

مسألة ٧: إذا جهل أو نسي الغصبية و علم أو تذكر في أثناء الصلاة فإن أمكن نزع فوراً و كان له ساتر غيره صحت الصلاة و إلا في سعة الوقت و لو بإدراك ركعة يقطع الصلاة و إلا فيشتغل بها في حال النزاع.

اقول: اذا التفت اثناء الصلاة الى غضبية ثوبه وامكنه نزعها وكان له ساتر غيره فلا اشكال، لعدم قدح الغصبية حال الغفلة والنسيان او الجهل، ولا في أن الالتفات قبل نزعها، لكونه معذورا في الغضب حينه كما كان معذورا حال نسيانه او جهله.

وأما لو فرض كون استمراره في الصلاة موجبا لتأخر نزعها او لم يكن له ساتر غيره بحث بوجب نزعها كشف عورته اوبوجب نزعها الفعل الكثير الماحي لصورة الصلاة، ففي سعة الوقت يقطع الصلاة ويستأنفها مع الساتر المباح، وان كان مقتضى مبنى بعض السادة الاعلام أنه وان لم يكن له ساتر بالفعل ولكن يمكنه نزع الساتر المغصوب اثناء الصلاة ولبس ساتر مباح وان استلزم انكشاف عورته في الآن المتخلل لشمول قاعدة "السنة لا تنقض الفريضة" للاخلال بغير الاركان ومنه شرطية الستر عن عذر ومنه طرو عجزه عن رعاية هذا الشرط في الصلاة التي دخل فيها، نعم حيث تنتقل وظيفة العاري الى آخر الصلاة الى الركوع والسجود غير الاختياريين فلا يقاس بما لو طرأ عليه العجز عن غير الاركان في اثناء الصلاة بحيث لم يتمكن من رفع الخلل الا باعادة الصلاة حيث يرى جواز استمراره في الصلاة كما لو التفتت المرأة الى غضبية ساتر رأسها ولم تتمكن من سترها في هذه الصلاة بساتر مباح ولم يكن ناظر محترم فيجوز لها اتمام هذه الصلاة كاشفة الرأس، ولكن تقدم الاشكال في هذا المبنى.

وان كان استمراره في الصلاة موجبا لتأخر نزعها او لم يكن له ساتر غيره بحث بوجب نزعها كشف عورته وكان في ضيق الوقت بحيث لو استأنف الصلاة بعد نزعها لم يدرك ركعة في الوقت فذكر صاحب العروة أنه يستمر في الصلاة في حال نزع اللباس المغصوب، ثم يتم صلاته عارياً، وما ذكره مختص بما اذا كان نزعها موجبا لانكشاف عورته والا فحتى في سعة الوقت يمكنه الاستمرار في الصلاة في حال النزاع ان لم يكن استمراره في الصلاة موجبا لتأخر نزعها، فلو لم يتمكن على اي حال من نزعها فوراً فلا مانع من استمراره في الصلاة في هذا الحال، كما ان كلامه مختص بما اذا لم يكن ناظر محترم والا فلا بد أن يصلي فيه في ضيق الوقت لاضطراره الى لبس المغصوب، ولو فرض أنه لو ترك اداء الصلاة لم يضطر الى لبس المغصوب ومع اداء الصلاة في الوقت يكون مضطر الى ايقاعه في المغصوب فلا يتمكن من الصلاة عارياً لوجود الناظر المحترم في المكان الذي يمكنه الصلاة فيه فيقع التزام بين حرمة الغضب ووجوب اداء الصلاة، فذكر السيد الخوئي "قده" أنه يقدم اداء الصلاة في الوقت لكونه اهم، ولكنه غير واضح خصوصاً على مبناه من ترجيح ما لا يدل له على ما له بدل، والصلاة في الوقت لها بدل وهو القضاء دون حرمة الغضب، بل قد يقال بلزوم الاجتناب عن الغضب لكونه من حقوق الناس وهي مقدمة عند التزامه على حقوق الله، ولكن حيث منعنا عن مرجحية اي منهما فالظاهر هو التخيير بين الاجتناب عن الغضب وقضاء الصلاة خارج الوقت وبين اداء الصلاة داخل الوقت في المغصوب.

مسألة ٨: إذا استقرض ثوباً و كان من نيته عدم أداء عوضه أو كان من نيته الأداء من الحرام فعن بعض العلماء أنه يكون من المغصوب، بل عن بعضهم أنه لو لم ينو الأداء أصلاً لا من الحلال و لا من الحرام أيضاً، ولا يبعد ما ذكرناه ولا يختص بالقرض ولا بالثوب، بل لو اشترى أو استأجر أو نحو ذلك وكان من نيته عدم اداء العوض ايضاً كذلك.

اقول: يقع الكلام اولاً فيما تقتضيه القواعد، و ثانياً فيما تقتضيه الروايات الخاصة.

أما الكلام في مقتضى القواعد فللمسألة صور:

- ١- نية المشتري او المقترض حين العقد عدم اداء العوض، ٢- فرض ترده في ذلك، ٣- كون نيته حين العقد اداء العوض من مال مغصوب، ويؤدي العوض من هذا المال المغصوب، ٤- كون نيته حين العقد اداء العوض من مال مغصوب، ولكن يؤديه من مال نفسه، ٥- كونه متردداً في اداء العوض من مال نفسه او مال مغصوب، ثم يؤديه من مال مغصوب، ٦- كونه متردداً في اداء العوض من مال نفسه او مال مغصوب، ثم يؤديه من مال نفسه.
- أما الصورة الاولى فالظاهر أن منشأ نفي صاحب العروة البعد عن حرمة تصرف المشتري في المبيع او المقترض في المال المقترض، هو بطلان البيع والقرض مع قصد عدم اداء العوض، وان كان يحتمل بعيداً كونه لأجل النصوص الخاصة الآتية، وان كان العقد صحيحاً واثراً ذلك لزوم اداءه للعوض وفاقاً بالعقد.

وما يمكن أن يقال في وجه بطلان العقد هو دعوى كونه اكلاً للمال بالباطل عرفاً ويعبر عنه بالاختلاس، ولكن الظاهر كون المرتكز العقلائي لزوم اداءه للثمن وامكان الزام البائع له بذلك، وهذا يعني صحة البيع بنظر العقلاء ولأقل من عدم احراز كون صحته خلاف مرتكزهم، فيتمسك لاثبات صحته بعمومات الصحة كآية التجارة عن تراض، كما لا يحرز كون مرتكز العقلاء حرمة تصرفه في المبيع وأما صدق المختلس عليه فلعله بلحاظ كون شراءه مع قصده لعدم اداء الثمن احتيالا منه لتملك اموال الناس، لا كونه غاصباً لما في يده، ودعوى أنه مع قصد عدم اداء العوض لا يتمشى القصد الجدي منه لانشاء تملك المبيع بازاء اشتغال ذمته بتمنه، خلاف الوجدان العرفي من اجتماع انشاء المشتري تملك المبيع بازاء تملك البائع الثمن، مع عدم قصد اداء ملكه اي الثمن اليه، فما في بعض تعاليق العروة من تعليل قول صاحب العروة "ولا يبعد ما ذكرناه" بقوله "إذ يرجع ذلك غالباً إلى عدم القصد الجدي بالنسبة إلى مضمون العقد، و يدلّ على ذلك أخبار خاصّة، فراجع"، قابل للنقاش.

ومن هنا اتضح حكم الصورة الثانية، فانه لا موجب للحكم بحرمة تصرف المشتري في المبيع وتصرف المقترض في المال المقترض مع التردد حين العقد في اداء العوض، -وان قال صاحب العروة انها غير بعيدة- بل الحكم بالحرمة هنا ابعد من الصورة الاولى، وقد وافق السيد الامام "قده" مع صاحب العروة في الصورة الاولى دون هذه الصورة،

حيث علق على كلام صاحب العروة فقال: من أوّل الأمر، و أمّا إذا بدا له فلا إشكال في الصّحة، و كذا في الأداء عن مال الغير^١.

أما الصورة الثالثة وهي كون نية المشتري او المقترض اداء العوض من مال مغصوب، مع اداءه خارجا من المال المغصوب، فالحقها صاحب العروة -في الحكم بحرمة التصرف في المبيع او المال المقترض- بالصورة الاولى، وهي قصد عدم اداء العوض، وقد ذكر السيد الامام "قده" أنه يعتبر البيع فضوليا حيث ان نية اداء الثمن الكلي في الذمة من مال الغير يوجب صدق التعبير بالشراء بمال الغير^٢، وفيه أن هذا التعبير مشتمل على ضرب من المسامحة، ولذا قد يذكر هذا التعبير حتى لو كان بانيا حين العقد على اداء الثمن من مال نفسه، ثم بدا له اداءه من مال الغير، مع أنه لا ريب في صحة عقده.

وأما الصورة الرابعة وهي كون نية المشتري او المقترض اداء العوض من مال مغصوب، مع اداءه خارجا من مال مباح، فالاشكال فيها اخفّ من الصورة السابقة حيث لا يصدق أنه اشتراه بمال الغير. وبما ذكرناه ظهر حكم الصورة الخامسة والسادسة، بل الحكم فيهما بوقوع الشراء لنفسه اوضح، ولذا خص السيد الامام "قده" اشكال وقوع الشراء فضوليا عن ذلك الغير بما اذا قصد حين الشراء اداء الثمن من مال الغير، دون فرض التردد.

اما الشرط الارتكازي وان كان ثابتا، ولكن عدم نية الوفاء او نية عدم الوفاء غير عدم قبول الشرط، وهذا نظير الوعد بدون نية الوفاء، فان الوعد متحقق لفرض حصول نية الانشاء، فمقام الانشاء غير مقام الإرادة التكوينية، ولا يكون التعهد من مقولة الإخبار حتى يكون مقسما للصادق والكاذب، واما عدم نية الإنشاء فهو مضر بالعقد خلافا للسيد الإمام قده كما سبق.

وهذا نظير ما ربما يقال في تعريف الإحرام في الحج من انه بمعنى الالتزام بترك محرمات الإحرام، فيتوهم هناك انه مناف لارادة فعل بعض محرمات الإحرام او التردد فيه، مع انه ليس كذلك، فمعنى قبول الشرط هو انشاء الالتزام بالعمل بهذا الشرط، وهو المطلوب للمشروط له، فيلزمه العمل بالشرط، وانشاء الالتزام غير ارادة العمل به

وأما هذه الروايات فهي غير دالة على مدعى صاحب العروة فان قوله هو بمنزلة السارق فهو غير ظاهر في كونه بمنزلة السارق في أخذ القرض، بل لعله بمعنى كونه بمنزلة السارق لعدم أداء الدين اي بعدم

^١ - العروة الوثقى المحشى ج٢ ص ٣٣٣

^٢ - اقول: نظره "قده" بالنسبة الى القرض غير معلوم، ولعله يرى بطلان القرض حيث ليس القرض معاوضة، بل تملك المال بضمنان، فلا معنى لوقوع القرض مع نية تسديده بمال الغير عن ذلك الغير حتى يكون فضوليا.

اداءه الدين يكون بمنزلة السارق، فغاياته لزوم قصد أداء القرض، ولم يلتزم الفقهاء بهذه الرواية، ومن هنا لوباع نسيئة ونوي عدم اداء الثمن فالمشهور بين الفقهاء هو صحة البيع. واما روايات المهر فهي محمولة على معنى آخر، اذ المتيقن من عقد النكاح هو النكاح الدائم ولا يكون ذكر المهر فيه لازماً، بل يصح العقد بدون المهر، فقد ورد في الكتاب الكريم انه لو لم يذكر المهر فاللازم هو المتعة، واطلاق الرواية شامل لمن ينوي عدم اداء مهر المثل أيضاً، فيلزم حمل الرواية على ما ورد في روايات آخر من انه عند الله زناً، اي زناً اخلاقياً لان يكون شرعاً زناً. هذا كله حسب مقتضى القاعدة وأما النصوص الواردة في المقام فهي على طائفتين:

الطائفة الاولى: ما قد يظهر منها حرمة التصرف في ما اشتراه مع نية عدم اداء الثمن او اداءه من مال الغير، وعمدتها ما يلي:

١- ما في الكافي عن عدة من أصحابنا عن أحمد بن أبي عبد الله عن خلف بن حماد عن ربعي عن الفضيل بن يسار عن أبي عبد الله (عليه السلام) في الرجل يتزوج المرأة و لا يجعل في نفسه أن يعطيها مهرها فهو زناً.

والرواية تامة سنداً ودلالة، فانها وان كانت واردة في من تزوج امرأة ولا ينوي ان يعطيها مهرها، لكن قد يقال بان الظاهر عدم الخصوصية العرفية للمهر مع عدم نية اداءه، فالامر في الشراء والقرض ايضاً مع عدم نية اداء العوض من مال مباح كذلك.

٢- ما في الكافي ايضاً عن علي بن محمد عن صالح بن أبي حماد عن ابن فضال عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: من استدان ديناً فلم ينو قضاءه كان بمنزلة السارق.

و فيه أنه يمكن الاشكال في دلالتها من حيث احتمال كونه بمنزلة السارق من جهة بناءه على عدم تسديد دينه لا أنه غاصب لما اقتضاه، وأما ما ذكره السيد الخوئي "قده" من احتمال الخصوصية للقرض فانه تملك

بالضمان، بينما أن الشراء معاوضة وتملك للمال بازاء تملك الثمن، والتعبد ببطالان القرض بعناية عدم تمشي التزامه بالضمان لا يقتضي التعبد ببطالان الشراء لعناية عدم تمشي اعتبار ملكية البايع للثمن^٣، فهو خلاف الفهم العرفي من عدم الفرق بين القرض والشراء بالثمن الكلي في الذمة من هذه الجهة.

^١ - ففي مرسله الصدوق: قال الصادق عليه السلام: من تزوج امرأة ولم ينو أن يوفيقها صداقها فهو عند الله زان (وسائل الشيعة ج 21 ص ٢٦٦ باب ١١ من ابواب المهور ج ٦)

^٢ - وسائل الشيعة؛ ج ٢١، ص: ٢٦٦

^٣ - موسوعة الامام الخوئي ج ١٢ ص ١٤٦ بتقريب منا

هذا وأما اشكال سند الرواية فعمدته الارسال، وقد اشكل السيد الخوئي على سندها مضافا الى الارسال اشتماله على صالح بن أبي حماد، فإنه لم يثبت وثاقته بل ضعفه ابن الغضائري وقال النجاشي في حقه يعرف حديثه وينكر.

ولكنه وثَّقه في رجاله لكونه من رجال تفسير القمي، وكيف كان فهناك عدة محاولات لاثبات وثاقته: ١- ما نقله الكشي عن علي بن محمد بن قتيبة عن الفضل بن شاذان انه كان يرتضيه ويمدحه ويقول هو ابو الخير كما كني^(١).

وهذا يبتني على اثبات وثاقة علي بن محمد بن قتيبة، ولايعد حصول الاطمئنان بوثاقته حيث ان الصدوق "ره" نقل في كتاب من لا يحضره الفقيه روايات كثيرة عن عبدالواحد بن عبدوس عنه فلو لم يكن موثوقا به عند الصدوق او لم يثبت عنده حسن ظاهره الكاشف عن عدالته لما اكثر النقل عنه في كتاب التزم أن لا يروي فيه الا ما كان حجة بينه وبين ربه. ويؤيد ذلك تصحيح العلامة الحلي "ره" له وان لم يكن حجة، لعدم جريان أصالة الحس في شهادته، واما اتباع رأيه من باب الرجوع الي الخبرة فيتوقف على حصول مقدمات الاستنباط في هذا المجال عنده وعدم حصولها لنا، ولكنه ليس كذلك (فيختلف عن توثيق امثال النجاشي والشيخ الطوسي "ره" لقرب عهدهم بالرواة ووجدانهم لمنابع الاستنباط في هذا المجال، فيجوز الاعتماد عليها من باب الرجوع الى الخبرة وان فرض عدم جريان أصالة الحس بالنسبة الى توثيقاتهم ايضا). كما لايجدي مانقله النجاشي من أن الكشي اعتمد على ابن قتيبة في كتاب الرجال وذلك لأن اعتماد الكشي لايعرف الامن خلال اثاره الرواية عن شخص والمفروض ان الكشي كان يروي عن الضعفاء كثيرا فلايكشف ذلك عن توثيقه.

كما لايجدي ما ذكره الصدوق في كتاب عيون أخبار الرضا بعد نقل ما كتبه الرضا(عليه السلام) للمأمون في محض الاسلام وشرايع الدين من طريق عبدالواحد بن عبدوس عن علي بن محمد بن قتيبة عن الفضل بن شاذان عن الرضا، حيث ذكر طريقا آخر الى هذا الكتاب فقال: حدثني بذلك حمزة بن محمد عن قنبر بن علي بن شاذان عن ابيه عن الفضل بن شاذان عن الرضا، الا أنه ذكر فيه " الفطرة مدان من حنطة وصاع من الشعير والتمر والزبيب وذكر فيه أن الضوء مرة مرة فريضة واثنان اسباغ، وذكر أن ذنوب الانبياء صغائرهم موهوبة و حديث عبد الواحد بن محمد بن عبدوس رضي الله عنه عندي أصح ولا قوة إلا بالله^(٢)،

^١ - رجال الكشي ج ٦ ص ٥٦٦

^٢ - عيون أخبار الرضا ج ٢ ص ١٢٧

فانه يحتمل ان يكون حكمه باصحة حديث ابن عبدوس ناظرا الى المتن لاشتمال الثاني على زيادة لايلترم بها.

٢- ان صالح بن ابي حماد من رجال تفسير علي بن ابراهيم القمي "ره" ^(١)، وقد التزم جماعة كصاحب الوسائل والسيد الخوئي "قدهما" بوثاقة رجال التفسير حيث ورد في اول ديباجته "نحن ذاكرون ومخبرون بما ينتهي اليه ورواه مشايخنا وثقاتنا عن الذين فرض الله طاعتهم". ولكن لم يثبت لنا تمامية مبنى التوثيق العام لرجال هذا التفسير، فان هذا التفسير الموجود بايدينا ليس بكامله تفسير القمي، حيث روي فيه عن جماعة يحصل الاطمئنان عادة بعدم رواية علي بن ابراهيم القمي عنهم، فانهم ليسوا في طبقة مشايخ علي بن ابراهيم القمي مثل احمد بن محمد بن سعيد ابن عقدة وجماعة آخرون يقرب عددهم من ثلاثين شخصا، وقد ذكر المحقق آغا بزرك الطهراني اسماءهم في كتاب الذريعة.

وقد ذكر أن الظاهر ان الذي جمع هذا التفسير الموجود بايدينا هو ابو الفضل العباس بن محمد بن القاسم بن حمزة بن موسى بن جعفر (عليهما السلام)، وكان تلميذ علي بن ابراهيم القمي، وقد اضاف الى تفسير القمي جملة من روايات تفسير ابي الجارود وطريقه اليه ما ذكره في أثناء كتاب تفسير القمي بقوله حدثنا ابن عقدة عن جعفر بن عبد الله عن كثير بن عيَّاش عن زياد المنذر ابي الجارود عن ابي جعفر (عليه السلام)، وهذا التصرف وقع منه من اوائل سورة آل عمران ^(٢) الى آخر القرآن، والغالب أن ابا الفضل العباس جامع هذا التفسير بعد تمام رواية ابي الجارود او رواية أخرى من بعض مشايخه الآخرين يعود الى تفسير القمي بقوله وقال علي بن ابراهيم، وفي عدة مواضع يقول رجع الى تفسير علي بن ابراهيم ^(٣) او يقول رجع الى رواية علي بن ابراهيم ^(٤)، او يقول رجع الحديث الى علي بن ابراهيم ^(٥)، وبالجملة يظهر من هذا الذي جمع كتاب التفسير وهو ابو الفضل العباس انه كان بناءه ان يميز بين روايات علي بن ابراهيم وروايات تفسير ابي الجارود بحيث لا يشبهه الأمر على الناظرين ^(٦). هذا ومن جهة أخرى أنه قد نقل السيد شرف الدين الحسيني الاسترآبادي المتوفى سنة ٩٦٥ في كتاب تأويل الآيات الظاهرة روايات كثيرة عن تفسير القمي ولا توجد في هذا التفسير الذي بايدينا، ومع هذا الاضطراب والاختلاف فلا يمكن تصحيح هذا التفسير الموجود بايدينا وانتسابه الى القمي.

^١ - تفسير القمي ج١ ص٣١٣

^٢ - تفسير القمي ج١ ص١٠٢

^٣ - راجع تفسير القمي ج٢ ص٢٧١ و٢٧٢ و٢٩٩

^٤ - تفسير القمي ج١ ص٢٧٩ و٣١٣ و٣٨٩

^٥ - تفسير القمي ج١ ص٢٧٠ و٢٨٦

^٦ - الذريعة الى تصانيف الشيعة ج٤ ص٣٠٣

هذا والمهمّ انه لا يستفاد من هذا التفسير الموجود بايدينا ان التوثيق العام المذكور في مقدمة التفسير^(١) هو من كلام علي بن ابراهيم القمي، لانه بعد انتهاء هذه المقدمة يقول حدثني ابوالفضل العباس بن محمد بن القاسم بن حمزة بن موسى بن جعفر قال حدثنا علي بن ابراهيم...^(٢)، فمن المحتمل جدا ان يكون المقدمة لابي الفضل العباس او احد تلامذته، ولا اعتبار بتوثيقهما لجهالة امرهما. وأما ما قد يقال من ان صاحب الوسائل قد نقل هذه العبارة عن تفسير القمي، ولصاحب الوسائل طريق صحيح الى هذا الكتاب، فقد أقمنا في كتاب المعارض شواهد على عدم طريق حسي لصاحب الوسائل الى النسخ التي كانت بيده فراجع.

٣- ما يدعى من أن صالح بن ابي حماد كان من المعاريف الذين لم يرد فيهم قدح (حيث ان له سبعين حديثا تقريبا) وبذلك يحرز حسن ظاهره الكاشف عن عدالته وقد كان شيخنا الاستاذ "قده" يلتزم بهذه الكبرى الرجالية، ولكن لا يصح تطبيقها على المقام، لانه ذكر النجاشي في حقه ان امره كان ملتبسا يعرف وينكر وهذا وان لم يدل على ضعفه لكنه مانع عن احراز حسن ظاهره، وهكذا تضعيف ابن الغضائري له فانه وان لم يثبت كتابه لكن احتمال تضعيفه كاف في المنع من احراز حسن ظاهره.

٣- ما رواه الصدوق قال: قال الصادق (عليه السلام) من تزوج امرأة و لم ينو أن يوفيقها صداقها- فهو عند الله زان آ.

وفيه ان الرواية مرسلّة فلا اعتبار بها وان كانت من المراسيل الجزمية للصدوق.

٤- ما في الكافي عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن النضر بن شعيب عن عبد الغفار الجازي عن أبيبعبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن رجل مات و عليه دين- قال إن كان أتى على يديه من غير فساد- لم يؤاخذه الله إذا علم من نيته الأداء، إلا من كان لا يريد أن يؤدي عن أمانته- فهو بمنزلة السارق- و كذلك الزكاة أيضا، و كذلك من استحل أن يذهب بمهور النساء^٤.

٥- ما رواه الصدوق بإسناده عن أبي خديجة عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: أيما رجل أتى رجلا فاستقرض منه مالا، و في نيته أن لا يؤديه فذلك اللص العادي^٥.

والرواية ضعيفة، لضعف طريق الصدوق إلى أبي خديجة، فقد ذكر في مشيخة الفقيه: و ما كان فيه عن أبي خديجة سالم بن مكرم الجمال فقد رويته عن محمد بن علي ماجيلويه، -رحمه الله- عن عمّه محمد بن أبي القاسم، عن محمد

^١ - تفسير القمي ج ١ ص ٤

^٢ - تفسير القمي ج ١ ص ٢٧

^٣ - من لا يحضره الفقيه ج ٣ ص ٢٩٨

^٤ - وسائل الشيعة؛ ج ١٨، ص: ٣٢٧

^٥ - من لا يحضره الفقيه ج ٣ ص ١٨٣

بن علي الكوفي (هو ابو سميعة الضعيف المعروف) عن عبد الرحمن بن أبي هاشم، عن أبي خديجة سالم بن مكرم الجمال^١.

وأما الاشكال على دلالاته باحتمال الخصوصية في القرض فقد مر الجواب عنه، نعم مورد الرواية فرض نية عدم الاداء، فلا تشمل فرض التردد في الاداء.

٦- ما في الكافي عن محمد بن يحيى قال: كتب محمد بن الحسن (الصفار) إلى أبي محمد (عليه السلام) رجل اشترى من رجل - ضيعة أو خادما بمال أخذه من قطع الطريق أو من سرقة - هل يحل له ما يدخل عليه من ثمرة هذه الضيعة - أو يحل له أن يسطأ هذا الفرج - الذي اشتراه من سرقة أو من قطع طريق فوق (عليه السلام) لا خير في شيء أصله حرام ولا يحل استعماله^٢.

والرواية تامة سنداً، لكن يمكن الاشكال في دلالتها بان نفي الخير في شيء أصله حرام لا يدل على بطلان العقد الذي ينوي اداء عوضه الكلي من هذا الاصل، نعم لو كان الضمير في قوله "استعماله" ظاهراً في الرجوع الى الشيء تمت دلالتها، لكنه غير واضح.

٧- ما رواه الشيخ "ره" في كتاب الغيبة باسناده عن محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري أنه كتب إلى صاحب الزمان عليه السلام - يسأله عن الرجل من وكلاء الوقف - مستحل لما في يده لا يتورع عن أخذ ماله - ربما نزلت في قريته و هو فيها - أو أدخل منزله و قد حضر طعامه فيدعوني إليه - فإن لم أكل من طعامه عاداني عليه - فهل يجوز لي أن أكل من طعامه - و أتصدق بصدقة و كم مقدار الصدقة - و إن أهدى هذا الوكيل هدية إلى رجل آخر - فيدعوني إلى أن أنال منها - و أنا أعلم أن الوكيل - لا يتورع عن أخذ ما في يده - فهل علي فيه شيء إن أنا نلت منها - الجواب إن كان لهذا الرجل مال - أو معاش غير ما في يده - فكل طعامه و اقبل بره و إلا فلا^٣.

ولا بأس بسنده ودلالته، فانه لو كان الشراء بالثمن الكلي في الذمة كافياً لحلية المال الذي اشتراه وان نوى ادائه من مال مغصوب فغصبية جميع نقود شخص لا توجب حرمة ما عنده من الطعام ونحوه، مع أن الامام (عليه السلام) حكم بحرمة ما عنده ان لم يكن له مكسب حلال.

الطائفة الثانية: ما قد يظهر منها الحكم بصحة الشراء مع قصد اداء الثمن بمال مغصوب وهي ما رواه الشيخ "ره" في التهذيب باسناده عن محمد بن علي بن محبوب عن محمد بن عيسى عن عبد الله بن المغيرة عن إسماعيل السكوني عن جعفر عن أبيه عن آبائه (عليهم السلام) قال: لو أن رجلاً سرق ألف درهم فاشترى بها جارية أو أصدقها المرأة، فإن الفرج له حلال و عليه تبعة المال^٤، فيقال بأن العرف يلغي الخصوصية عن شراء الجارية الى شراء غيرها، واطلاق الموثقة وان شمل كون الشراء بعين المال المغصوب دون الثمن الكلي في الذمة مع قصد ادائه من المال المغصوب، لكن لا بد من حمل الموثقة على الفرض الثاني، لاستنكار العرف وقوع الشراء لنفس المشتري وحلية تصرفه في ما اشتراه مع كون الثمن الشخصي مغصوباً، والحمل على كون الثمن بنحو الكلي في الذمة هو الغالب في الشراء، حتى لو دفع الثمن في الشراء المعطاتي قبل استلام المبيع، فانه مبرز عرفي لتمليك الثمن الكلي في الذمة

^١ - من لا يحضره الفقيه؛ ج٤، ص: ٤٧٨

^٢ - وسائل الشيعة؛ ج١٧، ص: ٨٦

^٣ - وسائل الشيعة؛ ج١٧، ص: ٢١٧

^٤ - تهذيب الأحكام ج٦ ص ٣٨٦

والشاهد عليه انه لو تبين كونه مستحقا للغير فللبايع مطالبته بئمن آخر كما ان من حق المشتري تبديله به حسب المرتكز العرفي، فما ذكره بعض الاجلاء "دام ظله" من كون الثمن شخصيا في هذا الفرض غير متجه.

هذا وقد يستدل على صحة الشراء بالثمن الكلي ولو مع قصد اداءه من مال مغصوب بما رواه في الكافي عن عدة من أصحابنا عن أحمد بن أبي عبد الله عن أبيه عن أبي الجهم عن أبي خديجة قال سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول لا يطيب ولد الزنا ولا يطيب ثمنه أبداً والممرز لا يطيب إلى سبعة آباء وقيل له وأي شيء الممرز فقال الرجل يكتسب مالا من غير حله فيتزوج به أو يتسرى به فيولد له فذاك الولد هو الممرز^١.

بتقريب أن جعل الممرز في قبالة ولد الزنا شاهد على صحة شراء الجارية مع قصد اداء ثمنها من المال المغصوب، ولكن يمكن أن تكون نكتة الفرق جهل الناس عادة ببطان الشراء بالثمن الكلي مع قصد اداءه من مال حرام.

وهناك عدة وجوه للجمع بين الروايات النهائية عن التصرف في المال المشتري بئمن حرام وبين موثقة السكوني:

منها: أن تحمل الروايات النهائية على الشراء بئمن شخصي وموثقة السكوني على الشراء بئمن كلي - كما عليه صاحب الوسائل ونقل عن السرائر ايضا- نكت النهائية؛ ج ٢، ص: ١٨٣

ب: هذا يحمل على ما إذا اشترى الجارية بمال في الذمة، ثم نقد الحرام. ولو اشترىها بعين المال، لم يصح العقد، ولم يحل له الوطاء.

الوافي؛ ج ١٧، ص: ٦٥

هذا الحديث محمول على ما إذا اشترىها في الذمة ثم دفع هذا المال في ثمنها والأول على ما إذا اشترىها بعين المال فلا تنافي مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول؛ ج ١٩، ص: ٩٠

ه السلام: " لا خير في شيء" كأنه محمول على ما إذا اشترى بالعين، بقرينة قوله بمال، و يمكن أن يكون عدم الحل أعم من الكراهة و الحرمة.

ولكنه جمع غير عرفي، حيث انه في مورد واحد وهو الشراء بالمال المسروق قد ورد في بعض الروايات أنه غير حلال وفي موثقة السكوني أنه حلال.

ومنها: أن يقال بأن الروايات النهائية ظاهرة في الحرمة، ولكن قوله في الموثقة "فان الفرج له حلال" صريح في الحلية، فيحمل النهي على الكراهة.

ولكن هذا الجمع ايضا ليس عرفيا، وكيف يكون حمل "لا يحل استعماله" على الكراهة من الجمع العرفي، هذا مضافا الى ما يقال من ان الروايات النهائية ارشاد الى الفساد، والحمل على الكراهة انما هو في الاحكام التكليفية لافي الاحكام الوضعية.

^١ - الكافي ط دار الحديث ج ١٠ ص ٢٥٣

ومنها: ما قد يقال من أن الوارد في صحيحتي الصفار والحميري هو الشراء بالمال المسروق والمال اعم من المتاع والنقد، ولكن الوارد في موثقة السكوني هو الشراء بالدرهم المسروق، والمتعارف في الشراء بالنقد هو الشراء بالثمن الكلي.

وفيه أولاً: ما قد يقال -كما عليه بعض السادة الأعلام (دام ظلّه)- من ظهور المال في عصر الأئمة المتأخرين (عليهم السلام) في النقد الرائج، وثانياً: ان الشراء بالدرهم ليس ظاهراً في الشراء بالثمن الكلي، حيث ان الدراهم في زمن الأئمة مختلفة فقد يكون نظر البائع الى خصوصية الدرهم من كونه بغلياً او غلة او غيرها، فلا تكون موثقة السكوني اخص مطلقاً من الصحيحتين، سيما على مسلك من يرى أنه لو دفع الدرهم أولاً في البيع المعاطاتي فيكون البيع بالثمن الشخصي.

فلم تتم هذه الوجوه للجمع العرفي فتستقر المعارضة بين الروايات، وترجيح الروايات الناهية كصحيحتي الصفار والحميري من حيث الترجيح بالصفات، إما لأجل مقبولة ابن حنظلة او لأجل مبنى الشيخ الطوسي "ره" ناسباً له الى الطائفة وقد تبناه بعض الاجلاء من عدم حجية الخبر الموثق الا مع عدم وجود خبر امامي عدل مخالف له، بضم شهادته بكون السكوني من العامة ولكن ذكرنا في بحث التعارض في الاصول عدم تمامية الترجيح بصفات الراوي كما لم يتم مبنى الشيخ الطوسي "ره".
وحيث فبعد تعارض الروايات وتساقطها فالمرجع مفاد القاعدة الاولى من صحة العقد.

ثم ان السيد الامام "قده" بعد ما قال "ان السارق الذي سرق المال، وذهب به الى السوق ليشتري به شيئاً، و يؤديه ثمناً لذلك الشيء، بصدق أنه يشتري بمال الغير و إن اشترى كلياً في ذمته." ذكر أن هذا مضافاً الى كونه أمراً عقلاً موافقاً للروايات أيضاً، كروايات باب الاتجار بمال اليتيم والمضاربة والاتجار بالزكاة فإن المتعارف في جميع هذه الموارد هو الاتجار على النحو الكلي في الذمة، و في مقام الأداء يؤدى مال اليتيم أو الزكاة أو مال المالك، و مع ذلك لا تقع المعاملة للعاقداً.

ولكن يرد عليه ما مر من صحة سلب عنوان الاثراء بمال الغير الا اذا كان المقصود دفعه خارجاً الى البائع فيشترك مع ما لو نوى دفع الثمن من مال نفسه او كان متردداً في أن يدفعه من مال نفسه او من مال الغير، ولكنه دفع الثمن بعد ذلك من مال الغير، حيث يقال بهذا اللحاظ انه اشترى بمال الغير، اي دفع الثمن من مال الغير، ولكنه لا يمنع من صدق أنه اشترى لنفسه بثمان كلي، والحاصل أن ما يرى من أن العرف يقول في موارد الأداء من مال الغير أنه اشتراه بمال الغير، فهو من جهة أنه قد يلحظ العرف الواقع الخارجي، ولذا لو قصد المشتري دفع الثمن من مال حلال، ثم بدا له أن يدفع مال الغير، فربح فيه، فيقول صاحبه أنت اشتريته بمالي فربحت.

وأما الروايات التي اشار اليها فلم نجد فيها ما يدل على ما ذكره ففي صحيحة زرارة و بكير عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: ليس على مال اليتيم زكاة إلا أن يتجر به، فإن اتجر به ففيه الزكاة والربح لليتيم، و على التاجر ضمان المال^٢، والظاهر منه الاتجار لليتيم، بأن يشتري ويبيع له، كما هو الحال في شراء عامل المضاربة، فلا تدل على فرض الشراء لنفسه بثمان كلي مع قصد اداءه عن مال اليتيم مثلاً، وان اصر احد على اطلاقه لفرض الاتجار لنفسه

^١ - كتاب البيع ج ٢ ص ١٦٩، كتاب البيع تقرير الشيخ القديري ص ٥١٥

^٢ - وسائل الشيعة ج ٩ ص ٧٩

بئمن كلي مع قصد اداءه من مال اليتيم، فلا يمكن التعدي عن مورده وهو مال اليتيم او مال الزكاة الى غيره لاحتمال اختصاص التعبد بهما للاهتمام بحفظ مال اليتيم او الزكاة.

هذا وقد ذكر صاحب الجواهر أنه يستفاد من النصوص أن عدم نية القضاء حال القرض مفسد للقرض، فيحرم على المقترض التصرف في المال حينئذ، لكن لم أجده محرراً في كلامهم، بل ربما كان فيه ما ينافيه، كعدم ذكرهم له في شرائط العقد، و عليه فينبغي الاقتصار فيه على خصوص القرض، دون الشراء مع عدم نية الوفاء^١.
وعليه فالاقرب صحة الشراء بالثمن الكلي في الذمة ولو مع قصد اداءه من مال مغصوب فضلاً عن التردد في اداءه منه او من مال مباح.

مسألة ٩: إذا اشترى ثوباً بعين مال تعلق به الخمس أو الزكاة مع عدم أدائها من مال آخر حكمه حكم المغصوب.

اقول: يقع الكلام تارة في الزكاة وأخرى في الخمس:

أما الزكاة فتارة نتكلم فيها بالنظر الى مقتضى القواعد وأخرى بالنظر الى النصوص الخاصة، فنقول ان في كيفية تعلق الزكاة بالمال الزكوي عدة احتمالات:

١- كونه بنحو التكليف المحض كوجوب الكفارات وافتي به بعضهم في زكاة الفطرة.

٢- كونه بنحو اشتغال الذمة بمقدار الزكاة كسائر الديون.

٣- كونه من قبيل الحق المتعلق بالعين، على نحو حق الجناية، وخصوصية حق الجناية انه حق متعلق بالعبد القاتل فيحق لولي المقتول أن يقتله او يسترقه، وهذا الحق متعلق بالعبد حتى بعد خروجه عن ملك مالكة كما لا يمنع هذا الحق من نفوذ بيعه، وليس لمالكة الولاية على أن يزيل هذا الحق باعطاء قيمة العبد الى ولي المقتول، اذ لعله يريد أن يسترقه او يقتص منه.

٤- كونه من قبيل الحق المتعلق بالعين، على نحو حق الرهانة، وخصوصية حق الرهانة أن هذا الحق يمنع عند المشهور من نفوذ بيع العين المرهونة، كما أنه لو رضي المرتهن بالبيع سقط حقه لانه متعلق بالعين بما هي ملك الراهن، وللمرتهن فك الرهن بتسديد الدين.

٥- ما عليه السيد الحكيم "قده" في تعليقه العروة وبعض السادة الاعلام "دام ظلّه" من كونه من قبيل الحق المتعلق بالعين، على نحو ثالث غير نحو حق الجناية او الرهانة، حيث انه يختلف عن حق الجناية بولاية المالك على اعطاء الزكاة من مال آخر، كما يختلف عن حق الرهانة بنفوذ بيع العين قبل اعطاء الزكاة، بخلاف العين المرهونة عند المشهور، حيث يقال ان تعلق الحق بالعين لا يمنع الا من التصرف المنافي له، فلا يجوز اتلاف العين المتعلقة للزكاة ولكن يجوز بيعها لعدم انعدام متعلق حق الزكاة بانتقالها الى المشتري.

٦- ما عليه صاحب العروة -وفاقاً لما عن الجواهر بل نُسب إلى المشهور- من كونه بنحو الشركة في العين على نحو الكلي في المعين.

مستمك العروة الوثقى؛ ج ٩، ص: ١٠١

القواعد الأولية فإنما تقتضي نفي الضمان مع عدم التفريط، لو بني على تعلقها بالعين بنحو الجزء المشاع. أما لو بني على كونه من قبيل تعلق الكلي في المعين، أو الفرد المررد، أو تعلق أرش الجناية فالقاعدة تقتضي الضمان، إلا أن يتلف الجميع. و لو بني على كونه من قبيل تعلق حق الرهان كان مقتضاها الضمان و لو تلف الجميع، لاشتغال الذمة به حينئذ كالدين و بالجملة: إذا تلف من النصاب شيء من غير تفريط، فورود النقص على مقدار الزكاة و عدمه يختلف باختلاف المباني المتقدمة، و لا يطرد في الجميع على نسق واحد. فالبناء على ورود النقص على الزكاة مطلقاً لا بد أن يكون من جهة الإجماع الذي حكاه غير واحد. و إن كان ذكرهم للنصوص السابقة دليلاً للحكم ربما يوهن الإجماع المذكور، و يمنع من الاعتماد عليه. فلاحظ.

قد عرفت الاشكال فيه، لعدم وضوح مأخذه، لما سبق: من اختصاص نصوص الضمان بالتأخير بصورة تلف ما تعين كونه زكاة فتأمل.

ينشأ: من احتمال كون ثبوت النصاب في المجموع الزائد عليه من قبيل ثبوت الجزء المشاع. إذ عليه لا وجه لجعل التلف في الفرض من خصوص الزائد على النصاب لا غير، لأنه ترجيح بلا مرجح. لكن الاحتمال المذكور ضعيف، لظهور الأدلة في كون ثبوته من قبيل ثبوت الكلي في المعين. فلاحظ.

موسوعة الإمام الخوئي؛ ج ٢٣، ص: ٢٢٥

مَا الثاني أعني: ما لو تلف بعض النصاب كما لو تلف من الأربعين شاة نصفها:- فإن لم يكن عن تفريط فلا ضمان على المالك، بل يقسّم التلف عليهما بالنسبة، فينقص عن الزكاة في المثال نصف الشاة، إذ نسبة التلف إلى أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح، فلا مناص من التيسير.

موسوعة الإمام الخوئي؛ ج ٢٣، ص: ٢٢٥

أما لو كان أزيد منه و تلف منه شيء مع بقاء النصاب على حاله، كما لو كان عنده خمسون من الشياه فتلف منها خمسة أو عشرة، فحينئذ كان التلف على المالك و لم ينقص من الزكاة شيء كما ذكره في المتن.

و الوجه فيه ما أشرنا إليه فيما مرّ عند التعرّض لدفع الإشكال المعروف في نصاب الغنم، و ملخصه: أنّ موضوع النصاب و هو أنّ في كلّ أربعين شاة متحقّق في المقام بمقتضى الإطلاق، لأدقّه على الموجود الخارجي، فيعمّه الحكم.

و بعبارة اخرى: تتألف الشياه الخمسون في المثال من أربعين و فيها شاة و من عشرة و لا شيء فيها، و بما أنّ النصاب أعني: الأربعين ملحوظ بنحو الكلي الطبيعي، و هو صادق على الموجود الخارجي بعد التلف، فلا جرم يشمل إطلاق الدليل، فإنّ كئيّة النصاب تستدعي سلامته عن التلف بعد وجود مصداقه في الخارج، و نتيجته احتساب التلف بتمامه على المالك كما ذكرناه.

و منه تعرف أنّ استشكل الماتن (قدس سره) في غير محلّه، إذ لم يُعرّف له وجهٌ عدا احتمال كون النصاب الثابت في المجموع المشتمل عليه و على الزائد من قبيل الجزء المشاع، إذ عليه لا وجه لاحتساب التلف من خصوص الزائد، و قد ظهر جوابه ممّا مرّ، فلاحظ.

تعاليق مبسّطة على العروة الوثقى (للفياض)؛ ج ٦، ص: ٥٢

(١) فيه اشكال بل منع، لأنه مبني على أن يكون تعلق الزكاة بالنقدين و الأنعام الثلاثة على نحو الاشاعة في العين، و لكن الأمر ليس كذلك بل تعلق الزكاة بها يختلف باختلافها، ففي النقدين و الغنم كانت على نحو الكلي في المعين، و في الابل و البقر كانت على نحو الشركة في المالية بنسبة معينة تتمثل تلك النسبة في مالية شيء خاص عوضاً عنها، فمن

أجل ذلك إذا تلف من النصاب شيء لم يرد نقص على الزكاة كما إذا تلف من نصاب النقدين أو الانعام الثلاثة، بل لو تلف تمام النصاب في الإبل أو البقر لم يرد نقص على الزكاة سواء أ كان التلف بتفريط من المالك أم لا باعتبار ان الزكاة متمثلة في مالية شيء خاص بدلا عن النسبة الخاصة في مالية النصاب و تمام الكلام في محله.

كابلي، محمد اسحاق فياض، تعليقات مبسطة على العروة الوثقى (للفياض)، ٩ جلد، انتشارات محلاتي، قم - ايران، اول، هـ ق

تعليق مبسطة على العروة الوثقى (للفياض)؛ ج ٦، ص: ٥٢

مسألة ١٠: إذا حال الحول مع اجتماع الشرائط فتلف من النصاب شيء فإن كان لا بتفريط من المالك لم يضمن، و إن كان بتفريط منه و لو بالتأخير مع التمكن من الأداء ضمن بالنسبة (١)، ن

كابلي، محمد اسحاق فياض، تعليقات مبسطة على العروة الوثقى (للفياض)، ٩ جلد، انتشارات محلاتي، قم - ايران، اول، هـ ق

العروة الوثقى (المحشى)؛ ج ٤، ص: ٤٣

(مسألة ١٠): إذا حال الحول مع اجتماع الشرائط فتلف من النصاب شيء فإن كان لا بتفريط من المالك لم يضمن نعم لو كان أزيد من النصاب و تلف منه شيء مع بقاء النصاب على حاله لم ينقص (١) من الزكاة شيء و كان التلف عليه بتمامه (٢) مطلقاً على إشكال (٣).

(١) بل الأقرب ورود النقص على الزكاة بالنسبة لكن لا ينبغي ترك الاحتياط. (الإمام الخميني).

أقواه ما ذكره من كون تلفه عليه و عدم نقص شيء من الزكاة. (البروجردي).

غير وجيه. (الكلبيگاني).

لا إشكال فيه. (النائيني).

بل بلا إشكال. (الخوني).

العروة الوثقى مع تعليقات المنتظري؛ ج ٢، ص: ٨٩٠

(مطلقاً على إشكال) وجيه؛ لأنَّ الزكاة على الإشاعة مشاعة في جميع المال من النصاب و العفو، و لكن ما ذكره المصنّف أحوط.

٧- ما استقره السيد الامام "قده" من كونه بنحو الشركة في العين على نحو الاشاعة.

٨- ما عليه السيد الخوئي والسيد الصدر وشيخنا الاستاذ "قدهم" من كونه بنحو الشركة في المالية نظير ارث الزوجة من الابنية والاشجار.

وقد استند السيد الخوئي "قده" في ذلك الى مثل قوله "في كل خمسة ابل شاة" فانه لا يجتمع مع الشركة بنحو الاشاعة او الكلبي في المعين، وذكر أن هذا الظهور اقوى من ظهور مثل قوله "في كل اربعين شاة شاة" في كون الشركة بنحو الكلبي في المعين، كما أن كون الزكاة مجرد حق مناف لظاهر الظرفية، ولما دل على أن الله اشرك الفقراء في اموال الاغنياء، ومناف لمفاد صحيحة عبد الرحمن الآتية.

اقول: ان كلا من الاشاعة والكلبي في المعين ينقسم الى الشركة في المالية والشركة في العين، وقد مثل السيد الخوئي "قده" نفسه في كتاب الخمس للشركة في المالية على نحو الكلبي في المعين بما لو كان الميت مدينا بمبلغ معين كمائة دينار فإنه يجب إخراج هذا المقدار من عين التركة ثم التقسيم بين الورثة سواء صعدت القيمة السوقية للتركة لدى ارادة التقسيم أم تنزلت لكونه مدينا بعين هذا المقدار، و لا ارث إلا بعد الدين.

و نظيره أيضا ما لو اوصى الميت بمقدار معين من ثلثه كعشرة دنانير و لو بوصية عهدية فإنه يجب إخراج هذا المقدار المعين من تركته التي كانت تسوى عند موته مائة دينار مثلا سواء صعدت بعد ذلك فصارت مائتين أم تنزلت فصارت خمسين^١.

هذا كله مع قطع النظر عن عدم ظهور هذه الروايات في باب الزكاة في اكثر من بيان موارد الزكاة لافي بيان كيفية تعلق الزكاة.

هذه هي الاحتمالات الموجودة في كيفية تعلق الزكاة بالمال، ومن الواضح أن تعلق الزكاة بناء على الاحتمال الاول والثاني لا يمنع من صحة جعل المال المتعلق للزكاة ثمنا او مئنا.

وكذا بناء على الاحتمال الثالث من كونه مثل حق الجنائية، حيث تبقى الزكاة متعلقة بالثمن او الثمن الشخصي او ما وفي به الثمن الكلبي في الذمة.

وأما بناء على الاحتمال الرابع من كونه كحق الرهانة حيث التزم المشهور بعدم صحة بيع العين المرهونة، فلا يصح بيع متعلق الزكاة او الشراء بالثمن المتعلق للزكاة.

وأما بناء على الاحتمال الخامس فقد ذكر في المستمسك أن مقتضى ما دل على أن الزكاة على المال، أو فيه أن المال موضوع حق الزكاة، و أنه مثقل بها و متعهد بها، و مقتضى ذلك عدم جواز تصرف المالك بالمال على نحو ينافي الحق، و لا إشكال في كون التصرف المتلف للعين منافياً للحق، أما التصرف المخرج لها عن الملك فمناقاته للحق غير ظاهرة، لأن ذلك يتوقف على كونه قائماً بالعين بما أنها مضافة إلى المالك و ملك له، و هذا غير معلوم إذ لعله قائم بالعين مطلقاً، بل هو مقتضى إطلاق النص هو الثاني، لأن جعل موضوع الحق خصوص ما هو مملوك للمالك تقييد زائد ويحتاج الى دليل.

وذكر بعض السادة الاعلام "دام ظلّه" أنه إذا باع المالك ما تعلقت به الزكاة قبل اخراجها صح البيع على الأظهر سواء وقع على جميع العين الزكوية أو على بعضها المعين أو المشاع، و يجب على البائع اخراج الزكاة و لو من مال آخر، و أما المشتري القابض للمبيع فإن اعتقد أن البائع قد أخرجها قبل البيع أو احتمل ذلك لم يكن عليه شيء، و إلا فيجب عليه اخراجها، فإن أخرجها و كان مغرورا من قبل البائع جاز له الرجوع بها عليه^١.

وأما بناء على الاحتمال السادس فعدم صحة بيع المال المتعلق للزكاة او الشراء بالثمن المتعلق للزكاة واضح، نعم لو تصرف فيه بمقدار يفي الباقي بمقدار الزكاة فلا بأس به، فانه مقتضى الشركة بنحو الكلي في المعين.

وأما بناء على الاحتمال السابع فعدم صحته واضح حتى لو تصرف في البعض.

وأما بناء على الاحتمال الثامن فقد ذكر السيد الخوئي "قده" أن الحكم فيه عدم صحة البيع والشراء ايضا، ولكن قد يقال بالتفصيل بين التصرف المتلف كالهبة أو أداء الدين أو البيع المحاباتي، وبين التصرف الناقل كبيعه بثمن المثل أو أكثر فان ماليته تبقى في بدله، والمفروض أن البائع مالك للمعين، فقد يقال بصحة بيعه ولكن المسألة مشككة، فان المرتكز عدم صحة استبداده بذلك من دون استئذان من الشريك في المالية، فلا يحق لأولاد الميت بيع البناء أو الشجر الذي تكون زوجة الميت شريكة معهم في ماليته، حتى لو قلنا بكون أجرة البناء أو ثمرة الشجر للأولاد دونها كما عليه السيد الامام "قده" وبعض السادة الاعلام "دام ظلّه" خلافا للسيد الخوئي وشيخنا الاستاذ "قدهما".

هذا كله مقتضى القواعد وأما النص الوارد في المقام فهو صحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله البصري قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) رجل لم يترك إبله أو شاته عامين، فباعها، على من اشتراها أن يزكيها لما مضى؟ قال: نعم، تؤخذ منه زكاتها، ويتبع بها البائع أو يؤدي زكاتها البائع^٢، والظاهر بمناسبة الحكم والموضوع كون لزوم الزكاة على المشتري من باب بقاء الزكاة في المبيع إما من باب فساد البيع في مقدار الزكاة، لمنافاته لحق الزكاة، أو لكون الزكاة كحق الجنائية.

وما اختاره بعض السادة الاعلام "دام ظلّه" من صحة البيع وانتقال تمام المبيع الى المشتري وان وجب عليه دفع الزكاة يعني كون مفاد الصحيحة حكما تعديدا جاريا على خلاف القواعد الأولية، وهذا خلاف الظاهر، وهذا يعني أن الصحيحة تنفي الاحتمال الخامس، وأما تعيين ما هو الصحيح من بقية الاحتمالات فلا تأثير له في ما نحن بصدده في هذا البحث من بطلان بيع المال المتعلق للزكاة، فيكون البحث عنه موكولا الى محله.

ثم انه اذا اشترى شيئا بثمن متعلق للزكاة ثم دفع ما عليه من زكاة الثمن من مال آخر فحيث يجوز دفع الزكاة من نقد آخر، و لا يلزم أن يكون من نفس العين، فبعد الدفع يملك ذلك الثمن، و يصير المقام بمقتضى القاعدة من قبيل من باع شيئا ثم ملك، وقد وقع الخلاف في صحته فذهب جماعة ولعلمهم المشهور الى البطلان وذهب آخرون كالسيد الخوئي "قده" الى صحته من دون حاجة الى اجازته وذهب بعضهم كشيخنا الاستاذ "قده" الى توقفه على اجازته، الا أن المهم استفادة صحة البيع في المقام بعد اداء الزكاة من نفس صحيحة عبد الرحمن البصري.

هذا كله في الزكاة، وأما الخمس فظاهر الآية الكريمة "أنما غنمتم فأن لله خمسها هو تعلقه بالربح على نحو الاشاعة في العين، ويؤيده ما ورد في الروايات من أن الخمس في خمس اشياء او ما كان ركازا ففيه الخمس و أن الخمس في ما افاد الناس ونحو ذلك، وان كان الظاهر عدم دلالة الظرفية الا على كون الربح موردا للحكم بالخمس من دون نظر الى كيفية تعلقه كما يقال "في ما يستورد من الخارج الضريبة" او يقال "في القتل الخطائي الدية"، فالمهم ظهور الآية.

^١ - منهج الصالحين ج ١ ص ٣٦٦

^٢ - وسائل الشيعة ج ٦ ص ٧٦ باب ١٢ من ابواب زكاة الانعام ح ١

ومقتضى الدليل وان كان جواز اداءه من نقد آخر لكنه لا يعني كونه بنحو الشركة في المالية وان ذهب اليه جماعة كشيخنا الاستاذ السيد الصدر "قدهما" بل كما ذكر السيد الخوئي "قده" يثبت به ولايته على المعاوضة، فالصحيح وفاقا للسيد الخوئي والسيد الامام "قدهما" وقد اختار صاحب العروة في المسألة ٧٦ من خمس ما يفضل من مؤونته كون كيفية تعلقه مثل الزكاة بنحو الكلي في المعين^١، وعلى اي من الأقوال الثلاثة فمقتضى القاعدة عدم صحة الشراء بثمن فيه الخمس بمقدار خمسه ويكون حاله كحال الزكاة.

وبهذا البيان يتبين ان تعلق الخمس ليس على نحو التكليف المحض و لا على نحو الدين ولا على نحو الحق، والشاهد على عدم كونه بنحو الدين في الذمة او التكليف المحض وجود روايات مانعة عن التصرف في المال المتعلق للخمس كرواية ابي بصير "لا يحل لأحد أن يشتري من الخمس شيئاً حتى يصل إلينا حقنا"^٢ وروايته الأخرى "من اشترى شيئاً من الخمس لم يعذره الله ، اشترى ما لا يحل له"^٣ وكذا روايات التحليل السابق ذكرها، وأما التعبير عن الخمس في بعض الروايات ب "حقني" او "حقنا" فهو يجتمع مع الملك كما يقول الورثة ان لنا حقاً في مال الميت، كما أن التعبير في بعض الروايات بأن عليه -اي على الذي حصلت عنده فائدة وريح- الخمس، لا يدل على كون ذمة المكلف مشغولة بالخمس حتى يكون بنحو الدين، اذ لو كان الخمس متعلقاً بالمال ولكن حيث ان المكلف مطالب باداءه فيصح التعبير بأن عليه الخمس، ولا اقل من كونه مقتضى الجمع بين الادلة.

وكيف كان فقد تحصل أن مقتضى القاعدة عدم صحة الشراء بثمن فيه الخمس بمقدار خمسه، نعم بناء على القول بشمول اخبار التحليل لمن يعتقد بالخمس، ولكنه لا يلتزم باداءه كما هو مختار جماعة فان كان المنتقل اليه وهو البائع في مثال الشراء بثمن متعلق للخمس، فيكون البيع صحيحاً من دون حاجة الى اجازة الحاكم الشرعي او اداء خمسه، وينتقل الخمس الى المبيع ان كان الثمن شخصياً وان كان كلياً ودفعه من مال متعلق للخمس فينتقل الخمس الى ذمة المشتري، ويجوز تصرقه في المبيع، وتفصيل الكلام فيه موكول الى محله.

الشرط الثالث: أن لا يكون من أجزاء الميتة

الشرط الثالث: أن لا يكون من أجزاء الميتة سواء كان حيوانه محلل اللحم أو محرّمه، بل لا فرق بين أن يكون ممّا ميّنته نجسة أو لا، كميتة السمك و نحوه ممّا ليس له نفس سائلة على الأحوط وكذا لا فرق بين أن يكون مدبوغاً أو لا، و المأخوذ من يد المسلم و ما عليه أثر استعماله بحكم المذكي، بل و كذا المطروح في أرضهم و سوقهم و كان عليه أثر الاستعمال، و إن كان الأحوط اجتنابه، كما أنّ الأحوط اجتناب ما في يد المسلم المستحلّ للميتة بالدبغ، و يستثنى من الميتة صوفها و شعرها و وبرها و غير ذلك ممّا مرّ في بحث النجاسات.

^١ - العروة الوثقى المحشى ج ٤ ص ٢٩٨

^٢ - وسائل الشيعة ج ٩ ص ٤٨٤ باب ١ من ابواب ما يجب فيه الخمس ح ٤

^٣ - نفس المصدر ح ٥

اقول: لا إشكال ولا خلاف في عدم جواز الصلاة في أي جزء من أجزاء الميتة، سواء كان جلدها أو سائر اجزاءها التي تحلها الحياة، فقد حكي الإجماع عن الخلاف، والغنية، والمعتبر، والمنتهى، والتذكرة، والذكرى، وجامع المقاصد، والروض، ومجمع البرهان، والمدارك، والمفاتيح وغيرها على عدم جواز الصلاة في جلدها، ومن الواضح والمعلوم من الفقهاء عدم فرقتهم بين جلد الميتة وبين غيره من أجزاء الميتة التي تحلها الحياة.

نعم هناك بحث في أن مانعية الصلاة في الميتة راجعة الى مانعية الصلاة في النجس فلا تشمل الميتة الطاهرة كميتة ما لا دم سائل له ام هي مستقلة عنها، المشهور هو الثاني ولكن ذهب جماعة الى الاول، فذكر المحقق الهمداني "قده" أن معهودية نجاسة الميتة ووضوح المناسبة بين النجاسة والمنع عن الصلاة موجبة لصرف الأخبار إلى إرادة الميتة النجسة^١، وذهب الى ذلك بعض السادة الاعلام "دام ظلهم" نعم صرح بأن مانعية الصلاة في الميتة النجسة لا تختص بما تتم فيه الصلاة.

واستدل على بطلان الصلاة في الميتة بعدة روايات:

١- صحيحة محمد بن مسلم، قال: سألته عن الجلد الميت ألبس في الصلاة إذا دبغ؟ قال: لا، ولو دبغ سبعين مرة^٢.

٢- صحيحة ابن أبي عمير عن غير واحد عن أبي عبد الله (عليه السلام): في الميتة، قال: لا تصل في شيء منه ولا في شسع^٣.

وهي وان كانت مرسله لكنها معتبرة، لأنها اولاً من مراسيل ابن ابي عمير، وقد قوينا حجية مراسيل ابن ابي عمير لأجل شهادة الشيخ الطوسي بأنه عرف بأنه لا يروي ولا يرسل الا عن ثقة، ويؤيده ما ذكر النجاشي من سكن الاصحاب الى مراسيله، وثانياً لو منعنا عن حجية مراسيله فيما اذا ارسل عن شخص واحد، لكن لا ينبغي الاشكال في حجية ارسال مثله عن غير واحد، فان هذا التعبير ونحوه كجماعة أو عدة من أصحابنا يدل على أنّ المروي عنه لا يقل عن ثلاثة اشخاص، ولا يحتمل عادة عدم وثاقة واحد منهم

وحكي عن السيد الصدر "قده" أنه قال: ان نسبة من ثبت ضعفه من مشايخ ابن ابي عمير مثلاً هي خمسة نفر تقريباً من حوالي اربعمئة شخص، فاحتمال كون الوساطة المجهولة احد الخمسة الذين ثبت ضعفهم دون ثلاثمئة وخمس وتسعين الذين ثبتت وثاقتهم بنفس رواية ابن ابي عمير عنهم او بها وبغيرها من الشهادات هي $\frac{1}{100}$ اي واحد ورُبُع واحد من مائة^(٤)، وهذا احتمال موهوم فلا يعنى به، حيث يحصل الاطمئنان العرفي بخلافه، ثم اورد اشكالا عليه بانه انما يتم لو لم يكن هناك ما يقوي احتمال كون هذه الرواية المرسله مروية عن ذلك الضعيف، ويمكن ان ندعي وجود ما يقوي هذا الاحتمال

^١ - مصباح الفقيه كتاب الصلاة ج ١٠ ص ١٩٩

^٢ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٣٤٣

^٣ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٣٤٣

^٤ - هذا بالنسبة الى مراسيل ابن ابي عمير الذي ورد في حقه انه لا يروي ولا يرسل الا عن ثقة، واما بالنسبة الى مراسيل غيره كمرسله حماد فلا يكفي مجرد ملاحظة نسبة من ثبت ضعفه الى المشايخ الذين صرح حماد باسمهم، اذ لعل هذا الوسيط المجهول الذين ارسل عنه حماد شخص آخر غير اولئك الذين روى عنهم سائر الروايات، ولعل هذا الشخص ضعيف في نفسه وليس لدينا شهادة بانه لا يروي ولا يرسل الا عن ثقة لكي ننفي روايته وارساله عن الضعيف عدا المقدر الذي علمنا بثبوتته.

بانه لما يروي ابن ابي عمير عن رجل ونحو ذلك من التعبيرات فيحتمل نشوءه من درجة من عدم الاعتناء بالوسيط وعدم الوثوق به فلا يبقى معه اطمئنان لعدم كون هذا الرجل هو الذي ثبت ضعفه، نعم لو روى ابن ابي عمير عن غير واحد مثلاً فهذا التعبير يتناسب مع الاهتمام، فيحصل الاطمئنان بعدم كونه ذاك الذي ثبت ضعفه، بل ظاهر التعبير بغير واحد هو عدم كونه اقل من ثلاثة نفر، وبحساب الاحتمالات يحصل درجة عالية من درجات الاطمئنان، فان احتمال كون جميع الثلاثة من الذين ثبت لنا ضعفهم من مشايخ ابن ابي عمير يكون بحساب الاحتمالات هو: $\frac{1}{8} \times \frac{1}{8} \times \frac{1}{8} = \frac{1}{512}$.
اقول: ما ذكره من ان التعبير عن المروي عنه برجل او بعض اصحابه ونحو ذلك يحتمل ان يكون ناشئاً من درجة من عدم الاعتناء، فخلاف الظاهر، خاصة في إرسال مثل ابن ابي عمير، الذي ذكر النجاشي في حقه: " قيل إن أخته دفنت كتبه في حالة استتارها وكونه في الحبس أربع سنين فهلكت الكتب، وقيل بل تركتها في غرفة فسال عليها المطر فهلكت فحدث من حفظه، ومما كان سلف له في أيدي الناس، فهذا أصحابنا يسكنون إلى مراسيله" بل بشكل عام لا يشعر الارسال عن رجل بعدم الاعتماد به، لنشوء ذلك غالباً عن نسيان اسمه او وجود داع من الدواعي الى عدم التصريح باسمه، ولكن الانصاف انه لا يحصل للإنسان وثوق نفسي بعدم كون الوسيط المزبور الذي أرسل عنه ابن ابي عمير مثلاً هو احد من ثبت ضعفه من مشايخه، بل يبقى هذا الاحتمال موجوداً على مستوى يعتني به العقلاء بعد ان كان المورد من الأحكام الشرعية الإلزامية، نعم يتم كلامه في مثل التعبير بغير واحد.

هذا ومن جهة أخرى ان هذه الصحبة اوسع دلالة من الصحيحة السابقة لاختصاص السابقة بالصلاة في جلد الميتة.

٣- رواية عبد الله بن مسكان عن علي بن أبي حمزة أن رجلاً سأل أبا عبد الله (عليه السلام) و أنا عنده عن الرجل يتقلد السيف و يصلي فيه قال نعم- فقال الرجل إن فيه الكيمخت قال ما الكيمخت- فقال جلود دواب منه ما يكون ذكياً و منه ما يكون ميتة- فقال ما علمت أنه ميتة فلا تصل فيه ، و تقدم الكلام حول علي بن ابي حمزة.

٤- ما رواه الكليني عن علي بن ابراهيم عن أبيه عن ابن ابي عمير عن ابن بكير قال سأل زرارة أبا عبد الله (عليه السلام) عن الصلاة في الثعالب و الفئك و السنجاب و غيره من الوبر فأخرج كتاباً زعم أنه إمام رسول الله (صلى الله عليه وآله) أن الصلاة في وبر كل شيء حرام أكله فالصلاة في وبره و شعره و جلده- و بوله و روثه و كل شيء منه فاسد- لا تقبل تلك الصلاة- حتى يصلي في غيره مما أحل الله أكله- ثم قال يا زرارة هذا عن رسول الله ص- فاحفظ ذلك يا زرارة فإن كان مما يؤكل لحمه- فالصلاة في وبره و بوله- و شعره و روثه و ألبانه و كل شيء منه جائز- إذا علمت أنه ذكي قد ذكاه الذبح- و إن كان غير ذلك مما قد نهيت عن أكله- و حرم عليك أكله فالصلاة في كل شيء منه فاسد- ذكاه الذبح أو لم يذكه.

^١ - وسائل الشيعة؛ ج٤، ص: ٤٥٦

^٢ - وسائل الشيعة ج٤ ص ٣٤٥

٥- ما في تحف العقول عن الصادق (عليه السلام) في حديث قال: "وكل ما أنبتت الأرض فلا بأس بلبسه والصلاة فيه، وكل شيء يحل لحمه فلا بأس بلبس جلده الذكي منه وصوفه وشعره ووبره"^(١).

والمشهور ضعفها سندا لارسال روايات كتاب تحف العقول، ولكن قد يحاول تصحيح روايات الكتاب بما ورد في ديباجة الكتاب من أي انما اسقطت الاسانيد تخفيفا وايجازا وان كان اكثره لي سماعا... فتأملوا يا شيعة امير المؤمنين ما قالت أئمتكم... وتلقوا ما نقله الثقات عن السادات (عليهم السلام)^(٢)، "" ولكنه لم يظهر منه كونه ناظرا الى روايات الكتاب بل بصدد النصيحة بشكل عام بأن يعملوا بكلمات الائمة ولا يكونوا كالعامه، على أنه قد يكفي في صدق هذا التعبير وثاقه المشايخ بلا واسطة لابن شعبة صاحب كتاب تحف العقول.

واما ما قد يقال من أنه لما كان ينسب صاحب كتاب تحف العقول روايات كتابه الى كل من المعصومين بنحو جازم حيث يعبر عنه بأنه قال (عليه السلام)، ويحتمل في حقه الحس بأن وصلت اليه بخبر مستفيض بل ومطلق خبر الثقة، فيمكن اجراء أصالة الحس في نقله كما ذكر السيد الخوئي "قده" من أنه حيث يحتمل بالنسبة الى توثيقات الشيخ الطوسي "ره" لمن لم يعاصرهم وصول خبر وثاقتهم اليه بواسطة كابر عن كابر وثقة عن ثقة فتجري أصالة الحس في حقه"^(٣).

ففيه أنه لم يعلم كون الفرق في التعبير بين "روي" وبين "قال" امرا عرفيا واضحا عندهم، كيف وقد تعارف الآن بين الخطباء نقل روايات الائمة بلسان "قال" ويؤيد ذلك ما نشاهده من كثرة التعبير بذلك في كلمات القدماء كالشريف الرضي في كتبه ويطمئن بعدم وصول جميع ذلك اليهم بطريق صحيح، هذا مضافا الى أنه لم يحرز بناء العقلاء على العمل بخبر يعلم بحذف الواسطة او الوسائط فيه بمجرد احتمال وثاقتهم.

٦- رواية علي بن أبي حمزة قال: "سألت أبا عبد الله وأبا الحسن (عليهما السلام) عن لباس الفراء والصلاة فيها، فقال: لا تصل فيها إلا ما كان منه ذكيا، قلت: أو ليس الذكي ما ذكي بالحديد؟ قال: بلى إذا كان مما يؤكل لحمه"^(٤)، ولكنها ضعيفة سندا بالعلوي والديلمي ولو لمناقش في علي بن ابي حمزة.

وكيف كان فاصل الحكم ليس فيه اشكال، وانما الاشكال والكلام في عدة جهات:

الجهة الاولى: وقع الكلام في أن المجعول شرعا هل هو مانعية لبس الميتة في الصلاة او شرطية تذكية ما يلبس في الصلاة، او أن المجعول كلاهما، فان الاول ينتزع من تقيد الصلاة المتعلقة للامر بعدم لبس الميتة حال الصلاة ويستظهر ذلك من خطاب النهي عن الصلاة في الميتة كما هو مفاد الصحيحة الاولى والثانية ورواية علي بن ابي

^١ - وسائل الشيعة ج٤ ص ٣٤٧ باب ٢ من ابواب لباس المصلي ح٨، تحف العقول ص ٣٢٨

^٢ - تحف العقول ص ٥

^٣ - معجم رجال الحديث ج١ ص ٤١

^٤ - وسائل الشيعة ج٤ ص ٣٤٨

حمزة، والثاني ينتزع من تقيدها بكون الملبوس مذكى، ويستظهر ذلك من موثقة ابن بكير ورواية تحف العقول، فان قيل بلغوية جعل كليهما فلا بد من الذهاب الى احد الامرين: إما مانعية لبس الميتة او شرطية كون الملبوس مذكى، وان قيل بإمكان جعل كليهما فقد يقال بأن مقتضى التحفظ على ظهور كل من الصيحتين الاوليين ورواية علي بن ابي حمزة، وظهور موثقة ابن بكير ورواية التحف وعلي بن ابي حمزة الأخيرة الالتزام يجعل كليهما، ولكن الجمع بينهما لغو محض، فان احدهما يغني عن الآخر، كما هو واضح.

فيدور الامر بين مانعية الميتة وبين شرطية التذكية، وقد ذكروا أنه تظهر الثمرة بينهما في الشبهة الموضوعية كما لو شك في أن الجلد الذي لبسه في الصلاة مثلاً هل هو من أجزاء الميتة أو المذكى، ولم يكن هناك أمانة مثبتة لتذكيته كما لو اشتري من غير سوق المسلمين، فعلى شرطية التذكية تجري قاعدة الاشتغال كما هو الحال عند الشك في تحقق الشرط المعبر في الأمور به، كما يجري استصحاب عدم التذكية، وأما بناء على مانعية الميتة فان قلنا بكون استصحاب عدم التذكية كافياً لاثبات احكام الميتة كما هو المشهور لكون الميتة عنواناً مركباً من جزئين: احدهما زهوق روح الحيوان وثانيهما عدم وقوع التذكية عليه حال حياته، فباستصحاب عدم التذكية بضم احراز زهوق روح الحيوان المتخذ منه هذا الجلد يثبت مانعيته، ولكن بناء على كون الميتة بسيطاً منتزعا منهما فيكون اثبات حكم الميتة باستصحاب عدم التذكية من الاصل المثبت كاثبات احكام الأعمى باستصحاب عدم البصر فانه اصل مثبت لكون العمى عنواناً بسيطاً منتزعا من عدم البصر والقبالية للبصر، وكذا لو كان عنوان الميتة عنواناً وجودياً متقوماً باستناد زهوق الروح الى السبب غير الشرعي فيكون أمراً وجودياً، ولا يمكن إثباته بأصالة عدم التذكية، فحينئذ يجري استصحاب عدم كونه ميتة، كما يقال بجريان البراءة عن مانعية هذا الجلد المشكوك كونه ميتة، لكون المانعية انحلالية.

وينبغي هنا ذكر نكات:

النكتة الأولى: اذا لم نجزم بأحد الطرفين وبقينا مترددين في كون الميتة مانعة او كون التذكية شرطاً فقد ذكر السيد الخوئي "قده" أنه لا بد من الاحتياط، لمنجزية العلم الاجمالي بجعل المانعية او الشرطية، فتعارض البراءة عن جعل الشرطية مع البراءة عن جعل المانعية.

ولكن الصحيح ما نقل عن المحقق النائيني "قده" من أنه اذا دار الأمر بين الشرطية والمانعية فحيث ان اعتبار الشرطية يتضمن كلفة زائدة، وهي لزوم إحراز الشرط عند الامتثال وعدم جواز الرجوع إلى البراءة، بخلاف المانعية فانه ليس في جعلها كلفة زائدة، فتجري البراءة عن الشرطية بلا معارض، فبحسب النتيجة يعامل في موارد دوران الأمر بين جعل الشرطية او المانعية معاملة العلم بجعل المانعية. وقد ناقش فيه السيد الخوئي "قده" بأن المهم في جريان البراءة عن حكم، كون جعله مستلزماً للكلفة في قبال عدم جعله، لافي قبال جعل حكم آخر، وجعل المانعية يستلزم الكلفة في قبال عدم جعلها، لأن جعل المانعية يعني تقييد الواجب، ففيه كلفة زائدة في قبال اطلاق الواجب، كما أن جعل

الشرطية كذلك، وعليه فلولوحظ الشك في جعل كل واحد منهما مستقلاً مع قطع النظر عن جعل الأخرى فهو مورد لجريان البراءة، وبعد العلم الاجمالي بجعل احديهما فتقع المعارضة بين البراءتين، وليس في البين قدر متيقن يقطع به في مقام الجعل والتشريع كي يشك في الزائد على المقدار المعلوم حتى يدفع بالأصل، كما هو الحال في الأقل والأكثر الارتباطيين، نعم تختص الشرطية بخصوصية تمتاز بها عن المانعية، وهي حكم العقل بلزوم الإحراز في مقام الامتثال وعدم جواز الرجوع إلى البراءة بناءً على الشرطية دون المانعية، إلا أن هذه الخصوصية أجنبية عن مقام التشريع وغير ملحوظة في مقام الجعل أبداً، بل هي كما عرفت من الآثار المترتبة عليه بحكم العقل ومن شؤون هذا النوع من الاعتبار والجعل، وحيثياته العقلية، ولا مساس له بالشارع بوجه، فهذه الكلفة عقلية محضة، ومن الواضح عدم كون الأحكام العقلية مورداً للأصول العملية لا الشرعية ولا العقلية^(١).

اقول: الصحيح ما ذكره المحقق النائيني "قده" فان البراءة عن جعل المانعية لا اثر لها ابداء، اذ لو كان الغرض منها تصحيح الصلاة في ما يعلم بكونه من أجزاء الميتة فالمفروض العلم التفصيلي بفسادها، ولو كان الغرض منها تصحيح الصلاة في اللباس المشكوك بكونه من اجزاء الميتة، فالمفروض أن احتمال جعل المانعية للميتة يسهل الطريق لإجراء البراءة عن مانعية اللباس المشكوك، وان شئت قلت: أنه لو فرض جريان البراءة عن جعل الشرطية والمانعية معا فحيث ان أثره يختص بفرض الصلاة في اللباس المشكوك لما مر من العلم التفصيلي بفساد الصلاة فيما يعلم بكونه من اجزاء الميتة فلا يلزم من جريانهما معا الترخيص في مخالفة العلم الاجمالي.

النكته الثانية: قد يقال بأن الميتة حيث يكون ما ليس بمذكي فلا بد من رجوع مانعية الميتة الى شرطية التذكية إما لنكته عقلية وهي أنه لا يعقل مانعية العدم، او لنكته أن مال النهي عن عدم تذكية اللباس الى الامر بتذكيته، إذ نتيجة النفي في النفي هو الإثبات، ويجاب عنه **اولاً:** بانكار كون الموت بمعنى عدم التذكية، فقد ذكر السيد الخوئي "قده" أن التقابل بين الميتة والمذكي تقابل التضاد، حيث إن الميتة كما عن المصباح المنير^(٢) عبارة عن زهاق الروح المستند إلى سبب غير شرعي، في مقابل المذكي الذي هو عبارة عن الزهاق المستند إلى سبب شرعي، فهما عنوانان وجوديان و ضدان لا ثالث لهما.

وثانياً: ما ذكره من أنه بناءً على كون الميتة ما ليس بمذكي فلم يثبت كون التقابل بين الموت والتذكية تقابل السلب والايجاب، حتى يكون عنوان الميتة مركباً من زهاق الروح وعدم ورود التذكية عليه حال الحياة وان ذكره الشيخ الأعظم "قده" ويمكن إحراز عنوان الميتة بضم الوجدان إلى الأصل، بل المحتمل كون التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة، والعدم المقابل للملكة ليس عدماً مطلقاً، بل هو مضاف و له حظ من الوجود، فيعتبر فيه الاتصاف بالعدم، فليس العمى مجرد عدم البصر عمّن من شأنه ذلك، بل الاتصاف بعدم البصر، كما أن الكفر هو الاتصاف بعدم الإسلام و هكذا.

^١ - موسوعة الامام الخوئي ج ١٢ ص ٢٢٥

^٢ المصباح المنير: ٥٨٤ الميتة في عرف الشرع ما مات حتف أنفه أو قتل على هيئة غير مشروعة. وفي مجمع البحرين ج ٢ ص ٢٢٣ وفيه: الموت ضدّ الحياة.

وثالثاً: حتى لو كان عنوان الميتة مركبا من زهاق الروح وعدم وقوع التذكية، لا عنوانا بسيطا منتزعا منهما فضم استصحاب عدم التذكية الى احراز زهاق روح الحيوان وان كان يثبت عنوان الميتة فتنتفي الثمرة بين شرطية التذكية ومانعية الميتة لكن ما ذكر من أن مآل مانعية الميتة الى شرطية التذكية غير صحيح فان مانعيتها تنتزع من الامر بالصلاة المقيدة بعدم لبس الميتة وليس الميتة امر وجودي، وأما شرطية التذكية فتنتزع من الامر بالصلاة المشروطة بكون ما يلبسه حال الصلاة من اجزاء الحيوان مذكى، فلا يعقل كون مآل احدهما الى الآخر.

النكته الثالثة: ذكر السيد الخوئي "قده" أن الميتة لو كان شاملا لكل حيوان غير مذكى احتمل جعل المانعية لللبس الميتة فكان خطاب النهي عن الصلاة في الميتة ظاهرا في الارشاد الى مانعية الميتة، وتعارض مع خطاب الامر بكون ما يلبسه في الصلاة من اجزاء الحيوان مذكى، حيث يكون ظاهرا في الارشاد الى شرطية التذكية.

لكن التحقيق أن مفهوم الميتة عبارة عن خصوص ما مات حتف أنفه، المعبر عنه بالفارسية بـ "مردار" الذي تشتمز منه جميع الطباع وتستنفره، كما تساعد اللغة والاستعمالات القرآنية. و أوضح شاهد له قوله تعالى "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنزِيرِ وَ مَا أَهْلٌ لَّيَغْيِرَ اللَّهُ بِهِ وَ الْمُنْخَنِقَةُ وَ الْمُؤَفَّوَةٌ وَ الْمُتَرَدِّيَّةُ وَ النَّطِيحَةُ وَ مَا أَكَلَ السَّبُعُ ... " مع أن جميع المذكورات ما عدا الدم ولحم الخنزير من أقسام الميتة، أي من أفراد غير المذكى، فيقرينة المقابلة يظهر أن المراد خصوص الموت حتف أنفه.

وحيث دلت الروايات على النهي عن الصلاة فيما ليس بمذكى وهذا اوسع من خطاب النهي عن الصلاة في الميتة فيعلم من ذلك تعلق الجعل بمفاد الخطاب الاول وهو شرطية التذكية، والخطاب الثاني بيان لبعض مصاديق ذلك الجعل، وليس في قبالة، فهو إنما ذكر من باب التطبيق.

وعليه فلو شك في وقوع التذكية على جلد، كان المرجع استصحاب عدم التذكية، و لا يعارضها استصحاب عدم كونه من الميتة، لما عرفت من عدم كونها بعنوانها موضوعاً لحرمة الصلاة فيه.

نعم الميتة موضوع لخصوص الحكم بالنجاسة، لعدم ورود دليل معتبر يدل على نجاسة ليس بمذكى، وانما رتب الحكم بالنجاسة على عنوان الميتة، و الحق بها بعض ما ثبت بالنصوص الخاصة كآليات الغنم المقطوعة منها حال الحياة و ما أخذته الحباله من الصيد، حيث ورد أنه ميتة، فاذا شككنا في جلد أنه من الميتة حكم بطهارته لاستصحاب عدمها بعد وضوح عدم ثبوتها باستصحاب عدم التذكية، لعدم حجية الأصل المثبت.

وبناء على ما ذكرناه فما دل على النهي عن الصلاة في الميتة اي ما مات حتف انفه لا ينفي مفاد مثل موثقة ابن بكير الدالة على كون جواز الصلاة في ما يؤكل لحمه مشروطا بما اذا كان مذكى، وبمقتضى استصحاب عدم التذكية ينفي كون الجلد المشكوك مذكى فلا تجوز الصلاة فيه كما هو مقتضى قاعدة الاشتغال في الشك في شرط الواجب.

و نتيجة ذلك أنه عند عدم قيام أمانة على التذكية كالجلود المستوردة من بلاد الكفر مع احتمال تذكيته لا تجوز الصلاة فيها، و لكنها محكومة بالطهارة، لأن استصحاب عدم تذكيته لا يثبت كونها ميتة¹.

وما ذكره بالنسبة الى حكم الصلاة في مشكوك التذكية وان كان متينا، -لعدم احراز ظهور لفظ الميتة في لسان الروايات في ماهية شرعية، وهي ما لم يقع عليه التذكية- لكن ما ذكره لاثبات الطهارة الظاهرية لمشكوك التذكية لا يخلو من غموض، وستعرض له في آخر هذا البحث ان شاء الله تعالى.

¹ - موسوعة الامام الخوئي ج ١٢ ص

النكتة الرابعة: ذكر بعض السادة الاعلام "دام ظله" أن مقتضى النصوص الخاصة جواز الصلاة في

مشكوك التذكية، كما أنه يحكم بطهارته، وانما لا يجوز اكله فقط، واستند في ذلك الى ما رواه الصدوق في الفقيه باسناده عن جعفر بن محمد بن يونس أن أباه كتب إلى أبي الحسن (عليه السلام) يسأله عن الفرو والخف ألبسه وأصلي فيه ولا أعلم أنه ذكي، فكتب لا بأس به^(١)، واسناده اليه ما في مشيخة الفقيه من أن ما روته عن جعفر بن محمد بن يونس فقد روته عن ابي عن سعد بن عبد الله عن ابراهيم بن هاشم عنه، فالرواية صحيحة، واطلاقها شامل لفرض عدم أمانة التذكية كما لو صنع الفرو او الخف المشتري من ارض ليس الغالب فيها المسلمين.

وورد ايضا في موثقة سماعة قال سأل ابا عبد الله (عليه السلام) عن تقليد السيف في الصلاة وفيه الفراء والكميخت، فقال: لا بأس ما لم تعلم أنه ميتة^٢، فتدل على جواز الصلاة في مشكوك التذكية.

وقد اوردنا عليه بأنه توجد روايتان مخالفتان لهما:

اوليهما: موثقة ابن بكير "فان كان مما يؤكل لحمه فالصلاة في وبره وبوله وشعره وروثه وألبانه وكل شيء منه جائز، إذا علمت أنه ذكي" حيث انها علقت جواز الصلاة في جميع أجزاء ما يحل لحمه على العلم بكونه مذكى، وان كان جواز الصلاة في اجزائه التي لا تحلها الحياة غير مشروط بالتذكية. **ثانيتها:** معتبرة إسحاق بن عمار عن العبد الصالح (عليه السلام) أنه قال: لا بأس بالصلاة في الفراء اليماني وفيما صنع في أرض الإسلام قلت فإن كان فيها غير أهل الإسلام قال إذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس^(٣).

وهذه المعتبرة شاهدة جمع بين صحيحة ابن يونس وموثقة سماعة وبين موثقة ابن بكير، والمهم أنها مقيدة لاطلاق الصحيحة وموثقة سماعة.

ولكنه اجاب عن ذلك بعدم اعتبار موثقة ابن بكير، لأن الحجة هو الخبر الموثوق الصدور دون خبر الثقة، وبلحاظ متنها لا يحصل الوثوق بصدورها، لغرابة تكرار الوبر في قوله "ان الصلاة في وبر كل شيء حرام اكله فالصلاة في وبره..."، ولعله كان في الاصل "ان الصلاة في كل شيء وبر حرام اكله"، وغرابة قوله "لا يقبل الله تلك الصلاة حتى يصلي في غيرها" مع ان الصلاة في ما لا يؤكل لحمه لا تصير صحيحة بعد الصلاة في غيره، ومنشأ ذلك ان الراوي عن ابن بكير هو ابن ابي عمير،

^١ - وسائل الشيعة ج٤ ص ٤٥٦

^٢ - وسائل الشيعة ج٣ ص ٤٩٣

^٣ - وسائل الشيعة ج٤ ص ٤٥٦

وهو بعد ما وقع المطر على كتبه فبلحاظ السند كثر مراسيله وبلحاظ المتن كان يحاول معرفة الكلمات الضائعة بالتصحيح القياسي، وكان يقع احيانا في الخطاء.

وأما بالنسبة الى معتبرة اسحاق بن عمار فذكر أنه لا بد من حملها على الحكم التنزيهي، حيث ان صحيحة ابن يونس واردة في مقام الافتاء، وبيان الوظيفة الفعلية للسائل كي يعمل بها، دون تعليم الاحكام الكلية لفقهاء الاصحاب، فحملها على خصوص ما صنع في ارض يغلب فيها المسلمون بسبب معتبرة اسحاق بن عمار ليس مقبولا لدى العرف، لأن ارادة المقيد من الخطاب الترخيصي المطلق الوارد في مقام الافتاء، والاعتماد في بيان قيده على الخطاب المنفصل الظاهر في الالتزام خارج عن الطريقة العرفية في المحاورات، وموجب لوقوع المخاطب في مفسدة خلاف الواقع، فلا يُسَمَع من الطبيب اذا صدر منه خطاب مطلق ترخيصي في مقام علاج المريض في مركز العيادة أن يعتذر بانه ذكر قيده في مجلس آخر، بخلاف ما اذا كان يلقي الكليات على تلامذته في كلية الطب.

اقول: أما ما ذكره حول موثقة ابن بكير ففيه -مضافا الى أن الصحيح عندنا حجية خبر الثقة- أنه لا يوجد شيء يمنع من حصول الوثوق بالصدور، فان التعبيرين عرفيان، على أنه لا علاقة لهما بالذيل، وهو قوله "ما جاز لك اكله فالصلاة في كل شيء منه جائز اذا علمت أنه ذكي" فتقع المعارضة بينه وبين صحيحة ابن يونس بالتباين، وحمل العلم بالتذكية في موثقة ابن بكير على كونه طريقا محضا الى الموضوع الواقعي فكأنه قال "اذا كان ذكيا" الغاء لعنوان العلم الظاهر في دخله في الحكم الظاهري، وأنه لا تجوز الصلاة فيه مع الشك في أنه ذكي.

نعم لو كنا نحن وصحيحة ابن يونس وموثقة ابن بكير أمكن حمل الموثقة على رجحان احراز التذكية وان جازت الصلاة في مشكوك التذكية بصراحة الصحيحة، الا أن المهم كون معتبرة اسحاق ابن عمار المشتملة على التفصيل اخص مطلقا من كليهما، وما ذكره من اباة صحيحة ابن يونس من التقييد بمقيد منفصل، ففيه أن من المحتمل كون الغالب في الفرو او الخف في المكان الذي كان يعيش فيه ابن يونس مما كان عليه امارة التذكية كسوق المسلمين، فيكون هذا هو القدر المتيقن في مقام التخاطب، وقد ذكر في محله أن القدر المتيقن في مقام التخاطب يمنع عن الاطلاق في روايات مقام الافتاء، ولو لم تقبل ذلك منه فندعي أنه لا يكون اخراج ما عداه من الاطلاق ولو بمقيد منفصل خارجا عن الطريقة العرفية في المحاورة، بعد ندرة ما يراد اخراجه.

على أنه حيث يكون عدم لبس الميتة في الصلاة شرطا ذكريا فلا تبطل الصلاة بالاخلاق به عن جهل قصوري لشمول حديث لا تعاد له، فتأخير البيان بالنسبة اليه لا يكون القاء في مفسدة ابطال الصلاة، ولذا ذكرنا أنه لا مانع من اعطاء الثوب النجس لمن يجهل بنجاسته ليصلي فيه بخلاف اعطاء الماء النجس للجاهل ليتوضأ به، فانه من التسبب الى الحرام، وعليه فلا يأبى العرف عن تقييد اطلاق مثل صحيحة ابن يونس بمقيد منفصل.

هذا ومن الغريب ما في الحدائق في وجه الاستدلال على جواز الصلاة في الجلد المشكوك بأن "كل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه" مقدم على استصحاب عدم التذكية ان فرض جريانه، لأن من قواعدهم المقررة أن الأصل يخرج عنه بالدليل، وذكر نظيره في اثبات طهارته بقاعدة الطهارة^١، فان استصحاب عدم التذكية أصل موضوعي حاكم على قاعدة الحل والطهارة.

ثم انه يستفاد من بعض الروايات جواز الصلاة فيما لا تتم فيه الصلاة ولو لم تقم حجة على كونه مذكى، فقد روى الشيخ الطوسي باسناده عن سعد بن عبد الله عن أبي جعفر (هو محمد بن الحسين بن الخطاب) عن الحسين (بن عثمان: ثقة سواء كان هو الاحمسي او الرواسي فقد وثقهما النجاشي) عن فضالة عن أبان عن إسماعيل بن الفضيل (الهاشمي: وثقه الشيخ والكشي) قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن لباس الجلود و الخفاف و النعال و الصلاة فيها إذا لم تكن من أرض المصلين فقال أما النعال و الخفاف فلا بأس بها^٢، ولو فرض شمول الموثقة لما علم أنه ميتة فلا بد من تقييدها بمثل صحيحة ابن ابي عمير "لا تصل في الميتة ولا في شسع منه).

وقد ذكر السيد الخوئي "قده" أن غير المذكى و إن كان قد أخذ بعنوانه في موضوع الحكم بعدم جواز الصلاة فيه إلا أن ذلك فيما تتم فيه الصلاة، فمع الشك في التذكية يجري استصحاب عدمها و به يحكم ببطلان الصلاة فيه بلا حاجة إلى إثبات أنه ميتة، و أما ما لا تتم فيه الصلاة فلم يؤخذ في موضوع الحكم بعدم جواز الصلاة فيه إلا كونه ميتة دون عنوان عدم التذكية، ومع الشك في ذلك فلا مانع من الحكم بصحة الصلاة فيه كما هو مفاد الموثقة، لأن استصحاب عدم التذكية لا يثبت به عنوان الميتة^٣، ولكنه لم يذكر هذا التفصيل في المقام مع أنه لا يخلو من وجه.

النكتة الخامسة: وهي نكتة استطرادية نذكرها تعليقا على الكلام السابق المنقول عن السيد الخوئي

"قده" في المقام حول موضوع النجاسة، حيث قال ان موضوعها الميتة بمعنى ما مات حتف انفه دون ما ليس بمذكى، فلا يثبت نجاسة مشكوك التذكية باستصحاب عدم التذكية، وما ذكره لا يخلو عن غموض، فانه لو كان موضوع الحكم بالنجاسة الميتة بمعنى ما مات حتف انفه لم يكن المذبوح بغير الطريقة الشرعية نجسا واقعا، وهذا وان كان محتملا، لكنه خلف مبناه من نجاسة ما ليس

^١ - الحدائق ج ٥ ص ٥٢٦

^٢ - تهذيب الأحكام؛ ج ٢، ص: ٢٣٤

موسوعة الإمام الخوئي؛ ج ٣، ص: ٤٣١

^٣ - موسوعة الإمام الخوئي، ج ٣، ص: ٤٣٢

بمذكى واقعا، وخلاف ظاهر الأدلة، كما بيّناه في محله^١، وعليه فما ليس بمذكى يكون ملحقا بالميتة في الحكم بالنجاسة وحينئذ فما هو المانع من اثبات استصحاب عدم التذكية لنجاسة مشكوك التذكية.

^١ - توضيح ذلك أنه ذهب بعضهم الى أن النجس هو خصوص ما مات حتف أنفه، دون مطلق ما مات بسبب غير شرعي، فلو ذبح كافر شاة من دون تسمية، حرم لحمها ولكنها لا يحكم بنجاسته، لأن الوارد في الروايات نجاسة الميتة، ولم يظهر نقل الميتة من معناها اللغوي الذي هو بمعنى الموت حتف الانف الى المعنى الشرعي، كما لم يثبت اجماع تعدي على كون الميتة الشرعية محكومة بحكم الميتة اللغوية، وهذا ما ذكره بعض السادة الاعلام "دام ظله" في بعض ابحاثه السابقة، وان عدل عن ذلك والتزم بظهور الميتة في الروايات في الماهية الاعتبارية وهي زهوق روح الحيوان بكيفية غير مشروعة.

وبناء على هذا القول فما يعلم بعدم كونه مذكى يكون محكوما بالطهارة، فكيف بمشكوك التذكية، ولكن الانصاف أن الجزم بصيرورة الميتة في عصر الأئمة (عليهم السلام) حقيقة شرعية فيما زهق روحه بكيفية غير شرعية مشكل، الا أنه يمكن التمسك بموثقة سماعة قال سأنته عن جلود السبع أيتنفع بها فقال: اذا رميت وسميت فانتفع بجلده وأما الميتة فلا (وسائل الشيعة ج٣ ص٤٨٩) فان ظاهر التقييد بقوله "و سميت" هو أنه لو لم يتحقق التذكية الشرعية فلا يتنفع بجلد السباع، ومن الواضح ان نكتته تنحصر في النجاسة، والا فلا أثر آخر لمذكى السباع غير الطهارة، حيث يحرم اكله والصلاة فيه.

وكان شيخنا الاستاذ "قده" يتمسك لاثبات نجاسة ما ليس بمذكى باطلاق التنزيل في معتبرة اسحاق بن عمار عن جعفر (عليه السلام) أن عليا (عليه السلام) كان يقول إذا ذبح المحرم الصيد في غير الحرم فهو ميتة لا يأكله محل ولا محرم وإذا ذبح المحل الصيد في جوف الحرم - فهو ميتة لا يأكله محل ولا محرم (وسائل الشيعة ج١٢ ص ٤٣٢)، وهذا هو المشهور والاشكال عليه باحتمال كون قوله "لا يأكله محل ولا محرم" قيذا لتنزيله منزلة الميتة، لا تقريبا عليه، نظير ما حكى عن السيد الخوئي "قده" من الفرق بين قوله في العصير المغلي "خمر لاتشربه" وبين أن يقول "خمر فلاتشربه" حيث ان التنزيل في الثاني مطلق بلحاظ جميع احكام الخمر، ومنها النجاسة، دون الاول (موسوعة الامام الخوئي ج٣ ص١٠١) مندفع بأن العرف يفهم من كلا التعبيرين التفرغ.

نعم توجد روايات تدل على جواز أكل المحل الصيد الذي قتله المحرم، فتعارض مع معتبرة اسحاق بن عمار:

منها: صحيحة الحلبي قال: المحرم إذا قتل الصيد فعليه جزاؤه و يتصدق بالصيد على مسكين (وسائل الشيعة ج١٢ ص٤٣٢) بتقريب أنّ التصديق به على مسكين يدل على جواز أكل المحل له، فانه لو كان ميتة لم يكن معنى للتصدق به، ومنها: صحيحة منصور بن حازم قال قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) رجل أصاب صيدا وهو محرم أكل منه وأنا حلال؟ قال: أنا كنت فاعلا، قلت له: فرجل أصاب مالا حراما؟ قال: ليس هذا مثل هذا يرحمك الله، إن ذلك عليه (وسائل الشيعة ج١٢ ص٤٢١)

ومنها: صحيحة حريز قال سألت ابا عبد الله (عليه السلام) عن محرم أصاب صيدا أياكل منه المحل؟ فقال: ليس على المحل شيء إنما الفداء على المحرم (وسائل الشيعة ج١٢ ص٤٢١).

ومنها: صحيحة معاوية بن عمار قال: سألت ابا عبد الله (عليه السلام) عن رجل أصاب صيدا وهو محرم يأكل منه الحلال؟ فقال: لا بأس، إنما الفداء على المحرم (وسائل الشيعة ج١٢ ص٤٢١) و الظاهر من الإصابة في هاتين الروايتين قتل المحرم له، لامجرد اصطياده حيا.

ومنها: الروايات الواردة في أنه اذا اضطر المحرم الى اكل الصيد او الميتة يقدم الصيد وقد علل في بعضها بأنه انما يأكل ماله، ففي صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله قال: سألته عن المُرْمِ يُضْطَرُّ فَيَجِدُ الْمَيْتَةَ وَ الصَّيْدَ أَيُّهُمَا يَأْكُلُ قَالَ يَأْكُلُ مِنَ الصَّيْدِ أَمَا يُجِبُّ أَنْ يَأْكُلَ مِنْ مَالِهِ قُلْتُ بَلَى قَالَ إِنَّمَا عَلَيْهِ الْفِدَاءُ فَلْيَأْكُلْ وَ لِيَفْدِهِ (وسائل الشيعة ج١٣ ص ٨٥).

قلت: النسبة بين هذه الروايات وبين معتبرة اسحاق بن عمار هي العموم والخصوص المطلق، حيث ان مورد المعتبرة ذبح المحرم للصيد، فيمكن حمل تلك الروايات التي كان موضوعها قتل المحرم للصيد، على قتلها بالسهم ونحوه، فتكون النتيجة التفصيل بين الذبح وغيره وهذا ما اختاره جماعة كالسيد الخوئي "قده".

ولعل مقصوده ما ذكره في مجالات أخرى من أن النجاسة مترتبة في الروايات على عنوان الميتة، والموت في عرف المشرعة -على ما صرح به مجمع البحرين^(١)- زهاق النفس المستند إلى سبب غير شرعي، كخروج الروح حتف الأنف أو بالضرب أو الشق ونحوها، فيكون أمراً وجودياً، ولا يمكن إثباته بأصالة عدم التذكية، وعليه فيجري استصحاب عدم تذكيتة لاثبات حرمة اكله أو الصلاة فيه، كما يجري استصحاب عدم كونه ميتة لنفي نجاسته، والعلم الاجمالي بمخالفة احد الاصلين للواقع ليس بقادح، مادام لا يلزم من جريانها الترخيص في المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالاجمال، فإن التفكيك بين اللوازم في الاصول العملية غير عزيز، كما في المتوضئ بمائع مردد بين الماء والبول مثلاً، فإنه يجري في حقه استصحاب بقاء الطهارة من الخبث وبقاء الحدث.

وأما ما استدل به المحقق الهمداني "قده" على كون النجاسة مترتبة على عدم التذكية، من ذيل مكاتبة قاسم الصيقل قال: كتبت إلى الرضا (عليه السلام) أني أعلم أغماد السيوف من جلود الحمر الميتة فتصيب ثيابي فأصلي فيها فكتب إلي اتخذ ثوبا لصلاتك، فكتبت إلى أبي جعفر الثاني (عليه السلام) كنت كتبت إلى أبيك بكذا وكذا فصعب علي ذلك فصرت أعملها من جلود الحمر الوحشية الذكية فكتب إلي كل أعمال البر بالصبر يرحمك الله فإن كان ما تعمل وحشياً ذكياً فلا بأس^(٢)، باعتبار أن مفهوم الجملة الشرطية في الذيل أنه لو لم يكن ذكياً ففيه بأس، والمراد بالباس النجاسة، لأنها هي المسؤل عنها في المكاتبة.

وفيه أنه لا يظهر منه أكثر من التأكيد على فرض السائل، لا تبين موضوع النجاسة، ولذا ذكر قيد الوحشي مع عدم دخله في الحكم قطعاً، مضافاً إلى جهالة قاسم الصيقل. فتحصل أن مقتضى أصالة عدم التذكية إذا جرت في مورد إنمّا هي حرمة أكل اللحم وعدم جواز الصلاة في جلده، وأمّا النجاسة فهي غير مترتبة على هذا الأصل، فلا مانع من الرجوع إلى أصالة الطهارة. وعلى هذا يحمل ما أفاده الشهيد "قده"^(٣) من أن الأصل في اللحوم هي الحرمة والطهارة^(٤). وما ذكره من اختصاص موضوع النجاسة في الروايات بالميتة منافٍ لما ذكره في بحث الطهارة من اشتغال عدة من الروايات على نجاسة الجيفة وهي تشمل حتى المذكي إذا انتن، وإنما الترمنا بطهارته

^١ -مجمع البحرين ج ٢ ص ٢٢٣ وفيه: الموت ضدّ الحياة. وفي المصباح المنير: ٥٨٤ الميتة في عرف الشرع ما مات حتف أنفه أو قتل على هيئة غير مشروعة.

^٢ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٤٦٢

^٣ - الروضة البهية ج ١ ص ٤٩

^٤ - مصباح الاصول ج ٢ ص ٣١٤

بالتخصيص^١، وان اوردنا عليه بأن الظاهر ولا اقل من كونه المحتمل انصراف الجيفة الى ما مات حتف انفه وقد انتن ريحه، فلا شاهد على شمولها لغير المذكى . وكيف كان فاستشهاده على كون الميتة ما استند موته الى سبب غير شرعي^(٢)، بكلام مصباح المنير غير متجه، لعدم حجية قول اللغويين، خاصة مع عدم كونهم في مقام بيان الدقائق التي هو بصدد اثباتها، على أنه -كما ذكر شيخنا الاستاذ "قده- يستفاد من الروايات أن المذكى -فيما تكون تذكيته بالذبح كالحيوانات الاهلية- ما مات ووقع عليه الذبح حال الحياة، سواء استند زهوق روحه اليه ام الى سبب آخر، كما لو وقع بعد ذبحه من شاهق او وقع في الماء فمات، وذلك اخذا باطلاقات الذبح، وخصوص صحيحة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) في حديث "قال: وإن ذبحت ذبيحة فأجدت الذبح فوقعت في النار أو في الماء أو من فوق بيتك إذا كنت قد أجدت الذبح فكل"، ومقتضى التقابل بين المذكى والميتة أن الميتة ما زهق روحه ولم يقع عليه الذبح حال الحياة، وحينئذ يقال بأن استصحاب عدم وقوع الذبح عليه حال حياته يثبت موضوع النجاسة، وهذا ما اختاره شيخنا الاستاذ "قده".

ولكن الصحيح أنه لا يكفي لاثبات موضوع النجاسة، فان الميتة وان كان هو ما زهق روحه ولم يقع عليه الذبح حال حياته لكن لم يثبت كونه بنحو التركيب، فلعله عنوان بسيط منتزع منهما، كعنوان العمى الذي هو عنوان بسيط منتزع من عدم البصر وقابلية المحل، فلا يجدي احراز القابلية للبصر فعلا مع استصحاب عدم البصر لاثبات عنوان العمى، وهذا هو المتناسب مع كون اللفظ مفردا لا جملة.

ومن هنا تبين الاشكال في تفصيل شيخنا الاستاذ "قده" بين ما تكون تذكيته بالذبح وبين ما تكون تذكيته بالصيد حيث يستفاد من الروايات -كصحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه سئل عن رجل رمى صيدا وهو على جبل أو حائط فيخرق فيه السهم فيموت فقال كل منه وإن وقع في الماء من رميتك فمات فلا تأكل منه^(٣) - لزوم استناد زهوق روح الصيد الى وقوع السهم عليه، فالميتة فيه ما استند زهوق روحه الى سبب غير شرعي، وهذا مما لا يثبت باستصحاب عدم استناد زهوق روحه الى السبب الشرعي.

^١ - موسوعة الامام الخوئي ج٢ ص ٤٦٠

^٢ - لا بد أن يريد أن الميتة ما استند موته الى السبب غير الشرعي ولو بنحو جزء السبب، والمذكى ما استند موته الى السبب الشرعي وحده، وذلك لأن الصيد اذا استند موته الى مجموع السبب الشرعي وغير الشرعي، كما لو تقارن رمى مسلم سهما الى صيد مع ترديه من شاهق فاستند موته الى مجموعهما، فلا اشكال في أن مقتضى روايات الصيد كونه ميتة، مع أنه لا يستند موته الى التردي فقط.

^٣ - وسائل الشيعة ج٢٣ ص ٣٧٨

مضافا الى أنه يستلزم كون عنوان الميتة مشتركا لفظيا، فكان في ما لا يقبل الصيد كالشاة الاهلية بمعنى ما مات ولم يقع عليه الذبح حال حياته، وفيما يقبل الصيد فكان يمكن اثبات كون المشكوك التذكية منها ميتة باستصحاب عدم الذبح، مع أنه خلاف الظاهر، فان لفظ الميتة مشترك معنوي بينه وبين ما يقبل الصيد كالظبي، فتكون الميتة ما زهق روحه ولم يذك، ولا ينافيه اختلاف كيفية التذكية في الحيوانات.

الجهة الثانية: ذكر صاحب العروة أنه لا فرق في بطلان الصلاة في الميتة بين كونها حيوانا محلل اللحم او محرم اللحم، وهذا يعني أن ما يحرم لحمه اذا صار مية فيوجد فيه مانعان عن الصلاة بخلاف ما يحل لحمه، فلو اضطر الى احد امرين: إما لبس جلد الميتة من مأكول اللحم او لبس جلد الميتة من غير مأكول اللحم تعين الصلاة في الاول.

الجهة الثالثة: ذكر صاحب العروة أنه لا فرق في مانعية الميتة بين كونها نجسة او طاهرة كميتة ما لا نفس سائلة له نظير السمك، وهذا هو الموافق للمشهور، وقد خالف في ذلك جماعة منهم صاحب الجواهر و المحقق الهمداني والسيد الحكيم والسيد عبدالهادي الشيرازي والشيخ علي الجواهري "قدهم" وبعض السادة الاعلام "دام ظله" فأنكروا الإطلاق.

فادعى صاحب الجواهر "قده" انصراف تلك الروايات الى الميتة النجسة، كما ذكر المحقق الهمداني "قده" أن مناسبة الحكم و الموضوع تستوجب الاختصاص، نظراً إلى ما هو المرتكز في الأذهان من نجاسة الميتة و اشتراط الصلاة بطهارة الثوب.

وذكر السيد الحكيم "قده" أن أكثر النصوص واردة في مقام الحكم الظاهري في الشبهة الموضوعية من دون نظر فيه الى موضوع الحكم الواقعي، و الوارد منها لبيان الحكم الواقعي لم نعثر على شيء منه إلا على صحيحة محمد بن مسلم و صحيحة ابن أبي عمير و رواية علي بن أبي حمزة، و إطلاقها غير ظاهر، إذ صحيحة محمد بن مسلم إنما وردت للسؤال عن حال الدبغ، و أنه يرفع حكم الميتة أم لا؟، و صحيحة ابن ابي عمير واردة في مقام تعميم الحكم لأجزاء الميتة، نعم ظاهر الرواية أن كلام الامام (عليه السلام) كان في أمور تتعلق بالميتة، و لا يدري أن الميتة أي ميتة هي؟، فلعله كان في حمار ميت أو نحوه كما يشهد له الضمير المذكور في قوله "و لا في شسع منه"، و رواية ابن أبي حمزة مشتملة على التذكية بالحديد المختص بما تكون تذكيته بالذبح، و عليه فتخصيص مانعية الميتة بميتة ما له نفس سائلة هو الموافق لأصالة البراءة عن مانعيتها في ما لا نفس سائلة له^١.

اقول: من الواضح أن صحيحة محمد بن مسلم، قال: سألته عن الجلد الميت أ يلبس في الصلاة إذا دبغ؟ قال: لا، و لو دبغ سبعين مرة^٢، لا تشمل الميتة الطاهرة، وكذا موثقة ابن بكير حيث ورد فيها "اذا علمت أنه ذكي وقد ذكاه الذبح" فتختص بما تكون تذكيته بالذبح، وهكذا رواية ابن ابي حمزة البطائني.

فالمهم صحيحة ابن ابي عمير عن غير واحد عن أبي عبد الله (عليه السلام): في الميتة، قال: لا تصل في شيء منه و لا في شسع^٣، و لا وجه لدعوى انصرافها عن الميتة الطاهرة، فان ظاهرها أن الميتة بعنوانها مانعة في الصلاة، وحملها على كونها مشيرة الى النهي عن الصلاة في النجس خلاف الظاهر وتقييد لاطلاقها بلا وجه، وما ذكره في المستمسك من احتمال كون قول الامام (عليه السلام) واردا في ذيل الكلام حول الحمار الميت ونحوه، ويشهد له تذكير

^١ - مستمسك العروة ج ٥ ص ٢٩٩

^٢ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٣٤٣

^٣ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٣٤٣

الضمير في قوله "شسع منه" ففيه أن ظاهر الصحيحة كون موضوع الحكم مطلق الميتة لا ميتة خاصة، والا لكان ينبغي أن يقول مثلاً "عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حمار ميت" وتذكير الضمير الراجع إلى الميتة ليس بقادح، فإنه مؤنث مجازي والأمر في التذكير والتأنيث فيه سهل، وإرادة رجوع الضمير إلى حمار ميت مثلاً من دون ذكره خلاف الظاهر جداً، ولعل ذهب بعض السادة الأعلام "دام ظله" إلى اختصاص المانعية بالميتة النجسة ينشأ من كون ميناه اختصاص الحجية بالخبر المفيد للوثوق، ويرى أن اضطراب المتن الناشئ من تذكير الضمير مانع من حصول الوثوق باتقان نقل ابن أبي عمير في هذه الرواية بعد أن كان يعتمد على ذاكرته لتلف كثير من كتبه، ولكن الصحيح عندنا حجية خبر الثقة مطلقاً بل الظاهر عدم اشتغال الرواية على اضطراب مانع عن حصول الوثوق.

فالظاهر مانعية الميتة الطاهرة، وما نقل عن المعتبر من دعواه الإجماع على جواز الصلاة في الميتة الطاهرة غير تام، فإن المذكور في المعتبر أنه لا تجوز الصلاة في جلد الميتة ولو دبغ، وهو مذهب علمائنا أجمع لأن الميتة نجسة، والدبغ غير مطهر، وطهارة اللباس شرط لصحة الصلاة، ولما رووه عن جابر، عن النبي (صلى الله عليه وآله) "لا تنتفعوا من الميتة بشيء" والدبغ لا يخرجها عن كونه ميتة، ومن طريق الأصحاب، ما رواه محمد بن أبي عمير^١، ومن الواضح أنه لا يشتمل على دعوى الإجماع على اختصاص المانعية بالميتة النجسة.

هذا وقد ذكر السيد الخوئي أنه لا ينبغي الشك في انصراف الحديث إلى حيوان له لحم قابل للأكل، فلا تشمل مثل البق والبرغوث ونحوهما، فلا حاجة إلى دعوى خروجها بالإجماع أو السيرة كما هو ظاهر^٢.

وهذا تعريض منه لما في المستمسك من التمسك بالسيرة على جواز الصلاة في القمل والبق والبرغوث^٣، وما ذكره غير بعيد ويكفي مجرد شبهة الانصراف وعدم احراز الظهور الإطلاقي، فلا يرد عليه أنه لم يذكر في الصحيحة عنوان ما لا يؤكل لحمه أو ما يؤكل لحمه كما في موثقة ابن بكير، فإن النهي عن الصلاة في الميتة ولو في شسع منه أيضاً منصرف إلى مثله.

استدراكان

الاستدراك الأول: من الغريب ما في الحدائق في وجه الاستدلال على جواز الصلاة في الجلد المشكوك بأن "كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه" مقدم على استصحاب عدم التذكية إن فرض جريانه، لأن من قواعدهم المقررة أن الأصل يخرج عنه بالدليل، وذكر نظيره في اثبات طهارته بقاعدة الطهارة^٤، فإن استصحاب عدم التذكية أصل موضوعي حاكم على قاعدة الحل والطهارة.

ثم إنه يستفاد من بعض الروايات جواز الصلاة فيما لا تتم فيه الصلاة ولو لم تقم حجة على كونه مذكي، فقد روى الشيخ الطوسي بإسناده عن سعد بن عبد الله عن أبي جعفر (هو محمد بن الحسين بن الخطاب) عن الحسين (بن عثمان: ثقة سواء كان هو الاحمسي أو الرواسي فقد وثقهما النجاشي)

^١ - المعتبر في شرح المختصر ج ٢ ص ٧٧

^٢ - موسوعة الامام الخوئي ج ١٢ ص

^٣ - مستمسك العروة ج ٥ ص ٢٩٩

^٤ - الحدائق ج ٥ ص ٥٢٦

عَنْ فضالة عن أبان عن إسماعيل بن الفضيل (الهاشمي: وثقه الشيخ والكشي) قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن لباس الجلود و الخفاف و النعال و الصلاة فيها إذا لم تكن من أرض المصلين فقال أما النعال و الخفاف فلا بأس بها، ولو فرض شمول الموثقة لما علم أنه ميتة فلا بد من تقييدها بمثل صحيحة ابن ابي عمير "لا تصل في الميتة ولا في شسع منه).

وقد ذكر السيد الخوئي "فده" أن غير المذكى و إن كان قد أخذ بعنوانه في موضوع الحكم بعدم جواز الصلاة فيه إلا أن ذلك فيما تتم فيه الصلاة، فمع الشك في التذكية يجري استصحاب عدمها و به يحكم ببطلان الصلاة فيه بلا حاجة إلى إثبات أنه ميتة، و أما ما لا تتم فيه الصلاة فلم يؤخذ في موضوع الحكم بعدم جواز الصلاة فيه إلا كونه ميتة دون عنوان عدم التذكية، ومع الشك في ذلك فلا مانع من الحكم بصحة الصلاة فيه كما هو مفاد الموثقة، لأن استصحاب عدم التذكية لا يثبت به عنوان الميتة^٢، ولكنه لم يذكر هذا التفصيل في المقام مع أنه لا يخلو من وجه.

الاستدراك الثاني: بالنسبة الى اجراء البراءة عن مانعية اللباس المشكوك لا يخفى أن جريان البراءة عن مانعية اللباس المشكوك بناء على مانعية كونه ميتة موقوف على امرين: الامر الاول: الالتزام بانحلال المانعية بعدد افراد المانع، كي يكون الشك في كون فرد مصداقا للمانع

موجبا للشك في انحلال المانعية بالنسبة اليه، فتجري البراءة عنها، و منشأ انحلال المانعية ظهور خطاب النهي الضمني في الانحلال بنفس نكتة ظهور خطاب النهي الاستقلالي كخطاب النهي عن الكذب و شرب الخمر في الانحلال.

توضيح ذلك: أنه قد يكون النهي استقلاليا كما في النهي عن الكذب، ولا اشكال في ظهوره في انحلالية النهي (سواء قلنا برجوعه الى الانحلال في مرحلة الجعل او رجوعه الى الانحلال في مرحلة التطبيق كما مر توضيحه آنفا) وقد يكون النهي ضمنيا ويراد به ما كان النهي ارشادا الى مانعية شيء في المركب كمانعية لبس أجزاء ما لا يؤكل لحمه في الصلاة، ومرجعه الى الأمر بالصلاة المشروطة بعدم لبس ما لا يؤكل لحمه، وقد وقع الكلام في ظهوره في كون الواجب مشروطا بعدم صرف وجود لبس ما لا يؤكل لحمه، او أنه مشروط بعدم كل فرد من افراد لبس ما لا يؤكل لحمه فبناء على الثاني تثبت المانعية لكل فرد منها بنحو الانحلال، بخلاف الاول حيث تثبت المانعية لصرف وجود لبس ما لا يؤكل لحمه.

وتظهر ثمرة الفرق بينهما في موردين:

^١ - تهذيب الأحكام؛ ج٢، ص: ٢٣٤

^٢ - موسوعة الإمام الخوئي، ج٣، ص: ٤٣٢

١- اذا كان المكلف مضطرا الى الصلاة مع الابتلاء بالمانع كنجاسة البدن، فبناء على كون المانع هو صرف وجود نجاسة البدن اذا تمكن من تقليل النجاسة فلا يجب عليه ذلك، بل يجوز له تكثير النجاسة، بينما أنه بناء على الانحلال في المانعة يجب عليه تقليل النجاسة.

٢- في مسألة اللباس المشكوك كما لو شك في لباس أنه هل هو جلد حيوان حرام اللحم او جلد صناعي، فبناء على انحلالية المانعة فتثبت لهذا اللباس على تقدير كونه جلد الحيوان المحرم اللحم مانعية زائدا على ثبوت المانعة لكل فرد من افراد اللباس المتخذ من أجزاء ما لا يؤكل لحمه، فتجري البراءة عن هذه المانعة للشك في كون هذا اللباس جلد الحيوان المحرم اللحم، وهذا من مصاديق دوران الأمر بين الاقل والاكثر الارتباطيين بنحو الشبهة المصداقية، حيث أن منشأ الشك بين الاقل والاكثر هو الشك في المصدق في قبال دوران الأمر بين الاقل والاكثر الارتباطيين بنحو الشبهة الحكمية كما في الشك في جزئية السورة في الصلاة.

قد اختار جماعة -منهم السيد الخوئي "قده"- ظهور خطاب النهي الضمني في الانحلال بنفس نكتة ظهور خطاب النهي الاستقلالي كخطاب النهي عن الكذب وشرب الخمر في الانحلال، وقدمر أن نكتته ظهور النهي في قيام المفسدة بكل فرد من افراد متعلق النهي، ولذا لو أضر او أكره على ايجاد فرد من المانع كالصلاة مع ابتلاء يده بالنجاسة فالظاهر عرفا وفقهيا أنه لا يجوز له تنجيس جميع جسده، فهذا يكشف عن انحلالية المانعة والافلو كان المانع هو صرف وجود نجاسة الجسد فالمفروض اضطراره الى ايقاع الصلاة فيها.

وخالف في ذلك جماعة آخرون فادعوا عدم ظهور خطاب النهي الضمني في الانحلال، فقد ذكر السيد الامام "قده" وجهين في ذلك:

الوجه الاول: أنه يوجد فرق بين النواهي النفسية والنواهي الضمنية؛ فإنه في النهي النفسي لمانع من وقوع جميع مصاديق الطبيعة كالكذب على صفة المبعوضية الفعلية، بخلاف النهي الضمني كالنهي عن الصلاة في وبر ما لا يؤكل لحمه ارشادا الى مانعيته؛ فانه لو لبس وبر ما لا يؤكل لحمه ثم لبس وبر آخر منه لم يمكن اتصاف الوبر الثاني بالمانعية الفعلية مع اتصاف الوبر الاول بها، فلا بد من الالتزام بالمانعية الشأنية والتقديرية، وهو خلاف ظاهر الأدلة.

الوجه الثاني: ان معنى قوله (عليه السلام) "لاتصلّ في وبر ما لا يؤكل لحمه" على فرض

الانحلال، هو النهي عن إيجاد المكلف أي مصداق من الصلاة في وبر ما لا يؤكل لحمه، لا عدم لبس أي مصداق من الوبر؛ ضرورة أن ما يقال في الانحلال إنما هو في الطبيعة التي جعلت تلو النهي، وصارت منهيًا عنها، وهي الصلاة في وبر ما لا يؤكل لحمه.

هذا وقد ذكر ايضا أن الظاهر من خطاب النهي عن الصلاة في النجس أن المانع صرف وجود النجس، وعليه فلو اضطرَّ المكلف إلى بعض النجاسات في صلاته، لا يجب عليه تقليل ما يضطرُّ إليها، بخلاف ما لو كان المانع الطبيعة السارية، حيث كان يجب عليه التطهير والتقليل^(١).

أقول اما ما ذكره السيد الامام "قده" من الوجه الاول: فيلاحظ عليه ان المراد من انحلالية المانعية هو ظهور خطاب النهي عن شيء في المركب هو النهي عن كل فرد منه أي يكون المركب مشروطا بعدم كل فرد من افراد ذلك الشيء لامشروطا بعدم صرف وجود ذلك الشيء، بل لو ورد في الخطاب مثلا أن القهقهة مانعة عن الصلاة فظاهرها ان كل فرد من افراد القهقهة مانع عن الصلاة في حد ذاته فان معنى كون الشيء مانعا أنه اذا وجد المقتضي فيكون ذلك الشيء مانعا عنه كما يقال الدرع مانع عن القتل، ونتيجته أنه لو اضطر الى فرد من القهقهة فلايجوز له ارتكاب فرد آخر منها.

وأما ما ذكره في الوجه الثاني: فيلاحظ عليه ان الظاهر من الخطاب -في حد ذاته- في قوله "لاتصل في وبر ما لا يؤكل لحمه" او قوله "لاتصل في النجس" هو كون وبر ما لا يؤكل لحمه او النجس موضوعا للحكم أي ملحوظا مقدر الوجود فكأنه قال "اذا كان شيء وبر ما لا يؤكل لحمه او نجسا فلا تصل فيه"، نظير ماورد من أنه اذا كان الوبر ذكيا حلت الصلاة فيه، او أن القهقهة تقطع الصلاة، فيأتي فيه نكتة انحلال الحكم وتكثره بتبع تكثر موضوعه.

بل قد يقال انه حتى لو فرض كون النهي عن لبس ما لا يؤكل لحمه نهيا عن صرف الوجود، لكنه مع ذلك يكون من قبيل النهي الاستقلالي عن صرف وجود طبيعة حيث يتعلق نهى ضمني بكل فرد من افراد تلك الطبيعة، وعليه فيمكن اجراء البراءة عن المانعية الضمنية للجلد المشكوك.

الامر الثاني: ما يقال من أن مآل النهي عن الصلاة في الميتة مثلا حيث يكون الى تقييد الصلاة بعدم كونها في الميتة فيكون نظير ما لو قال المولى لعبده "جئني بماء ليس بمالح"، او قال له "جئني بماء لاملح فيه"، فان الظاهر منه تقيده بقاء واحد، وهو عدم كونه مالحا او عدم المالح فيه، فلو شك في كون مالحا، او أن الموجود فيه ملح ام لا، فلايكون شكا في تكليف زائد، بل يكون التكليف فيه معلوما ويشك في امتثاله فتجري قاعدة الاشتغال.

والجواب عنه أن يقال: ان هذا الاشكال يوجب المنع عن جريان البراءة في ما لو كان المانع راجعا الى وصف عرفي في الواجب بحيث يوجب تصنيف الواجب الى صنفين، والأمر بصنف معين منهما، كالمثاليين المذكورين، وهذا لاينافي ظهور الخطاب في تعلق المفسدة بكل فرد من افراد المانع بحيث لو اضطر الى الاتيان بماء فيه ملح فلايجوز له عرفا زيادة الملح فتأمل.

ومن هذا القبيل مثال مانعية نجاسة ماء الوضوء حيث انها راجعة الى أخذ وصف عرفي في الواجب، فان معناها وجوب الوضوء بماء ليس بنجس، فاذا شك في طهارة الماء الذي توضع به ولم تجر أصالة الطهارة فيه لجهة من الجهات -كما لو علم اجمالا بنجاسة ماء او اناه فنتعارض أصالة الطهارة فيهما- فيكون شكا في الامتثال، فتجري قاعدة الاشتغال، ولايتم عرفا ما يدعى -كما هو ظاهر كلمات الاعلام كالسيد الخوئي "قده" - من الفرق بين أن يكون الواجب الوضوء بالماء الطاهر او الوضوء بماء نجس، في أنه يكون الوضوء بمشكوك الطهارة بناء على شرطية الطهارة مجرى لقاعدة الاشتغال، ومجرى للبراءة عن المانعية بناء على مانعية النجاسة.

وأما إذا كان المانع فعلاً آخر للمكلف بحيث يرجع الأمر إلى الأمر الضمني بإيجاد فعل والنهي الضمني عن إيجاد فعل آخر مقارنة له، فالعرف يلحقه بالنهي الاستقلالي عن الفعل، فكما أنه إذا قال المولى لعبد في يوم من الأيام "لا تلبس ثوباً متخذاً من أجزاء ما لا يؤكل لحمه" فالعرف يطبق قول المولى "رفع ما لا يعلمون" على لبس الثوب المشكوك، فكذلك لو قال المولى له "يجب عليك القيام أمام الباب عند مجيء الضيوف ولا تلبس ثوباً متخذاً من أجزاء ما لا يؤكل لحمه" فإن الظاهر جريان البراءة عن تعلق النهي الضمني بلبس الثوب المشكوك.

هذا وقد ذكر في البحوث في بحث البراءة عن مانعية نجاسة الثوب أنها تتوقف على كون نجاسة الثوب حيثية تعليلية لثبوت المانعية للثوب، بأن يقول الشارع "صل ولا يكن ثوبك نجساً" فإذا شك في نجاسة ثوب معين فيشك في مانعيته في الصلاة، فتجري البراءة عنها، وأما لو كان المانع نجاسة الثوب بنحو كان التامة، بأن قال المولى "صل مع عدم نجاسة ثوبك" أو كان المانع لبس الثوب النجس، بأن قال المولى "صل مع عدم لبس الثوب النجس" فتكون الصلاة في الثوب المشكوك النجاسة من الشك في وجود ما يعلم بمانعيته، لا من الشك في المانعية، حتى تجري البراءة عنها^(١). وما ذكره متين جداً، وقد يرجع عدم جريان البراءة عن المانعية في مثال الأمر بالانثاب بماء ليس بمالح، أو وجوب الوضوء بماء ليس بنجس إلى ما ذكره حيث إن الشك فيه في وجود المانع، والأمانعية مألحة الماء أو نجاسته معلومة لا شك فيها. انتهى الاستدراك.

الجهة الرابعة: ذكر صاحب العروة "أن المأخوذ من يد المسلم وما عليه أثر استعماله بحكم المذكي، بل وكذا المطروح في أرضهم و سوقهم و كان عليه أثر الاستعمال"

أقول: بعد أن تحقق عدم جواز الصلاة في مشكوك التذكية كما هو المشهور إما لكون شرط الصلاة هو كون لباس المصلي مذكي فلا بد من قيام الحجة على التذكية بمقتضى قاعدة الاشتغال عند الشك في تحقق الشرط مضافاً إلى استصحاب عدم تحقق الشرط أي استصحاب عدم التذكية، أو لكونه مقتضى الجمع بين الروايات، وحينئذ يقع الكلام في تعيين الحجة على التذكية، فلا بد من ملاحظة الروايات الواردة في المقام، وهي عدة روايات:

١- ما رواه الشيخ الطوسي "ره" بإسناده عن الحسين بن سعيد عن فضالة عن عثمان بن عيسى عن ابن مسكان عن الحلبي، ورواه الكليني عن محمد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان عن صفوان بن يحيى عن ابن مسكان عن الحلبي قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الخفاف التي تباع في السوق، فقال: اشتر و صلّ فيها حتى تعلم أنه ميت بعينه^٢.

٢- صحيحة البيزنطي قال: سألته عن الرجل يأتي السوق فيشتري جبّة فراء لا يدري أ ذكّية هي أم غير ذكّية أ يصلي فيها؟ فقال: نعم، ليس عليكم المسألة إنّ أبا جعفر (عليه السلام) كان يقول: إنّ الخوارج ضيقوا على أنفسهم بجهالتهم إنّ الدين أوسع من ذلك^٣.

^١ - بحوث في علم الاصول ج٦ ص ٥٣

^٢ - وسائل الشيعة ج٤ ص ٤٢٧

^٣ - وسائل الشيعة ج٤ ص ٤٥٥

و نحوها صحيحته الأخرى عن الرضا (عليه السلام) قال: سألته عن الخفاف يأتي السوق فيشتري الخف- لا يدري أ ذكي هو أم لا ما تقول في الصلاة فيه- و هو لا يدري أ يصلي فيه قال نعم- أنا أشتري الخف من السوق- و يصنع لي و أصلي فيه و ليس عليكم المسألة^١.

٣- رواية سهل بن زياد عن بعض اصحابه عن الحسن بن الجهم قال: قلت لأبي الحسن (عليه السلام): أعترض السوق فأشتري خفاً لا أدري أنكي هو أم لا؟ قال: صل فيه قلت: فالنعل قال: مثل ذلك، قلت إنى أضيق من هذا، قال: أ ترغب عما كان أبو الحسن (عليه السلام) يفعله^٢.

والرواية مرسلة.

وقد ذكر السيد الخوئي "قده" أنه لا شبهة في عدم إرادة العموم من السوق في هذه النصوص بحيث يتناول سوق الكفار، بل المراد خصوص سوق المسلمين، كما لا ينبغي الشك في عدم خصوصية للسوق، إذ لا موضوعية لهذا العنوان قطعاً، فلو كان لمسلم و كان في المحلّة أو في الشارع أو اشتراه من بيته عمّه الحكم بالضرورة، بل لا خصوصية للشراء، فلو انتقل إليه بهبة و نحوها كفى، بل حتى بناقل قهري كالإرث. فالعبرة بمقتضى الفهم العرفي بالأخذ من المسلم و جريان يده عليه و كونه تحت استيلائه، فإنها أمانة التذكية و سوق المسلمين أمانة على أن اليد المأخوذ منها يد مسلم، فهو أمانة على الأمانة من دون خصوصية فيه^٣.

اقول: عنوان السوق في هذه الروايات مأخوذ في سؤال السائل، والسوق في لسان السائلين وان كان منصرفاً الى سوق المسلمين، الذي كان سوق بلادهم، ولكن لعل حكم الامام (عليه السلام) بجواز الصلاة في ما يشتري من السوق بنكتة جواز الصلاة في مشكوك التذكية، فلا يستفاد منها أمارية سوق المسلمين على التذكية، أو أماريته على كون البايع مسلماً وكون البايع مسلماً أمانة التذكية، وانما يقتصر فيها على استفادة الحكم بجواز الصلاة في ما يؤخذ من سوق المسلمين من باب الاخذ بالقدر المتيقن.

نعم توجد رواية ورد فيها عنوان سوق المسلمين في كلام الامام (عليه السلام) وهي صحيحة فضيل و زرارة و محمد بن مسلم أنهم سألوا أبا جعفر (عليه السلام) عن شراء اللحوم من الأسواق- و لا يدري ما صنع القصابون فقال كل إذا كان ذلك في سوق المسلمين و لا تسأل عنه، ولكنها واردة في اناطة جواز الاكل من دون سؤال البايع بما اذا كان في سوق المسلمين، ولا اشكال في أنه يحكم بتذكية جلده ايضاً فتجوز الصلاة فيه لكنه غير قيام الدليل على اناطة جواز الصلاة في الجلد المشكوك بكونه في سوق المسلمين فلعل جوازه اعم او أنه يلزم احراز صنعه في ارض الاسلام فلو باعوا في سوق المسلمين جلدا مستورداً من البلاد الكافرة فلا يمكن للمشتري الحكم بتذكيته من دون سؤال و فحوص.

١- وسائل الشيعة ج٣ ص ٤٩٢

٢- وسائل الشيعة ج٣ ص ٤٩٣

٣- موسوعة الإمام الخوئي ج١٢ ص ١٥٧

٤- وسائل الشيعة؛ ج٢٤، ص: ٧٠

هذا ومن جهة أخرى ان مقتضى اطلاق هذه الروايات كفاية الشراء من سوق المسلمين وان علم بكون البايع كافرا، كما لا تدل على كفاية كون البايع مسلما في سوق غير المسلمين، وكون المدار في الجلد على الشراء من سوق المسلمين وان كان البايع كافرا وعدم كفاية كون البايع مسلما في غير سوق المسلمين امر محتمل فقها وموافق لمعتبرة اسحاق بن عمار الآتية، والمراد من سوق المسلمين كون الغالب على البلد المسلمين فلا يتم كلام السيد الخوئي.

٤- معتبرة اسحاق بن عمار عن العبد الصالح (عليه السلام) أنه قال: لا بأس بالصلاة في الفراء اليماني و فيما صنع في أرض الإسلام، قلت: فان كان فيها غير أهل الإسلام؟ قال: إذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس.

ويستفاد منها كفاية الصنع في أرض الإسلام و إن لم يؤخذ من يد المسلم.

٥- ما رواه الشيخ الطوسي باسناده عن احمد بن محمد بن يحيى عن سعد بن اسماعيل عن ابيه عن اسماعيل بن عيسى قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن جلود الفراء يشتريها الرجل في سوق من أسواق الجبل أ يسأل عن ذكاته إذا كان البائع مسلماً غير عارف؟ قال: عليكم أنتم أن تسألوا عنه إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك، و إذا رأيتم يصلون فيه فلا تسألوا عنه!

فقد يقال بأنه يستفاد منها عدم كفاية مجرد الشراء من سوق المسلمين او من البايع المسلم، بل لابد من استعمال المسلم له فيما يعتبر فيه الطهارة كأن يصلي فيه، الا أنها غير واضحة في سوق المسلمين، بل لعل قوله "إذا رأيتم المشركين يبيعون ..." قرينة على كون سوق الجبل مشتركاً بين المسلمين والكفار.

والرواية ضعيفة سندا بجهالة سعد بن اسماعيل و ابيه واسماعيل بن عيسى.

٦- رواية محمد بن الحسين الأشعري قال: كتب بعض أصحابنا إلى أبي جعفر الثاني (عليه السلام): ما تقول في الفرو يشتري من السوق؟ فقال: إذا كان مضموناً فلا بأس^٢، فيقال ان مفادها اشترط ضمان البايع تذكيتة.

وهذه الرواية ايضا ضعيفة سندا بجهالة محمد بن الحسين الأشعري، ومع غمض العين عن ضعف سندها وسند الرواية السابقة فقد أجاب السيد الخوئي "قده" عن الاستدلال بهما بأنه يمكن حملهما على الاستحباب جمعاً بينهما و بين ما مثل صحيحة البرنطي حيث ورد فيها "ليس عليكم المسألة" وهذا صريح في عدم الحاجة إلى السؤال.

بل قد يظهر من موثقة السكوني عدم البأس حتى إذا كان مظنة استعمال الكافر فقد روى عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنّ أمير المؤمنين (عليه السلام) سئل عن سفرة وجدت في الطريق مطروحة كثير لحمها و خبزها و جنبها و بيضها و فيها سكين فقال أمير المؤمنين: يقوّم ما فيها ثم يؤكل، لأنه يفسد وليس له بقاء، فاذا جاء طالبها غرموا له الثمن، قيل له: يا أمير المؤمنين لا يدرى سفرة مسلم أو سفرة مجوسي، فقال: هم في سعة حتى يعلموا" قال المحقق الهمداني "قده": إنّ وجود السكين في السفرة لعله يشهد بأنّها لغير المسلم، حيث إنّ المتعارف بينهم قطع الخبز و اللحم بالسكين بخلاف المسلمين.

^١ - وسائل الشيعة ج٣ ص ٤٩٢

^٢ - وسائل الشيعة ج٣ ص ٤٩٣

فلا يتم ما في العروة من تقييد المطروح في الأرض أو السوق بأن يكون عليه أثر استعمال المسلم له فيما يعتبر فيه الطهارة^١.

أقول: صاحب العروة لم يشترط وجود أثر الاستعمال الا في المطروح في ارض المسلمين او سوقهم دون ما يؤخذ من يد المسلم فقال: ما يؤخذ من يد المسلم من اللحم أو الشحم أو الجلد محكوم بالطهارة و إن لم يعلم تذكينه، وكذا ما يوجد في أرض المسلمين مطروحاً إذا كان عليه أثر الاستعمال لكنّ الأحوط الاجتناب^٢، والانصاف تامة ما ذكره صاحب العروة فانه لا اطلاق في الروايات لاثبات امارية مجرد وقوع الشيء تحت يد المسلم او مشكوك الاسلام في بلد المسلمين على التذكية، بل لا بد من فرض امر زائد كصلاته فيه او صنعه له أو عرضه للبيع او الاكل كما في مورد موثقة السكوني.

ثم انه لا بأس بنقل كلام السيد الصدر "قده" حول الروايات الواردة في امارية السوق او الصنع في ارض يغلب عليها المسلمون، فقال: قد تكفلت تلك الروايات عنوانين: أحدهما: ما صنع في أرض الإسلام، و الآخر: السوق، و هو مخصوص بسوق المسلمين، و ان ورد مطلقاً في بعض الروايات، إما لأن ارتكاز مجرد كون المحل سوقاً لا يكفي لإثبات التذكية قرينة على حمل مفاد تلك الروايات على القضية الخارجية و الإشارة الى ما هو المعهود و ما هو المعهود خارجاً أسواق المسلمين، أو على القضية الحقيقية مع تقييدها بنحو يجعلها غير منافية للارتكاز و ذلك بإرادة سوق المسلمين خاصة، و إما للتقييد الوارد في بعض روايات السوق.

والكاشفية المجعولة في تلك الروايات للسوق أو للصنع في أرض الإسلام عن التذكية يمكن تصويرها ثبوتاً بعدة أنحاء:

الأول: ان يكون ذلك كاشفاً عن تذكية المشكوك ابتداءً، باعتبار ان المشكوك لو كان في سوق المسلمين أو صنع في بلادهم فالغالب انه يصنع حسب طريقتهم الشرعية المقتضية للتذكية.

الثاني: ان يكون ذلك كاشفاً عن إسلام من بيده مشكوك التذكية، باعتبار ان الغالب في السوق أو البلد المسلمون فتكون هذه الغلبة في السوق أو البلد امارة إسلام البائع، و تكون يده هي الامارة على التذكية.

الثالث: ان يكون كاشفاً عن مرور المشكوك على يد مسلم، إما صنعا أو بيعاً أو غير ذلك، و لو فرض أن من بيده المشكوك في السوق لم يكن بمسلم، و تكون الامارة على التذكية تلك اليد المسلمة التي كشف إجمالاً وقوع المشكوك تحت حيازتها.

و تختلف هذه الاحتمالات في نتائجها، فإنه بناء على الأول منها يحكم بتذكية المشكوك في السوق أو أرض المسلمين، و لو فرض كفر صاحب اليد، بل و العلم بعدم سبق يد المسلم عليه أيضاً، و لا يحكم بذلك على الأخيرين، كما انه لو احتل مرور يد المسلم و سبقها على يد الكافر حكم بالتذكية على الاحتمال الثالث، دون الثاني.

و لعل المنصرف إثباتاً من الروايات هو النحو الثاني، خصوصاً بلحاظ ارتكازية امارية الغلبة على إلحاق الفرد المشكوك بالأعم الأغلب، و لا أقل من احتمال هذا الانصراف الموجب للزوم الاقتصار على المتيقن.

و عليه: فتكون يد المسلم هي الامارة، و السوق أو أرض الإسلام التي يغلب فيها المسلمون هي الامارة على الامارة، و بناء على ذلك، فتكون يد المسلم امارة و لو لم يكن موجوداً في ضمن سوق أو في أرض الإسلام. نعم لو بنينا على إجمال الروايات، و عدم استظهار أحد الأنحاء الثلاثة، فيشكل ذلك، لاحتمال كون سوق المسلمين هو الامارة ابتداءً.

^١ - موسوعة الإمام الخوئي ج ١٢ ص ١٥٧

^٢ - العروة الوثقى المحشى ج ١ ص ١٢٦

ولا يخفى أن أمارية يد المسلم على التذكية حسب ما استفيد من هذه الروايات لا إطلاق فيها يثبت أن مجرد وقوع الشيء تحت يد المسلم امارة على التذكية و لو كان مهملًا من قبله، بل لا بد من فرض نحو اعتناء لصاحب اليد بالشيء من قبيل ترتيب آثار التذكية عليه أو صنعه أو عرضه للبيع و نحو ذلك، لقصور الروايات عن شمول غير هذه الموارد^١.

اقول: أما بالنسبة الى أمارية سوق المسلمين المنصوص عليها في صحيحة فضيل و زرارة و محمد بن مسلم فهي منصرفة ظاهرة عن فرض العلم بكون بايع اللحم كافرًا وإنما احتمل انه اخذه من المسلمين، ولكنه مختص باللحم الذي يذبحه القصابون، فلا يصح التعدي الى ما يصنع في سوق المسلمين.

وأما بالنسبة الى أمارية الصنع في سوق المسلمين فدليلها معتبرة اسحاق بن عمار و الظاهر اطلاقها لما اذا علم بكون المأخوذ منه الجلد المشكوك كافرًا، نعم لا يبعد انصرافها عما علم بأنه مصنوع نفسه، وإنما احتمل كونه من جلد ذكاه المسلمون.

وأما الروايات التي كان عنوان الشراء من السوق و اردا فيها في كلام السائل فانه وان مر انصرافها الى سوق المسلمين لكنه بنكتة كونه المعهود في عرف السائلين في تلك الروايات، فكان منصرفًا عن سوق غير المسلمين ولم يكن بنكتة اختصاص الامارية بسوق المسلمين حتى يتم انصرافها عن فرض العلم بكون البايع كافرًا.

ولو كان البايع مسلمًا في بلد يغلب فيه الكفار فيشكل الجزم بأماريته على تذكية ما باعه، لعدم دليل واضح عليه، حيث لا يجزم بكون أمارية سوق المسلمين على التذكية بنكتة أماريته على كون البايع مسلمًا فقط فاعل غلبة كون الجلود من المذكى في البلد كانت مؤثرة في جعل الامارية لسوق المسلمين.

ولو فرض أمارية كون المأخوذ منه الجلد مسلمًا فلا ريب في انصرافها عما اذا علم باستيراده اياه من البلاد الكافرة من دون فحص وتأكد من كونه مذكى، والا لأمكن اعطاء الجلود الموجودة في البلاد الكافرة الى مسلم ثم اخذها منه، فانه واضح البطلان.

الجهة الخامسة: احتاط صاحب العروة في الحكم بتذكية الجلد المأخوذ ممن يستحل جلد الميتة بالدبغ، والوجه في الاشكال فيه إما قصور المقتضي او وجود المانع، أما قصور المقتضي فلما يقال من أنه لا كاشفية ليدته عن وقوع التذكية الشرعية، فلا تثبت لها الأمارية، وأما المانع فهو ما رواه في الكافي عن علي بن محمد عن عبد الله بن إسحاق العلوي عن الحسن بن علي عن محمد بن سليمان الديلمي عن عيثم بن أسلم النجاشي عن أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله عن الصلاة في الفراء فقال: كان علي بن الحسين (عليه السلام) رجلاً صرداً لا يدفنه فراء الحجاز لأن دباغها بالقرظ فكان يبعث الى العراق فيؤتى مما قبلكم بالفرو فيلبسه فاذا حضرت الصلاة ألقاه و القى القميص الذي يليه فكان يسئل عن ذلك فقال ان أهل العراق يستحلون لباس جلود الميتة و يزعمون ان دباغه ذكاته^٢.

بتقريب أن اجتناب الامام السجاد (عليه السلام) عن الصلاة في فراء العراق وان لم يكن ظاهراً في الحرمة لكن نقل الامام الصادق (عليه السلام) له ظاهر في كونه بصدد بيان ذلك، ثم ان إلقاء القميص الذي يلي الفرو فالظاهر أنه كان لأجل إصابته للفرو مع الرطوبة من عرق و نحوه فيتنجس بالملاقاء، وأما تعلق شيء من صوف الفرو به فلا يوجب ذلك، إذ الصوف مما لا تحله الحياة فلا مانع من حمله في الصلاة.

وفي رواية الشيخ باسناده عن الحسن بن علي عن محمد بن عبد الله بن هلال عن عبد الرحمن بن الحجاج قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) إني أدخل سوق المسلمين- أعني هذا الخلق الذين يدعون الإسلام، فأشتري منهم الفراء للتجارة، فأقول لصاحبها أ ليس هي ذكية، فيقول بلى فهل يصلح لي أن أبيعها على أنها ذكية، فقال لا و لكن لا بأس أن

^١ - بحوث في شرح العروة الوثقى ج ٣ ص ١٤٠

^٢ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٥٠٢

تبعيها وتقول قد شرط لي الذي اشتريتها منه أنها ذكية- قلت و ما أفسد ذلك، قال استحلال أهل العراق للميتة، و زعموا أن دباغ جلد الميتة ذكاته- ثم لم يرضوا أن يكذبوا في ذلك إلا على رسول الله (صلى الله عليه وآله) .

وفيه أنه لا وجه للمنع من تمامية المقتضي والاطلاق في ادلة أمارية سوق المسلمين او يد المسلم للتذكية، فان كثيرا من العامة في زمان صدور هذه الروايات كانوا يستحلون الميتة بالدبغ وليس المراد من أماريتهما كاشفيتها النوعية، بل حجيتها ولو من باب الاصل العملي ويمكن أن يكون الكشف النوعي في سوق المسلمين او يد المسلم في الجملة ملحوظا في التعبد به ولو من باب الحكمة.

واما رواية ابي بصير فمضافا الى ضعف سندها للاشتغال على عدة مجاهيل فيرد عليها أن مجرد نقل الامام الصادق (عليه السلام) لا يكون ظاهرا في بيان حكم الزامي، فلعله بيان لعدم كون الدبغ سببا لتذكية جلد الميتة، او لبيان استحباب الاحتياط لاحتباط الامام السجاد (عليه السلام)، وأما رواية ابن الحجاج فمضافا الى ضعف سندها لأجل محمد بن عبد الله بن هلال يرد عليها أن مفادها عدم جواز شهادة البايع بالتذكية استنادا الى يد المستحل أو قوله، ولا يستفاد منها أنه ليس محكوما بالتذكية ويؤيد ذلك أن ظاهر الرواية جواز البيع، وهذا لا يتلائم مع عدم الحكم بكونه مذكى، وانما جعلنا ذلك مؤيدا لا دليلا، لأن الدليل دل على أن ثمن الميتة سحت، فموضوع حرمة البيع الميتة، وقد مر أن استحباب عدم التذكية لا يثبت كونه ميتة الا بنحو الاصل المثبت.

الجهة الثانية: ذكر صاحب العروة أنه لا فرق في بطلان الصلاة في الميتة بين كونها حيوانا محلل اللحم او محرم اللحم، وهذا يعني أن ما يحرم لحمه اذا صار مية فيوجد فيه مانعان عن الصلاة بخلاف ما يحل لحمه، فلو اضطر الى احد امرين: إما لبس جلد الميتة من مأكول اللحم او لبس جلد الميتة من غير مأكول اللحم تعين الصلاة في الاول.

الجهة الثالثة: ذكر صاحب العروة أنه لا فرق في مانعية الميتة بين كونها نجسة او طاهرة كميتة ما لا نفس سائلة له نظير السمك، وهذا هو الموافق للمشهور، وقد خالف في ذلك جماعة منهم صاحب الجواهر و المحقق الهمداني والسيد الحكيم والسيد عبدالهادي الشيرازي والشيخ علي الجواهري "قدهم" وبعض السادة الاعلام "دام ظله" فانكروا الإطلاق.

فادعى صاحب الجواهر "قده" انصراف تلك الروايات الى الميتة النجسة، كما ذكر المحقق الهمداني "قده" أن مناسبة الحكم و الموضوع تستوجب الاختصاص، نظراً إلى ما هو المرتكز في الأذهان من نجاسة الميتة و اشتراط الصلاة بطهارة الثوب.

وذكر السيد الحكيم "قده" أن أكثر النصوص واردة في مقام الحكم الظاهري في الشبهة الموضوعية من دون نظر فيه الى موضوع الحكم الواقعي، و الوارد منها لبيان الحكم الواقعي لم نعثر على شيء منه إلا على صحيحة محمد بن مسلم و صحيحة ابن أبي عمير و رواية علي بن أبي حمزة، و إطلاقها غير ظاهر، إذ صحيحة محمد بن مسلم إنما وردت للسؤال عن حال الدبغ، و أنه يرفع حكم الميتة أم لا؟، و صحيحة ابن ابي عمير واردة في مقام تعميم الحكم لأجزاء الميتة، نعم ظاهر الرواية أن كلام الامام (عليه السلام) كان في أمور تتعلق بالميتة، و لا يدري أن الميتة أي ميتة هي؟، فلعله كان في حمار ميت أو نحوه كما يشهد له الضمير المذكور في قوله "و لا في شسع منه"، و رواية ابن أبي حمزة مشتملة على التذكية بالحديد المختص بما تكون تذكيته بالذبح، و عليه فتخصيص مانعية الميتة بميتة ما له نفس سائلة هو الموافق لأصالة البراءة عن مانعيتها في ما لا نفس سائلة له^١.

^١ - وسائل الشيعة؛ ج ٣، ص: ٥٠٣

^٢ - مستمسك العروة ج ٥ ص ٢٩٩

اقول: من الواضح أن صحيحة محمد بن مسلم، قال: سألته عن الجلد الميت ألبس في الصلاة إذا دبغ؟ قال: لا، ولو دبغ سبعين مرة^١، لا تشمل الميتة الطاهرة، وكذا موثقة ابن بكير حيث ورد فيها "إذا علمت أنه ذكي وقد ذكاه الذبح" فتختص بما تكون تذكيبته بالذبح، وهكذا رواية ابن ابي حمزة البطائني.

فالمهم صحيحة ابن ابي عمير عن غير واحد عن أبي عبد الله (عليه السلام): في الميتة، قال: لا تصلّ في شيء منه ولا في شسع^٢، ولا وجه لدعوى انصرافها عن الميتة الطاهرة، فان ظاهرها أنّ الميتة بعنوانها مانعة في الصلاة، وحملها على كونها مشيرة الى النهي عن الصلاة في النجس خلاف الظاهر وتقييد لاطلاقها بلا وجه، وما ذكره في المستمسك من احتمال كون قول الامام (عليه السلام) واردا في ذيل الكلام حول الحمار الميت ونحوه، ويشهد له تذكير الضمير في قوله "شسع منه" ففيه أن ظاهر الصحيحة كون موضوع الحكم مطلق الميتة لا ميتة خاصة، والا لكان ينبغي أن يقول مثلا "عن ابي عبد الله (عليه السلام) في حمار ميت" وتذكير الضمير الراجع الى الميتة ليس بقادح، فانه مؤثّر مجازي والامر في التذكير والتأنيث فيه سهل، واردة رجوع الضمير الى حمار ميت مثلا من دون ذكره خلاف الظاهر جدا، ولعل ذهب بعض السادة الاعلام "دام ظله" الى اختصاص المانعية بالميتة النجسة ينشأ من كون ميناه اختصاص الحجية بالخبر المفيد للوثوق، ويرى أن اضطراب المتن الناشي من تذكير الضمير مانع من حصول الوثوق باتقان نقل ابن ابي عمير في هذه الرواية بعد أن كان يعتمد على ذاكرته لتلف كثير من كتبه، ولكن الصحيح عندنا حجية خبر الثقة مطلقا بل الظاهر عدم اشتغال الرواية على اضطراب مانع من حصول الوثوق.

فالظاهر مانعية الميتة الطاهرة، والنسبة الى المعتبر من دعواه الاجماع على جواز الصلاة في الميتة الطاهرة غير تامة، فان المذكور في المعتبر أنه لا تجوز الصلاة في جلد الميتة ولو دبغ، وهو مذهب علمائنا أجمع لأن الميتة نجسة، و الدبغ غير مطهر، و طهارة اللباس شرط لصحة الصلاة، و لما رووه عن جابر، عن النبي (صلى الله عليه و آله) "لا تنتفعوا من الميتة بشيء" و الدبغ لا يخرجها عن كونه ميتة، و من طريق الأصحاب، ما رواه محمد بن أبي عمير^٣، و من الواضح أنه لا يشتمل على دعوى الاجماع على اختصاص المانعية بالميتة النجسة.

هذا وقد ذكر السيد الخوئي أنه لا ينبغي الشك في انصراف الحديث إلى حيوان له لحم قابل للأكل، فلا تشمل مثل البقّ و البرغوث و نحوهما، فلا حاجة إلى دعوى خروجها بالإجماع أو السيرة كما هو ظاهر^٤.

وهذا تعريض منه لما في المستمسك من التمسك بالسيرة على جواز الصلاة في القمل و البقّ و البرغوث^٥، وما ذكره غير بعيد ويكفي مجرد شبهة الانصراف وعدم احراز الظهور الاطلاقي، فلا يرد عليه أنه لم يذكر في الصحيحة عنوان ما لا يؤكل لحمه او ما يؤكل لحمه كما في موثقة ابن بكير، فان النهي عن الصلاة في الميتة ولو في شسع منه ايضا منصرف الى مثله.

الجهة السادسة: ذكر صاحب العروة "أنه يستثنى من الميتة صوفها و شعرها و وبرها و غير ذلك مما مرّ في مبحث النجاسات"، وهذا هو الصحيح المتسالم عليه، وتدل عليه عدة روايات، منها صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: لا بأس بالصلاة فيما كان من صوف الميتة، إنّ الصوف ليس فيه روح^٦ حيث يفهم من التعليل عموم الحكم لكل ما لا روح فيه عرفا وقد روى الشيخ باسناده عن الحسين بن سعيد عن صفوان بن يحيى عن الحسين بن

^١ - وسائل الشيعة ج٤ ص ٣٤٣

^٢ - وسائل الشيعة ج٤ ص ٣٤٣

^٣ - المعتبر في شرح المختصر ج ٢ ص ٧٧

^٤ - موسوعة الامام الخوئي ج ١٢ ص

^٥ - مستمسك العروة ج ٥ ص ٢٩٩

^٦ - وسائل الشيعة ج٤ ص ٤٥٧

زرارة عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث قال: العظم و الشعر و الصوف و الريش كل ذلك نابت لا يكون ميتاً، وفي الكافي أن في رواية صفوان عن الحسين بن زرارة عن ابي عبد الله (عليه السلام) الشعر و الصوف و الوبر و الريش و كل نابت لا يكون ميتاً^١.

وفي الكافي ايضا عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن حماد عن حريز قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام) لزرارة و محمد بن مسلم اللين و اللبأ و البيضة و الشعر و الصوف و القرن و الناب و الحافر و كل شيء يفصل من الشاة و الدابة فهو ذكي و إن أخذته منها بعد أن تموت فاعسله و صل فيه^٢.

ولولا هذه الروايات فكما ذكر السيد الخوئي لحكمنا بعدم جواز الصلاة فيه استنادا الى عموم النهي في صحيحة ابن ابي عمير عن الصلاة في شيء من الميتة، وأما موثقة ابن بكير حيث قال "فان كان مما يؤكل لحمه فالصلاة في وبره و بوله و شعره و روثه و ألبانه و كل شيء منه جائز إذا علمت أنه ذكي و قد ذكاه الذبح"، فقد يقال ان مفهومها أنه ان لم يعلم بكونه ذكياً فلا تجوز الصلاة في كل شيء منه بنحو سلب العموم لا عموم السلب بحيث يدل على عدم جواز الصلاة في شيء منه مع عدم العلم بذكاته، نظير مفهوم قوله "اذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء" فلا اطلاق لمفهومه في أنه اذا لم يبلغ كرا ينجسه كل شيء.

من هنا

تنبيه: الوارد في الروايات أن الصوف ليس له روح ولم يرد مثل هذا التعبير في مورد العظم و الظفر و القرن ونحوها وانما ورد أنها ذكية او ليست ميتة، نعم عدّ العظم ونحوه في كلمات الفقهاء مما لا تحله الحياة، ففي الغنية: و شعر الميتة و صوفها و عظمها طاهر، لأن اسم الميتة يتناول ما تحله الحياة، و هذه الأشياء لا تحلها الحياة، فلا يحلها الموت^٣.

وفي الشرائع: و ما كان منه لا تحله الحياة كالعظم و الشعر فهو طاهر^٤، وفي الجامع للشرائع: و لا بأس بما لا تحله الحياة من غيرهما كالصوف و الشعر و الوبر و العظم و الظلف و الحافر^٥، وذكر العلامة الحلي في إرشاد الأذهان: ما لا تحله الحياة، كالصوف و الشعر و الوبر و العظم و الظفر^٦، وفي القواعد: و لا ينجس من الميتة ما لا تحله الحياة كالعظم و الشعر^٧.

وذكر في المنتهى: و أمّا العظم، فقال علماؤنا أنه طاهر لأنه لا تحله الحياة، و قال مالك، و الشافعي، و أحمد، و إسحاق: أنه نجس، لنا... أنه لا تحله الحياة، فلا يحله الموت، فلا ينجس به كالشعر، واحتجوا بقوله تعالى "قَالَ مَنْ

^١ - وسائل الشيعة؛ ج٢٤، ص: ١٨٣

^٢ - وسائل الشيعة ج٣ ص٥١٣

^٣ - وسائل الشيعة ج٢٤ ص ١٨٠

^٤ - الغنية ص ٤٢

^٥ - شرائع الإسلام ج١ ص ٤٤

^٦ - الجامع للشرائع ص ٢٦

^٧ - إرشاد الأذهان ج١، ص: ٢٣٩

^٨ - قواعد الأحكام ج١ ص ١٩١

يُحْيِي العِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ قُلٌّ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ" فكانت قابلة للموت، و الجواب: الإحياء إنما يتوجّه إلى المكلف صاحب العظام^١.

وفي الدروس: يحلّ أن يستعمل من الميتة ما لا تحلّه الحياة، و هو العظم و الظلف و السن و القرن و الصوف و الشعر و الوبر و الريش و البيض إذا اكتسى القشر الأعلى و الأنفحة و اللبن على الأصحّ،

وفي المسالك: أجزاء الميتة التي لا تحلّها الحياة فهي طاهرة يحلّ استعمالها، و هي عشرة متفق عليها، و حادي عشر مختلف فيه. و هي: الصوف، و الشعر، و الوبر، و الريش، بشرط الجزّ و غسل موضع الاتصال، و العظم، و الظلف، و السنّ، و القرن، و البيض إذا اكتسى القشر الأعلى الصلب، و الإنفحة- بكسر الهمزة و فتح الفاء- و هي كرش الجدي قبل أن يأكل، أو اللبن المنعقد في كرشه، على اختلاف تفسير أهل اللغة له. فعلى الثاني هو ممّا لا تحلّه الحياة، فيناسب ذكره مع الباقي. و على الأول هو مستثنى من الميتة^٢.

و حينئذ يسأل أنه ما هو السبب في عدّ مثل العظم ممّا لا تحلّه الحياة مع أنه خلاف ما هو ثابت علمياً، فقد ذكر في كلمات المتقدمين في وجه ذلك عبارات، فذكر العلامة الحلّي في أجوبة المسائل المهنية: جلد الحيوان ممّا تحلّه الحياة، و لهذا يتألم الإنسان بألمه و يدرك به الأشياء المختلفة من الحرارة و البرودة و غيرهما، فجعل علامة حلول الحياة الاحساس و ادراك الألم، و في جامع الخلاف و الوفاق: و هذه لا تحلّه الحياة، لعدم الحسّ و الحركة فيها و إنّما فيها النّموّ كما في النبات، و النّامي لا يسمّى حيّاً^٣.

ونقل الشيخ البهائي "ره" عن بعض الأطباء أنه قال لي: قد صرّح الشيخ الرئيس في القانون بأنّ بعض العظام لها حسّ، و إنّ السنّ من جملة تلك العظام، فيكون ممّا تحلّه الحياة البيّنة.

فقلت له: كلام ابن سينا غير رائج عندنا بعد ما نقله علماؤنا عن أئمّتنا (عليهم السلام) من أنّ السنّ ممّا لا تحلّه الحياة، و أنّها كالظفر و الشعر و القرن، فحرّك رأسه و لوى عنقه مشمئزاً ممّا نقلته؛ استعظما لابن سينا غاية الاستعظام، فأردت كسر سورة استعظامه فقلت له: إنّ لي مع ابن سينا في هذا المقام بحث لا مخلص له منه، و هو أنّه قد ناقض نفسه في هذا الكلام الذي نقلته أنت عنه؛ لأنّه ذكر في بحث أمراض الأسنان من القانون أنّها من جملة العظام التي لها حسّ، و قال في بحث تشريح الأسنان ليس لشيء من العظام حسّ البيّنة إلّا الأسنان، و ظاهر أنّ تلك العبارة موجبة جزئية فيثبت الحسّ للبعض، و تلك سالبة كليّة تنفيه عن الكلّ، و هل هذا إلّا عين التناقض، فطأطأ رأسه، و قال لي: اراجع القانون، فقلت: راجعه ألف مرّة^٤.

^١ - منتهى المطلب ج ٣ ص ١٩٩

^٢ - الدروس الشرعية ج ٣ ص ١٥

^٣ - مسالك الأفهام ج ١٢ ص ٥٤

^٤ - أجوبة المسائل المهنية؛ ص: ١٢٦

^٥ - جامع الخلاف و الوفاق ص ٢٧

^٦ - الحاشية على من لا يحضره الفقيه ص ٩٧

وفي الحدائق: العرق مما تحله الحياة و أما الدم فهو مادة الحياة و لذا يطلق عليه النفس كما صرح به أهل اللغة و وقع التعبير به في كلام الفقهاء من قولهم ذي النفس السائلة أي الدم الجاري من العرق بعد قطعه بقوة و دفع، و اما العظم فإنه و ان لم تحله الحياة في حد ذاته لكنه مستلزم لكون ما وقع فيه مما تحله الحياة البتة و متعلقا للروح^١.

وذكر السيد الصدر "قده" في ذيل قوله (عليه السلام) ان الصوف ليس فيه روح" أن المقصود من الروح فيها الحياة الحيوانية، لا مجرد النمو و نحوه كما هو واضح عرفا، فيشمل كل جزء غير لحمي من الحيوان، لأنه ليس فيه روح، إما بالإطلاق اللفظي لو قيل بان ما فيه الروح تعبير عرفي عن اللحم، أو بالإطلاق المقامي باعتبار ان العرف يفهم ان ما فيه الروح و الحياة الحيوانية هو اللحم فقط، و قد أمضى ذلك في الرواية و لم ينبه على خلافه^٢.

وذكر ايضا في ذيل رواية الصدوق: قال الصادق (عليه السلام) عشرة أشياء من الميتة ذكية: القرن، و الحافر، و العظم، و الأنفحة، و اللب، و الشعر، و الصوف، و الريش، و البيضة" أنه قد يستشكل في دلالتها على الضابطة الكلية و هي طهارة كل ما لا تحله الحياة، غير انه لا يبعد دعوى استفادة قاعدة كلية منها بحمل ما ورد فيها من العناوين على المثالية، و اقتناص الجامع المنتزح منها بحسب فهم العرف و المناسبات التي يراها للحكم المذكور و جعله هو موضوع الحكم بالطهارة، فمن القريب ان يقال: ان العرف يفهم من العناوين المذكورة انها كلها بنكتة مشتركة قد حكم عليها بالطهارة، و هي كونها مما لا تحلها الحياة و لم تكن مصب الروح الحيوانية، و ان كانت بالنظر العقلي الدقيق فيها شيء من الحياة^٣.

والحاصل أن العرف كان يرى اللحم مما تحله الحياة إما باعتبار حركته و احساسه الألم او جريان الدم فيه و هذا امر عرفي و لا علاقة له بالابحاث العلمية.

مسألة ١٠: اللحم أو الشحم أو الجلد المأخوذ من يد الكافر أو المطروح في بلاد الكفار، أو المأخوذ من يد مجهول الحال في غير سوق المسلمين، أو المطروح في أرض المسلمين إذا لم يكن عليه أثر الاستعمال محكوم بعدم التذكية، و لا تجوز الصلاة فيه، بل و كذا المأخوذ من يد المسلم إذا علم أنه أخذه من يد الكافر مع عدم مبالاته بكونه من ميتة أو مذكى.

اقول: قد تبين الوجه في ذلك فلا نعيد، انما الكلام في وجه ما ذكره أخيرا من أن المأخوذ من يد المسلم اذا علم أنه اخذه من يد الكافر مع عدم مبالاته بكونه من ميتة او مذكى محكوم بعدم التذكية، فانه ان اريد من العلم بعدم مبالاة هذا المسلم فرض العلم بعدم اطلاعه على تذكيته فوجهه واضح فانه يكون الاخذ منه كالأخذ من الكافر السابق عليه، و المفروض عدم كفاية الاخذ من يد الكافر إما مطلقا ولو كان في سوق المسلمين او في غير سوق المسلمين، فانه لو اكتفي بطروء هذا المسلم لأمكن اعطاء مشكوك التذكية المأخوذ من الكافر الى مسلم ثم اخذه منه وهذا غير محتمل، ولكن ان اريد مجرد العلم بعدم مبالاة المسلم لا احراز أنه لم يطلع على تذكيته إما اتفاقا او فحص عن ذلك حتى اذا سئل يتمكن من الجواب، فهذا امر قابل للبحث و النقاش، ولأجل ذلك علق عليه السيد الحكيم "قده" بقوله "لا يبعد البناء على التذكية فيه"، و ذكر في المستمسك: كأنه -اي كلام العروة- لانصراف النصوص المتقدمة عن الفرض، أو لأن عمومها له بترك الاستفصال، و من الجائز أن تكون أسواق المسلمين في عصر صدور هذه النصوص تباع فيها الجلود غير المأخوذة من أيدي الكافرين، و حينئذ لا يحسن الاستفصال، لظهور الحال، فلا مجال للعموم.

و فيه: أن الانصراف ممنوع، و احتمال 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، فإنه

^١ - الحدائق الناضرة ج ٥ ص ٨٠

^٢ - بحوث في شرح العروة الوثقى ج ٣ ص ٨٧

^٣ - بحوث في شرح العروة الوثقى ج ٣ ص ٨٦

لا يوجب رفع اليد عن أصالة الحقيقة، مع أن هذا الاحتمال ساقط، بل غير حاصل لكثرة وجود الكفار في بلاد الإسلام من اليهود والنصارى وغيرهم، ولا سيما مع البناء على كفر الخوارج والنواصب والغلاة، وتداول ذبحهم للحيوانات، وأكلهم لها، وبيع جلودها، فاحتمال عدم اتفاق العلم بسبق يد الكافر على يد المسلم ساقط جداً، مضافاً إلى أن عموم بعض النصوص ليس بترك الاستفصال، بل بالإطلاق مثل "ما صنع في أرض الإسلام" ولا سيما مع فرض السائل وجود الكفار فيها، ولا ريب في أن ما صنع في أرض الإسلام يشمل ما لو أخذ من الكافر وغيره، وكذا مبالاة المسلم المأخوذ منه وعدمها، ولا يكاد يظهر الفرق بين غير المبالي وبين المستحل للميتة بالدبغ في الدخول تحت إطلاق الأدلة، فالبناء على عموم الحكم لازم^١.

وذكر السيد الخوئي "قده" في قبال ذلك أن المبالي بالدين والثقة الملتزم بأحكامه إن كان تعريضه للبيع بمثابة إخباره عن التذكية صح، لأحجية خبر الثقة في الموضوعات، وأما لو لم يكن كذلك ولو لاحتمال أنه نسي شراءه من الكافر أو لم يكن ملتفتاً إلى كفره ونحن نعلم به فلا وجه حينئذ للحكم بالتذكية، لأن نصوص أمارية يد المسلم قاصرة الشمول للمسبوقه بيد الكافر.

كما أجاب عن اشكال المستمسك على ما ذكره صاحب العروة في غير المبالي، بأن المستفاد من النصوص الناهية عن السؤال عن المأخوذ من سوق المسلمين اختصاص الحكم بصورة الجهل بالحال واحتمال اتصاف الحيوان بالتذكية، بحيث لو سألنا صاحب اليد لما ظهر لنا غالباً خلاف ما احتملناه، ومن ثم نهينا عن تكلف المسألة والتضييق على النفس بكثرة الأسئلة كما صنعه الخوارج، فلا تشمل ما كان معلوم الحال لكونه محكوماً بعدم التذكية من أول الأمر وقبل انتقاله إلى المسلم من أجل كونه تحت يد الكافر، وبالجملة لا تنفع يد المسلم المسبوقه قبل ساعة مثلاً بيد الكافر المحكومة أن ذلك بعدم التذكية، فإن ذلك بمنزلة ما لو أخذه من الكافر ابتداءً ومباشرة من دون توسط يد المسلم، فلا ينبغي الشك في خروج هذه الصورة عن منصرف الإطلاقات^٢.

أقول: أما ما ذكره حول غير المبالي فمبني على استظهاره من كلام العروة فرض العلم بعدم احراز هذا المسلم غير المبالي لتذكية ما أخذه من الكافر ولكن ذكرنا أن مجرد العلم بعدم المبالاة لا يلزم العلم بعدم اطلاعه على تذكية ما كان في يد الكافر، وأما ما ذكره من انصراف الروايات عن فرض العلم بكون البائع المسلم في سوق المسلمين قد أخذه من الكفار وإن كان المسلم ملتزماً واحتملنا احرازه لتذكيته فالظاهر عدم تماميته لأنه لا غرابة في هذا الفرض حتى في ذلك الزمان، فتشمله الاطلاقات.

فروع: لو نصَّ الحيوان نصفين، وكان أحد نصفيه بيد المسلم ونصفه الآخر بيد الكافر، فبناء على ما مال إليه صاحب الجواهر من أمارية يد الكافر على عدم التذكية^٣ فقد يقال بتعارض أمارية يد المسلم على التذكية مع أمارية يد الكافر على عدم التذكية للعلم الاجمالي بكذب احدهما، لأن الحيوان الواحد إما أنه مذكى كله، أو غير مذكى.

ولكنه يتني على مقدمتين:

^١ - مستمسك العروة ج ٥ ص ٣٠٦

^٢ - موسوعة الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ١٦٤

^٣ - جواهر الكلام ج ٨ ص ٥٤

الاولى: كون يد المسلم أمانة لا اصلا عمليا والا لكان من قبيل التفكيك في الاحكام الظاهرية بسبب جريان الاصل العملي نظير الوضوء بما يعبر مردد بين كونه ماء او مايعا نجسا، فانه يحكم بكل من بقاء الحدث والطهارة من الخبث بمقتضى استصحابهما مع أنه يوجب التفكيك الظاهري بين المتلازمين واقعا، ولكنه لا دليل على قدحه في جريان الاصول.

الثانية: حجية كل أمانة لاثبات اللوازم العقلية لمؤداها، فيكون لازم أمانة يد المسلم على تذكية النصف الذي بيده كون النصف الثاني الذي بيد الكافر مذكى ايضا فتعارض مع أمانة يد الكافر على عدم تذكية ما بيده.

ولكن كلنا المقدمتين ممنوعتان، لعدم دليل على أمانة يد المسلم كما لا دليل على حجية مثبتات مطلق الأمانات وانما الدليل قام على حجية مثبتات الأمانات الحكائية، كالاقرار والظهور فيحكم بكون النصف الذي بيد المسلم مذكى ويكون النصف الذي بيد الكافر غير مذكى.

هذا مضافا الى المناقشة في أمانة يد الكافر على عدم التذكية لعدم دليل على ذلك، وانما لا تكون يده أمانة التذكية، فبناء على تمامية تلك المقدمتين يثبت كون النصف الذي بيد الكافر مذكى بلا معارض، لكونه من لوازم كون النصف الذي بيد المسلم مذكى.

مسألة ١١: استصحاب جزء من أجزاء الميتة في الصلاة موجب لبطلانها و إن لم يكن ملبوساً.

اقول: ما ذكره هنا مناف لما مر منه في فصل ما يعفى عنه في الصلاة من الاحتياط الوجوبي في الاجتناب عن حمل الميتة في الصلاة، وكيف كان فالصحيح أن الصلاة في الميتة لا تصدق الا على لبس الميتة حال الصلاة فلو حملها المصلي من دون أن يلبسها فلا تشملها عمومات النهي عن الصلاة في الميتة.

وانما يستدل على مانعية حمل الميتة في الصلاة باحد وجهين:

الوجه الاول: الاستدلال بموثقة ابن بكير "انّ الصلّة في وبر كل شيء حرام أكله فالصلاة في وبره و شعره و جلده و بوله و روثه و كل شيء منه فاسدة، فإن كان ممّا يؤكل لحمه فالصلاة في وبره و بوله و شعره و روثه و ألبانه و كل شيء منه جائزة إذا علمت أنه ذكي قد ذكاه الذبح، و ان كان غير ذلك مما قد نهيت عن أكله و حرم عليك أكله فالصلاة في كل شيء منه فاسد ذكاه الذبح أو لم يذكاه" فيقال بأن الصلاة في الميتة وان لم تصدق في حد ذاتها على الصلاة بمجرد كون الميتة مع المصلي ما لم يلبسها، لكن توجد قرينة على كون المراد من النهي عنها ما يشمل ذلك، حيث ورد التعبير بالصلاة في بوله وروثه ولبانه، ومن الواضح عدم صدق اللبس فيه، ولذا افتنى المشهور بمانعية الصلاة مع حمل اجزاء ما لا يؤكل لحمه في الصلاة، نعم ذكر بعض السادة الاعلام "دام ظله" أن مانعية الصلاة في اجزاء ما لا يؤكل لحمه كشعره ووبره مختصة بلبسها فلا يضر وقوع شعرة على ثوبه، نعم يكفي في البول والروث واللبن والعرق تلطخ الثوب بها، ولكن ما ذكره خلاف الظاهر من الموثقة.

١ - العروة الوثقى (المحشى): ج ١، ص: ٢١٢

٢ - العروة الوثقى ج ٢ ص ٤٨

الوجه الثاني: الاستدلال بصحبة عبد الله بن جعفر الحميري قال: كتبت إليه، يعني أبا محمد (عليه السلام): يجوز للرجل أن يصلي ومع فارة المسك؟ فكتب: لا بأس به إذا كان ذكياً، بتقريب أن الظاهر منها اشتراط جواز الصلاة في فارة المسك بما إذا كان الطبي المتخذ منه فارة المسك مذكى، فلو كان الطبي ميتة فاتخذ منه فارة المسك فلا يجوز حملها في الصلاة.

ولكن توجد رواية أخرى قد تعارضها، وهي ما رواه الصدوق في من لا يحضره الفقيه باسناده عن علي بن جعفر أنه سأله عن فارة المسك تكون مع من يصلي، وهي في جيبه أو ثيابه، قال لا بأس بذلك^١، ولا اشكال في صحة سنده إليه، فقد قال في مشيخة الفقيه: كل ما كان في هذا الكتاب عن علي بن جعفر فقد روته عن أبي عن محمد بن يحيى العطار، عن العمركي بن علي البوفكي، عن علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر (عليهما السلام)^٢.

ورواه الشيخ في التهذيب باسناده الصحيح عن علي بن جعفر أيضاً^٣.

وقد ذكر بعض الاعلام "قده" في تقريب المعارضة أن اغلب أفراد فارة المسك يؤخذ عن الطبي حال حياته، فحمل صحبة علي بن جعفر على خصوص الذكي منها أي ما أخذت من الطبي بعد ذبحه أو صيده حمل للمطلق على الفرد النادر، فتستقر المعارضة بين الصحيحتين، أن لم نحمل لأجلها صحبة عبد الله بن جعفر علي الكراهة أو على كون المراد من الذكي الطاهر في قبال المتنجس لا المذكي، فإن فارة المسك طاهرة بالذات ومستثناة عن حكم الميتة^٤.

اقول: يمكن أن يكون المقصود من صحبة الحميري "لا بأس به إذا كان ذكياً" اخراج خصوص المبان من الطبي الميت بأن يكون الذكي من فارة المسك شاملاً لكل من المنفصل عن الطبي الحي والمبان من الطبي المذكي، فإن الذكي بمعنى النقي وفارة المسك المنفصلة من الطبي الحي -والتي يقال انها المتعارف في فارة المسك- وما يقال من أن الذكاة بمعنى الذبح مخالف لما في معتبرة ابن بكير من قوله "ذكاه الذبح" وقوله "ذكاه الذبح ام لم يذكه" فانه لا معنى لأن يقال "ذبحه الذبح"، كما أنه مخالف لمثل موثقة عبد الله بن بكير قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) الرجل يبول، ولا يكون عنده الماء، فيمسح ذكره بالحائط، قال كل شيء يابس ذكي^(١)، فان من الواضح أنه ليس معنى الذكاة فيه الذبح وما شابهه، وانما المراد منه أنه طاهر ولو ادعاء بلحاظ عدم تنجيسه لما يلاقه، وهكذا نقل ابن اثير في موضع أن في حديث محمد بن علي (يعني الباقر عليه السلام) ذكاة الأرض ييسها: يريد طهارتها من النجاسة، جعل ييسها من النجاسة الرطبة في التطهير بمنزلة تذكية الشاة في

^١ - وسائل الشيعة ج٤ ص٤٣٣

^٢ - من لا يحضره الفقيه؛ ج١، ص: ٢٥٤

^٣ - من لا يحضره الفقيه؛ ج٤، ص: ٤٢٢

^٤ - تهذيب الأحكام؛ ج٢، ص: ٣٦٢

^٥ - كتاب الصلاة ج١ ص٤٨٦

^٦ - وسائل الشيعة ج١ ص ٣٥١ و لكن المنقول في الاستبصار ج١ ص ٥٧ "كل شيء يابس ذكي" وهو الموافق لنقل المنتهى والوافي، وعدة كتب أخرى.

الإحلال؛ لأن الذبح يطهرها ويحل أكلها^(١)، ولكن رواها في موضع آخر عن الباقر (عليه السلام) "زكاة الأرض يبسها" يريد طهارتها من النجاسة كالبول وأشباهه بأن يجف ويذهب اثره^(٢)، وهكذا قوله "إن كان الوبر ذكيا حلت الصلاة فيه إن شاء الله^(٣)" وقوله "كل شيء يحل لحمه فلا بأس بلبس جلده الذكي منه وصوفه وشعره ووبره، وإن كان الصوف والشعر والريش والوبر من الميتة وغير الميتة ذكيا، فلا بأس بلبس ذلك والصلاة فيه^(٤)"، وقوله "عشرة أشياء من الميتة ذكية: القرن والحافر والعظم والسن والإنفحة واللبن والشعر والصوف والريش والبيض^(٥)"، وفي رواية إسماعيل بن مرار عن يونس عنهم (عليهم السلام) قالوا خمسة أشياء ذكية مما فيه منافع الخلق الإنفحة والبيض والصوف والشعر والوبر^(٦)، وفي رواية حريز "اللبن واللبأ والبيضة والشعر والصوف والقرن والنباب والحافر وكل شيء يفصل من الشاة والدابة فهو ذكي وإن أخذته منه بعد أن يموت فاغسله وصل فيه^(٧)"، وفي رواية الحسين بن زرارة قال: كنت عند أبي عبد الله (عليه السلام) وأبي يسأله عن السن من الميتة والبيضة من الميتة وإنفحة الميتة فقال كل هذا ذكي، قال الكليني وزاد فيه علي بن عقبة وعلي بن الحسن بن رباط قال: والشعر والصوف كله ذكي^(٨)، وفي رواية عبد الرحمن بن الحجاج "استحل أهل العراق للميتة وزعموا أن دباغ جلد الميتة ذكاته^(٩)".

وفي رواية الفضل بن شاذان عن الرضا (عليه السلام) قال: إنما لم يجب الغسل على من مس شيئاً من الأموات غير الإنسان كالطيور والبهائم والسباع وغير ذلك، لأن هذه الأشياء كلها ملبسة ريشاً وصوفاً وشعراً ووبراً، وهذا كله ذكي لا يموت، وإنما يماس منه الشيء الذي هو ذكي من الحي والميت^(١٠). وفي رواية أحمد بن محمد بن أبي نصر عن الرضا (عليه السلام) قال: سألته عن الخفاف يأتي السوق فيشتري الخف لا يدري أ ذكي هو أم لا^(١١)، ونحوها رواية الحسن بن الجهم قال: قلت لأبي الحسن

١ - النهاية في غريب الحديث والأثر ج ٢ ص ١٦٤

٢ - النهاية في غريب الحديث والأثر ج ٢ ص ٣٠٨

٣ - وسائل الشيعة؛ ج ٤ ص ٣٧٧

٤ - وسائل الشيعة؛ ج ٤ ص ٣٤٧

٥ - وسائل الشيعة ج ٢٤ ص ١٨٢

٦ - وسائل الشيعة ج ٢٤ ص ١٧٩

٧ - وسائل الشيعة ج ٢٤ ص ١٨٠

٨ - وسائل الشيعة ج ٢٤ ص ١٨٠

٩ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٥٠٣

١٠ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٣٠٠

١١ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٤٩٢

(عليه السلام) أعترض السوق فأشترى خفا لا أدري أ ذكي هو أم لا^(١)، وكذا رواية جعفر بن محمد بن يونس أن أباه كتب إلى أبي الحسن (عليه السلام) يسأله عن الفرو والخف ألبسه وأصلي فيه ولا أعلم أنه ذكي فكتب لا بأس به^(٢)، وفي رواية أحمد بن محمد بن أبي نصر عن أبي جرير القمي قال: سألت الرضا (عليه السلام) عن الريش أ ذكي هو فقال كان أبي يتوسد الريش^(٣)، وفي رواية أبي البخترى عن جعفر عن أبيه (عليه السلام) أن عليا (عليه السلام) قال: غسل الصوف الميت ذكاته^(٤)، وقوله "الحوت ذكي حيه وميته" ورواية أنس بن عياض عن جعفر بن محمد عن أبيه (عليهما السلام) أن عليا (عليه السلام) كان يقول الجراد ذكي والحيتان ذكي فما مات في البحر فهو ميت، ونحوها رواية عمر بن هارون الثقفي^(٥).

فيتضح من خلال هذه الروايات واشباهها أن الذكاة ليست بمعنى الذبح ونحوه، فانه لا يوصف الشيء اليابس او الارض اليابسة او الوبر او الصوف او الشعر او الريش او البيض او الجلد وما شابه ذلك بكونه مذبوحا، ويدلّ عليه ايضا ما قد يقال "رائحة ذكية" أي طيبة، وفي الحديث "أذك بالادب قلبك، كما تُذكي النار بالحطب"^(٦) فقد فسّره في مجمع البحرين بقوله "أي طهره ونظفه عن الأدناس والردائل"^(٧)، كما يقال: أرضٌ زَكِيَّةٌ وفسّره في تاج العروس بقوله: طَيِّبَةٌ سَمِيَّةٌ^(٨)، ويؤيد ذلك ايضا قوله (عليه السلام) "ذكاة الجنين ذكاة أمّه" اذ لا يناسب أن يقال ذبح الامّ ذبح لجنينه".

وما ورد في كلمات بعض اللغويين مما قد يلوح منه تفسير التذكية بالذبح (مثل ما ذكر الخليل في كتاب العين: التذكية في الصيد والذبح إذا ذكرت اسم الله وذبحته، ومنه قوله تعالى: إلا ما ذكيتم، وذكر الراغب في المفردات: ذكيت الشاة: ذبحتها، وحقيقة التذكية: إخراج الحرارة الغريزية، وذكر ابن اثير في النهاية: التذكية: الذبح والنحر، يقال: ذكيت الشاة تذكية، والاسم الذكاة، والمذبوح ذكي، وذكر الطريحي في مجمع البحرين: قوله تعالى: إلا ما ذكيتم أي إلا ما أدركتم ذبحه على التمام، ومعنى "ذكيتم" ذبحتم، أي قطعتم الأوداج وذكرتم اسم الله عليه إذا ذبحتموه، و"التذكية" الذبح والنحر، والاسم الذكاة، والمذبوح ذكي) فليس ظاهرا في اكثر من بيان مصاديق التذكية

^١ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٤٩٣

^٢ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٤٥٦

^٣ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٤٥٧

^٤ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٤٥٨

^٥ - وسائل الشيعة ج ٢٤ ص ٧٤

^٦ - من لا يحضره الفقيه ج ٤ ص ٣٨٥

^٧ - مجمع البحرين ج ١ ص ١٥٩

^٨ - تاج العروس ج ١٩ ص ٤٩٦

بالاجمال، كما هو دأبهم من تفسير المفهوم بذكر المصدق، فلا يستفاد منه صدق التذكية على وقوع الذبح مع التسمية في الحيوان الذي لا يؤثر في حليته او طهارته ابدًا، كالكلب والخنزير او الحشرات، على أن قول اللغوي ليس بحجة بالتوضيح الذي مرّ في محلّه. وعليه فليست الذكاة والتذكية مرادفة لمعنى الذبح ونحوه،

والحاصل أن الظاهر كون الذكاة هو الطهارة والطيب والنقاء عمّا يوجب النفرة، والذبح ونحوه يكون علة ايجاد تلك الحالة في الحيوان، وليس نفس ايجادها، فيكون ايجاد تلك الحالة أي التذكية مسببة عن الذبح الخاص في حيوان خاص.

وعليه فترتفع المعارضة بين صحيحة الحميري وصحيحة علي بن جعفر، فبشترط في جواز حمل فأرة المسك كونها غير متخذة من الميتة، وبذلك يحكم بحرمة حمل الميتة في الصلاة.

هذا وقد يستدل على كون فأرة المسك المنفصلة من الظبي الحي ذكيا بصحيحة حريز: قال أبو عبد الله (عليه السلام) لزراعة و محمد بن مسلم: اللبن و اللباء و البيضة و الشعر و الصوف و القرن و الناب و الحافر و كل شيء يفصل من الشاة و الدابة فهو ذكي، و ان أخذته منه بعد أن يموت فاغسله و صل فيه^١، حيث حكم بأن ما يفصل بنفسه عن الدابة كالظبي فهو ذكي، فيكون حاكما على الشرط المذكور في صحيحة الحميري من دون فرق بين أن يكون ظاهر الذكي كونه في قبال الميت، او كونه بمعنى النقي، فتكون فأرة المسك ذكية إذا انفصلت عن الظبي الحي، فلا يلزم حمل صحيحة علي بن جعفر على الفرد النادر.

مسألة ١٢: إذا صلى في الميتة جهلا لم تجب الإعادة، نعم مع الالتفات و الشكّ لا تجوز و لا تجزي، و أمّا إذا صلى فيها نسيانا فإن كانت ميتة ذي النفس أعاد في الوقت و خارجه و إن كان من ميتة ما لا نفس له فلا تجب الإعادة.

اقول: الوجه فيما ذكره من صحة الصلاة في الميتة جهلا بالموضوع هو التمسك بحديث لا تعاد، لكنه يبتني على عدم كون الطهارة من الخبث داخلا في الطهور جزما او احتمالا، والا لم يمكن التمسك بحديث لا تعاد لكون الاخلال بالطهور من مستثنيات الحديث، وأما ما دل على صحة الصلاة في ثوب لم يعلم بنجاسته فهو وارد في الثوب المتنجس دون الميتة، والانصاف ان الظاهر من الطهور هو الوضوء والغسل والتيمم، حيث ان الطهور هو ما يتطهر به و ارادة نفس الطهارة منه خلاف الظاهر، نعم الماء طهور من الخبث ولكن ارادة الماء من الطهور في حديث لا تعاد فيراد ان الاخلال باستعماله فيما يعتبر في الصلاة موجب لاعادة الصلاة خلاف الظاهر جدا.

وأما لو كانت الصلاة في الميتة عن جهل بالحكم كأن جهل عدم جواز الصلاة في مشكوك التذكية فصاحب العروة يحتاط وجوبا في شمول حديث لا تعاد لها وذهب جماعة كالسيد الخوئي الى التفصيل بين الجاهل القاصر غير المتردد فيحكم بصحة صلاته وبين الجاهل القاصر المتردد او الجاهل المقصر فيحكم ببطلان صلاته، وذهب شيخنا الاستاذ "قده" الى شمول حديث لا تعاد للجاهل المقصر غير المتردد ايضا وهو غير بعيد.

و أما ما ذكره صاحب العروة حول نسيان كون الملبوس ميتة بين كون الميتة نجسة فتجب اعادةها في الوقت وقضاءها خارج الوقت وبين كونها طاهرة فيحكم بصحة الصلاة فممنشأه استثناء الصلاة في النجس نسيانا عن حديث لا تعاد، وكان ينبغي أن يقيد وجوب الاعادة بما اذا كان الميتة الثوب الذي تتم فيه الصلاة، حيث ان نجاسة غيره لا توجب اعادة الصلاة.

وما ذكره متين، وان كان اصل المسألة وهو وجوب اعادة الصلاة وقضاءها في فرض الصلاة في النجس نسيانا قابلا للبحث، فقد استظهر بعض السادة الاعلام "دام ظله" من موثقة سماعة أنه قال سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن الرجل يرى بثوبه الدم فينسى أن يغسله حتى يصلي قال: يعيد صلاته كي يهتم بالشئ إذا كان في ثوبه عقوبة لنسيانه^(١)، أن صلاته صحيحة، ولكن لو كان نسيانه ناشئا عن الإهمال فتجب عليه إعادة الصلاة عقوبة، لكن ذكرنا في محله أنه خلاف الظاهر، فان مورد صحيحة زرارة "اصاب ثوبي دم رعاف او غيره او شيء من المنى فعلمت اثره كي اصيب له الماء فلما حضرت الصلاة نسيت أن بثوبي شيئا فصليت فيه فقال (عليه السلام) تغسله وتعيد" هو عدم التقصير، فيكون ما ذكر في الموثقة من باب الحكمة للامر بالاعادة الظاهر في الارشاد الى بطلان الصلاة السابقة.

مسألة ١٣: المشكوك في كونه من جلد الحيوان أو من غيره لا مانع من الصلاة فيه.

اقول: وجهه أنه وان علم باشتراط الصلاة بعدم كون الملبوس فيها ميتة، لكن يمكن استصحاب عدم كون المشكوك ميتة، وهذا من قبيل استصحاب عدم النعتي ولا يبتني على قبول استصحاب عدم الازلي، لأن هذا المشكوك كان موجودا في زمان ولم يكن جزء الميتة جزما، سواء كان جلد حيوان ام لا.

هذا وقد حكى عن السيد الخوئي "قده" أنه قال في توجيه جواز الصلاة في المشكوك كونه جلد الحيوان أنه ليس لأجل أصالة البراءة عن اشتراط تذكيره أو عن مانعيته، بل للأصل الموضوعي الحاكم عليها، و هو استصحاب عدم كونه من جلد الحيوان، أمّا بناءً على جريان الاستصحاب في عدم الأزلي فواضح، و أمّا بناءً على عدمه فلجريانه على سبيل عدم النعتي، فإنّ الجلد يتكون قبل ولوج الروح، و بعدئذ يتصف بكونه جلد الحيوان، فنشير إلى المشكوك و نقول إنه كان موجوداً في زمان و لم يكن متصفاً بكونه من جلد الحيوان و الآن كما كان فيترتب عليه جواز الصلاة فيه^٢.

وفيه اولا: ان جلد الثعلب او الذئب ونحو ذلك من بدء تكونه جلد ما لا يؤكل لحمه وان كان جلد جنين، نعم هو ليس جلد ميتة، وثانيا: ان ما ذكره من أنه لو وصلت النوبة الى الاصل الحكمي فهو اصل البراءة عن شرطية تذكيره او مانعيته، ففيه أنه لا مجال للبراءة عن شرطية تذكيره، الا اذا فرض كون ما يلبسه من اجزاء الحيوان شرطا لوجوب الاكثر بأن يقال للمكلف "ان كان ثوبك حال الصلاة

^١ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٤٨١ باب ٤٢ من ابواب النجاسات ح ٥

^٢ - موسوعة الإمام الخوئي ج ١٢ ص ١٦٨

من اجزاء الحيوان فيجب عليك الصلاة المشروطة بتذكيته، والا فيجب عليك الصلاة لا بشرط" فيصير الشك في كون الثوب الذي يلبسه حال الصلاة من اجزاء الحيوان موجبا للشك في فعالية وجوب الاكثر في حقه فتجري البراءة في حقه، وهذا من الغرابة بمكان، ولازمه أن من ترك الصلاة رأساً فلم يتحقق شرط الوجوب في حقه لأن الشرط كون ثوبه متخذاً من الحيوان حال الصلاة، نعم انما تتصور الشرطية بأن يقال للمكلف "يجب عليك الجامع بين صلاة في غير جزء الحيوان او في جزء الحيوان المذكى" وحينئذ لا يشك في هذا الوجوب ولا في حده، وانما يشك في امتثاله، نعم لو قال "صل ولا تلبس الثوب المتخذ من اجزاء الحيوان الذي ليس بمذكى" جرت البراءة عن مانعية الثوب المشكوك اتخاذه من اجزاء الحيوان.

الشرط الرابع للباس المصلي أن لا يكون أجزاء ما لا يؤكل لحمه

قال صاحب العروة: الرابع: أن لا يكون من أجزاء ما لا يؤكل لحمه، وإن كان مذكياً أو حياً جلداً كان أو غيره فلا يجوز الصلاة في جلد غير المأكول ولا شعره و صوفه و ريشه و وبره، و لا في شيء من فضلاته سواء كان ملبوساً أو مخلوطاً به أو محمولاً حتى شعرة واقعة على لباسه، بل حتى عرقه و ريقه و إن كان طاهراً ما دام رطباً، بل و يابساً إذا كان له عين، و لا فرق في الحيوان بين كونه ذا نفس أو لا كالمسك الحرام أكله.

اقول: يقع الكلام في جهات:

الجهة الاولى: لا خلاف ولا إشكال في اصل اشتراط أن لا يكون ثوب المصلي من اجزاء ما لا يؤكل لحمه، نعم القدر المتيقن منه اجزاء ما لا تحله الحياة من السباع وان كانت مذكاة، ففي صحيحة إسماعيل بن سعد بن الأحوص (قال الشيخ في رجاله ثقة من اصحاب الرضا عليه السلام) قال: سألت أبا الحسن الرضا (عليه السلام) عن الصلاة في جلود السباع فقال لا تصل فيها^١.

واهم ما ورد في النهي عن الصلاة في اجزاء مطلق ما لا يؤكل لحمه هو موثقة ابن بكير قال: سأل زرارة أبا عبد الله (عليه السلام) عن الصلاة في الثعالب و الفئك و السنجاب و غيره من الوبر، فأخرج كتاباً زعم أنه إملاء رسول الله (صلى الله عليه و آله): إن الصلاة في وبر كل شيء حرام أكله فالصلاة في وبره و شعره و جلده و بوله و روثه و كل شيء منه فاسد، لا تقبل تلك الصلاة حتى يصلي في غيره مما أحل الله أكله... و إن كان غير ذلك مما قد نهيت عن أكله و حرم عليك أكله فالصلاة في كل شيء منه فاسد ذكاه الذبح أم لم يذكره^٢.

فالتعبير في كلمات السيد الخوئي "قده" من أنه تدل روايات كثيرة على بطلان الصلاة في ما لا يؤكل لحمه في غير محله، وكيف كان فقد قال المحقق في المعتبر: ابن بكير و إن كان ضعيفاً إلا أن الحكم بذلك مشهور عن أهل البيت (عليهم السلام)^٣، والوجه في رمية ابن بكير بالضعف كونه فطحياً وهو لا يرى حجية غير الخبر الصحيح اي الذي يرويه الامامي الاثنا عشري العدل، لأن الله يقول "ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا" وأي فسق اعظم من عدم الايمان، وقال صاحب المدارك: ان الروايات لا تخلو من ضعف في سند أو قصور في دلالة، و المسألة محل إشكال^٤، والظاهر

^١ - وسائل الشيعة؛ ج٤، ص: ٣٥٤

^٢ - المعتبر ج٢ ص ٧٩

^٣ - مدارك الأحكام ج٣ ص ١٦٢

أن نظره في الرواية القاصرة الدلالة الى عدم اطلاق في مثل صحيحة الأحوص، وأما مثل صحيحة محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن جلود الثعالب أ يصلى فيها فقال ما أحب أن أصلي فيها، وهي وإن لم تكن ظاهرة في حرمة الصلاة ولكنها واردة في خصوص جلد الثعلب، وسيأتي الكلام فيه.

والمهم أن المبني غير صحيح، وإن خبر الثقة حجة مطلقاً، وابن بكير من اصحاب الاجماع.

وأما اشكال اضطراب المتن المانع من حصول الوثوق بالصدور فقد مر نقله عن بعض السادة الاعلام "دام ظله" مع الجواب عنه اولاً: بعدم لزوم افادة خبر الثقة للوثوق بالصدور، وثانياً: ان ما ذكر من شواهد الاضطراب ليس بحد يمنع من الوثوق بالصدور.

وعليه فلا مانع من العمل بالرواية في حد ذاتها، لكن قد يقال بمعارضتها مع جملة من الروايات، اهمها ما يلي:

١- رواية عبد الله بن إسحاق العلوي عن الحسن بن علي عن محمد بن سليمان الديلمي عن علي بن أبي حمزة قال: سألت أبا عبد الله و أبا الحسن ع عن لباس الفراء- و الصلاة فيها فقال لا تصل فيها إلا في ما كان منه ذكياً- قال قلت: أ وليس الذكي مما ذكي بالحديد- قال بلى إذا كان مما يؤكل لحمه- قلت و ما لا يؤكل لحمه من غير الغنم- قال لا بأس بالسنجاب فإنه دابة لا تأكل اللحم- وليس هو مما نهى عنه رسول الله ص- إذ نهى عن كل ذي نابٍ ومخلبٍ.

هكذا نقل في الوسائل عن الكافي وكذا في التهذيب المطبوع نقلاً عن الكليني^١ ولكن الموجود في فبناء على نسخة "وما

يؤكل" يكون السؤال عن حكم ما يجوز اكله وليس غنماً، ويكون جواب الامام أن السنجاب ليس مما نهى النبي عن اكله وهو السباع، فيكون مضمونه كون السنجاب مأكول اللحم لأن حرمة اللحم خاص بالسباع وهو مقطوع البطلان لتسالم الاصحاب على حرمة السنجاب وعدم اختصاص حرمة الاكل بالسباع، وبناء على نسخة "وما لا يؤكل" يكون السؤال عن الصلاة فيما لا يؤكل لحمه وحينئذ يكون التعبير بقوله من غير الغنم بلا وجه، نعم يكون الجواب حينئذ ظاهراً في اختصاص حرمة الصلاة بالسباع، ولكن الجزم بصحة هذه النسخة مشكل، والمهم ضعف سند الرواية من ناحية عبد الله بن إسحاق العلوي ومحمد بن سليمان الديلمي وفي وثيقة علي بن ابي حمزة كلام وخلاف مذكور في محله.

٢- صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن الفراء (هو الجلد المتخذ من الحمار الوحش) و السمور و السنجاب و الثعالب و أشباهه، قال: لا بأس بالصلاة فيه^٢.

فيقال بأن هذه الصحيحة دلت على جواز الصلاة في موردين من الموارد الثلاثة التي ورد في سؤال زرارة في موثقة ابن بكير التصريح باسمها، وهما الثعالب والسنجاب، وإنما لم يذكر في هذه الصحيحة حكم الفئك، ومع التصريح في الخطاب العام اي موثقة ابن بكير بمورد الخاص فيأبى العرف عن تخصيصه كما لو ورد في خطاب "سألته عن اكرام زيد فقال يجب اكرام كل عالم" فاذا ورد في خطاب آخر "لا تكرم زيدا" فيكون معارضاً له لاستهجان اخراج المورد من العام.

١- وسائل الشيعة ج ٤ ص ٣٥٥

٢- وسائل الشيعة ج ٤ ص ٣٤٨

٣- تهذيب الاحكام ج ٢ ص ٢٠٤

٤- وسائل الشيعة ج ٤ ص ٣٥٠

ويورد على هذه الرواية باشمالها على ما لم يقل به احد من فقهاء الشيعة وهو جواز الصلاة في جلد الثعالب، ويتعين حملها او حمل هذه الفقرة المشتملة على الثعالب على الاقل على التقية.

٣- صحيحة الحلبي (عليه السلام): أنه سأله عن أشياء منها الفراء و السنجاب، فقال: لا بأس بالصلاة فيه^١.

والظاهر اتحادها مع الرواية السابقة، فيقال فيها ايضا بأن السنجاب قد صرح به في سؤال زرارة فيأبي العرف عن تخصيص العام فيه فيتعارض وهو موثقة ابن بكير مع الخاص وهو هذه الصحيحة.

٤- صحيحة أبي علي بن راشد قال قلت لأبي جعفر (عليه السلام): ما تقول في الفراء أي شيء يصلى فيه؟ قال: أي الفراء؟ قلت: الفنك^٢ و السنجاب و السمور، قال: فصل في الفنك و السنجاب. فأمّا السمور فلا تصل فيه، قلت فالثعالب نلني فيها قال لا...^٣.

وقد صرح في هذه الرواية بجواز موردين من الموارد الثلاثة المصرح بها في سؤال زرارة في موثقة ابن بكير، حيث ذكر في هذه الصحيحة جواز الصلاة في السنجاب و الفنك.

والمشهور وان التزموا بحرمة الصلاة فيهما، ولكن افتى جماعة بجواز الصلاة فيهما، فقد ادعى الشيخ الطوسي "ره" أنه لا خلاف في جواز الصلاة في السنجاب^٤، وان كان كنا نعلم بخطأ هذه الدعوى كيف وقد افتى هو بنفسه في النهاية بحرمة الصلاة فيه^٥.

كما افتى الصدوق في المقنع والأمالى بجواز الصلاة في الفنك، بل عدّه في الامالي من دين الامامية فقال دين الامامية... و لا بأس بالصلاة في شعر و وبر كلما أكل لحمه و ما لا يؤكل فلا يجوز الصلاة في شعره و وبره إلا ما خصته الرخصة و هي الصلاة في السنجاب و السمور و الفنك و الخز و الأولى أن لا يصلى فيها و من صلى فيها جازت صلاته و أما الثعالب فلا رخصة فيها إلا في حال التقية و الضرورة^٦.

^١ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٣٤٧

^٢ - الفنك او ثعلب الصحراء هو احد انواع الثعالب الصغيرة الحجم الذي يعيش في الصحراء الكبرى بشمال افريقيا ولعض اجزاء الجزيرة العربية والذي يعرف بأذنيه الكبيرتين .

^٣ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٣٤٩

^٤ - المبسوط ج ١ ص ٨٢ : فأما السنجاب والحواصل فإنه لا خلاف أنه يجوز الصلاة فيهما

^٥ - النهاية ص ٥٨٧

^٦ - الامالي ص 639

^٧ - الامالي ص 643 ولا يخفى أن ما في موسوعة الامام الخوئي من أنه حكى عن المنتهى أنه استجود القول بجواز الصلاة في الفنك ليس صحيحا فقد ذكر في المنتهى ج ٤ ص ٢١٨ و الذي نختاره نحن: جواز الصلاة في السنجاب خاصة، لاشتهار الأحاديث الدالة عليه، و عمل الأصحاب أكثرهم بها، أما الفنك و السمور فلا.

والحاصل أن الفنك والسنجاب ليسا كالثعلب حيث تسالم الاصحاب على حرمة الصلاة فيه، وان كان الفنك من انواع الثعالب، وحينئذ يقع الكلام في حل المعارضة بين موثقة ابن بكير وصحيحة ابي علي راشد، فقد ذكر المحقق الحلي في المعتمد أن صحيحة علي بن راشد اخص من رواية ابن بكير فتقدم عليها.

واجاب عنه صاحب المدارك بأن رواية ابن بكير و إن كانت عامة إلا أن ابتناءها على السبب الخاص و هو السنجاب و ما ذكر معه يجعلها كالنص في المسؤل عنه، و حينئذ يتحقق التعارض بينهما^١.

واعترض في الجواهر على صاحب المدارك بأن مثله لا يقدح في التخصيص بالمتصل قطعاً، فكذا المنفصل خصوصاً مع اندراج بعض أفراد السؤال في عموم الجواب^٢.

واورد المحقق الهمداني "قده" على ما ذكره في الجواهر من أنه فرق واضح بين التخصيص بالمتصل و المنفصل؛ ضرورة أنه لو سئل عن إكرام زيد العالم، فأجيب بأنه يجب إكرام كلّ عالم ما عدا زيد، لا حزاة فيه أصلاً، و هذا بخلاف ما لو أجيب بوجوب إكرام كلّ عالم ثمّ دلّ دليل منفصل على أنّ زيدا العالم لا يجوز إكرامه، فإنّه يتحقق التنافي بين الدليلين في هذا الفرض، و لا يجوز الجمع بينهما بتخصيص المورد حيث إنّ العامّ بمنزلة النصّ بالنسبة إلى ما وقع عنه السؤال، فكيف يقاس الدليل المنفصل بالمخصّص المتصل الذي هو مع ما اتصل به ككلمة واحدة.

نعم، لقائل أن يقول: إنّ سوق السؤال يشهد بأنّ السائل لم يقصد الخصوصية ممّا جرى ذكره في كلامه، و إنّما أورده على سبيل التمثيل، فأراد بذلك السؤال عن الصلاة في وبر غير المأكول على سبيل العموم، فأجيب بجواب عامّ من غير التفات إلى خصوصيات الأمثلة، فخرج السنجاب على هذا التقدير ممّا لا ضير في الالتزام به على تقدير مساعدة الدليل.

هذا، مع إمكان أن يقال: فرق بين ما لو وقع السؤال عن أشياء عديدة، فأجيب عن جملتها بجواب عامّ، كما في المقام، و بين ما لو سئل عن شيء أو شيئين بالخصوص، ففي الثاني لا يجوز تخصيص المورد، و أمّا الأوّل فلا مانع عنه بالنسبة إلى بعضه إذا بقي أغلب ما وقع عنه السؤال مندرجا تحت عموم الجواب^٣.

كما ذكر بالنسبة الى الفنك نظير ذلك وأنه عموم موثقة ابن بكير قابل للتخصيص بالنسبة اليه ايضا مع أنه وقع التصريح به في سؤال السائل في الموثقة^٤.

وذكر السيد الخوئي "قده" نظير كلام المحقق الهمداني "قده"، بل يظهر منه أنه حتى لو لزم من التخصيص خروج كل ما ذكر اسمه في السؤال لم يكن به بأس، حيث قال "إذا لم يكن المجيب ناظراً إلى مورد السؤال و إنّما تعرّض لحكم كلي، و لا سيما إذا كان السؤال عن أمور عديدة كما في المقام، حيث إنّ زرارة سأل عن الصلاة في الثعالب و الفنك و السنجاب و غيره من دون أن يكون ناظراً إلى خصوص السنجاب، و إنّما ذكره في السؤال من باب المثال، و قد أعطى الإمام (عليه السلام) ضابطة كلية بنطاق عام، فإنّ مثل هذا العموم لا يكون نصّاً في المورد المزبور، بل غايته أنه ظاهر في الشمول له ظهوراً قابلاً للتخصيص بدليل منفصل^٥، و ذكر في الفنك ايضا نظير ذلك^٦، نعم ذكر في

^١ - مدارك الأحكام ج ٣، ص: ١٧١

^٢ - جواهر الكلام ج ٨ ص ١٠٠

^٣ - مصباح الفقيه؛ ج ١٠، ص: ٢٧١

^٤ - مصباح الفقيه ج ١٠ ص ٢٩٦

^٥ - موسوعة الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ١٩٥

الثعالب أنه حيث لا تجوز الصلاة فيها قطعاً، فلا بد من حمل صحيحة الحلبي الثانية الدالة على جواز الصلاة في الثعالب فلا مناص من حمل هذه الفقرة على التقية^١.

فهو بتعبيره بقوله "لا سيما" يشير الى أنه حتى لو لزم من التخصيص خروج كل ما ذكر اسمه في السؤال لم يكن به بأس، والانصاف ابا العرف عن قبول تخصيص جميع المذكورات في السؤال في موثقة ابن بكير وابقاء قوله "وغيره" تحت العام، فهو نظير أن يخبر ثقة أنه سأل الامام (عليه السلام) عن اكرام النحوي والصرفي والفيلسوف وغيرهم من العلماء فقراء في الجواب حديثاً عن النبي (صلى الله عليه وآله) في أنه يجب اكرام كل عالم، وأخبر ثقة آخر أن الامام قال في خطاب آخر "لا يجب اكرام النحوي والصرفي والفيلسوف" فهل ترى من نفسك جمع العرف بينهما، نعم لو ورد التخصيص في واحد من تلك الأمثلة الثلاثة فلا يبعد عرقية التخصيص، وفي عرقية تخصيص موردين من الموارد الثلاثة كما اتفق في موثقة ابن بكير اشكال فلا نجزم بالجمع العرفي، فيوجد اشكال في التمسك بموثقة ابن بكير لأجل شبهة معارضة صحيحة ابي علي الراشد معها ولا يتم ترجيح الموثقة لمخالفتها للعامّة لأن الصحيحة ايضاً تشتمل على مخالفة العامة حيث ورد فيها النهي عن الصلاة في السمور والثعالب، فلا يصدق بقول مطلق انه موافق للعامّة، كما أن التفكيك في الحجية في موثقة ابن بكير بالأخذ بما نقل في الجواب من املاء رسول الله (ص) غير عرفي لوروده في الجواب عن حكم تلك الامثلة اي الثعالب والفنك والسنباج، ولأجل يكون العمل بالموثقة والقول بحرمة الصلاة في أجزاء مطلق ما لا يؤكل لحمه ولو كان من غير السباع مبنياً على الاحتياط.

استدراك

لا اشكال في دلالة موثقة ابن بكير السابقة على حرمة الصلاة في اجزاء مطلق ما يحرم اكله ولو كان من غير السباع وقد مر أنه لا مانع من العمل بالرواية في حد ذاتها، لكن قد يقال بمعارضتها مع جملة من الروايات، اهمها ما يلي:

١- رواية عبد الله بن إسحاق العلوي عن الحسن بن علي عن محمد بن سليمان الديلمي عن علي بن أبي حمزة قال: سألت أبا عبد الله و أبا الحسن (عليه السلام) عن لباس الفراء- و الصلاة فيها فقال لا تصل فيها إلا في ما كان منه ذكياً- قال قلت: أ و ليس الذكي مما ذكي بالحديد- قال بلى إذا كان مما يؤكل لحمه- قلت و ما لا يؤكل لحمه من غير الغنم- قال لا بأس بالسنباج فإنه دابة لا تأكل اللحم- و ليس هو مما نهى عنه رسول الله ص- إذ نهى عن كل ذي ناب و مخلب^٢.

هكذا نقل في الوسائل عن الكافي وكذا في التهذيب المطبوع نقلاً عن الكليني^٣ ولكن الموجود في فبناء على نسخة "وما يؤكل" يكون السؤال عن حكم ما يجوز اكله وليس غنماً، ويكون جواب الامام أن السنباج ليس مما نهى النبي عن اكله وهو السباع، فيكون مضمونه كون السنباج مأكول اللحم لأن حرمة اللحم خاص بالسباع وهو مقطوع البطلان لتسام الاصحاب على حرمة السنباج وعدم اختصاص حرمة الاكل بالسباع، وبناء على نسخة "وما لا يؤكل" يكون السؤال عن الصلاة فيما لا يؤكل لحمه وحينئذ يكون التعبير بقوله من غير الغنم بلا وجه، نعم يكون الجواب حينئذ ظاهراً في اختصاص حرمة الصلاة بالسباع، ولكن الجزم بصحة هذه النسخة مشكّل، والمهم ضعف سند الرواية من ناحية عبد الله بن إسحاق العلوي ومحمد بن سليمان الديلمي وفي وثيقة علي بن ابي حمزة كلام وخلاف مذكور في محله.

^١ - موسوعة الإمام الخوئي؛ ج ١٢، ص: ١٩٩

^٢ - موسوعة الإمام الخوئي؛ ج ١٢، ص: ١٩٩

^٣ - وسائل الشريعة ج ٤ ص ٣٤٨

^٤ - تهذيب الاحكام ج ٢ ص ٢٠٤

٢- ما يقال من أن هناك روايات دلت على جواز الصلاة في المذكورات في السؤال في موثقة ابن بكير، ففي صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن الفراء (هو الجلد المتخذ من الحمار الوحش) و السمور و السنجاب و الثعالب و أشباهه، قال: لا بأس بالصلاة فيه^١.

فيقال بأن هذه الصحيحة دلت على جواز الصلاة في موردين من الموارد الثلاثة التي ورد في سؤال زرارة في موثقة ابن بكير التصريح باسمها، وهما الثعالب والسنجاب، وإنما لم يذكر في هذه الصحيحة حكم الفنك، ومع التصريح في الخطاب العام اي موثقة ابن بكير بمورد الخاص فيأبي العرف عن تخصيصه كما لو ورد في خطاب "سألته عن اكرام زيد فقال يجب اكرام كل عالم" فاذا ورد في خطاب آخر "لا تكرم زيدا" فيكون معارضا له لاستهجان اخراج المورد من العام. ويورد على هذه الرواية باشمالها على ما لم يقل به احد من فقهاء الشيعة وهو جواز الصلاة في جلد الثعالب، ويتعين حملها او حمل هذه الفقرة المشتملة على الثعالب على الاقل على التقية.

وفي صحيحة الحلبي الأخرى (عليه السلام): أنه سأله عن أشياء منها الفراء و السنجاب، فقال: لا بأس بالصلاة فيه^٢.

