

[شرائط لباس مصلی 1](#_Toc4507145)

[شرط ششم (از حریر خالص نبودن) 1](#_Toc4507146)

[أدله بطلان نماز در حریر محض 2](#_Toc4507147)

[اجماع 2](#_Toc4507148)

[مناقشه 2](#_Toc4507149)

[روایات 3](#_Toc4507150)

[مناقشه (وجود معارض) 4](#_Toc4507151)

[جواب از مناقشه و حل معارضه 5](#_Toc4507152)

[جواب أول 5](#_Toc4507153)

[اشکال در جواب أول 5](#_Toc4507154)

[جواب دوم 5](#_Toc4507155)

[جواب سوم 7](#_Toc4507156)

[اشکال در جواب سوم 8](#_Toc4507157)

[پاسخ از اشکال 8](#_Toc4507158)

[جواب چهارم 9](#_Toc4507159)

[جواب پنجم 9](#_Toc4507160)

[نتیجه بحث از أدله بطلان نماز در حریر محض 10](#_Toc4507161)

**موضوع**: شرط ششم (از حریر خالص نبودن) /شرائط لباس مصلی /کتاب الصلاة

**خلاصه مباحث گذشته:**

در جلسه قبل بحث در شرط پنجم (از طلا نبودن لباس برای رجال) به پایان رسید.

# شرائط لباس مصلی

# شرط ششم (از حریر خالص نبودن)

السادس أن لا يكون حريرا محضا للرجال‌ سواء كان ساترا للعورة أو كان الساتر غيره و سواء كان مما تتم فيه الصلاة أو لا على الأقوى كالتكة و‌ القلنسوة و نحوهما بل يحرم لبسه في غير حال الصلاة أيضا إلا مع الضرورة لبرد أو مرض و في حال الحرب و حينئذ تجوز الصلاة فيه أيضا و إن كان الأحوط أن يجعل ساتره من غير الحرير و لا بأس به للنساء بل تجوز صلاتهن فيه أيضا على الأقوى بل و كذا الخنثى المشكل و كذا لا بأس بالممتزج بغيره من قطن أو غيره مما يخرجه عن صدق الخلوص و المحوضة و كذا لا بأس بالكف به و إن زاد على أربع أصابع و إن كان الأحوط ترك ما زاد عليها و لا بأس بالمحمول منه أيضا و إن كان مما تتم فيه الصلاة‌

ششمین شرط از شرائط لباس مصلی مربوط به مردان است که نباید از حریر خالص باشد.

در این رابطه جهاتی از بحث وجود دارد؛

## أدله بطلان نماز در حریر محض

## اجماع

راجع به بطلان نماز مردان در حریر محض ادّعای اجماع شده است.

### مناقشه

ولی اشکال شده است که این اجماع مدرکی است و استناد اجماع به روایاتی که بعداً بیان خواهد شد محتمل یا محرز است و با وجود مدرکی بودن اجماع، از آن رأی معصوم را نمی توانیم کشف کنیم:

و این مطلب را بارها توضیح داده ایم که: اگر اجماع مربوط به زمان أئمه باشد به قول آقای زنجانی مهم نیست که مدرکی است یا مدرکی نیست؛ وقتی أصحاب در زمان أئمه به یک مطلب فقهی رسیده باشند و طبعاً أئمه آن را متوجّه می شدند ولی با این حال سکوت کرده اند کاشف از امضای فتوای أصحاب أئمه خواهد بود مثلاً (و این مثال فرضی می باشد) اگر ثابت شود که أصحاب أئمه با استناد به آیه شریفه «انّما المشرکون نجس» به نجاست مشرکین فتوا می دادند آن را قبول خواهیم کرد ولو ما قبول نداریم که این آیه دلالت بر نجاست مشرکین کند و می گوییم محتمل است که نجاست به معنای قذارت شرعیه باشد زیرا سکوت أئمه در رابطه با این فتوا کاشف از امضای أئمه می باشد و خلاف ظاهر است که أئمه آن را قبول نداشته باشند. و البته این مطلب را راجع به فتوای أصحاب أئمه بیان می کنیم که مشت پر کن است و به مرآی و منظر مردم است ولی راجع به ارتکاز این مطلب را نمی گوییم مثلاً اگر ارتکاز بر لزوم تقلید از أعلم وجود داشته باشد لزومی ندارد که أئمه بیان کنند که تقلید از أعلم لازم نیست و مستحب است

