



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغات



ارسلنا
عليكم يا صابغ
الرماد

www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir

موسوعة الأمام الخوئي

المجلد الثاني

الموسوعة الفقهية الإسلامية
المجلد الثاني

١٣٧٧-١٤١٣ هـ

١٢

موسوعة الأمام الخوئي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المستند فى شرح العروه الوثقى (موسوعه الامام الخوئى)

كاتب:

آيت الله سيد ابوالقاسم خوئى

نشرت فى الطباعة:

موسسه احياء آثار الامام الخوئى

رقمى الناشر:

مركز القائميه باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
١٠	المستند فى شرح العروه الوثقى (موسوعه الامام الخوئى) المجلد ١٢
١٠	اشاره
١١	[تتمه كتاب الصلاه]
١١	اشاره
١٢	[فصل فىما يستقبل له]
١٢	اشاره
٤٣	[مسأله ١: كىفیه الاستقبال فى الصلاه قائماً]
٤٣	[مسأله ٢: یحرم الاستقبال حال التخلی بالبول أو الغائط]
٤٥	[مسأله ٣: یستحب الاستقبال فى مواضع]
٤٥	[مسأله ٤: یكره الاستقبال حال الجماع]
٤٨	[فصل فى أحكام الخلل فى القبله]
٤٨	اشاره
٤٨	[مسأله ١: لو أخل بالاستقبال عالماً عامداً بطلت صلاته مطلقاً]
٧٠	[مسأله ٢: إذا ذبح أو نحر إلى غیر القبله عالماً عامداً حرم المذبوح والمنحور]
٧٥	[مسأله ٣: لو ترك استقبال المیت وجب نبشه ما لم يتلاش و لم یوجب هتك حرمته]
٧٦	[فصل فى الستر و الساتر]
٧٦	اشاره
٧٦	[فالأول: ستر یلزم فى نفسه]
٧٦	اشاره
١٠٤	[مسأله ١: الظاهر وجوب ستر الشعر الموصول بالشعر]
١٠٦	[مسأله ٢: الظاهر حرمة النظر إلى ما یحرم النظر إلیه فى المرآه و الماء الصافى]
١٠٨	[مسأله ٣: لا یشرط فى الستر الواجب فى نفسه ساتر مخصوص و لا كىفیه خاصه]
١٠٨	[أما الثانى أى الستر حال الصلاه]

اشاره ١٠٨

مسأله ٤: لا يجب على المرأة حال الصلاة ستر ما في باطن الفم من الأسنان و اللسان] ١٢٨

مسأله ٥: إذا كان هناك ناظر ينظر بريبه إلى وجهها أو كفيها أو قدميها يجب عليها سترها] ١٢٨

مسأله ٦: يجب على المرأة ستر رقبتها حال الصلاة] ١٢٨

مسأله ٧: الأمة كالحره في جميع ما ذكر من المستثنى و المستثنى منه] ١٢٩

مسأله ٨: الصبيه غير البالغه حكمها حكم الأمه في عدم وجوب ستر رأسها و رقبتها] ١٣٨

مسأله ٩: لا فرق في وجوب الستر و شرطيته بين أنواع الصلوات الواجبه و المستحبه] ١٤١

مسأله ١٠: يشترط ستر العوره في الطواف أيضاً] ١٤٢

مسأله ١١: إذا بدت العوره كلا أو بعضاً لريح أو غفله لم تبطل الصلاة] ١٤٤

مسأله ١٢: إذا نسي ستر العوره ابتداءً أو بعد التكتشف في الأثناء] ١٤٥

مسأله ١٣: يجب الستر من جميع الجوانب بحيث لو كان هناك ناظر لم يرها] ١٤٦

مسأله ١٤: هل يجب الستر عن نفسه بمعنى أن يكون بحيث لا يرى نفسه أيضاً أم المدار على الغير] ١٤٧

مسأله ١٥: هل اللازم أن تكون ساتريته في جميع الأحوال حاصلاً من أول الصلاة إلى آخرها] ١٤٨