والظاهر اتحادها مع الرواية السابقة، فيقال فيها ايضا بأن السنجاب قد صرح به في سؤال زرارة فيأبي العرف عن تخصيص العام فيه فيتعارض وهو موثقة ابن بكير مع الخاص وهو هذه الصحيحة.

وفي صحيحة أبي علي بن راشد، قال قلت لأبي جعفر (عليه السلام): ما تقول في الفراء أي شيء يصلى فيه؟ قال: أيّ الفراء؟ قلت: الفنك^٣ و السنجاب و السمور، قال: فصلّ في الفنك و السنجاب. فأما السمور فلا تصلّ فيه، قلت فالثعالب نصلي فيها قال لا...^٤.

وقد صرح في هذه الرواية بجواز موردين من الموارد الثلاثة المصرح بها في سؤال زرارة في موثقة ابن بكير، حيث ذكر في هذه الصحيحة جواز الصلاة في السنجاب والفنك.

والمشهور وان التزموا بحرمة الصلاة فيهما، ولكن افتى جماعة بجواز الصلاة فيهما، فقد ادعى الشيخ الطوسي "ره" أنه لا خلاف في جواز الصلاة في السنجاب^٥، وان كان كنا نعلم بخطأ هذه الدعوى كيف وقد افتى هو بنفسه في النهاية بحرمة الصلاة فيه^٦.

^١ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٣٥٠

^٢ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٣٤٧

^٣ - الفنك او ثعلب الصحراء هو احد انواع الثعالب الصغيرة الحجم الذي يعيش في الصحراء الكبرى بشمال افريقيا ولعص اجزاء الجزيرة العربية والذي يعرف باذنيه الكبيرتين .

^٤ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٣٤٩

^٥ - المبسوط ج ١ ص ٨٢ : فأما السنجاب والحواصل فإنه لا خلاف أنه يجوز الصلاة فيهما

كما اُفتى الصدوق في المقنع والأمالى بجواز الصلاة في الفنك، بل عدّه في الامالي من دين الامامية فقال دين الامامية... ولا بأس بالصلاة في شعر و وبر كلما أكل لحمه و ما لا يؤكل فلا يجوز الصلاة في شعره و وبره إلا ما خصته الرخصة و هي الصلاة في السنجاب و السمور و الفنك و الخز و الأولى أن لا يصلّى فيها و من صلى فيها جازت صلاته و أما الثعالب فلا رخصة فيها إلا في حال التقية و الضرورة^١.

والحاصل أن الفنك والسنجاب ليسا كالثعلب حيث تسالم الاصحاب على حرمة الصلاة فيه، وان كان الفنك من انواع الثعالب، وحينئذ يقع الكلام في حل المعارضة بين موثقة ابن بكير وصحيحة ابي علي راشد، فقد ذكر المحقق الحلي في المعتبر أن صحيحة على بن راشد اخص من رواية ابن بكير فتقدم عليها.

واجاب عنه صاحب المدارك بأن رواية ابن بكير و إن كانت عامة إلا أنّ ابتناءها على السبب الخاص و هو السنجاب و ما ذكر معه يجعلها كالنص في المسئول عنه، و حينئذ يتحقق التعارض بينهما^٢.

واعترض في الجواهر على صاحب المدارك بأن مثله لا يقدر في التخصيص بالمتصل قطعاً، فكذا المنفصل خصوصاً مع اندراج بعض أفراد السؤال في عموم الجواب^٣.

واورد المحقق الهمداني "قده" على ما ذكره في الجواهر من أنه فرق واضح بين التخصيص بالمتصل و المنفصل؛ ضرورة أنه لو سئل عن إكرام زيد العالم، فأجيب بأنه يجب إكرام كلّ عالم ما عدا زيد، لا حزاة فيه أصلاً، و هذا بخلاف ما لو أجيب بوجوب إكرام كلّ عالم ثمّ دلّ دليل منفصل على أنّ زيدا العالم لا يجوز إكرامه، فإنّه يتحقق التنافي بين الدليلين في هذا الفرض، و لا يجوز الجمع بينهما بتخصيص المورد حيث إنّ العام بمنزلة النصّ بالنسبة إلى ما وقع عنه السؤال، فكيف يقاس الدليل المنفصل بالمخصّص المتصل الذي هو مع ما اتصل به ككلمة واحدة.

نعم، لقائل أن يقول: إنّ سوق السؤال يشهد بأنّ السائل لم يقصد الخصوصية ممّا جرى ذكره في كلامه، و إنّما أورده على سبيل التمثيل، فأراد بذلك السؤال عن الصلاة في وبر غير المأكول على سبيل العموم، فأجيب بجواب عامّ من غير التفات إلى خصوصيات الأمثلة، فخرج السنجاب على هذا التقدير ممّا لا ضير في الالتزام به على تقدير مساعدة الدليل.

هذا، مع إمكان أن يقال: فرق بين ما لو وقع السؤال عن أشياء عديدة، فأجيب عن جملتها بجواب عامّ، كما في المقام، و بين ما لو سئل عن شيء أو شيئين بالخصوص، ففي الثاني لا يجوز تخصيص المورد، و أمّا الأوّل فلا مانع عنه بالنسبة إلى بعضه إذا بقي أغلب ما وقع عنه السؤال مندرجا تحت عموم الجواب^٤.

^١ - النهاية ص ٥٨٧

^٢ - الامالي ص 639

^٣ - الامالي ص 643 ولا يخفى أن ما في موسوعة الامام الخوئي من أنه حكى عن المنتهى أنه استجود القول بجواز الصلاة في الفنك ليس صحيحاً فقد ذكر في المنتهى ج ٤ ص ٢١٨ و الذي نختاره نحن: جواز الصلاة في السنجاب خاصة، لاشتهار الأحاديث الدالة عليه، و عمل الأصحاب أكثرهم بها، أما الفنك و السمور فلا.

^٤ - مدارك الأحكام ج ٣، ص: ١٧١

^٥ - جواهر الكلام ج ٨ ص ١٠٠

^٦ - مصباح الفقيه؛ ج ١٠، ص: ٢٧١

كما ذكر بالنسبة الى الفنك نظير ذلك وأنه عموم موثقة ابن بكير قابل للتخصيص بالنسبة اليه ايضا مع أنه وقع التصريح به في سؤال السائل في الموثقة^١.

وذكر السيد الخوئي "قده" نظير كلام المحقق الهمداني "قده"، بل يظهر منه أنه حتى لو لزم من التخصيص خروج كل ما ذكر اسمه في السؤال لم يكن به بأس، حيث قال "إذا لم يكن المجيب ناظراً إلى مورد السؤال و إنما تعرّض لحكم كلي، ولا سيما إذا كان السؤال عن أمور عديدة كما في المقام، حيث إنّ زرارة سأل عن الصلاة في الثعالب و الفنك و السنجاب و غيره من دون أن يكون ناظراً إلى خصوص السنجاب، و إنما ذكره في السؤال من باب المثال، و قد أعطى الإمام (عليه السلام) ضابطة كلية بنطاق عام، فإنّ مثل هذا العموم لا يكون نصّاً في المورد المزبور، بل غايته أنّه ظاهر في الشمول له ظهوراً قابلاً للتخصيص بدليل منفصل^٢، وذكر في الفنك ايضا نظير ذلك^٣، نعم ذكر في الثعالب أنّه حيث لا تجوز الصلاة فيها قطعاً، فلا بد من حمل صحيحة الحلبي الثانية الدالة على جواز الصلاة في الثعالب فلا مناص من حمل هذه الفقرة على التقية^٤.

فهو بتعبيره بقوله "لا سيما" يشير الى أنه حتى لو لزم من التخصيص خروج كل ما ذكر اسمه في السؤال لم يكن به بأس، والانصاف ابا العرف عن قبول تخصيص جميع المذكورات في السؤال في موثقة ابن بكير وابقاء قوله "وغيره" تحت العام، فهو نظير أن يخبر ثقة أنه سأل الامام (عليه السلام) عن اكرام النحوي والصرفي والفيلسوف وغيرهم من العلماء فقراء في الجواب حديثاً عن النبي (صلى الله عليه وآله) في أنه يجب اكرام كل عالم، وأخبر ثقة آخر أن الامام قال في خطاب آخر "لا يجب اكرام النحوي والصرفي والفيلسوف" فهل ترى من نفسك جمع العرف بينهما، نعم لو ورد التخصيص في واحد من تلك الأمثلة الثلاثة فلا يبعد عرقية التخصيص.

ولكن في عرقية تخصيص موردين من الموارد الثلاثة كما اتفق في موثقة ابن بكير اشكال، فلا نجزم بالجمع العرفي، فيوجد اشكال في التمسك بموثقة ابن بكير لأجل شبهة معارضة صحيحة ابي علي الراشد معها ولا يتم ترجيح الموثقة لمخالفتها للعام لأن الصحيحة ايضا تشتمل على مخالفة العامة حيث ورد فيها النهي عن الصلاة في السمور و الثعالب، فلا يصدق بقول مطلق انه موافق للعام، كما أن التفكيك في الحجية في موثقة ابن بكير بالأخذ بما نقل في الجواب من املاء رسول الله (صلى الله عليه وآله) غير عرفي لوروده في الجواب عن حكم تلك الامثلة اي الثعالب و الفنك و السنجاب، ولأجل يكون العمل بالموثقة والقول بحرمة الصلاة في أجزاء مطلق ما لا يؤكل لحمه ولو كان من غير السباع مبنياً على الاحتياط.

٣- ما رواه في الوسائل والوافي عن الصدوق في الفقيه باسناده عن قاسم الخياط أنه قال سمعت موسى بن جعفر (عليهما السلام) يقول ما أكل الورق و الشجر فلا بأس بأن تصلي فيه و ما أكل الميتة فلا تصل فيه^٥.

وقاسم الخياط مجهول، و عليه فلا يتم سند الرواية لجهالته، لكن الظاهر انه تصحيف هاشم الحناط، كما هو الموجود في الطبعة التي عندنا من الفقيه وان كان كتب محقق الكتاب في الهامش أن في أكثر النسخ قاسم الخياط، ونقل المحقق

^١ - مصباح الفقيه ج ١٠ ص ٢٩٦

^٢ - موسوعة الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ١٩٥

^٣ - موسوعة الإمام الخوئي؛ ج ١٢، ص: ١٩٩

^٤ - موسوعة الإمام الخوئي؛ ج ١٢، ص: ١٩٩

^٥ - وسائل الشيعة ٤ ص ٣٥٤ الوافي ج ٧ ص ٤٠٤

^٦ - من لا يحضره الفقيه ج ١ ص ٢٥٩

الحلي "ره" في المعبر و العلامة الحلي "ره" في المنتهى هذه الرواية عن الصدوق عن هاشم الحنط، والظاهر أنه الصحيح فان المذكور في الرجال كرجال النجاشي والشيخ الطوسي وكذا في الروايات هو هاشم الحنط ولم يوجد مورد آخر ذكر فيه قاسم الخياط.

ولم يذكر الصدوق في مشيخة الفقيه السند الا الى روايات هاشم الحنط فقال: و ما كان فيه عن هاشم الحنط فقد رويته عن محمد بن الحسن عن محمد بن الحسن الصقار، عن إبراهيم بن هاشم و أحمد بن إسحاق بن سعد عن هاشم الحنط، فالظاهر وقوع التصحيح في النسخ التي كان فيها قاسم الخياط، فالظاهر أنه هاشم بن المثنى الحنط الكوفي الذي قال عنه النجاشي: ثقة روى عن ابي عبد الله (عليه السلام) وقال الشيخ الطوسي انه كان من اصحاب الامام الصادق (عليه السلام) وبناء على هذا فتكون الرواية تامة سنداً.

هذا بلحاظ السند، وأما بلحاظ الدلالة فمفاد الرواية اختصاص حرمة الصلاة في اجزاء ما لا يؤكل لحمه بما اذا كان الحيوان من السباع لا الحيوان الذي يأكل الورق والشجر، كالسنجاب، فإما أن نجعل هذه الرواية مقيدة لاطلاق موثقة ابن بكير، او نقول على الاصح: ان النسبة بينهما عموماً من وجه حيث ان ما اكل الورق قد يكون محرم الاكل و قد يكون محلل الاكل، فمورد التعارض ما اكل الورق وكان محرم الاكل، وبعد تساقطهما فالمرجع حسب الصناعة اصل البراءة، ويكون تعميم حرمة الصلاة الى غير السباع مبنياً على الاحتياط.

٤- ما في كتاب عيون الأخبار باسناده عن الفضل بن شاذان عن الرضا (عليه السلام) في كتابه إلى المأمون قال: و لا يصلى في جلود السباع، ونحوها ما في الخصال باسناده عن الأعمش عن جعفر بن محمد (عليه السلام) في حديث شرائع الدين^٣.

بتقريب أن الحرام لو كان هو الصلاة في جلود مطلق ما لا يؤكل لم يتناسب توجه خطاب النهي عن خصوص الصلاة في السباع، وفيه أنه قد يكون ذلك لأجل كونه مثلاً للحيوان الذي يحرم اكله.

٥- ما رواه في الكافي عن علي بن محمد عن عبد الله بن إسحاق عن ذكره عن مقاتل بن مقاتل قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن الصلاة في السمور و السنجاب و الثعلب فقال لا خير في ذلك كله ما خلا السنجاب فإنه دابة لا تأكل اللحم^٤، ولا بأس بدلائها على جواز الصلاة فيما لا يؤكل اذا لم يكن من السباع الا أنها ضعيفة السند.

٦- ما رواه الشيخ الطوسي باسناده عن أحمد بن محمد عن محمد بن خالد البرقي (وثقه الشيخ الطوسي في رجاله وما قال النجاشي من أنه كان ضعيفاً في الحديث لا يعارضه لاحتمال كونه ناظراً الى اكثره الرواية عن الضعفاء) عن سعد بن سعد الأشعري (قال عنه النجاشي: سعد بن سعد بن الأحوص بن سعد بن مالك الأشعري القمي: ثقة) عن الرضا (عليه السلام) قال: سألته عن جلود السمور فقال أي شيء هو ذلك الأديس فقلت هو الأسود فقال يصيد- قلت نعم يأخذ الدجاج و الحمام فقال: لا^٥.

^١ - المعبر ج٢ ص ٧٩ منتهى المطلب ج ٤ ص ٢٠٨

^٢ - من لا يحضره الفقيه ج ٤ ص ٤٤٩

^٣ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٣٥٥

^٤ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٣٤٨

^٥ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٣٥٠

والرواية صحيحة، ويقال بأن ظاهرها أن علة حرمة الصلاة في جلود السمور هي كونه من السباع، لا كونه مما لا يؤكل لحمه، فتكون مقيدة لموثقة ابن بكير.

وفيه اولا: انه لم يظهر كون المقصود من الرواية حكم الصلاة في جلود السمور، فلعل المراد حكم لبسها من حيث الحلية والحرمة.

وثانيا: لعل الامام (عليه السلام) بسؤاله عن أنه يصيد ام لا كان بصدد السؤال عن وجود ضوابط حرمة لحمه ومن جملة تلك الضوابط كون الحيوان من السباع.

وثالثا: انه لم يعلم ان السائل لو كان يقول ان السمور لا يصيد لكان الامام يحكم بجواز الصلاة فيه فلعله كان يسأل عن وجود ضابط آخر فيه.

الجهة الثانية: يقع الكلام في ان مانعية اجزاء ما لا يؤكل لحمه هل تختص بلبسها، او تشمل حملها، فنقول: ان الظاهر من قوله "الصلاة في وبر كل شيء حرام اكله..." هو لبس الوبر، اذا بمجرد وضع وبر ما لا يؤكل لحمه في جيبه او وقوعه على جسده او ثوبه لا يصدق أنه صلى في ذلك الوبر، بل لا بد في صدق الظرفية المستفادة من لفظة "في" في هذه الجملة من لبس الوبر.

لكن مدعى المشهور وجود قرينة على كون المراد في المقام ما يعم الحمل، فبراد من "في" المعية والمصاحبة، فكأنه قال "الصلاة مع وبره... فاسدة" فذكر السيد الخوئي "قده" أن القرينة هي ذكر البول والروث في الموثقة، لعدم اشتمالهما على المصلي حتى تصدق الظرفية فيهما، و لو فرض صحة الإطلاق فيما لو وقعا على اللباس باعتبار اشتمال اللباس المتنجس بهما على المصلي فلا يكاد يصح الإطلاق حتى بهذه العناية فيما لو وقعا على البدن مباشرة، مع أنّ الصلاة حينئذ محكومة بالفساد بلا إشكال، فيظهر من ذلك أنّ الممنوع مطلق المصاحبة كما عرفت فيعم المحمول أيضاً، بل حتى السقطات من الشعر أو الوبر الواقعة على اللباس أو البدن^١.

ولكن ذكر بعض السادة الاعلام "دام ظلّه" أن مانعية الصلاة في اجزاء ما لا يؤكل لحمه كشعره ووبره مختصة بلبسها فلا يضر وقوع شعرة على ثوبه، نعم يكفي في البول والروث واللبن والعرق تلتخ الثوب بها، ولعل ظاهر كلامه أنه لو تلتخ بدنه بلبن ما لا يؤكل لحمه او عرقه مثلا فلا يمنع ذلك من صحة الصلاة، ولكن الانصاف أن ذكر البول والروث في جملة "الصلاة في وبر ما يحرم لحمه وشعره وبوله وروثه" صار قرينة على كون المراد من لفظة "في" فيها بمعنى المصاحبة والمعية، ولو من باب المجاز الادعائي فتشمل هذه الجملة وقوع شعرة من قط على ثوبه او بدنه، او وقوع عرقه على بدنه.

هذا ولا يخفى أن حمل لفظة "في" على ارادة المعية والمصاحبة لا يعني بطلان الصلاة في قرب اجزاء ما لا يؤكل لحمه كما لو كانت في الغرفة التي يصلي فيها او يفترشها، فان المتيقن من المعية بمناسبة الحكم والموضوع لبسها او حملها في الصلاة، فانه الظاهر من الصلاة معها، فلا يتم ما قد يقال من أن لازم ارادة المعية المنع عن الصلاة في مكان افترش فيه اجزاء ما لا يؤكل لحمه او توجد في قربه.

^١ - موسوعة الإمام الخوئي ج ١٢ ص ١٧٠

^٢ - العروة الوثقى ج ٢ ص ٤٨

ثم انه قد يستدل على بطلان الصلاة مع حمل اجزاء ما لا يؤكل لحمه بما رواه الشيخ الطوسي "ره" بإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى عن عمر بن علي بن عمر بن يزيد عن إبراهيم بن محمد الهمداني قال: كتبت إليه يسقط على ثوبي الوبر والشعر - مما لا يؤكل لحمه من غير تقية و لا ضرورة - فكتب لا تجوز الصلاة فيه^١.

ودلالته تامة، الا أن الاشكال في سنده من جهة ابراهيم بن محمد الهمداني، ومن جهة عمر بن علي بن عمر، وان كان لا يبعد اثبات وثاقة الاول لكونه وكيلاً للناحية المقدسة في مدينة همدان، وهذا يوجب الوثوق بحسن ظاهره، وقد يحاول اثبات وثاقة الثاني لكونه من رجال كتاب نواذر الحكمة لمحمد بن أحمد بن يحيى الاشعري، وقد نقل الشيخ في الفهرست عن الصدوق أنه استثنى جماعة منهم، وليس فيهم عمر بن علي والظاهر أنه تبع في ذلك شيخه ابن الوليد وهذا ظاهر في توثيقهما لبقية رجال الكتاب.

وهذا وان كان ارتضاه جماعة كالمحقق البهبهاني "قده" لكن لم يثبت عندنا تماميته، اذ لعل استثناء هؤلاء لأجل ثبوت ضعفهم عندهما دون غيرهم لا أنه ثبت عندهما وثاقة من لم يستثنياه، على أنه لم يعلم بكون عمر بن علي من رجال نواذر الحكمة، وان كان قد روى عنه محمد بن احمد بن يحيى حسب نقل التهذيب.

هذا وتوجد رواية قد تدل على جواز الصلاة مع حمل اجزاء ما لا يؤكل لحمه، وهي صحيحة محمد بن عبد الجبار قال: كتبت إلى أبي محمد (عليه السلام) أسأله: هل يصلى في قلنسوة عليها وبر ما لا يؤكل لحمه، أو تكة حرير محض، أو تكة من وبر الأرانب؟، فكتب: لا تحل الصلاة في الحرير المحض، و إن كان الوبر ذكياً حلت الصلاة فيه إن شاء الله^٢.

ويورد عليه بأنه مما لا يمكن الالتزام بمضمونه، فإنه إن أريد من الذكي في قوله "ان كان الوبر ذكياً حلت الصلاة فيه" ما يقابل الميتة فلا اشكال في جواز الصلاة في وبر الميتة لكونه مما لا تحله الحياة، وان اريد منه ما يقابل النجس فلا اشكال في عدم مانعية نجاسة مثل القلنسوة حيث انها مما لا تتم بها الصلاة.

ولأجل ذلك ذكر السيد الخوئي "قده" أنه لا بد من حملها على احد محملين:

١- أن يراد بالذكي ما ذكي بالحديد و كان محلل الأكل كما فسّر بذلك في رواية علي بن أبي حمزة المتقدمة و هذا الاحتمال و إن كان بعيداً في حدّ نفسه و مخالفاً لظهور الصحيحة، لكن لا مانع من الالتزام به في مقام الجمع، بل هو المتعين لو لم يحمل الصحيحة على التقية.

ومأل تعليق جواز الصلاة في الوبر على كونه وبر محلل الاكل الى المنع من الصلاة في مفروض السؤال وهو الصلاة في وبر الارانب بعد كونها محرمة الأكل.

٢- الحمل على التقية، لاستقرار المذهب الحنبلي و الشافعي اللذين كانا هما المتعارف من مذاهب العامة في زمن صدور هذه الصحيحة على جواز الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل لحمه مع التذكية كما نص عليه في الجواهر، و يؤيده التذليل بقوله (عليه السلام) "إن شاء الله" فإنّ فيه نوع إشعار بالتقية كما لا يخفى، و يؤيده أيضاً ما في رواية إبراهيم الهمداني "من غير تقية و لا ضرورة" المشعر باقتضاء التقية ذلك، وهذا الحمل اقرب من سابقه^٣.

اقول: أما الحمل الاول ففيه ما ذكره من أن التذكية لا اثر له في جواز الصلاة في الوبر، وابن هذا من رواية ابن ابي حمزة فانها واردة في الفراء اي الجلد، حيث قال سألت أبا عبد الله وأبا الحسن (عليهما السلام) عن لباس الفراء

^١ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٣٤٦

^٢ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٣٧٧

^٣ - موسوعة الإمام الخوئي ج ١٢ ص ١٧٤

والصلاة فيها؟ فقال: لا تصلّ فيها إلّا فيما كان منه ذكياً، قال قلت: أ وليس الذكي مما ذكي بالحديد؟، قال: بلى، إذا كان مما يؤكل لحمه^(١).

وأما الحمل على التقية فهو متجه ولكن انما تصل النوبة اليه مع عدم امكان الجمع العرفي، فلو امكن عرفا حمل الحلية على عدم الكراهة، كان مفاده أنه ان كان وبر الارنب ذكياً جازت الصلاة فيه بلا كراهة بخلاف ما اذا لم يكن ذكياً، وهذا ليس واضح البطلان، لكن الانصاف عدم عرفية هذا الجمع فالمتعين الحمل على التقية.

الجهة الثالثة: ذكر صاحب العروة أنه لا فرق في الحيوان بين كونه ذا نفس أو لا كالسمك الحرام أكله، وهذا هو المشهور، لإطلاق موثقة ابن بكير ودعوى أن قوله (عليه السلام) في ذيلها "و إن كان غير ذلك مما قد نهيت عن أكله و حرم عليك أكله فالصلاة في كل شيء منه فاسد ذكاه الذبح أم لم يكنه" ظاهر في كون الموضوع ما يكون قابلاً للذبح، فلا يشمل ما لا نفس سائلة له، مندفعة بأن المهم عموم الصدر المشتمل على كلام النبي (صلى الله عليه وآله) فانه كلام مستقل عن الذيل الذي هو كلام الامام الصادق (عليه السلام) فليس ذلك من اتصال الكلام بما يصلح للقرينية، وليس بينهما تنافٍ كي تحمل إحداهما على الأخرى عملاً بصناعة الإطلاق و التقييد.

نعم من يستشكل في حجية موثقة ابن بكير كـ بعض السادة الاعلام "دام ظله" فله أن يمنع من حرمة الصلاة في اجزاء ما لا نفس سائلة له مما يحرم اكله كالحية والسمك الذي لا فلس له، الا أنه يوجد هنا سؤالاً، وهو أنه لماذا فرّق بين ما له نفس سائلة ولكن كان من غير السباع، كالارنب والفيل، وبين ما لا نفس سائلة له مما يحرم اكله، حيث احتاط وجوباً بالاجتناب عن الاول ولكن افتى بجواز الصلاة في الثاني، (كما افتى سابقاً بعدم مانعيته من حيث كونه ميتة لكون ميتته ظاهرة) مع أن دليلهما واحد وهو موثقة ابن بكير.

الجهة الرابعة: ذهب جماعة الى اختصاص المانعية بما اذا كان الثوب المتخذ مما لا يؤكل لحمه ملبوساً ومما تتم فيه الصلاة فلو لم يكن مما تتم فيه الصلاة فلا بأس بلبسه، وهذا ما افتى به بعض السادة الاعلام "دام ظله"، بينما أنه افتى في الميتة ببطلان الصلاة مع لبس اجزاءها ولو كان الملبوس مما لا تتم فيه الصلاة لما ورد في صحيحة ابن ابي عمير في الميتة "لا تصل في شيء منه ولا في شئ".

والظاهر أن المستند في ذلك ليس قصور المقتضي وعدم وجود اطلاق في روايات المانعية، لوجود اطلاق في صحيحة الاحوص حيث ورد فيها عنوان جلود السباع، وكذا موثقة ابن بكير، فلا بد من استناده الى وجود المانع وهو شمول دليل استثناء ما لا تتم فيه الصلاة له فلا بد من ملاحظة الروايات، وعمدتها ما يلي:

١- ما رواه الشيخ الطوسي "ره" بإسناده عن سعد عن موسى بن الحسن عن أحمد بن هلال عن ابن ابي عمير عن حماد عن الحلبي عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال: كل ما لا تجوز الصلاة فيه وحده فلا بأس بالصلاة فيه مثل التكة

١- وسائل الشيعة ج ٤ ص ٣٤٦

٢- العروة الوثقى ج ٢ ص ٥٠

الإبريسم و القلنسوة و الخف و الزنار يكون في السراويل و يصلى فيه^١، فانه وان ذكر فيها الابريسيم لكن اطلاق الرواية يقتضي جواز الصلاة في الخفّ او القلنسوة المتخذة من اجزاء ما لا يؤكل لحمه.

والنسبة بينها وبين صحيحة الاحوص او موثقة ابن بكير العموم من وجه وبعد تساقطهما فالمرجع البراءة عن المانعية.

٢- صحيحة محمد بن عبد الجبار قال: كتبت إلى أبي محمد (عليه السلام) أسأله هل يصلى في قلنسوة عليها وبر ما لا يؤكل لحمه أو تكة حرير محض أو تكة من وبر الأرانب فكتب لا تحل الصلاة في الحرير المحض و إن كان الوبر ذكيا حلت الصلاة فيه إن شاء الله^٢.

وقد مر تقريب دلالتها على جواز الصلاة في القلنسوة المتخذة من وبر ما لا يؤكل لحمه، لكن ذكرنا أن بيان اشتراط الجواز بما اذا كان الوبر ذكيا يوجب القدرح في الرواية، فتحمل على التقية.

٣- ما رواه الشيخ ايضا بإسناده عن أحمد بن محمد بن محمد بن زياد (الظاهر انه محمد بن ابي عمير) عن الريان بن الصلت (قال عنه النجاشي انه كان ثقة صدوقا) أنه قال: سألتُ أبا الحسن الرضا (عليه السلام) عن بُسِّ فِرَاءِ السَّمُورِ وَ السَّنَجَابِ وَ الحَوَاصِلِ وَ مَا أَشْبَهَهَا وَ المَنَاطِقِ وَ الكَيْمُخْتِ وَ المَحْسُورِ بِالْقَرِّ وَ الخُفَافِ مِنْ أَصْنَافِ الجُلُودِ فَقَالَ: لا بَأْسَ بِهَذَا كُلِّهِ إِلا بِاللُّعَالِبِ^٣.

والفقرة التي يستدل بها على جواز الصلاة فيما لا يؤكل لحمه اذ كان مما لا تتم فيه الصلاة، هي قوله "والخفاف من أصناف الجلود"، ويمكن الجواب عنه بأن الرواية لم ترد في خصوص الصلاة، فليست ظاهرة في الحكم الوضعي، فهي مثل ما لو ورد أنه لا بأس بأكل الأرز، فان اطلاقه لحال الصلاة لا يعني عدم مانعيته في الصلاة كما هو واضح، ودعوى أن من يلبس شيئا يصلّي فيه عادة فبيان جواز لبس شيء ظاهر في جواز لبسه في الصلاة، ان تمت فلا تتم في لبس الخفاف.

٤- ما رواه باسناده ايضا عن محمد بن علي بن محبوب عن محمد بن الحسين عن علي بن أسباط عن علي بن عقبة عن زرارة عن أحدهما (عليه السلام) قال: كل ما كان لا تجوز فيه الصلاة وحده- فلا بأس بأن يكون عليه الشيء مثل القلنسوة و التكة و الجورب^٤.

فذكر بعض الاعلام "قده" أنه لا ريب في ظهورها القوي في عمومية العفو في جميع ما لا تتم الصلاة فيه حتى لما كان متخذاً مما لا يؤكل لحمه^٥.

وفيه أن التعبير بأن عليه الشيء ظاهر في أن مشكلته ابتلاء بوجود نجاسة عليه ولا اطلاق له للمقام، غايته اطلاقها لما اذا كان عليه مثل وبر ما لا يؤكل لحمه على اشكال فيه ايضا لأن المراد الكنائي من الشيء غير معلوم ولعله النجس.

^١ - وسائل الشيعة ج٤ ص ٣٧٦

^٢ - وسائل الشيعة ج٤ ص ٣٤٧

^٣ - وسائل الشيعة ج٤ ص ٣٥٣

^٤ - وسائل الشيعة؛ ج٣، ص: ٤٥٥

^٥ - كتاب الصلاة ج٢ ص ٢٧٨

٥- ما رواه الشيخ "ره" بإسناده عن عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُوسَى الْخَثَّابِ عَنِ عَلِيِّ بْنِ أُسْبَاطٍ عَنِ ابْنِ أَبِي لَيْلَى (هو محمد بن عبد الرحمن القاضي المعروف، لم يثبت وثاقته) عَنْ زُرَّارَةَ قَالَتْ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) إِنَّ قُلُنُسُوتِي وَقَعَتْ فِي بَوْلٍ فَأَخَذْتُهَا فَوَضَعْتُهَا عَلَى رَأْسِي ثُمَّ صَلَّيْتُ فَقَالَ لِمَا بَأْسٌ^١.

فقد استدل بها بعض الاعلام "قده" على استثناء ما لا تتم فيه الصلاة، بتقريب أن البول قد يكون بول ما لا يؤكل لحمه، ويكون موجودا حال الصلاة، من دون أن ينجس المصلي، ولا شاهد على انصرافه الى بول الانسان^٢.

وفيه أن شبهة انصراف البول في مثله الى بول الانسان قوية، لكونه هو المبتلى به في البول النجس عادة، كما التزم به السيد الخوئي "قده".

٦- ما رواه الشيخ ايضا عن سعد عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنِ عَلِيِّ بْنِ أُسْبَاطٍ عَنِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَبِي الْبِلَادِ عَمَّنْ حَدَّثَهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لِمَا بَأْسٌ بِالصَّلَاةِ فِي الشَّيْءِ الَّذِي لَا تَجُوزُ الصَّلَاةُ فِيهِ - وَحَدَهُ يُصِيبُ الْقَدْرَ مِثْلَ الْقُلُنُسُوتِ وَ التَّكَّةِ وَ الْجُورَبِ^٣.

٧- رواية عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَمَّنْ أَخْبَرَهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ: كُلُّ مَا كَانَ عَلَى الْإِنْسَانِ أَوْ مَعَهُ مِمَّا لَا تَجُوزُ الصَّلَاةُ فِيهِ وَحَدَهُ فَلَا بَأْسَ أَنْ يُصَلِّيَ فِيهِ وَإِنْ كَانَ فِيهِ قَدْرٌ مِثْلُ الْقُلُنُسُوتِ وَ التَّكَّةِ وَ الْكَمْرَةِ وَ التَّعْلِ وَ الْخُفِّينِ وَ مَا أَشَبَّهُ ذَلِكَ^٤.

وتقريب الاستدلال بهما ما ذكره بعض الاعلام "قده" من أن القدر بإطلاقه شامل لقدر ما لا يؤكل لحمه -لأنه المهم في القذارة- فتدلّ الروايتان على جواز الصلاة فيه^٥.

اقول: مضافا الى ارسال الروايتين يرد على الاستدلال بهما أن الظاهر منهما نفي مانعية لبس هذا الذي لا تتم فيه الصلاة، لأجل اصابته القدر، فلا اطلاق لهما لحكم نفس القدر من حيث مانعيته عن الصلاة.

ثم انه لو تم الاستدلال بهذه الروايات على نفي مانعية ما لا تتم فيه الصلاة وان كان متخذاً مما لا يؤكل لحمه فتوجد رواية في قبالتها وهي رواية علي بن مهزيار قال كتب إليه إبراهيم بن عقبة عندنا

^١ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٤٥٦

^٢ - كتاب الصلاة ج ٢ ص ٢٧٨

^٣ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٤٥٦

^٤ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٤٥٧

^٥ - كتاب الصلاة ج ٢ ص ٢٧٨

جوارب و تكك^١ تعمل من وبر الأرناب فهل تجوز الصلاة في وبر الأرناب من غير ضرورة و لا تقية فكتب (عليه السلام) لا تجوز الصلاة فيها^٢.

والظاهر تمامية سند هذه الرواية، فان ابراهيم بن عقبة وان لم يوثق، لكن ظاهر اسناد ابن مهزيار ان الامام (عليه السلام) كتب في الجواب كذا، أنه كان عالما به وحيث نحتل في حقه كون علمه بذلك ناشئا عن مقدمات حسية كأن عرف خط الامام (عليه السلام) فيكون اخباره الجزمي حجة، وحيث ان هذه الرواية أخص مطلقا من الروايات السابقة لعدم اختصاص صحيحة ابي الصلت بفرض لبس ما لا تتم فيه الصلاة في حال الصلاة وعدم اختصاص سائر الروايات بكون ما لا تتم فيه الصلاة مشتملا على اجزاء ما لا يؤكل لحمه، فتقيد اطلاق تلك الروايات بهذه الرواية، فلا تصل النوبة الى الجمع الحكمي اي حمل هذه الرواية على الكراهة بقريضة تلك الروايات كما هو المحكي عن الشيخ "ره" في المبسوط والعلامة الحلبي في عدة من كتبه، واختاره بعض الاعلام "قده"^٣.

مسألة ١٤: لا بأس بالشمع^٤ و العسل و الحرير الممتزج، و دم البق و القمل و البرغوث و نحوها من فضلات أمثال هذه الحيوانات مما لا لحم لها و كذا الصدف لعدم معلومية كونه جزء من الحيوان و على تقديره لم يعلم كونه ذا لحم و أما اللؤلؤ فلا إشكال فيه أصلا لعدم كونه جزء من الحيوان.

اقول: يقع الكلام في جهات:

الجهة الاولى: الوجه في عدم الاجتناب عن فضلات الحيوانات التي لا لحم لها التسالم القطعي بين الاصحاب وقيام السيرة القطعية على عدم الاجتناب عن هذه الأمور.

على أن المهم في روايات الباب موثقة ابن بكير والتعبير فهو في صدرها وذيلها بما حرم اكله يوجب الانصراف الى ما كان له لحم عرفا، خصوصا مع التصريح في مقابله بأن الصلاة فيما جاز لحمه جائز.

وقد ورد في الروايات جواز الصلاة في دم البراغيث، فقد روى الشيخ الطوسي "ره" بإسناده عن الصفار عن أحمد بن محمد عن علي بن الحكم عن زياد بن أبي الحلال (وثقه النجاشي والبرقي) عن عبد الله بن أبي يعفور (قال عنه النجاشي: ثقة ثقة، جليل في أصحابنا) قال قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): ما تقول في دم البراغيث؟ قال: ليس به بأس، قلت: إنه يكثر و يتفاحش، قال: و إن كثر^٥، والرواية صحيحة ولم اعرف وجه التعبير في كلام السيد الخوئي عنها بالموثقة^٦.

والظاهر أنه لا اشكال في كون السؤال فيها عن حكم الصلاة فيه، لا عن طهارته، والا لم يكن وجه عرفي لسؤاله ثانيا عن أنه يكثر و يتفاحش، فان وجه احتمال اختصاص العفو بالدم القليل، والا فلا فرق عرفا في النجاسة بين قليل الدم وكثيره.

^١ - التكة رباط السراويل والجمع تكك لسان العرب

^٢ - وسائل الشيعة ج٤ ص ٣٥٦

^٣ - كتاب الصلاة ج٢ ص ٢٨١

^٤ - موم كه از عسل گرفتہ می شود

^٥ - وسائل الشيعة ج٣ ص ٤٣٥

^٦ - موسوعة الامام الخوئي ج ١٢ ص

وفي رواية ابن سنان عن ابن مسكان عن الحلبي قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن دم البراغيث يكون في الثوب هل يمنعه ذلك من الصلاة فيه قال لا وإن كثراً^١، ولا بأس بدلالة الرواية، إلا أن في سندها ابن سنان وهو محمد بن سنان بقرينة روايته عن ابن مسكان لا عبد الله بن سنان، فإن ابن مسكان ممن يروي عنه.

الكلام في محمد بن سنان

قد استدل على وثاقته بقول الشيخ المفيد في الارشاد: ان محمد بن سنان هذا ممن روى النصّ على الرضا من أبيه عليهما السلام، وأنه من خاصّته وثقاته وأهل الورع والعلم والفقّه من شيعة^٢. كما استدل بما رواه الكشي قال: حدثني محمد بن قولويه، قال حدثني سعد بن عبد الله، قال حدثني أبو جعفر أحمد بن محمد بن عيسى، عن رجل، عن علي بن الحسين بن داود القمي، قال، سمعت أبا جعفر الثاني (عليه السلام) يذكر صفوان بن يحيى و محمد بن سنان بخير، و قال: رضي الله عنهما برضاي عنهما فما خالفاني قط، هذا بعد ما جاء عنه فيهما ما قد سمعته من أصحابنا. وعن أبي طالب عبد الله بن الصلت القمي، قال دخلت على أبي جعفر الثاني (عليه السلام) في آخر عمره فسمعتة يقول: جزى الله صفوان بن يحيى و محمد بن سنان و زكريا بن آدم عني خيراً فقد وفوا لي^٣.

وهذه الرواية الثانية صحيحة، لأن الظاهر تعليق سندها على سند الرواية الاولى فيكون الراوي لهذه الرواية عن عبد الله بن الصلت هو احمد بن محمد بن عيسى الذي كان احد رواته. ولكن الاشكال ورود تضعيفات في حقه، فقد قال النجاشي: محمد بن سنان أبو جعفر الزاهري، وقال أبو العباس أحمد بن محمد بن سعيد (ابن عقدة) إنه روى عن الرضا (عليه السلام) قال: وله مسائل عنه معروفة، وهو رجل ضعيف جدا لا يعول عليه و لا يلتفت إلى ما تفرد به^٤. وقال النجاشي في ترجمة مياح المدائني: ضعيف جدا، له كتاب يعرف برسالة مياح، وطريقها أضعف منها، وهو محمد بن سنان^٥.

وقال الشيخ الطوسي "ره": محمد بن سنان ضعيف^٦، وقال في التهذيب والاستبصار: محمد بن سنان مطعون عليه ضعيف جدا، وما يستبدّ بروايته ولا يشركه فيه غيره لا يعمل عليه^٧.

^١ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٤٣١

^٢ - الارشاد ص ٣٠٤

^٣ - رجال الكشي ص ٥٠٢

^٤ - رجال النجاشي ص ٣٢٨

^٥ - رجال النجاشي ص ٤٢٤

^٦ - رجال الطوسي ص ٣٦٤

^٧ - تهذيب الاحكام ج ٧ ص ٣٦١ الاستبصار ج ٣ ص ٢٢٤

وقد ضعفه المفيد في رسالته العددية فقال: محمد بن سنان مطعون فيه، لا تختلف العصابة في تهمته وضعفه، وما كان هذا سبيله لا يعمل عليه في الدين.

وقد حكى الكشي في رجاله عن أبي الحسن علي بن محمد بن قتيبة النيشابوري أنه قال: قال الفضل بن شاذان: لأحل لكم أن ترووا أحاديث محمد بن سنان، وقال الكشي: ذكر حمدويه بن نصير، أن أيوب بن نوح دفع إليه دفترًا فيه أحاديث محمد بن سنان، فقال لنا: إن شئتم أن تكتبوا ذلك فافعلوا، فإني كتبت عن محمد بن سنان، ولأروى لكم أنا عنه شيئًا، فإنه قال له محمد قبل موته: كلما أحدثكم به لم يكن لي سماعه ولا رواية، إنما وجدته.

ونقل أيضا عن محمد بن مسعود العياشي قال عبد الله بن حمدويه: سمعت الفضل بن شاذان يقول: لأستحل أن أروي أحاديث محمد بن سنان، وذكر الفضل في بعض كتبه أن من الكاذبين المشهورين ابن سنان، وليس بعبد الله.

ونقل عن أبي الحسن علي بن محمد بن قتيبة النيسابوري، قال: قال أبو محمد الفضل بن شاذان: لأحل لكم أن ترووا أحاديث محمد بن سنان عني ما دمت حيا، وأذن في الرواية بعد موته. وقال ابن الغضائري: محمد بن سنان ضعيف غالٍ يضع، لا يلتفت إليه.

ولأجل هذه التضعيفات ذكر العلامة الحلي في رجاله أنه قد اختلف علماؤنا في شأنه، والوجه عندي التوقف فيما يرويه^١، وذكر صاحب الوسائل أن الذي يقتضيه النظر أن تضعيفه إنما هو من ابن عقدة الزيدي، و في قبوله نظر، وقد صرح النجاشي بنقل التضعيف عنه، وكذا الشيخ، ولم يجزما بضعفه، ووثقه أيضا ابن طاوس، والحسن بن علي بن شعبة وغيرهما، ورجح ابن طاوس في فلاح السائل مدحه وتوثيقه^٢.

وقد يقال: ان تضعيف الرجاليين حيث لا يصلح للمعارضة مع توثيق الامام (عليه السلام) فالرواية الصحيحة التي تنتقل توثيق الامام تقدم على تضعيف الرجاليين، فانه بحكم ما لو سمعنا من الامام مباشرة توثيقه لشخص ولم نحتمل كونه بداعي التقية حيث لا اشكال في تقدمه على تضعيف الرجاليين له، ويظهر هذا المبني من شيخنا الاستاذ "قده" وبعض الاعلام المعاصرين في كتاب الحج.

وعليه فيقال ان الرواية الدالة على توثيق محمد بن سنان تقدم على تضعيف النجاشي وغيره.

وفيه أنه لا وجه واضح لدعوى عدم صلاحية إخبار الثقة عن ضعف شخص للمعارضة -كأن قال انه كان كذابا- مع إخبار ثقة آخر عن توثيق الامام (عليه السلام) لذلك الشخص، مادام يحتمل خطأه في النقل عن الامام او احتتمل صدوره عن الامام تقية، فان لازم الخبر الاول خطأ الثقة الآخر في نقله عن الامام، او كون صدوره عن الامام بداعي التقية.

^١ - خلاصة الرجال ص ٢٥١

^٢ - وسائل الشيعة ج ٣٠ ص ٤٧٤

ولكن ذكر بعض الاجلاء "دام ظله" أن التضعيف حيث يحتمل أن يكون ناشئا عن نكات راجعة الى مثل ما رمي في بعض الكلمات بالغلو، حيث كانوا يعتبرون ذلك موجبا للضعف والظعن، فلا يعارض التوثيقا واكثر الاجلاء الرواية عنه.

ولكن الانصاف أن ظاهر كلمات الرجاليين هو عدم وثاقته، لا مجرد كونه غاليا، فتعارض مع ما ورد في حقه من التوثيق.

الجهة الثانية: ذكر صاحب العروة "قده" في وجه جواز الصلاة في الصدف، ما محصله أنه لا يعلم أن ما يتخذ منه الصدف حيوان، فلعله جسم نام، و على تقدير كونه حيوانا لم يعلم كونه ذا لحم، فتجري البراءة عن مانعيته للصلاة فيه، و اضيف الى ما ذكره أنه على تقدير كونه حيوانا لم يعلم أن الصدف جزء منه أو أنه ظرف و وعاء لتكوّن الحيوان فيه^١.

وقد يستدل بصحيفة علي بن جعفر عن أخيه (عليه السلام): سألته عن اللحم الذي يكون في أصداف البحر و الفرات أ يؤكل؟ قال (عليه السلام): ذلك لحم الضفادع لا يحلّ أكله^٢، على كون الصدف جزء من حيوان له لحم، و اورد عليه السيد الخوئي "قده" بأنه غير ظاهر في ثبوت اللحم لهذا الحيوان، لجواز أن يكون المراد أنّ هذا لحم الضفدع و قد دخل في الصدف لأنه تغذى به، لا أنّ لحم هذا الحيوان غذاء الضفادع، فلا تخلو الصحيحة عن الإجمال^٣.

اقول: حسب ما تتبعنا الصدف حيوان قشره صلب و اذا كان كبيرا فله لحم، نعم اذا كان صغيرا فقد لا يكون له لحم عرفا و احتمال كونه جسما ناميا لا حيوانا او كون القشر و عاء و ظرفا للحيوان المتكون فيه موهوم جدا، و الظاهر من الصحيحة أن لحمه من سنخ لحم الضفادع، لا أن اللحم الموجود فيه لحم الضفادع بلعه الصدف او أن لحمه غذاء الضفادع.

نعم يمكن أن يقال بأنه حيث لا يعلم كون جميع الأصداف حتى الصغار منها ذا لحم فتري البراءة عن مانعية المشكوك منها في الصلاة.

الجهة الثالثة: ذكر صاحب العروة أنه لا اشكال في الصلاة في اللؤلؤ الموجود في الصدف (مروريد) لعدم كونه جزءا من الحيوان أصلا، و ما ذكره هو الصحيح، و لا اقل من عدم العلم بكونه جزءا من الحيوان، و قد قامت السيرة على لبسه في الصلاة.

مسألة ١٥: لا بأس بفضلات الإنسان و لو لغيره كعرقه و وسخه و شعره و ريقه و لبنه، فعلى هذا لا مانع في الشعر الموصول بالشعر سواء كان من الرجل أو المرأة، نعم لو اتخذ لباسا من شعر الإنسان فيه إشكال سواء كان ساترا أو غيره بل المنع قوي خصوصا الساتر.

اقول: وجه ما ذكره صاحب العروة من الاشكال في لبس الثوب المتخذ من شعر الانسان في الصلاة، بل الفتوى بعدم جوازه في الساتر، مع فتواه بجواز الصلاة في فضلات الانسان، هو دعوى شمول

^١ - موسوعة الامام الخوئي ١٢ ص ١٧٨

^٢ - وسائل الشيعة ج ٢٤ ص ١٤٦

^٣ - موسوعة الامام الخوئي ١٢ ص ١٧٨

اطلاق موثقة ابن بكير الدالة على مانعية لبس اجزاء ما حرم اكله لأجزاء الانسان، وانما يكون جواز الصلاة في فضلات الانسان للسيرة القطعية، وقد ورد في الروايات جواز ارضاع الام ولدها حال الصلاة مع أن ثديها تتبلل بريق ولدها، كما ورد جواز الصلاة مع وضع سن انسان آخر في الفم. ولكن الصحيح انصراف عنوان ما لا يؤكل لحمه و ما يؤكل لحمه او ما يحرم اكله او يجوز اكله الى الحيوان دون الانسان، فيجوز الصلاة في الثوب المتخذ من شعر الانسان ولو كان ساترا لقصور دليل المانعية، فيرجع الى الاطلاق اللفظي لدليل الصلاة، ان كان له اطلاق بلحاظ المتعلق وان منعنا عنه كما هو الصحيح فالمرجع الاطلاق المقامي لأدلة الصلاة، حيث لا يوجد في الروايات ما يمنع من ذلك، وان منعنا عنه فالمرجع البراءة.

مسألة ١٦: مسألة لا فرق في المنع بين أن يكون ملبوسا أو جزء منه أو واقعا عليه أو كان في جيبه بل ولو في حقة هي في جيبه. اقول: تبين وجهه مما سبق فلا نعيد.

مسألة ١٧: يستثنى مما لا يؤكل الخبز الخالص الغير المغشوش بوبر الأرانب و الثعالب، و كذا السنجاب و أما السمور و القاقم و الفنك و الحواصل فلا يجوز الصلاة في أجزائها على الأقوى.

اقول: وقع الكلام في استثناء عدة انواع مما لا يؤكل لحمه من حرمة الصلاة فيها:

منها: ما استثناه المشهور ومنهم صاحب العروة وهو الخبز الخالص غير المغشوش والمخلوط بوبر الارنب و الثعلب، ولا بد من الكلام حول معنى الخبز حيث يطلق على عدة معان: الحرير الخالص و الحرير غير الخالص بأن كان مشوبا بغيره من صوف و نحوه، والحيوان المسمى بالخبز (واختلف في أنه ما هو ذلك الحيوان فهل هو الكلب البحري او صنّف منه او حيوان آخر؟، سيأتي الكلام فيه) والثوب المتخذ من وبره والثوب المتخذ من جلده، او أنه يطلق على جنس الثوب متخذة من عدة حيوانات كانت تسمى جميع تلك الاثواب بالخبز، ولا اشكال ولا خلاف في جواز الصلاة في وبر الخبز اذا لم يكن مغشوشا بوبر الارنب و سائر ما لا يؤكل لحمه، واختلف في جواز الصلاة في جلده، وظاهر صاحب العروة هو اختصاص الجواز بالاول، حيث عبر بقوله "يستثنى مما لا يؤكل الخبز الخالص غير المغشوش بوبر الارنب و الثعالب" وهو كالصريح في ارادة الوبر، فان المغشوش بوبرهما هو وبر الخبز، ولنتأمل في الروايات اولاً، ثم نلاحظ كلمات اللغويين و الفقهاء في ذلك.

أما الروايات فدلائها على جواز الصلاة في الخبز واضحة، الا أنه ما دام لم يرتفع الاجمال في المراد من الخبز فلا يمكن الاستدلال بها على جواز الصلاة في وبر حيوان معين او جلده.

وعدة الروايات ما يلي:

١- موثقة معمر بن خلاد قال: سألت أبا الحسن الرضا (عليه السلام) عن الصلاة في الخبز، فقال: صلّ فيه!

وهي مجملة من حيث تعيين معنى الخبز، ومع ذلك فلا يحتمل أن يراد بالخبز فيها الحرير المحض لوضوح حرمة صلاة الرجال فيه، كما لا يحتمل إرادة نفس الحيوان، إذ لا معنى للصلاة في الحيوان، فيدور الأمر بين ثلاث

احتمالات: اولها أن يراد به الحرير المشوب بغيره من صوف و نحوه، وثانيها أن يراد به الثوب المتخذ من وبر الحيوان المسمى بالخز وثالثها أن يراد به الثوب المتخذ من جلده فان احرزنا أن السؤال كان مجملا في نفسه امكن التمسك بترك الاستفصال في جواب الامام (عليه السلام) لاثبات الجواز في جميع الفروض الثلاثة، وان احتملنا عدم اجماله في نفسه وانما صار مجملا لنا كما هو الصحيح فلا يمكن التمسك بترك الاستفصال كما هو واضح.

فما حكى عن السيد الخوئي "فده" (من ذكر الاحتمال الثاني والثالث فقط اي احتمال أن يراد به الثوب المتخذ من وبر الخبز أو يراد به الحرير المشوب بغيره من صوف و نحوه، ثم دعوى أن مقتضى الإطلاق و ترك الاستفصال جواز الصلاة في كلّ منهما، و إلا فلو جاز في أحدهما دون الآخر لزم التنبية و استفصال المراد من اللفظ المشترك، و لما ساغ إلقاء الحكم على سبيل الإطلاق من دون قرينة على التعيين) فلا يخلو من اشكال، لاحتمال كون الاجمال لنا فقط لا في نفسه، كما أن اهمال ذكر الاحتمال الاول لا وجه له، وما ذكره من أن ارادة جلد الحيوان خلاف الظاهر لعدم كونه من استعمالاته غير ثابت.

٢- صحيحة الحلبي قال: سألت عن لبس الخبز، فقال: لا بأس به، إن علي بن الحسين (عليه السلام) كان يلبس الكساء الخبز في الشتاء، فاذا جاء الصيف باعه و تصدق بثمنه، و كان يقول: إني لأستحيي من ربّي أن أكل ثمن ثوب قد عبدت الله فيه^١، ومورد الرواية الصلاة في الخبز لقوله "قد عبدت الله فيه"

وقد ذكر السيد الخوئي "فده": أن تقريب الاستدلال بها مثل الرواية السابقة، بل الظاهر منها إرادة الوبر من الخبز دون الحرير غير المحض، للتصريح فيها بأن علي بن الحسين (عليه السلام) كان يلبسه في الشتاء، و هو (عليه السلام) كان رجلاً صرداً كما نص عليه في بعض الأخبار، و لا ريب أنّ الخبز أدفاً من الحرير المشوب بالصوف، لأن الحرير بارد، فيظهر من ذلك أنه (عليه السلام) كان يلبس وبر الخبز، فيكون ذلك قرينة على أن المراد من الخبز المذكور في السؤال هو ذلك^٢.

٣- صحيحة سعد بن سعد عن الرضا (عليه السلام) قال: سألته عن جلود الخبز؟ فقال: هوذا نحن نلبس، فقلت: ذاك الوبر جعلت فداك، قال: إذا حلّ وبره حلّ جلده^٣.

وفي الجواهر: قيل "هوذا" في كلامه (عليه السلام) بفتح الهاء و سكون الواو كلمة مفردة تستعمل للتأكيد و التحقيق و الاستمرار و التتابع و الاتصال مرادفة "همي" في لغة الفرس المستعملة في أشعار بلغاتهم كثيراً، لا أن المراد منها الضمير و اسم الإشارة كما يشهد له التأمل من وجوه، فيكون إخباره (عليه السلام) باستمرار لبسه و اتصاله كالصريح في شموله لحال الصلاة، و إلا لنقل عنهم نزعم لها حالها، و قول السائل "ذاك الوبر" اشتباه منه، إلا أنه (عليه السلام) أراد قطعه على فرض ذلك، فقال له "إذا حلّ..."، على أن ظاهر تعليق حلية الجلد على حلية الوبر الشامل بإطلاقه حلية الصلاة مع حلية الصلاة في الوبر إجماعاً و نصاً هو حلية الصلاة في الجلد^٤.

وما ذكره غير واضح، ولم يذكر ذلك في كلام أي لغوي، ولعل "هو ذا" جملة مركبة من الضمير و اسم الإشارة^٥، ويراد بها ان الخبز هو هذا الذي نلبسه، فقال السائل بأن ما لبسته وبر ذلك الحيوان الخاص المعروف بالخبز، وسؤالي

^١ - وسائل الشيعة ج٤ ص ٣٦٦

^٢ - موسوعة الامام الخوئي ج١٢ ص ١٨٢

^٣ - وسائل الشيعة ج٤ ص ٣٦٦

^٤ - جواهر الكلام ج٨ ص ٨٨

^٥ - في الرواية: هوذا نحن نبيع تمرنا ممن نعلم أنه يصنعه خمرا، و "هوذا الناس يصيبون ارازاقهم ومعيشتهم" و "هوذا اطلب شراء خادم لي منذ سنين".

عن جلده، فقال الامام (عليه السلام) توجد ملازمة من حيث مانعية ما لا يؤكل لحمه في الصلاة بين حلية الصلاة في وبر الحيوان وبين الصلاة في جلده، فاذا حلت الصلاة في وبره حلت الصلاة في جلده.

ان قلت: اذا لم يوجد قرينة على كون الملحوظ في السؤال لبسه حال الصلاة، إما لعدم دلالة "هوذا" على الاستمرار، أو أنه حتى لو كان مساوقاً لكلمة "همي" أي "همواره" فلا يظهر منه عدم نزعه حال الصلاة، فمجرد جواز اللبس لا يعني جواز لبسه حال الصلاة، بعد احتمال أن يكون منشأ سؤال السائل احتمال كونه لأجل نجاسة الخبز لكونه هو الكلب البحري، فاحتمل السائل شمول نجاسة الكلب له، أو احتمال حرمة لبسه من حيث كونه ميتة، -وقد ورد في بعض الروايات النهي عن الانتفاع بالميتة- حيث إنه يرعى في البرّ و دابة تمشي على أربع، فليس هو على حدّ الحيتان التي تكون ذكاتها باخراجها عن الماء حيّة، بل تحتاج إلى التذكية بالذبح، و بدونه تكون من الميتة، ويؤيده ما رواه في الكافي عن علي بن محمد عن عبد الله بن إسحاق العلوي، عن الحسن بن علي، عن محمد بن سليمان الديلمي، عن قريب، عن ابن أبي يعفور قال: كنت عند أبي عبد الله (عليه السلام) إذ دخل عليه رجل من الخزازين (الخرزاز إما بايع الخبز أو صانع الخبز) فقال له: جعلت فداك ما تقول في الصلاة في الخبز؟ فقال: لا بأس بالصلاة فيه، فقال له الرجل: جعلت فداك انه ميت و هو علاجي و أنا أعرفه، فقال له أبو عبد الله (عليه السلام): أنا أعرف به منك، فقال له الرجل: انه علاجي و ليس أحد أعرف به مئّي، فتبسّم أبو عبد الله (عليه السلام) ثم قال له: أتقول انه دابة تخرج من الماء أو تصاد من الماء فتخرج فإذا فقد الماء مات؟ فقال الرجل: صدقت جعلت فداك هكذا هو، فقال له أبو عبد الله (عليه السلام): فإنك تقول: انه دابة تمشي على أربع و ليس هو في حدّ الحيتان فتكون ذكاته خروجه من الماء، فقال له الرجل: إي و الله هكذا أقول، فقال له أبو عبد الله (عليه السلام): فان الله تعالى أحله (أي احل استعماله و الصلاة فيه لا أنه احل أكله) و جعل ذكاته موته كما أحلّ الحيتان و جعل ذكاتها موتها^١.

قلت: قد يجاب عنه بما ذكره السيد الخوئي "قده" من أنه لا يمكن حمل الرواية على احتمال كون منشأ السؤال احتمال النجاسة، إذ كيف يحتمل في حق السائل أعني سعد بن سعد و هو من أجلاء أصحاب الرضا (عليه السلام) بل قد أدرك الكاظم (عليه السلام) أن يخفى عليه مثل هذا الحكم أعني اختصاص النجاسة الذاتية بالكلب البري دون البحري، سيما و هو يرى أن الإمام (عليه السلام) قد لبس الوبر كما اعترف به في الصحيحة، فهل يحتمل في حقه مع ما هو عليه من الجلالة أن يفرّق في أجزاء النجس الذاتي بين الوبر و الجلد مع عدم خفاءه على من له أدنى مساس بالفقه.

على أنه كان الأنسب حينئذ أن يبذل الإمام (عليه السلام) في الجواب الحليّة بالطهارة فيجيب هكذا: إذا طهر وبره طهر جلده، لا إذا حلّ وبره حلّ جلده.

وأما احتمال كون منشأ السؤال احتمال كونه ميتة، فهو و إن كان مما لا يباه مقام سعد، إلا أن ذيل الرواية لا يساعد على ذلك، إذ عليه تصبح القضية الشرطية كاذبة، أعني قوله "إذا حلّ وبره حلّ جلده" إذ لا ملازمة بين الأمرين جزماً، بل الثابت خلاف ذلك، إذ الميتة إما لا ينتقع بها أو يحكم بنجاستها في الأجزاء التي تحلّها الحياة كالجلد، دون مثل الوبر و نحوه مما لا تحله الحياة، فحليّة الوبر لا تستلزم حليّة الجلد بالضرورة. على أنه كان الأنسب حينئذ التعبير بالطهارة دون الحليّة كما عرفت في الاحتمال السابق.

فيتعين أن يكون منشأ السؤال كون جلد الخبز من أجزاء ما لا يؤكل لحمه، فأجاب (عليه السلام) بأنه هوذا أو هوذا نحن نلبس، الصريح في الاستمرار أو الدالّ بالإطلاق على لبسه حتى في حال الصلاة. فذكر ثانياً أن الذي تلبسونه إنما هو الوبر و سؤالي عن الجلد، فأجاب (عليه السلام) بأنه إذا حلّ الوبر حلّ الجلد، و لا ريب في صدق هذه الملازمة، إذ البطلان في أجزاء ما لا يؤكل لا يختص بجزء دون جزء، فإذا حلّ الصلاة في جزء حلّ في غيره، كما أنه لو حرم في جزء حرم فيما عداه أيضاً، لا شتراك الجميع فيما هو المناط جوازاً و منعاً^٢.

^١ - وسائل الشيعة ج٤ ص ٣٥٩

^٢ - موسوعة الإمام الخوئي ج١٢ ص ١٨٥

اقول: المهم هو ظهور الذيل اي قوله "اذا حل وبره حل جلده" في استلزام حلية الوبر لحلية الجلد، ولا يكون ذلك الا بلحاظ مانعية ما لا يؤكل، دون نجاسة الكلب او الميتة، والا فكون جلالة سعد مانعة لخفاء حكم طهارة الكلب البحري عليه غير واضح كما أن ما ذكره من أن عدم الفرق في أجزاء النجس الذاتي بين الوبر و الجلد لا يخفى على من له أدنى مساس بالفقه، غريب، كيف وقد حكم السيد المرتضى بطهارة شعر الكلب والخنزير، فقال: وليس لأحد أن يقول: إن الشعر و الصوف من جملة الخنزير و الكلب، و هما نجسان، و ذلك أنه لا يكون من جملة الحي إلا ما تحله الحياة، و ما لا تحله الحياة ليس من جملته و إن كان متصلا به^١.

هذا وقد يقال انه لم يعلم كون المراد من الحلية في قوله "اذا حل وبره حل جلده" الحلية الوضعية للصلاة فيه، بل لعله من حيث الحلية التكليفية للبس، ويكون منشأ السؤال احتمال حرمة لبسه او كراهته لكونه من اجزاء ما لا يؤكل لحمه، كما ادعي نظيره في بعض الروايات مثل صحيحة علي بن يقطين قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن لباس الفراء و السمور و الفنك و الثعالب و جميع الجلود، قال: لا بأس بذلك، وصحيحة الريان بن الصلت قال: سألت أبا الحسن الرضا (عليه السلام) عن لبس الفراء و السمور و السنجاب و الحواصل و ما أشبهها، و المناطق و الكيمخت و المحشو بالقز و الخفاف من أصناف الجلود، فقال: لا بأس بهذا كله إلا بالثعالب، حيث ذكر الاعلام كالسيد الخوئي "فده" انهما واردتان في جواز اللبس تكليفا لا خصوص جواز اللبس في الصلاة^٢.

ويمكن ان يكون منشأ السؤال احتمال حرمة لبسه او كراهته لكونه من الثياب الفاخرة، ويؤيد هذا الاحتمال ما رواه في الكافي عن عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد عن الحسن بن علي الوشاء عن أبي الحسن الرضا ع قال سمعته يقول كان علي بن الحسين ع يلبس في الشتاء الجبة الخزر و المطرف الخزر و القلنسوة الخزر فيسئو فيه و يبيع المطرف في الصيف و يصدق بتمنيه ثم يقول من حرم زينة الله التي أخرج لعباده و الطيبات من الرزق، و عنهم عن سهل بن زياد عن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن أبي الحسن الرضا ع قال: كان علي بن الحسين ع يلبس الجبة الخزر بخمسين دينارا و المطرف الخزر بخمسين دينارا^٣.

وفي الكافي ايضا عن عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد عن محمد بن عيسى عن صفوان ع عن يوسف بن ابراهيم (يمكن اثبات وثاقته برواية صفوان عنه حسب ما رواه الشيخ باسناده عن الحسين بن سعيد عن صفوان عنه عن أبي عبد الله ع قال: لا بأس بالثوب أن يكون سداه و زرؤه و علمه حريرا و إنما كره الحرير البهيم للرجال) قال: دخلت على أبي عبد الله ع و علي جبة خزر و طيلسان^٤ خزر فنظر إلي فقلت جعلت فداك علي جبة خزر و طيلسان خزر فما تقول فيه فقال و ما بأس بالخزر قلت و سداه إبريسم قال و ما بأس بإبريسم فقد أصيب الحسين ع و عليه جبة خزر ثم قال إن

^١ - المسائل الناصريات ص ١٠١

^٢ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٣٥٢

^٣ - موسوعة الامام الخوئي ج ١٢ ص ٢٠٢

^٤ - هو كما يستفاد من لسان العرب ج ٩ ص ٢٢٠ رداء من خز له اعلام و قيل ثوب مربع من خز له اعلام.

^٥ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٣٦٤

^٦ - من المحتمل وقوع سقط في سند الرواية لما سيأتي في الرواية السادسة من نقل صفوان عن عيص بن القاسم عن يوسف بن ابراهيم والظاهر وحدة الروايتين.

^٧ - تهذيب الأحكام ج ٢ ص ٢٠٨ والاستبصار ج ١ ص ٣٨٦

^٨ - ثوب يغطي به الرأس والبدن بلبس فوق الثياب. وفي مجمع البحرين: ثوب يحيط بالبدن ينسج للبس خال عن التفصيل و الخياطة.

عَبْدُ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ لَمَّا بَعَثَهُ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَ إِلَى الْخَوَارِجِ فَوَافَقَهُمْ لَبَسَ أَفْضَلَ ثِيَابِهِ وَ تَطَيَّبَ بِأَفْضَلِ طَبِيبِهِ وَ رَكِبَ أَفْضَلَ مَرَآكِبِهِ فَخَرَجَ فَوَافَقَهُمْ فَقَالُوا يَا ابْنَ عَبَّاسٍ بَيْنَا أَنْتَ أَفْضَلُ النَّاسِ إِذَا أَتَيْتَنَا فِي لِبَاسِ الْجَبَابِرَةِ وَ مَرَآكِبِهِمْ قَتَلْنَا عَلَيْهِمْ هَذِهِ الْآيَةَ- قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَ الطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قَالِبْسُ وَ تَجَمَّلُ فَإِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ وَ لِيَكُنْ مِنْ حَلَالٍ^١.

وايضا عن عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ عَمْرِو بْنِ عُثْمَانَ عَنْ أَبِي جَمِيلَةَ عَنْ رَجُلٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: إِنَّا مَعَاشِرَ آلِ مُحَمَّدٍ نَلْبَسُ الْخَزَّ وَ الْيُمْنَةَ^٢.

٤- رواية الصدوق باسناده عن يحيى بن أبي عمران انه قال: كتبت إلى أبي جعفر الثاني (عليه السلام) في السنجاب و الفنك و الخز و قلت: جعلت فداك أحب أن لا تجيبني بالتقية في ذلك، فكتب بخطه الي: صل فيهما^٣.

فيقال انها ظاهرة في كون المراد من الخز هو ذاك الحيوان المعهود بشهادة ذكره في سياق السنجاب و الفنك، فعليه تجوز الصلاة في جميع اجزائه من الجلد و غيره، نعم لم يعين فيها نوع ذلك الحيوان وانه هل هو الكلب البحري و غيره.

ومن ناحية السند فاسناد الصدوق الي يحيى ابن ابي عمران هو انه روى عن محمد بن علي ماجيلويه (لايبعد وثاقته لاكثر الصدوق الرواية عنه مع الترضي له) عن علي بن ابراهيم عن ابيه عنه، واما يحيى بن ابي عمران فيذكر لاثبات و ثقافته وجهان:

١- انه من رجال تفسير الفمي حيث روى فيه علي بن ابراهيم اربع روايات عن ابيه عن يحيى بن ابي عمران عن يونس^٤، وقد اختار جماعة كصاحب الوسائل والسيد الخوئي "قدهما" وثاقة رجال التفسير حيث ورد في اول ديباجته "نحن ذاكرون ومخبرون بما ينتهي الينا ورواه مشايخنا وثقاتنا عن الذين فرض الله طاعتهم".

ولكن لم يثبت لنا تمامية مبنى التوثيق العام لرجال هذا التفسير، فان هذا التفسير الموجود بايدينا ليس بكامله تفسير القمي، حيث روى فيه عن جماعة يحصل الاطمئنان عادة بعدم رواية علي بن ابراهيم القمي عنهم، فانهم ليسوا في طبقة مشايخ علي بن ابراهيم القمي مثل احمد بن محمد بن سعيد ابن عقدة وجماعة آخرون يقرب عددهم من ثلاثين شخصا، وقد ذكر المحقق آغا بزرك الطهراني "قده" اسماءهم في كتاب الذريعة.

وقد ذكر "قده" ان الظاهر ان الذي جمع هذا التفسير الموجود بايدينا هو ابوالفضل العباس بن محمد بن القاسم بن حمزة بن موسى بن جعفر (عليهما السلام)، وكان تلميذ علي بن ابراهيم القمي،

^١ - الكافي ط دار الحديث ج ١٣ ص ١٧

^٢ - الكافي ط دار الحديث ج ١٣ ص ٤١: اليمنة برده من برود اليمن "الصحيح"

^٣ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٣٤٩

^٤ - تفسير القمي ج ١ ص ٣٠٤ و ص ٣٠٥ و ج ٢ ص ٧٩

وقد اضاف الى تفسير القمي جملة من روايات تفسير ابي الجارود وطريقه اليه ما ذكره في أثناء كتاب تفسير القمي بقوله: حدثنا ابن عقدة عن جعفر بن عبدالله عن كثير بن عيَّاش عن زياد المنذر ابي الجارود عن ابي جعفر (عليه السلام)، وهذا التصرف وقع منه من اوائل سورة آل عمران^(١) الى آخر القرآن، والغالب ان اباالفضل العباس جامع هذا التفسير بعد تمام رواية ابي الجارود او رواية أخرى من بعض مشايخه الآخرين يعود الى تفسير القمي بقوله "وقال علي بن ابراهيم"، وفي عدة مواضع يقول "رجع الى تفسير علي بن ابراهيم"^(٢) او يقول "رجع الى رواية علي بن ابراهيم"^(٣)، او يقول "رجع الحديث الى علي بن ابراهيم"^(٤)، وبالجملة يظهر من هذا الذي جمع كتاب التفسير وهو اباالفضل العباس انه كان بناءه ان يميّز بين روايات علي بن ابراهيم وروايات تفسير ابي الجارود بحيث لا يشتبه الأمر على الناظرين^(٥).

فان كان هذا المقدار لم نقع هنا في مشكلة، لأن الرواية الاولى المشتملة على نقل علي بن ابراهيم عن ابيه عن يحيى بن ابي عمران في اول سورة البقرة، لكن المهم عدم الوثوق بهذا التفسير الموجود وبشهاد لذلك أنه قد نقل السيد شرف الدين الحسيني الاسترابادي المتوفى سنة ٩٦٥ في كتاب تأويل الآيات الظاهرة روايات كثيرة عن تفسير القمي، ولاتوجد في هذا التفسير الذي بايدينا، ومع هذا الاضطراب والاختلاف فلا يمكن تصحيح هذا التفسير الموجود بايدينا وانتسابه الى القمي.

والمهم أنه لا يستفاد أن التوثيق العام المذكور في ديباجة التفسير^(٦) هو من كلام علي بن ابراهيم القمي، لانه بعد انتهاء هذه الديباجة يقول: حدثني اباالفضل العباس بن محمد بن القاسم بن حمزة بن موسى بن جعفر قال حدثنا علي بن ابراهيم...^(٧)، واحتمال كونه تكرارا للسند الى الكتاب كما يشاهد في بعض الكتب موجود، الا أنه لا دافع لاحتمال أن تكون بداية الديباجة لابي الفضل العباس او احد تلامذته، ولا اعتبار بتوثيقهما لرجال الكتاب لجهالة حالهما، وهذا لا ينافي أن جزءا من الديباجة ابتداء من قوله "قال اباالحسن علي بن ابراهيم الهاشمي القمي: فالقرآن منه ناسخ ومنسوخ..." رسالة علي بن ابراهيم في الناسخ والمنسوخ.

وأما ما قد يقال من أن صاحب الوسائل قد نقل عبارة التوثيق عن تفسير القمي، ولصاحب الوسائل

١ - تفسير القمي ج ١ ص ١٠٢

٢ - راجع تفسير القمي ج ٢ ص ٢٧١ و ٢٧٢ و ٢٩٩

٣ - تفسير القمي ج ١ ص ٢٧٩ و ٣١٣ و ٣٨٩

٤ - تفسير القمي ج ١ ص ٢٧٠ و ٢٨٦

٥ - الذريعة الى تصانيف الشيعة ج ٤ ص ٣٠٣

٦ - تفسير القمي ج ١ ص ٤

٧ - تفسير القمي ج ١ ص ٢٧

طريق صحيح الى هذا الكتاب، فقد أقمنا سابقا عدة شواهد على عدم طريق حسي لصاحب الوسائل الى النسخ التي كانت بيده.

٢- يظهر من بعض الروايات كونه وكيلا للامام (عليه السلام) فقد روى الصفار في بصائر الدرجات عن محمد بن عيسى، قال: حدثني إبراهيم بن محمد (الهمداني: لم يرد نص على توثيقه عدا كونه وكيلا للناحية المقدسة) قال: كان أبو جعفر محمد بن علي (عليهما السلام) كتب إلي كتابا و أمرني أن لا أفكّه حتى يموت يحيى بن أبي عمران، و قال: فمكث الكتاب عندي سنين، فلما كان اليوم الذي مات فيه يحيى بن أبي عمران، فككت الكتاب فإذا فيه: قم بما كان يقوم به، أو نحو هذا من الأمر، قال: و حدثني يحيى و إسحاق، ابنا سليمان بن داود: أن إبراهيم قرأ هذا الكتاب في المقبرة يوم مات يحيى، و كان إبراهيم يقول: كنت لا أخاف الموت ما كان يحيى بن أبي عمران حيا^١. ونحن لا نستبعد ظهور جعل الامام (عليه السلام) شخصا وكيلا له في منطقة في حسن ظاهره الكاشف تعيدا عن عدالته، فلا يتم ما ذكره السيد الخوئي "قده" من أن الوكالة لا تلازم الوثاقة^٢.

٥- صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال: سأل أبا عبد الله (عليه السلام) رجل و أنا عنده عن جلود الخبز؟، فقال: ليس بها بأس، فقال الرجل: جعلت فداك إنها علاجي^٣، و انما هي كلاب تخرج من الماء فقال أبو عبد الله (عليه السلام): إذا خرجت من الماء تعيش خارجة من الماء؟، فقال الرجل: لا، قال: ليس به بأس^٤.

وفيه أنه لا قرينة في الرواية تدل على كون السؤال ناظرا الى الحكم الوضعي اي جواز لبس جلود الخبز حال الصلاة، فلع السؤال كان عن جواز لبسها تكليفا، وما ذكره بعض الاعلام "قده" من أن إطلاق نفي البأس يقتضي الجواز حال الصلاة أيضا، و إلا لزم التنبيه^٥، غير واضح.

نعم يستفاد منها حقيقة الخبز، وأن الخبز هو كلب البحر وذكر انها لا تعيش خارج الماء، ولعل المراد منها أنها لا تعيش خارج الماء فترة طويلة، والا فالكلب البحري يخرج من الماء ويمشي اطراف الماء فترة معتد بها، ويأكل من حشاش الارض.

هذا وقد ذكر العلامة المجلسي: اعلم أن في جواز الصلاة في الجلد المشهور في هذا الزمان بالخبز و شعره و وبره إشكالا للشك في أنه هل هو الخبز المحكوم عليه بالجواز في عصر الأئمة أم لا، بل الظاهر أنه غيره لأنه يظهر من الأخبار أنه مثل السمك يموت بخروجه من الماء و ذكاته إخراج منه و المعروف بين التجار أن الخبز المعروف الآن دابة تعيش في البر و لا تموت بالخروج من الماء إلا أن يقال إنهما صنفان بري و بحري و كلاهما يجوز الصلاة فيه و هو بعيد و يشكل التمسك بعدم النقل و اتصال العرف من زماننا إلى زمانهم (عليهم السلام) إذ اتصال العرف غير معلوم، إذ وقع الخلاف في حقيقته في أعصار علمائنا السالفين أيضا رضوان الله عليهم و كون أصل عدم النقل في مثل ذلك حجة في محل المنع، فالاحتياط في عدم الصلاة فيه^٦.

^١ - بصائر الدرجات ج١ ص ٢٦٢

^٢ - معجم رجال الحديث ج٢١ ص ٢٨

^٣ - في هامش المخطوط: في نسخة" انها علاجي في بلادي.

^٤ - وسائل الشيعة ج٤ ص ٣٦٢

^٥ - كتاب الصلاة ج ٢ ص

^٦ - بحار الأنوار؛ ج ٨٠، ص: ٢٢٠

أقول: نعم ما هو معروف بالخز اليوم ويطلق عليه القندس "سگ دریائی" لا يموت بمجرد فقد الماء، ولكن يمكن أن يقال بأنه يكون قرينة على حمل ما ذكر في هذه الصحيحة وفي رواية ابن أبي يعفور الآتية على كون المراد أنه يموت بفقده الماء فترة طويلة، كما لعل الضفدع كذلك، ويؤيده ما رواه الشيخ في التهذيب بإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى عن أحمد بن حمزة القمي عن محمد بن عليّ الفرسيّ عن محسن بن أحمد عن عبد الله بن بكير عن حمزان بن أعين قال: سألت أبا جعفر ع عن الخزّ - فقال سبغ برعى في البرّ و يأوي الماء^١.

وقد ذكر في السرائر أن كثيرا من أصحابنا المحققين المسافرين، يقولون انه القندس، و لا يبعد هذا القول من الصواب، لقولهم (عليهم السلام) "لا بأس بالصلاة في الخز ما لم يكن مغشوشا بوبر الأرانب و الثعالب" و القندس أشد شبيها بالوبرين المذكورين^٢.

وهذا يورث الوثوق بكون المراد من الخز هو الكلب البحري او ما يتخذ من وبره، وهذا هو المعتمد لا أصالة عدم النقل لعدم ثبوتها عندنا، بل لا بد من حصول الوثوق بعدم النقل، فمن أجل ذلك نحكم بجواز الصلاة في وبره، وأما جلده فلم يعلم اطلاق الخز عليه، كما لم نجزم بأن قوله في صحيحة سعد بن سعد "إذا حلّ وبره حلّ جلده" وارد في الحلية الوضعية للصلاة فيه، لكن يمكن أن يقال ان رواية يحيى بن ابي عمران حيث دلت على جواز الصلاة في الخز وبقريته عطفه على السنجاب والفتك يعرف أنه حيوان ولما علمنا أنه هو الكلب البحري فاطلاق جواز الصلاة فيه يدل على جواز الصلاة في جلده ووبره.

هذا وقد ذكر السيد الخوئي "قده" أنّ الخز و إن عزّ وجوده في عصرنا، و كان متداولاً في العصور السابقة يشتغل ببيعه جماعة كثيرون يسمّون بالخزازين إلا أنّه لا ينبغي التأمل في أنّ المراد به في الروايات هو المسمّى بالخز في عصرنا الحاضر، كما هو الشأن في سائر الألفاظ الواردة فيها المستعملة في معانيها، فإنّها تنزل على ما يفهم منها في العرف الحاضر بمقتضى أصالة عدم النقل التي هي أصل عقلائي يعوّل عليه في تشخيص مفاد الكلمات المحرّرة في السجلات منذ قرون متمادية، و لا يعتنى باحتمال إرادة معنى آخر ما لم يثبت خلافه، استناداً إلى الأصل المزبور، فإنّه لو لم يجر في المقام لم يجر في بقية الموارد بمناط واحد فيختل باب استنباط الأحكام و قد بنى فقهاؤنا العظام على كشف مقاصد الأئمة (عليهم السلام) مما يفهمونه من الألفاظ في عصرهم، و لا يبالون باحتمال النقل المدفوع بالأصل.

٦- ما رواه في الكافي عن علي بن محمد عن عبد الله بن إسحاق العلوي، عن الحسن بن عليّ، عن محمد بن سليمان الديلمي، عن قريب، عن ابن أبي يعفور قال: كنت عند أبي عبد الله (عليه السلام) إذ دخل عليه رجل من الخزازين (الخزاز إما بايع الخز او صانع الخز) فقال له: جعلت فداك ما تقول في الصلاة في الخز؟ فقال: لا بأس بالصلاة فيه، فقال له الرجل: جعلت فداك انه ميّت و هو علاجي و أنا أعرفه، فقال له أبو عبد الله (عليه السلام): أنا أعرف به منك،

^١ - وسائل الشيعة ج ٢٤ ص ١٩١

^٢ - السرائر ج ٣ ص ١٠٢

فقال له الرجل: انه علاجي و ليس أحد أعرف به مئّي، فنتبسم أبو عبد الله (عليه السلام) ثم قال له: أ تقول انه دابةٌ تخرج من الماء أو تصاد من الماء فتخرج فإذا فقد الماء مات؟ فقال الرجل: صدقت جعلت فداك هكذا هو، فقال له أبو عبد الله (عليه السلام): فإنك تقول: انه دابةٌ تمشي على أربع و ليس هو في حدّ الحيتان فتكون ذكاته خروجه من الماء، فقال له الرجل: إي و الله هكذا أقول، فقال له أبو عبد الله (عليه السلام): فان الله تعالى أحله و جعل ذكاته موته كما أحلّ الحيتان و جعل ذكاتها موتها^١.

والمراد من قوله "فان الله تعالى أحله" أنه احل استعماله والصلاة فيه حيث كان السؤال عن الصلاة في الخز، و ليس المراد أنه احل أكله، فلا بأس بدلالته على جواز الصلاة في وبر الكلب البحري و جلده، وأما شبهة أنه لا يموت بمجرد فقد الماء، وقد ورد في هذه الرواية أنه اذا فقد الماء مات فقد مر الجواب عنه انفاً، الا أن المهم ضعف سند هذه الرواية لاشتماله على عدة مجاهيل.

٧- ما رواه في الكافي عن عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد عن الحسن بن علي الوشاء عن أبي الحسن الرضا (عليه السلام) قال سمعته يقول كان علي بن الحسين (عليه السلام) يلبس في الشتاء الجبة الخز و المطرف^٢ الخز و الفلنسة الخز فيشتو فيه و يبيع المطرف في الصيف و يتصدق بثمنه ثم يقول من حرم زينة الله التي أخرج لعباده و الطيبات من الرزق^٣.

٨- ما في الكافي ايضاً عن عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد عن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن أبي الحسن الرضا (عليه السلام) قال: كان علي بن الحسين (عليه السلام) يلبس الجبة الخز بخمسين ديناراً و المطرف الخز بخمسين ديناراً^٤.

والروايتان ضعيفتان بسهل بن زياد، كما قد لا يحصل الجزم بدلالتهما على جواز الصلاة في وبر الخز و جلده لأجل عدم ظهورهما في التحلية الوضعية، بعد ورودهما لدفع شبهة النهي عن لبس الملابس الفاخرة، وان كان احتمال انه كان ينزع ما لبسه من الخز عند الصلاة بعيداً، والا كان ينبغي التنبيه عليه.

٩- ما في الكافي ايضاً عن عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد عن محمد بن عيسى عن صفوان^٥ عن يوسف بن إبراهيم (يمكن اثبات وثاقته برواية صفوان عنه في رواية أخرى حسب ما رواه الشيخ باسناده عن الحسين بن سعيد عن صفوان عنه^٦) قال: دخلت على أبي عبد الله (عليه السلام) و علي جبة خز و طيلسان^٧ خز فنظر إلي فقلت جعلت فداك علي جبة خز و طيلسان خز فما تقول فيه فقال و ما بأس بالخز قلت و سداه إبراهيم قال و ما بأس بإبراهيم فقد

^١ - وسائل الشيعة ج٤ ص ٣٥٩

^٢ - هو كما يستفاد من لسان العرب ج٩ ص ٢٢٠ رداء من خز له أعلام و قيل ثوب مربع من خز له أعلام.

^٣ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٣٦٤

^٤ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٣٦٤

^٥ - من المحتمل وقوع سقط في سند الرواية لما سيأتي في الرواية السادسة من نقل صفوان عن عيص بن القاسم عن يوسف بن إبراهيم والظاهر وحدة الروايتين.

^٦ - تهذيب الأحكام ج ٢ ص ٢٠٨ والاستبصار ج ١ ص ٣٨٦

^٧ - ثوب يغطي به الرأس و البدن يلبس فوق الثياب. وفي مجمع البحرين: ثوب يحيط بالبدن ينسج للباس خال عن التفصيل و الخياطة.

أصيب الحسين (عليه السلام) و عليه جبة خز ثم قال إن عبد الله بن عباس لما بعثه أمير المؤمنين (عليه السلام) إلى الخوارج فواقفهم لبس أفضل ثيابه و تطيب بأفضل طيبه و ركب أفضل مراكبه فخرج فواقفهم فقالوا يا ابن عباس بينا أنت أفضل الناس إذا أتيتنا في لباس الجبابرة و مراكبهم فتلا عليهم هذه الآية- قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده و الطيبات من الرزق فالبس و تجمل فإن الله جميل يحب الجمال و ليكن من حلال^١.

ويقع الاشكال في دلالتها على الحلية الوضعية للصلاة فيه حتى لو علمنا بكون المراد من الخز وبر الكلب البحري و جلده، لأن السؤال كان عن نكتة كونه من الملابس الفاخرة، كما هو واضح.

١٠- ما في الكافي ايضا عن عدة من أصحابنا عن أحمد بن أبي عبد الله عن موسى بن القاسم عن عمرو بن عثمان عن أبي جميلة عن رجل عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: إنا معاشر آل محمد نلبس الخز و اليمنة^٢.

و الرواية ضعيفة سنداً، باي جميلة وبالارسال، مضافا الى ورود الاشكال الدلالي السابق عليه.

١١- ما في الكافي ايضا عن ابي علي الأشعري عن محمد بن عبد الجبار عن صفوان بن يحيى عن العيص بن القاسم عن أبي داود يوسف بن إبراهيم قال: دخلت على أبي عبد الله (عليه السلام) و علي قباء خز و بطانته خز و طيلسان خز مرتفع فقلت إن علي ثوبا أكره لبسه فقال و ما هو قلت طيلساني هذا قال و ما بال الطيلسان قلت هو خز قال و ما بال الخز قلت سداه^٣ إبريسم قال و ما بال الإبريسم قال لا يكره أن يكون سدى الثوب إبريسماً و لا زرّه و لا علمه إنما يكره المصمّت من الإبريسم^٤ للرجال و لا يكره للنساء^٥.

و لا بأس بسند الرواية ولكن الاشكال على دلالتها أنه لم يعرف المراد من الخز فيها مضافا الى أن من المحتمل السؤال عن الحكم التكليفي للباس الخز.

١٢- ما في الكافي ايضا عن عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد عن محمد بن عيسى عن حفص بن عمرو أبي محمد مؤذن علي بن يقطين قال: رأيت على أبي عبد الله (عليه السلام) و هو يصلي في الروضة جبة خز سفرجلية^٦.

و الرواية ضعيفة السند بسهل بن زياد و جهالة حال حفص بن عمرو، و لا بأس بدلالاتها الا أنها لم تعين معنى الخز.

١٣- ما رواه الشيخ باسناده عن أحمد بن محمد بن محمد بن عيسى عن أيوب بن نوح رفعه قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام) الصلاة في الخز الخالص لا بأس به فأما الذي يخلط فيه وير الأرانب- أو غير ذلك مما يشبه هذا فلا تصل فيه^٧.

^١ - الكافي ط دار الحديث ج ١٣ ص ١٧

^٢ - الكافي ط دار الحديث ج ١٣ ص ٤١: اليمنة بردة من برود اليمن "الصحيح"

^٣ - في المصباح المنير: السدى من الثوب، و زان الحصى: هو ما يمدّ منه طولاً في النسيج، خلاف اللّحمة، و هو ما ينسج عرضاً.

^٤ - الثوب المصمت من الإبريسم، هو الذي جميعه إبريسم لا يخالطه قطن ولا غيره. لسان العرب، ج ٢ ص ٥٦

^٥ - الكافي ط دار الحديث ج ١٣ ص ٤٠

^٦ - الكافي ط دار الحديث ج ١٣ ص ٤٣

والرواية ضعيفة السند لكونها مرفوعة، وان حكى المحقق اشتهاار العمل بها بين الأصحاب، و دعوى أكثرهم الإجماع على مضمونها^٢، ولا بأس بدلالاتها على جواز الصلاة في وبر الخز غير المغشوش بوبر الارانب، وأما تعيين نوع الحيوان الذي كان يسمى بالخز، فيكون بقرينة بعض الروايات السابقة.

١٤- ما في الكافي عن عدة من اصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد البرقي عن جعفر بن عيسى قال: كتبت إلى أبي الحسن الرضا (عليه السلام) أسأله عن الدواب- التي يعمل الخز من وبرها أ سباع هي، فكتب لبس الخز الحسين بن علي و من بعده جدي^٣.

والرواية ضعيفة السند بجهالة جعفر بن عيسى، وأما دلالتها على كون السؤال بحاظ جواز الصلاة في الخز وفسره بالثوب المتخذ من وبر دواب خاصة فيمكن تقريبها بكون التعبير بقوله "أ سباع هي" ظاهرا في كون منشأ السؤال مانعية اجزاء السباع عن الصلاة، فتأمل.

١٥- ما في الكافي عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن حماد بن عيسى، عن حريز، عن زرارة، قال:

خرج أبو جعفر (عليه السلام) يصلي على بعض أطفالهم، وعليه جبة خز صفراء^٤،

ولكنها واردة في صلاة الميت واحكامها تختلف عن احكام سائر الصلوات.

١٦- ما في الكافي ايضا عن أبي علي الأشعري عن محمد بن سالم عن أحمد بن النضر عن عمرو بن شمر عن جابر عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: قتل الحسين بن علي (عليه السلام) و عليه جبة خز دكناء^٥ فوجدوا فيها ثلاثة و ستين من بين ضربة بسيف أو طعنة برمح أو رمية بسهم^٦.

والرواية ضعيفة سندنا بعمرو بن شمر وغيره.

١٧- ما في الكافي ايضا عن علي بن إبراهيم و أحمد بن مهراان جميعا عن محمد بن علي عن الحسن بن راشد عن يعقوب بن جعفر أنه كان عند أبي إبراهيم فاحتج على راهب بكلام طويل- حتى أسلم فدعا أبو إبراهيم (عليه السلام) بجبة خز و قميص قوهي^٧ و طبلسان و خف و قلنسوة فأعطاه إياه^٨.

^١ - وسائل الشيعة؛ ج٤، ص: ٣٦١

^٢ -المعتبر ج٢ ص ٨٥

^٣ - الكافي ط دار الحديث ج١٣ ص ٤٢

^٤ - الكافي ط دار الحديث ج١٣ ص ٣٨

^٥ - الدكنة لون يضرب الى السواد.

^٦ - الكافي ط دار الحديث ج١٣ ص ٤٢

^٧ - في لسان العرب: القوهي: ثياب بيض منسوبة الى قوهستان

^٨ - الكافي ط دار الحديث ج٢ ص ٥٦٠

والرواية ضعيفة سنداً بجهالة يعقوب بن جعفر وضعيفة دلالة لعدم علاقتها بالصلاة في الخبز.
١٨- ما في قرب الاسناد عن السندي بن محمد عن أبي البخترى عن جعفر بن محمد عن أبيه قال:
كسا علي (عليه السلام) الناس بالكوفة فكان في الكسوة برنس^١ خز فسأله إياه الحسن فأبى أن يعطيه
إياه، وأسهم عليه بين المسلمين فصار لفتى من همدان فانقلب به الهمداني - فقيل له إن حسنا كان
سأله أباه فمنعه إياه- فأرسل به الهمداني إلى الحسن فقبله^٢.

والرواية ضعيفة سنداً بضعف أبي البخترى وهب بن وهب أكذب البرية، مضافاً إلى عدم ورودها
بلحاظ حكم الصلاة في الخبز.

فتحصل مما ذكرناه أنه حيث استفدنا أن الخبز هو الكلب البحري ودلت رواية يحيى أبي عمران على جواز الصلاة
في الخبز والسنجاب وظاهرها الصلاة في اجزاء حيوان مسمى بالخبز والسنجاب فيمكن اثبات جواز الصلاة في وبر
الخبز وجلده.

ثم انه لو اشترينا شيئاً فقال البائع انه خبزٌ وشككنا بنحو الشبهة المصادقية في كونه الخبز، فيظهر من المحقق الهمداني
"قده" أنه يكفي إخبار البائع بذلك؟، نظراً إلى قيام السيرة على سماع إخبار ذي اليد من أرباب الصنائع والبيضائع عن
حقيقة ما في يده و تصديقه فيما يدّعيه، فمن أراد شيئاً من الأدوية يرجع إلى العطار، أو من الأقمشة يرجع إلى التجار
و يركن إلى قوله و إن لم يعرفه بنفسه، فكذلك إخبار البائع عن كون ما في يده خبزاً.

وأورد عليه السيد الخوئي "قده" أنه لا دليل على حجية إخبار ذي اليد بما هو كذلك عما في يده، و مورد السيرة في
الأمثلة المزبورة حصول الوثوق من قوله فيما إذا كان من أهل الخبرة و المعرفة، و إلا فمجرد إخبار البائع عن كونه
خبزاً من دون حصول الوثوق من كلامه لا دليل على اعتباره، و كيف ما كان، فلا شبهة في أنّ المرجع في تشخيص
الموضوع في المقام و نحوه من الموضوعات الملتبسة هو أهل الخبرة^٣، وما ذكره متين.

ثم صاحب العروة اشترط في استثناء الخبز أن لا يكون مغشوشاً بوبر الأرنب و الثعالب وهذا هو المشهور بل ادعي
عليه الاجماع، وهو مقتضى كون المستثنى عن عموم النهي عن الصلاة في اجزاء ما لا يؤكل هو نفس الخبز دون ما
غش فيه، ويؤيد ذلك مرفوعة أيوب بن نوح المذكورة سابقاً، حيث ورد فيها "الصلاة في الخبز الخالص لا بأس به،
فاما الذي يخلط فيه وبر الأرنب أو غير ذلك مما يشبه هذا فلا تصل فيه".

نعم روى الصدوق في الفقيه باسناده الصحيح^٤ عن داود الصرمي أنه قال سأل رجل أبا الحسن الثالث (عليه السلام)
عن الصلاة في الخبز يغش بوبر الأرنب فكتب يجوز ذلك، ثم قال: و هذه الرخصة الأخذ بها مأجور و رادها مأثوم^٥.

^١ - في لسان العرب: البرنس: كل ثوب رأسه منه ملتزق به.

^٢ - قرب الاسناد ص ١٤٨

^٣ - موسوعة الامام الخوئي ج ١٢ ص ١٨٩

^٤ - ذكر في مشيخة الفقيه: ما كان فيه عن داود الصرمي فقد رويته عن محمد بن موسى بن المتوكل - رضي الله عنه - عن سعد بن عبد
الله، و علي بن إبراهيم بن هاشم جميعاً عن محمد بن عيسى ابن عبيد، عن داود الصرمي (من لا يحضره الفقيه ج ٤ ص ٤٥٠).

^٥ - من لا يحضره الفقيه ج ١ ص ١٧١

ويؤيد هذه الرواية ما رواه أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي في الإحتجاج عن محمد بن عبد الله الحميري عن صاحب الزمان (عجل الله تعالى فرجه) أنه كتب إليه روي لنا عن صاحب العسكر (عليه السلام) أنه سئل عن الصلاة في الخبز الذي يغش بوبر الأرناب فوقه يجوز و روي عنه أيضا أنه لا يجوز فبأي الخبرين نعمل فأجاب ع- إنما حرم في هذه الأوبار و الجلود، فأما الأوبار وحدها فكل حلال^١.

والمهم ضعف سند الرواية الاولى بجهالة داود الصرمي، وكونه من المشايخ مع الوسطة لابن قولويه صاحب كتاب كامل الزيارات، بمجد، لعدم تمامية نظرية التوثيق العام لمشايخه مع الوسطة، والسيد الخوئي "قده" وان وثقه في المقام، لكنه قد عدل عن هذه النظرية في اواخر حياته، وأما الرواية الثانية فضعيفة بالارسال، مضافا الى ما في متنها من الاضطراب حيث ورد فيها "أنه إنما حرم في هذه الأوبار و الجلود، فأما الأوبار وحدها فكل حلال" فلو اريد التفصيل بين الجلد والوبر كما هو ظاهرها فالتعبير بأنه انما في هذه الاوبار و الجلود غير متناسب.

هذا وقد ذكر الشيخ الطوسي "ره" في التهذيب بعد ما روى باسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن داود الصرمي قال: سألته عن الصلاة في الخبز يغش بوبر الأرناب فكتب يجوز ذلك، أن هذه الرواية مضمرة، ولعل المسئول غير الامام (عليه السلام) مضافا الى أنه روى سعد بن عبد الله عن أحمد و عبد الله ابني محمد بن عيسى عن داود الصرمي قال: سألت رجل أبا الحسن الثالث (عليه السلام) عن الصلاة في الخبز يغش بوبر الأرناب فكتب يجوز ذلك، فعلى هذه الرواية يكون السائل غيره و سمي المسئول، وهذا ظاهر التناقض، و يحتمل أن يكون ورد هذا الخبر مورد التقية كما وردت أخبار كثيرة في مثله^٢.

وذكر في الاستبصار أن ما رواه محمد بن أحمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن داود الصرمي قال حدثني بشير بن يسار قال: سألته عن الصلاة في الخبز يغش بوبر الأرناب فكتب يجوز ذلك.

فهذا خبر شاذ لم يروه إلا داود الصرمي و إن تكرر في الكتب بأسانيد مختلفة و يجوز أن يكون الوجه فيه ضربا من التقية كما قلنا في غيره من الأخبار^٣.

وكيف كان فالمهم جهالة داود الصرمي، ولو تمت هذه الرواية او رواية الاحتجاج فموردهما و بر الأرناب خاصة، دون و بر الثعالب.

وكيف كان فقد تحصل انه تجوز الصلاة في و بر الخبز كما عليه الاجماع و في جلده كما هو المنسوب إلى كثير من الفقهاء.

السنجاب

الاستثناء الثاني المذكور في العروة لمانعية الصلاة في اجزاء ما لا يؤكل لحمه، هو السنجاب، فتجوز الصلاة في جلده و وبره، و إن كان مما لا يؤكل، و قد اختلفت كلمات الفقهاء في ذلك فذهب الشيخ الطوسي "ره" في المبسوط الى الجواز ونفي الخلاف في ذلك فقال: السنجاب والحواصل فإنه لا خلاف أنه يجوز الصلاة فيهما^٤، وذكر في كتاب الصلاة من النهاية أنه لا بأس بالصلاة في السنجاب^٥، وذكر العلامة في المنتهى: الذي نختره جواز الصلاة في

^١ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٣٦٦

^٢ - تهذيب الأحكام؛ ج ٢، ص: ٢١٣

^٣ - الاستبصار ج ١ ص ٣٨٧

^٤ - المبسوط ج ١ ص ٨٢

^٥ - كتاب النهاية ص ٩٧

السنباج خاصة، لاشتهار الأحاديث الدالة عليه، و عمل الأصحاب أكثرهم بها، ولكن ذهب الشيخ في كتاب الصيد والذبائح من النهاية الى المنع من ذلك فقال: و ما لا يؤكل لحمه فعلى ضربين: ضرب منه لا يجوز استعماله و هو جلد الكلب و الخنزير، و الضرب الآخر يجوز استعماله إذا ذكي و دبغ، غير أنه لا يجوز الصلاة فيه، و هي جلود السباع كلها مثل النمر و الذئب و الفهد و السبع و السمور و السنجاب و الأرنب و ما أشبه ذلك من السباع و البهائم. و قد رويت رخصة في جواز الصلاة في السمور و السنجاب و الفنك. و الأصل ما قدمناه^١.

وقال في الخلاف: فما يجوز استعماله مثل السمور و السنجاب و الفنك و جلود السباع كلها لا بأس أن يجلس عليها، و لا يصلي فيها، و قد وردت رخصة في لبس جلود السمور و السنجاب و الفنك في حال الصلاة، دليلنا: ان جواز التصرف في هذه الأشياء، يحتاج إلى دلالة شرعية، و ليس في الشرع ما يدل على اباحة التصرف في هذه الأشياء، و إنما أجزناه بدلالة إجماع الفرقة على ذلك^٢.

وقال في موضع آخر من الخلاف: كلما لا يؤكل لحمه لا يجوز الصلاة في جلده، و لا وبره، و لا شعره، و رويت رخصة في جواز الصلاة في الفنك و السمور و السنجاب و الأحوط ما قلناه.

و خالف جميع الفقهاء في ذلك و قالوا: إذا ذكي و دبغ جازت الصلاة فيما لا يؤكل لحمه الا الكلب و الخنزير^٣.

وذكر ابن زهرة في الغنية: و لا يجوز في جلود ما لا يؤكل لحمه- و إن كان فيها ما يقع عليه الزكاة... يدل على جميع ذلك الإجماع المذكور و طريقة الاحتياط^٤، ولم يستثن السنجاب.

وقال الشهيد الثاني في روض الجنان أنه ذهب الأكثر إلى المنع، ولكنه اختار الجواز على اصح القولين^٥.

و كيف ما كان، فالمتبع هو الدليل بعد وضوح أنّ منشأ الخلاف اختلاف الأخبار، فانها على طائفتين:

الطائفة الاولى: ما دلت على المنع وهي موثقة ابن بكير حيث سأل فيها زرارة ابا عبد الله (عليه السلام) عن الصلاة في الثعالب و الفنك و السنجاب و غيره من الوبر فأخرج كتابا زعم أنه إمام رسول الله (صلى الله عليه وآله) أن الصلاة في وبر كل شيء حرام أكله فالصلاة في وبره و شعره و جلده- و بوله و روثه و كل شيء منه فاسد- لا تقبل تلك الصلاة- حتى يصلي في غيره مما أحل الله أكله.

وروى الشيخ بإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى عن إشكيب بن عبدة عن محمد بن عمرو عن أبيه عن سعدان بن مسلم عن أبي حمزة قال: سأل أبو خالد الكابلي علي بن الحسين (عليه السلام) عن أكل- لحم السنجاب و الفنك و

^١ - منتهى المطلب ج ٤٥ ص ٢١٨

^٢ - ، النهاية في مجرد الفقه و الفتاوى؛ ص: ٥٨٦

^٣ - الخلاف؛ ج ١، ص: ٦٤

^٤ - الخلاف؛ ج ١، ص: ٥١١

^٥ - غنية النزوع ص ٦٦

^٦ - روض الجنان ج ٢، ص: ٥٥٣

الصلاة فيهما فقال أبو خالد إن السنجاب يأوي الأشجار، فقال إن كان له سبلة كسبلة السنور و الفأر فلا يؤكل لحمه و لا تجوز الصلاة فيه ثم قال أما أنا فلا أكله و لا أحرمه^١.

والسبلة كما في كتاب المحيط: ما على الشفة العليا من الشعر^٢، و السبلة بالمقدار الموجود في الفأر بل السنور موجودة في السنجاب حسب ما رأينا من صورتها، ويحتمل اختلاف اصنافها، ولعل قوله "أما أنا فلا أكله ولا أحرمه" لأجل بيان أنه حيث لا يعلم بحسب العادي وجود السبلة له فلا يأكله احتياطاً، والمهم ضعف سند الرواية بجهالة عدة من الرواة.

الطائفة الثانية: ما دلت على الجواز وعمدتها ما يلي:

١- صحيحة أبي علي بن راشد قال قلت لأبي جعفر (عليه السلام): ما تقول في الفراء أي شيء يصلّى فيه؟ قال: أيّ الفراء؟ قلت: الفنك^٣ و السنجاب و السمور، قال: فصلّ في الفنك و السنجاب. فأما السمور فلا تصلّ فيه، قلت فالتعالب نصلّي فيها قال لا...^٤.

٢- صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن الفراء (هو الجلد المتخذ من الحمار الوحش) و السمور و السنجاب و الثعالب و أشباهه، قال: لا بأس بالصلاة فيه^٥.

فان كان ظاهر قوله "وأشباهه" مطلق ما لا يؤكل لحمه كانت النسبة بينهما وبين موثقة ابن بكير التباين وكان الترجيح مع الموثقة لمخالفتها للعامة، وان كان هذا التعبير مجملاً فنقول مع ذلك يوجد تسالم قطعي من الاصحاح على حرمة الصلاة في الثعالب.

٣- صحيحة الحلبي (عليه السلام): أنه سأله عن أشياء منها الفراء و السنجاب، فقال: لا بأس بالصلاة فيه^٦.

والظاهر أن صاحب الوسائل اختصرها من الصحيحة السابقة والموجود في التهذي هو الرواية السابقة.

٤- رواية عبد الله بن إسحاق العلوي عن الحسن بن علي عن محمد بن سليمان الديلمي عن علي بن أبي حمزة قال: سألت أبا عبد الله و أبا الحسن (عليهما السلام) عن لباس الفراء- و الصلاة فيها فقال... قال لا بأس بالسنجاب فإنه دابة لا تأكل اللحم- و ليس هو مما نهى عنه رسول الله ص- إذ نهى عن كل ذي ناب و مخلب^٧.

^١ - وسائل الشيعة؛ ج ٢٤، ص: ١٩٢

^٢ - المحيط في اللغة ج ٨ ص ٣٣٠

^٣ - الفنك أو ثعلب الصحراء هو احد انواع الثعالب الصغيرة الحجم الذي يعيش في الصحراء الكبرى بشمال افريقيا ولعض اجزاء الجزيرة العربية والذي يعرف بأذنيه الكبيرتين .

^٤ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٣٤٩

^٥ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٣٥٠

^٦ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٣٤٧

والرواية ضعيفة من ناحية عبد الله بن إسحاق العلوي ومحمد بن سليمان الديلمي وفي وثيقة علي بن ابي حمزة كلام وخلاف مذكور في محله.

٥- ما رواه الصدوق بإسناده عن يحيى بن أبي عمران انه قال: كتبت إلى أبي جعفر الثاني (عليه السلام) في السنجاب و الفنك و الخز و قلت: جعلت فداك أحب ان لا تجيبني بالتقية في ذلك، فكتب بخطه الي: صل فيها^١.
وطلب السائل من الامام (عليه السلام) أن لا يجيب بالتقية لا يؤثر شيئاً اذ لو كان هناك مصلحة تقتضي التقية فلا يتركها الامام بمجرد طلب السائل.

٦- ما رواه الحسن بن الفضل الطبرسي في مكارم الأخلاق قال: و سئل الرضا (عليه السلام) عن جلود الثعالب و السنجاب و السمور- فقال قد رأيت السنجاب على أبي- و نهاني عن الثعالب و السمور^٢.

وهي مضافا الى ضعف سندها بالارسال لا قرينة فيها على كون النظر الى الصلاة فيها.

٧- ما رواه الشيخ بإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن داود الصرمي عن بشير بن بشار (في الاستبصار بشير بن بشار) قال: سألته عن الصلاة في الفنك و الفراء^٣ و السنجاب- و السمور و الحواصل التي تصاد ببلاذ الشرك، أو بلاد الإسلام أن أصلي فيه لغير تقية، قال فقال صل في السنجاب و الحواصل الخوارزمية و لا تصل في الثعالب و لا السمور^٤.

ولا بأس بدلالاتها لولا أنها ضعيفة السند بجهالة الداود الصرمي وبشير.

٨- ما رواه في الكافي عن علي بن محمد عن عبد الله بن إسحاق عن ذكره عن مقاتل بن مقاتل قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن الصلاة في السمور و السنجاب و الثعلب فقال لا خير في ذا كله، ما خلا السنجاب فإنه دابة لا تأكل اللحم^٥.

ولا يأس بدلالاتها ايضا لولا ضعف سندها بالارسال و بجهالة مقاتل.

٩- ما رواه الشيخ الطوسي "ره" بإسناده عن أحمد بن محمد عن الوليد بن أبان قال: قلت للرضا (عليه السلام) أصلي في الفنك و السنجاب قال نعم...^٦

^١ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٣٤٨

^٢ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٣٤٩

^٣ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٣٥١

^٤ - الفراء- الحمار الوحشي و الجمع الفراء (حياة الحيوان ٢- ١٤٨)

^٥ - وسائل الشيعة، ج ٤، ص: ٣٤٩

^٦ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٣٤٨

ولا بأس بدلائنها ايضا لولا ضعف في سندها بجهالة الوليد بن ابان .

والمشكلة في هذه الطائفة الثانية أنها توجب خروج الموارد المنصوصة في سؤال زرارة، فانه مع التصريح في الخطاب العام اي موثقة ابن بكير بمورد الخاص فيأبى العرف عن تخصيصه، كما لو ورد في خطاب "سألته عن اكرام زيد فقال يجب اكرام كل عالم" فاذا ورد في خطاب آخر "لا تكرم زيدا" فيكون معارضا له لاستهجان اخراج المورد من العام.

فيقال بأنه حينئذ لابد من تقديم موثقة ابن بكير لمخالفتها للعام، لعدم صحة مبنى عدم حجية الموثقة فيما اذا تعارض معها الصحيحة وان ادعى الشيخ في العدة بأن الطائفة انما عملت بالموثقة اذا لم يعارضها الصحيحة، كما لم يصح مبنى جماعة من عدم حجية الموثقة مطلقا.

هذا وقد ذكر المحقق الحلي في المعتبر أن صحيحة على بن راشد اخص من رواية ابن بكير فتقدم عليها، ولكن اجاب عنه صاحب المدارك بأن هذه الصحيحة حيث توجب خروج مورد رواية ابن بكير، والتي تكون كالنص في الشمول لمورد السؤال، وحينئذ يتحقق التعارض بينهما^١.

واعترض في الجواهر على صاحب المدارك بأن مثله لا يقدح في التخصيص بالمتصل قطعاً، فكذا المنفصل خصوصاً مع اندراج بعض أفراد السؤال في عموم الجواب^٢.

وفيه أنه فرق واضح بين التخصيص بالمتصل و المنفصل، ضرورة أنه لو سئل عن إكرام زيد العالم، فأجيب بأنه يجب إكرام كل عالم ما عدا زيد، فلا استهجان فيه ابداً، حيث يمنع من انعقاد ظهوره في كون ذكر العام لأجل تطبيقه على المورد، وهذا بخلاف ما لو أجيب بوجوب إكرام كل عالم، ثم دلّ دليل منفصل على عدم وجوب إكرام زيد العالم، فإن العرف يأبى عن اخراج مورد العام عنه بعد انعقاد ظهوره في كون ذكره لغرض تطبيقه على ذلك المورد، فيكون العام بمنزلة النص بالنسبة إلى مورد السؤال.

ولكن ذكر المحقق الهمداني "قده" -وتبعه في ذلك السيد الخوئي "قده"^٣ - أن سوق السؤال في الموثقة يشهد بأن السائل لم يقصد الخصوصية مما جرى ذكره في كلامه، وإنما أورده على سبيل التمثيل، فأراد بذلك السؤال عن الصلاة في وبر غير المأكول على سبيل العموم، فأجيب بجواب عام من غير التفات إلى خصوصيات الأمثلة، فلا محذور في اخراج مورد السؤال بمخصص منفصل، خصوصاً اذا بقي أغلب ما وقع عنه السؤال مندرجا تحت عموم الجواب^٤.

اقول: الانصاف إباء العرف عن قبول تخصيص جميع الامثلة المذكورة في السؤال في موثقة ابن بكير، وابقاء قوله "وغير ذلك من الوبر" تحت العام، فهو نظير أن يخبر ثقة أنه سأل الامام (عليه السلام) عن اكرام زيد وعمرو وبكر

^١ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٣٤٩

^٢ - مدارك الأحكام ج ٣، ص: ١٧١

^٣ - جواهر الكلام ج ٨ ص ١٠٠

^٤ - موسوعة الإمام الخوئي؛ ج ١٢، ص: ١٩٩

^٥ - اي ما ذكر في السؤال بقوله "وغير ذلك من الوبر" بل والتعالب، وانما اخرج السنجاب والفنك.

^٦ - مصباح الفقيه؛ ج ١٠، ص: ٢٧١ وقال في ص ٢٩٦ نظير ذلك في الفنك.

وغيرهم من العلماء فقال الامام: ان النبي (صلى الله عليه وآله) قال "كل من كان عالما فيجب اكرامه" وأخير ثقة آخر أن الامام قال "لا يجب اكرام زيد وعمرو وبكر" فهل ترى من نفسك وجود جمع عرفي بينهما.

نعم لو ورد التخصيص في واحد من تلك الأمثلة الثلاثة فلايبعد عرفية التخصيص، فلو كان تخصيص الموثقة منحصرًا بالسنباب لم يكن من البعيد كون التخصيص عرفيا، ولكن الأشكال ان المخصص المنفصل لا يختص بالسنباب، بل ورد في نفس صحيحة ابي علي الراشد جواز الصلاة في السنباب والفنك، والجزم بعرفية تخصيص موردين من الموارد الثلاثة المذكوره في السؤال في موثقة ابن بكير مشكل.

وبناء على استقرار المعارضة بين موثقة ابن بكير وصحيحة ابي علي الراشد فلا بد من الرجوع الى المرجحات، فقد يقال ان الموثقة مخالفة للعامة والصحيحة بلحاظ فقرتها المجوزة للصلاة في السنباب والفنك موافقة للعامة، وان كانت بلحاظ فقرتها المانعة عن الصلاة في السمرور والثعالب مخالفة للعامة، ولكن هنا شبهة، وهي أن ترجيح مخالف العامة على موافق العامة يختص بما اذا كان ذلك مخالفا لهم وهذا موافقا لهم بقول مطلق، لا نسبيا.

نعم ورد في مقبولة ابن حنظلة من قوله "قلت جعلت فداك أرايت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا أحد الخبرين موافقا للعامة والآخر مخالفا لهم بأي الخبرين يؤخذ قال ما خالف العامة فيه الرشد، فقلت: جعلت فداك، فإن وافقهما الخبران جميعا، قال: ينظر إلى ما هم إليه أميل، حكاهم وقضاتهم، فيترك ويؤخذ بالآخر^(١).

ولكن مجرد كون احدي فقرتي الرواية موافقة لفتوى العامة وفقرتها الأخرى مخالفة لها قد لا يوجب صدق كون حكاهم وقضاتهم اليه اميل.

وبعد تكافئ الموثقة والصحيحة فان احرزنا ان السنباب من السباع كما هو المحرز في الفنك فيكون المرجع مثل صحيحة الاحوص الناهية عن الصلاة في جلود السباع، وان لم يحرز كونه من السباع كما هو الظاهر فتجري البراءة عن مانعية الصلاة فيه، وما قد يقال من أن موثقة ابن بكير حيث نقلت حديث النبي (صلى الله عليه وآله) الناهية عن الصلاة في كل شيء حرام اكله، فتعارض صحيحة ابي علي الراشد معها بلحاظ ما ذكر في السؤال فيها من الامثلة لا يسري اليه، فغير واضح، لأن التفكيك في الحجية في موثقة ابن بكير بالأخذ بما نقل في الجواب من املاء رسول الله (ص) غير عرفي لوروده في الجواب عن حكم تلك الامثلة اي الثعالب والفنك والسنباب، والخاص المخرج لمورد العام يتعارض مع العام.

وأما الرجوع الى معتبرة هاشم الحنائط قال سمعت موسى بن جعفر (عليهما السلام) يقول ما أكل الورق و الشجر فلا بأس بأن تصلي فيه و ما أكل الميتة فلا تصل فيه، فمآله الى اختصاص مانعية الصلاة بالسباع، بينما أن انعقاد البحث في السنباب في المقام بعد الفراغ عن مانعية مطلق ما لا يؤكل لحمه.

^١ - الكافي ج ١ ص ٦٨، ونحوه التهذيب ج ٦ ص ٣٠٣

^٢ - وسائل الشيعة ٤ ص ٣٥٤ الوافي ج ٧ ص ٤٠٤

هذا وقد يقال ان كثرة الروايات المجوزة للصلاة في السجاب تكون بحد تورث القطع بصدور احداها فتكون من السنة القطعية بينما أن الرواية المانعة تنحصر في موثقة ابن بكير ورواية ابي حمزة وهي ليست قطعية الصدور، فبناء على رأى من يرى مثل السيد الخوئي "قده" أن تقديم السنة القطعية على مخالفتها من باب تمييز الحجة من اللاحجة، وهذا قبل ملاحظة المرحجات كمخالفة العامة، فانها مختصة بتعارض الحجتين، ولكن الصحيح أنه لا دليل على تقديم مطلق الخبر القطعي الصدور على الخبر الظني الصدور الا اذا كان قطعي الجهة ايضا.

توضيح ذلك أنه اذا تعارض خبر ظني الصدور مع خبر قطعي الصدور فقد ذكر السيد الخوئي "قده" أنه يصدق عليه أنه مخالف للسنة، فيشمله الاخبار الكثيرة الدالة على طرح ما خالف السنة، ومراده من الاخبار الكثيرة صحيحة ايوب بن الحر "كل حديث مردود الى الكتاب والسنة" ونحوها صحيحة ايوب بن راشد، وكذا صحيحة يونس عن ابي عبدالله (عليه السلام) يقول: "... لا تقبلوا علينا ماخالف قول ربنا تعالى وسنة نبينا (صلى الله عليه وآله)".

وفيه أن الظاهر من السنة السنة النبوية، ولم يعهد استعمالها في الخبر القطعي الصدور. كما ذكر أن الظاهر مما ورد في مقبولة عمر بن حنظلة من قوله "المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ به ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك" تقديم المشهور بالشهرة الروائية، وفسرها بالخبر القطعي الصدور، بتقريب ان الشهرة بمعنى الوضوح، فيقال سيف شاهر أي واضح فيكون المراد من الخبر المشهور هو الخبر الواضح والقطعي الصدور، و ظاهر الأمر في المقبولة بتقديم الخبر القطعي الصدور على الخبر الظني الصدور في مرتبة سابقة على تقديم الخبر الموافق للكتاب او المخالف للعامة.

ولكن يرد عليه ان كون الخبر مجمعا عليه بين الاصحاب او مشهورا بينهم ظاهر في عملهم به ولا يشمل فرض اعراضهم عنه.

وذكر في البحوث أن العرف يلغي الخصوصية عن الامر بطرح الخبر الظني المخالف للقرآن الى كل خبر مخالف لكلام قطعي الصدور من الشارع، لأن نكته كاشفية القرآن عن الحكم الشرعي والمفروض ان دلالة ليست قطعية وانما صدورها قطعي، وفيه أن جهة صدور القرآن ايضا قطعية حيث لا يحتمل فيه التقية وكذا في كلام النبي (صلى الله عليه وآله) فلا يمكن الغاء الخصوصية الا الى

١ - مصباح الاصول ج٣ ص٤٠-٣

٢ - وسائل الشيعة ج٢٧ ص١١١ باب ٩ من ابواب صفات القاضي ح١٤

٣ - نفس المصدر ح١٢

الكلام القطعي الصدور والجهة، فبناء على ذلك لو فرض كون الكلام القطعي الصدور ظني الجهة كما في روايات جواز الصلاة في السنجاب فلا يتم وجه صناعي لطرح الخبر الظني المخالف له. هذا كله بلحاظ الاستثناءين المذكورين في كلام صاحب العروة، ويقع الكلام في عدة موارد أخرى وقع فيها الخلاف:

١- السمور، و هو على وزن تتور، حيوان يشبه السنور، وأكبر منه، له جلد ناعم يتخذ للفراء، فذهب صاحب العروة وفاقا للمشهور الى حرمة الصلاة فيه، ولكن افتي الصدوق في المقنع بجواز الصلاة فيه^١، وذكر المحقق الحلبي "ره" في المعتمد: اعلم ان المشهور في فتوى الأصحاب المنع مما عدا السنجاب، و وبر الخز، و العمل به احتياط في الدين، و قد روى الحلبي، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن فرو السمور، و السنجاب و الثعالب، و أشباهه، قال: لا بأس بالصلاة فيه، و روي عن علي بن يقطين "قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام) سألت عن لباس الفراء، و السمور، و الفنك، و الثعالب، و جميع الجلود قال: لا بأس بذلك" و طريق هذين الخبرين أقوى من طرق الروايات المانعة، و لو عمل بهما عامل جاز، لكن على الأول عمل الظاهرين من الأصحاب، منضما الى الاحتياط للعبادة^٢.

وكيف كان فلا ريب في أن مقتضى الاصل الاولي على ضوء العمومات هو حرمة الصلاة فيه، فانه مما لا يؤكل لحمه بل هو من السباع التي لا ريب في حرمة الصلاة فيها بشكل عام، فان كان هناك جمع عرفي بين الروايات المانعة عن الصلاة في السمور والروايات المجوزة بحمل الطائفة الاولي على الكراهة فهو وان استقرت المعارضة بينهما فيكون المرجح تلك العمومات ان لم ترجح الطائفة المانعة بنكتة مخالفتها للعامّة، فينبغي ملاحظة الروايات:

أما الطائفة الاولي فهي عدة روايات:

١- صحيحة سعد بن سعد الأشعري عن الرضا (عليه السلام) قال: سألته عن جلود السمور، فقال: أي شيء هو ذلك الأديس؟ فقلت: هو الأسود، فقال: يصيد؟ قلت: نعم، يأخذ الدجاج و الحمام، فقال: لا^٣.

٢- صحيحة أبي علي بن راشد، قال قلت لأبي جعفر (عليه السلام): ما تقول في الفراء أي شيء يصلّى فيه؟ قال: أيّ الفراء؟ قلت: الفنك و السنجاب و السمور، قال: فصل في الفنك و السنجاب، فأما السمور فلا تصلّ فيه، و اشكالها الابتلاء بالمعارضة مع موثقة ابن بكير الدالة على فساد الصلاة في الفنك و السنجاب وقد تقدم الكلام فيه.

٣- ما رواه الحسن بن الفضل الطيرسي في مكارم الأخلاق قال: و سئل الرضا (عليه السلام) عن جلود الثعالب و السنجاب و السمور- فقال قد رأيت السنجاب على أبي- و نهاني عن الثعالب و السمور^٤.

٤- ما رواه الشيخ بإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن داود الصرمي عن بشير بن بشار (في الاستبصار بشير بن يسار) قال: سألته عن الصلاة في الفنك و الفراء^١ و السنجاب- و السمور و الحواصل التي تصاد

^١ - المقنع ص ٧٩

^٢ - المعتمد ج ٢ ص ٨٦

^٣ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٣٥٠

^٤ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٣٤٩

^٥ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٣٥١

ببلاد الشرك- أو بلاد الإسلام أن أصلي فيه لغير تقية- قال فقال صل في السنجاب و الحواصل الخوارزمية و لا تصل في الثعالب و لا السمور^٢.

٥- ما رواه في الكافي عن علي بن محمد عن عبد الله بن إسحاق عن ذكره عن مقاتل بن مقاتل قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن الصلاة في السمور- و السنجاب و الثعلب فقال لا خير في ذا كله، ما خلا السنجاب فإنه دابة لا تأكل اللحم^٣.

ولكنها لا تدل على الحرمة لأن نفي الخير في السمور اعم من حرمة الصلاة فيه او كراهتها.

أما الطائفة المجوزة فهي ايضا عدة روايات:

١- صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن الفراء والسمور و السنجاب و الثعالب، و أشباهه، قال: لا بأس بالصلاة فيه^٤.

٢- ما رواه في قرب الإسناد عن عبد الله بن الحسن عن جده عن علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر (عليه السلام) قال: سألته عن لبس السمور و السنجاب و الفئك فقال لا يلبس و لا يصلى فيه إلا أن يكون ذكياً^٥.

وفي وثيقة عبد الله بن الحسن كلام، حيث انه لم يوثق صريحا لكن اكثر الحميري في قرب الاسناد الرواية عنه فقد يجعل ذلك كاشفا عن وثاقته عنده، وهذا غير واضح لأن اهتمامه كان بذكر اقرب سند الى الامام (عليه السلام).

وقد ذكر السيد الخوئي "قده" أنه لا ينبغي التأمل في أنه بعد تعارض الطائفتين يكون الترجيح مع الطائفة الأولى المانعة عن الصلاة في السمور، لوجهين:

أحدهما: أنها مخالفة للعامة، حيث إنهم يرون جواز الصلاة في ما لا يؤكل لحمه، فتقدّم على الطائفة الثانية بمقتضى ما دل على ترجيح الخبر المخالف للعامة على معارضه الموافق لهم، فتحمل هذه الطائفة على التقية.

ثانيهما: أنها موافقة للسنة القطعية من موثقة ابن بكير و غيرها، والطائفة الثانية مخالفة لها فلا بد من طرحها.

ولو فرض تكافؤهما فيرجع بعد تساقطهما إلى العمومات المانعة من الصلاة فيما لا يؤكل، من موثقة ابن بكير و غيرها، والحاصل أن مثل موثقة ابن بكير إما مرجع او مرجح للطائفة الاولى فما في المتن من عدم جواز الصلاة في السمور هو الصحيح^٦.

^١ - الفراء- الحمار الوحشي و الجمع الفراء (حياة الحيوان ٢- ١٤٨).

^٢ - وسائل الشيعة، ج٤، ص: ٣٤٩

^٣ - وسائل الشيعة ج٤ ص ٣٤٨

^٤ - وسائل الشيعة ج٤ ص ٣٥٠

^٥ - وسائل الشيعة ج٤ ص ٣٥٢

^٦ - موسوعة الامام الخوئي ج١٢ ص ١٩٨

اقول: الجمع العرفي مقدم على تقديم احد الخبرين على الآخر بملك كونه سنة قطعية او مخالفا للعادة، فان صحيحة الحلبي نص في جواز الصلاة في السمور فتكون قرينة على حمل النهي عن الصلاة فيه في مثل صحيحة ابي علي بن راشد على الكراهة.

هذا بناء على عدم كون صحيحة الحلبي طرفا للمعارضة مع موثقة ابن بكير، وأما بناء على معارضتهما كما هو الظاهر لما مر من اخراجها لجميع موارد السؤال في الموثقة وهذا غير عرفي، فلا بد من ترجيح الموثقة لمخالفتها للعادة، ولو فرض تساقطهما فالمرجع عموم ما دل على حرمة الصلاة في السباع كصحيحة الاحوص، وعلى أي حال لا يصح جعل الموثقة مرجحا او مرجعا في المقام.

وبما ذكرناه اتضح الوجه في الحكم بحرمة الصلاة في السمور.

٢- القاقم، بضم القاف الثانية: قال في المصباح المنير: القاقم حيوان ببلاد الترك على شكل الفأرة إلا أنه أطول و يأكل الفأرة هكذا أخبرني بعض الترك، وفي مفردات التحفة ما ترجمته: القاقم جلد حيوان أكبر من الفأرة و أبيض، و مؤخره قصير و رأس مؤخره أسود، و لبسه أحرّ من السنجاب و أبرد من السمور.

ذكر صاحب العروة أنه لا تجوز الصلاة فيه على الاقوى، ومنشأ ما ذكره ليس هو وجود الخلاف فيه، فانه لم ينسب القول بالجواز إلى أحد، وانما منشأ وجود رواية، ففي مستند الشيعة: استثناء في روايتين مرويتين في قرب الإسناد و كتاب المسائل بإسنادهما عن علي بن جعفر، عن أخيه (عليه السلام) عن لبس السمور و السنجاب و الفنك و القاقم، قال: لا يلبس و لا يصلّي فيه إلا أن يكون ذكيا.

و لكن بإزائهما رواية أخرى مانعة في دعائم الإسلام: عن الصادق عليه السلام عن فرو الثعلب و السنور و السمور و السنجاب و الفنك و القاقم، قال: «يلبس و لا يصلّي فيه» الحديث

و لكنها غير صريحة في التحريم، لمكان النفي، و مع ذلك غير ثابتة الحجّية و إن كانت روايتا الجواز أيضا كذلك، فاللزم الرجوع إلى كونه غير مأكول اللحم و مأكوله، و المظنون- من عدّه في الروايات مع ما عد، و من قول صاحب المصباح "أنه يأكل الفأرة" عدم أكل لحمه، فالأحوط ترك الصلاة فيه^١.

وهذه الرواية منقولة في المستدرك عن علي بن جعفر (عليه السلام) في كتاب المسائل، عن أخيه موسى (عليه السلام) قال: سألته عن لبس السمور و السنجاب و الفنك و القاقم قال لا يلبس و لا يصلّي فيه إلا أن يكون ذكيا^٢، وهكذا

المطبوع من مسائل علي بن جعفر^٣، لكن الموجود في المطبوع من كتاب قرب الأسناد وكذا الوسائل خال عن لفظ القاقم^٤، فلم تثبت هذه الزيادة، مضافا الى اشكال في سندها من ناحية عبد الله بن الحسن، وفي قبالتها رواية دعائم الاسلام عن جعفر بن محمد (عليهما السلام) أنه سئل عن فرو الثعلب و السنور و السمور و السنجاب و الفنك و القاقم قال يلبس و لا يصلّي فيه^٥، وهي ايضا ضعيفة، والمهم اقتضاء العمومات لحرمة الصلاة فيه لكونه من السباع ومما لا يؤكل لحمه.

^١ - مستند الشيعة ج٤ ص ٣٣٤

^٢ - مستدرك الوسائل ج٣ ص ١٩٩

^٣ - مسائل علي بن جعفر ومستدركاتها ص ١٥٣

^٤ - قرب الاسناد ص ٢٨٢ وسائل الشيعة ج٤ ص ٣٥٢

^٥ - دعائم الإسلام ج١ ص ١٢٦

٣- الفنك، قال في مجمع البحرين: الفنك كعسل، دويبة برية غير مأكول اللحم يؤخذ منه الفرو، و يقال إنّ فروها أطيب من جميع أنواع الفراء، و هو نوع من جراء الثعلب الرومي. قال: و حكي عن بعض العارفين أنّه يطلق على فرخ ابن أوى في بلاد الترك.

و المشهور عدم جواز الصلاة فيه، استناداً إلى إطلاق موثقة ابن بكير، وإطلاق صحيحة الاحوص الناهية هن الصلاة في جلود السباع، ولكن أفتى الصدوق في المقنع والأمالى بجواز الصلاة في الفنك، بل عدّه في الامالي من دين الامامية فقال دين الإمامية... و لا بأس بالصلاة في شعر و وبر كلما أكل لحمه و ما لا يؤكل فلا يجوز الصلاة في شعره و وبره إلا ما خصته الرخصة و هي الصلاة في السنجاب و السمور و الفنك و الخز و الأولى أن لا يصلى فيها و من صلى فيها جازت صلاته و أما الثعالب فلا رخصة فيها إلا في حال التقية و الضرورة، وكذا ورد الحكم بجواز ذلك في صحيح.

وقد مال المحقق الهمداني "قده" الى جواز الصلاة في الفنك وكذا اختار السيد الخوئي "قده" الجواز فقال: مقتضى الصناعة الحكم بالجواز عملاً بهذه النصوص لولا إعراض الأصحاب عنها، لكن المختار عدم سقوط الصحيح به عن درجة الاعتبار. فالأقوى جواز الصلاة فيه و إن كان الاحتياط مما لا ينبغي تركه^١.

وتقريب كلامهما أن ما دل على الجواز كصحيحة ابي علي بن راشد "فصل في الفنك والسنجاب"

وما في الكلام المنقول عن السيد الداماد "قده" من عدم ورود توثيق في حق ابي علي بن راشد عدا كونه وكيل الناحية المقدسة ففيه أن الشيخ وثقه في رجاله فقال: الحسن بن راشد: يكنى أبا علي، مولى لآل المهلب، بغدادي، ثقة، من أصحاب الجواد (عليه السلام) و عدّه الشيخ المفيد، في رسالته العددية، من الفقهاء الأعلام، و الرؤساء المأخوذ عنهم الحلال و الحرام، الذين لا يطعن عليهم بشيء و لا طريق لزم واحد منهم، (وان كان في دلالاته على وثاقة كل من كان مذكوراً في تلك الرسالة اشكال مذكور محله)، و ذكر الشيخ في كتاب الغيبة في فصل ذكر طرف من أخبار السفراء في جملة من الممدوحين من وكلاء الأئمة (عليهم السلام) و المتولين لأمرهم، قال: و منهم: أبو علي بن راشد، أخبرني ابن أبي جيد، عن محمد بن الحسن بن الوليد، عن الصفار، عن محمد بن عيسى، قال: كتب أبو الحسن العسكري ع إلى الموالي ببغداد و المدائن و السواد، و ما يليها: قد أقمت أبا علي بن راشد، مقام علي بن الحسين بن عبد ربه، و من قبله من وكلائي، و قد أوجبت في طاعته طاعتي، و في عصيانه الخروج إلى عصياني^٢.

وكذا رواية يحيى بن أبي عمران انه قال: كتبت إلى أبي جعفر الثاني (عليه السلام) في السنجاب و الفنك و الخز و قلت: جعلت فداك أحبّ ان لا تجيئني بالتقية في ذلك، فكتب بخطه اليّ: صلّ فيها^٣، مخصص لعموم موثقة ابن بكير وقد مرت المناقشة في ذلك، لعدم احراز عرقية اخراج موردين من الموارد الثلاثة المذكورة في السؤال في الموثقة، وبعد معارضتهما فان قلنا بصدق الموافق للامة على صحيحة ابي علي بن راشد فلا بد من ترجيح الموثقة لكونها مخالفة للامة، وان منعنا من ذلك لكون النهي عن الصلاة في الثعالب و السمور في صحيحة ابي علي مخالفاً للامة فلا يصدق عليها أنها موافقة مع العامة بقول مطلق، وبعد تساقطهما يكون المرجع اطلاق صحيحة الاحوص الناهية عن الصاة في جلود السباع، حيث لا ريب في كون الفنك من السباع.

^١ - الامالي ص 639

^٢ - الامالي ص 643 ولا يخفى أن ما في موسوعة الامام الخوئي من أنه حكي عن المنتهى أنه استجود القول بجواز الصلاة في الفنك ليس صحيحاً

^٣ - موسوعة الإمام الخوئي ج ١٢ ص ١٩٩

^٤ - كتاب الغيبة ص

^٥ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٣٤٩

٣- الحواصل: وهي على ما في حياة الحيوان ومجمع البحرين: جمع حوصل، و هو طير كبير له حوصلة عظيمة، يتخذ منها الفرو، قبل وهذا الطائر يكون بمصر كثيرا^١، وقيل هي من سباع الطيور، و قد ورد جواز الصلاة فيها في عدة روايات:

الرواية الاولى: ما رواه في الاستيصار باسناده عن علي بن السندي عن صفوان عن عبد الرحمن بن الحجاج قال: سألت عن اللحاف من الثعالب أو الخوارزمية أ يصلى فيها أم لا قال إن كان ذكيا فلا بأس به^٢، والخوارزمية قسم من الحواصل.

واضمار الرواية غير قادح، لأنه لو ذكر مرجع الضمير قبل ذلك و انما حصل الاضمار لتقطيع الروايات -كما هو المطمأن به لاستنكار أن يقول عبد الرحمن بن الحجاج ابتداءً "سألته"، وانما حصل التقطيع من المؤلفين بعده كالشيخ الطوسي "ره" ومن يستند التقطيع إليه أجلّ شأنًا من أن يكون مرجع الضمير غير الامام، و مع ذلك يحذف هذه القرينة و يوجب التدليس، و ان فرض بعيدا كون الاضمار من قبل عبد الرحمن بن الحجاج نفسه فلا ريب في ظهور الاضمار من أصحاب الأئمة في العرف المتشرع في كون المسؤول هو الامام (عليه السلام).

وفيه اولا: ان سند الرواية لا يخلو عن اشكال، -وان عبر عنه في الجواهر بالصحيح- لاشتماله على علي بن السندي وهو لم يوثق، وان نقل الكشي عن نصر بن الصباح أنه قال: علي بن إسماعيل ثقة، و هو علي بن السندي لقب إسماعيل بالسندي، فان نصر بن الصباح بنفسه ممن لم يثبت وثاقته، كما أن ما ادعي من أن علي بن السندي من رجال نواذر الحكمة لمحمد بن احمد بن يحيى الأشعري وحيث لم يستثنه ابن الوليد من رواته فهذا يكشف عن اعتماده عليه فقد مر أن وجود الرواية لمحمد بن احمد بن يحيى عنه في التهذيب مثلا لا يكشف اولا عن نقله عنه في كتاب نواذر الحكمة وثانيا انه لا يدل على توثيق ابن الوليد له فلعله استثنى من ثبت لديه ضعفهم وابقى المجهولين.

وثانيا: ان الرواية تقلت في التهذيب بنحو آخر حيث ورد فيه "سألته عن الخفاف من الثعالب أو الجرزم منه أ يصلى فيها أم لا قال إذا كان ذكيا فلا بأس به^٣، وقيل: الجرزم نوع لباس للنساء، و الضمير في "منه" راجع إلى الثعالب، وتذكيره ليس بقادح نظير ما في صحيحة ابي علي بن راشد "قلت لأبي جعفر (عليه السلام) الثعالب يصلى فيها قال لا- و لكن تلبس بعد الصلاة- قلت أصلي في الثوب الذي يليه قال لا"^٤

وفي الوافي: بيان: أو الجرزم منه هكذا في نسخ التهذيب التي رأيناها قيل الجرزم من لباس النساء، و في الإستيصار أو الخوارزمية و كأنها الصحيح فيكون المراد بها الحواصل^٥، والانصاف عدم الجزم بصحة نسخة الاستيصار، وعليه فتكون الرواية أجنبية عما نحن فيه، على أن مورد السؤال بناء على نسخة التهذيب هو الخفاف وغايته جواز الصلاة في الخفاف المتخذة من الثعالب، وهي مما لا تتم فيه الصلاة.

وثالثا: ان الرواية لا تدل على جواز الصلاة في الحواصل مطلقا بل في خصوص الخوارزمية وهي قسم من الحواصل ومع احتمال خصوصية فيها لا يمكن التعدي الى غيرها.

الرواية الثانية: ما رواه الشيخ "ره" في التهذيب باسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن داود الصرمي عن بشير بن بشار قال: سألت عن الصلاة في الفنك و الفراء و السنجاب- و السمور و الحواصل التي تصاد

^١ - حياة الحيوان ج١ ص ٣٨٨ مجمع البحرين ج٥ ص ٣٥٠

^٢ - الاستيصار ج ١ ص ٣٨٢

^٣ - تهذيب الأحكام ج ٢ ص ٣٦٨

^٤ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٣٥٦

^٥ - الوافي ج ٧ ص ٤٠٨

ببلاد الشرك أو بلاد الإسلام أن أصلي فيه لغير تقية- قال فقال صل في السنجاب و الحواصل الخوارزمية و لا تصل في الثعالب و لا السمور^١.

والرواية مضمرة، ويقال -كما ذكره السيد الخوئي "قده"- ان البشير ليس مثل زرارة ونحوه حتى يقال انه أجلّ من أن يضر عن غير الامام (عليه السلام) كما ذكر في مضمرة في الاستصحاب، وان كان لا يبعد ما ذكرناه من كون الاضمار من المؤلفين بعده وهم اجل شأننا من أن يحذفوا القرينة على كون مرجع الضمير غير الامام (عليه السلام)، على أن ابن إدريس رواها في آخر السرائر نقلًا عن كتاب مسائل الرجال برواية الحميري و ابن عياش عن داود الصرمي عن بشر بن بشار عن علي بن محمد الهادي (عليه السلام) حيث قال: من ذلك ما استطرفناه من كتاب مسائل الرجال و مكاتباتهم مولانا أبا الحسن علي بن محمد بن علي بن موسى بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب ع و الأجوبة عن ذلك، ثم ذكر من جملة الروايات... و من مسائل داود الصرمي... قال و حدثني بشر بن بشار النيسابوري...^٢

والمهم أن داود الصرمي وكذا بشير مجهولان وكون الاول من المشايخ مع الوسطة لابن قولويه صاحب كامل الزيارات لا يكفي لاثبات وثاقته، فسنده الرواية ضعيف.

وأما دلالتها ففيها اولاً: انها تشتمل على ما هو باطل جزماً وهو جواز الصلاة في الحواصل التي تصاد في بلاد الشرك، فلا بد من حملها على التقية، وثانياً: انها مقيدة بالحواصل الخوارزمية وقد مر احتمال الخصوصية فيها.

الرواية الثالثة: ما عن القطب الراوندي في الخرائج، عن أحمد بن أبي روح قال " خرجت إلى بغداد في مال لأبي الحسن الخضر بن محمد لأوصله و أمرني أن أدفعه إلى أبي جعفر محمد بن عثمان العمري فأمرني أن لا أدفعه إلى غيره و أمرني أن أسأل الدعاء للعلة التي هو فيها و أسأله عن الوبر يحل لبسه فدخلت بغداد و صرت إلى العمري فأبى أن يأخذ المال و قال صر إلى أبي جعفر محمد بن أحمد و ادفع إليه فإنه أمره بأن يأخذه و قد خرج الذي طلبت فجئت إلى أبي جعفر فأوصلته إليه فأخرج إلي رقعة فإذا فيها بسم الله الرحمن الرحيم سألت الدعاء عن العلة تجدها و هب الله لك العافية و دفع عنك الآفات و صرف عنك بعض ما تجده من الحرارة و عافاك و صح جسمك و سألت ما يحل أن يصلّى فيه من الوبر و السمور و السنجاب و الفنك و الدلق و الحواصل فأما السمور و الثعالب فحرام عليك و على غيرك الصلاة فيه و يحل لك جلود المأكول من اللحم إذا لم يكن فيه غيره و إن لم يكن لك ما تصلي فيه فالحواصل جائز لك أن تصلي فيه^٣.

وفيه مضافاً الى ضعف سنده بالارسال يختص بفرض أن لا يجد ثوباً آخر.

الرواية الرابعة: صحيحة علي بن يقطين قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن لباس الفراء و السمور و الفنك و الثعالب و جميع الجلود، قال: لا بأس بذلك، بدعوى شمول جميع الجلود للحواصل.

ولكن مر أن السؤال فيها عن الحكم التكليفي للبسها، لا الحكم الوضعي للصلاة فيها، فهي أجنبية عن المقام.

^١ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٣٤٨

^٢ - السرائر ج ٣ ص ٥٨١

^٣ - مستدرک الوسائل ج ٣ ص ١٩٨

^٤ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٣٥٢

الرواية الخامسة: صحبة الريان بن الصلت قال: سألت أبا الحسن الرضا (عليه السلام) عن لبس الفراء و السمور و السنجاب و الحواصل و ما أشبهها، و المناطق و الكيمخت و المحشو بالقز و الخفاف من أصناف الجلود، فقال: لا بأس بهذا كله إلا بالثعالب^١.

و فيه أنها أيضاً واردة في اللبس، ودعوى أن استثناء الثعالب يكشف عن إرادة الصلاة، و إلا لم يبق مورد للاستثناء، لوضوح عدم الفرق في جواز اللبس بين الثعالب و غيرها غير متجهة، إذ يمكن أن يكون الوجه في الاستثناء بعد اشتراك جميع الجلود المتخذة من غير المأكول في كراهة اللبس أن المأخوذة من الثعالب أشد كراهة.

فتحصل عدم جواز الصلاة في الحواصل.

مسألة ١٨: الأقوى جواز الصلاة في المشكوك كونه من المأكول أو من غيره فعلى هذا لا بأس بالصلاة في الماهوت و أما إذا شك في كون شيء من أجزاء الحيوان أو من غير الحيوان فلا إشكال فيه.

اقول: يقع الكلام في الصلاة في اللباس المشكوك اي ما يشك في كونه من اجزاء الحيوان الذي لا يؤكل لحمه في عدة جهات:

الجهة الاولى: المشهور عدم جواز الصلاة في اللباس المشكوك، بل ذكر في المدارك في ذيل عبارة الشرايع "إذا لم يعلم أنه من جنس ما يصلي فيه و صلى أعاد" أن هذا الحكم مقطوع به في كلام الأصحاب^٢، وقد احتاط السيد البروجردي "قده" احتياطاً وجوبياً في الاجتناب عن الصلاة في اللباس المشكوك، فقال: هذه المسألة عندي لا تخلو من شوب إشكال فالأحوط الاجتناب عنه -بلا فرق بين أن يعلم بكونه من اجزاء الحيوان ويشك في كونه من اجزاء الحيوان المأكول او غير المأكول، او يشك في كونه جزء الحيوان غير المأكول او ليس جزء الحيوان- و كذا ما يشك في كونه حريراً أو من الذهب^٣.

ومنشأ هذا القول هو أن التكليف بالصلاة المشروطة بعدم كونها فيما لا يؤكل لحمه معلوم فاذا صلى في اللباس المشكوك فيشك في الامتثال فتجري قاعدة الاشتغال، ولكن يوجد في قبالة اقوال أخرى، فذكر المحقق النائيني في رسالة الصلاة في المشكوك أنه ذهب جمع من محققي المتأخرين إلى الجواز مطلقاً، لكنه كان يعدّ من الشواذ إلى أن بنى عليه سيدنا الأستاذ الأكبر (اي الميرزا محمد حسن الشيرازي) نور ضريحه و أفتى به فخرج عن الشذوذ بذلك، بل انعكس الأمر.

^١ - وسائل الشيعة ج٤ ص ٣٥٣

^٢ - مدارك الأحكام ج٤ ص ٢١٤

^٣ - العروة الوثقى المحشى ج٢ ص ٣٤٠

و فصل في الجواهر بين نفس اللباس و ما عليه من الفضلات و الشعرات الملقاة و المحمول، فبنى على المنع في الأول و على الجواز في الثاني، و أفتى في نجاة العباد أيضا بذلك، و أمضاه شيخنا أستاذ الأساتيد "قده"١، و إن كان لا ينطبق على ما هو المعهود من مسلكه٢.

و اختار غير واحد ممن عاصرناهم تفصيلا آخر فبنوا على المنع فيما إذا علم أنه من أجزاء الحيوان و شك في مأكوليته و عدمها و على الجواز فيما إذا لم يعلم ذلك و كانت النباتية أيضا محتملة.

و أمّا ما أفاده في الجواهر من بناء المنع أو الجواز على القول بشرطية المأكولية أو مانعية غير المأكول فليس هو تفصيلا في المسألة، و إنما هو تحرير لما بنى عليه المنع في محكي المنتهى و الجواز في المدارك و تنقيح لما زعمه ميني للقولين، و هو بالنسبة إلى بناء الجواز على المانعية كما أفاده، إذ لا سبيل إلى إطلاق القول به إلا على هذا المبني، و كذا بالنسبة إلى بناء المنع أيضا على الشرطية، و هو استلزام القول بالشرطية لعدم الجواز إما مطلقا أو في الجملة٣.

اقول: قد يكون مقتضى بعض العبارات أنه حتى بناء على الشرطية تجوز الصلاة في المشكوك، فقد ذكر صاحب المدارك ما نصه: استدل عليه (اي على عدم الجواز) في المنتهى بأن الصلاة مشروطة بستر العورة بما يصلى فيه، و الشك في الشرط يقتضي الشك في المشروط، و يمكن المناقشة فيه بالمنع من ذلك، لاحتمال أن يكون الشرط ستر العورة بما لا يعلم تعلق النهي به، و لو كان الملبوس غير ساتر كالحاتم و نحوه فأولى بالجواز، فلو كان المأكولية شرطا فمآل كلامه الى أنه يحتمل كون شرط الصلاة كونها فيما يحتمل كونه مأكولا.

كما أنه قد يقال بالتفصيل بين ما يكون مع المصلي من اول صلاته، و ما يكون معه بعد الشروع فيها، فيجوز في الثاني حيث يكون استصحاب اتصاف صلاته بكونها فيما لا يؤكل لحمه محرزا للامتثال.

الجهة الثانية: مراد المشهور من البحث عن جواز الصلاة في اللباس المشكوك او عدم جوازها هو الجواز الوضعي الظاهري، لا الجواز الواقعي فلو صلى في اللباس المشكوك اعتمادا على القول بالجواز

١ - لا بأس بنقل قضية عن الشيخ الانصاري "قده" وهي ما ذكره المحقق الآشتياني "قده" من أنه كان شيخنا جازماً بطلان الصلاة مع الشك في حال اللباس، كما يظهر من الرجوع إلى رسائله العملية أيضاً، مع أنه كان يلبس الماهوت في الصلاة، حتى أنه كان لا بأساً له عند ما سأل عنه في سفره الى اصفهان، و تعذر بعدم علمه بحال ما لبسه (الرسائل التسع ص ١٦٢).

٢ - اقول: ما ذكره في رسالة الخلل لا ينافي هذا التفصيل حيث قال: لو جهل حال الجلد الملبوس من حيث كونه ممّا يؤكل أو من غيره، فالأقوى عدم صحة الصلاة فيه، و عدم الإذن فيه من الشارع (رسالة احكام الخلل في الصلاة ص ٣٧)، فلا يتم الاستناد اليه لاثبات ذهاب الشيخ الاعظم الى المنع مطلقا في تعليقه رسالة اللباس المشكوك للمحقق النائيني "قده".

٣ - رسالة الصلاة في المشكوك ص ٧

٤ - مدارك الأحكام ج ٤ ص ٢١٤

ثم انكشف بعد الصلاة كونه مما لا يؤكل لحمه فحتاج في تصحيح الصلاة الى حديث لا تعاد، وقد يستدل لصحته بصحيفة عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يصلّي و في ثوبه عذرة من إنسان أو سنور أو كلب، أ يعيد صلاته، قال: إن كان لا يعلم فلا يعيد، فإن العذرة المذكورة تعدّ من أجزاء ما لا يؤكل لحمه، وقد صرّحت الصحيحة بصحة الصلاة فيها مع الجهل، ولكن التعدي منها الى انكشاف كون اللباس مما لا يؤكل لحمه مشكل.

نعم لا بد من الاجابة عن الشبهات المتوجهة على التمسك بحديث لا تعاد كعدم اطلاقه بالنسبة الى الموانع وانما المنصرف منه الاخلال بالسنن الظاهرة في الاجزاء والشرائط غير الركنية دون الابتلاء بالموانع، وكذا اشكال المحقق النائيني "قده" من اختصاصه بالناسي وعدم شموله للجاهل، وكذا اشكال معارضته مع اطلاق موثقة ابن بكير الآمرة باعادة الصلاة التي صلاها فيما لا يؤكل لحمه، حيث ورد فيها "الصلاة فيه فاسد لا يقبل الله تلك الصلاة حتى يصلي في غيرها مما احل الله اكله".

نعم يظهر من جماعة كصاحب المدارك حسب كلامه السابق الذهاب الى الجواز الواقعي، وهكذا المحقق القمي "قده" حيث ذكر أنّ المتبادر أو المنصرف ممّا دلّ على المنع من الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل صورة العلم بكون الشيء جزءاً من حيوان غير مأكول اللحم، ففرض الشك خارج عن مصبّ الحكم رأساً، ثم قال (قدس سره): و على تقدير التسليم فلا أقل من عدم ظهور الدليل في التعميم^١ وفيه ان ما ذكره خلاف اطلاق صحيحة الاحوص الناهية عن الصلاة في جلود السباع وموثقة ابن بكير الدالة على كون الصلاة في اجزاء ما حرم اكله فاسدة، فخطاب بطلان الصلاة في ما لا يؤكل لحمه متعلق بواقع هذا العنوان علم به المكلف أم جهل.

الجهة الثالثة: وقع الكلام في أن بطلان الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل لحمه لأجل شرطية كون

الحيوان الذي اتخذ منه لباس المصلي محلل الاكل، او مانعية لبسه للباس المتخذ من اجزاء الحيوان الذي يحرم اكله، ولا ريب أن المناسب لمفاد صحيحة الاحوص الناهية عن الصلاة في جلود السباع هو المانعية، انما الكلام في مفاد موثقة ابن بكير، قال سأل زرارة أبا عبد الله (عليه السلام) عن الصلاة في الثعالب و الفنك و السنجاب و غيره من الوبر فأخرج كتابا زعم أنه إملاء رسول الله (صلى الله عليه وآله) أن الصلاة في وبر كل شيء حرام أكله فالصلاة في وبره و شعره و جلده- و بوله و روثه و كل شيء منه فاسد- لا تقبل تلك الصلاة- حتى يصلي في غيره مما أحل الله أكله- ثم قال يا زرارة هذا عن رسول الله صلى الله عليه وآله- فاحفظ ذلك يا زرارة فإن كان مما يؤكل لحمه- فالصلاة في

^١ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٤٧٥

^٢ - جامع الشتات ج ٢ ص ٧٧٦

ويره و بوله- و شعره و روثه و ألبانه و كل شيء منه جائز- إذا علمت أنه ذكي قد ذكاه الذبح- و إن كان غير ذلك مما قد نهيت عن أكله- و حرم عليك أكله فالصلاة في كل شيء منه فاسد- ذكاه الذبح أو لم يذكه^١.

فيقال ان مقتضى صدرها "كل شيء حرام اكله فالصلاة فيه فاسد" وكذا ذيلها "وان كان غير ذلك مما قد نهيت عن اكله فالصلاة فيه فاسد" المانعية، ولكن مقتضى وسطها وهو قوله "حتى يصلي في غيره مما أحل الله أكله" هو الشرطية، وهكذا قوله "فان كان مما يؤكل لحمه فالصلاة فيه جائز".

وأما بقية الروايات فجعلها متناسب مع المانعية، لمكان النهي فيها عن الصلاة في ما لا يؤكل لحمه، كصحيحة الاحوص "سألته عن جلود السباع قال: لا يصلى فيها" وصحيحة ابي علي بن راشد "لا تصل في السمور والثعالب" نعم قد يقال بظهور رواية عبد الله بن إسحاق العلوي عن الحسن بن علي عن محمد بن سليمان الديلمي عن علي بن ابي حمزة في الشرطية حيث ورد فيها أنه قال: سألت أبا عبد الله و أبا الحسن (عليه السلام) عن لباس الفراء، و الصلاة فيها فقال لا تصل فيها إلا في ما كان منه ذكيا- قال قلت: أ و ليس الذكي مما ذكي بالحديد، قال بلى إذا كان مما يؤكل لحمه^٢،

فيقال بأن قوله "بلى إذا كان مما يؤكل لحمه" ظاهر في الشرطية.

وقبل الدخول في البحث الاثباتي لا بأس بذكر مطلبين ثبوتيين:

المطلب الاول: قد استشكل السيد الخوئي "قده" في امكان جعل شرطية المأكولية، بدعوى أن قيد الواجب لا بد أن يكون فعلاً اختيارياً للمكلف، سواء كان الشرط امراً وجودياً ينتزع منه الشرطية أو امراً عدمياً ينتزع منه المانعية، فذات القيد لا بدّ و أن يكون فعلاً اختيارياً للمكلف، كي يصح الأمر بتقييد الواجب به أو بعدمه، لأن التقيد في باب الشرائط و الموانع داخل في المركب، وان كان ذات القيد خارجاً عنه، فلا بدّ و أن يكون أمراً اختيارياً، و لا يكاد يكون كذلك إلا إذا كان ذات القيد فعلاً اختيارياً للمكلف، فلا يعقل تقييد الواجب بأمر غير اختياري، و إنّما يجوز ذلك في تقييد الوجوب نفسه دون الواجب، و إلا لكان القيد مفروض الوجود، و مثله خارج عن حيّز الطلب الذي قد عرفت تعلّقه بالتقيد به. و لأجله ذكرنا في محله أن عدّ القبلة من شرائط الصلاة و كذا الطهارة الحديثة و الخبثية مبني على ضرب من المسامحة، و إنّما الشرط هو الاستقبال و إيقاع الصلاة في هذه الأحوال، الذي هو فعل اختياري للمكلف، دون نفس هذه الأمور الخارجة عن تحت قدرته و اختياره، و مما ذكرنا يعلم أنّ الشرط أو المانع في محلّ الكلام لا بدّ و أن يكون فعلاً اختيارياً للمكلف، كإيقاع الصلاة في اللباس المأخوذ من حيوان محلل اللحم او حيوان ليس محرّم اللحم، فمن الامر به ينتزع الشرطية، أو عدم إيقاعها في اللباس المأخوذ من حيوان محرّم اللحم، فينتزع منه المانعية، و أمّا نفس كون الحيوان محلل اللحم او محرّم اللحم، فلا يعقل أن يكون شرطاً أو مانعاً، فإنّه فعل اختياري للشارع، و مثله خارج عن تحت قدرة المكلف و اختياره فكيف يتقيد الواجب به أو بعدمه، و هذا ظاهر، فما أفاده بعض الأعظم "وهو المحقق العراقي" قده" من تعميم الشرط و المانع لما كان خارجاً عن الاختيار، و أنّهما منتزعان من إضافة الواجب إلى شيء خارجي و إن كان غير اختياري، في حيّز المنع و غير قابل للتصديق كما عرفت.

و مما ذكرنا يعلم أيضاً أنّ المدار في استفادة الشرطية أو المانعية على أنّ القيد المأخوذ في الصلاة هل هو عنوان وجودي أو عدمي، من دون فرق في ذلك بين كون متعلّق هذا العنوان وجودياً أم عدمياً، فإذا كان المستفاد من الأدلّة هو إيقاع الصلاة في محلّ الأكل أو إيقاعها في ما ليس محرّم الأكل

^١ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٣٤٥

^٢ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٣٤٨

كان من باب الشرطية، وإذا كان مفادها عدم إيقاعها في محرم الأكل أو عدم إيقاعها في ما ليس محلل الأكل كان ذلك من باب المانعية.

فاختلاف الاعتبارين يدور مدار تقيّد الصلاة بأمر وجودي أو عدمي، فإذا كان وجودياً كان شرطاً وإن كان متعلقه عدمياً كالإيقاع في غير محرم الأكل، وإن كان عدمياً كان مانعاً وإن كان متعلقه وجودياً كعدم الإيقاع في محرم الأكل، لما عرفت من أنّ الحليّة والحرمة ليستا من الشرط و المانع في شيء، لخروجهما عن تحت الاختيار، وإنّما المقدور الإيقاع و عدمه، فالاعتبار بهما لا بمتعلقهما. فما أفاده بعض الأساطين "وهو المحقق العراقي "فده" من أنّ ما لا يؤكل لحمه إن كان كناية عن حرمة الأكل كان الفساد مستنداً إلى وجود المانع، وإن كان كناية عن عدم حليّته دلّ على اشتراط الصحة بالحليّة فيكون الفساد مستنداً إلى فقد الشرط، غير وجيه، لا بتناؤه على ما اختاره من تعميم شرط الواجب لما كان خارجاً عن الاختيار، وقد عرفت ما فيه^١.

فإذا كان تصوير الشرطية منحصراً في الأمر بإيقاع الصلاة في ثوب متخذ من حيوان محلل الأكل فيقال بأنه لا يحتمل ذلك فقهاً، لأن ليس غير الساتر فليس بواجب اصلاً، وأما لبس الساتر فهو وإن كان واجباً لكن لا يجب لبس الساتر المتخذ من أجزاء الحيوان، فلا معنى لاشتراط إيقاع الصلاة في ثوب متخذ من حيوان محلل الأكل، إلا أن يقال "من كان لا يلبس حال الصلاة اللباس المتخذ من الحيوان فيجب عليه أن يصلي في لباس متخذ من حيوان محلل" ولكن لازمه عدم تكليف من كان لا يلبس للباس المتخذ من الحيوان في تمام الوقت ولكنه لم يصل أبداً فلا يكون لا يلبس له حال الصلاة، على أنه يكفي في امتثال الأمر بإيقاع الصلاة في لباس متخذ من حيوان محلل لبس ثوب واحد متخذ من حيوان محلل، وإن ضم إليه لبس ما لا يؤكل لحمه، لأن الأمر بالطبيعة يمثل باتيان فرد منها، فينحصر الأمر في مانعية لبس ما لا يؤكل لحمه.

وفيه **أولاً**: أنه لا محذور في كون شرط الواجب أمراً غير اختياري للمكلف كوجوب الصوم في نهار شهر رمضان، إنما المهم كون المقيد مقدوراً وإن كان قيده خارجاً عن الاختيار، لأن الداخلة تحت الطلب هو تقيّد الواجب به وهو مقدور بواسطة القدرة على إيجاد الواجب في حال وجوده، نعم إذا كان الشرط غير الاختياري غير معلوم التحقق للمولى فلا بد إما من جعله شرط الوجوب أيضاً أو اشتراط التكليف بالقدرة على الواجب كما هي شرط عام للتكليف، ولذا يجب على المسلمين كفاية تجهيز الميت باذن وليه إن قدروا على ذلك، كما صرح به السيد الخوئي "فده" نفسه في محله، مع أن اذن الولي فعل اختياري للولي دون غيره.

وثانياً: إن شرط الصلاة هو كون الثوب المتخذ من أجزاء الحيوان الملبوس حال الصلاة متخذاً من محلل الأكل حيث يقال "صلّ في حال يكون ثوبك الحيواني متخذاً مما يؤكل لحمه"، وهذا تحت

^١ - موسوعة الإمام الخوئي ج ١٢ ص ٢١٦

اختيار المكلف، فانه نظير امر المولى عبده بأن يكون اصدقاءه صالحين، مع أن صلوح الآخرين خارج عن اختياره، ولكن يكفي كونه تحت اختياره بلحاظ مقدمته وهو عدم اتخاذ غير الصالح صديقا له.

وثالثا: ما يقال من أنه يمكن تخريج الشرطية بنحو لا يترتب عليه اي محذور، بأن يكون الواجب هو الجامع بين صلاة مجردة عن لبس اللباس الحيواني او صلاة مقرونة بلبس اللباس الحيواني المحلل الاكل، ومن هذا الامر بالجامع تنتزع الشرطية الموجبة لجريان قاعدة الاشتغال فيما اذا صلى في ثوب مشكوك، اذ لو لبس اللباس الحيواني المشكوك فلم يصدر منه العدل الاول لجامع الصلاة، كما هو واضح، وصدور العدل الثاني منه مشكوك فتجري قاعدة الاشتغال.

وهذا التخريج وان كان ممكنا ثبوتا، لكن الانصاف أن تقييد العدل الاول بعدم لبس اللباس الحيواني والذي يعني مانعية لبس اللباس الحيواني عن تحقق ملاك الصلاة فيه غير محتمل، وانما المانع عن الملاك هو لبس ما لا يؤكل لحمه، الا أن يكون مجرد تفنن في التعبير وصياغة الجمل.

وكيف كان فالصحيح عدم محذور في جعل شرطية المأكولية بالنحو الذي ذكرناه، هذا ولا يخفى أن ما ذكره السيد الخوئي "فده" من أنه لو تعلق الامر بايقاع الصلاة في ثوب لم يتخذ من حيوان محرم الاكل كان منشأ لانتزاع الشرطية دون المانعية فلا وجه له لأن المانعية تنتزع من التقييد بقيد عدمي.

المطلب الثاني: ما يقال من أن الجمع بين شرطية محللية لحم الحيوان المتخذ منه لباس المصلي ومانعية محرمة لحم الحيوان المتخذ منه لباس المصلي غير ممكن، وخالف في ذلك المحقق العراقي والسيد الداماد "قدهما" حيث ذهب الى امكان الجمع بين الشرطية والمانعية

ويوجد للقول بامتناع الجمع بينهما وجهان:

الوجه الاول: قياس التشريعات بالتكوينيات، حيث يقال: انه كما يمتنع شرطية أحد الضدين و مانعية الضد الآخر، في التكوينيات كذلك يمتنع في التشريعات، أما في التكوينيات فتوضيحه أنّ العلة تتألف من أمور ثلاثة: المقتضي، و الشرط، و عدم وجود المانع، فهي بأجمعها دخيلة في وجود المعلول، كما أنّ بانتفاء واحد منها ينتفي وجوده، إلا أنّ كيفية دخل هذه الثلاثة مختلفة، أمّا المقتضي فدخالته باعتبار أنّه هو الذي يترشح الأثر، و منه يتولّد المعلول، كالنار بالإضافة إلى الإحراق، و أمّا الشرط كالمحاذاة في هذا المثال فليس شأنه الترشح و التوليد، ضرورة أنّ الإحراق إنّما ينشأ و يترشح من ذات النار، و أمّا الممانعة و المحاذاة فدخالتهما في التأثير إنّما هو باعتبار كونها دخيلة في فعالية الأثر الناشئ عن المقتضي، فالشرط متمم لفاعلية الفاعل أو قابلية المحلّ، فالشرط ما به الاثر بخلاف المقتضي فانه ما منه الاثر، و أمّا المانع الذي يعدّ عدمه من أجزاء العلة كرتوبة القطنة فكيفية دخل عدمه في وجود المعلول تختلف عن المقتضي و الشرط، فلا يتولد منه الاثر، و لا أنّه متمم لنقص الفاعل او القابل، كيف و هو أمر عدمي، و لا يعقل ترشح الوجود من العدم، أو دخله في تحقق الأثر، وانما دخالته باعتبار كون المانع مزاحما لتأثير المقتضي بالكسر في تحقق المقتضى بالفتح، فالنار التي تحقق معها الشرط تقتضي احتراق القطنة، ورتوبة القطنة تقتضي خلافه، و صدّه عن ترتب المقتضى

بافتح عليه. فلأجل التدافع و التمانع الحاصل بين وجودين المقتضي و المانع، حيث إن أحدهما يقتضي شيئاً و الآخر يضاده و يزاحمه و يقتضي خلافه.

و من هنا تبين أن رتبة مانعية المانع في طول وجود الشرط و المقتضي، كما أن رتبة وجود الشرط في طول وجود المقتضي، ولذا يكون انتفاء المعلول عند انتفاء المقتضي مستندا اليه دون انتفاء الشرط او الابتلاء بالمانع، فلا يقال عند اشتعال النار في الوقود أن القنطة لم تحترق لرتوبتها مثلا، وانتفاءه عند وجود المقتضي وانتفاء الشرط ووجود المانع يستند الى عدم الشرط، دون الابتلاء بالمانع، فمع عدم اقتراب القنطة المرطوبة الى النار لا يقال انها لم تحترق لرتوبتها، وانما يستند عدم المعلول الى الابتلاء بالمانع في فرض وجود المقتضي و الشرط، اذ مع عدم المقتضي او عدم الشرط الذي يكون متمما لفاعلية كيف يعقل مزاحمة المانع له في تأثيره، حتى يكون عدم المعلول مستندا إلى وجود المزاحم، فإنه من السالبة بانتفاء الموضوع، كما أنه مع عدم المقتضي لا معنى لاستناد عدم المعلول إلى عدم الشرط، إذ الشرطية المتقومة بالتنميم كما عرفت متفرعة على فرض الوجود الناقص كي يتمم و يجبر به النقص.

وبذلك يتبين امتناع كون شيء شرطا وعدم ضده مانعا، لأنه ان وجد ذلك الشيء فلا يبقى مجال لوجود ضده بعد امتناع اجتماع الضدين، حتى يكون مزاحما عن تأثير المقتضي في ايجاد المعلول، ولو لم يوجد ذلك الشيء فانتفاء المعلول يستند الى فقدان شرطه لا الى وجود مانعه وهو هذا الضد الآخر.

فاذا كان الامر في التكوينية كذلك فالتشريعات ايضا تكون مثلها، بعد كونها تابعة للملاك، فالملاك المترتب على الصلاة مثلا انما تترتب على الصلاة ترتب المعلول على علته، فلا يمكن أن يكون استقبال القبلة شرطا له واستدبار القبلة مانعا عنه، وكذلك لا يمكن أن تكون الطهارة شرطا والحدث او الخبث مانعا، او كون حلية لحم الحيوان المتخذ منه لباس المصلي شرطا وكون حرمة مانعة.

الوجه الثاني: ان نفس عالم التشريعات من دون لحاظ ملاكاتها وان كانت خالية عن التأثير والتأثر

التكويني، وانما من قبيل جعل الحكم على موضوع او متعلق مركب من قيود وجودية وعدمية وبلحاظ القيد الوجودي تنتزع الشرطية وبلحاظ القيد العدمي تنتزع المانعية، فلا يأتي بلحاظها الوجه السابق، ولكن المهم أن الجمع بين جعل شرطية الضد كحلية لحم الحيوان المتخذ منه لباس المصلي ومانعية ضده وهو حرمة لحمه لغو محض حيث يغني احدهما عن الآخر، ويكون جعل احدهما مع جعل الآخر لغوا لا اثر له واقعا، بل لو اكتفينا بالاثر الظاهري فالمفروض أن الاثر الظاهري للشرطية جريان قاعدة الاشتغال في الصلاة في اللباس المشكوك، فيتنافى مع الاثر الظاهري للمانعية وهو جريان البراءة، نعم لو كان لكل منهما اثر ظاهري قابل للجمع مع الاثر

الظاهري للآخر لكان للقول بعدم لغوية جعلهما معاً وجه، وان كان الصحيح عدم كفايته في رفع اللغوية عن جعل الحكم الواقعي، اذ لا بد عرفاً من ترتب اثر واقعي عليه والا فالاصل العملي المترتب على الشك تابع لجعل نفسه، فيمكن للشارع أن يجعل الحكم الظاهري بنحو يصل الى غرضه الظاهري فلا يصح الجمع بين حكيمين واقعيين لا اثر للجمع بينهما واقعا، والمهم أنه في المقام لا يترتب اثر ظاهري على كل من الشرطية والمانعية بنحو لا يتنافى مع اثر الآخر.

وقد أجاب المحقق العراقي "فده" عن الوجه الاول بأن دخل الشرط حيث يكون في قابلية المحل للتأثر من المقتضي، فكذلك المانع يكون لعدمه دخل في قابلية المحل للتأثر، و مثل هذا الدخل كما عرفت ليس دخلاً تأثيرياً كي يستحيل ثبوته في العدم، بل بلحاظ كونه منشأً لتحديد الشيء بحد يكون بذلك الحد قابلاً للوجود دون غيره، و حينئذ فلا قصور في كون المأكولية شرطاً و غير المأكولية مانعاً و لو بملاحظة كونهما في رتبة واحدة و يكون خروج المحل عن القابلية مستنداً إلى كل من فقدان الشرط ووجود المانع، بلا ترتب في المانعية الفعلية على وجود الشرط أبداً.

وأجاب عن الوجه الثاني: بأن مناط الشرطية و المانعية إنما هو باعتبار تقيد المطلوب في رتبة سابقة عن طلبه فليست الشرطية و المانعية منتزعتين عن نفس الطلب، بخلاف الجزئية حيث انها منتزعة عن التكليف، والحاصل انه بعد إمكان شرطية أحد الضدين و مانعية الآخر لا مانع من إبقاء ظهور الفقرتين في موثقة ابن بكير على حالهما و استفادة الجهتين منهما^١.

كما أجاب المحقق الداماد "فده" عن الوجه الاول بأن أجزاء العلة بأسرها في رتبة واحدة وجوداً و عدماً، فكما أنّ وجود المعلول يستند إلى وجود المقتضى و الشرط و فقد المانع بلا تقدم بعضها على آخر في صلوح الاستناد، كذلك عدمه يستند إلى عدم المقتضى أو عدم الشرط أو وجود المانع كذلك، كما انه يستند إلى عدم ذينك و وجود هذا معا إذا اتفق فقد العلة التامة بجميع أجزاءها.

نعم التأثير الفعلي للمانع و مصادمته تجاه أثر المقتضى و الشرط إنما يتوقف على وجودهما بالفعل، و حيث انه لا وجود للمانع فيما يوجد فيه الشرط في أمثال المقام لا اتصاف له بفعالية المزاحمة و المانعية أصلاً، و مجرد هذا المقدار لعلّه غير كاف في الامتناع الثبوتي.

كما أجاب عن الوجه الثاني بأنه إذا كان جعل الشرطية في خطاب و جعل المانعية في خطاب آخر فلا لغوية، و ذلك لأنه ليس التعبير بما يفيد أحدهما أسهل من التعبير بالآخر، فلا مانع من إلقاء الخطاب تارة لجعل الشرطية و اخرى لجعل المانعية؟ حيث إن كليهما طريقتان إلى الواقع المقصود، فليكن من باب التقنن في التعبير أو التأكيد.

بل المتجه إمكان جعلهما في خطاب واحد أيضاً، لغرض التأكيد، نعم لو كان لأحدهما أثر يخصه لما كان للثاني وجه، من باب تفويته لذلك الأثر المطلوب، كما لو تعلق الغرض بالاحتياط في الصلاة في اللباس المشكوك فلا بد حينئذ من

الاقتصار على جعل الشرطية فقط، كما انه لو تعلق الغرض بالبراءة في ذلك المقام تسهيلا على العباد لزم الاقتصار على جعل المانع فقط.

و الحاصل: انه لا محذور في الجمع بين الجعلين خطابا و في مقام الإثبات بعد الالتفات إلى جدوى التأكيد و أثر التسجيل بالتفتن في التعبير^١.

اقول: المهم هو الوجه الثاني في المنع عن الجمع بين الشرطية والمانعية وأما الوجه الاول فلا يتم في التكوينيات فضلا عن التشريعات لأن كون اسناد عدم الشيء الى وجود المانع في طول وجود شرطه امر عرفي، ولا يؤثر في البحث الثبوتي العقلي، بعد كون وجود المعلول متوقفا على وجود الشرط وانتفاء المانع، فيكفي انتفاء احدهما في انتفاء المعلول، كما لا يمنع ما ذكره من امكان جعل الشرطية لضدٍ وجعل المانع لضده، اذا ترتب عليه اثر عملي

البحث اثباتي

ويقع الكلام في مرحلتين:

المرحلة الاولى: لو قصر مقام الاثبات عن اثبات شرطية كون الحيوان المتخذ منه لباس المصلي محلل الاكل، او مانعية كونه محرم الاكل، ووصلت النوبة الى الاصل العملي فقد ذكر المحقق النائيني "قده" ان اعتبار الشرطية يتضمن كلفة زائدة، وهي لزوم إحراز الشرط عند الامتثال وعدم جواز الرجوع إلى البراءة، بخلاف المانع فانه ليس في جعلها كلفة زائدة، فتجري البراءة عن الشرطية بلا معارض، فبحسب النتيجة يعامل في موارد دوران الأمر بين جعل الشرطية او المانع معاملة العلم بجعل المانع.

وقد ناقش فيه السيد الخوئي "قده" بأن المهم في جريان البراءة عن حكم، كون جعله مستلزما للكلفة في قبال عدم جعله، لافي قبال جعل حكم آخر، وجعل المانع يستلزم الكلفة في قبال عدم جعلها، لأن جعل المانع يعني تقييد الواجب، ففيه كلفة زائدة في قبال اطلاق الواجب، كما أن جعل الشرطية كذلك، وعليه فلولوحظ الشك في جعل كل واحد منهما مستقلا مع قطع النظر عن جعل الأخرى فهو مورد لجريان البراءة، وبعد العلم الاجمالي بجعل احديهما فتقع المعارضة بين البراءتين، وليس في البين قدر متيقن يقطع به في مقام الجعل والتشريع كي يشك في الزائد على المقدار المعلوم حتى يدفع بالأصل، كما هو الحال في الأقل والأكثر الارتباطيين، نعم تختص الشرطية بخصوصية تمتاز بها عن المانع، وهي حكم العقل بلزوم الإحراز في مقام الامتثال وعدم جواز الرجوع إلى البراءة بناءً على الشرطية دون المانع، إلا أن هذه الخصوصية أجنبية عن مقام التشريع وغير ملحوظة في مقام

الجعل أبداً، بل هي كما عرفت من الآثار المترتبة عليه بحكم العقل ومن شؤون هذا النوع من الاعتبار والجعل، وحديثاته العقلية، ولا مساس له بالشارع بوجه، فهذه الكلفة عقلية محضة، ومن الواضح عدم كون الأحكام العقلية مورداً للأصول العملية لا الشرعية ولا العقلية^(١).

اقول: الصحيح ما ذكره المحقق النائيني "قده" فان البراءة عن جعل المانعية لا اثر لها ابداً، اذ لو كان الغرض منها تصحيح الصلاة في ما يعلم بكونه من أجزاء ما لا يؤكل لحمه فالمفروض العلم التفصيلي بفسادها، ولو كان الغرض منها تصحيح الصلاة في اللباس المشكوك كونه من اجزاء الميتة، فالمفروض أن احتمال جعل المانعية يسهل الطريق لإجراء البراءة عن مانعية اللباس المشكوك. وان شئت قلت: أنه لو فرض جريان البراءة عن جعل الشرطية والمانعية معا فحيث ان أثره يختص بفرض الصلاة في اللباس المشكوك لما مر من العلم التفصيلي بفساد الصلاة فيما يعلم بكونه من اجزاء ما لا يؤكل لحمه ولا مجال لجريان الاصل العملي بلحاظه فلا يلزم من جريانهما معا الترخيص في مخالفة العلم الاجمالي.

المرحلة الثانية: في ملاحظة الروايات وأنها هي تكون ظاهرة في الشرطية او الشرطية، فما قد يستظهر منها الشرطية هي عدة روايات:

الرواية الاولى: قوله في موثقة ابن بكير "لا تقبل تلك الصلاة حتى يصلي في غيره مما أحل الله أكله".

فيقال ان هذه الفقرة ظاهرة في الشرطية، و أن صحة الصلاة موقوفة على مأكولية ما لبسه المصلي.

وأجيب عنه بعدة اجوبة:

الجواب الاول: ما ذكره المحقق النائيني "قده" من أنه لو فرض ظهورها في الشرطية فتعارض مع ظهور صدر الموثقة وهو قوله "الصلاة في وبر كل شيء حرام اكله فالصلاة في وبره... فاسد" وذيلها وهو قوله "فان كان مما نهيت عن اكله فالصلاة فيه فاسد" في المانعية، بعد عدم احتمال ثبوت كليهما، فتكون الموثقة مبتلاة بالاجمال الداخلي فيرجع الى ظهور بقية الروايات التي تنهي عن الصلاة في اجزاء ما لا يؤكل لحمه في المانعية.

اقول: أما صحيحة اسماعيل بن سعد بن الأحوص -الذي قال الشيخ الطوسي انه ثقة من اصحاب الرضا عليه السلام- فقد ورد في سؤال السائل السؤال عن الصلاة في جلود السباع، قال: سألت أبا

^١ - موسوعة الامام الخوئي ج ١٢ ص ٢٢٥

^٢ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٣٤٥

الحسن الرضا (عليه السلام) عن الصلاة في جلود السباع فقال لا تصل فيها، فلعل اختيار النهي لأجل أن السائل سأل عن جلود السباع فلو بدّل سؤاله الى السؤال عن أنه هل يلزم في الصلاة في الجلود أن تكون من جلود ما يحلّ اكله فلعل الامام (عليه السلام) كان يجيبه ب "نعم"، هذا مع غمض العين عن عدم كون جلود السباع موضوعا للحكم عند المشهور وانما هي من مصاديقه، اللهم الا أن يقال بأن المهم أن خطاب النهي ظاهر في المانعية، ولكنه مشكل بعد عدم كونه بيانا لتمام كبرى الحكم الشرعي بل بيانا لبعض مصاديقه عند المشهور، وقد مر نظيره عن السيد الخوئي "قده" في بحث الصلاة في الميتة حيث قال ان ما دل على النهي عن الصلاة في الميتة لا يعارض موثقة ابن بكير الدالة على اشتراط التذكية "اذا علمت أنه ذكي" حيث ان الميتة بمعنى ما مات حتف انفه، وهي ليست موضوعة للحكم جزما لكون موضوع الحكم اوسع منها حيث لا تشمل ما لو ذبح على غير الطريقة الشرعية.

وأما صحيحة أبي علي بن راشد قال قلت لأبي جعفر (عليه السلام): ما تقول في الفراء أي شيء يصلى فيه؟ قال: أي الفراء؟ قلت: الفنك^٢ و السنجاب و السمور، قال: فصلّ في الفنك و السنجاب. فأما السمور فلا تصلّ فيه، قلت فالتعالب نصلي فيها قال لا...^٣، فلا تدل ايضا على المانعية، لأنها بعد ما رخص في الصلاة في الفنك و السنجاب ذكرت في قبالتها السمور حتى تبيّن حكمه، ومن الواضح أن الطريق الوحيد لبيان حكمه هو أن ينهى عن الصلاة فيه، حتى بناء على شرطية كون الحيوان المتخذ منه ثوب المصلي مما يحلّ اكله، وهكذا التعالب، مضافا الى ورود السمور و التعالب في سؤال السائل.

وبذلك ظهر الجواب عن موثقة سماعة قال: سئل أبو عبد الله (عليه السلام) عن جلود السباع فقال و لا تلبسوا شيئا ارتكبوها منها تصلون فيه^٤، فان السؤال فيها كان عن جلود السباع فالجواب بالنهي عن الصلاة فيها لا يكون ظاهرا في المانعية.

وبذلك يظهر الجواب عن صحيحة سعد بن سعد الاشعري عن الرضا (عليه السلام) قال: سألته عن جلود السمور فقال أي شيء هو ذلك الأديس فقلت هو الأسود فقال يصيد- قلت نعم يأخذ الدجاج و الحمام فقال: لا^٥، فلعل سؤاله عن جلود السمور اوجب أن ينهى الامام عن الصلاة فيها.

نعم في كتاب عيون الأخبار باسناده عن الفضل بن شاذان عن الرضا (عليه السلام) في كتابه إلى المأمون قال: و لا يصلى في جلود السباع، ونحوها ما في الخصال باسناده عن الأعمش عن جعفر بن محمد (عليه السلام) في حديث

^١ - وسائل الشيعة؛ ج٤، ص: ٣٥٤

^٢ - الفنك او ثعلب الصحراء هو احد انواع الثعالب الصغيرة الحجم الذي يعيش في الصحراء الكبرى بشمال افريقيا ولعوض اجزاء الجزيرة العربية والذي يعرف باذنيه الكبيرتين .

^٣ - وسائل الشيعة ج٤ ص٣٤٩

^٤ - وسائل الشيعة ج٤ ص ٣٥٣

^٥ - وسائل الشيعة ج٤ ص ٣٥٠

شرائع الدين^١، فالنهي عن الصلاة في جلود السباع ورد في كلام الامام (عليه السلام) ولكن مضافا الى كلام في سندهما فيرد عليه ما مر من عدم كون جلود السباع موضوعا للحكم عند المشهور، وانما هي مصداق له.

وهكذا ما رواه الصدوق في الفقيه باسناده عن هاشم الخياط من أنه قال سمعت موسى بن جعفر (عليهما السلام) يقول ما أكل الورق و الشجر فلا بأس بأن تصلي فيه و ما أكل الميتة فلا تصل فيه^٢، لا يظهر منه المانع بعد كون النهي بعد كون صدر الحديث "وما أكل الورق والشجر فلا بأس به"، فانه بطبعه يقتضى أن يكون ذيله بلسان النهي، مضافا الى ما مر من عدم كون جلود ما اكل الميتة موضوعا للحكم.

الجواب الثاني: انه لو فرض ظهور هذه الفقرة في الشرطية فحيث ان بقية فقرات الموثقة ظاهرة في المانعية فتصير الموثقة مجملة، ولو فرض عدم ظهور سائر الروايات في المانعية فتصل النوبة الى الاصل العملي، وهي البراءة عن جعل المانعية والبراءة عن مانعية اللباس المشكوك، وتكون نتيجة جريانها معا الترخيص الشرعي الظاهري في الصلاة في المشكوك.

الجواب الثالث: الظاهر من المشار إليه في قوله "تلك الصلاة" إنما هي الصلاة التي اتى بها في أجزاء الحيوان الذي يحرم اكله فيقول تلك الصلاة غير مقبولة، لأنها وقعت فيما حرم أكله، فلو وقعت في ما يحل اكله لكانت مقبولة، وهذا ظاهر في كون منشأ عدم قبولها وقوعها فيما يحرم اكله، وهذا يعني المانعية لا الشرطية، وانما فرض في هذه الفقرة صلاته فيما جاز اكله، لأنه افترض صلاته في اللباس المتخذ من الحيوان وتصحيح الصلاة فيه بعد بيان بطلان الصلاة في ما يحرم اكله هو بالصلاة فيما يجوز اكله.

نعم لو قال "لا تقبل الصلاة حتى يصلي في غيره ما احل الله اكله" كان لاستفادة الشرطية مجال، لكن المذكور "لا تقبل تلك الصلاة..." مع أداة الإشارة، فلا بد من تعيين المشار إليه بعد امتناع أن يكون المراد به خصوص الصلاة الشخصية الخارجية الواقعة فيما لا يؤكل، لعدم قبولها للصحة، إذ الشيء لا ينقلب عما هو عليه، فهي فاسدة، سواء أتى بصلاة أخرى صحيحة أم لا، مع أن صريح الموثقة تعليق الصحة في تلك الصلاة بإتيانها فيما يؤكل، و عليه فلا بد من الغاء الخصوصية الشخصية من كونها في اجزاء حيوان محرم الاكل، ولكن لا وجه لالغاء خصوصية كونها في اجزاء مطلق الحيوان، بأن يكون المراد طبيعي الصلاة حتى يكون في قوة "لا تقبل الصلاة..." وأما مع لحاظ تلك الخصوصية فلا ظهور لها في الشرطية أبداً، ضرورة أن الصلاة في الحيواني تنقسم إلى قسمين: مأكول اللحم و غير المأكول، و بعد الحكم في الصدر بمانعية غير المأكول و بطلان الصلاة من جهة الاقتران بالمانع، فلا محالة تكون الصحة منوطة بالوقوع في المأكول، فراراً عن المانع.

^١ - وسائل الشيعة ج٤ ص ٣٥٥

^٢ - وسائل الشيعة ج٤ ص ٣٥٤ الوافي ج٧ ص ٤٠٤

هذا وقد ورد في كلام السيد الخوئي "قده" أنه لو كان المذكور "لا تقبل الصلاة ... " بدون اداة الاشارة فلا ريب في استفادة الشرطية منه، ولكن دعوى استفادة الشرطية منه وان كان له وجه ولكن لا يصح دعوى أنه لا ريب فيه، بل الانصاف أنه لا يكون ظاهراً في الشرطية، بعد كونه عقيب قوله "إن الصلاة في وبر كل شيء حرام أكله ... فاسد"، فان ذكره في ذيله لا يكون ظاهراً في بيان الشرطية، بعد أن كان من توابع الصدر، حيث يكون الصدر قرينة على عدم كون المراد من الذيل الشرطية.

الجواب الرابع: ما ذكره السيد الخوئي "قده" من أنه يمكن أن يقال بأن مورد قوله "لا تقبل تلك الصلاة ... " خصوص الساتر، فان مقتضى إناطة الصحة فيه بإيقاع الصلاة في ما احل الله اكله، أن مجرد ذلك كافٍ في الحكم بالصحة، ومن الواضح ان لبس ثوب وان كان متخذاً من حيوان محلل الاكل لا يكفي في صحة الصلاة ما لم يكن يتستر به لاشتراط الستر في الصلاة، فلا بد الملحوظ فيه اللباس الساتر في مقابل الصلاة عارياً، فلا مانع من استفادة الشرطية في خصوص الساتر. و أما صدر الموثقة فهو متمحض في المانعية، إذ لا يعتبر في صحة الصلاة وقوعها في شيء غير الساتر حتى يكون مشروطاً بشيء، ويشهد له عطف البول و الروث على ما قبله من الوبر و الشعر و الجلد، إذ لا يحتمل اشتراط الصحة بالوقوع في بول المأكول و روثه، و إن احتمل بالإضافة إلى شعره و جلده و وبره فيما إذا كان اللباس متخذاً من الحيوان، فهي ظاهرة في أن هذه الأمور بأنفسها مانعة عن الصحة كما لا يخفى.

و بالجملة: يمتاز الساتر عن غيره في اشتراط صحة الصلاة به دون غيره. و عليه فاذا كان القيد راجعاً إلى الأول كان ظاهراً في الشرطية، و أما إذا كان عائداً إلى الثاني فلا سبيل فيه غير المانعية، إذ كونه شرطاً له يتوقف على أن يكون المشروط به دخیلاً في صحة الصلاة، و المفروض عدمه. و دعوى (إمكان تصوير الشرطية في المقام لكن لا مطلقاً، بل على تقدير وجود المشروط خارجاً، بأن يقال: إذا لبست شيئاً غير الساتر في الصلاة أو حملته فيشترط أن يكون من المأكول أو من غير ما لا يؤكل) فاسدة جزماً لأوله إلى تحصيل الحاصل أو طلب المحال، ضرورة أن ما حمله أو لبسه في الصلاة لا يخلو إما أن يكون واجداً لذلك القيد أعني كونه من غير محرّم الأكل أم لا، فعلى الأول يكون الأمر به المنتزع منه الشرطية تحصيلاً للحاصل، و على الثاني يكون من طلب المحال، لعدم إمكان تحصيله في تلك الصلاة لامتناع قلب الشيء عما وقع عليه.

اقول: هذا الكلام لا وجه له، فان حمل قوله "لا تقبل تلك الصلاة حتى يصلي في غيره" على خصوص الساتر غير عرفي جداً، و اي مانع من كون الشرط أن يكون اللباس الحيواني حال الصلاة متخذاً مما يؤكل لحمه، و الا ففي الساتر ايضاً لا يجب أن يكون من اللباس الحيواني، وكون ما في

الخارج إما لبس اللباس الحيواني الحلال فشرطيته تحصيل للحاصل وإما لبس اللباس الحيواني الحرام فتبديله محال لأن الشيء لا ينقلب عما هو عليه فمبني على لحاظ الوجود الخارجي الشخصي، لا جامع لبس اللباس الحيواني واشتراط كونه من الحلال، فاي مانع من أن يقال "إذا كنت تلبس الثوب الحيواني فلا بد أن يكون من حيوان محلل الاكل".

وقد ذكر بعض السادة الاعلام "دام ظله" في بيان امتناع جعل شرطية كون اللباس متخذاً من مأكول اللحم أنه بعد ما يكون لبس اللباس الحيواني -او فقل مصاحبة جزء من الحيوان- مأخوذاً في رتبة موضوع هذا الشرط فإما ان يكون من الحيوان المأكول فيكون اشتراط حليته طلباً للحاصل واما ان يكون من غير المأكول فيكون اشتراط حليته طلباً للمحال، وأجاب عنه في المستمسك ما محصله ان الموضوع هو جامع لبس اللباس الحيواني على نحو رفض القيود وهو يمكن أن يكون على نحوين، وان كان المتشخص الخارجي لا يكون الا على احد النحويين بعينه، وفيه أن الجواب المذكور ليس بواضح وذلك لأن الموضوع بعد كونه مفروض الوجود ففي الرتبة المتقدمة على وجود الحكم لا بد من فرض الوجود الخارجي، كما في جميع القضايا المقدرة الوجود، وحينئذ يتوجه الاشكال.

الجواب الخامس: ما هو الظاهر من أنه حتى لو دلت الرواية على أنه لا بد أن تكون الصلاة فيما جاز اكل لحمه، فهناك قرينة عرفية على عدم الشرطية لما مر من امكان الصلاة مجرداً عن غير الساتر مع كون الساتر من غير الحيوان، فلا يلزم أن تكون الصلاة فيما اكل لحمه، وامكان تصوير الشرطية ثبوتاً بأن يكون الشرط هو كون اللباس الحيواني في الصلاة مما اكل لحمه او الامر بالجامع بين صلاة مع التجرد عن اللباس الحيواني او صلاة مع لبس اللباس الحيواني الحلال لا يوجب ظهور هذه الفقرة من الموثقة في الشرطية بعد كون مفادها الامر بالصلاة فيما اكل لحمه.

الرواية الثانية: رواية عبد الله بن إسحاق العلوي عن الحسن بن علي عن محمد بن سليمان الديلمي عن علي بن ابي حمزة قال: سألت أبا عبد الله و أبا الحسن (عليهما السلام) عن لباس الفراء و الصلاة فيها، فقال: لا تصلّ فيها إلا ما كان منه ذكياً، قلت: أو ليس الذكي ما ذكي بالحديد؟ قال: بلى إذا كان مما يؤكل لحمه ...".

بتقريب انّ قوله (عليه السلام): "إذا كان مما يؤكل" ليس راجعاً الى اشتراط حصول التذكية به، اذ من الواضح حصولها بدونه، بل هو راجع الى لجواز الصلاة، فيدل على اعتبار مأكولية اللحم في جواز الصلاة في الحيوان المذكى.

وفيه -مضافاً إلى ضعف سندها بالعلوي و الديلمي، بل و كذا علي بن أبي حمزة على كلام فيه- أنّها قاصرة الدلالة على الشرطية، إذ بعد فرض السائل وقوع الصلاة في الجلد المتخذ من الحيوان، ونهي

الامام عن الصلاة في غير المذكى منه، فيبان أن جواز الصلاة فيه منوط بأن يكون مما يؤكل لحمه، يمكن ان يكون لاجل التخلص عن محذور الابتلاء بالمانع، وهو كونه مما لا يؤكل لحمه، ولا أقلّ من كونه مقتضى الجمع العرفي بين هذه الرواية وبين موثقة ابن بكير.

و يشهد لما ذكرنا من عدم ظهور الرواية في الشرطية ما في ذيلها من قوله "لا بأس بالسنجاب فإنه دابة لا تأكل اللحم، وليس هو مما نهى عنه رسول الله، إذ نهى عن كلّ ذي ناب و مخلب"، حيث ان ظاهره ان المدار على النهي عن الصلاة في كل ذي ناب ومخلب، وهذا يعني مانعية الصلاة فيه.

الرواية الثالثة: رواية تحف العقول عن الصادق (عليه السلام) في حديث قال: و كلّ ما أنبتت الأرض فلا بأس بلبسه و الصلاة فيه، و كلّ شيء يحلّ لحمه فلا بأس بلبس جلده الذكي منه و صوفه و شعره و وبره^١.

وفيه **اولا:** ان الرواية ضعيفة سندا بالارسال، وما يقال من صحة روايات تحف العقول لما ورد في ديباجة الكتاب من أنني انما اسقطت الاسانيد تخفيفا و ايجازا وان كان اكثره لي سماعا... فتأملوا يا شيعة امير المؤمنين ما قالت أنتمكم... وتلقوا ما نقله الثقات عن السادات (عليهم السلام)^(٢) ففيه أن من المحتمل كونه بصدد النصيحة بشكل عام بأن يعملوا بكلمات الائمة ولا يكونوا كالعامّة، على أنه قد يكفي في صدق هذا التعبير وثاقّة المشايخ بلا واسطة لابن شعبة صاحب كتاب تحف العقول.

وأما ما قد يقال من أنه لما كان ينسب صاحب كتاب تحف العقول روايات كتابه الى كل من المعصومين بنحو جازم حيث يعبر عنه بأنه قال (عليه السلام)، ويحتمل في حقه الحس بأن وصلت اليه بخبر مستفيض بل ومطلق خير الثقة، فيمكن اجراء أصالة الحس في نقله، ففيه أنه لم يعلم كون الفرق في التعبير بين "روي" وبين "قال" امرا عرفيا واضحا عندهم، هذا مضافا الى أنه لم يحرز بناء العقلاء على العمل بخبر يعلم بحذف الواسطة او الوسائط فيه بمجرد احتمال وثاقتهم.

وثانيا: ان الدليل لم يرد في الحكم الوضعي للصلاة فيه وانما ورد في الحكم التكليفي للبسه.

وثالثا: ان نفي البأس عن الصلاة فيما يؤكل لحمه لا يكون ظاهرا في شرطية كون اللباس الحيواني مما يؤكل لحمه بل لعله لأجل البأس والمانعية لما لا يؤكل لحمه.

^١ - وسائل الشيعة ج٤ ص ٣٤٧

^٢ - تحف العقول ص ٥

الرواية الرابعة: رواية الكافي عن عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد عن محمد بن عيسى عن عثمان بن سعيد عن عبد الكريم الهمداني عن أبي تمامة قال: قلت لأبي جعفر الثاني (عليه السلام) إن بلادنا بلاد باردة فما نقول في لبس هذا الوبر - فقال البس منها ما أكل و ضمن^١.

فقد يقال - كما نقل المحقق العراقي "قده" عن البعض^٢ - أنها أظهر روايات الباب في الدلالة على شرطية المأكولية لظهور الأمر المزبور فيها.

وفيه -مضافا الى ضعف سند الرواية لأجل جهالة عدة من رجاله، كابي تمامة- انها واردة في جواز اللبس دون جواز الصلاة، على أن ظاهر الامر فيها هو الترخيص كما هو واضح، ولعل استخدام صيغة الامر لأجل أن السائل ابدى حاجته الى لبس الوبر ونحوه لكون بلده باردا، وعليه فالترخيص في الصلاة في ما يؤكل لحمه لا يكون ظاهرا في الشرطية، اذ لعله لأجل المنع من الصلاة فيما لا يؤكل لحمه، ولا يخفى أن المراد من الضمان ضمان تذكيره.

فتحصل انه لا توجد رواية ظاهرة في الشرطية، ومقتضى ظهور موثقة ابن بكير مانعية ما لا يؤكل لحمه، ونحن وان كنا نناقش في ظهور مثل النهي عن الوضوء بالماء النجس او الصلاة في الثوب النجس في مانعية النجاسة وكذا الامر بالوضوء بالماء الطاهر او الصلاة في الثوب الطاهر في الارشاد الى شرطية الطهارة لكون تبديل احدى العبارتين بالأخرى حين النقل بالمعنى للروايات محتملا، لعدم الخطور في الذهن العرفي الساذج وجود فرق عملي بينهما، بل لا يبعد أن يقال بأن اختيار الامام (عليه السلام) احدى العبارتين لا يكشف عرفا عن كون المجمعول ثبوتا ما يطابقها بالدقة، بعد أن لم تكن بيانات الائمة (عليهم السلام) ظاهرة في اكثر من كونها بيانات عرفية، كما نحن وان رأينا في الرسائل العملية شرطية طهارة ماء الوضوء مثلا، لكن حينما نتكلم مع عامة الناس فقد نقول "الوضوء بالماء النجس باطل".

الا أنه حيث تكون شرطية كون ما على المصلي من اجزاء ما يؤكل لحمه، مختصة بفرض ما لو كان من اجزاء الحيوان، وليست مطلقة، فيحتاج جعل الشرطية الى نحو تكلف، فالمناسب هو المانعية والنهي عن الصلاة في ما لا يؤكل لحمه، كما بيناه سابقا.

الجهة الرابعة: وقع الكلام في أن المانعية تنتزع عن تقيد الواجب بقيد عدمي، وهي تتصور على صلاتة أنحاء:

١- أن يقول الشارع "صلّ صلاة لا تكون في ما لا يؤكل لحمه"، فتنزع منه مانعية كون الصلاة فيما لا يؤكل لحمه، فتكون الصلاة مقيدة بعدم كونها فيما لا يؤكل.

^١ - وسائل الشريعة ج ٤ ص ٣٤٦

^٢ - رسالة في اللباس المشكوك ص ١٢٦

٢- أن يقول الشارع "صلّ، ولا يكن ما تلبسه مما لا يؤكل لحمه"، فتنترع منه مانعية اللباس المتخذ مما لا يؤكل لحمه، فتكون الصلاة مقيدة بعدم كون اللباس مما لا يؤكل.
٣- أن يقول الشارع "صلّوا ولا تلبسوا حال الصلاة الثوب المتخذ مما لا يؤكل لحمه" فتنترع منه مانعية كون المصلي لابسا لما لا يؤكل لحمه، فتكون الصلاة مقيدة بعدم لبس ما لا يؤكل.
وورد في الكلام المنقول عن السيد الخوئي "قده" أنه قال بعضهم أنه يختلف جريان الأصول باختلاف كيفية اعتبار المانعية من حيث تعلّقها بالصلاة أو باللباس أو بالمصلي، فإن كانت معتبرة في الصلاة نفسها، فينبغي حينئذ التفصيل بين ما لو لبس المشكوك في اثناء الصلاة وبين ما لو موجودا معه من اول الصلاة، فيستصحب عدم كون الصلاة فيما لا يؤكل لحمه بعد العلم بكون حالتها السابقة كذلك، وحيث لا يجري هذا الاستصحاب في الفرض الثاني لعدم العلم بالحالة السابقة فتصل النوبة الى قاعدة الاشتغال الموجبة لبطلان الصلاة ظاهرا، وإن كانت معتبرة في اللباس فحيث لا يوجد أصل ينقح به حال اللباس من حيث عدم كونه متخذا مما لا يؤكل لحمه فتجري قاعدة الاشتغال على اي تقدير، وان كانت معتبرة في المصلي فيحكم بصحة الصلاة حينئذ على التقديرين، إذ المصلي قبل أن يلبس المشكوك لم يكن لابسا لما لا يؤكل يقيناً فيستصحب عدمه إلى ما بعد اللبس، و به يحرز انتفاء المانع المستلزم لصحة الصلاة.
ثم ذكر السيد الخوئي "قده" أنّ احتمال تعلق المانعية بلباس المصلي ساقط جزماً، لأنها تنترع عن تقييد اللباس بعدم كونه مما لا يؤكل لحمه وقد مر أنه غير معقول، اذ لا معنى لأخذ شيء قيدياً في الواجب وجوداً أو عدماً إلا فيما إذا كان القيد أيضاً متعلقاً للأمر بتبع الأمر المتعلق بالمركب، لكون التقييد به مأخوذاً في الواجب وإن كان ذات القيد خارجاً عنه، في قبالة الجزء الذي هو داخل قيدياً و تقيدياً.

و عليه فالأمر دائر بين تعلق المانعية بالمصلي اي يتعلق النهي الضمني بلبس المتخذ مما لا يؤكل لحمه، وبين تعلقها بالصلاة اي يتعلق النهي الضمني بايقاع الصلاة في المتخذ مما لا يؤكل لحمه، وظاهر قوله (عليه السلام) في موثقة سماعة "و لا تلبسوا منها شيئاً تصلّون فيه" الاول، و ليس بإزاءها سوى قوله (عليه السلام) في موثقة ابن بكير "فالصلاة في وبره و شعره و جلده و بوله و روثه و كلّ شيء منه فاسد" فيقال بأنه ظاهر في الثاني، لكن دقيق النظر يقضي بعدم المنافاة، و أنّ هذه أيضاً ظاهرة في رجوع القيد إلى المصلي كما في موثقة سماعة، نظراً إلى أن لبس ما لا يؤكل فعل من أفعال المكلف كنفس الصلاة، و لا معنى لأن يكون أحد الفعلين ظرفاً للفعل الآخر، سواء أُريد به ظرف الزمان أو المكان، فلا معنى لكون لبس اللباس ظرفاً للصلاة، إلا بعناية كونه محيطاً بالمصلي، حيث إنّ اللباس الذي هو شرط في الصلاة و لو في الجملة لمّا كان محيطاً بالمصلي بوصفه العنواني

فكانَّ الصلاة أيضاً بنفسها وقعت فيه، وإلا فمع الغضِّ عن ذلك فلا مصحح لإطلاق الظرفية، إذ لا علاقة و لا ارتباط بينهما بوجه، و نتيجة ذلك أنّ مركز التقييد هو المصلّي نفسه، حتى حسب مفاد موثقة ابن بكير^١.

اقول: هنا ثلاثة مطالب:

المطلب الاول: لا اشكال في تأثير اختلاف انحاء المانعية في جريان الاصول، ولكن ما ذكر في كلام هذا البعض لا بد أن يكون مع قطع النظر عن جريان البراءة عن مانعية اللباس المشكوك وعن جريان قاعدة الحل واستصحاب العدم الازلي، والا فسيأتي ان شاء الله أنه قد يثبت بها صحة الصلاة في اللباس المشكوك، فيقال بأنه تجري قاعدة الحل في الحيوان المتخذ منه الثوب ويثبت بها كونه مما يحل اكله فيحكم بصحة الصلاة فيه سواء قيل بشرطية حلية الحيوان المتخذ منه اللباس او بالمانعية بأي نحو من انحاءها الثلاثة، كما يقال بأنه يجري استصحاب عدم كون الحيوان المتخذ منه اللباس من النوع الذي يحرم اكله بنحو استصحاب العدم الازلي فيحكم بصحة الصلاة، كما أنه بناء على النحو الاول من المانعية ايضاً لو كانت الصلاة من زمان الشروع فيها مقرونا بلبس اللباس المشكوك فقد يقال بأنه يجري استصحاب عدم كونها فيما لا يؤكل بنحو الاستصحاب في العدم الازلي فيقال بأن هذه الصلاة قبل وجودها لم تكن فيما لا يؤكل بنحو السالبة بانتفاء الموضوع فيستصحب ذلك.

وإذا كانت المانعية متعلقة بالمصلي كما ذكر في النحو الثالث فجريان استصحاب عدم لبس ما لا يؤكل لحمه لا يتم باطلاقه، فانه اذا كان لبس اللباس المشكوك قبل الصلاة مقترنا بلبس اللباس المعلوم اتخاذه مما لا يؤكل، فنزع هذا اللباس من دون أن ينزع المكلف اللباس المشكوك فليست الحالة السابقة للمكلف عدم لبس ما لا يؤكل لحمه، كي يستصحب، الا أن ينزع اللباس المشكوك لحظةً، ثم يلبسه حتى تتم اركان الاستصحاب.

المطلب الثاني: ان ما ذكره السيد الخوئي "فده" من عدم معقولية النحو الثاني للمانعية، لرجوعه الى النهي عن كون اللباس متخذاً مما لا يؤكل لحمه، وهذا نهى عن غير المقذور، فقد مر الجواب عنه حيث قلنا بأنه لا مانع من تقيد الواجب بامر غير اختياري، مادام يكون ايجاد الواجب مقترنا به في الشرط تحت اختيار المكلف كالصوم في النهار او كان ايجاد الواجب مجرداً عنه تحت اختياره في المانع، وقد صرح نفسه في بعض كلماته بأنه لا مانع من تقيد الواجب بقيد غير اختياري كتقيد صلاة

^١ - موسوعة الامام الخوئي ج ١٢ ص ٢٣٢

الفجر بما بين طلوع الفجر وطلوع الشمس، وتقيد الصوم بالنهار، وتقيد الحج بأشهر الحج^(١)، فيمكن في المقام الأمر بالصلاة المقيدة بعدم كون ما يلبسه المصلي من أجزاء ما لا يؤكل لحمه، بعد تمكن المكلف من هذه الصلاة المقيدة لتمكّنه من عدم لبس ما لا يؤكل لحمه. على أنه لو تقيدت الصلاة بعدم كون ملبوسه مما لا يؤكل، فالتقيد تحت اختياره ولو بلحاظ تمكّنه من عدم لبسه، إلا أن كون منشأ اختياره كون لبسه تحت اختياره غير كون متعلق النهي لبسه.

المطلب الثالث: ما ذكره من عدم تعقل النحو الاول وهو متعلق المانعية الصلاة في ما لا يؤكل ايضاً ففيه أن التعبير الوارد في موثقة ابن بكير ليس هو الصلاة في لبس ما لا يؤكل لحمه، وإنما هو الصلاة في ما لا يؤكل لحمه وهذا تعبير عرفي كما يقال "الصلاة في المسجد" او يقال "المشي في الظل" فلا تجوّز فيه ابداً، وحينئذ قد يقال إن ظاهر الموثقة هو النحو الاول، فيتعارض مع ظهور موثقة سماعة في النحو الثالث، وإن كان لا يبعد أن يقال إن هذه التعابير بيانات عرفية تتلائم مع أيّ من الانحاء الثلاثة الثبوتية للمانعية، فلا يمكن تعيين أيّ من هذه الأنحاء الثلاثة.

مضافاً الى ان موثقة ابن بكير كانت متعارضة مع صحيحة ابي علي بن راشد.

هذه هي الجهات التي كان ينبغي تقديمها على البحث عن مقتضى الاصل في الصلاة في اللباس المشكوك، ولندخل الآن في البحث عن مقتضى الاصل في ذلك، فتارة يراد من الاصل اللفظي وأخرى الاصل العملي، وهو العمدة في المقام.

مقتضى الاصل اللفظي

أما مقتضى الاصل اللفظي فالمشهور هو عدم جواز الصلاة في اللباس المتخذ مما يحرم اكله، وان لم تنتجز حرمة اكله على المكلف، لجهله بها، وذلك لعموم مثل موثقة ابن بكير، فان قوله "ان الصلاة في كل شيء حرام اكله فاسد لا تقبل تلك الصلاة حتى يصلي في غيره مما أحل الله أكله، فإن كان مما يؤكل لحمه- فالصلاة فيه جائز، وإن كان غير ذلك مما قد نهيت عن أكله و حرم عليك أكله فالصلاة في كل شيء منه فاسد، ظاهر في الحرمة الواقعية وان لم تنتجز على المكلف، كما أن صحيحة اسماعيل بن الاحوص الناهية عن الصلاة في جلود السباع مطلقة، خصوصاً وأن النهي فيها ارشاد الى المانعية وليس تكليفياً، فلا يضر بالمقام مبنى عدم فعالية النهي التكليفي في فرض الجهل. والحاصل ان النهي عن عنوان الصلاة فيما لا يؤكل لا ينصرف الى فرض العلم بكون اللباس متخذاً مما لا يؤكل، وانصراف بعض العناوين الى العنوان المعلوم كما في مثال ما لو قيل "ان زيدا مع كونه

^١ - محاضرات في اصول الفقه ج٢ ص ٤٠٠

^٢ - وسائل الشيعة ج٤ ص ٣٤٥

غنياً يفترض من الناس " انما هو لخصوصية في المثال، والا فلو قيل " ان زيدا اتلف مال عمرو" فلا يدل على أنه اتلفه وهو يعلم بكونه مال عمرو.

وعليه فما ادعاه المحقق القمي وصاحب المدارك "قدهما" في غير محله، وما يقال انتصاراً لهما من أن ما دلّ على جواز الصلاة في الخبز الخالص غير المغشوش بوبر الأرنب وهو مرفوعة ايوب بن نوح "الصلاة في الخبز الخالص لا بأس به، فاما الذي يخلط فيه وبر الأرنب أو غير ذلك مما يشبه هذا فلا تصل فيه" المنجبر ضعف سندها بعمل المشهور يقتضي جواز الصلاة في المشكوك بتقريب أن اختصاصه بفرض العلم بعدم نسج شيء من خيوط الخبز بوبر غيره حمل للمطلق على الفرد النادر، فيلغو تشريع هذا الجعل، فحذراً عن اللغوية يراد بها ما يطلق عليه اسم الخبز مما كان لبسه متعارفاً في تلك الأزمنة، بحيث يشمل محتمل الغشبية، فاذا شمل ما احتل فيه الغش و الخلط شمل ما احتل أن يكون اللباس بأجمعه مما لا يؤكل، لعدم القول بالفصل بين موارد الشبهة.

و فيه أولاً: ان المرفوعة ضعيفة سنداً ولم تتم كبرى انجبار ضعف السند بعمل المشهور، حتى لو احرز استناد المشهور الى هذه المرفوعة.

وثانياً: ان المرفوعة تدل على حكم واقعي وهو جواز الصلاة في وبر الخبز غير المغشوش بوبر الارانب، وبيان الحكم لموضوع كلي لا يكون لغواً لأجل ندرة احراز صغراه، فان ما هو المستهجن انما هو تخصيص العام بالفرد النادر.

وثالثاً: ان معرفة الخالص من الوبر المتخذ من الخبز ميسورة بشهادة الباع الثقة او شهادة أهل الخبرة. ورابعاً: غايته جواز الصلاة في هذا المورد ولا وجه للتعدي الى غيره ولا وجه لدعوى عدم القول بالفصل في مثله.

مقتضى الاصل العملي
فالمهم هو البحث عن مقتضى الاصل العملي، فلنتكلم حول الاصول العملية الجارية في مورد الصلاة في اللباس المشكوك لاجل تصحيحها، وهي إما قاعدة الحل او الاستصحاب او البراءة عن المانع. التمسك بقاعدة الحل وذلك باحد تقريبات اربعة:

التقريب الاول: التمسك بقاعدة الحل المستفادة من مثل قوله (عليه السلام) في صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه، لاثبات حلية لحم الحيوان المتخذ منه لباس المصلي، فيكون اصلاً موضوعياً فلو كان مقتضى الاصل الحكمي عدم الاكتفاء بالصلاة في اللباس المشكوك كما لو كان هو قاعدة الاشتغال فتكون قاعدة الحل مقدمة عليها.