و بحث ما در رابطه با فتوای فقهاء در عصر غیبت است که در اینجا می گوییم اگر مدرکی باشد احتمال دارد که اجتهاد کرده باشند و به این نظر رسیده باشند و اجتهاد آن ها برای ما حجّیت ندارد و لذا اگر مدرکی وجود نداشت می گوییم فتوای فقهاء بر خلاف قواعد و بدون هیچ گونه مدرک واضح، موجب قطع می شود که مستند این فتوا ارتکاز متشرعه بوده است مانند فتوای فقهاء به طهارت بول و روث حمار و بغل و فرس: که بر خلاف ظاهر روایات به طهارت بول این حیوانات فتوا داده اند و فتوای به طهارت خلاف احتیاط نیز می باشد و لذا لامحاله کشف می کنیم که مستند فتوای فقهاء ارتکاز متشرعه بوده است و ارتکاز متشرعه کاشف از رأی معصوم می شود و لذا اگر فقهاء در عصر غیبت بر مطلبی اجماع کردند و آن مطلب مدرکی داشت یا محتمل المدرک بود دیگر دلیل آن منحصر در ارتکاز متشرعه نمی شود تا از رأی معصوم کشف کند.

أما این که برخی مطرح می کنند که اگر در رابطه با مستند اجماع مدرک معتبری در بین نبود لابد نص معتبری وجود داشته است که اگر به دست ما هم می رسید آن را قبول می کردیم از أوهام است؛ أولاً این که حدیثی غیر از ارتکاز باشد و مستند مجمعین باشد به گونه ای که أصلاً در کلمات آن ها مطرح نشده باشد خیلی موهوم است. ثانیاً ما در مدارک موجود سنداً و دلالةً مناقشه می کنیم و لذا احتمال دارد که نصی که به دست مجمعین رسیده اگر به دست ما می رسید در سند یا دلالت آن مناقشه می کردیم لذا این گونه نیست که اگر آن نص به دست ما می رسید ما آن را قبول می کردیم.

لذا تنها راه اثبات حجّیت اجماع این است که از ارتکاز متشرعه کشف می کند.

## روایات

مهم در ما نحن فیه ملاحظه روایات است و أهم روایات چهار روایت است:

**روایت أول (صحیحه محمد بن عبدالجبّار):**

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِدْرِيسَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى أَبِي مُحَمَّدٍ ع أَسْأَلُهُ هَلْ يُصَلَّى فِي قَلَنْسُوَةِ حَرِيرٍ مَحْضٍ أَوْ قَلَنْسُوَةِ دِيبَاجٍ فَكَتَبَ لَا تَحِلُّ الصَّلَاةُ فِي حَرِيرٍ مَحْضٍ.[[1]](#footnote-1)

**روایت دوم:**

مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى أَبِي مُحَمَّدٍ ع أَسْأَلُهُ هَلْ يُصَلَّى فِي قَلَنْسُوَةٍ عَلَيْهَا وَبَرُ مَا لَا يُؤْكَلُ لَحْمُهُ أَوْ تِكَّةِ حَرِيرٍ أَوْ تِكَّةٍ مِنْ وَبَرِ الْأَرَانِبِ فَكَتَبَ لَا تَحِلُّ الصَّلَاةُ فِي الْحَرِيرِ الْمَحْضِ وَ إِنْ كَانَ الْوَبَرُ ذَكِيّاً حَلَّتِ الصَّلَاةُ فِيهِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى.[[2]](#footnote-2) و راجع به جمله «إن کان الوبر ذکیّا حلّت الصلاة فیه» در شرط «از ما لایؤکل نبودن» بحث کرده ایم.

به نظر می رسد این دو، یک روایت اند لکن روایت أول در کافی با سند مذکور روایت را به صورت خلاصه بیان کرده است و در این روایت که شیخ طوسی در تهذیب با سند خود نقل می کند مفصل آن را بیان می کند.

