

[شرائط لباس مصلی 1](#_Toc5460879)

[شرط ششم (از حریر خالص نبودن) 1](#_Toc5460880)

[أدله حرمت تکلیفی لبس حریر 2](#_Toc5460881)

[روایت أول 2](#_Toc5460882)

[روایت دوم 2](#_Toc5460883)

[بررسی رجالی أبی الجارود 3](#_Toc5460884)

[روایت سوم 4](#_Toc5460885)

[بررسی رجالی مسعدة بن صدقه 4](#_Toc5460886)

[روایت چهارم 6](#_Toc5460887)

[معنای «لایصلح» 6](#_Toc5460888)

[روایت پنجم 7](#_Toc5460889)

[بررسی رجالی عبدالله بن محمد بن عیسی 7](#_Toc5460890)

[روایت ششم 8](#_Toc5460891)

[روایت هفتم 8](#_Toc5460892)

[روایت هشتم 9](#_Toc5460893)

[بررسی ظهور «کره» در حرمت 9](#_Toc5460894)

[روایت نهم 10](#_Toc5460895)

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

**خلاصه مباحث گذشته:**

در جلسه قبل حکم نماز در حریر از ما لاتتم فیه الصلاة بیان شد و 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

## أدله حرمت تکلیفی لبس حریر

بحث راجع به حرمت تکلیفیه پوشیدن لباس حریر بر مردان است که مورد تسالم فقهای امامیه و فقهای عامه است و فقهای عامه تنها نماز در لباس حریر را صحیح می دانستند ولی پوشیدن حریر بر مردان را بالاتفاق حرام می دانند. و روایات نیز مختلف است که آن ها را بررسی می کنیم؛

### روایت أول

حُمَيْدُ بْنُ زِيَادٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَمَاعَةَ عَنْ غَيْرِ وَاحِدٍ عَنْ أَبَانٍ الْأَحْمَرِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: لَا يَصْلُحُ لِبَاسُ الْحَرِيرِ وَ الدِّيبَاجِ فَأَمَّا بَيْعُهُمَا فَلَا بَأْسَ.[[1]](#footnote-1)

«أبان الأحمر» همان أبان بن عثمان است که ثقه می باشد.

و دلالت این روایت بر حرمت لبس حریر متوقّف بر این است که «لایصلح» در حرمت ظهور داشته باشد ولو به قرینه تقابل با «فلا بأس»؛ و ما بعید نمی دانیم که این ظهور محقق باشد.

### روایت دوم

وَ رَوَى أَبُو الْجَارُودِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع أَنَّ النَّبِيَّ ص قَالَ لِعَلِيٍّ ع إِنِّي أُحِبُّ لَكَ مَا أُحِبُّ لِنَفْسِي وَ أَكْرَهُ لَكَ مَا أَكْرَهُ لِنَفْسِي فَلَا تَتَخَتَّمْ بِخَاتَمِ ذَهَبٍ فَإِنَّهُ زِينَتُكَ فِي الْآخِرَةِ وَ لَا تَلْبَسِ الْقِرْمِزَ فَإِنَّهُ مِنْ أَرْدِيَةِ إِبْلِيسَ- وَ لَا تَرْكَبْ بِمِيثَرَةٍ حَمْرَاءَ فَإِنَّهَا مِنْ مَرَاكِبِ إِبْلِيسَ وَ لَا تَلْبَسِ الْحَرِيرَ فَيُحْرِقَ اللَّهُ جِلْدَكَ يَوْمَ تَلْقَاهُ‌[[2]](#footnote-2)

دلالت این روایت بر حرمت لبس حریر واضح است زیرا عذاب «فیحرق الله جلدک یوم تلقاه» بر لبس حریر وجود دارد. و لکن سند روایت اشکال دارد زیرا «أبی الجارود» همان «زیاد بن منذر همدانی» است که رئیس فرقه جارودیه است و قبلاً راجع به آن بحث کردیم و بیان کردیم که دلیلی بر وثاقت این شخص وجود ندارد؛

#### بررسی رجالی أبی الجارود

**مرحوم خویی أبی الجارود را توثیق می کردند؛**

**دلیل أول ایشان این است که**: این شخص در تفسیر قمی آمده است و در دیباجه تفسیر قمی با عبارت «و نحن ذاكرون‏ و مخبرون‏ بما ينتهي إلينا و رواه مشايخنا و ثقاتنا عن الذين فرض الله طاعتهم‏[[3]](#footnote-3)» رجال تفسیر را توثیق می کند.