وقد اورد عليه عدة ايرادات:

الايراد الاول: ما يقال من ان جريان قاعدة الحل في لحم الحيوان المتخذ منه اللباس موقوف على وجود موضوعه، و دخوله في محلّ الابتلاء، كي يصح الترخيص الشرعي في اكله فعلاً، مع أنّ الحيوان المتخذ منه اللباس المشكوك لا يكون عادة تحت ابتلاء المكلف، بل ربما يكون تالفاً. وقد اجاب عنه السيد الخوئي "قده" بدعوى كفاية الاثر غير المباشر، اي مع الواسطة، وهو جواز الصلاة في الثوب المتخذ من هذا الحيوان، فانه يكفي ذلك في الخروج عن اللغوابة ولا يلزم أن يكون الاثر المباشر لجريانها في لحم الحيوان المشكوك او في نفس هذا الحيوان وهو الترخيص في اكل لحمه محل ابتلاء المكلف، فالمقام نظير اجراء اصالة الطهارة في الماء التالف بلحاظ الحكم بطهارة ما لاقاه قبل تلفه، او استصحاب نجاسة الملاقى بالفتح في زمان ملاقاته شيء طاهر له، اذا كان ذلك الملاقى بالفتح تالفًا حين اجراء استصحاب نجاسته لاثبات نجاسة ملاقية^١. وفيه أن الكلام ليس في اللغوابة، بل في عدم معنى للتخصيص في اكل لحم معدوم او خارج عن محل الابتلاء.

فالمهم في الجواب أن يقال: ان هذا الايراد انما يتم لو كان مفاد قاعدة الحل مجرد الترخيص في ارتكاب مشكوك الحرمة، ولكن الظاهر أنها من الاصول التنزيلية حيث ان مفادها ادعاء كون مشكوك الحرمة حلالاً واقعاً، فلا بد لأن يكون لادعاء كون لحم هذا الحيوان حين وجوده حلالاً اثر ولو غير مباشر، وهو جواز الصلاة في الثوب المتخذ من هذا الحيوان، فيصح حينئذ تنظيره باجراء اصالة الطهارة في الماء التالف بلحاظ الحكم بطهارة ما لاقاه قبل تلفه.

الايراد الثاني: ما ذكره المحقق النائيني "قده" من أنه قد يكون جريانها من قبيل جريان الاصل في الفرد المردد، وذلك فيما لو كان هناك حيوانان متميزان في الخارج قد علمنا بحرمة لحم أحدهما بعينه و حليّة الآخر، و شككنا في أنّ الصوف مثلاً مأخوذ من هذا أو ذاك، فإنّه لا معنى حينئذ لجريان أصالة الحلّ في الحيوان، إذ لم يكن شيء من الحيوانين مشكوك اللحم على الفرض، كي يجري فيه الأصل، و إنّما الشك متمحض في أخذ الصوف من هذا أو من ذاك، و الأصل المزبور لا يجدي لدفع هذا النوع من الشك، لعدم تعلّقه بالحيوان.

نعم، العنوان الانتزاعي و هو ما أخذ منه هذا الصوف يشك في حليّته و حرّمته، إلا أنّه بنفسه لم يكن موضوعاً للأثر، بل لا وجود له في الخارج، و إنّما الموجود هذا أو ذاك معيناً، و المفروض عدم الشك

في شيء منهما. فما هو المشكوك لا وجود له، و ما هو الموجود لم يكن مورداً للشك ليجري فيه الأصل^١.

اقول: ان كان الاشكال هو أن العرف لا يقبل في المقام تعلق الشك بحلية لحم حيوان، وانما يرى الشك متمحضا في كون الصوف من اى من الحيوانين، والتعبير بالشك في حلية الحيوان صاحب هذا الصوف تعبير مسامحي لا اعتبار به، نظير ما لو صلى الى اربع جهات لجهله بالقبلة، ثم علم بزيادة الركوع في صلاة معينة منها فالعرف يرى تعلق الشك حقيقة بأن هذه الصلاة التي يعلم بزيادة الركوع فيها تفصيلا هل هي نحو القبلة ام تلك الصلوات التي يعلم بعدم زيادة الركوع فيها، وأما التعبير بالشك في زيادة الركوع في الصلاة نحو القبلة واقعا فهو تعبير مسامحي لا عبرة به. ففيه أننا وان لم ننكر أنه قد يكون التعبير بالشك في العنوان الانتزاعي تفننا في التعبير، ولا يعتبر العرف شكاً آخر وراء الشك التفصيلي كي يجري بلحاظه الاصل، ولذا اخترنا في بحث الاستصحاب وفاقا للمشهور عدم جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ في تعاقب الحادثين، مثل ما لو علم بأنه صلى اول الزوال ويعلم بوقوع حدث منه إما قبل الزوال او بعد ساعة من الزوال فالعرف يرى أن الشك منحصر بالشك في بقاء الطهارة الى الزوال، والتعبير بالشك في كون صلاته قبل الحدث او بعده ليس الا عبارة أخرى عن ذاك الشك وليس شكاً آخر وراءه، بحيث يكون مجرى لاستصحاب عدم الصلاة الى زمان وقوع الحدث، الا أن الانصاف أن الشك في حلية الحيوان صاحب هذا الصوف عرفي، وان كان الاشكال هو أن اركان قاعدة الحل بعد ما لم تتم في العنوان التفصيلي، فلا بد من اجراءها في العنوان الاجمالي، وهو عنوان صاحب هذا الصوف فهذا العنوان ان لوحظ بما هو فليس موضوعا للآثر، وان لوحظ مشيرا الى الواقع التفصيلي الذي هو الموضوع للآثر، فالمفروض عدم تمامية اركان قاعدة الحل في المشار اليه، ففيه أنه لا مانع من شمول دليل الاصل في الواقع المرئي من خلال هنا العنوان الاجمالي، وان لم يكن هذا العنوان موضوعا للآثر الشرعي، ولا يضر عدم تمامية الاصل في الواقع المرئي من خلال عنوانه التفصيلي.

هذا وقد أجاب السيد الخوئي "قده" عن ايراد المحقق النائيني "قده" بأن الميزان في جريان الأصل كون المجري مشكوكاً فعلاً بأيّ عنوان كان مع تعلق أثر شرعي به داخل في محلّ الابتلاء، سواء كان معلوم الحكم بعنوانه الأولي أم لا، إذ المدار في شمول أدلة الأصول صدق الشك الفعلي كيف ما كان، و من الواضح أنّ عنوان ما أخذ منه هذا الصوف له معنونه موجود في الخارج يشار إليه بهذا العنوان المشير، و لا يضر بصدق الشك الفعلي معلومية حكم كلّ واحد من الحيوانين سابقاً بعنوان آخر، فالمقام نظير ما لو كان هناك لحمان في الخارج أحدهما مقطوع الحرمة و الآخر مقطوع الحلية فوقعت قطعة من أحدهما في يد شخص و شك في أخذها من هذا أو ذاك، فإنّه لا إشكال في جريان أصالة الحلّ في تلك القطعة مع أنّها كانت سابقاً معلومة الحكم من حيث الحلية و الحرمة على الفرض.

و كما لو فقد أحد اللحمين في المثال و بقي الآخر و شك في أنّ الباقي هل هو ما علم حليته أو حرمة، فإن أصالة الحلّ تجري حينئذ في اللحم الموجود بلا إشكال، مع أنه في السابق كان معلوم الحكم^١.

اقول: ان كان المقصود من ذكر المثالين الأخيرين هو بيان أن العلم التفصيلي السابق لا يمنع من جريان الاصل فعلا، فهو واضح، وكان ينبغي أن يمثل بما لو علم تفصيلا بتطهير احد النجسين ثم اشتبهها فانه لا يمنع من استصحاب نجاسة كل منهما فعلا، بعد تمامية اركان الاستصحاب فيهما، الا أنه لا يرتبط بأشكال المحقق النائيني "قده" من كون أصالة الحل في الفرض المذكور في كلامه من جريان الاصل في الفرد المردد، فان هذه القطعة من اللحم التي بيده فرد معين تفصيلي، ويكون مجرى لقاعدة الحل، واين هذا من مثال المحقق النائيني، الذي كان مجرى أصالة الحل فيه الحيوان الذي اخذ منه هذا الصوف، وهذا عنوان اجمالي مشير الى الحيوان الذي في بيت زيد مثلا وهو شاة يقينا والحيوان الذي في بيت عمرو وهو ارنب يقينا، فانه من الاصل في الفرد المردد، نعم لو رأينا حيوانا معيناً في الخارج في يد بكر مثلا، وهو يريد أن يتخذ منه الصوف، ولاندرى هل هو الشاة التي كانت في بيت زيد او الارنب الذي في بيت عمرو فلا تكون أصالة الحل فيه من الفرد المردد، وهذا نظير ما لو رأينا في الجانب الشرقي من محل بيع اللحوم شاة مذكاة جزما وفي الجانب الغربي منه شاة غير مذكاة جزما ووجدنا هناك قطعة لحم لاندرى انها من اي منهما فاستصحاب عدم التذكية في الشاة التي هذه القطعة مأخوذة منها يكون من الاستصحاب في الفرد المردد ومن يمنع من جريانه فلا بد أن يتمسك بأصالة الحل في هذه القطعة من اللحم، نعم لو رأينا بعد ذلك شاة معينة في ذلك المحل في التلاجة مثلا وشكنا أنها هل هي تلك الشاة المذكاة التي كانت في الجانب الشرقي او الشاة الميتة التي كانت في الجانب الغربي، فلا يكون استصحاب عدم تذكية هذه الشاة المعينة من استصحاب الفرد المردد، فيجري بلا اشكال.

هذا ولا يخفى أن اشكال المحقق النائيني "قده" كما اشار اليه مختص بفرض نادر، وهو ما لو كان هناك حيوانان يعلم تفصيلا يكون احدهما المعين شاة مثلا، والآخر ارنبا، بحيث لو لم نلاحظ عنوان ما اتخذ منه الصوف لما شكنا في حلية الحيوان الذي نريد اجراء الاصل فيه او حرمة، فيكون اجراء الاصل في هذا العنوان الاجمالي من اجراء الاصل في الفرد المردد بين فردين يعلم بحلية احدهما تفصيلا وحرمة الآخر كذلك، وأما العلم بأن الحيوان الذي اتخذ منه هذا الصوف إما مصداق لكلي الشاة او مصداق لكلي الارنب فلا يكون اجراء أصالة الحل فيه من الفرد المردد بين فردين معلومين في شيء، وانما هو من الفرد المردد بين كونه مصداقا لكلي الشاة او كلّي الارنب.

الايراد الثالث: ما ذكره المحقق النائيني "قده" أيضاً من أنّ الموضوع لعدم جواز الصلاة لو كان

عنوان ما حرّم الله أكله بما هو كذلك اتجه التمسك بقاعدة الحلّ، و ليس كذلك، بل الموضوع ذوات الحيوانات من الأسد و الأرنب و الثعلب و نحوها، فالمانع هو وقوع الصلاة في شيء من أجزاء هذه الحيوانات، و العنوان المزبور معرّف و مشير إلى هذه الذوات، و من الواضح أنّ أصالة الحلّ لا يثبت بها كون الحيوان المتخذ منه هذا الجزء من النوع المحلّل، أو عدم كونه من الأنواع المحرّمة، لعدم تكفّل الأصول و لا سيما غير المحرز منها كما في المقام لإثبات اللوازم غير الشرعية، فما هو موضوع الحكم لا يثبت بأصالة الحلّ، و ما يثبت بها لم يكن موضوعاً للحكم^٢.

ويرد عليه عدم تمامية ما تبناه من كون عنوان ما حرم اكله مشيرا الى الذوات، بل مقتضى الظهور العرفي حمل هذا العنوان على الموضوعية، ولذا نلتزم كما سيأتي بشمول المانعية لأجزاء الحيوان الجلال.

^١ - موسوعة الإمام الخوئي ج ١٢ ص ٢٤١

^٢ - رسالة الصلاة في المشكوك ص ٣٢٥

هذا وقد ذكر المحقق الايرواني "قده" أنه حتى لو كان عنوان "ما حرم اكله" مشيراً الى ذوات الحيوانات المحرمة كالذئب والثعلب ونحوهما، و "ما أحل الله اكله" مشيراً الى ذوات الحيوانات المحللة كالشاة، فمع ذلك لا مانع من اجراء قاعدة الحل لنفي اثر الاول واثبات اثر الثاني، بتوضيح أنه يكفي في شمول ادلة الاصول جعل الموضوع في لسان الدليل، فالاصل يوسع الحكم او يضيقه بلسان التوسعة والتضييق في لسان الدليل كما أنه يوسع ويضيق بلسان التوسعة والتضييق في الموضوع الواقعي، فاذا فرضنا أن الدليل دل على عدم جواز الصلاة في ما لا يؤكل ثم عندنا بالاصل بان المشكوك ليس مما لا يؤكل كفى ذلك في قطع الحكم المترتب في لسان الدليل ومقام الاثبات على ما لا يؤكل وان لم يكن ذلك موضوعاً له واقعا وانما اخذ مشيراً الى الموضوع الواقعي^١.
لو فرض ظهور قوله "كل شيء حرام اكله" وقوله "ما احل الله اكله" في المشيرية فيكون كما لو كان في البيت شاة وارنب وكان يقول المولى لعبده الشاة حلال والارنب حرام فعرف العبد ذلك فقال المولى له مرة ذاك الذي حل اكله فلا بأس بالصلاة في وبره، فكان هناك وبر يشك العبد في انه من اي منهما فلا يقبل العرف اثبات جواز الصلاة فيه باجراء قاعدة الحل، بعد ان لم يكن اصلاً موضوعاً منقحاً للعنوان المترتب عليه جواز الصلاة، لما فهم العرف من خطاب المولى جواز الصلاة في وبر الشاة.

الايراد الرابع: ما ذكره المحقق النائيني "قده" أيضاً من أن لو سلمنا كون العبرة بالحلية و الحرمة لا بذوات الحيوانات إلا أنه لا ينبغي الشك في أن المراد بهما ما كان كذلك ذاتاً و بحسب الطبع الأولي في أصل التشريع، دون الحلية و الحرمة الفعليين، لعدم دوران جواز الصلاة و عدمه مدارهما، أ لا ترى أن الصوف المتخذ من ميتة الشاة تجوز فيه الصلاة مع أنه يحرم لحمها لكونها ميتة، كما أنه ربما لا تجوز الصلاة و إن حلّ الأكل فعلاً كالوبر المتخذ من ارنب حلّ أكل لحمه لاضطرار و نحوه، و من البديهي أن أصالة الحلّ متكفلة لإثبات الحلية الفعلية، و لا نظر فيها إلى الحلية الطبيعية بوجه^٢.
وقد استجود ذلك السيد الخوئي "قده" وقال: ما أفاده في غاية الجودة و المتانة، و هو الوجه الصحيح الذي نعتمد عليه في المنع عن جريان أصالة الحلّ، فإنّ ما يترتب على هذا الأصل هو الحلية الفعلية، و الموضوع في المقام هو الحلية الذاتية، فلا تصلح أصالة الحلّ لإثبات موضوع الجواز. وقد مثل للحرمة الفعلية بما لو حرم اكل حيوان مذكي، كما لو كان مغصوباً أو كان لحمه مضراً أو كان المكلف صائماً^٣.

^١ رسالة الذهب المسكوك في اللباس الشكوك ص ٣٧

^٢ رسالة الصلاة في المشكوك ص ٣٢٧

^٣ - موسوعة الامام الخوئي ج ١٢ ص ٢٤٤

الا أن الانصاف عدم تمامية هذا الاشكال، فان التعبير في موثقة ابن بكير بالحرام اكله او ما نهيت عن اكله هو ما تعلق النهي بعنوان اكله، فلا يشمل ما لو تعلق النهي بعنوان الغصب او بعنوان حرمة الاضرار بالنفس او بعنوان حرمة ارتكاب مفطرات الصوم او بعنوان اكل الميتة حيث جعل ذلك مندرجا في ما يقابله حيث ورد في موثقة ابن بكير "فان كان مما احل الله اكله فالصلاة فيه جائز اذا علمت انه ذكي".

نعم لو حرم اكل لحم حيوان محلل بسبب حرمة اكل لحم صيد البر على المحرم، فان النهي فيه قد تعلق بعنوان الاكل، ولكن ظاهر الموثقة ما لو حرم اكله لا بسبب خاص ببعض المكلفين، كما ان ما حلّ اكله بسبب خاص ببعض المكلفين كما لو طرأ الاضطرار الى الاكل منصرف عن الموثقة، ولا يرى اي مانع من اجراء قاعدة الحل في لحم الحيوان لاثبات الحلية في ما لم يطرأ سبب خاص محرم او محلل يرتبط ببعض المكلفين، وأما التعبير بالحلية بالذات فهو لا يستفاد من موثقة ابن بكير، وعليه فلا مانع من اجراء قاعدة الحل في الحيوان الذي اتخذ منه الثوب المشكوك. هذا كله اذا علم بكون اللباس متخذاً من حيوان وشك في كونه محرم الاكل او محلل الاكل، وأما لو دار امره بين أن يكون من غير الحيوان او من الحيوان المحرم الاكل فلا مجال لجريان اصالة الحل في ما اتخذ منه هذا اللباس.

التقريب الثاني: ما ذكره المحقق النائيني "قده" ومحصله أنه يمكن تطبيق قاعدة الحل على لبس

اللباس المشكوك في الصلاة، فان الوجوب التكليفي لما تعلق بالصلاة وهي مؤلفة من عدة اجزاء وشرائط وترك الموانع فينبسط وجوب تكليفي ضمني بترك المانع، فيكون لبس اللباس المشكوك في الصلاة مندرجا في الشبهة التحريمية اذ الحرام عرفاً اعم مما نهى عن فعله او وجب تركه، ولا تختص الشبهة التحريمية بموارد الحرام التكليفي الاستقلالي بل تشمل الحرام التكليفي الضمني، وبذلك ظهر الفرق بين المقام وبين الصلاة مع مشكوك الشرطية كالصلاة نحو جهة يشك في كونها قبلة، فان الاستقبال حال الصلاة واجب تكليفي ضمني والشك فيه يكون من الشبهة الوجوبية لا التحريمية وقاعدة الحل مختصة بالشبهات التحريمية¹.

وفيه أن ما هو حرام عرفاً انما هو ترك الواجب اي الصلاة المقيدة بعدم لبس ما لا يؤكل في تمام الوقت، وأما لبس ما لا يؤكل في الصلاة المأتي بها فلا يتصف بالحرمة التكليفية عرفاً، نعم هو حرام وضعي لكونه مبطلا للصلاة.

¹ رسالة الصلاة في المشكوك ص ٣٥٠

ثم ان الفرق بين هذا التقريب والتقريب السابق كون اجراء قاعدة الحل في المقام بناء على التقريب السابق من الاصل الموضوعي، بينما انها على هذا التقريب من الاصل الحكمي، وهكذا على التقريب الآتي .

التقريب الثالث: ما في الحدائق من التمسك بقاعدة الحل لإثبات الحلية الوضعية بتطبيقها على

الصلاة في هذا اللباس المشكوك، ومعني حليتها الوضعية صحتها^(١).

وكيف كان فهذا التقريب يبتني على اطلاق قاعدة الحل لاثبات الحلية الوضعية، وقد اختاره جماعة من الاعلام كالسيد الامام "قده"، ولكن الظاهر انصراف لفظ الحلية والحرمة الى الحلية والحرمة التكليفيتين الا اذا كان متعلقهما في الخطاب عبادة او معاملة، فقوله "كل شيء حلال" منصرف الى الحلية التكليفية، بل احتمال الانصراف كاف في عدم جواز التمسك بالاطلاق.

ومما ذكرنا اتضح انه لا يتم الاستشهاد على عموم قاعدة الحل لاثبات الحلية الوضعية بالروايات التي اريد من الحلية والحرمة فيها الحلية والحرمة الوضعية لتعقلمها بالعبادات او المعاملات، من قبيل قوله "لا تحلّ الصلاة في حرير محض و إن كان الوبر ذكياً حلّت الصلاة فيه" و في من لا يحضره الفقيه "أنه سئل أبو جعفر و أبو عبد الله (عليهما السلام) إننا نشترى ثيابا يصيبها الخمر و ودك الخنزير عند حاكتها، أ فنصليّ فيها قبل أن نغسلها؟ فقالا: نعم إن الله حرّم أكله و شربه و لم يحرم لبسه و مسّه و الصلاة فيه" و قوله "يجوز أن تتختّم -النساء- بالذهب و تصليّ فيه و حرم ذلك على الرجال" و في موثقة عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) عن رجل ليس معه إلا ثوب و لا تحلّ الصلاة فيه...". و في توقيع المحكيّ عن خرائج القطب الراوندي "و سألت ما يحلّ أن تصليّ فيه من الوبر و السمور و السنجاب و الفنك و الدلق و الحواصل، فأما السمور و الثعالب فحرام عليك و على غيرك الصلاة فيه، و يحلّ لك جلود المأكول"، الى غير ذلك من الروايات.

وقد ذكر السيد الخوئي "قده" أنه لو كان شاملا للحلية الوضعية وجرى عند الشك في فقد الشرط او وجود المانع لزم جريانها في جميع أبواب العبادات والمعاملات حتى بالمعنى الأعم كما لو شك في أن ما يتوضأ به او يغسل به المنتنحس ماء مطلق ام لا، وهذا خلاف ضرورة الفقه، ويلزم منه فقه جديد^(٢).

التقريب الرابع: ما نقل عن المحقق القمي "قده" واختاره السيد البروجردي "قده" وبعض السادة الاعلام "دام ظله" من التمسك بها بتطبيقها على نفس اللباس المشكوك، بتقريب أن المراد من الشيء

^١ - الحدائق الناضرة ج٧ ص٨٦

^٢ - موسوعة الامام الخوئي ج١٢ ص٢٧٢

في حديث "كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال" الاعيان الخارجية دون الافعال، وهذا هو الذي كنا نستظهره من حديث الحل، حيث ذكرنا أن الظاهر من الشيء الذي هو موضوع قاعدة الحل هو الأعيان الخارجية، والحرمة وان كانت وصفا للفعل ولكن اذا كانت المنافع المعتد بها للشيء حراما يصح أن يقال ان نفس الشيء حرام، فلا يشمل الشك في حلية فعل كالتورية، ويظهر ذلك من الامثلة المذكورة في رواية مسعدة حيث ورد فيها "و ذلك مثل الثوب... او عبد... او امرأة...، ورواية عمار ورواية عبد الله بن سليمان، حيث ورد فيهما "سأخبرك عن الجبن وغيره"، وأما صحيحة عبد الله بن سنان فهي وان لم تشتمل على مثال، لكن الظاهر اتحاد مضمونها مع روايتي عمار وعبد الله بن سليمان.

وحيث يقال، انه كما تكون المنفعة المقصودة من اللحم مثلا هي الأكل، وحلية الأكل توجب صدق أن اللحم حلال، فكذلك المنفعة المقصودة في عرف المتشعبة من اللباس هي الصلاة فيه فحلية الصلاة وضعا في لباس توجب صدق أن اللباس حلال، وهذا النحو من تطبيق قاعدة الحل لا يوجب تأسيس فقه جديد.

وهذا البيان مبني على اطلاق قاعدة الحل للحلية الوضعية، وقد يستشهد لاطلاق الحل للحلية الوضعية بموثقة سماعة قال سألته عن الرجل يكون في عينيه الماء فينتزع الماء منها فيستلقي على ظهره الأيام الكثيرة أربعين يوما أو أقل أو أكثر فيمتنع من الصلاة الأيام وهو على حاله فقال لا بأس بذلك وليس شيء مما حرم الله إلا وقد أحله لمن اضطر إليه، وفي موثقته الأخرى عن ابي بصير قال سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن المريض هل تمسك له المرأة شيئا فيسجد عليه فقال لا إلا أن يكون مضطرا ليس عنده غيرها وليس شيء مما حرم الله إلا وقد أحله لمن اضطر إليه^(١) حيث طبّق فيهما التعبير بقوله "ليس شيء مما حرم الله الا وقد احله لمن اضطر اليه" على ترك الجزء حين الاضطرار، بلحاظ تصحيح ما أتى به.

ولكن سبق المنع عن اطلاق قاعدة الحل للحلية الوضعية، ولعل التطبيق في موثقتي سماعة بلحاظ أن ترك الفريضة الاختيارية مصداق للحرام التكليفي عرفا.

والمهم أن مجرد جواز الصلاة في لباس لا يوجب عرفا صدق أن اللباس حلال، وانما يصدق أن الصلاة فيه حلال، كما أن حرمة الصلاة فيه لا توجب صدق أنه حرام بعد أن كانت المنفعة المقصودة منه لبسه مطلقا، وانما يصدق أن الصلاة فيه حرام.

ولو تم هذا التقريب كانت أصالة الحل في اللباس اصلا موضوعيا مصححا للصلاة على مبنى المانع او الشرطية.

وكيف كان فلم يتم الا التقريب الاول في خصوص ما لو علم بكون اللباس متخذاً من حيوان ولكن تردد كونه محللاً او محرماً.

هذا ولا يخفى أن امتياز التقريب الاول والرابع لقاعدة الحل على التقريب الثالث والرابع هو أن مركز تطبيق القاعدة فيهما الشيء الخارجي لا فعل المكلف، وهذا هو الذي كنا نستظهره من حديث الحل، حيث ذكرنا أن الظاهر من الشيء الذي هو موضوع قاعدة الحل هو الأعيان الخارجية، والحرمة وان كانت وصفا للفعل ولكن اذا كانت المنافع المعتد بها للشيء حراما يصح أن يقال ان نفس الشيء حرام، فلا يشمل الشك في حلية فعل كالتورية، ويظهر ذلك من الامثلة المذكورة في رواية مسعدة حيث ورد فيها "وذلك مثل الثوب... او عبد... او امرأة...، ورواية عمار ورواية عبد الله بن سليمان، حيث ورد فيهما "سأخبرك عن الجبن وغيره"، وأما صحيحة بحوث في علم الأصول ؛ ج ٧ ؛ ص ٢٨٨

المشهور بينهم عدم الانقلاب. إلا أن مدرسة المحقق النائيني - قده - قد جعلت هذه النظرية نتيجة طبيعية لما تقدم في نظرية التخصيص من المصادرات المفترضة و جعلتها من تطبيقاتها الواضحة التي يكفي .- بحسب زعمها- مجرد تصورهما للتصديق بصحتها. والمتحصل من مجموع كلمات هذه المدرسة في البرهنة على هذه النظرية يمكن إرجاعه إلى أحد بيانين:

البيان الأول: و يتركب من مقدمتين. أولاهما- أن المعارض لا يكون معارضاً إلا بمقدار ما يكون حجة فيه إذ لا معنى لمعارضة الحجة مع اللاحجة.

ثانيتها- أن كبرى القرينية و الجمع العرفي بين العام و الخاصّ التي تقدم الحديث عنها في بحث التعارض غير المستقر بصورة مفصلة تقتضي قرينية كل حجة أخص على الحجة الأعم.

و بناء على التسليم بهاتين المقدمتين، إذا ورد على أحد الدليلين المتعارضين بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ٢٨٩

ما يخص مدلوله بنحو يكون ما عدا المقدار المخصص أخص من معارضه، فسوف يكون المقدار الحجة من العام المخصص أخص من المعارض الآخر، فيتقدم عليه بقانون التخصيص. و نحن لا نشك في صحة المقدمة الأولى من هاتين المقدمتين و إنما نختلف مع هذه المدرسة في المقدمة الثانية التي رتبها و ادعت بدايتها بعد الفراغ عن نظرية التخصيص. و الواقع أن مجرد الفراغ عن نظرية التخصيص و الجمع العرفي بين العام و الخاصّ بحمل العام على الخاصّ لا تثبت ما حاولته هذه المدرسة من تقديم كل حجة أخص على حجة أعم.

ذلك أن كل دليل لفظي يتضمن اعتبارين، اعتبار أنه كلام له ظهور كاشف عن مراد المتكلم، و اعتبار أنه حجة في إثبات ذلك المراد. و المعارضة بين الدليلين و إن كان بلحاظ الاعتبار الثاني دائماً، لأن

التعارض إنما هو التنافي في الحجية، إلا أن المصادرة العقلائية الإضافية زائداً على الحجية التي كانت هي مدرك نظرية التخصيص كما يُعقل أن تقتضي تقديم الخاصّ بما هو حجة على العام، كذلك يعقل أن تقدم الخاصّ بما هو كلام ظاهر على العام، و تشخيص أن ملاك التقديم أي الأخصيتين لم يتقدم البحث عنه و لم يُقم برهان عليه.

فلا يصح تفريع هذه المسألة على تلك. بل لا بد من تحقيق ذلك في هذا المقام، على ما سوف يأتي إن شاء الله تعالى.

البيان الثاني: و يترتب من مقدمتين أيضاً، أولاهما- أن كل كلام يصدر من المولى يحتوي على ثلاثة ظهورات، الظهور التصوري، و الظهور التصديقي الاستعمالي، و الظهور التصديقي الجدي،- و قد تقدم شرح هذه الظهورات- و المخصص سواء كان متصلًا أو منفصلاً يرفع الظهور الثالث لا محالة، حيث يكشف عن عدم إرادة العموم جداً، و إنما يختلف المخصص المتصل عن المنفصل في ارتفاع الظهور الثاني بل الأول أحياناً.

ثانيتها- ان كل دليل يكشف عن المراد الجدي و يكون بحسب ظهوره الكاشف أخص مطلقاً من

الدليل الآخر يتقدم عليه بالتخصيص. و على

بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ٢٩٠

أساس هاتين المقدمتين تكون النظرية واضحة الصحة، فإنه إذا ورد التخصيص على أحد المتعارضين ارتفع ظهوره الكاشف عن إرادة العموم جداً و أصبح المراد منه ما عدا مقدار التخصيص- بحكم المقدمة الأولى- فينقلب أخص مطلقاً- بحسب هذا الظهور المتبقي- من معارضه، فيتقدم عليه بالتخصيص- بحكم المقدمة الثانية-.

و تعليقتنا على هذا البيان: أنه ما ذا يراد بارتفاع الظهور الكاشف عن المراد الجدي في موارد التخصيص بالمنفصل؟ فهل يراد ارتفاع نفس الدلالة التصديقية على الإرادة الجدية التي هي من الدلالات الحالية، أو المراد ارتفاع حجية هذه الدلالة. فإذا أريد الأول كانت المقدمة الأولى من المقدمتين اللتين تألف منهما البيان مرفوضة، لوضوح أن الدليل المنفصل لا يرفع الظهور الحالي في جدية ما أظهره المتكلم بكلامه إذ بعد انعقاد هذا الظهور على أساس القرائن الحالية و المقالية المكتنفة بالكلام لا معنى لانتلامه و انقلابه عمّا وقع عليه.

أضف إلى ذلك: أن الالتزام بارتفاع الظهور التصديقي بالمخصص المنفصل يستلزم محذور الإجمال دائماً في موارد احتمال المخصص المنفصل بنحو لا يمكن التمسك لفيه بأصالة العموم، نظير ما كان يلزم من القول بتوقف الظهور الإطلاقي في المطلق على عدم البيان المنفصل، لأن الحجة في الكشف عن المراد في الأدلة اللفظية إنما هو هذا الظهور التصديقي، فلو كان ثبوته موقوفاً على عدم ورود

المخصص الكاشف عن الخلاف و لو منفصلاً كان احتمال وروده مستلزماً لإجمال الظهور التصديقي و عدم إمكان التمسك به .

و إن أريد الثاني، و أن المخصص المنفصل يرفع حجية الظهور التصديقي فالمقدمة الأولى تامة و لكن المقدمة الثانية سوف تكون راجعة إلى البيان الأول و هو دعوى: أن الميزان في التخصيص أن يكون أحد الظهورين بما هو حجة أخص من الآخر و إن لم يكن كذلك بما هو ظهور.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٢٩١

و الصحيح: عدم انقلاب النسبة بين الدليلين المتعارضين، لأن كل النكات و المصادرات المتقدمة لتخريج نظرية التخصيص لا تقتضي أكثر من تقديم الخاصّ بحسب ظهوره على العام. و توضيح ذلك: أن الوجوه التي ذكرناها لتخريج نظرية التخصيص المنفصل ثلاثة. و كلها لا تصلح لإثبات انقلاب النسبة. أما الأول، و هو أن يقال بإلغاء الفواصل الزمنية بين الخطابات الشرعية في مقام اقتناص المراد منها. فلو أريد به الإلغاء الحقيقي فهذا واضح البطلان و لم يدعه أحد أيضاً، إذ لازمه عدم انعقاد الظهور من العموم لا في موارد التخصيص بالمنفصل و لا في موارد مجيء المعارض. و إن أريد به اعتبار تلك الفواصل ملغية بين ذي القرينة و القرينة فحسب- كالعام مع مخصصه مثلاً- فمن الواضح أن هذا لا يقتضي الانقلاب إلا بافتراض مصادرة زائدة، أي بافتراض إلغاءين طوليين. أحدهما، إلغاء الفاصل الزمني بين العام و الخاصّ و اعتبارهما بحكم الكلام المتصل. و الآخر، إلغاء الفاصل الزمني بين العام الآخر و هذا الكلام المتصل الذي تكوّن ببركة الإلغاء الأول. فما لم يدع الإلغاء الثاني لا يمكن تفسير انقلاب النسبة على هذا الأساس. و هذا معنى احتياج تطبيق ذلك التخريج إلى افتراض مصادرة زائدة تتمثل في الإلغاء الثاني، بينما التخصيص الساذج الاعتيادي لم يكن يتوقف إلا على التسليم بالإلغاء الأول، و لا ملازمة بين الإلغاءين كما هو واضح.

و أما الثاني- و هو أن يكون المخصص المنفصل منزلاً في الآثار الشرعية منزلة المخصص المتصل تعبداً فلأن غاية ما يفترض فيه من عناية التنزيل إلغاء خصوصية الانفصال تعبداً و تنزيلاً مع التحفظ على الشرائط الأخرى التي لا بد من توفرها في المخصص المتصل من قبيل كونه بحسب الظهور أخص، و هذا لا ينطبق في المقام، فإن العام المخصص بالمنفصل ليس مصداقاً لموضوع دليل التنزيل لأن الموضوع الذي يعطيه دليل التنزيل حكم الأخص المتصل هو الأخص المنفصل و العام

المخصص بالمنفصل ليس أخص. نعم إذا افترضنا

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٢٩٢

تنزيلين طوليين أحدهما تنزيل العام المخصص بالمنفصل منزلة العام المخصص بالمتصل- و هذا ينتج أن العام المخصص بالمنفصل يصبح بمثابة أخص منفصل بالنسبة إلى العام الآخر- و الثاني تنزيل هذا

الأخص المنفصل بسبب التنزيل الأول منزلة أخص متصل بالعام المذكور، تم انقلاب النسبة، إلا أن هذه عناية زائدة على التنزيل المفترض في هذا الوجه أيضا.

و أما الثالث- وهو تطبيق القاعدة التي تقول: كل ما كان على تقدير اتصاله قرينة هادمة للظهور كان على تقدير انفصاله هادماً للحجية، و المخصص كذلك. فربما يتوهم إمكان تخريج نظرية انقلاب النسبة على أساسه. لأننا إذا جمعنا بين الأدلة الثلاثة- الدليلان المتعارضان و المخصص المنفصل لأحدهما- و افترضنا صدورهما في مجلس واحد ارتفع التعارض من البين و أصبح العام المخصص أخص من معارضة و هادماً لعمومه فلا بد و أن يكون في فرض الانفصال هادماً لحجيته.

إلا أن هذا التطبيق يحتوي على مغالطة، لأن الذي يكون على تقدير اتصاله هادماً للعموم إنما هو العام المتصل به مخصصه و مقتضى تطبيق القاعدة المذكورة- بدون إضافة مصادرة جديدة- أن العام المتصل به مخصصه كما يكون قرينة تهدم ظهور العام الآخر في فرض الاتصال يكون أيضا قرينة تهدم حجيته في فرض الانفصال. و من الواضح أن هذا لا يصدق في محل الكلام، إذ لا يوجد عندنا عام متصل به مخصص إلى جانب العام الآخر لا متصلاً به و لا منفصلاً عنه، فلا بد من إضافة مصادرة جديدة من قبيل أن يقال مثلاً: إن كل كلامين كانا على فرض اتصالهما يشكلان قرينة على كلام ثالث بموجب القاعدة السابقة فهما يشكلان نفس القرينة على الكلام الثالث أيضا مع عدم اتصال أحدهما بالآخر، و من الواضح أن هذا معنى زائد أيضا لم يكن مفترضاً في القاعدة المصححة لقرينية الخاص سابقاً و لم يكن يحتاجه مدعي القرينية في موارد التخصيص الاعتيادي. و هذا يعني أن قانون انقلاب النسبة و كونه

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٢٩٣

جمعاً عرفياً لا يكفي في استنباطه المقدار الذي يحتاجه من مصادرات عقلائية إثبات القرينية في موارد التخصيص الاعتيادي.

و هناك وجه آخر لتصحيح انقلاب النسبة على أساس القاعدة الميرزائية بدلاً عن إضافة مصادرة جديدة و هو أن يقال: إن المراد بالأخصية التي هي ميزان القرينية الهادمة للظهور على فرض الاتصال و للحجية على فرض الانفصال أخصية ما هو المقدار الحجة لا أخصية ذات المدلول. و هذا أيضا افتراض لمعنى واسع للقاعدة الميرزائية لم يكن يتوقف عليه تفسير قرينية المخصص المنفصل في الموارد الاعتيادية، إذ في تلك الموارد كما يكون المخصص المنفصل أخص بما هو حجة كذلك هو أخص بلحاظ ذات مدلوله، فالتسليم بأن الأخصية ملاك للقرينية بموجب تلك القاعدة لا يكفي تخريجاً لعرفية انقلاب النسبة و كونه جمعاً عرفياً إلا مع إثبات كون الأخصية ملحوظة بالنسبة إلى مقدار ما هو حجة من مفاد الدليل لا إلى ذاته.

و الصحيح: أن الأخصية التي هي ميزان القرينية بحسب المرتكز العقلاني إنما هي الأخصية بلحاظ ذات المدلول لا بلحاظ المقدار المعبر منه، لأن النكتة النوعية الملحوظ عقلاً في هذه القرينية بعد وضوح أن البناءات العقلانية في أمثال المقام ليست تعبدية وإنما هي بنكات الطريقية والكاشفية، هي أن الأخصية توجب مرتبة من تركيز نظر الدليل على الحكم الخاص أقوى من مرتبة تركيز نظر الدليل العام على ذلك الحكم الخاص المشمول له بالعموم، وهو معنى الأظهرية النوعية. ومن الواضح أن هذه الدرجة من التركيز التي تشكل نكتة للأظهرية النوعية و بالتالي لقرينية الخاص على العام إنما هي من شئون الأخصية بلحاظ ذات المدلول لا الأخصية بلحاظ ما هو المقدار الحجة منه، لأن مجرد سقوط جزء من المدلول عن الحجية لسبب خارجي لا يغير شيئاً من درجة ظهور اللفظ بالنسبة إلى باقي الأفراد، ولا يعطي للدليل ظهوراً أشد بالنسبة إلى تلك الأفراد الباقية لكي يصلح للقرينية على عام ما. نعم غاية

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٢٩٤

الأمر أنه يعلم من الخارج بأن هذا الدليل الذي سقط جزء من مدلوله عن الحجية لسبب خارجي لو كان له محصل ومفاد جدّي فهو في الأفراد الباقية، وأما درجة دلالة لفظ الدليل على تلك الأفراد و قوة ظهوره في إرادتها فلا تختلف بعد التخصيص عنها قبله. فهو نظير القدر المتيقن من الخارج، فإن القدر المتيقن من الخارج لا يجعل الدليل صريحاً بنحو يصلح للقرينية على تخصيص دليل آخر، و لهذا لا يكون قوله (ثمن العذرة سحت) مخصصاً لقوله (لا بأس بثمن العذرة) بغير ما هو القدر المتيقن منه لأن هذا التيقن لا يجعل دلالة الدليل بما هو دليل على حكم عذرة ما لا يؤكل لحمه نصاً أو أقوى من دلالة على حكم عذرة ما يؤكل لحمه.^١

الله بن سنان فهي وان لم تشتمل على مثال، لكن الظاهر اتحاد مضمونها مع روايتي عمار وعبد الله بن سليمان.

هذا كله في التمسك بقاعدة الحل

التمسك بالاستصحاب

وأما التمسك بالاستصحاب، فقد مر أنه إما ان يكون مركز الاشتراط هو لباس المصلي بأن تكون الصلاة مشروطة بأن لا يكون لباس المصلي من أجزاء ما لا يؤكل لحمه. او يكون مركز الاشتراط هو الصلاة بأن تكون الصلاة مشروطة بأن لاتكون في اجزاء ما لا يؤكل لحمه. او يكون مركز الاشتراط هو المصلي بأن تكون الصلاة مشروطة بأن لا يكون المصلي لابسا اجزاء ما لا يؤكل لحمه.

^١ صدر، محمد باقر، بحوث في علم الأصول - قم، چاپ: سوم، ١٤١٧ ق.

أما على الاحتمال الاول: فتارة نبنى على جريان استصحاب العدم الازلي وأخرى نبنى على عدم

جريانه كما قويناه في محله فلا بد من البحث في المقام على ضوء كلا المبنيين:

المبنى الاول: القول بجريان استصحاب العدم الازلي: فانه بناء عليه يجري الاستصحاب لنفي كونه

من اجزاء ما لا يؤكل لحمه بنحو استصحاب العدم الازلي فيشار الى هذا اللباس المشكوك فيقال: -
على نحو القضية السالبة بانتفاء الموضوع- ان هذا قبل وجوده لم يكن من أجزاء الإرنب مثلا ونشك
أنه بعد وجوده هل هو من أجزاء الإرنب ام لا؟، فنستصحب عدمه.

ان قلت: ان كون اللباس من أجزاء ما لا يؤكل لحمه او عدم كونه منها تابع لأسبابه التكوينية وليس

تحت اختيار المكلف كما ذكره السيد الخوئي "قده"، وحينئذ يقال إن شرط الواجب اذا لم يكن فعلا
اختياريا للمكلف فلا يمكن تعلق الأمر الضمني به وانما يتعلق الأمر الضمني بتقيد الواجب به، ويكون
اثبات التقيد بالاستصحاب الجاري في الشرط من الاصل المثبت، وهذا ما ذكره في البحوث حيث
ذكر أنه لو كان القيد المأخوذ في متعلق الأمر خارجا عن اختيار المكلف فلا بد من الالتزام بتعلق الأمر
به على نحو التقيد لاعلى نحو التركيب، فالأمر بالصلاة في الوقت يكون مقيدا لامركبا حيث ان معنى
التركيب هو الأمر الضمني بذات الصلاة وذات الوقت، مع انه لا يمكن الأمر الضمني بذات الوقت
لعدم كون الفجر مثلا فعلا اختياريا للمكلف فلا بد من تعلق الأمر الضمني بالتقيد اي باتيان الصلاة في
الوقت، فيثبت بذلك ان متعلق الأمر هو المقيد لا المركب، وحينئذ فيكون استصحاب بقاء الوقت
لإثبات تحقق الصلاة في الوقت من الأصل المثبت، حيث انه من إثبات التقيد باستصحاب القيد^(١).
وبناء على ذلك تتحد نتيجة هذا القول مع القول بعدم جريان استصحاب العدم الازلي.

قلت: اولاً: ان كون ما لبسه المكلف مما لا يؤكل لحمه وعدمه ليس خارجا عن اختياره لتمكنه من
نزعه فيمكن تعلق النهي به، وهذا لا يعني كون النهي متعلقا بلبسه له كما مر سابقا.

وثانيا: قد ذكرنا في محله أنه لا مانع من اجراء استصحاب بقاء القيد لاثبات تحقق المقيد به، فلو
جرى استصحاب بقاء الوقت مثلا فيجوز ترتيب آثار الصلاة في الوقت على استصحاب بقاء الوقت،
وذلك لأحد وجهين:

الوجه الاول: ما كنا نقول به سابقا من أنه لو كان المأخوذ في الموضوع هو التقيد الإسمي، كما لو
تعلق الأمر بإتيان صلاة تتصف بكونها في النهار، فحينئذ لا يمكن احراز عنوان اتصاف الصلاة بكونها
في النهار بمجرد استصحاب النهار، لكن في مثل الأمر بالصلاة في النهار فالظاهر كون الموضوع

مقيدا على نحو التقيد الحرفي، فلو جرى استصحاب بقاء الوقت مثلا فيرى العرف عدم ترتيب آثار الصلاة في الوقت على استصحاب بقاء الوقت نقضا لليقين بالشك، ويكون استصحاب بقاء القيد حاكما على استصحاب عدم حصول المقيد.

ووجه الحكومة ما ذكر في محله من أنه كلما كانت حالتان ثبوتيتان تكون احديهما ناسخة للأخرى، فيكون الأصل الجاري في الحالة الناسخة مقدما عرفا على الأصل الجاري في الحالة المنسوخة بشرط ان لا يكون الأصل الجاري في الحالة الناسخة أصلا مثبتا، وهذا هو المفروض في المقام، فان حالة بقاء القيد ناسخة لحالة عدم حصول المقيد، وحيث ان استصحاب بقاء القيد يكفي لإثبات حصول المقيد، فيكون مقدما عرفا على استصحاب عدم حصول المقيد، نعم لو فرض عدم جريان استصحاب القيد، فتصل النوبة الى جريان استصحاب عدم المقيد.

ثم عدلنا عن هذا الوجه حيث قلنا بأنه لا ينبغي التأمل في أن العرف يلتفت الى أن القيد والشرط يختلف عن تقيد الواجب به، ولذا يلتفت العرف الى أنه لو نهى عن ذات الشرط كالتستر بالساتر المغصوب فلا مانع من تعلق الامر الترتبي بالصلاة في حال تستره به بأن يقول له "ان كنت تلبس هذا الساتر المغصوب فأنت بالصلاة في هذا الحال، وهذا يعني كون التركيب بين الحرام ومصدق الواجب انضماميا اي يكون الحرام مغايرا للواجب وجودا، ومع ذلك يكون استصحاب بقاء ذات القيد لاثبات التقيد من الاصل المثبت، ولا عبرة بخفاء الواسطة اي عدّ العرف المسامحي اثر التقيد اثرا لذات القيد، كما يبين في محله، وأما جلاء الواسطة بأن لا يتعقل العرف التفكيك بين التعبد الظاهري الاستصحابي بوجود القيد وبين التعبد الظاهري بتحقق التقيد، فمضافا الى أن دعوى عدم تعقل التفكيك بينهما مما يصعب الجزم بها يرد عليه أنه يتوقف على وجود اثر في الواسطة اي القيد كي يشمل خطاب النهي عن النقض العملي لليقين بالشك ثم تتمسك بالملازمة بين التعبد به والتعبد بتحقق التقيد، نعم حيث يكون بقاء النهار حسب الفرض موضوعا لوجوب الصلاة في النهار فلا مشكلة في هذا المثال من ناحية لزوم وجود اثر لذات المستصحب.

الوجه الثاني: أن نقول: انا عرفنا من تطبيق الاستصحاب على بقاء الوضوء في الصحيحة الاولى

لزراعة وعلى بقاء طهارة الثوب في صحيحته الثانية جريان استصحاب بقاء الوضوء والطهارة لاثبات تحقق تقيد الصلاة بهما اي كون الصلاة مع الوضوء والطهارة، وقد ذكرنا في بحث الاستصحاب أن العرف لا يفهم خصوصية في هذين الشرطين او في الصلاة المتقيدة بهما، وأما احتمال كون الوضوء لكونه اختياريا مما تعلق به الامر الضمني فيختلف عن الشرط غير الاختياري مدفوع بأن الالتزام بتعلق الامر الضمني بالوضوء او بكون المكلف على وضوء خلاف ظاهر الخطابات الشرعية في كون الواجب هو الصلاة والوضوء شرط في الواجب وليس مثل أجزاء الصلاة كما أن طهارة الثوب كذلك،

بل الامر فيها اوضح، ولذا يكفي فيها حصولها بغير اختيار المكلف او بسبب محرم كغسل الثوب المنتجس بماء مغصوب.

المبنى الثاني: القول بعدم جريان الاستصحاب في عدم الازلي، فقد ذكر شيخنا الاستاذ "قده" أنه يمكن اجراء استصحاب عدم النعتي في اللباس المشكوك بلحاظ أن ما يكون من أجزاء ما لا يؤكل لحمه حيث أنه مستحيل من شيء آخر، فيقال إنه كان في زمان موجودا ولم يكن من أجزاء ما لا يؤكل لحمه فيستصحب ذلك.

وفيه أن تكون الأشياء عادة من قبيل التولد والإنتاج دون الاستحالة، والفرق بينهما أنه في الاستحالة كاستحالة الكلب ملحا يمكن أن يشار الى الملح فيقال انه كان كلبا، فقد قال تعالى "ألم يك نطفة من مني يمى" (١) فإذا شك في استحالة كلب الى الملح، فيشار الى الجسم الخارجي فيقال انه كان كلبا والآن كما كان، ولكن في التولد والإنتاج كما في ولادة الحيوان لولده فلا يقال ان هذا الولد كان طعاما مثلاً وذلك لأن الحيوان بالنظر العرفي ينتفع من الطعام ونحوه وينتج ولده، لا أن الطعام يستحيل الى الولد، مضافا الى أننا كيف نحرز أن اصل هذا المشكوك لم يكن مما لا يؤكل فلعله من غير المأكول و الطعام الذي تغذي به وتكون منه نطفته ايضا كان من غير المأكول.

وأما على الاحتمال الثاني: فانه اذا لم يكن من اول الشروع في الصلاة لابسا لهذا الجلد المشكوك ثم لبسه في اثناء الصلاة فيجري استصحاب عدم كون صلاته هذه في اجزاء ما لا يؤكل لحمه، نعم هذا مبني على ما هو الظاهر من كون ذلك قيّدا للصلاة لا لأجزاءها دون نفسها والا لم يجر الاستصحاب لتعدد الموضوع، كما بينتني على ما هو الصحيح من كون الصلاة ماهية لها وحدة اعتبارية تبدأ بتكبيرة الاحرام وتبقى الى التسليم.

و اذا كان من اول صلاته لابسا له فلا بد من التمسك بذيل استصحاب عدم الازلي فيقال: هذه الصلاة قبل وجودها لم تكن في اجزاء ما لا يؤكل لحمه ويشك انها بعد وجودها هل تكون في اجزاء ما لا يؤكل لحمه ام لا؟، فيستصحب عدم ذلك، بناء على جريان استصحاب عدم الازلي.

وقد يتشبه هنا بذيل الاستصحاب التعليقي، فيقال: إن الصلاة لو كانت قبل لبس اللباس المشكوك لم تكن واقعة فيما لا يؤكل فالآن كما كانت، فيحكم بصحتها، وفيه أن الاستصحاب التعليقي على فرض جريانه إنما يجري فيما إذا كان التعليق راجعاً إلى الحكم الشرعي نفسه، وأما الاستصحاب التعليقي في الموضوعات التكوينية فهو من اوضح انحاء الاصل المثبت، فهو نظير ما لو شك في بقاء الماء في الحوض فالقى فيه الثوب المنتجس فلا اظن أن يلتزم احد بالحكم بطهارته باستصحاب أنه لو القى في الحوض سابقا تحقق غسله بالماء.

وأما على الاحتمال الثالث: فانه يستصحب عدم كونه لابسا لأجزاء ما لا يؤكل لحمه قبل أن يلبس هذا الجلد المشكوك الا اذا كانت حالته السابقة كونه لابسا لأجزاء ما لا يؤكل لحمه.

ثم انه بناء على هذا الاحتمال ايضا قد يستشكل في كفاية استصحاب عدم لبس ما لا يؤكل
باشكالين:

الاشكال الأول: ان الصلاة لما كانت مقيّدة بعدم كونها في حال لبس ما لا يؤكل، فيأتي فيها
الاشكال المعروف من أنه حيث يختلف الشرط والمانع عن الجزء في أن الجزء يكون بنفسه متعلق
الامر الضمني بينما أنه في الشرط والمانع يكون متعلق الامر الضمني هو اتصاف الصلاة مثلا بوجود
الشرط وعدم المانع، فيكون اثباته باستصحاب وجود الشرط او عدم المانع من الاصل المثبت.
وقد ذكر بعض السادة الاعلام "دام ظله" أن هذه الشبهة انما ترد على مبنى المشهور من كون منشأ
انتزاع المانعية في المقام الامر بالصلاة المقيدة بعدم لبس ما لا يؤكل، وحينئذ يأتي اشكال ان
استصحاب عدم اللبس لا يثبت اتصاف الصلاة بعدم اللبس.
ولا تأتي هذه الشبهة على مبنيين آخرين:

احدهما: ما التزمنا به في مطلق السنن اي غير الاركان من تعلق اوامر نبوية استقلالية بكل واحد
منها، فوجبت طاعته، ثم انشأ حكم جزائي لمن ترك امثالها بأن قيل مثلا "من ترك القراءة في الصلاة
بلا عذر عوقب بنفس عقوبة ترك الصلاة، او قيل "من ترك القراءة في الصلاة بلا عذر وجبت عليه
اعادة الصلاة، وبنفس هذا الاعتبار وترتب الحكم الجزائي المذكور تتحقق الارتباطية بين الفرائض
والسنن، وفي محل الكلام تكون المانعية عبارة عن ترتب حكم جزائي بوجوب اعادة الصلاة لمن لبس
ما لا يؤكل في الصلاة من دون عذر وخالف النهي الاستقلالي النبوي عن لبس ما لا يؤكل في
الصلاة.

ولا يرد عليه اشكال مثبتية استصحاب عدم اللبس، حيث لم يقيد الصلاة بعدم اللبس وانما تعلق نهى
استقلالي باللبس وجعل حكم جزائي بوجوب اعادة الصلاة لمن ارتكبه من غير عذر.
ثانيهما: ان يقال بأن خطاب الامر بالصلاة امر بماهية اعتبارية، وهي عبارة عن خضوع اعتباري وهذا
موجود في جميع الاديان وانما الاختلاف بين الاديان في مصاديقها، بعد أن كانت مصاديق الماهيات
الاعتبارية والجعلية جعلية، وحينئذ يدعى أن المانعية منتزعة من عدم اعتبار الشارع ما لبس فيه
المكلف ما لا يؤكل مصداقا للصلاة.

وفيه أنا وان اخترنا هذا المسلك في بحث الصحيح والاعم، وقلنا انه الجامع المستعمل فيه لفظ
الصلاة، لكن ذكرنا أن الماهية الاعتبارية انما تعلق بها الامر بما هي مرآة الى مصاديقها، فانها لمكان
كونها ماهية اعتبارية فلا مانع من حكايتها عن افرادها، ودعوى أن الطبيعة كيف تكون مرآة للافراد مع
أنها لا تحكي الا عما تطابقه لا عما تنطبق عليه، انما تتم في الماهيات المتأصلة لا الاعتبارية.

ولولا ما ذكرنا من كونها مرآة الى مصاديقها لم تكن تجري البراءة عند الشك في دخالة شيء، اذ لو تعلق الامر بها بما هي هي كان الشك في دخل شيء في مصادقها راجعا الى الشك في المحصل وكان مجرى للاشتغال.

ولاجل ما ذكرنا من كونها مرآة الى مصاديقها فلا يمكن انتزاع المانع من التصرف في مرحلة التطبيق فانها تكون من شؤون المأمور به وقد عرفت أن المأمور به بالحمل الشايح ليس هو الماهية الاعتبارية¹. اقول: أما المبنى الذي اختاره في هذا البحث في غير الأركان فالظاهر أنه عدل عنه، حيث ذكر في بحث الترتب من دورته الأخيرة الاصولية أن الالتزام باوامر استقلالية نبوية بالسنن خلاف الظاهر لمخالفته لظاهر ادلة الاجزاء والشرائط من كونها ارشادا الى الجزئية والشرطية، على انه ورد في الروايات ان الركعتين الاوليين فريضة مع ان القراءة فيهما مما لم يأمر به الله، فلو فسرنا الفريضة بما امر الله به فيلزم التنافي بينه وبين ما دل على ان الركعتين الاوليين فريضة أي بتمامهما، وكذا يشتمل الركعتين الأخيرتين على الركوع والسجود اللذين لم يسنهما النبي مع أن ظاهر ما دل على أن الركعتين الأخيرتين سنة أنهما بتمامهما مما سنهما النبي (صلى الله عليه وآله)، فلا بد من تفسير آخر، وهو أن يراد من الفريضة ما قدره الله، فان الفرض ليس هو الأمر وانما هو التقدير، فيشمل الحكم الوضعي كالإرث، فيقال لكتاب الارث كتاب الفرائض، وكذا يشمل جعل الماهيات المخترعة كالصلاة والزكاة، ويراد من السنة ما أكمله النبي، فالله سبحانه جعل ماهية الصلاة بنحو تشتمل على ركعتين على الأقل وتشتمل كل ركعة أتي بها في الصلاة على ركوع وسجود، وأكملها رسول الله بنحو متمم الجعل التطبيقي، فصوّرها في باقي الاجزاء والشرائط، فاعتبركون مصادقها ما يشتمل على ركعتين أخيرتين وعلى مثل القراءة والذكر الواجب والتشهد ونحو ذلك، فيرتفع التنافي بين النصوص -حيث تكون خطابات السنن ارشادا الى جزئيتها او شرطيتها في المصادق الذي وضعه النبي بنحو متمم الجعل التطبيقي لصلاة غير المعذور - وتكون النتيجة حينئذ عدم وجود اوامر استقلالية بالسنن. وذكر ايضا أن الارتباط بين السنة والفريضة بالحكم الجزائي، أي لو أخل بالسنة فتجب عليه اعادة العمل بوجوب آخر عقوبتي مع سقوط الأمر السابق بالفريضة، خلاف ظاهر ادلة الأجزاء والشرائط والمواع من كونها ارشادا الى الجزئية والشرطية والمانعية، نعم ظاهر الادلة في بعض الموارد هو ذلك كما في وجوب اعادة الصلاة اذا صلى في النجس نسيانا حيث يظهر من بعض الروايات انه انما يجب عليه الاعادة عقوبة لنسيانه حتي يهتم بذلك، او وجوب الحج من قابل لمن جامع اهله عالما عامدا قبل الوقوف بالمشعر.

¹ - رسالة اللباس المشكوك تقرير مخطوط

وكيف كان فما ذكره هنا خلاف الظاهر جدا، اذ لازمه أن من ترك السنن في الصلاة عمدا صحت صلاته وان عوقب بعدد السنن التي تركها، كما تجب عليه إعادة الصلاة وجوبا عقوبتها، وهذا غريب في باب، ومخالف لمثل موثقة ابن بكير الدالة على فساد ما صلاه فيما لا يؤكل وعدم مقبوليته، -وان ناقش في حجيتها-، نعم ما كان يذكره سابقا احيانا من وجود اوامر استقلالية بالسنن وان قيّدت الفريضة بعدم الاخلال بها بغير عذر، اخفّ محذورا منه، لكنه ايضا لا قرينة عليه، حيث يمكن تخريج حديث لاتعاد وقوله السنة لاتنقض الفريضة بنحو آخر، وهو الالتزام بثبوت أمر بالصلاة المشتملة على السنن، وأمر آخر بصلاة مشتملة على الأركان وعلى ما لا يكون معذورا في تركه من السنن، ويكون امتثال الامر الثاني مسقطا للامر الاول.

وحينئذ فان صلى المكلف صلاة تامة فقد امتثل كلا الأمرين، وان صلى صلاة ناقصة مع الإخلال بغير الأركان عن عذر فقد امتثل الأمر الثاني وسقط الأمر الأول الذي كان متعلقا بالصلاة التامة، لأجل حصول غايته.

وبهذا التخريج يجمع بين ما يقال من أن الظاهر من قوله في ذيل حديث لاتعاد " السنة لاتنقض الفريضة" وقوله "القراءة سنة فمن نسيها فقد تمت صلاته" من كون ما أتى به المكلف من الصلاة مع الاخلال بغير الأركان في حال العذر صحيحا وامتثالا للامر، لامجرد كونه مسقطا للامر من دون ان يكون صحيحا وامتثالا لأيّ امر.

وبين ما لعله الظاهر من هذه الروايات من أن صحة الصلاة بترك غير الأركان عن عذر لاتعني ارتفاع الأمر بغير الأركان في حال العذر حيث لايبعد أن يقال ان الظاهر من هذه الروايات وقوع الاخلال بالسنة الفعلية، لا كونه تركا لماهو السنة في غير حال العذر.

وأما المبنى الثاني الذي ذكره هنا واختاره في بحث الترتب ففيه أن الامر بالصلاة كماهية اعتبارية مع الاختلاف في مصاديقها، يستلزم جواز تعجيز النفس عن الصلاة الاختيارية المقدورة في اول الوقت والاتيان بالصلاة الاضطرارية وهذا مما يصعب الالتزام به. والمهم ما مر من امكان اثبات التقيد باستصحاب القيد.

الاشكال الثاني: ان النهي الضمني عن لبس اجزاء ما لا يؤكل ظاهر في كون متعلقه مركبا من لبس شيء وكون ذلك الشيء من اجزاء ما لا يؤكل، ويشهد له أنه لو كان شيء من اجزاء ما لا يؤكل سابقا وشك في استحالته او كان الحيوان جلالا سابقا فشك في استبراهه فظاهر المشهور عدم جواز لبسه في الصلاة، لاستصحاب كونه من اجزاء ما لا يؤكل لحمه، مع أنه لا يثبت به كون لبسه لبس ما لا يؤكل.

وعليه فلا بد من اجراء الاستصحاب في الجزء المشكوك وهو كون ذلك الشيء مما لا يؤكل وهذا من الاستصحاب في الازلي، والظاهر عدم جريانه.

وفيه أنه لا يعقل فيه التركيب فان النهي الضمني لا ينسب على كون ذلك الشيء من اجزاء ما لا يؤكل لكونه خارجا عن اختيار المكلف، فيتعين التقيد، بكن حيث انه تقيد حرفي فقد استفدنا من الادلة كفاية الاستصحاب في القيد لاثبات التقيد الحرفي، نعم مع عدم جريانه لكونه استصحابا في عدم الازلي ونحوه فلامانع من جريان الاستصحاب لنفي المقيد اي لبس ما لا يؤكل.

ومن هنا تبين الاشكال فيما يظهر من السيد الخوئي "قده" في المقام حيث جمع بين اجراء استصحاب عدم كون اللباس مما لا يؤكل، بنحو عدم الازلي، وبين استصحاب عدم لبس ما لا يؤكل، فقال يمكن تصحيح الصلاة باجراء، اي منهما، فانه لا يتم على مبناه من كون الاستصحاب الجاري في القيد لا يثبت التقيد الا بنحو الاصل المثبت، والالتزام بالتركيب هنا غير ممكن لعدم امكان الامر الضمني بعدم كون ذلك اللباس مما لا يؤكل لخروجه عن الاختيار .

هذا كله حول مقتضى الاستصحاب في فرض تعين واحد من هذه الاحتمالات الثلاثة في المانعية، وأما بناء على عدم تعين واحد منها فنقول: لو كان في اول صلاته غير لابس للباس المشكوك امكن تصحيح الصلاة بالاستصحاب على أيّ تقدير كما مر توضيحه.

وأما لو كان لابسا للباس المشكوك من اول الصلاة فان كانت حالته السابقة عدم لبس ما لا يؤكل لحمه، كما هو المتعارف فيمكن تصحيح الصلاة بالاستصحاب على أيّ تقدير، حيث انه لو بنينا على جريان استصحاب عدم الازلي: فعلى الاحتمال الاول والثاني يجري استصحاب عدم الازلي لتصحيح الصلاة كما مر توضيحه، وعلى الاحتمال الثالث يجري استصحاب عدم النعتي لنفي لبسه لما لا يؤكل لحمه.

ولو بنينا على عدم جريان استصحاب عدم الازلي: فيمكن تصحيح الصلاة في اللباس المشكوك، باجراء استصحاب عدم لبس ما لا يؤكل لحمه، نعم لو كان يتم الاشتراط بنحو الاحتمال الاول والثاني لم يمكن لنا تصحيح الصلاة بالتمسك بالاستصحاب بناء على إنكار استصحاب عدم الازلي، ولكن حيث لم يثبت لنا تمامية هذين الاحتمالين فتجري البراءة عن اشتراط الصلاة بنحو هذين الاحتمالين، ولا يعارضها البراءة عن اشتراطها بنحو الاحتمال الثالث.

والوجه في ذلك أنه بناء على إنكار استصحاب عدم الازلي فيكون في الاشتراط بنحو الاحتمال الاول والثاني كلفة زائدة دون الاشتراط بنحو الاحتمال الثالث، حيث أنه في الصورة الاولى لازم الاشتراط بنحو الاحتمال الاول والثاني مع عدم قبول جريان استصحاب عدم الازلي هو الاحتياط بترك الصلاة

في اللباس المشكوك في هذا الفرض، بينما أن لازم الاشتراط بالنحو الثالث هو حريان استصحاب
العدم النعتي لتصحيح الصلاة وهو عدم لبسه لما لا يؤكل لحمه، فبناء على ذلك يمكن اجراء البراءة
عن اشتراط الصلاة بنحو الاحتمال الاول والثاني، فان ثمره هذه البراءة هو تصحيح الصلاة في هذا
الفرض، بينما أنه لا ثمره لإجراء البراءة عن اشتراط الصلاة بنحو الاحتمال الثالث لأنه بالنسبة الى
الصلاة في ما يعلم بكونه من أجزاء ما لا يؤكل لحمه فيعلم تفصيلا بحرمتها على أي حال، وكذا
بالنسبة الى الصورة الثانية كما سيأتي توضيحه، وأما بالنسبة الى الصلاة في اللباس المشكوك
فالاشتراط بالنحو الثالث لا يشتمل على كلفة زائدة بلحاظ هذه الصلاة حتى تجري البراءة بلحاظها، بل
يسهل الطريق لجريان الاستصحاب المصحح للصلاة، وهو استصحاب عدم لبس ما لا يؤكل لحمه .
وأما لو كانت حالته السابقة على لبس اللباس المشكوك لبس ما لا يؤكل لحمه بأن كان لابسا لما يعلم
بكونه مما لا يؤكل لحمه ثم لبس اللباس المشكوك وبعد ذلك نزع اللباس الاول فبدأ بالصلاة، فبيتنى
تصحيح الصلاة بالاستصحاب على القول بجريان استصحاب العدم الازلي، وذلك لأنه بناء على
تمامية الاحتمال الاول والثاني، يجري استصحاب العدم الازلي لتصحيح الصلاة وهو استصحاب عدم
كون ذلك اللباس المشكوك من أجزاء ما لا يؤكل لحمه وكذا استصحاب عدم كون الصلاة فيما
لا يؤكل لحمه، نعم بناء على الاحتمال الثالث لا يجري استصحاب عدم لبسه لما لا يؤكل لحمه، ولكن
حيث أن الاشتراط بنحو الاحتمال الثالث غير معلوم فتجري البراءة عنه لانه يشتمل على كلفة زائدة،
دون الاشتراط بنحو الاحتمال الاول والثاني.

ثم انه قد يعوض عن استصحاب عدم كون الحيوان المتخذ منه اللباس المشكوك من الأنواع التي حرم
اكلها بنحو استصحاب العدم الازلي في العناوين الذاتية، او استصحاب عدم كونه محرم الاكل بنحو
استصحاب عدم المجعول باستصحاب حلية لحمه وعدم حرمة على المصلي حينما كان صبيًا، او
استصحاب عدم جعل حرمة الاكل للحيوان الذي اتخذ منه اللباس المشكوك، وبذلك يرتفع اشكال
كون الاستصحاب من استصحاب العدم الازلي بل الاستصحاب الاول من استصحاب العدم الازلي
في العناوين الذاتية، وقد لا يلتزم به من يرى جريانه في اوصاف الوجود، نعم يتوقف اجراءهما على
كون المانع ثابتة لعنوان ما حرم اكله لا أن يكون عنوانا مشيرا الى العناوين الذاتية، وهذا مما
استظهرناه سابقا فلا اشكال من هذه الجهة، انما الاشكال من جهات أخرى:
أما استصحاب الحلية حال الصغر فقد اورد عليه السيد الخوئي "قده" ايرادين:

١- انّ المقسم في الأحكام الخمسة على ما يشهد به حديث رفع القلم عن الصبي هو من وضع عليه قلم التكليف، و هو
البالغ، فالصبي خارج عن دائرة الحكم، و نفي الحرمة عنه إثمًا هو من باب السالبة بانتفاء الموضوع، إذن فاستصحاب
الحلّ إلى ما بعد البلوغ إسراء للحكم من موضوع إلى موضوع آخر، و لم يكن من الاستصحاب المصطلح في شيء.

٢- أنّ الإباحة الثابتة حال الصغر إباحة فعلية، و قد عرفت أنّ الموضوع لجواز الصلاة هي الحلبة الطبيعية الشأنية، فاستصحاب تلك الإباحة لا ينفع لإثبات موضوع الحكم، إذ لا تنافي بين الحلبة الفعلية الناشئة من العوارض المانعة عن التجز من جنون أو صغر أو اضطرار و نحوها، و بين الحرمة الشأنية.

اقول: المهم هو الايراد الثاني، بتقريب أن الظاهر من دليل المانعية كون موضوعها ما حرم اكله على من كان مكلفا اي كان عاقلا بالغاً، فلا ينافيه عدم حرمة على من لم يكن بالغاً، فان استصحاب عدم حرمة عليه الى ما يعد بلوغه لا ينفي موضوع المانعية وهو القضية الشرطية التي مفادها أنه اذا كان الشخص بالغاً عاقلاً حرمت عليه لحم هذا الحيوان.

وأما الايراد الاول ففيه أن البلوغ يعدّ عرفاً من الحالات الطارئة، ولا يوجب تعدد الموضوع خصوصاً بالنسبة الى استصحاب عدم الحرمة.

وأما استصحاب عدم الجعل يواجه اشكالات عديدة:

الاشكال الاول: ما يخطر بالبال من عدم حالة سابقة متيقنة لعدم جعل التكليف، وذلك لأن انشاء التكليف ليس الا ابرازاً لارادته تعالى، وتعلق غرضه اللزومي بفعل العبد، وليس الابراز الا طريقاً محضاً الى الارادة، واحتمال كون ارادته تعالى ازيلية كافٍ في عدم جريان استصحاب عدم ارادته بشيء لعدم اليقين بالحالة السابقة.

وقد يعمم الاشكال الى مطلق جعله تعالى، بتقريب أن الجعل لا يتقوم بالابراز بالخطاب حتى يقال بأن الخطاب حادث لا محالة، وانما هو الاعتبار القائم بالنفس، فيحتمل كون الاعتبار فعلاً صادراً من المولى ازلاً، و لكن هذا التعميم غير صحيح، اذ اولاً: ان الاعتبار فعل تكويني صادر منه تعالى و مفاد

الروايات حدوث ارادته و مراداته التكوينية، ففي صحيحة عاصم بن حميد عن ابي عبدالله

(عليه السلام) قال قلت له: لم يزل الله مريداً؟، قال ان المريد لا يكون الا لمراد معه، لم يزل الله

عالماً قادراً ثم أراد، وصحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبدالله (عليه السلام) المشية محدثة^(١)،

نعم لا يظهر من هذه الروايات اكثر من حدوث الارادة التكوينية التي تساقق صرف النفس قدرتها في ايجاد الفعل دون العزم على الابدان، ويؤيده التعبير بان المريد لا يكون الا لمراد معه، فلا ينفي قدم الارادة التشريعية التي ليست الا تعلق غرضه تعالى بفعل العبد، كالتزامه بالعدل و اجتنابه عن الظلم.

و ثانياً: الانصاف أن المتفاهم العرفي من خطابات الجعل الإلهي كونه حادثاً، ولو لأجل تقوم الجعل

بالايراز، فلا يقال ان الله جعل الحكم الفلاني الا بعد أن ابرزه.

الاشكال الثاني: ما ذكره المحقق النائيني "ره" من أن الحالة السابقة المتيقنة لعدم الجعل عدم قبل

الشرع، فيكون عدما غير منتسب الى الشارع، والعدم المشكوك هو العدم المنتسب الى الشارع، واستصحاب العدم الاول لاثبات العدم الثاني يكون من الاصل المثبت.

وفيه -مضافا الى أن من المظن أن عادة تأخر الجعل عن اول زمان البعثة، فيعلم بعدم وجود هذا الجعل في الشريعة سابقا فيستصحب- أن المنجز لما كان هو جعله تعالى للتكليف، فنستصحب عدم جعله ويترتب عليه نفي هذا التنجز، وعدم جعله للتكليف عدم منتسب اليه، مضافا الى أنه يكفي لنفي التنجز نفي الجعل المنتسب اليه تعالى بنحو يكون الانتساب قيذا للمنفى لا النفي.

الاشكال الثالث: ما ذكره ايضا من أن الاثر -كالممانعية في المقام- مترتب على المجعول وهو كون

الحيوان الموجود خارجا والذي أخذ منه اللباس متصفا بكونه محرم الاكل، ولا يكفي نفي مجرد الجعل اي نفي القضية الشرطية التي مفادها أنه اذا وجد السبع فيحرم اكل لحمه، لنفي كون هذا الحيوان الموجود في الخارج متصفا بكونه محرم الأكل الا بنحو الاصل المثبت، لأن انتفاء الوجود الفعلي للجزاء بعد وجود الشرط مسبب عقلي عن انتفاء القضية الشرطية، وليس عينها ولا اثر شرعيا له، كما هو واضح.

ويجاب عنه بعدة اجوبة:

الجواب الاول: ما ذكره السيد الخوئي "قده" من النقض باستصحاب بقاء الجعل في موارد الشك

في النسخ، والذي لا خلاف في جريانه، فلو كان نفي الحكم الفعلي باستصحاب عدم الجعل من الأصل المثبت، كان إثبات الحكم الفعلي باستصحاب بقاء الجعل وعدم النسخ أيضا كذلك^(١).

اقول: قد سبقه الى هذا النقض المحقق العراقي "قده"، ولكن لا ينسجم هذا النقض مع مباني مثل السيد الخوئي "قده"، الا أن يكون من باب الجدل، اذ لو كان مقصوده موارد الشك في النسخ

^١ - موسوعة الامام الخوئي ج ١٢ ص ٢٤٨ مصباح الاصول ج ٢ ص ٢٩٠

^٢ - قد اجاب بعض الاعلام في المنتقى عن هذا النقض بالفرق بين استصحاب بقاء الجعل مع استصحاب عدم الجعل، فان معنى استصحاب بقاء الجعل كاستصحاب بقاء جعل وجوب قطع يد السارق في زمان الغيبة وعدم نسخه، هو الجعل الظاهري لوجوب قطع يد السارق، وحيث يستحيل انفكاك الجعل عن المجعول، لوضوح استحالة الإنشاء بلا مُنشئ؛ فلا ينفك المجعول الظاهري عن الجعل الظاهري، فيكون ثبوت المجعول الظاهري من لوازم نفس الاستصحاب، لا من لوازم المستصحب الذي يأتي فيه اشكال المثبتية، وحينئذ فتترتب عليه آثاره العملية العقلية و الشرعية، وأين هذا من استصحاب عدم الجعل لنفي المجعول فانه يكون من الاصل المثبت، توضيح ذلك أن عدم الجعل ظاهرا، وان كان يلزم عدم المجعول ظاهرا، كالملازمة بين عدم الجعل واقعا و عدم المجعول واقعا، لكن مجرد عدم الجعل و المجعول ظاهرا لا ينعف في إثبات المعذورية من الواقع المحتمل، إذ العقاب المحتمل عند احتمال الواقع انما هو على نفس الواقع، فعدم جعل الحكم ظاهري جزما لا أثر له في نفي العقاب على الواقع المحتمل.

الشرعي الذي يعني كشف الدليل الناسخ عن انتهاء امد الحكم المجعول اولاً، فقد صرح "قده" بـرجوع استصحاب عدم النسخ الى الاستصحاب في الشبهات الحكمية، وكونه مبتلى بشبهة معارضة استصحاب عدم الجعل الزائد واستصحاب بقاء المجعول، ان جرى استصحاب بقاء المجعول في حد ذاته، كما لو شك في بقاء شخص الحكم السابق، والا فلو كان الحكم انحلاليا كما هو المتعارف في موارد الشك في النسخ فيكون استصحاب بقاء المجعول من قبيل استصحاب القسم الثالث من الكلبي، فلا مجال فيه لاستصحاب الجعل ايضا بعد كون الجعل انحلاليا ويشك في حدوث الجعل بالنسبة الى حكم الأفراد المتجددة بعد زمان الشك في النسخ.

نعم لو كان مقصوده موارد الشك في النسخ الحقيقي كما هو المتصور في احكام الموالي العرفية، فقد يتجه النقض، حيث ان الحالة السابقة للمجعول في الأفراد المتجددة عدمية وانما يراد باستصحاب بقاء الجعل تنجيز أحكامها، ولكن ادعى المشهور ومنهم السيد الخوئي نفسه امتناع النسخ الحقيقي في الأحكام الشرعية، لاستلزام الجعل المطلق ثم الغاءه لجهل الحاكم بالمصالح والمفاسد، مضافا الى امكان أن يدعى أن مستند الاجماع على استصحاب عدم النسخ هو السيرة العقلانية الواضحة في موارد الشك في النسخ الحقيقي، فلا يأتي فيه اشكال المثبتية.

الجواب الثاني: ما ذكره السيد الخوئي "قده" من أن الإنشاء هو إبراز الاعتبار، والاعتبار كما يمكن تعلقه بأمر فعلي، كذلك يمكن تعلقه بأمر متأخر مقيد بقيود، ويتحقق المعبر بمجرد الاعتبار، بل هما امر واحد حقيقة، والفرق بينهما اعتباري، كالوجود والإيجاد، فالحكم الفعلي هو الحكم الإنشائي بعد تحقق موضوعه خارجا، وعليه فنفي المجعول باستصحاب عدم الجعل او اثبات المجعول باستصحاب الجعل لا يكون من الاصل المثبت.^(١)

كما ان مفاد استصحاب عدم الجعل ليس مجرد ثبوت عدم الجعل ظاهرا، إذ هو مقطوع به فلا حاجة إلى الاستصحاب، فيحتاج في مقام المعذورية من الواقع المحتمل إلى التعبد ظاهرا بعدمه باستصحاب أو غيره، و من الواضح أن التعبد ظاهرا بعدم الجعل الواقعي لا يمكن ان يثبت به عدم المجعول واقعا، كي يتحقق العذر، و ذلك لأن ثبوت عدم المجعول واقعا بواسطة التعبد بعدم الجعل إما من جهة ان التعبد بعدم الجعل عين التعبد بعدم المجعول، أو من جهة الملازمة بين التعبد بعدم الجعل و التعبد بعدم المجعول، أو من جهة الملازمة الواقعية بين عدم الجعل و عدم المجعول، و الأول باطل قطعاً كما لا يخفى، و الثاني لا وجه له، إذ أي ملازمة بين التعبد بعدم الجعل و التعبد بعدم المجعول، بعد امكان التفكيك بين التعبد، و الثالث يرجع إلى الأصل المثبت و هو باطل منتقى الاصول ج ٥ ص ٢٢٧.

وفيه أن الجعل الظاهري اي جعل الحكم الظاهري وان كان لا ينفك عن المجعول الظاهري، كما ادعاه، لكن الكلام في اثبات المجعول الواقعي كي يترتب عليه اثر التنجيز والتعذير، هذا مضافا الى ابتناء ما ذكر على مسلك جعل الحكم المماثل في الاستصحاب، والا فلو قلنا بكون مفاد دليل الاستصحاب التعبد بالعلم ببقاء المتيقن فالتعبد ببقاء الجعل الواقعي لا يلزم التعبد بحدوث المجعول الواقعي في الأفراد المتجددة.

^١ - موسوعة الامام الخوئي ج ١٢ ص ٢٤٧ مصباح الاصول ج ٢ ص ٢٩٠

اقول: ما ذكره وان كان متجها لكنه مبتلى بشبهة لابد من الجواب عنها وهي ما يقال من أنه قد يراد من الجعل عملية الجعل، كما هو ظاهر صدر عبارته، وقد يراد منه الحكم الانشائي اي الحكم المجعول على نهج القضية الحقيقية قبل أن يصير فعليا بتحقق موضوعه، كما هو ظاهر ذيل عبارته، فان اريد الاول فقد يقال: ان عملية الجعل علة لوجود المجعول، فكيف تتحد العلة والمعلول، على أنها عملية تكوينية نفسانية بينما أن المعتبر ليس موجودا تكوينيا وانما هو موجود اعتباري، فكيف يدعى اتحادهما.

وان اريد الثاني فقد يقال ان الحكم الانشائي ثابت للموضوع الكلي كوجوب الحج على المستطيع، و يثبت الوجوب من حين الاعتبار و ان لم يكن للموضوع وجود أصلا، فالوجوب ثابت فعلا قبل صيرورة الشخص مستطيعا، و بعد الاستطاعة يتصف الشخص بأنه من وجب عليه الحج، و لا يخفى ان هذا الوجوب الحادث غير الوجوب الثابت بمجرد الاعتبار، إذ ذلك كان ثابتا و لم يكن الشخص متصفا به، و هذا يكشف عن وجود مرحلة أخرى للوجوب هي مرحلة التطبيق الحاصلة عند حصول الموضوع خارجا.

والجواب عن هذه الشبهة أن نقول:

أما الجعل بمعنى عملية الجعل فلا مانع من دعوى اتحاده بالنظر العرفي مع المجعول، اذ هو ليس علة للمجعول، وانما علة المجعول هو الجاعل، فجعل الموصي ملكية زيد لداره بعد وفاته، ايجاد لتلك الملكية في موطنها، كما أن تملك الشارح للوارث ما تركه المورث ايجاد لملكيتها له بعد وفاة المورث، فلا محذور في دعوى كون النسبة بين الجعل والمجعول نسبة الايجاد الى الوجود، فهو نظير من يبي في نفسه على رضاه باكل زيد من طعامه اذا جاع، فحينما يجوع زيد يقال بانه راضٍ فعلا باكل زيد من طعامه، فان بناءه على الرضى ايجاد عرفا للرضى، و ليس علة له.

نعم يوجد فرق بين الايجاد والوجود في التكوينيات وبين الجعل والمجعول، وهو أنه لا يوجد فاصل زمني بين الايجاد والوجود في التكوينيات، بخلاف الجعل والمجعول، فاذا قال الموصي "ان متّ فداري ملك لزيد" فقد اعتبر من الآن ملكية زيد لداره عقيب وفاته، فليس موطن الادعاء والتقدير الا بعد وفاته، فما لم تتحقق وفاته لاتوجد ملكية زيد بوجودها المناسب لها وهو الوجود الوهمي العرفي الذي يتصف به الأمر الاعتباري عقيب تحقق موضوعه، ولا مانع من انفكاك هذا الأمر الاعتباري عن عملية اعتباره، اذ ليست العلاقة بينهما علاقة الايجاد والوجود التكويني.

نعم حيث ان الجعل والاعتبار من الامور ذات الاضافة فيستحيل وجوده من دون وجود طرف الاعتبار بالذات، اي الصورة الذهنية لملكية زيد على تقدير وفاة الموصي، ولكنه ليس هو المعتبر بالنظر العرفي، وانما المعتبر بالنظر العرفي هو الملكية التي تثبت لزيد بعد تحقق وفاة الموصي خارجا، فيقال الآن تملك زيد هذه الدار، وقد يعبر عنه بالمعتبر والمجعول بالعرض، اي بالنظر العرفي دون النظر

العقلي، نظير أن المعلوم بالذات الذي يستحيل انفكاك العلم عنه ليس هو المعلوم بالنظر العرفي، وإنما المعلوم بالنظر العرفي هو الواقع، وقد يتأخر عن العلم، كما لو تعلق العلم بامر استقبالي، بل قد لا يتحقق اصلا، كما في موارد الجهل المركب. والفصل الزمني بين الجعل والمجعول بالعرض لا ينافي اتحادهما بالنظر العرفي، بعد أن كان الجعل ايجادا للمجعول في موطنه، فجعل الموصي ملكية زيد للدار بعد وفاته والذي يعبر عنها بانشاء الوصية ايجادا لملكية زيد لداره في موطنها وهي بعد وفاة الموصي.

وأما أن عملية الجعل تكوينية فكيف تتحد مع المجعول الذي هو امر اعتباري فجوابه أن ما هو متحد مع الجعل وجودا بالنظر العقلي هو المجعول بالذات وهو موجود تكويني، واتحاد الجعل مع المجعول بالعرض يكون بالنظر العرفي فلا يتبع البرهان العقلي القائم على امتناع اتحاد الامر التكويني والاعتباري.

وعليه فنقول: انه كما يكون استصحاب عدم ايجاد فعلٍ كافيا لنفي وجود هذا الفعل، او استصحاب عدم ولادة امرأة لولد كافيا لنفي ولده، كذلك عدم ايجاب الشارع لفعل على المكلف يكون كافيا في نفي وجوبه، من دون أن يكون من الاصل المثبت في شيء.

وأما الجعل بمعنى الحكم الانشائي فهو ايضا متحد مع الحكم الفعلي، فان نسبة الحكم الانشائي اي المجعول الكلي الى المجعولات الجزئية ليست نسبة الملزوم الى لازمه، بل نسبة الكلي الى افراده، فنفي المجعول باستصحاب عدم الجعل اي استصحاب عدم الحكم لطبيعي الموضوع لا يكون من الاصل المثبت .

ان قلت: اذا كان الجعل متحدا مع المجعول فكيف اوقعتم المعارضة -وفاقا للسيد الخوئي "قده"- بين استصحاب بقاء المجعول وبين استصحاب عدم الجعل الزائد، في مورد استصحاب بقاء الحكم في الشبهات الحكمية، فقلتم مثلا: ان استصحاب بقاء نجاسة الماء الذي زال تغيره بنفسه، معارض باستصحاب عدم جعل النجاسة للماء الذي زال تغيره بنفسه، فانه اذا كان الجعل والمجعول متحدين وجودا، فكيف يفرض حالتان سابقتان مختلفتان لشيء واحد، احدهما وجودية و بلحاظها يجري استصحاب وجوده، والحالة الأخرى عدمية، وبلحاظها يجري استصحاب عدمه، فهذا يكشف عن تغايرهما وجودا، فيكون استصحاب احدهما لتتقيح حال الآخر من الاصل المثبت.

قلت: انه لا مانع من لحاظ شيء واحد بكيفيتين، فالجعل حيث يتعلق في عرض واحد بنجاسة الماء حين تغيره ونجاسته حين زوال تغيره، فليس جعل الثاني بقاء لجعل الاول، ولذا يمكن استصحاب عدم جعل الثاني، كما أنه حينما يلحظ المجعول اي نجاسة الماء كوصف للماء يحدث بحدوث تغيره ويبقى مادام عدم حصول الغاية يمكن استصحاب بقاءه فيتعارضان.

وهكذا الحكم الإنشائي الذي له وجود عرفي في عالم الاعتبار، و يكون له بقاء واستمرار مادام لم ينسخ، قد يلحظه العرف بنحو مفاد كان التامة، فيقول هذا القانون لم يكن ثابتا في الشريعة ثم شرع فيها، و قد يلحظه وصفا عارضا على الموضوع الكلي على نحو مفاد كان الناقصة، و حادثا بحدوثه و باقيا ببقاءه، و لا مانع من لحاظ شيء واحد بكيفيتين، بحيث يكون التركيز في احدهما على حيث اتصاف الموضوع بالحكم و في الأخرى على نفس الحكم على نحو مفاد كان التامة.

الجواب الثالث: ما هو الظاهر من أنه يكفي في صدق عنوان "ما حرم اكله فالصلاة فيه فاسد" نهبي الشارع عن اكل حيوانٍ وجعل الحرمة له، وهذا يعني أن المانعية مترتبة على جعل الحرمة، فاستصحاب عدم جعل الحرمة ينفي موضوعه مباشرة.

الاشكال الرابع: ما يقال من أن استصحاب عدم جعل الحرمة معارض باستصحاب عدم جعل الاباحة، فانا نعلم إجمالا بجعل أحد الأمرين، فيسقطان بالمعارضة.

ويجاب عنه بثلاثة اجوبة:

الجواب الاول: ما ذكره السيد الخوئي "قده" من أن الاباحة كانت ثابتة في بادئ الأمر و قبل بيان التحريم كما يفصح عنه قوله تعالى "قل لا أجد في ما أوجي إلي محرماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميئة..." فكان كل شيء محكوماً بالترخيص حتى يرد فيه النهي، إذن فالإباحة النعتية سابقة على التحريم فتستصحب من غير معارض له في ظرفه.

الجواب الثاني: ما ذكره ايضا من أنه لا تعارض بين الأصلين المزبورين، لعدم كون الإباحة موضوعاً لجواز الصلاة، و إنما الحرمة أخذت موضوعاً لعدم الجواز و يتبعه اسند الجواز -في ذيل موثقة ابن بكير "لا تقبل تلك الصلاة حتى يصلي في غيره مما أحل الله أكله"- إلى الإباحة تبعا، من غير أن تكون لها موضوعية، و عليه فاستصحاب عدم الإباحة لا أثر له، و إنما الأثر مترتب على استصحاب عدم الحرمة فيجري من دون معارض^١.

اقول: أما الجواب الاول ففيه أنه لم يثبت جعل الاباحة لكل شيء حتى يجعل له الحرمة، و لا يستفاد من الآية في الاطعمة و لا غير الآية ذلك، ومع عدم ثبوت ذلك فلا يكون استصحاب عدم جعل الحرمة للحيوان المشكوك اصلا موعيا لاثبات جعل الاباحة له، كما لا يحرز جعل الاباحة له في اول الشريعة، حيث يكون ما دل على حرمة غير ما ورد في الآية مخصصا لعموم الآية واحتمال كونه ناسخا له خلاف الظاهر، ومع الغمض عنه فلا اقل من استصحاب عدم جعل الاباحة لهذا الحيوان المشكوك بالنسبة اليه.

^١ - موسوعة الإمام الخوئي ج ١٢ ص ٢٤٧

وأما الجواب الثاني ففيه أنه بناء على مسلكه من قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي فيكون اثر استصحاب عدم جعل الاباحة جواز الاخبار بعدم جعل الاباحة واقعا، وهذا يؤدي الى المعارضة بينه وبين استصحاب عدم جعل الحرمة بعد العلم الاجمالي بجعل احديهما، حيث يعلم اجمالا بأنه إما يكون الاخبار بعدم جعل اباحة اكل لحم هذا الحيوان المشكوك كذبا محرما، او يكون اكله محرما وكذا يكون الاخبار بعدم جعل الحرمة له ايضا كذبا محرما، فيلزم من الجمع بين الاستصحابيين الترخيص في المعصية.

نعم لا يرد هذا الاشكال علينا حيث لا نرى تمامية مسلك قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي. **الجواب الثالث:** انه لم يحرز كون اباحة غير المحرمات مجعولة شرعا، فلعل الاباحة بمعنى عدم جعل الحرمة لكن لا عن اهمال، بل عن رضی بارتكاب ذلك الفعل، فانه لا يظهر من مثل قوله (عليه السلام) "ما من شيء الا وفيه كتاب او سنة" او قوله "انما الامور ثلاثة: حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك" أكثر من ذلك، وعليه فلا يتشكل علم اجمالي بجعل الاباحة او الحرمة لكل شيء.

الاشكال الرابع: ان الشك في حرمة الحيوان المشكوك حيث يكون عادة من قبيل الشبهة الموضوعية (والا فلو كان من قبيل الشبهة الحكمية لأمكن التمسك فيه بعمومات حل الطعام في الكتاب والسنة بلا حاجة الى الاصل) فيكون استصحاب عدم جعل الحرمة فيه موقوفا على مسلك الانحلال في الجعل، وقد انكر السيد الامام والسيد الصدر "قدهما" ذلك وخصوا الانحلال بالانحلال في المجعول بالعرض أي الحكم الفعلي الذي يكون وجوده بعد وجود الموضوع خارجا. ولكن الصحيح وفاقا لجمع من الاعلام - كالمحقق النائيني والسيد الخوئي^(١) "قدهما" - هو الانحلال في الجعل، فان المجعول الكلي كقانون "لحم الارنب حرام" وان كان مما لا يشك فيه، لكن يمكن ان يقال: ان حرمة هذا الحيوان المشكوك كونه ارنبا او شاة ليست مما توجد بلا ايجاد، فلا محالة جعل الشارع لها هو الموجد لها، فيستصحب عدم جعله، وقد مر أن نفي المجعول باستصحاب عدم عملية جعله ليس من الاصل المثبت.

وليس معنى الانحلال في الجعل تكثر عملية الجعل التي هي عملية تكوينية، وانما هو كون الجعل على نحو الوضع العام والموضوع له الخاص، فالمقام نظير ما لو قال الزعيم في يوم الغدير "وضعت اسم عليّ على المولود في هذا اليوم في هذا البلد، وشككنا ان ابن زيد كان مولودا في ذلك اليوم أم لا، فنستصحب عدم وضع اسم عليّ له، وقد ذكرنا في محله أن الفارق بين النهي عن صرف الوجود والنهي عن مطلق الوجود لا يكون جرافا وبدون منشأ في كيفية الجعل، فقد ينهى المولى عبده عن

التكلم ويكون ملاكه هو كون تكلمه موجبا لمعرفة العدو مكانه بحيث لو تكلم مرة فسكت بعد ذلك لم ينفع شيئا، وقد ينهى عنه ويكون ملاكه كون التكلم مضرا بصحته بحيث يكون تركه بعد التكلم الاول مطلوبا ايضا، فانه لو لم يوجد فرق بينهما في جعل المولى ولحاظه، فكيف تتحقق انحلالية المجعول بالعرض في الثاني دون الاول، من دون اختلاف في نحوي الجعل، وإرجاع الفرق بينهما في أن متعلق النهي في الاول هو اول وجود التكلم وفي الثاني هو وجود التكلم خلاف الوجدان العرفي. نعم لو أريد من الجعل العملية التكوينية في الجعل فلا اشكال في كونها عملية واحدة من غير فرق بين العام والمطلق، وانما المدعى انحلال ما تعلق به عملية الجعل حتى في لحاظ الجاعل، كما ان العملية التكوينية في الوضع العام والموضوع له الخاص واحدة، وانما الانحلال في متعلقها، ففي مثال وضع اسم علي للمولود في هذا اليوم يكون كل فرد بحياله هو الموضوع له لهذا الاسم بخلاف الوضع العام والموضوع له العام كلفظ النار، فان كل فرد من النار يكون مصداقا للمعنى الكلي الموضوع له لهذا اللفظ.

فتحصل أنه لا مانع من استصحاب عدم جعل الحرمة للحيوان المشكوك لاثبات جواز الصلاة في اللباس المتخذ منه، بلا فرق بين مانعية ما يحرم اكله او شرطية كون الملبوس الحيواني في الصلاة متخذًا مما لا يحرم اكله، نعم لو كان الشرط كونه متخذًا مما يحل اكله فنحتاج الى قاعدة الحل بتقريبها الاول اي الجارية في لحم ذلك الحيوان، او تقريبها الاخير في اللباس، ولا يكفي استصحاب عدم جعل الحرمة.

نعم لا يجري استصحاب عدم جعل الحرمة فيما دار امر اللباس المشكوك بين كونه من غير الحيوان او من الحيوان غير المأكول، نعم لو دار امره بين كونه من غير الحيوان او من الحيوان المأكول او من الحيوان غير المأكول صح ان يقال انه إما من غير الحيوان او من الحيوان الذي لم يجعل له الحرمة بمقتضى الاستصحاب .

اصل البراءة عن المانعية

الاصل المصحح الآخر للصلاة في اللباس المشكوك هو البراءة عن المانعية، وجريانها موقوف على عدم ثبوت شرطية كون اللباس المتخذ من الحيوان متخذًا مما يؤكل لحمه والا كان مجرى لقاعدة الاشتغال ان لم يجر الاستصحاب الموضوعي المنقح للامتثال او قاعدة الحل بالتقريب الاول الذي كان اصلا موضوعيا، فانه بناء على الشرطية يعلم بالتكليف بحده وانما يشك في الامتثال، نعم قد مر أنه لا يلزم احراز جعل المانعية لما لا يؤكل لحمه باحد انحاءها الثلاثة، بل يكفي احتمال ذلك ونؤمن عن احتمال جعل الشرطية باستصحاب عدم جعلها او البراءة عن ذلك بلا معارض كما حققناه سابقا.

كما يتني جريان البراءة عن المانعية على كون المانعية انحلالية بحيث يثبت لكل لباس متخذ مما لا يؤكل مانعية شرعية زائدة على مانعية بقية الالبسة المتخذة مما لا يؤكل حتى يكون الشك في كون اللباس المشكوك متخذاً مما لا يؤكل مستلزماً للشك في مانعيته الشرعية فتجري البراءة عنها، وهذا ما اصر عليه الميرزا الشيرازي الكبير "قده" والمشهور بعده، بينما انه انكر ذلك جمع من الاعلام كالسيد البروجردي والسيد الامام "قدهما"، وقد احتاط السيد البروجردي وجوباً في عدم الصلاة في المشكوك، والظاهر انحلالية المانعية والبراءة عن مانعية اللباس المشكوك.

توضيح ذلك أنه قد يكون النهي استقلالياً كما في النهي عن الكذب، ولا اشكال في ظهوره في انحلالية النهي، سواء قلنا بالانحلال في مرحلة الجعل كما هو الظاهر او قلنا بالانحلال في مرحلة التطبيق، كما هو مختار السيد الامام والسيد الصدر "قدهما"، وقد يكون النهي ضمناً ويراد به ما كون النهي ارشاداً الى مانعية شيء في المركب، كمانعية لبس أجزاء ما لا يؤكل لحمه في الصلاة، ومرجعه الى الأمر بالصلاة المشروطة بعدم لبس ما لا يؤكل لحمه، وقد وقع الكلام في ظهوره في كون الواجب مشروطاً بعدم صرف وجود لبس ما لا يؤكل لحمه، او أنه مشروط بعدم كل فرد من افراد لبس ما لا يؤكل لحمه فبناء على الاول فحيث تثبت المانعية لصرف وجود لبس ما لا يؤكل لحمه ولاتنحل الى افراد اللبس فلا يقع الشك في سعة تكليف المولى وضيقة وانما يشك في الامتثال، ولكن بناء على الثاني تثبت المانعية لكل فرد منها بنحو الانحلال، فتجري البراءة عن مانعية المشكوك، فيقال مثلاً ان قول الشارع "صل ولا تلبس حال الصلاة ما لا يؤكل" يعني أن كل ما صدق عليه أنه لبس ما لا يؤكل، فلا تجده في حال الصلاة، فمع الشك في صدق لبس ما لا يؤكل يشك في انبساط النهي الضمني و المانعية اليه فتجري البراءة عنه، وهكذا لو كان مركز المانعية الصلاة او اللباس . والحاصل أنه تظهر ثمرة الفرق بين القول بانحلال النهي الضمني بعدد افراد المانع -ولو بلحاظ الانحلال في المجعول ومقام الفعلية والتطبيق- في موردين:

١- اذا كان المكلف مضطراً الى الصلاة مع الابتلاء بالمانع كنجاسة البدن، فبناء على كون المانع هو صرف وجود نجاسة البدن اذا تمكن من تقليل النجاسة فلا يجب عليه ذلك، بل يجوز له تكثير النجاسة، بينما أنه بناء على الانحلال في المانعية يجب عليه تقليل النجاسة.

٢- في مسألة اللباس المشكوك كما لو شك في لباس أنه هل هو جلد حيوان حرام اللحم او جلد صناعي، فبناء على انحلالية المانعية فتثبت لهذا اللباس على تقدير كونه جلد الحيوان المحرم اللحم مانعية زائدة على ثبوت المانعية لكل فرد من افراد اللباس المتخذ من أجزاء ما لا يؤكل لحمه، فتجري البراءة عن هذه المانعية للشك في كون هذا اللباس جلد الحيوان المحرم اللحم، وهذا من مصاديق دوران الأمر بين الاقل والاكثر الارتباطيين بنحو الشبهة المصداقية، حيث أن منشأ الشك بين الاقل

والاكثر هو الشك في المصدق في قبال دوران الأمر بين الاقل والاكثر الارتباطيين بنحو الشبهة الحكمية كما في الشك في جزئية السورة في الصلاة.

والدليل على انحلال النهي الضمني والمانعية أنه - كما ذكر السيد الخوئي "قده" - يكون خطاب النهي الضمني ظاهرا في الانحلال، بنفس نكتة ظهور خطاب النهي الاستقلالي، كخطاب النهي عن الكذب وشرب الخمر في الانحلال، وقد مرّ أن نكته ظهور النهي في قيام المفسدة بكل فرد من افراد متعلق النهي، ولذا لو أضر او أكره على ايجاد فرد من المانع كالصلاة مع ابتلاء يده بالنجاسة فالظاهر عرفا وفقهيا أنه لايجوز له تنجيس جميع جسده، فهذا يكشف عن انحلالية المانعية والا فلو كان المانع هو صرف وجود نجاسة الجسد فالمفروض اضطراره الى ايقاع الصلاة فيها. وخالف في ذلك جماعة آخرون فادعوا عدم ظهور خطاب النهي الضمني في الانحلال، وقد استدلل السيد الامام "قده" على عدم انحلاله بوجهين:

احدهما: أنه يوجد فرق بين النواهي النفسية والنواهي الضمنية، فإنه في النهي النفسي لامانع من وقوع جميع مصاديق الطبيعة، كالكذب على صفة المبعوضة الفعلية، بخلاف النهي الضمني كالنهي عن الصلاة في وبر ما لا يؤكل لحمه ارشادا الى مانعيته، فانه لو لبس وبرا مما لا يؤكل لحمه ثم لبس وبرا آخر منه لم يمكن اتصاف الوبر الثاني بالمانعية الفعلية مع اتصاف الوبر الاول بها، فلا بدّ من الالتزام بالمانعية الشأنية والتقديرية، وهو خلاف ظاهر الأدلة.

ثانيهما: ان معنى قوله (عليه السلام) "لاتصلّ في وبر ما لا يؤكل لحمه" على فرض الانحلال، هو النهي عن إيجاد المكلف أي مصداق من الصلاة في وبر ما لا يؤكل لحمه، لا عدم لبس أي مصداق من الوبر؛ ضرورة أنّ ما يقال في الانحلال إنّما هو في الطبيعة التي جعلت تلو النهي، وصارت منهيّاً عنها، وهي الصلاة في وبر ما لا يؤكل لحمه.

هذا وقد ذكر ايضا أن الظاهر من خطاب النهي عن الصلاة في النجس أن المانع صرف وجود النجس، وعليه فلو اضطرّ المكلف إلى بعض النجاسات في صلاته، لا يجب عليه تقليل ما يضطرّ إليها، بخلاف ما لو كان المانع الطبيعة السارية، حيث كان يجب عليه التطهير والتقليل.

أقول اما ما ذكره السيد الامام "قده" من الوجه الاول: فيلاحظ عليه ان المراد من انحلالية المانعية هو ظهور خطاب النهي عن شيء في المركب هو النهي عن كل فرد منه أي يكون المركب مشروطا بعدم كل فرد من افراد ذلك الشيء لامشروطا بعدم صرف وجود ذلك الشيء، بل لو ورد في الخطاب مثلا أن القهقهة مانعة عن الصلاة فظاهرها ان كل فرد من افراد القهقهة مانع عن الصلاة في حد ذاته فان

معنى كون الشيء مانعا أنه اذا وجد المقتضي فيكون ذلك الشيء مانعا عنه كما يقال الدرع مانع عن القتل، ونتيجته أنه لو اضطر الى فرد من القهقهة فلايجوز له ارتكاب فرد آخر منها.

وأما ما ذكره في الوجه الثاني: فيلاحظ عليه ان الظاهر من الخطاب -في حد ذاته- في قوله "لاتصل في وبر ما لا يؤكل لحمه" او قوله "لاتصل في النجس" هو كون وبر ما لا يؤكل لحمه او النجس موضوعا للحكم أي ملحوظا مقدر الوجود فكأنه قال "اذا كان شيء وبر ما لا يؤكل لحمه او نجسا فلاتصل فيه"، نظير ماورد من أنه اذا كان الوبر ذكيا حلت الصلاة فيه، او أن القهقهة تقطع الصلاة، فيأتي فيه نكتة انحلال الحكم وتكثره بتبع تكثر موضوعه.

بل قد يقال انه حتى لو فرض كون النهي عن لبس ما لا يؤكل لحمه نهيا عن صرف الوجود، لكنه مع ذلك يكون من قبيل النهي الاستقلالي عن صرف وجود طبيعة حيث يتعلق نهى ضمني بكل فرد من افراد تلك الطبيعة، وعليه فيمكن اجراء البراءة عن المانعية الضمنية للجلد المشكوك.

هذا وقد يؤيد القول بعدم الانحلال بأن مآل النهي عن الصلاة فيما لا يؤكل لحمه حيث يكون الى تقييد الصلاة بعدم كونها فيما لا يؤكل لحمه فيكون نظير ما لو قال المولى لعبده "جئني بماء ليس بمالح"، او قال له "جئني بماء لاملح فيه"، فان الظاهر منه تقيده ب قيد واحد، وهو عدم كونه مالحا او عدم الملح فيه، فلو شك في كون مالحا، او أن الموجود فيه ملح ام لا، فلا يكون شكا في تكليف زائد، بل يكون التكليف فيه معلوما ويشك في امثاله فتجري قاعدة الاشتغال.

ولكن يمكن أن يقال: ان هذا الاشكال يوجب المنع عن جريان البراءة في ما لو كان المانع راجعا الى وصف عرفي في الواجب بحيث يوجب تصنيف الواجب الى صنفين، والأمر بصنف معين منهما، كالمثالين المذكورين، وهذا لا ينافي ظهور الخطاب في تعلق المفسدة بكل فرد من افراد المانع بحيث لو اضطر الى الاتيان بماء فيه ملح فلايجوز له عرفا زيادة الملح فتأمل.

ومن هذا القبيل مثال مانعية نجاسة ماء الوضوء حيث انها راجعة الى أخذ وصف عرفي عديمي في الواجب، فان معناها وجوب الوضوء بماء ليس بنجس، فاذا شك في طهارة الماء الذي توضع به ولم تجر أصالة الطهارة فيه لجهة من الجهات -كما لو علم اجمالا بنجاسة ماء او اناء فنتعارض أصالة الطهارة فيهما- فيكون شكا في الامتثال، فتجري قاعدة الاشتغال، ولا يتم عرفا ما يدعى -كما هو ظاهر كلمات الاعلام كالسيد الخوئي "فده"- من الفرق بين أن يكون الواجب الوضوء بالماء الطاهر او الوضوء بماء نجس، في أنه يكون الوضوء بمشكوك الطهارة بناء على شرطية الطهارة مجرى لقاعدة الاشتغال، ومجرى للبراءة عن المانعية بناء على مانعية النجاسة.

وأما اذا كان المانع فعلا آخر للمكلف بحيث يرجع الأمر الى الأمر الضمني بايجاد فعل والنهي الضمني عن ايجاد فعل آخر مقارن له، فالعرف يلحقه بالنهي الاستقلالي عن الفعل، فكما أنه اذا قال المولى لعبده في يوم من الايام "لا تلبس ثوبا متخذاً من أجزاء ما لا يؤكل لحمه" فالعرف يطبق قول المولى "رفع ما لا يعلمون" على لبس الثوب المشكوك، فكذلك لو قال المولى له "يجب عليك القيام أمام الباب عند مجيء الضيوف ولا تلبس ثوبا متخذاً من أجزاء ما لا يؤكل لحمه" فان الظاهر جريان البراءة عن تعلق النهي الضمني بلبس الثوب المشكوك.

وعليه فلايبعد جريان البراءة عن مانعية اللباس المشكوك، بلا فرق بين الساتر وغيره، نعم لو ورد في الساتر النهي عن كونه من أجزاء ما لا يؤكل لحمه كان من قبيل النهي عن الوضوء بماء نجس حيث ذكرنا جريان قاعدة الاشتغال فيه، لكنه لم يرد الا خطاب النهي عن لبس ما لا يؤكل لحمه.

وما ذكرناه من جريان البراءة عن مانعية اللباس المشكوك يختص بما لم يكن هناك اصل موضوعي حاكم، والا كان هو المتبع، فلايجوز مع جريان الاصل الحاكم الصلاة في اللباس المشكوك، نظير ما لو قلنا بجريان استصحاب العدم الازلي لنفي كون السمك مما له فلس، فانه كما يمنع من جريان البراءة او قاعدة الحل في لحمه كذلك يثبت حرمة الصلاة في أجزاءه بناء على شمول خطاب النهي

عن لبس ما لا يؤكل لحمه لمثل السمك الذي لافلس له، وهكذا الأمر في الطيور اذا لم توجد فيها الصفات الموجبة للحلية، من الحوصلة والقانصة والصيصية.

ثم اتا وان ذكرنا في بحث مانعية نجاسة الثوب في الصلاة وفاقا للبحوث^(١) أنه انما تجري البراءة عن المانعية اذا كان موضوعها الثوب او لبس الثوب، اذا كان نجسا، بأن كان مفاد قوله "ان كان الثوب نجسا فلا تصل" فيه "كون نجاسة الثوب حثية تعليلية لمانعيته، فكان موضوع المانعية مفاد كان الناقصة، اي اذا كان الثوب نجسا فلا تصل فيه، دون ما اذا كان موضوعها نجاسة الثوب على نحو مفاد كان التامة، بأن قال "صل من دون أن يكون ثوبك نجسا" فان مانعية نجاسة الثوب وان كانت انحلالية، لكن اذا شك في نجاسة الثوب فيشك في وجود المانع، ومانعية المانع كالتقهقهة ليست تابعة لوجوده، حتى يكون الشك في وجوده موجبا للشك في الحكم بمانعيته كي تجري البراءة عنها. لكنه لا يمنع عن جريان البراءة عن المانعية في المقام، لأن الظاهر ولا أقل من المحتمل كون النهي عن لبس ما لا يؤكل أن ما صدق عليه ليس ما لا يؤكل فهو مانع، فلو كان الامر في الصلاة في النجس كذلك بان قال "صل ولا تلبس الثوب النجس" كان معناه جزما او احتمالا أن ما صدق عليه لبس النجس فهو مانع فتجري البراءة عن لبس الثوب المشكوك النجاسة، وانما لا تجري لو كان المانع نجاسة الثوب على نحو كان التامة، حيث تكون الصلاة في الثوب المشكوك النجاسة من الشك في وجود ما يعلم بمانعيته، لا من الشك في المانعية، حتى تجري البراءة عنها، ففي المقام لو علمنا بأن المانع كون الثوب مما لا يؤكل كان مثله، ولكن أنى نعلم بذلك، نعم مع الشك كان يشكل الامر على مثل السيد الخوئي "قده" حسب ما مر منه في دوران الامر بين جعل الشرطية والمانعية، لكنه استظهر في المقام مانعية لبس ما لا يؤكل، ولا محذور فيه من جريان المانعية كما مر آنفا.

تنبيه: قد اشرفنا خلال الأبحاث السابقة ألى أن هذه الاصول الجارية في اللباس المشكوك بعضها موضوعية وبعضها حكمية، فأصالة الحل في لحم الحيوان اصل موضوعي ولاجله يحكم بصحة الصلاة سواء قلنا بالمانعية او الشرطية، وأصالة الحل في لبس اللباس المشكوك اصل حكمي يفيد على المانعية، وأصالة الحل في الصلاة في المشكوك لاثبات حليته الوضعية ايضا اصل حكمي يفيد على الشرطية ايضا، وكذا اصالة الحل في اللباس المشكوك لاثبات حلية الصلاة فيه وضعا.

وأما الاستصحاب فاستصحاب عدم كون اللباس مما يحرم اكله بنحو عدم الازلي اصل موضوعي يفيد على الشرطية ايضا، واستصحاب عدم جعل الحرمة اصل موضوعي يفيد على المانعية فقط واستصحاب عدم لبس ما لا يؤكل اصل موضوعي يفيد على كون مركز المانعية المصلي دون ما لو كان مركزها اللباس او الصلاة، فضلا عن الشرطية، والبراءة عن المانعية تفيد على المانعية دون الشرطية، وعلى الشرطية يكون الاصل الحكمي الاشتغال.

هذا غاية ما امكننا من الاستدلال على جواز الصلاة في اللباس المشكوك، ولا بأس بأن نذكر في ختام البحث عدة مطالب:

المطلب الاول: ملخص ما حكي عن السيد البروجردى "قده" في المقام، في الاستدلال على جواز الصلاة في اللباس المشكوك، بعد ما كان يحتاط فيه وجوبا في تعليقه العروة، فقال:

انه قد يتمسك لاثبات جواز الصلاة في اللباس المشكوك بأصل البراءة عن النهي عن الصلاة في هذا اللباس، فانه اذا أخذ عدم المانع قيادا في الصلاة فكل فرد من افراد المانع مانع مستقل، لا اقول: ان المجعول نواهي متعددة بل اقول: ان النهي الواحد عن الطبيعة ينحل الى نواهي عديدة بعدد وجودات الطبيعة، وحينئذ فتجري البراءة عن النهي عن الصلاة في اللباس المشكوك.

وفيه المنع من جريان البراءة العقلية والشرعية، أما العقلية فلأن وظيفة الشارع ببيان الكبريات، فاذا عمل بوظيفته صار حجة على الحكم الشرعي، فان علم المكلف بهذه الكبرى تنجز الحكم الشرعي عليه، ولا مجال لجريان البراءة العقلية بعد تمامية البيان من قبل المولى.

هذا ما ذكره اولاً: ثم عاد وذكر أن المأخوذ في متعلق الامر بالصلاة هو عدم طبيعة اللباس المأخوذ مما لا يؤكل لحمه، وعدم الطبيعة بسيط لا تكثر فيه وانتفاء جميع الافراد محصل لعدم الطبيعة، فليس عدم كل فرد مصححا مستقلا للصلاة والمصحح هو عدم الطبيعة، نعم وجود كل فرد كافٍ في الاخلال.

ان قلت: مقتضى ذلك أنه لو اضطر الى فرد من اللباس المأخوذ مما لا يؤكل لحمه لا لبس غيره مما لا يؤكل لأن عدم الطبيعة يكون غير مقدور، فيسقط اعتباره في الصلاة، ولا دليل على لزوم الاجتناب عن غيره، قلت: الملاك لأخذ عدم الطبيعة قيادا لما كان مخلية الوجود لا وجود مصلحة في العدم والوجود متكرر، فبالاضطرار الى وجود يبقى وجوب الاجتناب عن البقية، فالتمسك بالبراءة العقلية في المسألة مشكل، وان أصر عليه بعض اعظم العصر^١.

١ - قد استقرب خلال كلماته الانحلال في موضوع التكليف، كالخمر في قوله "لا تشرب الخمر" او ما لا يؤكل لحمه في قوله "لا تصل في ما لا يؤكل لحمه" حيث ان الموضوع مرآة لافراد، و لكن ذكر في متعلق التكليف كالكذب ان النهي عنه واحد وان تكرر عصيانه بايجاد افراد، هذا وقد حكي عنه في نهاية الاصول ص ٢٤٨ أنه ذكر أن النهي عن الطبيعة ينحل إلى نواه متعددة بعدد ما يتصور للطبيعة من الأفراد، فإن قلت: إذا أتى العبد بفرد من الطبيعة المنهي عنها و بسببه تحقق العصيان فكيف يتصور له عصيان آخر، مع أن العصيان مثل الامتثال موجب للسقوط؟، قلت: لا نسلم كون العصيان من المسقطات للتكاليف، وإن اشتهر ذلك بينهم. و ما تراه من سقوط الموقنات بمضي أوقاتها إذا تركها العبيد في أوقاتها فإنما هو من جهة أن العبد لا يقدر على إتيانها بعد مضي الوقت، وقد تكرر منه ص ٢٦٢ وص ٢٦٤ في انحلال النهي الى نواه متعددة بعدد افراد الطبيعة، وانت ترى أن ما ذكره من الاشكال لا مجال له على فرض انحلال النهي الى نواهي متعددة بعدد افراد الطبيعة، فلم يكن حاجة الى ما ذكره من الجواب من أن العصيان لا يكون مسقطا للتكليف، فاذن يتنافى جوابه مع ما ذكره اولاً من انحلال النهي.

٢ - كتاب الصلاة ص ٣٨٠ والمراد من بعض اعظم العصر هو المحقق النائيني "قده".

وأما البراءة الشرعية فإن ظاهر حديث الرفع اختصاصه بالشبهات الحكمية، بتقريب أن ظاهره أن ما يصير العلم به موجبا للضيق فهو مرفوع ظاهرا في حال الجهل، ففي الشبهة الموضوعية يكون التكليف منجزا عقلا، حتى في فرض الجهل، وان شئت قلت: الرفع الشرعي يختص بما يكون وضعه بيد الشارع، وهو الاحكام الكلية فقط¹.

وقد يتمسك لاثبات جواز الصلاة في المشكوك باستصحاب عدم لبس المصلي لما لا يؤكل لحمه، ولكنه مبني على تعلق النهي بلبس ما لا يؤكل، ولكن الظاهر من الروايات تعلق النهي بالصلاة فيما لا يؤكل، واستصحاب عدم كون الصلاة في اللباس المشكوك صلاة فيما لا يؤكل من قبيل الاستصحاب في العدم الازلي والصحيح عدم جريانه²، ولو لبسه في أثناء الصلاة فبناء على كون الصلاة عبارة عن نفس الافعال المتدرجة الوجود فلا يكون تحققها الا بتحقيق آخر جزء منها، فلا مجال لجريان الاستصحاب فيها لعدم احراز اتصاف الصلاة بعدم كونها في ما لا يؤكل، وان قلنا بكونها امرا ثابتا توجد بتكبيره الإحرام وتبقى الى التسليم، فيمكن أن يقال بأن القيد في الوجود الحدوثي والبقائي.

و أما أصالة العدم -اي البناء على عدم المانع- فلا دليل على حجيتها عند العقلاء.

وأما التمسك بقاعدة الحل بتطبيقها على لحم الحيوان المشكوك فهو موقوف اولا: على كون لحم الحيوان المأخوذ منه اللباس محل ابتلاء المكلف والا فلا معنى لجريان أصالة الحل في اكل لحمه، وثانيا: ان حرمة اكل الحيوان ليست موضوعا للمانعية، اذ الظاهر خصوصا مما دل على النهي عن الصلاة في الثعالب ونحوها كون ما حرم اكله عنوانا مشيرا الى ذوات الحيوانات، وثالثا: ان غاية ما ينفى بقاعدة الحل الحرمة الفعلية ولكن موضوع المانعية الحرمة الطبيعية.

وأما ما ذكره بعض الاعاظم³ من تطبيق قاعدة الحل لاثبات الحلية التكليفية لبس اللباس المشكوك في الصلاة، باعتبار أن ما وجب تركه يصدق عليه أنه حرام، ففيه أن حقيقة النهي هي الزجر عن الفعل دون طلب العدم.

وعليه فلو كان المراد بالحرمة والحلية المذكورتين في الروايات خصوص التكليفتين فشمول القاعدة لما نحن فيه مشكل، بل ممنوع جدا، حيث لا نهى ولا زجر في الموانع والنهي هو الزجر عن الوجود لا طلب العدم، لكن التدبر في استعمال لفظ الحلية والحرمة يوجب الوثوق بكون معناهما عرفا اعم من التكليفي والوضعي، فالحرمة هي الممنوعة، والحلية عدمها، وبهذه العناية وقع الاستعمال في قوله "لا تحل الصلاة في الحرير المحض، وان كان الوبر ذكيا حلت الصلاة فيه" و في من لا يحضره الفقيه "أنه سئل أبو جعفر و أبو عبد الله (عليهما السلام) إنا نشترى ثيابا يصيبها الخمر و ودك الخنزير عند حاكتها، أ فنصلي فيها قبل أن نغسلها؟ فقالا: نعم إن الله حرم أكله و شربه و لم يحرم لبسه و مسه و الصلاة فيه" و قوله "يجوز أن تتختم -النساء- بالذهب و تصلي فيه و حرم ذلك على الرجال" و في موثقة عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) عن رجل ليس معه إلا ثوب و لا تحل الصلاة

¹ - كان ينبغي حين عاد الى البحث عن البراءة مرة أخرى ومنع فيه من انحلال طلب عدم الطبيعة، فلا شك في التكليف الزائد، أن يذكر ذلك أيضا كوجه في المنع من جريان البراءة الشرعية.

² - كما أنه لو كان مركز المانعية لباس المصلي كان استصحاب عدم كون اللباس من اجزاء ما لا يؤكل من الاستصحاب في العدم الازلي.

³ - هو المحقق النائيني "قده" وقد تقدم تقريب كلامه.

فيه... " وفي توقيع المحكيّ عن خرائج القطب الراوندي "و سألت ما يحلّ أن تصلّي فيه من الوبر و السمّور و السنجاب و الفنك و الدلق و الحواصل، فأما السمّور و الثعالب فحرام عليك و على غيرك الصلاة فيه، و يحلّ لك جلود المأكول".

ان قلت: الحلية والحرمة قد جعلتا في حديث الحل للشيء الخارجي، وفي هذه الروايات لنفس الفعل، كالصلاة.

قلت: اتصاف الشيء الخارجي كاللباس بالحلية والحرمة باعتبار الفعل المتعلق به.

ان قلت: ان اتصاف الشيء بهما وان كان باعتبار الفعل ولكنه باعتبار الاثر الظاهر للشيء، وليس الاثر الظاهر للباس الالبسة لا خصوص الصلاة فيه، ولو سلم استعماله في غير باب الصلاة كما في قوله تعالى "يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه" فلم يقع مثله في باب الصلاة.

قلت: لو سلم عدم العثور على مورد اتصف فيه اللباس بالحلية او الحرمة باعتبار الصلاة فيه، فلا يضر ذلك بالاستدلال بعد تسليم شمول قاعدة الحل للحلية الوضعية، اذ يعلم منه كون الملاك للحكم بالحلية في المشكوك كون الفعل المتعلق به مرددا بين الحلية والحرمة، ولا يتفاوت في ذلك قطعا اتصاف الشيء بهما في الاستعمالات، فالانصاف أن الاستدلال بقاعدة الحل في المقام قوي^١.

اقول: أما ما ذكره حول التمسك بالبراءة، ففيه أنه لا فرق في الانحلال بين ان يقول المولى "صل ولا تلبس حال الصلاة ما لا يؤكل" وبين أن يقول "تجب عليك الصلاة مع ترك لبس ما لا يؤكل حالها" حيث انه لو كان اللباس المشكوك مأخوذا مما لا يؤكل فقد طلب المولى تركه، فتجري البراءة عنه للشك في كونه مأخوذا مما لا يؤكل.

نعم الانصاف عدم الجزم بجريان البراءة العقلية (والتي ذكرنا أنها براءة عقلائية) في دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطي بنحو الشبهة المصدقية، كالمقام.

وأما ما ذكره حول الاستصحاب ففيه أن استظهار كون مركز المانعية الصلاة او لباس المصلي غير واضح، بعد ما ورد في موثقة سماعة في جلود السباع "ولا تلبسوا منها شيئا تصلون فيه"، حيث ورد النهي فيها عن لبس ما لا يؤكل في الصلاة، فيجري استصحاب عدم لبسه، ولو كان مركز المانعية

^١ - قد يقال بأنه ورد في الرواية "إذا حل وبره حل جلده" وفي رواية أخرى: سئل عن الصلاة في الخبز الذي يغش بوبر الأرناب فوقه يجوز و روي عنه أيضا أنه لا يجوز فبأي الخبرين نعمل فأجاب ع- إنما حرم في هذه الأوبار و الجلود، فأما الأوبار وحدها فكل حلال".
اقول: الاستعمال مع القرينة لا يلزم الظهور العرفي.

^٢ - كتاب الصلاة ص ٣٨٦-٣٥٤، ونحوه ما في نهاية التقرير ج١ ص ٣٤٣، نعم ورد في تقرير ثالث عنه: أنه مع ذلك لا يجترئ الفقيه على الفتوى بجواز الصلاة في المشكوك بمثل ذلك في الخروج عن قاعدة الاشتغال، فإن استعمال الحلية والحرمة في ما يعم الحكم التكليفي والوضعي، ألا انه لم يحرز ان هذه المناسبة لوحظت في زمان صدور حديث الحل، فلعله استعمل في خصوص الحكم التكليفي (تقرير بحث السيد البروجردي ج١ ص ١٩٦).

الصلاة فلم نفهم وجه منعه عن جريان استصحاب عدم كون الصلاة فيما لا يؤكل اذا لبس اللباس المشكوك في اثناء الصلاة، بعد صدق أن صلاته ليست فيما لا يؤكل حين شروعه في الصلاة، فيستصحب ذلك الى آخر صلاته.

وأما قاعدة الحل، فقد مضى دفع جميع الاشكالات عن تطبيقها على لحم الحيوان المتخذ منه اللباس المشكوك، وأما تطبيقها على اللباس المشكوك باعتبار انه شيء مشكوك الحرمة فقد مر الاشكال فيه حيث ان المنع الوضعي من الصلاة فيه لا يوجب صدق ان هذا اللباس حرام، بقول مطلق فكيف نطبق عليه قوله "كل شيء لك حلال" حتى مع غمض العين عن اشكال عدم احراز ظهوره في الاعم من الحلية التكليفية والوضعية.

عود الى البحث عن البراءة عن المانعية

ذكرنا توقف جريان البراءة عن المانعية على انحلال النهي الضمني عن الطبيعة، وهذا هو الظاهر ولكن خالف في ذلك جماعة آخرون فادعوا عدم ظهور خطاب النهي الضمني في الانحلال، وقد استدلل السيد الامام "قده" على عدم انحلاله بوجهين:

احدهما: أنه يوجد فرق بين النواهي النفسية والنواهي الضمنية، فإنه في النهي النفسي لامانع من وقوع جميع مصاديق الطبيعة، كالكذب على صفة المبعوضة الفعلية، بخلاف النهي الضمني كالنهي عن الصلاة في وبر ما لا يؤكل لحمه ارشادا الى مانعيته، فانه لو لبس وبر ما لا يؤكل لحمه ثم لبس وبر آخر منه لم يمكن اتصاف الوبر الثاني بالمانعية الفعلية مع اتصاف الوبر الاول بها، فلا بد من الالتزام بالمانعية الشأنية والتقديرية، وهو خلاف ظاهر الأدلة.

ثانيهما: ان معنى قوله (عليه السلام) "لاتصل في وبر ما لا يؤكل لحمه" على فرض الانحلال، هو النهي عن إيجاد المكلف أي مصداق من الصلاة في وبر ما لا يؤكل لحمه، لا عدم لبس أي مصداق من الوبر؛ ضرورة أن ما يقال في الانحلال إنما هو في الطبيعة التي جعلت تلو النهي، وصارت منهاها عنها، وهي الصلاة في وبر ما لا يؤكل لحمه.

هذا وقد ذكر ايضا أن الظاهر من خطاب النهي عن الصلاة في النجس أن المانع صرف وجود النجس، وعليه فلو اضطرر المكلف إلى بعض النجاسات في صلاته، لا يجب عليه تقليل ما يضطر إليها، بخلاف ما لو كان المانع الطبيعة السارية، حيث كان يجب عليه التطهير والتقليل^١.

١ - كتاب الطهارة ج ٤ ص ٧٣ وهذا مخالف لما نقل عنه في تقرير بحث الطهارة ص ٣٠٩ من أن العقل وإن كان لا يرى فرقا بين الأمر والنهي أصلا، إلا أن العرف يحكم بتحقق الفرق بينهما، وأنه يكفي في تحقق امتثال الأمر المتعلق بالطبيعة إيجاد فرد منها، بخلاف النهي، فإنه لا يصدق الامتثال فيه إلا بعد ترك جميع الأفراد، وحينئذ فكما يستفيد العرف من دليل تحريم الخمر: أن مطلوب المولى عدم تحقق شربه في الخارج أصلا، فلو اضطر إلى شربه لا يسقط بذلك التحريم مطلقاً؛ حتى يجوز له شربه زائداً على المقدار المضطر إليه، كذلك

أقول اما ما ذكره السيد الامام "قده" من الوجه الاول: فيلاحظ عليه ان المراد من انحلالية المانعية هو ظهور خطاب النهي عن شيء في المركب هو النهي عن كل فرد منه أي يكون المركب مشروطا بعدم كل فرد من افراد ذلك الشيء لامشروطا بعدم صرف وجود ذلك الشيء، بل لو ورد في الخطاب مثلا أن القهقهة مانعة عن الصلاة فظاهرها ان كل فرد من افراد القهقهة مانع عن الصلاة في حد ذاته فان معنى كون الشيء مانعا أنه اذا وجد المقتضي فيكون ذلك الشيء مانعا عنه كما يقال الدرع مانع عن القتل، ونتيجته أنه لو اضطر الى فرد من القهقهة فلايجوز له ارتكاب فرد آخر منها.

وأما ما ذكره في الوجه الثاني: فيلاحظ عليه ان الظاهر من الخطاب -في حد ذاته- في قوله "لاتصل في وبر ما لا يؤكل لحمة" او قوله "لاتصل في النجس" هو كون وبر ما لا يؤكل لحمة او النجس موضوعا للحكم أي ملحوظا مقدر الوجود فكأنه قال "اذا كان شيء وبر ما لا يؤكل لحمة او نجسا فلاتصل فيه"، نظير ماورد من أنه اذا كان الوبر ذكيا حلت الصلاة فيه، او أن القهقهة تقطع الصلاة، فيأتي فيه نكتة انحلال الحكم وتكثره بتبع تكثر موضوعه.

بل قد يقال انه حتى لو فرض كون النهي عن لبس ما لا يؤكل لحمة نهيا عن صرف الوجود، لكنه مع ذلك يكون من قبيل النهي الاستقلالي عن صرف وجود طبيعة حيث يتعلق نهى ضمني بكل فرد من افراد تلك الطبيعة، وعليه فيمكن اجراء البراءة عن المانعية الضمنية للجلد المشكوك. هذا وقد يؤيد القول بعدم الانحلال بأن مآل النهي عن الصلاة فيما لا يؤكل لحمة حيث يكون الى تقييد الصلاة بعدم كونها فيما لا يؤكل لحمة فيكون نظير ما لو قال المولى لعبده "جئني بماء ليس بمالح"، او قال له "جئني بماء لاملح فيه"، فان الظاهر منه تقيده بقاء واحد، وهو عدم كونه مالحا او عدم الملح فيه، فلو شك في كون مالحا، او أن الموجود فيه ملح ام لا، فلا يكون شكا في تكليف زائد، بل يكون التكليف فيه معلوما ويشك في امثاله فتجري قاعدة الاشتغال.

الحكم في الأحكام الوضعية، فإن النهي عن الصلاة في النجس و إن كان مدلوله مانعية النجس عنها، إلا أنها لا تكون مدلولاً أولياً للنهي؛ بحيث لم يكن فرق بين النهي كذلك و بين جعل المانعية للمنهى عنه ابتداء، بل الظاهر أن مفاده الأولي هو الزجر عن متعلقه، كالتواهي الدالة على الأحكام التكليفيّة، غاية الأمر أنه يستفاد من الزجر في الأول البطلان و المانعية.

و حينئذٍ فيظهر الوجه في عدم الفرق بين التحريم المتعلق بشرب الخمر، المستفاد منه مبغوضيته في ضمن أي وجود حصل، و بين الزجر عن الصلاة في النجس، فإن مدلوله بنظر العرف هو مبغوضيّة الصلاة فيه في ضمن أي فرد تحقق، فلو اضطرّ إلى الصلاة في النجس لأجل عدم القدرة على التطهير، أو إلى الصلاة في أجزاء غير المأكول لبرد أو غيره من المسوّغات، فلا يجوز ذلك إلا بالمقدار المضطرّ إليه، فلو كان ثوبه أو بدنه نجساً، و لم يكن قادراً إلا على تطهير بعضه، فلا تجوز الصلاة فيه مع عدم التطهير، و كذا لو اضطرّ إلى بعض أجزاء غير المأكول، فلا تجوز له الصلاة في غير الجزء المضطرّ إليه، كما عرفت.

و قد تلخّص من جميع ما ذكرنا: أنّ الواجب -بمقتضى ما عرفت من الروايات هو تقليل الموانع لو اضطرّ إلى واحد منها أو أزيد حتّى ينتهي إلى المقدار المضطرّ إليه، فلو اضطرّ أو أكره على الصلاة في الثوب المأخوذ من وبر غير المأكول، فلا يجوز له تنجيسه -مثلاً أو لبس الزائد على المقدار المضطرّ إليه أو المكره عليه.

ولكن يمكن أن يقال: ان هذا الاشكال يوجب المنع عن جريان البراءة في ما لو كان المانع راجعا الى وصف عرفي في الواجب بحيث يوجب تصنيف الواجب الى صنفين، والأمر بصنف معين منهما، كالمثالين المذكورين، وهذا لا ينافي ظهور الخطاب في تعلق المفسدة بكل فرد من افراد المانع بحيث لو اضطر الى الاتيان بماء فيه ملح فلا يجوز له عرفا زيادة الملح فتأمل.

ومن هذا القبيل مثال مانعية نجاسة ماء الوضوء حيث انها راجعة الى أخذ وصف عرفي في الواجب، فان معناها وجوب الوضوء بماء ليس بنجس، فاذا شك في طهارة الماء الذي توضع به ولم تجر أصالة الطهارة فيه لجهة من الجهات - كما لو علم اجمالا بنجاسة ماء او اثناء فتعارض أصالة الطهارة فيهما- فيكون شكاً في الامتثال، فتجري قاعدة الاشتغال، وهذا ما يمكن استفادته من كلمات السيد الخوئي "قده" في المقام حيث قال انه لو تعلق الامر بالصلاة في ثوب ليس متخذاً من حيوان محرم الاكل كان اللباس المشكوك حينئذ من قبيل الشك في الشرط^١ اي يكون مجري لقاعدة الاشتغال.

وأما اذا كان المانع فعلاً آخر للمكلف بحيث يرجع الأمر الى الأمر الضمني بايجاد فعل والنهي الضمني عن ايجاد فعل آخر مقارن له، فالعرف يلحقه بالنهي الاستقلالي عن الفعل، فكما أنه اذا قال المولى لعبده في يوم من الايام "لا تلبس ثوبا متخذاً من أجزاء ما لا يؤكل لحمه" فالعرف يطبق قول المولى "رفع ما لا يعلمون" على لبس الثوب المشكوك، فكذلك لو قال المولى له "يجب عليك القيام أمام الباب عند مجيئ الضيوف ولا تلبس ثوبا متخذاً من أجزاء ما لا يؤكل لحمه" فان الظاهر جريان البراءة عن تعلق النهي الضمني بلبس الثوب المشكوك.

وعليه فلا يبعد جريان البراءة عن مانعية اللباس المشكوك، بلافرق بين الساتر وغيره، نعم لو ورد في الساتر النهي عن كونه من أجزاء ما لا يؤكل لحمه كان من قبيل النهي عن الوضوء بماء نجس حيث ذكرنا جريان قاعدة الاشتغال فيه، لكنه لم يرد الا خطاب النهي عن لبس ما لا يؤكل لحمه.

هذا وقد ذكر السيد الامام "قده" في الاصول أن المانعية إن كانت مرجعها إلى مصاديق وجود المانع للمأمور به- كما هو كذلك في التكوين- فالظاهر جريان البراءة، للشك في تحقق المانع بارتكاب الفرد المشكوك. هذا، مع أن للتأمل في بعضها مجالاً، وإن كان مرجع المانعية إلى شرطية عدمه- على ما هو خلاف الاعتبار و التحقيق- فيصير حالها حال الشرط في الانحلال و عدمه، ففي العام الاستغراقي يرجع إلى البراءة، للشك في شرطية عدم هذا اللباس المشكوك كونه ممّا لا يؤكل في الصلاة، و أمّا إذا كانت بنحو القضية الطبيعية أو صرف الوجود ففي الرجوع إلى البراءة- لأن ما هو الشرط هو طبيعة العدم أو ناقضه، و هو يحصل بترك اللباس المعلوم كونها ممّا لا يؤكل لحمه- أو إلى الاشتغال تردّد؛ و إن كان الأوّل أوضح^٢.

وما ذكره غريب فانه كيف يلتزم بحريان البراءة عن المانعية مع عدم انحلالها.

ثم ان ما ذكرناه من جريان البراءة عن مانعية اللباس المشكوك يختص بما لم يكن هناك اصل موضوعي حاكم، والا كان هو المتبع، فلا يجوز مع جريان الاصل الحاكم الصلاة في اللباس المشكوك، نظير ما لو قلنا بجريان استصحاب العدم الازلي لنفي كون السمك مما له فلس، فانه كما يمنع من جريان البراءة او قاعدة الحل في لحمه كذلك يثبت حرمة الصلاة في أجزاءه بناء على شمول خطاب النهي عن لبس ما لا يؤكل لحمه لمثل السمك الذي لا فلس له، وهكذا الأمر في الطيور اذا لم توجد فيها الصفات الموجبة للحلية، من الحوصلة والقانصة والصيصية.

ثم اننا وان ذكرنا في بحث مانعية نجاسة الثوب في الصلاة وفاقا للبحوث^(٣) أنه انما تجري البراءة عن المانعية اذا كان موضوعها الثوب او لبس الثوب، اذا كان نجسا، بأن كان مفاد قوله "ان كان الثوب نجسا فلا تصلّ فيه" كون نجاسة الثوب حيثية تعليلية لمانعته، فكان موضوع المانعية مفاد كان

^١ - موسوعة الامام الخوئي ج ١٢ ص ٢١٧

^٢ - تهذيب الاصول ج ٣ ص ٣٣٥

^٣ - بحوث في علم الاصول ج ٦ ص ٥٣

الناقصة، اي اذا كان الثوب نجسا فلا تصل فيه، دون ما اذا كان موضوعها نجاسة الثوب على نحو مفاد كان التامة، بأن قال "صل من دون أن يكون ثوبك نجسا" فان مانعية نجاسة الثوب وان كانت انحلالية، لكن اذا شك في نجاسة الثوب فيشك في وجود المانع، ومانعية المانع كالفهقهة ليست تابعة لوجوده، حتى يكون الشك في وجوده موجبا للشك في الحكم بمانعيته كي تجري البراءة عنها. لكنه لا يمنع عن جريان البراءة عن المانعية في المقام، لأن الظاهر ولا أقل من المحتمل كون النهي عن لبس ما لا يؤكل أن ما صدق عليه ليس ما لا يؤكل فهو مانع،

المطلب الثاني: ان جمعا من الاعلام قد تعرضوا في المقام للبحث عن جريان الاستصحاب في الاعدام الازلية، بمناسبة كون اجراء الاصل لنفي كون اللباس المشكوك من اجزاء ما لا يؤكل لحمه من قبيل الاستصحاب في العدم الازلي، ونحن لم ندخل في هذا البحث اعتمادا على ابحاثنا الاصولية، الا أنه ينبغي أن نشير الى مخلص البحث في ذلك مع تطبيقه على المقام. فنقول: يوجد هنا اشكالان مهمان:

الاشكال الاول: في اصل جريان الاستصحاب في الاعدام الازلية، حيث وقع فيه الخلاف قذهب الشيخ الاعظم وصاحب الكفاية "قدهما" الى جريانه، ووافقه في ذلك جماعة منهم السيد الخوئي "قده"، ومنع منه جماعة آخرون، منهم المحقق النائيني "قده" وذلك فيما لو كان الموضوع للحكم الشرعي بنحو مفاد كان او ليس الناقصتين كما اذا ورد في الخطاب "لا يكن لباسك في الصلاة من اجزاء السباع"، فلا يجري استصحاب عدم كون هذا اللباس من اجزاء السباع، لعدم حالة سابقة متيقنة له، لأنه قبل وجوده لم يكن يصدق في حقه أنه ليس من اجزاء السباع . وأما استصحاب عدم وجود جزئيته للسباع بنحو العدم المحمولي، فانه وان كان لامانع منه في نفسه، إلا انه لا يثبت أنه ليس من اجزاء السباع الا على القول بالأصل المثبت، فان استصحاب مفاد كان او ليس التامتين لا يثبت مفاد كان او ليس الناقصتين الا بنحو الاصل المثبت، ولذا لو علم بوجود ماء كر في الحوض وشك في بقاءه فاستصحابه بنحو مفاد كان التامة لا يثبت مفاد كان الناقصة أي أن الماء الموجود في الحوض فعلا كر، بعد احتمال كون هذا الماء ماء جديدا غير الماء السابق، وكذا لو شك في كون العالم الموجود في الدار امويا فاستصحاب عدم العالم الاموي في الدار بنحو مفاد ليس التامة لا يثبت مفاد ليس الناقصة أي أن هذا العالم ليس امويا.

وهذا معنى قولنا ان الوجود والعدم المحموليين مغايران للوجود والعدم النعتيين، لابعنى ان في الخارج عدمين ووجودين أحدهما محمولي والآخر نعتي، ضرورة ان في الخارج ليس الا عدم واحد، ووجود كذلك، ولكنهما يختلفان باختلاف اللحاظ والاعتبار، فتارة يلحظ وجود العرض أو عدمه في نفسه

ويعبر عنه بالوجود أو العدم المحمولي، وأخرى يلحظ وجوده أو عدمه منتسبا إلى موضوعه، ويعبر عنه بالوجود أو العدم النعتي^(١).

والانصاف أن هذا المقدار من البيان لا يمنع من جريان استصحاب العدم الازلي، فان مفاد ليس الناقصة وان كان ظاهرا عرفا في السالبة بانتفاء المحمول، كما اذا قيل "لم يكن هذا الجدار ابيض قبل سنة"، لكنه لا يعني كون استعمالها في السالبة بانتفاء الموضوع غلطا، خاصة اذا كان مع القرينة، فيقال "هذا الجدار قبل وجوده لم يكن ابيض ولا اسود"، فان ما يحتاج الى وجود الموضوع هو الاتصاف بالعرض، وأما عدم الاتصاف بالعرض فلا يحتاج الى وجود الموضوع، نعم لو كان الملحوظ في القضية هو الاتصاف بعدم العرض، كما في قولنا الجدار غير ابيض، او انه لا ابيض، او انه هو الذي ليس بابيض، فمن الواضح احتياجه الى الموضوع، لكن الظاهر من السالبة المحصلة كقولنا "ليس الجدار بابيض" هو سلب الاتصاف لا الاتصاف بالسلب.

وعليه فيقال انه اذا شك في اتصاف شيء بوصف من بدء وجوده كما لو شك في كون حجرا اسود من بدء وجوده فيقال "هذا الحجر لم يكن قبل وجوده اسود" كما لم يكن ابيض، ونشك في أنه بعد وجوده اسود ام لا، فنستصحب عدم كونه اسود الى ما بعد وجوده، فنرتب عليه الاثر الشرعي للحجر الذي ليس باسود، فان ظاهر قولنا "الحجر الذي ليس باسود" هو كون الموضوع مركبا من جزئين وجود الحجر، وعدم كونه اسود، والاول محرز بالوجدان والثاني بالاستصحاب، واستخدام كلمة "الذي" ليس ظاهرا عرفا في اخذ عنوان الاتصاف بعدم كونه اسود في موضوع الحكم، لأنه يحتاج الى مؤونة زائدة عرفا، بل استخدامها لغرض التأليف بين مفردات الكلام، كما هو كذلك في اشباهها. ثم انه مما ذكرناه تبين الاشكال فيما ذكره السيد الامام "قده" في مقام انكار استصحاب العدم الازلي من أن القول بأن هذه المرأة لم تكن قرشية قبل وجودها قول كاذب، إذ لاماهية قبل الوجود، والمعدوم المطلق لا يمكن الإشارة إليه لاحسا ولا عقلا، فلاتكون هذه المرأة قبل وجودها هذه المرأة، بل تلك الإشارة من مخترعات الخيال وأكاذيبها، فلاتتحد القضية المتيقنة مع القضية المشكوك فيها، وصحة الاستصحاب منوطة بوحدهما، فالمرأة المشار إليها في حال وجودها ليست موضوعة للقضية المتيقنة الحاكية عن ظرف العدم، لما عرفت ان القضايا السالبة لاتحكي عن النسبة والوجود الرابط، فلاتكون للنسبة السلبية واقعية حتى تكون القضية حاكية عنها، فانتساب هذه المرأة إلى قريش مسلوب أزلا، بمعنى مسلوبية كل واحد من اجزاء القضية أعني هذه المرأة وقريش والانتساب، لابعنى مسلوبية الانتساب عن هذه المرأة إلى قريش^(٢).

^١ - اجود التقريرات ج٢ ص٤٦٤، رسالة اللباس المشكوك ص ٤٤٠ و ٤٠٥

^٢ - تهذيب الاصول ج٢ ص٣١

اذ يرد عليه أنه بعد وجود هذه المرآة يمكن الاشارة اليها، ولذا لا اشكال في الاخبار عن عدم وجود هذه المرآة سابقا بنحو مفاد ليس التامة والتي تدل على سلب الوجود عن ماهية، فيمكن الاخبار ايضا عن انها لم تكن قرشية قبل وجودها، وهكذا في سائر عوارض الوجود فيقال مثلا: هذا الحجر لم يكن موجودا سابقا فلم يكن اسود، ولا ابيض.

فلا اشكال في جريان استصحاب العدم الازلي من هذه الجهة، الا أن الذي يمنعنا من قبول جريانه هو أن الظاهر من القضية السالبة المحصلة حيث يكون هو السالبة بانتفاء المحمول، وحينئذ فلا بد من ملاحظة أن الحالة السابقة التي هي السالبة بانتفاء الموضوع هل تكون مباينة معها عرفا ام لا، فقد يقال بأن العرف يرى أن القضية السالبة بانتفاء المحمول قضية بسيطة مباينة مع القضية السالبة بانتفاء الموضوع، وأن عدم كون هذا الجسم ابيض بعد وجوده، غير عدم ذلك قبل وجوده عرفا، وان كان بالدقة العقلية استمرارا لذلك العدم، فليست القضية السالبة بانتفاء المحمول مركبة من جزئين:

احدهما نفس القضية السالبة الموجودة في السالبة بانتفاء الموضوع، وثانيهما وجود الموضوع، حتى يدعى احراز الجزء الاول بالاصل والثاني بالوجدان، بل هي قضية بسيطة عرفا، وهذا ان لم يكن معلوما عرفا فلا اقل من كونه محتملا، فيمنع من جريان الاستصحاب في العدم الازلي.

ولعل هذا هو الذي يوجب أن يستغرب العرف جريان هذا الاستصحاب حينما يلتفت نظره اليه، بحيث يمنع من فهمه شمول قوله "انك كنت على يقين من ذلك فشككت، وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك ابدأ" له او يتردد فيه، وليس من المصاديق التي لو لفت نظره اليها لقبول شمول عموم الخطاب له.

او يقال ان الحالة السابقة بنحو السالبة بانتفاء الموضوع ليست مما يلتفت اليها العرف، بل لا يعتبرها العرف حالة سابقة للشيء، وهذا يوجب انصراف خطاب الاستصحاب عنها، وما قد يقال من أن العرف يكون مرجعا في تشخيص المفاهيم، دون تعيين المصاديق⁽¹⁾، ففيه أن المدعى كون ما ذكر موجبا لخفاء الصدق وانصراف الخطاب عنه.

نعم لو كان موضوع الخطاب مثلا وجود بياض الحجر بنحو مفاد كان التامة او عدم وجوده بنحو مفاد ليس التامة فلا يبعد جريان استصحاب عدم بياضه ولو شك في ذلك من بدء تكونه، لكن يشكل اثبات أنه ليس بابيض بذلك، بعد فهم العرف ولو بنظره الدقي تباينهما مفهوما وعنوانا.

ومن هنا تبين الخلل فيما ذكره السيد الخوئي "قده" في المقام من أن ظاهر الموضوع المشتمل على جزئين هو كونه مركبا من واقع الجزئين الا اذا كان الموضوع مركبا من الجوهر وعرضه، كقوله: أكرم زيدا عادلا، فانه حيث لم يؤخذ طبيعى العدالة ولو في غير زيد جزء الموضوع فلا محالة اخذت عدالة زيد جزء الموضوع وهذا يعني أنها أخذت مع لحاظ انتسابها الى زيد واتصافه بها، و بما أنها نعت له و عرض قائم به، و لا معنى لذلك إلا أخذها ناعنا و

على سبيل مفاد كان الناقصة، أي لحاظ اتصاف المحلّ بها، لما عرفت من أنّ وجود العرض في نفسه عين وجوده لموضوعه، فاعتبار وجود العدالة في خصوص زيد مثلًا هو بعينه ثبوت العدالة لزيد، و هو عبارة أخرى عن اتصاف زيد بالعدالة، فإنّه معنى النعتية كما لا يخفى، و عليه فإذا كان الوجود النعتي أعني الاتصاف المزبور بنفسه مسبقاً بالحالة السابقة فكأن سابقاً على يقين باتصاف زيد بالعدالة جرى فيه الاستصحاب، و التأم الموضوع بضم الوجدان إلى الأصل، و إلا فاستصحاب مجرد العدالة بمفاد كان التامة و بوجودها المحمولى لا يجدي في إثبات الاتصاف و الوجود الناعتي، كي يحرز معه الموضوع بضم الوجدان إلى الأصل إلا على القول بالأصل المثبت.

وأما اذا كان الموضوع مركبا من الجوهر و عدم العرض فليس كذلك، بدهة أنّ عدم العرض لا يحتاج الى وجود الجوهر، فلا يتصف به، بل لا يقبل الاتصاف به إلا بعناية، و هي الاتصاف بشيء ملازم لذلك لعدم، فلا يتصف زيد بعدم البصر، بل بملازمه و هو العمى. و لا بعدم العلم، بل بلازمه و هو الجهل و هكذا، ضرورة أنّ النسبة إنّما تكون بين وجودين كالجوهر و العرض، و لا تكاد تكون بين وجود و عدم، إذ عدم لا يحتاج إلى الربط، فمن ثمّ كان محمولياً بحسب طبعه، فما ذكره المحقق النائيني "قده" من أنّه إذا تردد عدم العرض بين أن يكون ناعياً و أن يكون محمولياً فليس لدينا أصل يعين أحدهما فغير متجه، فالموضوع لجواز الصلاة بعد البناء على المانعية دون الشرطية هو ما لم يتصف بكونه مما يحرم اكله لا المتصف بعدم كونه مما يحرم اكله، فيتمسك في إحراز هذا عدم المحمولى باستصحاب عدم الأزلي و يحكم بجواز الصلاة فيه^١.

الاشكال الثاني: هو أنه بناء على قبول جريانه في الجملة فقد يمنع عن جريانه في العناوين الذاتية ومنه استصحاب عدم كون اللباس من اجزاء السباع، وهو الظاهر من المحقق العراقي "قده" وتبعه في ذلك السيد الحكيم "قده" في المستمسك، فقال: انه لا يجري استصحاب عدم كون الشيخ المرثي من بعيد انسانا او انثى، لانه عرفا من الذاتيات، فلا يتم ما عن الشهيد "ره" من جريان أصالة عدم كون الخنثى امرأة^(٢).

ويرد عليه أن هذا خلط بين الحمل الاولي والحمل الشايع، فاننا حينما نشك في كون جرم خاص دما ام لا، فتارة نلحظ ماهيته فلا يصح أن نقول ان ماهية هذا الشيء لم تكن ماهية الدم قبل وجودها، فان ماهية هذا الشيء من الازل إما دم او ليس بدم، وهذا هو المراد من الحمل الاولي، وأخرى نلحظ وجوده فنقول ان هذا لم يكن مصداقا للدم قبل وجوده، وهذا هو الحمل الشايع، ولا محذور في أن يقال هذا قبل وجوده لم يكن دما ولا غيره، كما يشار الى الانسان فيقال هذا قبل وجوده لم يكن مصداقا للرجل وللمرأة.

اذن فالمهم في عدم جريان استصحاب عدم الازلي هو الاشكال الاول.

المطلب الثالث: تعرض السيد الخوئي "قده" هنا تبعا للمحقق النائيني "قده" الى ضابط جريان البراءة في الشبهات الموضوعية، فقال: أنّ الشك إذا كان راجعاً إلى مقام الجعل و في ثبوت التكليف فهو مورد لأصالة البراءة الشرعية و العقلية، و أمّا إذا رجع إلى مرحلة الامتثال و الخروج عن عهدة التكليف الثابت بعد العلم بفعليته و وجوده فهو مورد

^١ - موسوعة الامام الخوئي ج ١٢ ص ٢٦٤

^٢ - مستمسك العروة ج ١٤ ص ٥٦

لقاعدة الاشتغال، لاستقلال العقل بلزوم إجرار الفراغ عن التكليف المعلوم، وأنّ الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية.

ثم قال: إنّ الشبهة المصداقية على ستة أقسام:

القسم الأول: ان يكون التكليف وجوبياً، ولا يكون لمتعلقه متعلق، ويكون الواجب صرف وجود الطبيعة، كوجوب الذكر أو الدعاء أو التكلم العربي مثلاً، و شكّ في انطباق ذلك على الوجود الخارجي كأن شكّ أنّ ما تفوّه به مصداق للذكر أو الدعاء أو الكلام العربي أو لا، فلا ريب أنّ المرجع حينئذ قاعدة الاشتغال، لفعلية التكليف و تنجزه و القدرة على امتثاله، فتجري قاعدة الاشتغال.

هذا ولو فرض كون الواجب بنحو مطلق الوجود، كما لو فرض أنه نذر أن يقرأ في يوم الجمعة مثلاً كل ما كان مصداقاً للدعاء و شكّ في انطباق الطبيعة على الموجود الخارجي زائداً على المقدار المعلوم من أفرادها فحينئذ اندرج المقام في باب الدوران بين الأقل و الأكثر الاستقلالي ان كان من قبيل العموم الاستغراقي، و الارتباطي ان كان من قبيل العموم المجموعي، فتجري البراءة عن المشكوك، ولكن هذا الفرض نادر.

القسم الثاني: أن لا يكون لمتعلق التكليف متعلق، مع كون التكليف تحريمياً كالنهي عن الكذب، فالمرجع لدى الشك في الانطباق هو أصالة البراءة، على العكس من القسم الأول، لوضوح افتراق النهي عن الأمر في انبعاثه عن مفسدة متحققة في الطبيعة و لا بدّ في الاجتناب عنها من الارتداد عن تمام الأفراد على سبيل الشمول و الاستيعاب، إمّا بنحو العموم الاستغراقي كما هو الغالب أو المجموعي، فلا يتحقق الامتثال بالاجتناب عنها بنحو صرف الوجود على خلاف الأمر، حيث إنّها لما كان ناشئاً عن مصلحة قائمة بالطبيعة فلا جرم يتحقق امتثالها بأول فرد تنطبق الطبيعة عليه.

و عليه فلا مناص من انحلاله إلى نواهي عديدة، إمّا استقلالية لو كان على سبيل العموم الاستغراقي، أو ضمنية لو كان بنحو العموم المجموعي فيما لو كان هناك مفسدة واحدة لا يجتنب عنها الا بترك مجموع افراد الطبيعة، فيرجع في الفرد أو الجزء المشكوك إلى أصالة البراءة في الأول بلا إشكال، و في الثاني على المختار في الأقل و الأكثر الارتباطي.

هذا كله مع الشك في الانطباق، و أمّا مع العلم به و الشك في الامتثال فلا شبهة في أنّ المرجع حينئذ قاعدة الاشتغال، كما لو حرم عليه النوم، و احتمل أنّ الاضطجاع يستوجب غلبة النوم فيجب عليه الاجتناب عنه بمقتضى قاعدة الاشتغال، إلا أن يكون هناك أصل موضوعي حاكم يحرز معه الامتثال كأستصحاب عدم تحقق النوم، بناءً على جريان الاستصحاب الاستقبالي.

القسم الثالث: ما إذا كان للمتعلق متعلق يعبر عنه بالموضوع و كان جزئياً شخصياً كالقبلة في وجوب الصلاة إليها، أو حرمة استقبالها لدى التحلي، و كعرفات في حرمة الإفاضة عنها قبل الغروب من يوم عرفة، فمع الشك في الانطباق إن كان الحكم إيجابياً و على سبيل صرف الوجود كالصلاة إلى القبلة لا بدّ فيه من الإحراز بقاعدة الاشتغال، و إن كان انحلالياً مجموعياً كان أو استغريقياً، وجوبياً كان أو تحريمياً فالمرجع أصالة البراءة عن التكليف في مورد الشك، إلا أن يكون ثمة أصل موضوعي حاكم كأستصحاب بقاء النهار في مثال الإفاضة، أو علم إجمالي بين المتباينين كما في مثال التحلي عند اشتباه القبلة، حيث يعلم إجمالاً بوجودها في أحد الأطراف، فإنّ اللازم حينئذ هو الاحتياط أيضاً.

القسم الرابع: ما لو كان للمتعلق متعلق كلي ملحوظ على سبيل صرف الوجود فلا مصداق لهذه الكبرى في التكليف التحريمي، لوضوح أنّ المفسدة لما كانت قائمة بالطبيعة فلا جرم تسري إلى جميع أفرادها أو مجموعها و لا يعقل قيامها بفرد ما كما لا يخفى.

و إنّما يتجه ذلك في التكليف الوجوبي كما في أمر المولى بإكرام العالم في قوله: أكرم عالماً، حيث يكون وجود طبيعي الموضوع في الجملة موجباً لحدوث مصلحة في الفعل المتعلق به، و هو الإكرام في المثال، من غير فرق بين تعدد وجود الموضوع خارجاً و وحدته، إلا من حيث التوسعة على المكلف في مقام الامتثال و ضيقه.

و عليه فيتوقف وجوب الامتثال على وجود العالم خارجاً قلّ عدده أم كثر فلو شكّ بعد العلم بوجوده في تحقق الإكram كان المرجع قاعدة الاشتغال.

أمّا لو شك في أصل الوجود لأجل الشك في انطباقه على فرد فحيث إنّه مشروط بوجوده اشتراط الحكم بوجود موضوعه، و الشك في الشرط شك في المشروط، فلا جرم يشك في تعلق التكليف فيرجع إلى أصالة البراءة، و لا يجب الفحص عنه كما هو ظاهر.

هذا وقد طبق المحقق النائيني "قده" هذا القسم على مثال وجوب الوضوء بالماء فقال: مقتضى القاعدة البراءة عن وجوب الوضوء عند الشك في وجود الماء الا أنه قام النص على وجوب الطلب والفحص^١، وفيه أن العلم الاجمالي بوجود الوضوء او التيمم يوجب التعارض بين البراءة عن وجوب الوضوء والبراءة عن وجوب التيمم بعد عدم احراز موضوع وجوب التيمم وهو فقد الماء بالاصل النافي لوجوب الوضوء، و منه تعرف أنّ النصّ الدال على وجوب الطلب موافق للقاعدة من حيث أصل الفحص، و إن كان مخالفاً لها من حيث التحديد بالغلوة و الغلوتين، و أنّه لولاه لزم الفحص إلى أن يحصل العجز.

القسم الخامس: ما لو كان للمتعلق متعلق كلي ملحوظ على سبيل الاستغراق، بأن يكون لكل فرد من أفراد الطبيعة حكم مستقل وجوبي أو تحريمي مغاير للفرد الآخر، كما في قولنا: أكرم كلّ عالم، أو لا تشرب الخمر، حيث لوحظ كلّ فرد من العالم أو من الخمر موضوعاً مستقلاً للحكم، فحينئذ لو شكنا في فردية فرد للطبيعة و انطباقها عليه فلا شبهة أنّ المرجع أصالة البراءة، لان الشك في الانطباق مساوق للشك في تعلق التكليف.

و لكنّ المحقق النائيني علل جريان البراءة بأنه حيث يكون وجود متعلق المتعلق كالخمر مفروض الوجود في تعلق التكليف حيث يكون مرجع قوله "لا تشرب الخمر" إلى قضية شرطية مفادها أنه ان وجد شيء وكان خمرًا فيحرم شربه" فالشك في وجود الموضوع يوجب الشك في فعليّة التكليف، فيرجع إلى البراءة.

و ما أفاده و إن كان وجيباً في الجملة، و لكنّه لا يستقيم على إطلاقه، و توضيحه: أنّ متعلق المتعلق الذي نعبر عنه بالموضوع تارة يكون خارجاً عن اختيار المكلف كالزوال بالنسبة إلى صلاة النهار، ففي مثله لا مناص من أخذ الموضوع مفروض الوجود، لامتناع تعلق التكليف بواجبه بعد خروجه عن حيّز الاختيار، و إنّما المعقول توجيه الطلب نحو الفعل على تقدير وجوده، فلا جرم يكون شرطاً في تعلق الحكم، فاذا شك في وجوده فقد شك في أصل التكليف المشروط به، فتجري البراءة عنه، و هذا واضح.

و أخرى يكون تحت اختياره كالعقد المأخوذ موضوعاً لوجوب الوفاء به و الخمر المجهول موضوعاً لحرمة شربه، و هذا على قسمين:

إذ تارة يكون ذلك الفعل الاختياري دخلياً في اتصاف الفعل بكونه ذا مصلحة أو ذا مفسدة كالتزويج بالنسبة إلى وجوب الإنفاق، و السفر بالنسبة إلى القصر، و الاستطاعة بالنسبة إلى وجوب الحج، و هكذا.

و تارة أخرى يكون دخلياً في تحقق المصلحة و المفسدة لا في الاتصاف بهما نظير اشتراط شرب الدواء بوقوعه بعد الأكل، حيث يكون ذلك شرطاً في تأثير المصلحة و تحققها بعد ثبوت أصل الاتصاف.

أمّا القسم الأوّل: فهو ملحق بالقسم السابق في لزوم كونه مفروض الوجود لدى تعلق الحكم، من غير أن يتوجّه طلب إليه بوجه، فلا يلزم إيقاع العقد و لا التزويج و لا السفر و لا تحصيل الاستطاعة، و إنّما المصلحة في ترتيب الآثار على تقدير تحقق هذه الأمور، من غير أيّ مقتض للبعث نحوها. إذن فمع الشك في تحققها يرجع إلى أصالة البراءة عن ترتيب آثارها، كما كان كذلك في القسم السابق.

و أمّا القسم الثاني: فلم يؤخذ الموضوع هنا مفروض الوجود، إذ لا مقتضي له بعد عدم الدخل في الاتصاف بالصلاح أو الفساد، و حينئذٍ فإن كان التكليف وجوبياً كالصلاة المقيدة بالسائر فكما أنّ المولى يأمر بإيجاد الفعل ينبغي له أن يأمر بإيجاد موضوعه أيضاً بمناط واحد، و هو الدخل في تحصيل المصلحة، فكما أنّ وجودها في الصلاة يدعو للأمر بها فكذلك تأثير السائر في تحقيقها يدعو للأمر به أيضاً بتوجيه الأمر إلى القيد و المقيد، فيجب على المكلف تحصيله و لو بالنسج بعد كونه قادراً على إيجاد الواجب بذاته و قيده كما هو المفروض.

و إن كان تحريمياً و المفروض دخل الموضوع في فعلية المفسدة و تحققها لا في اتصاف الفعل بها فلا محالة يكون النهي فعلياً حتى قبل وجود الموضوع و يكون امتثاله إمّا بعدم إيجاده في الخارج أو بعدم استعماله على تقدير الإيجاد فإنّ مفسدة شرب الخمر مثلاً لا تتوقف على وجوده خارجاً، بل هو متّصف بها قبل الوجود أيضاً، و منهيّ عنه باعتبار القدرة على شربه بالقدرة على مقدمته و هي صنعه، و من ثمّ لو علم المكلف من حاله أنّه لو صنعه لغاية من الغايات لشربه حرم عليه صنعه، لا لأجل الدليل الخاص، بل لنفس دليل حرمة الشرب، لما عرفت من فعلية النهي. فلا تكون فعلية الحكم في هذا القسم منوطاً بفعلية الموضوع.

و بالجملة: اشتمال شرب الخمر على المفسدة الفعلية المستتبعة للنهي الفعلي يستوجب الانزجار عنه من غير إناطة بوجود الموضوع، و هو يحصل بأحد النحويين، إمّا بعدم صنعه أو بعدم شربه بعد صنعه كما عرفت، فلا مانع من فعلية الحكم قبل وجود الموضوع في هذا القسم، إذن فلا يستقيم ما أفاده المحقق النائيني على إطلاقه.

القسم السادس: ما إذا كان العموم المفروض في جانب الموضوع مجموعياً، فقد ظهر مما سبق أنّه لدى الشك في الانطباق يندرج المقام في كبرى الدوران بين الأقل و الأكثر الارتباطيين، للشك في جزئية الفرد المشكوك للمأمور به أو للمنهى عنه، و حينئذٍ فإن كان التكليف إيجابياً يقتصر على الأفراد المتيقن دخلها في المجموع، و يرجع في الفرد المشكوك إلى أصالة البراءة.

و إن كان تحريمياً فلا جزم بالحرمة إلا لدى اجتماع تمام ما يحتمل دخله في الهيئة الاجتماعية، فيرجع فيما عدا الفرد المشكوك فضلاً عنه بنفسه منعزلاً عن غيره إلى أصالة البراءة، للشك في ثبوت النهي في كلّ من الصورتين، إلا إذا رجع النهي المزبور إلى الأمر بالتروك، بحيث كان التكليف منبعثاً عن مصلحة في اجتماع التروك، لا عن مفسدة في انضمام الأفعال، فإنّه يجري حينئذٍ ما عرفته في التكليف الإيجابي من الاقتصار على المقدار المتيقن من التروك و يرجع فيما عداه إلى أصالة البراءة. ثم إنّ الشبهة الوجوبية و إن شاركت التحريمية في الرجوع إلى أصالة البراءة فيما لو كان العموم مجموعياً حسبما عرفت إلا أنّهما يفترقان في مورد أعمال هذا الأصل.

ففي الوجوبية لو أمر المولى بإكرام جماعة من العلماء مثلاً بطلب واحد متعلق بالمجموع منبعث عن مصلحة واحدة قائمة بهذه الهيئة، و شككنا في شمولها لزيد العالم و عدمه فاللازم حينئذٍ إكرام من عداه، لأنّه المتيقن من الجعل المراد بين كونه بالإضافة إلى زيد لا بشرط أو بشرط شيء، و يرجع في جزئيته لهذا المجموع و اشتراط الواجب بانضمامه إليهم إلى أصالة البراءة، كما هو الشأن في سائر موارد الدوران بين الأقل و الأكثر الارتباطيين، فيكون مورد الأصل هو ذلك الفرد المشكوك.

و أمّا في الشبهة التحريمية مثل ما لو ورد النهي عن مجالسة الأشرار بنهي واحد متعلق بهم أجمع، و شككنا في كون زيد منهم فالأمر حينئذٍ بالعكس، فلا تحرم مجالسة من عداه، كما لا تحرم مجالسته وحده، للشك في تعلق النهي بشيء منهما منعزلاً عن الآخر، و إنّما المتيقن من مورد النهي مجالستهم بأجمعهم فإنّه المعلوم حرمة، فيرجع في غير هذه الصورة إلى أصالة البراءة، إلا إذا فرضنا رجوع التكليف التحريمي إلى الوجوبي، بأن لم تكن ثمة مفسدة كامنة في مجموع الأفعال، بل مصلحة قائمة بمجموع التروك، فإنّه يجري حينئذٍ ما عرفته في الشبهة الوجوبية من لزوم الامتثال في الأفراد المتيقنة من التروك، و الرجوع فيما عداها إلى أصالة البراءة، فلا تجوز في المثال مجالسة من علم كونه من الأشرار و تجوز في الفرد المشكوك.

ثم إنّ الأقسام الستة المزبورة للشبهات الموضوعية كما أنّها تجري في الأحكام النفسية تجري في الأحكام الضمنية أيضاً بمناط واحد، فإذا شك في جزء أو شرط مأخوذ على سبيل صرف الوجود لا بدّ من إحرازه بقاعدة الاشتغال.

ثم قال: وعليه فبناء على شرطية كون اللباس الحيواني في الصلاة من مأكول اللحم فيكون التكليف معلوما ويكون الشك في الامتثال وتجري قاعدة الاشتغال ان وصلت النوبة الى الاصل الحكمي، لعدم انحلالية الشرطية، الا أن الصحيح هو المانعية، ومما يشهد على ذلك تسالم الفقهاء على الاقتصار على الضرورة اذا اضطر الى لبس ما لا يؤكل لحمه، وهذا يتلائم مع المانعية، وأما على الشرطية فهي ليست انحلالية، ومع الاضطرار الى مخالفتها فتسقط الشرطية^١.

اقول: ما ذكره حول الاقسام متين جدا، ولكن يلاحظ على ما استشهد به أخيرا على المانعية أن الشرطية حيث تنتزع عن اشتراط الصلاة بكون الملبوس الحيواني حالها من مأكول اللحم، فينحل بلحاظ كل ملبوس حيواني في الصلاة، فاذا اضطر الى كون ملبوس حيواني من غير المأكول فتسقط الشرطية بلحاظه دون سائر ملبوساته الحيوانية، نظير ما لو قال المولى لعبده "سافر وليكن صديقك في السفر صالحا" فان شرطية الصالحية منحلة بلحاظ كل من كان صديقا في السفر، فاذا اضطر الى مصاحبة فرد غير صالح ودل الدليل على عدم سقوط التكليف فمقتضى اطلاق الخطاب شرطية صالحية بقية اصدقائه في السفر.

ومن هنا تبين وجه التفصيل الذي اشار اليه صاحب العروة بين فرض العلم بكون الملبوس حيوانيا فقد يقال بلزوم احراز كونه من المأكول حيث يلزم احراز شرطه، وبين فرض الشك في كونه حيوانيا فيشك في انبساط شرطية الكون من المأكول عليه فتجري البراءة عنها.

يبقى وجه التفصيل الذي اختاره في الجواهر من المنع من الصلاة في اللباس المشكوك ولكن لو شك فيما عليه من الفضلات و الشعرات الملقاة و المحمول، فلا مانع من الصلاة فيه، و أفتى في نجاة العباد أيضا بذلك، ونسب ذلك الى الشيخ الاعظم "قده" ايضا.

مسألة ١٩: اذا صلى في غير المأكول جاهلا او ناسيا فالأقوى صحة صلاته.

اقول: قد يفرض كون الجهل او النسيان متعلقين بالحكم سواء كان هو حرمة الصلاة فيما لا يؤكل لحمه، او خصوصياتها كحرمة الصلاة في شعرة او شعرتين من الهرة او في الثوب المتخذ من اجزاء الحيوان المحرم الأكل الذي ميته طاهرة، او كان هو حرمة اكل لحم حيوان كالارنب، وقد يفرض كونهما متعلقين بالموضوع، بأن كان لا يعلم أن ثوبه متخذ من وبر الثعلب او نسي ذلك.

أما فرض الجهل بالحكم او نسيانه فالمشهور بطلان الصلاة فيه، وقد احتاط صاحب العروة وجوبا في ذلك كما ذكره في المسألة السابعة و الستين "إذا ترك جزء من أجزاء الصلاة من جهة الجهل بوجوبه أعاد الصلاة على الأحوط و إن لم يكن من الأركان"^٢، وذهب جماعة كالسيد الخوئي "قده" الى صحة صلاة الجاهل القاصر والناسي القاصر، بدعى

^١ - موسوعة الامام الخوئي ج ١٢ ص ٢٨٢

^٢ - العروة الوثقى المحشى ج ٣ ص ٣٩٥

جريان حديث لا تعاد في حق الجاهل والناسي القاصرين دون المقصرين، كما اختار السيد الصدر وشيخنا الاستاذ "قدهما" جريانه في حق المقصر الغافل او المعتقد بالصحة، ونحن وان وافقنا معهما بشكل عام، لكن توجد هنا مشكلة لا بد من حلها وهي شبهة معارضة حديث لا تعاد مع ما هو مفاد موثقة ابن بكير من الامر باعادة الصلاة التي صلاها فيما لا يؤكل لحمه، حيث ورد فيها "ما حرم اكله فالصلاة في وبره... فاسد لا تقبل تلك الصلاة حتى يصلبها في غيرها"، وسيأتي توضيح الاشكال وما يحاول في الجواب عنه.

وسائل الشيعة؛ ج ٣، ص: ٤٧٥

العِيسِي بن القَاسِمِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنْ رَجُلٍ صَلَّى فِي ثَوْبٍ رَجُلٍ أَيَّامًا - ثُمَّ إِنَّ صَاحِبَ الثَّوْبِ أَخْبَرَهُ أَنَّهُ لَا يُصَلِّي فِيهِ - قَالَ لَا يُعِيدُ شَيْئًا مِنْ صَلَاتِهِ.

وأما فرض الجهل بالموضوع او نسيانه فعن المشهور صحة الصلاة في فرض الجهل بالموضوع دون النسيان، ولكن صاحب العروة اختار الصحة في كلا الفرضين، وقد ذكر المحقق النائيني "قده" أن وجه تفصيل المشهور هو وجود نص خاص، وهو صحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يصلّي و في ثوبه عذرة من إنسان أو سنور أو كلب أ يعيد صلاته؟ قال (عليه السلام): إن كان لم يعلم فلا يعيد، فهي تدل على صحة الصلاة في عذرة ما لا يؤكل لحمه في حال الجهل.

و أمّا البطلان عند النسيان فلقوله (عليه السلام) في موثق ابن بكير "لا تقبل تلك الصلاة حتى يصلبها في غيره مما أحلّ الله أكله" فإنّ هذه الفقرة ظاهرة في كونها ناظرة إلى فرض الاخلال بمانعية الصلاة فيما لا يؤكل، لا مجرد التأكيد على المانعية المستفادة من الفقرة السابقة اي قوله (عليه السلام) "فالصلاة في وبره و شعره... و كلّ شيء منه فاسدة" فإنّ الحمل على التأكيد على خلاف الأصل، فمفاد الفقرة الثانية أنّه لو صلّى فيما لا يؤكل، لجهة من الجهات من غفلة أو جهل أو نسيان فيجب عليه اعادة الصلاة، وليس مفادها مجرد بيان مانعية الصلاة فيما لا يؤكل، حتى يصلح حديث لا تعاد للحكومة عليها، فتقع المعارضة بين الموثقة في هذه الفقرة و بين حديث لا تعاد بالعموم من وجه، فان حديث لا تعاد -بناء على مسلكه- خاص بمورد النسيان ولا يشمل فرض الجهل، ولكنه اعم من حيث الاخلال بمانعية الصلاة في ما لا يؤكل او الاخلال بسائر الأجزاء او الشرائط او الموانع غير الركنية، وهذه الفقرة من موثقة ابن بكير اعم من حيث الجهل والنسيان ولكنها مختصة بالاخلال بمانعية الصلاة فيما لا يؤكل، فتقع المعارضة بينهما في مورد الاخلال بهذه المانعية نسيانا، ولكن حيث ان صحيحة عبد الرحمن قد اخرجت مورد افتراق هذه الفقرة من الموثقة عنها وخصها بمورد اجتماعها مع حديث لا تعاد فتقلب النسبة بينها وبين حديث لا تعاد الى العموم والخصوص المطلق

فتقدم على حديث لا تعاد، و نتيجة ذلك الحكم بطلان الصلاة في فرض النسيان، بينما أنه حكم بصحتها في فرض الجهل لأجل صحیحة عبد الرحمن.

وقد اورد عليه السيد الخوئي "قده" بأن مورد صحیحة عبد الرحمن الصلاة في ثوب فيه عذرة السنور أو الكلب، فيحكم بالعمو عنها من حيث النجاسة و من حيث كونها جزءاً لما لا يؤكل، و بالأولوية القطعية يتعدى إلى غيرها من سائر أجزاء ما لا يؤكل الطاهرة كشعر السنور مثلاً، و أما التعدي إلى غيرها من سائر الأجزاء النجسة كالمني و البول و الدم فهو قياس محض بعد فقد الأولوية، على أن موردها المحمول، فالتعدي إلى الملبوس قياس قطعاً، مضافاً إلى أن موردها السنور والكلب فكيف يتعدى إلى غيرهما من سائر الحيوانات، فالصحیحة لا تشمل جميع موارد الجهل.

وبذلك ظهر عدم انقلاب النسبة بين موثقة ابن بكير و حديث لا تعاد، حتى بعد تخصيصه بصحیحة عبد الرحمن، لعدم خروج مورد افتراق الموثقة عنها كي تصير اخص مطلقاً من حديث لا تعاد. و أما بالنظر إلى موثقة ابن بكير فالصحيح ظهور الفقرة الثانية في التأكيد، و لا أقل من عدم ظهورها في التأسيس، حيث إنه (عليه السلام) بعد ما حكم بمانعية ما لا يؤكل بمقتضى الفقرة السابقة فلازمه عقلاً و عرفاً لزوم الإعادة لو صلّى فيه، فلو القي هذا الكلام على العرف لم يفهم منه حكماً جديداً، بل رأى أن ذلك من توابع الحكم الأول، و التأكيد و إن كان على خلاف الأصل، لكنّه في الكلام الذي يكون قابلاً للحمل على التأسيس بحسب الفهم العرفي، بحيث دار الأمر بينهما، دون ما لا يقبل كما في المقام فلا ظهور للفقرة الثانية في إنشاء حكم ثانوي مجعول للمصلي فيما لا يؤكل ناسياً أو جاهلاً، بل هي ظاهرة في أصل جعل المانعية تأكيداً للفقرة الأولى كما عرفت.

فعلیه لا ريب في حكومة حديث لا تعاد على الموثقة، فان قلنا بشموله للجاهل كالناسي كما هو الصحيح لزم الحكم بصحة الصلاة في كلتا صورتين، و إن قلنا باختصاصه بالناسي اختصت الصحة به دون الجاهل إلا في بعض فروضه المندرجة تحت صحیحة عبد الرحمن، فتكون النتيجة عكس التفصيل المنسوب إلى المشهور.

و إن بنينا على ظهور الفقرة الثانية من موثقة ابن بكير في كونها متعرضة لبيان حكم جديد، و هو لزوم الإعادة لو صلّى فيما لا يؤكل وقعت المعارضة حينئذ بينها و بين حديث لا تعاد بالعموم من وجه، حتى بعد تخصيص الموثقة بصحیحة عبد الرحمن، لا لمجرد اختصاص الصحیحة ببعض فروض الجهل، بل مع غمض العين عنه نقول: انّ الصحیحة خاصة بالجهل بالموضوع، دون الجهل بالحكم، فالجاهل بالحكم باق تحت الموثقة حتى بعد تخصيصها بغير الجاهل بالموضوع، والجاهل المقصر بالحكم ليس مشمولاً لحديث لا تعاد، فتقع المعارضة بينهما في مورد الاجتماع وهو الجاهل القاصر بالحكم والناسي، بناء على شمول حديث لا تعاد للجاهل، وخصوص الناسي بناء على

اختصاص حديث لا تعاد بالناسي كما هو مسلك المحقق النائيني "قده" نعم بعد التعارض والتساقط يكون المرجع عموم ما دلّ على مانعية ما لا يؤكل بحسب الجعل الأولي، مما يصلح لأن يكون حديث لا تعاد حاكما عليه كموثقة سماعة الناهية عن لبس جلود السباع في حال الصلاة، والفقرة الاولى من موثقة ابن بكير.

و أمّا في فرض الجهل بالموضوع فيحكم بالصحة إمّا لحديث لا تعاد بناءً على شموله للجاهل لعدم ابتلاءه بالمعارض حينئذ كما لا يخفى، وإمّا لصحيفة عبد الرحمن بناءً على عدم الشمول له، فيتّجه التفصيل المنسوب إلى المشهور حينئذ، لكنك عرفت أن الأقوى هي الصحة مطلقاً، لعدم ظهور الفقرة الثانية لموثقة ابن بكير الا في تأكيد الارشاد الى مانعية الصلاة فيما لا يؤكل وحديث لا تعاد الشامل للجاهل والناسي يكون حاكما عليها.

اقول: لا اشكال عندنا في شمول حديث لا تعاد للجاهل والناسي، كما لا يبعد عدم ظهور الفقرة الثانية من الموثقة في كونها ناظرة الى المرحلة المتأخرة عن المانعية بأن فرضت وقوع الاخلال بالمانعية في الصلاة وتصدت لبيان حكم هذه الصلاة كي تكون في عرض حديث لا تعاد، فلا يصلح حديث لا تعاد للحكومة عليها، بل لا يظهر منها اكثر من تأكيدها لمفاد الفقرة الاولى من الموثقة من الارشاد الى مانعية الصلاة فيما لا يؤكل.

لكن الاشكال المهم هو أنه هل يصلح حديث لا تعاد للحكومة على ادلة الاجزاء والشرائط والموانع التي تكون بلسان الامر بالاعادة، مثل قوله (عليه السلام) "ان رأيت بثوبك دما فصليت فيه فعليك الإعادة" ام لا؟، فذكر جماعة أن الأمر بالإعادة فيها ظاهر في الإرشاد الى الجزئية والشرطية والمانعية، ولكن نفي الإعادة في حديث لا تعاد في طول أدلة الأجزاء والشرائط والموانع بأسرها ويكون حاكما عليها حيث يبين عدم بطلان الصلاة بالإخلال بها الا عالما عامدا او جاهلا مترددا، وقد قبل السيد الخوئي "قده" هذا الوجه، لكن اشكل عليه السيد الحكيم "قده" في موضع من كتابه^(١) والسيد الإمام "قده"^(٢) بأن العرف لا يرى حكومة احدهما على الآخر بعد وحدة لسانهما، وهذا اشكال قوي.

كما أن المستفاد من قوله (عليه السلام) في صحيحة زرارة "القراءة سنة فمن ترك القراءة متعمدا اعاد الصلاة ومن نسي فلا اعادة عليه" وكذا قوله (عليه السلام) في حديث لا تعاد "القراءة سنة والسنة لا تنقض الفريضة" وان كان هو أن الاخلال بالسنة عن عذر لا يوجب بطلان الصلاة، لكن المشكلة

^١ - موسوعة الامام الخوئي ج١٢ ص ٢٩٩

^٢ - مستمسك العروة ج١ ص ٥٢٩، لكنه اعترف بالحكومة في بحث الخلل في الصلاة مستمسك العروة ج٧ ص ٣٨٥

^٣ - كتاب الخلل في الصلاة ص ٢٦

عدم ظهور حكومته على مثل قوله "الصلاة فيما لا يؤكل فاسدة لاتقبل تلك الصلاة حتى يصلي في غيرها".

وأما ما يظهر من السيد الامام "قده" في كتاب الخلل في مثل المقام من التمسك لتصحيح الصلاة في فرض النسيان بحديث رفع النسيان وفي فرض الجهل برفع ما لا يعلمون، فقد أجبتنا عنه في بحث الاصول **اولا:** بأن مقتضى حديث الرفع هو مجرد المعذورية فان الظاهر كون المراد من حديث الرفع رفع تبعة المذكورات عن رقبة المكلف، فليست ذمتهم مشغولة بها، على وزان قول امير المؤمنين (عليه السلام) "ذمتي بما اقول رهينة" أي مشغولة بما اقول، فما اقول في عنقي، والدليل على ما ذكرنا أن ظاهر قوله "رفع عن امتي ما اضطرروا اليه" أنه لولا هذا الحديث لكان ما اضطرروا اليه موضوعا على الأمة، ومن الواضح أن الحرام -الذي هو المتيقن من شمول رفع ما اضطرروا اليه- لا يوضع على الأمة، وانما غايته الزجر عنه، واعتبار حرمان المكلف عنه، فيكون ذلك قرينة على أن المراد رفعه عن عالم الذمة والمسؤولية والادانة، ويشهد على ما ذكرناه ما عبّر في رواية ربعي من أنه عفي عن امتي الخطأ والنسيان والاستكراه، كما يشهد على ذلك الاستشهاد في رواية عمرو بن مروان على رفع الخطاء والنسيان بقوله تعالى "ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا".

وثانيا: لو سلمنا ظهوره في رفع الحكم المجهول وبذلك يكون المرفوع جميع آثاره، الا ان الظاهر منه هو رفعه ظاهرا في قبال وضعه ظاهرا أي إيجاب الاحتياط على وفقه، ولا يظهر منه تقييد الحكم المجهول واقعا بفرض العلم، وعليه فلا يقتضي قوله "رفع ما لا يعلمون" عدا نفي وجوب الاحتياط في فرض الجهل فلا يدل على الإجزاء.

وثالثا: ان ظاهره هو رفع الأمر الثقيل عن ذمة الأمة، والجزئية والشرطية ليس فيهما أي ثقل على المكلف، ولذا لو كان المكلف عاجزا عن الطهور فاطلاق شرطية الطهور للصلاة في هذا الحال ليس فيه أي ثقل عليه، بل نتيجته هو سقوط التكليف بالصلاة في حقه، بخلاف ما لو فرض عدم شرطيته في هذا الحال، وبناء على ذلك لا بد ان يكون المرفوع هو التكليف بالمركب التام في حال الجهل، دون جزئية الجزء المجهول مثلا.

وأما الاستدلال على صحة الصلاة في فرض الجهل بما في صحيحة عبد الصمد بن بشير من قوله "أي رجل ركب امرا بجهالة فلا شيء عليه" ^(١) حيث يستظهر منها عدم وجوب الإعادة والقضاء على من ترك جزءا او شرطا او أتى بمانع في ضمن المركب بجهالة، ففيه انه لا يظهر منها أكثر من نفي وجوب الكفارة، فان ظاهرها

^١ -وسائل الشريعة ج ١٢ ص ٤٨٩ باب ٤٥ من ابواب تروك الاحرام ح ٣

ان الحكم الذي كان موضوعه ارتكاب الشيء يرتفع بارتكابه بجهالة، ووجوب الإعادة والقضاء ليس من آثار ارتكاب شيء وانما هو من آثار ترك المركب التام دون ارتكاب الشيء، ويؤيد ذلك ان موردها الجاهل المقصر حيث ورد فيها ان الرجل الأعجمي لم يسأل احدا عن شيء، ولم يلتزم المشهور بصحة عمل الجاهل المقصر اذا أخلّ بجزء او شرط او أتى بمانع في ضمن المركب. وكيف كان فالاحوط اعادة الصلاة التي صلاحها في اللباس المتخذ مما لا يؤكل جهلا او نسيانا، نعم مقتضى صحيحة عبدالرحمن صحة الصلاة في ما لو كان المحمول مما لا يؤكل بعد الغاء الخصوصية عرفا عن عذرة السنور والكلب.

مسألة ٢٠: الظاهر عدم الفرق بين ما يحرم أكله بالأصالة، أو بالعرض كالموطوء و الجلال و إن كان لا يخلو عن إشكال.

اقول: ذكروا -كما عن السيد الخوئي "فده"- أن وجه دعوى عدم الفرق هو استظهار الموضوعية من قوله (عليه السلام) في موثقة ابن بكير "ما حرم عليك أكله...".، خلافا لما اختاره المحقق النائيني "قده" من معرفيته ومشيريته الى العناوين الذاتية للحيوانات، كالأسد و الأرنب و الثعلب و نحوها. ولكن هذا ينافي عدم تعليق المحقق النائيني ولا السيد البروجردي على هذه المسألة من العروة مع ذهابهما الى المعرفية والمشيرية، وقد ذكر المحقق النائيني "ره" في رسالة الصلاة في المشكوك أن الموطوء، و شارب لبن الخنزيرة حتى اشتد عظمه، و الجلال فقد ألحقه بعض الأساطين -اي كاشف الغطاء "ره" بالأصلي، نظرا إلى شمول العموم و الإطلاقات للجميع، و هو في القسمين الأولين في محلّه، فإنّ كلا من العارضين يوجب تبدل معروضه إلى ما هو في عرض العناوين المحرّمة الأولىّة، و لا يحلّ لبنه، و يتبعه نسله في جميع ذلك، و إن كان ذكرا، فيندرج في إطلاقات الأدلّة و عموم الموثقة على كلّ من تقديري كون الحرام الوارد فيها عنوانا للموضوع، أو معرفّا للعناوين المحرّمة، بل لو كان على الموطوء صوف أو وبر من السابق يتبدل حكمه تبعا لأصله. و أمّا الجلال فللمنع عن شمول الأدلّة له مجال، فإنّ حرمة ليست مبدلة له و لا سارية في نفسه، و إنّما هي عرضيّة موقّنة ناشئة عن تأثير القذارة التي لحقت لحمه من جهة الجلل، فلا يندرج في عنوان ما لا يؤكل لحمه و نحو ذلك، بل و لا في عنوان "حرام أكله" أيضا، لظهوره في الحرمة الثابتة، دون العارضة الموقّنة الزائلة.

و بالجمله فالظاهر أن تكون حرمة الجلال كحليّة ما اضطرّ إلى أكله من المحرّمات في المخصصة، فكما لا يندرج ما اضطرّ إلى أكله فيما تجوز الصلاة في أجزائه، كذلك لا يندرج الجلال أيضا في عنوان الحرام الذي دلّت هذه الأدلّة على عدم جوازها فيه^١.

وكيف كان فحيث ان الظاهر موضوعية عنوان "ما حرم اكله" فاطلاقه يشمل الحرمة الموقته كما في الجلال فانه يحرم اكل لحمه على الكل و لا يقاس بحرمة لحم حيوان على بعض المكلفين كلحم الصيد البري حيث يحرم على المحرم.

هذا وقد اورد السيد الخوئي "فده" نقضا على المحقق النائيني "فده" حيث افتى بنجاسة بول الجلال^٢، فقال: من الغريب حكمه بنجاسة بول الجلال مع حكمه في المقام بجواز الصلاة في أجزاءه، مع اتحاد الموضوع في المقامين و هو عنوان ما لا يؤكل، لقوله (عليه السلام) هناك "اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه" الذي هو المستند للنجاسة، فإن اختص العنوان بما لا يقبل للزوال فلماذا يحكم بنجاسة بول الجلال، و إن شمل ما يقبل له فلماذا يحكم بجواز الصلاة فيه^٣.
اقول: نعم ولكن يوجد فرق بين المقامين بلحاظ وجود عموم يقتضى نجاسة البول فيكون هو المرجع مع دوران الامر بين موضوعية عنوان ما لا يؤكل لحمه ومعرفته ولا يوجد عموم في المقام فتجرى البراءة عن مانعية الجلال.

الخامس: ان لا يكون من الذهب للرجال

الخامس: ان لا يكون من الذهب للرجال، و لا يجوز لبسه لهم في غير الصلاة أيضا، و لا فرق بين أن يكون خالصاً أو ممزوجاً، بل الأقوى اجتناب الملحّم به، و المذهب بالتمويه و الطلي إذا صدق عليه لبس الذهب، و لا فرق بين ما تتمّ فيه الصلاة و ما لا تتمّ، كالخاتم و الزرّ و نحوهما، نعم لا بأس بالمحمول منه مسكوكاً أو غيره، كما لا بأس بشدّ الأسنان به بل الأقوى أنه لا بأس بالصلاة فيما جاز فعله فيه من السلاح كالسيف و الخنجر و نحوهما و إن أطلق عليهما اسم اللبس، لكن الأحوط اجتنابه، و أمّا النساء فلا إشكال في جواز لبسهنّ و صلاتهنّ فيه. و أمّا الصبيّ المميّز فلا يحرم عليه لبسه، و لكن الأحوط له عدم الصلاة فيه.

اقول: يقع الكلام في عدة جهات:

الجهة الاولى: في الحرمة التكليفية للبس الذهب للرجال ولو في غير حال الصلاة، ولا يخفى أن هناك موضوعين للحرمة احدهما لبس الذهب وثانيهما التزين بالذهب وان لم يصدق عليه اللبس، كشد الاسنان المشهودة بالذهب، ولاخلاف في حرمة الاول وان وقع الخلاف في حرمة الثاني، فبالنسبة الى حرمة لبس الذهب توجد طائفتان من الروايات:

^١ - رسالة الصلاة في المشكوك ص ٩٦

^٢ - العروة الوثقى المحشي ج١ ص ١١٧

^٣ - موسوعة الامام الخوئي ج١٢ ص ٣٠٤

الطائفة الاولى: ما يستدل بها على الحرمة وهي عدة روايات:

الرواية الاولى: ما رواه الشيخ الطوسي "ره" باسناده عن عمار بن موسى الساباطي عن أبي عبد الله (عليه السلام) في الرجل يصلي و عليه خاتم حديد قال لا و لا يتختم به الرجل فإنه من لباس أهل النار و قال لا يلبس الرجل الذهب و لا يصلي فيه لأنه من لباس أهل الجنة^١.

وقال في الوسائل بعد نقله: ورواه الصدوق في العلل مثله، ولكن الموجود في علل الشرايع هكذا: أبي رحمه الله قال حدثنا سعد بن عبد الله عن أحمد بن الحسن بن علي بن فضال عن عمرو بن سعيد المدائني عن مصدق بن صدقة عن عمار بن موسى عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يصلي و عليه خاتم حديد قال لا و لا يتختم به الرجل لأنه من لباس أهل النار و قال لا يلبس الرجل الذهب و لا يصلي فيه لأنه من لباس أهل النار^٢، نعم الظاهر كون هذا النقل خطأ، لان الذهب لباس اهل الجنة، فقد قال تعالى "جنات عدن يدخلونها يحلّون فيها من اساور من ذهب ولؤلؤا ولباسهم فيها حرير"^٣.

الايراد الاول: ان التعليل المذكور فيها لا يناسب الحرمة، فان كون الذهب من لباس أهل الجنة، لا يناسب حرمة لبسه.

وفيه أن الظاهر منها كون نكتة عدم لبس الرجال للذهب في الدنيا أن الله خصّ لبس الرجال للذهب باهل الجنة، دون اهل الدنيا، فكأنه قيل "لا يلبس الرجال الذهب لأن الله حرّم لبسه على الرجال في الدنيا"، وبذلك اتضح الفرق بين الذهب وبين مثل الفضة واللؤلؤ، مع ورود الآية في كونهما ايضا من لباس اهل الجنة حيث قال تعالى "عليهم ثياب سندس خضر واستبرق وحلّوا اساور من فضة وسقاهم ربهم شرابا طهورا"، و "يحلّون فيها من اساور من ذهب ولؤلؤا ولباسهم فيها حرير".

الايراد الثاني: ان النهي في صدر الموثقة عن التختّم بالحديد لا يراد منه الحرمة جزما، فبمقتضى قرينية السياق لا يكون النهي في ذيلها عن التختّم بالذهب ظاهرا في الحرمة، بل يحمل على الكراهة او الجامع بين الكراهة والحرمة.

وقد اجاب عنه السيد الخوئي "قده" بأنّ النهي ظاهر في التحريم، ما لم يقترن بالترخيص في الفعل، و قد ثبت الترخيص بالنسبة إلى لبس الحديد بالنصوص العديدة، فيحمل على الكراهة، و لم يثبت ذلك بالنسبة إلى الذهب كما عرفت فلا بدّ من الأخذ بظاهر النهي، ولا وجه لقرينية السياق بعد ما هو المشاهد من اشتغال غير واحد من الأخبار على الجمع بين المحرّمات و المكروهات بلسان واحد، كالجمع بين الواجبات و المستحبات، و المتّبع هو الدليل في كلّ مورد بالخصوص.

^١ - تهذيب الاحكام ج ٢ ص ٣٧٢

^٢ - علل الشرائع ج ٢ ص ٣٤٨

^٣ - قاطر ٣٣

اقول: هذا البيان وان كان صحيحا، لكنه مناف لمبناه في الاصول من كون الوجوب والحرمة حكمن من العقل فيما اذا كان هناك امر او نهى من الشارع، ولم يرد ترخيص منه في الخلاف، فلو كان يذكر مبناه في المقام لكان اولى واوضح، حيث لا يحتاج الى ظهور خطاب النهي في الحرمة.

تنبيه: لا يخفى أن القول بجواز لبس الحديد وان كان هو المشهور، لكن ذهب جماعة كالصدوق في المقنع والشيخ الطوسي في النهاية و ابن البراج في المهذب الى حرمة^١، والمستند في ذلك مضافا الى موثقة عمار روايتان أخريان:

احدهما: ما رواه في الكافي عن محمد بن يحيى عن بعض أصحابنا عن علي بن عقبة (قال النجاشي عنه انه ثقة ثقة) عن موسى بن أكيل النميري (قال النجاشي عنه انه ثقة) عن أبي عبد الله (عليه السلام): في الحديد، إنه حلية أهل النار... و جعل الله الحديد في الدنيا زينة الجنّ و الشياطين، فحرم على الرجل المسلم أن يلبسه في الصلاة، إلا أن يكون قبال عدوّ فلا بأس به. قال قلت: فالرجل يكون في السفر معه السكين في خفه لا يستغني عنها عنه أو في سراويله مشدوداً و مفتاح يخشى إن وضعه ضاع، أو يكون في وسطه المنطقة من حديد، قال: لا بأس بالسكين و المنطقة للمسافر في وقت ضرورة، و كذلك المفتاح إذا خاف الضيعة و النسيان، و لا بأس بالسيف و كل آلة السلاح في الحرب، و في غير ذلك لا تجوز الصلاة في شيء من الحديد، فإنه نجس ممسوخ^٢، ورواه الشيخ الطوسي في التهذيب باسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى عن رجل عن الحسن بن علي عن أبيه عن علي بن عقبة عن موسى بن أكيل النميري^٣

وفيه: أن الرواية ضعيفة السند بالإرسال.

ثانيتها: ما في حديث المناهي قال: نهى رسول الله (صلى الله عليه و آله) عن التخنم بخاتم صفر أو حديد^٤

لكن حديث المناهي ضعيف السند، لعدم ثبوت وثاقة شعيب بن واقد، والحسين بن زيد.

كما ورد في موثقة السكوني النهي عن الصلاة في خاتم حديد فقد روى عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال قال رسول الله (صلى الله عليه و آله) لا يصلي الرجل و في يده خاتم حديد^٥، كما ورد في رواية القاسم بن يحيى عن جده الحسن بن راشد عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام لا تختموا بغير الفضة فإن رسول الله صلى الله عليه وآله قال- ما طهرت كف فيها خاتم حديد، وفي رواية صفوان بن يحيى عن السري بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله ما طهرت كف فيها خاتم من حديد^٦.

^١ - المقنع ص ٨٣ و النهاية ص ٩٨ و المهذب ج ١ ص ٧٥

^٢ - كافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٣، ص: ٤٠٠

^٣ - تهذيب الأحكام؛ ج ٢، ص: ٢٢٧

^٤ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٤١٩

^٥ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٤١٧

^٦ - وسائل الشيعة؛ ج ٥، ص: ٧٨

ولابد من حمل هذه الروايات على الكراهة لاجل عدة روايات كمكاتبة الحميري "و يصلي الرجل و معه في كفه أو سراويله سكيناً أو مفتاح حديد هل يجوز ذلك الجواب: جائزاً^١، وصحيحة عبد الله بن سنان: ... و إن كان معه سيف و ليس معه ثوب فليقتل السيف و يصلي قائماً^٢.

الرواية الثانية: ما في قرب الاسناد عن عبد الله بن الحسن عن جده علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن الرجل هل يصلح له الخاتم الذهب قال لا^٣، ولم يثبت وثيقة عبد الله بن الحسن.

و لكن نقله في الوسائل عن كتاب علي بن جعفر بعبارة " يصلح له أن يتختم بالذهب؟ قال: لا^٤، "، وقد ذكر السيد الخوئي أن الرواية صحيحة بهذا السند، لصحة طريق صاحب الوسائل الى الشيخ الطوسي والشيخ الطوسي ذكر في الفهرست طريقاً صحيحاً الى كتاب علي بن جعفر، ولكنه مبني على كون طرق صاحب الوسائل الى نسخ الكتب وهذا ممنوع كما نبهنا عليه مراراً، وحيث ان كتاب علي بن جعفر لم يكن من الكتب المشهورة فلا نحرز صحة النسخة التي نقل عنها صاحب الوسائل، ويقوي الاشكال هنا أن صاحب البحار ذكر سنده الى كتاب علي بن جعفر وقال: باب ما وصل اليها من أخبار علي بن جعفر عن أخيه موسى بغير رواية الحميري: اخبرنا أحمد بن موسى بن جعفر بن أبي العباس قال حدثنا أبو جعفر بن يزيد بن النضر الخراساني من كتابه في جمادى الآخرة سنة إحدى و ثمانين و مائتين قال حدثنا علي بن الحسن بن علي بن عمر بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب (عليه السلام) عن علي بن جعفر بن محمد^٥ عن أخيه موسى بن جعفر^٦، فاذا ضمنا ذلك الى ما قاله صاحب الوسائل من أنا نروي الكتب بطرق، وذكر في ضمنها: و نرويها أيضا عن المولى الأجلّ الأكمل الورع المدقق مولانا محمد باقر ابن الأفاضل الأكمل مولانا محمد تقى المجلسي^٧ "أيده الله تعالى" و هو آخر من أجاز لي، و أجزت له^٨، فيظهر لنا أنه لو كان لصاحب الوسائل طريق آخر الى الكتاب غير طريق المجلسي، وقد أجاز للمجلسي كان من المناسب نقل المجلسي له.

الا أن الانصاف حصول الوثوق باشمال كتاب علي بن جعفر على هذه الرواية بعد وجودها في كتاب قرب الاسناد ايضا ونقلها في البحار عن كتاب مسائل علي بن جعفر^٩.

ها من حيث السند وأما من حيث الدلالة فلايبعد ظهور "لا يصلح" في الحرمة كما هو المترأى من استعمالها في الروايات، وقد ذكر السيد الخوئي "قده" أن قوله (عليه السلام) "لا يصلح" ظاهر في عدم الجواز لأنه بمعنى عدم القابلية، نظير قوله تعالى إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ^{١٠}.

^١ - كتاب الغيبة ص 381

^٢ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٤٥٢

^٣ - قرب الاسناد ص ٢٩٣

^٤ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٤١٥

^٥ - بحار الانوار ج ١٠ ص ٢٤٩

^٦ - وسائل الشيعة ج ٣٠ ص ١٧٣

^٧ - بحار الانوار ج ٨٠ ص ٢٥٤

^٨ - موسوعة الإمام الخوئي ج ٢٧ ص ٤٤٩

فالرواية تامة الدلالة والسند.

الرواية الثالثة: ما في الكافي عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن ابن فضال عن غالب بن عثمان (هو مشترك بين غالب بن عثمان المنقري الذى وثقه النجاشى وغالب بن عثمان الهمداني الشاعر، الذي لم يوثق، وان كان لا يبعد كونه الاول لكونه صاحب كتاب، ورواية ابن فضال عنه) عن روح بن عبد الرحيم (قال النجاشي عنه انه كوفي ثقة) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله لأُمير المؤمنين عليه السلام لا تختتم بالذهب فإنه زينتك في الآخرة^١. والرواية تامة السند، وأما دلالتها على الحرمة فتبنتني على فهم توجه النهي الى جميع الرجال، وقد يمنع عنه لما ورد في معاني الأخبار عن حمزة بن محمد العلوي عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن محمد بن أبي عمير عن حماد بن عثمان عن عبيد الله بن علي الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال علي عليه السلام نهاني رسول الله صلى الله عليه وآله و لا أقول: نهاكم- عن التختم بالذهب...، وسيأتي الكلام فيه.

الرواية الرابعة: ما رواه الصدوق بإسناده عن أبي الجارود عن أبي جعفر عليه السلام أن النبي صلى الله عليه وآله قال لعلي عليه السلام إنني أحب لك ما أحب لنفسي- و أكره لك ما أكره لنفسي لا تتختم بخاتم ذهب- فإنه زينتك في الآخرة.

و رواها في العلل عن أبيه عن أحمد بن إدريس عن محمد بن أحمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن عبد الله بن جبلة عن أبي الجارود^٢.

وفي سندها اشكال من ناحية ابي الجارود، فانه زعيم الفرقة الجارودية الزيدية، ولم يثبت وقافته، ودلالتها مثل الرواية السابقة.

الرواية الخامسة: ما في الكافي عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن النضر بن سويد عن القاسم بن سليمان (لم يثبت وثاقته وان وثقه السيد الخوئي لكونه من رجال تفسير القمي وكامل الزيارات) عن جراح المدائني (لم يثبت وثاقته ايضا وان وثقه السيد الخوئي لكونه من رجال كامل الزيارات) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لا تجعل في يدك خاتما من ذهب^٣.

^١ - وسائل الشيعة ج٤ ص ٤١٢

^٢ - وسائل الشيعة ج٤ ص ٤١٤

^٣ - وسائل الشيعة، ج٤، ص: ٤١٣

الرواية السادسة: رواية موسى بن أكيل النميري عن أبي عبد الله عليه السلام في الذهب إنه حلية أهل الجنة- و جعل الله الذهب في الدنيا زينة للنساء- فحرم على الرجال لبسه و الصلاة فيه ^١. وقد مر الاشكال في سندها للارسال.

الرواية السابعة: رواية البراء بن عازب قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن سبع و أمر بسبع- نهانا أن نتختم بالذهب- و عن الشرب في أنية الذهب و الفضة و قال- من شرب فيها في الدنيا لم يشرب فيها في الآخرة- و عن ركوب الميائثر (جمع ميثرة، و هي كما في الصحاح ما يوضع على ظهر الفرس ليحول بين الفارس و ظهر الفرس. و الميائثر الحمراء من مراكب العجم و هي من ديباج أو حرير) و عن لبس القسي (يقال القسي ثيابٌ يوتى بها من مصر فيها حريرٌ) و عن لبس الحرير و الديباج و الإستبرق (حرير ضخيم) و و أمرنا باتباع الجنائز و عيادة المريض- و تسميت العاطس و نصره المظلوم و إفشاء السلام- و إجابة الداعي و إبرار القسم^٢.

وسند الرواية ضعيف لاشتماله على عدة مجاهيل.

الرواية الثامنة: ما رواه في قرب الإسناد عن هارون بن مسلم عن مسعدة بن صدقة عن جعفر بن محمد عن أبيه عليه السلام أن رسول الله صلى الله عليه وآله نهاهم عن سبع منها التختم بالذهب^٣.

الرواية التاسعة: ما في دعائم الإسلام عن رسول الله (صلى الله عليه و آله) من أنه نهى الرجال عن حلية الذهب و قال هو حرام في الدنيا^٤.

الرواية العاشرة: ما في تفسير القمي عن أبيه عن سُلَيْمَانَ بْنِ مُسْلِمِ بْنِ الْخَثَّابِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَرِيحٍ عَنْ عَطَاءِ بْنِ أَبِي رِيَّاحٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آله بَعْدَ ذِكْرِ أَشْرَاطِ السَّاعَةِ: فَعِنْدَ ذَلِكَ تَحْلَى ذُكُورُ أُمَّتِي بِالذَّهَبِ وَ يَلْبَسُونَ الْحَرِيرَ وَ الدِّبْيَاجَ^٥.

الطائفة الثانية: ما يستظهر منها جواز لبس الذهب، وهي روايتان:

الرواية الاولى: ما في الكافي عن عدة من اصحابنا عن سهل بن زياد عن جعفر بن محمد الاشعري عن ابن القداح عن أبي عبد الله (عليه السلام): أن النبي (صلى الله عليه و آله) تختم في يساره بخاتم من ذهب، ثم خرج على الناس فطفق ينظرون إليه، فوضع يده اليمنى على خنصره اليسرى حتى رجع إلى البيت فرمى به فما لبسه^٦.

^١ - وسائل الشيعة ج٤ ص ٤١٤

^٢ - وسائل الشيعة ج٤ ص ٤١٥

^٣ - وسائل الشيعة ج٤ ص ٤١٥

^٤ - دعائم الاصلاح ج٢ ص ١٦٢

^٥ - وسائل الشيعة ج١٥ ص ٣٤٨

^٦ - وسائل الشيعة ج٤ ص ٤١٣

فقد يستظهر منها عدم حرمة لبس الذهب لما تختم به النبي (صلى الله عليه وآله) وإنما رمى به لما شاهد من استعجاب الناس من لبسه لم يرون من عدم مناسبة ذلك لمقام النبوة، لكونه من زيّ اهل الدنيا فطرحة (صلى الله عليه وآله) كراهة جلب الأنظار. فغاية ما هناك كراهة اللبس دون التحريم.

وفيه أولاً: أنها ضعيفة السند بسهل بن زياد و جعفر بن محمد الاشعري، وما ذكره الوحيد البهبهاني "ره" من أنه روى عنه محمد بن أحمد بن يحيى، و لم يستثن ابن الوليد والصدوق روايته من رجاله، فيدل ذلك على ارتضاءهما له، فقد مر أنه لا يدل على وثاقته، فلعل مبنى ابن الوليد والصدوق كان اعم من العمل بخبر الثقة.

و ثانياً: ما يقال - كما عن السيد الخوئي "قده" - من أن غاية ما تدلّ عليه عدم ثبوت التحريم في ذلك الزمان الذي لبسه، فمن الجائر ثبوت التحريم بعد ذلك، إمّا في زمانه (صلى الله عليه وآله) أو زمن الأئمة (عليهم السلام) كما يفصح عنه تلك الأخبار، إذ لا ريب أنّ الأحكام تدريجية التشريع^١. وقد يورد عليه بأن مصلحة التدرج في التشريع تكون عادة لمراعاة كون الناس حديث عهد بالاسلام فيصعب عليهم تحمل جميع التكاليف دفعة واحدة، ولكن لا ينتفي بذلك مفسدة الحرام، ومن البعيد أن يرتكب النبي (صلى الله عليه وآله) فعلاً ذا مفسدة بمجرد انه لم يصير حراماً بالفعل. نعم قد يكون اختلاف الاحكام نتيجة تبدل العناوين والحالات، ولكن يبعد ان يكون لبس الذهب من هذا القبيل، اللهم الا أن يقال ان من المحتمل عدم مفسدة في نفس ليس الرجال للذهب، وانما حصلت المفسدة فيه بعد ذلك بعنوان ثانوي وهو انتشار ظاهرة الترفه والبطر في بعض المسلمين، والمهم ضعف سند الرواية، واعراض الاصحاب عنها لو كانت دالة على جواز لبس الذهب.

الرواية الثانية: ما في معاني الأخبار قال حَدَّثَنَا حَمَزَةُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْعُلَوِيُّ (قد يحاول اثبات وثاقته بكونه من مشايخ الصدوق وقد ترضى له الصدوق في كتبه عدة مرات) قَالَ أَخْبَرَنِي عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَلِيٍّ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ قَالَ عَلِيٌّ (عليه السلام): نهاني رسول الله (صلى الله عليه وآله) و لا أقول لكم نهاكم عن التخنم بالذهب^٢.

ورواه في الخصال عن ابيه عن سعد بن عبد الله عن أحمد و عبد الله ابني محمد بن عيسى عن محمد بن أبي عمير عن حماد بن عثمان عن الحلبي عن أبي عبد الله^٣.

فيقال بأنّ قوله (عليه السلام) "و لا أقول نهاكم" يكشف عن اختصاص النهي به (عليه السلام) دون غيره من سائر الناس، فليكن ذلك من مختصات أمير المؤمنين (عليه السلام).

^١ - موسوعة الإمام الخوئي ج ١٢ ص ٣٠٥

^٢ - معاني الأخبار ص ٣٠١

^٣ - الخصال ج ١ ص ٢٨٩

وقد اجيب عنه - كما في كلمات السيد الخوئي "قده" - باحتمال كون نكته قوله (عليه السلام) "ولا اقول لكم نهاكم" رعاية الامانة في النقل، وهذا لا ينافي الغاء الخصوصية عرفا.

والانصاف ان هذا التعبير من الامام العالم بالاحكام وسكوته عن ثبوت الحرمة في حق الجميع يوهم اختصاص الحكم بامير المؤمنين (عليه السلام)، فالمهم تسالم الاصحاب بل الفريقين على الحرمة.

هذا وذكر بعض الاعلام "قده" ما حاصله أنه لولا ضعف سند الروايتين الداليتين على جواز لبس الذهب فلا يبعد كونهما قرينة على حمل الطائفة الاولى على الكراهة، وأما دعوى إعراض الأصحاب عن الطائفة المجوزة، و لذا ادعى الإجماع على المنع، ففيه أنه لا عبرة بالإجماع لبعد احتمال استنادهم إلى نص خاص غير ما بأيدينا، كما أنه لا مجال للاعتماد على عملهم ما لم يحرز الاعراض عن روايات الجواز، إذ يحتمل كون ذهابهم الى الحرمة لترجيح الطائفة المانعة اجتهادا، فلا يكون حجة علينا^١.