مسأله ١٦: الستر الواجب في نفسه من حيث حرمة النظر يحصل بكل ما يمنع عن النظر] ١٤٩

أفضل في شرائط لباس المصلى] ١٥٦

اشاره ١٥٦

الأول: الطهاره في جميع لباسه] ١٥٦

الثاني: الإباحه] ١٥٦

اشاره ١٥٦

مسأله ١: لا فرق في الغصب بين أن يكون من جهه كون عينه للغير أو كون منفعتة له] ١٦٤

مسأله ٢: إذا صبغ ثوب بصيغ مغصوب فالظاهر أنه لا يجرى عليه حكم المغصوب] ١٦٤

مسأله ٣: إذا غسل الثوب الوسخ أو النجس بماء مغصوب] ١٦٨

مسأله ٤: إذا أذن المالك للغاصب أو لغيره في الصلاة فيه مع بقاء الغصبيه صحت] ١٦٨

مسأله ٥: المحمول المغصوب إذا تحرك بحركات الصلاة يوجب البطلان] ١٧١

مسأله ٦: إذا اضطر إلى لبس المغصوب لحفظ نفسه أو لحفظ المغصوب] ١٧١

مسأله ٧: إذا جهل أو نسي الغصبيه و علم أو تذكر في أثناء الصلاة] ١٧٢

- مسأله ۸: إذا استقرض ثوباً و كان من نيته عدم أداء عوضه] ----- ۱۷۳
- مسأله ۹: إذا اشترى ثوباً بعين مال تعلق به الخمس أو الزكاه مع عدم أدائهما من مال آخر] ----- ۱۷۶
- الثالث: أن لا يكون من أجزاء الميتة] ----- ۱۷۸
- اشاره ----- ۱۷۸
- مسأله ۱۰: اللحم أو الشحم أو الجلد المأخوذ من يد الكافر أو المطروح في بلاد الكفار] ----- ۱۹۵
- مسأله ۱۱: استصحاب جزء من أجزاء الميتة في الصلاة موجب لبطلانها و إن لم يكن ملبوساً] ----- ۱۹۹
- مسأله ۱۲: إذا صلى في الميتة جهلاً لم يجب الإعادة] ----- ۲۰۱
- مسأله ۱۳: المشكوك في كونه من جلد الحيوان أو من غيره لا مانع من الصلاة فيه] ----- ۲۰۲
- الرابع: أن لا يكون من أجزاء ما لا يؤكل لحمه] ----- ۲۰۴
- اشاره ----- ۲۰۴
- مسأله ۱۴: لا بأس بالشمع و العسل و الحرير الممتزج] ----- ۲۱۲
- مسأله ۱۵: لا بأس بفضلات الإنسان] ----- ۲۱۴
- مسأله ۱۶: لا فرق في المنع بين أن يكون ملبوساً أو جزءاً منه] ----- ۲۱۷
- مسأله ۱۷: يستثنى مما لا يؤكل الخبز الخالص] ----- ۲۱۷
- مسأله ۱۸: الأقوى جواز الصلاة في المشكوك كونه من المأكول] ----- ۲۴۲
- مسأله ۱۹: إذا صلى في غير المأكول جاهلاً أو ناسياً فالأقوى صحه صلاته] ----- ۳۵۲
- مسأله ۲۰: الظاهر عدم الفرق بين ما يحرم أكله بالأصالة، أو بالعرض] ----- ۳۵۸
- الخامس: ان لا يكون من الذهب للرجال] ----- ۳۶۰
- اشاره ----- ۳۶۰
- مسأله ۲۱: لا بأس بالمشكوك كونه ذهباً في الصلاة و غيرها] ----- ۳۸۰
- مسأله ۲۲: إذا صلى في الذهب جاهلاً أو ناسياً فالظاهر صحتها] ----- ۳۸۰
- مسأله ۲۳: لا بأس بكون قاب الساعه من الذهب] ----- ۳۸۲
- مسأله ۲۴: لا فرق في حرمة لبس الذهب بين أن يكون ظاهراً مرئياً أو لم يكن ظاهراً] ----- ۳۸۴
- مسأله ۲۵: لا بأس بافتراش الذهب و يشكل التدتر به] ----- ۳۸۴
- السادس: أن لا يكون حريراً محضاً للرجال] ----- ۳۸۴
- اشاره ----- ۳۸۴