**این وجه صحیح نیست زیرا:** أولاً معلوم نیست دیباجه از علی بن ابراهیم قمی باشد و شاید جمع آوری کننده کتاب تفسیر قمی که در دست ما می باشد این دیباجه را نوشته باشد زیرا بعد از دیباجه چنین نوشته است « حَدَّثَنِي‏ أَبُو الْفَضْلِ‏ الْعَبَّاسُ‏ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ الْقَاسِمِ بْنِ حَمْزَةَ بْنِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ ع قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو الْحَسَنِ عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي رَحِمَهُ اللَّهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى...»[[4]](#footnote-4) و ابوالفضل العباس یکی از امام زاده ها است و دیباجه یا تألیف ابوالفضل العباس است و یا تألیف شاگرد ابوالفضل العباس است که هیچ کدام توثیق ندارند. ثانیاً راجع به أبی الجارود مسلّم شده است که در تفسیر قمی وجود ندارد و أبی الجارود تفسیری داشته است و شخصی که این تفسیر قمی موجود را جمع آوری کرد آن را با تفسیر قمی تلفیق کرد و نوعاً وقتی از تفسیر أبی الجارود نقل می کند تعبیر «رجع إلی تفسیر علی بن ابراهیم» را بیان می کند.

**دلیل دوم مرحوم خویی بر توثیق أبی الجارود این است که**: شیخ مفید در رساله عددیه راجع به راویان أحادیثی که دلالت می کند شهر رمضان گاهی 29 روز و گاهی 30 روز می باشد، فرموده است «الأعلام 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»[[5]](#footnote-5) و یکی از روایات را از أبی الجارود نقل می کند «و روى محمد بن سنان عن أبي الجارود قال سمعت أبا جعفر محمد بن علي ع يقول صم حين يصوم الناس و أفطر حين يفطر الناس فإن الله جعل الأهلة مواقيت‌»[[6]](#footnote-6)

**از این دلیل نیز جواب دادیم که**: قرائنی وجود دارد که شیخ مفید قصد ندارد تک تک راویان را توثیق کند خصوصاً این که صرف توثیق نیست بلکه از القاب سنگینی استفاده می کند و نمی شود أبی الجارود رئیس فرقه زیدیه جارودیه از «الأعلام 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» باشد. و جالب این است که «محمد بن سنان» نیز در بین این راویان وجود دارد و چند صفحه قبل شیخ مفید راجع به محمد بن سنان چنین گفته است «طريقه محمد بن سنان و هو مطعون فيه لا تختلف العصابة في تهمته و ضعفه و ما كان هذا سبيله لم يعمل عليه في الدين»[[7]](#footnote-7)؛ لذا این ها قرینه می شود که مراد شیخ مفید این بوده است که مجموع راویانی که أحادیث (که دلالت می کند ماه رمضان گاهی 29 روز و گاهی 30 روز است) را نقل می کنند این صفات را دارند نه این که تک تک راویان این صفات را داشته باشند.