**روایت سوم (روایت کافی):**

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ سَعْدٍ الْأَحْوَصِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرِّضَا ع عَنِ الصَّلَاةِ فِي جُلُودِ السِّبَاعِ فَقَالَ لَا تُصَلِّ فِيهَا قَالَ وَ سَأَلْتُهُ هَلْ يُصَلِّي الرَّجُلُ فِي ثَوْبِ إِبْرِيسَمٍ فَقَالَ لَا**.[[3]](#footnote-3)**

محمد بن خالد، برقی است و نجاشی راجع به او گفته است «کان ضعیفاً فی الحدیث» ولی شیخ طوسی راجع به او گفته است «ثقة»؛ و این دو با هم تعارض ندارند زیرا تعبیر به «کان ضعیفاً» نکرد بلکه تعبیر به «کان ضعیفاً فی الحدیث» کرد که احتمال دارد به این خاطر بوده است که از ضعفاء زیاد روایت نقل می کرده است که این موجب ضعف در حدیث می شود نه این که خود این شخص ثقه نباشد و لذا توثیق شیخ طوسی بدون معارض می شود.

**روایت چهارم (روایت تهذیب):**

وَ رَوَى مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَسْبَاطٍ عَنْ أَبِي الْحَارِثِ قَالَ: سَأَلْتُ الرِّضَا ع هَلْ يُصَلِّي الرَّجُلُ فِي ثَوْبِ إِبْرِيسَمٍ قَالَ لَا.[[4]](#footnote-4)

أبی الحارث همان یونس بن عبدالرحمن می باشد و هر چند أبی الحارثی که در طبقه أصحاب امام صادق علیه السلام بوده است داریم ولی أبی الحارثی که در طبقه روات از امام رضا علیه السلام است همین شخص است و در رجال کشی نیز بیان کرده است که کنیه یونس بن عبدالرحمن، أبی الحارث بوده است.

دلالت این روایات بر بطلان نماز در حریر محض واضح است.

### مناقشه (وجود معارض)

و لکن در مقابل این روایات معارض وجود دارد؛ معارض روایتی است که شیخ طوسی به سند صحیح از سعد نقل می کند و مراد از سعد، سعد بن عبدالله أشعری می باشد زیرا هر چند شیخ تعبیر به «سعد» کرده است ولی «سعد»ی که در این طبقه مطرح است همان سعد بن عبدالله أشعری می باشد که از أجلّاء است:

سَعْدٌ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَزِيعٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع- عَنِ الصَّلَاةِ فِي ثَوْبِ دِيبَاجٍ فَقَالَ مَا لَمْ يَكُنْ فِيهِ التَّمَاثِيلُ فَلَا بَأْسَ.[[5]](#footnote-5)

این روایت دلالت می کند که نماز در لباس دیباج (که حریر است) در صورتی که در آن تماثیل حیوان نباشد اشکالی ندارد.

#### جواب از مناقشه و حل معارضه

#### جواب أول

**شیخ طوسی فرموده است:** این روایت تصریح نکرد که در جمیع أحوال اشکال ندارد بلکه اطلاق دارد و لذا می توان این روایت را مختص به خصوص حال حرب کرد که حال اضطرار است یعنی «لابأس فی حال الحرب»؛ زیرا در موثقه سماعه چنین آمده است: «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ لِبَاسِ الْحَرِيرِ وَ الدِّيبَاجِ فَقَالَ أَمَّا فِي الْحَرْبِ فَلَا بَأْسَ بِهِ وَ إِنْ كَانَ فِيهِ تَمَاثِيلُ»[[6]](#footnote-6)

##### اشکال در جواب أول

انصافاً این وجه أول یعنی حمل یک خطاب مطلق بر بیان حکم ثانوی و فرض اضطرار، خیلی غیر عرفی است.