- مسأله ٢٦: لا بأس بغير الملبوس من الحرير] ٤٣١
- مسأله ٢٧: لا يجوز جعل البطانه من الحرير للقميص و غيره] ٤٣٢
- مسأله ٢٨: لا بأس بما يرفع به الثوب من الحرير إذا لم يزد على مقدار الكف] ٤٣٢
- مسأله ٢٩: لا بأس بثوب جعل الإبريسم بين ظهارته و بطانته عوض القطن و نحوه] ٤٣٤
- مسأله ٣٠: لا بأس بعصابه الجروح و القروح و خرق الجبيره] ٤٣٩
- مسأله ٣١: يجوز لبس الحرير ممن كان قميلاً على خلاف العاده لدفعه] ٤٣٩
- مسأله ٣٢: إذا صلى في الحرير جهلاً أو نسياناً فالأقوى عدم وجوب الإعاده] ٤٤٠
- مسأله ٣٣: يشترط في الخليط أن يكون ممّا تصخ فيه الصلاه] ٤٤٠
- مسأله ٣٤: الثوب الممتزج إذا ذهب جميع ما فيه من غير الإبريسم من القطن] ٤٤٢
- مسأله ٣٥: إذا شك في ثوب أن خليطه من صوف ما يؤكل لحمه أو ما لا يؤكل] ٤٤٢
- مسأله ٣٦: إذا شك في ثوب أنه حرير محض أو مخلوط] ٤٤٢
- مسأله ٣٧: الثوب من الإبريسم المفتول بالذهب لا يجوز لبسه] ٤٤٢
- مسأله ٣٨: إذا انحصر ثوبه في الحرير فان كان مضطراً إلى لبسه لبرد أو غيره فلا بأس بالصلاه فيه] ٤٤٣
- مسأله ٣٩: إذا اضطر إلى لبس أحد الممنوعات من النجس و غير المأكول] ٤٥٠
- مسأله ٤٠: لا بأس بلبس الصبي الحرير] ٤٥٤
- مسأله ٤١: يجب تحصيل الساتر للصلاه و لو بإجاره أو شراء] ٤٥٥
- مسأله ٤٢: يحرم لبس لباس الشهره] ٤٥٥
- مسأله ٤٣: إذا لم يجد المصلّي ساتراً حتى ورق الأشجار و الحشيش فان وجد الطين] ٤٤٢
- مسأله ٤٤: إذا وجد ساتراً لإحدى عورتيه] ٤٨٠
- مسأله ٤٥: يجوز للعراه الصلاه متفرقين] ٤٨٣
- مسأله ٤٦: الأحوط بل الأقوى تأخير الصلاه عن أول الوقت إذا لم يكن عنده ساتراً] ٤٨٧
- مسأله ٤٧: إذا كان عنده ثوبان يعلم أن أحدهما حرير أو ذهب أو مغصوب] ٤٨٨
- مسأله ٤٨: المصلّي مستلقياً أو مضطجعاً لا بأس بكون فراشه أو لحافه نجساً أو حريراً] ٤٩٢
- مسأله ٤٩: إذا لبس ثوباً طويلاً جداً و كان طرفه الواقع على الأرض غير المتحرك بحركات الصلاه نجساً] ٤٩٤
- مسأله ٥٠: الأقوى جواز الصلاه فيما يستر ظهر القدم] ٤٩٥
- أفضل فيما يكره من اللباس حال الصلاه] ٤٩٩

٥١٣----- [فصل فيما يستحب من اللباس]

٥١٥----- تعريف مركز

یادداشت : کتابنامه.

مندرجات : ج. ۱۱. الصلاة. - ج. ۳۰. الاجاره.

عنوان عطف : شرح عروه الوثقی.

عنوان دیگر : العروه الوثقی. شرح.

عنوان دیگر : شرح العروه الوثقی.

موضوع : یزدی، محمد کاظم بن عبدالعظیم، ۱۲۴۷؟ - ۱۳۳۸؟ ق. عروه الوثقی -- نقد و تفسیر

موضوع : فقه جعفری -- قرن ۱۴

شناسه افزوده : یزدی، سید محمد کاظم بن عبدالعظیم، ۱۲۴۷؟ - ۱۳۳۸؟ ق.

شناسه افزوده : بروجردی، مرتضی، ۱۹۲۹ - ۱۹۹۸ م

شناسه افزوده : موسسه احیاء آثار الامام الخوئی (ره)

رده بندی کنگره : ۱۸۳/۵BP/ع۴۰۲۱۳۷۷ ۴۰۲۱۳۷۷ ۱۳۰۰ ی الف

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۴۲

شماره کتابشناسی ملی : م ۷۹-۲۱۱۶۷

[تمه کتاب الصلاة]

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين و صلى

الله على نبينا محمد وآله الطاهرين ولعنه الله على أعدائهم أجمعين إلى قيام الدين.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٧

[فصل فيما يستقبل له]

إشارة

فصل فيما يستقبل له يجب الاستقبال في مواضع: أحدها الصلوات اليومية (١)

(١) لا- إشكال في اعتبار الاستقبال في الصلوات اليومية، ويشهد له مضافاً إلى الإجماع من المسلمين، بل لعله من ضروريات الدين قوله تعالى قَوْلٌ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ... إلخ «١» بضميمه النصوص الكثيره الوارده في تفسير الآيه المباركه، المتضمنه لكيفيه تحويل القبلة و هو (صلى الله عليه وآله) في صلاه الظهر أو في صلاه العصر «٢» التي لا تبعد فيها دعوى التواتر فلاحظ.