### روایت سوم

وَ عَنْهُ، عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ قَالَ: حَدَّثَنِي جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِيهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ أَمَرَهُمْ بِسَبْعٍ وَ نَهَاهُمْ عَنْ سَبْعٍ: أَمَرَهُمْ بِعِيَادَةِ الْمَرْضَى، وَ اتِّبَاعِ الْجَنَائِزِ، وَ إِبْرَارِ الْقَسَمِ، وَ تَسْمِيتِ الْعَاطِسِ، وَ نَصْرٍ الْمَظْلُومِ، وَ إِفْشَاءِ السَّلَامِ، وَ إِجَابَةِ الدَّاعِي. وَ نَهَاهُمْ عَنِ التَّخَتُّمِ بِالذَّهَبِ، وَ الشُّرْبِ فِي آنِيَةِ الذَّهَبِ وَ الْفِضَّةِ، وَ عَنِ الْمَيَاثِرِ الْحُمْرِ، وَ عَنْ لِبَاسِ الْإِسْتَبْرَقِ وَ الْحَرِيرِ وَ الْقَزَّ وَ الْأُرْجُوَانِ[[8]](#footnote-8): استبرق حریر ضخیم بوده است در مقابل سندس که حریر لطیف بوده است «سندس و استبرق». و حریر در روایت مطلق است. و قزّ أبریشم است که حریر را از آن می گیرند. و در صحاح «اُرجوان» را این گونه معنا می کند «و الأُرْجُوَانُ: صِبغٌ أحمر شديد الحمرة»[[9]](#footnote-9) یعنی پیامبر صلی الله علیه و آله از لباس هایی که شدیداً سرخ است نهی کرده است.

دلالت روایت برحرمت واضح است و به لحاظ سند؛ هارون بن مسلم از أجلّاء است و مسعدة بن صدقه توثیق خاص ندارد و وجوهی برای توثیق آن بیان شده است:

#### بررسی رجالی مسعدة بن صدقه

**مثل این که مرحوم خویی فرموده اند**: مسعدة بن صدقه از رجال کامل الزیارات است؛ که خود مرحوم خویی از این نظر که رجال کامل الزیارات از ثقات اند برگشتند.

**و وجه دیگر مرحوم خویی این است که**: مسعدة بن صدقه در تفسیر قمی است و از نظریه توثیق رجال تفسیر قمی برنگشتند.

ولی استاد ما مرحوم تبریزی می فرمودند توثیق عام رجال کامل الزیارات و نیز توثیق عام تفسیر قمی صحیح نیست و ما نیز در توثیق عام اشکال داریم.

**مرحوم بروجردی برای اثبات وثاقت مسعدة بن صدقه فرموده اند:** چهار مسعدة داریم که مسعدة بن صدقه همان مسعدة بن زیاد است؛ که این مطلب مؤید هایی دارد و برخی از فضلاء رساله ای فی أحوال المساعد نوشته اند و خواسته اند ثابت کنند که چهار مسعده، یک نفر اند و انصافاً شواهدی هم دارد.

و لکن مبعّداتی نیز وجود دارد مثل این که شیخ طوسی در رجال گاهی راجع به مسعدة بن صدقه می گوید «عامی» و گاهی تعبیر می کند «العبسی البصری» یا کشی راجع به مسعدة بن صدقه می گوید «بتری» یعنی از فرقه زیدیه بتریه است که قائل به خلافت شیخین بودند در مقابل زیدیه جارودیه که الآن در یمن اند و قائل به خلافت بلافصل أمیر المؤمنین صلوات الله علیه می باشند و لکن به خلافت زید قائل می شوند. ولی راجع به مسعدة بن زیاد تعبیر «عامی و بتری» و نیز تعبیر «العیسی» را به کار نمی برند بلکه تعبیر نجاشی «ثقة عین» است که لاأقل مشعر به این است که امامی عدل می باشد در حالی که راجع به مسعدة بن صدقه تعبیر «بتری و عامی» به کار رفته بود و در برخی روایات تعبیر «مسعدة بن زیاد العبدی» دارد و شیخ طوسی راجع به مسعدة بن زیاد تعبیر به«العبدی» کرده است ولی راجع به مسعدة بن صدقه «الربعی» تعبیر کرده است. و نیز شیخ در رجال مسعدة بن صدقه را «بصری» دانست ولی مسعدة بن زیاد را «کوفی» می داند. این ها مبعّدات اتّحاد این دو است و لذا جزم به اتّحاد مسعدة بن صدقه و مسعدة بن زیاد مشکل است ولو هارون بن مسلم از هر دو روایت نقل کرده است و هر دو در یک طبقه می باشند.