وفيه -مضافا الى أنه لا وجه للنقاش في سند الرواية الثانية- أن تسالم الاصحاب بل تسالم الفريقين لا يدع مجالاً للتشكيك في كشفه عن ارتكاز المتسرعة وأصحاب الأئمة (عليهم السلام) وحينئذ فينكشف عرفا موافقة الأئمة معهم ولو كان ارتكازهم مدركيا او محتمل المدرك.

هذا كله بلحاظ الحكم التكليفي للباس الذهب، وقد يناقش في شمول اطلاق النهي عن لبس الذهب في موثقة عمار على التختم بالذهب بدعوى انصراف اللبس عنه، ولكنه لا وجه له بعد صدق اللبس في اللغة العربية على التختم بالخاتم كالترزين بالقلادة والسوار، خصوصا مع أنه لا يكون اللباس متخذا من الذهب عادة حتى ينصرف اليه لبس الذهب، فما يظهر من السيد الصدر "قده" من التشكيك في حرمة التختم بالذهب في غير مجله، فانه علق على عبارة المنهاج "الخامس أن لا يكون من الذهب للرجال و لو كان حليا كالخاتم، أو جزءا من اللباس كالأزرار" فقال في الخاتم "على الاحوط" وفي الأزرار "الظاهر فيه و في أمثاله مما لا يصدق عليه عنوان اللبس بصورة مستقلة عدم شمول الحكم له"

وعلق على عبارة المنهاج "لا يجوز للرجال لبس الذهب و لا التزين به في غير الصلاة أيضا و فاعل ذلك أتم" أن التزين به بنحو يصدق عليه اللبس حرام^٢.

ثم ان التزين بالذهب من دون صدق اللبس فالمشهور حرمة ولو لم يصدق عليه اللبس كتغطية الاسنان الظاهرة بالذهب، بل في الجواهر دعوى الإجماع عليها بقسميه^٣، ويستدل له بالتعليل الوارد في رواية روح بن عبد الرحيم "يا علي لا تختم بالذهب فانه زينتك في الآخرة" ونحوها رواية قرب الاسناد عن مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْحَمِيدِ (قد يقال بوثاقته لقول النجاشي: محمد بن عبد الحميد بن سالم

١ - كتاب الصلاة ج ٢ ص ٣٤٣

٢ - منهاج الصالحين ج ١ ص ١٩١

٣ - جواهر الكلام ج ٤١ ص ٥٤

العطار أبو جعفر: روى عبد الحميد، عن أبي الحسن موسى ع، و كان ثقة، من أصحابنا الكوفيين، له كتاب النوادر. أخبرنا أبو عبد الله بن شاذان، قال: حدثنا أحمد بن محمد بن يحيى، عن عبد الله بن جعفر، عنه، بالكتاب" ولكن الظاهر كونه توثيقا لابيهِ بقرينة العطف بالواو على قوله روى عبد الحميد، نعم هو من رجال كامل الزيارات بواسطة سعد بن عبد الله) وَ عَبْدِ الصَّمَدِ بْنِ مُحَمَّدٍ (بن عبيد الله الاشعري من رجال كامل الزيارات مع الواسطة) جَمِيعاً عَنْ حَنَّانِ بْنِ سَدِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ قَالَ النَّبِيُّ ص لِعَلِيِّ ع إِنَّكَ أَنْ تَتَخْتَمَ بِالذَّهَبِ - فَإِنَّهُ حَلِيَّتُكَ فِي الْجَنَّةِ، ورواية ابي الجارود، "يا علي اني احب لك ما احب لنفسي وكره لك ما اكره لنفسي لا تختتم بخاتم الذهب فانه زيتك في الآخرة" وفي رواية موسى بن أكيل النميري (المرسلة) في الذهب انه حلية أهل الجنة، و جعل الله الذهب في الدنيا زينة النساء فحرم على الرجال لبسه و الصلاة فيه" ولا يضر تفريع النهي عن لبس الذهب في آخرها.

وأما ما رواه الكليني عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع فِي حَدِيثٍ أَنَّ أَسْنَانَهُ اسْتَرْخَتْ فَشَدَّهَا بِالذَّهَبِ، وَفِي رِوَايَةِ الطَّبْرَسِيِّ فِي مَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ النَّبِيِّ تَنْفِصِيمٍ أَوْ يَصْلُحُ أَنْ تُشَبَّكَ بِالذَّهَبِ^١، فِيمَكُنْ أَنْ يَكُونَ لِأَجْلِ ضَرُورَةِ الْعِلَاجِ، أَوْ لِأَجْلِ عَدَمِ التَّزِينِ عَرَفَا بِذَلِكَ حَتَّى لَوْ كَانَ فِي الْإِنْسَانِ الظَّاهِرَةَ وَأَمَّا لَوْ كَانَ فِي الْإِنْسَانِ غَيْرَ الظَّاهِرَةَ فَعَدَمُ صَدَقِ التَّزِينِ وَاضِحٌ.

وقد ذكر السيد الخوئي "فده" أنه لا يتم الإجماع لاحتمال استناد المجمعين إلى الروايات التي لا يخلو الاستدلال بها عن شوائب الإشكال.

وذكر أن رواية روح بن عبد الرحيم وان كانت موثقة بخلاف رواية أبي الجارود ورواية حنّان بن سدير، حيث لم يتم سندهما، إلا أن الاشكال من حيث دلالتها، فإنّه يتوجّه عليها: أولاً: احتمال أن يكون الحكم من مختصات أمير المؤمنين (عليه السلام) كما لا ياباه سياقها من توجيه الخطاب إليه خاصة، سيما قوله (صلى الله عليه وآله) في خبر أبي الجارود: "انّي أحبّ لك ما أحبّ لنفسي و أكره لك ما اكره لنفسي" الكاشف عن مزيد عناية و اهتمام بشأنه (عليه السلام) فخصّه بحكم دون غيره. و يؤيّده: قول علي (عليه السلام) في رواية عبيد الله بن علي الحلبي "نهاني رسول الله (صلى الله عليه وآله) و لا أقول نهاكم عن التختّم بالذهب" غاية أنه ثبت من الخارج شمول هذا الحكم اعني التختّم بل مطلق لبس الذهب لغيره أيضاً، فيرفع اليد عن ظهوره في الاختصاص بمقتضى الروايات

^١ - قرب الاسناد ص ٩٨ وسائل الشيعة ج٤ ص ٤١٦ بحار الانوار ج ٨٠ ص ٢٥٦

^٢ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٤١٦

الأخر، و أمّا في المقام فلم يثبت التعدّي، فلا بد من التحفظ على الظهور، او المتيقّن و هو علي (عليه السلام) إذ لا إطلاق فيها يعمّ غيره كما هو ظاهر.
و ثانياً: أنّ الاستدلال بهذه الأخبار مبني على أن تكون الزينة فيها بمعناها الحديثي و العنوان المصدرية أعني التزيّن و لا شاهد عليه، بل هو بعيد عن سياقها، فإنّ مرجع الضمير في قوله (عليه السلام): "فإنّه زينتك في الآخرة" نفس الخاتم الذهبي لا التختّم به كما لا يخفى. فلو أُريد بالزينة المعنى المصدرية و المفهوم الحديثي فكيف يمكن حمله على الذات.

فالظاهر أنّ المراد بالزينة فيها ما يتزيّن به، و حاصل المعنى أنّ الخاتم الذهبي شيء يتزيّن به في الآخرة، و حلية مختصة بها، فلا يشرع لبسه و التمتع به في الدنيا فلا دلالة فيها على المنع عن مطلق التزيّن بالذهب!

اقول: لا يبعد رجوع الضمير في قوله في صحيحة روح "فانه زينتك في الآخرة" الى الذهب لا الى خاتم الذهب لعدم كون خاتم الذهب المذكوراً في الرواية و التختّم بالذهب يكون تزيّن لا زينة، فان الظاهر من الزينة ما يتزيّن به لا التزيّن، مضافاً الى ان زينة الرجال في الآخرة ليس خصوصاً خاتم الذهب، بل مطلق الذهب، كما ورد في عدة آيات، وحينئذ نقول ان الاستفادة من بيان أن الذهب زينة الرجال في الآخرة هو كونه بالنسبة الى الرجال مختصاً تشريعاً باهل الجنة، ولو كان المراد منه التعليل بكونه زينة اهل الجنة خارجاً فبمناسبة الحكم و الموضوع يكون ظاهر النهي النهي عن التختّم بالذهب لكونه مصداقاً لمطلق التزيّن بالذهب، فما كان بخطر بالبال (من أن التعليل لا يوجب الغاء خصوصية الحكم و انما يوجب الغاء خصوصية المورد المعلل، كما هو الحال في مثل قوله "ان جاءك زيد فأكرمه فانه عالم" و الحكم هو النهي عن التختّم الذي هو لبس، فلا وجه لالغاء الخصوصية عن تحريم التختّم بالذهب، الى مطلق التزيّن بالذهب) غير متجه، و أما احتمال الخصوصية في امير المؤمنين فخلاف الظاهر و يدفعه ثبوت حرمة لبس خاتم الذهب على مطلق الرجال.

هذا وقد يؤيد حرمة التزيّن بالذهب على الرجال، بمثل ما رواه في الكافي عن ابي عليّ الثائغريّ عن مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ النُّعْمَانِ عَنْ أَبِي الصَّبَّاحِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنِ الدَّهَبِ يُحَلَّى بِهِ الصَّبِيَّانُ فَقَالَ كَانَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ عَ يُحَلِّي وُلْدَهُ وَ نِسَاءَهُ بِالدَّهَبِ وَ الفِضَّةِ، وَ عَن عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الوَثَّاءِ وَ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ أَبِي نَصْرٍ جَمِيعاً عَنْ دَاوُدَ بْنِ سِرْحَانَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنِ الدَّهَبِ يُحَلَّى بِهِ الصَّبِيَّانُ فَقَالَ إِنَّهُ كَانَ أَبِي عَ لِيحَلِّي وُلْدَهُ وَ نِسَاءَهُ بِالدَّهَبِ وَ الفِضَّةِ فَلَا بَأْسَ بِهِ!

فيقال بأنّ الظاهر من سؤال السائل هو المفروغية عن حرمة التحلي و التزيّن بالذهب للرجال، و انما سأل عن حكم خصوص الصبيان، و أوجب بجواز تحلية الصبيان و النساء بالذهب.

١ - موسوعة الإمام الخوئي ج ١٢ ص ٣١٢

٢ - الكافي (ط: الإسلامية) ج ٦ ص ٤٧٥

وكذا روى في الكافي عن مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنْ حِلْيَةِ النِّسَاءِ بِالذَّهَبِ وَ الْفِضَّةِ فَقَالَ لَا بَأْسَ، فَانْخِصَّ السُّؤَالَ بِحِلْيَةِ النِّسَاءِ بِالذَّهَبِ يَكْشِفُ عَنْ كَوْنِ الْمُرْتَكِزِ لَدَى السَّائِلِ حُرْمَةَ التَّحْلِيِّ بِالذَّهَبِ عَلَى الرَّجَالِ.

وقد روى في مستطرفات السرائر عن كتاب ابى القاسم بن قولويه عن أبي بصير عن أبي عبد الله ع قَالَ سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يُحَلِّي أَهْلَهُ بِالذَّهَبِ قَالَ نَعَمْ النِّسَاءَ وَ الْجَوَارِيَ فَأَمَّا الْعِلْمَانُ فَلَا، وَحَيْثُ ثَبِتَ مِنَ الرَّوَايَاتِ السَّابِقَةِ أَنَّ دَابَّ الْإِمَامِ (عَلَيْهِ السَّلَام) كَانَ هُوَ تَحْلِيَةَ صَبِيَانِهِ بِالذَّهَبِ وَهَذَا لَا يَجْتَمِعُ مَعَ النَّهْيِ عَنْهُ وَلَوْ بِنَحْوِ الْكِرَاهَةِ فَلَا يَدُ مِنْ حَمْلِ النَّهْيِ عَنْ تَحْلِيَةِ الْعِلْمَانِ عَلَى الْبَالِغِينَ، وَحَيْثُ لَا دَلِيلَ عَلَى التَّرْخِيصِ فِي حَقِّهِمْ فَيَكُونُ دَالًا عَلَى الْحُرْمَةِ، وَ يَفْهَمُ مِنْهُ أَنَّ حُرْمَةَ التَّحْلِيَةِ عَلَى الْبَالِغِ نَفْسَهُ أَيْضًا^١.

اقول: أما ما عدا الرواية الأخيرة فلا يظهر منها مركزية حرمة التحلية بالذهب على الرجال مطلقاً، بل يكفي مركزية حرمتها في الجملة ولو فيما إذا صدق اللبس، وأما الرواية الأخيرة فعمدة الأشكال فيها ضعف سندها لا لعدم ذكر صاحب السرائر طريقه الى كتاب ابى القاسم بن قولويه، لما حاولنا من حل هذا الاشكال، بل لعدم ذكر سند ابن قولويه الى ابى بصير، وأما دلالتها فالظاهر تماميتها، حيث ان اطلاق النهي يقتضي حرمة التحلي على الغلمان البالغين، وأما بالنسبة الى غير البالغين فنرفع اليد عن اطلاق الرواية لما دلت الروايات السابقة على عدم النهي الكراهتي فضلاً عن التحريمي عن تحليهم بالذهب.

نعم لو كان معنى الغلام الابن الصغير كما ورد المصباح المنير ومجمع البحرين بحيث يأبى العرف عن حمل خطابه على ارادة البالغ، وقعت المعارضة بين هذه الرواية والروايات السابقة، ولكن الظاهر أن الغلام يطلق على الذكر من حيث ولادته الى ايام شبابه، ولا يخفى أن ما ذكره السيد الخوئي "قده" هنا من أن الغلام يصدق على المميز في أوان بلوغه، بل حتى بعد التجاوز عنه بسنين قليلة ما لم يصل إلى حد الرجولية، فيمكن حمل هذه الرواية على البالغ بقريضة ما ورد من أن الامام (ع) كان يحلي صبيانه بالذهب^٢، مناف لما ذكره في كتاب النكاح في حكم حرمة اخت الغلام الموطوء على واطئه من أن الظاهر اختصاص الحكم بما إذا كان الواطء كبيراً و الموطوء صغيراً، و ذلك لأخذ عنوان الرجل في الواطء و عنوان الغلام في الموطوء في الروايات، حيث إن من الواضح أن عنوان الرجل لا يصدق على غير البالغ، كما أن عنوان الغلام غير صادق على من بلغ من العمر ثلاثين سنة أو ما قاربها^٣.

وكيف كان فالاحوط ان لم يكن اقوى حرمة التزين بالذهب على الرجال وان لم يصدق اللبس، ككون العلم او ازرار الثوب من الذهب.

هذا كله بلحاظ الحكم التكليفي للبس الذهب او التزين به.

الجهة الثانية: في حكم الصلاة في الذهب: المشهور بطلان الصلاة الواقعة في الذهب للرجال، وتردد المحقق الحلّي "قده" في المعتبر في ذلك فقال: لو صلى و في يده خاتم من ذهب ففي فساد الصلاة تردد، أقربه انها لا تبطل لما قلناه

^١ - الكافي (ط: الإسلامية) ج ٦ ص ٤٧٥

^٢ - السرائر ج ٣ ص ٦٣٦

^٣ - كتاب الصلاة ج ٢ ص ٣٥٠

^٤ - موسوعة الإمام الخوئي ج ١٢ ص ٣٢٢

^٥ - موسوعة الإمام الخوئي ج ٣٢ ص ٢٣٦

في الخاتم المغصوب، و منشأ التردد رواية موسى بن أكيل النميري، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: "جعل الله الذهب حلية أهل الجنة فحرم على الرجال لبسه و الصلاة فيه"١، ولم يذكر في الشرائع ذلك من شرائط لباس المصلي.

و الأقوى ما عليه المشهور، لموثقة عمار السابقة فان النهي عن الصلاة في الذهب ظاهر في الارشاد الى المانعية، فليس المستند منحصرأ في رواية موسى بن أكيل كي يناقش فيها بضعف السند.

انما الكلام في ما يتحقق به عنوان الصلاة في الذهب، فان ظاهر الظرفية المستفادة من قوله "ولا يصلي فيه" أنه لا يصلي الرجل وهو في الذهب، وهذا انما يصدق فيما كان لابسا للذهب، وليس هذا العنوان مثل عنوان الصلاة فيما لا يؤكل لحمه حيث استفدنا من قرينية ذكر الصلاة في روث ما لا يؤكل وبوله والبانة في موثقة ابن بكير على أن المراد من الصلاة في ما لا يؤكل هو الصلاة مع مصاحبة أجزاءه، ولا توجد مثل هذه القرينة في المقام، وحينئذ فقد يناقش في صدقه على التختم بخاتم الذهب، فقد ذكر بعض الاعلام "قده" أنه لا يكفي مثل التختم بالذهب حيث لا يصدق عليه اللبس وان ورد النهي عن التختم بالذهب حيث انه يمكن لاجل كونه تزيينا بالذهب، فلا يبطل الصلاة فيه، نعم روى في الخصال عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ الْقَطَّانِ عَنْ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْعَسْكَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زَكَرِيَّا الْبَصْرِيِّ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَمَّارَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَابِرِ الْجَعْفِيِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ (عليه السلام) يَقُولُ يَجُوزُ أَنْ تَتَخْتَمَ لِلْمَرْأَةِ بِالذَّهَبِ وَ تُصَلِّيَ فِيهِ، وَ حَرَّمَ ذَلِكَ عَلَى الرَّجَالِ إِلَّا فِي الْجِهَادِ، وَ ظَاهِرُهَا الْمَنْعُ تَكْلِيفًا وَ وَضَعًا بِالنِّسْبَةِ إِلَى خَاتَمِ الذَّهَبِ أَيْضًا، لَكِنْ سَنَدُهَا ضَعِيفٌ.

هذا ويمكن أن يقال بأنه ولو فرض اطلاق في دليل مانعية لبس الذهب فتكون رواية الحلبي حاكمة عليه فقد روى الشيخ الطوسي بإسناده عَنْ سَعْدِ بْنِ مُوسَى بْنِ الْحَسَنِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ هِلَالٍ عَنْ ابْنِ أَبِي عَمِيرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: كُلُّ مَا لَا تَجُوزُ الصَّلَاةُ فِيهِ وَحَدَّهُ فَلَا بَأْسَ بِالصَّلَاةِ فِيهِ- مِثْلُ النَّكَّةِ الْإِبْرَيْسِمِ وَ الْقُلَنْسُوءَةِ وَ الْخُفِّ- وَ الرَّزَّارِ (هو ما كان يشده الذمي على وسطه) يَكُونُ فِي السَّرَاوِيلِ وَ يُصَلِّيَ فِيهِ، حيث تدل على أن كل ما كان مانعا فمانعيته مختصة بما تتم فيه الصلاة، واشتمال السند على أحمد بن هلال العبرتائي، ليس بقادح، لأن نوادر ابن أبي عمير مما سمعه جل أصحاب الحديث كما ادعي، فلا يقدر ضعف العبرتائي.

اقول: لا ينبغي الاشكال في صدق اللبس في اللغة العربية على التختم بالذهب كما يصدق على وضع السوار وتقلد القلادة، ووضع القرط في الاذن، ويظهر ذلك من مراجعة كلمات الفقهاء والروايات ولنذكر جملة منها:

١- مِنَ السُّنَّةِ لُبْسُ الْخَاتَمِ، ٢- عَلِيٌّ بْنُ جَعْفَرٍ، قَالَ: سَأَلْتُ أُخِيَّ عَنِ الْخَاتَمِ يُلْبَسُ فِي الْيَمِينِ؟

فَقَالَ: إِنْ شِئْتَ فِي الْيَمِينِ، وَإِنْ شِئْتَ فِي الْبَسَارِ، ٣- رواية سهل بن زياد عن الاشعري عن ابن القداح عن ابي عبد الله (عليه السلام) إِنَّ النَّبِيَّ تَخَتَّمَ فِي بَسَارِهِ بِخَاتَمٍ مِنْ ذَهَبٍ، ... فَمَا لِبَسَهُ، وَعَنْ عَدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ الْوَشَّاءِ، عَنْ مُتْنَى، عَنْ حَاتِمِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) مِثْلُهُ.

١- المعتبر ج ٢ ص ٩٢.

٢- وسائل الشيعة ج ٤ ص ٣٨٠

٣- وسائل الشيعة ج ٤ ص ٣٧٦

٤- كتاب الصلاة ج ٢ ص ٣٣٩

٥- الكافي (ط - دار الحديث): ج ١٣، ص: ٨١

٦- الكافي (ط - دار الحديث): ج ١٣، ص: ٨٤

والظاهر أن لبس الذهب منصرف إلى مثل الخاتم و السوار والقلادة، إذ لم يعهد صنع ثوب أو سروال منسوج بأجمعه من الذهب، وإن كان على تقدير الصنع مشمولاً للنهي، كما ذكر السيد الخوئي "قده"، ومع ما ذكر فيكون ما دل على النهي عن الصلاة في الذهب كالأخص بالنسبة إلى رواية الحلبي، مضافاً إلى أن ضعف العبرتيي يمنع من احراز كون الحديث موجوداً في كتاب نوادر ابن ابي عمير، والعبرتيي وإن ذكر النجاشي في حقه أنه صالح الرواية يعرف حديثه وينكر ولأجله وثقه السيد الخوئي "قده" ولكنه معارض بما ذكره الشيخ في الاستبصار من انه ضعيف فاسد المذهب، إلا أن نقول بأن المرجع بعد التعارض هو استصحاب وثاقته لشهادة الشيخ الطوسي في العدة بقبول رواياته في حال استقامته.

هذا وقد استدلل العلامة الحلبي "قده" في المنتهى لبطلان الصلاة في خاتم الذهب بأن الصلاة فيه استعمال له وهو محرم بالإجماع، وقد عرفت ان النهي في العبادات يدل على الفساد، وفيه أن الصلاة في خاتم الذهب ليست مصداقاً لاستعمال الذهب، بل مقارنة له، نظير النظر إلى الأجنبية حال الصلاة، نعم لو كان الساتر من الذهب فيكون كالتستر بالساتر المغصوب وقد مر منا أن الواجب فيه أيضاً لا يتحد مع الحرام، إذ الواجب كون الصلاة في حال التستر والحرام هو ذات التستر بالساتر المحرم.

الجهة الثالثة: ذكر صاحب العروة أنه لا فرق في حرمة لبس الذهب بين أن يكون الذهب خالصاً أو ممزوجاً، ووجهه صدق الذهب عليه، كما هو الحال في الذهب الذي يكون عياره اقل من اربع وعشرين، نعم لو كان الخليط من النحاس أو غيره يوجب سلب عنوان الذهب عنه فلا يشمل حكم الذهب.

الجهة الرابعة: ذكر صاحب العروة (أن الأقوى اجتناب الملح بالذهب، والمذهب بالتمويه و الطلي إذا صدق لبس الذهب عليه)، أما ما ذكره حول الملح بالذهب فتوضيحه أن الثوب المنسوج يكون له سدى (يقال له بالفارسية: تار) ولحمة (يقال له بالفارسية: بود) فلو كان الثوب لحمته من الذهب فقط، فقد ذهب جمع من الفقهاء إلى حرمة لبسه، و ذكر كاشف الغطاء في وجهه أن لبس الذهب لا يعقل إلا بالخلط، أو الوضع في أجزاء اللباس، أو جعله حلياً، بل الظاهر دخول المطلبي فيه^٤، وحاصل كلامه أنه لم يعهد صنع الثوب، حتى لو كان مما لا تتم فيه الصلاة كالفلنسوة و نحوها من الذهب الخالص، بل المتعارف خلطه بغيره إما بجعل سده من الذهب و اللحمة من غيره أو بالعكس، أو يكون بنحو التطريز.

^١ - الاستبصار ج ٣ ص ٢٩

^٢ - منتهى المطلب ج ٤ ص ٢٣١

^٣ - لم يذكر فرض كون السدى من الذهب لعدم تعارفه وعدم تيسر اتخاذ الثوب منه.

^٤ - كشف الغطاء ج ٣ ص ٨

ولكن ذكر المحقق الهمداني "قده" أنه يمكن المناقشة فيه: بأن عدم تعارف نسج الثوب من الذهب لا يصلح قرينة لأصرف النهي عن لبس الذهب و الصلاة فيه إلى إرادة ما يعمّ الممتزج و المموّه؛ لإمكان إرادة مثل السوار و الدمليج و الخللال و الخاتم و نحوها ممّا يتحقّق معه اسم اللبس عرفاً.

نعم، لا يبعد أن يقال: إنّ المنساق إلى الذهن من تفريع حرمة لبسه على الرجال في خبر النميري على أنّ الله جعله في الدنيا زينة للنساء: إرادة مطلق التحلي و التزيّن به و إن لم يتحقّق معه صدق اسم اللبس حقيقة. و لكنّه لا يخلو عن تأمل، ثم قال: و كيف كان فالقول بالمنع مطلقاً إن لم يكن أقوى فلا ريب في أنّه أحوط^١.

وقد وافقه السيد الخوئي "قده" في هذا الاشكال وقال انه بعد عدم صدق الذهب على هذا الثوب فلا يصدق على من لبسه أنّه لايس للذهب، فلا وجه للقول بالحرمة فيه إلا ما قلنا بحرمة التزيّن بالذهب، ولو قلنا بحرمة فلا وجه لبطان الصلاة فيه، و دعوى أنّه وان لم يصدق عليه لبس الذهب لكن يصدق عليه الصلاة في الذهب ممنوعة لما تبين من أن ظاهر الصلاة في الذهب هو الصلاة في حال اللبس له^٢.

اقول: الانصاف انه يكفي كون لحمة الثوب او سداه من الذهب في صدق لبس الذهب، بعد أن كان لا يقل عرفاً عن ما هو المتعارف في لبس الذهب من لبس خاتم ذهب او سوار ذهب او قلادة ذهب، ولا اقل من كفاية هذا المقدار في صدق الصلاة فيه كما يصدق على من تغطى بفرش سداه او لحمته من ابريشم انه صلى في الابريشم.

و عليه فالأحوط ان لم يكن أقوى الاجتناب عن الثوب التي تكون لحمته او سداه من الذهب من حيث الحرمة التكليفية للبس والحرمة الوضعية للصلاة فيه.

و أمّا ما ذكره حول المموّه والمطلبي من أنه اذا صدق عليهما لبس الذهب فيحرم فلا كلام فيه كبروياً، بل كان ينبغي على مناه الذي سيذكره في مسألة ٢٣ من حرمة التزيّن بالذهب أن يضيف اليه ثبوت الحرمة التكليفية لما اذا صدق التزيّن بالذهب، من دون ان تبطل به الصلاة، انما الكلام في احراز صغرى لبس الذهب عرفاً او التزيّن به، فقد ذكر السيد الخوئي "قده" أن المموّه هو ما صبغ بماء الذهب بحيث يخيّل أنّه الذهب، فيوجب التمويه و التلييس، ولا إشكال في الجواز و الصحة حتى بناءً على حرمة التزيّن، إذ الحرام إنّما هو التزيّن بالذهب لا بمائه من دون أن يشتمل على العين عرفاً، و أمّا المطلبي: فإن أريد به ما طلي بالذهب مع بقاء العين كورقة خفيفة بحيث يكون هناك جسم على جسم، فبناءً على اختصاص التحريم باللباس لا ريب في الجواز و الصحة، إذ ليس هذا لبساً للذهب، فهو كالملمحّ و المطرّز في أنّ الذهب غير ملبوس و الملبوس غير الذهب، بل شيء عليه الذهب، و بناءً على التعميم للزينة يحرم لبسه و التزيّن به دون الصلاة معه^٣.

اقول: فرض كون غير الذهب كخاتم فضة ملونا بلون الذهب من دون وجود جرم الذهب على ظاهره ان تحقق فلا اشكال في حليته ولكن ان كان له جرم فيحرم بناء على حرمة التزيّن بالذهب وان كان قابلاً للاستقلال عن المطلبي به كما في بعض اقسام المطلبي فيصدق عليه اللبس ايضاً ومع الشك فالمرجع اصل البراءة.

١ - مصباح الفقيه، ج ١٠، ص: ٣٤٩

٢ - موسوعة الإمام الخوئي ج ١٢ ص ٣١٠

٣ - موسوعة الامام الخوئي ج ١٢ ص ٣١٦

الجهة الخامسة: ذكر صاحب العروة أنه لا بأس بالمحمول من الذهب مسكوكاً أو غيره، وما ذكره واضح، مما لا إشكال فيه ولا خلاف، من حيث الحكم التكليفي لعدم صدق عنوان اللبس و لا التزين، مضافاً إلى استقرار السيرة على ذلك سيما في المسكوكات، و أمّا الصلاة معه فربما يحتمل بل يقال بعدم الجواز، استناداً إلى قوله (عليه السلام) في موثقة عمار "لا يلبس الرجل الذهب و لا يصلّي فيه" حيث ان الضمير يرجع الى ذات الذهب لا الذهب الملبوس، والمراد من كلمة "في" مطلق المصاحبة كما هو الحال في الصلاة فيما لا يؤكل، ولكن تقدم أن الظاهر من لفظة "في" هو الظرفية الناشئة من نحو احاطة للظرف بالنسبة الى المظروف، وأما فيما لا يؤكل فالمصاحبة مستفادة من ذكر كلمة الروث والبول في موثقة ابن بكير في قوله "ما حرم اكله فالصلاة في وبره وروثه وبوله والبانة وكل شيء منه فاسد".

على أن السيرة القطعية قائمة على حمل المسكوكات حال الصلاة.

ثم ذكر صاحب العروة "أنه لا بأس بشد الأسنان بالذهب" ولكن بناء على مبناه من حرمة التزين بالذهب وان لم يصدق عليه اللبس فلا بد من تقييده بما اذا لم يكن في الأسنان الظاهرة بنحو يكون تزيينا بالذهب عرفاً والا فلا يجوز تكليفاً، والاستدلال على جوازه مطلقاً بصحيفة محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) في حديث "أن أسنانه (عليه السلام) استرخت فشدّها بالذهب" مندفع بما مر من أنه حكاية فعل لا اطلاق له، و لعلّ الأسنان لم تكن ظاهرة او لم يكن الشد مصداقاً للتزين عرفاً او كان لضرورة العلاج، كما أن من المحتمل كون مورد رواية الطبرسي في مكارم الخلق عن الحلبي عن أبي عبد الله ع قال: سألته عن الثيّب تنقصم أ يصلح أن تُشبك بالذهب، هو ضرورة العلاج مضافاً الى ضعف سندها.

وأما ما ذكره من جواز لبس السلاح المحلى بالذهب فيذكر في وجهه امران:

١- بناء على اختصاص الحرمة بلبس الذهب دون التزين به فلا مقتضي للحرمة لعدم صدق اللبس.

٢- توجد روايات خاصة في جواز تحلية السيف بالذهب كرواية الكافي عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله (عليه السلام) "ليس بتحلية السيف بأس بالذهب و الفضة"، و باطلاقها المقامي يستفاد جواز حمله وان كان موجبا للتزين عادة، نعم لا يقتضي اطلاقها المقامي جواز الصلاة فيه وضعا الا أن الامر في الصلاة سهل لعدم صدق لبس الذهب فلا يصدق الصلاة فيه.

الجهة السادسة: ذكر صاحب العروة (أنه لا اشكال في جواز لبسهن للذهب وصلاتهن فيه، وأما الصبي المميز فلا يحرم عليه لبسه ولكن الاحوط له عدم الصلاة فيه).

اقول: المهم قصور دليل المنع من لبس الذهب عن الشمول للصبيان، لاختصاصه بالرجل وهو لا يشمل الصبي، مضافاً إلى صحيفة أبي الصباح الكناني و صحيفة داود بن سرحان الصريحتان في جواز تحلية الصبيان بالذهب بل عدم كراهته لكونها دأب الامام، ولا يعارضهما رواية مستطرفات السرائر نقلًا من كتاب ابي القاسم بن قولويه عن ابي بصير عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال "سألته عن الرجل يحلي أهله بالذهب، قال: نعم النساء و الجوارى، فأما الغلمان فلا" لما مر من ضعف سندها مضافاً الى امكان حمل الغلمان فيها على الشباب في اوائل بلوغهم، فانه مرادف عرفاً لقولنا بالفارسية "پسران".

١ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٤١٦

٢ - وسائل الشيعة ج ٥ ص ١٠٤

هذا وقد علق المحقق النائبي "قده" على مسألة ذكرها صاحب العروة في موضع آخر (من أن لبس الحرير و الذهب و نحوهما ممّا يحرم على البالغين فالأقوى (٤) عدم وجوب منع المميزين منها فضلاً عن غيرهم بل لا بأس بالباسهم إيّاها (٥)، و إن كان الأولى تركه بل منعهم عن لبسها) فقال: الأحوط عدم إلباسهم الحرير و الذهب، كما ذكر السيد البروجردي أنه محل اشكال، واحتاط فيه وجوباً السيد الخوانساري و كذا السيد الكلبياني وقد علق هو على عبارة العروة في المقام ايضاً فقال: الأحوط على المكلفين ترك التسبب له إلّا في الصغار الذين لا ميز لهم في اللباس^١، ولعل منشأ الاحتياط إيقاع المعارضة بين صحيحتي ابي الصباح وداود بن سرحان وبين رواية السرائر واستظهار كون المراد من الرجل في موثقة عمار جنس الذكر فيشمل الخطاب الصبي المميز ايضاً، وانما لا يؤاخذ على فعله بمقتضى حديث رفع القلم عن الصبي، حيث انه لا يدل على أكثر من رفع قلم كتابة السيئات والمؤاخذة عن الصبي، ولكن اتضح مما ذكرناه عدم تمامية هذه المطالب.

انما الكلام في حكم صلاة الصبي في الذهب فقد احتاط صاحب العروة وجوباً في ذلك، ولكن يمكن أن يقال: ان عمدة دليل المنع موثقة عمار الوارد فيها "لا يلبس الرجل الذهب، و لا يصلي فيه" والمتيقن من الموضوع المأخوذ فيها وهو عنوان الرجل هو البالغ، وان كان قد يراد منه احياناً جنس الذكر في قبال جنس الأنثى، ولكن استظهار ذلك من الخطاب يحتاج الى الغاء الخصوصية بمناسبة الحكم والموضوع، وفي المقام يحتمل الخصوصية للبالغين كما هو واضح، فتصل النوبة الى الاصل العملي وهو البراءة عن مانعية لبس الصبي للذهب بناء على جريانها في الاقل والاكثر الارتباطي في المستحبات، ولأجل ذلك افتى جماعة منهم السيد الخوئي "قده" بصحة صلاة الصبي في الذهب، وذكر بعض السادة الاعلام "دام ظلّه" في رسالة اللباس المشكوك أنه على مبنانا من كون غير الاركان في الصلاة تكاليف استقلالية نبوية قد ربط بينها وبين الفريضة في الحكم الجزائي بوجوب الاعادة على من خالف تلك التكاليف من دون عذر، وحيث ان التكليف بالاجتناب عن لبس الذهب مرفوع عن الصبي كسائر التكاليف فلا مجال لانتزاع مانعية لبس الذهب في صلاة الصبي، وقد عدل عن هذا المبنى في ابحائه الاصولية في الدورة الأخيرة، بدعوى كونه خلاف ظاهر خطابات الجزئية والشرطية والمانعية^٢.

والانصاف أن الظاهر من دليل امر الصبيان بالصلاة كونه على نفس الكيفية التي وجبت على البالغين، ولذا يكون ظاهر هذا الامر اعتبار ستر العورة من دون حاجة الى دليل خاص، فلا يتجه ما ذكره السيد الخوئي "قده" من أن ذلك فيما إذا ثبتت جزئية شيء لعبادة البالغ أو شرطيته أو مانعيته بدليل عام يشمله و غيره كما في غالب الأحكام، و أمّا إذا ثبت حكم لخصوص عنوان الرجل كما في المقام فلا وجه للتعدّي عنه إلى غيره^٣.

وعليه فالأحوط اعتبار الاجتناب عن لبس الذهب في صلاة الصبي.

مسألة ٢١: لا بأس بالمشكوك كونه ذهباً في الصلاة و غيرها.

اقول: القول بجواز الصلاة في ما يشك في كونه ذهباً يمكن أن يستند الى عدة وجوه:

١- استصحاب عدم كونه ذهباً بنحو الاستصحاب في العدم الازلي، بل يقال بأنه حيث تكون صيرورة الجسم ذهباً من الاستحالة فالشك فيها شك في الاستحالة وفي مثل ذلك يجري استصحاب العدم بنحو العدم النعتي، فلا يتوقف جريان استصحاب عدم كونه ذهباً على قبول الاستصحاب في العدم الازلي.

^١ - العروة الوثقى (المحشى)، ج٣، ص: ٧٥

^٢ - العروة الوثقى (المحشى) ج٢، ص: ٣٤٢ تعليقة السيد الكلبياني "قده".

^٣ - موسوعة الامام الخوئي ج ١٢ ص ٣٢٣

٢- قاعدة المقتضي والمانع، فيقال بأن الصلاة مقتضية للصحة، وكون الملبوس ذهباً مانع عنها فلا يعتنى بالشك في وجود المانع، ولكن هذه القاعدة غير تامة، وإن قبلها صاحب العروة في كتاب النكاح^١.

٣- البراءة عن مانعية لبس المشكوك كونه ذهباً وقد تبين تقريبه مما مر في تقريب البراءة عن مانعية اللباس المشكوك.

مسألة ٢٢: إذا صلى في الذهب جاهلاً أو ناسياً فالظاهر صحتها.

اقول: وجهه التمسك بحديث لا تعاد، فإن اطلاقه يشمل إيجاد المانع جهلاً أو نسياناً، ومجرد كون الخمسة المستثناة من قبيل الاجزاء والشرائط لا يوجب انصراف عقد المستثنى منه اليهما دون الموانع.

ولا يخفى أن مقصود صاحب العروة هو الجهل بالموضوع ونسيانه، وأما في الجاهل بحرمة الصلاة في الذهب أو ناسي الحرمة فيحتاط وجوباً باعادة الصلاة كما ذكره بشكل عام في المسألة السابعة و الستين "إذا ترك جزءاً من أجزاء الصلاة من جهة الجهل بوجوبه أعاد الصلاة على الأحوط وإن لم يكن من الأركان"^٢، ولكن مر شمول حديث لا تعاد للجاهل القاصر، بل الظاهر عدم مانع من شموله للجاهل المقصر الغافل أو المعتقد بالعدم.

مسألة ٢٣: لا بأس بكون قاب الساعة من الذهب، إذ لا يصدق عليه الأنية، ولا بأس باستصحابها أيضاً في الصلاة إذا كان في جيبه، حيث إنه يعدّ من المحمول، نعم إذا كان زنجير الساعة من الذهب و علقه على رقبته أو وضعه في جيبه لكن علق رأس الزنجير يحرم، لأنه تزيين بالذهب، ولا تصح الصلاة فيه أيضاً.

اقول: ذكر صاحب العروة "قده" أن قاب الساعة لا مانع من كونه من الذهب، إذ لا يصدق عليه اللبس كما أنه ليس أنية حتى يحرم استعماله بناءً على حرمة استعمال أنية الذهب والفضة مطلقاً حتى في غير الأكل و الشرب، كما لا مانع من حمله حال الصلاة لما مر من عدم الاشكال في حمل الذهب حال الصلاة، وما ذكره متين.

وأما ما ذكره (من أنه إذا كان زنجير الساعة من الذهب و علقه على رقبته أو وضعه في جيبه لكن علق رأس الزنجير يحرم، لأنه تزيين بالذهب، و لا تصح الصلاة فيه أيضاً) فكان ينبغي أن يقول في فرض تعليقه على رقبته أنه يصدق عليه عنوان لبس الذهب، ولذا يصدق انه صلى فيه فلأجل ذلك يحكم ببطان صلاته، والا فمجرد كونه تزييناً بالذهب وإن كان موجبا لحرمة حسب ما هو مختاره الموافق للمشهور ولكن لا يوجب بطان الصلاة.

وأما وضع الزنجير من الذهب من الطرف المربوط به الساعة في جيبه مع تعليق رأسه من طرفه الآخر على طرف ثوبه فصدق اللبس عليه غير معلوم فتجري البراءة عن حرمة الصلاة معه وحرمة بعنوان اللبس نعم لو كان ظاهراً ولو ببعضه فصدق عليه التزيين حرم لأجل ذلك بناء على ما هو المشهور من حرمة التزيين بالذهب.

فلا يحصل لنا الجزم بتمامية ما ذكره السيد الخوئي "قده" من أنه إذا شدّه على صدره مع تعليق الساعة على رأسه من الطرف الآخر، فيصدق اللبس إذ لبس كلّ شيء بحسبه، فيختلف لبس الزنجير عن لبس الخاتم و السوار و نحوهما، و الكلّ يتبع الصدق العرفي، نعم لو وضع الزنجير في جيبه و قد أخرج مقداراً من رأسه لم يتحقق اللبس و إن صدق

^١ - العروة الوثقى ج ٥ ص ٥٠٠

^٢ - العروة الوثقى المحشى ج ٣ ص ٣٩٥

التزيين، فتدور الحرمة مدار القول بها فيه، و أما النقض على ما ذكرناه بما لو كان بدل الزنجير خيطاً من الحرير و علقه على رقبته فاللازم حرمة أيضاً، لصدق اللبس على الفرض، و لبس الحرير حرام على الرجال كالذهب، فمندفع بمنع الصدق، و بطلان القياس، لكونه مع الفارق، و السرّ ما أشرنا إليه من أنّ لبس كلّ شيء بحسبه، فيصدق اللبس مع الزنجير دون الحرير، و لذا لو شدّ خيطاً منه حول إصبعه أو ساعده على شكل الخاتم أو السوار لم يصدق أنّه لبس الحرير، و لو بدّله بالذهب و نحوه صدق لبس الذهب مثلاً، فليس صدق اللبس مطرداً في كلّ مورد، بل لخصوصية المورد دخل في الصدق و الوجه فيه: أنّ الحرير لم يوضع لهذا النحو من اللبس و لم يكن معداً لمثل ذلك بخلاف الذهب و نحوه فإنّ لبسه هو هكذا، فلا يقاس أحدهما بالآخر كي يتوجّه النقض^١.

مسألة ٢٤: لا فرق في حرمة لبس الذهب بين أن يكون ظاهراً مرئياً أو لم يكن ظاهراً.

اقول: وجهه ظاهر لاطلاق دليل حرمة لبس الذهب و هو موثقة عمار ولا وجه لدعوى انصرافه الى فرض صدق التزين بالذهب، و دعوى أن التعليل في ذيل موثقة عمار بقوله "فانه لباس اهل الجنة" منصرف الى ما ورد في القرآن من توصيف اهل الجنة بأنهم يحلون فيها بالذهب، كما ورد في ذيل معتبرة الروح بن عبد الرحيم من تعليل النهي عن التختم بالذهب بقوله "فانه زينتك في الآخرة" و التزين لا يصدق مع التخفي فيرجع الى اصل البراءة، غير منجه، فانه لا وجه للمنع من اطلاق موثقة عمار بعد عدم ظهور ما ورد في الروايات الأخرى في تقييدها حيث نحتمل تعدد الملاك.

مسألة ٢٥: لا بأس بافتراش الذهب و يشكل التدثر به.

اقول: وجهه واضح بعد عدم صدق اللبس ولا التزين بافتراش الذهب كما لو جلس على كرسي من ذهب، و أما التدثر فان كان بنحو الالتفاف به اتزارا او ارتداء فيصدق عليه اللبس قطعاً، كما يصدق التزين اذا كان ظاهراً، و أما اذا كان بنحو التغطي فقط كالتفاف اللحاف على الجسد فلا يصدق اللبس ولا التزين عرفاً.

الشرط السادس من شرائط لباس المصلي: أن لا يكون حريراً محضاً للرجال

السادس: أن لا يكون حريراً محضاً للرجال، سواء كان ساتراً للعبورة أو كان الساتر غيره، و سواء كان ممّا تتمّ فيه الصلاة أو لا على الأقوى كالتكّة و الفلنسة و نحوهما، بل يحرم لبسه في غير حال الصلاة أيضاً إلّا مع الضرورة لبرد أو مرض، و في حال الحرب، و حينئذٍ تجوز الصلاة فيه أيضاً، و إن كان الأحوط أن يجعل ساتره من غير الحرير. و لا بأس به للنساء، بل تجوز صلاتهنّ فيه، أيضاً على الأقوى، بل و كذا الخنثى المشكل، و كذا لا بأس بالمتزوج بغيره من قطن أو غيره ممّا يخرج عن صدق الخلوص و المحوضة و كذا لا بأس بالكفّ به و إن زاد على أربع أصابع، و إن كان الأحوط ترك ما زاد عليها، و لا بأس بالمحمول منه أيضاً، و إن كان ممّا تتمّ فيه الصلاة.

اقول: يقع الكلام في عدة جهات:

الجهة الاولى: ذكر الفقهاء أنه لا تصح صلاة الرجال في الحرير المحض، و ادعي عليه الاجماع

ولكنه لا اعتبار به لكونه مدركياً فيجب ملاحظة مستند المجمعين وهي عدة روايات اهمها ما يلي:

^١ - موسوعة الامام الخوئي ج١٢ ص ٣٢٥

الرواية الاولى: ما رواه فى الكافى عن احمد بن ادريس عن محمد بن عبد الجبار قال: كتبت إلى أبي محمد (عليه السلام) أسأله هل يصلّى في قلنسوة حرير محض أو قلنسوة ديباج؟ فكتب (عليه السلام): لا تحلّ الصلاة في حرير محض^١.

الرواية الثانية: ما رواه الشيخ الطوسي في التهذيب باسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى عن محمد بن عبد الجبار قال: كتبت إلى أبي محمد عليه السلام أسأله هل يصلّى في قلنسوة عليها وبر ما لا يؤكل لحمه أو تكة حرير أو تكة من وبر الأرناب فكتب لا تحل الصلاة في الحرير المحض و إن كان الوبر ذكيا حلت الصلاة فيه إن شاء الله تعالى^٢.

الرواية الثالثة: ما رواه فى الكافى عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن محمد بن خالد عن إسماعيل بن سعد الأحوص في حديث قال: سألت أبا الحسن الرضا (عليه السلام) هل يصلي الرجل في ثوب إبريسم؟ فقال: لا^٣.

وفى سند الرواية محمد بن خالد البرقى وقد قال النجاشي انه كان ضعيفا في الحديث ولكن يحتمل كونه ناظرا الى اكثاره الرواية عن الضعفاء فلا يعارض توثيق الشيخ الطوسي له في رجاله.

الرواية الرابعة: ما رواه الشيخ في التهذيب باسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى عن يعقوب بن يزيد عن عدة من أصحابنا عن علي بن أسباط عن أبي الحارث (هو في طبقة من روى عن الرضا (عليه السلام) كنية يونس بن عبد الرحمن، كما ورد في رجال الكشي) قال: سألت الرضا عليه السلام هل يصلي- الرجل في ثوب إبريسم قال لا^٤.

وهذه الروايات الأربع كلها صحيحة، و دلالتها على البطلان واضحة.

لكن يوجد معارض لها وهو ما رواه الشيخ باسناده عن سعد بن محمد بن إسماعيل بن بزيع قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن الصلاة في الثوب الديباج، فقال: ما لم يكن فيه التماثيل فلا بأس^٥، وسند الرواية صحيح فان المراد من سعد هو سعد بن عبدالله الاشعري، ويذكر لحل المعارضة بينها وبين الروايات السابقة عدة وجوه:

الوجه الاول: ما ذكره الشيخ الطوسي "ره" من أنه ليس ظاهر هذه الرواية نفي البأس بالصلاة فيه في أي حال، وحينئذ يمكن اختصاصه بحال الحرب دون حال الاختيار، و الذي يدل على ذلك ما رواه سماعة بن مهران قال: سألت أبا عبد الله ع- عن لباس الحرير و الديباج فقال أما في الحرب فلا بأس و إن كان فيه تماثيل.

^١ - وسائل الشيعة ج٤ ص ٣٦٨

^٢ - تهذيب الأحكام: ج٢، ص: ٢٠٧ ووسائل الشيعة ج٤ ص ٣٧٧

^٣ - وسائل الشيعة ج٤ ص ٣٦٨

^٤ - وسائل الشيعة ج٤ ص ٣٦٩

^٥ - وسائل الشيعة ج٤ ص ٣٧٠

أقول: حمل جواز لبس الحرير في الصلاة على حال الحرب مما يأتي عنه العرف.

الوجه الثاني: ما ذكره أيضا من أنه يحتمل أيضا أن يكون أراد أنه إذا كان الديباج سداه و لحمته غزلا أو كتانا دون أن يكون مبهما جازت الصلاة فيه و ليس في الخبر أنه ديباجٌ ليس فيه شيءٌ من الغزل و لا من الكتان والذي يدل على ما ذكرناه رواية يوسف بن إبراهيم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لا بأس بالثوب أن يكون سداه و زره و علمه حريرا و إنما كره الحرير البهم للرجال^١.

أقول: قد يقوى هذا الوجه من حمل الديباج على الحرير غير المحض بالروايات المتضمنة لعطف الديباج على الحرير المحض او على الحرير فانه ظاهر في اختلاف معناهما، وذلك مثل صحيحة محمد بن عبد الجبار "هل يصلّى في قلنسوة حرير محض أو قلنسوة ديباج" وفي رسالة ابن بكير "لا يلبس الرجل الحرير و الديباج إلا في الحرب" وفي موثقة سماعة "سألت أبا عبد الله عن لباس الحرير و الديباج"، وفي لسان العرب الديباج هو الحرير المنقوش، وهذا شامل بإطلاقه للحرير المحض وغير المحض، فيمكن حمل رواية ابن بزيع على الحرير غير المحض^٢.

أقول: يمكن أن يجاب عنه بأنه يكفي في التقابل بينهما كون الديباج وان كان متخذًا من الابريسم لكنه يختلف عن الحرير بأنه قد خيِّط عليه ما جعله منقوشا بالصور ونحوها، ويؤيد ما ذكرناه ما في مصباح المنير ومجمع البحرين من أن الديباج: ثوبٌ سداهٌ و لحمتهُ إبريسمٌ^٣، وفي كتاب النهاية لابن اثير: هو الثياب المتخذة من الإبريسم، فارسي معرّب^٤.

الهمم الا أن نقول بأن يكفي في تمامية هذا الجواب عن رواية ابن بزيع احتمال كون المتعارف من الديباج عدم كونه بتمامه متخذًا من الابريسم او لا اقل من كونه بحد يمكن عرفا كونه ملحوظا في الرواية، فلا يبعد تمامية هذا الوجه.

الوجه الثالث: ما ذكره صاحب الوسائل من أنه يَحْتَمِلُ الْحَمْلُ عَلَى التَّقْيِيَةِ.

أقول: ذهب العامة الى صحة الصلاة في الحرير هو الذي نقله الشيخ الطوسي "ره" في الخلاف، فقال: من صلى في حرير محض من الرجال من غير ضرورة كانت صلواته باطلة، و وجب عليه إعادتها، و خالف جميع الفقهاء في ذلك مع قولهم: ان الصلاة فيه و لبسه محرم، غير انه لا يجب فيه الإعادة^٥، ولكن ذكر العلامة الحلبي "ره": يحرم لبس

- تهذيب الأحكام؛ ج٢، ص: ٢٠٨

^٢ - موسوعة الامام الخوئي ج١٢ ص ٣٢٩

^٣ - المصباح المنير ج٢ ص ١٨٨ مجمع البحرين ج٢ ص ٢٩٦

^٤ - النهاية في غريب الحديث و الأثر ج٢ ص ٩٧

^٥ - الام ج١ ص ٩١، و المجموع ج٣ ص ١٨٠، و بداية المجتهد ج١ ص ١١٢.

^٦ - الخلاف ج١ ص ٥٠٤

الحرير المحض للرجال بإجماع علماء الإسلام، و لا تصح الصلاة فيه عند علمائنا أجمع، و هو رواية عن أحمد^١ لأنّ النهي يدل على الفساد في العبادات، و قال الشافعي: تصح الصلاة^٢،

فلو كان القول ببطلان الصلاة في الحرير فتوى احمد بن حنبل فقد يقال بأنه لا يصح دعوى ان الروايات المنقولة عن الامام الرضا (عليه السلام) والتي كانت بعد فتوى احمد بالبطلان مخالفة للعامة بقول مطلق ورواية ابن بزيع موافقة لهم كذلك، اللهم الا أن يقال بكفاية مخالفة تلك الروايات مع مشهور العامة وهو غير بعيد.

الوجه الرابع: ان يقال ان كثرة تلك الروايات الدالة على البطلان توجب القطع بصدور بعضها فتكون من السنة القطعية فلا بد من طرح معارضها لصيرورته مخالفا للسنة القطعية، وقد دلت الروايات على طرح ما خالف الكتاب والسنة، بل قلنا في الاصول أن العرف يلغي الخصوصية عن لزوم طرح ما خالف الكتاب الى لزوم طرح مخالف كل خبر قطعي الصدور والجهة حيث لا يحتمل صدور تلك الروايات تقية، هذا ان لم يحصل الوثوق بمضمونها بعد القطع بصدورها و عدم التقية فيها.

الوجه الخامس: ان يقال بأن كثرة الروايات الدالة على البطلان وتسالم الاصحاب على الحكم بالبطلان توجب صدق ما ورد في مقبولة ابن حنظلة من قوله "المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ به ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه" على المقام.

الوجه السادس: انه بناء على ما هو الصحيح من أنه اذا كان ظاهر موافق لأحد النصين المتعارضين فيكون هذا الظاهر هو المرجع بعد تعارض النصين وتساقطهما، فبعد تعارض صحيحة محمد بن عبد الجبار وصحيحة ابن بزيع فيكون المرجع صحيحة الاحوص. وعليه فحرمة صلاة الرجال في الحرير المحض واضحة.

الجهة الثانية: ذكر صاحب العروة (أنه لا فرق في بطلان الصلاة في الحرير بين ما لو كان مما تتم فيه الصلاة وبين ما لا تتم، كالتكة و القلنسوة و نحوهما) وهذا القول موافق لما ذكره الصدوق، من أنه لا تجوز الصلاة في تكة رأسها من إبريسم^٣، و موافق لاطلاق كلام المفيد في المقنعة حيث قال المقنعة "و لا يجوز للرجال الصلاة في الإبريسم المحض مع الاختيار^٤" و موافق لما اختاره العلامة الحلي في المنتهى حيث قال "هل تجوز الصلاة للرجال في التكة و

^١ - المغني ج ١ ص ٦٦١، الشرح الكبير ج ١ ص ٥٠٥، المجموع ج ٣ ص ١٨٠.

^٢ - تذكرة الفقهاء ج ٢ ص ٤٧٠

^٣ - من لا يحضره الفقيه ج ١ ص ٢٦٤

^٤ - المقنعة ص ١٥٠

القلنسوة إذا عملا من حرير محض؟ فيه إشكال، و الأقرب المنع^١ كما قوى في المختلف المنع^٢، وذكر الشهيد في البيان "و لا تجوز في الحرير المحض للرجال... و لا فرق بين كون الممنوع منه ساتراً للعودة أو لا^٣، وكذا المحقق الاردبيلي في مجمع الفائدة والبرهان^٤، وصاحب المدارك^٥، وجمع آخر، لكن نسب في الجواهر الى الأشهر القول بالجواز^٦، وفي مصباح الفقيه أنه الأشهر بل ربما نسب إلى المشهور^٧، وقد نسب ذلك إلى المشهور في بحار الأنوار^٨، و صاحب الحدائق^٩.

ومنشأ الاختلاف هو اختلاف الروايات، ففي صحيحة محمد بن عبد الجبار قال: كتبت إلى أبي محمد (عليه السلام) أسأله هل يصلّي في قلنسوة حرير محض أو قلنسوة ديباج؟ فكتب (عليه السلام): لا تحلّ الصلاة في حرير محض^{١٠}. وحينئذ يقال بأن اطلاق الجواب بالمنع، غير قابل للتقييد بما لا تتم فيه الصلاة بعد كون مورد السؤال هو القلنسوة التي هي مما لا تتم فيه الصلاة، وفي قبال ذلك توجد رواية رواها الشيخ الطوسي بإسناده عن سعد عن موسى بن الحسن (بن عامر الأشعري القمي الذي قال عنه النجاشي انه ثقة عين) عن أحمد بن هلال عن ابن أبي عمير عن حماد عن الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: كل ما لا تجوز الصلاة فيه وحده فلا بأس بالصلاة فيه- مثل التكة الإبريسم و القلنسوة و الخف- و الزنار يكون في السراويل و يصلّى فيه^{١١}.

فلو قلنا بصحة سند هذه الرواية فيمكن الذهاب الى جواز كون ما لا تتم فيه الصلاة من الحرير المحض، سواء قلنا بإمكان تقييد صحيحة محمد بن عبد الجبار بها او قلنا بعدم امكانه - كما هو الظاهر حيث ان تقييدها يوجب اخراج مورد السؤال فيها- فانه بعد معارضتهما وتساوقهما فيكون المرجع اصل البراءة عن المانعية، اذ لا يوجد عام فوقاني يقتضي الانعية وذلك لأن صحيحة إسماعيل بن سعد الأحوص في حديث قال: سألت أبا الحسن الرضا (عليه السلام) هل يصلّي الرجل في ثوب

١ - منتهى المطلب ج٤ ص ٢٢٤

٢ - مختلف الشيعة ج٢ ص ٨١

٣ - البيان ص ١٢٠

٤ - مجمع الفائدة والبرهان ج٢ ص ٨٣

٥ - مدارك الاحكام ج٣ ص ١٧٩

٦ - جواهر الكلام ج٨ ص ١٢٣

٧ - مصباح الفقيه ج١٠ ص ٣٢٧

٨ - بحار الأنوار ج٨٣ ص ٢٤١

٩ - الحدائق الناضرة ج٧ ص ٩٧

١٠ - وسائل الشيعة ج٤ ص ٣٦٨

١١ - وسائل الشيعة ج٤ ص ٣٧٦

إبريسم؟ فقال: لا، منصرفة عن المقام، لأن الثوب منصرف إلى ما تتم فيه الصلاة، فلا يشمل مثل الجورب والقلنسوة والتكة ونحوها، ولا اقل من شبهة الانصراف.
فالمهم الكلام حول سند الرواية والأشكال فيه من ناحية أحمد بن هلال العبرتائي، وحل الأشكال من عدة طرق:

الطريق الاول: محاولة اثبات وثاقة أحمد بن هلال، فقد وثقه السيد الخوئي لقول النجاشي: أحمد بن هلال أبو جعفر العبرتائي صالح الرواية، يعرف منها و ينكر، و قد روى فيه ذموم من سيدنا أبي محمد العسكري (عليه السلام) ^١، فان التعبير بكونه صالح الرواية ظاهر في وثاقته و لا ينافيه قوله: يعرف منها و ينكر، إذ لا تنافي بين وثاقة الراوي و روايته أمورا منكرا من جهة كذب من حدثه بها، مضافا الى كونه من رجال تفسير القمي وكامل الزيارات ^٢.

ولكنه في معجم الرجال لم يجب عن اشكال ابتلاء الشهادة بوثاقته بالمعارضة مع تضعيف الشيخ الطوسي له في الإستبصار: بقوله: أحمد بن هلال، ضعيف، فاسد المذهب لا يلتفت إلى حديثه، فيما يختص بنقله، ومع تضعيف ابن الوليد والصدوق وابن نوح له حيث استثنوه من رجال نواذر الحكمة، حسب ما ذكره النجاشي في رجاله والشيخ في الفهرست في ترجمة محمد بن أحمد بن يحيى.

نعم ذكر في الفقه في المقام أن ما ذكره الشيخ في التهذيب من عدم العمل بما يختص الرجل أعني أحمد بن هلال بروايته غير دال على التضعيف، و لعل عدم العمل لدى الاختصاص لاشتمال حديثه على المنكرات، أو غايته عدم ثبوت وثاقته عنده، كما اجاب عن اشكال استثناء ابن الوليد والصدوق وابن نوح بأنه سبق غير مرة أن الاستثناء المزبور لا يدل على التضعيف، بل غايته عدم ثبوت وثاقة هؤلاء عندهم لا الطعن فيهم في قبال الباقيين الثابتة وثافتهم ^٣.

وما ذكره لا يكفي في الجواب عن كلام الشيخ في الاستبصار من أنه ضعيف، كما أن جوابه عن استثناء ابن الوليد مما خالفه بعد ذلك في المعجم في عدة مواضع، فواقع المعارضة بين توثيق النجاشي للحسن بن الحسين اللؤلؤي، وبين تضعيف محمد بن الحسن بن الوليد و الصدوق، و أبو العباس بن نوح لاستثناءهم اياه عن روايات نواذر الحكمة ^٤، كما ذكر في ترجمة سهل بن زياد في ادلة ضعفه شهادة ابن الوليد و ابن بابويه و ابن نوح بضعفه، و استثنائهم روايات محمد بن أحمد بن يحيى عنه، فيما استثنوه من رجال نواذر الحكمة ^٥، ولازم ما ذكره في الفقه من أن غايته عدم ثبوت

^١ - وسائل الشيعة ج٤ ص ٣٦٨

^٢ - رجال النجاشي ص

^٣ - معجم رجال الحديث ج٣ ص ١٥٣

^٤ - موسوعة الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٣٣٤

^٥ - معجم رجال الحديث ج٥ ص ٢٠٤

^٦ - معجم رجال الحديث ج٩، ص: ٣٥٦

وثاقته عند ابن الوليد ونحوه في قبال من لم يستثنوه أن يقبل وثاقته من لم يستثنوه عن رجال نوادر الحكمة، ولكنه لم يقبل ذلك ابداً.

الا أن الانصاف تمامية الجواب عن اشكال المعارضة بأن استثناء القميين له عن رجال نوادر الحكمة لا يكشف عن شهادتهم بعدم وثاقته، يل لعلهم كانوا مرتابين فيه، كما أن عدم استثناء شخص لا يكشف عن توثيقهم له بل يكشف عن حجية خبره حسب مبناهم ولعل مبناهم في حجية الخبر كان اوسع من مبناينا من اختصاص الحجية بخبر الثقة دون الخبر الحسن اي ما كان روايه اماميا ممدوحا او الخبر المفيد للوثوق النوعي من دون ان يكون روايه ثقة.

الا أنه يبقى تضعيف الشيخ له في الاستبصار فانه وان كان منشأ تضعيفه له اتهامه بالغلو كما صرح به في التهذيب فقال: ان أحمد بن هلال، مشهور بالغلو واللعنة و ما يختص بروايته لا نعمل عليه^١، وذكر في الفهرست: أحمد بن هلال العبرتائي، و عبرتاء قرية بناوحي بلد إسكاف و هو من بني جنيد، ولد سنة ثمانين ومائة، و مات سنة سبع و ستين و مائتين، و كان غاليا، متهما في دينه، و قد روى أكثر أصول أصحابنا^٢. و قال عنه في رجاله، في أصحاب الهادي (عليه السلام): بغدادي، غال، و قد ذكر في كتاب العدة في اصول الفقه أن ما يختص الغلاة بروايته، فإن كانوا ممن عرف لهم حال استقامة و حال غلو، عمل بما روه في حال الاستقامة و ترك ما روه في حال خطائهم، و لأجل ذلك عملت الطائفة بما رواه أبو الخطاب محمد بن أبي زينب في حال استقامته و تركوا ما رواه في حال تخليطه، و كذلك القول في أحمد بن هلال العبرتائي، و ابن أبي عذافر و غير هؤلاء فأما ما يرويه في حال تخليطهم فلا يجوز العمل به على كل حال^٣، وحينئذ يقال بأنه لا يصلح هذا التضعيف المعلوم استناده الى رمية بالغلو للمعارضة مع الشهادة بوثاقته.

الا أن ظاهر كلامه في العدة ان من كان غاليا فلم يكن الطائفة على ثقة من تحرزه عن الكذب، (بينما أنه في بقية فرق الشيعة كالواقفة والفظحية كانوا يفصلون بين من لم يعلم بتحرزه عن الكذب وبين من علم بتحرزه عن الكذب كالبطائني فكانوا يرون حجية خبره الذي لا يعارضه خبر امامي عدل) فكيف يجتمع ذلك مع شهادة النجاشي بوثاقته، فاشكال المعارضة مستقر.

وثانيا: ان التعبير الوارد في رجال النجاشي من كونه صالح الرواية يعرف منها وينكر يشتمل على نحو من التهافت وهذا ان لم يمنع من الجرم بصحة ما بايدينا اليوم من نسخ رجال النجاشي، والتي يقال بأنها كلها ترجع الى نسخة واحدة برواية السيد ابن الصمصام ذي الفقار بن محمد بن معد الحسني، و قد ذكر في قاموس الرجال أنه كان من الصواب ان يقول كثير الرواية يعرف منها وينكر^٤، ويقال لعل لفظ صالح مصحف واسع، فلا اقل من كونه مانعا عن الجرم بارادة توثيقه مع بيان ان بعضا معتدا من رواياته مستنكرة، اي متضمنة لمطالب غير مطابقة مع ما ثبت من

^١ - تهذيب الاحكام ج ص

^٢ - الفهرست ص ٣٦

^٣ - العدة في اصول الفقه ج١ ص ١٥١

^٤ - قاموس الرجال ج١٠ ص ١٧٦

الشرع او العقل^١، فلعل المراد انه وان كانت رواياته متقنة غالباً لكن اختلف في حديثه فقد يعتمد عليه وقد لا يعتمد، ولم نجد مورداً جمع النجاشي او غيره بين هذا التعبير وبين توثيق الراوي.

فذكر في ترجمة إسماعيل بن علي بن علي... كان مختلطاً يعرف منه و ينكر^٢، وفي ترجمة أحمد بن الحسين بن سعيد ضعفه القميون وقالوا: هو غال و حديثه يعرف و ينكر^٣ وفي ترجمة بكر بن عبد الله بن حبيب المزني يعرف و ينكر^٤، وفي ترجمة سعد بن طريف الحنظلي يعرف و ينكر^٥، وفي ترجمة صالح بن أبي حماد كان أمره ملتبساً يعرف و ينكر^٦، وفي ترجمة عبد الرحمن بن أحمد بن نهيك لم يكن في الحديث بذلك، يعرف منه و ينكر^٧، وفي ترجمة علي بن جعفر الهماني يعرف منه و ينكر^٨، وفي ترجمة عمر بن توبة أبو يحيى الصنعاني في حديثه بعض الشيء يعرف منه و ينكر^٩، وفي ترجمة محمد بن حسان الرازي يعرف و ينكر بين بين، يروي عن الضعفاء كثيراً^{١٠}، وفي ترجمة مفضل بن عمر فاسد المذهب، مضطرب الرواية، لا يعبأ به يعرف منها و ينكر^{١١}.

ولعل مراده من هذا التعبير أنه ليس بذلك المستوى الكافي من الوثاقفة كما ذكر في ترجمة محمد بن حسان.

بينما أنه يعبر بكونه صالح الرواية ونحو ذلك بالنسبة الى الثقات، فذكر في ترجمة أحمد بن إدريس بن أحمد أبو علي الأشعري القمي أنه كان ثقة، فقيهاً، في أصحابنا، كثير الحديث، صحيح الرواية^{١٢}، وفي ترجمة سهل بن زاذويه انه ثقة، جيد الحديث، نقي الرواية، معتمد عليه^{١٣}، وفي ترجمة محمد بن

^١ - فسر في مصباح المنهاج كتاب الطهارة ج ١ ص ٥٠ قوله "وينكر" باشتغال حديثه على ما يصعب على العقول تحملها، ولكنك ترى انه خلاف الظاهر

^٢ - رجال النجاشي ص: ٣٢ وذكر الشيخ في الفهرست ص ١٣

إسماعيل بن علي بن رزين كان مختلط الأمر في الحديث يعرف منه و ينكر،

^٣ - رجال النجاشي ص: ٧٧ وذكر الشيخ في الفهرست ص: ٢٢ نفس هذه العبارة.

^٤ - رجال النجاشي ص: ١٠٩

رجال النجاشي ص: ١٠٩

^٥ - رجال النجاشي ص: ١٧٨

^٦ - رجال النجاشي ص: ١٩٨

^٧ - رجال النجاشي ص: ٢٣٦

^٨ - رجال النجاشي ص: ٢٨٠

رجال النجاشي ص: ٢٨٠

^٩ - رجال النجاشي ص: ٢٨٤

^{١٠} - رجال النجاشي ص: ٣٣٨

^{١١} - رجال النجاشي ص: ٤١٦

^{١٢} - رجال النجاشي ص ٩٢

^{١٣} - رجال النجاشي ص: ١٨٦

الحسين بن سفرجلة أنه ثقة، من أصحابنا، عين، واضح الرواية^١، وفي ترجمة محمد بن جعفر الهمداني المعروف بالمراغي أنه كان وجها في النحو واللغة ببغداد، حسن الحفظ، صحيح الرواية فيما نعلمه^٢، وفي ترجمة محمد بن وهبان انه ثقة من أصحابنا، واضح الرواية قليل التخليط^٣.

وعليه فقد يقال لا يوجد معارض لتضعيف الشيخ اياه لما بعد انحرافه، ومعه فلا مجال لاستصحاب بقاء وثاقته الى آخر حياته وأما استصحاب بقاء وثاقته الى زمان نقله للرواية التي يراد التمسك بها فمعارض باستصحاب عدم نقله لها الى زمان انحرافه وعدم وثاقته.

وأما ما ذكره الشيخ البهائي "ره" في مشرق الشمسين في مثل الرواية عن الواقفة كعلي بن ابي حمزة البطائني من أنهم بعد انحرافهم صاروا كالكلاب الممطورة وكانت الشيعة تجتنب عن الرواية عنهم فاذا وردت رواية عنهم من طريق اصحابنا فهذا يكشف عن كون روايتهم عنهم لما قبل انحرافهم فحتى لو تم فلا يأتي في المقام لأن العبرثاني لم يشتهر امر انحرافه (الذي حدث في السنين الأخيرة من حياته) الا بعد وفاته.

ففي رجال الكشي عن علي بن محمد بن قتيبة، قال حدثني أبو حامد أحمد بن إبراهيم المراغي، (رجال ابن داود: ممدوح عظيم الشأن) قال، ورد على القاسم بن العلا نسخة ما خرج من لعن ابن هلال، و كان ابتداء ذلك، أن كتب (ع) إلى قوامه بالعراق: احذروا الصوفي المتصنع! قال، و كان من شأن أحمد بن هلال أنه قد كان حج أربعاً وخمسين حجة، عشرون منها على قدميه، قال، و كان رواه أصحابنا بالعراق لقوه و كتبوا منه، و أنكروا ما ورد في مذمته، فحملوا القاسم بن العلا على أن يراجع في أمره! فخرج إليه: قد كان أمرنا نفذ إليك في المتصنع ابن هلال لا رحمه الله، بما قد علمت لم يزل لا غفر الله له ذنبه و لا أقاله عثرته يداخل في أمرنا بلا إذن منا و لا رضى، يستبد برأيه، فيتحامى من ديوننا، لا يمضى من أمرنا إلا بما يهواه و يريد، أرداه الله بذلك في نار جهنم، فصبرنا عليه حتى بتر الله بدعوتنا عمره، و كنا قد عرفنا خبره قوماً من موالينا في أيامه، لا رحمه الله! و أمرناهم بالقاء ذلك إلى الخاص من موالينا، و نحن نبرأ إلى الله من ابن هلال لا رحمه الله، و ممن لا يبرأ منه. و أعلم الإسحافي سلمه الله و أهل بيته مما أعلمناك من حال هذا الفاجر، و جميع من كان سألک و يسألک عنه من أهل بلده و الخارجين، و من كان يستحق أن يطلع على ذلك، فإنه لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يؤديه عنا ثقاتنا، قد عرفوا بأننا نفاوضهم سرنا، و نحمله إياه إليهم و عرفنا ما يكون من ذلك إن شاء الله تعالى. و قال أبو حامد: فثبت قومٌ على إنكار ما خرج فيه، فعادوه فيه فخرج: لا شكر الله قدره! لم يدع المرء ربه بأن لا يزيغ قلبه بعد أن هداه و أن يجعل ما من به عليه مستقراً و لا يجعله مستودعاً، و قد علمتم ما كان من أمر الدهقان عليه لعنة الله و خدمته و طول صحبته، فأبدله الله بالإيمان كفراً حين فعل ما فعل، فعاجله الله بالنقمة و لا يمهلُهُ.

وذكر الصدوق في كمال الدين و تمام النعمة حدثنا أبي رضي الله عنه عن سعد بن عبد الله عن محمد بن الصالح... قال و حدثني أبو جعفر ولد لي مولودٌ و لما ورد نعي ابن هلال لعنه الله جاءني الشيخ فقال لي أخرج الكيس الذي عندك فأخرجته إليه فأخرج إلي رقعة فيها و أما ما ذكرت من أمر الصوفي المتصنع يعني الهلالي فبتر الله عمره ثم خرج من بعد موته فقد قصدنا فصبرنا عليه فبتر الله تعالى عمره بدعوتنا^٤

١ - رجال النجاشي ص: ٣٨٨

٢ - رجال النجاشي ص ٣٩٤

٣ - رجال النجاشي ص: ٣٩٦

٤ - رجال الكشي؛ ص: ٥٣٥

٥ - كمال الدين و تمام النعمة؛ ج ٢؛ ص ٤٨٩

وذكر الشيخ الطوسي في كتاب الغيبة: قال أبو علي بن همام كان أحمد بن هلال من أصحاب أبي محمد عليه السلام فاجتمعت الشيعة على وكالة محمد بن عثمان رضي الله عنه بنص الحسن عليه السلام في حياته و لما مضى الحسن عليه السلام قالت الشيعة الجماعة له أ لا تقبل أمر أبي جعفر محمد بن عثمان و ترجع إليه و قد نص عليه الإمام المفترض الطاعة فقال لهم لم أسمعه ينص عليه بالوكالة و ليس أنكر أباه يعني عثمان بن سعيد فأما أن أقطع أن أبا جعفر وكيل صاحب الزمان فلا أجسر عليه فقالوا قد سمعته غيرك فقال أنتم و ما سمعتم و وقف على أبي جعفر فلعنوه و تبرعوا منه ثم ظهر التوقيع على يد أبي القاسم بن روح بلعنه و البراءة منه^١.

هذا وقد ذكر بعض الاجلاء "دام ظله" أنه حيث كان احمد بن هلال ظاهر الصلاح ومقبولا لدى عامة الشيعة بحيث كانوا يشككون في انتساب التوقيعات الواردة في ذمه ولعنه بعد وفاته الى الامام الحجة (عليه السلام) ومن يكون هكذا فيريد حفظ ماء وجهه فلا يفضح نفسه بالكذب، ولكن حصول الجزم بما ذكره مشكل.

الطريق الثاني: ما ذكره بعض الاعلام "قده" من أن ضعف احمد بن هلال لا يضر بصحة سند الرواية لأن نوادر ابن ابي عمير ككتاب الحسن بن محبوب مما سمعه جلّ أصحاب الحديث، ولعل هذا سرّ عدم توقف ابن الغضائري فيما يروي احمد بن هلال عن كتاب نوادر ابن ابي عمير ومشيخة الحسن بن محبوب.

وذكر ايضا أنه يمكن أن يكون النقل عن احمد بن هلال و العمل بروايته بلحاظ حال استقامته، دون ما رواه بعد انحرافه عن التشيع إلى النصب، و لعلّ المراد من النصب في قول سعد بن عبد الله "ما رأيت شيعيا رجع من التشيع الى النصب غير احمد بن هلال" هو غير ما يتبادر منه إلى الذهن من عداوة أمير المؤمنين علي (عليه السلام) بل يعم العداوة لغيره من الأئمة الأطهار (عليهم السلام) كما أن المراد من قولهم "وقف على ابن جعفر" لعله هو توقفه على أبي جعفر الثاني، لا الأول (عليهما السلام)^٢.

اقول: أما كون روايته عن كتاب نوادر ابن ابي عمير فغير معلوم، وانما هو روى عن ابن ابي عمير، فيكون عدم وثاقته قادحا في سند الرواية، وأما التعبير الوارد في كتاب الغيبة من أنه وقف على ابي جعفر فمن الواضح ان المراد منه أنه وقف على ابي جعفر محمد بن عثمان العمري اي لم يعترف بكونه النائب الثاني للامام الحجة (عليه السلام)

الطريق الثالث: تطبيق نظرية تعويض السند ببيان أن الشيخ الطوسي ذكر في الفهرست طرقا صحيحة الى جميع كتب وروايات ابن ابي عمير فتطبق تلك الطرق الصحيحة على هذه الرواية، وتكون تعويضا عن احمد بن الهلال، وممن اختار هذه النظرية شيخنا الاستاذ "قده" لكنه تردد في ذلك في أواخر حياته، لوجود شواهد من نفس كلمات الشيخ في التهذيب والاستبصار على خلافها، وكذا السيد الصدر في الدورة الاولى من اصوله^(٣)، وقد حكى عن السيد الخوئي "قده" قبول هذه النظرية في موضعين^(٤)، لكن الظاهر أنه عدل عنها، لأنه ضعف سند كثير من الروايات التي يمكن تطبيق هذه النظرية عليها، كحديث الرفع، كما لم يذكرها في مظانّ البحث عنها، ككتاب رجاله.

وكيف كان فالظاهر عدم تمامية هذه النظرية، وذلك لوجهين:

^١ (٨) عنه البحار: ٥١ / ٣٦٨.

^٢ - كتاب الصلاة ج٢ ص ٣٤٩ و ص ٣٦٧

^٣ - مباحث الاصول ج٣ ص ٢٤٢

^٤ - موسوعة الإمام الخوئي ج٢ ص ٣٨٨ و ج٩ ص ٢٨٢

الوجه الاول: ان المتيقن لولا الظاهر من اضافة الروايات الى شخصٍ هو روايات ذلك الشخص واقعا، ولا يشمل كل رواية نسبت الى ذلك الشخص، نظير ما لو قال شخص: ان لي طريقا صحيحا الى جميع كلمات الشيخ الانصاري، فلا يعني ذلك أنه يدعي وجود طريق له الى كل كلام نسب اليه، ولو من قبل اشخاصٍ ضعافٍ، نعم حيث انه لا يحصل القطع عادة للشيخ بانه ليس لحريز مثلاً رواية غير ما وصل اليه بهذا الطريق، فلا يمكنه أن يدعي بأنه وصل اليه جميع روايات حريز بهذا الطريق، فيوجب ذلك تقييد كلامه بحمله على ما نسبه الشيخ اليه في كتبه بأن بدأ به السند. ودعوى (أن احتمال كون المراد من "رواياته" هو ما يراه الشيخ رواية له خلاف الظاهر، لان الظاهر ان الشيخ انما يقول هذا الكلام بما هو من اهل الرواية والحديث، لا بما هو مجتهد في الاحاديث، والا فلا يفيد هذا الكلام شيئا، لأن كل رواية تكون شبهة مصداقية لما يراه الشيخ رواية له)، مندفعة بأنه تظهر ثمرة ذكر هذه الطرق في الفهرست الى روايات حريز مثلاً فيما لو بدأ السند بحريز او كان الطريق المذكور في التهذيب والاستبصار الى روايته من احد الطرق المذكورة في الفهرست، وبذلك يخرج الحديث عن الارسال والضعف، وليس فيه أية منافاة لظاهر حال الشيخ.

الوجه الثاني: ان تتبع في موارد استعمال هذه العبارة يوجب القطع بعدم كون المراد منها الإخبار بكون تلك الطرق والاسانيد الى تفاصيل الكتب والروايات، ويشهد على ذلك ما ذكره الشيخ في الفهرست في ترجمة أحمد بن محمد بن نوح السيرافي، من أن له تصانيف، غير أن هذه الكتب كانت في المسودة، ولم يوجد منها شيء، وأخبرنا عنه جماعة من أصحابنا بجميع رواياته. وذكر في ترجمة عيسى بن مهران المعروف بالمستعطف: له كتاب الوفاة، وذكر له ابن النديم من الكتب، كتاب مقتل عثمان، وكتاب الفرق بين الآل والأمة، وكتاب المحدثين، وكتاب السنن المشتركة وكتاب الوفاة، وكتاب الكشف، وكتاب الفضائل، وكتاب الديباج، أخبرنا بكتبه أحمد بن عبدون عن أبي الحسن منصور عنه، وله كتاب المهدي. وذكر في ترجمة محمد بن ابي عمير: له مصنفات كثيرة، وذكر ابن بطّة أن له أربعة وتسعين كتابا... أخبرنا بجميع كتبه ورواياته جماعة عن ابن بابويه عن أبيه، ومحمد بن الحسن عن سعد، والحميري عن إبراهيم بن هاشم عنه.

وذكر في ترجمة علي بن الحسن بن فضال: قيل: له ثلاثون كتابا، ثم قال أخبرنا بكتبه ورواياته، مع أن المفروض انه لم يصل اليه جميع كتبه والا لما عبّر عنها بكلمة "قيل"، ونظير ذلك ما ذكره في ترجمة علي بن الحسن الطاطري، من أن له كتباً كثيرة في نصرته مذهبه، وله كتب في الفقه... وقيل إنها أكثر من ثلاثين كتابا، أخبرنا بها كلها أحمد بن عبدون عن أبي الحسن علي بن محمد بن الزبير القرشي عن علي بن الحسن بن فضال، وأبي الملك أحمد بن عمر بن كيسبة النهدي جميعا عنه،

وكذا ذكر في ترجمة يونس بن عبد الرحمن من قوله "له كتب كثيرة أكثر من ثلاثين كتابا، وقيل إنها مثل كتب الحسين بن سعيد وزيادة... أخبرنا بجميع كتبه ورواياته...".

هذا مضافا الى أنه ذكر عدة طرق صحيحة الى جميع كتب يونس بن عبد الرحمن ورواياته، وتشتمل هذه الطرق على محمد بن الحسن بن الوليد ما عدا طريق واحد، وحينئذ فكيف يجتمع أن يكون ابن الوليد وسيطا الى جميع كتب وروايات يونس بعدة طرق: منها ما رواه محمد بن عيسى عن يونس، ومع ذلك يحكي الشيخ عنه في نفس الموضوع أن ما تفرد به محمد بن عيسى عن يونس لا يعتمد عليه ولا يفتى به، فانه يعني وجود روايات يتفرد بها محمد بن عيسى عن يونس، ولا يرويها غيره، فكيف ذكر ابن الوليد طرقها الأخرى الى جميع كتب وروايات يونس.

ويشهد على ذلك ايضا وجود عبارة "أخبرنا بجميع كتبه ورواياته" في كتاب الفهرست بالنسبة الى اشخاص كثيرين وباسانيد متعددة، كابي الفرج الاصفهاني حيث قال له كتاب الاغانى، كبير، وكتاب مقاتل الطالبين، وغير ذلك من الكتب، اخبرنا عنه جماعة منهم احمد بن عبدون بجميع كتبه ورواياته، ولا يحتمل عادة أن يخبره جماعة بتفاصيل كتب ابي الفرج الاصفهاني ورواياته، بما فيها كتاب الاغانى الكبير، مع اشتماله على ما لا صلة له بالعلوم الشرعية، فان الإخبار بتفاصيل تلك الكتب والروايات إما يكون بالسمع منهم او القراءة عليهم او اخذ نسخهم او الاستنساخ منها، وكل ذلك غير محتمل عادة، مع كثرة تلك الكتب والروايات، وتعدد الطرق اليها، وكثرة هذه القرائن تكون بحدّ يوجب سلب ظهور هذه العبارة في بيان السند الى تفاصيل نسخ الكتب والروايات، فإما أن تكون هذه العبارة لمجرد التيمن والتبرك، كالأجازات الموجودة في زماننا، وكانوا يرون ذلك كافيا في خروج الحديث عن الارسال الى الاسناد، او أن يكون المراد من قوله "و رواياته" رواياته لكتب الآخرين، فلا يشمل الرواية التي رواها هذا الشخص شفها عن مشايخه من دون أن توجد في كتبهم، ولا في كتاب نفسه، والشاهد على ذلك أن هذه العبارة لم تذكر في الفهرست ولا في غيره بالنسبة الى الرواة الذين كانوا لا يروون عن الامام (عليه السلام) عادة الا مباشرة، كزرارة ومحمد بن مسلم.

يبقى ما ذكره الشيخ في مشيخة التهذيب من كون الغرض من ذكر الطرق والاسناد هو اخراج الروايات عن كونها مرسلة الى كونها مسندة، حيث يقال بأنه لا يتلائم مع كون تلك الطرق لمحض التيمن والتبرك، وهذا لا يختص بمشيخة التهذيب، بل يأتي في الطرق المذكورة في الفهرست، فقد ذكر في آخر المشيخة أنني اوردت جُملا من الطرق الى هذه المصنفات والاصول، ولتفصيل ذلك شرح يطول هو مذكور في الفهارس المصنفة في هذا الباب للشيخ "ره" من اراده أخذه من هناك ان شاء الله وقد

ذكرنا نحن مستوفى في كتاب فهرست الشيعة والحمد لله رب العالمين^(١)، ومقتضى ما مرّ من القرائن القطعية توجيه هذا الكلام بأن نقول انه كان يكفي هذا المقدار عندهم في الخروج عن الارسال. وبهذين الوجهين ظهر أن الصحيح عدم تمامية نظرية تعويض السند.

الطريق الرابع: ما قد يدعى من جبر ضعف سند الرواية بعمل الاصحاب ، وفيه المنع من كبرى جبر ضعف السند بعمل المشهور.

فتحصل مما ذكرناه عدم تمامية سند رواية احمد بن هلال فيكون المتبع اطلاق ما دل على عدم حلية الصلاة في حرير محض حتى لو كان مما لا تتم فيه الصلاة.

نعم لو فرض تمامية سندها فتستقر المعارضة بينهما، وما ذكره المحقق الهمداني "قده" وتبعه في ذلك السيد الخوئي "قده" من امكان الجمع الموضوعي بحمل الجواب في صحيحة محمد بن عبد الجبار على كون الثوب المتخذ من الحرير مما تتم فيه الصلاة، باخراج مورد السؤال -وهو قنلسوة حرير- عنها، ولا محذور فيه بعد احتمال عدم إرادة بيان حكم خصوص المورد لبعض دواعي الاختلاف من تقية ونحوها، فالمقام نظير اخراج السنجاب عن عموم الجواب المذكور في موثقة ابن بكير، خصوصا مع مشاركته لسائر الموارد في جنس التكليف، وهو مرجوحية الفعل، بل الصحيحة قابلة للتأويل أيضا بحمل نفي الحلية على إرادة اصل النهي الاعم من التحريمي والكراهتي فيجتمع مع كراهة الصلاة في ما لا تتم فيه الصلاة المتخذ من الحرير، كما أن اطلاقها للنساء محمول على الكراهة^٢، ففيه أنه كان مورد السؤال في موثقة ابن بكير "السنجاب والفنك والثعالب وغير ذلك من الوير" فلا اشكال في اخراج السنجاب عن عموم الجواب فيها، بينما أن مورد السؤال في صحيحة محمد بن عبد الجبار هو قنلسوة حرير فقط فاخرجه عن عموم الجواب يكون نظير ما لو ورد في مورد السؤال عن وجوب اكرام زيد، الجواب بأنه يجب اكرام كل عالم، ثم يرد في خطاب آخر "لا يجب اكرام زيد" وقد مر منه سابقا استقرار التعارض بينهما.

كما أن الجمع الحكمي بين صحيحة محمد بن عبد الجبار ورواية احمد بن هلال بحمل "لا تحل...". على الكراهة ليس عرفيا ابدا، فالمعارضة بينهما مستقرة. وحينئذ فلا بد من ملاحظة المرجحات، فذكر صاحب الحدائق "قده" أن الترجيح مع صحيحة محمد بن عبد الجبار، لأنها اصح سندا، ومخالفة للعامة ايضا لموافقة رواية احمد بن هلال مع العامة، فإن

^١ - تهذيب الاحكام ج ١٠ المشيخة ص ٨٨

^٢ - مصباح الفقيه ج ١٠ ص ٣٢٩

المنقول عن أبي حنيفة و الشافعي و أحمد في إحدى الروايتين جواز الصلاة في الحرير المحض فيحمل على التقيّة .

وفيه أنّهم يجوزون الصلاة في الحرير مطلقاً سواء كان مما تتم فيه الصلاة أم لا، بينما ان الاستفادة من رواية احمد بن هلال المفروغية عن مانعية الحرير في الصلاة، و إنّما حكم بالجواز لكون الحرير مما لا تتم فيه الصلاة مثل التكة و القلنسوة و نحوهما، بحيث لولا هذه الجهة لكان عدم الجواز لمانعية الحرير في حد ذاته مما لا ريب فيه، و هذا كما ترى مخالف لمذهب العامة، فكيف يحمل مثله على التقيّة .

و قد عكس المحقق الهمداني "قده" فقال ان صحيحة محمد بن عبد الجبار وان كانت اصح سندا لكون روايتها اماميا عدلا لكن رواية احمد بن هلال اوثق من حيث الشهرة بين الأصحاب فتوى و رواية، فهي من الروايات المشهورة التي لا ريب فيها .

و أمّا ما قيل من أقربيّة هذه الرواية إلى التقيّة و أنّ دلالتها على نفي الصلّة في غيرها إنّما هي بالمفهوم الضعيف، فهو من غرائب الأوهام، كيف! و هذه الرواية كالنصّ في أنّ الحرير ممّا لا تجوز الصلاة فيه، و أنّ المنع عنه و عن غيره ممّا لا تجوز الصلاة فيه إنّما هو فيما إذا لم يكن ممّا لا تتمّ فيه الصلاة وحده، كالتكة من الإبريسم و القلنسوة و نحوها . و أمّا صحيحة محمد بن عبد الجبار فهي من الأخبار التي يلوح منها آثار التقيّة، باعتبار انها مكاتبة و يحتاط فيها ما لا يحتاط في المشافهة، مع اشتغالها في احد متبئها على نفي البأس عن الصلاة في وبر ما لا يؤكل كالأرانب مشروطاً بالتذكية و هذا محمول على التقيّة جزماً و اعرض عنها الاصحاب و تعليق نفي البأس عنها على المشيئة أمانة أخرى على التقيّة فيها .

بل إنّ في العدول عن التصريح بالمنع عن الصلاة فيه إلى التعبير بنفي الحلية في قوله (عليه السلام): "لا تحلّ الصلاة في الحرير المحض" المشعر بالحرمة النفسية فقط كما هو رأى العامة دون الوضعية إيماء إلى رعاية التقيّة فيها، فان العدول عن التصريح بالمنع عن الصلاة فيه إلى التعبير بنفي الحلية القابل للحمل على إرادة حرمة لبسه حال الصلاة لا بطلان الصلاة الواقعة فيه يشعر بصدوره تقيّة و أما رواية احمد بن هلال فليس فيها شائبة التقيّة ابداً¹ .

وفيه أنه لم يثبت كون رواية احمد بن هلال مشهورة شهرة فتوائية بحيث تصير معارضتها من الشاذ النادر الذي ليس بمشهور عند الاصحاب، و أمّا كون الصحيحة مكاتبة فلا توجب حملها على التقيّة بعد عدم موافقة مضمونها مع العامة، ولست ادري ان اختيار التعبير بنفي الحلية في قوله "لا تحلّ الصلاة في الحرير المحض" كيف يكون مشعرا برعاية التقيّة فيها، بعد ان كان ظاهرا في الارشاد الى المانعية في الصلاة .

وعليه فلا يوجد مرجح في إحدى الروايتين على الأخرى لا موافقة الكتاب ولا مخالفة العامة ولا الشهرة بحد تجعلها من المجمع عليه بين اصحاب الأئمة (عليهم السلام) وتجعل مقابها من الشاذ

النادر، بل حتى لو قلنا بالترجيح بصفات الراوي من كونه اعدل او اصدق فلعل احمد بن هلال رواها حال استقامته ولا يحرز كون محمد بن عبد الجبار اعدل منه حال استقامته.

ومع فقد المرجح في احدهما فان بنينا على التخيير الاصولي بعد فقد الترجيح كما هو المشهور جاز الأخذ بأحدهما مخيراً و الفتوى بمضمونه، وإن لم نبن عليه كما هو الصحيح فيتساقطان وتكون المرجع البرائة عن المانع، الا أن المهم ما مر من عدم تمامية سند رواية احمد بن هلال، فالاقوى مانعية لبس الحرير مطلقا حتى فيما لا تتم فيه الصلاة.

الجهة الثالثة: ذكر صاحب العروة "بل يحرم لبسه في غير حال الصلاة أيضاً إلا مع الضرورة لبرد، أو مرض، و في حال الحرب، و حينئذ تجوز الصلاة فيه أيضاً".

اقول: لا إشكال ولا خلاف في الحرمة التكليفية للبس الحرير على الرجال، وتدل عليه عدة من الروايات:

الرواية الاولى: ما في الكافي عن حُمَيْدِ بْنِ زِيَادٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَمَاعَةَ وَرَوَاهُ الشَّيْخُ فِي التَّهْذِيبِ بِإِسْنَادِهِ غَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَمَاعَةَ عَنْ غَيْرِ وَاحِدٍ عَنْ أَبَانَ (بن عثمان) الْأَحْمَرِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (عليه السلام) قَالَ: لَا يَصْلُحُ لِبَاسُ الْحَرِيرِ وَالْذَّبْيَاجِ فَأَمَّا بَيْعُهُمَا فَلَا بَأْسَ، وَتَتَوَقَّفُ دَلَالَتُهَا عَلَى الْحَرْمَةِ عَلَى ظَهْرِ "لَا يَصْلُحُ" فِي نَفْيِ الْجَوَازِ وَهُوَ الظَّاهِرُ كَمَا مَرَّ سَابِقًا وَلَوْ بِقَرِينَةٍ تَقَابَلَهُ مَعَ نَفْيِ الْبَأْسِ عَنِ الْبَيْعِ الْحَرِيرِ.

الرواية الثانية: ما رواه الصدوق في الفقيه بإسناده عَنْ أَبِي الْجَارُودِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص قَالَ لِعَلِيِّ ع- إِنِّي أُحِبُّ لَكَ مَا أُحِبُّ لِنَفْسِي - وَ أَكْرَهُ لَكَ مَا أَكْرَهُ لِنَفْسِي ... وَ لَا تَلْبَسِ الْحَرِيرَ فَيُحْرِقَ اللَّهُ جِلْدَكَ يَوْمَ تَلْقَاهُ.

ولا اشكال في دلالتها على حرمة لبس الحرير على كل مكلف ولو بقريضة التعليل فيها بالعذاب على لبس الحرير، انما الاشكال في سندها من ناحية ابي الجارود زياد بن المنذر الهمداني، وان وثقه السيد الخوئي "قده" لوجهين: احدهما: شهادة الشيخ المفيد "ره" في الرسالة العددية بأنه من الأعلام الرؤساء المأخوذ عنهم الحلال و الحرام، و الفتيا و الأحكام الذين لا يطعن عليهم و لا طريق إلى ذم واحد منهم، ثانيهما: وروده في تفسير علي بن ابراهيم القمي، وقد قال في ديباجة التفسير: نحن ذاكرون ومخبرون بما ينتهي اليها ورواه مشايخنا وثقاتنا عن الذين فرض الله طاعتهم.

اقول: أما شهادة المفيد فالاعتماد عليها مشكل، فان ما ذكره يشتمل على تعظيم وتجليل شديد لا يتلائم مع ما هو المسلم من ضلالته وان فرض كونه ثقة في حديثه، بل كلامه في الرسالة العددية ليس ظاهرا في توثيق كل واحد واحد من الرواة الذين ذكر رواياتهم، فانه ذكر فيها اولاً أن ما تعلق به

^١ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٣٦٨

^٢ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٣٦٨

اصحاب في ان شهر رمضان لا يكون اقل من ثلاثين يوما فهي احاديث شاذة قد طعن نقاد الآثار من الشيعة في سندها، فمن ذلك حديث رواه محمد بن الحسين بن أبي الخطاب عن محمد بن سنان عن حذيفة بن منصور عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال شهر رمضان ثلاثون يوما لا ينقص أبدا، وهذا الحديث شاذ نادر غير معتمد عليه طريقه محمد بن سنان و هو مطعون فيه لا تختلف العصابة في تهمة و ضعفه و ما كان هذا سبيله لم يعمل عليه في الدين^١، ثم قال: أما رواية حديث أن شهر رمضان شهر من شهور السنة يكون تسعة و عشرين يوما و يكون ثلاثين يوما هم فقهاء أصحاب أبي جعفر و أبي عبد الله و أبي الحسن موسى بن جعفر و أبي الحسن علي بن موسى و أبي جعفر محمد بن علي و أبي الحسن علي بن محمد و أبي محمد الحسن بن علي (عليهم السلام) والأعلام الرؤساء المأخوذ عنهم الحلال و الحرام و الفتيا و الأحكام الذين لا يطعن عليهم و لا طريق إلى ذم واحد منهم و هم أصحاب الأصول المدونة و المصنفات المشهورة، فمن روي عن أبي جعفر الباقر هو محمد بن مسلم، و محمد بن قيس، و روى محمد بن سنان عن أبي الجارود قال سمعت أبا جعفر محمد بن علي (عليه السلام) يقول صم حين يصوم الناس و أفطر حين يفطر الناس فإن الله جعل الأهلة مواقيت، ثم ذكر روايات رواة آخرين^٢، فترى أنه ذكر رواية محمد بن سنان في عدد روايات الرؤساء الاعلام ممن لا يطعن عليهم بشيء، مع أنه طعن فيه قبل صفحات طعنا عظيما، فيفهم منه أن نظره كان الى مجموع الرواة لهذه الاحاديث من حيث المجموع، لالي كل واحد واحد منهم.

وأما تفسير القمي فحتى لو تم مبنى التوثيق العام لرجال هذا التفسير، فكما ذكر المحقق آغا بزرك الطهراني "ره"^(٣) ليس كله تفسير القمي بل ادرج فيه تفسير ابي الجارود، وعادة حينما ينتهي من نقل ما في تفسيره يقول بعد ذلك: وقال علي بن ابراهيم، وفي عدة مواضع يقول رجع الى تفسير علي بن ابراهيم^(٤) او يقول رجع الى رواية علي بن ابراهيم^(٥)، او يقول رجع الحديث الى علي بن ابراهيم^(٦)، فلم يرد ابو الجارود في التفسير الاصيلي لعلي بن ابراهيم القمي.

على أنه لم يثبت لنا تمامية مبنى التوثيق العام لرجال هذا التفسير، اذ لم يثبت كون الديباجة المذكور فيها التوثيق العام^(٧) هو من كلام علي بن ابراهيم، لانه بعد انتهاء هذه المقدمة يقول حدثني ابوالفضل

١ - الرد على أصحاب العدد ص ١٩

٢ - الرد على أصحاب العدد ص ٢٥

٣ - الذريعة الى تصانيف الشيعة ج ٤ ص ٣٠٣

٤ - راجع تفسير القمي ج ٢ ص ٢٧١ و ٢٧٢ و ٢٩٩

٥ - تفسير القمي ج ١ ص ٢٧٩ و ٣١٣ و ٣٨٩

٦ - تفسير القمي ج ١ ص ٢٧٠ و ٢٨٦

٧ - تفسير القمي ج ١ ص ٤

العباس بن محمد بن القاسم بن حمزة بن موسى بن جعفر قال حدثنا علي بن ابراهيم...^(١)، فمن المحتمل جدا ان يكون المقدمة لابي الفضل العباس او احد تلامذته، ولا اعتبار بتوثيقهما لجهالة امرهما.

هذا ومن جهة أخرى أنه قد نقل السيد شرف الدين الحسيني الاسترابادي المتوفى سنة ٩٦٥ في كتاب تأويل الآيات الظاهرة روايات كثيرة عن تفسير القمي ولا توجد في هذا التفسير الذي بايدينا، ومع هذا الاضطراب والاختلاف فلا يمكن تصحيح هذا التفسير الموجود بايدينا وانتسابه الى القمي.

الرواية الثالثة: ما رواه في قُرْبِ الإسْنَادِ عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ سَبْعٍ - مِنْهَا لِيَأْسُ الْإِسْتَبْرَقِ وَالْحَرِيرِ وَالْقَزِّ وَالْأَرْجُونَ^٢. والاستبرق حرير ضخيم، والقز على ما في المصباح المنير معرّب. وقال الليث: القز: هو ما يُعمل منه الإبريسم. ولهذا قال بعضهم: القز والإبريسم كالحنطة والدقيق، والارجوان على ما في الصحاح صبغ أحمر شديدة الحمرة .

ودلالاتها على الحرمة ظاهرة، انما الاشكال في سندها من ناحية مسعدة بن صدقة، ويحاول اثبات وثاقته بعدة طرق:

١- انه من رجال كتاب كامل الزيارات فيمكن اثبات وثاقته بناء على نظرية التوثيق العام لرجال كامل الزيارات.

وقد سبق النقاش في تمامية هذه النظرية سابقا وقلنا بأن كلام ابن قولويه في كامل الزيارات بأننا لا نحيط بجميع ما روي عنهم في ذلك -اي في الزيارات- ولا في غيره ولكن ما وصل اليها من جهة الثقات من اصحابنا رحمهم الله " ليس ظاهرا في اكثر من توثيق مشايخه بلا واسطة.

٢ - بناء على ثبوت التوثيق العام لرجال تفسير القمي كما هو مبنى جماعة كصاحب الوسائل و السيدالخوئي "قدهما" فيمكن اثبات وثاقته لوروده في تفسير القمي "ره" ولكن مر الاشكال فيه آنفا.

٣- ما ذكره جماعة كالسيد البروجردي في طبقات الرجال من اتحاده مع مسعدة بن زياد الذي وثقه النجاشي، لكنه غير ثابت عندنا، ويشهد له توصيف الشيخ في رجاله لابن صدقة تارة بقوله عامي، وأخرى بقوله: العيسى البصري ابو محمد، وقال الكشي: مسعدة بن صدقة بتري، وأما مسعدة بن زياد، فلم يوصف بكونه عاميا او بتريا بل عبر عنه النجاشي بأنه ثقة عين، وظاهره كونه اماميا عدلا، ولم يوصف بالعيسى بل وصف في بعض الروايات التي رواها الشيخ بالعبدى، بينما أنه وصف ابن صدقة في بعض الروايات بالربعي، وان عكس النجاشي ووصفه بالربعي ووصف ابن صدقة بالعبدى، ووصف الشيخ في رجاله مسعدة بن صدقة بالبصري وابن زياد بالكوفي، فكيف نحكم باتحادهما.

^١ - تفسير القمي ج١ ص٢٧

^٢ - وسائل الشيعة؛ ج٤، ص: ٣٧١

٤- ما ذكره شيخنا الاستاذ "دام ظله" من كونه من المعاريف و لم يرد في حقه تضعيف و قدح، فيحصل الوثوق بكونه ثقة، نعم ذكر كونه عامياً وهو غير قادح^١.

وهو غير بعيد فانه قد أكثر الاجلاء الرواية عنه في الأحكام الشرعية الإلزامية مع عدم ورود قدح في وثاقته، وهذا يورث الوثوق بكونه ثقة عندهم.

الرواية الرابعة: ما رواه في قرب الاسناد عن عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ جَدِّهِ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ هَلْ يَصْلُحُ لَهُ لُبْسُ الطَّيْلِيسَانِ فِيهِ الدِّيْبَاجُ وَ الْبَرِّكَانِ عَلَيْهِ حَرِيرٌ قَالَ لَا، وَ الطَّيْلِيسَانُ "معرب تالشان، وهو من لباس العجم مدور أسود. وقال الفيض القاساني هو ثوب يلقي على الكتفين يحيط بالبدن، والبركان على ما في القاموس كساء اسود.

وبيتني دلالتها على ظهور لا يصلح في الحرمة، وهو غير بعيد كما مر آنفاً، خصوصاً في اسئلة علي بن جعفر فانه كما ادعى بعض الاجلاء يسأل عن حلية الاشياء وحرمتها بهذه العبارة. الا أن سندها لا يخلو عن اشكال لعدم ثبوت وثاقة عبدالله بن الحسن.

الرواية الخامسة: ما رواه في الكافي عن مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ (قال عنه الشيخ في رجاله علي بن الحكم الكوفي ثقة جليل القدر) عَنْ أَبِي بَانَ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ الْفَضْلِ (الهاشمي قال عنه الشيخ الطوسي في رجاله: ثقة، من أهل البصرة، من أصحاب الباقر ع،

ونقل الكشي عن محمد بن مسعود العياشي قال حدثني علي بن الحسن بن علي بن فضال انه كان ثقة وكان من اهل البصرة) عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا يَصْلُحُ لِلرَّجُلِ أَنْ يَلْبَسَ الْحَرِيرَ إِلَّا فِي الْحَرْبِ^٢

ولا اشكال في سندها الا من ناحية عبدالله بن محمد بن عيسى المعروف بينان اخي احمد بن محمد بن عيسى، وقد وثقه السيد الخوئي "قده" لكونه من رجال كامل الزيارات، ثم عدل عن هذا المبني، وذكر بعض الاجلاء أن الظاهر كونه ثقة، لأن الشيخ الطوسي في التهذيب والاستبصار وكذا الصدوق لم يناقشا في سند رواية وقع عبدالله بن محمد فيها مع أنهما يناقشان في كثير من الروايات القابلة للنقاش السندي موارد يناقش في الروايات، كما لم يذكر في فهرست الشيخ ولا رجال النجاشي اي قدح حوله، ومن ناحية أخرى ان الاجلاء ممن لم يرد في حقهم أنهم كانوا يروون عن الضعفاء مثل محمد بن علي بن محبوب الاشعري وسعد بن عبد الله ومحمد بن يحيى العطار قد اكثروا الرواية

^١ - تنقيح مباني العروة كتاب الطهارة ج ٤ ص ٤٥٠

^٢ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٣٧١

^٣ - وسائل الشيعة؛ ج ٤، ص: ٣٧١

عنه، كما لم يستثنه ابن الوليد وابن نوح والصدوق من رجال كتاب نواذر الحكمة لمحمد بن احمد بن يحيى^١.

ولا يبعد أن يكون مجموع ما ذكر مورثا للوثوق بكون عبدالله بن محمد بن عيسى ثقة، وأما دلالة الرواية قمثل الرواية السابقة.

الرواية السادسة: ما في الكافي عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عيسى عن ابن فضال عن ابن بكير عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله قال: لا يلبس الرجل الحرير والذبياج إلا في الحرب^٢.

ودلالاتها واضحة انما الاشكال في سندها لأجل ارسالها.

الرواية السابعة: ما في الكافي عن حميد بن زياد عن الحسن بن محمد بن سماعة عن غير واحد عن أبان عن إسماعيل بن الفضل عن أبي عبد الله ع في الثوب يكون فيه الحرير - فقال إن كان فيه خلط فلا بأس^٣.

ولا اشكال في سندها وأما دلالاتها فلا ريب في دلالتها على حرمة لبس الحرير المحض ولكن حيث لم نقبل في الاصول المفهوم الكلي للشرط فلا نستظهر منها الا حرمة في الجملة، والقدر المتيقن حال الصلاة.

الرواية الثامنة: ما رواه الشيخ في التهذيب باسناده عن الحسين بن سعيد عن صفوان بن يحيى عن يوسف بن إبراهيم (يمكن اثبات وثاقته برواية صفوان عنه، بل المظنون انه يوسف بن ابراهيم الطاطري وقد ذكر الشيخ في العدة أن الطائفة عملت بما رواه الطاطريون) عن أبي عبد الله ع قال: لا بأس بالثوب أن يكون سداً وزرؤه و علمه حريراً - وإنما كره الحرير المنهم للرجال^٤.

والظاهر تمامية دلالة الرواية فان مفهومه ثبوت لباس الرجال للحرير المحض، ولا نحتاج الى اثبات ظهور الكراهة في الروايات في الحرمة، وان أصر على ذلك بعض السادة الاعلام "دام ظلهم" مستشهدا بما ورد في معتبرة سيف التمار قال: قلت لأبي بصير أحب أن تسأل أبا عبد الله ع عن رجل استبدل قوصرتين فيهما بسر مطبوخ بقوصرة فيها تمر مشقوق قال فسأله أبو بصير عن ذلك فقال ع هذا مكروه فقال أبو بصير ولم يكرهه فقال كان علي بن أبي طالب ع يكرهه أن يستبدل وسقا من تمر المدينة بوسقين من تمر خيبر لأن تمر المدينة أدولهما ولم يكن علي ع يكره الحلال^(٥).

الرواية التاسعة: ما رواه الشيخ الطوسي في التهذيب باسناده عن محمد بن علي بن محبوب عن العباس بن معروف عن علي بن مهزيار عن فضالة بن أيوب عن موسى بن بكر عن زرارة قال: سمعت أبا جعفر ع ينهى عن لباس

^١ - كتاب نكاح ج ٢٤ ص ٧٥٩٩

^٢ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٣٧١

^٣ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٣٧٤

^٤ - وسائل الشيعة؛ ج ٤، ص: ٣٧٥

^٥ - وسائل الشيعة ج ١٨ ص ١٥١

الْحَرِيرِ لِلرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ إِلَّا مَا كَانَ مِنْ حَرِيرٍ مَخْلُوطٍ بِخَزٍّ لِحْمَتِهِ أَوْ سَدَاهُ خَزٌّ أَوْ كَثَانٌ أَوْ قُطْنٌ وَإِنَّمَا يُحْرَهُ الْحَرِيرُ
الْمَحْضُ لِلرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ^١.

وسند الرواية تام وان كان فيه موسى بكر فانه ثقة لرواية صفوان وابن ابي عمير عنه وقد شهد الشيخ الطوسي في
العدة بأن صفوان وابن ابي عمير والبرنطي عرفوا بأنهم لا يروون ولا يرسلون الا عن ثقة، وقد وثقه شيخنا الاستاذ
"قده" لكونه من المعاريف الذين لم يرد فيهم قدح^٢.

وأما السيد الخوئي "قده" فقد استدلل لاثبات وثاقته -مضافا الى كونه من رجال تفسير القمي- بما رواه في الكافي عن
حميد بن زياد عن الحسن بن محمد بن سماعة قال: دفع إلي صفوان كتابا لموسى بن بكر، فقال لي هذا سماعي من
موسى بن بكر وقرأته عليه، فإذا فيه: موسى بن بكر، عن علي بن سعيد، عن زرارة، قال: هذا مما ليس فيه اختلاف
عند أصحابنا، فذكر في توضيحه ان القائل في قوله "قال هذا" هو صفوان والمشار اليه بهذا هو كتاب موسى بن
بكر، مع أن الظاهر ان القائل هو زرارة، والمشار اليه هو الحديث المنسوب الى الامام الباقر والصادق (ليهما
السلام) حيث قال: هذا مما ليس فيه اختلاف عند أصحابنا عن ابي جعفر وابي عبد الله (عليهما السلام) أنهما سنلا...
ويدل على ما ذكرناه ما في الكافي عن علي بن ابراهيم عن محمد بن عيسى بن عبيد عن يونس بن عبد الرحمن عن
موسى بن بكر عن علي بن سعيد قال: قلت لزرارة أن بكير بن أعين حدثني عن أبي جعفر عليه السلام أن السهام لا
تعول ولا تكون أكثر من ستة فقال: هذا ليس فيه اختلاف بين أصحابنا عن أبي جعفر و أبي عبد الله (عليهما
السلام)^٣.

وأما دلالة الرواية فلا مانع منها عدا ما يقال من أن حمل النهي في لبس الحرير المحض للنساء على
الكرهية خصوصا لاجل الارتكاز المتشعري المانع من انعقاد ظهوره في الحرمة يمنع من انعقاد ظهور
خطاب النهي بالنسبة الى لبس الرجال ايضا في الحرمة، ولكن هذا الاشكال بيتني على كون دلالة
النهي على الحرمة بالوضع كما هو مختار صاحب الكفاية، فانه يلزم من استعماله في مورد الرجال في
الحرمة استعمال اللفظ في معنيين وهو إما خلاف الظاهر او محال، ولكن الصحيح أن دلالة النهي
على الحرمة بالاطلاق، فالمستعمل فيه هو مطلق الزجر وانما يستفاد كونه بمرتبة الزجر التحريمي في
مورد الرجال من دال آخر وهو مقدمات الحكمة، ووضح منه ما لو قلنا بمقالة السيد الامام "قده" من
كون صيغة النهي حجة عقلائية على الحرمة من دون ظهورها فيها كما أن صيغة الامر مجرد حجة
عقلائية على الوجوب او قلنا بمقالة السيد الخوئي "قده" من كون الحرمة حكم العقل في مورد صدور
خطاب النهي من المولى مع عدم ورود رخصة منه في الارتكاب، كما أن الوجوب حكم العقل في
مورد صدور خطاب الامر من المولى من دون ورود رخصة منه في الترك.

^١ - وسائل الشيعة ج٤ ص٣٧٤

^٢ - تنقيح مباني العروة - كتاب الصوم؛ ص: ٢١٣ التهذيب في مناسك العمرة و الحج؛ ج١، ص: ١٣٤

^٣ - الكافي ط دار الحديث ج١٣ ص٥٦٨

^٤ - معجم رجال الحديث ج٢٠ ص٣٣

^٥ - الكافي ط دار الحديث ج١٣ ص٥٢٩

الرواية العاشرة: ما في الكافي عن عدة من اصحابنا عن أحمد بن أبي عبد الله عن عثمان بن عيسى عن سماعة بن مهران قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن لباس الحرير و الديباج فقال أما في الحرب فلا بأس به و إن كان فيه تماثيل.

و رواه الصدوق بإسناده عن سماعة بن مهران، ورواه الشيخ في التهذيب بإسناده عن سعد بن عبدالله عن محمد بن عيسى عن سماعة^١.

فذكر السيد الخوئي "قده" أنها دلت بالمفهوم على ثبوت البأس في غير حال الحرب، و لعل الجواز حالها لأجل إظهار شوكة الإسلام كي لا يزعم الكفار أنّ الحرب معهم لكسب الثروة و التخلص من الفقر، أو لما قيل من أنّ الحرير يوجب قوّة القلب أو لوجه آخر لا نعرفه. و كيف ما كان، فهي صريحة في عدم الجواز في غير هذه الحال، كما أنّها صريحة في الجواز حال الحرب و إن كان فيه تماثيل^٢.

أقول: كيف يكون مفهوم هذه الرواية صريحا في عدم جواز لبس الحرير في غير حال الحرب، فانه -مع غمض العين عن احتمال الكراهة فيه وان كان خلاف الظاهر- يحتمل كون المراد منه النهي في غير حال الحرب عن لبس الحرير الذي فيه تماثيل.

ثم انه بقريئة صراحة هذه الرواية في جواز لبس الحرير الذي فيه تماثيل في حال الحرب تحمل رواية قرب الإسناد عن الحسن بن ظريف عن الحسين بن علوان عن جعفر عن أبيه عليه السلام أن عليا كان لا يرى بلباس الحرير و الديباج في الحرب- إذا لم يكن فيه التماثيل بأساً، الظاهرة في حرمة لبس الحرير الذي فيه تماثيل في حال الحرب على الكراهة، وما عن السيد الخوئي "قده" من المناقشة في سندها، فانه لأجل أنه آنذاك كان لا يرى ثبوت وثاقة الحسين بن علوان، لكنه اختار بعد ذلك وثاقته لأنه -مضافا الى كونه من رجال تفسير القمي- ذكر النجاشي في ترجمته (الحسين بن علوان الكلبي مولاهم كوفي عامي، وأخوه الحسن يكنى أبا محمد ثقة روى عن أبي عبد الله، وليس للحسن كتاب، والحسن اخص بنا واولي) فذكر ان ظاهره توثيق الحسين لا الحسن، لأنه المترجم له^(٥). ولكن لم يظهر أن قوله "ثقة" راجع الى الحسين بمجرد كونه المترجم له الاصيلي، والا كان الانسب أن يأتي به قبل قوله "و أخوه الحسن يكنى ابا محمد" كما فعل ذلك في كثير من الموارد.

^١ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٣٧٢

^٢ - موسوعة الامام الخوئي ج ١٢ ص ٣٤١

^٣ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٣٧٢

^٤ - التعبير في موسوعة الامام الخوئي ج ١٢ ص ٣٤٢ هو ضعف سندها بعبد الله بن جعفر وهذا خطأ جزما فان عبد الله بن جعفر الحميري صاحب كتاب قرب الاسناد ولا كلام فيه.

^٥ - معجم رجال الحديث ج ٧ ص ٣٤

الا أنه يمكن اثبات وثيقة الحسين بن علوان بما حكى العلامة في رجاله عن ابن عقدة من ان الحسن كان أوثق من أخيه وأحمد عند أصحابنا، وهذا لا يخلو من ظهور في وثيقة الحسين أيضا، و لو قيل بأنه قد يستعمل فعل التفضيل مع عدم وجود المبدأ في المفضل عليه، مثل قول ابن الغضائري في حق الحسن بن علي بن ابي حمزة البطائني انه كان ضعيفا في نفسه وابوه اوثق منه، بل قد لا يوجد المبدأ في المفضل أيضا، كما يقال ان هذا الطفل اكبر من ذلك الطفل او يشار الى رجل كبير السن، فيقال ان هذا اصغر من اخيه، فينحصر جوابه في دعوى كونه خلاف الظاهر و لا يصر اليه الا بقرينة، و يقوى هذا الذي ذكرناه بفرض وثيقة الحسن بن علوان عند الأصحاب، فمناقشة بعض الاجلاء في ثبوت وثيقة الحسين بن علوان غير متجهة.

وكيف كان فيكفي مجموع هذه الروايات في اثبات حرمة لبس الحرير على الرجال مضافا الى تسالم الاصحاب.

الجهة الرابعة: ثبوت الحرمة التكليفية لبس الحرير للرجال بالنسبة الى ما لا تتم فيه الصلاة وعدمه تابع لقبول سند رواية احمد بن هلال السابقة حيث دلت على جواز صلاة الرجل في الحرير الذي لا تتم فيه الصلاة ومقتضى اطلاقها المقامي جواز لبسه تكليفا فان قلنا بتقييد صحيحة محمد بن عبد الجبار بها او قلنا بتساقطهما والرجوع الى اصل البراءة فتكون النتيجة جواز اللبس تكليفا ايضا، وان قلنا بعدم اعتبار سندها - كما مر - فالمحكم اطلاق الروايات السابقة الناهية عن لبس الحرير المحض للرجال مطلقا.

الجهة الخامسة: استثني من حرمة لبس الحرير على الرجال -مضافا إلى حال الحرب- حال الاضطرار، وقد ذكر في الوسائل أنه يدل على جواز لبس الحرير في الضرورة أحاديث أخر عامة تأتي في القيام و في قضاء المغمى عليه و في كتاب الأطعمة و غيره مثل قولهم عليه السلام ليس شيء مما حرم الله - إلا و قد أحله لمن اضطر إليه" و قولهم ع- كل ما غلب الله عليه فالله أولى بالعدر و قوله ع- رفع عن أمي الخطأ و النسيان- و ما أكرهوا عليه و ما لا يطيقون و غير ذلك^١ ونظره في قوله "احاديث أخر" الى وجود رواية خاصة في المقام ذكرها قبل ذلك وهي مرسله الصدوق قال: لم يطلق النبي صلى الله عليه وآله لبس الحرير لأحد من الرجال- إلا لعبد الرحمن بن عوف و ذلك أنه كان رجلا قملا، وكيف كان فاستدل به بحديث "ليس شيء مما حرم الله الا وقد أحله لمن اضطر إليه" وكذا فقرة "رفع ما اضطرروا إليه" من حديث ارفع في محله، بل الظاهر امكان التمسك بدليل لا حرج النافي للتكليف الحرجي ولو لم يصل الى حد الاضطرار العرفي، لكن اورد السيد الخوئي "قده" على استدلاله بقوله "كل ما غلب الله عليه فهو اولى بالعدر"، بكونه في غير محلّه، لخروجه عن محلّ الكلام، إذ المراد بالاضطرار المبحوث عنه في المقام ما لم يبلغ حدّا يسلب معه

^١ - وسائل الشيعة؛ ج٤، ص: ٣٧٣

^٢ - وسائل الشيعة؛ ج٤، ص: ٣٧٢ اوردها في ذيل رواية ابي الجارود السابقة لكنها اجنبية عنه كما هو واضح، فلا تشبهه. كما اشتهه محقق الوسائل ط آل البيت.

الاختيار و يخرج الفعل عن القدرة، وإلا فلا حاجة إلى الاستدلال حتى بمثل حديث الرفع، لاستقلال العقل حينئذ بقبح خطاب العاجز، و امتناع التكليف بما لا يطاق.

فمحلّ الكلام ما إذا كان لبس الحرير مع كونه مقدوراً و متعلقاً للاختيار فعلاً و تركاً مضطراً إليه لضرورة دعت إليه، من برد أو مرض و نحوهما في قبال الإكراه، و لا ريب أنّ الرواية ناظرة إلى الفرض السابق، أعني الخروج عن القدرة و الاختيار، و أنّ الشيء مغلوب لإرادة الله تعالى، و قدرة العبد مقهورة لقدرته، كما في صاحب السلس الخارج منه البول بلا إرادة منه، الذي هو مورد الرواية حيث ورد في صحيحة منصور بن حازم قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام الرجل يعتره البول- و لا يقدر على حبسه- قال فقال لي إذا لم يقدر على حبسه- فالله أولى بالعدر يجعل خريطة^١، فالرواية أجنبية عن محل البحث.

أقول: ليست هذه العبارة مذكورة في صحيحة منصور بن حازم فقط، بل هي مذكورة في روايات أخرى ففي صحيحة مرازم بن حكيم الأزدي أنه قال: مرضت أربعة أشهر لم أنتقل فيها، فقلت لأبي عبد الله عليه السلام فقال ليس عليك قضاءً، إن المريض ليس كالصحيح، كل ما غلب الله عليه فانه أولى بالعدر^٢.

فيمكن أن يكون نظر صاحب العروة الى مثل هذه الصحيحة، هذا وقد ورد هذا التعبير في بعض الروايات لنفي وجوب قضاء صلاة من فاتته الصلاة في حال الاغماء ففي صحيحة علي بن مهزيار أنه سأله يعني أبا الحسن الثالث عليه السلام عن هذه المسألة (اي المغمى عليه الذي فاتت عنه الصلاة) فقال لا يقضي الصوم و لا يقضي الصلاة- و كل ما غلب الله عليه فانه أولى بالعدر^٣

و في العلل و الخصال عن محمد بن الحسن عن الصفار عن أحمد بن محمد عن ابن سنان عن عبد الله بن مسكان عن موسى بن بكر قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام الرجل يغمى عليه يوماً أو يومين أو الثلاثة أو الأربعة أو أكثر من ذلك كم يقضي من صلاته قال أ لا أخبرك بما يجمع لك هذه الأشياء كل ما غلب الله عليه من أمر فانه أعذر لعبده^٤.

كما طبق ذلك على من مرض في اثناء الشهر الاول من صيام شهرين متتابعين ففي صحيحة سليمان بن خالد قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل كان عليه صيام- شهرين متتابعين فصام خمسة و عشرين يوماً ثم مرض- فإذا برأ بيني على صومه أم يعيد صومه كله قال بل بيني على ما كان صام ثم قال هذا مما غلب الله عليه و ليس على ما غلب الله عز و جل عليه شيء^٥.

^١ - وسائل الشيعة ج ١ ص ٢٩٧

^٢ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٨٠

^٣ - وسائل الشيعة؛ ج ٨، ص: ٢٥٩

^٤ - وسائل الشيعة؛ ج ٨، ص: ٢٦٠

^٥ - وسائل الشيعة ج ١٠ ص ٣٧٤

الجهة السادسة: وقع الكلام في أن استثناء حالة الضرورة والحرب، هل يختص بالحكم التكليفي ام يشمل الحكم الوضعي ايضا فتصح الصلاة في هاتين الحالتين في الحرير.

أما حال الاضطرار فتارة يكون مستوعبا لتمام وقت الصلاة فلا اشكال في صحة الصلاة لما ثبت من أن الصلاة لا تسقط بالعجز عن غير الاركان وعمدة الدليل عليه صحيحة عبدالله بن سنان قال قال ابو عبدالله (عليه السلام) إن الله فرض من الصلاة الركوع والسجود الا ترى لو أن رجلا دخل في الإسلام لا يحسن أن يقرأ القرآن أجزاءه أن يكبر ويسبح ويصلي^(١) فيستفاد منها ان الفريضة تختلف عن السنة فان الإخلال بالسنة لأجل الاضطرار المستوعب لا يضر بالمركب بخلاف جامع الفريضة، وأما ما اشتهر من وجود رواية مفادها أن الصلاة لا تسقط بحال فالظاهر أنه لا أساس له، فان هذا التعبير وارد في صحيحة زرارة حول المستحاضة الكثيرة وأنها تغتسل لكل صلاة وتصلي ولا تدع الصلاة بحال، وليس هذا التعبير ظاهر في اكثر من الوعظ في عدم ترك الصلاة بما لها من الشرائط لأجل صعوبتها.

وأما الاضطرار غير المستوعب فمقتضى القاعدة عدم سقوط مانعية لبس الحرير في الصلاة بمجرد سقوط حرمة لبس الحرير تكليفا للاضطرار ونحوه بعد أن كان خطابها مستقلا عن خطاب النهي التكليفي عن لبس الحرير وهذا منشأ الاختلاف بين المقام وبين جواز الصلاة في المكان المغصوب الذي ارتفعت حرمة غصبه للاضطرار ونحوه فان مانعية الصلاة في المكان المغصوب منتزعة من حكم العقل بامتناع اجتماع الامر والنهي بناء على القول به او من عدم مقربية ما هو مبعد عن المولى، فاذا سقط النهي التكليفي لم يبق مانع عن اطلاق الامر.

لكن ذهب جماعة كالمحقق الهمداني "فده" إلى ارتفاع مانعية لبس الحرير حينئذ، لانصراف دليل المانعية إلى ما كان اللبس حراماً في نفسه، ولكن دعوى الانصراف ممنوعة.

وأمّا حال الحرب فيوجد للقول بجواز الصلاة في الحرير الملبوس في حال الحرب ولو مع التمكن من ايقاع الصلاة ولو في آخر الوقت في غيره دليل آخر ايضا وهو ما ذكره في الجواهر وحاصله أن مقتضى اطلاق ما دل من النص الخاص على جواز لبس الحرير في حال الحرب و جوازه ولو في حال الصلاة والنسبة بينه وبين ما دل على أنه لا تحل الصلاة في الحرير المحض اي صحيحة محمد بن عبد الجبار، وان كانت هي العموم من وجه، لكون مورد افتراق الأوّل لبس الحرير في الحرب في غير حال الصلاة، ومورد افتراق الثاني الصلاة في الحرير في غير حال الحرب، ومورد اجتماعهما الصلاة في الحرير حال الحرب، لكن لا بد من تقديم الأوّل، لأقوائية ظهوره لموافقته مع نكتة التخفيف الذي هو الحكمة في الترخيص في لبس الحرير في حال الحرب، مضافا الى اعتضاده بعمل الاصحاب^٢.

^١ - وسائل الشيعة ج٦ ص ٤٢ باب ٣ من ابواب القراءة ح ١

^٢ - جواهر الكلام ج٨ ص ١١٩

ويرد عليه **أولاً**: ان ما دل على جواز لبس الحرير في الحرب وان كان اطلاقه شاملا لحال الصلاة لكن لا يقتضي ذلك عدم مانعية الصلاة فيه، بعد أن لم يكن يقتضي لبس الحرير في حال الحرب عادةً ايقاع الصلاة حينه فهو نظير صحيحة علي بن يقطين "قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام) سألت عن لباس الفراء، و السمور، و الفنك، و الثعالب، و جميع الجلود قال: لا بأس بذلك" حيث مر انه لا يستفاد منها عدم مانعية لبسها في الصلاة، فهذا نظير اطلاق دليل جواز شرب الحليب تكليفا لحال الصلاة فانه لا يدل على حليته الوضعية في حال الصلاة.

وثانيا: انه لو فرض كون اطلاق ما دل على جواز لبس الحرير في الحرب مقتضيا لصحة الصلاة فيه فلا موجب لتقديمه على اطلاق "لا تحل الصلاة في حرير محض" بمجرد كون التخفيف في فرض ارادة اطلاقه اكثر فانه لا يوجب قرينته النوعية بل ولا اقوائية ظهوره بحيث يقدمه العرف على اطلاق الخطاب الآخر، نعم فرض التعارض يؤدي الى جواز الصلاة فيه في حال الحرب بمقتضى الرجوع الى اصل البراءة عن المانعية.

ثم ان صاحب العروة بعد الحكم بجواز لبس الحرير لضرورة او في حال الحرب وأنه حينئذ تجوز الصلاة فيه ايضا، اضاف أنه (و إن كان الأحوط -اي استحبابا- أن يجعل ساتره من غير الحرير) ولكن لاوجه لهذا التفصيل فنياً لأن دليل المانعية مشترك بين الساتر وغيره، ولو اريد اعطاء ميزة للساتر فانما هو بلحاظ شبهة اجتماع الامر والنهي فيما اذا كان تسترا بساتر محرم، والمفروض ارتفاع حرمنه للضرورة او للحرب.

الجهة السابعة: ذكر صاحب العروة أنه لا بأس به -اي بلبس الحرير- للنساء، بل تجوز صلاتهن فيه أيضا على الأقوى.

اقول: أما جواز لبس الحرير تكليفا للنساء فمما لا اشكال ولا خلاف فيه، وهو مورد لاتفاق المسلمين، وعليه سيرة المتشرعة، ويستفاد الرخصة في حق النساء من رواية صفوان بن يحيى عن يوسف بن إبراهيم (مر اماكن اثبات وثاقته برواية صفوان عنه) عن أبي عبد الله (عليه السلام) "و إنما كره الحرير المبهم للرجال"، وصحيحة إسماعيل بن الفضل عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لا يصلح للرجل أن يلبس الحرير إلا في الحرب"، وبذلك يحمل اطلاق النهي عن لبس الحرير في صحيحة محمد بن مسلم "لا يصلح لباس الحرير و الديباج" على ارادة خصوص الرجال بتخصيص النساء او بحمل اطلاق النهي بالنسبة الى اليهن على الكراهة، كما حملنا معتبرة موسى بن بكر "عن زرارة قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام ينهى عن لباس الحرير للرجال و النساء" بالنسبة الى النساء على الكراهة.

ومن ذلك ظهر أن ما ذكره السيد الخوئي "قده" من أن عمدة الدليل على الجواز التسالم والسيره، و إلا فالأخبار الخاصة الواردة في المقام كلها ضعيفة السند لا تصلح إلا للتأييد^١، لا يخلو من اشكال.

هذا بلحاظ جواز لبس النساء للحرير تكليفا، و أما جواز صلاتهن فيه فليس واضحا ولا متسالما عليه بين الاصحاب، وان كان هو المشهور بين الأصحاب، وقد ذهب للصدوق في الفقيه وصاحب الجرائق إلى المنع و مال إليه الشيخ

^١ - موسوعة الامام الخوئي ج ١٢ ص ٣٤٦

البهائي في الحيل المتين، كما أن بعض الفقهاء المحشين على العروة وهو المرحوم السيد احمد الخوانساري "ره" استشكل في جواز صلاة النساء في الحرير.

وقد استدل في الفقيه على المنع بأنه قد وردت الأخبار بالنهي عن لبس الديباج و الحرير و الإبريسم المحض و الصلاة فيه للرجال و وردت الرخصة في لبس ذلك للنساء و لم يرد بجواز صلاتهن فيه فالنهي عن الصلاة في الإبريسم المحض على العموم للرجال و النساء حتى يخصهن خبرٌ بالإطلاق لهن في الصلاة فيه كما خصهن بلبسه.

و اورد عليه في الحدائق بأنه لا اطلاق في روايات المنع عن الصلاة في الحرير، فان موردها ما عدا صحيحة محمد بن عبد الجبار الرجال خاصة، و أما صحيحة محمد بن عبد الجبار قال: كتبت إلى أبي محمد (عليه السلام) أسأله هل يصلى في قلنسوة حرير محض أو قلنسوة ديباج؟ فكتب (عليه السلام): لا تحل الصلاة في حرير محض، فهي وان لم يذكر فيها عنوان الرجل الا أن المذكور في السؤال الصلاة في القلنسوة، وهي مختصة بالرجل، فيكون الجواب ايضا ناظرا الى الرجل.

وقد يورد على كلام الحدائق بأن مورد السؤال في الروايات غير صحيحة محمد بن عبد الجبار وان كان هو الرجل الا أن مقتضى قاعدة اشتراك الاحكام بين الرجال والنساء عدم الفرق بينهما وفيه أنه لا دليل على هذه القاعدة بشكل عام وانما هي تابعة لاطلاق الأدلة او عدم احتمال خصوصية الرجولية في حكم كما في قوله "الرجل يشك بين الثلاثة والاربع قال يبني على الاربع" و لا ريب أن احتمال الخصوصية للرجولية موجود في المقام بعد وجود الفرق بينهما في الحكم التكليفي.

نعم يتوجه على ما ذكره حول صحيحة محمد بن عبد الجبار أن مورد السؤال لا يوجب تقييد اطلاق الجواب، نعم يمكن أن يذكر وجه آخر للمنع من اطلاق الصحيحة، وهو أن الظاهر من الجواب كونه بصدد نفي الفرق بين انواع الالبسة مما تتم فيه الصلاة وما لا تتم، فلم ينعقد ظهور اطلاق في الجواب بلحاظ من تحرم عليه الصلاة في الحرير.

هذا وقد طبق السيد الخوئي "قده" على المقام قاعدة اصولية وهي أنه إذا كان المتكلم في مقام البيان من جهة، فلا يمكن التمسك بإطلاق كلامه من الجهة الأخرى، فقال ان هذه الصحيحة بقريئة السؤال عن القلنسوة كانت في مقام بيان عدم الفرق بين ما تتم فيه الصلاة وما لا تتم فلا ينعقد له اطلاق من جهة أخرى وهي عدم الفرق بين الرجال والنساء.

وذكر السيد الخوئي "قده" أن هذه القاعدة يوجد لها موارد كثيرة في الآيات والروايات:

أما الآيات فكقوله تعالى "فكلوا مما أمسكن عليكم" فانه إذا شك في نجاسة محل إمساك الكلب فلا يمكن التمسك بإطلاق الترخيص في الاكل من غير تقييده بما بعد غسل ذلك المحل، لأن إطلاق الآية غير ناظر إليها أصلا، نعم إذا شك في اعتبار الإمساك من الحلقوم في تذكيتها فلا مانع من التمسك بإطلاق الآية لنتفيه، لكونها في مقام البيان من هذه الجهة.

¹ - من لا يحضره الفقيه ج ١ ص ٢٦٣

² - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٣٦٨

³ - هذا ينافي ما ذكره سابقا من امكان اخراج ما لا تتم فيه الصلاة بقريئة رواية احمد بن هلال..

وأما الروايات فمنها قوله (عليه السلام) لأبأس بالصلاة في الدم إذا كان أقل من درهم، فإنه في مقام البيان من جهة ان هذا المقدار من الدم غير مانع من ناحية النجاسة حيث ان المتفاهم العرفي كون هذا استثناء من جهة مانعية نجاسة الدم، ولا يكون في مقام البيان من جهة أخرى، وهي كونه من دم ما لا يؤكل لحمه، وعليه فلا يمكن التمسك باطلاقه لنفي مانعية دم ما لا يؤكل لحمه اذا كان أقل من الدرهم^(١).

وقد اجبنا عنه هناك بأن مجرد احراز كون الخطاب في مقام البيان من جهة لا يمنع من اطلاقه بالنسبة الى سائر الجهات، فلو سئل المولى عن اكرام العالم الفاسق فقال "يجب اكرام العالم" فإنه يعلم بكونه في مقام بيان عدم مانعية الفسق عن وجوب اكرام العالم، لكنه لا يمنع من التمسك باطلاقه لسائر افراد العالم، الا اذا قامت قرينة على عدم كون المتكلم في مقام البيان من سائر الجهات، وأما الآية الكريمة فوجه عدم التمسك باطلاقها لنفي نجاسة محل امسك الكلب هو أن مفادها هو الارشاد الى التذكية، مثل قوله "اذا خرج الدم فكل" ومن الواضح أن نجاسة محل الامسك كنجاسة محل خروج الدم لاعلاقة لها بتذكية الحيوان، كما أن مفاد الرواية نفي مانعية الدم الاقل من الدرهم بما هو دم، لا بما هو من اجزاء ما لا يؤكل لحمه.

وعليه فهذه القاعدة الاصولية ممنوعة، وانما الوجه في المقام عدم انعقاد ظهور اطلاق في الجواب بلحاظ من تحرم عليه الصلاة في الحرير.

ثم إنه استدلل في الحقائق على حرمة صلاة النساء في الحرير بعدة روايات:

منها: ما دلّ على أنّ كلّ ما تجوز الصلاة فيه يجوز الإحرام فيه، وهو صحيحة حريز عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: كلّ ثوب يصلّى فيه فلا بأس أن تحرم فيه^٢ بضميمة ما دلّ من الأخبار على عدم جواز إحرام المرأة في الحرير، والأخبار في ذلك وإن كانت متعارضة لكن الترجيح مع الأخبار المانعة.

منها: ما في الخصال عن أحمد بن الحسن القطان (من مشايخ الصدوق روى عنه كثيرا وقد ترجم عليه) عن الحسن بن علي السكري عن محمد بن زكريا البصري (قال عنه النجاشي: محمد بن زكريا بن دينار: مولى بني غلاب أبو عبد الله. وبنو غلاب قبيلة بالبصرة من بني نصر بن معاوية، وقيل إنه ليس بغير البصرة منهم أحد، و كان هذا الرجل وجها من وجوه أصحابنا بالبصرة، و كان أخباريا واسع

^١ - محاضرات في اصول الفقه ج ٥ ص ٣٦٧

^٢ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٣٥٩

العلم) عن جعفر بن محمد بن عمارة عن أبيه عن جابر الجعفي قال: سمعت أبا جعفر (عليه السلام) يقول: يجوز للمرأة لبس الديباج و الحرير في غير صلاة و إحرام...^١.

و منها: رواية موسى بن بكر عن زرارة قال: «سمعت أبا جعفر (عليه السلام) ينهى عن لباس الحرير للرجال و النساء إلا ما كان من حرير مخلوط بخز لحمته أو سداه خزّ أو كتان أو قطن، و إنّما يكره الحرير المحض للرجال و النساء.

فإنّ لبس الحرير للنساء في غير حال الصلاة مما لا ريب في جوازه، فلا بدّ من حمل النهي على إرادة اللبس حال الصلاة، فيبدل على المانعية للرجال و النساء^٢.

اقول: أما الاستدلال بما دل على أن ما تصلي فيه فلا بأس أن تحرم فيه فقد أشكل عليه السيد الحكيم "قده" في المستمسك اشكالين:

الاشكال الاول: انه يتوقف على حرمة لبسها الحرير في حال الإحرام، و هو محل إشكال أو منع.

والاشكال الثاني: انه يتوقف على حجية عكس نقيض كل قضية، و عكس نقيض "كل ثوب تجوز الصلاة فيه يجوز الاحرام فيه" هو أن ما لا يجوز الإحرام فيه لا تجوز الصلاة فيه، و هو غير ظاهر كما حرر في محله في الأصول^٣.

وقد قبل السيد الخوئي "قده" الاشكال الاول، ولكنه لم يقبل الاشكال الثاني فقال: لو ثبتت الملازمة بين جواز الصلاة في الشيء و جواز الإحرام فيه على سبيل الكليّة كما هو المفروض، و أنّ الثاني لازم و الأوّل ملزوم، فحيث إنّ اللازم لا بدّ و أن يكون مساوياً أو أعم، إذ لو كان أخص لم تكن الملازمة كليّة، و هو خلف، فنفيه يستلزم نفي الملزوم بالضرورة. فقولنا: كلّ شيء كان إنساناً كان حيواناً أو كان ضاحكاً يدلّ على أنّ كلّ ما لا يكون ضاحكاً أو لا يكون حيواناً لا يكون إنساناً قطعاً، فالقضية الكليّة حجّة في عكس النقيض جزماً، و لازمه في المقام عدم جواز الصلاة فيما لا يجوز فيه الإحرام.

وقد عوّض عن هذا الاشكال باشكال آخر، و هو ابتناء الاستدلال على كون الملازمة الكليّة بين جواز الصلاة في ثوب مع جواز الاحرام فيه شخصية، لا نوعية، أي تكون منحلّة إلى أشخاص المكلفين، بمعنى أنّ كلّ فرد من أحاد المكلفين جازت صلاته في شيء جاز إحرامه فيه، كي تدلّ في مورد المرأة بعكس النقيض على عدم جواز صلاتها فيما لا يجوز الإحرام فيه، كما في قوله "كلّما قصّرت أفطرت" ولكنه ممنوع، للنقض اولا: بما إذا اضطر المكلف إلى الصلاة في النجس، فإنّه لا يجوز له الإحرام فيه مع وجود ثوبيه، و ثانياً: إنّ الظاهر من هذا الكلام أنّ كلّ ثوب يصلّي فيه في حدّ ذاته و بحسب نوع المكلفين جاز الإحرام فيه للجميع، فيبدل بعكس النقيض على أنّ كلّ ثوب لا يجوز الإحرام فيه فلا تجوز الصلاة فيه لنوع المكلفين، أعني الرجال الذين هم العمدة من المكلفين، فلا ينافي جواز الصلاة فيه لخصوص النساء.

^١ - وسائل الشيعة ج٤ ص ٣٨٠

^٢ - الحدائق الناضرة ج١٥ ص ٨٧

^٣ - مستمسك العروة الوثقى؛ ج٥، ص: ٣٧١

نعم، لو كان لفظ الرواية "كل ثوب تصلي فيه..." بدل "يصلي فيه" أمكن استفادة الملازمة الشخصية، لكونه خطاباً إلى كل مكلف بالخصوص، نظير قوله: كلما قصرت أفطرت، لكنه ليس كذلك، فإنّ الموجود في الكافي و التهذيب و الفقيه و الوافي ضبطه بصيغة المجهول، نعم في الوسائل ضبطه بصيغة الخطاب (تصلي فيه) و لعلة سهو من قلم النسخ، مع أنّ ذلك أيضاً لا يقدر فيما ذكرناه، لأنّ الخطاب مع حريز الذي هو من الرجال، فلا يدلّ إلا على الملازمة الشخصية فيهم، لا في كلّ مكلف حتى يعمّ النساء، فيكون ذلك مساوفاً مع الملازمة النوعية التي عرفتها^١.

اقول: أما الاشكال الاول الذي قبله السيد الخوئي هنا فهو خلاف الصحيح الذي افتى به في الحج حيث قال: ان حرمة لبس الحرير و ان كانت تختص بالرجال و لا يحرم لبسه على النساء إلا أنه لا يجوز للمرأة ان يكون ثوبها من الحرير و الأحوط أن لا تلبس شيئاً من الحرير الخالص في جميع أحوال الاحرام^٢.

واستند في هذا الحكم بمثل صحيحة العيص قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام): المرأة المحرمة تلبس ما شاءت من الثياب غير الحرير و القفازين^٣، نعم ورد استثناء الحر و البرد عنه في موثقة سماعة "لا ينبغي للمرأة أن تلبس الحرير المحض و هي محرمة، فأما في الحر و البرد فلا بأس^٤، نعم لو كان اشكاله انه لا دليل على اشتراط كون الثوب الذي تحرم فيه المرأة من غير الحرير وان حرم عليها لبس الحرير بعد حدوث الاحرام فهو مما لا بأس به

وسائل الشيعة؛ ج ١٢، ص: ٣٦٦

يعقوب بن شعيب قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام المرأة تلبس القميص- تزره عليها و تلبس الحرير و الخز و الديباج- فقال نعم لا بأس به و تلبس الخخالين و المسك.

محمد بن علي بن الحسين بإسناده عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لا بأس أن تحرم المرأة في الذهب و الخز- و ليس يكره إلا الحرير المحض.

و بإسناده عن أبي بصير المرادي أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن القز- تلبسه المرأة في الإحرام- قال لا بأس إنما يكره الحرير المبهم.

و بإسناده عن سماعة أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن المحرمة تلبس الحرير- فقال لا يصلح أن تلبس حريراً محضاً لا خلط فيه- فأما الخز و العلم في الثوب- فلا بأس أن تلبسه و هي محرمة- و إن مر بها رجلٌ استترت منه بثوبها- و لا تستتر بيدها من الشمس و تلبس الخز- أما إنهم يقولون إن في الخز حريراً- و إنما يكره المبهم.

^١ - موسوعة الامام الخوئي ج ١٢ ص ٣٥٠

^٢ - موسوعة الإمام الخوئي ج ٢٨ ص ٢٧٥

^٣ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٣٦٨

^٤ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٣٨٠

محمد بن يعقوب عن أبي علي الأشعري عن محمد بن عبد الجبار عن صفوان بن يحيى عن عيص بن القاسم قال: قال أبو عبد الله عليه السلام المرأة المحرمة تلبس ما شاءت من الثياب- غير الحرير و القفازين الحديث.

و عن حميد بن زياد عن الحسن بن سماعة عن غير واحد عن أبان بن عثمان عن إسماعيل بن الفضل قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة هل يصلح لها- أن تلبس ثوبا حريرا و هي محرمة- قال لا و لها أن تلبسه في غير إحرامها.

و عن عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد عن علي بن الحكم عن أبي الحسن الأحمسي (روى عنه ابن ابي عمير) عن عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن العمامة السابرية فيها علم حرير تحرم فيها المرأة- قال نعم إنما كره ذلك- إذا كان سداه و لحمته جميعا حريرا-

وأما عدم قبوله للاشكال الثاني فالظاهر مخالفته لمبناه الاصولي من عدم جريان أصالة عدم التخصيص لاثبات التخصيص، توضيح ذلك قد يعلم بخروج فرد من العام، ولكن يتردد حاله بين أن يكون خروجه عنه بنحو التخصيص او التخصيص كما لو ورد "من كان عالما وجب اكرامه" وعلمنا بعدم وجوب اكرام فرد معين منه مثل زيد، وتردد بين أن يكون عالما، حتى يكون خروجه عن العموم بنحو التخصيص، او جاهلا حتى يكون خروجه عن العموم بنحو التخصيص، فالمنسوب الى الشيخ الاعظم "قده" جريان أصالة عدم التخصيص لاثبات التخصيص، ومنع من ذلك جماعة -منهم صاحب الكفاية "قده" ووافقه في ذلك السيد الخوئي "قده"- بدعوى عدم بناء العقلاء على التمسك بالعموم في فرض العلم بخروج فرد عنه والشك في كيفية خروجه، على إجراء اصالة عدم التخصيص لإثبات التخصيص مطلقا، فانه بعد ما علم بعدم شمول حكم العام لفرد فلا يتمسك العقلاء باصالة عدم تخصيصه لإثبات خروج هذا الفرد عنه موضوعا بنحو التخصيص، ولعل نكتة عدم بناء العقلاء على نفي التخصيص فيما اذا علم بعدم شمول حكم العام لفرد مع دوران امره بين التخصيص والتخصيص، هي عدم غلبة ارادة العموم في هذه الموارد، بخلاف سائر موارد الشك في التخصيص، او ان نكتة العمل بالعام هو أنه لولا العمل بالعموم لم يستقر نظام المجتمع ونظام المولوية والعبودية، فيكون العمل بالعام في مثله ميثاقا عقليا ثابتا بين الموالي والعبيد وبين افراد المجتمع بالتدرج كالوضع التعيني، ولاتأتي هذه النكتة في مورد دوران الأمر بين التخصيص والتخصيص.

نعم لو ورد في الخطاب مثلا "ان من لم يجب اكرامه فليس بعالم" فانه يجوز التمسك به لاثبات جهل من أحرز عدم وجوب اكرامه، فان مفاده الإخبار عن الملازمة بين عدم وجوب اكرام الشخص وبين عدم كونه عالما، بخلاف مثل "أكرم كل عالم" ومن قبيل الاخبار عن الملازمة الاخبار عن القضايا التكوينية العامة كقولنا "كل نار حارة" فانه اخبار عرفا عن الملازمة بين الموضوع والمحمول، والا فمن اين علم بهذه القضية العامة، فلو علم بعدم كون شيء حارا فتدل هذه القضية على عدم كونه نارا.

ففي المقام حيث لا يكون مفاد "كل ثوب جاز أن يصلى فيه جاز أن يحرم فيه" بيان الملازمة بين الحكمين، بل مفاده الحكم بجواز الاحرام في فرض جواز الصلاة في ثوبٍ وعلمنا بعدم ثبوت هذا الحكم في مورد الحرير للنساء في حال الاحرام حتى ولو جازت صلاتهن فيه فلا يمكن الاجراء أصالة عدم التخصيص لاثبات التخصيص وأنه لا تجوز لهن الصلاة فيه.

فاشكال المستمسك على الحدائق وارد، وأما اشكال السيد الخوئي من كون الملازمة نوعية ففيه أن المهم هو الجزاء في قوله "كل ثوب يصلى فيه فلا بأس أن تحرم فيه" والخطاب فيه لحرير الذي كان رجلا، ولو كان التعبير هكذا "كل ثوب يصلى فيه فلا بأس أن يحرم فيه" كما هو المنقول في الكافي فمع حرمة احرام المرأة في الحرير يعلم بانتفاء هذا الجزاء في حق المرأة، فان جاز لها الصلاة فيه فبلحاظ المرأة لا يصدق عكس نقيض هذه القضية اي كل ما لا تجوز الاحرام فيه فلا تجوز الصلاة فيه، فان قبلنا حجية عكس نقيض القضية فيتم استدلال صاحب الحدائق، وأما كون ظاهر الشرط هو جواز الصلاة في الثوب لنوع المكلفين وهم الرجال فكل ثوب جاز للرجال الصلاة فيه جاز للجميع الاحرام فيه، فعدم جواز احرام النساء في ثوب الحرير لا يكشف الا عن عدم جواز صلاة الرجال في هذا الثوب، فهو خلاف الظاهر جدا، فان الظاهر كونه انحلاليا بلحاظ الحكم الاولي لكل شخص، ومنه المرأة.

فالعمدة في الاشكال على الاستدلال بصحيفة حريز عدم حجية عكس النقيض اولا، وكون الجزاء بتعبير "تحرم فيه" وهو خطاب للرجل ولا يمكن الغاء الخصوصية منه الى المرأة بعد تفرقتهما في الحكم التكليفي، وأما الاستدلال برواية جابر الجعفي فاشكاله ضعف سند الرواية، لاشتماله على عدة مجاهيل، وأما الاستدلال برواية موسى بن بكر فجوابه أن عدم حرمة لبس الحرير على النساء لا يكون قرينة على حمل النهي عن لبسه للنساء على كون المراد به النهي عنه في الصلاة، بل يمكن حمله على كراهة لبس الحرير في حق النساء.

ثم انه قد يجاب عن إطلاق دليل مانعية لبس الحرير في الصلاة في حق النساء، بمعارضته مع إطلاق ما دل على جواز لبسهن للحرير الشامل للصلاة بالعموم من وجه، و الترجيح مع الثاني لأجل تقويته بفهم الأصحاب، حيث لم يخالف في الحكم بالجواز عدا الصدوق و بعض من تبعه، مع أنه لو سلم التكافؤ و التساقط فالمرجع أصالة البراءة عن المانعية.

وفيه أن دليل جواز لبس النساء للحرير تكليفا لا يدل لا بالاطلاق اللفظي ولا بالاطلاق المقامي على جواز صلاتهن فيه وضعا، نعم خلو جميع الروايات عن نهي شامل للنساء عن الصلاة في الحرير يوجب الاطلاق المقامي.

وقد يستدل لاثبات جواز صلاة النساء في الحرير بما رواه في الكافي عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن ابن فضال عن ابن بكير عن بعض اصحابنا عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: النساء يلبسن الحرير و الديباج إلا في الإحرام¹، بتقريب أن الاقتصار على الإحرام في الاستثناء عن حرمة لبس الحرير يكشف عن جواز اللبس حال الصلاة و عدم مانعيته لها، و إلا كان أولى بالذكر، للابتلاء بها في كل يوم خمس مرات على الأقل، فهي أولى بالتعرض من الإحرام غير الواجب في العمر إلا مرة على المستطيع، الا أن المشكلة ضعف سند الرواية بالارسال، و

لم يثبت استناد المشهور اليها في حكمهم بجواز صلاة النساء في الحرير حتى يجبر ضعف سندها بعمل المشهور، بناء على مسلك الانجبار، وأما كون ابن بكير من اصحاب الاجماع اي الذين شهد الكشي بأنه اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم فلا يقتضي تصحيح رواياته من دون نظر الى الواسطة بينه وبين الامام، وانما هو اجماع على فقاهتهم ووثاقهم، فالاجماع على تصحيح ما ثبت كونه رواية لهم من ناحيتهم لا مطلقاً.

كما أن كون راوي الحديث احمد بن محمد بن عيسى وهو كان شديد الإنكار في قضية الرواية عن الضعفاء حتى اخرج احمد بن محمد بن خالد البرقي من قم لروايته عن الضعفاء كثيراً لا يقتضي اعتبار الحديث فانه كان شديد الإنكار على الاكثار عن الضعفاء بلا واسطة لا أكثر، على أنه لم يتضح كون المراد من احمد بن محمد هو بن عيسى فلعنه بن خالد البرقي فقد روى عنه محمد بن يحيى وان كانت روايته عن ابن عيسى اكثر.

هذا وقد ورد في موثقة سماعة عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: لا ينبغي للمرأة أن تلبس الحرير المحض و هي محرمة، فأما في الحر و البرد فلا بأس^١، وقد ذكر السيد الخوئي "قده" أن هذه الموثقة يستدل بها تارة لعدم المانعية، من جهة تخصيص المنع بحال الإحرام بالتقريب المتقدم في المرسلة. و أخرى للمانعية، من جهة تخصيص نفي البأس بحال الحر و البرد، الدال بالمفهوم على ثبوته في غير الحالتين و إن كانت في الصلاة، و لعل الأول أقرب.

ثم قال: لكن الأولى أن يقال: إن الموثقة أجنبية عن المانعية و الحرمة الوضعية التي هي محل البحث، بل هي ناظرة إلى الحرمة التكليفية، لظهور قوله (عليه السلام): و هي محرمة" في المنع عن اللبس و هي متصفة بكونها في حالة الإحرام، و من الواضح أن ارتكاب تروك الإحرام لا يقتضي البطالان فيما عدا الجماع، بل غايته العصيان، فلا يفسد الإحرام المفروض تحققه بذلك و إن أتم، مع أنه لا إثم أيضاً لدى الضرورة من حر أو برد كما أشير إليه في ذيل الموثقة، فلا وجه للاستشهاد بهذه الموثقة لشيء من المانعية و عدمها، و ممّا ذكرنا يظهر الفرق بينها و بين المرسلة المتقدمة، حيث سلمنا دلالتها على المانعية، و ذلك لمكان الاختلاف في التعبير، حيث عبر فيها بقوله: "و هي محرمة" و في المرسلة بقوله: "إلا في الإحرام" فإن المنع عن اللبس في الإحرام كالمنع عنه في الصلاة ظاهر في المانعية، و أنه يشترط في ثوبي الإحرام كلباس المصلي أن لا يكون من الحرير، فمعه لا يتحقق الإحرام كما لا يتحقق الصلاة، و هذا بخلاف النهي عن اللبس في حالة الإحرام و بعد الاتصاف بها، فإنه غير ظاهر إلّا في الحرمة التكليفية المحضة كما لا يخفى^٢.

اقول: الظاهر أن نكتة الفرق بين المرسلة و الموثقة هي أن المذكور في المرسلة عدم حرمة لبس الحرير للنساء الا في حال الاحرام، بينما أن المذكور في الموثقة حرمة لبس الحرير في حال الاحرام، ففي الاول يقال بأنه لو حرم لبس الحرير في حال الصلاة لكان ينبغي ذكره ايضاً، وكون حرمة لبس الحرير في حال الاحرام تكليفية وفي الصلاة وضعية لا يوجب الفرق عرفاً، بخلاف الثاني فانه من المحتمل أنه كان في مقام بيان محرمات الاحرام في الحج، و أما حمل المرسلة على بيان مانعية لبس الحرير في حال التلبية عن تحقق الاحرام فخالفاً للظاهر، فان ظاهر بيان جواز لبس الحرير الا في الاحرام هو النظر الى حال الاحرام لا خصوص احداث الاحرام، وبيان مانعية لبس الحرير حاله عن تحقق الاحرام شرعاً، او عن العمل بالوجوب التكليفي لكون الاحرام في الثياب.

الجهة الثامنة: أفتى صاحب العروة بقوله "بل و كذا الخنثى المشكل" بجواز لبس الخنثى المشكل للحرير و الصلاة فيه، و الخنثى المشكل هي الفاقدة للأمانة المعتبرة على كونها ذكراً او انثى، فقد يقال كما في الجواهر بجريان البراءة عن حرمة لبسها للحرير، و البراءة عن تكليفها في الصلاة بالاجتناب عن لبس الحرير^٣، و أما ما ذكره المحقق النراقي "ره" في مستند الشيعة من أنه يحرم صلاتها في الحرير لإطلاقات المنع، خرجت النساء فيبقى الباقي، و أما اللبس في

^١ - وسائل الشيعة ج٤ ص ٣٨٠

^٢ - موسوعة الامام الخوئي ج١٢ ص ٣٥٤

^٣ - جواهر الكلام ج ص

غير الصلاة فالحقّ هو جوازه، لاختصاص حرمة بالرجال إجماعاً نصّاً و فتوى^١، فهذا البيان منه موافق لكونه طبيعة
ثالثة وليست رجلا ولا امرأة، ولعله يختار هذا الرأي خلافاً للمشهور المنكرين لكونه طبيعة ثالثة فهي إما رجل أو
امرأة واقعا، وان لم نر تصريحاً من صاحب المستند بذلك إلا أنه قال في موضع: ما قالوه إنّما يصح على القول بكون
الخنثى إمّا ذكراً أو أنثى، و أمّا لو قلنا بأنها طبيعة ثالثة فلا^٢، وقد ذكر هنا: في كون المشكل من الخنثى كالذكر أو
الانثى قولان: الاول اظهر... في غير الصلاة...".

وكيف كان فتقريب التفصيل على مسلك كونه طبيعة ثالثة أن يقال: ان موضوع حرمة لبس الحرير هو الرجل والخنثى
ليست برجل، ولكن موضوع حرمة الصلاة في الحرير حسب ما يستفاد من مثل قوله "لا تحل الصلاة في حرير
محض" هو المكلف خرج عنه المرأة وبقيت الخنثى تحته، ولكنه مبني على قبول الاطلاق في قوله "لا تحل الصلاة
في حرير محض" وقد مر المنع عنه.

وأما بناء على ما هو المشهور من عدم كونه طبيعة ثالثة فتقريب التفصيل أن يقال: ان موضوع حرمة
لبس الحرير هو الرجل وكون الخنثى رجلا مشكوك فتجري البراءة عن الحرمة في حقها، وأما موضوع
حرمة الصلاة حسب ما استفيد من ضم مثل قوله "لا تحل الصلاة في حرير محض" الى ما دل على
جواز صلاة المرأة في الحرير، هو المكلف الذي ليس بمرأة، وحيث يشك في كونها امرأة فيبني
التمسك بالاطلاق على احد الوجوه الآتية:

١- جواز التمسك بالعام والمطلق في الشبهة المصدقية للمخصص والمقيد المنفصلين وهو غير
صحيح خصوصا في المطلق حيث لا يتعرض فيه الى حكم الافراد ابداء، وان حكي عن المشهور بين
القدماء التمسك بالعام في الشبهة المصدقية للمخصص المنفصل.

٢- القاعدة التي تنبأها المحقق النائيني "قده" في خصوص ما لو كان العام متضمنا لحكم الزامي،
والخاص متضمنا لحكم ترخيصي مترتب على عنوان وجودي كما لو قال المولى لعبده "لاتدخل عليّ
احدا الا من كان صديقي" من لزوم العمل بحكم العام، فان العقلاء لا يعذرون العبد لو ادخل على
المولى من يشك في كونه صديق المولى تمسكا بالبراءة^(٣)، فيقال في المقام بمثله.

ولكن هذه القاعدة غير تامة، فان العرف لا يرى منعا من التمسك بمثل قوله "رفع ما لا يعلمون" او قوله
"كل شيء حلال" في مثل ما لو توارد حالة الصداقة وعدم الصداقة بالنسبة الى من اريد ادخاله في
الدار، مع الجهل بتاريخهما، بحيث لا يجري استصحاب عدم كون الداخل صديق المولى، الا اذا
كان البيت ملك المولى بحيث يحتاج التصرف فيه في بناء العقلاء الى احراز الاذن، ودعوى استظهار
العرف من الخطاب كون الحكم الالزامي ثابتا للفرد المشكوك واقعا بأن يكون المستثنى من العام هو

١ - مستند الشيعة ج ٤ ص ٣٤٤

٢ - مستند الشيعة ج ٢ ص ٢٧٩

٣ - اجود التقريرات ج ٢ ص ١٩٥

ما علم كونه معنونا بعنوان الخاص او ما يظهر من المحقق النائيني "فده" من دعوى انعقاد مدلول التزامي عرفي في لزوم الاحتياط في مورد الشك فلاقرينة على ايّ منهما.

٣- التمسك بقاعدة المقتضي والمانع، فيقال بان الصلاة في الحرير مقتضية للحرمة حسب ما دل على أنه لا تحل الصلاة في حرير محض، والانوثية مانعة فيشك في الخنثى وجود المانع فيبنى على عدمه عملا، وقد صرح صاحب العروة في بحث النكاح بتمامية هذه القاعدة، فقال انه اذا شك في كون المنظور اليه مماثلا او محرما ام لا، فيحرم النظر اليه، لالاجل التمسك بعموم حرمة النظر في الشبهة المصدقية لمخصصه المنفصل الدال على جواز النظر الى المماثل او المحارم، بل لاستفادة شرطية الجواز بالمماثلة أو المحرمية، فالمقام من قبيل المقتضي والمانع^(١).

ولكن ذكرنا في محله عدم تمامية هذه القاعدة الا اذا كان المانع المشكوك من العناوين الثانوية كالضرر والخرج ونحوهما.

٤- التمسك باستصحاب العدم الازلي لنفي كونه امرأة، ولكنه مبني على قبول هذا الاستصحاب وهو عندنا محل تأمل او منع.

وكيف كان فما ذكره المحقق الهمداني من أن القول بحرمة صلاة الخنثى في الحرير موقوف على جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية للمخصص المنفصل^٢، غير متجه، بعد امكان تخريجه على اساس قاعدة المقتضي والمانع او جريان الاستصحاب الازلي.

نعم يرد على جميع هذه الوجوه عدم ثبوت اطلاق في مثل "لا تحل الصلاة في حرير محض" فان المتيقن منه الرجال، ومعه فتجري البراءة عن لزوم اجتنابها عن لبس الحرير في الصلاة بناء على ما هو المشهور والصحيح من جريان البراءة في دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين.

ثم انه بناء على مسلك المشهور من عدم كون الخنثى طبيعة ثالثة فهي إما رجل او امرأة، فهي تعلم إجمالاً إما بأنها مكلفة بتكاليف الرجال او بتكاليف النساء، فيقال في المقام بأنها تعلم بأنه إما يحرم عليها لبس الحرير والصلاة في الحرير لو كانت رجلاً، او يحرم عليها كشف جسدها أمام الرجال لو كانت امرأة، و معه لا مجال للرجوع إلى أصل البراءة عن حرمة لبس الحرير او الصلاة في الحرير، لسقوطه في أطراف العلم الإجمالي بالمعارضة.

هذا وقد اعترض المحقق الهمداني "فده" على منجزية هذا العلم الاجمالي، فقال: يشترط في منجزيته دخول أطراف العلم الاجمالي في محلّ الابتلاء، و المقام ليس كذلك، فلا أثر لعلم الخنثى إجمالاً بوجوب الاجتناب عن الحرير في الصلاة أو بوجوب الاجتناب عن لبس العمامة التي هي من زي الرجال^٣، لعدم ابتلائها حين الصلاة بلبسها غالباً، فلا

^١ - العروة الوثقى ج ٥ ص ٥٠٠

^٢ - مصباح الفقيه ج ص

^٣ - هذا مبني على حرمة تزيي النساء بزي الرجال.

مانع من الرجوع إلى الأصل في بعض الأطراف، لسلامته، نعم لو اتفق الابتلاء بلبسها في مورد بالفعل كان العلم الاجمالي منجزا العلم ووجب الاجتناب عنهما، فلا ينجز العلم إلا أحيانا لا دائما^١.

وقد اورد عليه السيد الخوئي "قده" **اولا:** أنه لا يشترط في تنجز العلم الإجمالي دخول تمام أطراف العلم الاجمالي في محلّ الابتلاء بالفعل، بل الابتلاء فيما بعد أيضاً كافٍ في التنجيز، و من هنا لا يفرّق في تنجيزه بين الدفعيات و التدريجيات، فالخنثى و إن لم تبئلبس العمامة حين القيام إلى الصلاة، لكنّها تعلم في هذه الحال إجمالا إمّا بحرمة لبس الحرير فعلاً أو بحرمة لبس العمامة و لو فيما بعد، نعم لو علمت بعدم الابتلاء بها إلى الأبد تمّ ما ذكر.

و ثانياً: مع التسليم فغايبته خروج هذا المثل أعني لبس العمامة عن محلّ الابتلاء. و من الواضح عدم انحصار الأحكام المختصة بالنساء بذلك، فلنا أن نقول: إنّ الخنثى تعلم إجمالا حين القيام إلى الصلاة إمّا بوجوب الاجتناب عن الحرير لو كانت رجلاً أو بوجوب ستر جميع بدننها في صلاتها ما عدا الوجه و الكفين لو كانت امرأة، و لا ريب في ابتلائها بالفعل بكلّ الحكمين، فينجز العلم الإجمالي، و معه لا مجال للرجوع إلى الأصل^٢.

اقول: ما ذكره وان كان متينا، لكن قد يقال -كما تكرر من بعض السادة الاعلام "دام ظله" و ذكره في المقام ايضا- بأن هذا العلم الاجمالي المنفرد في ذهن الفقيه كثيرا ما لا يوجد في ذهن العوام المقلدين له، فكيف يفتي في حقهم بوجوب الاحتياط الذي موضوعه العلم الاجمالي، ولكن يمكن أن يقال بأنها اذا التفتت الى أنها إما رجل او امرأة فيحصل له العلم الاجمالي بثبوت تكاليف الرجال في حقه او تكاليف النساء.

نعم هذا العلم الاجمالي كما مر موقوف على عدم كون الخنثى طبيعة ثالثة جزما او احتمالا وقد نوقش في ذلك من قبل جمع من الاعلام فأشكل بعض السادة الاعلام "دام ظله" في ذلك فيما لو كان للخنثى ما للرجال و النساء معا، واحتمل كونها طبيعة ثالثة، نعم لو لم يكن لها ما للرجال ولا ما للنساء فيستفاد من الروايات أنها إما رجل او امرأة، وما ذكره هو الصحيح.

توضيح ذلك أنه روى الفضيل بن يسار قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن مولود ليس له ما للرجال و لا له ما للنساء- قال يقرع عليه الإمام أو المقرع يكتب على سهم عبد الله و على سهم أمة الله ثم يقول الإمام أو المقرع اللهم أنت الله لا إله إلا أنت عالم الغيب و الشهادة أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون بين لنا أمر هذا المولود، كيف يورث ما فرضت له في الكتاب ثم تطرح السهام في سهام مبهمة ثم تجال السهام على ما خرج ورث عليه^٣.

فان ظاهر قوله "ما فرضت له في الكتاب" كونه إما ذكرا او انثى حيث لم يبين في الكتاب فرض غيرهما، واحتمال كون اثر القرعة مسألة الارث فقط، دون سائر الاحكام فخلاف الظاهر جدا، فان الدعاء لتبين ما فرض له في الكتاب يعني تبين كونه ذكرا او انثى.

^١ - مصباح الفقيه ج ص

^٢ - موسوعة الامام الخوئي ج ١٢ ص

^٣ - وسائل الشريعة، ج ٢٦، ص ٢٩٢

وسائل الشريعة، ج ٢٦، ص ٢٩٢

نعم يشكل الغاء الخصوصية منه الى ما له آلة الرجال و النساء و يشهد على ذلك أنه ورد في الروايات المعتمدة أن ارثه نصف سهم الذكر و نصف سهم الأنثى، نعم لا يكشف ذلك عن كونه طبيعة ثالثة فلعله لاجل قاعدة و الانصاف.

و قد يستدل على عدم كون الخنثى طبيعة ثالثة بمثل قوله تعالى " يهب لمن يشاء اناثا و يهب لمن يشاء الذكور او يزوجهم ذكرانا و اناثا و يجعل من يشاء عقيما" ولكنه ناظر الى المتعارف، و لا يظهر منه استيعاب جميع الفروض فانه ليس في مقام التشريع حتى ينعقد له الاطلاق، و هكذا قوله تعالى "عمل عملا صالحا من ذكر او انثى و هو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة" و كذا قوله "انا خلقناكم من ذكر و أنثى و جعلناكم شعوبا و قبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند الله اتقاكم" على أنه يحتمل قويا في الأخير كونه بمعنى خلق الناس من آدم و حواء، و هو المناسب لمضمون الآية.

كما قد يستدل بصحيفة محمد بن قيس عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: إن شريحا القاضي بينما هو في مجلس القضاء إذ أتته امرأة فقالت أيها القاضي اقض بيني و بين خصمي فقال لها و من خصمك قالت أنت قال أفرجوا لها فأفرجوا لها فدخلت فقال لها و ما ظلامتك فقالت إن لي ما للرجال و ما للنساء قال شريح فإن أمير المؤمنين (عليه السلام) يقضي على المبال قالت فإني أبول منهما جميعا و يسكنان معا قال شريح و الله ما سمعت بأعجب من هذا قالت و أعجب من هذا قال و ما هو قالت جامعني زوجي فولدت منه و جامعت جاريتي فولدت مني فضرب شريح إحدى يديه على الأخرى متعجبا ثم جاء إلى أمير المؤمنين (عليه السلام) فقص عليه قصة المرأة فسألها عن ذلك فقالت هو كما ذكر فقال لها من زوجك قالت فلان فبعث إليه فدعاه فقال أ تعرف هذه المرأة قال نعم هي زوجتي فسأله عما قالت فقال هو كذلك فقال له (عليه السلام) لأنت أجراً من راكب الأسد، حيث تقدم عليها بهذه الحال ثم قال يا قنبر أدخلها بيتا مع امرأة تعد أضلاعها فقال زوجها يا أمير المؤمنين لا آمن عليها رجلا و لا أئتمن عليها امرأة فقال علي (عليه السلام) علي بدینار الخصي و كان من صالحی أهل الكوفة و كان يثق به فقال له يا دينار أدخلها بيتا و عرها من ثيابها و مرها أن تشد مئزرا و عد أضلاعها ففعل دينار ذلك فكان أضلاعها سبعة عشر تسعة في اليمين و ثمانية في اليسار فألبسها علي (عليه السلام) ثياب الرجال و القلنسوة و النعلين و ألقى عليه الرداء و ألحقه بالرجال فقال زوجها يا أمير المؤمنين (عليه السلام) ابنة عمي و قد ولدت مني تلحقها بالرجال فقال إني حكمت عليها بحكم الله إن الله تبارك و تعالى خلق حواء من ضلع آدم الأيسر الأقصى و أضلاع الرجال تنقص و أضلاع النساء تمام.

و نظيرها موثقة السكوني عن جعفر عن أبيه (عليه السلام) أن علي بن أبي طالب (عليه السلام) كان يورث الخنثى فيعد أضلاعه فإن كانت أضلاعه ناقصة من أضلاع النساء بضلع وورث ميراث الرجال

لأن الرجل تنقص أضلاعه عن أضلاع النساء بضلع لأن حواء خلقت من ضلع آدم القصوى اليسرى فنقص من أضلاعه ضلع واحد^١.

و لكن مضمونهما مخالف لما هو المعلوم جزما من عدم اختلاف عدد اضلاع الرجل و المرأة مضافا الى استبعاد وجود خنثى يمكن أن يحبلها رجل و تحبل هي امرأة، فانه امر غير معهود في علم الطب حسب ما قيل، فلا دليل واضح على عدم كون الخنثى الذي له ما للرجال و النساء معا، طبيعة ثالثة. و مع احتمال كونها طبيعة ثالثة فلا يحصل العلم الاجمالي بثبوت التكاليف المختصة للرجال او ثبوت التكاليف المختصة للنساء في حقها.

هذا وقد ذكر بعض الاجلاء أن الخنثى طبيعة ثالثة و ليست رجلا و لا امرأة، فان معنى الرجولة و الانوثة ليس مبهما لدى العرف، بل الرجل ما له قابلية ذاتية لأن يوجب حبل امرأة، و الانثى ما لها قابلية ذاتية لأن تحبل، و من كان له كلتا الخصوصيتين فهو ليس رجلا و لا امرأة، بل برزخ بينهما، و لذا حكم في الروايات بكون ارث الخنثى المشكل نصف ارث الرجل و نصف ارث المرأة، و ما ورد في النصوص من القرعة في من ليس له آلة الرجولة و لا الانوثة لا يدل على كونه إما ذكر او انثى واقعا، لأن القرعة اعم من وجود واقع مجهول.

ثم اضاف أنه لو فرض عدم كون الخنثى المشكل طبيعة ثالثة و ترددها بين كونها رجلا او امرأة فيشكل شمول اطلاقات التكاليف المختصة بالرجال او اطلاقات التكاليف المختصة بالنساء لها، لقوة انصرافها عنها، على ان الاحتياط برعايتها لتكاليف الرجال و النساء حرجي عليها، فيرفع لا حرج لزومه، مع غمض العين عن اشكالنا العام على منجزية العلم الاجمالي في غير الموارد المنصوصة^٢. اقول: المهم أنا لا نجزم بكون الخنثى المشكل إما رجلا او امرأة، فلعلها طبيعة ثالثة لها خصوصية من كل منهما من دون كسر و انكسار في البين، و لكن يرد على ما ذكره حول النصوص الواردة في لزوم القرعة في ارث من ليس ما للرجال و لا ما للنساء، من عدم كشفها من كونه إما رجلا او امرأة واقعا، لعدم اختصاص القرعة بالاشتباه فقد يكون في مورد تزاحم الحقوق، أن هذا خلاف ظاهر صحيحة الفضيل بن يسار والدعاء المذكور فيها.

و ما ذكره من انصراف خطابات التكاليف المختصة بالرجال او النساء عن الخنثى المشكل و لو بناء على عدم كونها طبيعة ثالثة، فمما لم يتضح وجهه، فان عدم تعارف وجوده لا يوجب الانصراف عنه و الا سرى الاشكال الى الخنثى غير المشكل ايضا.

^١ - وسائل الشريعة ج ٢٦ ص ٢٨٨

^٢ - كتاب نكاح ج ١ ص ٣٣٠

و أما ما ذكره من كون الاحتياط حرجيا عليها فينفيه قاعدة لا حرج، مضافا الى عدم منجزية العلم الاجمالي ففيه أن اجراء قاعدة لا حرج يختص بنظره بالواجبات دون المحرمات، فلا يصح نفي حرمة ارتكاب الشبهة التحريمية، فيختص هذا البيان بالشبهات الوجوبية، كما أن ما ذكره من عدم منجزية العلم الاجمالي الا في الموارد المنصوصة فيختص حسب مبانيه بالشبهات الموضوعية التحريمية، حيث اختار في محله لزوم الاحتياط في الشبهة الوجوبية و انما حكم بعدم وجوب الاحتياط -في غير الموارد المنصوصة كالماءين المشتبهين- تمسكا بصحيفة ابن سنان "كل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه".

ثم ان نتيجة قاعدة لا حرج او عدم منجزية العلم الاجمالي التخيير بين اختيارها العمل بتكاليف الرجال او العمل بتكاليف النساء حتى لا يلزم المخالفة القطعية، و المهم عدم جريان لا حرج الالفي لزوم الاحتياط بالمقدار الذي يستلزم الحرج و كما أن العلم الاجمالي منجز عندنا.

فتحصل مما ذكره امكان الرجوع الى البراءة في حق الخنثى التي لها ما للرجال والنساء لاحتمال كونها طبيعة ثالثة فلا يتشكل في حقها علم اجمالي منجز وان كان الاحتياط لا ينبغي تركه.

الجهة التاسعة: ذكر صاحب العروة (أنه لا بأس بالمتزوج بغيره من قطن أو غيره مما يخرج عن صدق الخلوص و المحوضة) و عليه فلا يجب الاجتناب عن المتزوج لا في الصلاة و لا في غيرها، و يدل عليه صحيفة محمد بن عبد الجبار "لا تحل الصلاة في حرير محض" و صحيفة صفوان بن يحيى عن يوسف بن إبراهيم "لا بأس بالثوب أن يكون سداه و زره و علمه حريرا- و إنما كره الحرير المبهم للرجال" و في صحيفة البزنطي قال سأل الحسين بن قباها أبا الحسن (عليه السلام) عن الثوب الملحم بالقز و القطن، و القز أكثر من النصف أ يصلى فيه؟ قال: لا بأس، قد كان لأبي الحسن (عليه السلام) منه جبات^١، و في موثقة إسماعيل بن الفضل الهاشمي عن أبي عبد الله (عليه السلام): في الثوب يكون فيه الحرير، فقال: إن كان فيه خلط فلا بأس^٢.

ولا فرق في الخليط بين كونه قطناً أو كتاناً، أو خزاً أو صوفاً، أو وبراً ممّا يؤكل لحمه، أو غير ذلك ممّا تجوز فيه الصلاة، و ما في رواية القاسم بن عروة (يمكن توثيقه برواية ابن ابي عمير و البزنطي عنه و اكثر الاجلاء الرواية عنه) عن عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: لا بأس بلباس القزّ إذا كان سداه أو لحمته من قطن أو كتان^٣، محمول عرفا على ذكر المثال، حيث لا خصوصية عرفا للقطن و الكتان، ويشهد له ما في معتبرة موسى بن بكر عن زرارة "قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام ينهى عن لباس الحرير للرجال و النساء إلا ما كان من حرير مخلوط بخز لحمته أو سداه خز أو كتان أو قطن و إنما يكره الحرير المحض للرجال و النساء" حيث انها بقرينة ذيلها اي قوله "وانما يكره الحرير المحض للرجال" صريحة في ذلك.

كما أن مقتضى هذا الإطلاق كفاية أن يصدق عرفا انه مخلوط بغير الحرير، وان قل الخليط ما لم يستهلك فيه.

^١ - وسائل الشيعة ج٤ ص ٣٧٣

^٢ - وسائل الشيعة ج٤ ص ٣٧٣

^٣ - وسائل الشيعة ج٤ ص ٣٧٤

الجهة العاشرة: ذكر صاحب العروة (أنه لا بأس بالكف بالحرير و إن زاد على أربع أصابع، و إن كان الأحوط ترك ما زاد عليها) والمراد من كف الثوب بالحرير هو تزيين اطراف الثوب وحواشيه كذيله واكمامه وجبيه بالحرير، والمنسوب الى المشهور جوازه تكليفا في غير الصلاة ووضعها في الصلاة، بل ادعي عليه الاجماع، لكن ذهب جماعة الى تحريمه كما هو رأي القاضي ابن البراج^١ وحكي عن السيد المرتضى في بعض رسائله، و مال إليه المحقق

الأردبيلي و كاشف اللثام^٢ و تردد فيه صاحب المدارك و المحقق السبزواري في كفاية الاحكام^٣، واحتاط المحقق الحائري والسيد البروجردي "قدهما" في ذلك و حكي عن صاحب الحدائق أنه مال إلى التفصيل بالمنع في الصلاة و الجواز في غيرها، و أخيراً توقف فيه و احتاط، ويستدلّ على مسلك المشهور، بأن الروايات الناهية عن لبس الحرير او الناهية عن لباس الحرير لا تشمل المكفوف، وان صدق أنه لبس الثوب الذي عليه الحرير، كما لا يحرز صدق قوله "لا تحل الصلاة في حرير محض" عليه، فان ظاهر "في" الظرفية فلا تكفي المصاحبة فظاهر الصلاة في الحرير هو أن يكون المصلي لابسا للحرير، بل لو صدق عليه الصلاة في الحرير فبناء على تقييدها برواية احمد بن هلال العبرثاني بما تتم فيه الصلاة او معارضتها معها والرجوع بعد ذلك الى البراءة عن مانعية الحرير الذي لا تتم فيه الصلاة فالمكفوف عادة مما لا تتم فيه الصلاة، فتجوز فيه الصلاة.

وقد ذكر المحقق الهمداني "قده" أن ما دلّ على المنع لبس الحرير المحض والصلاة فيه لا يعمّ الثوب المركّب من الحرير و إن كان التركيب بانضمام قطع الحرير إلى غيره و جعل المجموع ثوبا واحداً، فإنّ الثوب لا يصدق على أبعاضه، و لا يصدق على المجموع أنه ثوب إبريسم محض، خصوصا إذا كان معظم أجزائه من غير الحرير، كما فيما نحن فيه.

نعم، يصحّ الاستشهاد للمنع بإطلاق "لا تحلّ الصلاة في حرير محض" بدعوى صدقه على ما إذا كان جزءا من اللباس، و لكن يتوجّه عليه ايضا -بعد الغضّ عن إمكان دعوى انصرافه عن ذلك- أنه يتعيّن صرفه عنه؛ جمعا بينه و بين رواية صفوان عن يوسف بن إبراهيم عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: لا بأس بالثوب أن يكون سداه و زرّه و علمه حريرا، و إنّما يكره الحرير المبهم للرجال، و خبر صفوان عن العيص بن القاسم عن أبي داود يوسف بن إبراهيم، قال: دخلت على أبي عبد الله عليه السّلام و عليّ قباء خزّ و بطانته خزّ و طيلسان خزّ مرتفع، فقلت: إنّ عليّ ثوبا أكره لبسه، فقال: و ما هو؟ قلت: طيلساني هذا، قال: و ما بال الطيلسان؟ قلت: هو خزّ، قال: و ما بال الخزّ؟ قلت: سداه إبريسم، قال: و ما بال الإبريسم؟ لا يكره أن يكون سدى الثوب إبريسم و لا زرّه و لا علمه، و إنّما يكره المصمت من الإبريسم للرجال، و لا يكره للنساء^٤.

و ظاهر الخبرين اختصاص الحرمة بما إذا صدق على الثوب أنه حرير محض، فلا يلاحظ أجزاءها من حيث هي على سبيل الاستقلال.

^١ - المذهب ج١ ص ٧٥

^٢ - مجمع الفائدة ج ٢ ص ٨٥ كشف اللثام ج ٣ ص ٢٢١

^٣ - مدارك الاحكام ج ٣ ص ١٨٠، كفاية الاحكام ج ١ ص ٨١

^٤ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٣٧٥

^٥ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٣٨١

و توهم إمكان تخصيص الخبرين بغير حال الصلاة مدفوع: **أولاً:** بأن من الواضح أنه لو كان الثوب الذي أريد في الرواية نفي البأس عنه محرماً لبسه في الصلاة، لم يكن الإمام عليه السلام ينفي الكراهة عنه على الإطلاق، و **ثانياً:** أن الخبرين بمنزلة المفسر للحريز المحض الذي علق عليه حرمة اللبس و الصلاة فيه في سائر الأخبار.

والحاصل مفاد الروايات إنما هو حرمة لبس الحريز المحض، و لا يتحقق هذا المفهوم عرفاً إلا إذا صدق على الملبوس أنه حرير محض، دون ما إذا كان الحريز المحض جزءاً منه، خصوصاً إذا كان مثل الكفّ و نحوه ممّا يعدّ عرفاً من توابع اللباس، لا من مقومات موضوعه، بل المتبادر من "لا تحلّ الصلاة في حرير محض" من حيث هو مع قطع النظر عن القرائن الخارجيّة أيضاً ليس إلا ذلك؛ حيث إنّ ظاهره إرادة الظرفيّة الحقيقيّة بأن يكون الحريز المحض لباساً للمصلي، لا متعلّقاً به أو بلباسه بنوع من أنواع العلائق، كالکف و العلم و نحوه.

نعم، لا يبعد دعوى صدق لبس الحريز المحض و الصلاة فيه على ما إذا كان جزءاً مستقلاً من اللباس بحيث لو انفصل عن الجزء الآخر لعدّ بنفسه لباساً مستقلاً، فالأظهر في مثل الفرض عدم جواز الصلاة فيه و حرمة لبسه.

و لا ينافيه رواية يوسف بن ابراهيم فإنّه و إن لا يصدق على المجموع المركّب الذي هو ثوب واحد بالفعل أنّه المصمت من الإبريسم، أو أنّه الحريز المبهم، و لكن لا يبعد دعوى انصراف الروايتين عن مثل هذا الثوب الذي يكون جزؤه الحريز بمنزلة لباس مستقل^١.

وقد ذكر السيد الخوئي "قده" أن روايتي يوسف بن إبراهيم للتصريح فيهما باختصاص المنع بالحريز المبهم أو المصمت المساوق للمحض، ظاهران في عدم المنع فيما كان مشتقاً عليه و على غيره كما في المكفوف، و مقتضى الإطلاق عدم الفرق بين حال الصلاة و غيرها، لكن السند ضعيف من جهة يوسف و العيص بن قاسم و لذا ذكرناهما بعنوان التأييد^٢.

أقول: أما العيص بن القاسم فقد وثقه النجاشي وأما يوسف بن ابراهيم فيمكن اثبات وثاقته برواية صفوان عنه، والمهم أن الدليل على اختصاص الحرمة بالحريز المحض لا يختص بهاتين الروايتين، إلا أن الكلام في أنه لو كان جزء معتد به من الثوب من الحريز غير المخلوط بشيء آخر كما لو كان كمّاه من الحريز فهل يصدق كون الصلاة في هذا الثوب صلاة في حرير محض، الظاهر أنه إذا كان الحريز محيطاً بجزء من الجسد عرفاً كما لو كان طرف ثوبه المحيط بعنقه أو كمّاه من الحريز فالظاهر صدق الصلاة في الحريز أو لبس الحريز، فيكون كما لو كان مستقلاً عن الثوب، خلافاً لما مر عن المحقق الهمداني "قده" وتبعه في ذلك بعض السادة الاعلام "دام ظلّه"، وقال السيد الخوئي "قده"، لا بد في صدقه من كون ذلك الجزء بمقدار تتم فيه الصلاة، فانه لا وجه لما ذكر، و عليه فيشكل الفتوى بجواز الكف بالحريز مطلقاً بل هو تابع لصدق اللبس و عدمه، فان كان محيطاً بجزء من جسده فلا يبعد صدق اللبس.

١ - مصباح الفقيه ج ١٠ ص ٣٣٦

٢ - موسوعة الامام الخوئي ج ١٢ ص ٣٦٢

وحكي عن السيد البروجردى "قده" أنّ ما ادعى من أنّ الظاهر من رواية إسماعيل بن سعد هو كون المنهي ثوب أبريسم، و المستفاد ممّا ورد بتعبير (في حرير المحض) هو على ما يقتضى الظاهر من الظرفية كونه أيضا ثوبا حتى يصح أن يقال: (لا تصلّ فيه) فاسد، فإنّ ما عبر فيه بثوب أبريسم، فهو من باب أن المنهي المنسوج من الأبريسم، فالتعبير بثوب أبريسم يكون من باب كون المنهي المنسوج من أبريسم لا خصوص الثوب (و لهذا لو اتخذ منسوجا من أبريسم على نحو غير الثياب، و أوقعه على بدنه، فلا يمكن الالتزام بعدم الأشكال في ذلك لعدم كونه من الثياب) و قلنا بأنّ لفظ الحرير الوارد في بعض الروايات شاهد على أن المنهى هو الحرير لا الإبريسم، مضافا إلى أنّ هذا أعنى: ثوب أبريسم وقع في سؤال السائل، و لا على انحصار المنهى بخصوص ما سئل السائل، فإنّ إسماعيل قال (سألت أبا الحسن الرضا عليه السّلام هل يصلي في ثوب أبريسم؟ فقال: لا) فلا يستفاد من الرواية كون النهي منحصرًا بثوب أبريسم و أمّا الحرير المحض فعلى ما يستفاد من بعض الروايات هو أن المحوضة في قبالة الخلط بغير الحرير، مثل ما إذا كان سداه أو لحمته أو بعض منهما حريرا، و بعضه الآخر غير حرير، لا أن يكون المراد من حرير المحض كون تمام الثوب حريرا في قبالة ما إذا كان بعض الثوب حريرا و إن كان هذا البعض لحمته و سداه.

و الشاهد على ذلك ما رواها إسماعيل بن الفضل عن أبي عبد الله عليه السّلام في الثوب يكون فيه الحرير، فقال: إن كان فيه خلط فلا بأس، لأنّ المستفاد منها هو أن بعض الثوب إذا كان حريرا غير مخلوط بشيء آخر من القطن أو غيره لا تجوز الصلّاة فيه بالمفهوم، و منطوقها يدلّ على عدم لباس إذا كان في هذا البعض خلط، فالرواية تدلّ على أنّ عدم لباس في ما إذا كان بعض الثوب حريرا في صورة يكون في هذا البعض الذي يكون من الثوب حريرا خلط لأنّ مرجع ضمير "فيه" هو الحرير، يعني في الثوب يكون في هذا الثوب الحرير، فقال: إن كان في هذا الحرير الذي في الثوب خلط فلا بأس، اللهم إلا أن يقال: بأنّ ضمير "فيه" راجع إلى الثوب، و كان المراد أنّه إن كان في الثوب خلط فلا بأس، فيقال إن خلطه باعتبار عدم كون تمام الثوب حريرا، و هو بعيد إلى الغاية.

و أمّا رواية يوسف بن إبراهيم لا بأس بالثوب أن يكون سداه و زرّه و علمه حريرا، و إنّما كره الحرير المبهم للرجال.

إذا عرفت هذا نقول: إنّ في الرواية احتمالين:

أحدهما: ما يظهر من عبارة صاحب الجواهر و المحقق الهمداني في مقام بيان إثبات كون الكف و نظائره خارجا موضوعا عن العمومات الناهية عن لبس الحرير، و هو أن يقال: يستفاد من الرواية من عدم لباس بما يكون سدا الثوب و زرّه و علمه حريرا، و دوران حكم النهي مدار كون الحرير مبهما أى: محضا، بأنّ ما إذا كان سدا الثوب أو زرّه أو علمه حريرا لم يكن حريرا محضا، لأنّ الظاهر من الرواية كونه عليه السّلام في مقام بيان حكيمين متقابلين من حيث الموضوع فموضوع، الجواز هو الحرير الغير المحض، و هو ما إذا كان سد الثوب أو زرّه أو علمه حريرا، و موضوع عدم الجواز ما إذا كان الثوب بتمامه حريرا محضا، فيستفاد من الرواية أنّه إذا كان علم الثوب أو زرّه أو سداه حريرا لم يكن موضوع حكم النهي من رأس، فتكون النتيجة أنّ بعض الثوب إذا كان حريرا سواء كان بنحو يكون سداه أو لحمته حريرا فقط، أو كان زرّه أو علم الثوب حريرا فقط، و ليس تمام الثوب حريرا لا بأس به، لعدم كون ذلك من أفراد ما هو موضوع الحرمة أو الفساد.

و ثانيهما أن يقال: إن غاية ما يستفاد من الرواية كون الامام عليه السّلام في مقام بيان حكيمين: عدم لباس في مورد، و لباس في مورد، فيقول (إنّما كره الحرير المبهم) يفيد أن الحرير المبهم، أى: المحض، مكروه عنده أى: غير مرضيه و لا يلزم من حكمه بعدم لباس في ذلك كون ذلك خارجا موضوعا عن الحكم المحمول على الحرير، و هو النهي، بل يحتمل كون ذلك استثناء من هذا العموم، فعدم لباس في سد الثوب و زرّه و علمه قابل لأنّ يكون من باب عدم كونها من أفراد موضوع ما هو المحكوم بالحرمة من الحرير و لاجل هذا لا بأس بها، و قابل لأنّ يكون خروجها من الحكم فقط و إن كانت داخلا في الموضوع، فيكون تخصيصا، و قابل بأن يكون حكمه بعدم لباس في هذه الثلاثة في بعضها من باب خروجه موضوعا كسدى الثوب، و في بعضها حكما كزرّه و علمه، و حمل الصدر في قوله عليه السّلام (لا بأس بالثوب بان يكون سداه و زرّه و علمه حريرا) على خروج الحكمى، و استثنائه عن الحكم المبين في الذيل، و هو قوله عليه السّلام (إنّما كره الحرير المبهم) لا ينافي مع الذيل لأنّه أثبت حكما بطريق العموم في الذيل، و في الصدر بين بعض ما هو خارج عن الحكم، فعلى هذا لا تصير الرواية دليلا على كون خروج بعض الثوب من علمه و زرّه أو كفه خروج الموضوعي.

و بعد ما عرفت من أنّ في الرواية احتمالين، فليس ظهور لها في الاحتمال الأوّل حتى يكون الاستفادة خروج مثل الكف و نظائره بالخروج الموضوعي، اذ قابل لأنّ تحمل على الاحتمال الثاني، و غايته خروج علم الثوب و زرّه عن الحكم لا الموضوع.

و من هنا يظهر لك حال رواية يوسف بن إبراهيم قال: دخلت على أبي عبد الله (عليه السلام) و علي قباء خز و بطانته خز و طيلسان خز مرتفع فقلت إن علي ثوبا أكره لبسه فقال و ما هو قلت طيلساني هذا قال و ما بال الطيلسان قلت هو خز قال و ما بال الخز قلت سداه إبراهيم قال و ما بال الإبريسم قال لا يكره أن يكون سدى الثوب إبريسماً و لا زرّه و لا علمه إنما يكره المصمّت من الإبريسم^١ للرجال و لا يكره للنساء^٢. لأنّ هذه الرواية أيضا يحتمل فيها احتمالان المتقدمان على فرض كونها رواية مستقلة، و كما قلنا في السابقة تكون الرواية قابلة لحملها على الاحتمال الثاني (و لعل حمل هذه الرواية على الاحتمال الثاني من الاحتمالين المتقدمين يكون أولى، لأنّ مفاد الرواية هو عدم الكراهة في سدا الثوب و زرّه و علمه إن كان حريرا، و الكراهة إن كان أبريسما مصمتا، و غاية دلالتها هو المكروهية.

فظهر لك ممّا مرّ أنّه لا وجه للالتزام بأنّ موضوع المنع هو خصوص ما إذا كان الثوب بتمامه حريرا، و عدم دخول ما يكون بعضه حريرا فقط، فكيف يمكن الالتزام بعدم كون الثوب الذي قدمه فقط حريرا خالصا، و خلفه غير حرير، أو أعلاه حريرا خالصا و أسفله غير حرير، أو ظهارته حريرا خالصا و بطانته غير حرير، أو بالعكس، من أفراد الموضوع الذي يكون مورد النهي عن لبسه.

و لهذا ترى أنّ بعض من توهم كون مثل الكف خارجا موضوعا، بدعوى كون موضوع الحكم هو الثوب، فبعض الثوب خارج عن موضوع الحكم، وقع في المخصصة في مثل الأمثلة المتقدمة، و التزم بعدم كون مثلها خارجا عن موضوع الحكم، و بأن العمومات تشملها، كما ترى من عبارة صاحب الجواهر رحمه الله، و صار في مقام رفع الاشكال، و الحال أنّه لو التزمنا بهذه المقالة لا فرق بين ما يكون كف الثوب حريرا محضا و بين ما يكون أعلى الثوب حريرا محضا، و أسفله غير حرير و هكذا.

فعلى هذا بعد عدم إمكان الالتزام بعدم شمول العمومات لمثل المكفوف بالحرير و دخول مثله في العموم، لا بدّ من إخراجها من ورود دليل خاص على إخراجها حتّى يقال: خصص العموم به، و إلّا لو لم يرد دليل مخصص لا وجه لخروج مثل الكف عن العموم^٣

وقد نقل بعض السادة الاعلام "دام ظلّه" عن السيد البروجردي "قده" أن المناقشة في صدق لبس ثوب الحرير مبنية على كون الثوب مساوقا لمثل القميص والسرّوال، فلا يشمل القطعة من القماش ولو لم يكن مخيطا، بينما أنه يظهر من اللغة والاستعمالات أنه كل ما هو منسوج، ويشهد له اطلاق الثوب على قطع الكفن، ثم اشكل عليه "دام ظلّه" بأن الثوب هو ما اعد لأن يلبس وان لم يكن مخيطا والقطعة الصغيرة الملتصقة باطراف الثوب لا يطلق عليه الثوب.

والصحيح أن نقول انه لا يلزم في حرمة لبس الحرير او الصلاة في الحرير صدق الثوب عليه، بل يكفي كونه ملبوسا كما في لبس القلادة والسوار، نعم لو تمّ سند رواية احمد بن هلال امكن لأجلها القول بجواز الحرير الذي لا تتم فيه الصلاة، ولكن مرّ عدم تماميته.

بقي الكلام في روايتين:

^١ - الثوب المصمت من الإبريسم، هو الذي جميعه إبريسم لا يخالطه قطن ولا غيره. لسان العرب، ج ٢ ص ٥٦

^٢ - الكافي ط دار الحديث ج ١٣ ص ٤٠

^٣ - تبيان الصلاة ج ٤ ص ١١٢

إحداهما: رواية القاسم بن سليمان عن جراح المدائني عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه كان يكره أن يلبس القميص المكفوف بالديباج ، ويكره لباس الحرير ...^١

و قد استدلّ بها العلامة الحلي على الجواز فقال: لا بأس بالمكفوف بالإبريسم المحض، بأن يجعل الإبريسم في رعوس الأكمام، و الذيل، و حول الزيق (زيق القميص ما احاط بالعنق) لقول جراح المدائني: إن الصادق عليه السلام كان يكره أن يلبس القميص المكفوف بالديباج^٢، ولكن حملها صاحب الحدائق على الحرمة بدعوى أن الكراهة في لسان الروايات ظاهرة في الحرمة، ولذا ورد في معتبرة سيف التمار "كان علي (عليه السلام) يكره ان يستبدل وسق من تمر خيبر بوسقين من تمر المدينة لأن تمر المدينة اجودهما ولم يكن علي (عليه السلام) يكره الحلال^٣، وذكر السيد الخوئي "فده" أنه لعلّ الثاني أظهر، لكن الرواية ضعيفة السند من جهة قاسم بن سليمان و جراح المدائني، فإنّ الأوّل ضعيف و الثاني مهمل، إذ لم يذكر بهذا العنوان في كتب الرجال، مضافا الى قصور دلالتها، فإنّ الديباج و إن فسره بعض اللغويين بالحرير المحض لكن عن لسان العرب أنه الثوب المنقوش، سواء كان من الحرير أم غيره، و هو لفظ معرّب من ديبا، وتشهد له المقابلة بينه و بين الحرير في كثير من الأخبار، و عليه فلا يدلّ الخبر إلا على كراهة الثوب المنقوش، و لا ربط له بالحرير، فهو أجنبى عن محلّ الكلام^٤.

ثانيتها: موثقة عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث قال: و عن الثوب يكون علمه ديباجاً، قال: لا يصلّى فيه^٥.

وقد أجاب عنه السيد الخوئي "فده" بتوجه الاشكال الدلالي المذكور في الرواية السابقة عليها.

ولكن يرد عليه أن الديباج شامل للحرير المحض بلا اشكال، فلا وجه لرفع اليد عن ظهور الموثقة في الحرمة بالنسبة اليه نعم في المستمسك انه لاخلاف ظاهر في جواز الصلاة في ثوب علمه حرير، عدا ما عن الكاتب من المنع من كون علم الثوب حريراً، وخلافه غير معتد به و إن كان يطابقه موثقة عمار لكن لا مجال للعمل به بعد إعراض المشهور عنه، على أنه معارض برواية يوسف بن إبراهيم، حيث ورد فيها قوله "لا بأس بالثوب أن يكون سداه و زرّه و علمه حريرا وانما يكره الحرير المبهم للرجال"، فيتعين حمل النهي في موثقة عمار على الكراهة، فإنه أولى من تقييد رواية يوسف بن ابراهيم بغير الصلاة^٦.

ثم انه نسب إلى المشهور اعتبار عدم زيادة الكف على أربع أصابع، وقال في المستمسك: لم نقف له على مستند في أخبارنا، نعم روى العامة عن عمر: أنّ النبي (صلى الله عليه و آله) نهى عن الحرير إلا في موضع إصبعين أو ثلاث

^١ - وسائل الشيعة ج٤ ص ٣٧٠

^٢ - تذكرة الفقهاء ج٢، ص: ٤٧٤

^٣ - الحدائق الناضرة ج٧ ص ٤٧٤

^٤ - موسوعة الامام الخوئي ج١٢ ص ٣٦٣

^٥ - وسائل الشيعة ج٤ ص ٣٦٩

^٦ - مستمسك العروة ج ٥ ص ٣٨٠

أو أربع^١، و الاعتماد عليها مع عدم ظهور الجابر لها غير ظاهر، و فتوى الجماعة بالمنع عن الزائد لا تصلح للجابرية، لتعليل بعضهم له بالاقتصار على القدر المتيقن في الخروج عن دليل المنع، لا بالاعتماد على الرواية، و التعليل أيضاً كما ترى^٢.

وذكر السيد الخوئي "قده" أنه مضافاً الى منع كبرى جبر ضعف سند الرواية بعمل المشهور، إذ الاستفادة من أدلة الحجية اعتبار وثيقة الراوي، لا الوثوق النوعي بالرواية، أنّ الصغرى في المقام ممنوعة، إذ لا يحتمل استناد الأصحاب إلى مثل هذه الرواية التي في سندها من لا يخفى، بل من الجائز أن يكون مستندهم أحد أمرين:

الأول: بناءً على الرجوع إلى قاعدة الاشتغال في دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين كما كان هذا هو الشائع بين المتقدمين، فكأنّ مقدار أربع أصابع متيقن الجواز فيرجع في الزائد إلى قاعدة الاشتغال.

الثاني: أنّ الزائد على أربع أصابع ممّا تتم فيه الصلاة غالباً، سيما إذا كان فاحشاً، و قد عرفت المنع عما تتم فيه الصلاة من الحرير^٣.

اقول: ان تم ما ذكره من عدم صدق لبس الحرير المحض على الثوب الذي جزء منه حرير فلا يقدر كونه ممّا تتم في الصلاة، ومع صدقه فلا يجدي كون الجزء الذي من الحرير مما لا تتم فيه الصلاة فان ما دل على استثناء ما لا تتم فيه الصلاة وهو رواية احمد بن هلال لا يظهر منه الا ما كان مستقلاً كالقطنسوة والتكة من ابريسم لا ما كان جزء من الثوب الذي تتم فيه الصلاة. وكيف كان فقد تحصل مما ذكرناه الاشكال في جواز كف الثوب بالحرير اذا كان بحد يوجب صدق الصلاة في الحرير او لبس الحرير.

الجهة الحادية عشر: ذكر صاحب العروة (أنه لا بأس بالمحمول من الحرير و إن كان ممّا تتم فيه الصلاة)، وهو الصحيح، أما في غير الصلاة فلأن المحرم لبس الحرير وهو غير صادق، وأما في الصلاة فلأن الظاهر من لفظة "في" هو الظرفية دون مطلق المصاحبة وهو غير صادق ايضاً، والفرق بينه وبين الصلاة في ما لا يؤكل وجود قرينة هناك على ارادة ما يعم المصاحبة، وهو اقترانها بالصلاة في روث ما لا يؤكل وبوله ولبنه.

مسألة ٢٦: لا بأس بغير الملبوس من الحرير كالافتراش و الركوب عليه و التدثر به و نحو ذلك في حال الصلاة و غيرها، و لا يزرّ الثياب و أعلامها و السفائف و القياطين الموضوعة عليها و إن تعددت و كثرت.

اقول: أمّا الافتراش و الجلوس على الحرير فلا إشكال فيه، لأنّ الممنوع لبسه او الصلاة فيه، دون الجلوس والصلاة عليه.

^١ - صحيح مسلم ج ٣ ص ١٦٤٣

^٢ - مستمسك العروة ج ٥ ص ٣٧٨

^٣ - موسوعة الإمام الخوئي ج ١٢ ص ٣٦٥

و يدل عليه ايضا ما في الكافي عن محمد بن يحيى عن العمركي عن علي بن جعفر قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن الفراش الحرير و مثله من الديباج، و المصلى الحرير هل يصلح للرجل النوم عليه و التكاة و الصلاة؟ قال: يفترشه و يقوم عليه، و لا يسجد عليه^١، و النهي عن السجود عليه ليس ظاهرا في أكثر من فرض كون الحرير مسجدا له و من الواضح عدم كونه مما يصح السجود عليه.

و أمّا التدثر فإن أُريد به مجرد الالتحاف به من دون التفاف الجسد به فلا مانع منه لعدم صدق اللبس عليه، و أمّا الالتفاف به سواء القاه على ظهره او على عاتقه كما يفعله بعض الهنود فغير جائز بل لا تصح الصلاة فيه.

كما لا مانع من اتخاذ زر الثوب من الحرير لعدم صدق لبس الحرير ولا الصلاة فيه، بل هو ليس جزءا من الثوب و أمّا فرض كون علم الثوب وهو تخطيط الثوب كما في الوافي^٢، من الحرير فظاهر موثقة عمار حرمة الصلاة فيه، و قد مر الكلام فيه.

و أمّا السفائف فهي جمع السفيفة اي حزام الثوب فيأتي فيه النقاش السابق و أمّا القيطان فالظاهر عدم صدق الصلاة في الحرير او لبس الحرير عليه.

مسألة ٢٧: لا يجوز جعل البطانة من الحرير للقميص و غيره و إن كان إلى نصفه، و كذا لا يجوز لبس الثوب الذي أحد نصفيه حرير، و كذا إذا كان طرف العمامة منه، إذا كان زائداً على مقدار الكف بل على أربعة أصابع على الأحوط.

اقول: أما ما ذكره من عدم جواز جعل البطانة من الحرير وان كان الى نصف الثوب وكذا الثوب الذي يكون احد نصفيه حريرا فقد اورد عليه السيد الحكيم "قده" بدعوى أن الاستفادة من العمومات حرمة ما يكون ملبوساً مستقلاً إذا كان حريراً، و حلية ما يكون ملبوساً تبعاً أو بعض الملبوس نعم قد يشكل الحكم في الثوب الذي يكون نصفه الأعلى قطناً و الأسفل حريراً، و قد صرح في الجواهر بالمنع عنه، لكن الحل أظهر، إذ لا يصدق على النصف الأسفل إنه ملبوس تام^٣.

ولكن وافق السيد الخوئي "قده" مع ما ذكره صاحب العروة فقال: ان الاستفادة من الأخبار بعد ضم بعضها إلى بعض أنه يعتبر في حرمة الحرير تكليفاً و وضعاً صدق اللبس بمعنى اشتماله و إحاطته على المكلف، تحقيقاً للظرفية و كونه مما تتم فيه الصلاة، و عليه فلا يجوز جعل بطانة الملابس من الحرير و إن كانت إلى النصف، إذ لا فرق بينها و بين الظهارة في صدق اللبس و إن كانت مستورة، و دعوى اختصاص المنع بالحرير المستقل في اللبس فلا يشمل الملبوس تبعاً، لا شاهد عليها، بل يدفعها إطلاق الدليل، و كذا لا يجوز لبس الثوب الذي أحد نصفيه حرير من الأعلى أو الأسفل، و عن بعض تخصيص المنع بالثاني، لحصول التستر به، و لا وجه له بعد صدق اللبس الممنوع على التقديرين، بل لا يجوز و إن كان ثلث اللباس حريراً من الأعلى أو الوسط أو الأسفل، بعد أن كان بمقدار تتم فيه الصلاة في حد نفسه، لما ذكر.

^١ - وسائل الشيعة ج٤ ص ٣٧٨

^٢ - الوافي ج٧ ص ٣٩٠

^٣ - مستمسك العروة ج٥ ص ٣٨٠

و منه يظهر وجه المنع فيما إذا كان طرف العمامة من الحرير إذا كان زائداً على مقدار ما يكفّ به الثوب، بل الأربع أصابع على الاحتياط الذي مرّ وجهه، و بالجملة: المتبع إطلاق الدليل الشامل لجميع هذه الموارد، بعد انطباق الضابط المزبور من كونه لباساً لما تتم فيه الصلاة^١.

والفرق بين ما ذكره السيد الخوئي هنا وبين ما ذكره في كف الثوب من عدم صدق لبس الحرير وانما لبس الثوب الذي عليه الحرير أن الكف بنظره ليس جزء من الثوب بخلاف ما لو كان الثوب ملفقا من حرير وغيره فيصدق أنه لبس الحرير، وهذا هو الفارق بينه وبين المحقق الهمداني "قده" حيث استظهر من العمومات ان الممنوع هو لبس الثوب الذي هو حرير محض فلا يصدق على ما لا يكون حريرا بتمامه، بل يكون ملفقا منه ومن غيره، كما لا يصدق الصلاة في حرير محض وايد ذلك برواية يوسف بن ابراهيم حيث جعلت الحرير المحض في قبال ثوب زره وعلمه حرير، والسيد الخوئي وان قبل دلالة الرواية لكن لاجل ضعف سندها عنده لم يستدل به كما أن الظاهر أنه لا يقبل انصراف العمومات عن الثوب الملفق من الحرير وغيره لعدم اختصاصها بثوب الحرير، وانما ذكر في الكف أنه لا يصدق لبس الحرير.

مسألة ٢٨: لا بأس بما يرقع به الثوب من الحرير إذا لم يزد على مقدار الكف، و كذا الثوب المنسوج طرائق بعضها حرير و بعضها غير حرير إذا لم يزد عرض الطرائق من الحرير على مقدار الكف. و كذا لا بأس بالثوب الملفق من قطع بعضها حرير و بعضها غيره بالشرط المذكور. اقول: خص السيد الخوئي جواز ترقيع الثوب بالحرير وكذا كون الثوب المنسوج طرائق بعضها حرير و بعضها من غيره او الثوب الملفق من قطع بعضها من حرير وبعضها من غيره، بأن لا يكون الحرير مما تتم فيه الصلاة، وخالف في ذلك صاحب العروة حيث خص الجواز بما اذا لم يتجاوز عن مقدار الكف، ولكنه لا يخلو عن اشكال مطلقا، بعد صدق لبس الحرير عليه لو كان بنحو يحيط بالجسد ولو ببعض منه كاليد والعنق ونحوهما عرفا، وعدم دليل معتبر على الاستثناء، وقد مر أن رواية احمد بن هلال حتى لو تمت سندا فالمتيقن منها فرض استقلال مما لا تتم فيه الصلاة كالقلنسوة والتكة لا ما اذا كان جزء من ثوب تتم فيه الصلاة عرفا، كما هو الحال في استثناء ما لا تتم فيه الصلاة من مانعية النجاسة في الصلاة.

مسألة ٢٩: لا بأس بثوب جعل الإبريسم بين ظهارته و بطانته عوض القطن و نحوه، و أمّا إذا جعل وصلة من الحرير بينهما فلا يجوز لبسه و لا الصلاة فيه.

اقول: أما إذا كان المجمعول بين ظهارة الثوب و بطانته الحرير شبه الوزرة فمن الواضح حرمة لبسه و الصلاة فيه، وان كان خفيا لأن الممنوع هو لبسه وان لم يتزين به.

وأما إذا كان الحشو بالإبريسم نفسه أعني مادة الحرير قبل النسج التي هي بمثابة القطن و الصوف فلم يتعرّض له القدماء عدا ما حكى عن الشهيد الاول "ره" في الذكرى من انه لم يستبعد الجواز. و الكلام يقع تارة في مقتضى القاعدة واخرى في الروايات التي يستدلّ بها على الجواز. أمّا مقتضى القاعدة فقد يقال بعدم اقتضاء عمومات حرمة لبس الحرير لاحد وجهين:

الوجه الاول: ما حكى عن السيد البروجردى "قده" من أنه لا يبعد كون ما يحرم لبسه والصلاة فيه هو خصوص المنسوج من الإبريسم، و أما ما لم يكن منسوجا كنفس الإبريسم و القزّ الغير المنسوج، فلم يكن مانعا للصلاة و محرّمًا للرجال، لأنّ الظاهر من بعض الروايات هو وقوع التعبير فيها بالحرير أو الديباج، و الظاهر كونهما ممّا ينسج من أبريسم بوضع خاص و خصوصية مخصوصة، كما يظهر من اللغة و على كل حال هما منسوجان، و ما في بعض الروايات المتقدمة من التعبير بالإبريسم، مثل رواية إسماعيل بن سعد الأحوص "قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام هل يصلي الرجل في ثوب أبريسم؟ فقال: لا" فهي و إن تدلّ على عدم جواز الصلاة في أبريسم، و لكن بعد ما سنلّ السائل و قال "في ثوب أبريسم" مراده السؤال عن ثوب أبريسم، فأبضا تدلّ على أن المحرّم هو منسوج أبريسم، لأنّ ثوب أبريسم منسوج.