#### جواب دوم

**شیخ طوسی فرموده است:** احتمال دارد که مراد از «دیباج» حریر غیر محض باشد حال یا تار لباس أبریشم بوده است و پود آن از غیر ابریشم بوده است و یا بر عکس. و لباسی که سدا (تار) و لُحمه ی آن (پود) ابریشم باشد حریر محض است و دلیل این وجه هم روایت یوسف بن ابراهیم است: «الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ يُوسُفَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ‌ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا بَأْسَ بِالثَّوْبِ أَنْ يَكُونَ سَدَاهُ وَ زِرُّهُ وَ عَلَمُهُ حَرِيراً وَ إِنَّمَا كُرِهَ الْحَرِيرُ الْبُهْمُ لِلرِّجَالِ»[[7]](#footnote-7) یعنی اشکال ندارد تار و دکمه و علم لباس از ابریشم باشد و تنها حریر محض برای مردان مکروه شده است.

ممکن است وجه دوم تقویت شود (کما این که برخی مثل مرحوم خویی تقویت کرده اند) به این قرینه که در برخی روایات دیباج بر حریر محض عطف شده است مانند صحیحه محمد بن عبدالجبار « مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِدْرِيسَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى أَبِي مُحَمَّدٍ ع أَسْأَلُهُ هَلْ يُصَلَّى فِي قَلَنْسُوَةِ حَرِيرٍ مَحْضٍ أَوْ قَلَنْسُوَةِ دِيبَاجٍ فَكَتَبَ لَا تَحِلُّ الصَّلَاةُ فِي حَرِيرٍ مَحْضٍ.[[8]](#footnote-8)» در این روایت دیباج را در کنار حریر محض قرار داده است. و در برخی روایات دیباج را در کنار «حریر» قرار داده است مانند مرسله ابن بکیر «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ عَنِ ابْنِ بُكَيْرٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا يَلْبَسُ الرَّجُلُ الْحَرِيرَ وَ الدِّيبَاجَ إِلَّا فِي الْحَرْبِ»[[9]](#footnote-9) و نیز در موثقه سماعه چنین آمده است: «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ لِبَاسِ الْحَرِيرِ وَ الدِّيبَاجِ فَقَالَ أَمَّا فِي الْحَرْبِ فَلَا بَأْسَ بِهِ وَ إِنْ كَانَ فِيهِ تَمَاثِيلُ»[[10]](#footnote-10).

و در لسان العرب نیز وقتی «دیباج» را معنا می کند چنین می گوید: «الحریر المنقوش» و تعبیر به «حریر محض» نمی کند.

و لذا نهایت این است که اطلاق دیباج شامل حریر محض و حریر غیر محض می شود و لذا با روایات سابقه (که دلالت می کرد نماز در حریر محض جایز نیست) این اطلاق بر حریر غیر محض حمل می شود.

**ما با وجه دوم مشکلی نداریم و لکن توضیحی راجع به آن می دهیم؛**

این که گفتند از عطف دیباج بر حریر محض یا بر حریر معلوم می شود بین این دو تقابل وجود دارد: صحیح نیست زیرا شاید تقابل به این جهت بوده است که دیباج، حریر منقوش به صور بوده است و دیباج همان حریر است (حال خالص و غیر خالص آن را کاری نداریم) که روی آن نقش ها را می بافتند و لذا دیباج همان حریر منقوش می شد و نسبت به خود حریر ضخیم تر می شد. و روایت « سَعْدٌ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَزِيعٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع- عَنِ الصَّلَاةِ فِي ثَوْبِ دِيبَاجٍ فَقَالَ مَا لَمْ يَكُنْ فِيهِ التَّمَاثِيلُ فَلَا بَأْسَ.[[11]](#footnote-11)» با این کلام تنافی ندارد زیرا تماثیل أخص از منقوش است و و منظور از تماثیل، نقش حیوانات و موجودات روح دار و جان دارد است ولی دیباج مطلق حریر منقوش است و ممکن است روی دیباج صورت درخت را نقش کنند.

پس تقابل بین دیباج و حریر دلیل نمی شود که دیباج حریر محض نباشد بلکه ممکن است دیباج حریر محض باشد که به صورت منقوش است. (و وقتی تار و پود لباس از حریر محض باشد با نقش و نگاری که با غیر حریر بر لباس زده می شود لباس را از حریر محض بودن خارج نمی کند.) و شاهد این که شاید دیباج حریر محض باشد این است که در مصباح المنیر و مجمع البحرین چنین می گویند: «قد تكرر في الحديث ذكر الديباج و هو من الثياب المتخذة من الإبريسم سداه و لحمته» و در کتاب نهایه ابن أثیر چنین آمده است « هو الثیاب المتّخذة من الأبریسم فارسی معرّب».