**نکته:** «عامی بتری» با هم منافات ندارند زیرا عامی به معنای أعم است و بتری چون قائل به خلافت شیخین بودند عامی نیز می شوند و لذا هر دو تعبیر در مورد آن ها صحیح است.

**به نظر ما توثیق مسعدة بن صدقه یک راه دارد که**: همان راهی است که استاد ما بیان کرده است که مسعدة بن صدقه از معاریفی است که قدحی در مورد او وارد نشده است یا به تعبیر دیگر که آقای زنجانی به کار می برند أجلّاء از مسعدة بن صدقه در أحکام الزامیه فقهیه، اکثار روایت کرده اند و عمدتاً هارون بن مسلم یا ابراهیم بن هاشم از او روایت نقل می کنند؛ و مورد روایات أحکام الزامیه فقهیه است و موردش اعتقادیات نیست تا گفته شود در آن بحث حجّیت خبر ثقه مطرح نیست و بحث حصول معرفت است و نیز موردش احکام استحبابی نیست تا گفته شود از باب تسامح در أدله سنن اکثار روایت صورت گرفته است.

لذا با این دو بیان وثوق پیدا می کنیم که این شخص، ثقه بوده است وگرنه راجع به او این گونه اعتماد نمی کردند و لاأقل قدحی راجع به او ذکر می کردند.

### روایت چهارم

عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْحَسَنِ، عَنْ جَدِّهِ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ، عَنْ أَخِيهِ مُوسَى ابْنِ جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ:...وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ، هَلْ يَصْلُحُ لَهُ لُبْسُ الطَّيْلَسَانِ فِيهِ الدِّيبَاجُ، وَ الْبَرْنَكَانِ عَلَيْهِ حَرِيرٌ؟ قَالَ: «لَا»[[10]](#footnote-10)

طیلسان معرّب تالشان است که لباس ایرانی بود که دایره ای شکل و سیاه بود. و فیض کاشانی تعبیر می کند «ثوب یلقی علی کتفین یحیط بالید» که الآن از آن تعبیر به شِنِل می کنند. و در قاموس راجع به «برنکان» می گوید «کساء أسود: عبای سیاه رنگ».

#### معنای «لایصلح»

سند روایت عبدالله بن الحسن است که ما اشکال داریم. و در به لحاظ دلالت هم تعبیر «لایصلح» دارد که بعید نیست حمل بر عدم جواز شود مخصوصاً این که همان طور که آقای زنجانی فرموده اند وقتی انسان کتاب قرب الاسناد را ملاحظه می کند متوجهّ می شود که «لایصلح» در موارد حلیّت و حرمت به کار می رود و با حرمت تناسب دارد و ایشان درست می فرمایند و به نظر ما معنای «لایصلح»، «شایسته نیست» نمی باشد بلکه این معنا، برای تعبیر «لایحسن» است و تعبیر «لایصلح» به ظهور عرفی در معنای صالح نیست و فاسد است به کار می رود و ظاهر این لفظ همین معنا است مانند «انه لایصلح عمل المفسدین، إنه عمل غیر صالح»

**نکته:** در روایت «علیه حریر» کرده است و همین که مقداری از لباس حریر باشد لبس حریر صادق خواهد بود لذا «علیه حریر» قرینه بر عدم حرمت نمی شود.

### روایت پنجم

**صحیحه اسماعیل بن فضل هاشمی**: مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ أَبَانِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ الْفَضْلِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا يَصْلُحُ لِلرَّجُلِ أَنْ يَلْبَسَ الْحَرِيرَ إِلَّا فِي الْحَرْبِ.[[11]](#footnote-11) دلالت روایت متوقّف بر این است که «لایصلح» ظهور در حرمت داشته باشد.

و روایت صحیحه است؛ عبدالله بن محمد بن عیسی برادر أحمد بن محمد بن عیسی است و شیخ راجع به «علی بن الحکم» در رجال خود می فرماید «ثقة جلیل القدر». شیخ طوسی و شیخ کشی اسماعیل بن فضل هاشمی را توثیق کرده اند.