و يدلّ عليه أيضاً صحيح زراره: «لا صلاة إلا إلى القبلة» «٣» فإنّها ظاهره في نفي حقيقه الصلاه عن الفاقده للاستقبال على حدّ قوله (عليه السلام): لا- صلاة إلا- مع الظهور أو بفاتحه الكتاب «٤»، بل مقتضى إطلاق هذا الظهور اعتبار الاستقبال في حالتى العجز و الاختيار كما في المثالين، فيحكم بسقوط الصلاه لدى العجز عن الشرط لانتفاء المشروط بانتفاء الشرط، لكن يرفع اليد عن هذا الظهور بمقتضى الأخبار الأخر الداله على سقوط هذا الشرط لدى العجز و أنه «يجزئ المتحير أبداً أينما توجه إذا لم يعلم أين وجه القبلة» «٥» كما مرّ.

(١) البقره ٢: ١٤٩.

(٢) منها ما فى الوسائل ٤: ٢٩٧/ أبواب القبلة ب ٢.

(٣) الوسائل ٤: ٣١٢/ أبواب القبلة ب ٩ ح ٢.

(٤) الوسائل ١: ٣٦٥/ أبواب الوضوء ب ١ ح ١، ٦: ٣٧/ أبواب القراءه فى الصلاه ب ١.

(٥) الوسائل ٤: ٣١١/ أبواب القبلة ب ٨ ح ٢.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٨

أداءً و قضاءً (١) و توابعها من صلاه الاحتياط للشكوك (٢).

يدلّ عليه أيضاً استثناء القبلة في صحيحه لا تعاد «١»، فإنّ الأمر بالإعادة عند الإخلال بالقبلة نسياناً يدلّ على اعتبارها في الصلاة و دخلها فيها كما هو ظاهر.

(١) كما يدلّ عليه بعد الإجماع و إطلاق ما تقدم ما دلّ على أنّ صلاة القضاء هي بعينها الصلاة الأدائية «٢» و لا فرق بينهما إلا من حيث الوقوع في الوقت و خارجه، فكلّ ما يعتبر في الثانيه بعينه معتبر في الأولى بملاك واحد.

(٢) و هذا أيضاً لا إشكال فيه، سواء قلنا بأنّ ركعه الاحتياط جزء من الصلاة حقيقة قد تأخر ظرفها تعبداً و التسليم مغتفر، أم قلنا بأنّها ركعه مستقلة يتدارك معها النقص المحتمل.

أمّا على الأوّل فاعتبار الاستقبال فيها ظاهر. و كذا على الثاني، فإنّ التدارك و الجبر لا يكاد يتحقق إلا مع التحفظ على كلّ ما يعتبر في الركعه المنجبره من الأجزاء و الشرائط التي منها الاستقبال.

و بالجملة: مفهوم الاحتياط الذي تقوم به حقيقة هذه الركعه يستدعى رعايه الشرط المزبور، و إلا فليس ذلك من الاحتياط في شيء كما لا يخفى.

و لا ينافيه ما في بعض الأخبار من التعبير عنها بالنفل على تقدير عدم النقص، بناءً على عدم اعتبار الاستقبال في النافله حتى في حال الاستقرار. بداهه أنّ الحكم عليها بالنافله فرع وقوعها على صفة الصحة على كلّ تقدير و مع عدم الاستقبال لا تتصف بالصحة على تقدير النقص واقعاً كما عرفت آنفاً. فلا بدّ من الفراغ عن صحتها المنوطه برعايه الشرط المزبور ثم الحكم عليها بكونها نافله عند انكشاف عدم النقص.

(١) الوسائل ٤: ٣١٢/ أبواب القبلة ب ٩ ح ١.

(٢) [لعل نظره الى قوله (عليه السلام): «يقضى ما فات كما فات». راجع الوسائل ٨: ٢٦٨/

أبواب قضاء الصلوات ب ٦ و غيره].

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٩

و قضاء الأجزاء المنسيه (١) بل و سجدتي السهو [١] (٢)

(١) و الوجه في اعتبار الاستقبال فيها ظاهر جداً، فإنَّ السجده المقضيه مثلاً بعينها هي السجده الصلاتيه، فهي جزء من الصلاه حقيقه و إن تأخر ظرفها لدى النسيان فيدلّ على اعتبار الشرط المزبور فيها كل ما دلّ على اعتباره في أصل الصلاه، إذ المركّب ليس إلا نفس الأجزاء بالأسر، فكلّ ما يعتبر في صحه الصلاه معتبر في أجزائها لا محاله.