**و لکن اشکال ما تنها به این است که:** تقابل بین دیباج و حریر در این روایات، قرینه بر این نیست که مراد از دیباج، حریر غیر محض باشد وگرنه با أصل وجه دوم مشکلی نداریم و اطلاق دیباج هم شامل حریر محض و هم حریر غیر محض می شود و روایاتی که دلالت می کند نماز در حریر محض جایز نیست شاهد جمع می شود.

بله اگر کلام مجمع البحرین و مصباح المنیر ثابت شود که دیباج لباسی است که سدا و لحمه آن ابریشم است دیباج هم حریر محض می شود و تعارض باقی می ماند و لکن قول لغوی حجّت نیست و احتمال می دهیم متعارف در دیباج در آن زمان به صورت صد در صدی حریر محض نبوده است به گونه ای که تقیید آن جمع عرفی باشد.

و قول لغوی حجت نیست و قول مجمع البحرین هم به همین شکل است علاوه بر این که مرحوم طریحی صاحب مجمع البحرین یک عالم دینی بوده است و لغت نویسی او ناشی از روایات است و أصل در لغوی این است که با قطع نظر از دین دنبال معنا برود تا بتواند آزادانه لغت را معنا کند در حالی که مجمع البحرین با توجه به کلمات دیگران و روایات، لغت را معنا می کند و لذا اعتبار چندانی ندارد و به نظر ما مرحوم طریحی متخصص لغت نبوده است بلکه عالم دینی بوده است که به کتب لغت و روایات مراجعه می کرده است.

#### جواب سوم

صاحب وسائل می فرماید: یحتمل الحمل علی التقیّه

بر فرض تعارض بین این دو دسته (صحیحه ابن بزیع و روایات مانعه) مستقر باشد صحیحه ابن بزیع را بر تقیه حمل می کنیم؛

توضیح این که شیخ طوسی در خلاف فرموده است که عامه گفته اند هر چند لبس حریر محض بر رجال حرام است ولی نماز در حریر محض بر رجال صحیح است و جمیع فقهاء با فتوای امامیه مخالفت کرده اند که نماز در حریر محض را صحیح نمی دانند «من صلى في حرير محض من الرجال من غير ضرورة كانت صلاته 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»[[12]](#footnote-12) این مطلب فرمایش شیخ طوسی در خلاف است و البته در پاورقی کتاب خلاف به کتب أهل سنت آدرس داده اند.

##### اشکال در جواب سوم

ولی علامه حلی ره می فرماید: «و يحرم لبس الحرير المحض للرجال‌ بإجماع علماء الإسلام، و لا تصح الصلاة فيه عند علمائنا أجمع- و هو رواية عن أحمد لأنّ النهي يدل على الفساد في العبادات. و قد قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله: (حرّم لباس الحرير و الذهب على ذكور أمتي، و أحلّ لأناثهم) و من طريق الخاصة ما رواه محمد بن عبد الجبار قال: كتبت إلى أبي محمد عليه السلام هل يصلّى في قلنسوة حرير أو ديباج؟ فكتب: «لا تحل‌ الصلاة في حرير محض» و قال الشافعي: تصح الصلاة، و كذا لو كان معه ثوب هو وديعة عنده لا يجوز له لبسه، فإن لبسه و صلّى فيه ضمن و صحت صلاته، لأن النهي ليس لأجل الصلاة فإنّ لبسه في غير الصلاة محرّم و إذا لم يكن التحريم لأجل الصلاة لم يمنع صحتها و الملازمة ممنوعة.»[[13]](#footnote-13)

اگر این نقل از أحمد بن حنبل صحیح باشد به این معنا است که یکی از فقهای أربعه عامه قائل به بطلان نماز در حریر محض است و لذا ممکن است کسی بگوید دیگر نمی توان به قول مطلق گفت که روایت ابن بزیع موافق عامه و روایات دیگر مخالف عامه است بلکه روایتی که دلالت بر بطلان نماز در حریر محض می کند موافق قول أحمد بن حنبل علی روایة می باشد.