#### بررسی رجالی عبدالله بن محمد بن عیسی

راجع به عبدالله بن محمد بن عیسی که معروف به بَنان یا بُنان است توثیق خاص نداریم و مرحوم خویی به این خاطر که عبدالله بن محمد بن عیسی در رجال کامل الزیارات بود او را توثیق می کرد که از این نظریه برگشتند. ولکن همان طور که آقای زنجانی فرموده اند قرائنی وجود دارد که بعید نیست انسان وثاقت آن را احراز کند و باید مجموع این قرائن را ملاحظه کرد؛

مثل این که شیخ طوسی در تهذیب و استبصار یا صدوق در فقیه حتّی در یک مورد در سند روایات عبدالله بن محمد بن عیسی مناقشه نکرده اند با این که شأن شیخ طوسی و شیخ صدوق این است که اگر روایاتی که مطرح می کنند اشکال سندی دارد اشکال سندی آن را بیان کنند و بعد آقای زنجانی فرموده اند که در فهرست شیخ و رجال نجاشی کوچکترین قدحی راجع به عبدالله بن محمد بن عیسی نیامده است و أجلّاء مثل محمد بن علی بن محبوب أشعری قمی، سعد بن عبدالله قمی و محمد بن یحیی العطار روایت از عبدالله بن محمد بن عیسی را اکثار کرده اند و ابن الولید و ابن نوح و صدوق هم عبدالله بن محمد بن عیسی را از رجال نوادر الحکمه محمد بن أحمد بن یحیی استثناء نکرده اند با این که از مشایخ صاحب نوادر الحکمه است: و صاحب نوادر الحکمه یعنی محمد بن أحمد بن یحیی اکثار روایت از ضعفاء می کند ولی ابن الولید و ابن نوح و صدوق از کتاب نوادر الحکمه را که شبیه کتاب کافی امروز در آن زمان بود که به آن عمل می شد، حدود بیست نفر را استثناء کردند و عبدالله بن محمد بن عیسی از مستثنیات نیست.

حال بعید نیست که از مجموع قرائن آقای زنجانی مخصوصاً اکثار روایت أجلّاء وثوق به وثاقت حاصل شود.

### روایت ششم

**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[[12]](#footnote-12)

### روایت هفتم

**موثقه اسماعیل بن فضل هاشمی:** حُمَيْدُ بْنُ زِيَادٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَمَاعَةَ عَنْ غَيْرِ وَاحِدٍ عَنْ أَبَانٍ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ الْفَضْلِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي الثَّوْبِ يَكُونُ فِيهِ الْحَرِيرُ فَقَالَ إِنْ كَانَ فِيهِ خِلْطٌ فَلَا بَأْسَ[[13]](#footnote-13)

خلط یعنی حریر به غیر حریر مخلوط است و مثلاً تار آن یا پود آن غیر حریر است و مفهوم روایت به متفاهم عرفی این است که «ان لم یکن فیه خلط ففیه بأس» یعنی اگر حریر محض باشد اشکال دارد.

**البته ممکن است اشکال شود که**: برخی مثل مرحوم بروجردی و امام قدس سره در اصول و آقای زنجانی و ما و صاحب تعلیقه مباحث الاصول می گوییم مفهوم شرط فی الجمله و به نحو موجبه جزئیه است و بالجمله نیست: مثلاً اگر بگویند «اذا زلزلت الارض وجبت صلاة الآیات» مفهومش این نیست که «اذا لم یقع الزلزال فلاتجب صلاة الآیات مطلقاً ولو مع الکسوف أو الخسوف» یا مثلاً «إن جائک زید فأکرمه» مفهوم کلی ندارد که اگر نیامد او را مطلقاً اکرام نکن بلکه مفهوم فی الجمله دارد یعنی می گوید اکرام زید به صورت مطلق واجب نیست ولی وجوب اکرام زید در فرض وجود سبب آخر را نفی نمی کند مثل این که نزد شما نیاید ولی برای شما هدیه بفرستد یا نزد شما نیاید ولی از شما تقاضای کمک کند.