(٢) هذا لا دليل عليه، لعدم كونهما من أجزاء الصلاه كي يدل على اعتباره فيهما ما دل على اعتباره في الصلاه كما في الأجزاء المنسيه على ما مرّ و لذا لا- يكون الإخلال بهما و لو عمداً موجباً لبطلان الصلاه و إن كان آثماً، بل هما عمل مستقل شرعتا لإرغام أنف الشيطان الذي هو الموسوس في الصدر و الموقع للإنسان في السهو، فيتدارك ذلك بأبغض الأشياء إليه و هو السجود كي لا يعود، و من هنا سميتا بالمرغمتين كما صرّح بذلك في الأخبار «١»، و لا دليل على اعتبار الاستقبال في هذا العمل المستقل.

□

نعم، ورد في بعض الأخبار المتضمنه لسهو النبي (صلى الله عليه و آله) أنّه قال (عليه السلام): «فاستقبل القبلة و كبر و هو جالس ثم سجد سجديتين» «٢» لكنّها مضافاً إلى ضعف سندها و إلى اشتمالها على ما لا يعوّل به معظم الشيعة من تجويز السهو على النبي (صلى الله عليه و آله) قاصره الدلاله على المطلوب فإنّها حكايه فعل لا لسان له كي يدل على الوجوب، بل غايته الرجحان، و لا إشكال في رجحان الاستقبال في هاتين السجديتين، و إن

كان الاحتياط مما لا ينبغي تركه.

[١] على الأحوط.

(١) الوسائل ٨: ٢٣٣/ أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٩ ح ٩.

(٢) الوسائل ٨: ٢٣٣/ أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٩ ح ٩.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ١٠

و كذا فيما لو صارت مستحبه بالعارض كالمعاده جماعه أو احتياطاً (١).

و كذا في سائر الصلوات الواجبه كالآيات، بل و كذا في صلاة الأموات (٢) و يشترط في صلاة النافله في حاله الاستقرار [١] (٣).

(١) أمّا المعاده احتياطاً وجوباً أو استحباباً فلعدم تأدى الاحتياط إلا بالإتيان بالفعل واجداً لجميع ما يعتبر فيه كى يرتفع معه احتمال عدم الإتيان بالواقع، و لا يتحقق ذلك إلا مع رعايه الاستقبال كما هو ظاهر جداً.

و أمّا المعاده جماعه فلأن معنى الإعادة هو الإتيان بالوجود الثانى للطبيعه و لا يكون ذلك إلا مع اشتراكه مع الوجود الأوّل في جميع الخصوصيات، و إلا لم يكن إعادته له كما هو واضح، و من هنا ذكر في بعض روايات الباب أنّ الله يختار أحبهما إليه «١».

(٢) لإطلاق الأدله المتقدمه في الصلوات اليوميه، و إن كان شمولها لمثل صلاة الأموات مبنياً على ضرب من التوسع كما لا يخفى، لعدم كونها من حقيقه الصلاة في شىء، و إنما هي تكبير و تحميد و دعاء و تهليل، إلا أنّه تكفينا الأدله الخاصه الداله على اعتبار الاستقبال فيها بالخصوص كما تقدمت في صلاة الجنائز «٢».

(٣) يقع الكلام تاره في اعتبار الاستقبال في النافله حال الاستقرار، و أخرى في اعتباره فيها حال السير من المشى أو الركوب في السفر أو الحضر، فالكلام يقع في مقامين:

أمّا المقام الأوّل: فقد نسب إلى المشهور اعتبار الاستقبال عند الاستقرار لكن المحكى عن الشهيد في الذكرى

[١] على الأحوط.

(١) الوسائل ٨: ٤٠٣/ أبواب صلاه الجماعه ب ٥٤ ح ١٠.

(٢) شرح العروه ٩: ٢٥٦.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ١١

.....

ذهبوا إلى عدم الاشتراط «١» فيظهر من ذلك أن المسأله ذات قولين من دون شهره فى البين، و إن كان لا- يبعد أن يكون المشهور هو الأول لكثرة القائل به و قد ذهب إلى الثانى الشهيد فى الذكرى «٢» و هو ظاهر إطلاق المحقق فى الشرائع «٣» و صريح المحقق الهمدانى «٤» و غيرهم.

و كيف كان، فالمتبع هو الدليل. و يقع الكلام حينئذ تاره فى وجود المقتضى للاشتراط المزبور، و اخرى فى وجود المانع بعد الفراغ عن المقتضى، فهنا جهتان:

أما الوجه الأولى: فقد استدلل لاشتراط الاستقبال فى المقام بوجوه:

الأول: أن العبادات توقيفيه، فما لم يثبت ترخيص من قبل الشارع فى الإتيان بها بكيفيه خاصه لم يكن مساغ للحكم بمشروعيتها، و المقدار الثابت من مشروعيه النوافل الإتيان بها مراعيًا للاستقبال دون غيره، فبمقتضى أصاله التوقيفيه يحكم بعدم المشروعيه.