و لکن می توان از این اشکال جواب داد که: احمد بن حنبل که تقریباً با زمان امام رضا علیه السلام معاصر بوده است و روایات دال بر بطلان بعد از زمان امام رضا علیه السلام تا زمان امام حسن عسکری علیه السلام بوده است مکاتبه محمد بن عبدالجبار به امام عسکری علیه السلام بوده است و دو روایت دیگر از امام رضا علیه السلام بوده است و روایت ابن بزیع نیز که دلالت بر صحت نماز در حریر محض می کرد از امام رضا علیه السلام بود و لذا این روایات به زمان أحمد بن حنبل و ما بعد آن ارتباط دارد؛

###### پاسخ از اشکال

و لکن انصافاً احمد بن حنبل فقیهی نبوده است که عموم أهل سنت تابع فتوای او باشند و ابن تیمیه بود که ابن حنبل را علم کرد وگرنه آنچه منشأ معروفیت فقه عامه شده است فقه مالک و فقه ابوحنیفه و فقه شافعی است و نیز فقه برخی دیگر که در کتب مطرح اند مانند سفیان ثوری و حسن بصری و أمثال آن و شاگردان أبوحنیفه مانند ابن أبی لیلی و شیبانی، و فقه احمد بن حنبل فقه معروفی نیست و لذا عرفاً صحیح است بگوییم روایت ابن بزیع موافق عامه است زیرا موافق مشهور عامه است و لذا این وجه هم به نظر ما صحیح است.

#### جواب چهارم

چهار روایت بر بطلان نماز در حریر محض دلالت می کرد و از این چهار روایت اجمالاً قطع به صدور پیدا می شود و لذا سند قطعیه می شود و خبر ابن بزیع خبر ظنی الصدور است و مخالف سنت قطعیه می شود؛ و اگر خبری ظنی الصدور با أخبار قطعی الصدور مخالف بود در اصول ثابت شده است که این خبر ظنی، اعتبار ندارد و برای عدم اعتبار خبر ظنی الصدور وجوهی بیان شده است که در بحث های آینده اصولی بیان خواهیم کرد و فعلاً قصد بیان تفصیلی این وجوه را نداریم؛

مثلاً مرحوم خویی می فرمایند خبر ظنی مخالف خبر قطعی مصداق «ما خالف السنة فهو مردود» است و «ما خالف السنّة» به معنای «ما خالف الخبر القطعی الصدور» است.

و برخی می گویند خبر قطعی الصدور مصداق «المجمع علیه بین أصحابک» می شود و خبر ظنی الصدور مصداق «الشاذ الذی لیس بمشهور عند أصحابک» می شود که در مقبوله عمر بن حنظله بیان شده است: [فَقَالَ يُنْظَرُ إِلَى مَا كَانَ مِنْ رِوَايَتِهِمْ عَنَّا فِي ذَلِكَ الَّذِي حَكَمَا بِهِ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ مِنْ أَصْحَابِكَ فَيُؤْخَذُ بِهِ مِنْ حُكْمِنَا وَ يُتْرَكُ الشَّاذُّ الَّذِي لَيْسَ بِمَشْهُورٍ عِنْدَ أَصْحَابِكَ فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ] که ما این وجه را در جایی که عمل مشهور أصحاب نیز بر طبق خبر قطعی الصدور باشد قبول داریم و در اینجا این گونه است زیرا عمل مشهور أصحاب طبق أخبار دالّ بر بطلان نماز در حریر محض است.

و وجه دیگری نیز مرحوم صدر ذکر می کنند که: این که روایات دلالت می کند که خبر مخالف کتاب مردود است به خاطر چه خصوصیتی است؛ اگر مردود بودن خبر مخالف کتاب به خاطر قطعی الصدور بودن کتاب است در محل بحث نیز این نکته وجود دارد و أخبار دال بر بطلان نماز در حریر محض قطعی الصدور می باشند. و این که گفته شود این أخبار هر چند قطعی الصدور اند ولی قطعی الدلالة نیستند در جواب گفته می شود که کتاب هم قطعی الدلالة نمی باشد. البته قرآن کلام مقدس خدای متعال است ولی این که کتاب به صرف مقدس بودن معیار قرار گرفته باشد عرفیت ندارد زیرا کاشف از صدق و کذب اختصاص به این ندارد که کلام خدای متعال باشد بلکه اگر کلام معصوم باشد نیز می تواند کاشف از صدق و کذب باشد و لذا فرقی ندارند. که ما این وجه را نیز قبول کردیم و لکن به این شرط که احتمال تقیّه در خبر قطعی الصدور داده نشود وگرنه الغای خصوصیت از کتاب به خبر قطعی الصدور صحیح نمی باشد و در اینجا انصافاً خبر قطعی الصدور، قطعی الجهة نیز می باشد.