**و مفهوم موجبه جزئیه روایت محل بحث چنین می شود که:** اگر حریر محض بود این طور نیست که اشکال نداشته باشد و لا بأس به، باشد ولی شاید بأس فی الجمله داشته باشد مثل این که در حال نماز ممنوع باشد.

البته گاهی چه در مواردی که جمله شرطیه باشد و چه جمله وصفیه باشد قرینه وجود دارد که در مقام تحدید و بیان جمیع قیود است؛ مرحوم استاد در صحیحه علی بن مهزیار که بیان می کند هدیه خطیره و بزرگ خمس دارد « وَ الْغَنَائِمُ وَ الْفَوَائِدُ يَرْحَمُكَ اللَّهُ فَهِيَ الْغَنِيمَةُ يَغْنَمُهَا الْمَرْءُ وَ الْفَائِدَةُ يُفِيدُهَا وَ الْجَائِزَةُ مِنَ الْإِنْسَانِ الَّتِي لَهَا خَطَرٌ»[[14]](#footnote-14) که مفهومش این است که هدیه غیر خطیره خمس ندارد و وقتی به ایشان اشکال می شد که اینجا مفهوم شرط نیست و مفهوم وصف است و شما مفهوم وصف را حتّی به صورت فی الجمله قبول ندارید (ولو مرحوم خویی مفهوم وصف را فی الجمله قبول دارند و در مثال اکرم العالم العادل می فرمایند که مفهومش این است که اکرام عالم به صورت مطلق واجب نیست ولی شاید اکارم عالم هاشمی هم واجب باشد ولی مرحوم استاد می فرمود شاید اکرام عالم به صورت مطلق واجب باشد و مصلحت بوده است که وجوب اکرام عالم عادل را بیان کنند) ایشان در مورد این روایت بیان کرده اند که ظهور در تحدید دارد و می خواهد موضوع خمس را مشخص کند و انصافاً استظهار بدی نیست.

و لکن روایت محل بحث ما این گونه نیست و ظهور در تحدید ندارد و البته اگر مفهوم داشته باشد ظاهر «به بأس» حرمت خواهد بود.

### روایت هشتم

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[[15]](#footnote-15)

به نظر ما یوسف بن ابراهیم ثقه است زیرا صفوان از او حدیث نقل می کند.

در روایت می فرماید اشکال ندارد سَدای لباس یعنی تار لباس (در مقابل لحمه که به معنای پود است) حریر باشد و اشکال ندارد دکمه آن حریر باشد و اشکال ندارد علم آن حریر باشد که مراد از علم ثوب را متوجّه نشده ایم و شاید آرم لباس بوده است یا چیزی بوده است که به لباس آویزان می شده است. ولی حریر محض بر رجال مکروه است و «کره» به قرینه مقابله با «لا بأس» ظهور در حرمت دارد.

#### بررسی ظهور «کره» در حرمت

**البته آقای سیستانی فرموده اند:** در همه جا وقتی تعبیر «مکروه و کره» به کار می رود ظهور در حرمت دارد و معتبره سیف تمّار را شاهد می آورند؛

أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ سَيْفٍ التَّمَّارِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي بَصِيرٍ أُحِبُّ أَنْ تَسْأَلَ- أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ اسْتَبْدَلَ قَوْصَرَتَيْنِ فِيهِمَا بُسْرٌ مَطْبُوخٌ بِقَوْصَرَةٍ فِيهَا تَمْرٌ مُشَقَّقٌ قَالَ فَسَأَلَهُ أَبُو بَصِيرٍ عَنْ ذَلِكَ فَقَالَ ع هَذَا مَكْرُوهٌ فَقَالَ أَبُو بَصِيرٍ وَ لِمَ يُكْرَهُ فَقَالَ كَانَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ ع يَكْرَهُ أَنْ يَسْتَبْدِلَ وَسْقاً مِنْ تَمْرِ الْمَدِينَةِ بِوَسْقَيْنِ مِنْ تَمْرِ خَيْبَرَ لِأَنَّ تَمْرَ الْمَدِينَةِ أَدْوَنُهُمَا وَ لَمْ يَكُنْ عَلِيٌّ ع يَكْرَهُ الْحَلَالَ[[16]](#footnote-16): سیف تمّار به ابوبصیر می گوید که دوست دارم از امام صادق علیه السلام سؤال کنی که حکم معاوضه دو من خرمای درجه دو با یک من خرمای درجه یک چیست؟ ابوبصیر از امام علیه السلام سؤال کرد و حضرت فرمود مکروه است. ابوبصیر سؤال کرد که چرا مکروه است؟ حضرت فرمودند علی علیه السلام کراهت داشت که یک وسق از تمر مدینه را با دو وسق از تمر خیبر معاوضه کند و در ادامه تعبیری دارد و ظاهراً باید «لإن تمر المدینه أجودهما، لإن تمر خیبر أونهما» باشد.