و يندفع: بما حقق فى الأصول من جواز الرجوع إلى أصاله البراءه عند الشك فى الجزئيه أو الشرطيه أو المانعيه فى الدوران بين الأقل و الأكثر الارتباطيين «٥» فاعتبار الاستقبال فى النوافل مشكوك يدفع بالبراءه، و بها تثبت المشروعيه، و معه لا مجال لدعوى التوقيفيه كما لا يخفى.

الثانى: قاعده إلحاق النوافل بالفرائض و مشاركتهما فى جميع الخصوصيات ما لم يثبت الخلاف.

و هذا الوجه جيد، و توضيحه: أن الفرض و النفل ليسا من الخصوصيات

(١) الذكري ٣: ٨٦.

(٢) الذكري ٣: ١٨٨ [لعله استفاد ذلك من عنوان المسأله الأولى].

(٣) الشرائع ١: ٨٠.

(٤) مصباح الفقيه (الصلاه): ١٠٨ السطر ١٨.

(٥) مصباح الأصول ٢: ٤٢٦.

موسوعه

التي تتغير معها حقيقته المأمور به و ماهيته ما تعلق به الطلب، بل الطبيعه الصلاتيه مثلاً قد يطرؤها الوجوب و أخرى يحكم عليها بالندب مع اتحاد الماهيه في كليتهما على حدّ سواء، فبعدما بينّ الشارع الأقدس حقيقه الصلاه الواجبه بما لها من الأجزاء و الشرائط، ثم قال: صلّ ركعتين تطوعاً أو تنفّل ثمان ركعات جوف الليل. لا ينسب من ذلك إلى الذهن إلا إرادته نفس تلك الصلاه المعهوده التي بينها لدى تشريع الفريضه.

و من هنا لا يكاد يشك أحد في شرطيه الطهاره في النافله و لزوم السجدين، و كذا الركوع قبلهما لا في الأثناء و لا بعدهما، و كذا مانعيه النجاسه و لبس ما لا يؤكل و غير ذلك من سائر الأجزاء و الشرائط و الموانع، مع أنه لم يرد تنصيص على شىء من ذلك في باب النوافل بالخصوص. و ليس ذلك إلا من جهة الاعتماد في هذه الأمور على ما هو المقرّر في الشريعه المقدسه لبيان ماهيه الصلاه التي لا يفرق الحال فيها بحسب الفهم العرفي بين اتصافها بالوجوب أو الاستحباب ما لم يصرّح الشارع بالفرق بينهما في بعض الأحيان بل لو لم يرد تجويز التنفل مستدبراً حال السير لم يكن مجال لتوهمه حال الاستقرار لما ذكر.

و كذا الحال في غير الصلاه من الصوم و نحوه من سائر العبادات، فاذا ورد بعد بيان حقيقه الصوم الواجب و ما يكون مفطراً له استحباب الصوم أول رجب مثلاً لم يفهم منه إلا إرادته ذلك الصوم بعينه، فلا حاجه إلى بيان أنّ الارتماس مثلاً مفطر لهذا الصوم بالخصوص، بل يعتمد على البيان الأول.

و على الجملة: فالقاعده الأوليه المرتكزه في أذهان المشرعه تقتضى

مشاركه النفل مع الفرض فى جميع الخصوصيات ما لم يرد تنصيص على الخلاف، و مقتضاها اعتبار الاستقبال فى النافله حال الاستقرار كما فى الفريضة.

الثالث: حديث لا تعاد «١»، فان استثناء القبلة يكشف عن دخلها فى حقيقه

(١) الوسائل ٤: ٣١٢/ أبواب القبلة ب ٩ ح ١.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ١٣

.....

الصلاه كبقية المذكورات، و لذا أمر بالإعاده عند الإخلال بها و لو نسياناً و مقتضى الإطلاق عدم الفرق بين الفريضة و النافله. و فيه: انّ الحديث لم يرد فى مقام التشريع كى ينعقد له الإطلاق، بل سيق لبيان الإطلاق و التقييد فى أجزاء الصلاه و شرائطها بالإضافة إلى حالتى الاختيار و الاضطرار، و أنّها مختلفه من هذه الجهه، فما عدا الخمسه بأجمعه مختص بحال التمكن، و أمّا الخمسه المستثناه المعتبره بأدلتها فى مواردّها على ما هى عليها من عموم أو خصوص فقد لوحظ اعتبارها على سبيل الإطلاق، فالحديث وارد لبيان حكم آخر، فلا يستفاد منه أنّ مطلق الصلاه تعاد لكلّ من هذه الخمسه كما لا يخفى.