فعلى هذا لا يستفاد من روايات الباب كون نفس الإبريسم و القزّ محرما لبسهما و الصلاة فيهما، و لا يعد عند العرف من وضع على بدنه أبريسم غير منسوج بأنه لايس ذلك، فعلى هذا وضع الشخص على بدنه الإبريسم الغير المنسوج لا يكون محرّمًا و لا مانع من الصلاة فيه للرجال، نعم قد لا يكون الإبريسم بصورة المنسوج و يتخذ منه لباسا كالنمد مثلا، فهل يقال: بعدم الاشكال في ذلك لعدم كونه منسوجا، بل يعمل بالمنسوج و إن اتخذ منه لباسا، و فرض كون ذلك من الإبريسم أو القزّ، أو يقال بعدم جواز ذلك، لأنه لباس و ثياب بالمنسوج و إن لم يكن منسوجا.

لا يبعد عدم جواز الصلاة في مثل ذلك الثوب، و كونه ممّا يحرم لبسه إذا كان من أبريسم، لأنه بالمنسوج أولا، و شمول رواية إسماعيل بن سعد الأحوص مثل هذا ثانيا، لدلالاتها على عدم جواز الصلاة في ثوب الإبريسم، و هذا ثوب الإبريسم^١.

وقد اورد عليه السيد الخوئي "قده" بان الموضوع في النصوص الناهية و إن كان هو الحرير، إلا أنّ المراد منه بحسب الفهم العرفي و مناسبة الحكم و الموضوع هو ذات هذه المادة، الأعم من المصنّى و من غيره ممّا يسمّى بالقز، و قد نقل عن بعض أهل اللغة أنّ الفرق بين القز و الحرير كالفرق بين الحنطة و الدقيق، و لعلّ تخصيص المنع بالحرير من أجل أنّه الغالب في اللباس، فيفهم أنّ العبرة بنفس المادة على اختلاف هيئاتها من غير دخل للتصنيفية.

كما أنّ التعبير بالقز في نصوص جواز الحشو من أجل أنّه الغالب في الحشو كما في الصوف و القطن، فإنّ الذي ينسج ثوبا هو المصنّى، و الذي يجعل حشواً غير المصنّى. فاذا ثبت جواز الحشو بالقز، ثبت الجواز بالإبريسم أيضاً. و نتيجة ذلك ارتكاب التخصيص في نصوص المنع و الالتزام بعدم الجواز إلا حشواً، فيجوز الحشو مطلقاً، كما لا يجوز اللبس مطلقاً حتى قبل النسج كما في الملبّد^٢.

^١ - تبيان الصلاة: ج٤، ص: ١٠٨

^٢ - موسوعة الامام الخوئي ج١٢ ص

رواية صفوان عن يوسف بن إبراهيم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لا بأس بالثوب أن يكون سداه وزره و علمه حريرا، وإنما يكره الحرير المبهم للرجال^١، وخير صفوان عن العيص بن القاسم عن أبي داود يوسف بن إبراهيم، قال: دخلت على أبي عبد الله عليه السلام و عليّ قباء خزّ و بطانته خزّ و طيلسان خزّ مرتفع، فقلت: إنّ عليّ ثوبا أكره لبسه، فقال: و ما هو؟ قلت: طيلساني هذا، قال: و ما بال الطيلسان؟ قلت: هو خزّ، قال: و ما بال الخزّ؟ قلت: سداه إبريسم، قال: و ما بال الإبريسم؟ لا يكره أن يكون سدى الثوب إبريسم و لا زره و لا علمه، و إنّما يكره المصمت من الإبريسم للرجال، و لا يكره للنساء^٢.

الوجه الثاني: ما ذكره السيد الخوئي "قده" من اختصاص المنع بحرير تتم الصلاة فيه، و عدم شموله لما لا تتم فيه الصلاة، و من الظاهر أنّ الحرير غير المنسوج مما لا تتم الصلاة فيه، للزوم كون الساتر الصلّاتي ثوباً منسوجاً يخرج به عن كونه عارياً، و لا يكفي مطلق الستر كيف ما اتفق و لو بظلمة أو الالتفاف بقطن أو صوف و نحوهما مما يمنع عن الرؤية، فإنّ ذلك و إن كان كافياً في الستر التكليفي عن الناظر المحترم إلا أنّ المعتبر في الصلاة أن لا يكون عارياً، و بما أنّ العاري في مقابل اللابس فيعتبر أن يكون لابساً للساتر المنسوج، إذ بدونه لا يخرج عن العراء كما لا يخفى^٣.

وفيه اولاً: ما مر من عدم اختصاص حرمة لبس الحرير او الصلاة فيه بما تتم فيه الصلاة، وثانياً: ان الظاهر من عدم مانعية لبس ما لا تتم فيه الصلاة هو عدم مانعية لبس ما كان لا يكفي لقصره عن الكفاية للستر، وهذا لا يصدق مثلاً على قطن متنجس جمع في كيس يمكن ستر العورة به، فكذلك الامر في اجزاء الابريسيم، فالانصاف تاممية المقتضي للمنع.

وأما الروايات فهي ثلاثة:

الرواية الأولى: صحبة الريان بن الصلت قال سألت أبا الحسن الرضا ع عن لبس فراء السمور و السنجاب و الحواصل و ما أشبهها و المناطق و الكيمخت و المحشو بالقز و الخفاف من أصناف الجلود فقال لا بأس بهذا كله إلا الثعالب^٤

بتقريب أنها نفت البأس عن لبس اللباس المحشو بالقز اي الابريسيم، وفيه انها وان دلت على جواز لبسه تكليفا لكنها لا تدل على الحكم الوضعي بالنسبة الى جواز الصلاة فيه، ودعوى جماعة منهم

^١ - وسائل الشيعة ج٤ ص ٣٧٥

^٢ - وسائل الشيعة ج٤ ص ٣٨١

^٣ - موسوعة الامام الخوئي ج ١٢ ص

^٤ - تهذيب الاحكام ج٢ ص ٢٦٩

بعض السادة الاعلام "دام ظله" أنّ الحرمة الوضعية في هذه المجالات تابعة للحرمة النفسية ممنوعة، بعد وجود خطاب مستقل يدل على بطلان الصلاة في الحرير المحض والذي فهم منه عرفا بطلان الصلاة في الثوب المحشو بالقز، ولا دليل على تقييده بفرض حرمة اللبس تكليفا، وقد يستشهد على نفي الملازمة بما لو اضطر إلى لبس الحرير لبرد أو في الحرب فانه وإن ساع له ذلك لكنّه يجب عليه نزعه في الصلاة إذا تمكّن منه في بعض الوقت.

الرواية الثانية: ما رواه الشيخ الطوسي "ره" باسناده عن الحسين بن سعيد قال: قرأت كتاب محمد بن إبراهيم إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام يسأله عن الصلاة في ثوب حشوه قز فكتب إليه قرأته لا بأس بالصلاة فيه!

وقد ذكر المحقق الحلي "ره" في المعبر أن الرواية ضعيفة، لإسناد الراوي الى ما وجدته في كتاب لم يسمعه من محدث^٢، وفيه أنه لا يوجد فرق بين السماع من راو، وبين وجدان كتابه واحتمال اشتباهه في شهادته مدفوع بعموم دليل حجية خبر الثقة، وكذا احتمال كون شهادته ناشئة عن الحدس والاجتهاد.

وكون محمد بن إبراهيم مجهول الحال غير مهم بعد شهادة الحسين بن سعيد بأن الامام الرضا (عليه السلام) كتب في جواب محمد بن ابراهيم...، وأنه قرء جواب الامام، وحيث نحتمل أن تشخيصه لخط الامام (عليه السلام) كان ناشئا عن مقدمات حسية توجب معرفته لخطه فلا بأس بالاعتماد عليه بعد شمول عمومات حجية خبر الثقة له.

الرواية الثالثة: ما رواه الصدوق في الفقيه قال كتب ابراهيم بن مهزيار الى ابي محمد العسكري (عليه السلام) في الرجل يجعل في جيبه بدل القطن قزا هل يصلي فيه فكتب نعم لا بأس به.

ثم قال الصدوق يعني به قز المعز لا قز الإبريسم^٣، واسناد الصدوق الى ابراهيم بن مهزيار صحيح حيث ذكر في مشيخة الفقيه أن ما كان فيه عن ابراهيم بن مهزيار فقد روته عن أبي- رضي الله عنه- عن الحميري، عن ابراهيم بن مهزيار^٤، الا أن الكلام في وثاقة ابراهيم بن مهزيار، اخي علي بن مهزيار، فانه لم يرد فيه توثيق واضح، وان حاولوا اثبات وثاقته بوجوه: اهمها ما قيل بأنه كان وكيلاً للإمام العسكري (عليه السلام) وهذا يكشف عن وثاقته، والمستند في ذلك ما رواه الكشي عن أحمد بن علي بن كلثوم السرخسي، و كان من القوم، و كان مأمونا على الحديث، حدثني إسحاق بن محمد البصري، قال حدثني محمد بن ابراهيم بن مهزيار قال، إن أبي لما حضرته الوفاة دفع إلي مالا و أعطاني علامة، و لم يعلم بتلك العلامة أحد إلا الله عز و جل، و قال من أتاك بهذه العلامة فادفع إليه المال! قال، فخرجت إلى بغداد و نزلت في خان، فلما كان اليوم الثاني إذ جاء شيخٌ و دق الباب، فقلت للغلام انظر من هذا! فقال شيخٌ بالباب، فقلت ادخل! فدخل و جلس، فقال أنا العمري، هات المال الذي عندك و هو كذا و كذا و معه العلامة!

^١ - تهذيب الأحكام ج ٢ ص ٣٦٤

^٢ - المعبر ج ٢ ص ٩١

^٣ - من لا يحضره الفقيه ج ١ ص ٢٦٣

^٤ - من لا يحضره الفقيه ج ٤ ص ٤٥٠

قال، فدفعت إليه المال، و حفص بن عمرو كان وكيل أبي محمد (عليه السلام)، و أما أبو جعفر محمد بن حفص بن عمرو فهو ابن العمري و كان وكيل الناحية، و كان الأمر يدور عليه.

و فيه أولاً: أن هذه الرواية ضعيفة لعدم ثبوت وثيقة إسحاق بن محمد البصري، ولا محمد بن إبراهيم بن مهزيار.

و ثانياً: أنه لا يستفاد من الرواية أنه كان وكيل الامام (عليه السلام)، فان مجرد ارادة اوصول مال الى الامام لا تكشف عن كونه وكيلاً له، نعم روى في الكافي عن علي بن محمد، عن محمد بن حمويه السويدي، عن محمد بن إبراهيم بن مهزيار هذه القضية بكيفية أخرى، و في آخرها "فخرج إلي قد أقمتك مقام أبيك فأحمد الله" ودلالته على وكالة إبراهيم واضحة، لكنها ضعيفة، بمحمد بن حمويه ومحمد بن إبراهيم حيث لم يثبت وثاقتهم.

هذا بلحاظ صغرى وكالة إبراهيم بن مهزيار، وأما كبرى دلالة الوكالة المطلقة للامام في بلد على الوثيقة فهي الظاهر عرفاً، وان ناقش فيها جماعة منهم السيد الخوئي "قده"، ولا يقاس ببعض الوكالات للمراجع الناشئة عن الضرورة ونحوها.

وقد يستدل لوثاقته برواية رواها الصدوق في كمال الدين قال حدثنا محمد بن موسى بن المتوكل رضي الله عنه قال حدثنا عبد الله بن جعفر الحميري عن إبراهيم بن مهزيار قال: قدمت المدينة فبحثت عن أخبار آل أبي محمد الحسن بن علي الأخير، فلم أقع على شيء منها فرحلت منها إلى مكة مستبحثاً عن ذلك فبينما أنا في الطواف إذ تراءى لي فتى أسمر اللون رائع الحسن جميل المخيلة يطيل التوسم في فعدت إليه مؤملاً منه عرفان ما قصدت له فلما قربت منه سلمت فأحسن الإجابة ثم قال من أي البلاد أنت قلت رجلٌ من أهل العراق قال من أي العراق قلت من الأهواز فقال مرحباً بلقائك هل تعرف بها جعفر بن حمدان الحصيني قلت دعني فأجاب قال رحمة الله عليه ما كان أطول ليله و أجزل نيله فهل تعرف إبراهيم بن مهزيار قلت أنا إبراهيم بن مهزيار فعانقني ملياً ثم قال مرحباً بك يا أبا إسحاق... يا أبا إسحاق أخبرني عن عظيم ما توخيت بعد الحج قلت و أيبك ما توخيت إلا ما سأستعلمك مكنونه قال سل عما شئت فإني شارحٌ لك إن شاء الله قلت هل تعرف من أخبار آل أبي محمد الحسن عليه السلام شيئاً قال لي و ايم الله إنني لأعرف الضوء بجبين محمد و موسى ابني الحسن بن علي ثم إنني لرسولهما إليك قاصداً لإنبائك أمرهما فإن أحببت لقاءهما و الاكتحال بالتبرك بهما فارتحل معي إلى الطائف و ليكن ذلك في خفية من رجالك و اكتتام قال إبراهيم فشخصت معه إلى الطائف أتخلل رملة فرملة حتى أخذ في بعض مخارج الفلاة فبدت لنا خيمة تتلألأ تلك البقاع منها تتلألأ فبدرني إلى الإذن و دخل مسلماً عليهما و أعلمهما بمكاني فخرج علي أحدهما و هو الأكبر سناً محمد بن الحسن (عليهما السلام) و هو غلامٌ أمرد بخده الأيمن خالٌ كأنه فئات مسك على بياض الفضة فلما مثل لي أسرعرت إلى تلقيه فأكبيت عليه أشم كل جارحة منه فقال لي مرحباً بك يا أبا إسحاق لقد كانت الأيام تعدني وشك لقاتك... ثم نسب نفسه و أخاه موسى و اعتزل بي ناحية

ثم قال إن أبي عليه السلام عهد إلي أن لا أوطن من الأرض إلا أخفاها وأقصاها إسرارا لأمرى و
تحصينا لمحلي لمكايد أهل الضلال و المردة من أحداث الأمم الضوال...^١.

ولا اشكال في دلالتها على عظمته الا أنها تشتمل على مطلب متسالم على بطلانه وهو وجود اخ للامام الحجة (عليه
السلام) باسم موسى، على أن الرواية من نفس ابراهيم.

هذا وكان السيد الخوئي يوثق ابراهيم بن مهزيار لوروده في تفسير القمي وكامل الزيارات وقد عدل بعد ذلك عن
نظرية التوثيق العام لرجال كامل الزيارات بالنسبة الى مشايخه مع الواسطة، فيكون اعتماده على كونه من رجال
تفسير القمي فقط، وقد مر منا عدم اعتباره ايضا، كما قد يوثق لأجل أن ابن الوليد لم يستثن رواياته من كتاب نواذر
الحكمة، كما أن العلامة الحلي "ره" عده من المعتمدين، ومبناه الاعتماد على الامامي العدل، الا أنه كما ذكر السيد
الخوئي "قده" يوجد فيه اشكال وهو أن شهادته كانت مبنية على الحدس والاجتهاد، وكان مبناه أصالة العدالة حيث
ذكر في ترجمة أحمد بن إسماعيل بن سمكة "لم ينص علماؤنا عليه بتعديل و لم يرو فيه جرح، فالأقوى قبول روايته
مع سلامتها من المعارض"، كما ذكر في ترجمة ابراهيم بن هاشم أني لم أقف لأحد من أصحابنا على قول في القدر
فيه، و لا على تعديله بالتنصيص و الروايات عنه كثيرة، و الأرجح قبول قوله.

وذكر في المنتهى: لو أخبره مسلم لا يعلم عدلته و جرحه، و لم يتمكن من الاجتهاد فالأقرب قبوله، لأنه إخبار مسلم
أصله العدالة و لا غرض في الكذب، فيوجب الظن، و قا: لو لم يعلم حال المخبر و شك في إسلامه، و كفره لم يقبل
قوله إلا إذا أفاد الظن، بخلاف ما إذا لم يعلم عدالة المسلم و فسقه، لأن حال المسلم يبني على العدالة^٢.

وقال ايضا: ... لو لم يعلم حاله، فالأقرب القبول، عملا بالعدالة الثابتة بالأصالة للمسلم^٣

نعم ذكر في ترجمة زيد النرسي و زيد الزراد لما لم أجد لأصحابنا تعديلا لهما و لا طعنا فيهما توقفت عن قبول
روايتهما، وكيف كان فالاستناد الى شهادة العلامة الحلي مشكل، وبذلك تحصل الاشكال في ثبوت وثاقة ابراهيم بن
مهزيار.

والمهم تمامية سند الرواية الثانية، انما الاشكال في الدلالة من حيث المراد من القر فقد ذكر الصدوق
انه قر المعز وهو خلاف الظاهر جدا ولا شاهد عليه، فان القر معرّب "كج" و هو الخارج من دود
القر، ولكن يقال - كما ذكره السيد الخوئي "قده" - انه اسم لما قبل التصفية، واسم ما بعد التصفية
وقبل النسج هو الابريسم كما ان اسم ما بعد النسج الحرير، نعم روى في الكافي عن عدة من
اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن محمد بن علي عن عباس بن موسى عن أبيه قال: سألته
عن الإبريسم و القر، قال: هما سواء^٤.

^١ - كمال الدين و تمام النعمة ج ٢ ص ٤٤٥

^٢ - منتهى المطلب ج ٤، ص: ٢٠١

^٣ - منتهى المطلب ج ٨ ص ٣٨٥

^٤ - الكافي ط دار الحديث ج ١٣ ص ٤٩

والرواية ضعيفة السند، فإنّ عباس بن موسى ان كان هو الورّاق فهو وإن كان ثقة إلا أنّ أباه مجهول، على أنّها مضمرة، وهناك بحث في حجية مضمّرات من لم يكن من قبيل زرارة ومحمد بن مسلم ممن علم بأنهم لا يروون عن غير المعصوم، فقد يمنع منها كما ذكره السيد الخوئي وقد تقبل حجيتها بدعوى ان المطمأن به أنه ذكر مرجع الضمير قبل ذلك و انما حصل الاضمار نتيجة تقطيع الروايات لاستنكار أن يقول الراوي ابتداءً "قلت له"، وحيث ان المقطعين كانوا من اجلاء اصحابنا وهم اصحاب المصنفات فهم أجلّ شأنًا من أن يكون مرجع الضمير غير الامام و مع ذلك يحذفون هذه القرينة، و لو فرض أن الاضمار كان من الراوي نفسه فلا ريب في ظهور الاضمار من أصحاب الأئمة في العرف المتشعري في كون المسؤول هو الامام (عليه السلام).

وان كان المراد من العباس هو العباس بن موسى بن جعفر (عليهما السلام) كما هو المتراءى من الوسائل حيث ذكر بعد قوله: عن أبيه، كلمة (عليه السلام) بل ذكر في هداية الامة أنه سئل موسى بن جعفر (ع) فقال...^١ - و ان كانت المصادر خالية عن هذه الكلمة- فلا توثيق له، بل قد ورد ذمّه في بعض الأخبار، و أنّه عارض أخاه الرضا (عليه السلام) وان ذكر الشيخ المفيد في الإرشاد أنّ أولاد موسى بن جعفر (عليه السلام) -وقد عد منهم العباس- لكل واحد منهم منقبة مشهورة فان هذا التعبير أعم من التوثيق، و من الجائز أن يراد من المنقبة نوع كمال من شجاعة أو سخاوة ونحو ذلك، ويشهد لذلك عده زيد النار فيهم مع بعد توثيقه له.

نعم، قد ورد في الرجال المطبوع للشيخ الطوسي توثيقه صريحاً^٢ و لكنّ ذكر السيد الخوئي انه يشكل الاعتماد عليه، لانه لم ينقل العلامة الحلّي و لا ابن داود الحلّي في رجالهما ذلك مع ان عادتهما على نقل توثيقات الشيخ وكانت نسخة رجال الشيخ موجودة عندهم، بل رأى ابن داود نسخة رجال الشيخ بخطه حسبما أشار إليه في موارد من كتابه.

فالرواية ضعيفة السند على التقديرين، إذن فالتسوية المزبورة غير ثابتة.

ثم ان هناك روايتان اخريان في القز، احدهما: ما رواه الصدوق باسناده عن ابي بصير المرادي -وفى سنده على بن ابي حمزة- انه سألَهُ عَنِ الْقَزِّ تَلْبَسُهُ الْمَرْأَةُ فِي الْإِحْرَامِ قَالَ لَا بَأْسَ إِنَّمَا يُكْرَهُ الْحَرِيرُ الْمُهْمَمُ^٣

^١ - هداية الامة ج٢ ص ١٠٢

^٢ - رجال الطوسي ص ٣٣٩

^٣ - من لا يحضره الفقيه؛ ج٢، ص: ٣٤٥

ثانيتها: ما في فُرْبِ الْإِسْتَادِ عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَةَ بِنِ صَدْقَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ أَمَرَهُمْ بِسَبْعٍ وَنَهَاهُمْ عَنْ سَبْعٍ: أَمْرَهُمْ بِعِيَادَةِ الْمَرْضَى، وَاتِّبَاعِ الْجَنَائِزِ، وَإِبْرَارِ الْقَسَمِ، وَتَسْمِيَةِ الْعَاطِسِ، وَنَصْرِ الْمَظْلُومِ، وَإِفْتِئَاءِ السَّلَامِ، وَإِجَابَةِ الدَّاعِي. وَنَهَاهُمْ عَنِ التَّخْتُمِ بِالذَّهَبِ، وَ الشُّرْبِ فِي آيَةِ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ، وَعَنِ الْمِيَاثِرِ الْحُمْرِ، وَلِبَاسِ الْإِسْتَبْرَقِ وَالْحَرِيرِ وَالْقَزِّ وَالْأَرْجَوَانَ.

فيقال بان الظاهر من الرواية الاولى ان القز ليس من الحرير المحض كما يستفاد من الثانية كون القز في قبالة الحرير.

من هنا

مسألة ٣٨: إذا انحصر ثوبه في الحرير فان كان مضطراً إلى لبسه لبرد أو غيره فلا بأس بالصلاة فيه و إلا لزم نزعها، وإن لم يكن له ساتر غيره فيصلّي حينئذ عارياً، وكذا إذا انحصر في الميتة أو المغصوب أو الذهب، وكذا إذا انحصر في غير المأكول، وأما إذا انحصر في النجس فالأقوى جواز الصلاة فيه وإن لم يكن مضطراً إلى لبسه، والأحوط تكرار الصلاة، بل وكذا في صورة الانحصار في غير المأكول، فيصلّي فيه ثم يصلّي عارياً.

اقول: تعرّض صاحب العروة في هذه المسألة الى عدة فروع ينبغي التعرّض اليها بالتفصيل:

الفرع الاول: ما إذا انحصر ساتره بالحرير مع اضطراره الى لبسه في تمام الوقت فلا ريب في جواز صلاته فيه ووجهه واضح.

الفرع الثاني: ما اذا انحصر ساتره بالحرير مع اضطراره الى لبسه في اول الوقت وارتفاع اضطراره في اثناء الوقت الى لبسه فهل يصلّي في اول الوقت في الحرير او يؤخر الصلاة الى آخر الوقت فيصلّي عريانا، فمن يدعي مثل صاحب العروة "قده" وبعض السادة الاعلام "دام ظله" انصراف خطاب مانعية الصلاة في الحرير الى فرض الحرمة النفسية للباس الحرير فيرى لزوم الصلاة في الحرير في هذا الفرض حتى تكون صلاته مع الساتر، كما أنه لو كان يتمكن من الستر بغير الحرير في آخر الوقت جاز له المبادرة الى الصلاة في الحرير في اول الوقت.

ولكن حيث ان الصحيح عدم تمامية الانصراف وكون خطاب مانعية الصلاة في الحرير مطلقا شاملا لفرض ارتفاع الحرمة التكليفية للباسه، فيدور الامر بين الاجتناب عن مانعية لبس الحرير ورعاية شرطية الستر، فقد يقال بكونه مخيرا بينهما لاحد وجهين:

١- ما عليه المشهور ومنهم المحقق النائيني "قده" من كون العجز عن الجمع بين الواجبين الضمينيين لمركب استقلالي واحد كجزئين او شرطين من الصلاة مندرج تحت كبرى التزاحم وحيث لا يحرز اهمية احدهما المعين كما أنه ليس محتمل الاهمية بعينه فيتخير بينهما كما في سائر موارد التزاحم.

٢- ما هو الصحيح الذي عليه جماعة منهم السيد الخوئي "قده" من كونه مندرجا تحت كبرى التعارض، بتقريب أنه حيث يؤدي الى العجز عن الاتيان بالمركب التام فان لم يقدّم دليل على تعلق التكليف بالمركب الناقص عند العجز عن المركب التام فيكون مقتضى القاعدة سقوط التكليف رأساً، لأنه تكليف واحد لا يقدر على امتثاله، كما في الاضطرار الى احد المفطرين للصوم، لكنه مع قيام الدليل على عدم سقوط الصلاة في هذا الحال، علمنا بوجود المركب الناقص، وليس هذا الا تكليفاً واحداً ولا محالة يكون مقدوراً فلا معنى لفرض التزاحم فيه كما أن الامر بالجزء او الشرط ارشاد الى جزئيته او شرطيته ولا معنى للتزاحم فيه ايضاً لأن التزاحم بين التكليف، ولما كان ظهور كل من دليل شرطية هذا الشرط ودليل شرطية ذاك الشرط في الشرطية التعيينية، ونعلم اجمالاً بكذب احد الظهورين ومخالفته للواقع، فلامحالة يحصل التعارض بينهما، وبعد تساقطهما تجري البراءة عن الشرطية التعيينية لكل منهما بناء على ما هو الصحيح من جريان البراءة في موارد الامر بين التعيين والتخير في التكليف، وتكون النتيجة هي التخيير.

فقد يطبق ذلك على المقام ايضاً بلحاظ دليل مانعية لبس الحرير وشرطية الساتر.

لكن يستفاد من السيد الخوئي "قده" أن دليل مانعية الحرير حاكم على دليل الساتر، وشارح للمراد منه وأنه يعتبر فيه أن لا يكون من الحرير، فما دل على أن من لم يجد الساتر يصلي عريانياً يكون المراد منه أن الصلاة عريانياً وظيفة من لم يجد الساتر المجزء للستر الصلواتي وهو ما لا يكون من الحرير، وعليه فالمتعين الصلاة عريانياً.

اقول: ان كان المدعى انصراف خطاب لزوم الصلاة عريانياً لمن لم يجد الساتر الى عدم وجدان الساتر الواجد للشرائط والفاقد للموانع كان معناه ورود دليل مانعية الحرير عليه لكن الظاهر كون الموضوع في الروايات عدم وجدان ذات الساتر، فقد روى الشيخ في التهذيب باسناده عن محمد بن علي بن محبوب عن العمركي عن علي بن جعفر عن أخيه موسى ع قال: سألتُهُ عن الرَّجُلِ فُطِعَ عَلَيْهِ- أَوْ غَرِقَ مَتَاعُهُ فَبَقِيَ عَرِيَانًا- وَ حَضَرَتِ الصَّلَاةُ كَيْفَ يُصَلِّي- قَالَ إِنْ أَصَابَ حَشِيشًا يَسْتُرُ بِهِ عَوْرَتَهُ- أَنْتَمَّ صَلَاتُهُ بِالرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ- وَإِنْ لَمْ يُصِبْ شَيْئًا يَسْتُرُ بِهِ عَوْرَتَهُ أَوْ مَاءً وَ هُوَ قَائِمٌ^٢، وفي صحيحة زرارة قال: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ ع رَجُلٌ خَرَجَ مِنْ سَفِينَةٍ عَرِيَانًا أَوْ سَلَبَ ثِيَابَهُ وَ لَمْ يَجِدْ

^١ - موسوعة الامام الخوئي ج ١٢ ص

^٢ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٤٤٨

شَيْئاً يُصَلِّي فِيهِ فَقَالَ يُصَلِّي إِيْمَاءً ، وفي صحیحة عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْكَانَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع فِي رَجُلٍ عُرْيَانٍ لَيْسَ مَعَهُ تَوْبٌ قَالَ إِذَا كَانَ حَيْثُ لَا يَرَاهُ أَحَدٌ فَلْيُصَلِّ قَائِماً^١.

فان هذه الروايات لا تشمل مثل المقام حيث يتمكن فيه من ذات الساتر وانما لا يتمكن من الساتر الواجد للشرائط وليس مثل الساتر المغصوب بالغصب المحرم حيث لا يصدق معه وجدان الساتر، وحينئذ فلا وجه لدعوى حكومة خطاب مانعية لبس الحرير في الصلاة على شرطية الستر في الصلاة وأن من لم يتمكن من الستر يصلي عريانا مؤميا الى الركوع والسجود، فمقتضى القاعدة كونه مخيرا بين الصلاة في الحرير في اول الوقت والصلاة عريانا في آخر الوقت، حيث مر انه مقتضى البراءة عن تعين كل منهما، نعم بناء على مسلك المشهور من لزوم الاحتياط في مورد دوران الامر بين التعيين والتخير فلا بد من الاحتياط بالجمع بين الصلاتين، كما أنه لو فرض العلم بعدم التخير بينهما ثبوتا فمقتضى منجزية العلم الاجمالي الجمع بينهما، لكنه لا موجب لنفي احتمال التخير بينهما ثبوتا، فالظاهر كونه مخيرا بينهما وان كان الاحوط الصلاة في الحرير. ونظير هذا الفرع ما اذا دار امره بين الصلاة متسترا بساتر مبتلى بمانع من دون ان يكون لبسه محرما تكليفا كما لو كان مما لا يؤكل لحمه او من الميتة.

الفرع الثالث: لو انحصر الساتر في المغصوب فالمشهور تعين الصلاة عريانا، و خالف في ذلك صاحب مفتاح الكرامة فقال بلزوم الصلاة في الساتر المغصوب بدعوى أن التردد ليس بين ارتكاب الغصب و ترك الستر فحسب، بل بين الغصب وبين ترك الستر مع ترك الركوع و السجود، إذ العاري وظيفته الإيْماء إليهما، و لا ريب أن الركوع و السجود أهم، فإنهما ثلثا الصلاة كما يكشف عنه قوله (عليه السلام) "الصلاة ثلاثة أثلاث ثلث طهور، و ثلث ركوع، و ثلث سجود" فاللازم الصلاة مع رعاية الستر و الركوع و السجود و إن استلزم التصرف في الغصب لأهميتها منه قطعاً، او احتمالاً. واجاب عنه السيد الخوئي "فده" بأن الأهمية و إن كانت من مرجحات باب التراحم، لكن موردها ما إذا كان المتزاحمان مما اعتبرت القدرة في كل منهما عقلاً، و أمّا إذا اعتبرت في أحدهما عقلاً و في الآخر شرعاً فلا ريب في تقدّم القدرة العقلية على الشرعية، و إن كانت الثانية في أعلى مراتب الأهمية، حيث ان الخطاب المطلق موجب لارتفاع القدرة على الواجب المشروط بالقدرة و المقام من هذا القبيل، فإنّ القدرة المعتبرة في الركوع و السجود شرعيّة كنفس الستر، حيث إنّ وجوبهما مشروط بالتمكّن من الساتر كما يكشف عنه ما دلّ على أنّ من لم يتمكن من الساتر وظيفته الإيْماء

^١ - وسائل الشيعة ج ٤٤ ص ٤٤٩

^٢ - وسائل الشيعة ج ٤٤ ص ٤٥٠

إيهما، و أنّ من لم يتمكّن من رعاية الستر وظيفته الصلاة عارياً، فمن دليل جعل البدل لدى العجز يستكشف تقيّد المبدل عنه بالقدرة شرعاً.
و بالجملة: لا مجال للترجيح بالأهميّة في مثل المقام، بل اللازم تقديم القدرة العقلية على الشرعية، و مقتضاه تعيين الصلاة عارياً كما عرفت

والحاصل انه يتعين فيه الصلاة عريانا فانه وان تحقق فيه التزاحم بين الحرام النفسي -وهو لبس المغصوب مثلاً- والواجب وهو الصلاة مع التستر والركوع والسجود الاختياريين، لكن المتعين هو تقديم امثال التكليف الاول، لأنه خطاب مطلق اي ليس مشروطا بالقدرة، وخطاب الثاني مشروط بالقدرة لأن له بدل اضطراريا وهو الصلاة عريانا لمن لم يجد الساتر، وهذا يعني أن المأخوذ في خطاب وجوب الصلاة مع الساتر القدرة كما في سائر الواجبات التي لها بدل اضطراري، وقد تحقق في محله أن الخطاب المطلق اذا تزاحم مع الخطاب المشروط بالقدرة فيقدم عليه لأنه يكون رافعا لموضوعه وهو القدرة عرفاً¹.

اقول: نحن خالفنا في بحث التزاحم مع هذا المبني وقلنا بأنه لا يظهر من القدرة المأخوذة في الخطاب أكثر من القدرة التكوينية على ذات الفعل، كما ان الخطاب المطلق منصرف الى فرض القدرة، فلا ترجيح لأحدهما على الآخر، نعم لا يبعد دعوى أن الخطاب الأهم يكون موجبا لانتفاء القدرة عرفا على المهم، بلافق بين أن يكون الخطاب الأهم مشروطا بالقدرة في لسان الخطاب ام لا.

والحاصل أن مجرد توجه الخطاب المطلق لا يكون رافعا للقدرة عرفا على الواجب المشروط بالقدرة مع عدم تمكنه من امثالهما معا، ما لم يحرز كونه اهم منه، فاذا ورد في خطابٍ أنه يجب الحج على المستطيع، وورد في خطاب آخر أنه يحرم على المرأة كشف شعرها أمام الأجنبي، وفرضنا وقوع التزاحم بينهما فالعرف يرى أنها تتمكن من الحج وانما لا تتمكن من الجمع بين امثال التكليفين، ولو علم بكون احدهما المعين أهم من الآخر فالعرف يرى عجزه عن الآخر، الا اذا فرض عصيانه للأهم فيصير بذلك قادرا على المهم.

ولكن مع ذلك لا بد من القول بتعين الصلاة عاريا حيث يصدق عرفا أنه لا يجد الساتر، كمن لم يكن لديه الا ماء مغصوب فانه يصدق انه لا يجد ماء فيجب عليه التيمم، ولا يحرز اهمية الركوع والسجود الاختياريين من الغصب، ومن أي حرام نفسي.

¹ - موسوعة الامام الخوئي ج ١٢ ص

الفرع الرابع: ما اذا انحصر ساتره بالحري من دون اضطراره الى لبسه والفرق بين هذا الفرع والفرع الثاني هو الحرمة النفسية للباس الحري في هذا الفرع دون الفرع الثاني وان اشتركا في مانعية الصلاة في الحري، فقد ذكر السيد أنه بلحاظ المانعية يكون من قبيل الفرع الثاني، والذي اختار فيه تعين الصلاة عريانا وبلحاظ الحرمة النفسية يكون من قبيل الفرع الثالث اي ما لو دار امره بين الصلاة مع الساتر المغصوب وبين الصلاة عريانا.

اقول: نحن لم نختر في الفرع الثاني تعين الصلاة عاريا، لكن يمكن أن نذكر في المقام وجها لتعين الصلاة عريانا، وهو أنه بعد تعارض خطاب شرطية الستر في الصلاة وخطاب مانعية الصلاة في الحري وتساقطهما فلا يوجد خطاب معتبر يدل على تكليف مزاحم مع الحرام النفسي وهو لبس الحري، فيتعين امتثال النهي عن لبس الحري ولازمه تعين الصلاة عريانا.

الفرع الخامس: لو انحصر الساتر في النجس فمقتضى القاعدة وان كان هو قياسه بما لو انحصر بالميتة او غير المأكول حيث وقع الخلاف في كونه مخيرا بين الصلاة فيهما او الصلاة عريانا او تعين الثاني، لكن وردت الروايات الخاصة في ذلك، وحيث ان الروايات مختلفة فلاجل ذلك اختلف الفقهاء على عدة اقوال:

اولها وهو الاشهر لزوم الصلاة عريانا وقد اختاره جمع من الاعلام المعلقين على العروة كالمحقق النائيني والسيد البروجردي والسيد الامام والشيخ محمد رضا آل ياسين والشيخ علي الجواهري "قدهم"^١، والمرحوم السيد احمد الخوانساري "قده"^٢، وثانيهما التخيير بين الصلاة عريانا والصلاة في النجس ويقال انه دون القول الاول شهرة، وقد اختاره المحقق الحائري والسيد الكلبيكاني "قدهما"^٣، وثالثها: لزوم الصلاة في النجس ويقال انه دون القولين الاولين شهرة، وهذا ما اختاره صاحب العروة والسيد الخوئي "قدهما"^٤، ورابعها لزوم الجمع بينهما وهو ما اختاره المحقق العراقي "قده" للعلم الاجمالي مع عدم تمامية الدليل لصحة اي منهما، وخامسها ما اختاره بعض الاجلاء من التفصيل بين ما لو كان الثوب متنجسا بغير المنى وجبت الصلاة فيه والاحوط وجوبا قضاء الصلاة في ثوب طاهر وان كان الثوب متنجسا بالمنى فيجب عليه نزعه مع الامكان والصلاة عريانا^٥،

وعدة الروايات الواردة في الباب ما يلي:

١- صحیحة الحلبي قال: سألت أبا عبد الله ع عن رجل أجنب في ثوبه- و ليس معه ثوب غيرُه- قال يصلي فيه فإذا وجد الماء غسله.

٢- صحیحة الأخرى أنه سأل أبا عبد الله ع عن الرجل يكون له الثوب- الواحد فيه بول لا يقدر على غسله قال يصلي فيه!

^١ - العروة الوثقى المحشى ج١ ص ١٩٥

^٢ - العروة الوثقى المحشى ج٢ ص ٣٤٩

^٣ - المسائل الشرعية ص ١٩٠

^٤ - وسائل الشيعة؛ ج٣، ص: ٤٨٤

٣- صحیحة عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنِ الرَّجُلِ يُجْنِبُ- فِي تَوْبٍ لَيْسَ مَعَهُ غَيْرُهُ- وَ لَا يَقْدِرُ عَلَى غَسْلِهِ قَالَ يُصَلِّي فِيهِ^١.

٤- صحیحة عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ عُرِيَانٍ وَ حَضَرَتْ الصَّلَاةُ- فَأَصَابَ تَوْبًا نِصْفُهُ دَمٌ أَوْ كُلُّهُ دَمٌ يُصَلِّي فِيهِ أَوْ يُصَلِّي عُرِيَانًا- قَالَ إِنْ وَجَدَ مَاءً غَسَلَهُ وَ إِنْ لَمْ يَجِدْ مَاءً صَلَّى فِيهِ وَ لَمْ يُصَلِّ عُرِيَانًا^٢.

وهذه الروايات دالة على لزوم الصلاة في النجس.

٥- مضمرة سَمَاعَةَ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ يَكُونُ فِي فَلَاةٍ مِنَ الْأَرْضِ وَ لَيْسَ عَلَيْهِ إِلَّا تَوْبٌ وَاحِدٌ وَ أَجْنَبَ فِيهِ- وَ لَيْسَ عِنْدَهُ مَاءٌ كَيْفَ يَصْنَعُ قَالَ يَتِيمَمُ وَ يُصَلِّي عُرِيَانًا قَاعِدًا يَوْمِي إِيْمَاءً^٣.

٦- مضمرة الأخرى قال: سألته عن رجل يكون في فلاة من الأرض فأجنب و ليس عليه إلا ثوب فأجنب فيه و ليس يجد الماء؟ قال: يتيمم و يصلي عريانا قائما يومي إيماء^٤.

٧- ما رواه الشيخ باسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى عن محمد بن عبد الحميد عن سيف بن عميرة عن منصور بن حازم عن الحلبي عن أبي عبد الله ع في رجل أصابته جنابة و هو بالفلاة- وَ لَيْسَ عَلَيْهِ إِلَّا تَوْبٌ وَاحِدٌ وَ أَصَابَ تَوْبُهُ مَنِيٌّ- قَالَ يَتِيمَمُ وَ يَطْرُحُ تَوْبَهُ وَ يَجْلِسُ مُجْتَمِعًا فَيُصَلِّي فَيَوْمِي إِيْمَاءً^٥.

ومحمد بن عبد الحميد لم يثبت وثاقته، فان التوثيق المذكور في رجال النجاشي في ترجمته من قوله: محمد بن عبد الحميد بن سالم العطار ابو جعفر روى عبد الحميد عن أبي الحسن موسى (عليه السلام) و كان ثقة من أصحابنا الكوفيين. له كتاب النوادر. أخبرنا أبو عبد الله بن شاذان قال: حدثنا أحمد بن محمد بن يحيى، عن عبد الله بن جعفر، عنه بالكتاب^٦، راجع الى عبد الحميد والا لكان الواو في قوله "وكان ثقة" زائدة.

١- وسائل الشيعة؛ ج٣، ص: ٤٨٤

٢- وسائل الشيعة؛ ج٣، ص: ٤٨٤

٣- وسائل الشيعة؛ ج٣، ص: ٤٨٤

٤- وسائل الشيعة ج٣ ص ٤٨٦

٥- وسائل الشيعة ج٣ ص ٤٨٦

٦- وسائل الشيعة ج٣ ص ٤٨٧

٧- رجال النجاشي ص ٣٣٩

وهذه الروايات دالة على لزوم الصلاة عريانا.

٨- ما رواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد عن القاسم بن محمد عن أبان بن عثمان عن محمد الحلبي قال: سألتُ أبا عبد الله ع عن الرجل يُجَنَّبُ في الثوبِ أو يُصِيبُهُ بَوْلٌ وَ لَيْسَ مَعَهُ تَوْبٌ غَيْرُهُ قَالَ يُصَلِّي فِيهِ إِذَا اضْطُرَّ إِلَيْهِ.

وهذه الرواية امرت بالصلاة في النجس عند الاضطرار اليه.

٩- موثقة عمارة الساباطي عن أبي عبد الله ع أنه سُئِلَ عَنْ رَجُلٍ لَيْسَ عَلَيْهِ إِذَا تَوَّابٌ وَ لَا تَحُلُّ الصَّلَاةُ فِيهِ- وَ لَيْسَ يَجِدُ مَاءً يَغْسِلُهُ كَيْفَ يَصْنَعُ قَالَ- يَتَيَمَّمُ وَ يُصَلِّي فَإِذَا أَصَابَ مَاءً غَسَلَهُ وَ أَعَادَ الصَّلَاةَ.

ولا بأس ينقل كلام السيد الخوئي "قده" فانه ذكر ان جماعة رجحوا الطائفة الدالة على لزوم الصلاة في النجس لكونها صحاح واكثر عددا، بينما أن روايات الطائفة الدالة على لزوم الصلاة عريانا اقل عددا وتدور بين موثقتين ورواية ضعيفة بجهالة محمد بن عبد الحميد، كما أن جماعة رجحوا الطائفة الآمرة بالصلاة عريانا بكونها اشهر عند الاصحاب، وجماعة ثالثة حملوهما على التخيير. وذهب صاحب المدارك إلى عدم المعارضة بين الطائفتين، لأن الطائفة الأولى صحاح بخلاف الثانية ولا اعتبار بغير الصحيحة ولو كان موثقة^١، و ما ذكره متين على مسلكه من عدم حجية الخبر الموثق، و أما بناء على ما هو الصحيح من كون الموثق كالصحيح في الاعتبار فلا وجه لما أفاده، لأن الطائفتين حينئذ على حد سواء ولا يكون وصف الصحة مرجحاً أبداً و معه لا مزية في البين و الطائفتان متعارضتان.

و الذي يوهن الطائفة الثانية أن روايتي سماعة مضمرتان، و ليس سماعة في الجلالة و الاعتبار كمحمد بن مسلم و زرارة و أضرابهما حتى لا يحتمل سؤاله عن غير الإمام، و لعله سأل غيره و لو ممن رآه أهلاً للسؤال، و من المحتمل أن يكون قد سأل شخصين آخرين غير الإمام (عليه السلام). و يؤكد اختلاف الروايتين في الجواب حيث ورد في إحداها "إنه يصلِّي قاعداً" و دلت الأخرى على أنه يصلِّي قائماً، و معه كيف يمكن الجزم بأن المسئول في الروايتين هو الإمام (عليه السلام). فالروايتان ساقطتان عن الاعتبار، و أما رواية الحلبي فهي ضعيفة بجهالة محمد بن عبد الحميد.

ثم لو سلّمنا المعارضة بين الطائفتين فقد يتوهم أن هناك شاهد جمع بين الطائفتين و هو رواية محمد الحلبي "يصلِّي فيه إذا اضطرَّ إليه" بدعوى أنها تقتضي حمل الصحاح المتقدمة على صورة الاضطرار إلى لبس الثوب المتنجس، و حمل الطائفة المانعة على صورة التمكن من نزعه، وفيه أولاً: أن الرواية

^١ - وسائل الشيعة؛ ج٣، ص: ٤٨٥

^٢ - مدارك الاحكام ج ص

ضعيفة من جهة القاسم بن محمد، و ثانياً: أنه لم يثبت أن الاضطراب في الرواية أُريد به الاضطراب إلى لبس المتنجس، لاحتمال أن يراد به الاضطراب إلى الصلاة في الثوب لما قد ارتكز في أذهان المتشرعة من عدم جواز إيقاع الصلاة من دون ثوب، فهو مضطر إلى الصلاة فيه لوجوبها كذلك بالارتكاز فاضطراره مستند إلى وجوب الصلاة لا أنه مضطر إلى لبسه، فذكر في الرواية أنه ان لم يتمكن من غسله ولم يجد ثوباً غيره فصار مضطراً الى لبسه لاجل الصلاة فيه فليصل فيه .

وثالثاً: أن الاضطراب لو سلمنا أنه بمعنى الاضطراب إلى لبس المتنجس لا يمكننا حمل صحيحة علي بن جعفر عليه حيث انها صريحة في تمكنه من الصلاة عريانا حيث قال: "يصلي فيه او يصلّي عريانا فقال صلى فيه ولم يصل عريانا، وفي صحيحة الحلبي "لا يقدر على غسله" فلو لم يكن قادرا على نزعه لكان الأنسب أن يقول "و لا يقدر على نزع" و نظيرها صحيحة عبد الرحمن.

فالصحيح في وجه المعالجة أن يقال: إن مقتضى الجمع العرفي الحمل على التخيير وربما يورد على الجمع بينهما بذلك بأن الصلاة عريانا و الصلاة في الثوب المتنجس ضدان لا ثالث لهما، حيث إن الأخبار في المسألة بعد الفراغ عن وجوب أصل الصلاة و أنه لا بد أن يصلّي لا محالة اختلفت في قيدها، فدلت طائفة على أنها مقيدة بالإتيان بها عارياً و دلت الأخرى على أنها مقيدة بالإتيان بها مستتراً بالثوب المتنجس، و من الظاهر أن المصلي في مفروض المسألة إما أن يصلّي عارياً و إما أن يصلّي مستتراً بالنجس و لا ثالث لهما فالتخيير بينهما أمر غير معقول.

و لكن الصحيح أن التخيير بينهما معقول لا محذور فيه، و ذلك لأن التخيير المدعى ليس هو التخيير بين إتيان الصلاة عارياً أو مستتراً، بل المراد تخيير المكلف بين أن يصلّي عارياً مع الإيماء في ركوعه و سجوده قائماً أو قاعداً، و بين أن يصلّي في الثوب المتنجس مع الركوع و السجود الاختياريين، و من الواضح أن الصلاة عارياً مومياً في الركوع و السجود و الصلاة في الثوب المتنجس مع الركوع و السجود الامين ضدان لهما ثالث، حيث له أن يصلّي عارياً من غير إيماء في ركوعه و سجوده أو في الثوب المتنجس مؤمياً فيهما و معه لا محذور في الحكم بالتخيير بوجه.

نعم الأحوط الأولى أن يصلّي في الثوب المتنجس لأن الواجب و إن كان تخييرياً حسبما قدمناه من الدليل بناء على تعارض الطائفتين إلا أن الأمر بحسب الواقع دائر بين التعيين و التخيير، إذ الصلاة في الثوب المتنجس تجزئ يقيناً، لأنها إما متعينة لرجحان أدلتها أو أنها عدل الواجب التخييري، و هذا بخلاف الصلاة عارياً لاحتمال أن يكون المتعين وقتئذ هو الصلاة في الثوب المتنجس^١.

اقول: المناقشة في سند موثقتي سماعه بلحاظ اضمارهما في غير محله، لما مر مرارا أن من المطمأن به حصول الاضمار نتيجة تقطيع كتب الاصول الروائية للاصحاب، فكان المسؤول المذكورا في الروايات السابقة، اذ ليس من المتعارف الاضمار الابتدائي فلو كان المسؤول المذكور قبله هو غير الامام كان اهمال ذكره من قبل من قطع تلك الروايات خلاف وثاقته، على أن الظاهر في العرف المتشعري من الاضمار الابتدائي من قبل اصحاب الائمة (عليهم السلام) هو كون المراد منه الامام، وأما اختلاف المضمرتين من حيث كيفية الصلاة عريانا فلا يقدر في اعتبار اصل الرواية. وأما ما ذكره من الحمل على التخيير فمما يأتي عنه العرف، اذ كيف يجمع العرف بين قوله "يصلي عريانا" وبين قوله في صحيحة علي بن جعفر "يصلي في النجس ولم يصل عريانا" فان النهي عن الصلاة عريانا حتى لو حمل على الكراهة لا يجتمع مع الامر بها.

وأما ما ذكره حول رواية الحلبي من ضعف سندها بالقاسم بن محمد فجوابه أن من يروي عنه الحسين بن سعيد هو القاسم بن محمد الجوهري، ولا يبعد القول بوثاقته لرواية صفوان وابن ابي عمير عنه، مضافا الى اكثر الاجلاء كالحسين بن سعيد الرواية عنه، وقد وثقه ابن داود الحلبي في رجاله، وان كان توثيقه كسائر توثيقات المتأخرين مبني على الحدس والاجتهاد المستند الى ما يكون موجودا لدينا ايضا.

هذا ولو لم يثبت بما ذكرناه كون الراوي في المقام هو الجوهري واحتملنا كونه القاسم بن محمد الاصفهاني المعروف بالكاسولا والذي لم يرد في حقه توثيق، بل ذكر النجاشي أنه لم يكن بالمرضي ونقل العلامة الحلبي عن ابن الغضائري أن حديثه يعرف وينكر ويجوز أن يخرج شاهداً، فقد حاول الاردبيلي "ره" في جامع الرواة أن يثبت اتحادهما، وذلك المقدار من كلام النجاشي وابن الغضائري لا يدل على عدم وثاقة الاصفهاني، فيكون اثبات وثاقته بعنوان الجوهري كافيا، ولكن الصحيح كما ذكر السيد الخوئي "قده" وغيره تعددهما فان النجاشي في الرجال والشيخ الطوسي في الرجال^٣ و الفهرست^٤ "ره" عنونا كلاً منهما مستقلاً، مضافا الى أن راوي كتاب القاسم بن محمد الأصفهاني هو أحمد بن أبي عبد الله البرقي، وراوي كتاب القاسم بن محمد الجوهري الحسين بن سعيد ومحمد بن خالد البرقي، ولا اشتراك بين الراوي والمروي عنه لهما غالبا. نعم اشكاله الدلالي على الرواية تام.

^١ - رجال ابن داود ص ٢٧٧

^٢ - رجال العلامة ص ٢٤٧

^٣ - رجال الطوسي ص ٤٣٦

^٤ - الفهرست ص ١٢٧

وأما ما ذكره حول اشكال كون الصلاة في النجس والصلاة عريانا من قبيل الضدين ليس لهما ثالث فالاولى أن يقال انه لا مانع من أن تكون للصلاة التي تعلق الامر بجامعها فردان فيذكر في رواية احدهما وفي رواية أخرى ثانيهما، فيكون الامر في الروايتين محمولا على كونه امرا بالفرد من باب تحصيله للجامع المأمور به .

والظاهر أن نقول: انه حيث تكون الروايات الامرة بالصلاة في النجس قابلة للجمع العرفي مع موثقتي سماعا وانما صحيحة علي بن جعفر آية عن الجمع العرفي مع الموثقتين كما مر آنفا، فيصير المقام من قبيل تعارض نصين والرجوع الى الظاهر الموافق لاحد النصين، حيث انه ليس طرفا للمعارضة مع اي من النصين، فيكون مقتضى القاعدة الاخذ بظهور ما دل على لزوم الصلاة في النجس . وان ابيت عن ذلك ووصلت النوبة الى الاصل العملي فالصحيح جريان البراءة عن الوجوب التعيني لكل منهما، نعم من يرى مثل المحقق العراقي "قده" وفاقا للمشهور لزوم الاحتياط في دوران الامر بين التعيين والتخيير فلا بد عند وصول النوبة الى الاصل العملي من الاحتياط بالجمع بين الصلاتين . وأما التفصيل الذي اختاره بعض الاجلاء فوجهه أن الثوب المتنجس بغير المنى فلم يرد فيه الا الصلاة في النجس، والثوب الذي اصابه المنى ورد فيه ثلاث طوائف من الروايات فطائفة امرت بالصلاة فيه كصحيحة الحلبي الاولى وصحيحة عبد الرحمن وطائفة امرت بالصلاة عريانا وهي موثقتا سماعا ورواية محمد بن عبد الحميد عن الحلبي ما دل على الصلاة عريانا ورد في الثوب الذي اصابه جنابة، وما دل على الصلاة في النجس، وبملاحظة رواية القاسم بن محمد عن الحلبي يجمع بينهما بحمل الصحيحتين على فرض الاضطرار .

وفيه -مضافا الى غرابة هذا التفصيل بين تنجس الثوب بالمنى وغيره والذي لم يلتفت اليه احد من الفقهاء- ان رواية القاسم بن محمد مشتملة على تنجس الثوب بالبول ايضا، على أن حمل صحيحة عبد الرحمن الآمرة بالصلاة في الثوب الذي اصابه المنى ولا يقدر على غسله على فرض الاضطرار الى لبسه غير عرفي بعد عدم تنبه السائل على ابتلاءه بحال الاضطرار الذي هو حالة ثانوية طارئة .

مسألة ٣٩: إذا اضطر إلى لبس أحد الممنوعات من النجس و غير المأكول، و الحرير، و الذهب، و الميتة، و المغصوب، قدم النجس على الجميع، ثم غير المأكول، ثم الذهب و الحرير و يتخير بينهما، ثم الميتة فيتأخر المغصوب عن الجميع .

اقول: هنا مطالب:

المطلب الاول: ان صاحب العروة جعل الميتة في الرتبة اللاحقة من النجس و غير المأكول و الذهب و الحرير، ومعناه انه لو اضطر الى ان يلبس الحرير او الميتة مثلا تعين لبس الحرير الاول، وهذا واضح الاشكال، لأنه بناء على جواز الانتفاع بالميتة تكليفا كما هو الصحيح وهو مبنى صاحب العروة فلا

اشكال في تعين لبسها لأنه ليس مضطرا الى الحرام التكليفي وهو لبس الحرير، بل تكون الميتة في عرض غير المأكول، فيكون مخيرا بينهما، نعم لو كانت الميتة ميتة غير المأكول فلا بد حين الصلاة من اختيار غير المأكول التي ليس ميتة كالثوب المتخذ من وبر ما لا يؤكل حيث انه مضطرا الى لبس غير المأكول وليس مضطرا في الصلاة الى لبس الميتة. وأما بناء على حرمة الانتفاع بالميتة تكليفا فيكون لبس الميتة في عرض لبس الحرير والذهب ولا وجه لتعين لبس الحرير او الذهب اذا دار الامر بين لبسهما او لبس الميتة.

المطلب الثاني: ذكر صاحب العروة انه في فرض الاضطرار الى لبس احد الممنوعات التي منها لبس النجس يتعين لبس النجس في حال الصلاة، واستدل له السيد الخوئي بوجود النص، وقال: اذا جازت الصلاة في النجس حتى مع عدم الاضطرار إلى اللبس و التمكن من الصلاة عارياً، فمع الاضطرار بطريق أولى، نعم بناء على مبنى تعين الصلاة عريانا لمن لم يجد الا ساترا نجسا فمع الاضطرار الى لبس احد الممنوعات فيكون النجس في عرض غير المأكول او الميتة، ولكنك ترى أن الروايات السابقة كانت في مورد انحصار الثوب بالثوب النجس فكان يدور الامر بين الصلاة في النجس او الصلاة عريانا فلا يستفاد منه تعين الصلاة في النجس اذا دار الامر بينها وبين الصلاة في غير المأكول مثلا.

نعم حكي عن بعض السادة الاعلام "دام ظلّه" أنه بعد ما ثبت بالنص تقدم الصلاة في النجس على الصلاة عريانا، وثبت تقدم الصلاة عريانا على الصلاة في غير المأكول لأن النهي عن الصلاة في غير المأكول يدرج المكلف الواحد للساتر غير المأكول فقط في من لا يجد الساتر فعليه ان يصلي عريانا، فيستفاد منهما ان الصلاة في النجس تقدم على الصلاة في غير المأكول، عند الاضطرار الى احدهما. وهذا قريب الى الذهن، فان المقدم على المقدم على الشيء مقدم على ذلك الشيء عرفا، فلو امر المولي عند وجود زيد وعمرو بلزوم تقديم زيد على عمرو وامر عند وجود عمرو وبكر بلزوم تقديم عمرو على بكر، فيستفاد منه أنه عند وجود زيد وبكر يلزم تقديم زيد على بكر، نعم يحتمل بعيدا كون تقدم زيد على عمرو وتقدم عمرو على بكر بملاك، لا يوجد في تقدم زيد على بكر كما لو كان بين زيد وعمرو وكذا بين عمرو وبكر تنافس ولأجله يكون في اكرام عمرو دون زيد مفسدة وكذا في اكرام بكر دون عمرو ولا يوجد هذا التنافس بين زيد وبكر، لكنه مبني على تقدم الصلاة عريانا على الصلاة في غير المأكول وقد منعنا عنه في المسألة السابقة، وقلنا بالتخيير بمقتضى كون مآل التزام في الواجبات الضمنية الى التعارض فيتساقط اطلاق دليل الوجوب الضمني لكل من الواجبين الضمنيين

مع العجز عن الجمع بينهما وتجري البراءة عن تعيين الصلاة مع رعاية هذا الواجب الضمني او ذلك الواجب الضمني فيتخير بينهما، فيكون مقتضى الصناعة في المقام التخيير ايضا.
المطلب الثالث: ذكر السيد الخوئي "قده" أن صور الدوران في بقية المذكورات غير النجس ثلاثة:

الصورة الاولى: أن يدور الأمر بين ارتكاب أحد مانعين من دون حرمة نفسية في شيء منهما، كما لو دار الأمر بين الصلاة في غير المأكول أو في الميتة بناءً على جواز الانتفاع بالميتة تكليفاً كما هو الصحيح.

فقد عرفت اندراج هذه الصورة في باب التعارض، وأنه بعد سقوط الأمر المتعلق بالمركب لمكان التعذر واستكشاف أمر جديد متعلق بالباقي بدليل عدم سقوط الصلاة بحال يتردد المجعول في هذه الحالة بين أن يكون هو اعتبار المانعة لخصوص الميتة أو لخصوص غير المأكول، وحيث لا علم إجمالي غالباً بإحدى الخصوصيتين كي يستلزم التكرار فالمرجع أصالة البراءة عن كل منهما، فيتخير في الصلاة في أيّ منهما شاء.

الصورة الثانية: أن يدور الأمر بين ارتكاب حرام ضمني -أي المانع في الصلاة- فقط كلبس غير المأكول و بين حرام نفسي فقط من دون تضمّنه للمانعية، أو لو كانت فهي تابعة للحرمة النفسية كما لو دار الأمر بين غير المأكول و بين المغصوب.

فلا ريب في اندراجها في باب التزاحم، لعدم التنافي في مقام الجعل بين النهي عن الغضب و بين اعتبار المانعية لغير المأكول في الصلاة، غايته أنّ المكلف غير قادر على الجمع بينهما في مقام الامتثال، لفرض الاضطرار إلى أحد اللبسين، فلا بدّ من رعاية مرجّحات هذا الباب.
و حيث أنّ القدرة المعتبرة في الغضب عقلية، و في المانعية المعتبرة لغير المأكول في الصلاة شرعية لما يقتضيه دليل جعل البدل الاضطراري للصلاة مع عدم لبس غير المأكول، الكاشف عن تقيّد المبدل عنه شرعاً بفرض التمكن، و قد تقرّر في محله أنّ ما اعتبرت فيه القدرة عقلاً مقدّم على ما اعتبرت فيه شرعاً في المتزاحمين، لارتفاع موضوع الثاني بالأول، و كونه بمثابة الدليل الحاكم فيكون اللازم في المقام الصلاة في غير المأكول و عدم جوازها في المغصوب.

الصورة الثالثة: أن يدور بين محرّم نفسي و وضعي كالصلاة في الحرير و بين محرّم نفسي آخر ولها
فرضان:

احدهما: ان يكون المحرم النفسي الآخر محرماً وضعياً أيضاً بخطاب مستقل كالاول، كما في الدوران بين الصلاة في الحرير او الذهب.

وحكمه التخيير سواء بلحاظ الحكمين النفسيين لكونه حكم المتزاحمين مع عدم العلم او احتمال اهمية احدهما المعين، او بلحاظ الحكمين الوضعيين لكونه حكم التزاحم بين الواحبات الضمنية لما مر من أن مآله الى التعارض الموجب للرجوع الى البراءة عن تعيين الصلاة في رعاية احدهما المعين^١.
ثانيهما: ان لا يكون المحرم النفسي الآخر محرما وضعيا بخطاب مستقل، كما لو دار بين لبس الحرير و بين لبس المغصوب، فان لبس المغصوب إما انه ليس محرما وضعيا كما هو الصحيح أو انه ان كان محرما وضعيا اى تبطل الصلاة فيه فانما هو يتبع حرمة التكليفية من باب امتناع اجتماع الامر والنهي.

فإذا دار الامر بين الصلاة في الحرير او الذهب و بين المغصوب فلا بد من الاجتناب عن المغصوب، لأن الحرمة النفسية للغصب تتزاحم مع كل من الحرمة النفسية لبس الحرير والحرمة الوضعية للصلاة في الحرير، و تقدّم على حرمة النفسية بملاك الأهمية، حيث إن حرمة الغصب أهم من حرمة لبس الحرير، إذ ليس في مورده إلا حقّ الله تعالى فقط، و أمّا الغصب فارتكابه يتضمّن تضييع حقّ الناس زائداً على حقّه تعالى، فالمتعيّن تركه و الصلاة في الحرير، كما تقدم حرمة الغصب على الحرمة الوضعية للصلاة في الحرير^٢ بملاك تقدّم القدرة العقلية على الشرعية، حيث ان الصلاة في غير الحرير مما لا بدل اضطراري وهو الصلاة في الحرير عند الاضطرار فيكشف عن اشتراط وجوب الصلاة في غير الحرير بفرض القدرة والتمكن^٣.

اقول: اغفل "قده" هنا ذكر صورة أخرى وهي دوران الامر بين حرام نفسي ووضعي كالحرير وبين حرام وضعي فقط كغير المأكول، وقد مر منه تعيين الصلاة في غير المأكول لكون خطاب الحرمة النفسية لبس الحرير مطلقا فيقدم على خطاب الحرمة الوضعية لبس غير المأكول في الصلاة لكونه مشروطا بالقدرة.

وكيف كان فما ذكره حول الصورة الاولى صحيح وأما ما ذكره حول الصورة الثانية، ففيه ما مر من انكار مبني ترجيح الخطاب المطلق على الخطاب المشروط بالقدرة بشكل عام سواء كان التزاحم بين واجبين او واجب مشروط بالقدرة ومقدمة محرمة كما لو توقف الحج على كشف المرأة شعرها امام الاجنبي، وقلنا بكون وجوب الحج مشروطا بالقدرة كما هو ظاهر قوله تعالى "من استطاع اليه سبيلا"

^١ - كما ان نتيجة مسلك المشهور من تطبيق قواعد التزاحم عليه ايضا هو التخيير لعدم العلم او احتمال اهمية احدهما المعين.
^٢ - ورد في عبارته انه من حيث المانع في الغصب على القول بها، و إن كانت تابعة تقع المعارضة بينها و بين مانعية الصلاة في الحرير، فمن هذه الجهة الحكم هو التخيير، ولكنه خطأ فإنه بعد تزاحم الحرمة النفسية للغصب مع وجوب الصلاة في غير الحرير فيطبق عليهما قواعد التزاحم فمع ترجيح الاول باي مرجح ينتفي وجوب الصلاة في غير الحرير فلا معارضة أبدا.

فانه ما لم يكن الحرام اهم لا يصدق عرفا كون الحج غير مقدور على المكلف، وما ذهب اليه شيخنا الاستاذ "قده" من أن الواجب ولو كان مطلقا غير مشروط في الخطاب بالقدرة اذا توقف على مقدمة محرمة فهو غير مقدور فلا بد من رعاية حرمة مقدمته ما لم يثبت كون الواجب اهم قد منعنا عنه في محله، نعم لو قلنا بكون التركيب بين الشرط المحرم كلبس المغصوب والصلاة مع هذا الشرط اتحاديا لا انضماميا كما هو مختار السيد الخوئي "قده" في فتواه صح ان يقال ان حرمة الشرط وهو لبس المغصوب وانحصار الساتر المباح في غير المأكول توجب عرفا انتفاء القدرة على الصلاة مع شرط الساتر الذي ليس غير المأكول، فان الممتنع شرعا كالممتنع عقلا وذلك نظير ما لو انحصر الماء في ماء يحرم التصرف فيه فانه يعتبر عرفا عاجزا عن الوضوء.

فالمهم في المثال ان نقول ان حرمة الغصب اهم بحسب المرتكز العرفي والمتشعري او محتمل الاهمية بعينها من وجوب كون الصلاة في ساتر ليس غير المأكول، فلو بدلنا المثال بمثال آخر كلبس لباس الشهرة او لبس الرجل لباس النساء اشكل دعوى لزوم الصلاة في غير المأكول. وأما الصورة الثالثة فالتخيير في دوران الامر بين الحرير والذهب واضح وأما دوران الامر بين الحرير مثلا وحرام نفسي فقط فما ذكره يختص بمثل لبس المغصوب حيث ادعى ان حرمة الغصب اهم لكونه حق الناس فانه لا يجري في لباس الشهرة او التزيي بزي النساء فانه حيث يكون مخيرا بين ارتكاب الحرامين النفسيين فلا يكون عاجزا عن الصلاة في الحرير، فلا يتقدم حرمة لبس لباس الشهرة او لباس النساء على وجوب الصلاة في غير الحرير، لانه وان كان خطابا مطلقا لكن المفروض عدم تعين امتثاله في قبال امتثال النهي عن لبس الحرير، فلا يرفع القدرة على الصلاة في غير الحرير، بل قد يقال ان الصلاة في الحرير مخالفة لتكليفين: حرمة لبس الحرير تكليفا ووجوب الصلاة في غير الحرير بينما أن الصلاة في لباس الشهرة مخالفة لتكليف واحد وهو حرمة لبس لباس الشهرة، فهو ليس مضطرا الى مخالفة تكليفين فيتعين الاقتصار على الاقل وهو مخالفة تكليف واحد بعد فرض عدم العلم باهميته منهما، فتأمل.

هذا ولا يخفى ان ما ذكره السيد الخوئي "قده" من تقديم حق الناس في مقام التراحم فقد منعنا عنه باطلاقه في الاصول وان نسب ذلك الى المشهور لكون الواجب الذي هو من حقوق الناس اهم، وقد ذكر صاحب العروة "قده" أن أهمية حق الناس من حق الله ممنوع، والشاهد عليه أنه لو فرض كون الحج والدين على الميت وقصرت التركة عنهما فتوزع التركة عليهما ولا يقدم الدين^(١).

وأجاب عنه السيد الخوئي "فده" بأن استشهاده بتوزيع التركة على الدين والحج عند قصور التركة عنهما غير متجه، إذ **أولاً**: مورد التوزيع هو حال الوفاة، وذلك لا يكشف عن عدم أهميّة وجوب أداء للدين حال الحياة، فإن الميت لا تكليف عليه، وإنما يكون ضامناً ومديوناً، وهذا بخلاف الحي، فإنه مكلف بأداء الدين والحجّ، فلا يقاس أحدهما بالآخر، وبعبارة أخرى: حكم الدين حال الوفاة وضعي محض، وأما حال الحياة فالحكم تكليفي أيضاً، فلا يقاس الحكم التكليفي بالوضعي، فلو فرض عدم تقديم الدين كحكم وضعي على الحج، فلا يقتضي ذلك عدم تقديم وجوب أداء الدين على الحج.

وثانياً: ان توزيع التركة على الحج والدين في فرض قصور التركة مما لم يدل عليه دليل، فلو كنا نحن ومقتضى القاعدة لكنا نلتزم بتقديم الدين على الحج لكونه من حقوق الناس، وإنما يلتزم بتقديم الحج على دين الميت للنص الخاص، وهو صحيحة بريد العجلي عن رجل خرج حاجاً ومعه جمل له ونفقة وزاد فمات في الطريق، قال: إن كان ضرورة ثمّ مات في الحرم فقد أجزأ عنه حجّة الإسلام، وإن كان مات وهو ضرورة قبل أن يحرم جعل جملة وزاده ونفقته وما معه في حجّة الإسلام، فإن فضل من ذلك شيء فهو للورثة إن لم يكن عليه دين^(١)، حيث دلت صريحاً على لزوم صرف تركته في الحج، فإن بقي منها شيء صرف في الدين ان كان عليه دين، فإن بقي شيء يعطى للورثة.

وهكذا صحيحة معاوية بن عمار في رجل يموت وعليه خمسمائة درهم من الزكاة وعليه حجّة الإسلام وترك ثلاثمائة درهم، فأوصى بحجّة الإسلام، وأن يقضى عنه دين الزكاة، قال: يحجّ عنه من أقرب ما يكون، ويخرج البقية في الزكاة^(٢)، ومورده وإن كان عنوان الزكاة، إلا أنه لا خصوصية له، لأنّ الزكاة دين أيضاً^(٣).

أقول: الظاهر عدم تمامية استدلاله بالصحيحيتين: أما صحيحة بريد فهي مختصة بالمال الموجود عند من خرج حاجاً فمات في الطريق، ويحتمل وجود خصوصية في ذلك، وأما صحيحة معاوية بن عمار فهي مختصة بالزكاة ولاوجه لإلغاء الخصوصية عنها الى الديون المتعارفة فان الزكاة اشبه بحق الله. وذكر في المستمسك ما محصله أن ما اشتهر من أهمية حق الناس من حق الله تعالى دليله غير ظاهر، وكان مستند المشهور ما ورد من أن الذنوب ثلاثة: ذنب يغفر، وذنب لا يغفر وذنب لا يترك. فالذي يغفر ظلم الإنسان نفسه، والذي لا يغفر ظلم الإنسان ربه، والذي لا يترك ظلم الإنسان غيره، ولكن دلالة على ذلك غير ظاهرة، إذ لا تعرض فيه للأهمية، وإنما تعرض فيه للغفران، وأن ظلم الإنسان

^١ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٦٨ ب ٢٦ من ابواب وجوب الحج ح ٢

^٢ - وسائل الشيعة ج ٩ ص ٢٥٥ ب ٢١ من ابواب المستحقين للزكاة ح ٢

^٣ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٦ ص ٩٢

نفسه يغفر، وظلم الإنسان غيره لا يغفر إلا بمراجعة صاحب الحق وإن لم يكن له شيء من الأهمية ما دام أنه حق للغير. فالحديث الشريف غير متعرض لما نحن فيه، وبالجملة فهذا الحكم المشهور غير ظاهر، وإن كانت تساعد مرتكزات المتشعبة. لكن في بلوغ ذلك حد الحجية تأمل^(١).

وكيف كان فلا يتم القول بتقديم حق الناس لأن احتمال أهمية حق الله موجود أيضا، وما عن أمير المؤمنين (عليه السلام) من قوله "جعل الله سبحانه حقوق عباده مقدّمة لحقوقه فمن قام بحقوق عباد الله كان ذلك مؤدّيا إلى القيام بحقوق الله"^٢ فمضافا إلى ضعف سنده لا يظهر منه تقدم حقوق الناس على حقوق الله عند التزام، ففعل المراد تقديمها بلحاظ التوصية بالاداء ويؤيده ذيل الحديث.

وأما ما قد يقال من أن حق الناس يشتمل على حقين: حق الناس، وحق الله، لأن الله امر بحفظه، فيقدم على ما كان حق الله محضا، ففيه أن حق الناس إنما صار حق الناس لأن الله تعالى اعتبر هذا الحق رعاية لمصلحة الناس، فلزوم حفظه ناش من سبب واحد وهو امضاء الشارع، على أن بعض حقوق الله المحضة قد يكون ملاكها أقوى من بعض حقوق الناس التي اجتمع فيها الحقان ولذا لم يستشكل احد في تقديم حق الله فيما احرز من الخارج أهمية ملاكها، كما لو وقع التزام بين الزنا والغضب، فإنه لا ريب حينئذ في لزوم الاجتناب عن الزنا حتى لو كان مع امرأة برضاها حيث يكون من حق الله محضا.

هذا وقد ذكر بعض السادة الاعلام "دام ظله" أن وجه تقديم حرمة الغضب ليس هو كونه من حقوق الناس وإنما هو الشدة في لسان روايات تحريمه فقد قرن في موثقة زيد الشحام حرمة مال المسلم بحرمة دمه^(٣)، بخلاف تحريم لبس الحرير والذهب حيث ان خطاباتهما تشتمل على التعبير بأنه "لا يصلح" وقد ذكر في المستمسك في الاضطرار إما إلى الآنية المغصوبة أو آنية الذهب والفضة أن وجه ما ذكره صاحب العروة من لزوم اختيار آنية الذهب أو الفضة هو أهمية حرمة الغضب من حرمة استعمالهما، كما يساعده ارتكاز المتشعبة، واختلاف السنة أدلة الطرفين، فقد قرن مال المسلم في أدلة الأولى بدمه، وعبر في كثير من أدلة الثانية بالكراهة وبأنه لا ينبغي^(٤).

اقول: مجرد أنه قرن حرمة مال المسلم بحرمة دمه لا يقتضي أهميته فان الظاهر من موثقة زيد الشحام التشبيه في اصل الحرمة لا في مرتبة الحرمة فإنه خلاف المرتكز جدا.

١ - مستمسك العروة ج ١٠ ص ٩٩

٢ - غرر الحكم ص ٣٤٠

٣ - وسائل الشريعة ج ٢٩ ص ١٠

٤ - مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص ١٨٤

وأما ما قد يقال من كون حرمة الغصب فريضة لورودها في القرآن الكريم بعنوان النهي عن اكل اموال الناس بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم والنهي عن الظلم والعدوان والنهي عن الحرير والذهب سنة وقد استفيد من الروايات كما بيّن في بحث التزاحم اهمية الفريضة من السنة، وفيه أن مجرد لبس ساتر مملوك للغير من دون تصاحبه لا يعد اكلا لمال الغير كما أنه في فرض الاضطرار الى لبسه او لبس حرام كالحرير لا يحرز صدق عنوان الظلم عليه، فالمهم هو ارتكاز المتشعبة على اهمية الاجتناب عن الغصب من الاجتناب عن لبس الحرير او الذهب في الصلاة او غيرها، وكذا من لبس غير الماكول او الميتة في الصلاة.

مسألة ٤٠: لا بأس بلبس الصبي الحرير فلا يحرم على الولي إلباسه إيّاه، و تصحّ صلاته فيه بناء على المختار من كون عباداته شرعية.

اقول: أما جواز لبس الصبي للحرير فيستدل عليه بوجهين:

الاول: ما ذكره السيد الخوئي "قده" من قصور المقتضي، فإنّ الأخبار الناهية عن اللبس خاصّة بالرجال.

الثاني: حديث رفع القلم عن الصبي.

اقول: أما الوجه الاول فيرد عليه بوجود بعض الاخبار المطلقة، كمعتبرة مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (عليه السلام) قَالَ: لَا يَصْلَحُ لِبَاسُ الْحَرِيرِ وَالدِّيْبَاجِ فَأَمَّا بَيْعُهُمَا فَلَا بَأْسَ^١، وقد مر أن "لا يصلح" ظاهرة في نفي الجواز ولو بقريضة تقابله مع نفي البأس عن بيع الحرير.

وفي معتبرة إسماعيلَ بْنِ الْفَضْلِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي التُّوبِ يَكُونُ فِيهِ الْحَرِيرُ- فَقَالَ إِنْ كَانَ فِيهِ خَلْطٌ فَلَا بَأْسَ^٢.

نعم الاستدلال بها مبني على قبول المفهوم الكلي للشرط، وحيث لم تقبل ذلك فلا نستظهر منها الا حرمة في الجملة، والقدر المتيقن هو حرمة على البالغين.

وأما الوجه الثاني فيرد عليه ان حديث رفع القلم لا يدل على اكثر من رفع قلم كتابة السيئات، وتظهر الثمرة في حكم الباس البالغ الحرير للصبي فانه يكن حينئذ كالباس البالغين تسببا الى الحرام فلا يجوز كما احتاط فيه السيد الكلبيگاني "قده" خلافا لصاحب العروة حيث قال "فلا يحرم إلباسه إيّاه على الولي".

^١ - وسائل الشيعة ج٤ ص ٣٦٨

^٢ - وسائل الشيعة ج٤ ص ٣٧٤

نعم يمكن ان نستدل على اختصاص حرمة لبس الحرير بما هو الظاهر من تسالم الفقهاء على احنصاص حرمة لبس الحرير بالبالغين، مضافا الى ان الظاهر كون حرمة الذهب وقد مر دلالة الروايات على ان الائمة (عليهم السلام) كانوا يلبسون صبيانهم الذهب.

هذا كله بلحاظ الحكم التكليفي لبس الصبيان للحرير، وأما حكم صلاتهم في الحرير فالمشهور كما في المتن جواز ذلك ولكن اورد عليهم السيد الخوئي "فده" بأن قوله (عليه السلام) في صحيحة محمد بن عبد الجبار "لا تحلّ الصلاة في حرير محض" مطلق شامل لغير البالغ، فلا تصح صلاة الصبي في الحرير.

وما ذكره هنا مناف لما ذكره في البحث عن حكم صلاة المرأة في الحرير من أنه إذا كان المتكلم في مقام البيان من جهة، فلا يمكن التمسك بإطلاق كلامه من الجهة الأخرى، فقال ان هذه الصحيحة بقرينة السؤال عن القلنسوة التي تختص بالرجال تكون ناظرة الى حيثية تعميم المانعية الى ما لا تتم فيه الصلاة، فقد ورد فيها: كتبت إلى أبي محمد (عليه السلام) أسأله هل يصلّي في قلنسوة حرير محض أو قلنسوة ديباج؟ فكتب (عليه السلام): لا تحلّ الصلاة في حرير محض^١ فهي في مقام بيان عدم الفرق بين ما تتم فيه الصلاة وما لا تتم فلا يعتقد له اطلاق من جهة أخرى وهي عدم الفرق بين الرجال والنساء، وهذا البيان يأتي في المقام ايضا.

وقد قربنا هذا البيان بدعوى أن الظاهر من الرواية النظر الى ما لا تحل الصلاة فيه وأنه لا فرق بين ما تتم فيه الصلاة وما لا تتم، لا من لا يحل له الصلاة في الحرير.

هذا وقد اجاب بعض السادة الاعلام "قده" عن الاسندلال بهذه الصحيحة بأنها محمولة على الكراهة لأجل رواية احمد بن هلال "كل ما لا تجوز الصلاة فيه وحده فلا بأس بالصلاة فيه مثل تكة ابريسم" وأما بقية الروايات فموضوعها الرجل كقوله "لا يلبس الرجل الحرير ولا يصلّي فيه".

ولكن مر منا المناقشة في وثاقة احمد بن هلال.

هذا وقد يجاب عن الصحيحة بجواب ثالث وهو دعوى انصرافها الى فرض حرمة لبسه تكوينيا، وهذا هو ظاهر كلمات صاحب العروة ولكنه لا وجه له كما مر منا مرارا، فالمهم في تأييد قول المشهور هو ما مر من عدم ظهور الرواية في كونها ناظرة الى بيان من لا تحل له الصلاة في حرير محض.

مسألة ٤١: يجب تحصيل الساتر للصلاة و لو بإجارة أو شراء و لو كان بأزيد من عوض المثل ما لم يجحف بماله و لم يضر بحاله، و يجب قبول الهبة أو العارية ما لم يكن فيه حرج، بل يجب الاستعارة و الاستيهاب كذلك.

اقول: ذكر السيد الخوئي "قده" في توضيحه أنه اذا توقف تحصيل مقدمات الواجب المطلق، على صرف المال وجب ذلك عقلا ما لم يبلغ حد الإجحاف و الإضرار بالحال، كما لو أُريد بأضعاف قيمته، فيرتفع حينئذ بدليل نفي الحرج و الضرر فلو اهدى السائر وجب القبول ما لم يتضمن المنّة، بل وجبت الاستعارة و الاستيهاب ما لم تكن فيه ذلّة، و إلا فمع المهانة أو الامتنان اللذين يشقّ تحملهما عادة يرتفع الوجوب بدليل نفي الحرج كما هو ظاهر. هذا و الظاهر أن صدق الضرر بقول مطلق موقوف على حصول النقص من دون مقابل، ألا ترى أن من يصرف مالا كثيرا لأجل سفر الزيارة او السياحة او لأجل علاج ولده المريض لا يصدق عليه أنه تضرر بذلك، و لأجل ذلك فيشكل الامر في تطبيق قاعدة لا ضرر على ما لو كان امتثال التكليف الإلهي يحتاج الى بذل مال، حيث انه يحصل بازاء ما يبذله من المال المصلحة الكامنة في امتثال امره تعالى، وهذا هو الموافق لما في رواية الشيخ "ره" في التهذيب باسناده عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن محمد عن البرقي عن سعد بن سعد (بن الأحوص بن سعد بن مالك الأشعري القمي الذي وثقه النجاشي و الشيخ الطوسي) عن صفوان قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن رجل احتاج إلى الضوء للصلاة و هو لا يقدر على الماء فوجد بقدر ما يتوضأ به بمائة درهم أو بألف درهم و هو واجد لها يشتري و يتوضأ أو يتيمم قال لا بل يشتري، قد أصابني مثل ذلك فاشترت و توضأت، و ما يشتري بذلك مال كثير^(١). و في الكافي "و ما يسرني بذلك مال كثير^(٢)، و في الفقيه: و ما يسوؤني بذلك مال كثير^(٣)، و من هنا ذكر الشيخ الأعظم "قده" في المكاسب أنه يمكن أن يلتزم بأنه لو توقف امتثال التكليف على بذل المال وجب ذلك، لعدم كونه ضررا بملاحظة ما بازائه من الأجر، كما يشير إليه قوله (عليه السلام) بعد شراؤه ماء ووضوءه بأضعاف قيمته إن ما يشتري به مال كثير، نعم لو كان الضرر مجحفاً بالمكلف انتفى بأدلة نفي الحرج، لا بدليل نفي الضرر^(٤).

مسألة ٤٢: يحرم لبس لباس الشهرة بأن يلبس خلاف زيّه من حيث جنس اللباس، أو من حيث لونه، أو من حيث وضعه و تفصيله و خياطته كأن يلبس العالم لباس الجندي، أو بالعكس مثلاً. و كذا يحرم على الأحوط لبس الرجال ما يختص بالنساء أو بالعكس، و الأحوط ترك الصلاة فيهما و إن كان الأقوى عدم البطلان.

اقول: يقع الكلام في هذه المسألة حول ثلاث جهات:

١ - تهذيب الاحكام ج ١ ص ٤٠٦

٢ - الكافي ط دار الحديث ج ٥ ص ٢١٥

٣ - من لا يحضره الفقيه ج ١ ص ٣٥

٤ - المكاسب ج ٥ ص ١٧١

الجهة الاولى: ذكر صاحب العروة أنه يحرم لبس لباس الشهرة، وفسره بلبس الشخص لباسا منافيا لزيه من حيث الجنس او اللون او الخصوصيات ككيفية الخياطة، ومثل له بلبس الجندي لباس العالم او لبس العالم لباس الجندي.

وهذا التفسير بحاجة الى التعديل، اذ مجرد لبس ما هو خلاف الزي لا يكون من لباس الشهرة، كما لو لبس العالم لباس الجندي مثلا في بيته او بين اصدقائه، او في بلدة غريبة فلا يشتهر بذلك، كما أنه قد يكون لبس بعض الملابس موجبا للشهرة، مع أنه ليس خلاف زيه، كما لو لبس ملابس تختلف خصوصيتها عما هو المتعارف في البلد، بحيث يعرف ويشتهر به ويقال: صاحب اللباس الفلاني، مع أنه ليس خلاف زيه.

وقد دلت عدة من الروايات على النهي عن لبس لباس الشهرة وقد دل بعضها على النهي عن فعل ما يوجب الشهرة، وعمدتها ما يلي:

الرواية الاولى: ما رواه في الكافي في باب كراهية الشهرة عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن ابي ايوب الخزاز عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إنَّ الله تبارك وتعالى يبغض شهرة اللباس^١.

بتقريب أن ظاهر البغض - كما اعترف به السيد الخوئي "قده" - هو الحرمة، فيحرم لبس ما يوجب الاشتهار بين الناس.

واجيب عن ذلك **اولاً:** ما ذكره بعض السادة الاعلام "دام ظلّه" من أنه وان كان المعروف هو كونه بمعنى الوضوح عند الناس بحيث يعرف به لكن المذكور في بعض كتب اللغة انه شهرة الشناعة والاستباح، ففي كتاب العين: ونهاية ابن الاثير ولسان العرب ومجمع البحرين الشُّهْرَةُ: ظهور الشيء في شُنْعة حتى يَشْهَرَهُ الناس^٢، وفي تاج العروس: الشُّهْرَةُ: ظُهورُ الشيء في شُنْعة، حتى يَشْهَرَهُ الناسُ، هكذا في المحكم و الأساس، فقول شيخنا: القَيْدُ بالشُّنْعة غير معروف و لا يُعرَفُ لغير المصنّف، محلُّ تأمُّلٍ، نَعَمْ ذَكَرَهُ الجَوْهَرِيُّ من غير قَيْدٍ، فقال: الشُّهْرَةُ: وُضُوحُ الأمر^٣.

ومع اجمال معنى الشهرة في الرواية فتجري البراءة عن الزائد عن المقدار المتيقن وهو ما لو كان لبس لباس موجبا لاشتهار غير مستقبح.

اقول: الانصاف ان احتمال كون الشهرة بمعنى شهرة الشناعة احتمال موهوم، بعد الاستعمالات الكثيرة في مطلق الوضوح، فاذا قيل فلان رجل مشهور فلا يخطر بالبال كونه بمعنى المشهور بالشناعة، ففي مكارم الأخلاق عن أبي

^١ - الكافي ط دار الحديث ج ١٣ ص ٢٣

^٢ - كتاب العين؛ ج ٣، ص: ٤٠٠ نهاية ابن الاثير ج ٢ ص ٥١٥ لسان العرب ج ٤ ص ٤٣١ مجمع البحرين ج ٣ ص ٣٥٧

^٣ - تاج العروس من جواهر القاموس ج ٧ ص ٦٦

الحسن الأول ع قال: لم يكن شيء أبغض إليه من لبس الثوب المشهور وكان يأمر بالتوب الجديد فيغمس في الماء و
يلبسه^١.

وثانيا: ان التعبير بأنه تعالى يبغض شهرة اللباس لا يكون ظاهرا في البغض البالغ حد الحرمة، فقد روي عن أبي
عبد الله ع قال: إن الله عزَّ وجلَّ يحبُّ الجمالَ وَ التَّجَمُّلَ- وَ يُبْغِضُ البُؤْسَ وَ التَّبَاؤُسَ^٢، وفي رواية أبي بصير ع
أبي عبد الله ع قال: إنَّ اللهَ عزَّ وجلَّ يُبْغِضُ كَثْرَةَ النَّوْمِ وَ كَثْرَةَ الْفَرَاغِ^٣، وفي الحديث أنَّ اللهَ يُحِبُّ مَعَالِيَ الْأُمُورِ- وَ
يبغضُ سَفْسَافَهَا^٤، وَ عَن أَبِي الْحَسَنِ ع قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يُبْغِضُ الْقِيلَ وَ الْقَالَ- وَ إِضَاعَةَ الْمَالِ وَ كَثْرَةَ
السُّؤَالِ^٥، وَ عَن أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يُحِبُّ النَّبِيَّتَ الَّذِي فِيهِ الْعُرْسُ- وَ يُبْغِضُ النَّبِيَّتَ الَّذِي فِيهِ الطَّلَاقُ وَ
مَا مِنْ شَيْءٍ أَبْغَضَ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ مِنَ الطَّلَاقِ^٦، وفي صحيحة ابن أبي عمير ع عُبَيْرِ وَ أَحَدٍ عَن أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع
قَالَ: مَا مِنْ شَيْءٍ مِمَّا أَحَلَّهُ اللَّهُ أَبْغَضَ إِلَيْهِ مِنَ الطَّلَاقِ^٧، وَ عَن أَبِي الْحَسَنِ ع إِنَّ اللَّهَ يُبْغِضُ الْبَطْنَ الَّذِي لَا يَشْبَعُ^٨، وَ عَن
أبي بصير ع أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ عَلِيٌّ ع إِذَا جَلَسَ أَحَدُكُمْ عَلَى الطَّعَامِ فَلْيَجْلِسْ جِلْسَةَ الْعَبْدِ وَ لَا يَضَعَنَّ أَحَدُكُمْ
إِحْدَى رِجْلَيْهِ عَلَى الْأُخْرَى وَ يَتَرَبَّعَ فَإِنَّهَا جِلْسَةُ يُبْغِضُهَا اللَّهُ وَ يَمُوتُ صَاحِبُهَا^٩.

وقد ذكر بعض السادة الاعلام "دام ظله" ان البعض يدل على وجود المقتضي في الفعل للحرمة وان كان قد يوجد ما
يمنع من فعلية الحرمة فلا يدل على الحرمة الفعلية، وانما افتى بحرمة لبس ما يوجب شهرة الاستقباح والشنعة لحرمة
فعل ما يوجب الهتك واذلال النفس، وقد نقل عنه في كتاب فقه المغتربين (أنه اذا كان لبس النقاب في بلد مثيرا
للاستغراب والتساؤل فان كان لبسه مثيرا للاستهجان والاستقباح عند عامة الناس في البلد يكون من لباس الشهرة في
ذلك البلد فلا يجوز لبسه) ولكن يلاحظ عليه أن استقباح العمل بالمستحب عند بعض الاعراف لأجل عدم تدينهم
واستخفافهم بالعمل باحكام الدين، لا يوجب حرمة، لانصراف حرمة اذلال النفس المستفادة من مثل قوله (عليه
السلام) في موثقة سماعة قال: قال أبو عبد الله ع إنَّ اللهَ عزَّ وجلَّ قَوَّضَ إِلَى الْمُؤْمِنِ أُمُورَهُ كُلَّهَا- وَ لَمْ يُفَوِّضْ إِلَيْهِ أَنْ

^١ - مكارم الأخلاق ص ١١٦

^٢ - وسائل الشيعة؛ ج ٥، ص: ٥

^٣ - وسائل الشيعة؛ ج ١٧، ص: ٥٨

^٤ - وسائل الشيعة؛ ج ١٧، ص: ٧٣

^٥ - وسائل الشيعة؛ ج ١٩، ص: ٨٨

^٦ - وسائل الشيعة؛ ج ٢٢، ص: ٧

^٧ - وسائل الشيعة؛ ج ٢٢، ص ٨

^٨ - وسائل الشيعة؛ ج ٢٤، ص: ٢٤٢

^٩ - المحاسن (للبرقي)؛ ج ٢، ص: ٤٤٢

يُذَلِّ نَفْسَهُ - أَمَا تَسْمَعُ لِقَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَ لَلَّهِ الْعِزَّةُ وَ لِرَسُولِهِ وَ لِلْمُؤْمِنِينَ فَأَلْمُؤْمِنُ يُبَغِي أَنْ يَكُونَ عَزِيزًا - وَ لَا يَكُونَ ذَلِيلًا يُعِزُّهُ اللَّهُ بِالْإِيمَانِ وَ الْإِسْلَامِ^١، عن مثله.

وثالثا: ما ذكره السيد الخوئي "قده" من أن البغض وان كان ظاهرا في حد نفسه في الحرمة الا أنه لا بد من رفع اليد عن ظهوره فيها وحمله على الكراهة لأنه لو كان يحرم لبس ما يوجب الشهرة لبان واشتهر، بينما أنه لم يعهد القول بالتحريم صريحا من أحد، ولو كانت الحرمة ثابتة لكانت واضحة، بل لم يقع الخلاف فيها في مثل هذه المسألة^٢.

وما ذكره متين جدا.

الرواية الثانية: ما رواه في الكافي عن عدّة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد عن عثمان بن عيسى عن عمّ ذكره عن أبي عبد الله ع قال: الشُّهْرَةُ خَيْرُهَا وَ شَرُّهَا فِي النَّارِ^٣.

وسندها ضعيف للارسال، وقد ذكر بعض السادة الاعلام "دام ظلّه" أنه يحتمل كون شهرة الخير بمعنى الشهرة الناشئة من الخير وان كان فاعله الآن يتهم بكونه مرانيا، لما مر منه من احتمال كون الشهرة بمعنى شهرة الشنعة، ولكن الانصاف انه خلاف الظاهر من شهرة الخير فان ظاهرها الاشتهار بالخير الفعلي لا الشأني، وحيث انه لا يحتمل كون شهرة الخير محرمة فلا بد إما أن يحمل إما على الكناية عن كراهية الشهرة مطلقا لكونها في معرض الخطايا والزلات الا من عصم الله، او يحمل على كون داعيه في شهرة الخير الرياء ونحوه.

الرواية الثالثة: ما رواه في امالي الشيخ الطوسي عن الحسين بن عبيد الله (الغضائري الذي لا ريب في وثاقته) عن علي بن محمد العلوي (قال عنه الشيخ منتجب الدين في فهرسته: صالح، واعظ)

عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ الْمُكْتَبِ (هو محمد بن احمد السناني ومن مشايخ الصدوق الذي روى عنه كثيرا مترضيا عليه فلا يبعد وثاقته) عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ الْكُوفِيِّ (هو من مشايخ الكليني، وهو مردد بين ثقتين: أحمد بن محمد بن محمد بن سعيد ابن عقدة، و أحمد بن محمد العاصمي الذي قال عنه النجاشي: كان ثقة في الحديث، سالما، خيرا) عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ فَضَالٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرَّضَا ع قَالَ: مَنْ شَهَرَ نَفْسَهُ بِالْعِبَادَةِ فَاتَّهَمُوهُ عَلَى دِينِهِ - فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ يَكْرَهُ شُهْرَةَ الْعِبَادَةِ وَ شُهْرَةَ اللَّبَاسِ^٤.

ولا يخلو سند الرواية عن الاشكال لما ذكره النجاشي في ترجمة علي بن الحسن بن علي بن فضال أنه كان فقيه أصحابنا بالكوفة، و وجههم و ثقتهم و عارفهم بالحديث، و المسموع قوله فيه، سمع منه شيئا كثيرا، و لم يعثر له على زلة فيه و لا ما يشينه، و قل ما روى عن ضعيف و كان فطحيا، و لم

^١ - وسائل الشيعة؛ ج١٦، ص: ١٥٧

^٢ - موسوعة الإمام الخوئي، ج١٢، ص: ٣٩٠

^٣ - وسائل الشيعة ج ٥ ص ٢٤

^٤ - وسائل الشيعة؛ ج١، ص: ٧٩

يرو عن أبيه شيئا، وقال: كنت أقابله و سني ثمان عشرة سنة بكتبه، و لا أفهم إذ ذاك الروايات و لا أستحل أن أرويهما عنه، و روى عن أخويه عن أبيهما^١.

مضافا الى أن الكراهة لا تدل على الحرمة، وان كانت تدل على الحرمة كان اللازم حملها على الكراهة المصلحة لما مر من ارتكازية عدم حرمة مجرد ما يوجب الشهرة، ويحتمل كون المراد من قوله "من شهر نفسه بالعبادة فاتهموه في دينه" تعمد ما يوجب شهرة العبادة، فيكون المراد به نظير المراد مما رواه في امالي الشيخ الطوسي عن الحسين بن عبيد الله، عن هارون، عن أحمد بن محمد بن سعيد، قال: حدثنا يعقوب بن يوسف، قال: حدثنا الحسين بن مخرق، عن جعفر بن محمد، عن أبيه: أن عليا (عليه السلام) وفد إليه رجل من أشرف العرب، فقال له علي (عليه السلام): هل في بلادك قوم قد شهرُوا أنفسهم بالخير لا يعرفون إلا به قال: نعم، قال: فهل في بلادك قوم قد شهرُوا أنفسهم بالشر لا يعرفون إلا به قال: نعم. قال: فهل في بلادك قوم يجترحون السيئات و يكتسبون الحسنات قال: نعم. قال: تلك خيارُ أمة محمد (صلى الله عليه وآله)، تلك الثمرة الوسطى، يرجع إليهم العالي، و ينتهي إليهم المقتصر^٢.

الرواية الرابعة: ما في الكافي عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن محمد بن إسماعيل عن أبي إسماعيل السراج عن ابن مسكان عن رجل عن أبي عبد الله ع قال: كفى بالمرء خزيا أن يلبس ثوبا يشهره - أو يركب دابة تشهره.

وفيه مضافا الى ضعف سند الرواية بالارسال ان الخزي لا يدل على الحرمة، وأن ارتكازية عدم حرمة لبس او ركوب ما يمتاز عن بقية الملابس والمراكب بحيث يعرف في بلده بلباسه او بمركبه يوجب احتمال كون المراد من الرواية شهرة الشنعة والقباحة.

الرواية الخامسة: ما في الكافي ايضا عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن محمد بن سنان (ضعيف عندنا) عن أبي الجارود (ضعيف عندنا) عن أبي سعيد (هو دينار ابي سعيد عقيبا التميمي لم يوثق وانما هو من رجال كامل الزيارات) عن الحسين ع قال: من لبس ثوبا يشهره كساه الله يوم القيامة ثوبا من النار.

ولا اشكال في دلالتها على الحرمة، وانما الاشكال في سندها كما أن ارتكازية عدم حرمة مجرد لبس ما يوجب اشتهار الانسان به يوجب حملها على ما يوجب شهرة الشنعة والقباحة.

الرواية السادسة: ما في الكافي ايضا عن عده من أصحابنا عن سهل بن زياد عن جعفر بن محمد عن ابن القداح (هو عبدالله بن ميمون القداح وثقه النجاشي) عن أبي عبد الله ع قال: قال أمير المؤمنين ع نهاني رسول الله ص عن لبس ثياب الشهرة^٣.

^١ - رجال النجاشي ص

^٢ - امالي الشيخ الطوسي ص

^٣ - وسائل الشيعة؛ ج ٥، ص: ٣٠

وسندها ضعيف لاجل سهل بن زياد، مضافا الى ما مر من أن ارتكازية عدم حرمة مجرد لبس ما يوجب الشهرة تقتضي حمل النهي على الكراهة او على فرض شهرة الشنعة.

وقد روى في الكافي عن الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن الوشاء عن عبد الله بن سنان قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول بينا أنا في الطواف و إذا برجل يجذب ثوبي و إذا هو عباد بن كثير البصري فقال يا جعفر بن محمد تلبس مثل هذه الثياب و أنت في هذا الموضع مع المكان الذي أنت فيه من علي عليه السلام فقلت ثوبٌ فرقيبي اشتريته بدينار و كان علي عليه السلام في زمان يستقيم له ما لبس فيه و لو لبست مثل ذلك اللباس في زماننا لقال الناس هذا مرء مثل عباد.

وروى عن عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد البرقي عن أبيه عن محمد بن يحيى الخزاز عن حماد بن عثمان قال: حضرت أبا عبد الله عليه السلام و قال له رجلٌ أصلحك الله ذكرت أن علي بن أبي طالب عليه السلام كان يلبس الخشن يلبس القميص بأربعة دراهم و ما أشبه ذلك و نرى عليك اللباس الجديد فقال له إن علي بن أبي طالب عليه السلام كان يلبس ذلك في زمان لا ينكر عليه و لو لبس مثل ذلك اليوم شهر به فخير لباس كل زمان لباس أهله غير أن قائمنا أهل البيت عليه السلام إذا قام لبس ثياب علي عليه السلام و سار بسيرة علي ع.

وروى عن الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن الحسن بن علي الوشاء عن أحمد بن عائذ عن أبي خديجة عن معلى بن خنيس عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن عليا عليه السلام كان عندكم فأتى بني ديوان و اشترى ثلاثة أثواب بدينار القميص إلى فوق الكعب و الإزار إلى نصف الساق و الرداء من بين يديه إلى ثدييه و من خلفه إلى أليتيه ثم رفع يده إلى السماء فلم يزل يحمد الله على ما كساه حتى دخل منزله ثم قال هذا اللباس الذي ينبغي- للمسلمين أن يلبسوه قال أبو عبد الله عليه السلام و لكن لا يقدر أن يلبسوا هذا اليوم و لو فعلناه لقالوا مجنونٌ و لقالوا مرء و الله تعالى يقول- و ثيابك فطهر قال و ثيابك ارفعها و لا تجرها و إذا قام قائمنا كان هذا اللباس.

الجهة الثانية: ذكر صاحب العروة أن الاحوط وجوبا ترك لبس الرجال ما يختص بالنساء و ترك لبس النساء ما يختص بالرجال.

و القول بالحرمة هو قول الاشهر ويستدل على ذلك بعدة روايات:

الرواية الاولى: ما رواه في الكافي عن احمد بن محمد بن خالد عن عثمان بن عيسى عن سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يجز ثوبه قال إنني لأكره أن يتشبه بالنساء!

والرواية موثقة، وقد استدلت بها على حرمة لبس الرجل ما يختص بالنساء.

ولكن اورد عليه اولاً: ان الكراهة لا تدل على الحرمة وان استظهر جمع من الاعلام ظهورها في لسان الآيات و الروايات في الحرمة فقد قال تعالى "ان ذلك كان سيئه عند ربك مكروها" وقد ورد في معتبرة سيف التمار قال قلت لأبي بصير أحب أن تسأل أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل استبدل قوصرتين فيهما مطبوخ بقوصرة فيها مشقق قال

فسأله أبو بصير عن ذلك فقال هذا مكروه فقال أبو بصير و لم يكره فقال كان علي بن أبي طالب عليه السلام يكره أن يستبدل وسقا من تمر المدينة بوسقين من تمر خيبر و لم يكن علي عليه السلام يكره الحلال^١.

ولكن ذكرنا ان الاستعمال اعم من الحقيقة ولم يظهر انصراف لفظ الكراهة الى الكراهة اللزومية اي الحرمة.

نعم لو كانت ظاهرة في الحرمة لم يمنع عن ذلك نسبة الامام (عليه السلام) الكراهة الى نفسه، فانه يختلف عما لو نسب عدم الحب الى نفسه فقال "اني لا أحب ذلك" فانه ظاهر في عدم الحرمة الإلهية للفعل والا لم يناسب ان يقول الامام انا لا أحب ذلك، بخلاف أن يقول انا ابغضه واكرهه.

وثانيا: ان تطبيق النهي عن التشبه بالنساء، على جر الرجل ثوبه يكون صالحا للقريزية لحمل الكراهة في الرواية على الكراهة المصطلحة، لوضوح عدم حرمة ذلك وقد ورد في صحيحة أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام أن النبي صلى الله عليه وآله أوصى رجلا من بني تميم فقال له إياك و إسبال الإزار و القميص فإن ذلك من المخيلة و الله لا يحب المخيلة^٢، فانها دلت على ان اسبال الثوب اي تطويله وارساله الى الارض اذا مشى من الكبر، ولا ريب في عدم حرمة ذلك

وثالثا: ان التشبه بالنساء لا يصدق بقول مطلق على لبس الرجل ما يختص بالنساء اذا لم يكن جميع ملابسه كذلك.

ورابعا: ما قد يقال من أن صحيحة العيص بن القاسم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلي في ثوب المرأة و في إزارها و يعتم بخمارها قال نعم إذا كانت مأمونة تكون مخصصة لموثقة سماعة الناهية عن مطلق التشبه بالنساء حيث دلت هذه الصحيحة على جواز التشبه بالنساء بلبس ما يختص بهن، فتحمل الموثقة على التشبه بغير ذلك.

ولكن يندفع هذا الايراد بأن اضافة الثوب او الازار الى المرأة لا تستلزم كون كفيتهما مختصة بالنساء فقد تكون كيفية مشتركة بين الرجال والنساء كما ان التعمم بخمارها لا يكون عادة من التشبه بالنساء، وكان الملحوظ في هذه الرواية بقريظة الجواب شبهة الابتلاء بالنجاسة، والترخيص كان بلحاظه فلا ينافي حرمة عنوان آخر وهو التشبه بالنساء.

الرواية الثانية: ما رواه في مكارم الاخلاق مرسلا عن ابي عبدالله عن آبائه (عليهم السلام) قال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله يزر الرجل يتشبه بالنساء و ينهى المرأة أن تتشبه بالرجال في لباسها^٣.

وفيه **اولا:** ان الرواية ضعيفة السند للارسال، **وثانيا:** ان التشبه بالنساء في اللباس لا يصدق بقول مطلق بمجرد لبس ما يختص بهن ما لم يكن مجموع ملابسه كذلك.

^١ - تهذيب الأحكام ج٧ ص ٩٦

^٢ - الكافي ط دار الحديث ج١٣ ص ٥٤

^٣ - من لا يحضره الفقيه ج١ ص ٢٥٦ الكافي ط دار الحديث ج٦ ص ٤٠٩

^٤ طبرسي، حسن بن فضل، مكارم الأخلاق - قم، چاپ: چهارم، ١٤١٢ ق / ١٣٧٠ ش.

الرواية الثالثة: ما 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 المحلل والمحلل له،^١ و من تولّى غير مواليه، و من ادعى نسباً لا يعرف و المتشبهين من الرجال بالنساء، و المتشبهات من النساء بالرجال...^٢ وفيه أن الرواية ضعيفة سنداً بجهالة عمرو بن شمر، وذكر السيد الخوئي "قده" أن الظاهر منها أن يكون ذلك بقصد التشبه، فلو لبس أحدهما ما يختص بالآخر من دون القصد المزبور، بل لغرض آخر عقلائي، سيما إذا كانت المدة يسيرة كما لو لبس الرجل حذاء زوجته في البيت لغرض التطهير أو بالعكس أو لبس أحدهما ثوب الآخر لدفع البرد و نحوه من سائر الدواعي فالرواية منصرفة عن مثل ذلك كما لا يخفى.^٣

وقد كتب في التعليق على عبارة صاحب العروة من انه يحرم على الاحوط لبس الرجل ما يختص بالمرأة ما نصه: على الاحوط فيما إذا تزيى أحدهما بزي الآخر، و أما إذا كان اللبس لغاية أخرى فلا حرمة، و لا سيما إذا كانت المدة قصيرة.

اقول: لم افهم وجه انصراف عنوان المتشبه بالنساء ولعنه عن جعل ملابس النساء لباسه العادي ولو لغرض عقلائي، نعم ينصرف هذا العنوان الوصفي عن لبس ملابس النساء من دون اتخاذها لباساً عادياً له كما في من يتمثل في المسرحيات ويلعب دور امرأة.

وهذه الرواية وان كانت ضعيفة السند لكن توجد رواية اخرى يمكن تصحيح سندها وهي رواية الصدوق في علل الشرايع عن أبيه عن محمد بن يحيى عن محمد بن أحمد عن أحمد بن أبي عبد الله (البرقي) عن أبي الجوزاء عن الحسين بن علوان عن عمرو بن خالد عن زيد بن علي عن علي بن الحسين (عليهما السلام) أن علياً (عليه السلام) رأى رجلاً به تأنيث في مسجد رسول الله (صلى الله عليه وآله) فقال له: أخرج من مسجد رسول الله، فإني سمعت رسول الله، يقول: لعن الله المتشبهين من الرجال بالنساء و المتشبهات من النساء بالرجال.^٤

نعم قد يستظهر منها بقريئة التطبيق على من به تأنيث ان المراد من المتشبه بالنساء المخنثين، ولأجل ذلك جئنا اشكل الشيخ الاعظم "قده" على الاستدلال برواية جابر بأن الظاهر من التشبه تأنيث الذكر و تذكر الأنثى، لا مجرد لبس أحدهما لباس الآخر مع عدم قصد التشبه، قال: و يؤيد ما في علل الشرايع... ورواية يعقوب بن جعفر الواردة في المسابقة: أن فيهن قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): لعن الله المتشبهات بالرجال من النساء... و في الكافي^٥ عن عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد عن محمد بن علي عن علي بن عبد الله و عبد الرحمن بن محمد عن

١ - فسروه بمن يتزوج المرأة المطلقة ثلاثاً بشرط أن يفارقها بعد ان يتزوجها ويدخل بها، ففي المبسوط ج٤، ص: ٢٤٧ إذا تزوجها على أنه إذا أباحها للأول فلا نكاح بينهما، أو حتى يبيحها للأول، فالنكاح باطل بالإجماع، لما روي عن النبي صلى الله عليه وآله أنه لعن المحلل و المحلل له، وفي مرآة العقول ج٢٥ ص ١٦٥ يمكن أن يحمل هذا الكلام على معنى آخر غير ما حملوه عليه، بأن يكون المراد النسبي في الأشهر الحرم، و يحتمل أن يكون المراد مطلق تحليل ما حرم الله.

٢ - الكافي ط دار الحديث ج١٥ ص ١٧٩

٣ - موسوعة الامام اتخوئي ج ١٢ ص

٤ - علل الشرايع ج٢ ص ٦٠٢

٥ - الكافي ط دار الحديث ج ١١ ص ٦٦

أبي خديجة عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: لعن رسول الله (صلى الله عليه وآله) المتشبهين من الرجال بالنساء - و المتشبهات من النساء بالرجال - و هم المخنثون و اللاتي ينكحن بعضهن بعضاً^١.

وقد اورد عليه السيد الخوئي "قده" بأنه لا موجب لرفع اليد عن إطلاق رواية جابر -لولا ضعف سندها- بمثل هذه الرواية الضعيفة بحسب السند من جهة حسين بن علوان و غيره الواقع في الطريق، البعيدة بحسب المضمون، فإنّ من به تأنيث يجب إجراء الحدّ عليه و هو القتل، لا مجرد الإخراج عن مسجد الرسول (صلى الله عليه وآله) فإطلاق رواية جابر الشامل لمثل اللبس محكّم^٢.
اقول: ان كان هناك اشكال في سند رواية العلل فمن حيث الحسين بن علوان فقط والا فابو الجوزاء هو منبه بن عبدالله وقد قال عنه النجاشي انه صحيح الحديث وظاهره الوثاقة، وعمرو بن خالد هو ابو خالد الواسطي وقد وثقه ابن فضال على ما في رجال الكشي، ييقى الحسين بن علوان وقد وثقه السيد الخوئي في رجاله ولكنه وثقه في رجاله، لكونه من رجال تفسير القمي وللكلام النجاشي في ترجمته (الحسين بن علوان الكلبي مولا هم كوفي عامي، وأخوه الحسن يكنى أبا محمد ثقة روي عن أبي عبد الله، وليس للحسن كتاب، والحسن اخص بنا واولى) فذكر ان ظاهره توثيق الحسين لا الحسن، لأنه المترجم له^٣.

ولكن قد مر مرارا عدم ثبوت كون الديباجة من القمي نفسه بل الكتاب مشتمل على عدة كتب بعضها تفسير القمي، وأما كلام النجاشي ففيه أنه حيث كان تصنيف رجال النجاشي لذكر من له كتاب من الكتب الشيعية او المشتملة على الروايات الشيعية، وكان الحسين بن علوان صاحب كتاب دون الحسن فلم يعنونه مستقلا، وترجمه ضمن ترجمة الحسين، ولم يظهر أن قوله "ثقة" راجع الى الحسين بمجرد كونه المترجم له الاصيلي، والا كان الانسب أن يأتي به قبل قوله "و اخوه الحسن يكنى ابا محمد" كما فعل ذلك في كثير من الموارد.

ولكن يمكن اثبات وثاقة الحسين بن علوان بما حكى العلامة في رجاله عن ابن عقدة من ان الحسن كان أوثق من أخيه وأحمد عند أصحابنا، وهذا لا يخلو من ظهور في وثاقة الحسين ايضا، و لو قيل بأنه قد يستعمل افعال التفضيل مع عدم وجود المبدأ في المفضّل عليه، مثل قول ابن الغضائري في حق الحسن بن علي بن ابي حمزة البطائني انه كان ضعيفا في نفسه وابوه اوثق منه، بل قد لا يوجد المبدأ في المفضّل ايضا، كما يقال ان هذا الطفل اكبر من ذاك الطفل او يشار الى رجل كبير السن، فيقال

١ - كتاب المكاسب ج ١ ص ١٧٤

٢ - موسوعة الامام الخوئي ج ١٢ ص

٣ - معجم رجال الحديث ج ٧ ص ٣٤

ان هذا اصغر من اخيه، فينحصر جوابه في دعوى كونه خلاف الظاهر، خصوصا بعد وضوح وثاقة الحسن عند مثل ابن عقدة.

فالرواية معتبرة ولا يوجد في متنها امر غريب، فان التأنيث يعني صدور افعال منه تناسب الانوثة لا أنه كان يؤتى في دبره، بل ولو كان كذلك وثبت ذلك شرعا بحيث يجوز اجراء الحد عليه فلم يثبت كونه في زمان خلافة امير المؤمنين حتى يكون مبسوط اليد لاجراء حد القتل في حقه. الا ان المهم أن تطبيق الامام (عليه السلام) كلام النبي "لعن الله المتشبهين من الرجال بالنساء" عليه لا يكون قرينة على اختصاصه به فهذا الكلام الثابت من النبي ببركة هذه الرواية المعتبرة يدل على حرمة كل ما يوجب صدق عنوان المتشبه بالنساء.

نعم لو تم سند رواية ابي خديجة كانت حاکمة على هذا الاطلاق وموجبة لاختصاص المتشبه بالنساء بمن يؤتى في دبره، لكنها ضعيفة السند بمحمد بن علي الذي روى عنه البرقي فانه هو ابا سمينة جزما او احتمالا وقال عنه النجاشي محمد بن علي بن ابراهيم بن موسى أبو جعفر القرشي، مولاهم صيرفي، ابن أخت خلاد المقرئ، و هو خلاد بن عيسى، و كان يلقب محمد بن علي أبا سمينة، ضعيف جدا، فاسد الاعتقاد، لا يعتمد في شيء، و كان ورد قم، و قد اشتهر بالكذب بالكوفة، و نزل على أحمد بن محمد بن عيسى مدة، ثم تشهر بالغلو فجفا، و أخرجه أحمد بن محمد بن عيسى عن قم. وأما رواية يعقوب بن جعفر فمضافا الى ضعف سندها بجهالة يعقوب بن جعفر وغيره قد يقال ان التعبير بأنه فيهن اي في المساحقات قال النبي "لعن الله المتشبهين من الرجال بالنساء والمتشبهات من النساء بالرجال" لا يدل على اكثر من كونهن مصاديق لهذا الكلام او كشأن صدور لهذا الكلام ولا يدل على الانحصار.

ومما يؤيد عموم هذا الكلام ما رواه في الخصال عن أحمد بن الحسن القطان عن الحسن بن علي العسكري عن محمد بن زكريا البصري عن جعفر بن محمد بن عمارة عن أبيه عن جابر بن الجعفي قال سمعت أبا جعفر محمد بن علي الباقر (عليه السلام) يقول:.... و لا يجوز لها أن تتطيب إذا خرجت من بيتها- و لا يجوز لها أن تتشبه بالرجال لأن رسول الله (صلى الله عليه وآله) لعن المتشبهين من الرجال بالنساء- و لعن المتشبهات من النساء بالرجال^٢، وبيعد جدا من سياق الرواية ان تكون بصدد النهي عن سحق النساء.

وعليه فالاحوط ان لم يكن اقوى حرمة ما يوجب اتصاف الرجل بكونه متشبه بالنساء او اتصاف المرأة بكونها متشبهة بالرجال وقد تقدم توضيحه.

^١ - روى في المحاسن ج٢ ص٣١٠ عن محمد بن علي ابي سمينة وفي ج١ ص٦٣ و ج٢ ص٣٨٨ عن محمد بن علي الصيرفي (الذي هو ابو سمينة).

^٢ - وسائل الشيعة؛ ج٢٠، ص: ٢٢٠

الجهة الثالثة: ان صاحب العروة بعدم بطلان الصلاة في لباس الشهرة مع انه افتي بحرمة لبسه كما افتي بعدم بطلان صلاة الرجل في اللباس المختص بالنساء مع أنه احتاط وجوبا بعدم لبسه، بينما أنه افتي سابقا ببطلان الصلاة في الثوب المغصوب، بل في المحمول المغصوب فقال: الإباحة شرط في جميع لباسه من غير فرق بين الساتر و غيره، بل و كذا في محموله، ولعل وجهه أن الحركة الصلالية علة تامة للتصرف في المغصوب بينما أن المحرم في المقام هو اللبس فلا مانع من أن يكون اللبس محرما ولكن بعد فرض ارتكابه يكون المكلف مرخصا في الصلاة في هذا الحال، ولكن مر أن من يلبس اللباس المغصوب فلا يكون تحريكه له بالجلوس او القيام تصرفا زائدا على لبسه بحيث يكون مشمولا لدليل حرمة التصرف في مال الغير بدون اذنه، بخلاف ما اذا حرك الثوب المغصوب من دون ان يلبسه، والشاهد عليه انه لو كان هناك رجلا قد لبس كل منهما لباسا مغصوبا، فجلس احدهما او تحرك او اسند ظهره الى مكان ولكن بقي الآخر قائما لا يتحرك ولم يسند ظهره الى مكان، فلا يرى العرف ان الغصب الصادر من الاول وكذا عقابه اكثر من الثاني باعتبار أنه تصرف تصرفا زائدا في اللباس المغصوب، فانه خلاف الفهم العرفي من خطاب تحريم التصرف في مال الغير بدون اذنه، فبناء على ذلك يحكم بصحة صلاته.

على أنا لو سلمنا كون ذلك تصرفا محرما، فلانسلم كون الهوي هو الجزء الاخير من العلة التامة لتحرك الثوب، بل لا بد من اقترانه بإبقاء الثوب على البدن الى حين الركوع والسجود، فيكون العلة التامة لتحرك الثوب هو مجموع ابقاء الثوب والهوي، فيكون المبعوض الغيري هو احد الجزئين لابعينه لا كلاهما، وبذلك اتضح الجواب عن كون الركوع او الجلوس علة تامة لطفي الثوب او الصاقه بالارض.

هذا مضافا الى أن الظاهر عدم امتناع اجتماع الأمر النفسي والنهي الغيري، فان المبعوضة الفعلية وان كانت لاتجتمع مع المحبوبة الفعلية، ولو كانت احدهما غيرية والأخرى نفسية، ولكن يكفي بشهادة الوجدان في شمول الأمر النفسي للمبعوض الغيري وجدانه للملاك المقتضي لحبه النفسي لولا تعلق البغض الغيري به، فيصح الأمر به ولو بنحو الترتب أي مشروطا بتحقق الحرام منه بنحو الشرط المتأخر، بعد أن لم يكن فرض تحقق الحرام منه مساوقا لتحقق الواجب لعدم انحصار علته التامة به، كما أن المبعوضة الغيرية تجتمع مع عبادية الفعل، فان ملاك العبادية هو المحبوبة الذاتية للفعل لأجل اشتماله على المصلحة، فيمكن الإتيان به بداع قربي، اذ ليس الداعي القربي الا إتيان الفعل مضافا الى المولى، والمفروض أن حال المولى على تقدير ارتكاب هذا الفعل المستلزم للحرام احسن من حاله على تقدير ارتكاب المكلف للحرام وعدم تحقق هذا الفعل، بأن اوجد المكلف ذلك الحرام بواسطة

علة تامة أخرى، لأنه في الحالة الأولى لا يخسر المولى الا احد الملاكين، بينما أنه في الحالة الثانية يخسر كلا الملاكين.

وكيف كان فقد حكي عن كاشف الغطاء استلزام حرمة لبس لباس الشهرة او ما يختص بالنساء لبطلان الصلاة فيه، ويرد عليه أنه لا توجد نكتة في استلزام حرمة لبس شيء لبطلان الصلاة فيه بعد كون التركيب انضماميا في غير الساتر قطعاً، بل وفي الساتر بنظرنا كما مر في الصلاة في الساتر المغصوب، وفاقا للسيد الخوئي "فده" في بحثه الاستدلالي وان خالف في فتواه ذلك والتزم ببطلان الصلاة في الساتر المغصوب وفي الساتر الذي يكون من لباس الشهرة او اللباس المختص بالنساء بناء على حرمة لبسهما، فالأقوى عدم بطلان الصلاة في لباس الشهرة او اللباس المختص بالنساء وان قلنا بحرمة لبسهما.

مسألة ٤٣: إذا لم يجد المصلّي ساتراً حتى ورق الأشجار و الحشيش فان وجد الطين أو الوحل، أو الماء الكدر، أو حفرة يلج فيها و يتسترّ بها أو نحو ذلك ممّا يحصل به ستر العورة صلّي صلاة المختار قائماً مع الركوع و السجود، و إن لم يجد ما يستر به العورة أصلاً، فإن أمن من الناظر بأن لم يكن هناك ناظر أصلاً، أو كان و كان أعمى، أو في ظلمة، أو علم بعدم نظره أصلاً، أو كان ممّن لا يحرم نظره اليه كزوجته أو أمته، فالأحوط تكرار الصلاة بأن يصلي صلاة المختار تارة و مومئاً للركوع و السجود أخرى قائماً، و إن لم يأمن من الناظر المحترم صلّي جالساً و ينحني للركوع و السجود بمقدار لا تبدو عورته، و إن لم يمكن فيومئ برأسه، و إلا فبعينيه، و يجعل الانحناء أو الإيماء للسجود أزيد من الركوع و يرفع ما يسجد عليه و يضع جبهته عليه، و في صورة القيام يجعل يده على قلبه على الأحوط.

اقول: يقع الكلام في هذه المسألة في عدة جهات:

الجهة الأولى: ذكر صاحب العروة هنا وفي المسألة السادسة عشر، من لباس المصلي أن الستر بالورق و الحشيش او القطن غير المنسوج جائز في حال الاختيار اي هو في عرض الستر بالثوب، وأما الستر بالطلّي بالطين او الوحل او الماء الكدر او الحفرة فهو مختص بحال الاضطرار فيصلّي حينئذ بكيفية الصلاة الاختيارية، بخلاف الستر باليد او بالالتين فانه لا يكفي ولو في حال الاضطرار، ولا يمنع من وظيفة الصلاة عريانا.

واختلف المحشون على العروة بين مثل المرحوم الشيخ علي الجواهري والسيد عبد الهادي الشيرازي "قد هما حيث ذهبوا الى كفاية الطلي بالطين في حال الاختيار، فضلا عن الحشيش ونحوه، وبين مثل السيد الامام "فده" حيث افتى بعدم اجزاء الطلي بالطين حتى في حال الاضطرار فقال ان الأقوى لمن لا يجد ما يصلي فيه و لو مثل الحشيش و الورق إتيان صلاة فاقد الساتر، اي الصلاة موميا، وذكر السيد الخوئي أن الاظهر أن الستر بالحشيش وما اشبهه من الصوف والقطن ونحوهما لا يجزي في حال الاختيار، وقال: ان النصوص دلّت على اعتبار كون الساتر لباساً من

ثوب أو قميص و نحوهما، بل لا بد من لبس الثوب حال الصلاة فلا يكفي القاءه على جسده كما لو كان يصلي مستلقيا او مضطجعا وكان عاريا فالقى اللحاف على جسده.

واستدل على ذلك بصحيفة علي بن جعفر قال: سألته عن الرجل قطع عليه أو غرق متاعه فيبقى عريانا و حضرت الصلاة كيف يصلي؟ قال: إن أصاب حشيشا يستر به عورته أتمّ صلاته بالركوع و السجود، و إن لم يصب شيئا يستر عورته أو ما و هو قائم^١، حيث يظهر منها بوضوح أنّ المرتكز في ذهن السائل أنه لو كان متاعه عنده و المتيقن منه لباسه الذي يفقده أصبح عريانا لزمته الصلاة لايبسا، بحيث كأنه أمر مفروغ عنه، و لذا سأل عن حكم صورة الاضطراب و العجز عن اللباس، و قد أقرّه الإمام (عليه السلام) على ذلك، و من ثم لم يتعرض في الجواب إلا لحكم هذه الصورة، فيكون ذلك الارتكاز بضميمة التقرير كاشفاً عن اعتبار اللباس في حال الاختيار، وكان الانتقال الى الستر بالحشيش في طول فقد الثوب، فعليه لا يكفي في حال الاختيار التستر بغير الثوب و نحوه مما كان من سنخ الملبوس^٢.

وأما الستر بالطين فقد ذكر سابقا أنه مثل الستر بالحشيش، فيكفي في حال الاضطراب، لاطلاق صحيفة علي بن جعفر^٣، ولكنه ذكر في المقام في البحث الاستدلالي أن الطلي بالطين مثل الدخول في الحفرة، أو الماء الكدر، و لا دليل على حصول الستر الصلاتي به، فمع العجز عن الثوب و عن الحشيش فوظيفته الصلاة عاريا^٤، وان كان الموجود في تعليقه على العروة هنا أنه مر أن الطلي بالطين في عرض الحشيش، بخلاف المتستر بدخول الوحل او الماء الكدر او الحفرة.

وقد مر منا سابقا أنه لا يستفاد من الروايات لزوم كون الساتر في حال الاختيار هو خصوص الثوب، فان المنصرف او المتيقن من العاري في هذه الروايات هو من لم يستر عورته بساتر، فلا يشمل من ستر عورته بحشيش او بطين او جص، وان كان بلحاظ آخر هو عار اي ليس بلايس للثوب، فان صحيفة علي بن جعفر ليست ظاهرة في أكثر من أنه لم يجد المكلف ثوبا يلبسه فتحير في أنه كيف يصلي فعلمه الامام (عليه السلام) طريقة لستر عورته و هو أنه ان أصاب حشيشا يستر به عورته أتمّ صلاته بالركوع و السجود، و لا يظهر منه عدم كفايته في حال الاختيار، بل لعل جعله في رتبة متأخرة عن لبس الثوب لأجل عدم تعارف الستر به مع وجود الثوب، و عليه فمقتضى البراءة عدم شرطية أكثر من ستر العورة بساتر ما، ولو كان هو الحشيش او الجص او الطين.

الجهة الثانية: ذكر صاحب العروة أنه لو تمكن من الستر بدخول الماء الكدر او الحفرة تعين عليه ذلك ولم تنتقل وظيفته الى الصلاة عريانا، وخالف في ذلك جماعة منهم السيد الخوئي "قده" بدعوى ان مقتضى اطلاق مثل صحيفة علي بن جعفر "إن أصاب حشيشا يستر به عورته أتمّ صلاته بالركوع و السجود، و إن لم يصب شيئا يستر عورته أو ما و هو قائم" هو كون وظيفته الصلاة عريانا، لصدق أنه لم يصب شيئا يستر به عورته، وهكذا يصدق ما في صحيفة زرارة "في رجل حرج من سفينة عريانا أو سلب ثيابه و لم يجد شيئا يصلي فيه، أنه يصلي إيماء".

الجهة الثالثة: وقع الكلام في كيفية الصلاة عريانا تارة في أنها هل تكون عن قيام او عن جلوس وأخرى في أنه هل تكون مع الإيماء الى الركوع والسجود او مع الركوع والسجود الاختياريين، ولننقل هنا كلام المحقق الحلي "ره" في المعتبر، حيث قال: إذا عدم الساتر قال علم الهدى في المصباح و الجمل: يصلي قاعدا مؤميا و به قال أبو حنيفة و أحمد بن حنبل، و قال الشافعي و مالك: يصلي قائما بركوع، و سجود فلا يسقط القيام بفوات السترة، و لا الركوع، و السجود، لأنهما ركنان.

^١ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٣٩٠

^٢ - موسوعة الامام الخوئي ج ١٢ ص ١٢٨

^٣ - موسوعة الامام الخوئي ج ١٢ ص ١٢٧

^٤ - موسوعة الامام الخوئي ج ١٢ ص ٣٩٥

وقال الشيخان في الخلاف والميسوط والمقنعة ان كان بحيث يراه أحد صلى جالسا، و الا قائما، و في الحالين يكون مؤميا لركوعه، و سجوده، و يحتمل التخيير بين الأمرين، و به قال من الجمهور ابن جريح، فانه مع تعارض الروايتين -اي الرواية الدالة على القيام والرواية الدالة على التخيير- يلزم التخيير^١.

وكيف كان فالاقوال في المسألة ستة:

القول الاول: ما نسب الى المشهور من التفصيل بين فرض الامن من الناظر المحترم فتجب الصلاة قائما موميا الى الركوع والسجود وفرض عدم الامن من الناظر المحترم فتجب الصلاة جالسا موميا الى الركوع والسجود.

القول الثاني: ما ذهب اليه بعض السادة الاعلام "دام ظله من التفصيل بين فرض الامن من الناظر المحترم فتجب الصلاة قائما مع الركوع والسجود الاختياريين، وبين فرض عدم الامن من الناظر المحترم فتجب الصلاة جالسا فان لم تبد عورته بالركوع والسجود الاختياريين وجب ذلك والا او ما اليهما.

القول الثالث: ما ذكره صاحب العروة من الاحتياط في فرض الامن من الناظر المحترم بالجمع بين الصلاة قائما مع الركوع والسجود الاختياريين وبين الصلاة قائما مع الايماء اليهما، وفي فرض عدم الامن من الناظر المحترم اوجب الصلاة جالسا و ينحني للركوع و السجود بمقدار لا تبدو عورته، و إن لم يمكن فيومئ برأسه، و إلا فبعينيه.

القول الرابع: ما عن السيد المرتضى "ره" من لزوم الصلاة جالسا مطلقا.

القول الخامس: ما عن صاحب السرائر من لزوم الصلاة قائما مطلقا.

القول السادس: ما ذهب اليه المحقق في المعتبر من التخيير بين القيام والقعود مطلقا، و ظاهره التخيير الفقهي مع أنه علته بتعارض الروايات وهذا خلاف رأي المشهور من كون نتيجة التعارض التخيير الاصولي الذي لازمه الاخذ باحدى الروايتين والفتوى بمضمونها.

أما القول الاول المنسوب الى المشهور فقد استدل عليه السيد الخوئي "قده" ما محصله أن الروايات الواردة في المقام على ثلاث طوائف:

الطائفة الاولى: ما دل على لزوم القيام وهو ما رواه الشيخ في التهذيب بإسناده عن مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ الْعُلُوِيِّ عَنِ الْعُمَرَكِيِّ الْبُؤْفَكِيِّ عَنِ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ قُطِعَ عَلَيْهِ- أَوْ غَرِقَ مَنَاعُهُ فَبَقِيَ عُرْيَانًا- وَ حَضَرَتِ الصَّلَاةُ كَيْفَ يُصَلِّي- قَالَ إِنَّ أَصَابَ حَشِيشًا يَسْتُرُ بِهِ عَوْرَتَهُ- أَمْ صَلَاتُهُ بِالرُّكُوعِ وَ السُّجُودِ- وَ إِنْ لَمْ يُصِْبْ شَيْئًا يَسْتُرُ بِهِ عَوْرَتَهُ أَوْ مَا وَ هُوَ قَائِمٌ^٢.

ومحمد بن احمد العلوي وان لم يثبت وثاقته لكن ضم نقله الى نقل صاحب الوسائل والبحار لهذه الرواية عن كتاب علي بن جعفر يوجب الوثوق بوجودها في كتاب علي بن جعفر حتى لو لم نقل

^١ - المعتبر ج ٢ ص ١٠٤

^٢ - تهذيب الاحكام ج ٣ ص ٢٩٧ ولا يخفى ان ما في التهذيب ج ٢ ص ٣٦٥ من نقل ابن محبوب عن العمري مشتمل على سقط العلوي وسائل الشيعة؛ ج ٤، ص: ٤٤٨

وجود طريق معتبر لهما الى كتاب علي بن جعفر، وقلنا بأن ما ذكروه من الاجازات والطرق الى هذا الكتاب وغيره مجرد اجازات تشريفية وتبركية.

كما روى في موضع من التهذيب وفي الاستبصار باسناده عن محمد بن علي بن محبوب عن أحمد بن الحسين عن الحسن بن زرعة عن سماعة قال: سألتُه عن رجلٍ يكونُ في فلاةٍ من الأرض فأجنبَ و ليسَ عليه إنا نؤبُّ فأجنبَ فيه و ليسَ يجدُ الماءَ قالَ يَنِيْمٌ و يُصَلِّي عُرْيَانًا قَائِمًا يَوْمِي إِيْمَاءً^١.

ولكن نقل في الكافي عن جماعته، عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد، عن أخيه الحسن، عن زرعة، عن سماعة، قال: سألتُه عن رجلٍ يكونُ في فلاةٍ من الأرض، ليسَ عليه إنا نؤبُّ واحدٌ، وأجنبَ فيه، و ليسَ عنده ماءٌ: كيف يصنع؟ قال: يَنِيْمٌ، و يُصَلِّي عُرْيَانًا قَاعِدًا يَوْمِي إِيْمَاءً^٢.

وقد ذكر في موضع آخر من التهذيب أنه ان اصاب ثوب الانسان نجاسة ولم يكن معه غيره من الثوب ينزعه ويصلي عريانا من قعود والذي يدل على ذلك ما رواه محمد بن يعقوب عن جماعة...^٣، فيقع التعارض بين نقل الكليني لهذه الرواية مع لفظة "قاعد" وبين نقل الشيخ باسناده عن محمد بن علي بن محبوب للرواية بلفظة "قائما".

وأما صحيحة عبد الله بن سنان قال: سئل أبو عبد الله ع عن رجلٍ ليسَ معه إلا سراويلٌ قال يحلُّ التَّكَّةَ مِنْهُ فَيَطْرُقُهَا عَلَى عَاتِقِهِ و يُصَلِّي و قَالَ و إِنْ كَانَ مَعَهُ سَيْفٌ و لَيْسَ مَعَهُ ثَوْبٌ فَلْيَتَّقَلِدِ السَّيْفَ و يُصَلِّي قَائِمًا، فقد ذكر بعض السادة الاعلام "دام ظله" انها مضطربة، لأن الراوي فرض ان الرجل معه سراويل فامر الامام بحل تكة من سروال ووضعه على عاتقه بدل الرداء، فلم يكن عاريا فكيف امره الامام ان يصلي قائما، ولكن الظاهر عرفا أن الذيل اي قوله "وان كان معه سيف وليس معه ثوب..." عدولا الى غير فرض السائل.

وكيف كان فالمهم في هذه الطائفة صحيحة علي بن جعفر.

الطائفة الثانية: ما دل على لزوم الصلاة جالسا، وهو صحيحة زرارة قال: قلتُ لأبي جَعْفَرٍ ع رَجُلٌ خَرَجَ مِنْ سَفِينَةٍ عُرْيَانًا- أَوْ سَلَبَ نِيَابُهُ و لَمْ يَجِدْ شَيْئًا يُصَلِّي فِيهِ فَقَالَ يُصَلِّي إِيْمَاءً- و إِنْ كَانَتْ امْرَأَةٌ جَعَلَتْ يَدَهَا عَلَى فَرْجِهَا- و إِنْ كَانَ رَجُلًا وَضَعَ يَدَهُ عَلَى سَوَاتِيهِ ثُمَّ يَجْلِسَانِ فَيَوْمِيَانِ إِيْمَاءً و لَا يَسْجُدَانِ- و لَا يَرْكَعَانِ فَيَبْدُو مَا خَلْفَهُمَا تَكُونُ صَلَاتُهُمَا إِيْمَاءً بِرُءُوسِهِمَا^٤

^١ - تهذيب الأحكام؛ ج ١، ص: ٤٠٥ الاستبصار ج ١ ص ١٦٨

^٢ - الكافي ط دار الحديث ج ٦ ص ٣٩٠

^٣ تهذيب الاحكام ج ٢ ص ٢٢٣

^٤ - تهذيب الأحكام؛ ج ٢، ص: ٣٦٦

^٥ - وسائل الشيعة، ج ٤، ص: ٤٤٩

وفي رواية الشيخ بإسناده عن محمد بن احمد بن يحيى عن محمد بن عبد الحميد عن سيف بن عميرة عن منصور بن حازم عن الحلبي عن أبي عبد الله ع في رجل أصابته جنابة وهو بالقلعة- وليس عليه إلتا توب وأحد وأصاب توبه مبي- قال يئيمم ويطرح توبه و يجلس مجتمعا فيصل فيومي إيماء، لكن الرواية ضعيفة لأن محمد بن عبد الحميد لم يثبت وثاقته، وان ورد في التهذيب رواية ابن ابي عمير عنه، ولكن ورد في موضع آخر من التهذيب رواية أخرى رواها محمد بن عبد الحميد عن ابن ابي عمير، ومن هنا نحتمل كون عن في الموردين بدل "و"، وقد ذكرنا مرارا أن ثبوت النسخة المعتبرة لا بد أن يكون بالوثوق والاطمئنان، ولا يكفي نقل مثل صاحب الوسائل او صاحب البحار، وقد ذكر صاحب المعالم "ره" في منتقى الجمان انه يتفق في كثير من الطرق تعدد الرواة للحديث في بعض الطبقات فيعطف بعضهم على بعض بالواو وحيث ان الغالب في الطرق هو الوحدة ووقوع كلمة عن في الكتابة بين اسماء الرجال فمع الاعمال يسبق الى الذهن ما هو الغالب فتوضع كلمة "عن" في الكتابة موضع واو العطف وقد رأيت في نسخة التهذيب التي عندي بخط الشيخ "ره" عدة مواضع سبق فيها القلم الى اثبات كلمة "عن" في موضع الواو ثم وصل بين طرفي العين وجعلها على صورتها واوا والتبس ذلك على بعض النساخ فكتبها بالصورة الاصلية في بعض مواضع الاصلاح وفسنا ذلك في النسخ المتجددة ولما راجعت خط الشيخ "ره" تبين الحال.

هذا مضافا الى معارضة رواية محمد بن عبد الحميد لروايات كثيرة دلت على لزوم الصلاة في النجس.

الطائفة الثالثة: ما دل على التفصيل بين الامن من الناظر فيصلي قائما وعدم الامن فيصلي جالسا، فقد روى ابن ابي عمير عن ابن مسكان عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله ع في الرجل يخرج عريانا فنذر كفه الصلاة قال يصل عريانا قائما إن لم يره أحد- فإن رآه أحد صلى جالسا.

وروى أحمد بن أبي عبد الله البرقي في المحاسن عن أبيه عن ابن ابي عمير عن محمد بن أبي حمزة عن عبد الله بن مسكان عن أبي جعفر ع في رجل عريان ليس معه توب- قال إذا كان حيث لا يراه أحد فليصل قائما.

وقد ذكر السيد الخوئي "قده" أن الرواية الاولى وان كانت مرسلة ولا اعتبار بها وان كان ابن مسكان من اصحاب الاجماع لعدم ظهور عبارة الكشي "اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عن هؤلاء وتصديقهم فيما يقولون واقروا لهم بالفقه والعلم" على تصديق رواياتهم من دون نظر الى الوسائط بينهم وبين الامام (عليه السلام) لكن الرواية الثانية معتبرة، وتكون شاهدة جمع بين الطائفتين الاوليين، وبذلك يثبت تفصيل المشهور، بين فرض الامن من الناظر فيصلي قائما حتى لو تمكن من الصلاة في حفيرة، وما رواه الشيخ بإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى عن أيوب بن نوح عن بعض أصحابه

١- وسائل الشيعة ج ٣ ص ٤٨٧

٢- تهذيب الاحكام ج ٤ ص ٧٨

٣- تهذيب الاحكام ج ١ ص ٤٦٧

٤- منتقى الجمان ج ١ ص ٢٥

٥- وسائل الشيعة ج ٤ ص ٤٤٩

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: الْعَارِي الَّذِي لَيْسَ لَهُ ثَوْبٌ إِذَا وَجَدَ حَفِيرَةً دَخَلَهَا وَ يَسْجُدُ فِيهَا وَ يَرْكَعُ
 ضعيف سندا لارساله، وقد استفيد من صحيحة علي بن جعفر أن العريان يومي للركوع والسجود وهو
 قائم، وبين فرض عدم الامن من الناظر فيصللي جالسا ويكون موميا ايضا كما استفيد من صحيحة
 زرارة، نعم ورد في صحيحة عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْمٍ صَلَّوْا جَمَاعَةً وَ
 هُمْ عُرَاةٌ- قَالَ يَتَقَدَّمُهُمُ الْإِمَامُ بِرُكْبَتَيْهِ- وَ يُصَلِّي بِهِمْ جُلُوسًا وَ هُوَ جَالِسٌ، وفي معتبرة إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ
 قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَوْمٌ قَطَعَ عَلَيْهِمُ الطَّرِيقَ وَ أُخِذَتْ ثِيَابُهُمْ فَبَقُوا عُرَاةً وَ حَضَرَتِ الصَّلَاةُ كَيْفَ
 يَصْنَعُونَ فَقَالَ يَتَقَدَّمُهُمْ إِمَامُهُمْ فَيَجْلِسُ وَ يَجْلِسُونَ خَلْفَهُ فَيَوْمِي إِيْمَاءً بِالرُّكُوعِ وَ السُّجُودِ وَ هُمْ يَرْكَعُونَ
 وَ يَسْجُدُونَ خَلْفَهُ عَلَى وُجُوهِهِمْ^٢، لكنه حكم خاص بصلاة الجماعة.

اقول: مشكلة الطائفة الثالثة وجود شبهة الارسال في رواية ابن مسكان عن ابي جعفر (ع)، حيث يقال انه من أصحاب
 الكاظم (عليه السلام)، و قال النجاشي قيل: إنه روى عن أبي عبد الله (عليه السلام)، و ليس بثبت، فإذا لم تكن روايته
 عن الصادق (عليه السلام) ثابتة، أو لم يرو إلا رواية واحدة فعدم روايته عن الباقر (عليه السلام) بطريق أولى، قد
 حكى الكشي عن أبي النضر محمد بن مسعود العياشي عن محمد بن نصير عن محمد بن عيسى عن يونس أن عبد الله
 بن مسكان لم يسمع عن الصادق (عليه السلام) إلا حديث "من أدرك المشعر فقد أدرك الحج".

وقد أجاب السيد الخوئي "فده" عن هذه الشبهة بأن حكاية الكشي غير قابلة للاعتماد، لأن محمد بن نصير الذي هو
 النميري غال ملعون، ادعى النبوة، و وردت فيه ذموم عن العسكري (عليه السلام) نعم يمكن أن يراد به محمد بن
 نصير الكشي الذي هو شيخ الكشي لكنه بعيد، لكثرة رواية العياشي عن الأول، و كيف كان، فلا أقل من احتمالته فتسقط
 عن الاستدلال.

و أما ما ذكره النجاشي فهو غريب جداً، فإن روايات ابن مسكان عن الصادق (عليه السلام) كثيرة لا تحصى، و كتاب
 الكافي مشحون به، و قد استقصى الأردبيلي في جامع الرواة شطراً و افرأ من رواياته عنه (عليه السلام) مستغرباً في
 ذيل كلامه دعوى من قال إنه لم يرو عنه (عليه السلام) إلا حديثاً واحداً.

و رواياته عنه (عليه السلام) أكثر مما ذكره بكثير كما لا يخفى على المتتبع و عليه فرواياته عن الباقر (عليه السلام)
 ممكنة و لا استبعاد فيها بعد مساعدة الطبقة، فإنه مات في زمن الكاظم (عليه السلام)، فيكون موته فيما بين سنة ١٤٨
 التي توفي فيها الصادق (عليه السلام) و سنة ١٨٣ التي توفي فيها الكاظم، و قد توفي الباقر (عليه السلام) سنة ١١٤،
 فمن الجائز أن يكون مدركاً له (عليه السلام) في زمن صالح لروايته عنه، لعدم إباء الطبقة عن ذلك كما لا يخفى، و قد
 روى هذه الرواية ثقة عن ثقة عنه، و هو موثق، بل من أصحاب الإجماع كما عرفت، يروي عن الباقر (عليه السلام)
 على نحو ظاهره الرواية عنه (عليه السلام) بلا واسطة، فلماذا تطرح الرواية بمجرد الاستبعاد و احتمال الإرسال مع
 ما عرفت من عدم البعد فيه.

على أننا قد عثرنا على رواية أخرى له عن الباقر (عليه السلام) بلفظ السماع، ففي التهذيب

^١ - وسائل الشيعة، ج ٤، ص: ٤٤٩

^٢ وسائل الشيعة ج ٤ ص ٤٥١

عن صفوان بن يحيى عن ابن مسكان قال سمعتُ أبا جعفر ع يقولُ كان عليُّ ع يقولُ لو لا ما سبقني إليه بُني الخطَّاب ما زنى إلبا شقيًّا، وهي ظاهرة بل صريحة في روايته عنه (عليه السلام) بلا واسطة.

وفي الفقيه: روى ابن مسكان عن أبي جعفر ع قال بيِّنَمَا رَسُولُ اللَّهِ ص فِي الْمَسْجِدِ إِذْ قَالَ فَمُ يَا فُلَانُ فَمُ يَا فُلَانُ فَمُ يَا فُلَانُ حَتَّى أُخْرِجَ خَمْسَةَ نَفَرٍ فَقَالَ أَخْرَجُوا مِنْ مَسْجِدِنَا لَمْ نُصَلُّوا فِيهِ وَ أَنْتُمْ لَا تُزَكُّونَ^١.

و الحاصل أنه لا محيص عن الالتزام بحجّية هذه الرواية، و أنّها مسندة فيؤخذ بها، و بذلك يجمع بين الطائفتين المتقدّمتين و يثبت التفصيل الذي ذكره المشهور^٢.

اقول: أما الاشكال في سند نقل الكشي عن يونس ففيه أنه قد اجاب بنفسه عن ايراده في ترجمة محمد بن نصير من أهل كش (الذي قال الشيخ الطوسي "ره" في رجاله أنه ثقة جليل القدر كثير العلم) أنه روى عنه الكشي في كتابه بلا واسطة في خمسة مواضع عن محمد بن عيسى، وفي موضع واحد عن أحمد بن محمد بن محمد بن عيسى، وروى عنه الكشي بواسطة محمد بن مسعود في أربعة وعشرين موضعا، والقريظة على أن محمد بن نصير الذي روى عنه محمد بن مسعود، هو الذي روى عنه الكشي بلا واسطة، وهو من أهل كش، وهو الثقة: ما ذكره الكشي في أوائل كتابه في فضل الرواية والحديث حيث قال: محمد بن مسعود العياشي وأبو عمرو بن عبد العزيز (الكشي) قالوا: حدثنا محمد بن نصير قال: حدثنا محمد بن عيسى، الحديث، فإن هذا الكلام نصّ في أن من يروي عنه محمد بن مسعود هو الذي يروي عنه الكشي بنفسه، ولا يبعد أن محمد بن نصير في هذه الطبقة إذا أطلق، يراد به محمد بن نصير الكشي، وذلك لما تقدم من الروايات من أن النميري قد كفر وألحد، وخرج عن الإسلام، حتى أن أبا جعفر العميري لم يأذن لدخوله عليه، وحجبه وردّه، وكيف يمكن وهو على هذه الحال أن تروي الشيعة عنه روايات؟^(٤).

وأما وجود روايات كثيرة لابن مسكان عن ابي عبدالله (ع) فلا يقاوم التصريح من تلميذه يونس بأنها كلها مسموعاته مع الواسطة عنه (ع) وأما الروايتان عنه عن ابي جعفر (ع) فقد روى اولاهما في الكافي عن مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنِ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سُلَيْمَانَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع يَقُولُ كَانَ عَلِيٌّ ع يَقُولُ لَوْ لَا مَا سَبَقَنِي بِهِ بَنِي الْخَطَّابِ مَا

١ - تهذيب الأحكام؛ ج٧، ص: ٢٥٠

٢ - من لا يحضره الفقيه؛ ج٢، ص: ١٢

٣ - موسوعة الامام الخوئي ج١٢ ص

٤ - معجم رجال الحديث ج ١٧ ص ٢٩٩

زَنَى إِلَّا شَقِيًّا^١، كما روى الثانية عن عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مَرَّارٍ، عَنْ يُونُسَ، عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ يَرْفَعُهُ عَنْ رَجُلٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (عليه السلام)...^٢.

نعم هناك رواية ثالثة رواها الصدوق في الامالي قال حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ زِيَادٍ بْنِ جَعْفَرِ الْهَمْدَانِيُّ "ره" قَالَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنِ الْعِصِيِّ بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْكَانَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ الْبَاقِرِ ع أَنَّهُ قَالَ: أَحَبُّ أَخَاكَ الْمُسْلِمِ وَأَحَبُّ لَهُ مَا تُحِبُّ لِنَفْسِكَ وَ أَكْرَهُ لَهُ مَا تَكْرَهُ لِنَفْسِكَ^٣.

ويمكن أن يقال ان نكتة عدم سماع ابن مسكان عن الصادق (ع) الاحديثا واحدا، قد لا تأتي في الامام الباقر (ع) فان النكتة لم تكن بلحاظ طبقته بل ما نقله الكشي عن مُحَمَّدُ بْنُ مَسْعُودِ الْعِيَّاشِيِّ، من أَنَّ ابْنَ مُسْكَانَ كَانَ لَا يَدْخُلُ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) شَفَقَةً أَلَّا يُوقِيَهُ حَقَّ إِجْلَالِهِ، فَكَانَ يَسْمَعُ مِنْ أَصْحَابِهِ وَيَأْبَى أَنْ يَدْخُلَ عَلَيْهِ إِجْلَالًا وَإِعْظَامًا لَهُ (عليه السلام)^٤، فمن المحتمل أن هذه الحالة حصلت له بعد بداية شبابه في زمان الامام الصادق (ع) دون زمان الامام الباقر (ع)، فلا بأس بالعمل برواية ابن مسكان في المقام خصوصا مع اعتضادها بعمل المشهور، فيتم تفصيل المشهور

هذا وقد توصل بعض السادة الاعلام "دام ظله" -بعد ما اشكل في سند رواية ابن مسكان- الى نفس التفصيل بين الامن من الناظر فيصلي قائما وعدم الامن فيصلي جالسا ببيان آخر، فقال: ان روايات الجلوس اولى بالعمل من روايات القيام لكن لا اطلاق لها لفرض الامن من الناظر وفي هذا الفرض يكون المرجع عمومات شرطية القيام، توضيحه أن النقل في موثقة سماعة كان متعارضا، وصحيحة ابن سنان كانت مضطربة، تبقى صحيحة علي بن جعفر، حيث ورد فيها "او ما وهو قائم" فمع اشتمال صحيحة زرارة على قوله "ثم يجلسان" ورواية الحلبي على قوله "يجلس مجتمعا" مع عدم احتمال الاشتباه فيهما، وفتوى مشهور القدماء قبل الشيخ الطوسي بوجوب الجلوس كالصدوق في الفقيه والمفنع والمفيد في المقنعة والشيخ في التهذيب لا يحصل الوثوق بعدم غفلة الراوي لرواية علي بن جعفر في تبديل "قاعد" ب "قائم" ولا مجال عندنا لاصالة عدم الغفلة تعديا، فتتخصر الحجة في صحيحة زرارة الدالة على الجلوس، لكن لا اطلاق لها لفرض الامن من الناظر، للامر فيها بوضع اليد علي العورة، وأما معتبرة اسحاق بن عمار وصحيحة ابن سنان الأمرتان بالجلوس فواردتان في صلاة الجماعة ومن الواضح عدم الامن من الناظر فيها.

ثم قال: انه اذا لم يوجد ناظر محترم فمقتضى القاعدة ان يصلح قائما مع الركوع والسجود الاختياريين وان لزم من ذلك انكشاف عورته لأن لزوم ستر العورة في الصلاة سنة والقيام والركوع والسجود فريضة وعند التزام بين السنة والفريضة فمقتضى القاعدة الاستفادة من العمومات تقديم الفريضة على السنة، وأما ما في صحيحة علي بن جعفر من قوله "او ما وهو قائم" فلا يحصل الوثوق بصدوره من الامام (ع) بعد كونه مخالفا للقاعدة ولا شاهد له من الكتاب وقد ورد في الروايات أن الخبر ان وجد له شاهد او شاهدان من كتاب الله او سنة رسول الله والا فلا تاخذوا به، فيكون مقتضى الصناعة القول بلزوم الصلاة مع الركوع والسجود الاختياريين عليه.

وهذا ما افتى به في تعليقة العروة، وأما مع عدم الامن من الناظر المحترم فتجب الصلاة جالسا فان لزوم من ركوعه او سجوده بدو عورته للناظر لزمه الايماء الى الركوع والسجود ولا يجب ما ذكره صاحب العروة من الانحاء بالمقدار الميسور لأنه مبني على قاعدة الميسور، وان لم يلزم منهما بدو عورته للناظر لزمه الركوع والسجود

^١ - الكافي ط دار الحديث ج ١١ ص ٧

^٢ - الكافي ط دار الحديث ج ٧ ص ٢٤

^٣ - أمالي الصدوق ص ٣٢٣

^٤ - رجال الكشي؛ ص: ٣٨٢

الاختياري لأن الوارد في صحيحة زرارة "أنهما لا يركعان ولا يسجدان فيبدو ما خلفهما" وهذا لا يقتضي المنع من الركوع والسجود الاختياريين الا في فرض بدو ما خلف المصلي للناظر.

اقول: نحن نرى حجية خبر الثقة مطلقا ولكن لو فرضنا اختصاص حجية الخبر بالخبر المفيد للوثوق الشخصي ولم يحصل لنا الوثوق بصحة نقل "أوما وهو قائم" في صحيحة علي بن جعفر، وبقيت صحيحة زرارة، فلا نرى وجهها لاختصاصها بفرض وجود الناظر، فان الامر بوضع اليد علي الفرج لعلة لأجل رعاية حال الصلاة دون الحفظ من الناظر، كما ان قوله "ولا يركعان ولا يسجدان فيبدو ما خلفهما" مطلق لبدو ما خلف المصلي في نفسه وان لم يوجد ناظر، وبذلك اتضح أنه مع عدم الامن من الناظر فالوظيفة هي الصلاة جالسا مع الايماء الى الركوع والسجود ولو لم يوجد ناظر خلف المصلي.

هذا وقد حكى عن ابن زهرة أنه ادعى الاجماع على وجوب كون الصلاة في حال القيام مشتملة على الركوع والسجود الاختياريين ومن الواضح خطأه في هذه الدعوى بل ظاهر المشهور هو وجوب الايماء الى الركوع والسجود، عملا بصحيحة علي بن جعفر، الا أن صاحب الجواهر وافق ابن زهرة في اختيار وجوب الركوع والسجود الاختياريين، واستدل عليه بالأصل، وخبر الحفيرة -اي مرسله ايوب بن نوح السابقة- وموثقة اسحاق بن عمار الواردة في صلاة جماعة العرارة، و الإجماع المنقول في الغنية، و لأن الذي يسوغ له القيام المقتضي لانكشاف قُبْلِهِ وهو الأمن من الناظر فليقتض أيضا وجوب الركوع و السجود و ان استلزم انكشاف العورة، و دعوى الفرق بينهما بإمكان وضع يده في القيام على قُبْلِهِ، فيكون مستور العورتين باليد و الأليتين بخلافهما، يدفعها أن ظاهر النص و الفتوى عدم وجوب الوضع المزبور، و ظاهر التفصيل بين الأمن من الناظر و عدمه، عدم البأس في كشف العورة في الأول دون الثاني، و الحاصل أن الستر الصلتي ساقط في المقام قطعاً، لفرض العجز، و إنما اللازم رعاية الستر غير الصلتي الواجب في حدّ نفسه، و لأجله يفصل بين الأمن عن الناظر المحترم فتجب الصلاة قائماً و بين عدمه فتجب جالسا، فإذا كان الستر الصلتي ساقطاً فما هو الموجب للإيماء، فإنه إنما يجب تحفظاً على هذا الستر الساقط على الفرض، فهذا يوجب وهنا في صحيحة علي بن جعفر و يسقطه عن درجة الاعتبار، و يكون المتبع إطلاقاً أدلة الركوع و السجود.

والتعليل في رواية زرارة لعدم الركوع و السجود يبدو ما خلف المصلي يراد منه الظهور للناظر المحترم الذي يمكن دعوى أهمية مراعاته عند الشارع من القيام و الركوع و السجود و نحوها من أفعال الصلاة المقتضية للبدو للناظر.

ولم نجد في النصوص ما يدل على الأمر في فرض الصلاة قائماً بالإيماء سوى ما في صحيحة علي بن جعفر من قوله "و إن لم يصب شيئاً يستر به عورته أوما و هو قائم" و هو -مع عدم العمل به على إطلاقه لوجوب الجلوس عليه مع عدم الأمن و لا صراحة فيه بالإيماء للسجود- قاصر عن معارضة ما سمعته، خصوصاً مع إمكان حمل الإيماء فيه على إرادة أول أفراد مسمى الركوع^١.

ويلاحظ عليه أن المراد من الاصل المقتضي لوجوب الركوع والسجود الاختياريين ان كان هو الاصل العملي اي الاستصحاب ففيه -مع غمض العين عن عدم وصول النوبة اليه مع قيام الدليل على لزوم الايماء وهو صحيحة علي بن جعفر- أن وجوب الركوع والسجود في الصلوات السابقة كان في ضمن الوجوب الاستقلالي للصلاة التامة الاختيارية المشتملة على كل من الستر والركوع والسجود وهذا قد ارتفع يقينا، فلو وجب الركوع والسجود في الصلاة الجديدة في حال فقد الساتر كان بوجوب آخر، فيكون استصحاب جامع الوجوب من قبيل استصحاب القسم الثالث من الكلي فلا يحتاج الى ما يظهر من السيد الخوئي "قده" في المقام من التشبيث بذيل مبنى عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية الانحلالية كاستصحاب بقاء حرمة وطء الزوجة بعد انقطاع دم حيضها وقبل اغتسالها لما ذكره من أن ما هو المتيقن هو حرمة وطءها حال حيضها والمشكوك فرد آخر من الحرمة وهو حرمة وطءها بعد انقطاع حيضها، فالمشكوك غير المتيقن، وفي المقام المتيقن هو وجوب الركوع والسجود في الصلوات السابقة التي مضى

وقتها والمشكوك وجوبهما في الصلاة اللاحقة، -وهكذا الحال لو اريد استصحاب بقاء وجوب القصر او التمام-^١ فانا قد أجبنا عن هذا الاشكال في الاصول بأنه لو اعترفنا بجريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية وفاقا له "قده" -ولا نعترف به في استصحاب وجود الاحكام- فلا مانع من جريانه في الاحكام الانحلالية لوحدتها عرفا بوجده جعلها وقانونها.

هذا ان اراد من الاصل الاصل العملي وان اراد منه الاصل اللفظي اي اطلاقات وجوب الركوع و السجود فهذا صحيح، لكنها مقيدة بصحيفة علي بن جعفر.

وأما تمسكه بخبر الحفيرة ففيه أنه مضافاً إلى ضعفه بالإرسال أنّ غايته وجوب الركوع والسجود في مورد الحفيرة، واحتمال الخصوصية في هذه الاحكام التعبدية موجود، كما أن الظاهر عدم صحة التعدي من مورد معتبرة اسحاق بن عمار وهو المأموم في صلاة الجماعة الى غيره.

وأما ما ذكره من أنّ الستر الصلاتي ساقط في المقام جزماً فمع الامن الناظر المحترم فلا بد من الركوع والسجود الاختياريين ففيه أنه -كما ذكر السيد الخوئي "قده"- يكون من قبيل الاجتهاد في قبال النص وهو صحيفة علي بن جعفر.

وما ذكره في وجه كون الصحيفة موهونة من جهة إطلاقها لفرض عدم الأمن من الناظر مع تعيّن الجلوس فيه نصاً وفتوى، ففيه أن غايته تقييد إطلاقها بما دل كرواية ابن مسكان على لزوم الجلوس مع عدم الامن من الناظر المحترم.

وأما ما ذكره بعد صفحات من أن مقتضى صحيفة علي بن جعفر أنه يتشهد و يسلم قائماً، و لا أعرف تصريحاً به ممن تقدم عليه، كما أنه لا أعرف دليلاً له، بل الأصل قاص بخلافه، و هذا موجب لو هن الصحيفة، ففيه أن من الواضح أن مفاد الصحيفة لزوم القيام حين الإيماء الى الركوع والسجود، وليس إطلاقها اللفظي مقتضياً للقيام في حال التشهد والتسليم، حتى يجعل ذلك موهناً لها، والصحيح هو جواز القيام في حال التشهد والتسليم بمقتضى الاطلاق المقامي للصحيفة حيث انه لو لزمه الجلوس حينها كان يناسب التنبيه عليه لكونه مما يغفل عنه عادة.

و أمّا ما ذكره من امكان حمل الإيماء في الصحيفة على الانحناء المجامع للركوع و السجود ففيه أنه كيف يحمل الإيماء عليه مع جعله في الصحيفة في قبال فرض وجدان ما يستتر به عورته وأنه حينئذ يتم صلاته بالركوع والسجود.

الجهة الثالثة: انه قد يقال بأنه مع الامن من الناظر ووجوب الصلاة قائماً فلا بد حين ارادة الإيماء الى الركوع والسجود من الجلوس فيكون الإيماء اليهما في حال الجلوس، وقد حكى الشهيد "ره" في الذكري عن السيد عميد الدين أنه لا بد بأن يكون إيماءه الى السجود في حال الجلوس بأن يجلس و يومئ للسجود، و إن كان إيماءه للركوع في حال القيام^٢.

أما احتمال وجوب الجلوس حال الإيماء الى الركوع والسجود فمستنده صحيفة زرارة حيث ورد فيها "قُلْتُ لَأَبِي جَعْفَرٍ عَ رَجُلٍ خَرَجَ مِنْ سَفِينَةٍ عُرْيَانًا- أَوْ سَلْبَ نِيَابُهُ وَ لَمْ يَجِدْ شَيْئًا يُصَلِّي فِيهِ فَقَالَ يُصَلِّي إِيْمَاءً، وَ إِنْ كَانَتْ امْرَأَةٌ جَعَلَتْ يَدَهَا عَلَى فَرْجِهَا، وَ إِنْ كَانَ رَجُلًا وَضَعَ يَدَهُ عَلَى سَوَاتِيهِ، ثُمَّ يَجْلِسَانِ فَيُؤْمِنَانِ إِيْمَاءً" فقد اورد عليه السيد الخوئي

^١ - موسوعة الامام الخوئي ج ١٢ ص ٤٠٢

^٢ - جواهر الكلام ج ٨ ص ٢١٦

^٣ - ذكرى الشيعة ج ٣ ص ٢٣.

"قده" بأنه لم يقل به احد ويكون استظهاره من الصحيحة مبنيًا على أن يكون قوله "ثم يجلسان ... " بيانًا لكيفية الإيماء بعد فرض الشروع في الصلاة قائمًا، و لكن الظاهر أنه بيان لأصل كيفية الشروع في الصلاة، فإنه بعد فرض الخروج عن السفينة و هم عراة أو أنهم قد سلبت ثيابهم حكم (عليه السلام) إجمالًا بلزوم الصلاة إيماءً و بما أنهم بطبيعة الحال لا يقومون إلى الصلاة بمجرد الخروج عن السفينة أو سلب الثياب، بل يمشون أو ينتظرون حلول الوقت أو حصول الفرصة تعرض (عليه السلام) حينئذ لحكم الستر الواجب في نفسه و تحفظ كل عورته عن صاحبه، ثم بعد حلول الوقت و إرادة الاشتغال بالصلاة ذكر (عليه السلام) أنهما يجلسان فيؤمنان ..."، فالجلوس هو من اول الشروع في الصلاة، لأن المفروض عدم أمنهم عن الناظر المحترم. و قد مرّ أنّ الوظيفة بمقتضى صحيحة عبد الله بن مسكان هي الصلاة جالساً مع عدم الأمن، فيبين (عليه السلام) أنهم يصلون جالسين و يؤمنون في صلاتهم، لا أنهم يصلون قائمين ثم يجلسون و يؤمنون.

وأما التفصيل بين الركوع والسجود فلم نعرف له وجهًا عدا قاعدة الميسور، فكأن الإيماء جالساً أقرب إلى هيئة الساجد، أو أنّ الهوي إلى السجود يتضمّن نوعاً من الجلوس، فمع تعدّد المجموع يقتصر على الميسور، و فيه أولاً: أنّ القاعدة غير تامة في نفسها، و ثانياً: مع التسليم فالصغرى ممنوعة و لا مصداق لها في المقام، إذ الجلوس ليس من مراتب السجود كي يكون ميسوراً له، لتقومه بوضع الجبهة على الأرض، فيكون الجلوس مباحاً له عرفاً، و ليس الجلوس الذي يتضمّن السجود واجباً في نفسه كي يقتصر عليه لدى العجز عن المجموع، بل هو مقدّمة له يسقط بسقوطه لا محالة كما لا يخفى.

و ثالثاً: ان قاعدة الميسور إنّما يتمسك بها مع عدم سقوط الواجب حال التعذر كي يكون الميسور من مراتب امتثاله، و في المقام قد سقط الواجب و هو السجود رأساً، و جعل بدله واجب آخر و هو الإيماء. فلا وجه لمراعاة الميسور في مثل ذلك أصلاً.

اقول: أما ما ذكره من الاشكال على التفصيل فمتجه، وأما ما ذكره حول صحيحة زرارة ففيه أن السؤال فيها كان عن الصلاة ولم يفرض المعرضية لرؤية الناظر المحترم فظاهر الامر بالستر كونه لاجل رعاية الستر الصلّاتي بالمقدار الممكن، لكن لم يظهر من الصحيحة ان الامر بالجلوس كان بعد تمام القراءة وحين ارادة اليماء الى الركوع والسجود، ومجرد أن الستر مقارن للشروع في الصلاة فلا وجه للزوم الستر الصلّاتي قبل الجلوس للشروع في الصلاة جالساً لا يشكّل قرينة على ظهورها فيما ذكر، ولعل "ثم" للترتيب الذكري، يعني أنه يصلي ايماء ويضع يده على عورته، ثم ليعلم أنه لايد من كون صلاته من جلوس وأنه يؤمي الى الركوع والسجود.

الجهة الرابعة: ان المدار على الامن من الناظر و عدمه إناطة الحكم بنفس الأمن، فمع عدم الامن يجب الجلوس و إن لم يتفق وجود الناظر، لأن المذكور في صحيحة عبد الله بن مسكان "إذا كان حيث لا يراه أحد" و الظاهر من كلمة "حيث" معرضية المكان للرؤية، وهذا هو المناسب لما استفيد من الكتاب والسنة من وجوب حفظ الفرج من النظر، ولو اطمأن بعدم الناظر فصلّى قائماً ثم تبين وجود الناظر صحت صلاته لا لما يظهر من السيد الخوئي "قده" من أن المدار في وجوب القيام الامن من الناظر، فانه لا دليل عليه بعد عدم صدق اذا كان حيث لا يراه احد، وانما هو لاجل حديث لا تعاد.

ان قلت: ورد في موثقة عمار أن من كبر وهو قائم وكانت وظيفة الجلوس اعد الصلاة، فقد روي عن عمّار في حديث أنه قال: سألت أبا عبد الله ع عن رجلٍ وجبت عليه صلاة من فُعودٍ فَنَسِيَ حَتَّى قَامَ وَ افْتَتَحَ الصَّلَاةَ وَ هُوَ قَائِمٌ ثُمَّ دَكَرَ - قَالَ يَفْعُدُ وَ يَفْتَتِحُ الصَّلَاةَ وَ هُوَ قَاعِدٌ وَ لَا يَعْنَدُ بِافْتِتَاحِ الصَّلَاةِ وَ هُوَ قَائِمٌ وَ كَذَلِكَ إِنْ وَجِبَتْ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ مِنْ قِيَامٍ - فَنَسِيَ حَتَّى افْتَتَحَ الصَّلَاةَ وَ هُوَ قَاعِدٌ فَعَلَيْهِ أَنْ يَطْعَ صَلَاتَهُ وَ يَوْمَ فَيَفْتَتِحُ الصَّلَاةَ وَ هُوَ قَائِمٌ وَ لَا يَفْتَدِي بِافْتِتَاحِهِ وَ هُوَ قَاعِدٌ .

^١ - موسوعة الامام الخوئي ج ١٢ ص ٤٠٤

^٢ - وسائل الشيعة ج ٥ ص: ٥٠٣

قلت: نعم ولكن لا يظهر من الامر بالجلوس في المقام حال وجود الناظر اكثر من رعاية شرطية الستر بالمقدار الميسور، لا شرطية تعبدية للجلوس.

ثم ان قوله "ان كان حيث لا يراه احد فليصل قائما" وان كان يشمل في حد ذاته ما لو كان الناظر زوجته او الصبي غير المميز، الا أن الفقهاء عبروا بالناظر المحترم الذي يجب الستر منه وهو الصحيح بمناسبة الحكم والموضوع عرفا.

الجهة الخامسة: ان صاحب العروة ذكر في فرض عدم الأمن و الصلاة جالسا أن وظيفته من حيث الركوع و السجود هي الانحناء إليهما بمقدار لا تبدو عورته، و إلا فالإيماء بالرأس، و إلا فبالعين.

ويرد عليه أولاً: أنه لا يرى وجه لعدم ذكر ذلك في الصلاة قائما مع الأمن من الناظر، الا أن يكون مراده من قوله "بالمقدار لا تبدو عورته" بدو عورته للناظر، حيث لا موضوع له في فرض الصلاة قائما، ولكنه خلاف الظاهر.

وثانياً: أن مفاد النصوص بدلية الإيماء الى الركوع والسجود عن الركوع والسجود الاختياريين في هذا الحال، وقد لا يصدق الإيماء على الانحناء الناقص الخالي عن الإشارة بالرأس، كما ذكره السيد الخوئي، ومع صدق الإيماء لا حاجة الى الانحناء زائدا عليه، وقد مر الاشكال في تطبيق قاعدة الميسور على المقام.

ثم ان المذكور في الروايات المعتبرة هو الإيماء بالرأس، وما ذكره من الإيماء بالعين لدى العجز عن الإيماء بالرأس فهو غير مذكور في الروايات، ففي صحيحة زرارة "... او منا برؤوسهما" وفي صحيحة علي بن جعفر عن اخيه أبي الحسن ع قال: سألته عن الرجل يلقي السبع - و قد حَضَرَتِ الصَّلَاةُ - وَ لَا يَسْتَطِيعُ الْمَشْيَ مَخَافَةَ السَّبْعِ فَإِنْ قَامَ يُصَلِّي - خَافَ فِي رُكُوعِهِ وَ سُجُودِهِ السَّبْعَ - وَ السَّبْعُ أَمَامَهُ عَلَى غَيْرِ الْقِبْلَةِ - فَإِنْ تَوَجَّهَ إِلَى الْقِبْلَةِ - خَافَ أَنْ يَثْبَ عَلَيْهِ الْأَسَدُ كَيْفَ يَصْنَعُ - قَالَ فَقَالَ يَسْتَقِيلُ الْأَسَدَ - وَ يُصَلِّي وَ يَوْمِي بِرَأْسِهِ إِيْمَاءً وَ هُوَ قَائِمٌ - وَ إِنْ كَانَ الْأَسَدُ عَلَى غَيْرِ الْقِبْلَةِ، وَ فِي صَحِيحَةِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنِ الرَّجُلِ يَخَافُ مِنْ سَبْعٍ أَوْ لَصٍّ - كَيْفَ يُصَلِّي قَالَ يُكَبِّرُ وَ يَوْمِي بِرَأْسِهِ، وَ فِي صَحِيحَةِ الْحَلْبِيِّ عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَرِيضِ إِذَا لَمْ يَسْتَطِعِ الْقِيَامَ وَ السُّجُودَ - قَالَ يَوْمِي بِرَأْسِهِ إِيْمَاءً - وَ أَنْ يَضَعَ جَبْهَتَهُ عَلَى الْأَرْضِ أَحَبُّ إِلَيَّ^٣ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الرَّوَايَاتِ.

نعم ورد في مرسله الصدوق بالنسبة الى المريض عن الصادق (عليه السلام) أن يُصَلِّي الْمَرِيضُ قَائِمًا - فَإِنْ لَمْ يَقْدِرْ عَلَى ذَلِكَ صَلَّى جَالِسًا - فَإِنْ لَمْ يَقْدِرْ أَنْ يُصَلِّيَ جَالِسًا صَلَّى مُسْتَقْبِلًا - يُكَبِّرُ ثُمَّ يَقْرَأُ فَإِذَا أَرَادَ الرُّكُوعَ عَمَّضَ عَيْنَيْهِ - ثُمَّ سَبَّحَ إِذَا سَبَّحَ فَتَحَ عَيْنَيْهِ - فَيَكُونُ فَتْحُ عَيْنَيْهِ رَفْعَ رَأْسِهِ مِنَ الرُّكُوعِ - فَإِذَا أَرَادَ أَنْ يَسْجُدَ عَمَّضَ عَيْنَيْهِ - ثُمَّ سَبَّحَ إِذَا سَبَّحَ فَتَحَ عَيْنَيْهِ - فَيَكُونُ فَتْحُ عَيْنَيْهِ رَفْعَ رَأْسِهِ مِنَ السُّجُودِ - ثُمَّ يَنْتَهِدُ وَ يَنْصَرِفُ.

وَرَوَاهُ الْكُلَيْبِيُّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَمَّنْ حَدَّثَهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام)،^٤ الا أن الرواية ضعيفة لارسالها.

^١ - وسائل الشيعة؛ ج ٨، ص: ٤٣٩

^٢ - وسائل الشيعة؛ ج ٨، ص: ٤٤٢

^٣ - وسائل الشيعة؛ ج ٥، ص: ٤٨١

^٤ - وسائل الشيعة؛ ج ٥، ص: ٤٨٤

وقد استدل السيد الخوئي "قده" هنا على انتقال الوظيفة الى الايماء بالعين عند العجز عن الايماء بالرأس بأنه حيث يقطع بمقتضى الاجماع والنص بعدم سقوط الصلاة بحال، كما يقطع بتقوم الصلاة بالركوع و السجود بما لهما من المراتب كما يفصح عنه قوله (عليه السلام) "الصلاة ثلاثة أثلاث ثلث طهور، و ثلث ركوع، و ثلث سجود" فلا بد من الإتيان بالركوع والسجود أو ببدلهما، والمفروض أن بدلية الإيماء بالعين ثابتة في الجملة كما في المريض الذي ورد فيه النص بذلك، و منه تعرف الفرق بين الإيماء بالعين و بين غيره كالإيماء باليد مثلاً، لعدم ثبوت البدلية للإيماء باليد و لو في الجملة، بخلاف الإيماء بالعين^١.

وانت ترى أن هذا الاستدلال مبني على تمامية سند رواية الايماء بالعين في مورد المريض، وقد ذكر "قده" في بحث القيام أن الرواية من جهة الإرسال غير صالحة للاستدلال، و لا نقول بالانجبار، و إسناد الصدوق لها إلى الصادق (عليه السلام) بضرر قاطع لا يقتضي مزيد من اعتقاده بذلك لا متابعتنا له في ذلك.

و الأولى: أن يستدل له بوجه آخر، و هو أننا قد علمنا من صحيحة زرارة الواردة في باب المستحاضة "ولاتدع الصلاة بحال" المعتضدة بما في موثقة عمّار من قوله "فكيف ما قدر فإنه له جائز"^٢ أن الصلاة لا تسقط بحال، و أنه يأتي مهما أمكن بما قدر منها و تيسر، و من ناحية أخرى، قد علمنا من حديث التلث و غيره من النصوص أن الركوع و السجود من مقومات الصلاة الدخيلة في صدق اسمها و تحقيق ماهيتها، كما و علمنا أيضاً أن الشارع قد جعل لدى العجز عنهما بدلاً بعد مرتبة نازلة عنهما و هو الإيماء بالرأس، إذن يستنتج من هاتين المقدمتين أن الشارع الأقدس لا بد و أن يجعل بدلاً آخر لدى العجز عن هذا البدل، حذراً عن الإخلال بماهية ما لا يسقط بحال و حيث لا يحتمل أن يكون ذلك البدل شيئاً آخر غير غمض العينين من الإيماء باليد أو الرجل مثلاً سيما و أن الإيماء بالعينين أقرب إلى الإيماء بالرأس من غيره، مضافاً إلى تسالم الأصحاب عليه فلا جرم كان هو المتعين، فليتأمل^٣.

وما ذكره قريب الى الذهن.

الجهة السادسة: ذكر صاحب العروة أنه يجعل الانحناء أو الإيماء للسجود أزيد من الركوع، و يرفع ما يسجد عليه و يضع جبهته عليه و في صورة القيام يجعل يده على قبله على الأحوط.

اقول: أما لزوم كون الانحناء أو الايماء الى السجود ازيد من الركوع فهو المشهور، بل نسبه في الذكرى إلى الأصحاب، و استدلل له بعدة وجوه:

منها: رواية أبي البخري عن جعفر بن محمد، عن أبيه (عليهما السلام) أنه قال: من غرقت ثيابه فلا ينبغي له أن يصلي حتى يخاف ذهاب الوقت يبتغي ثياباً، فان لم يجد صلى عرياناً جالساً يومئ إيماءً يجعل سجوده أخفض من ركوعه^٤.

^١ - موسوعة الامام الخوئي ج ١٢ ص ٤٠٨

^٢ - عن ابي عبد الله (ع) المريض إذا لم يقدر أن يصلي قاعداً كيف قدر صلى إما أن يوجه فيومي إيماءً و قال يوجه كما يوجه الرجل في لحدّه و يتأم على جنبه الأيمن ثم يومي بالصلاة فإن لم يقدر أن يتأم على جنبه الأيمن فكيف ما قدر فإنه له جائز و يستقبل بوجهه القبلة ثم يومي بالصلاة إيماءً.

^٣ - موسوعة الامام الخوئي ج ١٤ ص ٢٢٥

^٤ - وسائل الشيعة ج ص

ولكنها ضعيفة السند بأبي البختری الذي قالوا عنه انه اكدب البرية.

ومنها: ما رواه الصدوق مرسلًا قَالَ وَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص الْمَرِيضُ يُصَلِّي قَائِمًا فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ صَلَّى جَالِسًا- فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ صَلَّى عَلَى جَنْبِهِ الْأَيْمَنِ- فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ صَلَّى عَلَى جَنْبِهِ الْأَيْسَرِ- فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ اسْتَلْقَى وَ أَوْمَأَ إِيْمَاءً- وَ جَعَلَ وَجْهَهُ نَحْوَ الْقِبْلَةِ- وَ جَعَلَ سُجُودَهُ أَحْفَظَ مِنْ رُكُوعِهِ، قَالَ وَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع دَخَلَ رَسُولُ اللَّهِ ص عَلَى رَجُلٍ مِنَ الْأَنْصَارِ- وَ قَدْ شَبَّكَتُهُ الرِّيحُ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ كَيْفَ أَصَلِّي- فَقَالَ إِنْ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تُجْلِسُوهُ فَأَجْلِسُوهُ- وَ إِلَّا فَوَجِّهُوهُ إِلَى الْقِبْلَةِ- وَ مُرُوهُ فَلْيُؤْمِئْ بِرَأْسِهِ إِيْمَاءً- وَ يَجْعَلُ السُّجُودَ أَحْفَظَ مِنَ الرُّكُوعِ، والظاهر الغاء الخصوصية من المريض الى المقام عرفا، لكن الاشكال في ضعف سندهما للارسال.

و منها: موثقة سماعة قال: سألته عن الصلاة في السفر فقال... و ليتطوع بالليل ما شاء إن كان نازلاً، و إن كان راكباً فليصل على دابته و هو راكب، و لتكن صلاته إيماءً، و ليكن رأسه حيث يريد السجود أخفض من ركوعه^١.

فاورد عليه السيد الخوئي "قده" بان موردها النافلة و المتمكن من الصلاة الاختيارية فلا يمكن التعدي إلى غير موردها، ولكن الانصاف الغاء الخصوصية منها عرفا الى الفريضة بعد كون مفاد الرواية و جوب ذلك وضعاً في النافلة.

و منها: صحيحة يعقوب بن شعيب قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يصلي على راحلته، قال: يومئ إيماءً، يجعل السجود أخفض من الركوع.

وذكر السيد الخوئي "قده" أن الظاهر أن موردها هو النافلة، وقد تبين الجواب عنه.

و عليه فلا يبعد تمامية فتوى المشهور، نعم ما ذكر في الاستدلال عليه بأنه لولا ذلك لم يحصل الافتراق بين الركوع و السجود الايمائين، ففيه: أن المائر هو القصد فلا حاجة الى المائر الخارجي على أن المائر لا ينحصر به.

وأما ما ذكره صاحب العروة من لزوم رفع ما يصح السجود عليه ووضعه على جبهته فلعله استنادا الى ما رواه الصدوق باسناده عن إبراهيم بن أبي زياد الكرخي قال: قلت لأبي عبد الله ع رجلٌ شنيخٌ لا يستطيع القيام إلى الخلاء- و لا يُمكنُهُ الرُّكُوعُ وَ السُّجُودُ فَقَالَ لِيَوْمِي بِرَأْسِهِ إِيْمَاءً- وَ إِنْ كَانَ لَهُ مَنْ يَرْفَعُ الْحُمْرَةَ فَلْيَسْجُدْ- فَإِنْ لَمْ يُمكنُهُ ذَلِكَ فَلْيُؤْمِئْ بِرَأْسِهِ- نَحْوَ الْقِبْلَةِ إِيْمَاءً^٢.

وطريق الصدوق اليه ابوه عن سعد بن عبدالله عن ايوب بن نوح عن محمد بن ابي عمير عن الكرخي، فالطريق صحيح كما ان رواية ابن ابي عمير عنه تكشف بنظرنا عن وثاقة الكرخي، الا انه كما ذكر السيد الخوئي ان الرواية واردة في المريض فلا يمكن التعدي منه الى العريان.

^١ - وسائل الشيعة؛ ج ٥، ص: ٤٨٥

^٢ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٣٣١

وأما ما ذكره من لزوم الاحتياط بوضع يده على عورته، فوجهه الأمر في صحبة زرارة بذلك، وإنما لم يفت به لما ذكره في الجواهر من أن الأصحاب لم يفتوا بلزوم ذلك عند الأمن من الناظر المحترم، ولكن ذكر السيد الخوئي "قده" أن الأمر فيها ناظر إلى الستر من الناظر المحترم، لأنه كان قبل الشروع في الصلاة لما ورد بعده التعبير بقوله "ثم يجلسان فيؤمئنان" وقد مر منا أنه خلاف الظاهر، حيث كان السؤال فيها عن كيفية الصلاة، وعليه فلا يترك العمل بالاحتياط بوضع اليد على القبل ولو مع الأمن من الناظر المحترم.

الجهة السابعة: إن ظاهر الأصحاب الاتفاق على اشتراك الرجل والمرأة في الأحكام السابقة، إلا أن عمدة الروايات الواردة في الرجل، عدا صحبة زرارة الواردة في الصلاة جالسا، حيث ورد فيها "يصلي إيماء، فإن كانت امرأة وضعت يدها على فرجها وإن كان رجلا جعل يده على سواته ثم يجلسان فيؤمئنان..." فلم تدل رواية على أنه مع أمنها من الناظر المحترم تصلي قائمة، واحتمال الخصوصية للرجل موجود في المقام فلا يمكن التعدي منه إلى المرأة، لكن يكفينا اطلاقات شرطية القيام.

مسألة ٤٤: إذا وجد ساتراً لإحدى عورتيه ففي وجوب تقديم القبل أو الدبر أو التخيير بينهما وجوه أوجهها الوسط.

اقول: وجه ما ذكره من تقديم ستر الدبر أنه ورد في صحبة زرارة "ولا يركعان ولا يسجدان فيبدو ما خلفهما" أنه لو تمكن من ستر ما خلفه فلا مانع من أن يأتي بالركوع والسجود الاختياريين وحيث انهما ركنان وفريضتان فيقدم على ستر القبل الذي هو من السنة.

وهذا هو الصحيح وما ذكره بعض السادة الاعلام "دام ظله" من أن هذا التعبير يشمل الدبر والقبل معا حيث يظهر القبل من الخلف حين الركوع والسجود الاختياريين، ففيه أن التعبير بما خلفه ظاهر في الدبر.

وأما وجه تقديم ستر القبل فهو ما يقال من أن الدبر مستور بالألئتين فيترجح القبل، ولا سيما مع بروزه وكونه إلى القبلة، وفي المرأة للأفضعية، ولكنه مجرد استحسان لا اعتبار به، وأما وجه التخيير فهو عدم احرار أهمية أي منهما على الآخر.

مسألة ٤٥: يجوز للعراة الصلاة متفرقين، ويجوز بل يستحب لهم الجماعة، وإن استلزمت للصلاة جلوساً وأمكنهم الصلاة مع الانفراد قياماً، فيجلسون ويجلس الإمام وسط الصف ويتقدمهم بركبتيه ويؤمنون للركوع والسجود إلا إذا كانوا في ظلمة آمنين من نظر بعضهم إلى بعض فيصلون قائمين صلاة المختار تارة ومع الإيماء أخرى على الأحوط.

اقول: لا اشكال ولا خلاف في جواز صلاة العراة فرادى، للإطلاقات، وفي رواية أبي البخري (وهب بن وهب وهو ضعيف) "... فإن كانوا جماعة تباعدوا في المجالس، ثم صلوا كذلك فرادى^١، وهذه الرواية قد تكون ظاهرة في لزوم الانفراد وعدم مشروعية الجماعة، لكن لا بد من حملها على أنهم إن ارادوا أن يصلوا فرادى يتباعدون لأجل الأمن من الناظر، وذلك بقريظة صحبة ابن سنان "عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن قوم صلوا جماعة وهم عراة، قال: يتقدمهم الإمام بركبتيه، ويصلي بهم جلوساً وهو جالس^٢" ومعتبرة إسحاق بن عمار "قال قلت لأبي عبد الله

^١ - وسائل الشريعة ج٤ ص ٤٥١

^٢ - وسائل الشريعة ج٤ ص ٤٥٠

(عليه السلام): قوم قطع عليهم الطريق و أخذت ثيابهم فيقوا عراة، و حضرت الصلاة كيف يصنعون؟ فقال: يتقدمهم إمامهم فيجلس و يجلسون خلفه، فيومئ إيماءً بالركوع و السجود، و هم يركعون و يسجدون خلفه على وجوههم^١.

فالجماعة مشروعة في حق العراة، ولكن لا ريب في سقوط القيام عنهم مع عدم الامن من الناظر المحترم، فيصلون جماعة عن جلوس كما ورد في صحيحة ابن سنان و معتبرة اسحاق بن عمار، وأما مع الأمن من الناظر المحترم كما في ظلمة الليل، فكما ذكر صاحب العروة لا بد من الصلاة قائما، وذلك لانصراف صحيحة ابن سنان و معتبرة اسحاق بن عمار الداليتين على لزوم الجلوس الى فرض عدم الامن كما هو الغالب، ولو فرض اطلاعهما فيعارضهما إطلاق رواية ابن مسكان "في رجل عريان ليس معه ثوب، قال: إذا كان حيث لا يراه أحد فليصل قائماً"، حيث يشمل فرض الجماعة، فيكون المحكم إطلاقاً شرطية القيام.

هذا ولاريب أن وظيفة الامام الايماء الى الركوع و السجود، و أمّا المأمومون فقد ذهب جماعة كالشيخ الطوسي "ره" في النهاية إلى أنهم يركعون و يسجدون، وهو الصحيح كما دل عليه معتبرة اسحاق بن عمار، وبها يقيد إطلاق ما دل على لزوم الايماء في صلاة العريان، وما ذكره الشهيد في الذكرى من استبعاد أن يكون للمأمومين خصوصية عن غيرهم من العراة^٢، فمما لا وجه له بعد دلالة النص عليه، فالصحيح لزوم الركوع و السجود على المأمومين، نعم يحتص ذلك بفرض الامن من الناظر المحترم، و المعتبرة منصرفاً عن هذا الفرض ولو بقريئة التفصيل بين الامام و المأموم، وبمناسبة الحكم و الموضوع حيث ان لزوم الجلوس عليهم كان لاجل حفظ العورة عن رؤية الآخرين، ويؤيده بل يدل عليه ما في صحيحة زرارة من تعليل نهى العاري عن الركوع و السجود بقوله "وَلَا يَسْجُدَانِ وَلَا يَرْكَعَانِ فَيَبْدُو مَا خَلْفَهُمَا"^٣.

مسألة ٤٦: الأحوط بل الأقوى تأخير الصلاة عن أول الوقت إذا لم يكن عنده ساتر و احتمل وجوده في آخر الوقت.

اقول: تارة نتكلم عن جواز البدار واقعا وأخرى عن جوازه ظاهرا لمن احتمل استمرار العذر الى آخر الوقت، أما الاول فهو خلاف ما ينصرف اليه دليل الواجب الاضطراري من كونه وظيفة العاجز عن الواجب الاختياري وهو صرف وجود الطبيعة الاختيارية، ولولا هذا الانصراف جاز البدار ولو مع العلم بارتفاع العذر في اثناء الوقت، ويدل عليه رواية أبي البخترى "من غرقت ثيابه فلا ينبغي له أن يصلي حتى يخاف ذهاب الوقت" لكنها ضعيفة السند.

وأما الثاني فهو مرتبط بالبحث عن اثبات موضوع الامر الاضطراري باستصحاب بقاء العذر الى آخر الوقت، وقد اختاره جماعة من الاعلام كالسيد الخوئي "قده"، نعم لو اتفق انكشف الخلاف فحيث وقع منه الخلل بالركن وهو الركوع الواجب في حقه وجبت اعادة الصلاة، لكن اشكلنا عليه بأن موضوع الامر الاضطراري بصلاة الصبح عريانا مثلا هو العجز عن صرف وجود الواجب الاختياري وهو صلاة الصبح الاختيارية بين الطلوعين، وهذا ليس معلوم الحدوث كي يستصحب، ولذا لو كان يعلم بارتفاع عذره في اثناء الوقت يصح ان يقول "الصلاة الاختيارية بين الطلوعين مما اقدر عليها"، نعم لو استظهرنا ان موضوعه العجز الى آخر الوقت عن الصلاة الاختيارية تم الاستصحاب، لكنه لا دليل عليه.

^١ - وسائل الشيعة ج٤ ص ٤٥١

^٢ - ذكرى الشيعة ج٣ ص ٢٦

^٣ - وسائل الشيعة، ج ٤، ص: ٤٤٩

مسألة ٤٧: إذا كان عنده ثوبان يعلم أنّ أحدهما حرير أو ذهب أو مغصوب و الآخر ممّا تصحّ فيه الصلاة لا تجوز الصلاة في واحد منهما، بل يصلي عارياً، و إن علم أنّ أحدهما من غير المأكول و الآخر من المأكول أو أنّ أحدهما نجس و الآخر طاهر صلى صلاتين، و إذا ضاق الوقت و لم يكن إلا مقدار صلاة واحدة يصلي عارياً في الصورة الأولى و يتخيّر بينهما في الثانية.

اقول: ذكر صاحب العروة في هذه المسألة ثلاثة فروع:

الفرع الاول: لو كان له ثوبان يعلم إجمالاً أنّ أحدهما لا يجوز لبسه، لكونه ذهباً أو حريراً أو مغصوباً، فذكر أنه يصلي عارياً.

الفرع الثاني: ما إذا علم اجمالاً بوجود مانع في أحد الثوبين فلا تصحّ الصلاة فيه من دون أن يحرم لبسه تكليفاً كما لو علم اجمالاً بأن أحدهما متخذ مما لا يؤكل لحمه فذكر أنه في سعة الوقت يحتاط بتكرار الصلاة في كلّ منهما، وأما إذا لم يسع الوقت إلا لصلاة واحدة، فلا بد أن يصلي حينئذ عارياً.

الفرع الثالث: ما إذا علم اجمالاً بنجاسة احد ثوبين، ولم يجد ثوبا طاهرا آخر، فذكر صاحب العروة أنه في سعة الوقت يحتاط بتكرار الصلاة فيهما، ومع ضيق الوقت يتخير بينهما، ولا يصلي عريانا. اقول: أما لزوم الصلاة عارياً في الفرع الاول فقد يذكر لذلك وجهان:

أحدهما: ما يناسب فتوى صاحب العروة في الفرع الثاني ايضا بلزوم الصلاة عارياً في ضيق الوقت من أنه اذا لم يمكن احراز الاتيان بالصلاة مع الساتر المباح إما لاجل حرمة المخالفة القطعية للعلم الاجمالي بحرمة لبس احد الثوبين تكليفاً كما في الفرع الاول او لضيق الوقت كما في الفرع الثاني، فيعتبره العرف بحكم العاجز عن الاتيان بالصلاة مع الساتر، فتنتقل وظيفته الى الصلاة عارياً.

وقد ذكر السيد البروجردي على ما حكى عنه في وجه القول بلزوم الصلاة عارياً في ضيق الوقت في الفرع الثاني أنه بعد فرض أنه اذا دار الامر بين الصلاة في غير المأكول والصلاة عارياً فلا بد من اختيار الثاني لاندراج المكلف في موضوع لزوم الصلاة عريانا وهو من لا يجد الثوب، فان ظاهره عدم وجدان الثوب الذي تجوز فيه الصلاة، فمعني ذلك تقديم مانعية ما لا يؤكل على شرطية الستر، وعليه فلا بد من احراز أن صلاته غير مقرونة بالمانع ولا يمكنه احراز ذلك في المقام لا بالوجدان ولا بالاصل كأصالة الحل، بعد تعارض الاصل النافي للمانعية في كل من الثوبين مع الاصل النافي للمانعية في الثوب الآخر، فيكون كل من الثوبين غير المحرز خلوهما عن المانع في حكم واجد المانع، لأنه كما لا يمكن الصلاة في الثوب غير المأكول كذلك لا يمكن فيهما، فعليه يلزم الصلاة عارياً في فرض ضيق الوقت.

وحيث ان الصحيح عندنا في فرض دوران الامر بين الصلاة في النجس والصلاة عارياً هو تعيين الثاني فيلزم الصلاة عارياً عند ضيق الوقت في الفرع الثالث ايضاً.

ولعله لأجل هذه النكتة افتي المحقق النائيني والسيد الامام "قدهما" بلزوم الصلاة عاريا عند ضيق الوقت في الفرع الثاني والثالث نظير السيد البروجردى "قده"١، وانما افتي صاحب العروة بلزوم الصلاة في احدهما في الفرع الثالث، لأنه يرى تقدم الصلاة في النجس على الصلاة عاريا.

ويرد على هذا الوجه أن وجوب الصلاة عارياً مع انحصار الساتر بالساتر الفاقد للشرائط انما هو من جهة صدق أنه لا يجد ساتراً يستتر به عورته، ولا يصدق ذلك مع العلم الإجمالي، للعلم بوجود الساتر الواجد للشرائط في البين، وتمكنه من الصلاة فيه، فهو متمكن من الامتثال وان لم يتمكن من احراز الامتثال، فهل ترى لو ان شخصاً كان عنده مايعان يعلم بأن احدهما ماء مطلق والآخر مضاف ولم يتمكن الوضوء بكليهما، يجوز له الاكتفاء بالتيمم وترك الوضوء بواحد منهما، مع أنه لا يظن ان يقول به فقيه بعد كونه واجداً للماء، وممكننا من الوضوء بالماء، فلا بد أن يتوضأ باحدهما ثم يتيمم، نعم قد يستفاد من ادلة التيمم - عند خوف فوت الصلاة وان رب الماء هو رب الصعيد وما ورد من الامر بالتيمم فيمن كان عنده ماء ان مشتبهان- أنه ان لم يتمكن من الجمع بين التيمم والوضوء باحدهما لزمه التيمم.

ثانيهما: ما يختص بالفرع الاول وهو أن العلم الإجمالي بالحرمة التكليفية للباس احد الثوبين حيث يوجب المنع العقلي عن لبس اي منهما لوجوب الموافقة القطعية للعلم الاجمالي عقلاً، فترفع بذلك القدرة على لبس الساتر، فيندرج تحت موضوع وجوب الصلاة عارياً، وهذا ما ذكره في المستمسك، ولكنه يتنافى مع ما ذكره من أنه لو صلى في واحد منها لم يجتزأ بها، لعدم العذر على تقدير الثبوت واقعاً، نعم إذا انكشف أن ما صلى فيه ليس مانعاً صحت صلاته، لأن حرمة اللبس عقلاً من جهة العلم الإجمالي و حصول التجري به لا ينافي صحة العبادة و حصول التقرب بها.

هذا وقد ذكر السيد الخوئي "قده" في تقريب هذا الوجه أنه حيث يكون خطاب وجوب الصلاة مع الساتر مشروطاً بالقدرة، وخطاب النهي عن الغضب او لبس الحرير او الذهب مطلق، وظاهر القدرة المأخوذة في الخطاب هو ما يقابل العجز التكويني او التشريعي الناشئ من التكليف الشرعي او المنع العقلي ولو بملاك منجزية العلم الاجمالي، بينما ان العقل لا يقيد الخطاب المطلق بأكثر من القدرة التكوينية على الفعل، فيكون العلم الاجمالي المنجز بحرمة احد الثوبين رافعاً للقدرة على الساتر فيندرج بذلك تحت موضوع وجوب الصلاة عارياً، نعم لو كان كلا الخطابين على نسق واحد بأن كانا مطلقين^٢ او كانا مشروطين بالقدرة، كما لو علم اجمالاً أنه حلف فعل احد المباحين وحلف ترك الآخر، فان القدرة في وجوب الوفاء باليمين شرعية، فحيث لا يمكن موافقتها القطعية معا فبمقتضى عليية العلم الاجمالي بحرمة احدهما ووجوب الآخر لحرمة المخالفة القطعية فيتعين موافقتها

١ - العروة الوثقى المحشى ج٢ ص ٣٥٦

٢ - مستمسك العروة ج٥ ص ٤٠٧

٣ - كما لو كانت وظيفته التيمم وكان عنده ترابان يعلم أن احدهما مغصوب، حيث يعلم اجمالاً بحرمة تيممه من احدهما ووجوب تيممه من الآخر، والفرق بينهما ان وجوب الوضوء أخذ لسان خطابه القدرة بمقتضى المقابلة بينه وبين التيمم في قوله تعالى "فلم تجدوا ماء فتيمموا" وهذا يعني أنه انما يجب الوضوء عند وجدان الماء اي القدرة على الوضوء، وهذا يرتفع عرفاً بالعلم الاجمالي المنجز، وأما التيمم فلم يؤخذ في لسان خطابه القدرة على التيمم فهو نظير حرمة الغضب في أن القدرة في كليهما عقلية اي غير مأخوذة في الخطاب، ومعه فيتشكل علم اجمالي بحرمة التيمم من احدهما لكونه غصبا ووجوب التيمم بالآخر.

الاحتمالية ولا تجوز الموافقة القطعية لأحدهما المستلزمة للمخالفة القطعية للآخر، فما ذكره صاحب العروة في الفرع الاول في المقام من لزوم الصلاة عاريا هو الصحيح^١.
وبذلك عدل عما في تعليقه السابقة على العروة من الاشكال فيه^٢، ولعله لما كان يمنع سابقا من تقديم الخطاب المطلق على الخطاب المشروط بالقدرة^٣.

هذا ولا يخفى أن بعض السادة الاعلام "دام ظله" مع تبنيه لمبنى تقديم الخطاب المطلق على الخطاب المشروط بالقدرة ذهب في تعليقه على العروة الى أنه لا يجوز أن يصلي عاريا، بل لابد أن يصلي في احدهما، مخيرا مع عدم المرجح لأيهما على الآخر احتمالا ومحتملا، والا فلا بد من اختيار ما فيه المرجح، واذا كان في احدهما مرجح محتملي وفي الآخر مرجح احتمالي قدم الاول، وعلى كل حال لا يجب عليه القضاء اذا لم يكن مقصرا في ترك الموافقة القطعية والا فيجب مع انكشاف الخلاف بل ومع عدمه على الاحوط^٤.

وقد ذكر في بحثه الاستدلالي في وجهه أن مقتضى العلم الاجمالي بحرمة لبس احدهما تكليفا والعلم الاجمالي بوجوب الصلاة في احدهما الآخر هو حرمة مخالفتها القطعية فتلزم موافقتها الاحتمالية، فان المنجز لحرمة المخالفة القطعية كون العلم بيانا للجامع، والمنجز لوجوب الموافقة القطعية هو إما تساقط الاصول المؤمنة في الاطراف كما ذكره المحقق النائيني والسيد الخوئي "قدهما" او الاحتمال المقرون بالعلم الاجمالي بالتكليف، وقد وقع التزاحم في الموافقة القطعية في العلمين الاجماليين لعدم التمكن من موافقتهما القطعية، ولكن منشأ حرمة مخالفتها القطعية وهو العلم الاجمالي بالجامع باقٍ على التأثير اذا لا تزاحم بينهما.

اقول: الانصاف أنه لو كان المنع الشرعي عن لبس الحرير مع انحصار الساتر به رافعا للقدرة على الساتر كما هو مقتضى مبنى تقديم الخطاب المطلق على الخطاب المشروط بالقدرة، فالمنع العقلي او العقلائي عن ارتكاب اطراف العلم الاجمالي بحرمة لبس احد الثوبين يكون بحكم المنع الشرعي في كونه موجبا لانتفاء القدرة على الساتر، ومعه فلا يبقى وجه للقول بالصلاة في احدهما.

نعم قد يورد على القول بلزوم الصلاة عاريا اولاً: بأن الظاهر كون الموضوع في الروايات عدم وجدان الساتر تكويناً، فقد روى الشيخ في التهذيب باسناده عن محمد بن علي بن محبوب عن العمركي عن علي بن جعفر عن أخيه

^١ - موسوعة الامام الخوئي ج١٢ ص

^٢ - العروة الوثقى المحشى ج٢ ص ٣٥٦ مقتضاه كون الوضوء من احدهما من قبيل دوران الامر بين المحذورين فان افتى الاعلم بعده فلا بد من الرجوع اليه والا فيتخير بين الصلاة في احدهما مع ضم الصلاة عريانا اليه وبين ترك الصلاة في احدهما والاكتفاء بالصلاة عريانا.

^٣ - مصباح الأصول ج٣ ص ٣٦٠

^٤ - العروة الوثقى ج ٢ ص ٥٨

مُوسَى ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ فُطِعَ عَلَيْهِ- أَوْ غَرِقَ مَتَاعُهُ فَبَقِيَ عُرْيَانًا، وَ حَضَرَتِ الصَّلَاةُ كَيْفَ يُصَلِّي، قَالَ إِنَّ أَصَابَ حَشِيئًا يَسْتُرُ بِهِ عَوْرَتَهُ- أَتَمَّ صَلَاتَهُ بِالرُّكُوعِ وَ السُّجُودِ- وَ إِنَّ لَمْ يُصِيبْ شَيْئًا يَسْتُرُ بِهِ عَوْرَتَهُ أَوْ مَا وَ هُوَ قَائِمٌ، وَ فِي صَحِيحَةِ زُرَّارَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ ع رَجُلٌ خَرَجَ مِنْ سَفِينَةٍ عُرْيَانًا أَوْ سَلْبَ ثِيَابِهِ وَ لَمْ يَجِدْ شَيْئًا يُصَلِّي فِيهِ فَقَالَ يُصَلِّي إِيْمَاءً^١، وَ فِي صَحِيحَةِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْكَانَ عَنِ أَبِي جَعْفَرٍ ع فِي رَجُلٍ عُرْيَانٍ لَيْسَ مَعَهُ تَوْبٌ قَالَ إِذَا كَانَ حَيْثُ لَا يَرَاهُ أَحَدٌ فَلْيُصَلِّ قَائِمًا^٢.

فلعله لو فرض أن عنده ساترا من حرير لكان يأمره الامام (عليه السلام) بالصلاة فيه، نعم لو انحصر الساتر بالساتر المغصوب فلا يبعد اطلاق الروايات بالنسبة اليه لعدم صدق وجدان الساتر تكوينيا. وثانيا: ما يقال من أنه لا موجب لتقديم الخطاب المطلق على الخطاب المشروط بالقدرة، لأن ظاهر القدرة ولو كانت مأخوذة في الخطاب هو القدرة على ذات الفعل، وهذه القدرة متحققة في كل من المتزاحمين، و التقييد بالقدرة في الخطاب المطلق ايضا ثابت بمقتضى المقيد العقلي وكذا اللفظي العام كقوله تعالى "لا يكلف الله نفسا الا وسعها".

وهذا ما اختاره السيد الصدر "قده"^٣ و هكذا شيخنا الاستاذ "قده"^٤، وان اختار في شرحه على العروة في المقام وجوب الصلاة عاريا بنفس نكتة تقديم الخطاب المطلق على الخطاب المشروط بالقدرة^٥. وقد يقال بأن الاشكال في تقديم الخطاب المطلق على الخطاب المشروط بالقدرة انما يتجه في باب التزاحم، وأما لو توجه النهي الى نفس الفعل الواجب المشروط بالقدرة فهو موجب لانتفاء القدرة عرفا، كما لو قال المولى في خطابٍ "اذا قدرت فتوضأ" وقال في خطاب آخر "يحرم أن تفعل ما يوجب الشين" وفرضنا انحصار الماء في ما يوجب الغسل به الشين، فالعرف لا يرى تعارضهما بل يرى ورود خطاب النهي على خطاب وجوب الوضوء عند القدرة، والمفروض ان المنع العقلي بحكم المنع الشرعي عرفا، فتأمل، فاذن المهم هو الايراد الاول.

وعليه فمن باب التنزل الى الموافقة الاحتمالية للتكليفين ففي الفرع الاول لا بد أن يصلي في احدهما.

كما اتضح من خلال اشكالنا على الوجه الاول للصلاة عاريا في الفرع الاول أنه لا بد من الصلاة في احد الثوبين عند ضيق الوقت في الفرع الثاني والثالث، حيث يعلم اجمالا بوجوب الصلاة في احدهما ولا يتمكن من الموافقة القطعية، فتصل النوبة الى الموافقة الاحتمالية بالصلاة في احدهما، وأما ما يحتمل في وجه فتوى صاحب العروة بلزوم الصلاة

^١ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٤٤٨

^٢ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٤٤٩

^٣ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٤٥٠

^٤ - بحوث في علم الاصول ج ٧ ص

^٥ - دروس في مسائل علم الاصول ج ٦ ص 123

^٦ - تنقيح مباني العروة كتاب الصلاة ج ٢ ص ١٧٨

عاريا في فرض عدم تمكنه من تكرار الصلاة فيهما من عدم اطلاق في ادلة شرطية الستر، لورود رواياتها في مقام البيان من حيث جهات أخرى لا لبيان اصل الشرطية، فهو بعيد جدا، فانه لا وجه للمنع من اطلاقها كقوله في العريان "ان اصاب حشيشا يستر به عورته والا صلى عريانا" والا سرى اشكال عدم الاطلاق الى فرض التمكن من تكرار الصلاة فيهما، على أنه يكفي اطلاق جزئية الركوع والسجود الاختياريين، فانه لو صلى عاريا لزمه الايماء اليهما. هذا وقد افتى صاحب السرائر بلزوم الصلاة عاريا في الفرع الثالث حتى مع سعة الوقت، فقال: إذا حصل معه ثوبان أحدهما نجس و الآخر طاهر، و لم يتميَّز له الطاهر، و لا يتمكَّن من غسل أحدهما قال بعض أصحابنا: يصلي في كل واحد منهما على الانفراد وجوبا، و قال بعض منهم: نزعهما و يصلي عريانا، و هذا الذي يقوى في نفسي و به افتى، لأن المسألة بين أصحابنا فيها خلاف، و دليل الاجماع منفي، فإذا كان كذلك، فالاحتياط يوجب ما قلناه.

و الواجب على المكلف عند افتتاح الفريضة أن يقطع على ثوبه بالطهارة، فان اراد أن يصلي في كل منهما فلا يعلم عند افتتاح الصلاة في كل ثوب أنه طاهر، فلا يجوز أن يدخل في الصلاة إلا بعد العلم بطهارة ثوبه و بدنه، لأنه لا يجوز أن يستفتح الصلاة و هو شاك في طهارة ثوبه، و لا يجوز أن تكون صلاته موقوفة على أمر يظهر في ما بعد، و أيضا كون الصلاة واجبة على وجه تقع عليه الصلاة فكيف يؤثر في هذا الوجه ما يأتي بعده، و من شأن المؤثر في وجوه الأفعال أن يكون مقارنا لها لا يتأخر عنها على ما بيناه^١.

وفيه -مضافا الى ورود النص في لزوم الاحتياط بتكرار الصلاة فيهما، ففي صحيحة صفوان بن يحيى أنه كُتِبَ إلى أبي الحسن ع يسأله عن الرجل معه ثوبان - فأصاب أحدهما بولٍ و لم يدْر أيُّهُما هوَ و حضرت الصلاة و خاف قوتها، و ليس عنده ماءٌ كيف يصنعُ قال يصلي فيهما جميعاً^٢، فيكون العمل به ولعله لم يذكر صاحب السرائر هذه الرواية لأنه لا يرى حجية خبر الواحد، وقد ورد النص في لزوم الاحتياط بتكرار الصلاة فيهما. انه لاوجه لاعتبار التمييز في العبادات لعدم دليل عليه لا شرعا ولا عقلا، فيمكن نفيه باطلاق دليل الواجب واصل البراءة، ولو كان معتبرا فانما هو في فرض التمكن من الامتثال التفصيلي.

ثم انه اذا صلى في احد الثوبين المعلوم كون احدهما غير المأكول او النجس، فوقع الكلام في أنه هل يجب عليه قضاء الصلاة في الثوب الآخر او في ثوب غير مأكول، فقد يقال بوجود القضاء، بدعوى أن العجز عن الاحتياط في داخل الوقت لا يوجب الحكم بصحة ما اتى به من الصلاة، بعد شكه حال الصلاة في صحته فلا تجري حديث لا تعاد لتصحيح صلاته واقعا ولا قاعدة الفراغ لتصحيح صلاته ظاهرا، ولذا ذكر السيد الحكيم "قده" في تعليقه العروة أنه لا يبعد وجوب القضاء أيضا^٣.

وقد يورد عليه اولا: بما ذكره بعض السادة الاعلام "دام ظله" من أن حديث لا تعاد يصحح هذه الصلاة بعد أن كان الاخلال بمانعية غير المأكول عن عذر، ولكن ما ذكره مبني على مسلكه من شمول الحديث للملتفت المعذور كالمضطر، ولذا ذكر أنه لو التفت اثناء الصلاة الى وجود مانع كانكشف شعر المرأة او اختلال شرط غير ركني ككون السجود على ما يصح السجود عليه، ولم يمكنه رفع الخلل الا باعادة الصلاة يجوز له الاستمرار في الصلاة ويحكم بصحتها الصلاة لكنه غير واضح.

^١ - السرائر ج١ ص ١٨٥

^٢ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٥٠٥

^٣ - العروة الوثقى (المحشى) ج ٢ ص ٣٥٦

وثانيا: ما ذكره ايضا من من المحتمل كون موضوع وجوب القضاء هو الفوت وهذا لا يحرز باستصحاب عدم الاتيان، فمع عدم انكشاف كون صلاته مبتلاة بالمانع تجري البراءة عن وجوب القضاء، بل الامر كذلك لو كان موضوعه عدم الاتيان، لأن الموضوع عدم الاتيان في تمام الوقت وليس له حالة سابقة متيقنة حتى يستصحب.