#### جواب پنجم

روایت ابن بزیع که تعبیر «فلا بأس» دارد با مکاتبه عبدالجبّار که تعبیر «لاتحلّ» دارد هر دو نص می باشند و با هم تعارض می کنند و بعد از تعارض نصین به ظهور روایت سوم و چهارم رجوع می کنیم زیرا تعبیر «لایصلی فی ثوب ابریسم» نص نیست و قابل حمل بر کراهت می باشد و لذا در معارضه قرار نمی گیرد و بعد از تعارض نصین، به ظاهر آن که بطلان نماز است رجوع می کنیم.

أصل این مطلب از بحوث است و ما نیز قبول کردیم و لکن گفتیم این مطلب را برهانی نکنید و دلیل آن برهانی نیست بلکه ارتکازی است و باید سراغ بنای عقلاء رفت: مثلاً خطابی می گوید «اکرم العالم» و خطاب دیگر می گوید «فی ترک اکرام العالم بأس» و خطاب دیگر می گوید «لابأس بترک اکرام العالم»؛ که خطاب دوم و سوم نص اند و با هم معارضه کرده و کنار می روند و عقلاء بعد از تساقط این دو نص، به ظهور «اکرم العالم» رجوع می کنند که ظهوری است که با هیچ یک از دو نص تعارض ندارد زیرا با «فی ترک اکرام العالم بأس» متوافقین اند و تنافی ندارند و «لا بأس بترک اکرام العالم» نیز قرینه عرفیه برای حمل ظهور «اکرم العالم» بر استحباب است و با آن تنافی نداردو لذا بعد از تعارض و تساقط دو نص، به ظهور «اکرم العالم» رجوع می شود و این مطلب کاملاً عقلایی است.

## نتیجه بحث از أدله بطلان نماز در حریر محض

لذا با توجه به این وجوه (غیر از وجه أول که قبول نکردیم) بطلان نماز در حریر محض ثابت می شود.

1. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج2، ص207.](http://lib.eshia.ir/10083/2/207/دیباج) [↑](#footnote-ref-1)
2. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج2، ص207.](http://lib.eshia.ir/10083/2/207/ذکیّا) [↑](#footnote-ref-2)
3. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج3، ص400.](http://lib.eshia.ir/11005/3/400/جلود) [↑](#footnote-ref-3)
4. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج2، ص208.](http://lib.eshia.ir/10083/2/208/ابریسم) [↑](#footnote-ref-4)
5. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج2، ص208.](http://lib.eshia.ir/10083/2/208/التماثیل) [↑](#footnote-ref-5)
6. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج6، ص453.](http://lib.eshia.ir/11005/6/453/تماثیل) [↑](#footnote-ref-6)
7. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج2، ص209.](http://lib.eshia.ir/10083/2/209/زرّه) [↑](#footnote-ref-7)
8. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج2، ص207.](http://lib.eshia.ir/10083/2/207/دیباج) [↑](#footnote-ref-8)
9. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج6، ص453.](http://lib.eshia.ir/11005/6/453/یلبس) [↑](#footnote-ref-9)
10. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج6، ص453.](http://lib.eshia.ir/11005/6/453/تماثیل) [↑](#footnote-ref-10)
11. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج2، ص208.](http://lib.eshia.ir/10083/2/208/التماثیل) [↑](#footnote-ref-11)
12. الخلاف، ج‌1، ص: 504‌ [↑](#footnote-ref-12)
13. تذكرة الفقهاء (ط - الحديثة)، ج‌2، ص: 470‌ [↑](#footnote-ref-13)