الرابع: و هو العمده صحيح زراره عن أبى جعفر (عليه السلام): «قال: لا صلاه إلا إلى القبلة، قال قلت: أين حدّ القبلة؟ قال: ما بين المشرق و المغرب قبله كلّه، قال قلت: فمن صلّى لغير القبلة أو فى يوم غيم فى غير الوقت، قال: يعيد» «١». فانّ قوله (عليه السلام) فى الصدر: «لا- صلاه إلا- إلى القبلة» الظاهر فى نفي الحقيقه عن الفاقد لها شامل بمقتضى الإطلاق للفريضة و النافله، غايته أنّه خرج عنه حال العجز مطلقاً، و حال السير فى خصوص النوافل بالأدله الخاصه فيبقى الباقي تحت الإطلاق.

و قد نوقش فيها من وجهين:

أحدهما: أنّه لا يمكن الأخذ بإطلاق الصدر

بعد اختصاص الذيل و هو قوله (عليه السلام): «يعيد» بالفريضة، لوضوح عدم وجوب إعادته النافله الفاقده لشرط أو جزء، فيكون ذلك قرينه على تخصيص الصدر بها. و يؤيده اشتغال الذيل على الوقت مع أنّ التوقيت شأن الفريضة دون النافله.

و يندفع: بابتداء الإشكال على ظهور قوله (عليه السلام): «يعيد» في الوجوب المولوى كى يختص بالفريضة، و ليس كذلك بل هو إرشاد إلى فساد

(١) الوسائل ٤: ٣١٢/ أبواب القبلة ب ٩ ح ٢.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ١٤

.....

الصلاه و بطلان العباده من جهه فقد الشرط أو الاقتران بالمانع المشترك بين الفريضة و النافله من دون أن يتضمّن حكماً مولوياً أصلاً، و كم له نظير فى لسان الأخبار.

و أما التأييد فساقط جداً، فإنّ النوافل الموقته ليست بعزیزه كالرواتب اليوميه و غيرها، فلا يختصّ التوقيت بالفرائض بالضروره.

هذا و مع الغض عما ذكر و تسليم اختصاص الذيل بالفريضة فهو سؤال و جواب مستقل لا ربط له بالصدر، بحيث لو فرض عدم تذييله به لم يكن خلل فى استفاده المراد منه و ظهوره فى الإطلاق، و لما تعرض الإمام (عليه السلام) لهذا الجواب كى يكون شاهداً على المراد. فالسؤال الثانى الذى يتضمّنه الذيل ليس من متممات الصدر كى يكون قرينه للتصرف فيه، بل هو مستقل برأسه غير منوط بما قبله، منفصل عما تقدمه، فلا مقتضى لتخصيص الصدر به أصلاً كما لا يخفى، فتدبر جيداً.

ثانيهما: ما ذكره المحقق الهمدانى (قدس سره) «١» من عدم ظهور للصحيحه فى الإطلاق بحيث يشمل الفريضة و النافله.

و حاصل ما أفاده (قدس سره) فى المقام: أنّ تعلق الحكم بأفراد الطبيعه على سبيل الاستغراق بنحو يتضمّن العموم الأفرادى و الأحوالى قد يكون مع تعدد الدالّ و

المدلول، و اخرى مع وحده الدالّ و إن تعدد المدلول.

فالأوّل كما في ألفاظ العموم مثل قوله: أكرم كل عالم. فإنّ أداه العموم لا تدلّ إلا على شمول الحكم و سريانه لكلّ فرد فرد، و أمّا وجوب الإكرام لكلّ فرد في كلّ حال المعبر عنه بالعموم الأحوالى فهو خارج عن الدلالة الوضعيه و لا تكاد تتكفّله أداه العام، إذ مفادها ليس إلا الوجوب في الجملة و بنحو الموجهه الجزئيه، و إنّما يستفاد ذلك من دالّ آخر، و هي مقدمات الحكمه لو كانت المفيده للإطلاق، و عليه فلو ورد في دليل آخر عدم وجوب إكرام

(١) مصباح الفقيه (الصلاه): ١١٠ السطر ٢.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ١٥

.....

زيد أو إكرام كلّ عالم في يوم الجمعة مثلاً لم يكن ذلك مصادماً للعموم، لعدم التنافي بين الموجهه و السالبه الجزئيتين، و إنّما يكون مصادماً مع الإطلاق فيتقيد به، فلا مقتضى لارتكاب التخصيص في العام و إخراج الفرد عن تحته.