اقول: لو كان موضوعه عدم الاتيان الى آخر الوقت فظاهره كون الموضوع مركبا من عدم الاتيان وكونه الى آخر الوقت، وهذا يحرز باستصحاب عدم الاتيان، فالمهم هو احتمال كون موضوع القضاء فوت الفريضة، والفوت غير معلوم.

نعم بناء على مباني السيد الحكيم "قده" لا يتم هذا البيان، لأنه يرى أن دليل وجوب القضاء يكشف عن تعدد المطلوب، اي وجوب طبيعي الصلاة ووجوب الصلاة في الوقت، حيث ان ظاهر القضاء عدم كونه بملاك جديد بل لاستيفاء ملاك اصل الطبيعة، فتجري بعد الوقت قاعدة الاشتغال بلحاظ الوجوب الاول، لكن لم يتم هذا المبنى عندنا كما بيناه في محله.

هذا وقد يقال بتشكل علم اجمالي في كل ثوب بأنه إما يجب عليه الصلاة في هذا الثوب ان كان هو الثوب المباح او يجب عليه القضاء في فرض صلاته فيه، ولأجل توضيح ذلك نذكر مثالا، وهو أنه بالنسبة الى فاقد الطهورين، قد يدعى تشكل علم اجمالي بأنه إما يجب عليه اداء الصلاة بلا طهارة او يجب عليه قضاء الصلاة لفرض الاداء، وقد ذكر في البحوث أنه من العلم الإجمالي بين المتباينين مع عدم خروج شيء من طرفيه عن محل الابتلاء فيكون منجزا لا محالة، نعم بناء على مبنى المحقق النائيني "قده" من إناطة منجزية العلم الإجمالي بإمكان وقوع المخالفة القطعية خارجا، يمكن ان يقال بعدم منجزيته لأن مخالفته القطعية لا يمكن ان تقع خارجا إذ لو جاء المكلف بالأداء كانت المخالفة احتمالية، و لو ترك الأداء كان القضاء معلوما تفصيلا^١.

فما ذكر في بحوث الفقه من أن هذا العلم الاجمالي ليس منجزا، اذ لا يلزم من إجراء أصل البراءة عن وجوب الاداء والبراءة عن وجوب القضاء في فرض الأداء الترخيص في المخالفة القطعية الذي هو ملاك التعارض بين الأصول^٢، مخالف لمبناه، وقد ذكرنا في الاصول أن ملاك معارضة الاصول في اطراف العلم الاجمالي لا ينحصر في استلزام الترخيص في المخالفة القطعية، فلو علم اجمالا بحرمة احد الضدين كان جريان اصل البراءة عن حرمتها مخالفا للمركز العقلائي لاستلزامه الترخيص القطعي في مخالفة التكليف المعلوم بالاجمال، وان حاولنا ابداء الفرق بين مثال العلم الاجمالي بحرمة احد الضدين وبين مثل المقام بأنه حيث لم يؤخذ في موضوع اصل البراءة في أي من الفعلين في العلم الاجمالي بحرمة احد الضدين، فرض الاجتناب عن الآخر و ان كان يستحيل ارتكابهما معا خارجا، فالارتكاز العقلائي الموجب لانصراف دليل الاصل عن الترخيص في ارتكاب اطراف العلم الاجمالي يوجب انصراف دليل الاصل عنه ايضا، بينما أنه اخذ في موضوع الاصل في المقام في احد الطرفين الاحتياط في الطرف الآخر، و عليه فلا يكون جريان البراءة عن وجوب الاداء وعن وجوب القضاء في فرض الاداء نقضا للغرض في مركز العقلاء.

فان تمت هذه المحاولة فتجري في المقام ايضا، والا فيوجد جواب آخر عن منجزية العلم الاجمالي لوجوب القضاء في المقام وهو أن اداء الصلاة في احد هذين الثوبين ليس مورد الشك في التكليف، بل يكون مرحلة امتثال التكليف المعلوم بالتفصيل، حيث يعلم تفصيلا بوجوب صرف وجود الصلاة في الثوب المباح، ومع التمكن من امتثاله القطعي بتكرار الصلاة في كل من الثوبين وجب ذلك عقلا بمقتضى قاعدة الاشتغال، ومع العجز عن امتثاله القطعي تنتقل الوظيفة عقلا الى امتثاله الاحتمالي،

^١ - بحوث في علم الأصول ج ٥ ص ٣٧٩

^٢ - بحوث في شرح العروة الوثقى ج ١ ص ٦٠

وحيث لا مرجح للصلاة في احدهما فيتخير عقلا، فلا موضوع لجريان البراءة عن وجوب الصلاة في هذا الثوب مثلا بخلاف وجوب القضاء في فرض الاداء، فانه من الشك في التكليف، فتجري البراءة عنه.

نعم لو بدلنا هذا المثال بمثال آخر وهو العلم الاجمالي بوجوب القصر والتمام، تشكل علم اجمالي بوجوب القصر مثلا او اطلاق وجوب القضاء تماما عند الاكتفاء باتيان القصر، وهذا علم اجمالي بالتكليف في عرض منجزية العلم الاجمالي بوجوب القصر او التمام، بناء على مسلك المشهور من كون المسافر موضوعا للتكليف بالقصر والحاضر موضوعا للتكليف بالتمام، لا على مسلك السيد الصدر "قده" من كون الواجب في حق كل مكلف الجامع بين القصر في السفر و التمام في الحضر. وعليه فلا مانع من جريان البراءة عن وجوب القضاء عن الصلاة في احد الثوبين في ضيق الوقت، و من الغريب ما في تعليقه المحقق الشيخ محمد رضا آل ياسين "قده" على قول صاحب العروة "واذا ضاق الوقت يصلي عاريا في الصورة الاولى، ويتخير في الصورة الثانية" بقوله: بل يصلي عارياً أيضاً و يقضي في صورتين على الأحوط، فانه اذا كانت وظيفته الصلاة عاريا فلماذا يجب عليه القضاء على الاحوط، وأما ارادة لزوم الاحتياط في الصلاة عاريا فمما لا معنى له بعد كونه من قبيل دوران الامر بين المحذورين.

هذا ولا يخفى أنه في سعة الوقت اذا اكتفى بالصلاة في احد الثوبين ولم يصل في الآخر فلا ينبغي الاشكال في وجوب الاحتياط عليه بالقضاء في الثوب الآخر او الثوب المباح، إما لما ذكره جماعة كالمحقق الايرواني والسيد الخوئي "قدهما" من أن موضوع وجوب القضاء فوت صلاة الفريضة الاعم من الواقعية والظاهرية سواء كان الوجوب الظاهري شرعيا كما في فرض جريان الاستصحاب او عقليا كما في فرض العلم الاجمالي، ولكن اشكلنا في محله بكونه خلاف ظاهر قوله "من فاتته فريضة فليقضها" والاولى الاستدلال له بالظهور العرفي لقوله (عليه السلام) في صحيحة الفضلاء "متى شككت في وقت فريضة أنك لم تصلها فصلها" فان ظاهره اولا وبالذات وان كان وجوب الاداء ولكن المتفاهم حسب المرتكز العرفي منه وجوب القضاء اذا ترك الاحتياط بالاداء.

مسألة ٤٨: المصلي مستلقياً أو مضطجعا لا بأس بكون فراشه أو لحافه نجسا أو حريراً أو من غير المأكول إن كان له ساتر غيرهما، و إن كان يتستر بهما أو باللحاف فقط فالأحوط كونهما ممّا تصحّ فيه الصلاة.

اقول: المصلي المستلقي على ظهره والمضطجع على احد جانبيه اذا كان فراشه او لحافه نجسا او حريرا فان لفّ الفراش او اللحاف على جسده صدق عليه اللبس وبطلت صلاته لصدق أنه صلى فيهما، بلا فرق بين ان يكون له ساتر آخر ام لا، وان لم يلقهما على جسده فلا يصدق عليه اللبس، كما لا يصدق أنه صلى فيهما، فتصح صلاته، نعم لو لم يكن لابسا للساتر وكان متمكنا من لبسه فقد افتى السيد الخوئي "قده" و بعض السادة الاعلام "دام ظله" ببطلان

صلاته لأنه يصلي عارياً إذ الظاهر من العاري في قبال لابس الثوب، ومن يتمكن من لبس الساتر لا يجوز له أن يصلي عارياً، وقد يستشهد له بالأخبار الأمرة بالصلاة في الثوب النجس إذا لم يكن له ثوب غيره، كما في صحيحة محمد الحلي قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) رجل أجنب في ثوبه و ليس معه ثوب غيره؟ قال: يصلي فيه، فإذا وجد الماء غسله.

و يشهد له أيضاً صحيحة صفوان "أنه كتب إلى أبي الحسن (عليه السلام) يسأله عن رجل كان معه ثوبان فأصاب أحدهما بول و لم يدر أيهما هو و حضرت الصلاة و خاف فوتها و ليس عنده ماء كيف يصنع؟ قال: يصلي فيهما جميعاً" فإن إطلاقها شامل لما وجد عنده مثل الحشيش، ومع ذلك لم يكتف به.

ولو فرض عدم تمكنه من ساتر آخر واكتفائه بالستر باللحاف فقد يقال بأن المتفاهم عرفاً من بدليته للثوب الساتر كونه مشروطاً بشرائط ثوب المصلي، وان لم يصدق عليه الصلاة فيه، ولكنه غير واضح. هذا كله بلحاظ النجس و الحرير، و أما لو كان الفراش او اللحاف متخذاً من أجزاء ما لا يؤكل لحمه، فبناء على ما سبق من كون "في" في قوله (عليه السلام) في موثقة ابن بكير "كل شيء حرام أكله فالصلاة في شعره ووبره و بوله وروثه ولبنه وكل شيء منه فاسد" ظاهراً في المعية والمصاحبة لأن البول والروث واللبن مما لا يكون ظرفاً للصلاة لأن ظرفية شيء للصلاة تحتاج الى نحو احاطة له بالنسبة الى بدن المصلي كما لو لبس الثوب او الخاتم، فيكون ذلك قرينة على كون "في" اعم من الظرفية اي لمطلق المعية والمصاحبة، ولذا قلنا بمانعية المحمول المتخذ مما لا يؤكل لحمه، والمصاحبة لما لا يؤكل لحمه صادقة مع كون اللحاف الذي القاه على جسده من غير المأكول ولو لم يلفه على جسده، وهذا بخلاف الفراش، وان تأمل فيه السيد الخوئي "فده"، فقال: لا تصور إذن في شمول المانعية لغير المأكول بالنسبة الى اللحاف الذي يتغطى به المضطجع أو المستلقي، بل و فراشه أيضاً على تأمل فيه، وان خص في تعليقه على العروة المانعية باللحاف، هذا وقد ذكر بعض السادة الاعلام "فده" أنه لا قرينة على حمل "في" في موثقة ابن بكير على المعية، بعد احتمال ارادة اعم من الظرفية الحقيقية والمجازية فيشمل الشعر والوبر لكون الثوب منهما ويشمل البول والروث اذا تلتخ الثوب بهما باعتبار كونهما من شؤون الظرف الحقيقي اي الثوب الملبوس، فلا يشمل الفراش واللحاف اذا لم يلفا على المصلي كما لا يشمل المحمول، ولكن ما ذكره خلاف الظاهر، وقد ذكر في فتاواه شمول المانعية لما اذا تلتخ الجسد بالبول والروث من غير المأكول ولعله للأولوية. مسألة ٤٩: إذا لبس ثوباً طويلاً جداً و كان طرفه الواقع على الأرض غير المتحرك بحركات الصلاة نجساً أو حريراً أو مغصوباً أو ممّا لا يؤكل فالظاهر عدم صحّة الصلاة ما دام يصدق أنّه لابس ثوباً كذائياً، نعم لو كان بحيث لا يصدق لبسه، بل يقال لبس هذا الطرف منه كما إذا كان طوله عشرين ذراعاً و لبس بمقدار ذراعين منه أو ثلاثة و كان الطرف الآخر ممّا لا تجوز الصلاة فيه فلا بأس به.

اقول: ما ذكره (من أنه لبس ثوباً طويلاً جداً و كان طرفه الواقع على الأرض غير المتحرك بحركات الصلاة نجساً أو حريراً أو مغصوباً أو ممّا لا يؤكل فان كان يصدق لبس ذلك الثوب فتبطل صلاته، بخلاف ما اذا كان طوله بحد لا يصدق أنه لبسه وانما يصدق أنه لبس طرفاً منه) لا يتم في المغصوب لأن غير الساتر المغصوب انما يكون مبطلا للصلاة عند القائلين به، بنكتة أن الحركات الصلاة سبب لحركته وهذا غصب، ومع فرض عدم حركة الطرف الآخر بالحركات الصلاة كما هو مفروض كلامه فلا وجه للقول ببطلان الصلاة، كما أنه في الحرير يكون الحكم دائر مدار صدق الصلاة في الحرير، وهذا غير صادق مع عدم لفّ الطرف المشتمل على الحرير عرفاً على جسده، وان صدق على المجموع أنه ثوب واحد، كما يصدق لأجل ذلك أنه لبس الحرير، وهكذا لا يصدق الصلاة فيما لا يؤكل حتى مع تفسير "في" هناك بالمعوية والمصاحبة.

وأما النجس فالظاهر تمامية كلام صاحب العروة، لدلالة الأدلّة كقوله "لا تصل في ثوب اصابه خمر او مسكر حتى تغسله" على عدم جواز الصلاة في ثوب يكون بعضه نجساً.

نعم اذا كان القماش طويلاً جداً كعشرة امتار، وكان طرف منه نجساً مثلاً فلفّ الطرف الآخر بجسده وصلّى فيه فلا يصدق أنه صلى في ثوب بعضه نجس، حيث لا يعدّ مثله ثوباً واحداً عرفاً، ووضح منه ما لو خيط بثوبه قماش نجس، حيث لا يشكّ في عدم المنع من الصلاة فيه.

مسألة ٥٠: الأقوى جواز الصلاة فيما يستر ظهر القدم و لا يغطّي الساق كالجورب و نحوه.

اقول: هذا في قبال القول المنسوب الى مشهور القدماء من عدم جواز الصلاة في ذلك، وان كان المذكور في جمع منهم خصوص النهي عن الصلاة في الشمشك والنعل السندية، ففي المقنعة: و لا بأس للرجل أن يصلّي في النعل العربي بل صلاته فيها أفضل (ففي معتبرة عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إذا صليت فصل في نعليك فإنه يقال ذلك من السنة^١، و في صحيحة معاوية بن عمار قال: رأيت أبا عبد الله عليه السلام يصلّي في نعليه غير مرة و لم أره ينزعهما قط^٢) و لا يجوز أن يصلّي في النعل السندي حتى ينزعها، و لا تجوز الصلاة في الشمشك^٣، وذكر الشيخ الطوسي "ره" في الخلاف: من كان معه نعلان و شمشك لا يجوز له أن يلبس الشمشك^٤، وذكر في النهاية: لا يصلّي الرّجل في الشمشك و لا النعل السندي. و يستحبّ الصلاة في النعل العربي، و لا بأس بالصلاة في الخفين و الجرموقين إذا كان لهما ساق^٥، وفي المراسم: لا بأس بالصلاة في الخف و الجرموقيه و

^١ - وسائل الشيعة ج٤ ص ٤٢٥

^٢ - وسائل الشيعة ج٤ ص ٤٢٥

^٣ - المقنعة ص ١٥٣

^٤ - الخلاف ج٢ ص ٢٩٣

^٥ - النهاية ص ٩٨

النعل العربي، فأما النعل السندي و الشمشك- فلا صلاة فيهما إلا الصلاة على الموتى خاصة^١، وفي المهذب لابن البراج: أما الذي لا تصح فيه على حال فهو: ... و الشمشك، و النعل السندي^٢.

لكن المذكور في بعض الكلمات عموم الحكم بعدم جواز الصلاة فيما يستر ظهر القدم وليس له ساق، ففي الشرائع "لا تجوز الصلاة فيما يستر ظهر القدم كالشمشك و تجوز فيما له ساق كالخف و الجورب"^٣ وفي المعتمر: و لا تجوز الصلاة فيما يستر ظهر القدم ليس له ساق كالنعل السندي، و الشمشك، قاله الشيخان في النهاية و المقنعة، (مع أنه فيهما لم يذكر إلا عدم الجواز في الشمشك و النعل السندي فهو فهم المثالية من ذكرهما) و مستند ذلك فعل النبي (صلى الله عليه و آله) و عمل الصحابة، و التابعين، و قال في المبسوط: نكره الصلاة في الشمشك، و النعل السندي و لا بأس فيما له ساق كالخفين، و يدل على جوازه رواية الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام سألته عن الخفاف التي تباع في السوق قال: اشتر و صل فيها حتى تعلم انه ميت بعينه^٤.

وفي التذكرة: لا تجوز الصلاة فيما يستر ظهر القدم كالنعل السندي، و الشمشك قاله الشيخان، و مستند ذلك فعل النبي (صلى الله عليه و آله) و الصحابة، و التابعين^٥. وهذا الاستدلال -حتى لو فرض العلم من خلال عدم النقل بعدم لبسهما- غريب، إلا أن يضم اليه ما روي عن النبي (ص) من قوله "صلوا كما رأيتموني اصلي" وهذا مضافا الى كونه رواية عامية مرسلة، منصرف الى الافعال الصلواتية، لا المقارنات مثل لباسه ونحو ذلك. وقد يستدل له بما رواه ابن حمزة في الوسيلة مرسلأ، من أنه روي أن الصلاة محظورة في النعل السندي و الشمشك^٦، ولا اشكال في ضعف سندها بالارسال، مضافا الى اختصاصها بالشمشك والنعل السندي، وحيث ان كفيتهما غير معلومة فلعل المنع من الصلاة فيهما عدم وصول الابهامين الى الارض.

فما اختاره مشهور المتأخرين كما في متن العروة من جواز الصلاة فيما يستر ظهر القدم وليس له ساق هو الصحيح، ويدل عليه ما رواه الشيخ الطوسي "ره" في كتاب الغيبة باسناده عن الحميري أنه كتب إلى صاحب الزمان عليه السلام

^١ - المراسم ص ٦٥

^٢ - المهذب ج١ ص ٧٤

^٣ - الشرايع ج١ ص ٥٩

^٤ - المعتمر ج٢ ص ٩٣

^٥ - تذكرة الفقهاء ج٢ ص ٤٩٨

^٦ - الوسيلة الى نيل الفضيلة ص ٨٨

يسأله هل يجوز للرجل أن يصلي و في رجليه بَطِيْط لا يغطي الكعبين أم لا يجوز؟ فكتب في الجواب: جائزاً، وذكر في القاموس أن البطيط هو رأس الخف بلا ساق.

وسند التوقيع صحيح، فقد رواه الشيخ الطوسي ره في كتاب الغيبة عن جماعة عن ابي الحسن محمد بن احمد بن داود القمّي قال وجدت بخط احمد بن ابراهيم النوبختي واملاء ابي القاسم الحسين بن روح على ظهر كتاب فيه جوابات ومسائل انفذت من قم، يسأل عنها هل هي جوابات الفقيه عليه السلام او جوابات الشلمغاني، لانه حكى عنه انه قال: هذه المسائل انا اجبت عنها، فكتب اليهم على ظهر كتابهم: بسم الله الرحمن الرحيم قد وقفنا على هذه الرقعة وما تضمنته فجميعه جوابنا...

ثم ذكر الشيخ الطوسي ره انه قال ابن نوح (وهو احمد بن محمد بن نوح السيرافي، وقد وثقه الشيخ الطوسي والنجاشي ره): أول من حدثنا بهذا التوقيع ابو الحسين محمد بن علي بن تمام وذكر انه كتبه من ظهر الدرج (الدرج هو الكتاب المدرج المطوي) الذي عند ابي الحسن بن داود فلما قدم ابو الحسن بن داود وقرأته عليه، ذكر ان هذا الدرج بعينه كتب به اهل قم الى الشيخ ابي القاسم الحسين بن روح، وفيه مسائل فأجابهم على ظهره بخط احمد بن ابراهيم النوبختي، وحصل الدرج عند ابي الحسن بن داود، ثم نقل نسخة الدرج، وبعد نهاية هذا الدرج نقل توقيعات أخرى من كتاب آخر، وهذه المكاتبة أول توقيع من ذلك الكتاب، وبعد نهاية هذه التوقيعات كتب الحميري ما لفظه: فان رايت ادام عزك ان تسأل لي عن ذلك وتشرحه لي وتجيّب في كل مسألة بما العمل به، فعلت مثابا ان شاء الله؛ ثم نقل الشيخ الطوسي ره عن ابن نوح انه نسخ هذه النسخة من المدرجين القديمين اللذين فيهما الخط والتوقيعات^(٢).

فيظهر مما نقلناه ان الحميري جمع توقيعات وارسلها الى ابي القاسم الحسين بن روح ليتأكد من ان الأجوبة المذكورة فيها من الإمام (عليه السلام) فورد في الجواب ان جميعه جوابنا؛ وقد شهد ابو الحسن محمد بن احمد بن داود بصدور هذا الجواب بإملاء من الحسين بن روح، حيث قال ابن داود: "ان الحسين بن روح اجابهم على ظهره بخط احمد بن ابراهيم النوبختي" وبمقتضى احتمال نشوء علمه بذلك عن مقدمات قريبة من الحس نحكم بحجية شهادته.

هذا وقد ذكر صاحب العروة في مكروهات لباس المصلي ما يستتر ظهر القدم وليس له ساق فقال: الثالث والعشرون: ما يستتر ظهر القدم ولا يغطي الساق، وهذا مبني على قاعدة التسامح في ادلة السنن اولا، والغاء الخصوصية من مرسله الوسيلة الواردة في الشمشك والنعل السندية، او تعميم القاعدة الى فتوى الفقهاء ثانيا.

^١ - كتاب الغيبة ص ٣٨١

^٢ - كتاب الغيبة ص ٣٧٣ - ٣٨٤

فصل: فيما يكره من اللباس حال الصلاة

وهي أمور: أحدها: الثوب الأسود حتى للنساء عدا الخف و العمامة و الكساء و منه العباء و المشبع منه أشد كراهة و كذا المصبوغ بالزعفران أو العصفر بل الأولى اجتناب مطلق المصبوغ.

الثاني: الساتر الواحد الرقيق.

الثالث: الصلاة في السروال وحده و إن لم يكن رقيقا كما أنه يكره للنساء الصلاة في ثوب واحد و إن لم يكن رقيقا.

الرابع: الاتزار فوق القميص.

الخامس: التوشح و تتأكد كراهته للإمام و هو إدخال الثوب تحت اليد اليمنى و إقاؤه على المنكب الأيسر بل أو الأيمن.

السادس: في العمامة المجردة عن السدل و عن التحنك أي التلحي و يكفي في حصوله ميل المسدول إلى جهة الذقن و لا يعتبر إدارته تحت الذقن و غرزه في الطرف الآخر و إن كان هذا أيضا أحد الكيفيات له.

السابع: اشتمال الصماء بأن يجعل الرداء على كتفه و إدارة طرفه تحت إبطه و إقاؤه على الكتف.

الثامن: التحزم للرجل.

التاسع: النقاب للمرأة إذا لم يمنع من القراءة و إلا أبطل.

العاشر: اللثام للرجل إذا لم يمنع من القراءة.

الحادي عشر: الخاتم الذي عليه صورة.

الثاني عشر: استصحاب الحديد البارز.

الثالث عشر: لبس النساء الخلخال الذي له صوت.

الرابع عشر: القباء المشدود بالزرور الكثيرة أو بالحزام.

الخامس عشر: الصلاة محلول الأزرار.

السادس عشر: لباس الشهرة إذا لم يصل إلى حد الحرمة أو قلنا بعدم حرمة.

السابع عشر: ثوب من لا يتوقى من النجاسة خصوصا شارب الخمر و كذا المتهم بالغصب.

الثامن عشر: ثوب ذو تماثيل.

التاسع عشر: الثوب الممتزج بالإبريسم.

العشرون: ألبسة الكفار و أعداء الدين.

الحادي و العشرون: الثوب الوسخ.

الثاني و العشرون: السنجاب.

الثالث و العشرون: ما يستتر ظهر القدم من غير أن يغطي الساق.

الرابع و العشرون: الثوب الذي يوجب التكبير.

الخامس و العشرون: لبس الشائب ما يلبسه الشبان.

السادس و العشرون: الجلد المأخوذ ممن يستحل الميتة بالدباغ.

السابع و العشرون: الصلاة في النعل من جلد الحمار.

الثامن و العشرون: الثوب الضيق الملاصق بالجلد.

التاسع و العشرون: الصلاة مع الخضاب قبل أن يغسل.

الثلاثون: استصحاب الدرهم الذي عليه صورة.

الواحد و الثلاثون: إدخال اليد تحت الثوب إذا لاصقت البدن.

الثاني و الثلاثون: الصلاة مع نجاسة ما لا تتم فيه الصلاة كالحاتم و التكة و القلنسوة و نحوها.

الثالث و الثلاثون: الصلاة في ثوب لاصق وير الأرناب أو جلده مع احتمال لصوق الوبر به.

حيث ان ذكر كثير من هذه المكروهات مبني على قاعدة التسامح في ادلة السنن فلا نخوض في تفاصيلها، عدا المورد الأول -وهو لبس السواد- لاهمية شأنه، والمورد الثامن عشر وهو لبس الثوب المشتمل على تمثال ذوات الارواح، حيث قد يقال بحرمة كما اختار ذلك السيد الخوئي "فده" في المقام، والمورد العشرين وهو لبس لباس اعداء الدين والكفار حيث قد يقال بحرمة ايضا.

المورد الاول: لبس السواد

المورد الاول: لبس السواد، فقد ذهب كثير من الفقهاء الى كراهة لبسه في حال الصلاة وغيرها بل ذهب الاخباريون الى حرمة، استنادا الى جملة من الروايات:

١- ما في الكافي عن عدة من أصحابنا عن أحمد بن أبي عبد الله عن بعض أصحابه رفعه قال: كان رسول الله (صلى الله عليه وآله) يكره السواد إلا في ثلاث الخف والعمامة والكساء^١.

والرواية ضعيفة السند للارسال والمرسل هو البرقي الذي قال بأنه كان يروي عن الضعفاء، على أن الاستدلال بها على الحرمة مبني على ظهور الكراهة في الروايات في الحرمة وهو غير واضح وان ادعاه جمع من الاعلام، مضافا عدم احتمال حرمة لأنه لو كان حراما لبان واشتهر.

٢- ما في الكافي ايضا عن ابي عليّ الأشعريّ عن بعض أصحابه عن مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ حُذَيْفَةَ بْنِ مَنْصُورٍ قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع بِالْحَجِيرَةِ فَأَتَاهُ رَسُولُ أَبِي جَعْفَرِ الْخَلِيفَةِ يَدْعُوهُ فَدَعَا بِمِطْرٍ أَحَدُ وَجْهَيْهِ أَسْوَدٌ وَالْآخَرُ أَيْضٌ فَلَبِسَهُ ثُمَّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع أَمَا إِنِّي أَلْبَسُهُ وَأَنَا أَعْلَمُ أَنَّهُ لِيَأْسُ أَهْلِ النَّارِ^١.

والرواية ضعيفة السند بالارسال وباشتماله على محمد بن سنان، مضافا الى ما قد يقال من أن كون هذا اللباس الاسود لباس اهل النار لعله بنكتة أنه كان في ذلك الزمان شعارا لبني العباس فصار لباس اعداء الله، وقد روى في من لا يحضره الفقيه عن اسماعيل بن مسلم عن الصادق ع أَنَّهُ قَالَ: أَوْحَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِلَى نَبِيٍِّّ مِنْ أَنْبِيَائِهِ قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ لَا يَلْبَسُوا لِبَاسَ أَعْدَائِي وَلَا يَطْعَمُوا مَطَاعِمَ أَعْدَائِي وَلَا يَسْلُكُوا مَسَالِكَ أَعْدَائِي فَيَكُونُوا أَعْدَائِي كَمَا هُمْ أَعْدَائِي، ولكن الانصاف أن هذا الاحتمال خلاف الظاهر، فان ظاهره أن لباس اهل النار عامة هو الثوب الاسود.

٣-: ما رواه في الفقيه من أنه سُئِلَ الصَّادِقُ ع عَنِ الصَّلَاةِ فِي الْقَلَنْسُوَةِ السَّوَدَاءِ فَقَالَ لَا تُصَلِّ فِيهَا فَإِنَّهَا لِيَأْسُ أَهْلِ النَّارِ^٢.

وفيه -مضافا الى ضعفه لارساله وان كان من المراسيل الجزمية للصدوق، وقد رواه الصدوق في العَلَلِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سُلَيْمَانَ عَنْ رَجُلٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) وقد رواه في الكافي عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ مُحَسِّنِ بْنِ أَحْمَدَ عَمَّنْ ذَكَرَهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) والسند فيهما ايضا ضعيف للارسال وغيره.

٤- : ما فيه ايضا من أنه قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع فِيمَا عَلَّمَ أَصْحَابَهُ لَا تَلْبَسُوا السَّوَادَ فَإِنَّهُ لِيَأْسُ فِرْعَوْنَ^٣.

وفيه انه ضعيف السند لارساله، لكن رواه في الخصال عن ابيه عن سعد بن عبد الله عن مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى الْبِقَطِينِيِّ عَنْ الْقَاسِمِ بْنِ يَحْيَى عَنْ جَدِّهِ الْحَسَنِ بْنِ رَاشِدٍ عَنْ أَبِي بصيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ جَدِّي عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ (عليه السلام)^٤ و لكن لم يرد توثيق القاسم بن يحيى او جده الحسن بن راشد، بل نقل عن ابن الغضائري أن القاسم بن يحيى بن الحسن بن راشد مولى المنصور، روى عن جده، ضعيف.

^١ - الكافي ط دار الحديث ج ١٣ ص ٣٤

^٢ - من لا يحضره الفقيه ج ١ ص ٢٥١

^٣ - من لا يحضره الفقيه ج ١ ص ٢٥١

^٤ - الخصال ج ٢ ص 615 علل الشرائع؛ ج ٢، ص: ٣٤٦

و قد يحاول تصحيح السند إما لما ذكره السيد الخوئي "قده" في المعجم من ورودهما في كامل الزيارات و قد شهد ابن قوليه صاحب كامل الزيارات بوثاقه من روى عنهم في الكتاب، و أما تضعيف ابن الغضائري فهو لم يثبت، لعدم ثبوت كتابه، و قد عدل عنه السد الخوئي في اواخر حياته، وإما لما ذكره الصدوق بعد ما نقل زيارة للحسين (عليه السلام) و في سندها القاسم بن يحيى عن جده الحسن بن راشد من أني قد أخرجت في كتاب الزيارات و في كتاب مقتل الحسين (عليه السلام) أنواعا من الزيارات و اخترت هذه لهذا الكتاب لأنها أصح الزيارات عندي من طريق الرواية و فيها بلاغ و كفاية^(١).

بتقريب أن الظاهر أن حكمه باصحية هذه الزيارة من طريق الرواية، لأجل تصحيحه لسندها و الا فيقال بأنه قد حذف من متنها ما يراه غلوا، و هو قوله "ارادة الرب في مقادير اموره تهبط اليكم و تصدر من بيوتكم و الصادر عما فصل من احكام العباد" مع وجوده في الزيارة قطعاً، كما نقله في الكافي و التهذيب و كامل الزيارات، و أما تضعيف ابن الغضائري فهو غير ثابت.

الا أن المشكلة أنه لا يعلم بملازمة صحة الرواية عند الصدوق مع صحتها عندنا، فلعله يكتفي في حجية الخبر بافادته للوثوق النوعي.

٤- ما في الكافي عن عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد عن ابن محبوب عن ذكره عن أبي عبد الله ع أنه نظر إلى بعض أصحابه و عليه نعل سوداء، فقال ما لك و للنعل السوداء، أ ما علمت أنها تُصيرُ بالبصر و تُرخي الذكْر، و هي بأعلى الثمن من غيرها، و ما لبسها أحدٌ إلّا احتلَّ فيها.

و نحوه ما فيه ايضاً عنهم عن سهل بن زياد عن محمد بن عيسى عن محمد بن علي الهمداني (ضعيف) عن حنان بن سدير قال: دخلت على أبي عبد الله ع و في رجلي نعل سوداء، فقال يا حنان ما لك و للسوداء- أ ما علمت أن فيها ثلاث خصال تُضعفُ البصر- و تُرخي الذكْر و تُورثُ الهَمَّ- و هي مع ذلك من لباس الجبارين

و عن أبي علي الأشعري عن محمد بن عبد الجبار عن ابن فضال عن يزيد بن محمد الغاضري (مجهول) عن عبيد بن زرارة قال: رأيتُ أبو عبد الله ع و علي نعل سوداء فقال يا عبيد ما لك و للنعل السوداء، أ ما علمت أن فيها ثلاث خصال تُرخي الذكْر، و تُضعفُ البصر و هي أعلى ثمناً من غيرها، و أن الرجل يلبسها و ما يملك إلا أهله و ولده- فيبعثه الله جباراً.

ولازم الجمع بين هذه الرواية والرواية الاولى التفصيل بين الخف الأسود فلا يكره والنعل الاسود فيكره، وهذا لا يخلو من غرابة مضافا الى التعليل الوارد في الرواية الأخيرة يجري في الخف ايضاً.

فتحصل أن الروايات كلها ضعيفة السند وتوجد فيها دواعي الجعل والتزوير من قبل الجماعات التي كانوا معارضين لحكومة بني العباس، ولكن لم يكونوا مخلصين فلم يكن يرافقهم الاثمة (عليهم السلام) فلا يحصل الوثوق بصدور بعض تلك الروايات، فلم يثبت كراهة لبس الثوب الاسود كما افاده شيخنا الاستاذ "قده" وبعض السادة الاعلام "دام ظلّه".

^١ - من لا يحضره الفقيه ج ٢ ص ٥٩٨

^٢ - الكافي ط دار الحديث ج ١٣ ص ٧٤

^٣ - تنقيح مباني العروة كتاب الصلاة ج ٢ ص ١٩١

وهناك بعض الروايات التي تدل على لبس الأئمة أحيانا للباس الاسود:

منها: ما ورد في الكافي عن عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ رَاشِدٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: رَأَيْتُ عَلِيَّ بْنَ الْحُسَيْنِ عَ وَ عَلَيْهِ دُرَاعَةٌ سَوْدَاءٌ وَ طَيْلَسَانٌ أَزْرَقُ، وَ فِي لِسَانِ الْعَرَبِ الدَّرَاعَةُ ضَرْبٌ مِنَ الثِّيَابِ وَقِيلَ جَبَّةٌ مَشْقُوقَةٌ الْقَدَمِ.

ومنها: ما نقل من أن الامام الحسن (عليه السلام) لبس الثوب الاسود في استشهاد امير المؤمنين (عليه السلام)^٢.

كما نقل أن اسماء بنت عميس لبست الثوب الاسود بامر النبي (صلى الله عليه وآله) في استشهاد جعفر الطيار^٣، وقد روى في البحار عن الامام الهادي (عليه السلام) أنه قال: اليوم التاسع من ربيع الاول يوم... نزع السواد، يعني أنه يوم الفرح الذي ينزع فيه الثوب الاسود.

وفي علل الشرائع: عن مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ الْوَلِيدِ قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى الْعَطَّارُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ الْجَعْفَرِيِّ (لم يرد في حقه توثيق وان كان من المشايخ مع الواسطة لابن قولويه صاحب كامل الزيارات) عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْفَضْلِ (هو ابن اخت داود الرقي ولم يوثق وان كان من المشايخ مع الواسطة لابن قولويه) عَنْ دَاوُدَ الرَّقِيِّ قَالَ كَانَتْ السَّيِّعَةُ تَسْأَلُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنْ لُبْسِ السَّوَادِ قَالَ فَوَجَدْنَاهُ قَاعِدًا عَلَيْهِ جَبَّةٌ سَوْدَاءٌ وَ قَلَنْسُوَةٌ سَوْدَاءٌ وَ خُفٌّ أَسْوَدٌ مُبْطِنٌ بِسَوَادٍ قَالَ ثُمَّ فَتَقَ نَاحِيَةَ مِنْهُ وَ قَالَ أَمَا إِنَّ فُطْنَهُ أَسْوَدٌ وَ أَخْرَجَ مِنْهُ فُطْنٌ أَسْوَدٌ ثُمَّ قَالَ بَيَّضُ قَلْبِكَ وَ اللَّبْسُ مَا شَبَّهَتْ

نعم ذكر الصدوق بعد ذلك: فعل ذلك كله تقية و الدليل على ذلك قوله في الحديث الذي قبل هذا أما إني ألبسه و أنا أعلم أنه من لباس أهل النار و أي غرض كان له ع في أن صبغ القطن بالسواد إلا لأنه كان متهما عند الأعداء أنه لا يرى لبس السواد فأحب أن يتقي بأجهد ما يمكنه لتزول التهمة عن قلوبهم فيأمن شرهم.

ثم انه بناء على فتوى المشهور بكراهة لبس الثوب الاسود فترفع كراهته بطرو عنوان ثانوي لتعارف اظهار الحزن به في عزاء اهل البيت (عليهم السلام) إما لكونه تعظيم شعائر الله، بناء على صدقه على ما صار مظهرًا للمناسبات الدينية في العرف وان لم يرد فيه نص شرعي، ولا موجب لانصرافه بعد ما صار شعيرة عن المكروه بالعنوان الاول، او لأنه احياء امرهم (عليهم السلام) وقد ورد الامر به، او لأنه اظهار الحزن عليهم، بل بلغ من الامر ما يكون اهماله سببا لوهن عزاء اهل البيت (عليهم السلام).

^١ - الكافي ط دار الحديث ج ١٣ ص ٣٥

^٢ - الدرجات الرفيعة ص ١٤٧ شرح ابن ابي الحديد ج ١٦ ص ٢٢ اثبات الوصية ص ١٣٣ سير اعلام النبلاء ج ٣ ص ٢٦٧

^٣ - البداية والنهاية ج ٤ ص ٢٨٨ فتح الباري ج ٩ ص ٤٠٢

^٤ - بحار الانوار ج ٣١ ص ١٢٧

^٥ - علل الشرايع ج ٢ ص ٣٤٧

المورد الثاني: الصلاة في ثوب فيه تماثيل

المورد الثاني: الصلاة في ثوب فيه تماثيل أو خاتم عليه صورة، والمشهور كراهة ذلك، و لكن الشيخ الطوسي "ره" افتى بحرمتها، ففي المبسوط: و لا يصلّى في ثوب فيه تماثيل، و لا في خاتم كذلك^١، وفي النهاية: و لا يصلّى الإنسان في ثوب فيه تماثيل. و لا يجوز الصلّاة فيها، و لا الخاتم الذي فيه صورة^٢، و حكي ذلك عن ابن البراج في خصوص الخاتم.

ويمكن أن يستدل على الحرمة بروايات مستفيضة جملة منها معتبرة:

منها: صحيحة محمد بن إسماعيل بن يزيد قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن الصلاة في الثوب الديباج، فقال: ما لم يكن فيه التماثيل فلا بأس^٣.

فإنّها تدلّ بالمفهوم على ثبوت البأس مع وجود التماثيل في الديباج وهو الحرير غير المحض، ومن الظاهر أن الديباج ليس له خصوصية.

ومنها: صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: لا بأس أن تكون التماثيل في الثوب إذا غيّرت الصورة منه^٤.

فإنّ مقتضى مفهوم الشرط ثبوت البأس مع عدم التغيير.

ومنها: صحيحة علي بن جعفر عن أبيه (أخيه ظ) قال: سألته عن الثوب يكون فيه التماثيل أو في علمه أ يصلّى فيه؟ قال: لا يصلّى فيه^٥.

ومنها: موثقة سماعة بن مهران قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن لباس الحرير و الديباج، فقال: أمّا في الحرب فلا بأس به، و إن كان فيه تماثيل^٦.

فإنّ مفهومها ثبوت البأس في لبس الحرير، و كذا في لبس ما فيه التماثيل في غير حالة الحرب،

ومنها: موثقة عمّار بن موسى عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث: عن الثوب يكون في علمه مثال طير أو غيره أ يصلّى فيه؟ قال: لا، و عن الرجل يلبس الخاتم فيه نقش مثال الطير أو غير ذلك، قال: لا تجوز الصلاة فيه^٧، والتعبير بعدم الجواز كالنص في الحرمة.

^١ - المبسوط ج١ ص ٨٤

^٢ - النهاية ص ٩٩

^٣ - وسائل الشيعة ج٤ ص ٣٧٠

^٤ - وسائل الشيعة ج٤ ص ٤٤٠

^٥ - وسائل الشيعة ج٤ ص ٤٤١

^٦ - وسائل الشيعة ج٤ ص ٤٤٢

^٧ - وسائل الشيعة ج٤ ص ٤٤٠

ومقتضى هذه الروايات حرمة الصلاة في ثوب فيه تماثيل، بل قد يقال ان صحيحة محمد بن مسلم شاملة لغير حال الصلاة، ولكن يمكن ان يقال بأن مفهومها -بناء على ما هو الصحيح من كون مفهوم الشرط بنحو الموجبة الجزئية- وجود البأس في الجملة في الثوب اذا لم تغير صورة التماثيل، وأما ما قد يقال من أن السؤال عن خصوص الصلاة فيه وجواب الامام (عليه السلام) بأنه لا يصلّى فيه ظاهر في اختصاص الحكم بالصلاة فيه ففيه ان بيان مانعيته في الصلاة لا ينافي ثبوت الحرمة النفسية للبس كما أن ورود النهي عن الصلاة في الحرير المحض او الذهب، لا ينافي ما دل على حرمة لبسهما.

هذا وقد استدلل المحقق الهمداني "قده" على القول بعدم الحرمة بصحيفة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام): أنه كره أن يصلّى و عليه ثوب فيه تماثيل، وصحيحة محمد بن إسماعيل بن بزيع عن أبي الحسن الرضا (عليه السلام): أنه سأله عن الصلاة في الثوب المعلم، فكره ما فيه من التماثيل^١.

فانه بعد ما ذكر أنه لا يصلح ما في هاتين الروايتين من التعبير بلفظ الكراهة للقرينية لحمل النهي في سائر الروايات على الكراهة، فإنه كثيرا ما يستعمل الكراهة في كلمات الأئمة (عليهم السلام) في معناها العرفي الغير المنافي للحرمة- قال: نعم، فيه إشعار بذلك، خصوصا إذا أسنده الإمام (عليه السلام) إلى نفسه، بأن قال: إني أكره ذلك، أو بيّن الحكم الذي وقع عنه السؤال على وجه ظهر منه كراهته له، كما هو الشأن في الروايتين من غير أن ينهى عنه على الإطلاق، بل الإنصاف ظهور هذا

النحو من التعبير -كالتعبير بلفظ "لا أحبّ" وغير ذلك- في كراهته الناشئة من مرجوحيته شرعا، لا على سبيل لزوم الترك بحيث يكون من المحرّمات الإلهية، التي لا يجوز لأحد ارتكابها، وإلا فلا يقع التعبير بمثل هذه الألفاظ في بيان المحرّمات إلا لبعض الجهات المانعة عن التصريح بالمنع من تقيّة و نحوها، فلا فرق على الظاهر بين التعبير بلفظ "إني أكره ذلك" أو "لا أحبّه" في ظهوره في إرادة الكراهة المصطلحة، و كيف كان فإذا اعتضد ما في الخبرين من الإشعار أو الدلالة على الكراهة بفهم المشهور و فتواهم، أمكن جعلهما قرينة صارفة لحمل الأخبار الناهية عن ظاهرها.

و ربما يشهد لإرادة الكراهة منها: خبر عليّ بن جعفر عن أخيه موسى (عليه السلام) المرويّ عن قرب الإسناد النافي للبأس عن الخاتم الذي فيه تماثيل، قال: و سألته عن الخاتم يكون فيه نقش تماثيل سبع أو طير يصلّى فيه؟ قال: لا بأس^٢.

و الظاهر عدم القول بالفصل بينه و بين الثوب، فيحمل النهي بالنسبة إلى الثوب أيضا على الكراهة.

و لكن وقع التفصيل بينهما في خبر عليّ بن جعفر حيث ورد فيه المنع عن الصلاة في الثوب الذي فيه التماثيل، قال: و سألته عن الثوب يكون فيه التماثيل أو في علمه يصلّى فيه؟ قال: لا يصلّى فيه^٣، فينزل التفصيل على اختلاف مرتبتهما في الكراهة، فتلخص أنّ القول بالحرمة ضعيف^٤.

^١ - وسائل الشيعة ج٤ ص ٤٣٧

^٢ - وسائل الشيعة ج٤ ص ٤٤٢

^٣ - وسائل الشيعة ج٤ ص ٤٤١

^٤ - مصباح الفقيه ج ١٠ ص ٤٩١

وفيه أن التعبير بأي اكره ذلك ليس مثل قوله "ما أحب ذلك"، فإن الاول لا ينافي الحرمة، فانه فرق بين أن يقال (من از اين كار بدم مي آيد) وبين أن يقال (من از اين كار خوشم نمي آيد)، على أنه يمكن أن يكون الامام قد نهي عن ذلك فعبر الراوي أن الامام كره ذلك، وقد ورد في معتبرة سيف التمار "كان علي (عليه السلام) يكره أن يستبدل وسق من تمر خبير بوسقين من تمر المدينة، ولم يكن علي يكره الحلال، وأما ما استشهد به من فهم الفقهاء من الكراهة في الروايتين الكراهة الاصطلاحية ففيه أنه لا حجبة لفهمهم، على أنه لم يعلم استناد فتواهم بالكراهة إلى هاتين الروايتين، ولعلمهم استندوا إلى دليل آخر.

وأما رواية علي بن جعفر ففي سندها عبد الله بن الحسن وهو لم يوثق، إلا أن يحصل الوثوق من خلال اكنار الحميري الرواية عنه في قرب الاسناد بوثاقته كما لا يبعد ولكنه بعد ورود النهي عن لبس الثوب الذي فيه تماثيل فالالتزام بالتفصيل بين الخاتم والثوب امر غير بعيد.

و المتحصّل أنه -كما ذكر السيد الخوئي "قده"- يكون الأوفق بالصناعة ما اختاره الشيخ "ره" في المبسوط و النهاية من حرمة الثوب الذي فيه تماثيل، بل والخاتم ان لم تتم رواية عبد الله بن الحسن سندا، نعم لو كانت المسألة مما يكثر الابتلاء بها لقلنا بعدم الحرمة من باب أنه لو كان لبان واشتهر، ولكنه ليس مما يكثر الابتلاء به فلا يكشف عدم اشتهاه حرمة عن عدم حرمة شرعا.

تنبيه: ذكر المحقق الهمداني "قده" ما محصله أنه صرح غير واحد بعدم الفرق في الكراهة بين مثال الحيوان وغيره؛ لإطلاق كثير من النصوص، بل ربما نسبه في الرياض إلى المشهور، أخذا بإطلاق كلماتهم.

إلا أن الصحيح انصراف إطلاقات النصوص بل وكذا الفتاوى إلى صورة الحيوان، ويؤيد ذلك ما في مصباح المنير من تفسير التمثال أيضا بصورة الحيوان^١، ويشهد له ما في صحيحة علي بن جعفر: و سألته عن الدار و الحجرة فيها التماثيل يصلّى فيها؟ قال: لا تصلّ و شيء منها يستقبلك إلا أن لا تجد بدا فتقطع رؤوسها، و إلا فلا تصلّ^٢، فإنّ في ذيل الرواية شهادة بأنّ المراد بالتماثيل عند إطلاقها ليس إلا ما كان لها رؤوس.

و يؤيد ذلك رواية الطبرسي في ماكرم الاخلاق عن الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قد أهديت إليّ طنفسة من الشام فيها تماثيل طائر، فأمرت به فغيّر رأسه فجعل كهيئة الشجر^٣. و كان هذا النوع من التغيير و أشباهه هو المراد بتغيير الصورة في صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: لا بأس أن تكون التماثيل في الثوب إذا غيرت الصورة منه، و هذه الرواية بنفسها شاهدة على أنّ المراد بالتماثيل المكروهة ليس مطلق المثل الشامل لغير الحيوان، إذ ليس المراد بالتغيير التصرف الكلي الموجب لمحو الصورة بالمرّة، و إلا للزم أن يكون الحكم الذي تضمّنته

^١ - وسائل الشيعة ج ١٨ ص ١٥١

^٢ - مصباح المنير ص ٥٦٤

^٣ - وسائل الشيعة ج ٥ ص ١٧١

^٤ - وسائل الشيعة ج ٥ ص ٣٠٩

الرواية من قبيل البديهيّات، بل المقصود تغيير المثل في الجملة بقطع رأسه أو جعله نصفين أو نحو ذلك ممّا يخرجّه عن الهيئة الخاصّة، فلو كان المراد بالمثل مطلق النقش الحاكي للجسم، لم يكن تغيير الصورة مجدياً ما لم ينتف موضوعها رأساً؛ لأنّ كلّ جزء من أجزاء المثل مثال لجزء من الممثل، فمادام شيء منه باقياً على حالته الأولى لا يخرج عن كونه مصداقاً للتمثال، بناء على إرادة العموم منه، وهو خلاف ما ينسب إلى الذهن من الرواية، فالأظهر اختصاص الكراهة بمثل ذي الروح.

بل ربما يظهر من بعض الأخبار الاكتفاء في التغيير الموجب لارتفاع الكراهة بإذهاب إحدى عينيه، ففي الكافي عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن أبي عمير عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله (عليه السلام) في التمثال يكون في البساط فتقع عينك عليه و أنت تصلّي، فقال: إن كان بعين واحدة فلا بأس، وإن كان له عينان فلا، و لعلّه جارٍ مجرى التمثيل، و المقصود به نفي البأس عمّا لو لم تكن الصورة تامّة،^١.

وما ذكره من اختصاص الحكم بمثل ذي الروح متين جداً، ويكفي في اختصاص الحرمة بناء على القول بها بمثل ذي الروح الشك في صدق التمثال لغيره فتجري البراءة عن حرمة، نعم ما ذكره حول مرسلته ابن ابي عمير فغير متجه، لأنها لا ترتبط بثوب المصلي، فالظاهر عدم كفاية هذا المقدار من التغيير بعد صدق مثال ذي الروح عليه.

المورد الثالث: اللثام للرجل

المورد الثالث: اللثام للرجل اذا لم يمنع من القراءة، وقد نسب الى الشيخ المفيد القول بحرمة، لكن الموجود في المقنعة: و لا يجوز للرجل أن يصلي و عليه لثام حتى يكشف عن جبهته موضع السجود و يكشف عن فيه لقراءة القرآن^٢، و ظاهره اختصاص الحرمة بفرض منعه عن السجود او القراءة.

وكيف كان فقد ورد في صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) قال قلت له: أ يصلي الرجل و هو مثلث؟ فقال: أمّا على الأرض فلا، و أمّا على الدابة فلا بأس^٣، الا أنه لا بد من حملها على الكراهة، لعدة روايات:

منها: صحيحة عبد الله بن سنان: أنه سأل أبا عبد الله (عليه السلام): هل يقرأ الرجل في صلاته و ثوبه على فيه؟ فقال: لا بأس بذلك.

^١ - وسائل الشيعة ج ٥ ص ١٧١

^٢ - مصباح الفقيه؛ ج ١٠، ص: ٤٩٣

^٣ - المقنعة ص ١٥٢

^٤ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٤٢٢

ومنها: صحبة الحلبي قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) هل يقرأ الرجل في صلاته و ثوبه على فيه؟ فقال: لا بأس بذلك إذا سمع الهمهمة، أي إذا لم يمنع عن القراءة.

و منها: موثقة سماعة: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يصلي و يقرأ القرآن و هو متلثم، فقال: لا بأس.

و موثقة الأخرى قال: سألته عن الرجل يصلي فيتلو القرآن و هو متلثم فقال: لا بأس به، و إن كشف عن فيه فهو أفضل. قال: و سألته عن المرأة تصلي متنقبة، قال: إن كشفت عن موضع السجود فلا بأس به، و إن أسفرت فهو أفضل^١.

و من الواضح عدم إمكان حمل هذه الروايات المجوزة على فرض ركوب الدابة الذي هو فرد نادر، فلا وجه للقول بالحرمة.

المورد الرابع: استصحاب الحديد البارز

المورد الرابع: استصحاب الحديد البارز، فانه مكروه على المشهور، ولكن افتي الشيخ الطوسي "ره" في النهاية بحرمة فقال: لا تجوز الصلاة إذا كان مع الإنسان شيء من حديد مشهر مثل السكين و السيف. فإن كان في غمد أو قراب فلا بأس بذلك و المفتاح إذا كان مع الإنسان، لفته في شيء. و لا يصلي و هو معه مشهر. و إذا كان مع المصلي دراهم سود، لم يكن بالصلاة فيها بأس إذا كانت مواراة^٢، و قال الصدوق في المقنع: لا تجوز الصلاة في شيء من الحديد، إلا إذا كان سلاح^٣

و حكي القول بالحرمة عن ابن البراج، بل نسب ذلك الى الكليني لأنه روى روايتين ظاهرتين في الحرمة ولم يناقش فيهما، واستندوا في ذلك إلى عدة روايات:

منها: ما رواه الشيخ بإسناده عن محمد بن احمد بن يحيى عن رجل عن الحسن بن علي عن ابيه عن علي بن عقبة عن موسى بن أكيل النميري عن أبي عبد الله (عليه السلام): في الحديد، إنه حلية أهل النار... و جعل الله الحديد في الدنيا زينة الجن و الشياطين، فحرم على الرجل المسلم أن يلبسه في الصلاة، إلا أن يكون قبالة عدو فلا بأس به. قال قلت: فالرجل يكون في السفر معه السكين في حقه لا يستغني عنها، أو في سراويله مشدوداً و مفتاح يخشى إن وضعه ضاع، أو يكون في وسطه المنطقة من حديد، قال: لا بأس بالسكين و المنطقة للمسافر في وقت ضرورة، و كذلك المفتاح إذا خاف الضيعة و النسيان، و لا بأس بالسيف و كل آلة السلاح في الحرب، و في غير ذلك لا تجوز الصلاة في شيء من الحديد، فإنه نجس ممسوخ^٤.

و فيه: أنها ضعيفة السند بالإرسال.

وهي مطلقة تشمل البارز و المستور، و لا سيما بمقتضى عموم التعليل بكونه حلية أهل النار، بل هي كالصريحة في الشمول للثاني بموجب التمثيل بالسكين و المفتاح المستورين غالباً بالوضع في الجيب، و مع ذلك قد منع عنهما في غير مورد الضرورة.

^١ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٤٢٣

^٢ - النهاية ص ٩٨

^٣ - المقنع ص ٨٣

^٤ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٤١٩

وما ذكره من اختصاص الحكم بمثال ذي الروح متين جدا، ويكفي في اختصاص الحرمة بناء على القول بها بمثال ذي الروح الشك في صدق التمثال لغيره فتجري البراءة عن حرمة، نعم ما ذكره حول مرسله ابن ابي عمير فغير متجه، لأنها لا ترتبط بثوب المصلي، فالظاهر عدم كفاية هذا المقدار من التغيير بعد صدق مثال ذي الروح عليه.

المورد الثالث: اللثام للرجل اذا لم يمنع من القراءة، وقد نسب الى الشيخ المفيد القول بحرمة، لكن الموجود في المقنعة: و لا يجوز للرجل أن يصلي و عليه لثام حتى يكشف عن جبهته موضع السجود و يكشف عن فيه لقراءة القرآن، و ظاهره اختصاص الحرمة بفرض منعه عن السجود او القراءة.

وكيف كان فقد ورد في صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) قال قلت له: أ يصلي الرجل و هو مثلث؟ فقال: أمّا على الأرض فلا، و أمّا على الدابة فلا بأس^١، الا أنه لا بد من حملها على الكراهة، لعدة روايات:

منها: صحيحة عبد الله بن سنان: أنه سأل أبا عبد الله (عليه السلام): هل يقرأ الرجل في صلاته و ثوبه على فيه؟ فقال: لا بأس بذلك.

ومنها: صحيحة الحلبي قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) هل يقرأ الرجل في صلاته و ثوبه على فيه؟ فقال: لا بأس بذلك إذا سمع الهمهمة، أي إذا لم يمنع من القراءة.

و منها: موثقة سماعة: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يصلي و يقرأ القرآن و هو مثلث، فقال: لا بأس.

و موثقة الأخرى قال: سألت عن الرجل يصلي فيتلو القرآن و هو مثلث فقال: لا بأس به، و إن كشف عن فيه فهو أفضل. قال: و سألت عن المرأة تصلي متنقبة، قال: إن كشفت عن موضع السجود فلا بأس به، و إن أسفرت فهو أفضل^٢.

و من الواضح عدم إمكان حمل هذه الروايات المجوزة على فرض ركوب الدابة الذي هو فرد نادر، فلا وجه للقول بالحرمة.

المورد الرابع: استصحاب الحديد البارز، فانه مكروه على المشهور، ولكن افنى الشيخ الطوسي "ره" في النهاية بحرمة فقال: لا تجوز الصلاة إذا كان مع الإنسان شيء من حديد مشهور مثل السكين و السيف. فإن كان في غمد أو قراب فلا بأس بذلك و المفتاح إذا كان مع الإنسان، لفه في شيء. و لا يصلي و هو معه مشهور. و إذا كان مع المصلي دراهم سود، لم يكن بالصلاة فيها بأس إذا كانت مواراة^٣. و قال الصدوق في المقنع: لا تجوز الصلاة في شيء من الحديد، إلا إذا كان سلاح^٤

^١ - المقنعة ص ١٥٢

^٢ - وسائل الشيعة ج٤ ص ٤٢٢

^٣ - وسائل الشيعة ج٤ ص ٤٢٣

^٤ - النهاية ص ٩٨

وحكي القول بالحرمة عن ابن البراج، بل نسب ذلك الى الكليني لأنه روى روايتين ظاهرتين في الحرمة ولم يناقش فيهما، واستندوا في ذلك إلى عدة روايات:

منها: ما رواه الشيخ بإسناده عن محمد بن احمد بن يحيى عن رجل عن الحسن بن علي عن ابيه عن علي بن عقبة عن موسى بن أكيل النميري عن أبي عبد الله (عليه السلام): في الحديد، إنه حلية أهل النار... و جعل الله الحديد في الدنيا زينة الجنّ و الشياطين، فحرّم على الرجل المسلم أن يلبسه في الصلاة، إلا أن يكون قبلاً عدوّ فلا بأس به. قال قلت: فالرجل يكون في السفر معه السكين في حقه لا يستغني عنها، أو في سراويله مشدوداً و مفتاح يخشى إن وضعه ضاع، أو يكون في وسطه المنطقة من حديد، قال: لا بأس بالسكين و المنطقة للمسافر في وقت ضرورة، و كذلك المفتاح إذا خاف الضيعة و النسيان، و لا بأس بالسيف و كلّ آلة السلاح في الحرب، و في غير ذلك لا تجوز الصلاة في شيء من الحديد، فإنه نجس ممسوخ^١.

و فيه: أنها ضعيفة السند بالإرسال، نعم ورد بعض مضمونها في موثقة عمار^٢ بن موسى عن أبي عبد الله ع في الرجل إذا قصّ أظفاره بالحديد أو جزّ من شعره أو حلق قفاه فإنّ عليه أن يمسح بالماء قبل أن يصلي سئل فإنّ صلى و لم يمسح من ذلك بالماء قال يُعيد الصلاة لأنّ الحديد نجس و قال لأنّ الحديد لباس أهل النار و الذهب لباس أهل الجنة^٣.

وما ورد فيها من نجاسة الحديد قد ورد في رواية أخرى عن عمار عن أبي عبد الله ع قال: الرجل يقرض من شعره بأسنانه يمسح بالماء قبل أن يصلي قال لا بأس إنّما ذلك في الحديد.

ويدفع احتمال نجاسة الحديد مخالفته للسيرة القطعية وانه لو كان لبان واشتهر.

وكيف كان فرواية النميري مطلقة تشمل البارز و المستور، و لا سيما بمقتضى عموم التعليل بكونه حلية أهل النار، بل هي كالصريحة في الشمول للتاني بموجب التمثيل بالسكين و المفتاح المستورين غالباً بالوضع في الجيب، و مع ذلك قد منع عنهما في غير مورد الضرورة.

فالتخصيص بالبارز كما في كلمات القوم منافٍ للإطلاق المزبور، و ليس له وجه ظاهر عدا مرسله الكليني قال "و روى إذا كان المفتاح في غلاف فلا بأس"^٤ و ما في التهذيب من قوله "و قد قدّمنا رواية عمار الساباطي أنّ الحديد متى كان في غلاف فإنه لا بأس بالصلاة فيه"^٥.

لكن الأولى ضعيفة السند بالإرسال، و الثاني سهو من الشيخ الطوسي، فانه لم يتقدّم منه ذلك.

و منها: ما رواه الصدوق بإسناده عن شعيب بن واقد عن الحسين بن زيد عن جعفر بن محمد عن أبائه (عليهم السلام) في حديث المناهي قال: نهى رسول الله (صلى الله عليه و آله) عن التختّم بخاتم صفر أو حديد^٦.

^١ - المقنع ص ٨٣

^٢ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٤١٩

^٣ - في التهذيب ج ١ ص ٤٢٥ "اسحاق بن عمار" ولكنه خطأ جزماً لان السند المذكور فيه هو السند العام الى روايات عمار.

^٤ - الاستبصار ج ١ ص ٩٦

^٥ - الكافي ط دار الحديث ج ٦ ص ٤١٨

^٦ - تهذيب الاحكام ج ٢ ص ٢٢٧

وهذه الرواية ضعيفة السند، لعدم ثبوت وثاقة شعيب، ولا الحسين بن زيد، على أنّ فيها الصفر، و لا قائل بكراهة لبسه.

ومنها: موثقة السكوني عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): لا يصلي الرجل و في يده خاتم حديد^٢.

ومنها: موثقة عمار بن موسى عن أبي عبد الله (عليه السلام): في الرجل يصلي و عليه خاتم حديد، قال: لا، و لا يتختم به الرجل، فإنه من لباس أهل النار^٣.

و هاتان الروايتان تدلان على عدم جواز لبس الحديد في الصلاة، بل تدل الثانية على عدم جواز اللبس في نفسه أيضاً.

الا أنه ذكر السيد الخوئي "قده" أن العمل بإطلاقهما غير ممكن، لأن مقتضاه عدم الفرق بين البارز و غيره بل التعليل بكونه لباس أهل النار كالصريح في التعميم، مع أنه لا قائل بالكراهة في غير البارز فضلاً عن الحرمة، فينبغي إذن حملهما على الكراهة، على أنهما معارضتان بما دلّ على جواز الصلاة في السيف كصحيحة عبد الله بن سنان "و إن كان معه سيف و ليس معه ثوب فليقلد السيف و يصلي قائماً"^٤، و الجمع بينهما بحمل مورد صحيحة ابن سنان على المستور و موردهما على البارز، تبرّعي محض.

على أنّ التعليل في موثقة عمار كالصريح في عدم الفرق كما سبق، مع أنّ السيف بارز غالباً. و على تقدير جعله في الغلاف فموضع اليد منه و هو أيضاً من الحديد بارز ظاهر.

و المتحصّل ممّا تقدّم: أنّ ملاحظة النصوص تقضي بأن لبس الحديد في نفسه فضلاً عن حال الصلاة مرجوح، من غير فرق بين البارز و غيره، و ترتفع الكراهة في السيف فيما إذا تقلده بدلاً عن الثوب، حيث إنّ لبسه زائداً على الإزار مستحب، فاذا لم يكن له ثوب و جعل السيف بدله ارتفعت به الكراهة^٥.

هذا وقد يستدل لنفي احتمال الحرمة بتوقيع الحميري المنقول بسند صحيح في كتاب الغيبة للشيخ الطوسي "ره" والسؤال أنه يُصَلِّي الرَّجُلُ وَ مَعَهُ فِي كُمِّهِ أَوْ سَرَاوِيلِهِ سِكِّينٌ أَوْ مِفْتَاحٌ حَدِيدٍ هَلْ يَجُوزُ ذَلِكَ الْجَوَابُ: جَائِزٌ.

المورد الخامس: لبس اللباس المختص بالكفار

المورد الخامس: لبس اللباس المختص بالكفار فقد افتى صاحب العروة بكراهته ولكن يقال بحرمة و لكنه ليس بواضح فيما اذا لم يكن اللبس ترويجاً للكفر و تضعيفاً للإسلام، و ان استدل لاثبات حرمة

^١ - وسائل الشيعة ج٤ ص ٤١٩

^٢ - وسائل الشيعة ج٤ ص ٤١٧

^٣ - وسائل الشيعة ج٤ ص ٤١٨

^٤ - وسائل الشيعة ج٤ ص ٤٤٩

^٥ - موسوعة الامام الخوئي ص ١٢ ص ٤٣١

^٦ - الغيبة ص ٣٨١

بعده روايات، اهمها ما يلي:

١- ما رواه الصدوق في كتاب علل الشرايع: قال حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّفَّارُ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ يَزِيدَ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ أَوْحَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِلَى نَبِيٍِّّ مِنْ أَنْبِيَائِهِ قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ لَا تَلْبَسُوا لِبَاسَ أَعْدَائِي وَلَا تَطْعَمُوا طَعَامَ أَعْدَائِي وَلَا تَسْلُكُوا مَسَالِكَ أَعْدَائِي فَتَكُونُوا أَعْدَائِي كَمَا هُمْ أَعْدَائِي^١.

وحيث ان النوفلي ثقة بنظرنا لاكثر الاجلاء الرواية عنه مضافا الى أن عمدة روايات السكوني عن طريقه وقد شهد الشيخ الطوسي "ره" بعمل الطائفة بما رواه السكوني فالرواية موثقة، وتقريب دلالتها على حرمة لبس اللباس المختص عرفا بالكفار، هو أن التعبير باعداء الله يشمل في العرف المتشعري مطلق الكفار وقد نهى في هذه الرواية عن لباس ملابسهم وهذا شامل لما لم يكن اللباس بذاته من المحرمات ولا من الملابس التي صارت شعارا للكفر كالصليب وذو النار، وانما تعارف لبسهم له دون غيرهم.

الا أن الانصاف عدم وضوح ظهور الرواية في ذلك، اذ قورن هذا النهي عن لبس ملابس الاعداء بالنهي عن اكل مطاعم الاعداء والالتزام بحرمة يعني أنه لو كان هناك طعام كشفه او صنعه اهل بلدة وهم كفار، فتعارف في البداية عندهم فقط، فلا يجوز للمسلم اكله ولو في بيته، وهذا خلاف ضرورة الفقه، ومن جهة أخرى جعل نتيجة لبس المؤمنين ملابس اعداء الله أنهم يكونون ايضا اعداء الله مع أن مجرد ارتكاب محرّم كلبس لباس الكفار لا يجعل الانسان من اعداء الله، فيصلح ذلك للقرينية على أن نحتمل كون المراد خوف أن يكون التأسى بالكفار موجبا للانحراف الديني او أن الناس يحسبون الانسان من زميرتهم وهذا حرام ولو بلحاظ كونه سببا لتقويتهم، وهذا لا يدل على حرمة مجرد لبس ملابس الكفار.

هذا وقد اورد هذا الحديث في ذيل رواية تميم بن عبد الله القرشي عن أبيه عن أحمد بن علي الأنصاري عن عبد السلام بن صالح الهروي قال سمعت أبا الحسن الرضا ع يقول أول من اتخذه له الفقاع في الإسلام بالشام- يزيد بن معاوية لعنه الله- فأحضر وهو على المائدة- وقد نصبها على رأس الحسين ع- فجعل يشربه ويسقي أصحابه... فمن كان من شيعةتنا- فليتورع عن شرب الفقاع فإنه شراب أعدائنا- فإن لم يفعل فليس منا- ولقد حدثني أبي عن آباءه- عن علي بن أبي طالب ع

^١ - علل الشرايع، ج ٢، ص: ٣٤٨

قَالَ- قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص لَا تَلْبَسُوا لِيَّاسَ أَعْدَائِي- وَلَا تَطْعَمُوا مَطَاعِمَ أَعْدَائِي- وَلَا تَسْلُكُوا مَسَالِكَ أَعْدَائِي- فَتَكُونُوا أَعْدَائِي كَمَا هُمْ أَعْدَائِي^١.

والرواية ضعيفة لوجود مجاهيل، ويحتمل عرفاً كون النهي عن الفقاع ببيان أنه شراب اعدائنا للتأكيد على حرمة، خصوصاً وأن الفقاع مما كان قد تعارف شربه في زمان الامام الصادق (عليه السلام) عند كثير من الناس، وان كان اول من شربه في الاسلام هو يزيد (عليه اللعنة).

٢- ما رواه في الوسائل عن أَحْمَدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْبَرْقِيِّ فِي الْمَحَاسِنِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ وَ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ جَمِيعاً عَنْ طَلْحَةَ بْنِ زَيْدٍ (ثقة حيث قال عنه الشيخ الطوسي "ره" في الفهرست: كتابه معتمد) عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ آبَائِهِ ع أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ع كَانَ لَا يُنْخَلُّ لَهُ الدَّقِيقُ وَ كَانَ ع يَقُولُ لَا تَزَالُ هَذِهِ الْأُمَّةُ بِخَيْرٍ مَا لَمْ يَلْبَسُوا لِيَّاسَ الْعَجَمِ وَ يَطْعَمُوا أَطْعِمَةَ الْعَجَمِ فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ ضَرَبَهُمُ اللَّهُ بِالذُّلِّ^٢.

والرواية وان كانت معتبرة سنداً لكن لاتتم دلالتة على حرمة لبس لباس الكفار، فان من المحتمل جداً أن يراد منها أنه اذا صار المسلمون مثل العجم في حب الراحة في الملبس والمطعم أدى ذلك الى عدم استقامتهم في مكافحة الاعداء ويصيرون بذلك اذلاء، والا فلا يحتمل أن يحرم على المسلمين في حد ذاته اكل ما تعارف اكله لدى الكفار.

و

٣- ما في الكافي عن مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ يَحْيَى عَنْ جَدِّهِ الْحَسَنِ بْنِ رَاشِدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع لَا تَحْتَدُوا الْمَلْسَ فَإِنَّهَا حِذَاءُ فِرْعَوْنَ وَ هُوَ أَوَّلُ مَنْ اتَّخَذَ الْمَلْسَ.

وفيه -مضافاً الى ضعف سندها بجهالى القاسم بن يحيى والحسن بن راشد- أن مجرد كون حذاء تاريخياً حذاء طاغوت كفرعون لا يحتمل أن يكون منشأً لحرمة لبسه فلا بد أن يحمل على كراهة لبس الملس.

٤- ما في الكافي ايضاً عن محمد بن يحيى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ رَجُلٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: قُلْتُ لَهُ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَ انْحَرْ قَالَ... لَا تُكْفِّرُ فَإِنَّمَا يَصْنَعُ ذَلِكَ الْمَجُوسُ.

^١ - وسائل الشيعة؛ ج٢٥، ص: ٣٦٣

^٢ - وسائل الشيعة ج٥ ص ٢٧

وفيه -مضافا الى ارسالها- ان تعليل النهي عن التكفير في الصلاة بكونه صنع المجوس عند احترامهم لكبرائهم لا يدل الا على كونه بدعة في العبادة، لا على حرمة فعل ما يتعارف لدى طائفة من الكفار.

٤- صحيحة زرارة: قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عَ خَرَجَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَ عَلَى قَوْمٍ فَرَأَهُمْ يُصَلُّونَ فِي الْمَسْجِدِ قَدْ سَدَلُوا أَرْدِيَّتَهُمْ فَقَالَ لَهُمْ مَا لَكُمْ قَدْ سَدَلْتُمْ نِيَابِكُمْ كَأَنَّكُمْ يَهُودٌ قَدْ خَرَجُوا مِنْ فُهْرِهِمْ يَعْنِي بِيَعْنَهُمْ إِيَّاكُمْ وَ سَدَلْ نِيَابِكُمْ .

و فيه أن غايته حرمة اللبس حال الصلاة بنحو يشبه الكفار، ان لم نقل بعدم احتمال كون سدل الثوب تزييا بالزي الخاص بالكفار.

٥- صحيحة أبي بصير: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: لَا يَنْبَغِي أَنْ تَتَوَشَّحَ بِإِزَارٍ فَوْقَ الْقَمِيصِ وَأَنْتَ تُصَلِّي، وَ لَا تَتَزَيَّرَ بِإِزَارٍ فَوْقَ الْقَمِيصِ إِذَا أَنْتَ صَلَّيْتَ؛ فَإِنَّهُ مِنْ زِيِّ الْجَاهِلِيَّةِ^١.
وفيه أنه لا بد من حمل النهي فيها على الكراهة، اذ لم يكن ذلك في زمان الامام الصادق (عليه السلام) لبس ما يتعارف بالفعل لدى الكفار، بل كان زي اهل الجاهلية تاريخيا.

٦- ما رواه في الكافي عن مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُثْمَانَ عَنِ رَجُلٍ عَنْ مَيْهَالٍ قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ وَ عَلِيٍّ نَعْلٌ مَمْسُوحَةٌ فَقَالَ هَذَا حِذَاءُ الْيَهُودِ فَأَنْصَرَفَ مِنْهَا فَأَخَذَ سِكِّينًا فَخَصَّرَهَا بِهَا.

وفيه مضافا الى ضعف سند الرواية بالارسال وجهالة بعض رجاله أنها لا تشتمل على النهي حتى يستظهر منه الحرمة، ويشهد على عدم الحرمة ما رواه في الكافي عن مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنِ أَبَانَ بْنِ عُثْمَانَ عَنِ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنِ عَلِيِّ بْنِ سُؤَيْدٍ قَالَ: نَظَرَ إِلَيَّ أَبُو الْحَسَنِ عَ وَ عَلِيٌّ نَعْلَانِ مَمْسُوحَتَانِ فَأَخَذَهُمَا وَ قَلْبَهُمَا ثُمَّ قَالَ لِي أ تَرِيدُ أَنْ تَهْوَدَ قَالَ قُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ إِنَّمَا وَهَبَهُمَا لِي إِنْسَانٌ قَالَ فَلَا بَأْسَ^٢.
فان ذيل الرواية شاهد على عدم الحرمة.

^١ - من لا يحضره الفقيه ج ١ ص ٢٥٩

^٢ - الكافي (ط - دار الحديث)؛ ج ٦، ص: ٣٨٥

^٣ - الكافي ط دار الحديث ج ١٣ ص ٧١

٧- ما رواه الشيخ باسناده عن الحسين بن سعيد عن صفوان عن يزيد بن خليفة (يمكن اثبات وثاقته لرواية صفوان عنه) قال: رآني أبو عبد الله ع أطوف حول الكعبة و عليّ برطلة فقال لا تلبسها حول الكعبة- فإنها من زي اليهود^١.

وفيه أن غايته دلالة الرواية على حرمة لبس لباس اليهود حين الطواف حول الكعبة.

فلم يثبت دليل على حرمة مجرد التزيي بزي الكفار ولبس ملابسهم الخاصة ما لم يكن فيه تقوية لهم او معرضية الدخول في زميرتهم.

مكان المصلي

ذكر صاحب العروة: فصل في مكان المصلي والمراد به ما استقر عليه و لو بوسائط و ما شغله من الفضاء في قيامه و قعوده و ركوعه و سجوده و نحوها، و يشترط فيه أمور:

الاول : الاباحة

أحدها: إباحته فالصلاة في المكان المغصوب باطلة، سواء تعلق الغصب بعينه، أو بمنافعه كما إذا كان مستأجراً و صلى فيه شخص من غير إذن المستأجر و إن كان مأذوناً من قبل المالك، أو تعلق به حق كحق الرهن و حق السبق كمن سبق إلى مكان من المسجد أو غيره فغصبه منه غاصب على الأقوى، و نحو ذلك.

اقول: يقع الكلام في عدة جهات:

الجهة الاولى: أن المكان قد يطلق على ما يستقر عليه الانسان وقد يطلق على الفضاء الذي يشغله الإنسان، فقد يكون المكان بالمعنى الاول مغصوباً دون الثاني كما لو كانت الارض ملكاً له ولكن فرض فيها فرشاً مغصوباً، وقد يكون بالمعنى الثاني مغصوباً دون الاول، كما لو كان موضع قدميه مباحاً ولكن وصل رأسه حال الركوع مثلاً الى فضاء مملوك للغير، والمشهور اعتبار الإباحة في المكان بكلاً معنييه، بل ادعي الإجماع في كثير من الكلمات، وذكر في الجواهر ان عليه الإجماع المحصل، لكن الظاهر عدم ثبوت هذا الإجماع، بعد ما نقل الكليني "ره في الكافي عن الفضل بن شاذان، أنه اذا دخل شخص دار قوم بغير إذنهم فصلّى فيها فهو عاصٍ في دُخُولِهِ الدَّارَ وَ صَلَاتُهُ جَائِزَةٌ لِأَنَّ ذَلِكَ لَيْسَ مِنْ شَرَائِطِ الصَّلَاةِ لِأَنَّهُ مِنْهُيٌّ عَنِ ذَلِكَ صَلَّى أَوْ لَمْ يُصَلِّ وَ كَذَلِكَ لَوْ أَنَّ رَجُلًا عَصَبَ تَوْبًا أَوْ أَخَذَهُ وَ لَبَسَهُ بغيرِ إِذْنِهِ فَصَلَّى فِيهِ لَكَانَتْ صَلَاتُهُ جَائِزَةً وَ كَانَ عَاصِيًا فِي لَبْسِهِ ذَلِكَ التَّوْبَ لِأَنَّ ذَلِكَ لَيْسَ مِنْ شَرَائِطِ الصَّلَاةِ، لِأَنَّهُ مِنْهُيٌّ عَنِ ذَلِكَ صَلَّى أَوْ لَمْ يُصَلِّ^٢، و ظاهر نقل الكليني لكلامه مع عدم تعليق عليه ارتضاه به، وما في الجواهر (من احتمال

كون كلام ابن شاذان من باب الجدل مع العامة حيث ان فتوى العامة صحة الصلاة في المكان المغصوب، فصار بصدد اثبات أنه حتى على تقدير تمامية هذه الفتوى يوجد فرق بينها وبين الطلاق في حال الحيض، فليس الطلاق حال الحيض مثلها وانما هو مثل الصلاة مع الحدث^٣) فخلاص الظاهر جدا.

^١ - وسائل الشيعة ج١٣ ص ٤٢٠

^٢ - الكافي ط دار الحديث ج١١ ص ٥٦٥

^٣ - جواهر الكلام ج ٨ ص

وكيف كان فقد ذكر المفيد "ره" في المقنعة "و من صلى في مكان مغصوب او ثوب مغصوب لم يجزه ذلك و وجب عليه إعادة الصلاة" و ذكر الشيخ "ره" في التهذيب في شرحه أنه يدلُّ على ذلك ما لا خلاف فيه من أنه منهي عن الصلاة فيهما و النهي يدلُّ على فساد المنهي عنه، و أيضاً فإنه لا خلاف أن الصلاة تحتاج إلى نية القربة و هذه الصلاة قبيحة بلا خلاف و التقرب بالقبائح لا يصح على حال^٢.

وذكر في الخلاف أنه لا تجوز الصلاة في الدار المغصوبة و لا في الثوب المغصوب مع الاختيار.

و أجاز الفقهاء بأجمعهم ذلك، و لم يوجبوا إعادتها مع قولهم: أن ذلك منهي عنه.

و وافقنا كثير من المتكلمين في ذلك مثل أبي علي الجبائي و أبي هاشم و كثير من أصحابهما، دليلنا: ان الصلاة تحتاج إلى نية بلا خلاف، و لا خلاف ان التصرف في الدار المغصوبة و الثوب المغصوب قبيح، و لا يصح نية القربة فيما هو قبيح، و أيضاً طريقة براءة الذمة تقتضي وجوب إعادتها، لأن الصلاة في ذمته واجبة بيقين، و لا يجوز أن يبرأها الا بيقين، و لا دليل على براءتها إذا صلى في الدار و الثوب المغصوبين^٣.

وذكر السيد المرتضى في الناصريات: لا تجوز الصلاة في الدار المغصوبة، و هو مذهب جميع أصحابنا و المتكلمين من أهل العدل إلا الشاذ منهم، فان النظام خالف في ذلك و زعم أنها مجزئة، و يذهبون الى أن الصلاة في الدار المغصوبة لا تجزء، و الى ذلك ذهب أبو علي، و أبو هاشم، و من عداهما من المحققين المدققين، و قال سائر الفقهاء: إن الصلاة في الدار المغصوبة مجزئة^٤.

وكيف كان فلو فرض ثبوت الاجماع فليس إجماعاً تعبيرياً كاشفاً عن رأي المعصوم، بعد استناد أكثر المجمعين إلى الوجه العقلي الآتي.

الجهة الثانية: ان مسألة الصلاة في المكان المغصوب وكذا سائر المسائل المرتبطة باجتماع الأمر والنهي مما لم يرد فيها أية رواية معتبرة، فلا بد من مراجعة القواعد في ذلك، نعم هناك ثلاث روايات ضعيفة قد يستدل بها على بطلان الصلاة في المكان المغصوب:

الرواية الاولى: ما رواه في الكافي عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن سنان عن اسماعيل بن جابر الجعفي عن ابي عبدالله (عليه السلام) لو ان الناس اخذوا ما أمرهم الله

^١ - المقنعة ص ١٤٩

^٢ - تهذيب الاحكام ج ٢ ص ٢٠٢

^٣ - الخلاف ج ١ ص ٥٠٩

^٤ - المسائل الناصريات ص ٢٠٥

به، فانفقوه فيما نهاهم عنه ما قبله منهم، ولو أخذوا ما نهاهم الله تعالى عنه، فانفقوه فيما أمرهم الله تعالى به، ما قبله منهم^(١).

وتقريب دلالتها أن اطلاق عدم قبول العمل يقتضي ردّه من حيث الصحة، دون الثواب فقط، وحيث ان من يصلي في المكان المغصوب يأخذ ما نهاه الله عنه، وهو أرض الغير، فيصرفه فيما أمره الله به، وهو الصلاة، فتكون صلاته باطلة.

وفيه **اولا:** ان سند الرواية ضعيف من ناحية محمد بن سنان، نعم اسماعيل بن جابر ثقة، لأجل رواية صفوان عنه، ولأجل ما ذكره الشيخ الطوسي "ره" في الرجال بقوله "اسماعيل بن جابر الخثعمي ثقة، ممدوح، له أصول رواها عنه صفوان بن يحيى" و احتمال مغايرة الخثعمي والجعفي ضعيف جدا، لعدم ذكر احد من الرجلين كليهما معاً، وقد ذكر النجاشي أن الراوي لكتاب اسماعيل بن جابر الجعفي صفوان بن يحيى، وذكر الشيخ أن لاسماعيل بن جابر الخثعمي اصولا، رواها عنه صفوان بن يحيى.

وثانيا: ان التعبير باخذ الحرام وانفاقه في ما أمر الله ينصرف عن مثال الصلاة في المكان المغصوب، فانه ليس وانفاقا وصرفا للمال المغصوب، بخلاف مثال غصب الماء وصرفه في الوضوء.

وثالثا: ان عدم القبول ليس ظاهرا في البطلان، بل يحتمل كونه بمعنى عدم الثواب.

الرواية الثانية: رواية تحف العقول عن امير المؤمنين (عليه السلام) في وصيته لكميل: يا كميل: انظر فيم تصلي وعلى م تصلي، ان لم يكن من وجهه وحله فلا قبول^(٢).

وفيه **اولا:** ان سند الرواية ضعيف بالارسال، **وثانيا:** ما مر من احتمال كون عدم القبول بمعنى عدم الثواب.

الرواية الثالثة: ما في غوالي اللثالي من أنه رُوِيَ عَنِ الصَّادِقِ (عليه السلام) أَنَّهُ سَأَلَهُ بَعْضُ أَصْحَابِهِ فَقَالَ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ مَا حَالُ شِيعَتِكُمْ فِيمَا حَصَّكُمْ اللَّهُ بِهِ إِذَا غَابَ غَائِبِكُمْ وَاسْتَرَّتْ قَائِمُكُمْ فَقَالَ ع مَا أَنْصَفْنَاكُمْ إِنْ وَاخَذْنَاكُمْ وَلَا أَحْبَبْنَاكُمْ إِنْ عَاقَبْنَاكُمْ بَلْ نُبِيحُ لَهُمُ الْمَسَاكِينَ لِتَصِحَّ عِبَادَتُهُمْ وَ نُبِيحُ لَهُمُ الْمَنَاحِجَ لِتَطْيِبَ وِلَادَتُهُمْ وَ نُبِيحُ لَهُمُ الْمَتَاجِرَ لِيَزَكُوْا أَمْوَالَهُمْ^(٣).

^١ - وسائل الشيعة ج ٥ ص ١١٩ باب ٢ من ابواب مكان المصلي ح ١

^٢ - تحف العقول ص ١٧٤ ووسائل الشيعة ج ٥ ص ١١٩ باب ٢ من ابواب مكان المصلي ح ٢

^٣ - غوالي اللثالي ج ٤ ص ٥

فيقال بأن مفادها كون الغرض من اباحة المساكن المتعلقة لحق الأئمة كالمخمس ونحوه للشريعة هو صحة عبادتهم، ولولا بطلان الصلاة في المكان المغصوب لم يكن وجه لهذا التعبير، ولو اريد من العبادة ما يعم الصلاة والصوم فيكون وجهه مبطلية البقاء على الجنابة عمدا للصوم، فاذا بطل الغسل لكونه في المكان المغصوب سرى الاشكال الى الصوم، واقتران دلالتها على بطلان صلاة المخالفين عند تعلق حق الامام بمساكنهم بدلالتها على عدم طيب ولادتهم عند تعلق حق الامام بمهور امهاتهم او بنفس امهاتهم اذا كنّ جواري، والتي لا بد من حملها على ارادة انتفاء مرتبة عالية من طيب الولادة لا ما يراد به الزنا، لا يوجب حمل عدم الصحة على مرتبة عالية من عدم الصحة غير البطلان الفقهي.

والمهم أنها مضافا الى ضعف سندها بالارسال لا تدل على اكثر من القدر المتيقن وهو الصلاة في المكان المغصوب عالما عامدا.

الجهة الثالثة: اورد في البحوث اشكالا على ادراج النهي عن الغصب في تطبيقات مسألة اجتماع الأمر والنهي في مورد واحد مع تعدد العنوان، بدعوى أن عنوان الغصب ليس إلا عنوانا مشيراً إلى واقع العناوين والتصرفات الخارجية في مال الغير، كالدخول في بيوت غير بيوتكم، وأكل مال الغير، وغير ذلك مما دلت الآيات والروايات على حرمتها، فعنوان الغصب ليس بنفسه متعلق النهي، بل الحرام هو التصرف في مال الغير بتغيير أو بالكون فيه وإشغال حيز منه أو بإلقاء الثقل عليه، ونحو ذلك^(١).

كما ذكر بعض السادة الاعلام "دام ظله" أن المشهور أن الموجب لبطلان الصلاة في ارض الغير كونها غصبا وهو حرام بلا اشكال، وقال بعضهم انه التصرف في مال الغير، ولكن يمكن الخدشة فيهما، أما الاول فلأن الغصب هو الاستيلاء على مال الغير عدوانا وبينه وبين التصرف في مال الغير عدوانا عموم من وجه و الصلاة في المكان لا تستوجب الاستيلاء عليه قطعاً، وأما التصرف فلا دليل على حرمة الا قول النبي (صلى الله عليه وآله) "لا يحل دم امرء مسلم ولا ماله الا بطيبة نفسه" والمتعلق فيه محذوف فلم يعلم أنه عنوان التصرف او أنه مشير الى الافعال الخارجية المتعلقة بمال الغير، وكذلك الاستقباح العقلائي متعلق بالأفعال الخارجية، ويمكن ان يكون النهي الشرعي ارشادا اليه، فكل فعل يتعلق بمال الغير بحده حرام عند العقلاء والشرع الا ما كان من قبيل الاستضاء والاستظلال ولعل هذا هو السر في اتفاقهم على بطلان الصلاة مع اختلافهم في مسألة اجتماع الامر والنهي^٢، وقال في بحث آخر: ان قوله "لا يحل مال امرء مسلم الا بطيبة نفسه" ليس في مقام التأسيس، بل امضاء لما عليه العقلاء وتأكيد عليه لدفع توهم ما كان عليه اهل الجاهلية، فانهم لم يكونوا يرون حرمة لدماء الناس واموالهم، فأكد عليها النبي (صلى الله عليه وآله) بتشبيهها بحرمة الشهر الحرام والبلد الحرام للتأثير على مشاعرهم^٣، ولذا لا يظهر منه حرمة مطلق الانتفاع

^١ - بحوث في علم الاصول ج ٣ ص ٤٨.

^٢ - مكان المصلي ص ١٢

^٣ - في الكافي عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن ابي أسامة زبير الشحام عن ابي عبد الله ع أن رسول الله ص وقف بمنى - حين قضى مناسكها في حجة الوداع ... فقال أي يوم أعظم حزمة فقالوا هذا اليوم - فقال فأى شهر أعظم حزمة فقالوا هذا الشهر - قال فأى بلد أعظم حزمة قالوا هذا البلد - قال فإن دماءكم و أموالكم عليكم حرام - كحزمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا - إلى

كالاستضاءة بمصباح الغير واستشمام رياحين الغير، لعدم كونه محرماً عند العقلاء، وما ذكره السيد الحكيم "قده" في مسألة الصلاة تحت السقف المغصوب من أنها انتفاع بمال الغير وحديث "لا يحل مال امرء مسلم الا بطيبة نفسه" إما ظاهر في حرمة الاتلاف او مجمل، ولكن يكون التوقيع الشريف "لا يحل لأحد أن يتصرف في مال غيره بدون اذنه" شارحاً له، ففيه أن دعوى اجمال الحديث او ظهوره في خصوص التصرف، مما لا وجه له، بعد أن كان حذف المتعلق مفيداً للعموم، وأما كون التوقيع شارحاً له ففيه أنه لا منافاة بين الخطابين المثبتين، اذ لا تنافي بين دليل حرمة الانتفاع ودليل حرمة الانتفاع الخاص اي التصرف^٢.

اقول: بعد ورود عنوان التصرف في التوقيع الشريف، فلا مجال للتشكيك في كون ظاهر الادلة حرمة عنوان التصرف في مال الغير، وسند التوقيع تام، فقد قال الصدوق في إكمال الدين حدثنا محمد بن احمد الشيباني وعلي بن احمد بن محمد الدقاق والحسين بن ابراهيم بن احمد بن هشام المؤدب وعلي بن عبد الله الوراق رضي الله عنهم عن مُحَمَّدِ بْنِ جَعْفَرِ الْأَسَدِيِّ قَالَ كَانَ فِيمَا وَرَدَ عَلَيَّ مِنَ الشَّيْخِ أَبِي جَعْفَرٍ مُحَمَّدِ بْنِ عُثْمَانَ الْعَمَرِيِّ قَدَسَ اللَّهُ رُوحَهُ فِي جَوَابِ مَسَائِلِي إِلَى صَاحِبِ الدَّارِ ع... فَلَا يَحِلُّ لِأَحَدٍ أَنْ يَتَصَرَّفَ فِي مَالٍ غَيْرِهِ بِغَيْرِ إِذْنِهِ^٣.

وما نقل عنه من أن الرواية غير معتبرة، غير متجه، فان الاربعة الذين نقل عنه الصدوق وان لم يرد في حقهم توثيق، لكن لا يحتمل كذب الجميع بعد كونهم من مشايخ الصدوق وترضيه لهم، وأما الاسدي فلا ريب في وثاقته وجلالته، وقد وثقه النجاشي وكذا الشيخ الطوسي في كتاب الغيبة.

بل ومع غمض العين عنه فنفس صحيحة زيد الشحام وموثقة سماعة ظاهرة في كون المقدّر في قوله "لا يحل مال امرء مسلم الا بطيبة نفسه" هو الاثر الظاهر وهو التصرف، ويؤيده ما قبل هذه الجملة حيث ورد "ان دماءكم واموالكم عليكم حرام، الا فمن كانت عنده امانة فليؤدها الى من ائتمنه عليها، فانه لا يحل..." فهل ترى أن العرف يشك في شمولها لما اذا تصرف في مال الغير من دون رضاه ولكن من دون استيلاء عليه، وأما عدم كون العنوان المتعلق للنهي هو التصرف وانما هو الافعال الخارجية فيعيد غايته بعد كثرة عناوين تلك الافعال ووجود جامع لها وهو عنوان التصرف عرفاً، فهو العنوان الحرام شرعاً بل القبيح عقلاً، على أنه يكفي الشك في كون متعلق النهي هو عنوان التصرف في امكن التمسك باطلاق الامر بناء على جواز اجتماع الامر والنهي مع تعدد العنوان.

الجهة الرابعة: ذكر بعض السادة الاعلام "دام ظله" ان المقام داخل في مسألة اقتضاء النهي عن العبادة للفساد، دون مسألة اجتماع الامر والنهي، وذلك لأن قوام مسألة الاجتماع بما اذا كان طبيعتان

يَوْمَ تَلْفُوْنَهُ فَيَسْأَلُكُمْ عَنْ أَعْمَالِكُمْ - أَلَا هَلْ بَلَّغْتُمْ قَالُوا نَعَمْ - قَالَ اللَّهُمَّ اشْهَدْ أَلَا مَنْ كَانَتْ عِنْدَهُ أَمَانَةٌ - فليؤدها إلى من ائتمنه عليها - فإنه لا يحل ذم امرئ مسلم ولا ماله إلا بطيبته نفسه - ولا تظلموا أنفسكم ولا تزجوا بعدي كُفَّاراً وسائل الشيعة؛ ج ٢٩، ص: ١٠.

^١ - مستمسك العروة الوثقى ص ٥٥

^٢ - مكان المصلي ص ٣٦

^٣ - كمال الدين وتام النعمة ج ٢ ص ٥٢٠ ووسائل الشيعة؛ ج ٩، ص: ٥٤٠

^٤ - مكان المصلي ص ٧٤

بينهما عموم من وجه، تعلق الامر بصرف الطبيعة في احدهما لا بشرط وتعلق النهي بمطلق الطبيعة في الأخرى، ويكون لهاتين الطبيعتين مورد تصادق في الخارج بنحو الاتفاق، وأما مسألة النهي عن العبادة فموردها أن يتعلق الامر بالطبيعة لا بشرط ويتعلق النهي التحريمي بحصة من حصصها، والمحققون في المسألة الاولى مختلفون اختلافا شديدا وأما في مسألة النهي عن العبادة فالأكثر بل النادر قائلون بالفساد، وحيث ان الصحيح كون متعلق الحرمة نفس الافعال الخارجية بعنوانها الذاتية كاكل مال الغير وشربه والسجود في ارض الغير، دون عنوان الغضب او التصرف في مال الغير، فيكون الصلاة في المكان المغصوب مندرجا تحت المسألة النهي عن العبادة ولعل هذا هو السر في اتفاقهم على بطلان الصلاة هنا مع اختلافهم في مسألة اجتماع الامر والنهي، وان كان الصحيح المنع عن كبرى اقتضاء النهي عن العبادة للفساد، لأن النهي التحريمي عن حصة من الطبيعة لا يمنع من وفاءها بملاك الطبيعة كما لو امر المولى بشرب الدواء مرة واحدة في اليوم ونهي عن شربه اول الصباح لاشتماله على مفسدة وان كان وافيا بمصلحة الطبيعة، فالطريقة العقلانية هي اطلاق الامر بشرب الدواء فلو شرب الدواء في الصباح فقد اطاع وعصى، وحينئذ لا مانع من تمشي قصد القرية بلحاظ اصل الاتيان بالطبيعة^١.

وفيه أنه بناء على كون النهي متعلقا بنفس عنوان السجود في ارض الغير فامتناع اجتماعه مع الامر بالسجود لا بشرط وان كان واضحا عقلا او عرفا، فلا اطلاق للامر كي يكشف عن وفاء بملاك الواجب ليسقط به الوجوب، لكن هذا لا يعني وجود التقابل بين الاندراج تحت مسألة النهي عن العبادة ومسألة اجتماع الامر والنهي مع تعدد العنوان، فانه كما ذكر في الكفاية ص ١٥١ بناء على امتناع اجتماع الامر والنهي ولو مع تعدد العنوان والقول بثبوت النهي يندرج مورد اجتماع الامر والنهي تحت كبرى اقتضاء النهي عن العبادة للفساد، بل لنا أن ندعي ذلك بناء على القول بالجواز في فرض العلم والعمد او الجهل التقصيري لارتكازية عدم صلاحية الفعل المبعد عن المولى للمقربة، وان تمشى منه قصد القرية^٢.

^١ - مكان المصلي ص ١٢

^٢ - خلاصة ما ذكرناه في الاصول حول الفارق بين المسألتين:

قد ذكرت عدة وجوه للفارق بينهما:

الوجه الاول: ما ذكره صاحب القوانين "قده" من أن الفارق بين المسألتين في أن موضوع مسألة جواز اجتماع الأمر والنهي العنوانان اللذان تكون نسبتها العموم والخصوص من وجه كالغضب والصلاة، وموضوع مسألة اقتضاء النهي عن العبادة للفساد العنوانان اللذان تكون النسبة بينهما العموم والخصوص المطلق، فتعلق الأمر بالعنوان العام والنهي بالعنوان الخاص (قوانين الاصول ج١ ص١٤٢).

وسيتبين الاشكال فيه مما سيأتي.

الوجه الثاني: ما ذكره صاحب الفصول من أنه وان كان لا يختص بحث الاجتماع بما إذا كانت النسبة بين العنواين العموم والخصوص من وجه كالصلاة والغصب، بل يشمل ما إذا كانت النسبة بينهما عموم وخصوص مطلق، لكن يختص بما إذا تعلق الأمر بطبيعتين متغايرتين بحسب الحقيقة وان كان بينهما عموم وخصوص مطلق، كما إذا أمره المولى بالحركة ونهاه عن التدني الى مكان، ويختص البحث في مسألة اقتضاء النهي عن العبادة للفساد بما إذا اتحد العنوان المتعلق للأمر والنهي حقيقة وتغايرتا بمجرد الاطلاق والتقييد (الفصول الغروية ص ١٤٠ و١٢٥).

وفيه أن البحث عن اقتضاء النهي عن العبادة للفساد لا يختص بالمطلق والمقيد، بل يشمل ما إذا تعلق النهي بالعبادة ولو من خلال عنوان آخر أعم منها من وجه او اخص مطلقا منها.

كما ان الظاهر جريان النزاع في جواز الاجتماع وامتناعه في تعلق الأمر بالمطلق على نحو صرف الوجود وتعلق النهي بالمقيد كالصلاة والصلاة في الحمام، لما مر من أن النزاع في مسألة الاجتماع ليس نزاعا صغريا فحسب، بأن يكون النزاع في أن التركيب بين متعلق الأمر والنهي هل هو تركيب اتحادي، اي يكون المعنون فيهما واحدا وجودا حتى يمتنع اجتماع الأمر والنهي، او انضمامي بأن يتعدد وجود المعنون فيهما خارجا حتى يجوز اجتماع الأمر والنهي، بل النزاع في جواز اجتماع الأمر والنهي عند تعدد العنوان ولو مع وحدة المعنون، وحينئذ قد يقال بكفاية اختلاف متعلق الأمر والنهي في كون متعلق الأمر صرف وجود المطلق ومتعلق النهي هو المقيد.

الوجه الثالث: ما ذكره المحقق النائيني "قده" من أن البحث في مسألة اجتماع الأمر والنهي هو أن التركيب بين متعلق الأمر والنهي في مورد الاجتماع هل هو اتحادي، حتى تقع المعارضة بين خطابهما، او أن التركيب بينهما انضمامي حتى لا يقع التعارض بين خطابهما، فان ثبت كون التركيب بينهما اتحاديا وثبت تقديم خطاب النهي على خطاب الأمر فينقح بذلك موضوع مسألة اقتضاء النهي عن العبادة للفساد اجود التقريرات ج ١ ص ٣٨٥.

وفيه أنه قد مر أن النزاع في مسألة الاجتماع لا يختص بالنزاع في كون التركيب بين العنواين اتحاديا او انضماميا، بل اخترنا جواز اجتماع الأمر والنهي فيما إذا تعلق الأمر بصرف وجود عنوان وتعلق النهي بعنوان آخر، ولو مع وحدة معنونهما خارجا في مورد الاجتماع كالوضوء بالماء والغصب، حيث انه لا ريب في كون الوضوء بالماء المغصوب وجودا واحدا ينطبق عليه عنوان الوضوء والغصب، فمع القول بالجواز ايضا يبقى المجال للبحث عن اقتضاء النهي عن العبادة لفسادها.

الوجه الرابع: ما قد يقال من أن النزاع في مسألة الاجتماع في جواز الاجتماع عقلا، وفي مسألة اقتضاء النهي عن العبادة للفساد في الدلالة اللفظية لخطاب النهي عن العبادة بالنسبة الى فسادها.

واورد عليه في الكفاية ص ١٥١ بأن مجرد ذلك لا يوجب إلا تفصيلا في المسألة الواحدة، ما لم يكن هناك تعدد في الجهة المبحوث عنها، لا عقد مسألتين، مضافا الى عدم اختصاص النزاع في تلك المسألة بدلالة اللفظ.

الوجه الخامس: ما ذكره صاحب الكفاية في ص ١٥١ من أن امتياز كل مسألة عن المسائل الأخرى انما هو باختلاف الجهة المبحوث عنها في المسألة، فإن مجرد بيان تغاير موضوع المسألتين كما صنعه في الفصول لا يوجب التمايز بينهما ما لم يكن هناك اختلاف في الجهة المبحوث عنها، ومعه لا حاجة أصلا إلى تعدد موضوع المسألتين، بل لابد من عقد مسألتين مع وحدة الموضوع وتعدد الجهة المبحوث عنها، وعقد مسألة واحدة مع وحدة الجهة المبحوث عنها ولو مع تعدد الموضوع.

وفي المقام حيث أن الجهة المبحوث عنها في مسألة الاجتماع هي أن تعدد العنوان هل يوجب تعدد متعلق الأمر والنهي بحيث يرتفع به غائلة استحالة الاجتماع في شيء واحد بعنوان واحد، أو لا يوجب ارتفاع الغائلة، والنزاع في سريانية كل من الأمر والنهي إلى متعلق الآخر لاتحاد متعلقيهما وجودا وعدم سريانه لتعددتهما عنوانا، بينما أن الجهة المبحوث عنها في مسألة اقتضاء النهي عن العبادة للفساد، غير ذلك، فإن البحث فيها في أن النهي في العبادة أو المعاملة هل يوجب فسادها بعد الفراغ عن توجه النهي إليها، فعليه يكون تغاير المسألتين بتعدد الجهة المبحوث عنها فيهما.

نعم لو قيل بالامتناع مع ترجيح جانب النهي في مسألة الاجتماع يكون مثل الصلاة في الدار المغصوبة من صغريات تلك المسألة. واورد عليه في البحوث بأنه اما أن يكون المراد من الجهة المبحوث عنها في المسألة هو محمول المسألة او يكون المراد منها ما يكون واسطة لاثبات محمول المسألة لموضوعها، او يكون المراد منها الغرض المترتب على المسألة، ولا يستقيم اي منها في المقام.

الجهة الرابعة: المشهور اعتبروا الصلاة في المكان المغصوب مصداقا للتصرف المحرم في مال الغير، ولكن ذكر السيد الخوئي "قده" أن ما هو مصداق له هو السجود فقط بناء على ما هو الصحيح من كونه الاعتماد على الارض لا مجرد المماسمة، والا لم يكن السجود ايضا مصداقا له، ولذا يختص بطلان الصلاة في المكان المغصوب بما لو اشتملت الصلاة على السجود، دون صلاة الميت او الصلاة اليمائية.

اما الاول فلأن المحمول في مسألة الاجتماع هو الجواز والامتناع، دون سرية النهي الى المعنون بالعنوان الذي تعلق به الأمر، كما أن المحمول في مسألة اقتضاء النهي عن العبادة لفسادها هو اقتضاء الفساد، وان كانت السرية عند جماعة واسطة لإثبات الامتناع لاجتماع الأمر والنهي، على انه لاوجه لقبوله التمايز بين مسألتين على أساس اختلاف المحمول فيهما دون اختلاف الموضوع. واما الثاني فلأن السرية في مسألة الاجتماع وان امكن أن تكون واسطة لإثبات محمول مسألة الاجتماع وهو الجواز او الامتناع، ولكن الفساد ليس واسطة في اثبات المحمول للموضوع في مسألة اقتضاء النهي عن العبادة للفساد. واما الثالث فلأن من الواضح ان الغرض الفقهي من المسألتين واحد وهو تصحيح العبادة وانطباق الأمر على مورد النهي وعدمه بحوث في علم الاصول ج ٣ ص ٥٦.

اقول: الظاهر أن المراد من الجهة المبحوث عنها في المسألة هو ما وقع النزاع فيه، فما وقع النزاع فيه في مسألة الاجتماع على ما ادعاه صاحب الكفاية في المقام هو سرية كل من الأمر والنهي إلى متعلق الآخر لاتحاد متعلقيهما وجودا وعدم سرائته لتعددتهما عنوانا، وما وقع النزاع فيه في مسألة الاقتضاء هو اقتضاء النهي عن العبادة للفساد، والوجه في عدول صاحب الكفاية عن جعل الفارق بين مسألتين هو تعدد المحمول فيهما أنه لاوجه لعدّ قضية اقتضاء النهي عن الصلاة لفسادها، وقضية اقتضاء النهي عن الصوم لفساده مسألتين اصوليتين، بعد وحدة الجهة المبحوث عنها في كلتا القضيتين، وان تعدد الموضوع والمحمول فيهما. وعليه فلايبعد تمامية ما ذكره صاحب الكفاية في المقام.

الوجه السادس: ما في البحوث من أن تعدد المسألة يتوقف على أمرين:

احدهما: تعدد القضية في المسألتين أما بتغاير موضوعهما أو محمولهما:

ثانيهما: أن لا تكون نكتة ثبوت المحمول للموضوع في المسألتين واحدة، أي مفروغا عن وحدتها فيهما بحيث لو ثبتت في إحداهما ثبتت في الأخرى عند أهل تلك الصناعة أيضا، فمثلا استلزام وجوب الصلاة لوجوب مقدمته مسألة مغايرة مع استلزام وجوب الصوم لوجوب مقدمته، إلا أن نكتة ثبوت المحمول للموضوع واحدة في المسألتين عند أهل الصناعة فلا معنى لعقد بحثين لهما. وكلا هذين الأمرين متحققان في المقام:

أما الأول فلنتاير محمول المسألتين على الأقل، فان المحمول في مسألة اجتماع الأمر والنهي عبارة عن أن النهي هل ينافي الأمر أم لا؟، والمحمول في مسألة اقتضاء النهي عن العبادة للفساد أن الحرمة هل تنافي الصحة أم لا؟.

وأما الثاني فلوضوح أن نكتة منافية النهي مع الأمر يمكن أن تكون غير نكتة منافاته مع صحة العمل، فقد يقال بالصحة مع عدم الأمر كما التزم به صاحب الكفاية في اجتماع الأمر والنهي، كما قد يقال بعدم منافاة النهي مع الأمر في فرض تعدد العنوان ولو مع وحدة المعنون خارجا ولكن يقال بالبطلان في العبادة على أساس عدم إمكان التقرب بما يكون مبعوضا ومبعدا عن المولى، على القول بالسرية.

اقول: ما ذكره وان كان تاما، فان القضية في المسألتين متعددة موضوعا ومحمولا، فالمسألة الاولى هي أن اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد جائز ام لا، والمسألة الثانية هي أن النهي عن العبادة هل يقتضي فسادها ام لا، بل يكفي في تعدد القضيتين اختلافهما موضوعا او محمولا فقط، ويكون عقد مسألتين لاختلاف نكتة ثبوت المحمول للموضوع فيهما.

الا أنه يرجع الى ما ذكره صاحب الكفاية من كون الملاك في عقد مسألتين اختلاف الجهة التي تقع محلا للبحث والنزاع.

ولأجل اتضاح ذلك فلا بد أن نلاحظ ما يحتمل أن ينطبق عليه عنوان الغصب من اجزاء الصلاة:

الاول: القراءة واذكار الصلاة، حيث ان التكلم يشتمل على تحريك الفم واللسان في الفضاء المغصوب، وهذا نحو تصرف في الفضاء، وكذا يشتمل على ايجاد التموج في الهواء، وهو نحو تصرف في الهواء.

وفيه أنه لا يصدق على تحريك اللسان والفم في الفضاء المغصوب أنه تصرف في مال الغير عرفاً، على أنه لو فرض صدقه عليه عرفاً فحيث ان حرمة التصرف في مال الغير بدون اذنه ليست تعبدية محضمة، بل ثابتة في الارتكاز العقلائي وهو لا يشمل مثل ذلك، فيكون بمثابة قرينة لبية متصلة موجبة لانصراف مثل موثقة سماعة "لا يحل مال امرء مسلم ولادمه الا بطيبة نفسه" وكذا معتبرة الاسدي "ليس لاحد ان يتصرف في مال غيره بدون اذنه" عنه، ولعل هذا هو المقصود مما في البحوث من عدم دليل لفظي مطلق في حرمة التصرف في مال الغير، والا فالدليل اللفظي المطلق موجود، خاصة مع ذكر متعلق الحرمة في الرواية الثانية، فلا يأتي فيها شبهة الاجمال من ناحية حذف المتعلق^(١).

على أن تحريك الفم مثلاً سبب التكلم وليس عينه، كما أن التكلم سبب التموج في الهواء، بل لادليل على ملكية صاحب الارض للهواء الموجود في ارضه، فلا يحرم ايجاد التموج في هواء ارض الغير ولو بمقدار معتد به، ولذا لا يحرم على الجار مثلاً أن يسحب الهواء من دار جاره او يوجد تغييراً فيه، نعم يحرم التصرف في فضاء ملك الغير، ولكنه غير التصرف في الهواء.

وقد ذكر السيد الخوئي "فده" أن الأذكار كالقراءة و التسيبحات و نحوها و إن أوجبت تحركاً و تموجاً في الهواء، فكانت تصرفاً في الفضاء المغصوب بحسب الدقة العقلية إلا أنها لا تعدّ تصرفاً بالنظر إلى الصدق العرفي الذي هو المناط في تعلق الأحكام الشرعية، فلا يقال للمتكلم المزبور أو لمن نفخ في أرض الغير أنه تصرف في ملك الغير بدون رضاه بحيث يكون عقاب المتكلم في الدار الغصبية أشد من عقاب الساكت باعتبار ارتكابه تصرفاً آخر في الفضاء زيادة على أصل الاستيلاء، فلا تتحد الأذكار الصلواتية مع الغصب بوجه.

وكيف كان فقد ذكر المفيد "ره" في المقنعة "و من صلى في مكان مغصوب او ثوب مغصوب لم يجزه ذلك و وجب عليه إعادة الصلاة"^٢ وذكر الشيخ "ره" في التهذيب في شرحه أنه يدلُّ على ذلك ما لا خلاف فيه من أنه منهيٌّ عن الصلوة فيهما و النهيُّ يدلُّ على فساد المنهيِّ عنه، و أيضاً فإنه لا خلاف أن الصلوة تحتاج إلى نيّة القربة و هذه الصلوة قبيحة بلا خلاف و التقربُ بالقبائح لا يصحُّ على حال^٣.

وذكر في الخلاف أنه لا تجوز الصلاة في الدار المغصوبة و لا في الثوب المغصوب مع الاختيار.

^١ - بحوث في علم الاصول ج٣ ص٤٩

^٢ - المقنعة ص ١٤٩

^٣ - تهذيب الاحكام ج٢ ص٢٠٢

و أجاز الفقهاء بأجمعهم ذلك، و لم يوجبوا إعادتها مع قولهم: أن ذلك منهى عنه.

و وافقنا كثير من المتكلمين في ذلك مثل أبي علي الجبائي و أبي هاشم و كثير من أصحابهما، دليلنا: ان الصلاة تحتاج إلى نية بلا خلاف، و لا خلاف ان التصرف في الدار المغصوبة و الثوب المغصوب قبيح، و لا يصح نية القرية فيما هو قبيح، و أيضا طريقة براءة الذمة تقتضي وجوب إعادتها، لأن الصلاة في ذمته واجبة بيقين، و لا يجوز أن يبرأها الا بيقين، و لا دليل على براءتها إذا صلى في الدار و الثوب المغصوبين^١.

وذكر السيد المرتضى في الناصريات: لا تجوز الصلاة في الدار المغصوبة، و هو مذهب جميع أصحابنا و المتكلمين من أهل العدل إلا الشاذ منهم، فان النظام خالف في ذلك و زعم أنها مجزئة، و يذهبون الى أن الصلاة في الدار المغصوبة لا تجزء، و الى ذلك ذهب أبو علي، و أبو هاشم، و من عداهما من المحققين المدققين، و قال سائر الفقهاء: إن الصلاة في الدار المغصوبة مجزئة^٢.

الثاني: القيام والجلوس والركوع في الصلاة، حيث يقال بأنها متحدة مع الكون في المكان، وحيث ان الكون في ارض الغير حرام، لكونه تصرفا في مال الغير بدون اذنه، فتكون هذه الأفعال محرمة، فيمتنع شمول الأمر لها بناء على امتناع اجتماع الأمر والنهي.

واجاب عنه جماعة من الاعلام كالمحقق النائيني والسيد الخوئي "قدهما" بأن ما هو واجب في الصلاة هو ذات القيام والجلوس والركوع التي هي من مقولة الوضع، وهي الهيئة الحاصلة للجسم باعتبار اضافة بعض اجزائه الى البعض الآخر، ولايصدق عليها الغصب فانه منتزع عن الكون في المكان المغصوب الذي هو من مقولة الاين، والمقولتان متباينتان ذاتا، فيستحيل اتحادهما خارجا^٣. والحاصل أن الواجب في الصلاة هو القيام مثلا، لا القيام في مكان، وهو وان كان لايمكن من القيام الا في مكان، لكن المهم أن ما هو الواجب في الصلاة هو ذات القيام، وكونه في مكان من لوازم وجوده كما أن كونه في ارض الغير من مقارناته وليس متحدا معه. هذا وقد ذكر المحقق العراقي "قده" أن العنوان المحرم لا يختص بالغصب، كي يقال انها غير الصلاة، بل التصرف في مال الغير حرام، ومن الواضح ان افعال الصلاة من القيام والركوع والسجود بنفسها تصرف في مال الغير، فتكون محرمة.

١ - الخلاف ج ١ ص ٥٠٩

٢ - المسائل الناصريات ص ٢٠٥

٣ - اجود التقريرات ج ١ ص ٣٥٥ مصباح الاصول ج ١ ق ٢ ص ١٩٨

هذا مضافا الى أن الحرام هو استيفاء منافع مال الغير وهو اعم من التصرف، فان الاستضاءة بنور الغير استيفاء، وليس بتصرف، فتكون محرمة، ومن الواضح أن القيام والقعود ونحوهما من افعال الصلاة من الاستيفاء فتكون محرمة، فتتوجه الحرمة الى نفس ما توجه اليه الوجوب^(١).

وفيه أن التصرف في ارض الغير وان كان محرما، وهو المراد من الغصب في المقام، دون معناه اللغوي وهو الاستيلاء على مال الغير، لكنه لا يصدق على القيام او الجلوس او الركوع، لأنها من مقولة الوضع وتنتزع عن نسبة بعض اجزاء الانسان الى البعض الآخر، والتصرف من مقولة الفعل، كما أنها ليست استيفاء لمنافع مال الغير بنفس نكتة عدم كونها تصرفا، على أنه لا دليل على حرمة الانتفاع من مال الغير ما لم يعد تصرفا فيه، كالمطالعة قرب السراج المملوك لشخص، او الانتفاع من حرارة المدفئة الموجودة في ملكه الواصلة للخارج، فان قوله (عليه السلام) في موثقة سماعة "لا يحل مال امرء مسلم الا بطيبة نفسه" ظاهر في كون المقدر هو التصرف والاستعمال دون مطلق الانتفاع، ومنشأ هذا الظهور كونه الاثر الظاهر الموافق للمرتكز العقلائي، ويؤيده معتبرة الاسدي "لا يحل لأحد أن يتصرف في مال غيره بدون اذنه"، على أنه قد مر في محله لزوم الاخذ بالقدر المتيقن عند حذف المتعلق، والمفروض كون متعلق الحل محذوفا في موثقة سماعة.

وقد ذكر السيد الخوئي "قده": و أما الهيئات الخاصة: من الركوع و السجود و نحوهما فهي أيضاً لا تستوجب تصرفاً في المغصوب، ضرورة أنّ الواجب منها إنما هو نفس الهيئة، و هي بمجرد لا تكون مصداقاً للتصرف. نعم مقدماتها من الهوي و النهوض تصرف فيه و لكنها خارجة عن ماهية المأمور به، فما هو الواجب لم يكن منهيّاً عنه، و ما هو المنهي عنه لم يكن مصداقاً للواجب، فأين الاتحاد.

الثالث: الهوي الى الركوع والسجود والنهوض الى القيام من واجبات الصلاة، ولا ينبغي الاشكال في كون الهوي والنهوض في المكان المغصوب حركة وتصرفا محرّما في ملك الغير، ومن الغريب ما عن المحقق النائيني "قده" من أن الهوي الى الركوع من مقولة الوضع، غايته أنه اوضاع متلاصقة متصلة^(٢)، فان الهويّ مصداق للحركة، وهي من مقولة الاين.

وقد يستدل على كون الهوي الى الركوع والسجود من واجبات الصلاة بوجهين:

احدهما: ان الواجب في الصلاة هو احداث الركوع والسجود، فانه المتفاهم عرفا من قوله اركع واسجد، ولذا لو كان المكلف في حال السجود فقرأ آية العزيمة، فيجب عليه رفع رأسه من الارض، ثم وضعه عليها مرة أخرى، ويتقوم احداث الركوع بالهوي من حال القيام الى حال الركوع، كما

^١ - مقالات الاصول ج١ ص١٢٦

^٢ - فوائد الاصول ج٢ ص٤٢٦

يتقوم احداث السجود بالوقوف على الارض، فيكون الهوي الى الركوع جزءا من الركوع الواجب والوقوف على الارض جزءا من السجود الواجب.

وفيه: أن كون الواجب احداث الركوع او السجود لايعني دخول مقدمة الركوع والسجود في الواجب، فان الإحداث عبارة عن ايجاد الحدوث اي الوجود المسبوق بالعدم، من غير أن تؤخذ علته فيه، كما في الأمر بالغسل.

ثانيهما: ما قد يقال من تقوم صدق الركوع في حق من يصلي قائما بكونه مسبوqa بالقيام، فلو نسي الركوع الى ان جلس للسجود، فعاد الى حالة الركوع، من دون أن يقوم، فلايصدق الركوع في حقه، وهذا ما ادعاه السيد الخوئي "قده" في بحث ركنية القيام قبل الركوع، والظاهر أن مراده المنع من صدق انه ركع، بضم استظهار وجوب ذلك من مثل قوله تعالى "واركعوا مع الراكعين"^(١)، لامجرد وجوب أن يكون راععا، حتى يدعى أنه صادق حتى في الفرض المذكور، وعليه فيتقوم صدق "أنه ركع" بالهوي من القيام الى الركوع، وحينئذ يأتي اشكال اتحاده بلحاظ اشتماله على الهوي مع الغصب.

وفيه: أنه لو تم ما ذكر من تقوم صدق أنه ركع على الهوي اليه من القيام، فهو من باب اشتراطه به على نحو دخول التقيد وخروج القيد، وقد مر أن النهي عن ذات القيد لايتنافى مع شمول اطلاق الأمر للتقيد.

وقد ذكر السيد الامام "قده" أنه لايبعد عرفا ولغةً الالتزام بعدم دخالة الهوي في مفهوم الركوع، فإنَّ من هوى من غير قصد الركوع ثم بدا له الركوع، واستمر في هويّه الى حد الركوع، يصدق عليه انه ركع، بل الظاهر صدق الركوع على الهيئة الخاصة، فلو شوهده شخص في هذه الهيئة وسئل عن العرف بان ذاك الشخص في أي حال، فيقال انه في حال الركوع، وان لم يعلم أنه هوى من القيام الى هذا الحد، وظاهر كلمات اللغويين أن الركوع هو الانحناء، ففي الصحاح الركوع الانحناء، ومنه ركوع الصلاة وركع الشيخ انحنى من الكبر، وقريب منه ما عن القاموس وغيره، وهو كما ترى ظاهر في ان نفس الانحناء والتقوس ركوع.

بل الظاهر من بعض النصوص أن الهويّ إلى الركوع غير الركوع، كموثقة عمار^(٢) "ان ذكره (اي القنوت) وقد أهوى إلى الركوع...^(٣).

١ - سورة البقرة الآية ٤٣

٢ - وسائل الشيعة ج ٦ ص ٢٨٦ باب ١٦ من ابواب القنوت ح ٢

٣ - الخلل في الصلاة ٣٣٢

اقول: قد مر أن صدق هيئة الركوع وان كان غير موقوف على سبق الهوي من القيام، لكن الكلام في صدق فعل الركوع المستفاد من قوله "اركع" فانه يتوقف على سبق الهويّ اليه ولو في الجملة بأن يكون آخر مرتبة من الهويّ المحقق للركوع باختياره، بل يكون في الصلاة بقصد ايجاد الركوع، الا أن المهم ما ذكرناه من كون اعتباره في صدق فعل الركوع بنحو اخذ التقيد وخروج القيد.

فتحصل أن الهوي الى الركوع والسجود ليس من واجبات الصلاة وانما هو مقدمة لها والنهي عن المقدمة لا يقتضي بطلان ذيها، اذا لم تكن هذه المقدمة منحصرة، كما لو تمكن المكلف من الصلاة في مكان مباح، نعم لولم يتمكن من الركوع او السجود الاختياريين في مكان مباح، فاما أن يكون الامر بخصوصهما مترتبا على ارتكابه للغصب الجامع بين الهوي وفرد آخر من الغصب، او يقال ان ما يترتب على الهوي الى الركوع والسجود هو الركوع والسجود التكوينيان، وما هو متعلق الأمر هو حصة خاصة منهما وهي الركوع والسجود المأتي بهما بقصد العبادية، ولا يكون طلب هذه الحصة على تقدير الهوي من طلب الحاصل، وحيث ان السيد الخوئي "قده" لا يقبل أيًا من التصويرين في امثال المقام، فلا بد أن يلتزم ببطلان الصلاة في فرض عدم المندوحة، الا أن يجتزء بالركوع والسجود الاختياريين في فرض كون الوظيفة الركوع والسجود الايمائيين.

الرابع: الاستقرار في الصلاة، فقد ذكر المحقق الاصفهاني "قده" بأنه حيث يجب الاستقرار حال القيام عند القراءة والذكر الواجب في مكان، وكذا حال الجلوس حين التشهد، فيتحد ذلك مع الغصب الذي هو الكون في المكان المغصوب.

وفيه أن الاستقرار الواجب في الصلاة ليس الا بمعنى الطمأنينة وعدم حركة الاعضاء واضطرابها، وهذا حالة في المكلف نفسه، ويتغاير مع الكون في المكان، ولأجل ذلك يمكن التحفظ على الاستقرار حال السير في الطائرة او السفينة او القطار ونحو ذلك، والحاصل أن الواجب هو الاستقرار، ولم يقيم دليل على وجوب الاستقرار في مكان حتى يدعى اتحاده مع الغصب.

الخامس: السجود، فقد ذكر جماعة كالسيد الخوئي "قده" أن السجود في المكان المغصوب عين الغصب، حيث أن السجود عبارة عن وضع الجبهة على الارض والاعتماد عليها، ومن الواضح ان الاعتماد على الارض المغصوبة والاتكاء عليها نحو تصرف فيها، فيتحد المأمور به مع المنهي عنه وجودا، نعم لو كان السجود عبارة عن مجرد المماسّة مع الأرض لم يكن عين الغصب، فما يوجب بطلان الصلاة في المكان المغصوب انما هو اشتغالها على السجود على المكان المغصوب، فلو

فرض كون الصلاة الواجبة على المكلف ايمائية او كانت صلاة الميت او فرض تمكن المكلف من ايقاع سجوده على مكان مباح كما اذا كان في انتهاء الارض المغصوبة، صحت صلاته^(١).

وقد ذكر في الفقه: ان السجود بما أنه يعتبر فيه وضع الجبهة بل المساجد السبعة على الأرض، و الوضع متقوم في مفهومه بالاعتماد و إلقاء الثقل و لا يكفي فيه مجرد المماسه، فلا جرم يتحقق الاتحاد بالإضافة إلى هذا الجزء خاصة، لكون الاعتماد المزبور مصداقاً بارزاً للتصرف في ملك الغير فيحرم، و بما أن الحرام لا يقع مصداقاً للواجب فبطبيعة الحال تبطل الصلاة المشتملة على السجدة بهذه العلة.

و أما الفاقدة لها كالصلاة إيماءً أو الصلاة على الميت، بل الواجدة إذا تجنب السجود على المغصوب كما لو تخطى قليلاً فسجد على الأرض المباحة، (الظاهر أن مراده التخطي بنحو تكون مساجده السبعة واقعة على مكان مباح، فانه ذكر في تعليقه العروة أن الحكم باليطان انما هو فيما اذا كان احد مواضع السجود مغصوباً) أو وضع لوحة و نحوها بحيث منعت عن إلقاء ثقل الجبهة على موضع الغصب، أو سجد و لو بفرض محال في الفضاء ما بين الأرض و السماء فلا مانع من الحكم بصحتها، لانتفاء المحذور المزبور، و لم يبق إلا الكون في المكان الذي هو أمر تكويني غير معتبر في صحة الصلاة شرعاً، سواء أ كان مغصوباً أم مباحاً.

اقول: هنا عدة ملاحظات:

الملاحظة الاولى: يظهر من المحقق الاصفهاني "فده" أن الواجب حيث يكون هو السجود على الارض، فحتى لو كان يكفي فيه مجرد المماسه، كان عين الغصب لكونه مصداقاً للتصرف في ارض الغير والكون فيها، فان مقولة الاين وان لم تكن مقومة لذات السجود لانه من مقولة الوضع، ولكنها مقومة لما هو جزء الصلاة وهو السجود على الارض، فان المماسه للارض بوضع الجبهة على الارض وان كانت غير هيئة السجود الا انها معتبرة في الجزء شرعاً^(٢).

ولكن يرد عليه أن السجود على الارض الذي هو جزء الصلاة لا يتحد مع الكون في ارض الغير، فان ما هو جزء الصلاة هو ذات السجود الذي هو من مقولة الوضع، وأن يكون ما يسجد عليه من أجزاء الارض او ما نبت من الارض مما لا يؤكل ولا يلبس، فبناء على كفاية المماسه فمع عدم غصبية ما يضع المصلي مواضع سجوده عليه مباشرة، فلا يتحد السجود على الارض مع الغصب ابداً.

الملاحظة الثانية: ذكر بعض السادة الاعلام "دام ظله" أنه وان كان يكفي في السجود مجرد المماسه مع الارض ولا يتوقف صدقه على إلقاء الثقل على الارض والاعتماد عليه ولذا لو خرج عن منطقة جاذبة الارض ووقع على مكان بهيئة السجود فيصدق عليه السجود، الا أن العرف يرى السجود في ارض الغير تصرفاً ممنوعاً في مال الغير، فيحرم خاصة اذا قلنا بحرمة الافعال الخارجية بعناوينها^٣

١- مصباح الاصول ج ١ ق ٢ ص ١٩٨

٢- نهاية الدراية ج ٢ ص ٣٥٩

٣- مكان المصلي ص

الملاحظة الثالثة: حكى عن بعض الاعلام "قده" أنه وان فرض تقوم السجود بالاعتماد على الارض، الا أنه لم يثبت اخذه على نحو الجزئية، فلعله مأخوذ على وجه الشرطية بمعنى أن السجود هو الهيئة الخاصة المقيدة بكونه بنحو الاعتماد على الارض، فيكون القيد خارجا عن حقيقة السجود، وانما الداخل فيه هو التقيد به، فلا يتحد حينئذ متعلق الأمر والنهي، وهكذا بالنسبة الى تقيد السجود بكونه بنحو المماساة مع الارض، ومع التردد في أخذه بنحو الجزئية او الشرطية فيشك في تعلق الأمر بذات القيد، ومقتضى الاصل عدمه^(١).

وفيه: ان الواجب في الصلاة هو السجود على الارض، فلو كان صدق ذلك موقوفا على القاء الثقل على الارض، فلا ريب في دخول ذلك في حقيقته فيتحد مع الغصب.

الملاحظة الرابعة: ان كان ما يضع المصلي مساجده السبعة عليه مباشرة مغضوبا فيصدق على السجود عليه التصرف في ملك الغير، ولو قلنا بكفاية المماساة، وان كان ما يضعها عليه مباشرة مباحا، وانما كان الفضاء مغضوبا فقط، بأن غصب ارضا فبناها، او غصب دارا ففرشها وصلّى على الفرش مع تربة مباحة، او كانت الارض مباحة لكن كان الرخام الذي فرش به الارض مغضوبا، فألقى عليه فرشاً مباحاً فصلّى عليه، فلا يبعد أن يقال: انه لو كان الفضاء مغضوبا، كما في غير المثال الاخير، فالكون في الفضاء المغضوب وان كان محرماً، لكنه غير متحد مع السجود، فان السجود هيئة قائمة بجسد المصلي، وأما إلقاء ثقله على المغضوب مع حيولة جسم مباح بينه وبين المغضوب، فلا يحرز كونه تصرفاً عرفاً في مال الغير، فلو فرض كون الرخام الذي فرش به بيته مغضوبا، ولكن الفرش الذي طرحه عليه كان ملكه كنفس البيت، فلا يعلم بكون جلوسه او سجوده على ذلك الفرش تصرفاً في الرخام عرفاً.

الملاحظة الخامسة: لو سلمنا صدق الغصب والتصرف في مال الغير على القاء الثقل على المغضوب ولو مع الوساطة، فالمهم عدم صدقه على مجرد المماساة اذا كان ما يضع مساجده السبعة عليه مباشرة مباحا، والظاهر كفاية مجرد المماساة في صدق السجود على الارض، فلو كان شخص مربوطاً بالسقف بواسطة حبل، ثم جرّ نفسه بهيئة السجود الى الارض الى ان تحققت المماساة بينه وبين الارض فيصدق عرفاً أنه سجد على الارض.

وقد ذكر شيخنا الاستاذ "قده" في الاصول أن اتحاد الغصب مع السجود على تربة مباحة موضوعة على مكان مغضوب مبني على اعتبار الاعتماد على الارض حال السجود ولكن في اعتباره فيه تأمل،

وعليه يتني جواز الصلاة في الطائرة الواقفة او المتحركة في الجوّ حال الاختيار وعدم جوازها، واما الصلاة في السفينة فلا يبعد جوازها حتى حال الاختيار لظهور بعض الروايات في جوازها^(١). وفيه أنه حتى لو اعتبر الاعتماد على الارض فلا يظهر من الارض الا ما يكون مكان القاء الثقل، لا الكرة الارضية، ولذا تكون الصلاة في السفينة صحيحة بمقتضى القاعدة، فلا ينبغي الاشكال في صحة الصلاة في الطائرة المتحركة في الجوّ، وهذا لا ينافي لزوم الاتكاء عليها والقاء الثقل عليها حال السجود.

الملاحظة السادسة: قد يقال بان التركيب بين الغضب وافعال الصلاة وان كان انضماميا لكن غصبية المقدمة القريبة للركوع والسجود وهو الهوي اليهما، وكذا غصبية حيثية كون القيام والجلوس والركوع والسجود في ارض الغير مع ملاحظة عدم انفكاك القيام الواجب في الصلاة عن كونه قياماً في الارض وهكذا الجلوس والركوع والسجود، فلو صلى المكلف في مكان مغصوب، فلا يرى العقلاء كون هذه الصلاة مقربة الى المولى سبحانه. وفيه أنه لو كان التركيب بين الصلاة والغضب انضماميا، فيكون كقراءة القرآن في المكان المغصوب، والعقلاء لا يرون انضمامها الى الغضب مانعا من صحتها والتقرب بها.

وبما ذكرناه اتضح أنه لا يبعد الحكم بصحة الصلاة في المكان المغصوب مع اباحة ما يضع المصلي المواضع السبعة عليه مباشرة مباحا، لكون التركيب بين افعال الصلاة وبين الغضب انضماميا، وان كان الاحوط وجوبا اعادة الصلاة اذا صلى في المكان المغصوب عالما عامدا، حذرا من مخالفة المشهور الذي كاد ان يصل الى حد الاجماع.

الجهة الخامسة: ذكر صاحب العروة أن الصلاة في المكان المغصوب عالما عامدا باطلة سواء تعلق الغضب بعينه، أو بمنافعه كما إذا كان مستأجراً و صلّى فيه شخص من غير إذن المستأجر وإن كان مأذوناً من قبل المالك، أو تعلق به حق كحق الرهن و حق غرماء الميت، و حق الميت إذا أوصى بثلثه و لم يفرز بعد و لم يخرج منه، و حق السبق كمن سبق إلى مكان من المسجد أو غيره فغصبه منه غاصب على الأقوى، و نحو ذلك.

فروع

اقول: قد ذكر هنا عدة فروع:

الفرع الاول: تصرف المالك او المأذون من قبله في العين التي أجرها من دون رضی المستأجر فقد اطلقوا القول بحرمة، ولكن في اطلاق القول بحرمة اشكال، فانه لو كانت المنفعة التي استوفها المالك او المأذون من قبله غير المنفعة المتعلقة للاجارة فالمحرم هو مزاحمة المستأجر، وقد لا ينطبق

^١ - دروس في مسائل علم الاصول ج٢ ص 380

ذلك على تصرف المالك او المأذون من قبله فلو لم يسلم المؤجر للدار لسكنى زيد تلك الدار الى المستأجر، فدخل عمرو فيها باذن المالك فصلى فيها فالقول بكون تصرفه غصبا محرما غير ظاهر.

الفرع الثاني: تعلق حق الرهانة بالدار، والصحيح أنه لا يمنع الراهن من التصرف في داره مادام لا يكون التصرف منافيا لحق المرتهن، فلا مانع من الصلاة فيه، نعم لا يجوز اتلافه او وقفه (اي لا يصح، في صحة بيعه خلاف مذكور في محله) وما رواه في المختلف مرسلا جزميا عن النبي (ص) من قوله "الراهن والمرهون ممنوعان من التصرف"، لا اعتبار به، وادعاءه في موضع قيام الاجماع على هذا الحكم، ليس بحجة، نعم عدم جواز تصرف المرتهن مطابق للقاعدة لكونه تصرفا في مال الغير بدون اذنه، ويؤيد ما ذكرناه من جواز صلاة الراهن في المال المرهون بل يدل عليه بالاولوية صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) في رجل رهن جاريتة قوماً أ يحل له أن يطأها؟ قال: فقال: إن الذين ارتهنوها يحولون بينه وبينها، قلت: أ رأيت إن قدر عليها خالياً؟ قال: نعم لا أرى به بأساً، وفي صحيحة الحلبي "لا ارى هذا عليه حراماً"، فما في العروة وفاقا للمشهور من بطلان صلاة الراهن في المال المرهون غير متجه، وان وافق معه كثير من الاعلام المحشين للعروة عدا السيد الخوئي وشيخنا الاستاذ "قدهما"، وبعض السادة الاعلام "دام ظلّه".

الفرع الثالث: تعلق حق غرماء الميت، فقد ذكر صاحب العروة وفاقا للمشهور أنه لو كان الميت مدينا فنتقل تركته الى ورثته متعلقة لحق الديان، فلا يجوز تصرف الورثة فيها بدون اذن الديان، نعم منع بعض السادة الاعلام "دام ظلّه" من حرمة تصرف الورثة ما لم يكن منافيا لحق الديان، وهو الصحيح بناء على مبنى المشهور من انتقال جميع التركة الى الورثة متعلقة لحق الديان، ولكن كما ذكر السيد الخوئي "قده" ظاهر الكتاب والسنة كقوله تعالى "من بعد وصية او دين" كون الارث بعد الدين، وما ذكره بعض السادة الاعلام "دام ظلّه" من أن ظاهره البعدية تراحمية كقولهم "أنا مسلم قبل أن أكون عراقيا" اي ان الدين يقدم على الارث عند التزاحم، خلاف الظاهر، وعليه فيبقى الميت شريكا في التركة مع الورثة على نحو الكلي في المعين، لا على نحو الاشاعة، لكونه الظاهر من الدليل بعد أن كان مقدار الدين معيناً، بخلاف الوصية بنسبة من ماله كالوصية بالثلث او الربع، والشاهد على كون الشركة فيه بنحو الكلي في المعين أنه لو تلف جزء من التركة لم يتوجه الخسارة على الديان ابداً، بخلاف ما لو كانت الشركة بنحو الاشاعة، وحكم الكلي في المعين جواز تصرف الشريك

١ - مختلف الشيعة ج٥ ص ٤٢١

٢ - مختلف الشيعة ج٥ ص ٤٠٨

٣ - وسائل الشيعة ج١٨ ص ٣٩٦

الآخر كبائع صاع من الصبرة في ما لا يزيد على حصة مالك الكلي في المعين، فمن كان له عشرة نسخة من كتاب المكاسب فباع واحدا منها على نحو الكلي في المعين يجوز له التصرف في تسعة منها فلو كان غير دار الميت يسع مقدار دينه فيجوز للورثة التصرف في الدار، نعم لو كانت الشركة بنحو الاشاعة كما لو اوصى الميت بنسبة من ماله كثلثه، لم يجز للورثة التصرف في التركة قبل اخراج الوصية على تفصيل يأتي في الفرع القادم، فما ذكره السيد الخوئي "فده" في المقام من أن شركة الميت مع الورثة على نحو الاشاعة بنسبة الدين من الثلث او الربع، فلا يجوز للورثة التصرف في التركة ما لم يكن اذن من ولي الميت وهو وصيه ان كان والا فالحاكم الشرعي^١، فغير متجه، ومخالف لما ذكره في المسألة ١٥ من أن مبنى كون الشركة بين الوارث و الميت من قبيل الإشاعة في العين بحيث يكون للميت ملك مشاع بنسبة حصته سارٍ في التركة، فيكون كل جزء منها مشتركاً بينهما لا يجوز التصرف لأحدهما بدون رضا الآخر، غير سديد، بل الصواب أنها بنحو الكلي في المعين^٢، وذكر نظير ذلك في الحج، وأنه اذا لم يكن الدين مستغرقاً للتركة فالظاهر جواز التصرف في غير مقدار الدين، و ذلك فإن مقدار الدين و إن لم ينتقل إلى الورثة من الأول بل هو باق على ملك الميت إلا أن الزائد ملك للوارث على نحو الكلي في المعين، و له تطبيق الكلي على أي فرد شاء من الأفراد الخارجية إلى أن يبقى مقدار الدين، هذا مضافاً إلى السيرة القطعية القائمة على جواز تصرف الوارث في مال مورثه و إن كان مديوناً، و حمل السيرة على ما إذا كان الميت غير مدين أصلاً بعيد جداً، لأن الغالب هو اشتغال ذمة كثير من الأموات حتى الأغنياء منهم بالدين، و لا أقل مهور زوجاتهم^٣.

هذا كله وفق القاعدة ولكن قد يستفاد من بعض الروايات كون بعدية الارث من الدين والوصية خارجية اي لا ينتقل تركة الميت الى ورثته الا بعد اداء دينه والعمل بوصيته.

منها: موثقة عباد بن صهيب (عامي ثقة) عن أبي عبد الله (عليه السلام) في رجل فرط في إخراج زكاته في حياته، فلما حضرته الوفاة حسب جميع ما كان فرط فيه مما لزمه من الزكاة، ثم أوصى به أن يخرج ذلك فيدفع إلى من يجب له؟ قال: جائز يخرج ذلك من جميع المال، إنما هو بمنزلة دين لو كان عليه، ليس للورثة شيء حتى يؤدوا ما أوصى به من الزكاة^٤.

فيقال بأن ظاهرها ان الورثة لا يملكون شيئاً من التركة قبل اداء دين الميت.

١ - موسوعة الامام الخوئي ج ١٣ ص ٩

٢ - موسوعة الامام الخوئي ج ١٣ ص ٤٢

٣ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٨ ص ٩٤

٤ - وسائل الشيعة ج ١٩ ص ٣٥٧

ومنها: صحيحة زُرارة، قال: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ (عليه السلام) عَنْ رَجُلٍ مَاتَ وَ تَرَكَ عَلَيْهِ دَيْنًا وَ تَرَكَ عَبْدًا لَهُ مَالٌ فِي التَّجَارَةِ وَ وَلدًا وَ فِي يَدِ الْعَبْدِ مَالٌ وَ مَتَاعٌ وَ عَلَيْهِ دَيْنٌ اسْتَدَانَهُ الْعَبْدُ فِي حَيَاةِ سَيِّدِهِ فِي تِجَارَتِهِ، وَ إِنَّ الْوَرثَةَ وَ عُرْمَاءَ الْمَيِّتِ اخْتَصَمُوا فِيمَا فِي يَدِ الْعَبْدِ مِنَ الْمَالِ وَ الْمَتَاعِ وَ فِي رَقَبَةِ الْعَبْدِ فَقَالَ أَرَى أَنْ لَيْسَ لِلْوَرثَةِ سَبِيلٌ عَلَى رَقَبَةِ الْعَبْدِ وَ لَا عَلَى مَا فِي يَدِهِ مِنَ الْمَتَاعِ وَ الْمَالِ إِلَّا أَنْ يُضْمَنُوا دَيْنَ الْعُرْمَاءِ جَمِيعًا فَيَكُونُ الْعَبْدُ وَ مَا فِي يَدِهِ مِنَ الْمَالِ لِلْوَرثَةِ فَإِنْ أَبَوْا كَانَ الْعَبْدُ وَ مَا فِي يَدِهِ لِلْعُرْمَاءِ يُقَوِّمُ الْعَبْدُ وَ مَا فِي يَدِهِ مِنَ الْمَالِ ثُمَّ يُفَسِّمُ ذَلِكَ بَيْنَهُمْ بِالْحِصَصِ فَإِنْ عَجَزَ قِيَمَةُ الْعَبْدِ وَ مَا فِي يَدِهِ عَنْ أَمْوَالِ الْعُرْمَاءِ رَجَعُوا عَلَى الْوَرثَةِ فِيمَا بَقِيَ لَهُمْ إِنْ كَانَ الْمَيِّتُ تَرَكَ شَيْئًا قَالَ وَ إِنْ فَضَلَ مِنْ قِيَمَةِ الْعَبْدِ وَ مَا كَانَ فِي يَدِهِ عَنْ دَيْنِ الْعُرْمَاءِ رُدَّ عَلَى الْوَرثَةِ^١.

وفي الوسائل تعليقا على قوله "الا أن يضمنا" ان فيه دلالة على انتقال ما قابل الدين من التركة إلى الغرماء لا إلى الورثة إلا أن يضمنا الدين".

و منها: ما رواه عَبْدُ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ والنوفلي عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ أَبِي زِيَادٍ السكوني عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ (عليه السلام) قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِنَّ أَوَّلَ مَا يُبْدَأُ بِهِ مِنَ الْمَالِ الْكَفْنُ ثُمَّ الدَّيْنُ ثُمَّ الْوَصِيَّةُ ثُمَّ الْمِيرَاثُ^٢، فيقال -كما ذكر بعض الاعلام "قده"- أن الظاهر من الترتيب أنه ما لم يكفن الميت خارجا لا مجال لأداء دينه، و ما لم يؤد دينه لا مورد للعمل بالوصية، و ما لم يعمل بها لا موقع للإرث أصلا، فمرتبة الانتقال إلى الوارث إنما هي بعد أداء الدين خارجا.

و منها: صحيحة شَلِيمَانَ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَضَى عَلِيٌّ ع فِي دِيَةِ الْمَقْتُولِ أَنَّهُ يَرْتُهَا الْوَرثَةُ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ وَ سَهَامِهِمْ إِذَا لَمْ يَكُنْ عَلَى الْمَقْتُولِ دَيْنٌ إِلَّا الْإِخْوَةَ وَ الْأَخَوَاتِ مِنَ الْأُمَّ- فَإِنَّهُمْ لَا يَرْتُونَ مِنْ دِيَتِهِ شَيْئًا^٣.

فيقال: ان مفهومها أنه ان كان على المقتول دين فلا يرث الورثة الدية، الدية مثال لمال الميت. بل استظهر بعض الاعلام "قده" -مضافا الى معتبرة ابن صهيب وموثقة السكوني وصحيحة سليمان بن خالد- من مثل قوله تعالى "يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك وان كانت واحدة فلها النصف ولاويه لكل واحد منهما السدس، مما ترك ان كان له ولد فان لم يكن له ولد وورثه ابواه فلأمه الثلث فان كان له اخوة فلأمه السدس من بعد وصية يوصي بها او دين" هو عدم انتقال المال إلى الوارث إلا بعد أداء الدين و العمل بالوصية، وعن ابن ادريس وغيره ان المال وان كان ينتقل الى الورثة لكنه بحكم عدم الانتقال في عدم جواز تصرفهم فيه

١- وسائل الشيعة ج١٨ ص ٣٧٥

٢- وسائل الشيعة ج١٨ ص ٣٤٥

٣- وسائل الشيعة ج٢٦ ص ٣٥

قبل اخراج الدين والعمل بالوصية، ولكن ظاهر الآيات والروايات عدم الانتقال اليهم حقيقة، فليس للوارث شيء إلا بعد العمل بالوصية أو إفراز موردها و عزلها فيما يحتاج إلى ذلك دون ما لا يحتاج إليه.

ثم قال: نعم يعارض ذلك ما رواه أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي نَصْرٍ بِإِسْنَادِهِ أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ رَجُلٍ يَمُوتُ وَ يَتْرُكُ عِيَالًا وَ عَلَيْهِ دَيْنٌ- أ يُنْفِقُ عَلَيْهِمْ مِنْ مَالِهِ قَالَ- إِنْ اسْتَيْقَنَ أَنَّ الَّذِي عَلَيْهِ يُحِيطُ بِجَمِيعِ الْمَالِ- فَلَا يُنْفِقُ عَلَيْهِمْ- وَ إِنْ لَمْ يَسْتَيْقِنْ فَلْيُنْفِقْ عَلَيْهِمْ مِنْ وَسْطِ الْمَالِ.

ورواه الشيخ بإسناده عن حُمَيْدِ بْنِ زِيَادٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَمَاعَةَ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ هَاشِمٍ وَ مُحَمَّدِ بْنِ زِيَادٍ جَمِيعاً عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ (عليه السلام) مثله^١.

حيث إن ظاهره التفصيل بين الدين المستوعب وغيره: بجواز الإنفاق على العيال من وسط المال عند عدم الاستيعاب، فيدل على جواز التصرف عند عدم الاستيعاب بلا توقف على العمل الخارجي بالوصية أو الافراز و العزل.

و قد يعالج بحمل دليل المنع على الاستيعاب، فما كان ظاهره المنع عن تصرف الوارث فهو محمول على ما إذا كان الدين مستوعباً، و فيه أنه و إن كان يعالج به التعارض بدوا و لكن حمل مثل رواية صهيب على الاستيعاب بعيد جداً، لأن ظاهرها إن الوارث له شيء بعد أداء الزكاة.

و الذي يقوى في النظر هو حمل دليل المنع على ما إذا كان الدين كثيراً و يمكن اداءه بسهولة، و حمل هذا النص على غير هذا الفرض، كما قامت به السيرة القطعية إذ لا يلتزم أحد من المشرعة بالخروج عن دار المورث او عدم التصرف في هجر البيت مع ما فيه من الأثاث جميعاً بمجرد موت المورث في الليل أو النهار إذا كان عليه دين، بل يعيشون فيه كما كانوا، و هكذا من يردد في ذلك البيت تعزية لأولياء ذاك الميت من المتدينين، حيث إنه لم ينقل اجتناب الأزكياء و الصلحاء عن التردد في بيت من مات و عليه دين، للتعزية. نعم: يلزم البدار إلى التأدية بنحو لا ينتهي إلى التسامح و المماثلة.

و من ذلك كله يتضح ما في الدين و الوصية: من الأحكام، و أن الإفتاء بالمنع المطلق غير تام.

الفرع الرابع: الوصية وهي على اقسام:

١- الوصية التمليلية بشيء معين كما لو اوصى بأن تكون داره بعد وفاته لزيد، فتنقل داره بعد وفاته الى زيد، ولا يجوز للورثة التصرف فيه بدون رضاه.

٢- الوصية العهدية بشيء معين، كما لو اوصى بأن يعطى داره الى زيد، فمقتضى كون الارث بعد الوصية وعدم انتقال هذه الدار الى زيد قبل هبة الورثة لها منه وقبضه لها هو بقاء ملكية الميت لها، وعدم جواز تصرف الورثة فيها بدون اذن ولي الميت والذي لا بد أن يكون مع رعاية مصلحته، نعم مقتضى التعارف الخارجي اشتمال مثل هذه الوصية على اذن الميت للورثة بالبقاء في الدار الى فترة لا تتضمن التقصير في تنفيذ الوصية.

٣- الوصية التمليلية بمبلغ معين مثل مليون تومان لزيد، فيكون زيد شريكا مع الورثة بنحو الكلي في المعين، فيكون مثل دين الميت الذي تقدم حكمه.

٤- الوصية العهدية بمبلغ معين، فيكون الميت شريكا مع الورثة بنحو الكلي في المعين.

٥- الوصية التمليلية بكسر مشاع من تركته كربع تركته لزيد، فيكون زيد شريكا مع الورثة في الشركة بالنسبة وظاهره الشركة في العين، فله المطالبة بها ولا يجوز للورثة التصرف في الشركة بدون اذنه الا فيما تعارف التصرف فيه للورثة فيكون ظاهر الوصية استثناءه كالبقاء في داره فترة متعارفة.

٦- الوصية العهدية بكسر مشاع لزيد، فيكون كالفرض السابق عدا أن الميت يكون قبل تنفيذ الوصية شريكا مع الورثة بالنسبة.

٧- الوصية بالثلث بهذا العنوان، فانه ذكر بعض السادة الاعلام "دام ظلّه" أن مقتضاها شركة الميت مع الورثة في مالية الشركة نحو الاشاعة، ولكن ذكر في المسائل المنتخبة أنه لا يجوز للورثة التصرف في عين الشركة مطلقا بعد كون الشركة مشتركة بينهم وبين الميت ولو كانت الشركة بنحو الشركة في المالية، كما ذكر نظير ذلك في تصرف الورثة في البناء او الشجر بدون رضی الزوجة، مع كون شركتها معهم في ماليتهما، والوجه في ما ذكره من ظهور الوصية بعنوان الثلث في الوصية بمالية الثلث، أن ظاهر هذه الوصية تمكن الورثة من بذل مالية الثلث، مع الاحتفاظ بالعين لانفسهم، فيكون نظير شركة الزوجة في مالية البناء والاشجار، ولكن لقائل أن يقول انه لا دليل على ملكية الورثة لعين الثلث، قبل اداء ماليته، بعد كون الارث بعد الوصية فمقدار الوصية لا يورث، وهكذا في دين الميت، فانه وان جاز للورثة اداء دينه من مال آخر لكن هذا لا يعني كون الميت شريكا مع الورثة بنسبة مقدار الدين على نحو الشركة في المالية.

وأما ما ذكره من المنع عن تصرف بقية الشركاء في المال بدون اذن الشريك في المالية، فهو وان كان صحيحا، لشمول اطلاق حرمة التصرف في مال الغير بدون اذنه، ولكنه قد يتنافى مع ذهابه -

وفاقا للسيد الامام "قده" وخلافا للسيد الخوئي "قده"- الى أن منافع المال كأجرة البناء او ثمرة الشجر ملكا للورثة من دون مشاركة الزوجة معهم.

الفرع الخامس: ما اذا سبق احد الى مكان يشترك فيه الكل كالمكان المباح او المسجد او

الحرم، ونحو ذلك ليصلي فيه فثبت له حق السبق، فقام شخص آخر مقامه وصلى في مكانه فذكر صاحب العروة ان صلاته باطلة، وهذا مبني على رأي المشهور من ثبوت حق للسابق بالنسبة الى ذلك المكان، ولكن ذكر جماعة أن صلاته صحيحة، فقال السيد بحر العلوم "ره" في الدرّة النجفية: والغصب في مشترك كالمسجد غير مزيل صحة التبعّد^١.

وقال صاحب الجواهر: في بطلان الصلاة بغصب حق السبق في المشتركات كالمسجد و عدمه وجهان بل قولان، أقواهما الثاني، لأصالة عدم تعلق الحق للسابق على وجه يمنع الغير بعد فرض دفعه عنه، سواء كان هو الدافع أو غيره و إن أثم بالدفع المزبور، و ربما يؤيده عدم جواز نقله بعقد من عقود المعارضة، مضافا إلى ما دل على الاشتراك الذي لم يثبت ارتفاعه بالسبق المزبور، إذ عدم جواز المزاحمة أعم من ذلك، فتأمل^٢.

وذكر المحقق العراقي "قده" في تعليقه على عبارة العروة من أن الأقوى بطلان صلاته، فقال: بل الأقوى خلافه، وعلق السيد الامام "قده" على عبارة العروة بقوله "لا قوة فيه"^٣، وذكر السيد الخوئي "قده" أنه في فرض كون الدافع غيره فلا ينبغي الإشكال في الجواز، فلو تعدّى ظالم على السابق و أخذته إلى المحكمة مثلاً سقط حقه و جاز لغيره التصرف، إذ لا يبقى المكان معطلاً.

و أما لو كان هو الدافع فالظاهر أيضاً هو الجواز، لعدم نهوض دليل يقتضي ثبوت حق له بنحو يكون مانعاً حتى بعد إخلاء اليد كي يحتاج التصرف فيه إلى إذن ذي الحق^٤.

وذكر بعض السادة الاعلام "دام ظلّه" ان مرجع حق السبق الى حرمة ازاحة السابق او ازاحة رحله عن المكان الذي سبق اليه ولا يقتضي حرمة التصرف فيه بعد الازاحة^٥.

اقول: الظاهر تمامية ما ذكره فانه ليس المرتكز العقلائي والامتشعي اكثر من حرمة دفع السابق عن المكان الذي سبق اليه، دون حرمة التصرف في المكان بدون اذنه او رفع يده عن حقه، وقد يقال انه قد يستند منع السابق ولو بقاءً الى نفس كون هذا الشخص في هذا المكان فيكون محرماً، ولكن لو

١ - الدرّة النجفية ص ٩٥

٢ - جواهر الكلام ج٨ ص ٢٨٦

٣ - العروة الوثقى المحشى ج٢ ص ٣٦٢

٤ - موسوعة الامام الخوئي ج١٣ ص ١٤

٥ - العروة الوثقى ج٢ ص ٦٢

فرض ذلك فيكفي في الجواب ان نقول بان ما يستند اليه الدفع هو كونه في هذا المكان وهذا لا يساوق اتحاده مع الافعال الصلواتية كما تقدم.

وأما من ناحية الروايات فتوجد ثلاث روايات:

الرواية الاولى: ما في الكافي عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن محمد بن إسماعيل (بن بزيع) عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قلت له، نكون بمكة أو بالمدينة أو الحيرة أو المواضع التي يرجى فيها الفضل فربما خرج الرجل يتوضأ فيجيء آخر فيصير مكانه، فقال: من سبق إلى موضع فهو أحق به يومه و ليلته^١.
والرواية ضعيفة السند لارسالها.

الرواية الثانية: ما في الكافي ايضا عن محمد بن يحيى (هو محمد بن يحيى ابو جعفر العطار القمي الذي قال عنه النجاشي شيخ اصحابنا في زمانه ثقة عين كثير الحديث) عن احمد بن محمد بن محمد بن محمد بن يحيى (هو ابن الخزاز الذي قال عنه النجاشي: ثقة عين) عن 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.

والظاهر وثاقة طلحة بن زيد وان كان عامياً، لا لما ذكره السيد الخوئي "قده" في المقام من كونه من رجال كامل الزيارات فيشملة التوثيق العام المذكور في ديباجة كامل الزيارات من قوله "وقد علمت أننا لا نحيط بجميع ما روي عنهم في ذلك ولا في غيره ولكن ما وقع لنا من طريق الثقات من اصحابنا"، فانه قد عدل بعد ذلك عن نظرية التوثيق العام لرجال كامل الزيارات الى توثيق خصوص المشايخ بلا واسطة لابن قولويه صاحب كامل الزيارات، وهو الصحيح.

وانما وجه توثيقه أن الشيخ الطوسي "ره" ذكر في الفهرست: له كتاب وهو عامي المذهب الا أن كتابه معتمد^٣، ولاوجه للاعتماد على كتابه الا كونه ثقة، كما ذكره السيد الخوئي في موضع آخر^٤، وان كان يظهر منه في المقام الاشكال في دلالة على وثاقته.

ثم لا يخفى أن اختلاف التحديد في الروايتين ليس متنافياً، فان تحديد حق السبق في المسجد يمكن ان يكون الى يوم وليلة لتعارف العبادة في المسجد بالليل، و لكن ذكر في تحديد حق السبق في السوق أنه الى آخر يومه لعدم تعارف الاشتغال بالسوق في الليل في ذلك الزمان.

١ - الكافي ط دار الحديث ج ٩ ص ٢٤٠

٢ - الكافي ط دار الحديث ج ١٠ ص ٣١

٣ - الفهرست ص ٨٦

٤ - موسوعة الامام الخوئي ج ١٣ ص ٣٢٦

الرواية الثالثة: ما في الكافي ايضا عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله (عليه السلام) سوق المسلمين كمسجدهم، يعني اذا سبق الى السوق كان له مثل المسجد^١.

والرواية معتبرة، لحجية مراسيل ابن ابي عمير عندنا. ولكن هذه الروايات لا تدل على رأي المشهور في المقام، فان المتيقن منها عدم جواز مزاحمة السابق في انتفاعه من المحل، دون حرمة تصرفه فيه بعد مزاحمته ودفعه، فتجري البراءة عن حرمة تصرفه وصلاته فيه، ولا يقاس المقام بالتصرف في ارض موات ثبت فيها حق التحجير لأحد، حيث حكم صاحب الجواهر بحرمة هذا التصرف لا مجرد حرمة المزاحمة بخلاف المقام، فانه حيث يكون حق تملك الارض فلو زاحمه الآخرون فلا يملكونه بالاحياء وهذا ظاهر عرفا في ثبوت حق له في الارض بحيث يحرم على الآخريين التصرف المنافي عرفا لحقه، من غصبه والتصرف فيه.

الجهة السادسة: ذكر صاحب العروة أن الصلاة في المكان المغصوب إنما تبطل إذا كان عالماً عامداً، وأما اذا كان ناسيا او غافلا او جاهلا فلا تبطل.

اقول: حكي عن المشهور ذهابهم الى صحة صلاة الجاهل القاصر والناسي، وهذا واضح بنظرنا من جواز اجتماع الامر والنهي وانما كان المحذور في العالم العامد والجاهل المقصر صدور العمل منهما على وجه المبعضية والمبغوضية فلا يصلح للمقربية والعبادية، ولكن المنسوب الى المشهور القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي، ولعل وجه ذهابهم الى صحة صلاة الجاهل والناسي احراز الملاك كما صرح صاحب الكفاية "قده" بكون صحة الصلاة لأجل وفاءها بالملاك^(٢).

ولكن يرد عليه أنه بناء على امتناع الاجتماع وسقوط خطاب الأمر، فلا طريق الى احراز الملاك في الفرد المحرم، ولذا فضّل السيد الخوئي "قده" بين الجاهل القاصر (ومراده من الجهل هو التردد دون الغفلة او الاعتقاد بعدم الغصب او عدم الحرمة)، وبين الناسي فأفتى ببطان صلاة الجاهل، دون الناسي لثبوت النهي عن الغصب واقعا في حق الجاهل، لعدم لغويته فان أثره في حقه حسن الاحتياط، بخلاف الناسي القاصر -والمراد منه ان لا يكون الناسي هو الغاصب- ومثله الغافل او المعتقد بعدم الغصب او بعدم الحرمة.

ولنا حول كلامه ملاحظات:

١ - الكافي ط دار الحديث ج ١٠ ص ٣٢

٢ - كفاية الاصول ص ١٥٧

الملاحظة الاولى: الظاهر عندنا ثبوت التكليف الواقعي في حق الناسي ايضا، وفاقا للسيد الإمام والسيد الصدر "قدهما" فان غاية ما يستدل به لصالح المشهور وجهان:

الوجه الاول: ما يقال من ان تكليف الناسي لغو محض، لعدم قابليته للانبعاث عن البعث، وحينئذ فان كان النسيان راجعا الى نسيان الموضوع فيمكن أخذ الالتفات الى الموضوع في موضوع الحكم بلا اشكال، بان يقال مثلا الغضب الملتفت اليه حرام، وان كان النسيان راجعا الى الحكم، فأخذ الالتفات الى الحكم في موضوع الحكم نفسه، وان كان لا يخلو من شبهة الدور كما في أخذ العلم بالحكم في موضوع نفس الحكم، لكن لو تمت هذه الشبهة فغايتها كون اطلاق التكليف ناشئا عن ضيق الخناق وفارغا عن روح الحكم، فلا يترتب عليه أي أثر عقلي او شرعي، ولا يمنع عن اطلاق الأمر.

وفيه أننا ذكرنا في بحث الخطابات القانونية انه حيث يثبت تكليف الناسي باطلاق الخطاب فلا يكون في الاطلاق بل العموم أية مؤونة زائدة عرفا، ولاتوجد أية لغوية واستهجان عرفا في شمول خطاب التكليف له، كما هو المشاهد في القوانين العقلائية، فان الغرض من خطاب التكليف هو داعويته على تقدير الوصول، وهذه القضية الشرطية اي ان التكليف اذا وصل الى المكلف يكون باعثا له نحو الفعل صادقة في حق الناسي والغافل او المعتقد بالخلاف ايضا، ولو تم ما ذكر من اشتراط التكليف بقابلية المكلف للانبعاث الفعلي فلازمه عدم شمول التكليف لموارد كثيرة، كما لو قامت الامارة او الاصل على حكم الزامي مخالف للحكم الواقعي، وكذا في بعض موارد دوران الأمر بين المحذورين، كما لو علم اجمالا ان هذا الفعل اما واجب او حرام، وفُرض تساوي الوجوب والحرمة احتمالا ومحتملا، مع فرض وحدة الواقعة بنحو لا يمكن المخالفة القطعية للتكليف المعلوم.

الوجه الثاني: التمسك بحديث الرفع، حيث يقال بان ظاهر قوله صلى الله عليه وآله رفع عن امتي النسيان هو الرفع الواقعي لجميع أحكام الفعل المنسي، وحمل الرفع على الرفع الظاهري كما في فقرة ما لا يعلمون يحتاج الى قرينة زائدة.

وفيه انه لا يظهر من رفع النسيان رفع الفعل المنسي عن عالم التشريع بمعنى عدم شمول الاحكام له، بل يحتمل ان يراد منه رفع النسيان عن عالم الإدانة وتسجيل الاعمال للمؤاخذة عليها، كما يساعده التعبير برفع النسيان نفسه.

الملاحظة الثانية: ان الجاهل المتردد وان كان مخاطبا بخطاب النهي واقعا لقابليته للانبعاث والانزجار ولو بمناط حسن الاحتياط، لكن قد يقال بأنه اذا لم يكن مقصرا فيثبت في حقه الترخيص الشرعي في ارتكاب المشكوك كالصلاة في المكان المغضوب، بمقتضى قوله (عليه السلام) "كل

شيء حلال حتى تعرف أنه حرام" وكذا "رفع ما لا يعلمون" فيكون هذا النهي الواقعي الذي ورد الترخيص في ارتكابه كالنهي الكراهتي، وكون الترخيص هنا ظاهريا اي موضوعه الشك في الواقع لا يوجب الاختلاف، كما أكدنا عليه في محله، لأن المهم رضا المولى بالارتكاب في ظرف الشك ولا يهمننا كون نكتة رضاه مصلحة التسهيل في ظرف الشك، كما في المقام، او مصلحة التسهيل مطلقا كما في مثل ما ورد في السواك "لولا أن اشق على امتي لأمرتهم بالسواك" او ضعف المفسدة في الفعل الذي ورد فيه النهي، وحينئذ فيندرج في اجتماع الأمر مع النهي الكراهتي، فمن يرى مثل السيد الخوئي "قده"^(١) أن المانع عن اطلاق الأمر هو تقوم الاطلاق بالترخيص الفعلي في التطبيق، وهذا لا يجتمع مع خصوص النهي التحريمي للفرد، وأما النهي الكراهتي فهو متضمن لنفس الترخيص، فلا يبقى اشكال في المقام، نعم لو كان المانع هو امتناع اجتماع المحبوبة والمبغوضية في مورد واحد، فيسري الاشكال الى اجتماع الأمر والنهي الكراهتي بالمعنى المصطلح في معنون واحد ولو مع تعدد العنوان.

من هنا

الملاحظة الثالثة: قد يحاول تصحيح هذه الصلاة بالتمسك بحديث لاتعاد، كما اختاره شيخنا الاستاذ "قده" ولكن لم يتمسك السيد الخوئي "قده" به في المقام فيما كانت السجدة من الركعة الواحدة على المكان المغصوب في حال الالتفات الى احتمال غصبية المكان، بخلاف الصلاة في السائر المغصوب، ولعله لأجل أنه يرى أن المراد بالسجود في قوله "لاتعاد الصلاة الا من خمس: الوقت والقبة والظهور والركوع والسجود" هو السجود المأموره والاخلال بشرائط السجود اخلال بالسجود المأمور به، ولذا لو قدم السجدة على الركوع جهلا او نسيانا لم يمكن تصحيح صلاته بحديث لاتعاد، مع أنه لم يخلّ باصل السجود والركوع وانما اخلّ بشرطية الترتيب بينهما، وكون مكان السجود مباحا من شرائط السجود الثابتة بمقتضى البرهان على امتناع الاجتماع.

وفيه: أنه لاوجه للمنع عن شمول الحديث للاخلال بالشرائط الشرعية للاركان، فانه ليس اخلالا بالاركان عرفا، فالسجود على ما لا يصح السجود عليه كالمكان النجس ليس اخلالا بالسجود عرفا، نعم لو أخلّ بالترتيب بين الركوع والسجود مثلا سهوا او جهلا، فأتى بالسجدة قبل الركوع، فيصدق أنه أخلّ بالسجود، لأن عدم الاتيان بالشيء في محله يكون اخلالا به عرفا، فعدم الاتيان بالسجود بعد الركوع يكون اخلالا به عرفا ولو أتى به قبله، كما أنه لو نسي القراءة حتى ركع، فحيث أن إخلاله

يكون بالقراءة بالترتيب، فمقتضى حديث لاتعاد العفو عن تركه للقراءة، بينما أنه لو كان الإخلال بالترتيب كان اللازم بمقتضى القاعدة الاتيان بالقراءة بعد الركوع.

ولكن عمدة الاشكال في المقام هو أن شرطية اباحة مكان المصلي لما كانت مستفادة من حكم العقل بامتناع اجتماع الأمر والنهي، فلا يمكن رفع هذه الشرطية الا يرفع حرمة الغصب في هذا الحال او رفع جزئية السجود ولا يصح الالتزام بأي منهما بمنافاته لقوله (عليه السلام) في ذيل حديث لا تعاد من التعليل بأن السنة لا تنقض الفريضة، اي ان الاخلال بالسنة عن عذر لا يوجب بطلان الصلاة المفروضة، فان معناه العفو عن الاخلال بالسنة وحرمة الغصب ليست من السنن التي شرعت في الصلاة كبقية الاجزاء والشرائط في الصلاة غير الاركان، والسجود فريضة.

كما أن كون هذه الصلاة في المكان المغصوب مسقطه للامر وان لم تكن بنفسها مصداقا للمأمور به، لا يتناسب مع التعليل بعدم نقض السنة الفريضة، فان ظاهره اختصاص العفو بفرض الاخلال بالسنة، بل قد يقال بأن ظاهره ان وجه عدم الاعادة بالاخلال بغير الاركان ليس هو مسقطية الصلاة المأتي بها من دون شمول الامر بالصلاة لها.

وهذا الاشكال لا يأتي في شرطية اباحة الساتر، وان كان قد يعمم الاشكال الى كل شرطية مستفادة من حكم العقل حتى شرطية اباحة الساتر الذي هو من السنة، بدعوى أن ظاهر الحديث هو نفي شرطية الشرط الذي وقع الإخلال به عن عذر، والمفروض عدم امكان رفع شرطية اباحة الساتر لاستلزامه المحال وهو اجتماع الأمر والنهي، وأما رفع النهي عن الغصب او رفع شرطية التستر في هذا الحال فلا يظهر من الحديث، لعدم كونه ناظرا الى ذلك^(١)، ولكن يرد عليه أنه بعد شمول اطلاق حديث لاتعاد لها فلا يمنع من التمسك به انحصار تخريجه الثبوتي برفع شرطية التستر في هذا الحال. وعليه فلاشكال على التمسك بحديث لا تعاد لتصحيح الصلاة في المكان المغصوب قوي، وان كنا نجيب عنه سابقا بأنه **اولا**: يمكن أن يكون منشأ تصحيح الصلاة في المكان المغصوب في حال الجهل القصورى وفاءها بالملاك، ولو لم يتعلق الأمر بها وهذا ليس خلاف ظاهر حديث لاتعاد، نعم لو كان مجرد المسقطية من دون وفاءها بالملاك كان خلاف ظاهر الحديث من كونه بصدد بيان الصحة بقرينة قوله "السنة لاتنقض الفريضة".

وثانيا: انه يمكن أن يرفع اليد عن جزئية السجود في هذا الحال، ويلتزم بشرطيته، وقد مر امكان اجتماع النهي عن الشرط مع اطلاق الأمر بالتقيد، ولا يكون في ذلك رفع اليد عن السجود عرفا بعد

كون النتيجة العملية واحدة، ووفاء هذا السجود بالملاك ايضاً، وذلك بالالتزام بتعلق الأمر بالجامع بين الصلاة التامة او الصلاة المشروطة بكونها في حال الاتيان بالسجود على مكان مغصوب.

هذا والذي يسهل الخطب أن الصحيح جواز اجتماع الامر والنهي، فلا مانع من شمول الامر للصلاة في المكان المغصوب وصحتها بعد صلاحيتها للمقربة في حال النسيان او الجهل القصورى.

الجهة السابعة: ذكر صاحب العروة "أنه لا يعتبر في بطلان الصلاة في المكان المغصوب العلم بالفساد فلو كان جاهلاً بالفساد مع علمه بالحرمة والغصبية كفى في البطلان، ولا فرق بين النافلة و الفريضة في ذلك على الأصح" ووجه ما ذكره واضح، ومن الغريب ما حكاه الشهيد "ره" في الذكرى عن المحقق الحلي "ره" في المعتبر من الحكم بصحة النافلة في المكان المغصوب لأن الكون في المكان ليس جزء منها ولا شرطاً فيها، مع أن الموجود في المعتبر: الفرق بين الوضوء في المكان المغصوب والصلاة فيها أن الكون في المكان ليس جزء من الوضوء ولا شرطاً فيه^١، وقد اطلق المحقق فيه وفي غيره كالشرايع ونكت النهاية الحكم ببطلان الصلاة في المكان المغصوب، وهو الصحيح لعموم النكته، نعم لو كانت صلاته ايمائية في حال المشي امكن القول بصحتها بناء على كون المانع هو السجود على الارض المغصوبة كما هو مختار جماعة منهم السيد الخوئي "قده" وقد حمل في كشف اللثام الكلام المحكي عن المعتبر على ذلك^٢، ولكنه يجري في كل صلاة ايمائية ولو كانت فريضة كصلاة المريض.

مسألة ١: إذا كان المكان مباحاً و لكن فرش عليه فرش مغصوب فصلى على ذلك الفرش بطلت صلاته، و كذا العكس.

أقول: أما بطلان الصلاة على الفرش المغصوب في مكان مباح فوجهه ما مر من المماسه دخيلة في مفهوم السجود على الارض، فاذا كان السجود على شيء مغصوب مباشرة كان مصداقاً للتصرف المحرم بلا اشكال، وأما بطلان الصلاة على الفرش المباح في مكان مغصوب فقد ناقشنا فيه سابقاً حيث منعنا من كون التركيب بين افعال الصلاة وبين الغصب اتحادياً فراجع.

مسألة ٢: إذا صلى على سقف مباح و كان ما تحته من الأرض مغصوباً، فان كان السقف معتمداً على تلك الأرض تبطل الصلاة عليه، و إلا فلا، لكن إذا كان الفضاء الواقع فيه السقف مغصوباً أو كان الفضاء فوقاني الذي يقع فيه بدن المصلي مغصوباً بطلت في الصورتين.

١ - ذكرى الشيعة ج٣ ص ٨٠

٢ - المعتبر ج٢ ص ١٠٩

٣ - كشف اللثام ج٣ ص ٢٧٤

اقول: افتي صاحب العروة بأنه حتى اذا كان السقف مباحا وكان واقعا في فضاء مباح، وكان بدن المصلي واقعا في فضاء مباح، الا أن السقف كان معتمدا على شيء مغصوب كما لو كانت الارض التي تحته مغصوبة، او كان الجدار الذي اعتمد عليه السقف مغصوبا فيحكم ببطلان صلاته، ووجهه صدق التصرف في المغصوب على سجوده على ذلك السقف لالقاء ثقله على تلك الارض او الجدار المغصوب، و لو بالواسطة، نظير الصلاة على فراش مباح مفروش على أرض مغصوبة، وقد اورد عليه السيد الحكيم "قده" بالمنع من ذلك جداً، فان الكون على السقف تصرف فيه و ليس تصرفاً فيما يعتمد عليه السقف، و إنما هو انتفاع به، و الانتفاع بالمغصوب غير محرم، لعدم الدليل عليه، فان أدلة التحريم ما بين مصرح فيه بحرمة التصرف مثل التوقيع الشريف "فلا يحل لأحد أن يتصرف في مال غيره بغير إذنه"، و بين ما هو محمول عليه مثل موثقة سماعة "لا يحل دم امرئ مسلم و لا ماله إلا بطيبة نفسه" إذ هو إما ظاهر في حرمة الإتلاف، أو التصرف، أو مجمل محمول على ذلك، كيف؟ و تحليل الانتفاع الحاصل بالمجاورة كالأصطلاء بنار الغير و الاستغلال بجداره أو بالنظر كالتلذذ بالنظر إلى التماثيل الجميلة و الصور الغريبة، و البساتين و الحدائق النضرة أو بالسماع كالتلذذ بالأصوات المفرحة أو بالشم كما في الطيب و الرياحين أو بغير ذلك مما لا يحصى كثرة كاد أن يكون من الضروريات الشرعية و العقلائية، و ما دل على حرمة الظلم و العدوان غير شامل لذلك قطعاً.

و من ذلك يظهر الاشكال فيما هو ظاهر الجواهر من حرمة الانتفاع بمال الغير كحرمة التصرف فيه، و إن قوى الصحة في الفرض و نحوه بناء منه على عدم اتحاد الانتفاع بمال الغير مع الإجزاء الصلاتية بخلاف التصرف بمال الغير، وفيه أن الانتفاع و إن لم يتحد مع الأفعال للصلاتية فهو متحصل بها و هي محصلاته، فتحريمه تحريم لها، لأن علة الحرام حرام، فيرجع المحذور، فالعمدة في وجه صحة الصلاة ما ذكرنا من عدم صدق التصرف المحرم، و لا يجدي صدق الانتفاع، لعدم كونه محرماً. و لكن اجاب عنه السيد الخوئي "قده" بأن مجرد الانتفاع و إن لم يكن حراماً لكن المتحقق في المقام زائداً على ذلك هو عنوان التصرف، ضرورة أن الاعتماد على السقف المعتمد على المكان المغصوب تصرف في ذاك المكان لكونه اعتماداً عليه، و الاعتماد في أمثال المقام من أظهر أنحاء التصرف، غاية أنه مع الوساطة لا بدونها، فالإنصاف أن منع صدق التصرف في مثل المقام مكابرة ظاهرة، و عليه فتبطل الصلاة بلحاظ حال السجود، لتقومه بالوضع و الاعتماد المتحد مع الغصب، فان الاعتماد الحاصل حال السجود بعينه تصرف في المكان المغصوب الواقع تحت السقف^٢.

١ - مستمسك العروة ج ٥ ص ٤٢٤

٢ - موسوعة الامام الخوئي ج ١٣ ص

اقول: الظاهر المنع من صدق التصرف في مال الغير بمجرد كون السقف المباح الذي يسجد عليه واقعا على قواعد وأسس مبنية من مواد مغصوبة او كانت مبنية على أرض مغصوبة، وأما فرض كون الفضاء الذي كان فيه المصلي مغصوبا فهو مطلب آخر، فقد لا يتفق كما لو كانت الأسس مغصوبة فقط دون الارض، مضافا الى أن الكون في الفضاء ليس متحدا مع السجود وسائر افعال الصلاة، فما أفتى به صاحب العروة من بطلان الصلاة مع كون الفضاء الذي يقع فيه بدن المصلي مغصوبا غير تام، كما ذكرناه سابقا.

ومما ينبئ على ما ذكرناه أنه لو كانت أسس الطابق الاول فمن الواضح أنه لا يعدّ السجود في الطابق العاشر تصرفا في المغصوب لأنه القاء الثقل على تلك الأسس بواسطة.

فالظاهر صحة الصلاة مطلقا، كما عليه السيد الحكيم "قده"، وأما ما ذكر السيد الامام "قده" ما محصله: أنه إذا لم يكن السقف و ما فوقه مغصوباً فالأقوى عدم البطلان، وان كان الفضاء الواقع فيه السقف مغصوباً وما تحته من الارض وما يعتمد عليه السقف مغصوباً، فقد ظهر الجواب عنه.

مسألة ٣: اذا كان المكان مباحا وكان عليه سقف مغصوب فان كان التصرف في ذلك المكان يعدّ تصرفا في ذلك السقف بطلت الصلاة فيه والا فلا فلو صلى في قبة سقفها او جدرانها مغصوب وكان بحيث لا يمكنه الصلاة فيها، ان لم يكن سقف او جدار او كان عسرا و حرجا كما في شدة الحر او شدة البرد، بطلت الصلاة، وان لم يعد تصرفا فيه فلا، ومما ذكرنا ظهر حال الصلاة تحت الخيمة المغصوبة، فانها تبطل اذا عدت تصرفا في الخيمة، بل تبطل على هذا اذا كانت اطناها او مساميرها غصبا كما هو الغالب، اذ في الغالب يعد تصرفا فيها والا فلا.

اقول: الظاهر هو الصحة مطلقا، وذلك لأحد وجهين:

١- ما ذكره جمع من الاعلام من أن الكون تحت السقف المغصوب او الخيمة المغصوبة ليس تصرفا فيهما، وان كان انتفاعا منهما في فرض الحاجة اليهما كما لو منعا من الحر او البرد او المطر او الهواء ونحو ذلك، فهو نظير الكون في مكان مباح محاط بجدران مغصوبة، او كان له باب مغصوب بحيث لولا تلك الجدران او ذاك الباب المسدود لما امكنه البقاء هناك لوجود وحوش في تلك المنطقة، والانتفاع بمال الغير ليس محرما، لأن قوله (عليه السلام) في صحيحة زيد الشحام وموثقة سماعة "لا يحل مال امرء مسلم الا بطيبة نفسه" ليس ظاهرا في اكثر من حرمة التصرف، إما لأن الحلية لا تتعلق بالمال، فمتعلقها محذوف، وحذف المتعلق لا يفيد العموم، بل يوجب الاجمال، والقدر المتيقن هو عدم حلية التصرف، او لأن مفاد هذا الخطاب ليس تعديا محضا بل مطابق

للمرتكز العقلائي، وما هو المرتكز هو حرمة التصرف في مال الغير، دون الانتفاع منه، كما في الانتفاع من النار الذي اوقده الغير.

٢- ما ذكره جماعة منهم السيد الاصفهاني والسيد الخوئي "قدهما" من أنه وان فرض أن الكون تحت السقف او الخيمة تصرف عرفي فيهما، إما مطلقا او عند الحاجة اليهما، بدعوى أن التصرف في كل شيء بحسبه، الا أنه ليس متحدا مع الافعال الصلالية.

وأما ما ذكره السيد الامام "قده" من أن الأقوى صحّة الصلاة في جميع فروض المسألة حتى مع عدّ الصلاة تصرفاً فيها، وإن كان الأحوط في هذه الصورة هو البطلان مع أنّ شيئاً ممّا ذكر لا يعدّ تصرفاً، فهذا مبني على مسلكه من جواز اجتماع الامر والنهي وصحة عبادة من اختار الحصة المحرمة ولو كان عالما عامدا، ولكن يرد عليه أن المفروض انه لأجل الاجماع على كبرى بطلان عبادة العالم العامد في اختيار الحصة المحرمة، يفتي باعتبار اباحة مكان المصلي، فلا يوجد وجه لفتواه هنا بالصحة، اللهم الا أن يكون مقصوده أن كونه تحت الخيمة المغصوبة وان فرض كونه تصرفا في الخيمة عرفا لكنه لا يتحد مع الافعال الصلالية فيتم كلامه لكنه خلاف ظاهر عبارته.

هذا وقد ذكر بعض الاعلام "قده" أن مطلق الانتفاع بمال الغير وان لم يكن محرما كالاستئذان بضوء الغير او الاستئذان بظل شجرة الغير لقيام السيرة على ذلك، لكن مقتضى اطلاق قوله (عليه السلام) "لا يحل مال امرء مسلم الا بطيبة نفسه" حرمة الانتفاعات التي لم تقم السيرة على جوازها مثل الانتفاع بالسقف والخيمة المغصوبين، بالكون تحتها، لكن المهم أنه غير متحد مع الصلاة، و الجدار حكمه حكم السقف تكليفا و وضعاً، فيحرم الكون في مكان محاط بالجدار المغصوب ولكن لا تبطل الصلاة فيه، وقد أفرط من أفتى ببطلان الصلاة فيما إذا كان سور البلد مغصوبا، إذ لا يتحد الانتفاع به بالكون داخل البلد المسور به مع الصلاة، بل يمكن التأمل في الحرمة أيضا، لقصور دليل المنع عن الشمول لمثله، بل يمكن دعوى قيام السيرة على الخلاف حتى لو كان السور صائنا عن هجمة الأعداء بحيث لو لم يكن ذلك السور لما أمكنت الصلاة.

و من ذلك كلّ يتضح حكم المسامير و الأطناب المغصوبة، فان الانتفاع بمثل ذلك و إن كان محرما لكنه لا يتحد مع الكون الصلالي في حكم التصرف لو لم يكن تصرفاً.

اقول: قد مر أنه لا دليل على حرمة الانتفاع بمال الغير مع عدم صدق التصرف فيه عرفاً، حيث ان حذف المتعلق يوجب الاجمال، على أن الاثر المناسب مع مال الغير هو التصرف فيه فلا ينعقد

ظهوره في اكثر منه، فلو غصب غاصب خيمة ونصبها في مكان مباح او مشترك فلا دليل على حرمة دخول الانسان في تلك الخيمة.

هذا وقد ذكر بعض السادة الاعلام "دام ظله" أن الحديث النبوي الدال على أنه لا يحل دم امرء مسلم ولا ماله الا بطيبة نفسه، بيان من النبي (صلى الله عليه وآله) في حجة الوداع تأكيداً للمرتكزات العقلائية لدفع رسوبات الأفكار الجاهلية فيهم من عدم بناءهم على حرمة دماء الآخرين واموالهم، فاكدها النبي بتشبيها بحرمة الشهر الحرام والبلد الحرام، والمرتكز العقلائي في حرمة أموال الآخرين مختص بالاستيلاء عليها او التصرف فيها دون مجرد الانتفاع منها.

نعم لو غصب شخص خيمة ونصبها في مكان مباح او مشترك كالمسجد، فانتفاعه منها انتفاع على وجه الاستيلاء وهو حرام.

ولا يخفى أن الحديث المنقول في موثقة سماعة وصحيحة زيد الشحام وان كان منقولاً عن النبي (صلى الله عليه وآله) في حجة الوداع، لكن الظاهر أن نفس جملة (لا يحل مال امرء مسلم الا بطيبة نفسه) لو كانت صادرة عن المعصوم (عليه السلام) لم يكن مقتضاها عرفاً حرمة الانتفاع، كما مر توضيحه.

وأما ما ذكره من حرمة كون الغاصب للخيمة تحتها بخلاف غيره، ففيه أن الصحيح ما ذكره في تعليقة العروة من أن الانتفاع من السقف او الخيمة المغصوبين غير محرم في نفسه، حتى من المستولي على العين غصباً.

هذا وقد ذكر السيد الحكيم "فده" في المستمسك في بحث الضوء تحت الخيمة المغصوبة أنه يمكن أن يقال: إذا كان الانتفاع بمال الغير ذا مالية معتد بها عند العقلاء كان مملوكاً للغير، فيحرم التصرف فيه حينئذ، لما عرفت من حرمة التصرف بملك الغير، و لو كان منفعة، و لذا يحرم على موجر الدار أن يجلس فيها بغير إذن المستأجر، لأنه تصرف في منفعة غيره، و إن لم يكن تصرفاً في عين غيره، و من ذلك يصح التفصيل بين صورة الحاجة إلى الخيمة - كما في حال الحر و البرد - و غيرها، إذ في الأولى يكون للخيمة منفعة ذات مالية معتد بها عند العقلاء، فتكون مملوكة لمالك الخيمة، فيحرم على غيره الجلوس تحتها، و في الثانية لا يكون لها ذلك، فلا مانع من الجلوس تحتها. و لعل بعض الخيام في بعض المواضع تكون ذات منفعة مملوكة دائماً، و إن لم يكن حرراً أو برد، إذ المنفعة لها تكون كمنفعة الدار لا يختص وجودها بحال أحدهما، فكأن ذكرهما في المتن من

١ - مكان المصلي ج ٣٧

٢ - العروة الوثقى ج ٢ ص ٦٤

باب المثال، و ما ذكرناه مطرد في سائر الأعيان التي يُنتفع بها منفعة ذات مالية بنحو يبذل بإزاءها المال، فلا يجوز استيفاؤها إلا بإذن مالك العين

أما إذا كانت المنفعة لا مالية لها فلا تكون مملوكة لمالك العين، فلا مانع من استيفائها، لعدم الدليل على حرمة. و مما ذكرنا يظهر الفرق بين الأعيان و المنافع، فإن الأعيان تكون مملوكة و إن لم تكن ذات مالية. بخلاف المنافع فإنها لا تكون مملوكة إلا إذا كان لها مالية، نعم لا يبطل الوضوء تحت الخيمة لأن استيفاء منفعتها المحرم لا ينطبق على الوضوء^١.

اقول: ان كان من نصب الخيمة كان له حق في المكان فلا ريب في حرمة دخول الآخرين تحت الخيمة الا باذنه، ولكن لو لم يثبت له حق في المكان كما لو نصبها في مكان مشترك من دون ثبوت حق السبق له، كما هو كذلك في من نصب خيمة في المسجد اوسع من مكان صلاته، حيث لا يمنع ذلك من صلاة الآخرين في جواره تحت الخيمة، فالظاهر أن دخول الغير تحت الخيمة لا يكون استيفاء لمنفعة الخيمة كي يحرم، كما ان من غصب خيمة ونصبها في مكان فكونه تحت الخيمة لا يوجب زيادة الغصب او التصرف من فرض ما لو بقي خارجا عنها، فدخوله في الخيمة لا دليل على حرمة، بعد كون استمرار نصب الخيمة استيفاء لمنفعتها، فضلا عن دخول غيره.

مسألة ٤: تبطل الصلاة على الدابة المغصوبة، بل و كذا إذا كان رحلها (رو انداز) أو سرجها (زين) أو وِطْأُها (خورجين) غصباً، بل و لو كان المغصوب نعلها.

اقول: ذكر السيد الخوئي "قده" في توجيهه أن الصلاة على الدابة المغصوبة كالصلاة على الفرش المغصوب المفروش على الأرض المباحة، حيث مر أنه يصدق أنها تصرف في مال الغير، و كذا الحال في الرحل أو السرج أو الوطاء، بل و كذا النعل إذا كان شيء منها مغصوباً كما مر من عدم الفرق في الصدق المزبور بين ما كان مع الواسطة أو بدونها، نعم مر أن اتحاد الصلاة مع التصرف المحرم بلحاظ السجود، فاذا كان سجوده ايمائياً فلا تبطل صلاته^٢.

ولكن مرّ أن السجود ان كان بمماسة مواضع السجود مع شيء مغصوب يكون متحداً مع التصرف المحرم في مال الغير، وان كان مع القاء الثقل مع الواسطة على شيء مغصوب فالظاهر أنه لا يتحد مع الحرام، فلا تبطل الصلاة في دار مغصوبة اذا كان الفرش والتربة اللذين يضع مساجده عليهما مباحين، ولو قلنا باتحاده مع التصرف المحرم في مال الغير فالظاهر كما ذكره السيد الحكيم "قده" وبعض السادة الاعلام "دام ظله" أنه مع الوسائط الكثيرة لا يصدق عليه التصرف المحرم في مال الغير، فلا بد من استثناء فرض غصبية النعل فانه كالصلاة في الطابق العلوي مع غصبية اساس الطابق السفلي.

١ - مستمسك العروة ج ٢ ص ٤٣٨

٢ - موسوعة الامام الخوئي ج ١٣ ص ٢٣

هذا وكما ذكر جمع من الاعلام الاشكال في صحة الصلاة مختص بما اذا لم يكن السجود ايمائيا، والا فتصح الصلاة مطلقا.

مسألة ٥: قد يقال ببطلان الصلاة على الأرض التي تحتها تراب مغصوب و لو بفصل

عشرين ذراعا، و عدم بطلانها إذا كان شيء آخر مدفونا فيها، و الفرق بين الصورتين مشكل.

اقول: ان كان المقصود من الصورة الاولى كون المكان الذي يصلي عليه معتمدا على ذلك التراب ولو بواسطة ومن الصورة الثانية عدم كونه معتمدا على الشيء المدفون تحت الارض بحيث لو خليت الارض عنه لم يضر باستقرار الشخص على تلك الارض فالفرق بينها وبين الصورة الثانية واضح على مباني صاحب العروة، نعم مجرد كون المفروض في الصورة الاولى التراب وفي الصورة الثانية الشيء المدفون فلا يوجب فرقا بينهما، فان مجرد وجود التراب تحت الأرض من دون توقف الاستقرار عليه بحيث كان وجوده كعدمه لا يحقق صدق التصرف بالاعتماد و لو مع الوساطة كما هو الحال في المدفون بعينه، فالحال فيهما كما لو كان تحت الأرض خالياً عن كل منهما لفرض التساوي بين الوجود و العدم، و حصول الاستقرار في ذاك المكان على كل حال. نعم لو كان الوقوف و الاستقرار منوطاً به صدق معه التصرف المزبور و اتجه البطلان حينئذ من دون فرق أيضاً بين الصورتين.

مسألة ٦: إذا صلى في سفينة مغصوبة بطلت، و قد يقال بالبطلان إذا كان لوح منها

غصباً، و هو مشكل على إطلاقه، بل يختص البطلان بما إذا توقف الانتفاع بالسفينة على ذلك اللوح.

اقول: الوجه في ما ذكره من بطلان الصلاة في السفينة المغصوبة أنها مثل الصلاة في الأرض المغصوبة في صدق التصرف في مال الغير، فان قلنا هناك بالبطلان في الاولى فنقول به في الثانية. و أما إذا كانت السفينة مباحة وانما كانت لوحة منها مغصوبة فقد حكى صاحب العروة عن البعض القول بالبطلان، ثم ادعى صاحب العروة اختصاص البطلان بما إذا توقف الانتفاع بالسفينة على وجود تلك اللوحة، فيصدق التصرف في مال الغير حينئذ، نظير ما تقدم منه في الصلاة تحت الخيمة المغصوبة، ولكن ظهر مما قلناه هناك أنه انتفاع بمال الغير ما لم يضع مواضع سجوده على تلك اللوحة.

مسألة ٧: ربما يقال ببطلان الصلاة على دابة خيط جرحها بخيط مغصوب، وهذا أيضا مشكل، لان الخيط يعد تالفا و يشغل ذمة الغاصب بالعرض، إلا إذا أمكن رد الخيط الى مالكة مع بقاء ماليتها.

اقول: ما ذكره من كون مجرد خيط الجرح بخيط مغصوب موجبا لجواز تصرف الغاصب فيه محل تأمل، بل منع، وهذا واضح فيما اذا امكن نزعه والانتفاع به فكان له مالية ولو زهيدة، وأما في غير هذا الفرض فهو وان لم يكن له مالية لكن كما ذكر الشيخ الاعظم "قده" في المكاسب لو خرج المال المغصوب عن المالية، مع بقاءه على الملكية، كما في الرطوبة الباقية بعد الوضوء بالماء المغصوب، فيقوى عدم جواز المسح بها إلا بإذن المالك^(١).

وما اجاب صاحب العروة في حاشيته على المكاسب، من أن الرطوبة الباقية نظير القصة المكسورة، فإنه لا يقال إن أجزاءها باقية على ملكية مالكة مع عدم فائدة فيها إلا نادرا، نعم يبقى الكلام في بقاء حق الاختصاص له، وهو أيضا ممنوع، فانه اذا لم يكن المحل متعلقا لغرض العقلاء مثل الكوز والكأس ونحوهما إذا كسرت، فإنه لا يبقى للمالك أحقية بالنسبة إلى مكسورها، إلا إذا كانت في يده وقصد الحيابة^(٢).

ففيه أن من اتلف مال الغير فانه وان كانت ذمته تشتغل ببذله، لكن ما لم يدفع البدل تبقى اجزاءه في ملك مالكة ولا تنتقل الى ملك المتلف، فان الظاهر من السيرة العقلائية -مضافا الى مقتضى استصحاب الملكية- أن مالك المال ما لم يستلم بدل التالف فيكون مالكا لأجزاءه، وانما يرى العقلاء امتناع الجمع بين العوض والمعوض بعد استلام العوض من الضامن.

وأما ما ذكره السيد الخوئي "قده" في بحث الوضوء من لغوية اعتبار الملك فيما لا يمكن إرجاعه عرفا إلى مالكة كما في رطوبة اعضاء الوضوء^٣، ففيه أن المرتكز العقلائي بقاء مالكية المالك، ولو لأجل منع الغاصب او غيره عن الاستيلاء عليه والتصرف فيه قبل اداء بدله، كيف وقد ذكر في صبيغ الثوب بثوب له جرم أن ملكية مالك الصبيغ باقية فلا تجوز الصلاة فيه، فانه لا ينبغي التأمل في عدم مساعدة الارتكاز العقلائي على التلف في أمثال هذه الموارد، فقد استقر الارتكاز العقلائي على بقاء عين المال حتى بالنظر العرفي فضلاً عن الدقي، و يشهد لهذا الارتكاز ملاحظة نظائر المقام وأشباهه، فلو غصب مقداراً من الشاي فصبّ عليه الماء المغلي المباح حتى اكتسب اللون و بقي الثافل، أو

١ - المكاسب ج٣ ص٢٦٢

٢ - حاشية المكاسب ج١ ص١١٠ و١٠٨

٣ - موسوعة الإمام الخوئي؛ ج٥، ص: ٣٢٣

مقداراً من التمر فألقى عليه الماء و بقي مدة حتى اكتسب حلاوة و صار نقيعاً، أ فهل يمكن القول بجواز شرب الشاي أو النقيع بدعوى أنّ المغصوب تالف و الموجود لون أو حلاوة لا يستند إلى المالك فيحل للغاصب و لا يضمن إلا قيمة المغصوب.

و أوضح من ذلك ما لو غصب الدهن و ألقاه على الأرز بحيث لا يمكن رده أ فهل ترى جواز أكله بزعم أنّ الدسومة عرض تالف مع وضوح بقاء عين المغصوب غايته بشكل آخر.

و أوضح من الكلّ ما لو غصب كمّيّة من السكر و أذابها في الماء أ فهل يسمح في شربه استناداً إلى الدعوى المزبورة، كل ذلك لا يكون إتلافاً، و لا يكون الاستعمال سائغاً في شيء من هذه الموارد، و السرّ ما عرفت من بقاء عين المغصوب و إن تغير شكله و تبدّلت هيئته^١.

كما أنه لا يجوز في الثوب المخيط بالخيط المغصوب خصوصاً بملاحظة أنه ليس بتالف عرفاً بل صار جزءاً من الثوب، نعم فتقه قد يوجب اتلافه عرفاً، وقد ذكر السيد الخوئي "قده" أنه لو تنازلنا وقلنا بزوال ملكية صاحب الخيط المغصوب بعد أن خيط به الثوب لكن يكفي في حرمة لبس الثوب المخيط به من دون رضاه ثبوت حق الاختصاص له^٢.

فما افترضه السيد الخوئي في المقام من أنه قد يعدّ الخيط تالفاً بحيث ينتقل الضمان إلى القيمة فلا موضوع للغصب، قد يبقى و يمكن الردّ على ما هو عليه من المالية^٣، فغير تام، فان الفرض الاول ملحق بالثاني، كما أن ما ذكره في الفرض الثاني من أنه لا يوجب كون ركوب الدابة تصرفاً فيه ولا انتفاعاً منه، وان انتفع به الدابة غير متجه باطلاقه، فانه قد يكون الجرح بنحو لو لم يخيط لم يمكن الركوب على الدابة كما لو كانت الدابة بدونه يسقط على الارض، و يكون ركوبها حرجياً، فحينئذ يصدق الانتفاع لكنه لا يحرم ولو فرضت حرمة فلا يتحد مع افعال الصلاة.

مسألة ٨: المحبوس في المكان المغصوب يصلّي فيه قائماً مع الركوع و السجود إذا لم

يستلزم تصرفاً زائداً على الكون فيه على الوجه المتعارف، كما هو الغالب، و أما إذا استلزم

تصرفاً زائداً فيترك ذلك الزائد و يصلّي بما أمكن من غير استلزام، و أما المضطر إلى الصلاة

في المكان المغصوب فلا إشكال في صحة صلاته.

اقول: ذكر صاحب العروة فرضين:

١ - موسوعة الامام الخوئي ج١٢ ص١٣٧

٢ - موسوعة الامام الخوئي ج١٢ ص١٤٠

٣ - موسوعة الامام الخوئي ج١٣ ص٢٦

الفرض الاول: فرض تعلق الاضطراب بالكون في مكان مغصوب، ولا اشكال فيه ايضا في سقوط حرمة الغصب بالمقدار المضطر اليه، ولكن وقع البحث في أنه هل يأتي بصلاة اختيارية او يصلي ايماء لاستلزام الركوع والسجود الاختياريين للتصرف الزائد في ملك الغير، فقد ذكر صاحب الجواهر أن من الغريب ما صدر من بعض متفقهة العصر، بل سمعته من بعض مشايخنا المعاصرين من أنه يجب على المحبوس الصلاة على الكيفية التي كان عليها أول الدخول إلى المكان المحبوس فيه، إن قائما فقائم، وإن جالسا فجالس، بل لايجوز له الانتقال إلى حالة أخرى في غير الصلاة أيضا، لما فيه من الحركة التي هي تصرف في مال الغير بغير إذنه، ولم يتفطن أن البقاء على الكون الأول تصرف أيضا لادليل على ترجيحه على ذلك التصرف، كما أنه لم يتفطن أنه عامل هذا المظلوم المحبوس أشد مما عامله الظالم، خصوصا وقد صرح بعض هؤلاء أنه ليس له حركة أجفان عيونه زائدا على ما يحتاج اليه، ولاحركة يده أو بعض أعضائه كذلك^(١).

اقول: لا اشكال في جواز حركته في تلك الارض وانتقاله من هيئة كالقيام الى هيئة أخرى كالركوع، فانه لا يختلف من حيث مقدار الغصب عن فرض استمراره على الهيئة الاولى والكون في المكان الاول، فان هذا الشخص بمقدار ما يشغل جسده للفضاء يتصرف في هذا الفضاء سواء كان واقفا او متحركا، قائما او راكعا، وتوهم ان الساكن يرتكب حراماً واحدا وهو الجلوس مثلا في الفضاء المغصوب، وأما إذا قام بعد ذلك فيرتكب حراما ثانيا، مندفع بأن الجلوس المستمر اشغال مستمر للفضاء المغصوب فليس حراما واحدا، بل يشتمل على محرمات عديدة بعدد آتات الجلوس، وإلا لجاز لمن جلس فيه لحظة أن يجلس الى متى شاء.

الا أن الاشكال في السجود الاختياري، فان الذي يسجد على ارض الغير او يجلس فيها يكون مقدار تصرفه في هذه الارض اكثر من الذي يقوم فيها على رجليه او يركع، وقد ذكر السيد الحكيم "قده" أن عدم التصرف الزائد إنما يتم بالإضافة إلى الفضاء، أما بالإضافة إلى الارض فالتصرف فيها بالجلوس أكثر من التصرف فيها بالقيام، وكذا التصرف فيها بالسجود، وكذا الحال في الاستنجاء و الوضوء و الغسل، فإن إراقة الماء في الأرض تصرف فيها غير التصرف في الفضاء بنفس الفعل، و عليه فلا يجوز له الوضوء و لا الغسل و لا الاستنجاء إذا استلزم إراقة الماء في الأرض^٢.

وأجاب السيد الخوئي "قده" عن ذلك بأننا لا نتعقل للتصرف في الأرض في قبال الاستيلاء عليها معني عدا إشغال فضاءها الذي لا يختلف الحال فيه بخلاف هيئات الشخص، و أما مجرد المماساة

١ - جواهر الكلام ج٨ ص٣٠١

٢ - مستمسك العروة الوثقى؛ ج٥، ص: ٤٢٩

مع سطح الأرض فهي وإن اختلفت سعة و ضيقاً، لكنها بما هي مماسة لا تعدّ تصرفاً في الأرض بالضرورة و إلاّ لزم على المحبوس اختيار الوقوف على الجلوس مهما أمكن، بل اختيار الوقوف على إحدى قدميه بقدر الإمكان قليلاً للمماسة، و ليس كذلك قطعاً كما لا قائل به أصلاً. و الذي يكشف عن ذلك: أنه لو ركب على الدابة المغصوبة في الأرض المباحة فإن التصرف المحقق للغصب حينئذ إنما هو بجعل ثقله على الدابة الذي لا يختلف الحال فيه بكونه قائماً عليها أو جالساً أو ساجداً أو نائماً. و أما المماسة فهي و إن اختلفت سعة و ضيقاً باختلاف هذه الأفعال، لكنها لا تعدّ عرفاً تصرفاً زائداً على الكون عليها بحيث يكون ممنوعاً عن السجود مثلاً زائداً على الكون لزعم أنه إحداث لمماسة زائدة.

نعم قد يستلزم السجود تصرفاً زائداً على ما يقتضيه الكون في ذلك المكان، و إلاّ كما لو حبس في قبة بعضها مفروش و استلزم الصلاة على غير المفروش منها السجود على الفرش المغصوب، فحينئذ تنتقل الوظيفة إلى السجود الايمائي^١.

وفيه أن انكار كون المماسة الزائدة للأرض مصداقاً للتصرف المحرم في ملك الغير خلاف الوجدان الا ترى أن من اضطر أن يقف على فرش مغصوب في مكان مباح فجلوسه يشتمل على التصرف الازيد بالنسبة الى قيامه، نعم الذي يسهل الخطب أن حرمة التصرف في مال الغير ليست من الامور التعبدية المحضه، بل هي من المرتكزات العقلائية، والزام المحبوس في المكان المغصوب بالوقوف على رجليه ما لم يكن مستلزماً للحرج، حتى لا يتصرف في الارض او الجدار الا بمقدار الضرورة خلاف المرتكز العرفي جدا، فينصرف عنه اطلاق حرمة التصرف في مال الغير بدون اذنه، والظاهر أن الحكم في مثال الحبس في مكان بعضه مفروش كذلك، فلا يوجب العقلاء وقوف المحبوس في المكان من دون جلوس على الفرش خصوصا اذا كان المجموع ملك شخص واحد.

ثم انه ان فرض كون الصلاة الاختيارية مستلزماً لتصرف زائد، فقد افتى صاحب العروة بلزوم الانتقال إلى الصلاة الإيمائية، ولكن ذكر بعض الاعلام "قده" ما محصله أنه تقع التزاحم بين حرمة الغصب ووجوب الصلاة الاختيارية، واحراز اهمية حرمة الغصب مشكل جدا، فلا موجب لتعين الصلاة الايمائية، وفيه أنه مع حرمة الصلاة الاختيارية لانطباق عنوان الغصب المحرم عليها فيصدق أنه عاجز عنها فينطبق عليه ما يستظهر من الروايات من أن من لا يتمكن من الصلاة الاختيارية تنتقل وظيفته الى الصلاة الاضطرارية، ودعوى ظهوره في العجز التكويني لا ما يعم العجز التشريعي الناشئ

١ - موسوعة الامام الخوئي ج ١٣ ص ٢٧

٢ - كتاب الصلاة ج ٢ ص ٤٣٩

من حرمة الفعل مخالف للفهم العرفي، الا ترى أن من كان ادائه للصلاة الاختيارية متوقفا على غضبه لمكان فهل يحتمل في حقه جواز ارتكابه للغضب مقدمة لها.

ثم لا يخفى أنه بناء على جواز الاتيان بالصلاة الاختيارية في حال الاضطرار الى الكون في مكان مغضوب فتكون هذه الصلاة مجزئة حتى مع عدم كون الاضطرار مستوعبا لتمام الوقت ووجهه ظاهر. **الفرض الثاني:** تعلق الاضطرار باداء الصلاة في المكان المغضوب، كما لو انجبر أن يصلي خلف حاكم جائر يصلي في مكان مغضوب فذكر صاحب العروة أنه لا اشكال في صحة صلاته، واورد عليه السيد الحكيم "قده" بأنه لم يتضح الفرق بين المضطر والمحبوس، مع أن المحبوس من أفرادهم، فتخصيصه بأنه لا إشكال في صحة صلاته غير ظاهر، بل هما واحد إشكالا ووضوحاً. اقول: ان كان المقصود الاضطرار الى الصلاة الاختيارية، -كما لو كانت الصلاة الايمائية خلاف التقية- ففرقه عن المحبوس واضح، وأما اذا كان مضطرا الى اصل الصلاة فيتم اشكال السيد الحكيم، حيث انه لا يرفع الاشكال عن سجوده الاختياري بعد عدم اضطراره اليه.

مسألة ٩: إذا اعتقد الغصبية و صلى فتبين الخلاف، فإن لم يحصل منه قصد القرية بطلت، و الا صحت، و أما إذا اعتقد الإباحة فتبين الغصبية فهي صحيحة من غير اشكال. اقول: ذكر صاحب العروة في هذه المسألة فرضين:

الفرض الاول: ما اذا اعتقد غصبية مكان فصلى فيه ثم تبين اباحتها، فبناء على القول بحرمة التجري الذي هو عنوان الفعل المتجرى به فيندرج في اجتماع الامر والنهي مع تعدد العنوان، فبناء على امتناع الاجتماع تبطل صلاته. وأما بناء على القول بمبنى الشيخ الاعظم "قده" من عدم كون التجري قبيحا وانما يكشف عن سوء السريرة وخبث الباطن، او القول بمبنى صاحب الكفاية "قده" من كون القبيح هو العزم على العصيان، دون الفعل المتجرى به فيحكم بصحة صلاته، بعد كفاية قصد القرية في الاتيان بطبيعي الصلاة، وان لم يكن له داع قربي في اختيار هذا الفرد من الصلاة.

وبما ذكرناه تبين الاشكال في ما في البحوث من أن الفعل العبادي يقع باطلا سواء قلنا بقبح التجري ام لا، لأن المقصود من التقرب الإتيان بالفعل بداعي المولى، أي أن يكون حال المولى بحسب نظره على تقدير الفعل أحسن منه على تقدير الترك، ومع فرض تنجز الحرمة عليه كيف يتأتى للمكلف أن يأتي بالفعل بداعي المولى^(٢)، فان كلامه انما يتم في ما لو لم يكن هناك مندوحة.

١ - مستمسك العروة الوثقى ج ٥ ص ٤٣٠

٢ - بحوث في علم الاصول ج ٤ ص ٦٧

انما الاشكال والكلام فيما اذا بنينا على كون قبح التجري وكونه عنوانا منطبقا على الفعل المتجرى به كما هو المختار فالصحيح - كما ذكره المحقق العراقي والسيد البروجردى والسيد الحكيم "قدهم"^١ - أن الفعل المتجرى به حيث يكون قبيحا ومبعدا عن المولى وان لم يكن محرما شرعا فلا يمكن التقرب به، اذ المبعد لا يصلح للمقربة بحسب المرتكز العقلائي والمتشرعى، وهذا كان هو الوجه في ذهابنا الى بطلان العبادة في مورد اجتماع الامر والنهي في مورد العلم والعمد او الجهل التقصيري، بعد اختيارنا لجواز اجتماع الامر والنهي.

ولكن ذكر السيد الخوئي "قده" في توجيه كلام صاحب العروة أن المعتقد بالغصية تارة يعلم بحرمة التصرف في المغصوب فلا يتمشى منه قصد القربة في هذه الصورة بوجه، لعلمه بحرمة الصلاة في المكان المغصوب، وأخرى لا يعلم بحرمة التصرف في المغصوب ولو عن تقصير منه في التعلم، فلا إشكال في تمشي قصد القربة منه، وحيث إنه بحسب الواقع أمر مباح فلا محالة يحكم بصحته^(٢)،

وقد ذكر أن الفعل المتجرى به وان كان متصفا بالقبح الفعلي بحكم العقل، لكونه مصداقا للطغيان على المولى، و الخروج عن زيّ رقيته و عبوديته و تجاسرا و تعديا عليه، الا أنه ليس محكوما بالحرمة شرعا، بل هو باقٍ على ما كان عليه من الجواز، فلا مانع من إمكان التقرب به و اتصافه بالعبادية بعد صلوحه لها و الإتيان به بداعٍ قربي كما هو المفروض^٣.

وفيه أنه بناء على مسلكه من قبح الفعل المتجرى به وكونه مبعدا عن المولى وموجبا لاستحقاق العقاب فمجرد تمشي قصد القربة في فرض الجهل التقصيري لا يجدي شيئا بعد عدم صلاحية فعله للمقربة، كما ذكر نظيره في صلاة الناسي للغصب اذا كان مقصرا كما لو كان هو الغاصب نفسه، مع انتفاء الحرمة في حقه.

ودعوى (أن انطباق عنوان قبيح على العبادة وكون هذا العنوان موجبا لاستحقاق العقاب وان منع عن محبوبيتها فعلا، لكن لا دليل على اعتبار أكثر من تمشي قصد القربة من المكلف في صحة العبادة، مع كونها محبوبة من حيث ذاتها، أي كونها مصداقا للطبيعة المحبوب صرف وجودها) منافية للمرتكز العقلائي في باب الطاعة والعبادة.

١ - العروة الوثقى المحشى ج٢ ص ٣٧٠

٢ - موسوعة الإمام الخوئي ج ٥ ص ٣٥٢

٣ - موسوعة الامام الخوئي ج ١٣ ص ٣٠

ومنه ظهر حكم ما لو علم اجمالا بغصبية احد المكانين، ولكنه صلى في احدهما برجاء كونه مباحا، ثم تبين له اباحته، فان لازم كلام صاحب العروة والسيد الخوئي "فدهما" صحة الصلاة في هذا الفرض، ولكنها تكون باطلة بناء على ما ذكرناه.

الفرض الثاني: ما اذا اعتقد اباحة مكان فصلى ثم تبين غصبيته، فلا اشكال في صحة صلاته بناء على ما هو الصحيح من كونه من مصاديق اجتماع الامر والنهي مع تعدد العنوان، فعلى القول بجواز الاجتماع كما هو المختار فلا ينبغي الاشكال في صحتها بعد تمشي قصد القرية منه وعدم صدور العمل على وجه المبعدية عن المولى، وعلى القول بالامتناع فحيث ان النهي مرتفع بنظر المشهور مع الاعتقاد بالاباحة فلا مانع من شمول اطلاق الامر له.