مهم تعبیر «کان علی علیه السلام یکره و لم یکن علی یکره الحلال» است: حضرت علی علیه السلام نسبت به مکروه اصطلاحی نیز کراهت غیر تحریمه داشته اند و به اندازه مکروه بودن آن از آن کراهت داشته اند ولی این روایت بیان می کند که «لم یکن علی یکره الحلال» لذا معلوم می شود ظهور کراهت در کراهت لزومیه بوده است.

البته در روایت آمده است «فَأَجَازَ اللَّهُ لَهُ ذَلِكَ كُلَّهُ وَ عَافَ رَسُولُ اللَّهِ ص أَشْيَاءَ وَ كَرِهَهَا وَ لَمْ يَنْهَ عَنْهَا نَهْيَ حَرَامٍ إِنَّمَا نَهَى عَنْهَا نَهْيَ إِعَافَةٍ وَ كَرَاهَةٍ ثُمَّ رَخَّصَ فِيهَا»[[17]](#footnote-17) «اعافه» یعنی دوست نداشتن یک طعام و چون کراهة در کنار اعافه ذکر شده است قرینه بر عدم حرمت خواهد بود.

ولی اگر تعبیر «کره و مکروه» بدون قرینه باشد آقای سیستانی ادّعا کرده اند که ظهور در حرمت دارد و برای ما خیلی واضح نیست و روایت را مطرح کردیم تا روی آن تأمّل شود و ما قبلاً اشکال می کردیم که استعمال أعم از حقیقت است و در این روایت «کره» به معنای حرمت استعمال شده است و دلیل نمی شود که هر کجا تعبیر به «کره» شود حرمت استفاده شود مثل این که اگر گفته شود «هذا أسد» دلیل نمی شود که معنای حقیقی أسد چنین باشد. و چون نیازی به این بحث نیست این بحث را دنبال نمی کنیم و ما در اینجا می گوییم به قرینه تقابل که ابتدا تعبیر «لابأس» کرد «کره» به معنای «فیه بأس» است که ظهور در حرمت خواهد داشت.

### روایت نهم

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارَ عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنْ مُوسَى بْنِ بَكْرٍ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع يَنْهَى عَنْ لِبَاسِ الْحَرِيرِ لِلرِّجَالِ وَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا كَانَ مِنْ حَرِيرٍ مَخْلُوطٍ بِخَزٍّ لَحْمَتُهُ أَوْ سَدَاهُ خَزٌّ أَوْ كَتَّانٌ أَوْ قُطْنٌ وَ إِنَّمَا يُكْرَهُ الْحَرِيرُ الْمَحْضُ لِلرِّجَالِ وَ النِّسَاءِ[[18]](#footnote-18)

**دو اشکال در اینجا وجود دارد؛** أول این که نساء نیز در کنار رجال ذکر شده است که نهی در مورد نساء باید بر کراهت حمل شود و وحدت سیاق اقتضا می کند که «ینهی» در مورد رجال ظهور در حرمت پیدا نکند؛

جواب این اشکال موکول به اصول است مثلاً در مثال «اغتسل للجمعة و الجنابة» اگر قرینه داریم غسل جمعه مستحب است دلیل نمی شود که از ظهور اغتسل در وجوب رفع ید کنیم؛ ظهور اطلاقی أمر و نهی در الزامی بودن است و تنها به مقداری که قرینه بر خلاف داریم از آن رفع ید می کنیم.