ولكن ذكر المحقق النائيني "قده" أن المرتفع عن الناسي والغافل والمضطرب ونحوهم هو الحرمة دون ملاكها أعني المبعوضة، فيكون الغضب منه مبعوضا ايضا، وان كان هو لا يستحق العقاب والذم عليه، ولكن يعتبر في العبادة وما يتقرب به الى المولى أن لا يكون مبعوضا لديه، فلو اكره المكلف على ضرب ابن المولى، وفرضنا أن المولى رخص له في ذلك كي لا يقع هو في الضرر من قبل المكروه ولكنه لا يمكن أن يقول المكلف للمولى اني ضربت ابنك لأجلك، ففي موارد التركيب الاتحادي بين العنوان المتعلق للوجوب والعنوان المتعلق للحرمة لا يصح المجمع ولو مع سقوط النهي للعنوان الثانوي.

وقد ذكر بعض الاعلام "قده" ايضا أن الاعتقاد بالإباحة لا يجعل الفعل المشتمل على المفسدة مقربا، بعد عدم حسنه الفعلي، فلو أن العبد قتل ابن المولى بتخيّل أنه عدوّه، فمجرد معذورية العبد في قتله لا يعني أنه يثاب عليه، فجزم صاحب العروة بالصحة غير مستقيم على مبنى اعتبار الحسن الفعلي في مقربة العمل^١.

اقول: نحن وان كنا نقبل كون فعل الحرام من المعذور مبعوضا وذا مفسدة، لأن الظاهر عرفا من خطاب التكليف اذا لم يكن مقيدا بالقدرة بالمقيد اللفظي المتصل هو عدم كون الاعذار كالعجز والاضطرار والاكراه والنسيان شرطا للاتصاف بالملاك، وهذا الظهور ناش عن غلبة ذلك في الملاكات العرفية، والشاهد عليه التزام الفقهاء بحرمة تقديم الطعام النجس الى الغافل او اكراهه عليه.

لكن حيث لا يصدر منه العمل على وجه المبعدية واستحقاق العقاب، فلا محذور عقلاّ وبتشرعيا في وقوعه عبادة بمناط وفاءه بملاك الأمر المتعلق بعنوان آخر، والمفروض تمشي قصد القرية منه، ولادليل على أكثر من ذلك في العبادة.

مسألة ١٠: الأقوى صحة صلاة الجاهل بالحكم الشرعي و هي الحرمة، و ان كان الأحوط البطلان خصوصا في الجاهل المقصر.

اقول: بناء على امتناع الامر والنهي فقد ذكر السيد الخوئي وفق مبانيه أن الحكم بالصحة مختص بالجاهل القاصر غير المتردد، وبناء على جواز اجتماع الامر والنهي فلا بد من التفصيل بين الجاهل القاصر والمقصر، فان الجاهل المقصر بحكم العامد في أن العمل الصادر منه حيث يصدر على وجه المبعدية والمبغوضية للمولى بحيث يستحق عليه العقاب فلا يصلح في المرتكز العقلائي والمشرعي للمقربية والعبادية، فلا يتم ما ذكره صاحب العروة من أن اختيار الحصة المحرمة لاداء العبادة يكون صحيحا في حال الجهل سواء كان جهلا بالموضوع كما تقدم منه او جهلا بالحكم اي حرمة الغضب، وان احتاط احتياطا استحيابيا ببطلان الصلاة خصوصا في الجاهل المقصر، فان كلامه لا يتم في الجاهل المقصر، وانما يتم في الجاهل القاصر.

وأما ما ذكره بعض الاعلام "قده" من أنه يشكل الحكم بصحة صلاة الجاهل القاصر ايضا، لانتفاء الحسن الفعلي في عمله لاشتماله على المفسدة الغالبة، الا أن يتمسك بقاعدة لا تعاد، فيرد عليه أنه لو لم يتم ما ذكرناه من كفاية وفاء الفعل على المصلحة ايضا بعد انطباق عنوان الواجب عليه، ولولا ذلك لم يمكن التمسك بحديث لا تعاد، بعد فقده لمقوم العبادة وهو الحسن الفعلي.

مسألة ١١: الأرض المغصوبة المجهول مالكها لا يجوز التصرف فيها و لو بالصلاة، و يرجع أمرها إلى الحاكم الشرعي، و كذا إذا غصب آلات و أدوات من الآجر و نحوه و عمّر بها داراً أو غيرها ثم جهل المالك، فإنه لا يجوز التصرف، و يجب الرجوع إلى الحاكم الشرعي.

اقول: ذكر صاحب العروة أنه لا يجوز التصرف في الأرض المغصوبة المجهول مالكها، و كذا اذا غصب آلات و أدوات من الآجر و نحوه و عمّر بها دارا ثم جهل مالكها، وهذا واضح، (وان كانت حرمة التصرف في الصورة الثانية مختصة على الاصح بما اذا صدق التصرف، نعم لا اشكال في حرمة الاستيلاء عليها).

كما ذكر أنه يجب في مجهول المالك الرجوع إلى الحاكم الشرعي، وقد اشكل جماعة على وجوب الرجوع الى الحاكم الشرعي في مجهول المالك، فقالوا بأن اطلاق الروايات الآمرة لمن كان في يده مجهول المالك بالتصدق به ينفي ذلك، فذكر السيد الخوئي "قده" أن وجوب الرجوع إلى الحاكم الشرعي في مثل المقام مبني على ثبوت الولاية المطلقة للفقير و هو في حيّز المنع، لقصور الأدلة عن إثبات ذلك، نعم يجب الرجوع إليه في كل مورد كان مقتضى الأصل أو الدليل عدم جواز

التصرف فيه، و قد علمنا من الخارج عدم رضا الشارع باهماله، و هذا هو المعبر عنه بالأمر
الحسبية، كما لو كان مال الغير في معرض التلف من غرق أو حرق و نحوهما، و كما في أموال
الأيتام و القاصرين الذين لم يكن لهم قيم و ولي، فإنه يجوز أو يجب التصرف و التصدي له، فينقلب
حينئذ مقتضى الأصل الأولي إلى الثانوي، إلا أن المتيقن منه ما إذا كان ذلك بإذن الحاكم الشرعي،
لاحتتمال ثبوت الولاية المطلقة له، و المتيقن من الخروج عن مقتضى الأصل الأولي إنما هو بالنسبة
إلى الحاكم، و أما غيره فحيث لا دليل عليه فيبقى تحت الأصل، فلا يجوز التصدي من دون الرجوع
إليه.

و أما في مجهول المالك فلا حاجة للرجوع إليه بعد عموم ما دل على أن المال المجهول مالكة
يتصدق به عن صاحبه، الشامل بإطلاقه للمقام أعني المغصوب، فإنه إذن من المالك الحقيقي و هو
الله تعالى، فيخرج عن موضوع التصرف في مال الغير بغير إذنه، فلا حاجة إلى الاستئذان من الحاكم.
نعم لا ريب أنه أحوط.

اقول: الرواية المعتبرة الآمرة بالتصدق هي صحيحة يُؤنس بن عبد الرحمن قال: سئل أبو الحسن
الرضا (عليه السلام) و أنا حاضرٌ... فقال رقيقٌ كان لنا بمكة فرحل منها الى منزله، و رحلنا إلى
منزلنا، فلما أن صرنا في الطريق أصبنا بعض متاعه معنا، فأى شيء نصنع به قال تحمّلونه حتى
تحمّلوه إلى الكوفة قال لسنا نعرفه و لا نعرف بلدّه و لا نعرف كيف نصنع قال إذا كان كذا فبعه و
تصدق بتمنه قال له على من جعلت فذاك قال على أهل الولاية، وهي وان كانت واردة في معلوم
المالك الذي لا يمكن الوصول إليه لكن تلغى الخصوصية منه الى مجهول المالك عرفا، وهي كغيرها
لا اطلاق لها لفرض التصديق بغير اذن الحاكم، بعد أن كان الامر بالتصدق من الامام (عليه السلام)
متضمنا للاذن بالتصدق، ولو فرض ظهورها في بيان الحكم الشرعي المحض فلا أقل من عدم اطلاقها
لمن كان غاصبا لمال ثم جهل بمالكة كما هو المفروض في المثال الثاني من مسألة العروة.

و هذا الذي ذكرناه من عدم اطلاق روايات التصديق لنفي الحاجة الى الرجوع الى الحاكم الشرعي،
قد ذكره السيد الخوئي "قده" بنفسه في كتاب الخمس، فقال: ان روايات التصديق ليست بصدد
البيان من هذه الناحية لينعقد لها الإطلاق المستلزم لإعطاء الولاية لذي اليد، ففعل الأمر من الامام
(عليه السلام) بالتصدق بنفسه إذن منه، على أنه يظهر من بعض الروايات اعتبار الإذن، و هي رواية
الكافي عن محمد بن يحيى عن محمد بن احمد (بن يحيى) عن موسى بن عمر عن الحجال عن
داود بن أبي يزيد (وثقه النجاشي) عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: قال رجل: إنني قد أصبت

١ - موسوعة الامام الخوئي ج ١٣ ص ٣٤

٢ - وسائل الشيعة ج ٢٥ ص ٤٥٠

مألاً، وإني قد خفت فيه على نفسي، و لو أصبت صاحبه دفعته إليه و تخلّصت منه، قال فقال له أبو عبد الله (عليه السلام) لو أصبته كنت تدفعه إليه؟ قال: إي و الله، قال: فأنا و الله، ما له صاحب غيري قال: فاستحلفه أن يدفعه إلى من يأمره، قال فحلف، فقال فاذهب فاقسمه في إخوانك، و لك الأمن ممّا خفت منه قال فقسّمته بين إخواني^١.

وذكر أنه لا ينبغي التشكيك في سندها، فان موسى بن عمر مردد بين ابن بزيع الذي وثقه النجاشي وغيره وبين ابن يزيد الذي هو من رجال كامل الزيارات، ومن ناحية الدلالة هي ظاهرة الدلالة على لزوم مراجعة الحاكم الشرعي، فإنّ الظاهر من قوله "و الله ما له صاحب غيري" أنه يريد من صاحب من يرجع إليه هذا المال و تكون له الولاية على التصرف، لا أنه كان مالكاً شخصياً لذلك المال، فاعتبار الإذن من الحاكم الشرعي لو لم يكن أقوى فلا أقلّ من أنه أحوط، لعدم ثبوت الولاية للمالك كي يسوغ له التصدّق من دون مراجعته بعد ما كان مقتضى الأصل عدم جواز التصرف في مال الغير إلاّ بإذن الولي، و قد عرفت أنه لم يوجد في الأخبار ما يكون له إطلاق من هذه الجهة^٢.

اقول: سند الكافي الى رواية داود بن ابي يزيد لا يخلو عن اشكال، لعدم ثبوت وثاقة موسى بن عمر بن يزيد وقد عدل هو عن نظرية التوثيق العام لرجال كامل الزيارات، نعم يمكن تصحيح سند الرواية بطريق آخر وهو أن الصدوق رواها في الفقيه عن الحجال عن داود بن ابي يزيد^٣، والصدوق وان لم يذكر في مشيخة الفقيه طريقه الى ما كان في الفقيه عن الحجال، ولكن ذكر طريقه الى ما كان فيه عن داود بن ابي يزيد، ونفس الحجال هو الراوي عنه، حيث ورد فيه "ما كان فيه عن داود بن ابي يزيد فقد رويته عن ابي عن سعد بن عبد الله عن احمد بن محمد بن عيسى عن العباس بن معروف عن ابي محمد الحجال عن داود بن ابي يزيد"^٤.

وكيف كان فكون مصرف مجهول المالك هو التصدق على الفقير وان كان هو المشهور لكن ذهب جمع من الفقهاء -منهم بعض السادة الاعلام "دام ظلّه"- الى أن امر مجهول المالك بيد الحاكم الشرعي ويصرفه في اي مورد رآه مصلحة، من دون تعيّن لزوم التصدق به، واستدلوا برواية داود بن ابي يزيد، وهذا غير بعيد، ولا ينافيه الامر بالتصدق في مثل صحيحة يونس بن عبد الرحمن بعد احتمال كونه ناشئا عن اذن الامام (عليه السلام) في موردها.

١ - الكافي ط دار الحديث ج٩ ص٧٢٨ وسائل الشيعة ج٢٥ ص٤٥٠

٢ - موسوعة الامام الخوئي ج٢٥ ص١٣٧

٣ - من لا يحضره الفقيه ج٣ ص٢٩٦

٤ - من لا يحضره الفقيه ج٤ ص٥٢٩

وأما ما ذكر في بعض الكلمات من جواز تملك من استولى على المال المجهول المالك، فوجهه الاستناد الى قوله (عليه السلام) في صحيحة علي بن مهزيار "أما الغنائم و الفوائد يرحمك الله فهي الغنيمة يغنمها المرء و الفائدة يفيدها و الجائزة من الإنسان للإنسان التي لها خطر و الميراث الذي لا يحتسب من غير أب و لا ابن و مثل عدو يظلم فيؤخذ ماله و مثل مال يؤخذ و لا يعرف له صاحب" فورد في عبارة المحقق الايرواني "قده" أنها صريحة في جواز تملك مجهول المالك بعد إخراج خمسها، كما ذكر المحقق الهمداني "قده" أنه ربّما يظهر من صحيحة ابن مهزيار أنّ المال الذي لا يعرف صاحبه يجوز تملكه،

و لكن قد يشكل التعويل على هذا الظاهر بعد مخالفته للمشهور أو المجمع عليه، إذ لم ينقل القول بإباحة مال الغير عند تعذر إيصاله إلى صاحبه عدا ما حكى عن المحقق الأردبيلي في كتاب الصيد و الذبابة من شرحه من نسبة القول بإباحة الحرام المختلط بالحلال الغير المتميّز عينه و لا المعروف صاحبه إلى القليل، و هو مع أنه خارج عن مورد الصحيحة لا يخرجها عن الشذوذ، و الأولى ردّ علمها إلى أهلها، و الرجوع في حكم ما لا يعرف صاحبه إلى أخبار الصدقة، كما هو المشهور^١.

و فيه أولا: أن التعبير بالمال الذي لا يعرف له صاحب يختلف عن التعبير بالمال الذي لا يعرف صاحبه، فان الاول ظاهر في احتمال أن لا يكون له مالك اصلا، ولا يشمل المال المعلوم وجود مالك له وانما لا يعرفه، وثانيا: ان هذه الرواية ليست في مقام البيان من حيث جواز تملك المال الذي لا يعرف له صاحب، وانما هي في مقام بيان صدق الفائدة على المال المأخوذ اي الممتلك الذي لا يعرف له صاحب، وهذا لا يستفاد منه الا جواز تملكه في الجملة، والمتيقن منه ما اذا احتمل عدم مالك له اصلا، اللقطة بعد تعريفها سنة حيث يجوز تملكها.

هذا وقد يستظهر من بعض الروايات وجوب حفظ مجهول المالك لمالكة ففي صحيحة هشام بن سالم قال: سَأَلَ خَطَّابُ الْأَعْوَرِ أَبَا إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَأَنَا جَالِسٌ، فَقَالَ: إِنَّهُ كَانَ عِنْدَ أَبِي أُجَيْرٍ يَعْمَلُ عِنْدَهُ بِالْأَجْرِ، فَفَقَدْنَاهُ، وَبَقِيَ لَهُ مِنْ أَجْرِهِ شَيْءٌ، وَلَا نَعْرِفُ لَهُ وَارِثًا؟ قَالَ: اطْلُبُوهُ، قَالَ: قَدْ طَلَبْنَاهُ، فَلَمْ نَجِدْهُ؟ قَالَ: فَقَالَ: مَسَاكِينٌ وَحَرَكَ يَدَيْهِ، قَالَ: فَأَعَادَ عَلَيْهِ، قَالَ: اطْلُبْ وَاجْهَدْ، فَإِنْ قَدَرْتَ عَلَيْهِ، وَإِلَّا فَهُوَ كَسَبِيلِ مَالِكَ حَتَّى يَجِيءَ لَهُ طَالِبٌ، فَإِنْ حَدَّثَ بِكَ حَدَّثَ فَأَوْصِ بِهِ: إِنْ جَاءَ لَهُ طَالِبٌ أَنْ يُدْفَعَ إِلَيْهِ^٢.

١ - حاشية المكاسب ج١ ص ٦١ ولكنه لم يفت بمضمونها.

٢ - مصباح الفقيه ج١٤ ص ١٦٨

٣ - الكافي ط دار الحديث ج١٣ ص ٧١٣

و يريد عليه أن المفروض في الرواية احتمال الظفر بالمالك، ولا أقل من احتمال ذلك، على أن مورد الرواية كون المال مجهول دينا في ذمة المستأجر، و الكلام في المقام في مجهول المالك الخارجي. ثم انه بناء على مسلك المشهور من كون مصرف مجهول المالك الصدقة فيتعين اعطاؤها الى المؤمن الفقير، وحكى عن صاحب الجواهر جواز التصدق بمجهول المالك على غير الفقير اخذا باطلاق الروايات و بهذا المناط جَوِّز إعطاء سهم الإمام (عليه السلام) الى غير الفقراء، بدعوى أن الإمام و إن كان معلوما إلا أنه يتعذر إيصال ماله اليه، و حكمه حكم مجهول المالك. و فيه أن المنصرف في العرف المتشعري من الصدقة هو الصدقة على الفقراء، ولا اقل من احتمال ذلك، نعم المراد من الصدقة في قوله تعالى "إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَ الْمَسْكِينِ" الزكاة، كما في قوله تعالى "خذ من اموالهم صدقة" فلا يرتبط بالمقام، نعم توجد نكتة في مورد سهم الامام (عليه السلام) وهي أن وجوب التصدق بمجهول المالك او المال الذي لا يمكن ايصاله الى مالكة إنما هو مع عدم التمكن من تحصيل رضی المالك بصرف ماله في مورد خاص، و إلا فلا تصل التوبة إلى التصدق به. ونحن نجزم برضاء الإمام (عليه السلام) بصرف ماله في اقامة الحوزات العلمية لترويج الدين وفي رفع الحاجات الملحة للمؤمنين.

مسألة ١٢: الدار المشتركة لا يجوز لواحد من الشركاء التصرف فيها إلا بإذن الباقين.

اقول: المسألة واضحة، فان اطلاق ما دل على حرمة التصرف في مال الغير بدون اذنه يشمل السهم المشاع لسائر الشركاء، فاذا ورث اخوان بيتا من ابيهم فلا يحق لأي منهما التصرف فيه بدون اذن الآخر وكذا الزوج والزوجه، اذا اشتركا في بيت، ولو تنازعا فيرجعان الى المحكمة الشرعية لحل النزاع بالقسمة بينهم باحد انواع القسمة.

مسألة ١٣: إذا اشترى داراً من المال الغير المزكّي أو الغير المخمس يكون بالنسبة إلى مقدار الزكاة أو الخمس فضولياً فإن أمضاه الحاكم ولاية على الطائفتين من الفقراء و السادات يكون لهم فيجب عليه أن يشتري هذا المقدار من الحاكم، و إذا لم يرض بطل، و تكون باقية على ملك المالك الأول. اقول: تارة يكون الشراء بالثمن الكلي في الذمة وانما يكون ادائه من مال متعلق للزكاة او الخمس، وأخرى يكون الشراء بالثمن الشخصي المتعلق للزكاة او الخمس فالمشهور في الاول صحة البيع مطلقاً، ولكن مرّ من صاحب العروة في المسألة ٨ من بحث لباس المصلي أنه إذا استقرض ثوباً و كان من نيته عدم أداء عوضه أو كان من نيته الأداء من الحرام فعن بعض العلماء أنه يكون من المغصوب، بل عن بعضهم أنه لو لم ينو الأداء أصلاً لا من الحلال و لا من الحرام أيضاً، ولا يبعد ما ذكره ولا يختص بالقرض ولا بالثوب، بل لو اشترى او استأجر او نحو ذلك وكان من نيته عدم أداء العوض ايضا كذلك.

وقد ذكر السيد الامام "قده" أنه يعتبر البيع فضوليا حيث ان نية اداء الثمن الكلي في الذمة من مال الغير يوجب صدق التعبير بالشراء بمال الغير، ولكن ذكرنا سابقا أن هذا التعبير مشتمل على ضرب من المسامحة، ولذا قد يذكر هذا التعبير حتى لو كان بانيا حين العقد على اداء الثمن من مال نفسه، ثم بدا له اداءه من مال الغير، مع أنه لا ريب في صحة عقده، وأما مكاتبة محمد بن الحسن الصفار إلى أبي محمد (عليه السلام) رجل اشترى من رجل ضيعة أو خادما بمال أخذه من قطع الطريق أو من سرقة هل يحل له ما يدخل عليه من ثمرة هذه الضيعة- أو يحل له أن يطأ هذا الفرج- الذي اشتراه من سرقة أو من قطع طريق فوقع (عليه السلام) لا خير في شيء أصله حرام و لا يحل استعماله، فيمكن الاشكال في دلالتها بان نفي الخير في شيء أصله حرام لا يدل على بطلان العقد الذي ينوي اداء عوضه الكلي من هذا الاصل، نعم لو كان الضمير في قوله "استعماله" ظاهرا في الرجوع الى الشيء تمت دلالتها، لكنه غير واضح.

نعم قلنا بتمامية دلالة توقيع الحميري عن الرجل من وكلاء الوقف- مستحل لما في يده لا يتورع عن أخذ ماله... فهل يجوز لي أن آكل من طعامه... الجواب إن كان لهذا الرجل مال- أو معاش غير ما في يده- فكل طعامه و اقبل بره و إلا فلا، فانه لو كان الشراء بالثمن الكلي في الذمة كافيا لحلية المال الذي اشتراه وان نوى اداءه من مال مغصوب فغصبية جميع نقود شخص لا توجب حرمة ما عنده من الطعام ونحوه، فلا يبقى وجه للحكم بحرمة ما عنده ان لم يكن له مكسب حلال، ولكن يعارضه موثقة السكوني "لو أن رجلا سرق ألف درهم فاشترى بها جارية أو أصدقها المرأة، فإن الفرج له حلال و عليه تبعة المال" فيقال بأن العرف يلغي الخصوصية عن شراء الجارية الى شراء غيرها، واطلاق الموثقة وان شمل كون الشراء بعين المال المغصوب دون الثمن الكلي في الذمة مع قصد اداءه من المال المغصوب، لكن لا بد من حمل الموثقة على الفرض الثاني، لاستنكار العرف وقوع الشراء لنفس المشتري وحلية تصرفه في ما اشتراه مع كون الثمن الشخصي مغصوبا، وبعد تعارضهما وتساوقهما فالمرجع مفاد القاعدة الاولى من صحة العقد.

وأما اذا كان الشراء بثمان شخصي فان كان الثمن متعلقا للخمس فسواء قلنا بكون تعلق الخمس بنحو الاشاعة في العين، كما هو الصحيح وفاقا للسيد الخوئي والسيد الامام "قدهما" لظاهر قوله تعالى "اعلموا أنما غنمتم فأن لله خمسها" او قلنا بكونه بنحو الشركة في المالية كما ذهب اليه شيخنا

١ - كتاب البيع ج٢ ص١٦٩، كتاب البيع تقرير الشيخ القديري ص ٥١٥

٢ - وسائل الشريعة؛ ج١٧، ص: ٨٦

٣ - وسائل الشريعة؛ ج١٧، ص: ٢١٧

٤ - تهذيب الأحكام ج٦ ص ٣٨٦

الاستاذ والسيد الصدر "قدهما" فمقتضى القاعدة كون شراء شيء به فضوليا بنسبة الخمس، نعم بناء على مبنى صاحب العروة "قده" وبعض الاجلاء من كون تعلقه بنحو الكلي في المعين^١، فلو كان الثمن لا يزيد على اربعة اخماس الربح المتعلق للخمس صح البيع، وان كان الثمن تمام الربح كان الشراء فضوليا بنسبة الخمس، ولذا ذكر صاحب العروة أنه ان امضاه الحاكم الشرعي نفذ الشراء وانتقل الخمس الى المبيع، وهذا مبني على ولاية الفقيه على مثل ذلك، واثباتها بالادلة اللفظية مشكل، واغوى دليل على ثبوتها في الجملة الدليل العقلي من باب الامور الحسبية، اي ما علم بعدم رضی الشارع باهمالها ولزوم التصدي لها وحيث ان الاصل عدم جواز التصرف في اموال الآخرين فلا بد من الاخذ بالقدر المتيقن الذي يحرز خروجه عن هذا الاصل، وهو المأذون من قبل الفقيه الاعلم، وتطبيقه على المقام اي الولاية على اجازة الشراء بثمان متعلق للخمس يبتني على توقف تمشي امور المؤمنين على ذلك واحرازه مشكل، لامكان اداءهم الخمس من مال آخر عادة، ولذا اشكل في ولاية الحاكم في المقام جماعة كالمحقق الحائري "قده" فقال: في كفاية اجازة الحاكم إشكال، و الأحوط ترك التصرف ما لم يؤدّ البائع أو المشتري حقّ الفقراء و السادة، كما ذكر المرحوم السيد احمد الخوانساري "قده" أن ما ذكره صاحب العروة مبني على ثبوت الولاية العامة، و هو محلّ تأمّل، كما قال السيد الحكيم "قده": فيه نظر^٢.

ولو دفع المشتري خمس الثمن بعد الشراء به فيملك ذلك الثمن بتمامه، و يصير المقام بمقتضى القاعدة من قبيل من باع شيئاً ثم ملك، ومثله من اشترى شيئاً بثمان ثم ملك ذلك الثمن، وقد وقع الخلاف في صحته فذهب جماعة ولعلمهم المشهور الى البطلان وذهب آخرون كالسيد الخوئي "قده" الى صحته من دون حاجة الى اجازته، وذهب بعضهم كشيخنا الاستاذ "قده" الى توقفه على اجازته. هذا كله على وفق القاعدة وأما بناء على القول بشمول اخبار التحليل لمن لا يخمس ماله عصيانا او جهلا كما هو مختار جماعة فان كان المنتقل اليه وهو البائع في المقام شيعيا، فيكون البيع صحيحا من دون حاجة الى اجازة الحاكم الشرعي او اداء خمسه، وينتقل الخمس الى المبيع ان كان الثمن شخصيا وان كان كليا ودفعه من مال متعلق للخمس فينتقل الخمس الى ذمة المشتري. وعمدة ما استدلل به على ثبوت التحليل روايتان:

الرواية الاولى: صحيحة يُؤنَسَ بِنِ يَعْقُوبَ قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ فَدَخَلَ عَلَيْهِ رَجُلٌ مِّنَ الْقَمَّاطِينَ- فَقَالَ جُعِلْتُ فِدَاكَ تَقَعُ فِي أَيْدِينَا الْأَرْبَاحُ وَ الْأَمْوَالُ- وَ تَجَارَاتُ نَعْلَمُ أَنَّ حَقَّكَ فِيهَا ثَابِتٌ- وَ

١ - العروة الوثقى المحشى ج ٤ ص ٢٩٨

٢ - العروة الوثقى المحشى ج ٢

أَنَا عَنْ ذَلِكَ مُقَصِّرُونَ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع- مَا أَنْصَفْنَاكُمْ إِنْ كَلَّفْنَاكُمْ ذَلِكَ الْيَوْمَ، وسند رواية الشيخ الطوسي "ره" لا يخلو عن اشكال لاشتماله على محمد بن سنان، والصدوق وان نقلها في الفقيه باسناده الى يونس بن يعقوب، وسنده في مشيخة الفقيه الى ما رواه عن يونس مشتمل على الحكم بن مسكين، وهو ممن لم يوثق صريحا، نعم هو من رجال كامل الزيارات ولذا تكون الرواية ضعيفة بنظر السيد الخوئي "قده" وان عبر عنها بالصحيحة ولعله لأجل مبناه السابق من التوثيق العام لرجال كامل الزيارات.

الا أنه يمكن توثيق الحكم بن مسكين لرواية ابن ابي عمير والبنظري عنه والظاهر كما عليه جماعة من الاعلام وثيقة مشايخ ابن ابي عمير والبنظري وصفوان، على أنه لا يبعد الوثوق برواية يونس لهذه الرواية بعد نقل كل من محمد بن سنان والحكم بن مسكين عنه.

وتقريب الاستدلال بالرواية أن ظاهر السؤال هو العلم بثبوت حق الامام (عليه السلام) في المال حين وقوعه في يد السائل، وهذا يعني انتقال المال المتعلق للخمس ممن لا يخمس اليه، فحلل له الامام (عليه السلام) التصرف فيه.

الرواية الثانية: معتبرة أبي خديجة عن أبي عبد الله ع قَالَ: قَالَ رَجُلٌ وَ أَنَا حَاضِرٌ حَلَّلْ لِي الْفُرُوجَ، فَفَزَعَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ، لَيْسَ يَسْأَلُكَ أَنْ يَعْتَرِضَ الطَّرِيقَ، إِنَّمَا يَسْأَلُكَ خَادِمًا يَشْتَرِيهَا، أَوْ امْرَأَةً يَتَزَوَّجُهَا أَوْ مِيرَاثًا يُصِيبُهُ، أَوْ تِجَارَةً أَوْ شَيْئًا أُعْطِيَهُ، فَقَالَ هَذَا لِشِيعَتِنَا حَلَالٌ، الشَّاهِدِ مِنْهُمْ وَ الْغَائِبِ وَ الْمَيِّتِ مِنْهُمْ، وَ الْحَيِّ وَ مَا يُؤَلَدُ مِنْهُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، فَهُوَ لَهُمْ حَلَالٌ، أَمَا وَ اللَّهُ لَا يَحِلُّ إِلَّا لِمَنْ أَحَلَّلْنَا لَهُ...^٢.

وسند الرواية مشتمل على سالم بن مكرم الجمال ابي خديجة، وقد بشكك في وثاقته بدعوى أنه وان وثقه النجاشي وابن فضال، لكنه معارض بتضعيف الشيخ الطوسي له في الفهرست والاستبصار، وحينئذ فقد يجاب عن ذلك بثلاثة أجوبة:

الجواب الاول: ما ذكره في قاموس الرجال من أن العلامة الحلبي "ره" نقل في خلاصة الرجال عن الشيخ "ره" أنه وثقه في موضع وضعفه في موضع آخر، وعليه فيقع التعارض بين توثيق الشيخ وتضعيفه ويكون توثيق النجاشي وابن فضال بلا معارض.

١ - وسائل الشيعة؛ ج٩، ص: ٥٤٥

٢ - وسائل الشيعة؛ ج٩، ص: ٥٤٤

ولكن استغرب السيد الخوئي "قده" هذا الكلام وذكر أن تضعيف الشيخ يكون متعارضاً مع كل من توثيق الشيخ نفسه وتوثيق النجاشي وابن فضال، فانه نظير ما لو تعارضت رواية زرارة مع رواية اخرى له ورواية محمد بن مسلم، فانه لا يَحتمل سلامة رواية محمد بن مسلم عن المعارضة^(١).

اقول: الظاهر عدم ورود اشكال السيد الخوئي "قده" على صاحب قاموس الرجال، ولنوضح ذلك بمثال، وهو انه لو ورد في رواية أن الإمام (عليه السلام) أمر جاريته في يوم كذا ان تغتسل للجنابة بأن تغسل جسدها غير الرأس والرقبة أولاً، ثم تغسل رأسها ورقبتها، ووردت في رواية اخرى أن الإمام (عليه السلام) أمر في ذلك اليوم تلك الجارية أن تغسل رأسها ورقبتها، ثم تغسل سائر جسدها، وورد في رواية ثالثة أن الإمام (عليه السلام) ذكر في كيفية غسل الجنابة أنه يجب غسل الرأس والرقبة أولاً ثم سائر الجسد، فحيث انه يحتمل صدور الرواية الأولى والثالثة عن الإمام (عليه السلام) معاً، وان لزم حمل احديهما على فرض صدورهما على التقيية مثلاً، بخلاف الروايتين الأوليين، حيث يعلم بعدم صدور احديهما عنه (عليه السلام) فالظاهر سلامة الرواية الثالثة عن المعارضة، لأنها تحكي كلاماً عن الإمام (عليه السلام) يدل على وجوب غسل الرأس والرقبة في غسل الجنابة قبل غسل سائر الجسد، ولم تقم حجة بلامعارض على صدور كلام آخر عن الإمام (عليه السلام) ينافي ذلك، حيث تعارضت الرواية الأولى والثانية بلحاظ الكشف عن صدور كلام عنه (عليه السلام) يدل على عدم وجوب غسل الرأس والرقبة قبل غسل سائر الجسد، فلم يثبت هذا الكلام الآخر عنه (عليه السلام) في حد ذاته حتى يتعارض في نظر العقلاء مع الكلام الأول، والمقام من هذا القبيل.

ان قلت: لو أخبر ثقة في زمان بعدالة زيد يوم الجمعة وأخبر في زمان آخر بعدم عدالته في يوم الجمعة، وأخبر ثقة آخر بعدم عدالته في ذلك اليوم، فأبي وجه لجعل الخبر الثالث سليماً عن المعارضة بعد ان كان منافياً مع الخبر الأول حيث لا يمكن حجية كليهما معاً ويكون حجية احدهما دون الآخر ترجيحاً بلامرجح.

قلت: لو ظهر من الثقة الأول أن خبره الثاني كان ناشئاً عن تبدل نظره فالمعتبر في بناء العقلاء هو خبره الثاني دون خبره الأول، ومع عدم معرفة المتقدم منهما والمتأخر فيكون من

قبيل اشتباه الحجة باللاحجة فلا يحرز معارض للخبر الثالث ويكون مقتضى القاعدة البناء على حجيته، وان لم يحتمل تبدل نظره فحيث ان خبر الثقة بنظر العقلاء يكون كاشفا عن نظره او فقل علمه الحسي بالواقع، والحجة على الواقع هو نظر الثقة وعلمه الحسي، بحيث لو تبين لنا علمه الحسي بشيء من طريق آخر غير إخباره كفانا ذلك، حيث أنه لاموضوعية لإخباره بنظر العقلاء، فبناء عليه لما تعارض خبره الأول والثاني في الكشف عن نظره لم يحرز المعارض لنظر الثقة الآخر، وهذا ما جرى عليه بناء العقلاء حيث لا يرون للخبرين المتعارضين الصادرين من شخص واحد كاشفية عن الواقع فيكون خبر الثقة الآخر كاشفا عن الواقع وحجة عليه بلا معارض، وان شئت قلت: حيث يعلم بغفلته في ابداء نظره الحسي في احد كلاميه فلا يحرز المعارض عرفا للنظر الحسي للشخص الآخر، وهذا بخلاف ما لو روى زرارة عن الإمام (عليه السلام) حديثين متعارضين وروى محمد بن مسلم حديثا يوافق أحدهما، فانه لم يصدر من زرارة أي خبر متهافت بعد احتمال صدور كلا الحديثين اللذين رواهما زرارة عن الإمام (عليه السلام) معا وان لزم حمل احدهما على تقدير صدوره على التقية ونحوها.

فالانصاف تمامية هذا الوجه لولا امرين:

الامر الاول: بناء على ما احتملناه وفاقا لجمع من الاعلام من كون اعتبار التوثيقات الرجالية من جهة افادة الوثوق والاطمئنان، فمع تضعيف الشيخ الطوسي لسالم بن مكرم في موضع، فلا يحصل الاطمئنان بوثاقته، وان نقل عنه توثيقه له ايضا في موضع آخر، فهذا الوجه يبتني على مسلك المشهور من حجية توثيقات الشيخ والنجاشي ونحوهما ولو مع عدم حصول الوثوق والاطمئنان.

الامر الثاني: ان نقل العلامة الحلي توثيق الشيخ لسالم بن مكرم في موضع، مبتلى باشكال، وهو أنه لا يوجد فيما بأيدينا من كتب الشيخ ما يظهر منه توثيق ابي خديجة، ولا يحتمل ضياع آثار الشيخ مع اهتمام الشيعة بها، والمظنون قويا استناده الى أن الشيخ قد

لخص رجال الكشي وسمّاه باختيار معرفة الرجال، وقد حكى فيه عن ابن فضال ما يدل على وثاقته، فظن العلامة الحلي أن ما أبقاه الشيخ الطوسي في هذا الكتاب كان مختاره أيضا، والانصاف أنه لا يحرز بناء العقلاء على الاعتماد على خبر من هذا القبيل، بعد حصول الوثوق النوعي بخطأه.

الجواب الثاني: ما ذكره السيد الخوئي "قده" من أن تضعيف الشيخ لا يمكن الاخذ به في نفسه في المقام، للوثوق بانه زعم اتحاده مع سالم بن ابي سلمة الكندي السجستاني الذي قال النجاشي في حقه ان حديثه ليس بنقي، وحكي عن ابن الغضائري أنه ضعفه، وقد ذكر النجاشي أن له كتابا اخبرني عدة من أصحابنا عن جعفر بن محمد قال: حدثني أبي و أخي قالوا: حدثنا محمد بن يحيى، عن علي بن محمد بن علي بن سعد الأشعري قال: حدثنا محمد بن سالم بن أبي سلمة، عن أبيه بكتابه، والقريظة على وقوع هذا الاشتباه من الشيخ أمران:

احدهما: انه ذكر في الفهرست ان مكرما كنيته ابو سلمة، وهذا يدل على انه زعم اتحاده مع سالم بن ابي سلمة، والا فان ابا سلمة كنية سالم بن مكرم نفسه، دون ابيه. ثانيهما: انه لم يتعرض الشيخ لترجمة سالم بن ابي سلمة في رجاله الذي موضوعه اعم مما في الفهرست ولا في الفهرست الذي ألفه لذكر اصحاب الكتب، والمفروض انه قد شهد النجاشي بكونه صاحب كتاب، أ فهل يمكن أن العدة المخبرين للنجاشي بكتاب سالم بن أبي سلمة لم يخبروا الشيخ، فينحصر سرّ عدم تعرضه له في تخيله أنه هو سالم بن مكرم، فإنه اعتقد أن مكرما كنيته أبو سلمة، وقد تعرض له في الفهرست والرجال، وعليه فيكون تضعيفه لسالم بن مكرم مبنيا على أنه متحد مع سالم بن أبي سلمة الذي مرّ كلام النجاشي وابن الغضائري فيه، وحيث انه أخطأ في ذلك -فان سالم بن أبي سلمة رجل آخر غير سالم بن مكرم- فالتضعيف لا يكون راجعا إلى سالم بن مكرم الذي ليس بابن أبي سلمة، بل هو نفسه مكنى بأبي سلمة، فتوثيق النجاشي ومدح ابن فضال يبقى بلا معارض.

ولكن الظاهر عدم تمامية هذا الوجه.

أما بلحاظ القرينة الأولى: فانه أولاً: يحتمل كون ابي سلمة كنية لوالد ابي خديجة أيضاً، كما أن ابا الحسن كنية للإمام الكاظم والإمام الرضا (عليهما السلام) معا، وقد كان كنية سالم بن مكرم أولاً اباخديجة، والإمام الصادق (عليه السلام) حوِّله الى ابي سلمة.

وثانياً: ان وقوع اشتباه يسير من الشيخ في زعمه ان ابا سلمة كنية لمكرم والد ابي خديجة لايعني صدور اشتباه آخر فاحش منه، وهو زعم اتحاد من عبّر عنه في رجاله بسالم بن مكرم الجمال ابي خديجة الكوفي مولى بني اسد مع من عبّر عنه في الفهرست في ترجمة ابنه محمد بسالم بن ابي سلمة السجستاني.

واما بلحاظ القرينة الثانية: فلأن عدم تعرض الشيخ لذكر سالم بن ابي سلمة الكندي السجستاني في الفهرست، لأجل أنه كان يرى أنه ليس بصاحب كتاب، وانما ابنه محمد صاحب الكتاب، فذكره في الفهرست بقوله: محمد بن سالم بن أبي سلمة: له كتاب أخبرنا به ابن أبي جيد عن ابن الوليد عن علي بن محمد بن سعيد القيرواني عن محمد بن سالم بن أبي سلمة السجستاني، بينما ان النجاشي لم يذكره في رجاله الا بما أنه راوي كتاب ابيه، فلعله اراد الإشكال على الشيخ في نسبته هذا الكتاب الى محمد بن سالم بن ابي سلمة، وليس سكوت الشيخ عن ترجمة سالم بن ابي سلمة في رجاله قرينة على زعمه اتحاده مع سالم بن مكرم الجمال، فلعله لم يتعرض لترجمته نسياناً، او لأجل أنه كان يعتمد عادة في سرد اسماء اصحاب الائمة على ما كان عنده من كتب الرجال والكتب الروائية، ولم يجد اسمه فيها.

الجواب الثالث: ان الظاهر كون منشأ تضعيف الشيخ له هو ما رواه الكشي من أنه كان في بداية الأمر من اصحاب ابي الخطاب، ثم تاب وروي الحديث، فلا يعارض حينئذ توثيق النجاشي وابن فضال له، وذلك لما ذكره في الاستبصار من أنه ضعيف عند أصحاب

الحديث لما لا احتياج إلى ذكره^(١)، ولايحتمل عادة أن يكون هذا الكلام ناظرا الى غير ما ورد في رواية الكشي من سوء سابقته.

وعليه فلايبعد وثاقه سالم بن مكرم ابي خديجة.

وتقريب الاستدلال بالرواية أن مورد السؤال وان كان هو حق الامام المتعلق بالاماء بلحاظ كونهن غنائم حربية، والغنيمة كلها للامام ان لم تكن الحرب باذنه او خمسها له ان كانت الحرب باذنه، ولكن الذي اراد توضيح كلام السائل عطف على كلامه تعلق حق الامام بأشياء أخرى غير الإماء، حيث قال "او شيئا اعطيه" بل لعله الظاهر من قوله "او ميراثا يصيبه او تجارة"، نعم المراد من قوله "او امرأة يتزوجها" إما فرض جعل مهر الزواج ما تعلق به حق الامام او فرض ما لو كانت الزوجة أمة لو سابقا.

ولكن قد يورد عليه ان ما ذكر في كلام الرجل الثاني حيث ورد توضيحا لقول الرجل الاول "حلل لي الفروج" فلا اطلاق له لما لا يكون ثمنا لشراء الاماء او مهرا لزواج النساء، ولكن الانصاف ان ظاهر قوله "انما يسألك..." طلب تحليل نفس الميراث الذي يصيبه او الشيء الذي اعطيه وكان متعلقا لحق الامام، كما أن المنصرف منه فرض تعلق حق الامام بالمال وعدم اخراج حقه قبل انتقاله الى الشيعي، فلايبعد تمامية دلالة الرواية.

ان قلت: اطلاق هاتين الروايتين لفرض شراء الشيعي مالا متعلقا للخمس معارض بمثل معتبرة أبي بصير عن أبي جعفر قال سمعته يقول من اشترى شيئا من الخمس لم يعذره الله اشترى ما لا يحل له^٢، ويوجد سند معتبر لهذه الرواية، حيث رواها الشيخ الطوسي "ره" (باسناده الصحيح المذكور في مشيخة التهذيب والفهرست) عن الحسين بن سعيد عن فضالة عن أبان (بن عثمان) عن أبي بصير.

تقريب المعارضة أن اطلاق هذه الرواية يقتضي حرمة تصرف المشتري شيئا من المال المتعلق للخمس حتى اذا كان شيعيا، بينما أن اطلاق الروايتين يقتضي جواز التصرف في المال المتعلق للخمس الذي يشتريه الشيعي من البايع الذي لا يخمس، وبعد تساقط هذه الروايات في هذا المورد الذي هو مورد اجتماعها يكون المرجع عمومات الخمس، فتبقى حجية الروايتين في مورد الافتراق عن معتبرة ابي بصير وهو ما اذا كان المال من الغنيمة في الحرب بغير اذن الامام حيث ان كلها للامام، ولا ينافيه التعبير في صحيحة يونس بقوله "نعلم أن حقلك فيها ثابت" حيث يكفي في صدقه العلم الاجمالي باشماله على الغنيمة في الحرب بغير اذن الامام، او ثمن تلك الغنيمة، كما تبقى حجية

١- الاستبصار ج٢ ص٣٦

٢- تهذيب الأحكام ج٧ ص١٣٣

معتبرة ابي بصير في مورد افتراقها وهو المال المتعلق للخمس الذي يشتريه غير الشيعي من البائع الذي لا يخمس .

قلت: ان الروايتين حاكمتان على معتبرة ابي بصير لكونهما كسائر أخبار التحليل ناظرتان الى ثبوت حق الامام في حد ذاته في المال، فهما بصدد تحليله، والحاكم مقدم على المحكوم ولو كانت النسبة بينهما العموم من وجه.

هذا وقد استدل المحقق العراقي "قده" على نفوذ بيع متعلق الخمس بما رواه الشيخ في التهذيب باسناده عن الريان بن الصلت (الاشعري القمي الذي قال النجاشي كان ثقة صدوقا) قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى أَبِي مُحَمَّدٍ ع مَا الَّذِي يَجِبُ عَلَيَّ يَا مَوْلَايَ فِي غَلَّةٍ رَحَى فِي أَرْضٍ قَطِيعَةٍ لِي وَ فِي ثَمَنِ سَمَكٍ وَ بَرْدِيٍّ وَ قَصَبٍ أُبِيعُهُ مِنْ أَجْمَةٍ هَذِهِ الْقَطِيعَةِ فَكَتَبَ يَجِبُ عَلَيْكَ فِيهِ الْخُمْسُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى، و اسناد الشيخ اليه صحيح فقد ذكر في الفهرست له كتاب اخبرنا به الشيخ المفيد والحسين بن عبيد الله عن محمد بن علي بن الحسين عن ابيه وحمزة بن محمد ومحمد بن علي عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن الريان بن الصلت^١، فقال المحقق العراقي: الأقوى ولاية المالك على بيع ما فيه الخمس و تعلق حقه بثمره كما يشهد له رواية ثمن البردي و القصب^٢.

وفيه أن الرواية لم تكن بصدد بيان حكم صحة بيع البردي والقصب فليس لها اطلاق من هذه الجهة والتميقن صحة بيعهما قبل مضي السنة، على أن من المحتمل كون نفوذ بيعهما بعد مضي السنة بتنفيذ الامام (عليه السلام) المستفاد ضمنا من الرواية.

ثم انه ذكر السيد الخوئي "قده" أن المستفاد من صحيحتي يونس وابي خديجة هو امضاء تملك المال المتعلق للخمس، فان كان بعوض انتقل الخمس الى عوضه وان كان بلا عوض كما لو كان هبة او اداء للدين ضمنه المملك، (اقول: وان كان يباعا محاباتيا ضمنه بالنسبة) ولكن قد يورد عليه اولا: أنه لا يستفاد منهما اكثر من التحليل للشيعي دون امضاء العقد او الايقاع، وتظهر ثمرته في عدم انتقال الخمس الى عوضه، فيكون خمس عوضه باقيا على ملك صاحبه، وكذا تظهر ثمرته فيما لو انحرف الشيعي بعد ذلك والعياذ بالله، فلا تحليل بعدئذ.

وثانيا: ان امضاء التملك بلا عوض لا يلزم انتقال الخمس الى ذمة المملك، واولى منه تحليل الخمس للشيعي من دون امضاء العقد، فهو نظير ما لو اعلن المالك للفضولي بأن لا تهب مالي

١ - وسائل الشيعية ج٩ ص ٥٠٤

٢ - الفهرست ص ٧١

٣ - العروة الوثقى (المحشى)؛ ج٢، ص: ٣٧١

للآخرين، ولكن لو وهبته لهم فأنا أمضي تلك الهبة او ابيح لهم في التصرف فيه فانه لا يوجد ارتكاز عقلائي على ضمان الفضولي لماله.

نعم الانصاف أنه حيث يكون تحليل الخمس للارفاق على الشيعي المنتقل اليه الخمس، فلا يبعد كونه ظاهرا في عدم براءة ذمة المنتقل منه الذي لا يعتقد بالخمس او لا يلتزم باداء الخمس، فيكون تعبدا بانتقال الخمس الى ذمته.

هذا كله في تعلق الخمس، وأما فرض الثمن متعلقا للزكاة فقدم تقدم الكلام حوله في ذيل مسألة ٩ من لباس المصلي، فلا نعيد، وحاصل ما ذكرناه أنه بناء على كون تعلق الزكاة بالمال بنحو الشركة في العين على نحو الاشاعة، كما استقر به السيد الامام "قده" او كونه بنحو الشركة في المالية نظير ارث الزوجة من الابنية والاشجار كما عليه السيد الخوئي والسيد الصدر وشيخنا الاستاذ "قدهم" او كونه بنحو الشركة في العين على نحو الكلي في المعين، كما عليه صاحب العروة -وفاقا لما عن الجواهر بل نُسب إلى المشهور فمقتضى القاعدة عدم نفوذ البيع بمقدار الزكاة.

وأما بناء على كونه من قبيل الحق المتعلق بالعين، على نحو حق الجناية، الذي ميزته عدم منعه من نفوذ بيعه لأن حق ولي المقتول أن يقتل هذا العبد الجاني او يسترقه، متعلق بالعبد حتى بعد خروجه عن ملك مالكه، فمقتضى القاعدة نفوذ البيع مع بقاء حق الزكاة فيه، وبناء على كونه من قبيل الحق المتعلق بالعين، على نحو حق الرهانة، الذي ميزته أنه يمنع عند المشهور من نفوذ بيع العين المرهونة، فلا ينفذ البيع بمقدار الزكاة.

وبناء على كونه من قبيل الحق المتعلق بالعين، على نحو ثالث غير نحو حق الجناية او الرهانة، (حيث انه يختلف عن حق الجناية بولاية المالك على اعطاء الزكاة من مال آخر، كما يختلف عن حق الرهانة بنفوذ بيع العين قبل اعطاء الزكاة، بخلاف العين المرهونة عند المشهور) كما عليه السيد الحكيم "قده" في تعليقه العروة وبعض السادة الاعلام "دام ظلّه"، فيكون البيع نافذا، لعدم انعدام الثمن المتعلق لحق الزكاة بانتقاله الى البايع، و يجب على المشتري اخراج الزكاة و لو من مال آخر، و الا وجب على البايع اخراجها.

وحيث ان الظاهر كون الزكاة بنحو الشركة في المال لا بنحو الحق لما ورد في الزكاة من أن الله أشرك الفقراء في اموال الاغنياء، فلا ينفذ البيع بمقدار الزكاة.

وأما استدلال بعض السادة الاعلام "دام ظلّه" على كونها حقا غير مانع من نفوذ البيع بصحيفة عبد الرحمن بن أبي عبد الله البصري قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) رجل لم يترك إبله أو شاته

١ - العروة الوثقى المحشى ج ٤ ص ٨٥

٢ - منهاج الصالحين ج ١ ص ٣٦٦ فما في تقريرات مكان المصلي ص ٥١ عنه من كون حقا كحق الجناية مشتمل على المسامحة.

عامين، فباعها، على من اشتراها أن يزكّيها لما مضى؟، قال: نعم، تؤخذ منه زكاتها، ويتبع بها البائع أو يؤدي زكاتها البائع، بتقريب أن قوله "ويتبع بها البائع" يدل على أن المعاملة صحيحة، إلا أن الزكاة تؤخذ من المشتري وهو يرجع بما اخذ منه من الزكاة الى البائع، سواء زادت قيمتها عما يقابلها من الثمن او نقصت، ولو كان تعلق الزكاة بنحو الشركة لم ينفذ البيع في مقدار الزكاة فيرجع الى البائع فيما يقابله من الثمن، كما يدل على عدم كونه من قبيل حق الرهانة قوله (عليه السلام) فيما سقته السماء العشر" أن الزكاة متعلقة بذات المال، وليس مثل حق الرهانة متعلقا بالمال بما هو مضاف الى المالك حتى يمنع من نفوذ البيع، بل يكون مثل حق الجناية، فلا يمنع من نفوذ بيع املاك المتعلق للزكاة وان كان لا يجوز للمشتري التصرف المتلف للمبيع قبل اداء زكاته لبقاء حق الزكاة فيه^٢.

ويمكن أن يجاب عنه بأن مجرد حكم الشارع بجواز رجوع المشتري في ما دفعه من الزكاة الى البائع ولو كان اكثر من الثمن الذي يعادله لا يكشف عن نفوذ البيع، فلعل وجوب اداء الزكاة عليه من باب أنه استولى على ذلك المال فوجب عليه اداء سهم شركاءه في ذلك المال وهم الفقراء اليهم والشارع حكم حينئذ بجواز رجوعه الى البائع فيما دفعه من الزكاة، وكذا بملكية المشتري لعين المال لو دفع الزكاة من نقد آخر، واطلاق الصحيحة وان كان يقتضي عدم جواز رجوعه الى البائع في الثمن ولو كان اكثر من قيمة ما دفعه من الزكاة، لا يكشف عرفا عن حكم الشارع قبل اداء المشتري للزكاة بصحة المعاملة، فلعله تعبد خاص في مورده، فيؤخذ بظهور دليل الزكاة في شركة الفقراء في اموال الاغنياء، مثل موثقة أَبِي الْمَغْرَاءِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَشْرَكَ بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ وَالْفُقَرَاءِ فِي الْأَمْوَالِ- فَلَيْسَ لَهُمْ أَنْ يَصْرِفُوا إِلَى غَيْرِ شُرَكَائِهِمْ^٣.

مسألة ١٤: من مات و عليه من حقوق الناس كالمظالم أو الزكاة أو الخمس لا يجوز لورثته التصرف في تركته و لو بالصلاة في داره قبل أداء ما عليه من الحقوق.

اقول: تارة يكون الخمس او الزكاة متعلقا بعين التركة، فظهر مما ذكرناه في المسألة السابقة، عدم جواز التصرف في التركة قبل اخراج الخمس او الزكاة، نعم اذا لم يكن الميت ممن يخمس امواله إما عصيانا او غفلة، او جهلا تقصيريا او قصوريا -كما لو كان مقلدا لمن يرى عدم لزوم الخمس في مال كالهديّة- فمقتضى قوله في معتبرة ابي خديجة "او ميراثا يصيبه" واطلاق صحيحة يونس تحليل الخمس للورثة الشيعة، وهذا ما افتى به بعض السادة الاعلام "دام ظله" وكان السيد الخوئي "قده"

١ - وسائل الشيعة ج ٦ ص ٧٦ باب ١٢ من ابواب زكاة الانعام ح ١

٢ - مكان المصلي ص ٥٢

٣ - وسائل الشيعة ج ٩ ص ٢١٥

يقبل ذلك في بحثه الاستدلالي وان كان في مقام الافتاء يحتاط وجوبا، لكونه مخالفا للمشهور، نعم اشكل فيه شيخنا الاستاذ "قده" بدعوى أن ظاهر أخبار التحليل حيث يكون هو ضمان من انتقل عنه المال الى الشيعي، وانتقال الخمس من عين ماله الى ذمته، فتكون النتيجة هو صيرورة الخمس دينا في ذمة الميت، ومقتضى عدم انتقال مقدار الدين الى الورثة لزوم اداء الخمس عنه وهذا يعني أنه يلزم من شمول اخبار التحليل للمقام عدم شموله عرفا، وهذا مبني على مبناه تبعا للسيد الخوئي "قده من عدم شمول اخبار التحليل لفرض كون الخمس دينا في ذمة الميت حال وفاته، بدعوى عدم صدق ما في صحيحة يونس من قوله "تقع في ايدينا اموال" لعدم وقوع مقدار الدين في يد الورثة، لكون الارث بعد الدين، ولكن الظاهر وفاقا لبعض السادة الاعلام "دام ظله" شمول اخبار التحليل لكل من فرض تعلق الخمس بعين التركة او بذمة الميت لصدق قوله "او ميراثا يصيبه" بل قوله "تقع في ايدينا اموال..." لان الظاهر منه الوقوع العرفي الذي يكون مع غمض العين عن ثبوت حق الامام، بل على مبنى المشهور من انتقال جميع التركة الى الورثة متعلقا لحق الديان، فالامر اوضح، نعم من الواضح أن تحليل الخمس المتعلق بتركة الميت او بذمته مختص بما اذا لم يوص باداء ما عليه من الخمس، والا وجب العمل بوصيته ولو زاد على الثلث لانصراف أخبار التحليل عنه، ومن جهة اخرى لو لم يوص باداء الخمس ولكن اوصى بصرف ثلثه مثلا في أعمال الخير، فلا يشمل اخبار التحليل ايضا فيجب تخميسه.

وأما اذا كان الخمس او الزكاة دينا في ذمة الميت، بأن اتلف المال المتعلق للخمس او الزكاة، فقد تبين مما ذكرناه في بعض المسائل السابقة حكم تصرف الورثة في تركة الميت قبل اخراج دينه، حيث قلنا بأنه على مبنى المشهور من انتقال التركة الى الورثة متعلقا لحق الديان، يجوز للورثة التصرف فيها ما لم يكن بالغاً حد اتلاف ما يفي من التركة باداء الدين، وكذا بناء على ما هو الظاهر من بقاء مقدار الدين في ملك الميت على نحو الكلي في المعين فيجوز للورثة التصرف فيما عدا مقدار الدين، فيكون الورثة نظير مالك صبرة باع صاعا منها على نحو الكلي في المعين، حيث يجوز له التصرف في ما عدا مقدار صاع منها.

ومنشأ قول المشهور استظهار أن المراد من قوله تعالى "من بعد وصية او دين" البعدية التراحمية، نظير قولهم "الجار ثم الدار" او قولهم "انا مسلم قبل أن اكون عربيا" اي عند التراحم يقدم الجار على النفس و يقدم مقتضى المسلمية على مقتضى العروبة، والانصاف أنه خلاف ظاهر التعبير بكون الارث بعد الدين، اذ حمل البعدية على البعدية التراحمية يحتاج الى قرينة لا توجد في المقام، وظاهر أن للابوين مثلا سدس مال الولد بعد الدين، هو كون المخرج للسدس هو ما عدا مقدار الدين من تركة

الميت، فلو كان تركه الميت عشرة ودينه اربعة، فالمخرج لسهم الابوين ستة، وهذا ما يسمى بالبعديّة اللاحظية او الرتبية.

هذا وقد يستدلّ على انتقال تمام التركة الى الورثة بمثل صحيحة زُرَّارَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) رَجُلٌ حَلَّتْ عَلَيْهِ الزَّكَاةُ، وَ مَاتَ أَبُوهُ وَ عَلَيْهِ دَيْنٌ، أ يُؤَدِّي زَكَاتَهُ فِي دَيْنِ أَبِيهِ وَ لِابْنِ مَالٍ كَثِيرٍ، فَقَالَ إِنْ كَانَ أَبُوهُ أَوْرَثَهُ مَالًا، ثُمَّ ظَهَرَ عَلَيْهِ دَيْنٌ لَمْ يَعْلَمْ بِهِ يَوْمئِذٍ، فَيَقْضِيهِ عَنْهُ فَضَاءَهُ مِنْ جَمِيعِ الْمِيرَاثِ، وَ لَمْ يَقْضِيهِ مِنْ زَكَاتِهِ...^١.

بتقريب الاستدلال بالرواية أنه ذكر في الرواية كون الاب مدينا وأنه اورث ولده مالا، وأنه يقضى الدين من جميع الميراث، فهذا لا يجتمع مع مبنى بقاء مقدار الدين في ملك الميت وانتقال ما عداه الى الورثة، فضلا عن مبنى عدم انتقال الميراث الى الورثة الا بعد اداء الدين خارجا. وكذا صحيحة أَبِي وَ لَادِ الْحَنَاطِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام)... الْمَهْرُ فِي جَمِيعِ الْمِيرَاثِ بِمَنْزِلَةِ الدَّيْنِ^٢، بتقريب أن التعبير عن مال الميت بالميراث وكون الدين من جميع الميراث ظاهر في ارث الورثة جميع ما تركه الميت.

وكذا معتبرة الْفَضْلِ بْنِ يُونُسَ الْكَاتِبِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ مُوسَى (عليه السلام) فَقُلْتُ لَهُ مَا تَرَى فِي رَجُلٍ مِنْ أَصْحَابِنَا يَمُوتُ، وَ لَمْ يَتْرُكْ مَا يُكْفَى بِهِ، أَشْتَرِي لَهُ كَفَنَهُ مِنَ الزَّكَاةِ- فَقَالَ أَعْطَى عِيَالَهُ مِنَ الزَّكَاةِ قَدْرَ مَا يُجَهِّزُونَهُ- فَيَكُونُونَ هُمُ الَّذِينَ يُجَهِّزُونَهُ- قُلْتُ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَ لَا أَحَدٌ يَقُومُ بِأَمْرِهِ- فَأُجَهِّزُهُ أَنَا مِنَ الزَّكَاةِ- قَالَ كَانَ أَبِي يَقُولُ- إِنَّ حُرْمَةَ بَدَنِ الْمُؤْمِنِ مِثْلُ كَحُرْمَتِهِ حَيًّا- فَوَارِ بَدَنَهُ وَ عَوْرَتَهُ وَ جَهِّزَهُ وَ كَفَنَهُ وَ حَنَطَهُ- وَ احْتَسِبْ بِذَلِكَ مِنَ الزَّكَاةِ- وَ شَبَّحَ جَنَازَتَهُ- قُلْتُ فَإِنْ اتَّجَرَ عَلَيْهِ بَعْضُ إِخْوَانِهِ بِكَفَنِ آخَرَ- وَ كَانَ عَلَيْهِ دَيْنٌ- أ يُكْفَى بِوَاحِدٍ وَ يُقْضَى دَيْنُهُ بِالْآخَرَ- قَالَ لَا لَيْسَ هَذَا مِيرَاثًا تَرَكَهُ- إِنَّمَا هَذَا شَيْءٌ صَارَ إِلَيْهِ بَعْدَ وَفَاتِهِ فَلْيُكْفِنُوهُ بِالَّذِي اتَّجَرَ عَلَيْهِ وَ يَكُونُ الْآخِرُ لَهُمْ يُصَلِّحُونَ بِهِ شَأْنَهُمْ^٣.

بتقريب أن قوله "ان هذا ليس ميراثا تركه" أنه لو كان الكفن من ماله كان ميراثا تركه، مع أن الكفن كالدين في كونه قبل الارث، فقد ورد في موثقة السكوني أن اول ما يبدء به من مال الميت الكفن ثم الدين ثم الوصية ثم الارث.

لكن يرد عليه أن الانصاف أنه لا يستفاد من التعبير بالميراث اكثر من كونه بمعنى ما تركه الميت، حيث يكون صالحا للارث لولا الدين، ولا اقل من كون مقتضى الجمع بينه وبين ظهور ادلة كون الارث بعد الكفن والدين في البعديّة الرتبية.

١- وسائل الشيعة ج٩ ص ٢٥٠

٢- وسائل الشيعة ج٢٠ ص ٣٠٥

٣- وسائل الشيعة ج٣ ص ٥٥

وأما الالتزام بالبعدية الزمانية بأن يكون انتقال الارث الى الورثة بعد اداء الدين خارجا فهذا مما يظهر من المحقق القمي "ره"، وقد استظهره بعض الاعلام "قده"^١ من الآيات والروايات لولا صحة عبْد الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ (عليه السلام) أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ رَجُلٍ يَمُوتُ وَ يَتْرُكُ عِيَالًا وَ عَلَيْهِ دَيْنٌ- أ يُنْفِقُ عَلَيْهِمْ مِنْ مَالِهِ قَالَ- إِنْ اسْتَيْقَنَ أَنَّ الَّذِي عَلَيْهِ يُحِيطُ بِجَمِيعِ الْمَالِ- فَلَا يُنْفِقُ عَلَيْهِمْ- وَ إِنْ لَمْ يَسْتَيْقَنَ فَلْيُنْفِقْ عَلَيْهِمْ مِنْ وَسْطِ الْمَالِ^٢.

اقول: قد مر سابقا أن ظاهر بعض الروايات وان كان هو البعدية الخارجية، كموتقة عباد بن صهيب (عامي ثقة) عن أبي عبد الله (عليه السلام) في رجل فرط في إخراج زكاته في حياته، فلما حضرته الوفاة حسب جميع ما كان فرط فيه مما لزمه من الزكاة، ثم أوصى به أن يخرج ذلك فيدفع إلى من يجب له؟ قال: جائز يخرج ذلك من جميع المال، إنما هو بمنزلة دين لو كان عليه، ليس للورثة شيء حتى يؤدوا ما أوصى به من الزكاة، وكذا ما رواه في الكافي عن عدة من اصحابنا عن سهل بن زياد ومحمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن الحسن بن محبوب عن مالك بن عطية قال: سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ مُكَاتَبٍ مَاتَ وَ لَمْ يُؤَدِّ مُكَاتَبَتَهُ وَ تَرَكَ مَالًا وَ وُلِدًا قَالَ إِنْ كَانَ سَيِّدُهُ حِينَ كَاتَبَهُ اشْتَرَطَ عَلَيْهِ إِنْ عَجَزَ عَنْ نَجْمٍ مِنْ نُجُومِهِ فَهُوَ رَدٌّ فِي الرَّقِّ وَ كَانَ قَدْ عَجَزَ عَنْ نَجْمٍ فَمَا تَرَكَ مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ لِسَيِّدِهِ وَ ابْنُهُ رَدٌّ فِي الرَّقِّ إِنْ كَانَ لَهُ وَ لَدَّ قَبْلَ الْمُكَاتَبَةِ وَ إِنْ كَانَ كَاتَبَهُ بَعْدُ وَ لَمْ يَشْتَرِطْ عَلَيْهِ فَإِنَّ ابْنَهُ حُرٌّ فَيُؤَدِّي عَنْ أَبِيهِ مَا بَقِيَ عَلَيْهِ مِمَّا تَرَكَ أَبُوهُ وَ لَيْسَ لِابْنِهِ شَيْءٌ مِنَ الْمِيرَاثِ حَتَّى يُؤَدِّيَ مَا عَلَيْهِ^٣.

لكنه خلاف السيرة القطعية مع عدم استيعاب الدين للتركة، بل في فرض الشك في الاستيعاب تدل صحيحة ابن الحجاج على جواز صرف الورثة من وسط المال، وهو إما بمعنى صرف بعض المال، كأنه يأخذ من وسطه ويقي اطرافه، او بمعنى الصرف المتوسط، ولا حاجة مع هذه الصحيحة الى استصحاب عدم كون الدين بمقدار جميع التركة فانه قد يعلم مقدار دين الميت ويشك في مقدار التركة، او يعلم بكون دين الميت سابقا مستوعبا للتركة ويشك في مقدار اداءه، ومن الواضح أنه لا يكون مقتضى الاستصحاب حينئذ عدم استيعاب الدين للتركة، فما قد يظهر من بعض الاعلام "قده" من كون ما في الصحيحة موافق للاستصحاب السببي الحاكم على الاستصحاب المسببي اي استصحاب بقاء ملكية الميت للتركة^٤.

١ - رسائل الميرزا القمي ج٢ ص ٨٣٩

٢ - كتاب الصلاة ج٢ ص ٤١٨

٣ - وسائل الشريعة ج١٩ ص ٣٣٢

٤ - وسائل الشريعة ج١٩ ص ٣٥٧

٥ - وسائل الشريعة ج٢٦ ص ٥٧ اقول: يمكن أن يكون بعدية الارث عن اداء ابن المكاتب دين ابيه خارجية.

٦ - كتاب الصلاة ج٢ ص ٤١٨

وأما قوله تعالى "من بعد وصية أو دين" فالصحيح فيه ما ذكره المحقق النراقي "قده" من أنه ليس المراد من كون الإرث بعد الدين و الوصية أنه بعد ادائه و العمل بها، و لذا يجوز التصرف قبل العمل بالوصية، بل المراد أنّ أول ما يتعلق بالتركة هو الدين ثمّ الوصية ثمّ الميراث^١.

مسألة ١٥: إذا مات وعليه دين مستغرق للتركة لا يجوز للورثة ولا لغيرهم التصرف في تركته قبل أداء الدين، بل وكذا في الدين الغير المستغرق إلاّ إذا علم رضا الديان بأن كان الدين قليلاً، و التركة كثيرة، و الورثة بانين على أداء الدين غير متسامحين، و إلاّ فيشكل حتى الصلاة في داره و لا فرق في ذلك بين الورثة و غيرهم و كذا إذا لم يكن عليه دين و لكن كان بعض الورثة قصيراً أو غائباً أو نحو ذلك.

اقول: ينبغي ان ننقل اولاً بعض كلمات الفقهاء في المقام:

فذكر الشيخ الطوسي "ره" في الخلاف: إذا مات و خلف تركة، و عليه دين، فان كان الدين يحيط بالتركة لم ينتقل التركة إلى وارثه، و كانت مبقاة على حكم ملك الميت، فان قضى الدين من غيرها ملكها الوارث الآن، و ان كان الدين محيطاً ببعض التركة لم ينتقل قدر ما أحاط الدين به منها إلى ورثته، و انتقل إليهم ما عداه، و قال أبو حنيفة: ان كان الدين محيطاً بالتركة لم ينتقل إلى الورثة كما قلناه، و ان لم يكن محيطاً بها انتقلت كلها إلى الورثة، و قال الشافعي و أصحابه إلاّ الإصطخري: إن التركة ينتقل كلها إلى الورثة، سواء كانت وفق الدين أو أكثر، و الدين باق في ذمة الميت، و تعلق حق الغرماء بها كالرهن، و لهم أن يقضوا الدين من عين التركة و من غيرها، دليلنا: قوله تعالى "و لَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ... مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصى بِهَا أَوْ دَيْنٍ" فأخبر أن ذلك لهم بعد الدين^٢. وهذا يعني أن مختار الشيخ "ره" هو بقاء مقدار الدين على ملك الميت بنحو الكلي في المعين، وانتقال ما عداه الى الورثة.

ونحوه ما ذكره المحقق الحلبي "ره" في الشرايع من أنه إذا مات و عليه دين يستوعب التركة لم تنتقل إلى الوارث، و كانت على حكم مال الميت، و إن لم يكن مستوعباً انتقل إلى الورثة ما فضل، و ما قابل الدين باق على حكم مال الميت^٣.

وذكر الشهيد الثاني "ره" في المسالك أن هذا اختيار الأكثر، و قيل ينتقل إلى الوارث مطلقاً، لكنّه يمنع من التصرف فيها إلى أن يوفي الدين، لاستحالة بقاء ملك بغير مالك، و الميت لا يقبل الملك،

١ - مستند الشيعة ج ١٩ ص ١١٢

٢ - هذا الاستثناء راجع الى الدين غير المستغرق.

٣ - الخلاف ج ٦ ص ٢٨٢

٤ - شرايع الاسلام ج ٤ ص ١٠

و الديان لا تنتقل إلى ملكهم إجماعاً، و لا إلى غير الوارث، فتعيّن انتقالها إلى الوارث، و تحمل الآية على الملك المستقرّ بعد الدين و الوصية، جمعا بين الأدلة. و هذا أقوى.

و تظهر الفائدة في النماء المتخلّل بين الوفاة و وفاء الدين، فعلى مذهب المصنف يتبع العين في تعلقّ الدين به و تقديمه على حقّ الوارث، و على الثاني يكون للوارث مطلقاً، فترى أنه نسب القول ببقاء مقدار الدين في ملك الميت الى الاكثر وان لم يقبله بنفسه.

ولكن قال العلامة الحلبي "ره" في التذكرة: مَنْ مات و عليه دينٌ لم يمنع الدين من نقل التركة إلى الورثة على أشهر قولَي أصحابنا، لأنّ مستحقّ التركة إمّا الميت، و هو محال؛ إذ ليس هو أهلاً للملك، أو الغريم، و هو محال؛ لأنّه لو أبرأه لم يكن له في التركة شيء، أو لا لمالك، و هو محال، فلم يبق إلاّ الورثة، و لأنّ تعلقّ الدين بالمال لا يزيل الملك في حقّ الجاني و الراهن، و المفلس، فلم يمنع نقله هنا، و إن تصرفّ الوراث في التركة ببيع أو غيره، صحّ تصرفهم، و لزمهم أداء الدين، فإن تعذّر وفاؤه، فسخ تصرفهم^٢.

فترى انه نسب القول بانتقال تمام التركة الى الورثة متعلقاً لحق الديان الى الاشهر، وقد قوى في الجواهر القول بانتقال التركة الى الورثة متعلقاً لحق الديان^٣، وذكر في السرائر أنه لا خلاف في أن التركة لا تدخل في ملك الورثة ولا الديان، بل تبقى موقوفة على قضاء الدين^٤.

وذكر الشيخ الاعظم "فده" في رسالة الموارث: أن الظاهر صحة القول بانتقال التركة الى الورثة في الدين المستوعب، و أمّا غير المستوعب، فالظاهر أنّ الخلاف في ما قابل الدين منه كما في الدين المستوعب، و أمّا في غيره فملكيتته للوارث ممّا لا خلاف فيه على الظاهر - كما يظهر من غير واحد - و إن كان ظاهر الأخبار (مثل صحيحة سليمان بن خالد "يرث الدية الورثة إذا لم يكن على المقتول دين"، و صحيحة عباد بن صهيب "ليس للورثة شيء حتى يؤدّوا ما أوصى به من الزكاة" و معتبرة زرارة "ليس للورثة سبيل على رقبة العبد و ما في يده من المال و المتاع، إلاّ أن يضمّنوا دين الغرماء جميعاً، فيكون العبد و ما في يده من المال للورثة، فإن أبوا كان العبد و ما في يده من المال للغرماء، يقوم العبد و ما في يده من المال ثم يقسّم ذلك بينهم بالحصص") خلافه.

و أمّا بالنسبة الى جواز تصرفه فيه، فالمحكي عن ميراث القواعد، و رهن الإيضاح و حجره، و حجر جامع المقاصد، و ظاهر المبسوط عدم الجواز بل في السرائر دعوى عدم الخلاف فيه، بينما أن

١ - مسالك الافهام ج ١٣ ص ٦١

٢ - تذكرة الفقهاء ج ١٤ ص ٤٢٦

٣ - الجواهر ج ٢٦ ص ٨٨

٤ - السرائر ج ٣ ص ٢٠٢

العلامة الحلي اختار جواز التصرف وهو المحكي عن جامع الشرايع وعن الشهيد في حواشيه على ميراث القواعد، وعن المسالك، والكفاية، بل ظاهر عبارة المناهل ظهور عدم الخلاف فيه ويدل على الجواز معتبرة عبد الرحمن بن الحجاج "عن رجل يموت و يترك عيالا و عليه دين، أ ينفق عليهم من ماله؟ قال: إذا استيقن أن الذي عليه يحيط بجميع المال فلا ينفق عليهم، و إن لم يستيقن فلينفق عليهم من وسط المال" و لعلّه يجوز الإنفاق مع الشك في الإحاطة، للبناء على أصالة عدمها، والجمع بينها وبين الأخبار المتقدمة يقتضي تقييد جواز التصرف بصورة ضمان الورثة أو وليّهم دين الغرماء، كما هو صريح معتبرة زرارة، لكن ياباه التفصيل في هذين بين صورتى الإحاطة و عدمها، إذ مع الضمان لا فرق بينهما في جواز التصرف، فالأولى حملها على الإنفاق بعد عزل القدر المتيقن من الدين، و أنّ وليّ الميّت أو الورثة يجب عليه مع عدم الإحاطة أن لا يحبس حقّ الورثة لأجل الغرماء، بل يعزل حقّهم و ينفق الباقي.

فالأظهر- حينئذ- ما دلّت عليه معتبرة زرارة من عدم جواز التصرف قبل الضمان، وأما ما دلّ بظاهره منها على توقّف التصرف على الأداء، فمع وروده مورد الغالب من إقدام الوارث على الأداء من قيمة العين، لا ضمان الدين في الذمة، يجب تقييد مفهومه الدال على عدم جواز تصرف الورثة بمنطوق معتبرة زرارة.

ثمّ لا يبعد أن يراد من الضمان فيها هو مجرد التعهّد بالمال، مع إذن الغرماء صريحا، أو رضاهم بشاهد الحال، بحسب مقتضى حال الوارث من عزمه على الأداء و وفائه بما يعزم عليه. و على ما ذكرنا ينطبق ما يشاهد من استمرار سيرة المسلمين على عدم الامتناع من التصرف في مال مورّثهم من بيته و أثاث البيت و غير ذلك إلى أن يستأذنوا من ديان الميّت، فالظاهر جواز التصرف و إن استوعب الدين¹.

وكيف كان فالصحيح كما عليه الشيخ في الخلاف و المحقق في الشرائع والمحقق التراقي والمحقق العراقي والسيد الخوئي "قدّمهم" عدم انتقال التركة بمقدار الدين الى الورثة، فان كان الدين مستوعبا لجميع التركة بقي تمام التركة في ملك الميّت، وان لم يكن مستوعبا، فينتقل ما يزيد من مقدار الدين الى الورثة،

القمي: الكلام في التصرف في المال و عدمه على ما اخترناه من عدم انتقال الملك إلى الوارث: فالتحقيق فيه أن يقال: المسلم ممّا ثبت جوازه هو اختيار التصرف فيما يريد به قضاء الدين و التجهيز.

و أمّا في غيره قبل إيفاء الدين و إيصاله و تجهيز الميت و دفنه: فلا يثبت من ذلك، و إنّما هو محلّ الإشكال، فالأولى أن يقال: إن الوارث حينئذ يتصوّر على أقسام:

منها: ما يكون ميتا بارّاً بمورثه مهتما في شأن أداء الدين عنه و تجهيزه، فيقدّم جواز تصرفه في المال القليل الذي استوعبه دين مورثه مع كون مقصوده أداء الدين و تجهيزه مورثه من مال نفسه ممّا لا مسرح له في العادة، و لم يثبت المنع عنه في الشريعة؛ لعدم انصراف ما دلّ على حرمة التصرف في مال الغير إلى ذلك فإنّ غاية

رسائل الميرزا القمي، ج ٢، ص: ٨٤٤

ما يتصوّر مانعا احتمال صيرورة الوارث فقيرا قبل إيفاء الدين و التجهيز، و هو معارض باحتمال تلف ذلك المال الخاص قبل إيفاء الدين به.

و كذلك الكلام في الوارث البارّ المهتمّ بشأن أمر مورثه في الشقّ الآتي، أي الدين الغير المستوعب إذا كان المال كثيرا غاية الكثرة و إن لم يكن للوارث بنفسه مال غير التركة.

و تدلّ على ما ذكرنا أيضا شهادة الحال برضا الميت في مثل هذا التصرف من مثل هذا الوارث، و لا استبعاد في ذلك، بل اعتبار مثل هذه الشهادة كثير، و من جملتها صرف أدوات الحمّات و المساجد الموقوفة الخربة الغير المأمول عودها إلى ما هو أقرب إلى مقصود الواقف أو مطلق سبيل الله، سيّما على القول بعدم انتقال الوقف عن الواقف، و الصلاة في الخانات و الأرحبة الموقوفة، و نحو ذلك.

و تدلّ أيضا شهادة حال صاحب الدين بالإذن لمثل هذا الوارث الموصوف، و كذلك وليّه إذا كان صغيرا أو غائبا، فلا مانع من جانبه أيضا.

و يدلّ عليه أيضا نفي العسر و الحرج و الضرر، بل يمكن ادّعاء الإجماع بملاحظة عمل الناس في الاعصار و الأمصار من دون نكير، فإنّما لم نقف و لم نطلّع على أحد منع من تصرف مثل الوارث الموصوف في المال من العلماء السابقين و اللاحقين.

رسائل الميرزا القمي، ج ٢، ص: ٨٤٥

[حكم تصرف الوارث الغير البار]

فالحاصل أنّ الصورة التي يمكن دعوى الإجماع فيها و صحّة المنع هو ما لو كان الوارث معسرا غير بارّاً، أو غير معتمد، أو كلاهما في جميع المال في صورة الاستيعاب، و فيما قابل الدين أيضا في غيرها.

و حينئذ، فالدليل على الجواز في الفاضل على ما قابل الدين إنّما هو الأصل، و نفي الحرج و العسر، و عدم منع الحاكم عن ذلك إذا كان المدين مولّي عليه؛ لاعتماده على الباقي. و ليس هنا

شاهد حال من جهة المورث، و لا الدائن كالسابق؛ إذ نفس ذلك الوارث يقتضي إتلاف جميع المال لو لم يمنعه الدائن أو وليه، و هو على صدد الإلتلاف شيئاً فشيئاً، فربّما تحصل الغافلة للدائن أو وليه، و يتلف ما قابل الدين أيضاً، فكأنّه لا إذن لمثل هذا الشخص في التصرفّ.

نعم إذا كان الدائن مطلقاً بحاله، و ينتظر إتلاف الفاضل، و إن يأخذ بما قابل دينه أو وليّه فلا يجب منعه عن التصرفّ في الفاضل، بل لا معصية عليه بذلك، و إن كان عاصياً بنيته في إتلاف الباقي. و بالجملة، فالواجب على الوارث ملاحظة المصلحة في التصرفّ، فلا يتصرفّ المعسر، و لا من لا يقدر على ذلك. و أمّا غيره فلا مانع من تصرفه كما ذكرنا.

[ثمره القول بالانتقال و عدمه]

و تظهر ثمره هذا النزاع أعني النزاع في الانتقال و عدم الانتقال في النماء المتجدد بين الوفاة و إيفاء الدين، فإن كان المال بنفسه لا يفي بالدين، فيلحق به النماء، و يصرف في إيفاء الدين؛ لأنّه من نماء مال الميّت و الدين متعلّق بدمته، فيوفّي من ماله و على القول الآخر فهو من مال الوارث. و في وجوب الفطرة إذا كان النماء ولد الرقيق.

رسائل الميرزا القمي، ج ٢، ص: ٨٤٦

حكم الدين الغير المستوعب و المستوعب
و أمّا غير المستوعب:

و على ما اختاروه في غير المستوعب من الانتقال بقدر الفاضل، فتظهر الثمرة في تبعيّة النماء و توزيعه بقدر الحصّة على أي حال، أي سواء تلف الباقي أو نقص أو لا، فلا تخرج الحصّة عن الإشاعة بمجرد عزل الوارث، إلّا أن يقال: يكفي في تعيين المال عزل الوارث الحصّة، و هو محلّ كلام؛ إذ غاية العزل و التصرفّ مراعى، لا مطلقاً.

رسائل الميرزا القمي، ج ٢، ص: ٨٤٨

و [المذهب] الثالث: هو ما اخترناه من عدم الانتقال مطلقاً
و أنّ المسألة في غاية الإشكال.

و الأولى و الأظهر و الأحوط ما ذكرنا من عدم الانتقال إلى الوارث مطلقاً إلّا بعد أداء الوصيّة و الدين، و جواز التصرفّ مطلقاً، و لكن بالتفصيل المتقدّم.

كتاب القضاء إذا كان على الميّت دين يحيط بالتركة فإنّه بلا خلاف ممّا لا تدخل في ملك الغرماء و لا ملك الورثة، و الميّت قد انقطع ملكه و زال فينبغي أن تكون موقوفة على قضاء الدين» «٤» انتهى. و قال في كتاب الدين: «إنّ أصول مذهبنا تقتضي أنّ الورثة لا يستحقّون شيئاً من التركة، دون

قضاء جميع الديون، و لا يسوغ و لا يحلّ لهم التصرف في التركة، دون القضاء، إذا كانت بقدر الدين» إلى آخر ما ذكره «٥».

سرائر ج ٣ ص ٢٨٧ لا يستحق الوراث التركة الا بعد قضاء الدين

٢- ملكيت عرض است ومحال است قيام ان به معدوم

و أمّا القائلون بعدمه و بقاء التركة على حكم مال الميّت،

ثانيها: السيرة المستمرة

على تبعية النماء للتركة في وفاء الدين، و هو مستلزم لبقائها على حكم مال الميّت لا انتقالها إلى الورثة.

و أمّا الكلام في الدين الغير المستوعب للتركة، فيقع تارة في الزائد عن الدين، و أخرى فيما قبله. أمّا الزائد عن الدين،

فالظاهر أنّه لا إشكال بل لا خلاف في انتقاله إلى الوارث، إلا من الفاضل القمي و احتمله

الأردبيلي في آيات الأحكام «١». ضرورة أنّ الدين المتعلّق بالتركة لا يمنع من انتقال الزائد إلى الورثة، فهو حينئذٍ كالوصية من هذه الجهة و إن كان بينهما فرق من حيث كون تعلق الوصية بالتركة بطريق الإشاعة و الدين من قبيل تعلق الكلّي، حسبما عرفت تفصيل القول فيه.

و القول بأنّ قوله تعالى: «مَنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ» «٢» يدلّ على عدم انتقال شيء من التركة إلى الوارث ما دام الدين موجوداً، سخيّف جداً لما قد عرفت سابقاً من أنّ الآية إنّما تدلّ على مانعية تعلق الدين و الوصية من انتقال المجموع من حيث المجموع إلى الورثة، و أمّا الكلام فيما قابل الدين،

فالحقّ أنّ حكمه حكم جميع التركة على تقدير الاستيعاب، فإن قيل بعدم الانتقال فيه حسبما عليه أكثر القدماء فلا بدّ من أنّ يقال بعدم الانتقال في المقام أيضاً.

و إن قيل فيه بالانتقال حسبما عليه أكثر المتأخّرين و قوّاه الأستاذ العلامة دام ظلّه فلا بدّ من أنّ يقال بالانتقال في المقام أيضاً و هذا الاتحاد مفاد الأدلّة لكلا القولين في المقامين، فلا معنى للتفصيل بينهما.

و لعلّ ما ذكرنا هو الظاهر من كلام الأكثرين كما لا يخفى لمن راجع إليه.

(١) زبدة البيان: ٢ / ٨١٧.

و ربّما يستدلّ له أيضاً بالسيرة المستمرة من زماننا إلى زمان النبي صلى الله عليه و آله فإنّ بناء الورثة على التصرف في التركة إذا لم يستغرق الدين، بل ربّما يدعى أنّ الأئمة عليهم السلام كانوا

يتصرفون في تركة الإمام السابق مع تعلق الدين بها في الجملة. و بالجملة، الفرق بين الدين المستوعب و غيره في الانتقال و عدمه بالنسبة إلى ما قابل الدين ضعيفاً جداً. نعم، لا إشكال في انتقال الزائد من الدين إلى الورثة لعدم المانع منه مع دلالة العمومات عليه، قال الشيخ في المبسوط: «إذا مات و خلف تركة و عليه دين انتقلت التركة إلى ورثته، سواء كان الدين وفق التركة أو أكثر أو أقلّ منها، و تعلق حقّ الغرماء بالتركة و الدين باق في ذمّة الميّت و للوارث أن يقضي الدين من عين التركة و من غيرها كما للراهن ذلك في الرهن» «٤».

و قال العلامة في باب الحجر من القواعد: «و ديون المتوفّي متعلّقة بتركته، و هل هو كتعلق الأرش برقبة الجاني، أو كتعلق الدين بالرهن؟ احتمال. و يظهر الخلاف منها: ما رواه زرارة أرى أن ليس للورثة سبيل على رقبة العبد و لا على ما في يده من المتاع و المال إلا أن يضمّنوا دين الغرماء جميعاً و فيه فقرات تدلّ على المدّعى: إحداها: قوله عليه السلام: «أرى أن ليس للورثة سبيل» فإنّ نفى السبيل لهم بعد فرض القول بالانتقال لا بدّ من أن يكون المراد منه نفى جميع التصرفات و الانتفاعات. ثانيها: قوله عليه السلام: «كان العبد و ما في يده للغرماء» فإنّه بعد قيام الإجماع على عدم دخول التركة في ملك الغرماء لا بدّ أن يكون المراد من إثبات كونها للغرماء نفى جميع التصرفات للوارث، إلى غير ذلك.

قلت: المراد من الضمان ليس هو بناء الأداء أو التعلق بالذمّة في قصد الوارث، بل المراد منه جعل الحقّ في العهدة و الذمّة مع رضا الغريم بذلك أيضاً، و هو خارج عمّا نحن فيه لقيام الإجماع على جوازه؛ بل قد عرفت أنّه لو أذن المدين في التصرف من دون ضمان المتصرف لكان جائزاً بلا إشكال و لا خلاف، فضلاً عن صورة الضمان، فتأمّل.

و بالجملة، لا أرى مانعاً في المقام من تصرف الوارث بما لا يوجب تفويت مالّيّة التركة سواء على القول بالانتقال و عدمه. و أمّا التصرف الذي يوجب تفويت مالّيّتها، فظاهر الأخبار عدم جوازه و إن كان المتصرف في قصده ضمان المال و كونه في عهده مطلقاً

ثانيها: السيرة المستمرة من زماننا إلى زمان الأئمّة عليهم السلام و النبي صلى الله عليه و آله على التصرف في التركة مع تعلق الدين بها في الجملة، فإنّه لا يكون بناء الناس على عدم التصرف في التركة الكثيرة مع وجود دين قليل على الميّت، و هذا ظاهر لمن راجع إلى طريقة المسلمين في جميع الأعصار و الأمصار.

و فيه: أنّه على فرض تسليم تحقّق السيرة و عدم كونها من جهة عدم المبالاة في الدين و شريعة سيد المرسلين لا ينافي ما ذكرنا، لأنّ التصرف في التركة الكثيرة مع وجود الدين القليل لا يعدّ عادة

تضييعاً للدين أو إيقاعه معرض الضياع، و لو فرضت التركة قليلة أو كثيرة لكن أراد الوارث التصرف في جميعها بيع و نحوه، أو أراد التصرف في البعض مع عدم بقاء الباقي عادة لم يجز التصرف له قطعاً، و لو فرض قيام السيرة عليه فيحكم بعدم جواز التمسك بها لعدم كشفها عن تقرير الحجّة

نعم لو ضمن الورثة او غيرهم دين الميت بنحو الضمان الشرعي اي بانتقال الدين الى ذمتهم وقبل الديان ذلك فتبرء ذمة الميت، ولكن لا يتم ذلك في الضمان العقلائي اي مجرد التعهد باداء دين الميت، حتى ولو كان برضا الديان، الا أنه ذكر الشيخ الطوسي "ره" في الخلاف أنه ليس من شرط صحة الضمان رضی المضمون له، دليلنا: ضمان علي (عليه السلام) و أبي قتادة، فإن النبي (صلى الله عليه وآله) لم يسأل عن رضا المضمون له^١.

اقول: الرواية المشار اليها عامية لا اعتبار بسندها، على أن ارتكازية عدم براءة ذمة الميت بمجرد انشاء الضامن ضمان دين الميت من دون قبول الدائن توجب حمل قوله "فككت رهان اخيك" على المجاز من حيث مشارفته على فك رهان الميت باداء دينه، وأما ما قد يقال من كونه قضية في واقعة فلعل الدائن كان حاضرا هناك فرضي بضمان علي (عليه السلام) فخلاف الظاهر جدا.

وأما ما رواه في الكافي عن مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ، عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ، عَنْ يَحْيَى الْحَلْبِيِّ، عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ وَهَبٍ، قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) إِنَّهُ ذُكِرَ لَنَا أَنَّ رَجُلًا مِنَ الْأَنْصَارِ مَاتَ وَعَلَيْهِ دَيْنَانِ دَيْنًا، فَلَمْ يُصَلِّ عَلَيْهِ النَّبِيُّ (صلى الله عليه وآله) وَقَالَ: صَلُّوا عَلَيَّ صَاحِبِكُمْ حَتَّى ضَمِنَهُمَا عَنْهُ بَعْضُ قَرَابَتِهِ، فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) ذَلِكَ الْحَقُّ، ثُمَّ قَالَ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ (صلى الله عليه وآله) إِنَّمَا فَعَلَ ذَلِكَ لِيَتَّعِظُوا، وَلِيُرَدَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ، وَلِيَلَّا يَسْتَحِفُّوا بِالذِّينِ، وَقَدْ مَاتَ رَسُولُ اللَّهِ وَعَلَيْهِ دَيْنٌ، وَمَاتَ الْحَسَنُ وَعَلَيْهِ دَيْنٌ، وَقُتِلَ الْحُسَيْنُ وَعَلَيْهِ دَيْنٌ^٢، فلا يظهر منه براءة ذمة الميت بمجرد ضمان بعض قرابته وانما صار ذلك سببا لصلاة النبي عليه.

نعم روى في الكافي عن مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ فَضَالٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ الْجَهْمِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع عَنْ رَجُلٍ مَاتَ وَ لَهُ عَلَيَّ دَيْنٌ وَ خَلَفَ وَ لِدًا رَجُلًا وَ نِسَاءً وَ صِبْيَانًا-

١ - روى عن أبي سعيد الخدري قال: كُنَّا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ص فِي جَنَازَةٍ - فَلَمَّا وُضِعَتْ قَالَ هَلْ عَلَيَّ صَاحِبِكُمْ مِنْ دَيْنٍ - قَالُوا نَعَمْ دِزْهَمَانٍ - فَقَالَ صَلُّوا عَلَيَّ صَاحِبِكُمْ فَقَالَ عَلِيُّ ع - هُمَا عَلَيَّ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَ أَنَا لَهُمَا ضَامِنٌ - فَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ ص فَصَلَّى عَلَيْهِ - ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَيَّ عَلِيٌّ ع - فَقَالَ جَزَاكَ اللَّهُ عَنِ الْإِسْلَامِ خَيْرًا - وَ فَكَ رِهَانِكَ كَمَا فَكَّكَ رِهَانَ أَخِيكَ.

٢ - الخلاف ج ٣ ص ٣١٣

٣ - الكافي ط دار الحديث ج ٩ ص ٥٧٩

فَجَاءَ رَجُلٌ مِنْهُمْ فَقَالَ- أَنْتَ فِي حِلٍّ مِمَّا لِأَبِي عَلَيَّكَ مِنْ حِصَّتِي وَ أَنْتَ فِي حِلٍّ مِمَّا لِأَخَوَتِي وَ أَخَوَاتِي- وَ أَنَا ضَامِنٌ لِرِضَاهُمْ عَنْكَ قَالَ يَكُونُ فِي سَعَةٍ مِنْ ذَلِكَ وَ حِلٌّ قُلْتُ فَإِنْ لَمْ يُعْطِهِمْ- قَالَ كَانَ ذَلِكَ فِي عُنُقِهِ- قُلْتُ فَإِنْ رَجَعَ الْوَرْتَةُ عَلَيَّ فَقَالُوا أَعْطَيْنَا حَقَّنَا- فَقَالَ لَهُمْ ذَلِكَ فِي الْحُكْمِ الظَّاهِرِ- فَأَمَّا بَيْنَكَ وَ بَيْنَ اللَّهِ- فَأَنْتَ مِنْهَا فِي حِلٍّ- إِذَا كَانَ الَّذِي حَلَّلَكَ يَضْمَنُ لَكَ عَنْهُمْ رِضَاهُمْ- فَيَحْمِلُ لِمَا ضَمَّنَ لَكَ، وكذا ما رواه في التهذيب باسناده عن احمد بن محمد بن محمد بن فضالة عن أَبَانِ (بن عثمان) عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي الرَّجُلِ يَكُونُ عَلَيْهِ دَيْنٌ فَحَضَرَهُ الْمَوْتُ فَيَقُولُ وَلِيُّهُ عَلَيَّ دَيْنُكَ قَالَ يُبْرِئُهُ ذَلِكَ وَ إِنْ لَمْ يُؤْفِهِ وَلِيُّهُ مِنْ بَعْدِهِ وَ قَالَ أَرْجُو أَنْ لَا يَأْتِمَّ وَ إِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِي يَحْبِسُهُ^٢.

فيعارضهما صحيحة عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) فِي الرَّجُلِ يَمُوتُ وَ عَلَيْهِ دَيْنٌ فَيَضْمَنُهُ ضَامِنٌ لِلْغُرَمَاءِ، فَقَالَ إِذَا رَضِيَ بِهِ الْغُرَمَاءُ فَقَدْ بَرَّتْ ذِمَّةُ الْمَيِّتِ^٣، ويكون المرجع بعد ذلك ارتكاز العقلاء والعمومات النافية لكفاية ضمان دين أحد في براءة ذمته من دون رضی الدائن.

وأما انتقال التركة الى الورثة مع الدين المستوعب للميت بمجرد ضمان الورثة فيمكن ان يستدل عليه بصحیحة زرارة السابقة "ليس للورثة سبيل على رقة العبد و ما في يده من المال و المتاع، إلا ان يضمنوا دين الغرماء جميعا، فيكون العبد و ما في يده من المال للورثة"، وهذا لا ينافي عدم براءة ذمة الميت بمجرد ضمان الورثة ما لم يكن ضمان نقل الذمة مع قبول الديان، ولكن الانصاف ان ارتكازية عدم جدوى في ضمان الورثة من دون قبول الديان توجب تقييد الصحیحة بفرض قبول الديان.

ومما ذكرناه تبين الاشكال في تعليقة المحقق النائيني "قده" على العروة بقوله "لا يبعد جواز التصرف حتى في المستغرق أيضاً مع تعهد الأداء لكن الأحوط أن يكون برضاء الديان".

كما ظهر الاشكال في تعليقة السيد الامام "قده" على فتوى صاحب العروة "قده" من عدم جواز تصرف الورثة او غيرهم في تركة الميت في الدين المستوعب، فقال: محلّ تأمل في التصرفات الجزئية المتعارفة في أمر التجهيز و لوازمه المتداولة المعمولة، و أولى بذلك الدين الغير المستغرق، بل لا يبعد جواز التصرفات الغير الناقلة أو المعدمة لمحلّ الحقّ مع بنائهم على أداء الدين و عدم تسامحهم فيه في غير المستغرق، فانه لم يحرز السيرة على تصرف الورثة في تركة الميت في الدين المستوعب، نعم

١ - وسائل الشیعة ج ١٨ ص ٤٢٥

٢ - تهذيب الاحكام ج ٦ ص ١٨٨

٣ - وسائل الشیعة ج ١٨ ص ٣٤٦

٤ - العروة الوثقى المحشى ج ٤ ص ٤٦٠

٥ - العروة الوثقى المحشى ج ٢ ص ٣٧٢

على مبنى المشهور من كون بعدية الارث بعد الدين بعدية تراحمية فمقتضى القاعدة انتقال التركة الى الورثة متعلقا لحق الديان فمع الدين المستوعب لا مانع من التصرف غير المنافي لحق الديان، بخلاف المسلك الصحيح من كون البعدية رتبية، فمع كون الدين مستوعبا فلا تنتقل التركة الى الورثة ابداء، بل تبقى على ملك الميت، نعم لولي الميت الاذن للورثة بالتصرف غير المنافي لحق الديان ان كان ذلك في مصلحة الميت، نعم الاحوط للحاكم الشرعي أن يكون اذنه بمقدار الضرورة العرفية.

ثم ان صاحب العروة قال "وكذا -اي يشكل التصرف في التركة- اذا لم يكن عليه دين ولكن كان بعض الورثة قصيرا او غائبا، او نحو ذلك" اقول: الامر هنا اشد اشكالا، فان شركة بعض الورثة في التركة تكون بنحو الاشاعة في العين -غير الزوجة التي تكون شركتها في قيمة البناء دون اثاث البيت بنحو الاشاعة في مالية العين- فحرمة تصرف بقية الورثة بدون الاستئذان من ولي القاصر او الغائب مقتضى القاعدة، هذا وقد علق السيد الامام على عبارة العروة بقوله "لا يبعد الجواز في التصرفات اللازمة بحسب المتعارف لتجهيز الميت من الورثة، بل وغيرهم، وذكر بعض السادة الاعلام "دام ظله" لا يجوز التصرف في التركة حينئذ الا باذن وليه نعم لا بأس بالتصرفات المتعارفة مقدمة لتجهيز الميت بالحدود التي جرت عليها سيرة المتشريعة.

مألة ١٦: لا يجوز التصرف حتى الصلاة في ملك الغير إلا بإذنه الصريح أو الفحوى أو شاهد الحال، و الأول كأن يقول: أذنت لك بالتصرف في داري بالصلاة فقط، أو بالصلاة و غيرها، و الظاهر عدم اشتراط حصول العلم برضاه، بل يكفي الظنّ الحاصل بالقول المزبور، لأنّ ظواهر الألفاظ معتبرة عند العقلاء، و الثاني: كأن يأذن في التصرف بالقيام و القعود و النوم و الأكل من ماله، ففي الصلاة بالأولى يكون راضياً، و هذا أيضاً يكفي فيه الظنّ على الظاهر؛ لأنّه مستند إلى ظاهر اللفظ إذا استفيد منه عرفاً، و إلا فلا بدّ من العلم بالرضا، بل الأحوط اعتبار العلم مطلقاً، و الثالث: كأن يكون هناك قرائن و شواهد تدلّ على رضاه، كالمضايف المفتوحة الأبواب و الحمّامات و الخانات و نحو ذلك، و لا بدّ في هذا القسم من حصول القطع بالرضا، لعدم استناد الإذن في هذا القسم إلى اللفظ، و لا دليل على حجّيّة الظنّ الغير الحاصل منه.

اقول: يقع الكلام في عدة جهات:

الجهة الأولى: لا اشكال في أن المرتكز العقلائي كون المناط في جواز التصرف في ملك الغير

هو مجرد رضاه الباطني، فلو علم به من دون ان يبرزه بميز كفى ذلك، و طيب نفسه به، وهذا مقتضى قوله (عليه السلام) في موثقة سماعة وصحيحة زيد الشحام "لا يحل مال امرء مسلم الا بطيبة نفسه".

نعم ورد في التوقيع الشريف "لا يحل لأحد أن يتصرف في مال غيره بغير إذنه" فقد ذكر في المستمسك أن ظاهره اعتبار الاذن الظاهر في الاذن الإنشائي، و مقتضى الجمع العرفي بينه وبين موثقة سماعه اعتبار الرضا النفساني والاذن الانشائي معاً، لكن لما كانت الاذن من قبيل الطريق إلى الرضا كان الجمع العرفي بين الدليلين حمل الأول على الحكم الظاهري، و الثاني على الحكم الواقعي، فيكون الموضوع للحكم الواقعي هو الرضا الباطني، و الموضوع للحكم الظاهري هو الاذن^١.
 وأشكل عليه السيد الخوئي "قده" بأن هذا التوقيع مروي في الاحتجاج وهو ضعيف السند، مضافاً الى أن المتبادر منه عرفاً بمناسبة الحكم و الموضوع أن أخذه بعناية الطريقية و كونه كاشفاً نوعاً عن الرضا الباطني الذي هو مناط الجواز، فهو مأخوذ في موضوع الدليل على سبيل الطريقية دون الموضوعية، نظير التبين المعلق عليه الإمساك في آية الصوم، ولو كان ظاهراً في موضوعية الاذن تكون النسبة بينه وبين موثقة سماعه العموم من وجه، حيث دلت الموثقة على إناطة الحل بالطيب سواء قارنه الاذن أم لا، و دل التوقيع على المنع عن التصرف مع عدم الاذن سواء كان معه طيب أم لا، فيتعارضان في مادة الاجتماع و هي التصرف مع الطيب من دون إذن، فإنه يجوز على الأول و يحرم على الثاني، و بما أن المعارضة بالإطلاق كما عرفت فيسقطان و يرجع إلى بناء العقلاء القائم على جواز التصرف بمجرد العلم بالرضا من دون مدخلية للاذن^٢.

اقول: أما سند التوقيع فهو تام، فقد رواه الصدوق في إكمال الدين، قال حدثنا محمد بن احمد الشيباني وعلي بن احمد بن محمد الدقاق والحسين بن ابراهيم بن احمد بن هشام المؤدب وعلي بن عبد الله الوراق رضي الله عنهم عن مُحَمَّدِ بْنِ جَعْفَرِ الْأَسَدِيِّ قَالَ كَانَ فِيمَا وَرَدَ عَلَيَّ مِنَ الشَّيْخِ أَبِي جَعْفَرٍ مُحَمَّدِ بْنِ عُثْمَانَ الْعَمَرِيِّ قَدَّسَ اللَّهُ رُوحَهُ فِي جَوَابِ مَسَائِلِي إِلَى صَاحِبِ الدَّارِ ع... فَلَا يَحِلُّ لِأَحَدٍ أَنْ يَتَصَرَّفَ فِي مَالِ غَيْرِهِ بِغَيْرِ إِذْنِهِ^٣، والاربعة الذين نقل عنه الصدوق وان لم يرد في حقهم توثيق، لكن لا يحتمل كذب الجميع خصوصاً بعد كونهم من مشايخ الصدوق وترضيه لهم، وأما الاسدي فلا ريب في وثاقته وجلالته، وقد وثقه النجاشي وكذا الشيخ الطوسي في كتاب الغيبة.

نعم الانصاف تمامية ما ذكره من كون الاذن في التوقيع ظاهراً بمناسبة الحكم والموضوع (او فقل بمقتضى المرتكز العقلائي) في الطريقية المحضه الى كشف الرضا وطيب النفس، وأما ما ذكره من أنه على فرض ظهور الاذن في الموضوعية فتقع المعارضة بالعموم من وجه بينه وبين موثقة سماعه وبعد تساقطهما فيرجع الى بناء العقلاء على جواز التصرف مع الرضا، ففيه أن ظاهر الاذن عادة هو نشوؤه

١ - مستمسك العروة ج٥ ص ٤٣٨

٢ - موسوعة الامام الخوئي ج١٣ ص ٤٧

٣ - كمال الدين وتمام النعمة ج٢ ص ٥٢٠ ووسائل الشيعة؛ ج٩، ص: ٥٤٠

عن طيب النفس فلا اطلاق للتوقيع لفرض احراز انتفاء الرضا النفساني للمالك، فيكون التوقيع اخص مطلقاً من الموثقة، هذا ومن جهة أخرى ان مقتضى الجمع العرفي بين التوقيع والموثقة حمل الاذن في التوقيع على الطريقية المحضنة، كما استظهرنا ذلك من ادلة افطار المريض، حيث ان الوارد في قوله تعالى "و من كان مريضاً او على سفر فعدة من أيام أخر" هو عنوان المريض، وقلنا بأن العرف يحمل مثل صحيحة حريز عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: الصائم إذا خاف على عينيه من الرمذ أفطر^(١)، على كون خوف الضرر طريقاً الى الموضوع الواقعي، كما ذكر في المستمسك أن المتعين في الجمع العرفي الالتزام بأن موضوع الافطار هو المرض واقعاً، وثبوت الحكم مع العلم أو الخوف من باب الحكم العقلي الطريقي، أو الشرعي الظاهري، لا أنه موضوع لحكم واقعي آخر، ليلزم منه اجتماع حكيم مع خوف الضرر إذا كان موجوداً واقعاً، فانه خلاف المرتكز العرفي، ولا أنه جزء موضوعه، ليلزم تقييد إطلاق الطائفتين معاً^(٢).

ولو فرض تساقطهما فلا معنى لمرجعية بناء العقلاء بعد احتمال الردع عنه، بمثل التوقيع، -مع قطع النظر عن عدم صلاحية العمومات للردع عن بناء العقلاء- والخطاب المبثلي بالمعارض وان لم يصلح للردعية ولكن يحتمل اكتفاء الشارع به للتردد في امضاء بناء العقلاء، فالمهم حينئذ الرجوع الى اصل البراءة، فيما لم يكن استصحاب مثبت للحرمة، كما لو كانت حالته السابقة عدم الرضا، وقلنا بحريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية ولو كانت انحلالية.

هذا وقد اورد بعض السادة الاعلام "دام ظله" على كلام المستمسك بأن التوقيع -مع غمض العين عن ضعف سنده- ظاهر في كون السؤال فيه عن التصرفات الاعتبارية من اداء الخراج وبيع الثمار ونحو ذلك، حيث ورد فيه "وأما ما سألت عنه من امر الضياع التي لناحيتنا هل يجوز القيام بعمارتها واداء الخراج منها وصرف ما يفضل من دخلها الى الناحية احتساباً للاجر وتقرباً اليانا"، وبقرينة "احتساباً للاجر وتقرباً اليانا" كان طيب نفس المالك مفروغاً عنه لديه، وانما دل التوقيع زائداً على ذلك اعتبار الاذن الانشائي في نفوذ التصرفات الاعتبارية، ومع قطع النظر عن ذلك نقول: انه لا منافاة بين التوقيع والموثقة حتى بدوا، فان الاول يدل على شرطية الاذن في حلية التصرف والثانية تدل على شرطية طيب النفس فيها، نعم لو كان مفاد التوقيع حلية التصرف مع الاذن مطلقاً ومفاد الموثقة حلية التصرف مع طيب النفس مطلقاً وصلت وقع التنافي بينهما، لكن ذكرنا في الاصول ان مقتضى الاستثناء عن النفي وان كان هو الايجاب لكن ليس هو الايجاب المطلق، خصوصاً في الخطابات المسوقة لبيان الشرطية، فلا تنافي بين قوله "لا صلاة الا بطهور" مع قوله "لا صلاة الا الى القبلة"،

١ - وسائل الشريعة؛ ج ١٠، ص: ٢١٨

٢ - مستمسك العروة الوثقى ج ٨ ص ٤٢٢

وأما ما ذكره من كون الاذن طريقا الى طيب النفس ففيه ان الاذن في الرواية بقريظة قوله بعد ذلك "فكيف يحل ذلك في مالنا، من فعل شيئا من ذلك بغير امرنا فقد استحل منا ما حرم الله" ظاهر في الاستنابة فهو حاكٍ عن امر اعتباري نفسي، ولا يحكي عن طيب النفس، بل قد ينشئ الاذن في التصرف مكرهاً.

وفيه أن الظاهر السؤال عن الحلبة التكليفية للقيام بعمارة الضيعة المملوكة لهم (عليهم السلام) واداء خراجها، وايصال الباقي الى الناحية، ولا اقل من أن مقتضى اطلاق الجواب هو اشتراط حلبة التصرف التكويني ايضا بالاذن، وأما ما ذكره من ظهور الاذن في التوقيع في الاستنابة، ففيه أن الاذن حتى في التصرف الاعتباري لا بد فيه من احتمال نشوءه من الرضا الفعلي ولو من باب تزامم الأغراض وبعد الكسر والانكسار كما سيأتي توضيحه، وظاهر الاذن هو ذلك.

وأما ما ذكره من أن التوقيع لا يدل على كفاية الاذن كما أن الموثقة لا تدل على كفاية طيب النفس، ففيه أنه ان كان لسان الخطاب لسان بيان الشرطية فقط تم ما ذكره، ولكن ظاهره بيان حكم المستثنى والمستثنى منه معا، وما قد يقال من أنه حيث ان الغالب في الاستثنائات كون المتكلم بصدد بيان حكم المستثنى منه، دون المستثنى، فلو شك في اعتبار شرط في حكم المستثنى فلا يصح التمسك مجال لنفيه بالاطلاق، اذ الاطلاق لا يجري الا بعد كون المتكلم في مقام البيان بالنسبة الي ما يراد الاخذ باطلاقه^(٢)، ولكن الصحيح هو تمامية الاطلاق في المستثنى بشهادة الوجدان بصحة التمسك بعموم المستثنى في مثل "لا تكرم الفاسق الا اذا كان عالماً" او "اكرم العالم الا اذا كان فاسقاً" ويشهد على ذلك انه لو قال المولى لعبده اولاً "لا تدخل عليّ أحداً" ثم قال "لا تدخل عليّ الا من كان عالماً" فأدخل عليه العبد عالماً فاسقاً لم يصح أن يعاتبه المولى بأنك لم ادخلت عليّ هذا العالم الفاسق، وهذا يعني أن العرف يفهم منه الاطلاق، نعم خطاب الشرطية كقوله "لا صلاة الا بطهور" ليس لها اطلاق لنفي شرطية شيء آخر، وهكذا الحال في مثل قوله "لا اطالع الكتب الا كتاب الفقيه" و"لا آكل من الطعام الا ما كان فيه ملح" و"لا يجوز التقليد الا من المجتهد"، وان شئت قلت: انه يكون في هذه الامثلة قرينة عرفية على كون المتكلم في مقام الاهمال بلحاظ المستثنى، بل في مثال "لا يجوز التقليد الا من المجتهد" قد ارتكز في الازهان اعتبار شرائط في جواز تقليد المجتهد، فلا يظهر من هذا الخطاب أنه في مقام الغاء تلك الشرائط.

١ - مكان المصلي ص ٧٤

٢ . دراسات في المكاسب المحرمة ج ١ ص ٢٤.

الجهة الثانية: لا يلزم في الرضا وطيب النفس ابتهاج النفس، بل يكفي الرضا الفعلي بعد الكسر والانكسار ولو كان ناشئاً عن تراحم الأغراض، كما لو رضي بتصرف شخص في ماله لا اضطراره الى قيام ذلك الشخص بعمل في حقه او حق ذويه، او دق الضيف بابه في زمان غير مناسب فاذن له في الدخول كراهية ان يتهمه الناس بالبخل، او الحّ عليه احد في اخذ ماله فاذن له استحياء، نعم لو كان مجرد تلفظ بالاذن من دون رضا فعلي بتصرفه حرم ولعل هذا هو المقصود من قولهم "المأخوذ حياء كالمأخوذ غصبا" والا فلا وجه له.

وعليه فما ذكره شيخنا الاستاذ "قده" من أنه لا يبعد اعتبار طيب النفس بذلك المعنى -اي بمعنى ابتهاج النفس- في التصرف في مال الغير كما إذا أقام في بيته تعزية و دخل في البيت بتلك المناسبة شخص و تصرف فيها بما يكون خارجا عن المتعارف باستعمال الماء الكثير بغسل بعض ثيابه أو المكث في مرحاضها طويلا مع عدم علمه برضا صاحب البيت فهذه التصرفات التي ربما يمتنع المالك عن إظهار عدم رضاه بها للحفاظ على كرامته غير جائز لذلك الشخص فإنه لا يحل مال امرء مسلم الا بطيب نفسه، و هذا بخلاف فرض حصول المعاملة كما إذا وهب المال للسائل تحفظاً على كرامته فان دليل نفوذ الهبة أو غيرها مع عدم حاكم في البين من حديث رفع الإكراه أو الاضطرار مقتضاه دخول العين الموهوبة في ملك المتهب فلا يكون الموهوب مال الغير حتى لا يجوز التصرف فيه بلا طيب نفس مالكة^١.

فيرد عليه أن الظاهر من طيب النفس بمقتضى الارتكاز العقلاني هو الرضا الفعلي ولو بعد الكسر والانكسار كما لو امر باتلاف ماله لحفظ حياة ولده، من باب دفع الافسد بالفساد.

الجهة الثالثة: وقع التسالم بين الأصحاب على كفاية الرضا التقديري، والمراد به أنه لو التفت الى

تصرف هذا الشخص في ماله لرضى به، وهذا هو الظاهر من الرضا وطيب النفس، وان ذكر في المستمسك أن ظاهر النصوص اعتبار الرضا الفعلي فلا يكفي الرضا التقديري المتوقف على الالتفات. ثم قال: ان ظاهر الأصحاب التسالم على كفايته، و كأنهم فهموا من الروايات أنها مسوقة مساق الإفراق بالمالك، و لا إفراق في المنع عن التصرف مع الرضا التقديري، أو أنهم حملوها على ذلك اعتماداً على سيرة العقلاء، نعم لو كان المالك ملتفتاً إلى القضية الخارجية فلم يأذن بالتصرف غفلة عن أن التصرف صلاح له، أو جهلا منه بذلك، أو لاعتقاده كون المتصرف عدواً، أو نحو ذلك من

الأمر الزائدة على الالتفات في الجملة إلى القضية الخارجية، لم يجز التصرف وإن كان راضياً تقديراً، إذ لا دليل على الجواز حينئذ بحيث ترفع به اليد عن إطلاق دليل المنع^١. وقد أجاب عنه السيد الخوئي "قده" بأنه لا يبعد شمول طيب النفس في الموثقة بمناسبة الحكم و الموضوع للرضا التقديري، وإن كانت الألفاظ في غير المقام منصرفة إلى المعاني الفعلية دون التقديرية، نعم، الظاهر عدم كفاية الرضا التقديري بالمعنى الآخر وهو عدم تمامية مبادئ الرضا فعلاً بحيث يحتاج إلى مقدمة أخرى زائداً على مجرد الالتفات كسؤال المتصرف، فلو كان المتصرف قاطعاً برضا المالك على تقدير السؤال والاستئذان ولم يقطع به بدونه لم يجز التصرف حينئذ لعدم تمامية مبادئ الرضا، وهكذا فرض توقف رضا المالك على علمه بكون تصرف الغير بصلاح المالك^٢، اقول: ليس الوجه في شمول الرضا وطيب النفس للرضا التقديري كون الارتكاز العقلائي لحلية التصرف مع الرضا التقديري موجبا لتوسعة ظهوره في المقام، بل الظاهر صدق الرضا وطيب النفس على الرضا التقديري بمعنى انه لو التفت الى هذا التصرف لكان راضيا به، وهذا يعني وجود الرضا في صقع نفسه وان لم يلتفت اليه فعلا، فهو يشبه النية الارتكازية، التي يعبر عنها بأنه لو سئل: ماذا تصنع، لاجاب بأني اصنع كذا، فانه يعني عادة وجود النية في صقع نفسه، لا أنه لو قيل له فلان يتصرف في مالك" فبسرعة يأخذ القرار لأن يرضى بتصرفه.

الجهة الرابعة: ذكر السيد الخوئي "قده" أنه إذا كان تصرف واحد مصداقا لرضا المالك وكرهته بعنوانين، كما لو منع المالك عن دخول زيد في داره لاعتقاد أنه عدوّه وهو في الواقع أبوه مثلاً، وهو راضٍ بدخول الأب، أو اذن له في ذلك باعتقاد أنه أبوه وهو في الواقع عدوّه وهو كاره لدخول العدو، فيجوز له الدخول في كلتا الصورتين، فإن المناط في جواز التصرف هو الرضا وطيب النفس، كما تضمّنته موثقة سماعة، والإذن مجرد كاشف عنه. و عليه، فالمالك وإن لم يصدر منه في الصورة الأولى إذن، بل هو كاره بالفعل حسب اعتقاده، لكنه راضٍ بدخول أبيه، غير أنه جاهل بانطباق هذا العنوان على زيد، فهو راضٍ بدخول زيد برضا تقديري بحيث لا يتوسّط بينه وبين الرضا الفعلي عدا التفاته إلى الانطباق، ومقتضى إطلاق الموثقة أن حصول الرضا فعلاً أو تقديراً في الجملة أي ولو بعنوان ما كافٍ في جواز التصرف، سواء قارنته كراهة من جهة أخرى و بعنوان آخر أم لا.

١ - مستمسك العروة ج ٥ ص ٤٣٩

٢ - موسوعة الامام الخوئي ج ١٣ ص ٤٧

و في المقام و إن اجتمع الرضا التقديري مع الكراهة الفعلية، لكن الكراهة بما هي ليست موضوعاً للحكم كي تقع المعارضة أو المزاخمة بين حكمها و حكم الرضا، و إنما الموضوع الرضا و عدمه كما تضمنته الوثيقة بعقدها السلبي و الإيجابي، فالطيب موضوع لحلية التصرف كما أنّ عدمه موضوع للحرمة، و بما أنّ الموضوع هو الطيب و الرضا في الجملة و بنحو الموجبة الجزئية، أي بأيّ عنوان كان بمقتضى الإطلاق كما عرفت، فيكون الموضوع للحرمة التي تكفلتها الوثيقة بعقدها السلبي هو عدم الرضا رأساً، فإنّ نقيض الموجبة الجزئية سالبة كلية، و من الواضح عدم صدق هذا الموضوع في المقام بعد تحقق الرضا في الجملة كما هو المفروض فلا تعارض.

و بالجملة: العبرة بالرضا الأعم من التقديري و هو حاصل هنا، و ليس المقام من الرضا التقديري بالمعنى الآخر كالجهل بكون التصرف مصلحة له الذي منعنا عن اعتباره، لوضوح الفرق بينهما، فان العلم بالصلاح من مبادئ تحقق الرضا كالسؤال الذي مرّ التمثيل به، فبدونه لم يتحقق الرضا أصلاً، و أما في المقام فالرضا بالعنوان متحقق فعلاً، غايته أنّ المالك جاهل بالانطباق و غير ملتفت إليه، فيكون من الرضا التقديري بالمعنى الأول الذي عرفت اعتباره و إلحاقه بالرضا الفعلي، هذا مع ان السيرة قائمة على جواز التصرف في المقام، فيدخل الممنوع أو غير المأذون بعد كونه أباه أو أخاه أو صديقه و نحوهم ممن يقطع برضا المالك على تقدير معرفته، و لا يعدّ ذلك ظلماً و تعدياً عليه كما لا يخفى.

ان قلت: في صورة الجهل بالصلاح ايضاً يمكن أن يقال: إنّ المالك راضٍ بعنوان التصرف الذي

فيه صلاحه و جاهل بالانطباق، قلت: ان عنوان ما فيه الصلاح من الجهات التعليلية للرضا، فهو بوجوده العلمي من المبادي الواقعة في سلسلة علل الرضا، فلا يكون بنفسه متعلقاً للرضا، و هذا بخلاف عنوان الأب أو الصديق الذي هو حيثية تقييدية و يتعلق الرضا به بنفسه، على أنه لم يعهد رضا المالك بكل تصرف فيه الصلاح بصورة عامة، فإنه قد لا يرغب فيه فلا يكون ذلك مسوّغاً للتصرف بحيث يرفع به اليد عن عموم سلطنة الناس على أموالهم.

و مما ذكرناه يظهر الحال في الصورة الثانية، فإنّ الاذن في التصرف يكشف عن طيب نفسه و رضاه و إن كان ذلك لا اعتقاد أنه الصديق، فيصدق معه الرضا و لو في الجملة، فيشمله عموم الوثيقة، بل إنّ شمول الوثيق لهذه الصورة أظهر، كما أنّ قيام السيرة و بناء العقلاء هنا أوضح، بحيث لا يكاد يتطرقة الإنكار، فإنّ الإنسان ربما يدعو جماعة لضيفته باعتقاد أنهم أصدقاؤه و أحبّاءه، و قد يكون

فيهم منافق و هو من أعدى عدوّه بحيث لو علم به المالك لطرده و لم يرض بتصرفه، مع أنه يجوز للمنافق التصرف بلا إشكال، و لا يلام عليه لدى العقلاء بعد الاذن الصريح من المالك^١.
وفي قبال ذلك ما حكى عن بعض الاعلام "قده" من أنه قال: لو أذن لشخص بتخيل أنه أبوه أو أخوه أو صديق له و كان ذلك الشخص عدوًّا له، و يعلم بعدم رضاه في الصلاة لو علم كونه عدوًّا له، لا يجوز لذلك العدو أن يصلّي في ذاك المكان و إن صرح المالك بالإذن، إذ المدار الوحيد هو الواقع الأعم من الفعلي و التقديري، فعدم الرضا التقديري كافٍ في المنع لدى العقلاء.
وأما لو كره المالك تصرف شخص زعما منه أنه عدوّه مع كونه أباه أو أخاه و يعلم برضاه لو علم بالأبوة أو الاخوة، لجاز له الصلاة فيه و إن صرح بالكراهة، إذ المدار هو الواقع الحاصل هنا و لو بالتقدير، و العرف أصدق شاهد على استقرار دأب العقلاء^٢.

اقول: قد يكون المفروض في الصورة الاولى -وهي ما لو منع شخصا من الدخول في داره لتخيل أنه عدوه ولكنه كان اباه مثلا- تخيل ان من يريد الدخول في بيته هو زيد الذي هو عدوه ولكنه كان عمرا الذي هو ابوه الذي يرضى بدخوله، فمن الواضح جواز دخوله في داره، لكن لو تخيل أن زيدا عدوه، ولكنه كان بحيث لو علم أنه اباه رضي بدخوله فيشكل دخوله لعدم رضاه بذلك ولا يكفي أنه لو علم أنه ابوه رضي بدخوله، فان الرضا التقديري هو الرضا مع الالتفات الى التصرف لا على تقدير الالتفات الى اوصاف المتصرف، فهو نظير من يعلم بأن المالك لو علم انه محتاج رضي بتصرفه، فانه لا يجدي لجواز التصرف.

وأما الصورة الثانية -وهي الاذن لشخص بتخيل أنه ابوه ولكنه كان عدوه- فالظاهر هو التفصيل بين تخلف الحيثية التقييدية العرفية، والحيثية التعليلية العرفية، حيث ان المرتكز تعليق طيب نفس المالك بوجود الاولى دون الثانية، فلو اذن المالك لشخص بدخول داره لتخيل أنه زيد ولكنه كان عمرا، وعلم عمرو بخطأه فلا يجوز له الدخول، حيث لا يصدق أن المالك رضي بدخوله، ولكن لو اذن المالك بدخول زيد في داره لتخيل أنه عادل، وهو يعلم بكونه فاسقا، فالعرف يرى صدق رضي المالك بدخوله وانما يرى كونه من باب تخلف الداعي، وعليه فلو اذن المالك لزيد بدخول داره لتخيل أنه ابوه، وهو يعلم بأنه ليس اباه واقعا، فان كان يعني ذلك أنه في ظلمة الليل مثلا تخيل أنه عمرو الذي هو ابوه، فمن الواضح عدم جواز دخوله، لعدم صدق رضاه بدخوله، وان كان يعني أنه يعتقد أن زيدا ابوه، مع أن اباه شخص آخر، فلا يبعد استظهار تعليق رضا المالك به، ولذا لو كان شخص لا يعرف اباه، فقال له رجل "أنا ابوك" فادخله ذلك الشخص بيته وقدم له الطعام ونحوه يرى العرف تصرفه

١ - موسوعة الامام الخوئي ج ١٣ ص ٤٩

٢ - كتاب الصلاة ج ٢ ص ٤٤٨

اكلا للمال بالباطل، ولو شك في كون الحيثية تقييدية عرفا او تعليلية فمعناه الشك في وجود الرضا مع عدمها واقعا فيكون مقتضى الاستصحاب عدمه، بل لايبعد دعوى كون مقتضى بناء العقلاء لزوم الاحتياط عند الشك في رضا المالك ولو لم يجر الاستصحاب كما لو تواردت حالتا الرضا وعدمه وشك في المتقدم منهما والمتأخر.

ونظير المقام ما ذكره في اسقاط خيار الغبن من أنه لو أسقطه بزعم كون التفاوت فاحشاً فثنين كونه أفحش، فإن كان الإسقاط معلقاً لياً على كون التفاوت فاحشاً كما لعله الغالب بطل الإسقاط، و إن لم يكن معلقاً عليه بل كان هو من قبيل الداعي له صح، و كذا الحال لو صالحه عليه بمال^١. والظاهر أن حكم هبة المالك ماله من هذا الشخص كحكم رضاه بتصرفه، فيحكم بعدم تحقق الهبة في فرض كون الحيثية تقييدية، نظير ما ذكر في التفصيل بين انتفاء العنوان الذاتي للمبيع وبين انتفاء وصفه، فلو قال للمشتري بعتك هذا الفرس فبان كونه بغلا بطل البيع، بخلاف ما لو قال بعتك هذا الفرس الموصوف بوصف كذا فبان كونه غير موصوف به فيثبت الخيار للمشتري، لظهوره العرفي في عدم تعليق البيع عليه.

الجهة الخامسة: ذكر صاحب العروة أن الكاشف عن رضا المالك بصلاة الغير في داره ثلاثة:

الأول: الإذن الصريح، والظاهر أن المراد به ما يكون مدلوله المطابقي شاملا للصلاة، فقد يختص بها الاذن كأن يقول: أذنت لك بالصلاة في داري بالصلاة فقط، وقد يعمها بالعموم او الاطلاق كما لو قال "اذنت لك بالتصرف في داري"، فذكر أن الظاهر عدم اشتراط حصول العلم برضاه، بل يكفي الظنّ لأنّ ظواهر الألفاظ معتبرة عند العقلاء، وقال السيد الخوئي "قده" انه ان اراد اعتبار افادة الظن الشخصي فلا وجه له، و إن أراد به الظن النوعي المجامع حتى مع الظن الشخصي بالخلاف كما هو ظاهر العبارة بقرينة التعليل المذكور فيها فصحيح، فانه لا يرب في كشفه نوعاً عن الرضا و حجيته ببناء العقلاء كما هو الشأن في كل لفظ ظاهر في معناه، ما لم يحصل العلم بالخلاف.

وهذا ما أكد عليه جمع من الاعلام كصاحب الكفاية "قده"^(٢)، وقد اختار السيد الصدر "قده" أن بناء العقلاء على حجية الظهور مطلقا، ولو مع الظن النوعي او الشخصي بالخلاف، بينما أنه في خبر الثقة لا يرى حجيته مع وجود أمانة ظنية على الخلاف، كما أن بعض السادة الاعلام "دام ظله" ذكر

١ - منهاج الصالحين ج٢ ص٤٨

٢ - كفاية الاصول ص٢٨١

أن العقلاء يحتجون بالظهورات مطلقاً، ولو مع الظن بالخلاف من باب الميثاق العقلاني، مع أنه اختار أن حجية خبر الثقة عند العقلاء من باب افادته للوثوق والاطمئنان^(١).

ولكن اعتبر بعض الاعلام "دام ظله" في حجية الظهور وغيره من الأمارات عدم الظن بالخلاف، كما ذكر بعض الاجلاء "دام ظله" أنه لا بد من حصول الوثوق النوعي من الأمارات، حتى يعمل العقلاء به في مقام الاحتجاج (كما في الاحتجاج الواقع بين الموالي والعبيد، والاحتجاج الواقع بين العقلاء انفسهم، كما يتراءى في الاستناد اليها في المحكمة) من غير فرق في ذلك بين الظهورات وغيرها.

وقد علّق بعض المعاصرين على عبارة العروة بأن اللازم الوثوق و سكون النفس، فانه لا تعبّد للعقلاء في محاوراتهم، وهم لا يعتمدون إلا على العلم أو ما يقوم مقامه من الوثوق و سكون النفس^٢. وقد كان المحقق النائيني "قده" ملتفتاً الى مثل هذا الاشكال حيث ذكر أن العقلاء في اغراضهم الشخصية حيث يكون غرضهم الوصول الى الواقع فلا يعملون بمجرد الظهور، ما لم يحصل لهم الوثوق، فمن راجع الى الطبيب واحتمل إرادة الطبيب من كلامه ما هو خلاف الظاهر، فلا يعمل به، إلا أن ذلك خارج عن محل الكلام، إذ الكلام فيما إذا كان المطلوب هو الخروج من عهدة التكليف، وتحصيل الأمن من العقاب، وفي مثله تحقق بناء العقلاء على العمل بالظواهر مطلقاً، ولو مع الظن بالخلاف، فضلاً عن عدم الظن بالوفاق، دعوى وممن ذهب الى حجية الظهور مطلقاً هو المحقق النائيني "قده" فالمهم بناء العقلاء على العمل بالظهور في مقام الاحتجاج، ولو لم يفد الوثوق.

لكن اجيب عن ذلك بأن الفرق بين المقامين غير صحيح، فانه لو فرض أنّ المولى فوّض أمر ابنه إلى عبده، فمريض الابن، وذهب به العبد إلى طبيب، فصادف أن العبد تردد في صحة طبابته لجهة من الجهات، وكان يتمكن من الاحتياط أو الرجوع إلى طبيب آخر أو شورى طبية، فترك ذلك وعمل بقول الطبيب الأول، واتفق أنّ الابن مات لذلك، فإذا اطّلع المولى على ذلك فله أن يعاتب العبد، ولا يسمع اعتذاره بأنه عمل بتكليفه بالرجوع إلى الطبيب.

هذا بلحاظ معذرية الأمانة، وأما بلحاظ منجزيتها فمع وجود الأمانة على التكليف يجب الأخذ بها، وإن لم يحصل الوثوق الشخصي، إذ مع وجودها يحكم العقلاء بجواز احتجاج المولى على العبد، ولا يسمع اعتذاره بعدم حصول الوثوق الشخصي له^(٣).

١ - العروة الوثقى ج ٢ ص ٦٨

٢ - العروة الوثقى ج ١ ص ٤٦٦

٣ - دراسات في ولاية الفقيه ج ٢ ص ١٠٢

ومآل هذا الكلام الى أنه في مقام المعذرية لا بد من حصول الوثوق الشخصي من الأمارات كالظهور وغيره، ولكن ذكر في كتاب الزكاة أنه يكفي حصول الاطمئنان النوعي في اعتبار الظهور^١.
و الظاهر ثبوت السيرة العقلائية على حجية ظهور كلام كل شخص في الكشف عن مراده مطلقاً، فلو قال المولى لعبده: لا بأس أن تُدخِل العلماء في داري، وظنّ العبد عدم ارادته الجدية للعالم الفاسق، فادخله العبد في دار المولى، فالعقلاء يعتبرونه معذورا، ولو كان المولى لا يرضى واقعا بادخال العالم الفاسق في داره، وانما لم يقيد خطابه بالعالم العادل، لعدم كونه في مقام البيان او لغفلة المولى العرفي عن التقييد، او تخيُّله عدم الحاجة الى التقييد، لعدم وجود مصداق للعالم الفاسق، او تخيله انصراف خطابه عنه، وما شابه ذلك، وهكذا الحال بالنسبة الى تصرف الوكيل على طبق ظهور كلام موكله، او تصرف الوصي على طبق ظهور كلام الموصي، او التصرف في ملك المالك على طبق ظهور كلامه، كما لا يبعد حجية ظهور كلام كل عاقل فيما كان اقرارا على نفسه، وان حصل الظن للقاضي بخطأه، او عدم ارادته لظاهر كلامه، فانه لو حكم القاضي على خلاف ذلك الاقرار لم يقبل العقلاء منه ذلك، فلهذه الظهورات موضوعية في نفسها.
نعم الظهور هو ما افاد الوثوق بالمراد لو خيّي وطبعه، لكن الكلام في أنه لا يشترط الوثوق الفعلي لنوع العقلاء او لنفس المكلف بالمراد الجدي منه.

الثاني: الفحوى: كأن يأذن المالك في التصرف بالقيام و القعود و النوم و الأكل من ماله، فيدل بالاولوية على رضاه بالصلاة، وذكر صاحب العروة فيه أنه يكفي فيه ايضا الظنّ على الظاهر، لأنّه مستند إلى ظاهر اللفظ إذا استفيد منه عرفاً، و إلا فلا بدّ من العلم بالرضا، بل الأحوط اعتبار العلم مطلقاً.

وذكر السيد الخوئي "قده" أن الفحوى عبارة عن كون دلالة اللفظ على معنى مستتبعة لدلالته على معنى آخر بالاولوية، بحيث يكون المعنى الآخر مستفاداً من حاق اللفظ بطريق أولى من دون ضم قرينة خارجية، و هذا كما في قوله تعالى "فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ" فان هذا الكلام و ما يرادفه من سائر اللغات لو ألقى على كل عارف باللغة يستفيد منه أنّ هذا أقل مراتب الإيذاء، و أنّ النهي عنه يدلّ بنفسه على النهي عن سائر مراتب الإيذاء من الشتم و الضرب و نحوهما بطريق أولى.

و هذا الضابط كما ترى غير منطبق على المثال، ضرورة أنّ الاذن في القيام و القعود بما هو إذن لا يستتبع الاذن في الصلاة و لا يستلزمه فضلاً عن أن يكون ذلك بالاولوية، فإن الاذن قد يكون كافراً أو بدوياً لا يرضى بالصلاة في محله، لتشؤمه و تطييره بها كما يُحكى عن بعضهم، فمجرد الاذن في سائر

التصرفات لا يدل على الاذن في الصلاة إلا بعد ضم قرينة خارجية، كالعلم بكون الأذن مسلماً خيراً لا يعتقد بتلك الأوهام، فيخرج عن كون الدلالة مستندة إلى حاق اللفظ كما هو المناط في صدق الفحوى على ما عرفت.

و الأولى التمثيل بما إذا أذن المالك في إتلاف العين حقيقة، كإراقة الماء أو إحراق الفرش أو هدم الدار، أو حكماً كبيعها مع كون الثمن للمأذون، فإن الإذن في الإتلاف الحقيقي أو الحكمي بحيث يكون اختيار العين بيد المأذون يدلّ بنفسه على الاذن بما دونه من سائر التصرفات من الوضوء أو الصلاة بطريق أولى.

و كيف كان، فالمدار في هذا القسم على استفادة الإذن عرفاً من ظاهر اللفظ و هي تتحقق في موارد:

منها: الفحوى كما عرفت.

و منها: الملازمة العقلية بين المأذون فيه و بين شيء آخر بحيث لا يكاد يتخلف عنه لتوقفه عليه، كما لو أذن في الوضوء من حوض داره مثلاً، فإنه إذن في المشي داخل الدار إلى أن يصل إلى الحوض، لتوقفه عليه عقلاً، فهو من اللزوم البين بالمعنى الأخص، و لا يعتبر في مثله الالتفات التفصيلي إلى الملازمة فضلاً عن إذن آخر باللازم، لكفاية الالتفات الارتكازي بعد ثبوت الملازمة العقلية الدائمة.

نعم، لو كانت الملازمة اتفافية كما لو أذن في التوضي من الحبّ و كان واقعاً خارج الدار فاتفق نقله إلى الداخل، حيث إن التوضي من الحب فعلاً و إن توقف على الدخول إلا أنه توقف اتفافي لم يكن كذلك حال الأمر كما في المثال الأول، ففي مثله لا يكفي الإذن السابق، بل لابد من التفات المالك إلى الملازمة تفصيلاً و إذن جديد باللازم كما لا يخفى.

و نظيره: ما لو أذن لشخص بشراء متاع له فاتفق عدم وجوده في البلد، فتوقف الشراء على السفر إلى بلد آخر، فإن الإذن الأول لا يكون إذناً في السفر كي يكون الأمر ضامناً لمصارفه، بل يحتاج إلى الالتفات إلى الملازمة و إصدار إذن جديد.

و منها: الملازمات العادية التي تعدّ عرفاً من شؤون المأذون فيه و لوازمه، و إن لم تكن كذلك عقلاً بحيث يستفيد العرف من الاذن به الاذن بها، كما لو أذن المالك بالسكنى في داره، فان العرف يستفيد من هذا الإذن الاذن في التخلي و المنام و الأكل و نحوها من اللوازم العادية، و إن كانت السكنونة بما هي لا تتوقف على شيء من ذلك عقلاً، لإمكان إيقاعها خارج الدار، فنفس كون الشيء من اللوازم العادية كافٍ في استكشاف الرضا، فيكون بمثابة الملازمة العقلية الدائمة في كفاية

الالتفات الإجمالي الارتكازي إلى التلازم و عدم الافتقار إلى الالتفات التفصيلي، فضلاً عن الحاجة إلى إصدار إذن آخر باللازم.

و أما الصلاة في الدار فليست هي بنفسها من شؤون نفس السكنى و لوازمها العادية بحيث يكون الإذن بها مستفاداً من الإذن بها عرفاً كما في التخلي و المنام، بل يحتاج إلى القطع بالرضا من شاهد حال و نحوه من قرينة حالية أو مقالية كما عرفت، بخلاف سائر التصرفات المستفادة من نفس الإذن الأول، فإنها لا تتوقف على القطع بل و لا الظن الشخصي كما لا يخفى.

فحصل: أن التمثيل الذي ذكره في المتن ليس من مصاديق هذا القسم بشقوقه التي بيّناها^١.
اقول: حيث ان الصلاة في كثير من الأعراف كاعرافنا تعد من التصرفات المتعارفة فينعتد الظهور للإذن في السكنى في الأذن بها، واحتمال كون الآذن لا يرضى بها اتفاقاً خلاف الظاهر من اذنه في السكنى.

الثالث: شاهد الحال، ومثل صاحب العروة له بأن يكون هناك قرائن و شواهد تدلّ على رضاه، كالمضاييف المفتوحة الأبواب و الحمامات و الخانات و نحو ذلك، وذكر أنه لا بدّ في هذا القسم من حصول القطع بالرضا، لعدم استناد الإذن في هذا القسم إلى اللفظ، و لا دليل على حجية الظن غير الحاصل منه.

اقول: أما فتح الحمام فظاهر في الرضا بصلاة من يدخل فيه لأجل الاستحمام، و لا حاجة معه الى العلم بالرضا وكذا فتح المضيف بالنسبة الى من ينزل ضيفاً فيه، بعد أن كانت الصلاة فيهما من التصرفات المتعارفة في بلادنا، وفرض كون الصلاة بالكيفية المتعارفة في البلد، فيشكل الصلاة وفق مذهب الشيعة في الحمامات في بلاد السنة ما لم يحصل العلم برضا مالكها، وقد ذكر السيد الخوئي "قده" هنا أنه ان عدّ ذلك من اللوازم العادية بحيث يستفيد العرف الإذن فيه من نفس الإذن الأول، لما يرى أنه من شؤونه و توابعه كما هو كذلك في المثال فهو ملحق بالقسم السابق، أعني استكشاف الإذن بمعونة الفهم العرفي من باب الملازمة العادية.

نعم مثل فتح مجلس التعزية لا يكون ظاهراً في الإذن في الصلاة فيه، حيث لم يظهر منه إلا الإذن في الحضور لاستماع التعزية، و ليست الصلاة من لوازمه العادية، نعم إن كانت هناك قرائن و شواهد توجب العلم برضا المالك جازت الصلاة فيه.

ثم انه قد يناقش في حجية ظهور الفعل كفتح الحمام في شيء كالإذن في صلاة من دخل فيه للاستحمام، بأنه لا دليل على حجية ظاهر الحال في ما لا يوجب ظهور الكلام، ولذا علق السيد

الخوئي "قده" على فتوى صاحب العروة بأنه لو شك في أنه نوى الائتمام ام لا فان ظهر عليه احوال الائتمام كالانصات ونحوه فالاقوى لحقوق احكام الجماعة، بأنه تعويل على ظاهر الحال، و أقصى ما يترتب عليه هو الظنّ و هو لا يغني عن الحقّ إلا إذا ثبتت حجيته^١.

وذكر في موضع آخر أنه لا دليل على اعتبار ظاهر الحال في غير الموارد الخاصّة، لعدم خروجه عن حدود الظنّ الذي لا يغني عن الحق، أ لا ترى أنّ من كان معتاد الاستبراء أو مواظباً على الصلاة أوّل الوقت ليس له البناء على الإتيان لدى الشك، اعتماداً على ظاهر الحال^٢.

ولكن عدم حجية ظاهر الحال لا ينافي السيرة على حجية ظهور الافعال الحكائية، ومن هذا القبيل فتح الحمام الظاهر في اباحة الدخول فيه لكل احد، ونحو ذلك.

ولعل ما ذكرناه هو المراد مما ذكره بعض السادة الاعلام "دام ظله" في تعليقه على العروة من أنه اذا كان الفعل طريقاً متعارفاً لابرار الرضا بالتصرف الخاص بحيث يكون ظاهراً فيه عرفاً كان حجة على حد حجية ظواهر الألفاظ نعم فتح ابواب الحمامات والخانات غير ظاهر عرفاً في الرضا بالصلاة فيها^٣، ولكن ان كان مقصوده عدم ظهور فتح الحمامات والخانات في اعرافنا في الصلاة بالكيفية المتعارفة في البلد لمن دخل الحمام مريداً للاستحمام او دخل الخان مريداً السكن فيه فهو ممنوع.

هذا وقد ذهب جماعة الى كفاية الظن برضا المالك ونسب صاحب الحدائق ذلك الى المشهور وأيده بما روي عنه (صلى الله عليه وآله) "جعلت لي الأرض مسجداً و طهوراً" بدعوى أنّ المناسب لسعة الامتنان الاكتفاء بمجرد الظن^٤.

كما ذكر المحقق التراقي "قده" أن الأظهر الأشهر كما صرّح به في الحدائق كفاية ذلك، لأصالة البراءة عن حرمة، بعد أن كان الإجماع على الحرمة منتفياً في المقام قطعاً، واستصحاب حرمة التصرف معارض باستصحاب جوازه فيما لو كانت الحالة السابقة العلم بالرضا، على ان المعلوم أولاً ليس إلا حرمة التصرف مادام عدم الظن بالرضا، دون الزائد، والاستدلال بقوله "لا يحلّ مال امرئ مسلم إلا بطيبة نفسه" مندفع بعدم العلم بمتعلق الحلية، فلعله التصرف المتلف، و دعوى أن المال هو الانتفاع في المكان بالاستقرار بقدر الصلاة فيتلف بالصلاة، مردود بعدم معلومية صدق المال عرفاً على هذا القدر من الانتفاع.

١ - موسوعة الامام الخوئي ج١٧ ص ٥٨

٢ - موسوعة الامام الخوئي ج١٩ ص ١٠٧

٣ - العروة الوثقى ج ٢ ص

٤ - الحدائق الناضرة ج٧ ص ١٧٦

ويؤيد الجواز ما يشاهد من عمل المسلمين من العلماء و الأتقياء و الخواصّ و العوام، بل الأئمة و أصحابهم (عليهم السلام) من الصلاة في الحمامات و الخانات و البساتين و الصحاري و نحوها، فإنّ الظاهر عدم حصول الزائد على الظن في الأغلب، بل لولا خروج صورة احتمال الرضا بالإجماع و لا أقلّ من الشهرة الجارية لسند رواية غوالي اللثالي عن الصادق (عليه السلام) "نبيح لهم المساكن لتصح عبادتهم" الظاهرة في أنه لولا اباحة المالك تبطل الصلاة، لقلنا بالجواز فيها أيضاً.

اقول: لا وجه للذهاب الى كفاية الظن برضا المالك، فان مقتضى الأدلة حرمة التصرف في مال الغير الا بطيبة نفسه فان الظاهر بمناسبة الحكم والموضوع من قوله "لا يحل مال امرء مسلم الا بطيبة نفسه" هو حرمة التصرف، وان شئت قلت: ان الحرمة قد تسند الى العين خارجية من دون حاجة الى تقدير في مقام الاستعمال، وان كان في مقام اللب بمعنى حرمة التصرفات الظاهرة فيها، ولذا قلنا في محله وفاقا لبعض السادة الاعلام "دام ظله" ان ظاهر الشيء في حديث "كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام" هو الأعيان الخارجية، والحرمة وان كانت وصفا للفعل ولكن اذا كانت المنافع المعتد بها للشيء حراما يصح أن يقال ان نفس الشيء حرام، فلا يشمل الشك في حلية فعل كالتورية، ويظهر ذلك من الامثلة المذكورة في رواية مسعدة حيث ورد فيها "و ذلك مثل الثوب... او عبد... او امرأة...، ورواية عمار ورواية عبد الله بن سليمان، حيث ورد فيهما "سأخبرك عن الجبن وغيره". فاذا قيل "مال الغير حرام بدون طيب نفسه" يكون ظاهرا في كون المصحح لهذا الاسناد حرمة التصرف فيه، وأما ما ذكره السيد الخوئي "قده" من أن حذف المتعلق يفيد العموم، فجميع التصرفات المناسبة متعلقة بالمنع بمقتضى الإطلاق، بعد عدم قرينة على التعيين كما هو ظاهر، ففيه المنع من كبرى افادة حذف المتعلق للعموم، كما ذكرناه في محله.

ثم انه ان فرض اجمال الموثقة فيكفي كون حرمة التصرف في مال الغير مفاد التوقيع الشريف صريحا، بل هو مقتضى حرمة الظلم والعدوان، وحينئذ فيجري استصحاب عدم طيب نفس المالك، فيكون اصلا موضوعيا مقدما على اصل البراءة عن حرمة التصرف حتى لو فرض جريانها عند وصول النوبة اليها، مع أننا قلنا بأن الارتكاز العقلائي فيه حرمة التصرف وهذا يوجب انصراف دليل البراءة عنه. وأما رواية "جعلت لي الأرض مسجدا وطهورا" فاستدلال صاحب الحدائق بها على جواز الصلاة في المكان المملوك للغير غريب، فان مفادها أنّ كل أرض صالح في نفسه لإيقاع الصلاة فيه، من دون لزوم إيقاع العبادة في اماكن خاصة.

١ - غوالي اللثالي ج ٤ ص ٥

٢ - مستند الشيعة ج ٤ ص ٤٠٣

هذا ومن الغريب ما صدر من المحقق النراقي بعد ذلك، حيث قال: ان الأصل جواز هذا النوع من التصرف -اي الصلاة- لكلّ أحد في كلّ مال، و عدم تأثير منع المالك فيه، إذ لا يمنع العقل من جواز الاستناد أو وضع اليد أو الرجل في ملك الغير بدون إذنه إذا لم يتضرّر به، بل ولو مع منعه كما في الاستغلال بظلّ جداره و الاستضاءة بضوء سراجة، و إنّما المانع الدليل الشرعي، و ليس إلاّ الأخبار أو الإجماع.

أمّا الأخبار -فمع عدم صراحتها، بل و لا ظهورها في أمثال هذه التصرفات، و عدم معلومية شمولها للموقوفات و لا للموقوف عليهم- ضعيفة لا تصلح للحجية في غير مورد الانجبار و الاشتهار، و هو في غير صورة العلم بعدم إذن المالك في المملوك الطلق أو مع احتمال عدم الإذن غير معلوم. و أمّا الإجماع: فظاهر، كيف، و يدعي بعضهم الإجماع على جواز هذه التصرفات و أنّها كالأستغلال بظلّ الحائط ما لم يتضرّر المالك مطلقاً.

وجه غرابة ما ذكره أن الصلاة في ملك الغير من دون رضاه من أظهر مصاديق التصرف الذي يحكم العقلاء بقبحه، ويشمله دليل حرمة الظلم والعدوان، سواء تضرّر به المالك أم لا، نعم الاعتماد على جدار الغير مع كون المعتمد خارجه جائز بلا إشكال، لقيام السيرة القطعية العقلائية و المتشرعية عليه. مسألة ١٧: تجوز الصلاة في الأراضي المتسعة اتساعاً عظيماً بحيث يتعسر على الناس اجتنابها و إن لم يكن إذن من ملائكتها، بل و إن كان فيهم الصغار و المجانين، بل لا يبعد ذلك و إن علم كراهة الملاك، و إن كان الأحوط التجنب حينئذ مع الإمكان.

اقول: المعتمد في المسألة بعد خلوّها عن النص الخاص إنما هي السيرة القطعية العقلائية و المتشرعية على التصرف في مثل هذه الأراضي بالعبور منها و الصلاة و الاستراحة المتعارفة فيها، و كذا الأنهار الكبار بالوضوء منها، و إن لم يعلم برضا الملاك، و لا ينبغي الاشكال في اتصال هذه السيرة بزمن الأئمة (عليهم السلام) و إمضائهم لها بعدم الردع.

إنما الكلام في فرض العلم بعدم رضا اصحابها او وجود القاصر فيهم فهناك قولان:

احدهما: ما عليه جماعة كصاحب العروة من أنه يستكشف من السيرة إلغاء الشارع اعتبار رضا الملاك في هذه الموارد، فيكون ذلك بمنزلة التخصيص في دليل عدم جواز التصرف في ملك الغير بغير إذنه، نظير ما ذكره جماعة من جواز اكل الثمرة للمارّ ولو من دون ضرورة عرفية، ومع العلم بكرهية المالك بدعوى اطلاق مثل صحيحة ابن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: لا بأس

بالرجل يمر على الثمرة و يأكل منها و لا يفسد و نهى رسول الله صلى الله عليه و آله ان تبني
الحيطان بالمدينة لمكان المارة قال: و كان اذا بلغ نخلة أمر بالحيطان فخربت لمكان المارة^١.

الثاني: ما قد يقال من اختصاص جواز التصرف بفرض عدم العلم بكراهة المالك وهذا ما اختاره
جماعة منهم السيد الخوئي "قده" فقال: إننا لم نعهد متديناً واحداً فضلاً عن كثيرين فضلاً عن البلوغ
من الشيوع حد السيرة العملية يُقدم على تلك التصرفات حتى بعد العلم بكراهة المالك، فيكون
الحكم بجواز التصرف حكماً ظاهرياً موضوعه الشك في رضا المالك، فما أفاده في المتن من عدم
استبعاد الجواز في هذه الصورة غير ظاهر بل ممنوع^٢.

وقد افتى في المنهاج أنه تجوز الصلاة في الأراضي المتسعة و الضوء من مائها و إن لم يعلم الاذن
من المالك، إذا لم يكن المالك لها صغيراً، أو مجنوناً أو علم كراهته، و كذلك الأراضي غير
المحجبة، كالسائتين التي لا سور لها و لا حجاب، فيجوز الدخول إليها و الصلاة فيها و إن لم يعلم
الاذن من المالك، نعم إذا ظن كراهة المالك فالأحوط الاجتناب عنها^٣.

اقول: ما ذكره من عدم احراز السيرة في مورد العلم بكراهة المالك، وان كان تاماً، ولكن يمكن ان
يقال بأن دليل حرمة التصرف في مال الغير منصرف عن مورد قيام السيرة العقلية بما فيهم المتشرعية
وغيرهم على التصرف وان كان القدر المتيقن منها فرض عدم العلم بكراهة المالك، فيلتزم بجواز
الصلاة واقعا في فرض عدم العلم بكراهة المالك.

ان قلت: بناء على ما ذكرت فيكون الشك في وجود الارتكاز والسيرة في مورد العلم بكراهة
المالك مساوقاً لاحتمال القرينة الحالية النوعية المانعة من انعقاد الظهور في خطاب النهي عن التصرف
في مال الغير، وقد تحقق في محله عدم وجود اصل نافي لهذا الاحتمال، قلت: ان فرض الشك في

١ - وسائل الشيعة ج ١٨ ص ٣٢٩ نعم قيده السيد الخوئي وشيخنا الاستاذ "قدهما" بفرض الضرورة العرفية لما رواه الحميري في قرب
الاسناد عن هارون بن مسلم عن مسعدة بن زياد عن جعفر بن محمد (عليهما السلام) انه سئل عما يأكل الناس من الفاكهة و الرطب مما
هو لهم حلال فقال: لا يأكل أحد الا من ضرورة و لا يفسد اذا كان عليها فناء محاط و من أجل الضرورة نهى رسول الله (صلى الله عليه و
آله) أن يبنى على حدائق النخل و الثمار بناء لكي يأكل منها كل احد (وسائل الشيعة ج ١٨ ص ٣٢٩)، ولكن ذكر بعض السادة الاعلام "دام
ظله" أن جواز الاكل ليس مختصاً بحال الضرورة العرفية، استناداً الى مرسلته ابن أبي عمير عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله ع قال:
سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَمُرُّ بِالنَّخْلِ وَ السُّنْبُلِ وَ التَّمْرِ - فَيَجُوزُ لَهُ أَنْ يَأْكُلَ مِنْهَا مِنْ غَيْرِ إِذِنْ صَاحِبُهَا - مِنْ ضَرُورَةٍ أَوْ غَيْرِ ضَرُورَةٍ قَالَ لَا بَأْسَ
(وسائل الشيعة ج ١٨ ص ٢٢٦).

هذا وقد افتى السيد الخوئي باختصاص الجواز بفرض عدم العلم بكراهية المالك وبفرض عدم الجدار والحائط، واستشكل بعض السادة
الاعلام في الجواز في فرض الظن بكراهة المالك او كان قاصراً او كان عليه جدار او حائط.

٢ - موسوعة الامام الخوئي ج ١٣ ص ٥٨

٣ - منهاج الصالحين ج ١ ص ١٤٣

وجود السيرة عليه فليست هذه السيرة بمثابة من الوضوح كي تمنع من انعقاد الظهور في خطاب النهي، بخلاف السيرة في مورد الشك في رضا المالك.
ثم ان لازم ما ذكره أنه اذا انكشف كراهية المالك بعد ما صلى في تلك الأراضي، فتجب اعادة الصلاة كما هو مختاره في الصلاة في المكان المغضوب جهلاً، حسب مبناه من امتناع اجتماع الامر والنهي.

وقد ذكر السيد الامام "قده" أنه في الأراضي القريبة المعدة للزرع وغيره يجوز الصلاة مع عدم ظهور الكراهة والمنع، وأما في الصحاري البعيدة عن القرى مما هي من توابعها فانه يجوز التصرف فيها بمثل الجلوس والمشى والصلاة وامثالها، حتى مع النهي على الأقوى، ولكن الفرق بينهما غير ظاهر.

وممن ذهب الى القول بالجواز ولو مع العلم بالكراهة بعض السادة الاعلام "دام ظلّه" حيث قال: تجوز الصلاة في الأراضي المتسعة اتساعاً عظيماً و الوضوء من مائها و إن علم كراهته أو كان صغيراً أو مجنوناً، واستدل عليه بما ذكره في وجهه في تقرير ابحائه من أن احياء الارض لا يوجب الملكية، فالاراضي الموات باقية على ملك الامام وانما يوجب احياءها حق الأولوية وكذا الاراضي العامرة بالأصالة لا يثبت بحيازتها الا حق الاولوية وهي باقية على ملك الامام، كما أن الاراضي المفتوحة عنوة انما يثبت للمستولي عليها حق الاولوية، فيكون تصرف الغير فيها داخلا في التصرف في ارض متعلقة لحق الغير، وقد مر أنه انما يحرم التصرف المنافي للحق، لا أكثر، والحق في المقام لا يقتضي ازيد من جواز استفادته من هذه الاراضي بالزراعة ونحوها ولا ينافي هذا الحق مرور الناس، او استراحتهم او صلاتهم فيها، وأما الامام المالك لتلك الاراضي او المتولي للاراضي المفتوحة عنوة فقد حلل للشيعة التصرف فيها بمقتضى ادلة التحليل^٤.

١ - العروة الوثقى المحشى ج ٢ ص ٣٧٦

٢ منهاج الصالحين ج ١ ص ١٨٢

٣ - صرح بذلك في المنهاج ج ٢ ص ٢٨١، فقال: الموات بالأصل و إن كان ملكاً للإمام (عليه السلام) حيث انه من الأنفال. و لكن يجوز لكل أحد إحياءه، فلو أحياه كان أحق به من غيره سواء أ كان في دار الإسلام أم في دار الكفر و سواء أ كان في أرض الخراج أم في غيرها و سواء أ كان المحيي مسلماً أم كافراً، و ليس عليه دفع الخراج أو أجرة الأرض إذا كان مؤمناً، هذا إذا لم يطرأ عنوان ثانوي يقتضي المنع من إحياءه ككونه حربياً لملك الغير أو كون إحيائه على خلاف بعض المصالح العامة فهى عنه ولي المسلمين و نحو ذلك.

٤ - مكان المصلي ص ٨٤

نعم ذكر في غير الاراضي المتسعة كالبساتين التي لا سور لها و لا حجاب، أنه يجوز الدخول إليها و الصلاة فيها و إن لم يعلم رضا المالك، و لكن إذا ظن كراهته أو كان قاصراً فالأحوط لزوماً الاجتناب عنها^١.

اقول: يرد على ما ذكره اولاً: ان لازم ما ذكره عدم اختصاص جواز التصرف بالاراض المتسعة، بل جواز التصرف في الاراضي غير المتسعة والدور ما لم يكن مزاحماً لمالكها، وثانياً: ان ما ذكره من أن مقتضى اخبار التحليل اذن الائمة (عليهم السلام) في التصرف في الاراضي، ففيه أن الاستفادة من الادلة جواز احياء الاراضي الموات، وأما تصرف الشيعة في الاراضي مطلقاً ولو استولى عليها الغير وأحيائها فلم يدل عليه دليل ابدأ.

نعم روى في الكافي عن مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الثُّعْمَانِ عَنْ صَالِحِ بْنِ حَمَزَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُصْعَبِ بْنِ يُونُسَ بْنِ ظَبْيَانَ أَوْ الْمُعَلَّى بْنِ حُنَيْسٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع مَا لَكُمْ مِنْ هَذِهِ الْأَرْضِ - فَتَبَسَّمَ ثُمَّ قَالَ إِنَّ اللَّهَ بَعَثَ جَبْرَائِيلَ - وَ أَمَرَهُ أَنْ يَحْرِقَ بِأَبْهَامِهِ ثَمَانِيَةَ أَنْهَارٍ فِي الْأَرْضِ - مِنْهَا سَيْحَانُ وَ جَيْحَانُ وَ هُوَ نَهْرُ بَلْخِ - وَ الْخَشُوعُ وَ هُوَ نَهْرُ الشَّاشِ - وَ مِهْرَانُ وَ هُوَ نَهْرُ الْهِنْدِ - وَ نَيْلُ مِصْرَ وَ دِجْلَةُ وَ الْفَرَاتُ - فَمَا سَقَتْ أَوْ أُسْقَتْ فَهُوَ لَنَا، وَ مَا كَانَ لَنَا فَهُوَ لِشِيعَتِنَا - وَ لَيْسَ لِعَدُوِّنَا مِنْهُ شَيْءٌ إِلَّا مَا غَضَبَ عَلَيْهِ - وَ إِنَّ وَبَيْنَنَا لَفِي أَوْسَعٍ فِيمَا بَيْنَ ذِهِ إِلَى ذِهِ - يَعْنِي بَيْنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ ثُمَّ تَلَا هَذِهِ الْآيَةَ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا الْمَغْضُوبِينَ عَلَيْهَا خَالِصَةً لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِمَا غَضَبَ^٢.

ولكن مضافاً الى ضعف سند الرواية (بجهالة مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَحْمَدَ وَصَالِحِ بْنِ حَمَزَةَ وَ أَبِيهِ عَنْ مُصْعَبِ بْنِ يُونُسَ بْنِ ظَبْيَانَ) لا يستفاد منها عرفاً أكثر من التحليل بالنحو المتعارف فلا يظهر منها جواز التصرف في الاراضي التي احيها الآخرون واستولوا عليها.

وثالثاً: ان ما ذكره من عدم سببية الاحياء لملكية الارض وانما هو سبب لاولوية التصرف حتى لو تم استناداً الى جملة من الروايات، لكن المتفاهم العرفي منها الاولوية التي يتعامل معها معاملة الملكية التي تكون نتيجتها حرمة تصرف الغير في الارض المحيية بدون اذن المحيي.

توضيح هذه المسألة أن المشهور وان كان هو سببية الاحياء لملكية رقبة الارض وبقاء الملكية حتى بعد طرو الخراب عليها ما لم يعرض مالکها عنها، لكن خالف في ذلك جماعة فذهبوا الى سببية الاحياء لاولوية التصرف فيها مادام الاحياء مع بقاء ملكية الامام لرقبة الارض، فذكر الشيخ الطوسي

١- منهاج الصالحين ج١ ص ١٨٢

٢- وسائل الشيعة ج٩ ص ٥٥٠

"ره" في التهذيب فَأَمَّا الْأَرْضُونَ فَكُلُّ أَرْضٍ تَعَيَّنَ لَنَا أَنَّهَا مِمَّا قَدْ أَسْلَمَ أَهْلُهَا عَلَيْهَا فَإِنَّهُ يَصِحُّ لَنَا التَّصَرُّفُ فِيهَا بِالشَّرَاءِ مِنْهُمْ وَ الْمُعَاوَضَةِ وَ مَا يَجْرِي مَجْرَاهُمَا وَ أَمَّا أَرْضِي الْخَرَاجِ وَ أَرْضِي الْأَنْفَالِ وَ الَّتِي قَدْ انجَلَى أَهْلُهَا عَنْهَا فَإِنَّا قَدْ أُبْحِنَا أَيْضاً التَّصَرُّفَ فِيهَا مَا دَامَ الْإِمَامُ عَ مُسْتَبْرَافاً فَإِذَا ظَهَرَ يَرَى هُوَ عَ فِي ذَلِكَ رَأْيُهُ فَتَكُونُ نَحْنُ فِي تَصَرُّفِنَا غَيْرَ آتَمِينَ . . .

فإن قال قائل: إن جميع ما ذكرتموه إنما يدل على إباحة التصرف لكم في هذه الأرضين و لم يدل على أنه يصح لكم تملكها بالشراء و البيع، فإذا لم يصح الشراء و البيع فما يكون فرعاً عليه أيضاً لا يصح مثل الوقف و النحلة و الهبة و ما يجري مجرى ذلك.

قيل له: إنا قد قسمنا الأرضين فيما مضى على ثلاثة أقسام: أرض يسلم أهلها عليها، فهي تترك في أيديهم و هي ملك لهم، فما يكون حكمه هذا الحكم صح لنا شراؤها و بيعها. و أما الأرضون التي تؤخذ عنوة أو يصالح أهلها عليها فقد أبحننا شراؤها و بيعها لأن لنا في ذلك قسماً لأنها أراضي المسلمين، و هذا القسماً أيضاً يصح الشراء و البيع فيه على هذا الوجه. و أما الأنفال و ما يجري مجراها فليس يصح تملكها بالشراء و البيع و إنما أبيع لنا التصرف حسب^١.

و قال في الاستبصار: من أحيأ أرضاً فهو أولى بالتصرف فيها دون أن يملك تلك الأرض، لأن هذه الأرضين من جملة الأنفال التي هي خاصة للإمام إلا أن من أحيأها أولى بالتصرف فيها إذا أدى واجبها للإمام^٢.

و قد صرح في عدة مواضع من النهاية بذلك، ومنها قوله: و من أحيأ أرضاً ميتة كان أملك بالتصرف فيها من غيره . . . و متى أراد المحيي لأرض من هذه الجنس الذي ذكرناه أن يبيع شيئاً منها لم يكن له أن يبيع رقبة الأرض و جاز له أن يبيع ماله من التصرف فيها^٣.

كما قال في كتاب الجهاد من المبسوط: فأما الموات فإنها لا تغنم، و هي للإمام خاصة، فإن أحيأها أحد من المسلمين كان أولى بالتصرف فيها و يكون للإمام طسقتها^٤.

و ذكر صاحب الغنية "ره": من أحيأ أرضاً كان أحق بالتصرف فيها من غيره . . . ولا يملك رقبة الأرض، و قد حكى هذا القول عن الشهيد الثاني "ره" في المسالك.

١ - تهذيب الاحكام ج٤ ص ١٤٤

٢ - الاستبصار ج٣ ص ١٠٨

٣ - النهاية ص ٤٢٠

٤ - المبسوط ج٢ ص ٢٩ نعم ذكر في إحياء الموات من المبسوط ما ظاهره خلاف ذلك فقال: الأرضون الموات عندنا للإمام خاصة لا يملكها أحد بالإحياء إلا أن يأذن له الإمام (المبسوط ج٣ ص ٢٧٠) فيحمل الملكية فيه بقريظة نصوصية سائر كلماته على الأولوية.

٥ - غنية النزوع ص ٢٩٣

وقد ينسب هذا القول الى ابن ابي عمير حيث نقل عنه في الكافي عن علي بن ابراهيم عن السري بن الربيع قال "لم يكن ابن ابي عمير يعدل بهشام بن الحكم شيئاً و كان لا يعب اتيانه ثم انقطع عنه و خالفه و كان سبب ذلك ان ابا مالك الحضرمي كان احد رجال هشام و وقع بينه و بين ابن ابي عمير ملاحاة في شيء من الإمامة قال ابن ابي عمير الدنيا كلها للإمام ع على جهة الملك و انه أولى بها من الذين هي في أيديهم و قال أبو مالك ليس كذلك أملاك الناس لهم إلا ما حكّم الله به للإمام من الفيء و الخمس و المنعم فذلك له و ذلك أيضاً قد بين الله للإمام أين يضعه و كيف يصنع به فتراضياً بهشام بن الحكم و صاراً إليه فحكّم هشام لأبي مالك على ابن ابي عمير فعضب ابن ابي عمير و هجر هشاماً بعد ذلك^١.

ولكن من المحتمل كون مراد ابن ابي عمير ثبوت الملكية الطولية للامام بأن يكون كل ما يملكه الناس ملكاً للامام كمالكية المولى لما يملكه عبده، ولذا لم يختص كلامه بالاراضي . هذا وقد وافق جماعة من المتأخرين مع نظرية عدم سببية الاحياء للملكية، فقد ذكر صاحب بلغة الفقيه: الأقوى أن الإحياء في الموات لا يكون سبباً لملك المحيي و خروج الرقبة عن ملك الإمام و لا يوجب إلا أحقية المحيي بها و أولويته من غير بالتصرف فيها، فتكون اللام في عمومات الإحياء لمجرد الاختصاص بقريته ما دلّ على دفع خراجها للإمام (عليه السلام) في صحيحة الكابلي، و إن كنا لا نقول به في زمان الغيبة لأخبار الإباحة و التحليل للشيعنة المستفاد منها كونها لهم بلا أجرة عليهم^٢.

كما اختار السيد الخوئي "فده" ذلك في مصباح الفقاهة وان عدل في منهاج الصالحين الى فتوى المشهور من سببية الاحياء لملكية الارض، وقد ذهب السيد الصدر في كتاب اقتصادنا وفي منهاج الى هذا الرأي، ووافقته تلميذاه، كما افتى به بعض السادة الاعلام "دام ظله".

وتفصيل البحث في ذلك انه توجد في المقام طائفتان من الروايات:

الطائفة الاولى: ما استدل بها المشهور لاثبات سببية الاحياء للملكية:

منها: صحيحة محمد بن مسلم قال سمعت ابا جعفر ع يقول أئمة قوم أحيوا شيئاً من الأرض - و عمروها فهم أحق بها و هي لهم^٣.

١ - الكافي ط دار الحديث ج ٢ ص ٣٥٥

٢ - بلغة الفقيه للسيد محمد بحر العلوم "ره" ج ١ ص ٣٧٤

٣ - وسائل الشيعة، ج ٢٥، ص: ٤١١

ومنها: صحيحة زُرارةَ وَ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ وَ أَبِي بَصِيرٍ وَ فَضِيلٍ وَ بُكَيْرٍ وَ حُمْرَانَ وَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ وَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ قَالَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَوَاتًا فَهِيَ لَهُ.

ومنها: موثقة السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص مَنْ غَرَسَ شَجْرًا- أَوْ حَفَرَ وَادِيًا بَدِيًّا لَمْ يَسْبِقْهُ إِلَيْهِ أَحَدٌ، وَ أَحْيَا أَرْضًا مَيِّتَةً- فَهِيَ لَهُ قِضَاءً مِنَ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ (صلى الله عليه وآله).

ومنها: صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سئل و أنا حاضر عن رجل أحيا أرضا مواتا فكري فيها نهرا، و بنى فيها بيوتا و غرس نخلا و شجرا، فقال: هي له، و له أجر بيوتها، و عليه فيها العشر فيما سقت السماء او سيل وادي او عين، و عليه فيما سقت الدوالي و الغرب نصف العشر.

الطائفة الثانية: ما يستظهر منها بقاء رقبة الارض في ملك الامام (عليه السلام).

منها: ما في الكافي عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن ابن محبوب عن هشام بن سالم عن أبي خالد الكابلي عن أبي جعفر ع قَالَ وَجَدْنَا فِي كِتَابِ عَلِيِّ ع إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ- وَ الْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ أَنَا وَ أَهْلُ بَيْتِي الَّذِينَ أَوْرَثْنَا الْأَرْضَ- وَ نَحْنُ الْمُتَّقُونَ وَ الْأَرْضُ كُلُّهَا لَنَا فَمَنْ أَحْيَا أَرْضًا مِنَ الْمُسْلِمِينَ فَلْيَعْمُرْهَا- وَ لِيُؤَدَّ خَرَاجَهَا إِلَى الْإِمَامِ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي- وَ لَهُ مَا أَكَلَ مِنْهَا- فَإِنْ تَرَكَهَا وَ أَخْرَبَهَا فَأَخَذَهَا رَجُلٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ مِنْ بَعْدِهِ- فَعَمَرَهَا وَ أَحْيَاهَا- فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا مِنَ الَّذِي تَرَكَهَا- فَلِيُؤَدَّ خَرَاجَهَا إِلَى الْإِمَامِ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي- وَ لَهُ مَا أَكَلَ مِنْهَا- حَتَّى يَظْهَرَ الْقَائِمُ ع مِنَ أَهْلِ بَيْتِي بِالسَّيْفِ- فَيَحْوِيهَا وَ يَمْنَعَهَا وَ يُخْرِجُهُمْ مِنْهَا- كَمَا حَوَاهَا رَسُولُ اللَّهِ ص وَ مَنَعَهَا- إِلَّا مَا كَانَ فِي أَيْدِي شِيعَتِنَا- فَإِنَّهُ يُقَاطِعُهُمْ عَلَى مَا فِي أَيْدِيهِمْ- وَ يَتْرُكُ الْأَرْضَ فِي أَيْدِيهِمْ.

بتقريب أن بيان كل الارض كلها للامام و من احياها يجب أن يؤدي خراجها اليه وان تركها فاخر بها يجوز للغير احياؤها ويكون احق بها الى أن يظهر القائم (عليه السلام) فيأخذها من غير الشيعة فيستفاد منها عدم ملكية المحيي لرقبة الارض.

ولا اشكال في سند الرواية الا من ناحية ابي خالد الكابلي، وقد رمى السيد الامام والسيد الصدر وشيخنا الاستاذ "قدهم" الرواية لأجله بالضعف، ومحصل الاشكال فيه امران:

١- في معمولاً از اين روايت ابي خالد كابلي تعبير به صحيحة كرده اند ولي اشكال از ناحيه ابي خالد كابلي هست كما في ارشاد الطالب وتقرير الصدر
واشكال در او از دو جهت است:

١- طبق كلام شيخ در رجال ما دو ابي خالد كابلې داريم يكي اكبر كه از اصحاب امام سجاد بوده واو معروف به جلالت است ودومي اصغر كه از اصحاب امام باقر وصادق بوده، واين روايت از امام باقر است فيكون مشتركاً.

رجال الشيخ ١١٩ في عد اصحاب الامام السجاد:

كنكر، يكنى أبا خالد الكابلي، وقيل: إن اسمه وردان.

في اصحاب ابي جعفر

ص ١٤٨ وردان، أبو خالد الكابلي

الأصغر، روى عنه و عن أبي عبد الله، و الكبير اسمه كنكر.

في اصحاب ابي عبد الله ص ٢٧٤ كنكر ابو خالد القمط كوفي

ص ٣١٧ وردان، أبو خالد الكابلي

الأصغر، روى عنهما، و الأكبر كنكر.

معالم العلماء ص ١٣٩ ابو خالد القمط الكابلي اسمه كنكر، وقيل وردان وقيل كفكير، ينتمي إليه

الغلاة و له كتب

ولى همانطور كه مرحوم خوئي فرموده منصرف به معروف است صريح الشيخ، أن كنكر و وردان رجلان كل منهما يكنى أبا خالد، و كنكر أكبر من وردان، إلا أن الفضل بن شاذان ذكر أن اسمه وردان و لقبه كنكر، فهو رجل واحد، و يؤيد ما ذكره الشيخ ما تقدم من رواية الكشي من أن كنكر كان اسمه الذي سمته به أمه، و يؤيد ما ذكره الفضل من الاتحاد: ما رواه في الخرائج من رواية أن أمه سمته وردان، فجاء أبوه و أمرها بأن تسميه كنكر. البحار: الجزء ٤٦، باب النصوص على الخصوص على إمامته (علي بن الحسين) ع، الحديث ٤٨، و كيف كان فلا شك في أنه على فرض التعدد، فالمنصرف من أبي خالد الكابلي هو كنكر، فإنه هو المشهور المعروف الذي كان له كتاب.

اشكال دوم توثيق او ثابت نيست ادله وثاقت او

١- مرحوم خوئي لوروده في تفسير القمي وكامل الزيارات

٢- الكليني، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن عبد الله بن أحمد، عن إبراهيم بن

الحسن، (مجهول) قال: حدثني وهب بن حفص، عن إسحاق بن جرير، (وثقه النجاشي) قال: قال

أبو عبد الله ع: كان سعيد بن المسيب، و القاسم بن محمد بن أبي بكر، و أبو خالد الكابلي من

ثقات علي بن الحسين^١.

٣- اختصاص منسوب به مفيد عن جعفر بن الحسين، (قال النجاشي: «جعفر بن الحسن [الحسين بن علي بن شهريار أبو محمد المؤمن، القمي، شيخ من أصحابنا القميين، ثقة، انتقل إلى الكوفة، و أقام بها،) عن محمد بن الحسن الصفار، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن جميل، عن أبي عبد الله ع، قال: ارتد الناس بعد الحسين ع إلا ثلاثة: أبو خالد الكابلي، و يحيى ابن أم الطويل، و جبير بن مطعم، ثم إن الناس لحقوا و كثروا،

و قال الكشي (٥٧): ١- «محمد بن نصير، قال: حدثني محمد بن عيسى، عن جعفر بن عيسى، عن صفوان، عن سمعه، عن أبي عبد الله ع، قال: ارتد الناس بعد قتل الحسين ع، إلا ثلاثة: أبو خالد الكابلي، و يحيى ابن أم الطويل، و جبير بن مطعم، ثم إن الناس لحقوا و كثروا، و روى يونس، عن حمزة بن محمد الطيار، مثله، و زاد فيه: و جابر بن عبد الله الأنصاري».

٤- الكشي ص ١١٥ قَالَ الْفَضْلُ بْنُ شاذَانَ: وَ لَمْ يَكُنْ فِي زَمَنِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ (ع) فِي أَوَّلِ أَمْرِهِ إِلَّا خَمْسَةَ أَنْفُسٍ: سَعِيدُ بْنُ جُبَيْرٍ، سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيْبِ، مُحَمَّدُ بْنُ جُبَيْرِ بْنِ مُطْعَمٍ، يَحْيَى ابْنُ أُمِّ الطَّوِيلِ، أَبُو خَالِدِ الْكَابِلِيِّ وَ اسْمُهُ وَرَدَانُ وَ لَقَبُهُ كَنْكَرٌ، سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيْبِ رَبَّاهُ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (ع) وَ كَانَ حَزَنُ جَدِّ سَعِيدٍ أَوْصَى إِلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ (ع).

٥- محمد بن قولويه، (والد جعفر صاحب كامل الزيارات وقال النجاشي عنه انه من خيار اصحاب سعد) قال: حدثني سعد بن عبد الله بن أبي خلف، قال: حدثني علي بن سليمان بن داود الرازي، («علي بن سليمان بن الحسن بن الجهم بن بكير بن أعين أبو الحسن الزراري: كان له اتصال بصاحب الأمر ع، و خرجت إليه توقيعات، و كانت له منزلة في أصحابنا، و كان ورعا، ثقة فقيها، لا يطعن عليه في شيء) قال: حدثنا علي بن أسباط، (وثقه النجاشي وقال كان اوثق الناس وصدقهم لهجه) عن أبيه أسباط بن سالم، (روى عنه ابن ابي عمير) قال: أبو الحسن موسى بن جعفر ع: إذا كان يوم القيامة نادى مناد: أين حوارى محمد بن عبد الله رسول الله الذين لم ينقضوا العهد و مضوا عليه؟ فيقوم سلمان، و المقداد، و أبو ذر، ثم ينادى مناد! أين حوارى علي بن أبي طالب ع، وصي محمد بن عبد الله رسول الله ص، فيقوم عمرو بن الحمق الخزاعي، و محمد بن أبي بكر، و ميشم بن يحيى التمار مولى بني أسد، و أويس القرني. قال: ثم ينادى المنادي: أين حوارى الحسن بن علي ع ابن فاطمة بنت محمد بن عبد الله رسول الله؟ فيقوم سفيان بن أبي ليلى الهمداني، و حذيفة بن أسيد الغفاري. قال: ثم ينادى المنادي: أين حوارى الحسين بن علي ع؟، فيقوم كل من استشهد معه و لم

يتخلف عنه. قال: ثم ينادي المنادي أين حوارى علي بن الحسين عليهما السلام؟ فيقوم جبير بن مطعم، ويحيى ابن أم الطويل، وأبو خالد الكابلي، وسعيد بن المسيب.^١
 اختصاص ص ٦١ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ الْوَلِيدِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الصَّفَّارِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ سُلَيْمَانَ بْنِ دَاوُدَ الرَّازِيِّ وَحَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ يَحْيَى قَالَ حَدَّثَنِي سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ سُلَيْمَانَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَسْبَاطٍ عَنْ أَبِيهِ أَسْبَاطِ بْنِ سَالِمٍ
 ٦- قال الكشي: (٧٧): »

حدثني محمد بن الحسن، قال: حدثني الحسن بن خرزاد، عن موسى بن القاسم البجلي، عن صفوان، عن عبد الرحمن بن الحجاج، عن أبي خالد الكابلي، قال: رأيت أبا جعفر صاحب الطاق و هو قاعد

معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرجال، ج ١٨، ص: ٣٧
 في الروضة، قد قطع أهل المدينة أزراره، و هو دائب يجيهم و يسألونه، فدنوت منه، فقلت: إن أبا عبد الله ينهانا عن الكلام، فقال: أمرك أن تقول لي؟ فقلت: لا و الله، و لكن أمرني أن لا أكلم أحدا، قال: فاذهب و أطعه فيما أمرك، فدخلت على أبي عبد الله ع فأخبرته بقصة صاحب الطاق، و ما قلت له، و قوله لي: اذهب فأطعه فيما أمرك، فتبسم أبو عبد الله ع، و قال: يا أبا خالد إن صاحب الطاق يكلم الناس فيطير و ينقض، و أنت إن قصوك لن تطير.

٧- معاريف است

الرابع: أن في متنه ما يشعر بالضعف، و هو قوله «كما حواها و منعها»، فإن رسول الله صلى الله عليه و آله لم يمنع أهل خيبر- كما تقدّم- و أبقى الأراضى في أيديهم، فلا بدّ من التوجيه بأنّه يمكن أن يمنع كما منع الرسول صلى الله عليه و آله في الجملة، بخلاف الشيعة، فإنّه لا يمنع أحد منهم عن الأرض.

كتاب الخمس (للحائري)، ص: ٧٣٤

و ممّا يوضح أنّه ليس جميع الأراضى غصبا إلّا بالنسبة إلى الشيعة ما ورد من أنّ منشأ التحريم و الغصب هو الخمس، فراجع «٢».

لمثل صحيح الفضلاء عن أبي جعفر عليه السلام، قال:

«قال أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام: هلك الناس في بطونهم و فروجهم، لأنّهم لم يؤدّوا إلينا حقّنا، ألا و إنّ شيعتنا من ذلك و آباءهم في حلّ» «٣».

و غير ذلك فراجع «٤».

ارشاد الطالب ج٣ ص ٨١ و فيه مع ما تقدم من ضعف الرواية سندا و عدم إمكان الاعتماد عليها و اشتمالها على حكم لا بد من إرجاعه إلى اهله و هو ثبوت الخراج على معمرها و ان الأرض تؤخذ منه عند ظهور القائم (ع) أنها منصرفة إلى صورة إعراض المعمر الأول و لو بملاحظة ان الأرض في تلك الأزمنة لم تكن نوعا ذات قيمة بعد خرابها ليرغب في التحفظ بها.

تقرير اقاوي صدر سندها ضعيف.

٢- أَنَا وَ أَهْلُ بَيْتِي الَّذِينَ أَوْرَثْنَا الْأَرْضَ - وَ نَحْنُ الْمُتَّقُونَ وَ الْأَرْضُ كُلُّهَا لَنَا فَمَنْ أَحْيَا أَرْضًا مِنْ الْمُسْلِمِينَ فَلْيَعْمُرْهَا - وَ لِيُؤَدَّ خَرَجَهَا إِلَى الْإِمَامِ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي - وَ لَهُ مَا أَكَلَ مِنْهَا - فَإِنْ تَرَكَهَا وَ أَخْرَبَهَا فَأَخَذَهَا رَجُلٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ مِنْ بَعْدِهِ - فَعَمَرَهَا وَ أَحْيَاهَا - فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا مِنَ الَّذِي تَرَكَهَا - فَلِيُؤَدَّ خَرَجَهَا إِلَى الْإِمَامِ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي - وَ لَهُ مَا أَكَلَ مِنْهَا - حَتَّى يَظْهَرَ الْقَائِمُ ع مِنْ أَهْلِ بَيْتِي بِالسَّيْفِ - فَيَحْوِيهَا وَ يَمْنَعَهَا وَ يُخْرِجَهُمْ مِنْهَا - كَمَا حَوَاهَا رَسُولُ اللَّهِ ص وَ مَنَعَهَا - إِلَّا مَا كَانَ فِي أَيْدِي شِيعَتِنَا - فَإِنَّهُ يُقَاطِعُهُمْ عَلَى مَا فِي أَيْدِيهِمْ - وَ يَتْرُكُ الْأَرْضَ فِي أَيْدِيهِمْصحيحة عمر بن يزيد قال: سمعت رجلا من أهل الجبل، يسئل أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل أخذ ارضا مما تركها أهلها، فعمرها و كرى انهارها، و بني فيها بيوتا، و غرس فيها نخلا شجرا، قال: فقال أبو عبد الله (عليه السلام): كان أمير المؤمنين (عليه السلام) يقول: من أحيا ارضا من المؤمنين فهي له، و عليه طسقتها يؤديها الى الامام في حال الهدنة فاذا ظهر القائم (عليه السلام) فليوطن نفسه على ان تؤخذ منه.

٣- ما في الكافي عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن عمر بن يزيد قال رأيت مسمعا بالمدينة وقد حمل الى ابي عبد الله (عليه السلام) تلك السنة مالا، فَرَدَّه أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) فَقُلْتُ لَهُ: لِمَ رَدَّ عَلَيْكَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْمَالَ الَّذِي حَمَلْتَهُ إِلَيْهِ؟ قَالَ: فَقَالَ لِي: إِنِّي قُلْتُ لَهُ- حِينَ حَمَلْتُ إِلَيْهِ الْمَالَ، إِنِّي كُنْتُ وُلِّيتُ الْعَوْصَ - فَأَصَبْتُ أَرْبَعِمِائَةَ أَلْفٍ دِرْهَمٍ - وَ قَدْ جِئْتُ بِخُمْسِهَا ثَمَانِينَ أَلْفَ دِرْهَمٍ - وَ كَرِهْتُ أَنْ أَحْبِسَهَا عَنْكَ - وَ أَعْرَضَ لَهَا وَ هِيَ حَقُّكَ - الَّذِي جَعَلَ اللَّهُ تَعَالَى لَكَ فِي أَمْوَالِنَا - فَقَالَ وَ مَا لَنَا مِنَ الْأَرْضِ - وَ مَا أَخْرَجَ اللَّهُ مِنْهَا إِلَّا الْخُمْسُ - يَا أَبَا سَيَّارِ الْأَرْضُ كُلُّهَا لَنَا - فَمَا أَخْرَجَ اللَّهُ مِنْهَا مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ لَنَا - قَالَ قُلْتُ: لَهُ أَنَا أَحْمِلُ إِلَيْكَ الْمَالَ كُلَّهُ - فَقَالَ لِي يَا أَبَا سَيَّارِ قَدْ طَيَّبْنَاكَ لَكَ - وَ حَلَّلْنَاكَ مِنْهُ فَضَمَّ إِلَيْكَ مَالَكَ - وَ كُلُّ مَا كَانَ فِي أَيْدِي شِيعَتِنَا مِنَ الْأَرْضِ - فَهُمْ فِيهِ مُحَلَّلُونَ - وَ مُحَلَّلٌ لَهُمْ ذَلِكَ إِلَى أَنْ يَقُومَ قَائِمُنَا - فَيَجْبِيهِمْ طَسَقَ مَا كَانَ فِي أَيْدِيهِمْ

ويترك الارض في ايديهم، وأما ما كان في ايدي غيرهم فَإِنَّ كَسْبَهُمْ مِنَ الْأَرْضِ حَرَامٌ عَلَيْهِمْ حَتَّى يَقُومَ قَائِمُنَا- فَيَأْخُذَ الْأَرْضَ مِنْ أَيْدِيهِمْ وَيُخْرِجَهُمْ مِنْهَا صَغْرَةً^١.

وأما ما في التهذيب باسناده عن سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ يَزِيدٍ قَالَ: رَأَيْتُ أَبَا سَيَّارٍ مَسْمَعٌ بِنَ عَبْدِ الْمَلِكِ بِالْمَدِينَةِ وَقَدْ كَانَ حَمَلَ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع مَالًا فِي تِلْكَ السَّنَةِ فَرَدَّهُ عَلَيْهِ فَقُلْتُ لَهُ لِمَ رَدَّ عَلَيْكَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع الْمَالَ الَّذِي حَمَلْتَهُ إِلَيْهِ فَقَالَ إِنِّي قُلْتُ لَهُ حِينَ حَمَلْتُ إِلَيْهِ الْمَالَ إِنِّي كُنْتُ وُلِّيتُ الْغُوصَ فَأَصَبْتُ أَرْبَعِمِائَةَ أَلْفِ دِرْهَمٍ وَقَدْ جِئْتُ بِخُمْسِهَا ثَمَانِينَ أَلْفَ دِرْهَمٍ وَكَرِهْتُ أَنْ أَحْبِسَهَا عَنكَ أَوْ أَعْرِضَ لَهَا وَهِيَ حَقُّكَ الَّذِي جَعَلَهُ اللَّهُ تَعَالَى لَكَ فِي أَمْوَالِنَا فَقَالَ وَمَا لَنَا مِنَ الْأَرْضِ وَمَا أَخْرَجَ اللَّهُ مِنْهَا إِلَّا الْخُمْسُ يَا أَبَا سَيَّارٍ الْأَرْضُ كُلُّهَا لَنَا فَمَا أَخْرَجَ اللَّهُ مِنْهَا مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ لَنَا قَالَ قُلْتُ لَهُ أَنَا أَحْمِلُ إِلَيْكَ الْمَالَ كُلَّهُ فَقَالَ لِي يَا أَبَا سَيَّارٍ قَدْ طَيَّبْنَاكَ لَكَ وَحَلَّلْنَاكَ مِنْهُ فَضُمَّ إِلَيْكَ مَالَكَ وَكُلُّ مَا كَانَ فِي أَيْدِي شِيعَتِنَا مِنَ الْأَرْضِ فَهُمْ مُحَلَّلُونَ وَيَجِلُّ لَهُمْ ذَلِكَ إِلَى أَنْ يَقُومَ قَائِمُنَا- فَيَجْبِيهِمْ طَسَقَ مَا كَانَ فِي أَيْدِي سِوَاهُمْ فَإِنَّ كَسْبَهُمْ مِنَ الْأَرْضِ حَرَامٌ عَلَيْهِمْ حَتَّى يَقُومَ قَائِمُنَا فَيَأْخُذَ الْأَرْضَ مِنْ أَيْدِيهِمْ وَيُخْرِجَهُمْ عَنْهَا صَغْرَةً^٢.

فالظاهر اشتمال قوله "فيجبيهم طسق ما كان في ايدي سواهم" على السقط، كما يظهر من متن الرواية، ومن الغريب ما صدر من شيخنا الاستاذ "قده" في ارشاد الطالب من الاشكال في سند الرواية، لوضوح صحة سند الكافي كما أن اسناد الشيخ الى سعد صحيح كما ذكر في الفهرست، والمراد من ابي جعفر الذي روى عنه سعد هو أحمد بن محمد بن عيسى، وقد صرح الشيخ في موضع من التهذيب أن أبا جعفر هو أحمد بن محمد^٣ ولكنه لم يصرح بأنه أحمد بن محمد بن خالد أو أحمد بن محمد بن عيسى، فإن كليهما يكنى بأبي جعفر، و هما في هذه الطبقة، و روى عن كل منهما سعد، و وثيقة كل منهما وان كانت واضحة، لكن استظهر من قرائن كما صرح صاحب الوسائل أن المراد بأبي جعفر هو أحمد بن محمد بن عيسى. د ذكر السيد الخوئي "قده" في مصباح الفقاهة ما محصله أن المشهور، بل المجمع عليه وان كان هو أن الأراضي الموات تكون ملكا لمن أحيائها، لكن الظاهر خلافه، فان ما دل على أن من أحيى ارضا مواتا فهي له، وان كان ظاهرا في إفادة الملكية، الا أنه لا بد من حمله على ارادة مجرد الاختصاص لوجهين:

اولهما: أنه استفيد من مثل رواية مسمع ورواية ابي خالد الكابلي، أن غير الشيعة لا بد وان يعطى الخراج، و الا فيكون كسبهم في تلك الأراضي حراما، والقائم (عليه السلام) يخرجهم من الأرض و

١ - الكافي ط دار الحديث ج ٢ ص ٣٥٠

٢ - تهذيب الاحكام ج ٤ ص ١٤٤

٣ - تهذيب الاحكام ج ٢ ص ٢٠

ينزعها من أيديهم، وأنه ليس على الشيعة فيها خراج الى ان يقوم القائم و بعده يجيبهم اي يجمع منهم طسق ما في أيديهم.

فلو كان الاحياء موجبا للملكية فتكون تلك الأراضي كسائر الأملاك الشخصية فهل يتوهم أحد أن الامام يضرب الخراج لها على الملاك أو يأخذها من يد غير الشيعة فكل ذلك دليل على عدم حصول الملكية للأراضي الميتة بالاحياء.

ثانيهما: أنه لو كانت الأراضي الموات بالأصل مملوكة للمحيي لكانت ملكا له دائما، مع أنه ورد في الاخبار الكثيرة أنه ليس لمحيي الأرض تعطيلها و إلا فلغيره إحيائها و إجراء أنهارها فيكون أحق به من غيره، فلو كان الاحياء موجبا للملكية فلماذا سقط حقه بالتعطيل أزيد من ثلاث سنوات، فان الناس مسلطون على أموالهم يفعلون فيها ما يشاؤون، فهل لأحد ان يزاحمهم في أموالهم الشخصية لمكان التعطيل فيعلم من أنه لم يثبت لمحيي الأرض إلا حق الاختصاص فيزول بالعطلة أو بعدم الوفاء بالشرط أعنى إعطاء الخراج لغير الشيعي، نعم حلل ذلك للشيعة.

لا يقال: انه لا شبهة في جواز بيع تلك الأراضي كما في الاخبار الدالة على اشتراطها من ذمي فلو لم تكن ملكا فلا وجه لجواز البيع.

فإنه يقال: نعم لا شبهة في جواز البيع، و لكن لا يدل ذلك على كونها ملكا للمحيي، فان البيع كما عرفت هو التبدل بين الشيعيين بحيث يقوم كل منهما مقام الآخر في جهة الإضافة، ففي المقام يقوم بالمبادلة كل من العوض و المعوض مقام الآخر فالعوض هو الثمن و المعوض هو الحق الثابت في تلك الأرض كحق التحجير و حق الجلوس كما هو المرسوم في اليوم في الدكاكين المسمى في الفارسية ب (سر قفلى) فجواز البيع من هذه الجهة.

و مما ذكرناه تبين عدم الخمس في الأرض المحيية ولو لغير المؤونة، لعدم كونها ملكا للمحيي، بل يثبت الخمس في منافعها بعد مضي الحول.

والحاصل انه يثبت للمحيي مجرد الاولوية، ولا يثبت الخراج على الشيعة، وصحيحة عمر بن يزيد مختصة بغير الشيعة، و لذا قال في ذيلها "فإذا ظهر الامام فليوطن نفسه على أن يؤخذ منه" و أما صحيحة الكابلي فاطلاقها وان كان يقتضي ثبوت الخراج على الشيعة لكن نقيّد اطلاقها برواية مسمع، ولو فرض تعارضهما وتساوقهما فبعد التساوق يرجع الى اخبار التحليل^١.

اقول: ما ذكره في اثناء كلامه من عدم تعلق الخمس بالارض المحيية، على مبنى عدم ملكية رقبة الارض لا يخلو من غرابة، فانه لا يقل عن ثبوت حق التحجير بالنسبة الى ارض، فانه يجب تخميسه

لصدق الفائدة عليه، بل افتى هو بلزوم تخميس الارض الموات المسجلة باسم الشخص رسميا لصدق الفائدة عليه وان لم يثبت فيها حق شرعي فضلا عن الملكية.

كما أن ما ذكره (من صحة بيع الارض، وان قلنا بعدم كونها مملوكة، لأن البيع ليس تمليك مال بمال بل هو تبديل مال بمال في جهة اضافة ولو كانت اضافة الحقيقية) فيرد عليه ان مجرد كون المال متعلقا لحق لا يصحح عرفا اسناد البيع اليه، فمن كان له حق الاولوية لأجل سبق الی الانتفاع من الاموال العامة او الموقوفات العامة، واراد التنازل عن هذا الحق للغير فلا يصح أن يقال: بعثك هذا المتاع، وانما يصح التعبير ببيع الحق.

وكيف كان فهذا الذي ذكره في مصباح الفقاهة فقد عدل عنه في المنهاج، حيث قال: يجوز لكل أحد إحياء الموات بالأصل و الظاهر أنه يملك به من دون فرق بين كون المحيي مسلما أو كافرا.

ولكن الانصاف تامة ما اختاره في مصباح الفقاهة، لقوة دلالة صحيحة ابي خالد الكابلي وصحيحتي عمر بن يزيد في نفي ملكية المحيي لرقبة الارض، وقد دافع السيد الصدر "قده" في فتواه في تعليقه المنهاج وفي كتاب اقتصادنا عن نظرية عدم سببية الاحياء الا لاولوية التصرف دون ملكية رقبة الارض، فقال ما محصله: ان الأقوى بمقتضى الجمع بين أخبار الباب هو أن إحياء الأرض الموات لا يوجب انقطاع علاقة الإمام منها بالكلية بل تبقى علاقته بها، فله أن يأخذ طسقتها، و لو تركها المحيي و أخربها، قبلها غيره، و لو رأى المصلحة في أخذها بعد انقضاء مدة المتقبل أخذها منه، و لا محالة يشتري آثار المحيي فيها لثلا يتضرر. و المحيي لا يصير مالكا إلا لآثار الإحياء و محصول فاعليته و قواه. نعم، يمكن أن يقال بملكية الرقبة تبعا لآثار الإحياء ما بقيت، فيجوز بيعها كذلك وهبتها بل و وقفها و نحو ذلك نظير ما يقال في الأراضي المفتوحة عنوة التي هي للمسلمين إجماعا و مع ذلك تدلّ أخبار مستفيضة على جواز بيعها تبعا للآثار، ففي خبر أبي بردة بن رجاء قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) كيف ترى في شراء أرض الخراج؟ قال: و من يبيع ذلك، هي أرض المسلمين؟ قال: قلت: يبيعها الذي في يده.

قال: و يصنع بخراج المسلمين ما ذا؟ ثم قال: لا بأس، اشترى حقه منها و يحوّل حق المسلمين عليه و لعلّه يكون أقوى عليها و أملى بخراجهم منه، و نحوه غيره من الأخبار. و في الحقيقة يكون البيع متعلقا بحقه في الأرض، أعني آثار الإحياء و إن تعلقت ظاهرا بالأرض. فوزان أرض الإمام في ذلك وزان أرض الخراج التي تكون للمسلمين، بل لا يوجد بينهما فرق أساسي. هذا.

وظاهر اللام في قوله "من أحيا أرضا مواتا فهي له" وإن كان هو الملكية، لكن الصحاح الثلاث المتقدمة في عدم الملكية أظهر بل كالصريحة، إذ مطالبة الطسق و جواز استرداد الأرض من ناحية الإمام تدلان على بقاء علاقة الإمام برقيبتها.

و في صحيحة عمر بن يزيد "من أحيا أرضا من المؤمنين فهي له و عليه طسقتها يؤدّيه إلى الإمام" فقد جمع فيها بين اللام و الطسق و هذا يدفع ظهور اللام في الملكية و يصير هذا قرينة على المقصود في الأخبار الأخر أيضا، فتحمل على الأحقية المذكورة في كثير من أخبار الفريقين، وإن شئت قلت: الملكية حاصلّة و لكن بالنسبة إلى آثار الإحياء و تنسب إلى الأرض تبعا لاتحادهما وجودا كما في أراضي الخراج.

و يشهد بذلك أن من أصرح ما ذكره دليلا على تملك الأرض بالإحياء صحيحة محمد بن مسلم وهي فقرة من فقرات رواية رواها، قال: سَأَلْتُهُ عَنِ الشَّرَاءِ مِنْ أَرْضِ الْيَهُودِ وَ النَّصَارَى فَقَالَ لَيْسَ بِهِ بَأْسٌ وَ قَدْ ظَهَرَ رَسُولُ اللَّهِ ص عَلَى أَهْلِ خَيْبَرَ فَخَارَجَهُمْ عَلَى أَنْ يَتْرَكَ الْأَرْضَ فِي أَيْدِيهِمْ يَعْمَلُونَ بِهَا وَ يَعْمُرُونَهَا وَ مَا بِهَا بَأْسٌ وَ لَوْ اشْتَرَيْتَ مِنْهَا شَيْئًا وَ أَيَّمَا قَوْمٍ أَحْيَوْا شَيْئًا مِنَ الْأَرْضِ أَوْ عَمَلُوهُ فَهُمْ أَحَقُّ بِهَا وَ هِيَ لَهُمْ^١.

وفي معتبرة أبي بصير قال: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ شِرَاءِ الْأَرْضِينَ مِنْ أَهْلِ الذَّمَّةِ فَقَالَ لَا بَأْسَ بِأَنْ يُشْتَرَى مِنْهُمْ إِذَا عَمَلُوهَا وَ أَحْيَوْهَا فَهِيَ لَهُمْ وَ قَدْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ص حِينَ ظَهَرَ عَلَى خَيْبَرَ وَ فِيهَا الْيَهُودُ خَارَجَهُمْ عَلَى أَمْرٍ وَ تَرَكَ الْأَرْضَ فِي أَيْدِيهِمْ يَعْمَلُونَهَا وَ يَعْمُرُونَهَا.

و خبير كانت مفتوحة عنوة أو صلحا على أن تكون أراضيها للمسلمين أو لإمام المسلمين، كما تدلّ على ذلك أخبار الفريقين، و لا محالة لا يملك المشتري لها رقبة الأرض، و لكن طبّق عليها الإمام (عليه السلام) قوله "و أيما قوم أحياو شيئا من الأرض و عملوها فهم أحق بها و هي لهم"

فان قلت: ما ذكرت من الصحاح الثلاث الدالة على بقاء علاقة الإمام بالأرض المحيية بإذنه يعارضها ما يدلّ بالصراحة على انقطاع صلته عنها بالكلية، كصحيحة عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سئل و أنا حاضر عن رجل أحيا أرضاً مواتاً فكري فيها نهراً و بنى فيها بيوتاً و غرس نخلاً و شجراً، فقال: «هي له، و له أجر بيوتها وكذا صحيحة سليمان بن خالد قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يأتي الأرض الخربة فيستخرجها و يجري أنهارها و يعمرها و يزرعها ما ذا عليه؟ قال: «الصدقة»، قلت: فإن كان يعرف صاحبها؟ قال: فليؤدّ إليه حقّه، و صحيحة معاوية بن

١ تهذيب الاحكام ج ٧ ص ١٤٨

٢ تهذيب الاحكام ج ٧ ص ١٤٨

وهب قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «أئما رجل أتى خربة بائرة فاستخرجها و كرى أنهارها و عمرها فإنّ عليه فيها الصدقة.

فإن الاقتصار فيها على ذكر الزكاة فقط في مقام تحديد ما على المحيي وعدم ذكر الخراج والطقس، يكون كالصريح في ملكية الرقبة بالإحياء و انقطاع علاقة الإمام عنها.

و بعد سقوط الطرفين بالمعارضة يكون المرجع ظهور الروايات الدالة على أن من أحیی ارضا مواتا فهي له"، كما هو كذلك في الظاهر الموافق لأحد النصين المتعارضين، نظير تعارض "يجب اكرام العالم" و "لا يجب اكرام العالم" حيث يرجع بعد تساقطهما الى ظهور "أكرم العالم" في الوجوب لعدم كونه طرفا للمعارضة مع اي منهما بعد امكان الجمع العرفي بين النص والظاهر.

قلت: ليست صحيحة ابن سنان ونحوها صريحة في ملكية الرقبة، إذ لعل عدم ذكر وجوب الطسق كان من باب التحليل على الشيعة، (نظير قوله في رواية مسمع "و كل ما في أيدي شيعتنا من الأرض فهم فيه محللون حتى يقوم قائمنا فيجيبهم طسق ما في أيديهم و يترك الأرض في أيديهم"، هذا مضافا الى امكان ترجيح الروايات الدالة على بقاء ملكية الامام لرقبة الارض المحيية لموافقته لعموم قوله تعالى "لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا أن تكون تجارة عن تراض منكم" فانه يعني نفي سببية كل سبب للملكية غير التجارة عن تراض، والإحياء ليس من التجارة عن تراض).^١

وما ذكره متين جدا.

نعم ينبغي ذكر بعض الكلمات من الاعلام الذي دافعوا عن نظرية سببية الإحياء للملكية:

١- ذكر المحقق الايرواني "قده" في بحث الأراضي من حاشيته على المكاسب أن الأراضي الموات بالأصالة او العامرة بالأصالة وان كانت من الأنفال، لكنها تملك بالإحياء، سواء كان المحيي مؤمنا أم مخالفا أم كافرا لإطلاق ما دلّ على أنّ من أحیی أرضا فهي له، بل و خصوص النصوص الدالة على ملك الكافر، نعم الواجب على المحيي دفع الخراج للإمام و قد أحلّ هذا الخراج لخصوص الشيعة، وعنوان الخراج ليس عنوان الأجرة ليكون ذلك كاشفا عن بقاء ملك الإمام و استمراره في زمان الإحياء بل هو مال و جب دفعه للمالك الأوّل نحلة كما في صدق النساء أو من جهة أنّ الإمام مالك بملك آخر فعلي من سنخ ملك الله تعالى للسموات و الأرض، غير المنافي لملك المحيي بالملكية الاعتبارية، فيجب أداء لحق ذلك الملك إعطاء مقدار من المال كلّ سنة^٢.

١ - اقتصادنا: الملاحق: ملحق ٤ ص ٦٧٢

٢ - حاشية المكاسب ج١ ص ١٦٦ وهذا يعتبر عدولا منه عما ذكره في ص ٦٨ من أن المتحصّل لي من مجموع الروايات بعد الجمع بينها أنّ الأرض كلّها لخلفاء لله تعالى لا يملك رقبته غيرهم و أنّ إضافتها إلى بقية الملاك بضرب من الاختصاص الحاصل باختصاص منافعها بهم و في عين هذا الاختصاص رقبة الأرض للإمام، حتى في الارض المفتوحة عنوة، وان كانت منافعها مصروفة في مصارف المسلمين.

اقول: الانصاف أن ظاهر اخذ الطسق من محبي الارض ظاهر في كونه كراء الارض، فبدل على عدم ملكية المحبي لرقبة الارض، على أن مفاد الصحيحة الاولى لعمر بن يزيد "من أحيا ارضا من المؤمنين فهي له، و عليه طسقتها يؤديها الى الامام في حال الهدنة فاذا ظهر القائم (عليه السلام) فليوطن نفسه على ان تؤخذ منه" هو اخذ الحجة (عليه السلام) الارض من يد المستولي عليها، ويحمل بقرينة صحيحة الكابلي على غير الشيعة، نعم يمكن أن يقال بلزوم حمل الارض فيها على الارض الزراعية، غاناً و أهل بيّتي الذين أوراننا الأرض- و نحن الممتقون و الأرض كلها لنا فمن أحيا أرضاً من المسلمين فليعمرها- و ليؤدّ خراجها إلى الإمام من أهل بيّتي- و له ما أكل منها- فإن تركها و أخربها فأخذها رجل من المسلمين من بعده- فعمرها و أحيها- فهو أحقّ بها من الذي تركها- فليؤدّ خراجها إلى الإمام من أهل بيّتي- و له ما أكل منها- حتى يظهر القائم ع من أهل بيّتي بالسيف- فيحويها و يمنعها و يخرجهم منها- كما حواها رسول الله ص و منعها- إلا ما كان في أيدي شيعتنا- فإنه يفاطعهم على ما في أيديهم- و يترك الأرض في أيديهمصحيحة عمر بن يزيد قال: سمعت رجلا من أهل الجبل، يسئل أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل أخذ ارضا مما تركها أهلها، فعمرها و كرى انهارها، و بني فيها بيوتا، و غرس فيها نخلا شجرا، قال: فقال أبو عبد الله (عليه السلام): كان أمير المؤمنين (عليه السلام) يقول: من أحيا ارضا من المؤمنين فهي له، و عليه طسقتها يؤديها الى الامام في حال الهدنة فاذا ظهر القائم (عليه السلام) فليوطن نفسه على ان تؤخذ منه^١.

٣- ما في الكافي عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن عمر بن يزيد قال رأيت مسمعا بالمدينة وقد حمل الى ابي عبد الله (عليه السلام) تلك السنة مالا، فردّه أبو عبد الله (عليه السلام) فقال: له: لم ردّ عليك أبو عبد الله عليه السلام المال الذي حملته إليه؟ قال: فقال لي: إنني قلت له- حين حملت إليه المال، إنني كنت وليت العوص- فأصببت أربعمائة ألف درهم- و قد جئت بخميسها ثمانين ألف درهم- و كرهت أن أحبسها عنك- و أعرض لها و هي حثك- الذي جعل الله تعالى لك في أموالنا- فقال و ما لنا من الأرض- و ما أخرج الله منها إلا الخمس- يا أبا سيار الأرض كلها لنا- فما أخرج الله منها من شيء فهو لنا- قال قلت: له أنا أحمل إليك المال كله- فقال لي يا أبا سيار قد طيبناه لك- و حللناك منه فضم إليك مالك- و كل ما كان في أيدي شيعتنا من الأرض- فهم فيه محللون- و محلل لهم ذلك إلى أن يقوم قائمتنا- فيجيبهم طسق ما كان في أيديهم و يترك الارض في ايديهم، واما ما كان في ايدي غيرهم فإن كسبهم من الأرض حرام عليهم حتى يقوم قائمتنا- فيأخذ الأرض من أيديهم و يخرجهم منها صغرة^٢.

١- وسائل الشيعة ج٩ ص٥٤٩

٢- الكافي ط دار الحديث ج٢ ص٣٥٠

صحيحة مُعَاوِيَةَ بْنِ وَهَبٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ أَيُّمَا رَجُلٍ أَتَى خَرِبَةً بَائِرَةً فَاسْتَخْرَجَهَا - وَ كَرَى أَنْهَارَهَا وَ عَمَرَهَا - فَإِنَّ عَلَيْهِ فِيهَا الصَّدَقَةَ - فَإِنْ كَانَتْ أَرْضٌ لِرَجُلٍ قَبْلَهُ - فَغَابَ عَنْهَا وَ تَرَكَهَا فَأَخْرَبَهَا - ثُمَّ جَاءَ بَعْدُ يَطْلُبُهَا - فَإِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ وَ لِمَنْ عَمَرَهَا .

٥- أن على من و قد نقل شيخنا الاستاذ "قده" هذا الكلام مؤيدا له واطراف اليه أنه يشهد لكون الخراج ليس بمعنى أجرة الأرض مثل صحيحة محمد بن مسلم قال سألته من أهل الذمة ماذا عليهم مما يحققون به دمائهم و أموالهم قال الخراج و ان أخذ من رؤوسهم الجزية فلا سبيل إلى أرضهم و ان أخذ من أرضهم فلا سبيل إلى رؤوسهم^١ حيث ان مقتضاها جواز أخذ الخراج من أهل الذمة مع فرض كون الأرض ملكهم، و على ذلك فلا يكون ثبوت الخراج على الأرض بإحيائها منافيا لدخولها في ملك محييها و لو كان الدال على ثبوت الخراج تامًا لما وقع التعارض بينه و بين ما يدل على دخول الأرض بالإحياء في ملك محييها بل يلتزم مع الملك بثبوته الا ان ما ورد فيه الخراج غير تام سندًا بل دلالة و ما يظهر منه عدم دخول الأرض في ملك المحيي كذيل رواية عمر بن يزيد من قوله "فإذا ظهر القائم فليوطن نفسه على أن تؤخذ منه" و كذلك ما ورد في رواية مسمع من قوله "يا أبا سيار الأرض كلها لنا" فمضافا الى ضعف السند لا يمكن الأخذ بظاهر الذيل فإنه لو لم يكن الأحياء مملكا فلا أقل من كونه موجبا لثبوت الحق للمحيي و مع ثبوت حقه فكيف يؤخذ الأرض منه و الأرض في رواية مسمع يمكن ان يراد به أرض البحرين التي ورد الرواية على أنها من الأنفال و لذلك ذكر ان كلها للإمام (عليه السلام) و ما ذكر في ذيلها فان كسبهم من الأرض حرام عليهم حتى يقوم قائمنا فيأخذ الأرض من أيديهم و يخرجهم منها صغرة لا يمكن الأخذ بظاهره لما ذكرنا في ذيل رواية عمر بن يزيد كما لا يخفى، و المتحصل الى هنا ان مقتضى الروايات المعتبرة أن إحياء الأرض موجب لدخولها في ملك المحيي سواء كان محييها شيعيا أو مخالفا أو كافرا^٢.

وفيه كما أن السيد الامام "قده" في فتواه^٣ وفي كتاب البيع، مع نظرية سببية الاحياء للملكية، فقال في كتاب البيع ما محصله: ان الارض الموات بالأصالة من الانفال والظاهر حصول الملكية بالإحياء لكل محيٍ، مسلماً كان أم غيره؛ لما دل على أن من أحيا أرضاً مواتاً فهي له، وأظهر منه صحيحة محمد بن مسلم "أيما قوم أحيوا شيئاً من الأرض و عمروها فهم أحقّ بها، و هي لهم" وإن إرداف قوله "و هي لهم" بقوله "أحقّ بها" يجعل الظهور قوياً في الملكية؛ ضرورة أن قوله "أحقّ بها" يفيد الأحقية الأعم من الملكية، فقوله "و هي لهم" كأنه لدفع توهم عدم حصول الملك.