بله اگر مبنای صاحب کفایه را قائل شویم که صیغه أمر حقیقت در وجوب و صیغه نهی حقیقت در حرمت است در این صورت استعمال لفظ در أکثر از یک معنا لازم می آید یعنی ینهی در نساء در غیر حرمت و در رجال در حرمت استعمال شود و لکن ما این مبنا را قبول نداریم و به نظر ما نهی در مطلق زجر و بازداشتن استعمال می شود و دالّ بر این که نهی به نحو حرمت است دالّ آخر و مقدمات حکمت است و مقدمات حکمت در نهی رجال از لبس حریر تمام است و در نهی نساء از لبس حریر تمام نیست زیرا قرینه بر عدم حرمت داریم.

لذا دلالت آن به نظر ما تمام است و در سند هم موسی بن بکر قرار دارد که به نظر ما چون صفوان از او نقل حدیث می کند ثقه است. و مرحوم خویی وجهی دیگر ذکر کرده است که جلسه بعد بیان خواهیم کرد.

1. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج6، ص454.](http://lib.eshia.ir/11005/6/454/%DB%8C%D8%B5%D9%84%D8%AD) [↑](#footnote-ref-1)
2. [من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج1، ص253.](http://lib.eshia.ir/11021/1/253/%D9%84%D9%86%D9%81%D8%B3%DB%8C) [↑](#footnote-ref-2)
3. تفسير القمي، ج‏1، ص: 4 [↑](#footnote-ref-3)
4. تفسير القمي، ج‏1، ص: 27 [↑](#footnote-ref-4)
5. الرد على أصحاب العدد - جوابات أهل الموصل، ص: 25‌ [↑](#footnote-ref-5)
6. الرد على أصحاب العدد - جوابات أهل الموصل، ص: 30‌ [↑](#footnote-ref-6)
7. الرد على أصحاب العدد - جوابات أهل الموصل، ص: 20‌ [↑](#footnote-ref-7)
8. قرب الإسناد (ط - الحديثة)، ص: 71‌ [↑](#footnote-ref-8)
9. الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربية، ج‌6، ص: 2353‌ [↑](#footnote-ref-9)
10. قرب الإسناد (ط - الحديثة)، ص: 282‌ [↑](#footnote-ref-10)
11. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج6، ص453.](http://lib.eshia.ir/11005/6/453/%D9%84%D8%A7%20%DB%8C%D8%B5%D9%84%D8%AD) [↑](#footnote-ref-11)
12. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج6، ص453.](http://lib.eshia.ir/11005/6/453/%D9%84%D8%A7%20%DB%8C%D9%84%D8%A8%D8%B3) [↑](#footnote-ref-12)
13. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج6، ص455.](http://lib.eshia.ir/11005/6/455/%D8%AE%D9%84%D8%B7) [↑](#footnote-ref-13)
14. [استبصار، شیخ طوسی، ج2، ص61.](http://lib.eshia.ir/11002/2/61/%D8%AE%D8%B7%D8%B1) [↑](#footnote-ref-14)
15. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج2، ص209.](http://lib.eshia.ir/10083/2/209/%D8%A7%D9%84%D8%A8%D9%87%D9%85) [↑](#footnote-ref-15)
16. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج5، ص188.](http://lib.eshia.ir/11005/5/188/%D9%82%D9%88%D8%B5%D8%B1%D8%AA%DB%8C%D9%86) [↑](#footnote-ref-16)
17. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج1، ص266.](http://lib.eshia.ir/11005/1/266/%D8%A7%D8%B9%D8%A7%D9%81%D9%87) [↑](#footnote-ref-17)
18. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج2، ص367.](http://lib.eshia.ir/10083/2/367/%D9%82%D8%B7%D9%86) [↑](#footnote-ref-18)