١- وسائل الشيعة ج١٥ ص ١٥٠

٢- ارشاد الطالب ج٣ ص ٧٢

٣- تحرير الوسيلة، ج٢، ص: ١٩٥

و كصحيحته الأخرى المشتملة على الاشتراء من أرض اليهود و النصارى، فإنّ الظاهر جواز اشتراء نفس الأراضي، فلا بد أن تكون ملكاً لهم.
فالإنصاف: أنّ ظهور الروايات في الملكية ممّا لا ينبغي إنكاره، و ليس من قبل ظهور "اللام" فقط، بل لمكان القرائن الحافّة بها أيضاً.

و في قبالتها روايتا الكابليّ و عمر بن يزيد الظاهرتان في عدم الملكية ظهوراً لا ينكر أيضاً، و ليس بين الطائفتين جمع عقلائيّ
لكنّ الذي يسهّل الخطب أنّ الروائتين غير معتمدتين، لوجوه: كضعفهما، و إعراض المشهور عن ظاهرها، فهما من الشاذّ النادر الذي هو بين الغيّ فإنّ الظاهر منهما عدم مالكيّة الشيعة أيضاً، كما أنّ ظاهرها أنّ الأرض كلّها للإمام (عليه السّلام).

وقال نظير ذلك في الأرض العامرة بالأصالة، و التزم بأنّها ايضاً من الانفال -خلافاً لصاحب الجواهر حيث ذهب الى كونها من المباحات، لما ورد في الروايات أنّ الأرض الخربة من الانفال- فان المتفاهم من مجموع روايات الانفال أنّ ما للإمام (عليه السّلام)، هو عنوان واحد منطبق على موارد كثيرة، و الملاك في الكلّ واحد، و هو أنّ كلّ شيء أرضاً كان أو غيرها إذا لم يكن له ربّ، فهو للوالي، يضعه حيث شاء في مصالح المسلمين.

و هذا أمر شائع بين الدول أيضاً، فالمعادن، و الآجام، و الأرض عامرة كانت أو غيرها إن لم يكن لها ربّ، و إرث من لا وارث له، و البرّ، و البحر، و الجوّ، كلّها للدول، بل لو باد أهل قرية عامرة بالعرض، و لم يكن للملّك و رثته، فهي أيضاً للإمام (عليه السّلام) بعنوان "أنّها لا ربّ لها" و إن انطبق عليها "إرث لا وارث له".

بل لا يبعد كون ما في البحر كالسمك و المرجان و غيرها، و ما في البرّ- كالوحوش كذلك، و إن كان الأقرب أنّها من المباحات، و إن جاز للوالي منع الاصطياد برّاً و بحراً، لمصالح الأُمّة.
ثمّ إنّ الظاهر تملّك الأراضي العامرة بالأصالة بالحيازة، و كذا ما فيها من الأشجار و الغابات و غيرها، للسيرة القطعيّة^١.

عمر بن يزيد:

قال النجاشي: «عمر بن محمد بن يزيد، أبو الأسود، يباع السابري، مولى ثقيف، كوفي، ثقة، جليل، أحد من كان يفد في كل سنة، روى عن أبي عبد الله ع، و أبي الحسن ع، ذكر ذلك أصحاب كتب الرجال،

٨٨٣٤- عمر بن يزيد:

قال النجاشي: «عمر بن يزيد بن ذبيان الصيقل أبو موسى، مولى بني نهد، روى عن أبي عبد الله ع، له كتاب، أخبرنا الحسين بن عبيد الله، عن أحمد بن جعفر، قال: حدثنا حميد بن زياد، قال: حدثنا محمد بن عبد الله بن غالب، قال: حدثنا علي بن الحسن، قال: حدثنا محمد بن زياد، عن عمر بكتابه». و عدّه الشيخ في رجاله من أصحاب الصادق ع، قائلا: «عمر بن يزيد الصيقل الكوفي» (٤٥٨). قال ابن داود (١١١٩) من القسم الأول: «عمر بن يزيد بن ذبيان الصيقل أبو موسى مولى بني نهد (ق) (جخ) (جش) ثقة».

أقول: نسخ النجاشي خالية عن التوثيق، فعمل نسخة ابن داود كانت مشتملة عليه. بقي الكلام في اتحاد الرجل المترجم مع عمر بن محمد بن يزيد بياع السابري المتقدم و تغايرهما، فنقول: مقتضى تعدد العنوان في كلام النجاشي و في كلام الشيخ في رجاله، و تكنية الأول بأبي الأسود، و تكنية هذا بأبي موسى، و كون الأول مولى ثقيف، و كون هذا مولى نهد، هو التغاير، و يؤيد التغاير أن النجاشي ذكر في الأول: أنه روى عن أبي عبد الله ع و أبي الحسن ع، و ذكر في هذا أنه روى عن أبي عبد الله ع، و لكن قد يقال بالاتحاد نظرا إلى ما ذكره النجاشي في ترجمة أحمد بن الحسين، فقال فيه: «أحمد بن الحسين بن عمر بن يزيد الصيقل أبو جعفر، كوفي، ثقة، من أصحابنا، جده عمر بن يزيد بياع السابري، روى عن أبي عبد الله .. (إلخ)». فإنه يستظهر من ذلك أن عمر بن يزيد الصيقل هو بياع السابري. و الجواب عنه: أن الظاهر من العبارة أن الصيقل صفة لأحمد، فإنه المترجم، لا لعمر بن يزيد كما أن الصيقل هنا صفة للمترجم، لا ليزيد بن ذبيان، و يشهد على أن الصيقل صفة لأحمد أنه لو كان صفة لعمر بن يزيد لقال: و جده عمر بن يزيد الصيقل روى .. (إلخ). ذكر كتابه في عدد من فهرس الاصحاح كفهرس ابن بابويه وابن عقده وابن نوح وغيرهم بخلاف الصيقل قهرس حميد بن زياد يك جا صيقل نيامده صدوق ابتدا باسمه وقيده في مورد و ذكر طريقه اليه على الاطلاق هذا محصل ما ذكره الاعلام حول أن احياء الارض هل هو سبب لمليكتها او لثبوت حق الاولوية، ثم قال: الموات بالعارض ان كان له مالك معلوم ولم يعرض صاحبه عنه فإن أبقاه مواتا للانتفاع به على تلك الحال من حشيشه أو قصبه أو جعله مرعى لدوابه و أنعامه أو أنه كان عازما على إحيائه و إنما آخر ذلك لانتظار وقت صالح له أو لعدم توفر الآلات و الأسباب المتوقف عليها الأحياء و نحو ذلك فلا إشكال في جميع ذلك في عدم جواز إحيائه لأحد و التصرف فيه بدون إذن مالكة. و أما إذا علم أن إبقائه من جهة عدم الاعتناء به و أنه غير قاصد لإحيائه فالظاهر جواز إحيائه لغيره إذا كان سبب ملك المالك الأول الأحياء و ليس له انتزاعه من يد المحيي و إن كان الأحوط أنه لو رجع إليه المالك الأول أو يعطي حقه إليه و لا يتصرف فيه بدون اذنه.

و أما إذا كان سبب ملكه غير الإحياء من الشراء أو الإرث فالأحوط عدم جواز إحيائه لغيره و التصرف فيه بدون اذنه و لو تصرف فيه بزرع أو نحوه فعليه أجرته لمالكة على الأحوط.

وأما اذا كان له مالك مجهول لم يعرف شخصه، فالمشهور جواز إحيائه و القيام بعمارتها، لكن الأحوط فيه الفحص عن صاحبه و بعد اليأس عنه يعامل معه معاملة مجهول المالك فيما أن يشتري عينه من الحاكم الشرعي أو وكيله المأذون و يصرف ثمنه على الفقراء و إما أن يستأجره منه بأجرة معينة أو يقدر ما هو أجرة مثله و يتصدق بها على الفقراء هذا فيما إذا لم يعلم بإعراض مالكة عنه و أما إذا علم به جاز إحيائه و تملكه بلا حاجة إلى الإذن أصلاً

فترى أنه افترى بحصول الملكية بالاحياء، كما حمل ما في صحيحة ابي خالد الكابلي من أنه لو تركها صاحبها الاول واخرها فعمرها شخص آخر فهو احق به من الاول على فرض ملكية الاول بالاحياء دون الشراء ونحوه.

ثم قال الامام : الموات بالعارض اذا كانت لمالك معلوم وقد ترك تعمير الأرض من جهة عدم الاعتناء بشأنها فبقيت مهجورة مدة معتدا بها حتى آلت إلى الخراب فان كان سبب ملك المالك غير الاحياء مثل أنه ملكها بالإرث أو الشراء فليس لأحد وضع اليد عليها و إحيائها و التصرف فيها إلا بإذن مالكةا، و لو أحيها أحد و تصرف فيها و انتفع بها بزرع أو غيره فعليه أجرتها لمالكها، و إن كان سبب ملكه الإحياء بأن كانت أرضا مواتا بالأصل فأحيها و ملكها ثم بعد ذلك عطلها و ترك تعميرها حتى آلت إلى الخراب فجوز إحياءها لغيره بعضهم، و هو في غاية الإشكال، بل عدمه لا يخلو من قوة^١.

ثم ذكر الامام بالنسبة الى الارض المحيية التي صارت مواتا أنه إذا أعرض المحيي عنها، فتصير للإمام و لمن عمّرها، ومع عدم اعراضه فتبقى على ملكه، و لا يجوز التصرف فيها إلا بإذنه، فإن صحيحة معاوية بن وهب "فإن كانت أرض لرجل قبله، فغاب عنها و تركها فأخربها، ثم جاء بعد يطلبها، فإن الأرض لله و لمن عمّرها"، و رواية ابي خالد الكابلي فرض فيهما أن صاحبها تركها، و معلوم أن المراد به هو رفع اليد عن الملك و الإعراض عنه، و إلا فمن غاب و ذهب إلى سفر، يريد الرجوع عنه إلى محلّه و تعمير الخربة، لا يقال "إنه غاب عنها و تركها"، و احتمال أن المراد به هو ترك التعمير، لا يناسب ما في صحيحة معاوية بن وهب، و إن لم يبعد في رواية الكابلي، لكن ترك الأرض بقول مطلق دليل على الإعراض، و إلا فمن ترك زراعة أرض في سنة أو سنتين، لا يقال: إنه

١ - تحرير الوسيلة، ج ٢، ص: ١٩٥

٢ - وسائل الشيعة ج ٢٥ ص ٤١٤

تركها وأخربها، مع أنّ رواية الكابليّ مخالفة للنصّ و الفتوى من جهات، فلا يعتمد عليها، و ظاهر الصحيحة ما ذكرناه، و لا سيّما مع المناسبات المغروسة في الأذهان.

و يؤيّد ذلك: أنّ التعبير في الصحيحة: بأنّ الأرض كانت لرجل قبله فغاب بصيغة الماضي، و أنّ قوله (عليه السّلام) ثمّ جاء بعدُ يطلبها لم يفرض فيه كونه صاحبها.

نعم صحيحة سليمان بن خالد (قال: سألت أبا عبد الله (عليه السّلام) عن الرجل يأتي الأرض الخربة، فيستخرجها و يجري أنهارها، و يعمرها و يزرعها، ماذا عليه؟، قال الصدقة، قلت: فإن كان يعرف صاحبها؟، قال فليؤدّ إليه حقّه) ليس موردّها الإعراض، بل الظاهر منها عدمه، فيكون وجوب أداء حقّه إليه دليلاً على بقاء ملكيّته، سواء كان المراد به نفس الأرض فقط كما لا يبعد، أو اجرة المثل، و يجب إرجاع الأصل إليه أيضاً على القواعد، بعد عدم دلالة الصحيحة على خلافها.

و الإنصاف: أنّ هذا الجمع بين الروايات عقلائيّ، موافق للقواعد، و لارتكاز العقلاء، و لو أغمض عن هذا الجمع، فيمكن أن يقال: لا إشكال في عدم اختصاص صحيحة معاوية بن وهب و رواية الكابليّ بمورد عدم الإعراض، بل مفادهما أعمّ منه، و مجرد مجيء الرجل و طلبه لا يدلّان على عدمه؛ إذ كثيراً ما يتفق أنّ الذي ترك الأرض و أعرض عنها لخربها، إذا جاء و رأى التعمير و حصول المنافع، يطلبها طمعاً بالمنافع، و أمّا صحيحة سليمان بن خالد فظاهرها عدم الإعراض، فيقتد بها إطلاق السابقتين^٢.

ثم قال: الموات بالعارض اذا كان لمالك مجهول مردد بين أفراد غير محصورين، او كان لمالك معلوم أما تفصيلاً أو إجمالاً لتردده بين أفراد محصورين، ولم يعرض عنه صاحبه فان كان صاحبه قد أبواه مواتاً من جهة عدم الاعتناء به و كونه غير قاصد لإحياءه و لا الاستفادة منه بوضعه الفعلي، فالأظهر فيما كان من قبيل الأراضي الزراعية جواز إحياءها بكري أنهارها و إعمارها و إصلاحها للزرع أو الغرس فيكون بذلك أحقّ بها من الأول، و أما غيرها فإن كان من قبيل معلوم المالك فالأحوط ترك إحياءه من دون إذن صاحبه و على تقدير الإقدام عليه من دون إذنه فالأحوط لهما التراضي بشأنه و لو بالمصالحة بعبوض، و أما إن كان من قبيل مجهول المالك فالأحوط أن يفحص عن صاحبه و بعد اليأس عنه فإما أن يشتريه من الحاكم الشرعي أو وكيله المأذون في ذلك و يسلم الثمن إليه ليصرفه على الفقراء أو يستأذنه في صرفه عليهم بنفسه و إما أن يتصدق به على الفقير بإذن من الحاكم الشرعي ثم يستأجره منه بأجرة معينة و لو كانت قليلة^٣.

١ - وسائل الشريعة ج ٢٥ ص ٤١٥

٢ - كتاب البيع ج ٣ ص ٣٨

٣ - منهاج الصالحين ج ٢ ص ٢٨١

ونكتة تفصيله بين الارض الزراعية وغيرها اختصاص ما دل على ثبوت الحق للرجل الثاني الذي عمر الارض بعد خرابها كصححة ابي خالد الكابلي بالارض الزراعية.

ثم انه ذكر السيد الخوئي "قده" أن تعميم صاحب العروة جواز التصرف لما إذا كان فيهم الصغار و المجانين انما يتجه مع الشك، لاستقرار السيرة من المتشعبة على الاقتحام في تلك التصرفات من دون تفتيش و تحقيق عن حال المالك و أنه صغير أو كبير، أو حال الملاك و أن فيهم الصغار و المجانين أم لا، فلا يعتنون بهذا الاحتمال، و كذا مع العلم فيما إذا كان هناك ولي إجباري من أب أو جد، إذ العبرة حينئذ باستكشاف رضا الولي فيحزر بعين ما كان يحرز به لو كان الولي هو المالك، أعني السيرة القائمة على الاعتناء بشاهد الحال من عدم بناء الجدران الكاشف عن فسح المجال و إطلاق السراح للمتصرفين، و قد ذكرنا في محله عدم لزوم مراعاة الغبطة في تصرفات مثل هذا الولي التي منها اذنه للغير، بل يكفي خلوها عن المفسدة و لا تلزم وجود المصلحة، نعم إذا كان له ولي اختياري كحاكم الشرع فيشكل الحال، اذ لا بد من مراعاة الغبطة و كون التصرف صلاحاً للمولّي عليه، على ما يقتضيه ظاهر قوله تعالى "وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ" فلا يجوز التصرف حتى مع العلم برضا الولي فضلاً عن إحرازه بشاهد الحال و نحوه، لعدم كون تلك التصرفات بصلاحتهم و إن لم تكن بفسادهم أيضاً، مع أننا لم نعهد ثبوت السيرة من متدين واحد فضلاً عن المتدينين على الاقتحام و الإقدام في التصرف في مثل هذا الحال كما لا يخفى، و منه يظهر الإشكال في صورة الشك في كون الولي اختيارياً أو إجبارياً، بعد العلم بوجود القصر من الصغار أو المجانين، لرجوعه إلى الشك في كفاية مجرد الرضا، و مقتضى الأصل حينئذ عدم الجواز كما لا يخفى^١ هذا وقد ادعى صاحب العروة اختصاص جواز التصرف بصورة تعسر الاجتناب، و هذا مما لا وجه له، سواء اريد به الحرج الشخصي او النوعي، لأن السيرة اوسع من ذلك، كما لو كان خارج البلد في أوائل تلك الأراضي، مع أن العود إلى البلد و إقامة الصلاة فيه لا عسر فيه حتى نوعاً.

تقرير بحث سيّدنا الشهيد السعيد آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر قدس سره الشريف) ألقاه في ليالي شهر رمضان سنة ١٣٩١ هـ. ق الشهيد آية الله السيّد محمّد باقر الصدر قدس سره تقرير: سماحة السيّد علي رضا الحائري

الطائفة الثانية: ما دلّ على ثبوت حقّ للمحيي بالإحياء جامع بين الملكيّة و الأولويّة

بحيث لم يتعيّن خصوص الملكيّة و لا الأولوية، و ذلك من قبيل صحيحة محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «أيّما قوم أحيوا شيئاً من الأرض أو عمروها فهم أحقّ بها» «٢»، فإنّ قوله عليه السلام: «فهم أحقّ بها...» يناسب الملكيّة كما أنّه يناسب الأولوية.

الطائفة الثالثة: ما دلّ بذاته على ثبوت حقّ للمحيي و بإطلاقه على حقّ الملكيّة، و ذلك من قبيل صحيحة محمّد بن مسلم قال: سألته عن الشراء من أرض اليهود و النصارى، قال: «ليس به بأس- إلى أن قال:- و أيّما قوم أحيوا شيئاً من الأرض أو عملوه فهم أحقّ بها و هي لهم» «٣».

و كذلك من قبيل صحيحته الاخرى قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «أيّما قوم أحيوا شيئاً من الأرض و عمروها فهم أحقّ بها و هي لهم» «٤».

و كذلك من قبيل صحيحة السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه و آله: من غرس شجراً أو حفر وادياً بدياً لم يسبقه إليه أحد أو أحيا أرضاً ميتة فهي له قضاء من الله و رسوله» «٥».

فإنّها تمتاز على الطائفة السابقة في قوله عليه السلام فيها: «و هي لهم...»؛ فإنّ اللام تدلّ بطبيعتها على الاختصاص، و إطلاق الاختصاص يدلّ على الاختصاص المطلق و هو الملكيّة؛ لأنّها أعلى مراتب الاختصاص، فإنّ الملكيّة اختصاص

(١) المصدر السابق ١٧: ٣٢٩، ب ٣، إحياء الموات، ح ٢.

(٢) المصدر السابق: ٣٢٦، ب ١، إحياء الموات، ح ٣.

(٣) المصدر السابق: ح ١.

(٤) المصدر السابق: ح ٤.

(٥) المصدر السابق: ٣٢٨، ب ٢، إحياء الموات، ح ١.

مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام (بالعربية)، ج ١٢-١١، ص: ٥٢

من جميع الجهات و الحيثيات، فإطلاق الاختصاص يدلّ عليها.

الطائفة الرابعة: ما دلّ بالصراحة العرفيّة- لا بالإطلاق كما في الطائفة السابقة- على أنّ المحيي يكتسب حقّ الملكيّة بالإحياء، و ذلك من قبيل...» «٣».

فإنّ من الواضح أنّ السائل لم يسأل عن ثبوت الصدقة؛ أيّ الزكاة، فإنّ ثبوت الزكاة في الغلات الزكويّة ممّا لا إشكال فيه عند السائل، و إنّما السؤال متّجه إلى ثبوت خصوص الاجرة و الطسق،

فقوله عليه السلام: «عليه الصدقة...» صريح في نفي الخراج و الاجرة على المحيي و أنّ شأن المحيي مع الأرض شأن المالك، فلا تجب عليه إلا الزكاة من غلاتها.
إذن فروايات الباب على أربع طوائف كما سبق ذكرها، و من المعلوم أنّ الطائفة الثانية لا تعارض الطائفة الاولى؛ لأنها دالة على ثبوت حق للمحيي من دون تعيينه، فلا تعارض الطائفة الاولى الدالة على ثبوت حق الأولوية له، كما أنّها لا تعارض الطائفة الثالثة و الرابعة الدالتين على ثبوت حق الملكية له،

(١) المصدر السابق: ٣٢٩، ب ٣، إحياء الموات، ح ٣.

(٢) المصدر السابق: ٣٢٧، ب ١، إحياء الموات، ح ٨.

(٣) المصدر السابق: ٣٢٩، ب ٣، إحياء الموات، ح ١.

مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام (بالعربية)، ج ١٢-١١، ص: ٥٣

و إنّما التعارض الحقيقي ثابت بين الطائفة الاولى الدالة على ثبوت حق الأولوية للمحيي و بين الطائفتين الأخيرتين الدالتين على ثبوت حق الملكية له، فلا بدّ من علاج التعارض بينهما.

و هنا بالإمكان بيان وجوه عديدة لعلاج التعارض:

الوجه الأوّل: أن يقال: إنّ في الحقيقة ليس في المقام أيّ تعارض، و ما يتخيّل من التعارض فإنّما هو تعارض بين الحجّة و اللاحجة لا بين الحجّتين،

فإنّ الطائفة الاولى الدالة على ثبوت حق الأولوية للمحيي في نفسها ساقطة عن الحجّة و إن كانت صحيحة السند، و حينئذٍ فلا تعارض الطائفتين الأخيرتين الدالتين على ثبوت حق الملكية له، و ذلك ببيان تقريبي:

الأوّل: دعوى انعقاد سيرة المسلمين في كلّ زمان على إحياء الأراضي الميّتة من دون بناء على استحقاق الإمام عليه السلام الاجرة و الخراج عليهم، و هذه السيرة قطعية إلى أيام الأئمة عليهم السلام، فلو كان ديدن المسلمين على دفع الخراج و الاجرة بعد الإحياء للأئمة عليهم السلام لكان أمراً واضحاً مشهوراً كالخمس، بينما لم ينعكس هذا الأمر علينا بوجه من الوجوه، إذن فعدم اتضاح هذا و عدم شهرته يكون دليلاً على انعقاد السيرة القطعية المتشعبة من قبل المسلمين على عدم دفع الاجرة و الخراج للإمام عليه السلام، و مثل هذه السيرة يوجب الاطمئنان بوجود خلل في الطائفة الاولى الدالة على ثبوت حق الأولوية للمحيي و وجوب دفع الخراج للأئمة عليهم السلام، فتسقط عن الحجّة، و حينئذٍ فلا يمكن لها أن تعارض الطائفتين الأخيرتين الدالتين على ملكية المحيي.

إلا أن هذا غير تام؛ وذلك لأنه إن كان المراد من السيرة سيرة المنكرين لولاية الإمام أمير المؤمنين عليه السلام فسيرتهم على عدم دفع الاجرة و الخراج

مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام (بالعربية)، ج ١٢-١١، ص: ٥٤

واضحة في الغصب و الاعتداء و إنكار وجود مالك للأرض، فلا تكون سيرتهم حجة علينا، و إن كان المراد من السيرة سيرة المؤمنين بولاية الإمام عليه السلام و المعترفين بمالكيتته عليه السلام للأرض الميَّنة فانعقاد سيرتهم على عدم دفع الخراج و الاجرة للإمام عليه السلام و إن كان صحيحاً إلا أن استقرار سيرتهم على ذلك لا يكشف عن خروج رقة الأرض عن ملك الإمام عليه السلام بالإحياء و ملكية المحيي لها، بل كما يناسب ذلك فكذلك يناسب بقاء ملكية الإمام عليه السلام بالنسبة إلى الأرض، غاية الأمر أنه عليه السلام عفا عن الخراج مؤقتاً ما دام عاجزاً عن تسلّمه و صرفه في موارد، و ليس معناه خروج الأرض عن ملكية الإمام عليه السلام.

الثاني: دعوى إعراض المشهور عن الطائفة الاولى من الروايات و هي ما دلّ على ثبوت حقّ الأولوية للمحيي، فإنّ المشهور بين فقهاء الإمامية فتوى هو تملك المحيي الأرض بالإحياء و عدم وجوب دفع الخراج و الاجرة عليه، و هذا الإعراض يوجب سقوط الطائفة الاولى من الروايات عن الحجية، و حينئذٍ فلا يمكن أن تعارض الطائفتين الأخيرتين الدلتين على ثبوت حقّ الملكية.

إلا أن هذا أيضاً غير صحيح، فإنّ إعراض المشهور عن رواية و إن كان موجباً لسقوطها عن الحجية- خصوصاً إعراض المتقدمين من فقهاءنا قدس سرهم- إلا أن سقوط الرواية عن الحجية بالإعراض عنها مشروط بالعلم بأنّ إعراض المشهور عنها مستند إلى تضعيف حيثية الصدور فيها و القدح في سندها، فحينئذٍ يكون إعراضهم عنها موجباً لزوال الوثوق بها، و أمّا إذا احتمل استناد إعراضهم عنها إلى إيقاعهم التعارض بينها و بين رواية اخرى و تخيلهم أنّ قواعد باب التعارض تقتضي الإعراض عنها و العمل بمعارضها، فلا يكون- حينئذٍ- إعراضهم عنها موجباً لسقوطها عن الحجية، و لعلّ مقامنا من هذا القبيل؛ فإنه يحتمل أن يكون إعراض المشهور عن الروايات الدالة على ثبوت حقّ الأولوية مستنداً إلى إيقاع المشهور التعارض بينها و بين الروايات الدالة

مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام (بالعربية)، ج ١٢-١١، ص: ٥٥

على ثبوت حقّ الملكية و تقديم هذه عليها بوجه من الوجوه الآتية، فحينئذٍ لا يكون إعراضهم عنها موجباً لسقوطها عن الحجية بحيث لا يمكن لها أن تعارض تلك الروايات، فإنّ هذا اجتهاد من المشهور فلا يكون حجة علينا.

نعم، إنّما يكون إعراض المشهور موجِباً لسقوط الرواية عن الحجية فيما إذا لم يكن للرواية معارض
و كانت صحيحة السند، فإنّ إعراضهم عنها حينئذٍ موجب لسقوطها عن الحجية؛ لاحتمال وجود
نكتة طعن في سندها عند المشهور، و ليس المقام من هذا القبيل.

إذن فالتعارض بين الطائفة الاولى و الطائفتين الأخيرتين تعارض بين الحجّتين.

الوجه الثاني: أن يقال: إنّ التعارض هنا بدويّ لا حقيقيّ؛

فإنّ غاية ما تدلّ عليه الطائفة الاولى جعل الخراج و الاجرة على المحيي، و غاية ما تدلّ عليه
الطائفتان الأخيرتان نفي الخراج و الاجرة عن المحيي، و من المعلوم أنّ جعل الاجرة و نفيها إنّما
يتعارضان فيما لو كانا صادرين من حاكم و جاعل واحد لا فيما إذا كانا صادرين من جاعلين و
حاكمين، فإنّه حينئذٍ لا تعارض بينهما، و المقام من هذا القبيل.

و توضيحه: إنّنا نفرض أنّ الإمام عليه السلام بلحاظ منصبه مالك للموات حتّى بعد إحيائها، و
حينئذٍ فيحقّ له جعل الاجرة على المحيي كما أنّ له نفي الاجرة عنه، كما هو حال كلّ مالك بالنسبة
إلى ما هو في ملكه، و عليه فقد يختلف إمام عن إمام باعتبار اختلاف الظروف و الاعتبارات
الملحوظة لكلّ منهما، فغاية ما تدلّ عليه الطائفة الاولى من الروايات أنّ الإمام أمير المؤمنين عليه
السلام جعل الاجرة و الخراج على المحيي، و غاية ما تدلّ عليه الطائفتان الأخيرتان أنّ الإمام

مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام (بالعربية)، ج ١٢-١١، ص: ٥٦

الصادق عليه السلام نفى الاجرة و الخراج عن المحيي، و لا تعارض بينهما؛ فإنّ كلّاً منهما قد
أعمل مالكيته في الأرض، و بكلمة واضحة: إنّ إثبات الاجرة و نفيها لو كانا حكمن إلهيين مجعولين
لجاعل واحد لكان التعارض بينهما متحقّقاً دون مثل محلّ الكلام؛ حيث إنّ إثبات الاجرة و نفيها
حكمان مالكيّان مجعولان لمالكين، فلا تعارض بينهما.

إلا أنّ هذا الوجه أيضاً غير تام، و ذلك:

إمّا أولاً: فلأنّ الجعل الصادر من الإمام أمير المؤمنين عليه السلام معلوم الاستمرار إلى أيام الإمام
الصادق عليه السلام و ذلك بقرينتين:

الاولى: إنّ الإمام الصادق عليه السلام بنفسه قد نقل الجعل الصادر من الإمام أمير المؤمنين عليه
السلام، فلو فرض اختصاص الجعل بزمان الإمام أمير المؤمنين عليه السلام لَمَا كان من المناسب نقل
الإمام الصادق عليه السلام إياه في مقام تشخيص الوظيفة الفعلية للمحيي.

الثانية: إنّ الجعل الصادر من الإمام أمير المؤمنين عليه السلام بنفسه ظاهر في الاستمرار إلى أيام
الإمام القائم عليه السلام، فلا معنى لاختصاصه بزمانه عليه السلام، إذن فليس الجعل الصادر من

الإمام أمير المؤمنين عليه السلام مختصاً بزمانه بل هو مستمرّ دائماً، فيقع التعارض بينه وبين ما دلّ على نفي الخراج والاجرة عن المحيي .

و أمّا ثانياً: فلأنّ ظاهر الطائفتين الأخيرتين أنّهما في مقام بيان الحكم الإلهي الكليّ للأرض الميّنة بعد الإحياء و أنّ المجعول شرعاً عدم وجوب دفع الاجرة و الخراج على المحيي و ملكيّة المحيي بالإحياء، لا أنّهما في مقام بيان الحكم المالكيّ و أنّ المالك قد أعفى المحيي عن الخراج، فإنّ ظاهر حال الإمام عليه السلام بيان الحكم الإلهي الشرعي بما هو إمام لا بيان الحكم المالكي بما هو مالك .

مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام (بالعربية)، ج ١٢-١١، ص: ٥٧

إذن فالتعارض بين الطائفة الاولى و الطائفتين الأخيرتين مستحکم؛ لأنّ الاولى تدلّ على الملكيّة بالنسبة إلى الإمام عليه السلام بعد الإحياء، و الأخيرتين تدلّان على عدم ملكيته عليه السلام و على ملكيّة المحيي لها .

الوجه الثالث: أن يقال: إنّ مقتضى الجمع العرفي حمل الأمر بدفع الخراج- الوارد في الطائفة الاولى- على الاستحباب،

فإنّ الأمر لو خلّي و نفسه و إن كان دالاً على الوجوب إلّا أنّه إذا اقترن بالرخصة من قبل الشارع يحمل على الاستحباب، و الأمر في الطائفة الاولى مقرون بالرخصة من قبل الشارع الواردة في الطائفتين الأخيرتين، فإنّهما ترخّصان عدم دفع الاجرة و الخراج، فيحمل الأمر بدفع الخراج على الاستحباب، فيكون الخراج حقّاً مستحبّاً كجملة من الحقوق المستحبّة، و بذلك يرتفع التعارض بينهما .

إلّا أنّ التحقيق عدم تماميّة هذا الوجه أيضاً؛ فإنّ الجمع العرفي بحمل الأمر على الاستحباب في أمثال المقام ليس صحيحاً، فإنّ الأمر هنا ليس تكليفيّاً محضاً بل هو أمر وضعي يرجع إلى جعل الاستحقاق و المالكيّة للإمام عليه السلام بحيث إنّ له حقّ المطالبة بالاجرة، و حينئذٍ فلا يصح الجمع العرفي المزبور .

و توضيحه: إنّ من المعروف فيما إذا ورد دليل دالّ على حكم تكليفي بصيغة الأمر كقوله: صلّ صلاة الليل، أو اغتسل غسل الجمعة، و ورد دليل آخر دالّ على الترخيص في تركه و عدم وجوبه كقوله: لا بأس بترك صلاة الليل، أو لا بأس بترك غسل الجمعة، أنّه يبنى على الجمع العرفي بين الدليلين بحمل الأمر التكليفي على الاستحباب بقرينة الرخصة، و هذا تامّ فيما إذا كان الأمر تكليفيّاً، و لكنّه غير تامّ فيما إذا كان إرشادياً إلى حكم وضعي كالمالكيّة و الاستحقاق، كما في الأمر بدفع

الخراج، فإنّه ليس مجرد تكليف صرف بل هو في مقام بيان مالكيّة الإمام عليه السلام و استحقيقه
وضعاً- باعتبار

مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام (بالعربية)، ج ١٢-١١، ص: ٥٨

مالكيته- مطالبة المحيي بالخراج، فلا يكون الجمع العرفي بحمل الأمر على الاستحباب صحيحاً
عرفياً؛ لأنّ النكته التي تقتضي- في موارد الأوامر التكليفيّة- صحّة هذا الجمع العرفي غير ثابتة في
المقام، فإنّ النكته المزبورة هناك عبارة عن أحد امور ثلاثة تختلف باختلاف المباني في دلالة الأمر
على الوجوب، وهي:

الأول: ما بيتني على ما بيني عليه المحقق النائيني قدس سره من أنّ الأمر لا يدلّ بالدلالة اللفظية
الوضعيّة على الوجوب بل هو دالّ على أصل الطلب، و أمّا الوجوب فيستفاد من حكم العقل، و العقل
إنّما يحكم بالوجوب فيما إذا لم يرد ترخيص من قبل الشارع، فالوجوب- على مبناه قدس سره- شأن
من شئون العقل و ليس مدلولاً لفظياً لكلام الشارع، فعلى هذا تكون نكته حمل الأمر على
الاستحباب فيما إذا ورد ترخيص من قبل الشارع واضحة؛ فإنّه بناءً على ذلك لا تعارض أصلاً بين
دليل الأمر و دليل الترخيص، فإنّ دليل الأمر لا يدلّ إلاّ على أصل الطلب، و الوجوب منوط بحكم
العقل، و حكم العقل منوط بعدم مجيء الرخصة، فإذا جاءت الرخصة لم يحكم العقل بالوجوب، فلا
وجوب أصلاً، بل يتعيّن أصل الطلب الوارد في دليل الأمر في الاستحباب، و من المعلوم اختصاص
هذا بالأوامر التكليفيّة؛ فإنّ العقل يحكم فيها بالوجوب، و أمّا الأوامر الوضعيّة الإرشادية كالأمر بدفع
الخراج فهو بحكم الشارع لا العقل، فلا يصحّ حمله على الاستحباب.

إذن فالنكته المقتضية لحمل الأمر التكليفي على الاستحباب- بناءً على مبنى المحقق النائيني قدس
سره في دلالة الأمر على الوجوب- غير ثابتة في الأمر الوضعي كما في محلّ الكلام.

الثاني: ما بيتني على ما يستقره المحقق الخراساني قدس سره و لم يستبعده، من أنّ الأمر يدلّ
وضعاً على أصل الطلب، و أمّا الوجوب فيستفاد من الإطلاق

مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام (بالعربية)، ج ١٢-١١، ص: ٥٩

و مقدّمات الحكمة؛ فإنّ إطلاق الطلب يقتضي الطلب المطلق و هو الوجوب الذي هو مرتبة
شديدة من الطلب، فالوجوب- بناءً على هذا- مستفاد من إطلاق الأمر لا من ذاته، و عليه فتكون
نكته حمل الأمر على الاستحباب فيما إذا ورد ترخيص من قبل الشارع هي نكته تقييد المطلق، فإنّ
الأمر المطلق الدالّ على الوجوب بإطلاقه إذا اقترن بالترخيص يكون مقيّداً به، فيثبت بالأمر الطلب
المقيّد و هو الاستحباب، و من المعلوم اختصاص هذا بما إذا كان الحكم ثابتاً بإطلاق الأمر فإنّه يقيّد
بالترخيص فينتج الاستحباب، و أمّا إذا كان ثابتاً بغير الإطلاق فلا مجال لتقييده أصلاً، و ذلك كما

في محلّ الكلام، فإنّ مالكيّة الإمام عليه السلام و استحقاؤه المطالبة بالاجرة و الخراج لم يثبت بالإطلاق كي يحمل على الاستحباب بورود الترخيص، بل ثبت ذلك بالأمر الصريح بأداء الخراج، فلا معنى لتقييده أصلاً.

إذن فالنكتة المقتضية لحمل الأمر على الاستحباب- بناءً على مبنى المحقق الخراساني قدس سره في دلالة الأمر على الوجوب- غير ثابتة في محلّ الكلام أيضاً.

الثالث: ما بيتني على ما هو المشهور المنصور، من أنّ الأمر يدلّ على الوجوب بالدلالة اللفظية الوضعية بلا حاجة إلى حكم العقل أو مقدّمات الحكمة، فعلى هذا تكون نكتة حمل الأمر على الاستحباب فيما إذا ورد ترخيص هي إنّ انقسام الطلب إلى الوجوب و الاستحباب أمر مركوز في الأذهان و الموارد العرفية و شائع فيها، فهذا يعقد للأمر ظهوران طوليان عرفيان: أحدهما ظهوره في الوجوب، و ثانيهما ظهوره في الاستحباب، و لا ينتقل العرف إلى الظهور الثاني إلا بعد عدم إمكان العمل بالظهور الأول و سقوطه، ففيما إذا لم يرد ترخيص من الشارع يعمل بالظهور الأول، فإذا ورد ترخيص فيسقط الظهور الأول، و حينئذٍ يعمل بالظهور الثاني فيحمل الأمر على الاستحباب.

و من المعلوم اختصاص هذا بالأحكام و الأوامر التكليفيّة التي ارتكز في

مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام (بالعربية)، ج ١٢-١١، ص: ٦٠

الأذهان العرفية انقسامها إلى الوجوب و الاستحباب بحيث يكون كلّ منهما شائعاً في العرف، فحينئذٍ يعقد لها ظهوران طوليان عرفيان كما سبق، و أمّا في الأوامر و الأحكام الوضعية التي لم يرتكز في الأذهان العرفية انقسامها إلى لزومي و غير لزومي فلا يعقد لها ظهوران عرفيان طوليان كما في محلّ الكلام، فإنّ الملكية لم يرتكز في الأذهان العرفية انقسامها إلى لزوميّة و غير لزوميّة بحيث يعقد لها ظهوران طوليان عرفيان، أحدهما: الملكية اللزوميّة، و الثاني: الملكية الاستحبابية بحيث تحمل على الثاني بعد ورود الترخيص.

إذن فالجمع العرفي بالحمل على الاستحباب إنّما يصحّ في الأوامر التكليفيّة و الأوامر الوضعية التي يكون انقسامها إلى الشديد و الضعيف أيضاً أمراً مركوزاً في الأذهان العرفية، و ذلك كالنجاسة و الطهارة، فإنّ كلّاً منهما ذو مرتبة شديدة و ضعيفة في الأذهان العرفية، فإذا ورد الأمر بغسل الثوب من دم البقّ مثلاً و ورد الترخيص في تركه فيحمل الأمر على الاستحباب؛ باعتبار أنّ الأمر انعقد له ظهوران طوليان عرفيان أحدهما في الوجوب و الآخر في الاستحباب، فبعد ورود الترخيص يحلّ الأمر على الاستحباب كما سبق، و أمّا في الأحكام و الأوامر الوضعية التي لا تنقسم إلى الشديد و الضعيف في الأذهان العرفية كما في محلّ الكلام فلا يصحّ الجمع العرفي بحمل الأمر على الاستحباب.

إذن فالنكته المقتضية لحمل الأمر على الاستحباب- بناءً على مبنى المشهور المنصور في دلالة الأمر على الوجوب- غير ثابتة في محلّ الكلام.

فتبيّن أنّ جميع النكات الثلاث لصحّة هذا الجمع العرفي غير متحقّقة في محلّ الكلام، فالوجه الثالث القائل بالجمع العرفي غير صحيح.

الوجه الرابع: أن يقال: إنّ المقام من صغريات انقلاب النسبة،

و توضيحه: إنّ هنا عامّين

مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام (بالعربية)، ج ١٢-١١، ص: ٦١

متعارضين بنحو التباين:

أحدهما: ما دلّ على وجوب دفع المحيي الخراج للإمام عليه السلام سواء كان المحيي شيعياً أو سنياً، وذلك كرواية الكابلي و صحيحة عمر بن يزيد.

و ثانيهما: ما دلّ على عدم وجوب دفع المحيي الخراج للإمام عليه السلام سواء كان شيعياً أو سنياً.

فهما متباينان، و قد ورد من الخارج ما يخصّص الدليل الدالّ على وجوب دفع الخراج، و ذلك عبارة عن أخبار التحليل- أي الأخبار الدالّة على تحليل الإمام عليه السلام الأرض المحيية للمحيي و إعفائه من الخراج- فإنّها تدلّ على عدم وجوب دفع الخراج على المحيي إذا كان شيعياً، فهي أخصّ مطلقاً من دليل وجوب دفع الخراج فتخصّصه، و بعد ذلك يصبح دليل وجوب دفع الخراج أخصّ مطلقاً من دليل عدم وجوبه؛ لأنّه بعد تخصيصه بأخبار التحليل يختصّ وجوب دفع الخراج بالمحيي السني، فهو أخصّ مطلقاً من دليل عدم وجوب دفع الخراج فيخصّص به، و بذلك يرتفع التعارض بينهما، ويتعيّن المصير إلى التفصيل بين الشيعي فلا خراج عليه، و بين غيره فيجب عليه الخراج.

إلا أنّ التحقيق أنّ هذا الوجه أيضاً غير تامّ و ذلك:

أمّا أوّلاً: فلأنّه مبني على تماميّة كبرى انقلاب النسبة في الأدلّة كما ذهب إلى ذلك المحقّق النائيني قدس سره، و أمّا بناءً على ما هو الصحيح من عدم تماميّته و أنّ النسبة بين الدليلين بعد ورود التخصيص كالنسبة قبل ذلك فلا مجال لتخصيص أحد العامّين بأخبار التحليل ثمّ تخصيص الآخر به، و تفصيل هذا موكول إلى الاصول.

و أمّا ثانياً: فلأنّ كبرى انقلاب النسبة- بناءً على تماميّتها- إنّما تتمّ فيما إذا ورد عامّان متعارضان بنحو التباين مثلاً، و ورد مخصّص لأحدهما بنحو

مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام (بالعربية)، ج ١٢-١١، ص: ٦٢

لا يكون معارضاً لكليهما، وإلا فلو كان المخصّص معارضاً لكليهما لبقيت النسبة بعد ورود التخصيص على حالها كقبل التخصيص فلا تنقلب النسبة، فمثلاً إذا ورد أنّه يجب إكرام الشيوخ وورد أنّه يحرم إكرام الشيوخ، فهما عامّان متعارضان بنحو التباين، وورد أنّه لا يجب إكرام الشيوخ الفسّاق، فهو يخصّص الدليل الأوّل الدالّ على وجوب إكرام الشيوخ، فهو يعارض الدليل الأوّل فقط و لا يعارض الدليل الثاني الدالّ على حرمة إكرامهم؛ وذلك لأنّ عدم الوجوب لا يعارض الحرمة، فهنا يتحقّق انقلاب النسبة بناءً على تماميّته.

و أمّا إذا كان المخصّص معارضاً لكليهما كما إذا ورد المخصّص في المثال بقوله: يكره إكرام الشيوخ الفسّاق، فإنّه يعارض دليل الوجوب كما أنّه يعارض دليل الحرمة، فلا يكون مخصّصاً لأحدهما بحيث تنقلب النسبة بعد ذلك.

و مقامنا من هذا القبيل؛ فإنّ المخصّص عبارة عن أخبار التحليل، و هي كما تعارض الدليل الدالّ على وجوب دفع الخراج كذلك تعارض الدليل الدالّ على عدم وجوب دفع الخراج؛ لأنّ ظاهر ما دلّ على عدم وجوب دفع الخراج هو النفي الإلهي لا المالكيّ، و ظاهر أخبار التحليل هو النفي المالكي لا الإلهي، فتعارض معه أيضاً.

و أمّا ثالثاً: فلو سلّمنا كبرى انقلاب النسبة و قطعنا النظر عن الجواب الثاني فإنّه مع ذلك يشكل تطبيق كبرى انقلاب النسبة على محلّ الكلام؛ فإنّه لا يمكن تخصيص الطائفة الاولى الدالّة على وجوب دفع الخراج بأخبار التحليل و إخراج الشيعة منها؛ إذ حينئذٍ تختصّ بغير الشيعيّ، مع أنّه قد ورد فيها عنوان المؤمنين و المسلمين، و اختصاص غير الشيعيّ بعنوان المؤمن و المسلم غير عرفيّ و إن كان اختصاص الشيعيّ بهما عرفياً.

إذن، فليس هناك في الحقيقة تخصيص للطائفة الاولى بأخبار التحليل، بل

مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام (بالعربية)، ج ١٢-١١، ص: ٦٣

هو تعارض بينهما.

الوجه الخامس: أن يقال: إنّ بعد تقسيم الروايات إلى أربع طوائف لا نوقع التعارض بين الطائفة الاولى و مجموع الطائفتين الأخيرتين،

بل نوقع التعارض أولاً بين الطائفة الاولى الدالّة على بقاء ملكيّة الإمام عليه السلام بالصراحة العرفيّة و بين الطائفة الرابعة الدالّة على ملكيّة المحيي بالصراحة العرفيّة، و أمّا الطائفة الثالثة فحيث إنّها تدلّ على ملكيّة المحيي بالإطلاق فيستحيل أن تكون معارضة مع الطائفة الاولى في عرض الطائفة الرابعة؛ فإنّ الطائفة الاولى لو خلّيت مع الطائفة الثالثة، لكانت مقيّدة للطائفة الثالثة، و المقيّد لا يعارض

المطلق، إذن فيقع التعارض بين الطائفة الاولى و الطائفة الرابعة، و بعد التساقت يرجع إلى إطلاق الطائفة الثالثة.

و إن شئتم قلتم: إنَّ الطائفة الثالثة بمثابة العامِّ فوقاني الذي ورد عليه مخصّص- و هو ما دلّ على وجوب دفع الخراج أي الطائفة الاولى- إلاَّ أنَّ المخصّص ابتلي بالمعارض- و هو ما دلّ على عدم وجوب دفع الخراج، أي الطائفة الرابعة- فبعد التعارض بين المخصّصين و تساقطهما يرجع إلى العامِّ فوقاني و هي الطائفة الثالثة الدالّة على ثبوت حقِّ الملكيّة للمحيي بإطلاقها. و هذا الوجه يعطي بياناً فنياً صحيحاً في نفسه، إلاَّ أنّه موقوف على الالتزام بالتساقت بين الطائفة الاولى و الطائفة الرابعة كي يرجع بعد ذلك إلى الطائفة الثالثة، و أمّا مع عدم الالتزام بذلك فلا موجب للرجوع إلى الطائفة الثالثة.

إذن، فلا بدّ من الانتهاء إلى الوجه السادس لدفع التعارض؛ كي نرى أنّه إن أمكن علاج التعارض بينهما بإعمال المرجّحات- و هي عبارة عن موافقة الكتاب و مخالفة العامّة كما بنينا على ذلك في الاصول- فلا موجب حينئذٍ للرجوع إلى

مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام (بالعربية)، ج ١٢-١١، ص: ٦٤

الطائفة الثالثة، فيستغنى عن الوجه الخامس، و إن لم يمكن ذلك فيرجع إلى الوجه الخامس القائل بالتعارض بين الطائفة الاولى و الرابعة و التساقت و الرجوع إلى الطائفة الثالثة.

الوجه السادس: [أن يقال: بعد التعارض يرجع إلى المرجّحات المختارة في الاصول]

أن يقال: بعد التعارض بين الطائفة الاولى- الدالّة على بقاء ملكيّة الإمام عليه السلام بعد الإحياء و وجوب دفع الخراج على المحيي- و بين الطائفة الرابعة- الدالّة على خروج رقبة الأرض عن ملكيّة الإمام عليه السلام بالإحياء و ملكيّة المحيي لها و عدم وجوب دفع الخراج عليه- يرجع إلى المرجّحات المختارة في الاصول؛ و هي موافقة الكتاب و مخالفة العامّة، و حينئذٍ ترى أنّ كلا المرجّحين يقتضي تقديم الطائفة الاولى على الطائفة الرابعة، أمّا مخالفة العامّة فمن الواضح أنّها تقتضي تقديم الطائفة الاولى؛ لأنّها مخالفة لفتاوى العامّة و رواياتهم، بخلاف الطائفة الرابعة فإنّها موافقة لهم، فإنّ العامّة لا يفتون بملكيّة الإمام عليه السلام، فترجّح الطائفة الاولى على الرابعة بمخالفتها للعامّة، و أمّا موافقة الكتاب فأيضاً تقتضي تقديم الطائفة الاولى على الطائفة الرابعة؛ فإنّ الطائفة الرابعة مخالفة لبعض عمومات الكتاب و هو قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالِكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ ...) «١»؛ فإنّ ظاهرهما حصر السبب المجوّز لأكل مال الغير في التراضي، فكل سبب ليس فيه تراضٍ يكون منهياً عنه، فيتحصّل من الآية عموم دالّ على أنّ كلّ أكل مال بغير رضا مالكة منهياً عنه.

و من المعلوم أنّ أحد أفراد الأكل بل من أبرزها هو تملك مال الغير، فهو منهى عنه بغير رضا مالكة، فالطائفة الرابعة الدالة على أنّ المحيي يملك الأرض بغير رضا المالك- و هو الإمام عليه السلام- تكون مخالفة للعموم الكتابي المزبور؛ حيث إنّها تدلّ على تشريع تملك منهى عنه بالآية، بخلاف الطائفة الاولى فإنّها ليست مخالفة لعموم كتابي، فترجّح الطائفة الاولى على الطائفة

(١) النساء: ٢٩.

مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام (بالعربية)، ج ١٢-١١، ص: ٦٥

الرابعة بمخالفة الأخيرة للعموم الكتابي.

إذن فقد ثبت بهذا أنّ الأرض الميّنة بالأصالة التي هي ملك للإمام عليه السلام إذا أحيها شخص فلا تخرج رقبة الأرض بالإحياء عن ملك الإمام عليه السلام بل تبقى على ملكه، غاية الأمر يثبت للمحيي حقّ في الأرض و هو حقّ الأولويّة، فإنّ هذا الحقّ يثبت بالطائفة الثانية الدالة على ثبوت حقّ للمحيي في الجملة؛ فإنّها إذا انضمت إلى الطائفة الاولى الدالة على عدم ثبوت حقّ الملكية للمحيي تنتج أنّ الحقّ المذكور في الطائفة الثانية هو حقّ الأولويّة، و ليس المراد من حقّ الأولوية مجرد الإباحة المالكيّة بمعنى أنّ الإمام عليه السلام أباح الأرض للمحيي دون غيره؛ فإنّ هذا خلاف ظاهر الطائفة الثانية، فإنّ ظاهرها بيان حكم إلهي مجعول من قبل الإمام عليه السلام بما هو شارع لا بما هو مالك، فالحقّ الثابت للمحيي ليس حقّاً مالكيّاً صادراً من الإمام عليه السلام بما هو مالك بحيث يكون معناه الإباحة المالكيّة، بل هو حقّ إلهي مجعول من قبل الشارع و حاصله: أنّه لو تراحم المحيي مع المالك- و هو الإمام عليه السلام- فالإمام مقدّم؛ باعتباره هو المالك، و المحيي حكمه حكم المستأجر، و أمّا إذا لم يتراحم المحيي مع الإمام عليه السلام فلا مانع من قبل الإمام عليه السلام في تصرف المحيي و غيره في الأرض، فإذا تراحم المحيي مع غيره من أفراد الرعية فهو أولى من غيره.

و يترتب على هذا الحقّ الثابت للمحيي- و هو حقّ الأولويّة- جميع ما يترتب على حقّ الملكية، فيصحّ بيعه وهبته، كما أنّه ينتقل إلى غيره بالإرث و نحوه كسائر الحقوق التي هي من هذا القبيل، فكما يصحّ بيع الملك كذلك يصحّ بيع الاستحقاق، فيكون غيره المنتقل إليه أولى بالأرض.

و بعبارة اخرى: كلّ ما يقع من الآثار بعد الإحياء فإنّما هو بلحاظ إضافة الاستحقاق و الأولويّة، و بهذا يمكن أن يظهر أنّ الأراضي المفتوحة عنوة- التي كانت مواتاً بالأصالة ثمّ أحيها الكفار و فتحها المسلمون عنوة- تكون للمسلمين بلحاظ إضافة الاستحقاق و الأولويّة دون الملكية، فإنّ الكافر إذا أحييا

مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام (بالعربية)، ج ١٢-١١، ص: ٦٦

أرضاً ميتة بالأصالة فيترتب على إحيائه أن له إضافة الاستحقاق والأولوية، فإذا فتحت عنوةً تكون مشمولة لما دلّ على أن الأراضي المفتوحة عنوةً تكون للمسلمين. و من المعلوم أن مفاد هذا الدليل هو أن المسلمين يقومون مقام الكفار في استحقاقهم نفس الإضافة التي كانت ثابتة للكفار قبل الفتح من دون أن يتغير كنهها، وهي إضافة الاستحقاق والأولوية التي كانت ثابتة للكفار قبل الفتح بسبب الإحياء، فإن هذه الإضافة بنفسها تنتقل إلى المسلمين بالفتح. و أما إضافة الملكية فهي باقية للإمام عليه السلام.

ثم إن المحيي إن اتفق مع الإمام عليه السلام على دفع اجرة معينة فعليه دفع المسمى، وإن لم يتفق معه عليه السلام على دفع اجرة معينة فعليه دفع اجرة المثل، ولا فرق في ذلك بين محيي و محيي إلا في خصوص المحيي الشيعي، فإن أخبار التحليل تدلّ على أنهم عليهم السلام بذلوا منافع الأرض لشيعةهم من دون دفع الاجرة إلى أن يظهر القائم عليه السلام، بخلاف غير الشيعي. و لا تعارض أصلاً بين أخبار التحليل والطائفة الأولى من الروايات الدالة على مالكية الإمام عليه السلام، فإن لسان الطائفة الأولى هو بيان ما تقتضيه القاعدة وهو ضمان المحيي إما اجرة المثل أو المسمى، و أخبار التحليل تنفي ضمان المحيي الشيعي، فلا معارضة.

هذا تمام الكلام في المسألة الثانية، وقد تبين من جميع ما ذكرناه أن الأرض لا تخرج بالإحياء عن ملك الإمام عليه السلام، وأن المحيي يثبت له حق الأولوية، و عليه دفع الخراج للإمام عليه السلام. و أما المسألة الثالثة:- وهي بقاء حق المحيي بالإهمال و عدمه

- فتنقسم إلى فرعين:

الفرع الأول: ما إذا أحيها شخص ثم أهملها حتى ماتت و أحيها شخص آخر.

الفرع الثاني: ما إذا أحيها شخص ثم أهملها حتى عطلت مع بقائها على

مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام (بالعربية)، ج ١٢-١١، ص: ٦٧

الحياة ثم عمرها شخص آخر.

فأما الفرع الأول [أي ما إذا أحيها شخص ثم أهملها حتى ماتت و أحيها شخص آخر].

فيقع الكلام فيه في مقامين:

المقام الأول: الكلام بلحاظ القواعد العامة و ما تقتضيه الاصول بقطع النظر عن الأخبار الخاصة.

المقام الثاني: الكلام بلحاظ الأخبار الخاصة الواردة في المسألة.

فأما المقام الأول: [الكلام بلحاظ القواعد العامة و ما تقتضيه الاصول بقطع النظر عن الأخبار

الخاصة].

فلا ينبغي الإشكال في شمول الموضوع في قوله عليه السلام: «من أحيا أرضاً فهي له...» أو: «هو أحقّ بها»- و نعني بالموضوع اسم الموصول و هو «من»- للمحيي الثاني أيضاً، فكما يصدق الإحياء بالنسبة إلى المحيي الأول الذي أحيا الأرض الميّتة بالأصالة فكذلك يصدق بالنسبة إلى المحيي الثاني الذي أحيا الأرض الميّتة بالعرض- أي التي ماتت بعد أن كانت حياةً- فحيث إنّ الموضوع مطلق يشمل المحيي الثاني فيثبت أنّ الأرض تكون بالإحياء الثاني حقاً للمحيي الثاني أو هو أحقّ بها، من دون فرق بين الالتزام ببقاء أحقيّة المحيي الأول على الأرض حتى بعد أن أهملها و ماتت ما دام لم يحيها المحيي الثاني بحيث تخرج الأرض عن حقّ المحيي الأول و تدخل بالإحياء الثاني في حقّ المحيي الثاني رأساً، أو الالتزام بخروج الأرض عن حقّ المحيي الأول بسبب إهماله إيّاها حتّى قبل أن يحيها المحيي الثاني.

فكيف كان لا إشكال في أنّ للموضوع- و هو اسم الموضوع في مثل قوله عليه السلام: «من أحيا أرضاً...»- إطلاقاً فرادياً يشمل المحيي الثاني، و حينئذٍ فيقع الكلام في وجود معارض لهذا الإطلاق الفرادي في نفس الجملة و عدم وجوده، و ما يمكن جعله معارضاً لهذا الإطلاق في نفس الجملة هو الإطلاق الأزماني في المحمول، و هو قوله عليه السلام: «فهي له»، أو: «هو أحقّ بها...»،

مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام (بالعربية)، ج ١٢-١١، ص: ٦٨

بأن يقال: إنّ مقتضى الإطلاق الأزماني فيه بقاء حقّ المحيي الأول على الأرض دائماً حتى بعد ما أحيها المحيي الثاني، فتقع المعارضة بين الإطلاق الفرادي في الموضوع و الإطلاق الأزماني في المحمول، و لا يمكن الجمع بين الإطلاقين؛ إذ يلزم منه تعلق حقّ كلّ من المحيي الأول و الثاني بالأرض و هو غير صحيح، فلا بدّ إمّا من تقييد الإطلاق الفرادي- الشامل للمحيي الثاني- بما إذا لم يكن قد أحيا الأرض شخص قبله، أو تقييد الإطلاق الأزماني- الشامل للمحيي الأول حتى بعد إحياء الثاني لها- بما إذا لم تخرب الأرض و لم يحيها شخص آخر، و حيث لا ترجيح لأحد التقييدتين على الآخر فيتعارض الإطلاقان و يتساقطان.

هذا إذا بني على وجود الإطلاق الأزماني في المحمول بحيث يعارض الإطلاق الفرادي في الموضوع، و إلاّ فلا إشكال في شمول الإطلاق الفرادي للمحيي الثاني بلا معارض، إذن فتحقيق المسألة مربوط بوجود الإطلاق الأزماني و عدمه، فإذا كان موجوداً فيتعارض مع الإطلاق الفرادي و يتساقطان، و يرجع بعد ذلك إلى الأصل العملي كما سيأتي بيانه، و إذا لم يكن موجوداً فيؤخذ بالإطلاق الفرادي بلا معارض، و ينتج أنّ المحيي الثاني أحقّ بالأرض من المحيي الأول؛ لانتفاء حقّ المحيي الأول بفرض عدم وجود الإطلاق الأزماني له.

و وجود الإطلاق الأزماني و عدمه يرتبط بتحقيق أنّ حيثيّة الحياة هل هي عنوان للموضوع في قوله عليه السلام: «من أحيأ أرضاً...» أو هي شرط للحكم في قوله عليه السلام: «فهي له» أو: «هو أحقّ بها...»؟

فإن كان عنواناً للموضوع بأن يقال: إنّ الأرض المحيأة حقّ للمحيي فحينئذٍ لا يعقل أن يكون للمحمول إطلاق أزماني يشمل ما بعد إهمال الأرض؛ إذ بالإهمال و الخراب يرتفع عنوان الموضوع- و هو الأرض المحيأة- فلا يشمل ما بعد الإهمال و الخراب، و هذا نظير ما إذا قال: أكرم العالم، فإنّه لا يشمل ما

مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام (بالعربية)، ج ١٢-١١، ص: ٦٩
بعد ارتفاع عالميّه و صيرورته جاهلاً.

و أمّا إن كان شرطاً للحكم بأن يقال: إذا أحيأ رجل الأرض فهي حقّ له، فحينئذٍ يعقل التمسك بالإطلاق الأزماني لإثبات الحكم حتى بعد انتهاء الشرط و صيرورة الأرض مواتاً و خراباً و هذا نظير ما إذا قال: إذا زارك زيد فأكرمه، فإنّه يمكن التمسك بإطلاقه لإثبات وجوب الإكرام حتى بعد انتهاء الزيارة.

إذن فالأمر في المقام دائر بين أن تكون حيثيّة الحياة المأخوذة في الدليل عنواناً للموضوع أو شرطاً للحكم، و الميزان اللفظي لتشخيص العنوان أو الشرط في كلّ مورد من هذا القبيل هو الرجوع إلى نفس الدليل و ملاحظة كيفيّة أخذ حيثيّة في الدليل؛ بأن يرى أنّها هل هي مأخوذة بنحو العنوانيّة أو بنحو الشرطيّة؟ إلا أنّ مناسبات الحكم و الموضوع المرتكزة في الأذهان العرفيّة قد تقتضي تبديل الشرط بالعنوان أو بالعكس، فمثلاً إذا قال: أسأل الفقيه عن الحرام و الحلال، فحيثيّة الفقاهة مأخوذة عنواناً للموضوع، فلا يمكن التمسك بالإطلاق الأزماني لإثبات جواز السؤال حتى بعد زوال الفقاهة منه، و أمّا إذا قال: إذا تفقّه الرجل فأسأله عن الحلال و الحرام، فحيثيّة التفقّه مأخوذة شرطاً للحكم، فالجمود على حاقّ اللفظ يقتضي إمكان التمسك بالإطلاق الأزماني لإثبات جواز السؤال حتى بعد زوال الفقاهة منه، إلا أنّ مناسبات الحكم و الموضوع المرتكزة في الأذهان العرفيّة تقتضي تبديل الشرط بالعنوان و أنّه لا فرق بين قوله: أسأل الفقيه... أو قوله: إذا تفقّه الرجل...

إذن فالميزان- في مقام دوران الأمر بين كون حيثيّة مأخوذة عنواناً أو شرطاً- النظر إلى الدليل اللفظي أولاً، ثمّ مقايسة ما يقتضيه الدليل- من العنوانيّة أو الشرطيّة- بمناسبات الحكم و الموضوع المركوزة في أذهان العرف، فقد تنقلب دلالة الدليل من العنوانيّة إلى الشرطيّة أو بالعكس.

مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام (بالعربية)، ج ١٢-١١، ص: ٧٠

و حينئذٍ فنقول: إنَّ حيثية الحياة المأخوذة في الدليل إنّما هي مأخوذة بنحو الشرطية لا العنوانية، فإنه عليه السلام يقول: «من أحيأ أرضاً...»، فهو نظير ما إذا قيل: إذا زارك زيد فأكرمه، و عليه فيمكن التمسك بالإطلاق الأزماني للمحمول لإثبات الحكم حتى بعد صيرورة الأرض مواتاً، و حيث لا توجد مناسبات الحكم و الموضوع المقتضية لتبديل الشرطية بالعنوانية فيتمسك بإطلاق الدليل، و بذلك يحصل التعارض بين الإطلاق الأفرادي في جانب الموضوع و الإطلاق الأزماني في جانب المحمول، و بعد التعارض يتساقطان، فيكون الدليل مجملاً، فلا بدّ من الرجوع إلى الأصل العملي و هو عبارة عن الاستصحاب.

و في المقام استصحابان: أحدهما تنجيزي و ثانيهما تعليلي، فأما الاستصحاب التنجيزي فهو استصحاب بقاء حقّ المحيي الأوّل الثابت له قبل خراب الأرض، فيشك في ارتفاعه بعد الخراب فيستصحب، و ينتج هذا الاستصحاب عدم أحقية المحيي الثاني من الأوّل. و أمّا الاستصحاب التعليلي فهو استصحاب أنّ الأرض قبل ما يحييها المحيي الأوّل كانت بحيث لو أحيها شخص لكان أحقّ بها من غيره، فإنّ هذه القضية الشرطية كانت ثابتة قبل أن يحييها المحيي الأوّل، فيشك في ارتفاعها بعد إحياء المحيي الأوّل فيجري استصحابها، و ينتج هذا الاستصحاب أنّ المحيي الثاني حيث إنّ أحيها فهو أحقّ بها من المحيي الأوّل.

و حينئذٍ: فمن يبيّن على عدم جريان الاستصحاب التعليلي في نفسه- كالمحقق النائيني قدس سره- يتعيّن عليه في المقام إجراء الاستصحاب التنجيزي و الحكم بعدم أحقية المحيي الثاني و بقاء حقّ المحيي الأوّل، و أمّا من يبيّن على جريان الاستصحاب التعليلي في نفسه- كما هو مذهب المحقق الخراساني قدس سره و كما هو المختار في أمثال المقام- فيتقدّم على الاستصحاب التنجيزي على ما يبيّن في الاصول، و ينتج أنّ المحيي الثاني أحقّ بالأرض من المحيي الأوّل.

هذا تمام الكلام في المقام الأوّل، و قد تبين أنّ الأرض المحيية إذا أهملها

مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام (بالعربية)، ج ١٢-١١، ص: ٧١

المحيي حتى ماتت و أحيها شخص ثانٍ فالمحيي الثاني أحقّ بالأرض من المحيي الأوّل حسب ما تقتضيه الاصول العمليّة و القواعد العامة بقطع النظر عن الأخبار الخاصّة.

و أمّا المقام الثاني: [أي الكلام بلحاظ الأخبار الخاصّة الواردة في المسألة].

فبالإمكان ذكر ثلاث روايات،

و هي:

الاولى: صحيحة معاوية بن وهب

- المتقدمة- عن أبي عبد الله عليه السلام حيث ورد فيها: «فإن كانت أرض لرجل قبله فغاب عنها وتركها فأخربها ثم جاء بعد يطلبها فإن الأرض لله و لمن عمرها» «١».

فإنها تدلّ على أنّ الأرض تصبح حقاً للمحيي الثاني؛ فإنّ قوله عليه السلام: «فإنّ الأرض لله و لمن عمرها...» و إن كان قد يدعى في بادئ الأمر إجماله- فإنّ كلاً من المحيي الأوّل و المحيي الثاني قد عمر الأرض و لم يبيّن في الرواية أنّ الأرض لمن عمرها أوّلاً أو ثانياً- إلّا أنّ ادّعاء الإجمال في غير محلّه؛ فإنّه لا إشكال في أنّ الظاهر من قوله عليه السلام: «و لمن عمرها...» هو المحيي الثاني، و هناك عدّة قرائن في الرواية تدلّ على ذلك، منها: قوله عليه السلام قبل ذلك: «فإن كانت أرض لرجل قبله فغاب عنها و تركها فأخربها ثمّ جاء بعد يطلبها...» فإنّ أخذ هذه القيود بالنسبة إلى المحيي الأوّل ظاهر- بحسب النظر العرفي- في التمهيد و التوطئة لبيان انتزاع الأرض منه و إعطائها للمحيي الثاني، و بيان أنّ المحيي الأوّل مقصّر في إهماله الأرض، فلو فرض شمول قوله عليه السلام: «لمن عمرها...» للمحيي الأوّل لما كان وجه لبيان هذه القيود التي هي في مقام إبراز تقصير المحيي الأوّل و إهماله الأرض، و منها: البدء باللّه تعالى في قوله عليه السلام: «فإنّ الأرض لله و لمن عمرها...» فإنّ نكته البدء باللّه عزّ و جل- بناءً على أنّ المراد بقوله عليه السلام: «و لمن عمرها» المحيي الثاني- واضحة جدّاً، و هي بيان أنّ الأرض لله تعالى، و ليست هناك أيّة قرابة بينه و بين أحد من عبيده،

(١) الوسائل ١٧: ٣٢٨، ب ٣، إحياء الموات، ح ١.

مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام (بالعربية)، ج ١٢-١١، ص: ٧٢
فلا يؤثر أحداً منهم على آخر إلا بالعمل و الجدّ و الإحياء، فنكته البدء باللّه هي التوطئة و التمهيد لبيان انتزاع الأرض من المحيي الأوّل بسبب إهماله و إعطائها للمحيي الثاني بسبب ما عمله من الإحياء. و أمّا إذا كان المراد بقوله: «و لمن عمرها...» المحيي الأوّل فليست هناك نكته عرفية واضحة في البدء باللّه تعالى.

إذن فمن مجموع القرائن و سياق العبارة يستظهر أنّ المراد هو المحيي الثاني، فتدلّ الرواية على أنّ المحيي الثاني أحقّ بالأرض من المحيي الأوّل.

الثانية: رواية أبي خالد الكابلي

- المتقدمة أيضاً- عن أبي جعفر عليه السلام حيث ورد فيها: «فإن تركها و أخربها فأخذها رجل من المسلمين من بعده فعمرها و أحيها فهو أحقّ بها من الذي تركها...» «١».

فهي من حيث الدلالة كالنصّ في أنّ المحيي الثاني أحقّ بالأرض من المحيي الأوّل، و أمّا من حيث السند فلا إشكال في سندها إلّا في أبي خالد نفسه، و ذلك إمّا باعتبار تعدّده و عدم إمكان تشخيص أنّه هل هو أبو خالد الذي كان من حواربيّ الإمام السجاد عليه السلام أو هو أبو خالد المتأخّر عنه الذي هو من أصحاب الصادقين عليهما السلام و الذي لا أمانة على وثاقته، و حيث لا معيّن لأحدهما و كلّ منهما يناسب أن ينقل عن الإمام الباقر عليه السلام فلا دليل على وثاقته، و إمّا باعتبار التشكيك في وثاقته كلّ من الشخصين؛ باعتبار أنّ الرواية الدالّة على أنّ الكابلي من حواربيّ الإمام السّجاد عليه السلام في طريقها ضعف، فلا يمكن الاعتماد عليها في مقام توثيق أبي خالد، إذن فهذه الرواية و إن كانت تامّة الدلالة إلّا أنّ سندها ضعيف، فلا يعوّل عليها.

الثالثة: رواية سليمان بن خالد

- المتقدّمة أيضاً- عن أبي عبد الله عليه السلام حيث ورد فيها: قلت: فإن كان يعرف صاحبها؟ قال: «فليؤدّ إليه حقّه» «٢».

فإنّها من حيث الدلالة معارضة مع الروايتين السابقتين؛ باعتبار أنّها تحكم

(١) المصدر السابق: ح ٢.

(٢) المصدر السابق: ح ٣.

مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام (بالعربية)، ج ١٢-١١، ص: ٧٣
بوجوب إعطاء الحقّ للمحيي الأوّل، و الحقّ و إن كان مجملاً غير مبين أنّه هو الأرض إلّا أنّه حيث لم يعهد قبل ذلك بيان حقّ له غير الأرض فينصرف إليه؛ فإنّ السائل فرض في قوله: «فإن كان يعرف صاحبها...» أنّ الأرض حقّ لشخص آخر، فينصرف لفظ الحقّ الوارد في كلام الإمام عليه السلام إلى الأرض، و إنّما عبّر الإمام عليه السلام بالحقّ دون الأرض باعتبار أنّ الواجب هو دفع حقّ المحيي الأوّل، و ذلك كما يكون بدفع الأرض إليه كذلك يكون بالتراضي معه على دفع الاجرة إليه، إذن فلا بأس بظهور الرواية في استحقاق المحيي الأوّل الأرض، فتكون معارضة مع الروايتين السابقتين.
هذا من حيث دلالتها، و أمّا من حيث سندها فهي تامّة السند و إن ادّعي ضعفه في كلمات بعضهم كالمحقّق الأصفهاني قدس سره «١»، فإنّ الضعف المنظور لهم إنّما هو ضعفها من ناحية سليمان بن خالد نفسه؛ فإنّه لم يصرّح بوثاقته في كلمات الشيخ و النجاشي ، إلا أنّ الظاهر وثاقته، و ذلك:

أما أولاً: فلبعض التوثيقات العامة، فإنه ممن يروي عنه بعض الثلاثة كصفوان و ابن أبي عمير، و نحن نبني على أنّ كلّ من يروي عنه أحد الثلاثة و هم صفوان و ابن أبي عمير و ابن أبي نصر- فهو ثقة؛ لأنهم لا يروون إلا عن ثقة.

و أما ثانياً: فلبعض التوثيقات الخاصّة؛ فإنه لا يبعد استفادة وثاقته من بعض كلمات النجاشي «٢» و الكشي، و قد نقل الكشي كلاماً عن حمدويه، عن أيّوب بن نوح بن درّاج في شأن سليمان بن خالد يستظهر منه التوثيق «٣»، إذن فنحن نبني على وثاقته.

و ثمّ لو تنزّلنا عن ذلك و استشكلنا في وثاقته فمع ذلك لا يقدر هذا في الاستدلال بالرواية، فإنّ الرواية بنفسها قد رواها الشيخ قدس سره، عن ابن أبي عمير، عن حمّاد بن عثمان، عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام «٤»، فهي تامّة

(١) تعليقة المحقّق الاصفهاني على المكاسب ١: ٢٤٥، س ٧.

(٢) رجال النجاشي: ١٨٣، ط- مؤسّسة النشر الإسلامي.

(٣) رجال الكشي: ٣٠٤، ط- مؤسّسة الأعلمي.

(٤) التهذيب ٧: ٢٠١، ب ١٩ من التجارات، ح ٣٤.

مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام (بالعربية)، ج ١٢-١١، ص: ٧٤

السند من هذا الطريق فيؤخذ بها، و كأنّ من استشكل في سندها لم يتفطن إلى هذا الطريق الصحيح.

و كيفما كان فالرواية تامّة سنداً و دلالةً، و عليه فتقع المعارضة بين هذه الرواية الدالّة على أنّ الأرض للمحيي الأوّل و بين الروايتين السابقتين الدالّتين على أنّ الأرض للمحيي الثاني، و حينئذٍ فإنّ عولج التعارض بنحو من الأنحاء الآتية فهو، و إلاّ فتتساقط الروايات و يرجع إلى ما يقتضيه الأصل العملي المنقّح في المقام الأوّل و هو الاستصحاب التعليقي المقتضي لكون الأرض للمحيي الثاني.

و أمّا العلاجات المقترحة لإزالة التعارض

فهي عديدة نذكر طرفاً منها:

الأوّل: أن يقال: إنّ الرواية الثالثة متساوية مع الرواية الاولى

من حيث الموضوع، فإنّ الموضوع في كلّ منهما ما إذا كانت الأرض لرجل قبل المحيي الثاني، و هو مطلق يشمل ما إذا كان الرجل السابق قد أخذ الأرض بالإحياء أو بالشراء، فإنه لم يبيّن ذلك في الرواية الاولى و الثالثة، دون الثانية حيث بيّن فيها أنّ الرجل السابق أخذ الأرض بالإحياء، إذن فالرواية الاولى و الثالثة مطلقتان من هذه الجهة، فمقتضى إطلاق الرواية الاولى أنّ الأرض حقّ للمحيي الثاني

سواء كان الرجل السابق قد أخذ الأرض بالإحياء أو بالشراء، و مقتضى إطلاق الرواية الثالثة أن الأرض حقّ للأول سواء كان قد أخذها بالإحياء أو بالشراء، فيقع التعارض بين إطلاق كلّ منهما، و حينئذٍ تكون الرواية الثانية- و هي رواية أبي خالد الكابلي- مقيّدة للرواية الثالثة؛ و ذلك لأنّ الرواية الثانية مقيّدة بما إذا كان الرجل السابق قد أخذ الأرض بالإحياء؛ لأنّ موردها ذلك، فتكون أخصّ مطلقاً من الرواية الثالثة فتقيدها، فتصبح الرواية الثالثة مختصّة بما إذا كان الرجل السابق قد أخذ الأرض بالشراء فإنّ الأرض له حينئذٍ، دون ما إذا كان قد أخذها بالإحياء فإنّ الأرض حينئذٍ للمحيي الثاني، و عليه فتصبح

مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام (بالعربية)، ج ١٢-١١، ص: ٧٥

الرواية الثالثة أخصّ مطلقاً من الرواية الاولى؛ فإنّ الرواية الاولى مطلقة- كما قلنا- و الرواية الثالثة مقيّدة بما إذا كان الرجل السابق أخذ الأرض بالشراء، فتقيّد الرواية الاولى بالرواية الثالثة- بناءً على انقلاب النسبة- و بذلك يرتفع التعارض، و ينتج أنّ الأرض للمحيي الثاني إذا كان الرجل السابق قد أخذها بالإحياء، و أمّا إذا كان قد أخذها بالشراء فهي له دون المحيي الثاني.

إلا أنّ هذا الوجه يتوقّف أولاً على تمامية انقلاب النسبة، و ثانياً على تمامية سند الرواية الثانية و هي رواية أبي خالد الكابلي، و ثالثاً على عدم تمامية بعض الوجوه الآتية الحاكمة على هذا الوجه، و رابعاً على تمامية تخصيص الرواية الثالثة بصورة الشراء دون الإحياء.

فأمّا انقلاب النسبة فغير تامّ كبروياً كما قرّر في محلّه، و أمّا سند الرواية الثانية فأيضاً غير تامّ كما مرّ، و أمّا عدم تمامية بعض الوجوه الآتية فأيضاً غير صحيح؛ لما سيأتي من تمامية الوجه الخامس من الوجوه المقترحة لعلاج التعارض، فيكون حاكماً على هذا الوجه، و أمّا تخصيص الرواية الثالثة بصورة الشراء فإنّ أريد منه الشراء من الإمام عليه السلام- بأن يكون مفاد الرواية أنّ الأرض للأول إن كان قد اشتراها من الإمام عليه السلام دون ما إذا كان قد أحيها و ماتت فإنّها حينئذٍ للثاني- فهذا تخصيص للرواية بفرد نادر؛ إذ قلّمّا تشتري الأرض الميّنة بالأصالة من الإمام عليه السلام، فلا يكون جمعاً عرفياً، و إن أريد منه الشراء من المحيي- بأن يكون مفاد الرواية أنّ الأرض للأول إن كان قد اشتراها من محيٍ قبله دون ما إذا كان قد أحيها و ماتت فإنّها حينئذٍ للثاني- فهذا معناه أنّ المحيي البائع ليس له حقّ في الأرض بعد أن ماتت باعتباره محيياً، دون المشتري فإنّ حقّه في الأرض محتفظ به حتى بعد أن ماتت باعتباره مشترياً، فيلزم أن يكون الفرع- و هو المشتري- أقوى من الأصل- و هو البائع- فإنّ ادّعي عدم إمكان كون الفرع أقوى من الأصل ارتكازاً فلا يصحّ تخصيص حينئذٍ. و بالجملة فهذا الوجه غير تامّ.

مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام (بالعربية)، ج ١٢-١١، ص: ٧٦

الثاني: أن يقال: إنَّ بالإمكان تطبيق كبرى انقلاب النسبة على محلّ الكلام بتقريب آخر غير ما تقدّم

، و حاصله: إنَّ الرواية الثانية الدالّة على أنّ الأرض للثاني- و هي رواية الكابلي- مختصّة بما إذا ماتت الأرض و أحيها شخص آخر، و ذلك بقريته قوله: «فأخذها رجل من المسلمين من بعده فعمرها و أحيها...»، فإنّ التعبير بالإحياء يدلّ على أنّ الأرض قد ماتت، و أمّا الرواية الثالثة الدالّة على أنّ الأرض للأوّل- و هي رواية سليمان- فهي مطلقة تشمل صورة ما إذا ماتت الأرض فأحيها شخص آخر و ما إذا خربت و لم تمت؛ بمعنى أنّها انقطعت عن الماء و لكنها تصلح للزراعة، فإنّ قوله فيها: «فيسخرجها و يجري أنهارها و يعمرها و يزرعها...» يناسب كلتا صورتين، فالرواية الثانية أخصّ من الرواية الثالثة، فتقيّد الرواية الثالثة بها، فيكون مفادها أنّ الأرض للأوّل فيما إذا خربت الأرض و لم تمت فأشغلها شخص آخر، دون ما إذا ماتت و أحيها شخص آخر، فتكون الرواية الثالثة أخصّ مطلقاً من الرواية الأولى- و هي رواية معاوية بن وهب- الدالّة على أنّ الأرض للثاني، فتقيّد الرواية الأولى بها بناءً على انقلاب النسبة، و بذلك يرتفع التعارض، و ينتج أنّ الأرض للثاني إذا كان قد أحيها بعد الموات، و أمّا إذا كان قد عمّرها بعد الخراب فهي للأوّل.

إلّا أنّ هذا الوجه أيضاً غير تامّ؛ لما يرد عليه من الإشكالات، منها: عدم البناء على انقلاب النسبة كبروياً، و منها: عدم صحّة سند رواية الكابلي كما تقدّم .. إلى غير ذلك من الإيرادات.

الثالث: أن يقال:- بناءً على ما هو الصحيح من عدم انقلاب النسبة- إنّ الرواية الأولى و الثالثة متعارضتان بنحو التباين،

و الرواية الثانية أخصّ منهما إمّا بملاحظة ما تقدّم في الوجه الأوّل من اختصاصها بصورة ما إذا كان الرجل السابق قد أحيها الأرض و لم يشترها، و إمّا بملاحظة ما تقدم في الوجه الثاني من اختصاصها بصورة ما إذا ماتت الأرض و أحيها شخص آخر دون ما إذا

مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام (بالعربية)، ج ١٢-١١، ص: ٧٧

خربت، و عليه فتعارض الرواية الأولى و الثالثة و تتساقطان، و يرجع بعد ذلك إلى الرواية الثانية؛ حيث لا موجب لسقوطها بالمعارضة باعتبارها أخصّ، و بذلك يرتفع التعارض، و ينتج أنّ الأرض للثاني في خصوص مورد الرواية الثانية- أي رواية الكابلي- و أمّا في غيره فحيث لا دليل خاصّ فيه يرجع إلى الأصل العملي المنقّح في المقام الأوّل.

إلّا أنّ هذا الوجه أيضاً غير صحيح؛ لورود عدّة مناقشات عليه، منها: ما اتّضح من عدم صحّة سند رواية الكابلي، فلا يمكن الرجوع إليها بعد التساقط بل يرجع رأساً إلى الأصل العملي .. إلى غير ذلك من النقاشات.

الرابع: أن يقال: إنَّ لكلَّ من الرواية الثالثة و الروایتين الاوليين نصوصيَّةً و ظهوراً، فيرفع اليد عن ظهور كلِّ منهما بنصوصيَّة الآخر، فإنَّ الرواية الثالثة نصٌّ في أنَّ للأوَّل حقّاً، و ظاهرة في أنَّ الحقَّ عبارة عن ذات الأرض لا الاجرة مثلاً، و الروایتان الاوليان كلِّ منهما نصٌّ في أنَّ الثاني أحقُّ من الأوَّل و أنَّ الأرض لا تنتزع منه للأوَّل، و ظاهر في أنَّ الأوَّل ليس له حقٌّ أصلاً، فيرفع اليد عن ظهور الروایتين الاوليين في أنَّ الأوَّل ليس له حقٌّ أصلاً بنصوصيَّة الرواية الثالثة في أنَّ له حقّاً، و كذلك يرفع اليد عن ظهور الرواية الثالثة في أنَّ الأرض للأوَّل و وجوب انتزاعها من الثاني له بنصوصيَّة الروایتين الاوليين في أحقيَّة الثاني من الأوَّل و عدم انتزاع الأرض منه و إعطائها للأوَّل، و بذلك يرتفع التعارض و ينتج أنَّ الانتفاع من الأرض للثاني بموجب نصوصيَّة الروایتين الاوليين فلا تنتزع منه، و أمَّا ملكيَّة الأرض فهي للأوَّل بموجب نصوصيَّة الرواية الثالثة.

إلَّا أنَّ هذا الوجه أيضاً غير تامٍّ؛ و ذلك لأنَّ من الواضح أنَّ رفع اليد عن ظهور كلِّ من الدليلين المتعارضين بنصوصيَّة الآخر ليس مسألة رياضيَّة بديهيَّة بحيث يصحَّ إعمالها في كل مورد، بل إنَّ ذلك إنَّما هو بمساعدة الجمع العرفي عليه، و هذا لا يكون إلَّا فيما إذا كان الدليلان المتعارضان بنحو بحيث

مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام (بالعربية)، ج ١٢-١١، ص: ٧٨

لو القيا إلى العرف لما تحيَّر في الجمع بينهما، و من الواضح أنَّ الوجه الرابع حيث يبتني على إعمال التحليل و التدقيق فلا يساعد عليه الجمع العرفي، فالدليلان المتعارضان في محلِّ الكلام لو القيا إلى العرف لتحَيَّر في الجمع بينهما، إذن فالجمع بينهما بالنحو المزبور ليس من الجموع العرفيَّة. الخامس: أن يقال: إنَّ الرواية الثالثة- و هي رواية سليمان- قد فرض فيها السائل الأرض الخربة التي كان لها صاحب و استخرجها شخص آخر، و هي مطلقة

من حيث استناد خراب الأرض إلى إهمال صاحبها و إعراضه عنها أو إلى أمور أخرى، و أمَّا الرواية الاولى و الرواية الثانية فقد ورد فيهما عنوان «تركها و أخربها»، و المنساق عرفاً منه هو الإعراض عن إعمارها لا الإعراض عن ذاتها، و عليه فتقيَّد الرواية الثالثة بالرواية الاولى، و بذلك يرتفع التعارض، و ينتج أنَّ الأرض للثاني إذا كان الأوَّل قد أعرض عن إعمارها، و إلَّا فهي للأوَّل.

و هذا هو الوجه الصحيح لعلاج التعارض في هذا المقام، و بهذا انتهى الكلام عن المقام الثاني أيضاً.

و تبين من جميع ما ذكرناه في الفرع الأوَّل- و هو ما إذا أحيها شخص ثانٍ بعد أن ماتت:- أن مقتضى الأصل العملي هو أنَّ المحيي الثاني أحقُّ بالأرض، و مقتضى الأدلَّة هو أنَّ الثاني أحقُّ بها فيما إذا كان الأوَّل قد أعرض عن إعمارها و إلَّا فهي للأوَّل.

و أمّا الفرع الثاني:- و هو ما إذا عمرها شخص ثانٍ بعد أن عطّلت مع بقائها على الحياة
:- فيمتاز على الفرع السابق بعدة نكات، أهمّها ما ورد في رواية يونس عن العبد الصالح عليه
السلام، قال: «قال: إنّ الأرض لله تعالى جعلها وقفاً على عباده، فمن عطّل أرضاً ثلاث سنين متوالية
لغير ما علّةٍ اخذت من يده و دفعت إلى غيره...» «١».

فهي تدلّ على أنّ تعطيل الأرض و إهمالها- و لو كانت حيّة- يوجب انتزاعها

(١) الوسائل ١٧: ٣٤٥، ب ١٧، إحياء الموات، ح ١.

مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام (بالعربية)، ج ١٢-١١، ص: ٧٩
من يد صاحبها و إعطاءها لغيره، و هذا الحكم و إن كان وظيفة لوليّ الأمر إلاّ أنّه يفهم من منحه
هذا الحكم أنّ الأرض تخرج من حقّ صاحبها بالإهمال و التعطيل و تعطى لمن عمرها.
إلاّ أنّ الرواية المزبورة ضعيفة السند؛ و ذلك لورود سهل بن زياد في سندها، و هو ممّن لا نبني
على وثاقته، و لترديد من يروي عنه سهل بين الرّيّان و بين رجل عن الرّيّان، فلا يمكن التعويل عليها، و
عليه فيرجع إلى ما يقتضيه الأصل

مسألة ١٨: تجوز الصلاة في بيوت من تضمنت الآية جواز الأكل فيها بلا إذن مع عدم العلم
بالكراهة كالأب و الأمّ و الأخ و العم و الخال و العمة و الخالة و من ملك الشخص مفتاح بيته و
الصديق، و أمّا مع العلم بالكراهة فلا يجوز بل يشكل مع ظنها ايضاً.

اقول: تارة يقع الكلام في حكم الاكل من بيوت المذكورين في قوله تعالى "ليس على الأعمى
حرجٌ و لا على الأعرج حرجٌ و لا على المريض حرجٌ و لا على أنفسكم أن تأكلوا من بيوتكم أو
بيوت آبائكم أو بيوت أمهاتكم أو بيوت إخوانكم أو بيوت أخواتكم أو بيوت أعمامكم أو بيوت
عمّاتكم أو بيوت أخوالكم أو بيوت خالاتكم أو ما ملكتم مفاتيحه أو صديقتكم ليس عليكم جناح أن
تأكلوا جميعاً أو أشتاتاً"، و أخرى في جواز الصلاة في بيوتهم، فيقع الكلام في مقامين:

المقام الاول: في جواز الاكل من بيوت المذكورين في الآية، ويقع الكلام فيه في عدة جهات:

الجهة الاولى: ذكر في مجمع البيان حول المراد من قوله "ليس على الاعمى حرج ولا على
الأعرج حرج ولا على المريض حرج" عدة احتمالات:

١- ما عن ابن عباس والفراء من أن المعنى ليس عليكم في مؤاكلتهم حرج، فانهم كانوا يتخرجون عن ذلك ويقولون ان الاعمى لا يبصر فئاكل جيد الطعام دونه والاعرج لا يتمكن من الجلوس والمريض يضعف عن الاكل.

اقول: هذا الاحتمال خلاف الظاهر جدا، لان الآية نفت الحرج عنهم لا عن غيرهم في مؤاكلتهم.
٢- ما عن سعيد بن المسيب والزهري من أن المسلمين كانوا اذا غزوا خلفوا زمناهم وكانوا يدفعون اليهم مفاتيح ابوابهم ويقولون قد احللنا لكم ان تأكلوا مما في بيوتنا فكان اولئك يتخرجون من ذلك ويقولون لا ندخلها وهم غيب فنفى الله عن الزمنى الحرج في اكلهم من بيت اقاربهم او من بيت من يدفع اليهم المفتاح اذا خرج للغزو.

اقول: اذن يكون التصريح بهم من باب ذكر الخاص بعد العام، وهذا ما اختاره في تفسير الميزان، فيكون مفاد الآية الترخيص للاعمى والاعرج والمريض بل كل شخص أن يأكل من بيت ابيه وامه واخيه واخته وعمه وعمته وخاله وخالته ومن يملك مفاتيح بيته وصديقه، ومنشأ تخصيصهم بالذكر كونهم اكثر حاجة الى ذلك.

٣- ما عن ابن زيد والحسن والجبائي من أن المعنى ليس على الاعمى والاعرج والمريض ضيق ولا اثم في ترك الجهاد والتخلف عنه ويكون قوله "ولا على انفسكم" كلاما مستأنفا.

٤- ما فيه ايضا عن سعيد بن جبير والضحاك من ان الاعمى والاعرج والمريض كانوا ينتزهون عن مؤاكلة الاصحاء لان الناس كانوا يتقذرون منهم ويكرهون مؤاكلتهم.

اقول: لا توجد في الآية اية قرينة على كون نفي الحرج عنهم في مؤاكلتهم مع الأصحاء.

٥- ما عن مجاهد من ان الله رخص لهم في الاكل من بيوت من سماهم في الآية وذلك ان قوما من اصحاب رسول الله كانوا اذا لم يكن عندهم ما يطعمونهم ذهبوا بهم الى بيوت آباءهم وامهاتهم واقاربهم فكان هؤلاء يتخرجون من ان يطعموا ذلك الطعام^١.

اقول: المراد منه الترخيص لهم في الاكل من بيوت أقارب المؤمنين بأن يذهبوا مع ابن صاحب البيت الى بيته او يذهبوا مع ابن اخي صاحب البيت الى بيته وهكذا.

الجهة الثانية: المراد من بيان ترخيص المؤمنين في الأكل من بيوتهم إما التوطئة لبيان ترخيصهم من بيوت اقاربهم، كأنه قيل "لا فرق في الجواز بين أن تأكل من بيتك او بين اقاربك" وإما الترخيص في الاكل مما يجدونه في بيوت انفسهم ولو احتملوا كونه ملك الغير، او الترخيص من الأكل من

بيوت زوجاتهم وان كان من اموالهن او الاكل من بيوت الاولاد، فانه لم يذكر في الآية جواز الاكل من بيوت الاولاد وان كان العرف يلغي الخصوصية من المذكورين في الآية الى الابناء والبنات. ومن جهة أخرى القدر المتيقن من هذه النسب ما كانت بلا واسطة فلا تشمل عم الاب ونحو ذلك، كما لا يشمل الاب والام الجد والجددة، وان كان استفادة جواز الاكل من بيتها من فحوى جواز الاكل من بيت العم والعممة والخال والخالة، وهل يثبت هذا الحكم للرضاعي من المذكورين، حكم في فقه الصادق بشوته ولكن يرد عليه ان قوله "يحرم من الرضاع ما يحرم بالنسب" لا يظهر منه التنزيل الا في المحرمية.

وأما قوله "ما ملكتم مفاتحه" فقد روى في الكافي عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن ذكره عن أبي عبد الله (عليه السلام) في قول الله عز وجل "أو ما ملكتم مفاتيحه" قال: الرجل يكون له وكيل يقوم في ماله، فيأكل بغير إذنه، والرواية معتبرة بنظرنا من حجية روايات ابن ابي عمير ولو مع الجهل بحال من روى عنه ابن ابي عمير، وظاهرها عدم كفاية مجرد كون مفاتيح البيت بيد شخص، من دون ان يفوض اليه مالك البيت امر بيته.

وأما الصديق فمفهومه عرفي، والظاهر من صحيحة الحلبي ايكال تشخيصه الى العرف، حيث قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن هذه الآية: "و لا على أنفسكم أن تأكلوا من بيوتكم أو بيوت آبائكم" إلى آخر الآية، قلت: ما يعني بقوله: أو صديقكم قال: هو والله الرجل يدخل بيت صديقه، فيأكل بغير إذنه^٢.

الجهة الثالثة: وقع الكلام في دائرة ما يجوز اكله من الطعام، فان الآية مطلقة تشمل كل طعام يؤكل، ولكن ذكر في المقنع أنه لا بأس أن تأكل من بيت أخيك وأبيك و صديقك ما تخشى عليه الفساد من يومه بغير إذنه، مثل: البقول، و الفواكه، و البطيخ، ففيه أن اختصاص جواز الاكل بما يفسد ليومه مما لا دليل عليه ابدأ، الا ما في فقه الرضا من قوله "و لا بأس للرجل أن يأكل من بيت أبيه و أخيه و أمه و أخته و صديقه ما يخشى عليه الفساد من يومه بغير إذنه مثل البقول و الفاكهة و أشباه ذلك"^٣، ولكنه ضعيف سنداً بل لم يعلم كونه كتاب حديث بل لعله تلفيق من رسالة ابن بابويه وغيرها.

١ - الكافي ط دار الحديث ج ١٢ ص ٣١٦

٢ - الكافي ط دار الحديث ج ١٢ ص ٣١٤

٣ - المقنع ص ٣٧١

٤ - فقه الرضا ص ٢٥٥

ويشهد على عدم الاختصاص به ما رواه في الكافي عن عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ مُوسَى بْنِ بَكْرِ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ - أَوْ مَا مَلَكَتُمْ مَفَاتِحَهُ أَوْ صَدِيقِكُمْ قَالَ هُوَ لَاءِ الَّذِينَ سَمَّى اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ فِي هَذِهِ الْآيَةِ تَأْكُلُ بِغَيْرِ إِذْنِهِمْ مِنَ التَّمْرِ وَ الْمَادُومِ وَ كَذَلِكَ تَطْعَمُ الْمَرْأَةُ مِنْ مَنْزِلِ زَوْجِهَا بِغَيْرِ إِذْنِهِ فَأَمَّا مَا خَلَا ذَلِكَ مِنَ الطَّعَامِ فَلَا ، فان التمر مما لا يفسد من يومه .

هذا وقد ذكر في الجواهر أنه قد يقال بالاختصاص بما يعتاد أكله دون نفائس الأطعمة التي تدخر غالبا و لا تؤكل شائعا، بناء على انسياق الإطلاق إلى ذلك أو على مراعاة قاعدة الاقتصار، خصوصا بعد ما حكي عن بعضهم أنه يفهم منه ذلك^١ .

و فيه أنه لا وجه لدعوى انصراف الآية الى الطعام المتعارف، و لا موجب للاقتصار على القدر المتيقن بعد اطلاق الدليل، وما عن بعض الاعلام "قده" من أن الظن النوعي برضا المالك مختص بأكل ما يعتاد أكله فيها من المأكولات المتعارفة، لا النفيسة المدخرة للضيف فيختص جواز الاكل بها^٢ ، مبني على اختصاص الجواز بفرض الظن النوعي برضا المالك وسيأتي المنع عنه .

ولكن يمكن استفادة اختصاص الجواز بالطعام المتعارف مما رواه في الكافي عن عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ مُوسَى بْنِ بَكْرِ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ - أَوْ مَا مَلَكَتُمْ مَفَاتِحَهُ أَوْ صَدِيقِكُمْ قَالَ هُوَ لَاءِ الَّذِينَ سَمَّى اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ فِي هَذِهِ الْآيَةِ تَأْكُلُ بِغَيْرِ إِذْنِهِمْ مِنَ التَّمْرِ وَ الْمَادُومِ وَ كَذَلِكَ تَطْعَمُ الْمَرْأَةُ مِنْ مَنْزِلِ زَوْجِهَا بِغَيْرِ إِذْنِهِ فَأَمَّا مَا خَلَا ذَلِكَ مِنَ الطَّعَامِ فَلَا ، وروى البرقي في المحاسن عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن حماد بن عثمان عن زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ سَأَلْتُهُ عَمَّا يَحِلُّ لِلرَّجُلِ مِنْ بَيْتِ أَخِيهِ مِنَ الطَّعَامِ قَالَ الْمَادُومُ وَ التَّمْرُ وَ كَذَلِكَ يَحِلُّ لِلْمَرْأَةِ مِنْ بَيْتِ زَوْجِهَا ، فان الظاهر ان المادوم والتمر مثلان للطعام المتعارف، اذ المادوم هو الخبز الذي آدم يادام كاللحم والدهن والنخل، وقد ورد في ذيل الرواية الأولى "فاما ما خلا ذلك من الطعام فلا" وما يقال من أن المادوم من الطعام هو السائغ والملائم للطبع منه في قبال الجشب من الطعام، فيشمل الطعام النفيس^٣، ففيه أن الظاهر من المادوم في هذه الروايات الاحتراز عما هو اعلى من ذلك فلا يناسب أن يراد منه الطعام غير الجشب، ويؤيده ما في

١ - الكافي ط دار الحديث ج ١٢ ص ٣١٤

٢ - جواهر الكلام ج ٣٦ ص ٤٠٨

٣ - كتاب الصلاة ج ص

٤ - الكافي ط دار الحديث ج ١٢ ص ٣١٤

٥ - المحاسن ج ٢ ص ٤١٦

٦ - فقه الصادق ج

الكافي في الكافي عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن فضال عن ابن بكير قال: سألت أبا عبد الله ع عما يجلب للمرأة أن تتصدق به من بيت زوجها بغير إذنه قال المأدوم^١.

هذا وقد قيد الراوندي في فقه القرآن جواز الأكل بالأكل قدر حاجتهم من غير إسراف^٢، ولكن لم اجد ما يكون مقيدا لجواز الاكل بما لا يكون اسرافا، بمعنى الزيادة العرفية في الاكل، نعم ورد في الكافي عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن محمد بن خالد عن القاسم بن عروة عن عبد الله بن بكير عن زرارة قال سألت أحدهما عليهما السلام عن هذه الآية: ليس عليكم جناح أن تأكلوا من بيوتكم أو بيوت آبائكم أو بيوت أمهاتكم، قال: ليس عليك جناح فيما طعمت أو أكلت مما ملكت مفاتيحه ما لم تُفسده^٣، الا أن الافساد بمعنى تضييع المال، نعم لو كان المراد به الاسراف المنهي عنه بشكل عام فلا كلام فيه، الا أن مجرد الزيادة في الاكل ليس منه.

الجهة الرابعة: ذكر صاحب العروة "أن جواز الاكل مختص بفرض عدم العلم بکراهة المالكين ويشكل الجواز في فرض الظن بالکراهة" وقد وقع الكلام في اطلاق جواز الاكل من بيوت المذكورين في الآية، لفرض العلم او الظن بکراهة المالك، او الشك في رضاه او الظن برضاه، ففي المسألة خمسة اقوال:

القول الاول: جواز الاكل مطلقا حتى مع العلم بکراهة المالكين، ففي جامع المدارك أنه يمكن أن يقال: الظاهر أن جواز الأكل من هذه البيوت ليس حكما ظاهريا بل هو حكم واقعي فكأنه جعل من قبل الله تعالى حق نظير ما يقال في حق المارة من أنه ليس أكلا بالباطل حيث إن ما دل على حرمة أكل المال بالباطل آب عن التخصيص، فلا اختيار لصاحب البيت حتى يراعى رضاه بل إطلاق الآية الشريفة يشمل ما لو كان صاحب البيت صغيرا أو مجنونا أو سفيها لا اعتبار بإذنه، فغاية ما يمكن أن يدعى أن يقال: إن هذا الحق المجعول من قبل الله جعل بالنسبة إلى بيت من لم يكن كارها للأكل أو بالنسبة إلى بيت من لم يعلم كراهته أو يظن كراهته ولكن لم نفهم وجه الانصراف إلا أن يتم الإجماع^٤.

القول الثاني: أن يقال ان الفرق بينهم و بين غيرهم صغروي؛ أي يشهد الحال غالباً برضاهم، وقد ذكر بعض المعاصرين في تعليقه على العروة أن ما ذكره بعض المعاصرين في تعليقه على العروة أن

١ - الكافي ط دار الحديث ج٩ ص ٧٢٢

٢ - فقه القرآن ج٢ ص ٣٣

٣ - الكافي ط دار الحديث ج١٢ ص ٣١٥

٤ - جامع المدارك ج٥، ص: ١٨٥

الأحوط الاقتصار على صورة شاهد الحال برضا المالك^١، وقد خص شاهد الحال في رضا المالك بما كان مفيدا للوثوق^٢، ومعنى ما ذكره كون مفاد الآية بنحو القضية الخارجية، فلا تشمل بعض الأقارب المذكورين في الآية في هذا الزمان، إلا أن ما ذكره خلاف اطلاق الآية.

القول الثالث: ما عليه صاحب الجواهر وبعض الاعلام "قدهما" من لزوم حصول الظن بالرضا،

فقال: صاحب الجواهر: ان الانصاف أن يقال: إن الإطلاق منصرف إلى ما هو متعارف من حصول شاهد الحال بالإذن في الدخول و الأكل، و أنهما على حد سواء في ذلك، فيكون دالا على الاذن ولو ظنا، أما لو فرض تصريحه بعدم الاذن في الدخول أو فهم من حاله ذلك لا يحل له الأكل حينئذ بعد فرض إثمه بالدخول، لعدم انصراف الاذن في الآية إلى المفروض، خصوصا بعد ما عرفت من انصرافها إلى ما هو متعارف بين الناس من دخول القريب الدور المذكورة و الأكل فيها من دون إذن^٣. وذكر بعض الاعلام "قده" أن الاجماع على المنع عند العلم بالكراهة كاشف قطعي عن عدم إلغاء شرطية رضا المالك في جواز الاكل من بيوت المذكورين، ولكن الشارع حكم بطريقية الظن النوعي تعبدا بجواز الأكل من تلك البيوت، حكم الشرع بطريقته تعبدا، و حيث إن الظن النوعي مختص بأكل ما يعتاد أكله فيها من المأكولات المتعارفة، لا النفيسة المدخرة للضيف، فلا يتعدى إليها، كما أنه لا يتعدى من العم و نحوه إلى من ينطبق عليه عنوان العمومة و نحوها و لكن بالواسطة، لفقد الظن النوعي هناك، مع قصور اللفظ عن الشمول، نعم: يتعدى من الأكل إلى غيره من الأمور الملازمة له- كالقعود و القيام و نحو ذلك- كما أنه يتعدى من البيت إلى خارجه، بأنه لو التقم من البيت لقمة فخرج يجوز له بقاء مضغها و بلعها مع كونه في خارج البيت حينئذ، فلا يجب اللفظ و الرمي بمجرد الخروج جمودا على كلمة البيت نعم: لا يتعدى من البيت إلى الدكان و نحوه، لقصور اللفظ^٤.

القول الرابع: ما عليه جماعة من اختصاص الجواز بفرض عدم الظن بالكراهة، فقال في كشف

الثام: قد رخص في الاكل من بيوت من تضمنته الآية، إن لم يعلم أو يظن منه كراهية الأكل كما لو نهى عنه صريحا أو شهد مقاله أو حاله بالكراهة، و هذا الشرط معلوم بالإجماع و النصوص^٥.

١ - العروة الوثقى ج١ ص ٤٦٧

٢ - العروة الوثقى ج١ ص ٤٦٦

٣ - جواهر الكلام ج٣٦ ص ٤٠٨

٤ - كتاب الصلاة ج ٢ ص ٤٥٥

٥ - كشف الثام ج ٩ ص ٣١٣

لكن حكي عن الرياض أنه لا ريب في أن الاكتفاء بالمظنة أحوط وإن كان في تعيينه نظر بعد إطلاق الكتاب و السنة المستفيضة بجواز الأكل من غير إذن الشامل لصورة الظن بعدمه، بل لصورة العلم بعدمه أيضا، إلا أنها خارجة بالإجماع ظاهرا^١.

القول الخامس: ما عليه جماعة كثيرون من إطلاق جواز الأكل لغير فرض العلم بالكراهة، وهذا القول هو مقتضى إطلاق الآية وصحیحة الحلبي "هو والله صديقك تدخل بيته وتأكل بغير اذنه" نعم حيث يوجد ارتكاز استنكاري عقلائي ومتشعري بالنسبة الى الأكل من بيوت من تضمنته الآية مع نهيهم والعلم بكراهتهم فيكون موجبا لانصراف الآية عن هذا الفرض بل يكفي مجرد الشك في الانصراف، ويؤيده الاجماع المنقول والشهرة المحصلة على عدم الجواز.

هذا وقد استدل السيد الخوئي "قده" على عدم الجواز مع العلم بكراهة المالك مضافا الى الانصراف والاجماع بالضرورة، وذكر أنه ليس كحق المارة^٢، وفيه مع الغمض عن الاشكال في دعوى ضرورة الفقه على عدم الجواز مع العلم بكراهة المالك، أنه ان اريد انكار الاجماع والضرورة في مسألة اكل المارة مع العلم بكراهية المالك، فهو صحيح، ولكن ظاهره كونه مختار نفسه، مع أنه افتى في المنهاج بالمنع حيث قال: لو كان للبستان جدار او حائط او علم بكراهة المالك ففي جواز الأكل اشكال والمنع اظهر^٣، ومستند القول بالجواز اطلاق مثل صحیحة ابن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: لا بأس بالرجل يمر على الثمرة و يأكل منها و لا يفسد و نهى رسول الله صلى الله عليه وآله ان تبنى الحيطان بالمدينة لمكان المارة قال: و كان اذا بلغ نخلة أمر بالحيطان فخرقت لمكان المارة^٤.

وكيف كان فقد ذكر صاحب العروة في المقام انه يشكل جواز الأكل والصلاة من بيوت المذكورين في الآية مع ظن كراهة المالك، مع أنه أفتى بجواز الصلاة في الاراضي المتسعة ولو مع العلم بكراهة مالكةا فضلا عن الظن بالكراهة، ومن هنا أورد عليه السيد الخوئي "قده" بأنه ينبغي أن يعدّ هذا من غرائب كلماته، فإنه قد صرح في المسألة السابقة بجواز التصرف في الأراضي المتسعة حتى مع العلم بكراهة المالك، مع أنه لم يكن في تلك المسألة دليل لفظي يتمسك بإطلاقه، وإنما

١ - رياض المسائل ج ١٣ ص ٤٧٦

٢ - موسوعة الامام الخوئي ج ١٣ ص ٦٠

٣ - منهاج الصالحين ج ٢ ص ٦٦

٤ - هكذا في النسخة المطبوعة بالطبعة الاسلامية ويستفاد من هامش الكافي ط دار الحديث كونه موافقا لاكثر النسخ الخطية، نعم في الوافي "نخله" وهو الموافق لبعض النسخ الخطية من الكافي فيكون مختصا بنخل النبي، ولكنه لا يوافق نهييه عن بناء الحيطان بالمدينة لمكان المارة.

٥ - وسائل الشيعة ج ١٨ ص ٣٢٩

كان المستند السيرة العملية التي هي دليل لبي لإطلاق لها، و كان للنقاش في سعتها لصورة العلم مجال واسع و قد ناقشنا فيها على ما مرّ، فمع ذلك التصريح كيف ساغ له التشكيك هنا في شمول الحكم لصورة الظن بالكراهة بعد وجود دليل لفظي في المقام كعموم الكتاب، فالإنصاف: شمول الحكم للظن و غيره، و إنما الخارج عن عموم الآية صورة العلم بالكراهة فحسب^١. ثم انه توجد هنا شبهة، وهي أنه قد يقال بأنه ينبغي ملاحظة نسبة الآية مع قوله (صلى الله عليه وآله) في موثقة سماعة وصحيحة زيد الشحام "لا يحل مال امرء مسلم الا بطيبة نفسه" فان النسبة بينهما عموم من وجه، اذ مورد افتراق الآية اكل طعامهم مع طيب نفسهم واقعا، ومورد افتراق الرواية سائر موارد التصرف في مال الغير بدون طيب نفسه، ومورد اجتماعهما اكل طعام المذكورين من دون طيب نفسهم، فبعد تعارض اطلاقهما وتساوقهما فيكون المرجع عمومات حرمة الظلم والعدوان الشامل عرفا للتصرف في مال الغير بدون رضاه ومقتضى الاستصحاب عدم رضاه، كما انه الموافق للارتكاز العقلائي.

ويجاب عنه بعدة اجوبة:

الجواب الاول: ما قد يقال من أن الموضوع الرئيسي للآية اخص مطلقا من موضوع الرواية، حيث

ان الاكل من طعام هؤلاء اخص مطلقا من التصرف في مال الغير، والضابط في رعاية النسبة بين خطابين ملاحظة موضوعهما الرئيسي، فقد يكون الموضوع الرئيسي في احد الخطابين اخص مطلقا من الآخر وان كانت النسبة بملاحظة القيود المذكورة في الخطابين عموما من وجه. فالمقام نظير أنه ورد في صحيحة محمد بن قيس "اذا قتل الرجل أمه خطأ ورثها"^(٢) وورد في صحيحة أخرى له "المرأة ترث من دية زوجها ويرث من ديتها ما لم يقتل احدهما صاحبه"^(٣) فمفاد الأول ان القاتل خطأ يرث واطلاق المحمول يقتضي ارثه من الدية، ومفاد الثانية ان القاتل لا يرث من الدية، فان كانت العبرة بملاحظة الموضوع الرئيسي في الخطاب فموضوع الأول اخص فيؤخذ باطلاق محموله، وان كانت العبرة بملاحظة مجموع ما يستفاد من الخطابين فالنسبة بينهما عموم من وجه، اذ الأولى تدل على ارث القاتل خطأ من غير الدية، ولا يعارضها الثانية، وتدل الثانية على عدم ارث القاتل عمدا من الدية، ولا يعارضها الأول، ومورد تعارضهما ارث القاتل خطأ من الدية والظاهر عرفا هو كون النسبة بينهما عرفا عموما من وجه كما افاد السيد الخوئي فده^(٤).

١ - موسوعة الامام الخوئي ج ١٣ ص

٢ - وسائل الشريعة ج ٢٦ ص ٣٣ باب ٩ من ابواب موانع الارث ح

٣ - وسائل الشريعة ج ٢٦ ص ٣٢ باب ٨ من ابواب موانع الارث ح

٤ - مباني تكملة المنهاج ج ٢ ص ٤٥٥

وهكذا ورد في صحيحة الحلبي عن بول الصبي قال تصبّ عليه الماء، وورد في صحيحة الحسين بن ابي العلاء عن البول يصيب الجسد قال صبّ عليه الماء مرتين، وعن الثوب يصيبه البول قال اغسله مرتين، فان الموضوع الرئيسي لصحيحة الحلبي بول الصبي وهو اخص من موضوع صحيحة الحسين بن ابي العلاء، وان كان كفاية صبّ الماء مرة قد استفيدت من اطلاق الغسل. وفيه أن المحتمل ان لم يكن الظاهر ملاحظة العرف في النسبة بين الخطابين قيود الموضوع والمتعلق ايضا، فلا يتم هذا الجواب.

الجواب الثاني: ما يقال من أنه قد يلزم تقديم احد العامين من وجه على الآخر وذلك فيما اذا لزم من تقديم الخطاب الآخر على الخطاب الاول في مورد الاجتماع الغاء عنوان الخطاب الاول عرفا، كما في تعارض قوله "كل شئ يطير فلا بأس ببوله" مع قوله "اغسل ثوبك من أبوال مالا يؤكل لحمه" فانهما وان تعارضا في الطير الذي يحرم اكله، لكن لو خصصنا الخطاب الأول بالطير الذي يحل اكله، فيلغو عنوان الطير، لأن بول ما يحل اكله طاهر ولو لم يكن طيرا، وبذلك يكون الخطاب الأول نصا في طهارة بول الطير الذي يحرم اكله فيقدم على الخطاب الثاني. والامر في المقام كذلك، فانه لو قدّم اطلاق الرواية على اطلاق الآية، فيلغو عنوان الاكل من بيوت الآباء والامهات ونحوهما، فان اكل مال الغير جائز مع اذنه ولو في غير مورد الآية، فلا بد من تقديم اطلاق الآية.

وفيه أنه لو فرض ان تقديم احد الخطابين على الآخر لا يؤدي الى لغويته عرفا وان أدى الى الغاء عنوانه لم يكن وجه لتقديم احدهما على الآخر، مثال ذلك: انه قد ورد في الصحيحة انه لا بأس بالسجدة على القرطاس، فبناء على استظهار ورودها على نهج القضية الحقيقية (دون القضية الخارجية التي قد تكون بلحاظ ان القرطاس في ذلك الزمان كان متخذاً مما يصح السجود عليه كأجزاء الخشب) فتدل باطلاقها على جواز السجود على القرطاس المتخذ من القطن او الكتان مثلا، وحينئذ فتكون النسبة بينها وبين ما دل على شرطية كون محل السجود هو الأرض او ما نبت من الأرض مما لا يؤكل ولا يلبس هي العموم من وجه، ومورد اجتماعهما القرطاس المتخذ مما لا يصح السجود عليه، وبعد تساقطهما يكون المرجع عموم ما دل على لزوم السجود على الأرض ان كان، والا فالى أصل البراءة، ودعوى أن تقييد تلك الصحيحة بما اذا كان القرطاس متخذاً مما يصح السجود عليه يوجب لغوية عنوان القرطاس، حيث انه يكفي في جواز السجود على شئ كونه متخذاً مما يصح السجود عليه ولولم يكن قرطاسا، فلا بد من تقديم عمومها على عموم الخطاب المعارض له، مندفعة، بأن الصحيح ان تقييد عموم الصحيحة بما لو كان القرطاس متخذاً مما يصح السجود عليه لا يوجب لغويته

عرفا اذ غايته ان تكون الصحيحة بصدد التنبيه على كون القرطاس الموجود في ذلك الزمان متخذاً مما يصح السجود عليه، وليس التنبيه على ذلك خلاف الظاهر من مقام الإمام (عليه السلام).
فيقال في المقام ايضا، بأنه لو قدم اطلاق الرواية على اطلاق الآية فلا يلزم لغوية الآية، حيث يكون الجواز الواقعي للأكل في مورد الآية مقيدا بطيب نفس المذكورين في الآية، ويكون تخصيص هؤلاء بالذكر في الآية لأجل تعارف طيب نفسهم.

الجواب الثالث: ما يقال - كما هو مختار جماعة منهم شيخنا الاستاذ والسيد الصدر "قدهما"-

من أن اطلاق الحديث اذا تعارض مع اطلاق الكتاب الكريم فيسقط هذا الاطلاق عن الحجية لشمول ما دل على رد ما خالف الكتاب، مثل رواية جميل بن دراج عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال:
الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة، ان على كل حق حقيقة^١ وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه^٢، وفي موثقة السكوني "ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه^٣."

وهذا يتوقف **اولاً:** على عدم تمامية مبنى السيد الخوئي "قده" من أن اطلاق الكتاب ليس من

الكتاب، لأنه ظهور السكوت عن بيان التقييد والسكوت امر عديمي ليس من الكتاب، فحينئذ تقع المعارضة بينهما ويتساقطان في مورد الاجتماع^٤، فانا ذكرنا ان السكوت عن بيان التقييد يوجب ظهور الخطاب في كون المذكور فيه تمام الموضوع للحكم من دون قيد زائد، الا ترى وضوح كون الخبر المخالف لاطلاق الكتاب بالتباين مخالفاً للكتاب، كما لو ورد في الكتاب "اكرم العالم" وورد في الخبر "لا تكرم العالم"، مع أن التعارض نشأ من الاطلاق فيهما، والا فلا تعارض بين ثبوت كل منهما بنحو القضية المهملة.

وثانياً: على عدم تمامية ما ادعاه المحقق النائيني والمحقق العراقي "قدهما" من أن هذه الروايات

لا تشمل تعارض الخبر مع الكتاب بالعموم من وجه، وانما تختص بفرض التباين^٥، ولعل وجهه الاستظهار من قوله "ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا" أن ما خالف كتاب الله حيث

١ - المتناسب في المقام هو كون المراد من الحقيقة هو العلامة كما يظهر من مفردات الراغب مادة الحق وكذا حكي في لسان العرب ان احد معانيه ذلك.

٢ - وسائل الشيعة ج٢٧ ص١١٩ باب ٩ من ابواب صفات القاضي ح٣٥

٣ - نفس المصدر ح١١

٤ - مصباح الاصول ج٣ ص٤٣١، مستند العروة كتاب الحج ج٢ ص٢٠٣

٥ - فوائد الاصول ج٤ ص٧٩١ نهاية الافكار ج٤ ص١٩٦

لايشتمل على النور والحقيقة فليس بحق وصواب، بل يكون باطلا وخطأ فيكون بمثابة نفي الصدور لانفي الحجية فقط، وقد مر انه يختص حينئذ بالخبر المتباين مع الكتاب.

وقد كنا نجيب عن ذلك بأنه لم يظهر لنا من هذه الجملة أكثر من نفي الحجية اذ هي تعبير متعارف عن غلبة وضوح الحق، لالتلازم الدائم بين الحق وظهوره، ويشهد على ذلك تطبيق عنوان الشبهة على المورد في رواية جميل، والظاهر من الشبهة احتمال المطابقة للواقع، وعليه فتشمل هذه الاخبار الخبر المتعارض مع الكتاب بنحو العموم من وجه ايضا كالخبر المتباين مع الكتاب، ويكون الساقط عن الحجية هو عموم الخبر لانطباق عنوان ما خالف الكتاب عليه لا على اصل الخبر فيبقى الخبر حجة في مورد الافتراق ويؤيده انه لا يكون هذا الخبر اسوء حالا من خبر علم بعدم ارادة بعض مدلوله.

ولكن توجد في النفس شبهة وهي أنه حيث يحتمل كون قوله "ما خالف كتاب الله فدعوه" امرا بطرح ما خالف الكتاب وضربه على الجدار لا مجرد بيان عدم حجيته اذا كان ظني الصدور، فلا يمكن الاستدلال به لنفي حجية الخبر المخالف للكتاب بالعموم من وجه، لأن الاستدلال به موقوف على استظهار كونه بصدد نفي الحجية.

الجواب الرابع: ما يقال من أنه بعد انصراف الآية عن فرض العلم بعدم طيب نفس المالك او

كونه محجورا فالجمع العرفي بين الآية والرواية يقتضي حمل جواز الأكل في الآية على الجواز الظاهري، ولا يعني ذلك اختصاص الجواز بفرض وجود شاهد الحال على رضا المذكورين في الآية، او الظن النوعي برضاهم حتى يتحقق الأمانة على الرضا، بل يمكن أن يكون الجواز من باب التعبد برضاهم عند الشك فيه كما ذكرنا في محله وفاقا لجماعة منهم السيد الامام "قده" وبعض السادة الاعلام "دام ظله"، بل السيد الخوئي "قده" في بحثه الاستدلالي أن حسن الظاهر اي كون الرجل ساترا لعيوبه كما ورد في صحيحة ابن ابي يعفور "والدلالة على ذلك أن يكون ساترا لجميع عيوبه" يكون حجة على عدالته وان لم يفد الظن بل حصل الظن بالعدم.

وهذا الجواب قريب الى النفس، فيكون جواز الاكل في الآية ظاهريا، وهذا مقتضى الجمع بين الآية وقوله "لا يحل مال امرء مسلم الا بطيبة نفسه" والا فول كنا نحن والآية لكان مقتضى ظهورها الاولي الجواز الواقعي، ولا ينافيه انصراف الآية الى فرض عدم العلم بالكراهة وعدم طيب النفس، فان مجرد ذلك لا يجعل الجواز ظاهرا في الجواز الظاهري الذي تختلف روحه عن روح الحكم الواقعي، فان

١ - حيث علق على عبارة العروة في م ٢٣ من مسائل التقليد "وتعرف -اي العدالة- بحسن الظاهر الكاشف عنها علما او ظنا" فقال: بل الظاهر كونه كاشفا تعديدا عن العدالة ولا يعتبر فيه حصول الظن.

روح الجواز الظاهري المعذرية وعدم الاهتمام بالاحتياط في مورد الشك في التكليف الواقعي، وتظهر ثمرة الفرق بينهما في المقام في موردين: احدهما: أنه لو علم بعد أكل الطعام بعدم رضا مالكه فيضمن قيمته بناء على عدم الجواز الواقعي، وثانيهما: أنه لو صلى في بيته شاكاً في رضاه ثم تبين له عدم رضاه فبناء على الجواز الظاهري فيدخل في بحث اجتماع الأمر والنهي غير المنجز، حيث افتى السيد الخوئي "قده" ببطلان الصلاة.

الجهة الخامسة: وقع الكلام في ان جواز الاكل من بيوت المذكورين في الآية هل يدل عرفاً على جواز الدخول، وأنه لو لم يجز الدخول ولو لاجل نهي المالك عن الدخول فهل يثبت جواز الاكل على تقدير الدخول، فالمحكي عن صاحب السرائر اختصاص جواز الأكل بفرض اذن المالك في الدخول، واورد عليه صاحب الجواهر بأن اطلاق الآية يقتضي جواز الاكل ولو من دون اذن المالك في الدخول ثم قال: الانصاف مع ذلك أن يقال: إن الإطلاق منصرف إلى ما هو متعارف من حصول شاهد الحال بالإذن في الدخول و الأكل، و أنهما على حد سواء في ذلك، أما لو فرض تصريحه بعدم الاذن في الدخول أو فهم من حاله ذلك لا يحل له الأكل حينئذ بعد فرض إثمه بالدخول، لعدم انصراف الاذن في الآية إلى المفروض، خصوصاً بعد ما عرفت من انصرافها إلى المتعارف الذي هو غير ذلك، كما هو واضح.

ثم نقل عن كشف اللثام "أن الآية إذا أذنت في الأكل أذنت في ما دونه بطريق أولى، و دخول البيت دونه" و اورد عليه بأن فيه ما لا يخفى، خصوصاً بعد ملاحظة النهي في غيرها عن دخول بيت الغير مع عدم وجدان أحد فيها و عدم الاستثناس، و التحقيق ما عرفت من كون المراد بالآية الإذن فيما هو متعارف بين الناس من دخول القريب الدور المذكورة و الأكل فيها من دون إذن^١. اقول: الانصاف ظهور الاذن في الاكل من بيوتهم في الاذن في الدخول مقدمة للاكل، نعم مع نهي المالكين عن الدخول فيمكن دعوى انصراف الحكم بجواز الاكل من بيوتهم عنه.

المقام الثاني: بعد ما ثبت جواز الاكل من بيوت المذكورين في الآية فيقع الكلام في جواز سائر التصرفات كالصلاة و التوضي و المشي و نحوها، فقد ذكر السيد الخوئي "قده" أن جوازها يثبت بالفحوى، إذ لو جاز الأكل الذي هو تصرف متلف فجواز غير المتلف يكون بطريق أولى، بل إن نفس الاذن في الأكل من بيوت هؤلاء إذن في مقدماته المتوقف عليها من الدخول و المكث و المشي و نحوها من باب الملازمة العقلية^٢.

١ - جواهر الكلام ج ٣٦ ص ٤١٠

٢ - موسوعة الامام الخوئي ج ١٣ ص ٦٠

وقد فصل بعض الاعلام "قده" بين الصلاة اليسيرة، وبين الصلاة الطويلة كصلاة جعفر، فالغى الخصوصية من جواز الاكل الى اليسيرة دون الطويلة^١، ولا يخلو ما ذكره من وجه، ومجرد كون الاكل موجبا لتلف المال دون الصلاة لا يكفي في الفحوى بعد امكان الصلاة خارج البيت كالمسجد ونحوه، بخلاف اكل الطعام.

هذا وقد ورد في بعض الروايات جواز تصدق الصديق والمرأة بالطعام، مع أن الآية لم تدل على أكثر من جواز الاكل، دون التصدق به بل ولا حمل الطعام الى خارج البيت، فقد روى في الكافي عن عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرِ، عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: لِلْمَرْأَةِ أَنْ تَأْكُلَ وَأَنْ تَتَصَدَّقَ، وَلِلصَّدِيقِ أَنْ يَأْكُلَ مِنْ مَنْزِلِ أَخِيهِ وَيَتَصَدَّقَ^٢، فمفاده وان كان جواز تصدق المرأة او الصديق بالطعام الموجود في بيت الزوج او الصديق.

كما روى في الكافي عن مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ عَنِ ابْنِ بُكَيْرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَمَّا يَحِلُّ لِلْمَرْأَةِ أَنْ تَتَصَدَّقَ بِهِ مِنْ بَيْتِ زَوْجِهَا بِغَيْرِ إِذْنِهِ قَالَ الْمَأْدُومُ^٣.

ولا مانع من الالتزام بمضمون هذه الموثقة وهكذا الرواية الاولى، لولا ضعف سندها بسهل بن زياد، وان ذهب جماعة كالوحيد البهبهاني والسيد الامام "قدهما" وبعض الاجلاء "دام ظله" الى وثاقته، والوجه في ضعفه أنه ذكر النجاشي أنه كان ضعيفا في الحديث، غير معتمد عليه فيه، و كان أحمد بن محمد بن عيسى يشهد عليه بالغلو والكذب، وأخرجه من قم إلى الري و كان يسكنها، و قال الشيخ الطوسي في الفهرست: ضعيف، وقال الشيخ في الإستبصار: هو ضعيف جدا عند نقاد الأخبار، و قد استثناه أبو جعفر ابن بابويه في رجال نوادر الحكمة، و قال الكشي، قال علي بن محمد القتيبي: كان أبو محمد الفضل بن شاذان لا يرتضي أبا سعيد الآدمي، و يقول هو الأحق و قال ابن الغضائري: «سهل بن زياد أبو سعيد الآدمي الرازي: كان ضعيفا جدا، فاسد الرواية و المذهب، و كان أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري أخرجه عن قم، و أظهر البراءة منه، و نهى الناس عن السماع منه و الرواية عنه، و يروي المراسيل، و يعتمد المجاهيل.

نعم ظاهر اكتثار الكليني الرواية عنه بحيث روى عنه كثر من الفين رواية كونه ثقة عنده، لكن غايته تعارض توثيقه مع تضعيف غيره، وأما ما في رجال الشيخ من عده من أصحاب الهادي قائلا: سهل بن زياد الآدمي، يكنى أبا سعيد ثقة رازي، فبعد ما قال في الاستبصار انه ضعيف جدا فيطمأن بوقوع

١ - كتاب الصلاة ج ٢ ص ٤٥٦

٢ - الكافي ج

٣ - الكافي ط دار الحديث ج ٩ ص ٧٢٢

السهو في قلمه ان لم يكن التوثيق من زيادة النساخ ولذا كانت نسخة ابن داود خالية من التوثيق، و قد صرح في غير موضع بأنه رأى نسخة الرجال بخط الشيخ.

نعم لو قلنا بنظرية تعويض السند امكن تصحيح سند الرواية لان الشيخ في الفهرست ذكر صرقا صحيحة الى جميع كتب ابن ابي نصر البزنطي ورواياته، فيشمل هذه الرواية لرواية سهل لها عن البزنطي، ولكن هذه النظرية خاطئة.

وكيف كان فلا مانع من الالتزام بجواز تصدق المرأة بالطعام المتعارف من بيت زوجها ما لم يینه الزوج، لاجل موثقة ابن بكير، ولم يعلم اعراض المشهور عنها.

وهذا من جملة الموارد التي يجوز التصرف في مال الغير بدون اذنه، كما ورد جواز التصرف في الوديعة اذا كان له ما يعوض عنه نعم روى مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَبِيبِ الْخَثْعَمِيِّ (وثقه النجاشي وقال ثقة ثقة) عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قُلْتُ لَهُ الرَّجُلُ يَكُونُ عِنْدَهُ الْمَالُ وَدِيْعَةً- يَأْخُذُ مِنْهُ بِغَيْرِ إِذْنٍ- فَقَالَ لَا يَأْخُذُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ لَهُ وَفَاءٌ- قَالَ قُلْتُ: أَرَأَيْتَ إِنْ وَجَدَ مَنْ يَضْمَنُهُ- وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَفَاءٌ- وَ أَشْهَدَ عَلَيَّ نَفْسِهِ الَّذِي يَضْمَنُهُ يَأْخُذُ مِنْهُ قَالَ نَعَمْ^١.

مسألة ١٩: يجب على الغاصب الخروج من المكان المغصوب و إن اشتغل بالصلاة في سعة الوقت يجب قطعها، و إن كان في ضيق الوقت يجب الاشتغال بها حال الخروج مع الإيماء للركوع و السجود، و لكن يجب عليه قضاؤها أيضاً، إذا لم يكن الخروج عن توبة و ندم، بل الأحوط القضاء و إن كان عن ندم و بقصد التفريغ للمالك.

اقول: الكلام في هذه المسألة مختص بمن دخل في المكان المغصوب متعمداً، ويقع البحث عنه

في عدة جهات:

الجهة الاولى: في حكم الخروج من المكان المغصوب فوراً، ولاشكال في لزومه عقلاً، من باب

كونه اخف القبيحين اي اخف من البقاء فيه المستلزم للغصب الزائد، او فقل لزومه العقلي لأجل توقف التخلص من الغصب الزائد عليه، وأما حكمه الشرعي، ففيه خمسة اقوال:

القول الاول: القول بحرمة شرعاً، وان كان لازماً عقلاً من باب ارتكاب اخف الحرامين، وهذا هو

الصحيح وفاقاً للمحقق العراقي والسيد الامام "قدهما"^(٢)، واختاره بعض السادة الاعلام "دام ظله"، مع عدم التوبة، وأما مع التوبة فلا يكون الخروج محرماً لا لما يقال كما ذكره السيد البروجردي "قده" من

١ - وسائل الشيعة ج

٢ - نهاية الافكار ج ص تهذيب الاصول ج ١ ص ٣٢١

أن مقتضى ما دل على أن التائب من الذنب كمن لا ذنب له، هو أنه إذا تاب عن دخوله وصار دخول كعدمه فارتفع اثره وهو حرمة خروجه، فانه يرد عليه أنه لا ظهور له الا بالنسبة للأعمال الماضية لا المستقبلية، و لو سلم فلا يقتضي الا رفع العقوبة دون المبعوضة، وبطلان الصلاة حال الخروج من نتائج اتحادها مع المبعوض وهو الغضب المنطبق على الخروج، بل الوجه فيه أن قوله "ما من شيء محرم الا وقد احله الله لمن اضطر اليه" يشمل، وانما لا يشمل فرض عدم التوبة للانصراف عن الاضطرار بسوء الاختيار من دون توبة^١.

والوجه فيما اخترناه من حرمة أنه لا مانع من بقاء حرمة الخروج بمقتضى اطلاق خطاب النهي عن الغضب، وان لم يكن بغرض الزجر عن الخروج بعد الدخول.

والايراد عليه (بأن بقاء حرمة الخروج بعد ما دخل في المكان المغصوب غير معقول، إما بتقريب أنه بعد أن لم يكن الغرض من بقاء النهي عن الخروج هو أن يترك المكلف الخروج ويبقى في ذلك المكان، فيكون بقاء النهي عن الخروج لغوا لعدم قدرة المكلف على امتثاله في فرض دخوله، وقد ذكر السيد الخوئي "قده" أن بقاء حرمة الخروج مستلزم للتكليف بالمحال، لأن المتوسط في الأرض المغصوبة لا يخلو من ان يبقى فيها أو يخرج عنها ولا ثالث لهما، وحيث أن المفروض حرمة البقاء فيها، فلو حرم الخروج أيضاً لزم التكليف بما لا يطاق وهو محال^(٢)، وإما بتقريب ذكره في البحوث من ان بقاء النهي عن الخروج بعد الدخول في المكان المغصوب يكون فاقدًا لداعي البعث والزجر، والتكليف بمقتضى اقتضاء خطاب البعث يتقوم بوجود هذا الداعي^(٣) مندفع بأنه وان لم يترتب على بقاء حرمة الغضب بالنسبة الى الخروج من الارض المغصوبة بعد الدخول فيها حرمة اثر فعلي بعد ان لم يكن الغرض منها الزجر عن الخروج بعد الدخول، ولكن لا يوجد اي استهجان عرفي في اطلاق خطاب حرمة الغضب لمثل ذلك، فإن المتبع في تقييد اطلاقات التكليف في هذه المجالات هو اللغوية والاستهجان العرفي، والالغوية والاستهجان عرفا في شمول الخطاب للعاجز بسوء الاختيار، كما لا موجب لانصرافه عن مثله.

وهذا نظير من اوقع نفسه في الاضطرار الى ارتكاب احد حرامين لا بعينه، كما لو القى نفسه من شاهق فاضطر الى أن يقع إما على مال مؤمن فيتلفه، او يقع على المؤمن نفسه فيقتله، فانه وان وجب عليه عقلا ارتكاب اخف الحرامين دفعا للحرام الاشد، لكنه لا يعني سقوط حرمة، وكذا من اضطر

١ - مكان المصلي ص ٨٩

٢ - محاضرات في اصول الفقه ج٤ ص ٣٦٧

٣ - بحوث في علم الاصول ج٣ ص ٩٠

الى اكل الميتة بسوء اختياره فانه وان لزمه عقلا اكل الميتة لتوقف حفظ النفس عليه، لكنه يكون ذلك محرما عليه شرعا بمقتضى مفهوم قوله تعالى "فمن اضطر غير باغ ولاعاد فلاثم عليه"^(١).

فالانصاف عدم ورود الاشكال على القول بحرمة الخروج بالحرمة الفعلية.

وأما دعوى اقتضاء التوبة لعدم حرمة الخروج بعدها ففيه أنه لا يظهر من دليل التوبة الا اعتبار عدم صدور الذنب من التائب من الذنب بغرض نفي عقوبته لا رفع الحرمة او المبعوضية، وأما حديث الاضطرار فالانصاف انصراف عنوان الاضطرار عن فرض سوء الاختيار، لا أنه يشمل وانما ينصرف عنه سببته لحرمة ما اضطر اليه حتى يدعى عدم موجب لانصرافه عن فرض التوبة.

القول الثاني: وجوبه فقط من دون شمول دليل الحرمة له أصلا، وهذا ما حكى عن الشيخ الاعظم والمحقق النائيني "قدهما"، وذكر الشيخ الاعظم على ما حكى عنه أن ظاهر الفقهاء لعله ذلك، حيث حكموا بصحة الصلاة في حال الخروج، اذ لو كانت الحركة الخروجية محرمة فحيث تتحد مع الصلاة فلم يمكن الحكم بصحة الصلاة، وقد صرح صاحب المدارك بعدم كون الخروج معصية، وأن القول بجريان حكم المعصية عليه غلط صدر عن بعض الأصوليين، والوجه في عدم حرمة الخروج ولو بحرمة سابقة أن التخلص عن الغضب واجب عقلا وشرعا، ولاشك أن الخروج تخلص عنه، بل لاسبيل إليه إلا بالخروج فيكون واجبا^(٢).

وفيه أن الحركة الخروجية في المكان المغصوب مصداق للتصرف في المكان المغصوب فلا يعقل أن يكون مصداقا للتخلية والتخلص من الغضب، نعم هي مقدمة للتخلية التي لا تتحقق الا بعد انتهاء آخر تصرف في المكان المغصوب باشغال فضاءه، وكيف يلتزم بان عمل من توسّط ارضا مغصوبة كان حلالا من الاول بلحاظ ما بعد تجاوزه نصف الارض في حال خروجه منها، وهل يلتزم بحلية اخراج الزاني ذكره من فرج من يزني بها وعدم عقابه عليه، والشاهد على ما ذكرناه أنه لو رضي المالك بكون شخص في ارضه الى ساعة كذا فلا بد ان يكون ابتداء حركته للخروج قبل تلك الساعة بحيث يكون رأس تلك الساعة خارج ارضه.

ودعوى (عدم تمكن المكلف من الاجتناب عن الخروج فلا يمكن تعلق النهي به حيث انه في فرض ترك الدخول لا يتمكن المكلف من فعل الخروج او تركه، وترك الخروج بترك الدخول رأسا ليس في الحقيقة إلا ترك الدخول) غير متجهة، فان عنوان الخروج ليس بهمهم، وانما المهم كونه غصبا وتصرفا في مال الغير بدون اذنه، والمفروض تمكنه من تركه بترك الدخول فيكون محرما.

١ - سورة البقرة الآية ١٧٣

٢ - مطارج الانظار ص ١٥٤

القول الثالث: القول بكونه حراما وواجبا معا، وحكي ذلك عن أبي هاشم الجبائي واختاره المحقق القمي "ره" ناسبا له إلى أكثر المتأخرين وظاهر الفقهاء.

أما حرمة فلما تقدم في تقريب القول الاول، وأما وجوبه فإما لكونه مصداقا لواجب نفسي وهو رد المال المغصوب الى صاحبه، او لكونه مقدمة للتخلص من الغضب الزائد فيكون واجبا غيريا، فيقال حينئذ ان الأمر بالتخلص والنهي عن الغضب دليلان يجب إعمالهما ولا موجب للتقييد عقلا لعدم استحالة كون الخروج واجبا وحراما باعتبارين مختلفين، إذ منشأ الاستحالة إما لزوم اجتماع الضدين وهو غير لازم مع تعدد العنوان والجهة وإما لزوم التكليف بما لا يطاق وهو ليس بمحال إذا كان مسببا عن سوء الاختيار.

وقد اورد على دعوى وجوب الخروج بأن وجوبه النفسي ممنوع لما مر من أن الحركة الخرجية في المكان المغصوب مصداق للتصرف في المكان المغصوب فلا يعقل أن يكون مصداقا للتخلية والتخلص من الغضب، نعم هي مقدمة للتخلية التي لا تتحقق الا بعد انتهاء آخر تصرف في المكان المغصوب باشغال فضائه.

وأما وجوبه الغيري فقد اورد عليه تارة بالمنع من مقدميته للواجب وأخرى بالمنع من وجوب المقدمة شرعا في مثل المقام.

أما المنع من مقدميته للواجب وهو ترك الغضب الزائد فقد ذكر له وجهان:

١- ما ذكره المحقق الاصفهاني "فده" من أن الحركة الخرجية مقدمة للكون خارج الدار، وهذا الكون خارج الدار ضد للكون في الدار (الذي هو الغضب) وليس مقدمة لتركه حتى تكون الحركة الخرجية مقدمة المقدمة، فان فعل الضد وترك الضد الآخر متلازمان وليس احدهما مقدمة للآخر، خاصة وأن الترك عدمي ولا يحتاج إلى علة^(١).

وفيه أنه لا ينبغي الاشكال في أن عدم الكون في الدار في الزمان اللاحق في حق من كان في الدار قبله مستندا الى خروجه من المكان المغصوب، ولا يكفي مجرد عدم ارادة الكون في الدار في عدم تحققه الا بالنسبة الى من كان خارج الدار دون من كان داخل الدار، فارادة اعدام الكون في الدار في الزمان اللاحق هي التي توجب تحرك المكلف نحو مقدمته وهي الخروج من الدار.

٢- وقد يقال في وجه المنع عن مقدمية الخروج للواجب بأنه ليس هنا واجب نفسي حتى يتكلم عن وجوب مقدمته، وانما يوجد حرام نفسي وهو الكون في دار الغير، وكل من الحركة الخرجية

والبقاء فيها مصداق للغضب، فيدور الأمر بحسب الحقيقة بين مبغوضين، فلا بد عقلا من اختيار أخفهما من دون أن يكون ذلك واجبا شرعا.

وفيه أن الاجتناب عن الغضب المحرم في الزمان اللاحق بالنسبة الى الداخل في الدار مما تعلق به غرض المولى، فيقال حينئذ بتعلق الغرض الغيري بما يتوقف عقلا عليه وهو الخروج عن الدار في الآن السابق، فيختلف عن التراحم بين حرام اشد وحرام اخف، حيث لا يتوقف الاجتناب عن الحرام الاشد على ارتكاب الحرام الاخف، وانما يكون بينهما ملازمة.

فالانصاف أن مقدمة الخروج لما تعلق به غرض المولى وهو الاجتناب عن الحرام أي ترك الكون في دار الغير غير قابلة للانكار.

وأما المنع من وجوب المقدمة شرعا في مثل المقام فلما ذكره صاحب الكفاية من أن مقدمة الواجب انما تكون واجبة فيما لم تكن مبغوضة ومحرمة ولو بحرمة سابقة، ولذا لا يترشح الوجوب من الواجب إلا على ما هو المباح من المقدمات دون المحرمة مع اشتراكهما في المقدمة^(١). ولكن يرد عليه أنه بناء على وجوب المقدمة شرعا فالظاهر أن المقام يكون من صغرياته، فانه اذا سأل العبد بعد دخوله الارض المغصوبة بسوء اختياره "ماذا اصنع" فلامحالة يقول له المولى "اخرج عن هذه الارض بسرعة" فيمكن أن يكون ذلك بيانا لتعلق الغرض الغيري به، ولا يقاس ذلك بما لو كان الواجب متوقفا على مقدمة اعم من الفرد الحلال والفرد الحرام كالصعود الى السطح المتوقف على اعم من نصب السلم المباح والمغصوب، فان الشوق الغيري حيث يتعلق بجامع نصب السلم فيقال حينئذ بعدم ترشح الشوق الغيري الا الى نصب السلم المباح، بخلاف المقام حيث لا توجد مندوحة في التخلص من الغضب الزائد الا بارتكاب مبغوض وهو الخروج، ولا مانع بعد اضطرار العبد بسوء اختياره من تعلق الغرض اللزومي المولوي بارتكاب العبد اخف المبغوضين حتى لا يقع في المبغوض الاشد، وهذا هو المراد من الشوق الغيري، لا ابتهاج النفس والشوق الطبعي حتى لا يمكن تعلقه بالمبغوض، كيف ولا يحصل ذلك في التراحم بين واجب اهم ومقدمة محرمة، ولو لم يكن وقوعه في التراحم بسوء اختياره.

فاذا امكن تعلق الحرمة الفعلية والوجوب الفعلي الغيري بالخروج فيقال حينئذ ان خطاب النهي عن الغضب وخطاب وجوب التخلص من الغضب دليلان يجب الاخذ بهما، وما يقال من أنه توجد منافاة بين حرمة الخروج وبين وجوبه الغيري حيث انه يمتنع اجتماع الأمر والنهي في فعل واحد في زمان واحد مع عدم المندوحة لعدم تصور حصة مباحة لمتعلق الأمر، خاصة وأنه بناء على كون المقدمة

للوأجب حيثية تعليلية لتعلق الوجوب الغيري بعنوان الفعل الذي يتوقف عليه الواجب وهو الخروج من الأرض المغصوبة أي الغصب، فيكون العنوان المتعلق للأمر والنهي واحداً.

فيمكن أن يجاب عنه بأن الداعي من النهي عن الخروج حيث كان هو الزجر عن الخروج باجتناب المكلف عن الدخول حتى لا يضطر إلى الخروج فلا يتنافى مع إيجاب الخروج بعد الدخول مقدمة للتخلص عن الغصب الزائد، فلا توجد بينهما أية منافاة، فإن المولى حيث يرى أن مفسدة الغصب موجودة في الخروج أيضاً فهذا يقتضي النهي عنه بغرض ترك المكلف له باجتنابه عن الدخول رأساً، لكن لو دخل المكلف فيكون الوقوع في مفسدة الغصب بمقدار فترة الخروج قهرياً، فيأمر المولى بالخروج كي لا يقع المكلف في مفسدة الغصب الزائد، بل يمكن أن تكون المفسدة قائمة بنفس حيثية الخروج ولكن يكون الدخول شرطاً لاتصاف الخروج بمصلحة أقوى ولو من باب المصلحة الغيرية الناشئة من مقدمته لترك الغصب الزائد، فيأمر به بعد الدخول، وهذا نظير ما يقال في توجيه صحة المعاملة مع وجود النهي التكليفي عنها كما في تمليك عبد مسلم من كافر فإنه قد تكون مفسدة في ملكية الكافر له بحيث توجب أن يسد المولى باب إيجادها باجتناب المكلف عن البيع ولكن يكون البيع شرطاً لاتصاف حكم الشارع بملكية الكافر له بالمصلحة الأقوى.

فالمقام نظير ما لو كان للوأجب مقدمة مباحة، لكنه لم يأت بها المكلف إلى أن انحصرت المقدمة في مقدمة محرمة كما لو وجب انقاذ اجنبية من البحر وكان يتمكن ابتداءً أن يلبس الكفوف حتى لا يمس جسدها فتأخر إلى أن ضاق الوقت عن لبس الكفوف، فإن مس جسدها لا يزال مبعوضاً بل مشمولاً لخطاب الحرمة وإن لم يكن الغرض من بقاء حرمة الزجرية عنه فعلاً، ومع ذلك يمكن تعلق الغرض المولوي بمس جسدها في الفرض المذكور.

فالمهم في رد هذا القول الثالث ما ذكره السيد الامام "قده" من عدم ثبوت وجوب شرعي غيري للمقدمة.

القول الرابع: انه واجب فعلاً وحرام بحرمة سابقة ساقطة لاجل الاضطرار، ولكن يجري عليه حكم المعصية، وهذا ما اختاره صاحب الفصول "قده" بدعوى أن اختلاف زمان الوجوب والحرمة يكفي في ارتفاع التضاد بينهما ولو كان متعلقهما واحداً.

وأورد عليه صاحب الكفاية "قده" بأن اتصاف فعل واحد بعنوان واحد بالوجوب والحرمة ممتنع، كيف ولازمه وقوع الخروج بعد الدخول عصياناً للنهي السابق وامثالاً للأمر اللاحق، ومبعوضاً ومحبوباً بعنوان واحد وهذا مما لا يرضى به القائل بالجواز فضلاً عن القائل بالامتناع، وفيه أنه يمكن أن يقال بأن العنوان المتعلق للنهي هو التصرف في مال الغير والعنوان المتعلق للأمر هو عنوان الخروج فاختلف العنوانين محفوظ.

كما ذكر السيد الخوئي "فده" أن ملاك جواز تعلق الأمر والنهي بشيء تعدد زمان المتعلق، كما إذا أمر المولى يوم الخميس بإكرام زيد يوم الجمعة ونهاه في ذلك اليوم عن إكرامه يوم السبت، فانه لامحذور فيه أبداً، ولاعبرة بتعدد زمان الأمر والنهي مع وحدة زمان المتعلق، كما لو أمر المولى يوم الأربعاء عن صوم يوم الجمعة وأمر به في يوم الجمعة، فانه لإشكال في استحالة ذلك، والسر في ذلك ان الفعل الواحد في زمان واحد اما ان يكون مشتملا على مصلحة ملزمة، واما ان يكون مشتملا على مفسدة ملزمة فعلى الأول لامناس من الالتزام بوجوبه، وعلى الثاني لامناس من الالتزام بحرمته ولايعقل إيجابه وتحريمه معاً، كما هو واضح.

فالخروج في مفروض الكلام ان كان مشتملا على مفسدة امتنع تعلق الأمر به وان كان مشتملا على مصلحة امتنع تعلق النهي به ولو من الزمان السابق، لفرض ان المولى علم باشتماله على المصلحة في ظرفه، ومعه يستحيل ان ينهى عنه في ذلك الظرف.

وعليه فمع وحدة زمان متعلق الأمر والنهي يستحيل الأمر والنهي به ولو مع اختلاف زمان الأمر والنهي.

اقول: ان الداعي من النهي السابق عن الخروج حيث كان هو الزجر عن الخروج باجتنااب المكلف عن الدخول حتى لا يضطر الى الخروج فلا يتنافى مع ايجاب الخروج بعد الدخول مقدمة للتخلص عن الغصب الزائد، فان المولى حيث يرى ان مفسدة الغصب موجودة في الخروج ايضا فهذا يقتضي النهي عنه بغرض ترك المكلف له باجتناابه عن الدخول رأساً، لكن لو دخل المكلف فيكون الوقوع في مفسدة الغصب بمقدار فترة الخروج قهريا، فيأمر المولى بالخروج كي لا يقع المكلف في مفسدة الغصب الزائد، بل يمكن أن تكون المفسدة قائمة بنفس حيشية الخروج ولكن يكون الدخول شرطا لاتصاف الخروج بمصلحة اقوى -سواء كانت المصلحة نفسية لكونه معنونا بعنوان رد المال المغصوب الى صاحبه او كانت مصلحة غيرية من باب كونه مقدمة لترك الغصب الزائد- فيأمر به بعد الدخول، وهذا نظير ما يقال في توجيه صحة المعاملة مع وجود النهي التكليفي عنها كما في تمليك عبد مسلم من كافر فانه قد تكون مفسدة في ملكية الكافر له بحيث توجب أن يسد المولى باب ايجادها باجتنااب المكلف عن البيع ولكن يكون البيع شرطا لاتصاف حكم الشارع بملكية الكافر له بالمصلحة الاقوى.

وعليه فلا توجد منافاة بينه وبين تعلق الوجوب الغيري بالخروج بعد الدخول، نعم يرد على هذا القول ما مر في تقريب القول الاول من عدم مانع من ثبوت الحرمة الفعلية للخروج وان لم يكن الداعي منه الزجر عن الخروج بعد الدخول.

القول الخامس: عدم كونه محكوماً بحكم شرعي فعلاً أصلاً، وإن كان محرماً بحرمة سابقة

ساقطة بالدخول بسوء الاختيار.

وهذا ما اختاره صاحب الكفاية "قده" حيث ذكر أن الخروج منهى عنه بالنهي السابق الساقط بحدوث الاضطرار إليه بسوء الاختيار، وليس مأموراً به وإن توقف انحصار التخلص عن الحرام عليه، فإن مقدمة الواجب إنما تكون واجبة فيما لم تكن مبغوضة ومحرمة ولو بحرمة سابقة، ولذا لا يترشح الوجوب من الواجب إلا على ما هو المباح من المقدمات دون المحرمة مع اشتراكهما في المقدمية. والخروج وإن كان مقدمة منحصرة للتخلص من الغضب الزائد لكن مبغوضيته وحرمته بحرمة سابقة لا تمنع من فعلية وجوب التخلص، فإن امتناع وجوب شيء مع مبغوضيته مقدمته المنحصرة لاجل صيرورته ممتنعاً شرعاً والممتنع شرعاً كالممتنع عقلاً، يختص بما إذا لم يحكم العقل بلزوم الإتيان بالمقدمة إرشاداً إلى ما هو أقل المحذورين فإنه مع لزوم الإتيان بالمقدمة عقلاً لا بأس ببقاء ذي المقدمة على وجوبه فإنه حينئذ ليس من التكليف بالممتنع، والمقام من هذا القبيل^(١)، وقد وافقه في ذلك جماعة منهم السيد الخوئي "قده"^(٢).

ولكن حكى عن المحقق النائيني "قده" أنه ادعى أن ما ذكره صاحب الكفاية إنما يتم بناءً على اندراج المقام تحت قاعدة أن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ولكنها لا تنطبق على المقام، لأنه يعتبر في انطباقها على مورد أن يكون مما قد عرضه الامتناع باختيار المكلف، كحفظ النفس المحترمة لمن ألقى نفسه من شاهق، ومن الواضح جداً أن الخروج من الدار المغصوبة ليس كذلك، فإنه باق على ما هو عليه من كونه مقدوراً للمكلف فعلاً وتركه بعد دخوله فيها، ولم يعرض عليه الامتناع كما هو واضح، نعم مطلق الكون في الأرض المغصوبة الجامع بين الخروج والبقاء بأقل مقدار يمكن فيه الخروج وإن كان مما لا بد منه ولا يتمكن المكلف من تركه بعد دخوله فيها، إلا أن ذلك أجنبى عن الاضطرار إلى خصوص الخروج كما هو محل الكلام، فالنتيجة أن الخروج ليس من مصاديق قاعدة عدم منافاة الامتناع بالاختيار للاختيار.

ويشهد لذلك أن الخروج فيما نحن فيه واجب ولو بحكم العقل وهذا يكشف عن كونه مقدوراً وقابلاً لتعلق التكليف به، ومن المعلوم أن ما كان كذلك أعني كونه واجباً ولو بحكم العقل لا يدخل في كبرى تلك القاعدة قطعاً.

١ - كفاية الأصول ص ١٧٩

٢ - محاضرات في الأصول ج ٤ ص ٣٦٨

٣ - أجود التقريرات ج ١ ص ٣٧٥

وفيه أن قاعدة عدم منافاة الاضطرار بسوء الاختيار للاختيار لاتختص بالاضطرار التكويني، كمن القى نفسه من شاهر فانه وان كان يعجز عن حفظ نفسه، لكنه حيث يكون بسوء اختياره فيعاقب عليه، بل تعم الاضطرار التشريعي كما لو اضطر بسوء اختياره الى اكل الميتة لحفظ نفسه، فانه عاجز تشريعا عن الاجتناب عن اكل الميتة لتوقف حفظ النفس الواجب عليه، والمكلف في المقام بدخوله في المكان المغصوب يصير مضطرا الى الخروج بحكم العقل مقدمة للتخلص من الغضب الزائد، فما ذكره من عدم اضطراره الى خصوص الخروج بل الى الجامع بين الخروج والبقاء فهو ناظر الى نفي الاضطرار التكويني، وكذا ما ذكره من أن لزوم الخروج عقلا يعني كونه مقدورا فهو ناظر ايضا الى نفي الاضطرار التكويني، وهذا لاينافي كونه مضطرا تشريعا بحكم العقل الى ايجاده.

فلا يتم ايراد المحقق النائيني على صاحب الكفاية، نعم يرد عليه ما سيأتي من عدم مانع عن ثبوت حرمة الخروج فعلا، وعليه فالاقوى هو القول الاول من شمول حرمة الغضب للحركة الخرجية وان وجب ارتكابها عقلا من باب اخف القبيحين.

الجهة الثانية: ذكر صاحب العروة أنه ان اشتغل بالصلاة في المكان المغصوب في سعة الوقت قطعها، ومراده من وجوب القطع بيان وجوبه عقلا من باب لزوم الخروج فورا، وأما بطلان صلاته لو استمر في هذه الصلاة، مع تمكنه من الصلاة الاختيارية خارج المكان المغصوب فيتبع المختار في كبرى البحث عن بطلان الصلاة في المكان المغصوب، وقد افتي صاحب العروة وفاقا للمشهور ببطلانها، ومستند البطلان إما القول بامتناع اجتماع الامر والنهي، او القول بما هو المختار من أن الفرد المبعوض والمبعد عن المولى لا يصلح للمقربية والعبادية، فلا تصح صلاة الغاصب المتعمد او المقصر، او القول بعدم الاطلاق الاثباتي لخطاب الامر بالنسبة الى الفرد المحرم، وان لم يكن محذور في اجتماع الامر والنهي ثبوتا ولا في عبادة الفرد المنطبق عليه العنوان المحرم، وهذا الأخير مما أدى الى احتياط بعض الاجلاء في صحة الصلاة في المكان المغصوب بعد ما كان يفتي بصحتها.

الجهة الثالثة: ذكر صاحب العروة أنه ان دخل في المكان المغصوب عمدا، وكان الوقت ضيقا بحيث لا يمكنه الاتيان بالصلاة في الوقت بعد الخروج من المكان المغصوب، (ومقصوده كما سيأتي منه في المسألة ٢٣ عدم تمكنه من ادراك تمام الركعات في الوقت، خلافا لما نختاره وفاقا للسيد الخوئي "قده" من أنه لو تمكن من ادراك ركعة اختيارية في الوقت خارج المغصوب وجب عليه تأخير الصلاة الى خارج المغصوب) فيجب عليه الاشتغال بالصلاة الإيمانية حال الخروج، و لكن يجب عليه قضاؤها أيضاً، إذا لم يكن الخروج عن توبة و ندم، بل الأحوط القضاء وإن كان عن ندم و بقصد التفريغ للمالك.

وما ذكره لا يخلو من غرابة، فكيف يجمع بين وجوب الاداء والقضاء من باب الفتوى، فانه لا يحتمل وجوبهما معا، فانه نظير ان يقال بأن الجنب مثلا اذا أخر غسل الجنابة عمدا الى أن ضاق الوقت واضطر الى التيمم فهو وان وجب عليه الصلاة مع التيمم في آخر الوقت ولكنه لا يمنع من وجوب القضاء عليه حيث فاتت منه الصلاة الاختيارية، مع ان هذا القول باطل جزما، فانه بعد شمول دليل الامر بالتيمم له فلا يصدق انه فاتت منه الفريضة، اي فريضة الصبح مثلا.

وكيف كان فقد ذكر السيد الخوئي "قده" أنه لا ريب في وجوب الاشتغال بالصلاة حال الخروج بعد قيام الدليل على عدم سقوط الصلاة بحال، فيومئ حينئذ للسجود للعجز عنه بعد اتحاده مع الغضب، وكذا للركوع فإنه وإن لم يتحد مع الغضب بناء على المختار، لكن حيث إن الركوع حال الخروج يستوجب زيادة المكث، إذ السير حينئذ أبطأ منه حال القيام وتلك الزيادة محرمة، ويكفي في صدق العجز عن الركوع المسوّغ للانتقال إلى البدل استلزامه للحرام وإن لم يكن بنفسه كذلك، فيسقط الركوع حينئذ و تنتقل الوظيفة إلى الإيماء.

و أما وجوب القضاء مع عدم التوبة، فإن كان المستند فيه التفويت الاختياري للصلاة الاختيارية كما قال به بعضهم، ففيه: أن لازمه بطلان الفرق بين التوبة وعدمها، فيجب القضاء مع التوبة والندم أيضاً لعين الملاك، إذ السبب الموجب له مشترك بين صورتين، فلا يتجه التفصيل.

وإن كان المستند عدم صلاحية الصلاة المأتي بها حال الخروج فيما لم يكن عن توبة و ندم لوقوعها عبادة من جهة اتصافها بالمبغوضية الفعلية فلا يسقط بها الأمر، بخلاف ما إذا كان الخروج عن توبة لارتفاع المبغوضية حينئذ، فإن التائب من الذنب كمن لا ذنب له، فكأنه صلى في المكان المباح.

ففيه: أن التفصيل وإن كان وجيهاً حينئذ، إلا أن لازمه سقوط الأداء فيما إذا لم يكن الخروج عن ندم، للعجز عن الامتثال^١، بعد فرض الاتصاف بالمبغوضية الفعلية، فما الموجب للجمع بين وجوبي الأداء والقضاء.

ثم قال: التحقيق: وجوب الأداء و عدم وجوب القضاء سواء تاب حين خروجه ام لا، أما وجوب الأداء فللدليل عدم سقوط الصلاة بحال كما مرّ، و لا مبغوضية حينئذ في الصلاة نفسها، أما على المختار من عدم الاتحاد مع الغضب فيما عدا السجود فظاهر بعد فرض الإيماء إليه، و أما على المسلك المشهور فلاستكشاف عدمها من الدليل المزبور، إذ بعد وقوع المزاحمة بين ملاكي الغضب و الصلاة فترخيص الشارع في الثانية يكشف لا محالة عن رفع اليد عن مبغوضية الغضب، لامتناع

١ - اقول: كيف يكون عاجزا عن الامتثال بعد تمكنه من التوبة.

ترخيصه في ارتكاب ما يشتمل عليها، فيكون ذلك بمنزلة التخصيص في دليل حرمة الغضب كما لا يخفى، و أما عدم وجوب القضاء فلأن موضوعه حسب ظاهر الأدلة هو فوت طبيعي الفريضة، لا فوت خصوص الفريضة الأولى الاختيارية^١.

اقول: اذا كان السجود الاختياري فقط مصداقا للغضب فلا ينبغي الاشكال في تعين الایماء للسجود، وان تمكن من الصلاة الاختيارية حال الخروج من دون استلزام لغضب زائد كما اذا كان راكبا عربية، فيركع الركوع الاختياري، ولكنه يؤمى الى السجود، ولو قلنا بجواز اجتماع الامر والنهي، لكون السجود الاختياري مصداقا للغضب، والمفروض صدوره منه على وجه المبعوضة، فلا يصلح للمقربية.

انما الاشكال في وجوب الاداء بناءً على كون التركيب الاتحادي شاملا لجميع حالات الصلاة، حيث ان مقتضى القاعدة سقوط الصلاة ووجوب قضاءها خارج الوقت، بعد كون صلاته ولو ايماء متحدة مع الغضب المبعوض والمبعد عن المولى ولو صدر منه بعد التوبة، لكن ادعى السيد الخوئي "قده" أن مقتضى ما دل على أن الصلاة لاتسقط بحال هو لزوم الاتيان بها حال الخروج فان لم تستلزم الصلاة الاختيارية مكثا زائدا كما لو كان راكبا عربية، تعين ذلك والات تعين الصلاة ايماء.

ولنذكر مثالا واضحا لهذا البحث، وهو ما إذا دخل المكلف مكانا مغصوبا بسوء اختياره بنحو يضطر بعده الى البقاء فيه الى آخر وقت الصلاة، فانه لا اشكال في كون فعله مبعوضا ومبعدا عن المولى، وان كان النهي عن الغضب ساقطا على المشهور لاضطراره اليه، وقد مر أنه لا فرق بين توبته وعدمها، وحينئذ فان بنينا على أن مقتضى القاعدة صحة العبادة في مورد اجتماع الأمر والنهي حتى مع العلم والعمد، وانما يكون الاجماع موجبا للحكم ببطلان الوضوء بالماء المغصوب في حال العلم والعمد والجهل التقصيري، وكذا الصلاة في المكان المغصوب، كما مر نقله سابقا عن السيد الامام "قده"، فلا اجماع في المقام على بطلان الصلاة، ولكن بناء على ما مر من أن بطلان العبادة في فرض صدور العمل مبعوضا ومبّدا عن المولى يكون على مقتضى القاعدة، فقد ذكر السيد الخوئي "قده" أنه بناء على اتحاد الغضب حتى مع الصلاة الايمائية فمقتضى القاعدة وان كان سقوط الصلاة، لكن حيث ورد أن الصلاة لاتسقط بحال فنستكشف منه عدم حرمة هذا التصرف الصلاتي من الاول من هذا الذي وقع في الاضطرار المستوعب ولو بسوء اختياره، لقيام البرهان العقلي على أن المبعوض لا يكون مقربا^(٢).

١ - موسوعة الامام الخوئي ج ١٣ ص ٦٣

٢ - محاضرات في اصول الفقه ج ٤ ص ٣٩٩

واورد عليه في البحوث بأن منشأ القول بعدم اجتماع العبادية مع المبعوضة إما عدم امكان التقرب بالمبعوض او عدم امكان تعلق الأمر به، وكلاهما غير صحيحين.

أما عدم امكان التقرب بالمبعوض ففيه أنه انما لايمكن التقرب بالمبعوض فيما إذا كان بديله الذي يقدر عليه المكلف غير مبغوض حيث لايعقل كون قصد التقرب الى المولى موجبا لترجيح المكلف بمغوض المولى على غير المبعوض، وأما لو فرضنا ان البديل الممكن لهذا المبعوض بمغوض اشد فحينئذ يعقل التقرب إلى المولى بالأقل مبعوضة، فان التقرب بشيء معناه ترجيحه على بديله لأجل المولى، ومقامنا من هذا القبيل، فان بديل الصلاة في المكان المغصوب في مفروض المقام لا يكون إلا الغضب المحض الذي يكون متمحضا في المفسدة وغير واجد للمصلحة أصلاً وهو أشد مبعوضة فيكون التقرب باختيار الأقل مبعوضة معقولا.

وأما عدم امكان الأمر بالمبعوض ففيه أنه يمكن الأمر بالمبعوض الاخف اذا كان بديله الممكن هو المبعوض الاشد، كما يمكن الأمر بالمبعوض الواجد للمصلحة اذا كان بديله الممكن مبعوضا محضا كما في المقام.

وعليه فقيام الدليل على عدم سقوط الصلاة في هذا الحال لا يكشف عن عدم مبعوضة التصرف الصلاتي، حيث ان الدليل على وجوب الصلاة في هذا الحال يكون لينا من اجماع ونحوه فلا يظهر منه كون الواجب محبوبا حتى يقال بأنه يستحيل اجتماع المحبوبة والمبعوضة في شيء واحد، فانه يكفي عقلا نشوء الوجوب عن المصلحة او تخفيف المبعوضة وترجيح أقل الضررين لاالمحبووية.

نعم لو كان الدليل على عدم سقوط الصلاة في هذا الحال لفظيا، مثل ما ورد في المستحاضة من أنها لاتدع الصلاة بحال فانها عماد دينكم، فيكون ظاهرا في نشوء الوجوب من المحبوبة في هذا الحال أيضا، فلا بد أن يكشف عن عدم مبعوضة هذا التصرف الصلاتي، ولكن الصحيح أن مثل هذه الأدلة اللفظية لو تمت فمدلولها أن المولى لايرفع يده عن أمره بالصلاة بمجرد العجز عن بعض أفعالها بحيث يجوز للمكلف ترك الصلاة من غير عصيان، ولاتشمل هذه الخطابات فرض عصيان المكلف وتعجزه نفسه عن امتثال الأمر بالصلاة التامة، كما في المقام وكذا فيما لو أخر المكلف صلاته اختيارا إلى أن لم يدرك من الوقت الا ركعة، بل نحتاج الى دليل آخر، كالإجماع ونحوه.

هذا وقد ذكر أنه بناء على امتناع اجتماع الأمر والنهي والقول باتحاد السجود مع الغضب فقط فيتعين الصلاة مع الايماء الى السجود، حيث ان دليل وجوب الصلاة في حقه لاينحصر بالاجماع، بل يشمل الخطابات اللفظية، وحيث ان الظاهر من الخطاب اللفظي للأمر بالصلاة هو كون متعلقه محبوبا فلايشمل السجود الاختياري، وان امكن التقرب به لكون بديله وهو الغضب غير الصلاتي مبعوضا اشد، فيختلف عن مبنى اتحاد الصلاة الايمائية مع الغضب حيث أن دليل الأمر بالصلاة في

المقام بناء عليه لبي فلايستلزم كون متعلقه محبوبا، وأما بناء على جواز اجتماع الأمر والنهي فيجب عليه الصلاة الاختيارية^(١).

اقول: يرد على ما ذكره اخيرا من وجوب الصلاة الاختيارية بناء على جواز اجتماع الأمر والنهي، أنه ان كان القول بجواز الاجتماع من باب كفاية تعدد العنوان، فالصحيح هو لزوم الاتيان بالصلاة مع الايماء الى السجود، لما مر من تقوم عبادية الفعل -بحسب الارتكاز العقلائي والمشرعي- بعدم كون صدوره من المكلف على وجه المبعدية والمبعوضة بحيث يستحق العقاب، نعم ان كان القول بجواز الاجتماع من باب التركيب الانضمامي بين الصلاة والغصب مطلقا حتى بلحاظ السجود، تعين عليه الاتيان بالصلاة الاختيارية.

وأما ما ذكره من انه بناء على اتحاد الصلاة الايمائية مع الغصب ايضا فلايمكن التمسك لاثبات وجوب الصلاة في حقه بإطلاق ما دل على ان الصلاة لا تسقط بحال، حتى لو فرض اطلاق من هذا القبيل، فهو متين، فان عمدة دليل عدم سقوط الصلاة صحيحة زرارة: قال قلت له النفساء متى تصلي فقال تقعد بقدر حيضها، وتستظهر بيومين، فإن انقطع الدم، وإلا اغتسلت واحتشيت واستنشرت وصلت، فإن جاز الدم الكرسف تعصبت واغتسلت، ثم صلت الغداة بغسل، والظهر والعصر بغسل، والمغرب والعشاء بغسل، وإن لم يجز الدم الكرسف صلت بغسل واحد، قلت والحائض، قال مثل ذلك سواء، فإن انقطع عنها الدم، وإلا فهي مستحاضة تصنع مثل النفساء سواء، ثم تصلي ولا تدع الصلاة على حال، فإن النبي (صلى الله عليه وآله) قال الصلاة عماد دينكم^(٢)، والانصاف عدم ظهورها في اكثر من التأكيد على عدم ترك المستحاضة للصلاة المأمور بها في حقها، وان كان في قيامها بوظيفتها نحو مشقة عليها، مضافا الى أنه لا يظهر منها أكثر من عدم رفع الشارع يده عن الصلاة بمجرد العجز عن بعض اجزاءها وشرائطها بنحو يجوز للمكلف ترك الصلاة من دون عصيان، ولا استفاد منها بقاء الأمر بالصلاة بأيّ نحو كان، ولو مع عصيان المكلف كما في المقام.

فالصحيح أنه بناء على اتحاد الصلاة الايمائية والغصب فلا يوجد دليل لفظي يدل على صحة الصلاة في حق المضطر بسوء اختياره، والاجماع ايضا ليس بكاشف عن الحكم الشرعي بعد احتمال كونه مستندا الى ما دل على أن الصلاة لا تسقط بحال، فيكون نظير ما لو انحصر الماء والتراب عنده بالمغصوب حيث يصير من قبيل فاقد الطهورين، وفي المقام ايضا يكون غير قادر على الاتيان بصلاة قابلة للتقرب لكون تصرفه الصلاتي كتصرفه غير الصلاتي صادرا على وجه المبعوضة والمبعدية

١ - بحوث في علم الاصول ج٣ ص٩٩

٢ - وسائل الشيعة، ج٢ ص٣٧٣ باب ١ من ابواب الاستحاضة ح ٥

فلا يصلح للمقريية والعبادية، وعليه فلزوم اتيانه بالصلاة مبني على الاحتياط، ولا بد من ضم القضاء اليه.

مسألة ٢٠: إذا دخل في المكان المغصوب جهلاً أو نسياناً أو بتخيل الإذن ثم التفت و بان الخلاف فإن كان في سعة الوقت لا يجوز له التشاغل بالصلاة وإن كان مشغولاً بها وجب القطع و الخروج وإن كان في ضيق الوقت اشتغل بها حال الخروج سالكا أقرب الطرق مراعيًا للاستقبال بقدر الإمكان و لا يجب قضاؤها وإن كان أحوط لكن هذا إذا لم يعلم برضا المالك بالبقاء بمقدار الصلاة و إلا فيصلح ثم يخرج و كذا الحال إذا كان مأذوناً من المالك في الدخول ثم ارتفع الإذن برجوعه عن إذنه أو بموته و الانتقال إلى غيره.

اقول: من دخل المكان المغصوب عن عذر ثم ارتفع عذره فيجب عليه الخروج فوراً تخلصاً من الغصب، فلو كان يتمكن من الصلاة الاختيارية حال الخروج كما إذا كان راكباً في عربة وبامكانه أن يصلي صلاة اختيارية حال سيرها جاز له ذلك.

وأما إذا كانت صلاته الاختيارية توجب تأخر خروجه فلا يجوز ذلك، فان الغصب الحلال في حقه هو ما يكون مقدمة للخروج فقط، فلو كان في ضيق الوقت وجب عليه الصلاة اليمائية حال الخروج.

ومما ذكرناه تبين الاشكال فيما ذكره السيد الحكيم في المستمسك تبعاً لاستاذه المحقق العراقي "قدهما" من أنه وان وجب عليه الخروج فوراً، لكن لو تشاغل بالصلاة أمكن القول بصحتها إذا كان زمانها مساوياً لزمان الخروج أو أقل منه، لأن ذلك المقدار من التصرف مضطر اليه لا عن سوء الاختيار، فلا يكون حراماً، فلا مانع من صحته إذا كان معنوياً بعنوان الصلاة، غاية الأمر أنه لو صلى كذلك وقع في التصرف في المغصوب زائداً على المقدار المضطر اليه، لكن التشاغل بالصلاة ليس مقدمة لذلك، بل هو ملازم له، لأن الخروج مقدمة للكون في المكان المباح الملازم لترك الغصب، فترك الخروج علة لعدم الكون في المكان المباح الملازم للتصرف في المغصوب، و التشاغل بالصلاة ملزم لترك الخروج الملازم للحرام.

فان المضطر اليه وان كان هو الجامع بين الخروج والبقاء بمقدار الخروج لكن دليل حلية ما اضطروا اليه لا يقتضي الترخيص التخيري بينهما بعد كون البقاء مستلزماً لحرام اكثر، ويذكر فيه عدة تقريرات:

احدها: ما ذكرناه من أن الاضطراب الى ارتكاب احد الحرامين وان كان موجبا لترخيص في

احدهما لكنه لا اطلاق لخطابه حتى يقتضي التخيير بينهما، بل يستفاد منه الترخيص في الجملة

والذي به يدفع الاضطراب، والقدر المتيقن منه الترخيص في الحرام الأخف، ولذا قلنا بأنه لو اضطرت الى ارتكاب احد طرفي العلم الاجمالي وكان احدهما مظنون الحرمة والآخر موهوم الحرمة، فالقدر المتيقن هو الترخيص الظاهري في ارتكاب موهوم الحرمة.

ثانيها: ما ذكره السيد الخوئي "فده" من أن العرف يرى كون الخروج فقط هو المضطر اليه، لأجل أنه مما لا بد منه إما فعلا او في زمان لاحق، فحرمة مرتفعة، لا أن الحرمة مرتفعة بمقدار هذا الزمان المشترك بين الخروج والبقاء، وإن لم يكن التصرف الواقع فيه متصفاً بعنوان الخروج كي يحكم بصحة الصلاة الواقعة فيه^١.
وفيه أن العرف لا يرى الخروج مع التأخير عن تقصير مصداقا لما اضطرت اليه، كما أنه خارج عن القدر المتيقن من الترخيص.

ثالثها: ما ذكره بعض السادة الاعلام "دام ظله" من أن العرف يرى أن المضطر اليه في التزام بين الحرام الاشد والحرام الأخف هو الحرام الأخف، ولا ريب أن الخروج هو الحرام الأخف، وهذا نظير ما ذكرناه في التزام بين الواجب الالهم والمهم من أن العرف يرى كون المهم هو غير المقدور، بعد كون المكلف ملزماً بالاتيان بالالهم.

وفيه أن مجرد كون الحرام الآخر اشد لا يوجب صدق كون المضطر اليه هو الحرام الأخف، فلو اضطرت الى اكل احد لحمين احدهما مما لا يؤكل لحمه او غير مذكى، والآخر متنجس لا يمكن تطهيره، فلا ريب في أن الاول اشد حرمة، ولكن العرف لا يدعي أنه مضطر الى اكل الثاني، وانما هو مضطر الى اكل احدهما وان لا يجوز لأجله اكل الاول.

هذا كله إذا كان الالتفات الى الغصب قبل الشروع في الصلاة، وأما إذا التفت اليه في أثناء الصلاة، فذكر صاحب العروة أنه يجب عليه قطعها، والظاهر أن مراده وجوبه تكليفا للزوم الخروج مقدمة للتخلص من الغصب الزائد، واحتمال وقوع التزام بين حرمة قطع الفريضة وحرمة الغصب، وان لزم ترجيح الاجتناب عن الغصب لكونه من حقوق الناس مندفع، بأن حرمة قطع الفريضة او وجوب اتمامها في فرض التمكّن من اتمامها صحيحا، والا فيكون تكليفا بغير مقدور، فبناء على شرطية اباحة مكان المصلي ولو بنكتة امتناع اجتماع الامر والنهي فلا يمكنه اتمام الصلاة صحيحا، نعم بناء على صحة الصلاة في المكان المغصوب فيوجد وجه للترحم، لكن حيث ان دليل حرمة القطع هو الاجماع الذي هو دليل لبي ولا اطلاق له فلا يشمل المقام، فلا مزاحم لحرمة الغصب.

نعم ربما يتمكن من إتمام الصلاة بلا ارتكاب اي غصب محرم، كما لو التفت و لم يكن الفصل بينه و بين المكان المباح إلا بمقدار خطوة او خطوات لا يكون الانتقال إليه مضرّاً بهيئة الصلاة عرفاً، فيجوز له الاتمام بعد مشيه الى خارج المغصوب من دون استدبار القبلة.

وإذا كان في ضيق الوقت فيجب عليه الاشتغال بالصلاة حال الخروج، فتسقط حينئذ شرطية الاستقرار للعجز، وكذا الاستقبال لو لم يتمكن، وإلا فيراعي بقدر الإمكان، كما أنه يومئ للسجود لما ذكر، وكذا للركوع مع استنزامه لزيادة المكث كما هو الغالب و إلا أتى به، وعدم وجوب القضاء هنا واضح بعد عدم صدق فوت الفريضة.

مسألة ٢١: إذا أذن المالك بالصلاة خصوصاً أو عموماً ثم رجع عن إذنه قبل الشروع فيها وجب الخروج في سعة الوقت و في الضيق يصلي حال الخروج على ما مر و إن كان ذلك بعد الشروع فيها فقد يقال بوجوب إتمامها مستقراً و عدم الالتفات إلى نهيها و إن كان في سعة الوقت إلا إذا كان موجبا لضرر عظيم على المالك لكنه مشكل بل الأقوى وجوب القطع في السعة و التشاغل بها خارجاً في الضيق خصوصاً في فرض الضرر على المالك.
أقول: صور المسألة اربعة:

الصورة الاولى: أن يكون رجوع المالك عن رضاه، قبل الشروع في الصلاة، وكان في سعة الوقت بحيث يمكنه الخروج والاتيان بالصلاة الاختيارية في خارج ذلك المكان، فلا اشكال في أنه يجب الخروج وإيقاع الصلاة تامة الأجزاء و الشرائط في المكان المباح.

الصورة الثانية: أن يكون رجوع المالك عن رضاه قبل الشروع وكان في ضيق الوقت، فالمشهور وجوب الصلاة حال الخروج مع الايماء، و لكن صاحب الجواهر مال إلى عدم الخروج فلا يعتني برجوع المالك بل يصلي في نفس المكان صلاة اختيارية، وان لم يجد به قائلاً، بل لم يحتمله احد، غير أنه لم يجد قائلاً به، بل و لا أحداً احتمله، وذكر في وجهه ما محصله أنه تقع المزاحمة حينئذ بين حرمة الغصب و دليل الصلاة الاختيارية بعد عدم قدرة المكلف على الجمع بين الامتثالين في فرض ضيق الوقت، وحيث إن الخطاب بالصلاة الاختيارية سابق على النهي عن الغصب، لتحقق الأول بمجرد دخول الوقت، و عروض الثاني بعد رجوع المالك عن إذنه المفروض كونه في آخر الوقت و عند ضيقه، فيرجح الاول بالسبق الزماني الذي هو من مرجحات باب التزامه.

واورد عليه السيد الخوئي "قده" بأنه واضح الضعف، فان سبق الزماني إنما يرجح به فيما إذا كانت القدرة معتبرة في كلا المتزاحمين شرعاً، كما لو دار الأمر بين ترك الصوم في اليوم الأول من

شهر رمضان أو الثاني، و أما إذا كانت في أحدهما عقلية و في الآخر شرعية كما في المقام، حيث إن القدرة لم تعتبر في حرمة الغضب إلا من جهة حكم العقل بقبح خطاب العاجز، و إلا فهي غير دخيلة في الملاك، بخلاف الصلاة فإنها معتبرة في كل من أجزائها و شرائطها شرعاً، كما يكشف عنه جعل البديل لكل منها لدى العجز، فلا اعتبار حينئذ بالسبق الزمني بل الترجيح مع ما اعتبرت فيه القدرة عقلاً و إن كان بحسب الوجود متأخراً، لكون التكليف فيه مطلقاً غير معلق على شيء بخلاف الآخر فإنه مشروط بالقدرة، و الأول بوجوده سالب للقدرة و مانع عن فعلية التكليف، لكونه معجزاً عنه و رافعاً لموضوعه فلا يزاحم التعليقي مع التنجيزي.

و الذي يوضح ما ذكرناه من تقديم دليل الغضب: أننا لو فرضنا أن المكلف كان قادراً على الصلاة تامة الأجزاء و الشرائط فعرض ما يوجب اضطرابه إلى ترك الاستقرار و السجود كالسير فراراً من العدو، فرأى في طريقه مكاناً مغسوباً يتمكن فيه من الصلاة تامة الأجزاء و الشرائط، فدار أمره بين الغضب و بين الصلاة الاضطرابية، فهل يمكن الالتزام بالأول بمجرد سبق الخطاب بالصلاة الاختيارية و حدوث النهي عن الغضب متأخراً.

أو لو فرضنا أن المكلف كان واجداً للماء المباح في أول الوقت فأريق فاضطر إلى التيمم، و بعدئذ جاء من عنده الماء لكنه لم يرض بالتصرف فيه، فدار أمره بين الأخذ منه غضباً و التوضي به، و بين الطهارة الترابية، فهل يصح القول بتقديم الأول و التصرف في الماء و عدم الاعتناء بنهي المالك لمجرد سبق الخطاب بالصلاة مع الطهارة المائية، و لحوق التكليف بالنهي عن الغضب؟ لا نحتمل أن يلتزم الفقيه بشيء من ذلك، و صاحب الجواهر أيضاً بنفسه لا يلتزم به قطعاً.

اقول: هنا ملاحظات:

الملاحظة الاولى: ما ذكره صاحب الجواهر "فده" من مرجحية السبق الزمني فلا مجال لتطبيقها

على المقام، فان موردها كما ذكره في بحث التزاحم سبق زمان امتثال احد التكليفين على الآخر، كما في مثال الصوم الذي ذكره السيد الخوئي، فيقال بان امتثال الاسبق زمانا رافع للقدرة على المتأخر زمانا، و الا فسبق احد التكليفين مع تقارن ظرف امتثالهما لا يشتمل على مزية توجب لزوم ترجيحه على الآخر، نعم السبق الزمني مرجح عرفاً في خطابين يصلح كل منهما للورود على الآخر، كما لو التزم في عقد لازم بفعل، ثم التزم في عقد لازم آخر لشخص آخر بترك ذلك الفعل، فان شمول دليل وجوب الوفاء لأيّ منهما يوجب صيرورة الشرط الآخر محللاً للحرام، بمقتضى قوله (عليه السلام)

المسلمون عند شروطهم الا شرطا احلّ حراما او حرّم حلالا، وحينئذ فيكون السبق الزماني مرجّحا عرفا، فالعرف يرى أن الشرط المتقدم زماناً ليس محلّلا للحرام فيكون نافذا، فيكون الشرط المتأخر زمانا هو المحلل للحرام، ولكنه لا ربط له بالمقام.

الملاحظة الثانية: ان المقام ليس من قبيل التراحم الامثالي كي يرجع فيه الى مرجحات باب التراحم، فان التراحم الامثالي يختص بما اذا كان هناك فعلا وواجبان او محرمان او واجب وحرام لا يتمكن المكلف من الجمع بين امثالهما، بينما أنه في المقام يكون مصب الامر بالصلاة الاختيارية والنهي عن الغضب واحدا، وحيث لا توجد مندوحة في البين، فلا يمكن شمول الامر والنهي معا للمقام، فيدخل في باب التعارض، لا التراحم.

الملاحظة الثالثة: ما ذكره السيد الخوئي "قده" من تقديم خطاب تحريم الغضب على خطاب الامر بالصلاة الاختيارية تطبيقا لمبنى تقديم الخطاب المطلق على الخطاب المشروط بالقدرة، ففيه أن هذا المبنى غير تام، كما عليه السيد الصدر وشيخنا الاستاذ "قدهما"، فان ظاهر القدرة هو القدرة على ذات الفعل، وجميع الخطابات مشروطة بالقدرة على ذات الفعل بمقتضى قوله تعالى "لا يكلف الله نفسا الا وسعها"، فلا يرى وجه لتقدم قوله "يجب على المرأة ستر شعرها أمام الأجانب" عند التراحم على قوله "ان استطعت فحج".

الملاحظة الرابعة: ان النقض المذكور في كلام السيد الخوئي يختلف مع المقام حيث ان توجه النهي عن الصلاة في ملك الراجع عن اذنه انما صار فعليا بعد رجوعه عن الاذن، بينما أنه في مورد النقض كان مالك المكان او الماء من الاول غير راض بتصرفه، فلا بد ان يفرض فيه ايضا رجوع المالك عن اذنه، فحينئذ لا يكون مورد النقض اوضح حالا عن المقام.

الملاحظة الخامسة: الصحيح أن نقول في المقام انه اذا انحصرت الصلاة الاختيارية بالصلاة في المكان المغصوب فالعرف يرى كون المكلف عاجزا عنها ومندرجا تحت موضوع الصلاة الایمائية، بتقريب أن العرف لا يرى المتمكن تكوينا من التصرف في ارض الغير بدون اذنه متمكنا عرفا من هذا التصرف، فمن لا يتمكن من السجود الا بالسجود على ارض الغير فيصدق أنه لا يجد مكانا يسجد عليه، كما لا يصدق على المتمكن من التصرف في الماء المملوك للغير بدون اذنه أنه واجد للماء، مضافا الى أن الغضب المحرم حيث يتحد مع الصلاة الاختيارية فيكون تحريمه موجبا للعجز عنها عرفا فان الممتنع شرعا يكون بالنظر العقلائي كالممتنع عقلا، وان لم نقل بترجيح الخطاب المطلق على

الخطاب المشروط بالقدرة عند التراحم بينهما في موارد التراحم، على أن العرف المتشعري يرى أهمية مفسدة الغصب وان كان لأجل رجوع المالك عن اذنه عن مصلحة الصلاة الاختيارية، وان كان التراحم بينهما ملاكيا لا امتثاليا، وعليه فلا اشكال في لزوم الصلاة الايمائية حال الخروج.

الصورة الثالثة: أن يكون رجوع المالك عن اذنه في اثناء الصلاة، مع سعة الوقت، ففي المسألة ثلاثة اقوال:

القول الاول: ما هو الصحيح الموافق للمشهور من وجوب قطع الصلاة و الإتيان بها في مكان مباح، وذلك لعدم دليل على حرمة قطع هذه الصلاة، كما سيأتي توضيحه.

القول الثاني: إتمام الصلاة في نفس المكان مع الركوع والسجود الاختياري، فقد ذكر الشهيد "ره" في الذكرى أنه ان نهى المالك في الأثناء بالإتمام قوي استصحابا، و لأن الصلاة على ما افتتحت عليه^١.

وذكر الوحيد البهبهاني "ره" في الحاشية على مدارك الاحكام أن في شمول النهي -عن التصرف في مال الغير- لهذه الصورة تأملا، لأن المفروض أن المالك رخصه و أذن له بقدر الصلاة، و يعلم قدر الصلاة، و يعلم أنه يجب عليه إتمام الصلاة و يحرم عليه قطعها^٢.

وذكر المحقق النائيني "قده" أنه لا عبرة برجوع المالك في اثناء صلاة الفريضة، بل لا بد من الاستمرار في الصلاة الاختيارية لاستلزام رجوعه الفصل بين الحكم الشرعي وهو وجوب اتمام الفريضة وموضوعه، وهذا غير ممكن، فهو نظير ما لو رجع المالك عن اذنه في رهن ماله، او رجوع المالك عن اذنه في دفن الميت في ارضه فانه لا اثر له لاستلزامه النباش المحرم بعد ما وقع الدفن على نحو مباح.

وقد أجاب عنه بعض السادة الاعلام "دام ظله" بأنه على مسلك المحقق النائيني من بطلان الصلاة في المكان المغصوب فتكون الصلاة بعد رجوع المالك عن اذنه باطلة فلا معنى لحرمة ابطالها، وبناء على ما هو المختار من صحة الصلاة في المكان المغصوب فالوجه في عدم حرمة قطع هذه الصلاة هو عدم اطلاق في دليل الحرمة، لأن دليلها الاجماع الذي لا يشمل المقام، وأما مسألة رجوع المالك عن اذنه في رهن ماله فالوجه في عدم نفوذ رجوعه كون الرهن عقدا لازما موجبا لعدم قدرة المالك على التصرف الناقل او المتلف، وأما مسألة رجوع المالك عن اذنه في الدفن فوجه عدم تأثير رجوعه أن ما هو تصرف في ملكه هو الدفن بمعناه المصدري فلا يصدر بعد رجوع المالك عن اذنه

١ - ذكرى الشيعة ج٣ ص ٧٩

٢ - الحاشية على مدارك الاحكام ج٢ ص ٣٨٨

اي تصرف من الدافن حتى يكون محرماً، وانما يحرم النيش عليه وعلى غيره ولو كان هو مالك الارض^١.

هذا وقد ذكر بعض الاعلام "قده" أن الفارق بين المقام ومسألة الدفن كون النيش محرماً على كل احد حتى هذا المالك بخلاف قطع الصلاة حيث يحرم على خصوص المصلي^٢.

اقول: أما عدم الاعتداد برجوع المالك عن اذنه في الدفن فللمركز العقلائي والمتشعري على ذلك، وهذا لا يوجد في المقام، و ليس فارقا بعد عدم كون رجوعه عن اذنه مصداقا للنيش المحرم، وكذا رجوع المالك عن اذنه في وضع الجار سقف بيته على جداره، فانه لا اثر لرجوعه عن اذنه اذا كان مضرا بالجار، وقد استدل السيد الخوئي "قده" في هذا المثال بما ورد في صحيحة محمد بن الحسين قال: كتبت إلى أبي محمد (عليه السلام): رجل كانت له رحى على نهر قرية، و القرية لرجل، و أراد صاحب القرية أن يسوق إلى قريته الماء في غير هذا النهر و يعطل هذه الرحى، أ له ذلك أم لا؟ فوقع (عليه السلام): يتقي الله، و يعمل ذلك بالمعروف، و لا يضرب أخاه المؤمن^٣ حيث إنَّ المستفاد منه أنه ليس للمالك رفع اليد عن اذنه للغير في التصرف، إذا كان ذلك موجبا لتضرره، ولذا ذكر في المنهاج انه يستحب للجار الإذن في وضع خشب جاره على حائطه مع الحاجة و لو أذن جاز له الرجوع قبل البناء عليه و كذا بعد البناء إذا لم يضر الرفع و إلا فالظاهر عدم جوازه^٤.

وظاهره انه وان كان يحرم عليه الرجوع عن اذنه في فرض تضرر الجار لكن لو رجع حرم على الجار ابقاء خشبه على جداره، ولكن الاستدلال بهذه الصحيحة موقوف على ثبوت نسخة "لا يضر..."، الا أن هذه النسخة غير ثابتة، فان المنقول في الفقيه و التهذيب و هداية الامة للشيخ الحر "و لا يضار أخاه المؤمن"^(٥)، و لم يعلم اتحاد معناه مع الاضرار، فلعله اتيان فعل بداعي الاضرار بالغير، فالمهم هو الارتكاز العقلائي في عدم حق الرجوع للمالك بعد اذنه وان لم يجر عقدا لازما مع الجار عليه.

وان ذكر بعض السادة الاعلام "دام ظله" أنه لو بنى أو وضع الجذوع بإذنه و رضاه فإن كان ذلك بعنوان ملزم كالشرط في ضمن عقد لازم أو بالإجارة أو بالصلح عليه لم يجز له الرجوع، و أما إذا كان مجرد الإذن و الرخصة جاز له الرجوع قبل البناء و الوضع، و أما بعد ذلك فهل يجوز له الرجوع مع

١ - كتاب الصلاة ص ١٠٠

٢ - كتاب الصلاة ج ٢ ص

٣ - وسائل الشريعة ج ٢٥ ص

٤ - منهاج الصالحين ج ٢ ص ١٥٧

٥ - من لا يحضره الفقيه ج ٣ ص ٢٣٨ و تهذيب الاحكام ج ٧ ص ١٤٦ و هداية الامة ج ٨ ص ٢٦٤

دفع الأرش أو بدونه أم لا يجوز مطلقاً و حينئذٍ فهل يستحق عليه الأجرة أم لا؟ وجوه و أقوال، فلا يترك الاحتياط بالتصالح و التراضي بينهما و لو بالإبقاء مع الأجرة أو الهدم مع الأرش'.
وكيف كان فلا وجه لدعوى عدم شمول حرمة الغصب لاتمام هذه الصلاة في هذا المكان الذي رجع مالكة عن اذنه في اثناء الصلاة، كما لا يوجد اطلاق في دليل حرمة قطع الفريضة، بحيث يشمل هذه الصلاة، اذ لا دليل على حرمة قطع الفريضة الا ما ادعي من الاجماع وهذا دليل لبي لا اطلاق له يشمل المقام، لان من الواضح عدم انعقاد الاجماع في المقام بعد اختلاف الفقهاء فيه.
وأما الاستدلال على حرمة القطع بالادلة اللفظية فكلها مخدوشة، وعمدتها ما يلي:
١- قوله تعالى "يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله و أطيعوا الرسول ولا تبطلوا أعمالكم" فليس ظاهر في النهي عن قطع العمل، والا لزوم تخصيص الأكثر، بل لعل المراد هو ابطال العمل باقترانه او الحاقه بما يمنع من ترتب الثواب عليه، كما في قوله تعالى "لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى"
٢- رواية الصدوق عن حريز عن ابي عبدالله (عليه السلام): اذا كنت في صلاة الفريضة فرأيت غلاما لك قد أبق أو غريما لك عليه مال أو حية تتخوفها على نفسك فاقطع الصلاة فاتبع غلامك أو غريمك واقتل الحية^(٢)، فيقال بدلالاتها بمقتضى مفهوم الشرط على عدم جواز قطع الفريضة في غير هذا الحال.

ولكن يرد عليها وجود اشكال في سندها من ناحية أن الكليني رواها عن حريز عن من أخبره عن ابي عبدالله (عليه السلام) وحيث لا يحتمل تعدد الروايتين فتكون فيها شبهة الارسال، مضافا الى اشكال في دلالتها اولاً: من ناحية عدم ثبوت المفهوم المطلق للجملة الشرطية، فلا يستفاد منها حرمة قطع الفريضة مطلقا، وثانيا: ان مثل هذا الخطاب لا يتم له مفهوم، اذ الشرط فيه محقق للموضوع عرفا، بعد أن كان الجزاء فيه هو قطع الصلاة لأجل اتباع الغريم والغلام ونحو ذلك، وثالثا: ان الأمر بقطع الصلاة وان كان في مقام توهم الحظر، فلا يستفاد منه اكثر من الترخيص ولكن حيث يشتمل على لسان الحث ولو بلحاظ مدلوله الاستعمالي،

١ - منهاج الصالحين ج ٢ ص ٢٨٩

٢- وسائل الشيعة ج ٧ ص ٢٧٧ باب ٢١ من ابواب قواطع الصلاة ح ١

فلا يكون مفهومه انتفاء الترخيص عند انتفاء الشرط فيجتمع ذلك مع كون رؤية الغلام الأبق ونحوه في أثناء الصلاة سببا لزوال كراهة قطع الصلاة.

٣- ما رواه في الكافي عن علي بن محمد (الظاهر انه العلان الثقة خال الكليني) عن سهل بن زياد عن جعفر بن محمد الأشعري عن القداح عن أبي عبد الله ع قال: قال رسول الله ص افتتح الصلاة الوضوء- و تحريمها التكبير و تحليلها التسليم^١.

بتقريب أن ظاهر كون التكبير تحريم الصلاة أنه يوجب حرمة قطعها ووجوب اتمامها، وفيه أولا: ان سند الرواية ضعيف بسهل بن زياد، وبجعفر بن محمد الاشعري، حيث لا طريق الى اثبات وثاقته، عدا ما ذكره الوحيد البهبهاني من أنه روى عنه محمد بن احمد بن يحيى ولم يستثن ابن الوليد رواياته، ولكن في اثبات وثاقته بذلك اشكال، وثانيا: انه لا يظهر منه التحريم التكليفي لقطع الفريضة بالدخول فيها، فلعل المراد به التحريم الوضعي يعني أن الدخول في الصلاة التي يحرم معها موانع الصلاة وقواطعها وضعا يكون بالتكبير، والشاهد عليه شمول اطلاقه للنافلة التي لا اشكال في جواز قطعها.

٣- ما في الكافي عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن حماد بن عيسى و محمد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان عن حماد بن عيسى عن حريز عن زرارة و أبي بصير قالوا قلنا له الرجل يشك كثيرا في صلاته حتى لا يدري كم صلى و لا ما بقي عليه قال يعيد قلنا له فإنه يكثر عليه ذلك كلما عاد شك قال يمضي في شكه ثم قال لا تعودوا الخبيث من أنفسكم بنقض الصلاة فتطمعوه فإن الشيطان خبيث يعتاد لما عود فليمض أحدكم في الوهم و لا يكثرن نقض الصلاة فإنه إذا فعل ذلك مرات لم يعد إليه الشك قال زرارة ثم قال إنما يريد الخبيث أن يطاع فإذا عصي لم يعد إلى أحدكم^٢.

وفيه أن مفادها النهي عن اكنثار نقض الصلاة لا اصل النقض، مضافا الى أن ظاهرها الارشاد الى ما يكون التخلص من كثرة الشك، فلا يظهر منها الحرمة التكليفية للنقض.

٤- ما ذكره المحقق القمي من أنه ربما يستدل بالأخبار التي تدل على عدم جواز قطع الصلاة للمتمم إذا وجد الماء في أثناء الصلاة، وهو في محله^٣.

فمن تلك الأخبار صحيحة زرارة في حديث قال: قلت لأبي جعفر ع إن أصاب الماء وقد دخل في الصلاة- قال فليصرف فليتوضأ ما لم يركع- فإن كان قد ركع فليمض في صلاته- فإن التيمم أحد الطهورين.

١- وسائل الشيعة ج١ ص ٣٦٦

٢- وسائل الشيعة ج٨ ص ٢٢٨

٣- مناهج الاحكام ص ٥٢٨

ومنها معتبرة مُحَمَّدُ بْنُ حُمْرَانَ (النهدي الذي وثقه النجاشي) عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قُلْتُ لَهُ رَجُلٌ تَيَمَّمْتُ ثُمَّ دَخَلْتُ فِي الصَّلَاةِ - وَ قَدْ كَانَ طَلَبَ الْمَاءِ فَلَمْ يَقْدِرْ عَلَيْهِ - ثُمَّ يُؤْتَى بِالْمَاءِ حِينَ يَدْخُلُ فِي الصَّلَاةِ - قَالَ يَمْضِي فِي الصَّلَاةِ

ومنها صحيحة زُرَّارَةَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: قُلْتُ فِي رَجُلٍ لَمْ يُصِبِ الْمَاءَ وَ حَضَرَتِ الصَّلَاةُ - فَيَتَيَمَّمُ وَ صَلَّى رَكَعَتَيْنِ ثُمَّ أَصَابَ الْمَاءَ - أَوْ يَنْقُضُ الرَّكَعَتَيْنِ أَوْ يَقَطْعُهُمَا وَ يَتَوَضَّأُ ثُمَّ يُصَلِّي - قَالَ لَا وَ لَكِنَّهُ يَمْضِي فِي صَلَاتِهِ فَيَتَيَمَّمُهَا وَ لَا يَنْقُضُهَا - لِمَكَانٍ أَنَّهُ دَخَلَهَا وَ هُوَ عَلَى طَهْرٍ بَتَيَمُّمٍ .

فيقال بأن ظاهر الامر بالمضي في الصلاة هو الوجوب وليس في مقام توهم الحظر فقط، حتى ينسلخ ظهوره في الوجوب وانما هو في مقام الجهل بالوظيفة، حيث يحتمل حرمة القطع ايضا. وفيه انه لو سلم ظهورها في بيان الحكم التكليفي بالنسبة الى اتمامها وعدم نقضها فهي مختصة بموردتها وهو قطعها لاجل وجدان الماء، فلا يشمل اطلاقها مثل المقام مما يكون اتمام الصلاة بدون رضا المالك، او الموارد التي يكون قطع الصلاة لعدم حجة على صحتها كما لو عرضت له في الصلاة مسألة لا يعلم وظيفته فيها مثل ما لو ظن باتيان السجدة الثانية قبل الدخول في الغير فلم يدر هل وظيفته البناء على الاتيان بها او البناء على عدمه او القطع لأعذار عقلائية.

٤- صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يصيبه الغمز في بطنه و هو يستطيع أن يصبر عليه أ يصلي على تلك الحال أو لا يصلي؟ قال فقال ان احتمل الصبر و لم يخف إعجالا عن الصلاة فليصل و ليصبر .

ففي الحدائق ان الأمر بالصلاة و الصبر ظاهر في تحريم القطع في الصورة المذكورة مع وجود الروايات الدالة على كراهة الصلاة مع المدافعة، و إذا ثبت في هذه الصورة ثبت في ما سواها بطريق الاولى، و لو كان القطع جائزا في حد ذاته لما أمر باحتمال الأذى و لربما تضرر به إلا ان يخاف سبق الحدث فإنه يجوز له القطع من حيث خوف خروجه .

وفيه اولاً: أن السائل كان يتوهم البأس في الشروع في الصلاة في هذه الحالة التي اصابع غمز ولكنه يستطيع الصبر فقال له الامام (عليه السلام) ان كان يستطيع ان يصبر فليصل وليصبر، اي لا بأس ان يصلي -وان كان مكروها كما هو مفاد سائر الروايات- وحينئذ لا ينعقد لقوله "وليصبر" في وجوب الصبر، ولو لاجل اقترانه بالامر بالصلاة.

١ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٣٨١

٢ - وسائل الشيعة ج ٧ ص ٢٥١

٣ - الحدائق الناضرة ج ٩ ص ١٠٢

وثانياً: ان غايته حرمة في مثل هذه الصلاة لأجل الغمز الذي كان ملتفتا اليه من حين دخوله في الصلاة، فلا يمكن الغاء الخصوصية منه الى مثل المقام مما رجع المالك عن اذنه في اثناء الصلاة، او الصلاة التي لم تقم الحجة على صحتها او لاعذار عقلائية طارئة في اثناء الصلاة. والحاصل أنه لم تقم دليل على حرمة قطع الفريضة بحيث يكون له اطلاق يشمل فرض رجوع المالك عن اذنه، مضافا الى أنه ولو فرض اطلاق في دليل حرمة القطع فتختص حرمة القطع بفرض امكان اتمام الصلاة واجدة للشرائط ومنها اباحة المكان، والمفروض عدم امكان ذلك في المقام. وهناك وجه آخر للقول الثاني هو اتمام الصلاة في المكان بكيفية اختيارية وهو انه بناء على اطلاق دليل حرمة القطع فحتى لو بنينا على شمول دليل حرمة الغصب للمقام فمع ذلك قد يقال بتقديم دليل حرمة القطع و وجوب الصلاة الاختيارية على حرمة الغصب للسبق الزماني كما مال اليه صاحب الجواهر، لكن مر الاشكال فيه.

القول الثالث: إتمام الصلاة حال الخروج مومئاً، ووجهه هو قبول اطلاق حرمة نقض الفريضة مع تقديم حرمة الغصب على الصلاة الاختيارية، لتقدم الخطاب المطلق على الخطاب المشروط بالقدرة، ونحوه، وقد تبين الاشكال في اطلاق حرمة نقض الفريضة للمقام ولو لاجل عدم التمكن من اتمامها صحيحا بعد عدم شمول دليل مشروعية الصلاة الايمائية له لتمكنه من صرف وجود الصلاة الاختيارية بعد خروجه من المكان، فالصحيح في الصورة الثالثة وجوب قطع الصلاة و الإتيان بها في مكان مباح.

الصورة الرابعة: رجوع المالك عن اذنه في اثناء الصلاة مع ضيق الوقت فيجب عليه اتمام الصلاة حال الخروج ولو ايماء، لما مر من ان حرمة الغصب توجب انتقال وظيفته الى الصلاة الايمائية، خلافا لمن ذهب في الصورة الثالثة من اتمام الصلاة في مكانه بكيفية اختيارية، حيث تكون الصورة الرابعة بحكمها بالفحوى.

مسألة ٢٢: إذا أذن المالك في الصلاة و لكن هناك قرائن تدل على عدم رضاه و أنّ إذنه من باب الخوف أو غيره، لا يجوز أن يصلي، كما أنّ العكس بالعكس.

اقول: وجهه كون الظاهر من الارتكاز والنصوص دوران جواز التصرف في مال الغير مدار رضاه وكون اذنه مجرد كاشف عنه.

مسألة ٢٣: إذا دار الأمر بين الصلاة حال الخروج من المكان الغصبي بتمامها في الوقت، أو الصلاة بعد الخروج و إدراك ركعة أو أزيد، فالظاهر وجوب الصلاة في حال الخروج، لأنّ مراعاة الوقت أولى من مراعاة الاستقرار و الاستقبال و الركوع و السجود الاختياريين.

اقول: ذكر صاحب العروة في هذه المسألة أن المراد من ضيق الوقت الموجب للصلاة حال الخروج من ارض الغير مع عدم اذنه في البقاء هو ضيق الوقت عن ادراك تمام ركعات الصلاة في الوقت، وهذا القول منسوب الى المشهور، واستندوا في ذلك الى تطبيق قواعد التزام على الواجبات الضمنية لمركب ارتباطي واحد، وحيث انه عاجز عن الجمع بين رعاية شرطية الوقت في تمام ركعات الصلاة او رعاية الاستقرار والاستقبال والركوع والسجود الاختياريين فيقال بتعين رعاية الوقت الاختياري لكونه معلوم الاهمية او محتمل الاهمية بعينه.

ويرد عليهم -مع غمض العين عن كون دعوى العلم باهمية الوقت الاختياري او كونه محتمل الاهمية بعينه دعوى بلا دليل- أن مبنى تطبيق كبرى التزام على العجز عن الجمع بين الواجبات الضمنية لمركب ارتباطي واحد، غير تام، فانه كما ذكر السيد الخوئي "قده" يختص التزام بالعجز عن الجمع بين امثال تكليفين مستقلين، وأما المركب الارتباطي الواحد كالصلاة فليس فيه إلا أمر واحد متعلق بالمركب التام، فلو عجز عن الجمع بين شرطين منه فمقتضى القاعدة الاولى سقوط التكليف للعجز عن متعلقه، ولكن بعد ما قام الدليل على عدم سقوط التكليف كما في الصلاة، فنستكشف منه تعلق أمر جديد بالمركب الناقص، ويتردد بين أن يكون مشروطا بهذا الشرط بعينه او ذاك الشرط بعينه او باحدهما لا بعينه، فيقع التعارض بين اطلاق دليل شرطية كل من الشرطين بلحاظ أن كل منهما يقتضي كونه شرطاً تعييناً في هذا المركب الناقص، وبعد تساقطهما فيكون المرجع البراءة عن الشرطية التعيينية لكل منهما وتكون النتيجة التخيير، الا أن يكون خطاب كل من الواجبين الضمنيين مشروطاً بالقدرة ولو لأجل جعل بدل اضطراري لهما حيث يكشف ذلك عن اشتراط وجوبهما بالقدرة، فحينئذ يكون السبق الزمني لاحدهما موجبا لصدق القدرة عليه عرفاً فيتعين تقديمه، كما لو عجز عن الجمع بين القيام في الركعة الاولى او السجود الاختياري في الركعة الثانية، فيكون في الركعة الاولى قادراً على القيام فيجب عليه ذلك وبه يصير عاجزاً عن السجود الاختياري فتنقل وظيفته الى السجود الايمائي، والمقام من هذا القبيل، فانه في الركعة الاولى التي يأتي بها في الوقت لا محالة قادر على الركوع والسجود الاختياري فيشملة خطاب وجوبهما، وبذلك يكون عاجزاً عن رعاية شرطية الوقت في الركعة اللاحقة، فتنقل وظيفته بمقتضى قاعدة "من ادرك ركعة من الصلاة فقد ادرك الصلاة" الى الوقت الاضطراري.

وان شئت قلت: ان موضوع قاعده من ادرك هو من ادرك ركعة من الصلاة المأمور بها في حقه ومقتضى الاطلاقات كونه مأموراً بالركعة المشتملة على الركوع والسجود الاختياريين، ولذا لو كان يمكنه ادراك ركعة من الصلاة في الوقت لو اكتفى بالركوع والسجود الايمائي مع كونه متمكناً من الركوع والسجود الاختياري فلا يشمله قاعدة من ادرك.

نعم لو كان تحصيل الطهارة المائية كالوضوء او الغسل مستلزما لوقوع بعض الصلاة خارج الوقت فقد استفدنا من الادلة انتقال الوظيفة الى التيمم ففي صحيحة زرارة "المسافر يطلب الماء مادام في الوقت فاذا خاف الوقت فليتيمم" وظهره خوف الوقت الاختياري، بل يمكن استفادة ذلك من قوله تعالى "اذا قمتم الى الصلاة... فلم تجدوا ماء فتيمموا" فان ظاهره عدم التمكن من الطهارة المائية للصلاة المأمور بها المشروطة باوقات خاصة.

هذا تمام الكلام في شرطية اباحة المكان، بمعنى عدم كونه بنفسه او بمنافعه ملك الغير ولو مشاعا بنحو الشركة في العين او المالية كما صرح به بعض السادة الاعلام "دام ظله".

الشرط الثاني: كون المكان قارًا

الشرط الثاني من شروط المكان: كونه قارًا، فلا يجوز الصلاة على الدابة أو الارجوحة أو في السفينة و نحوها مما يفوت معه استقرار المصلي، نعم مع الاضطرار و لو لضيق الوقت عن الخروج من السفينة مثلاً لا مانع، و يجب عليه حينئذ مراعاة الاستقبال و الاستقرار بقدر الإمكان، فيدور حيثما دارت الدابة أو السفينة، و إن أمكنه الاستقرار في حال القراءة و الأذكار و السكوت خلالها حين الاضطراب و جب ذلك مع عدم الفصل الطويل الماحي للصورة، و إلا فهو مشكل.

اقول: الاستقرار المعتبر في الصلاة له إطلاقان:

أحدهما: بلحاظ المصلي نفسه، المعبر عنه بالطمأنينة قبال الاضطراب والمشي، وثانيهما: بلحاظ المكان، و إن كان المصلي نفسه واقفاً مطمئناً، كما لو صلى من غير اضطراب بدنه ولكن كان راكبا طائرة او قطارا او سفينة، و المبحوث عنه في المقام هو الاول خلافا لما عن السيد الخوئي "قده" من أن المبحوث عنه في المقام، المعدود من شرائط المكان، هو الثاني، فان الظاهر من هذه المسألة والمسألة اللاحقة المتضمنة لجواز الصلاة في السفينة او الدابة السائرتين إذا أمكن مراعاة الشروط، و لا تضر الحركة التبعية هو كون الغرض من هذا الشرط بيان لزوم استقرار بدن المصلي وعدم اضطرابه، وكيف كان فالكلام يقع في جهتين: احدهما في جواز الصلاة مع رعاية الشرائط على الطائرة او القطار او السيارة او السفينة في حال السير، مع التمكن من الصلاة في الارض، وثانيتها في لزوم رعاية الاستقرار في حال الاختيار مطلقا ولو في الصلاة على السفينة ونحوها.

أما الكلام في الجهة الاولى فالمشهور هو جواز الصلاة مع رعاية الشرائط على الطائرة او القطار او السيارة او السفينة في حال السير، ولو اختيارا، ولكن قد يمنع من الصلاة عليها اختيارا لعدة وجوه:

الوجه الاول: قوله (صلى الله عليه وآله): "جعلت لي الأرض مسجداً و طهوراً" بدعوى أن المعتبر

في السجود أن يكون على الأرض، فلا تجوز الصلاة على الدابة والطائرة ونحوهما، لاستلزامها السجود على غير الأرض.