و أمّا الثاني فكما في النكره الواقعه في سياق النفي كقوله (عليه السلام): «لا صلاه إلا إلى القبلة» فإنّ العموم الأفرادى و الأحوالى كلاهما مستفاد من دالّ واحد، و هو تسليط النفي على الطبيعه على سبيل الإطلاق، فقد لوحظت الطبيعه فانيه في أفرادها و عنوانا مشيراً إليها ثم تعلق النفي بكلّ فرد فرد، و لا- محاله يكون الحكم منفيّاً عن كلّ فرد في كلّ حال، و إلا- لم يكن ذلك نفيّاً للطبيعه. فالعموم الأحوالى نشأ من تسليط النفي على طبيعه كلّ فرد على الإطلاق، و ليس له دالّ آخر وراء ما دلّ على العموم الأفرادى.

و من الواضح أنّ الخصوصيات الملابسه للأفراد من كون الصلاه مثلاً مستقراً أو ماشياً أو راكباً، جالساً

أو قائماً، اختياراً أو اضطراراً و نحو ذلك إنّما هي من أحوال أفراد العام لا من أفراد نفس العام، إذ ليس الفرد باعتبار الحالين فردين من العام كما لا يخفى.

و عليه فإذا ثبت من الخارج عدم اعتبار الاستقبال في النافله حال السير مثلاً فهو مصادم لدلاله الكلام، و منافٍ لظهوره الوجداني في العموم الأفرادى و الأحوالى، فلا بدّ من ارتكاب أحد التقييدين، إمّا الالتزام بأنّ المراد ب «لا صلاة» الصلاة الواجبه فتخرج النافله عنها رأساً فيخصص عمومها الأفرادى، أو الالتزام بتقييدها بحال الاستقرار فيتحفظ على العموم الأفرادى و يلتزم بالتقييد في الإطلاق الأحوالى، و ليس التقييد الثانى أولى من التقييد الأول إن لم نقل بأنّ الأوّل هو المتعين بمقتضى القرائن الداخليه و الخارجيه.

و كيف كان، فلا أقل من إجمال الصحيحه و عدم ظهورها في الإطلاق الأفرادى بحيث يشمل الفريضه و النافله.

ثم قال: و لقائل أن يقول: إنّ ما ذكر إنّما يتم لو كانت الصلاة الواقعه في

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ١٦

.....

حيّز النفى في قوله (عليه السلام): «لا-صلاه إلا- إلى القبله» ملحوظه بنحو النكره، أى لوحظت طبيعته فانيه في أفرادها فيجرى حينئذ ما ذكر من الدوران بين أحد التقييدين من دون ترجيح في البين، و أمّا إذا كانت ملحوظه بنحو اسم الجنس و أنّ طبيعته الصلاة من حيث هي لا تتحقق بلا استقبال فيكون الكلام مسوقاً لنفى الجنس المستلزم للعموم السريانى لا لنفى الفرد كى يكون له عموم أفرادى و أحوالى حتى يدور الأمر بين التصرف في أحدهما.

و عليه فالصحيحه تدل بظاهرها على انتفاء ماهيه الصلاة مطلقاً عند انتفاء الاستقبال، فلا يرفع اليد عن إطلاقها إلا بمقدار دلالة الدليل و هو النافله في

حال المشى، و يبقى الباقي تحت الإطلاق.

و أجاب عن ذلك بأنّ الحمل على الجنس خلاف المتبادر من مثل هذا التركيب، بل المنسب إلى الذهن عرفاً في مثل قولنا: لا رجل في الدار، أنّ الواقع في حيز النفي إنّما هي النكره دون الطبيعه بما هي، و المعنى أنّه لا شىء من أفراد الرجل في الدار، لا أنّ طبيعه الرجل غير موجوده فيها كى يكون عمومه عموماً سريانياً. هذا محصّل كلامه (قدس سره).

أقول: يرد عليه أولاً: أنّه (قدس سره) قد اشتبه عليه الأمر مع جلالته و عظمته و تحقيقه و تدقيقه بين الجواهر و الأعراض و خلط أحدهما بالآخر فإنّ الجوهر لا يتعدد باختلاف الطوارئ و الحالات، فزيد [فرد] واحد لطبيعي الإنسان في جميع حالاته و عوارضه من الزمان و المكان، و الحركه و السكون و القيام و القعود و غير ذلك مما يلحقه و يتصف به، فهو فى الكل لا يخرج عن كونه فرداً واحداً من الطبيعه.

و هذا بخلاف العرض، فإنّ طروء الحالات عليه يوجب تعدد الأفراد لا محاله، فالجلوس فى الدار فرد مغاير مع الجلوس فى المسجد، و هما مغايران مع الجلوس فى الحمام. و التكلم القصير مغاير مع الطويل، و مع الإخفات يغير

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ١٧

.....

الإجهار. و الصلاه عند السير فرد مغاير معها عند الاستقرار، و مع الاختيار يغير الاضطراب و هكذا.

و السرّ أنّ الجوهر له ثبات و قرار فلا يتعدد بتعدد حالاته و عوارضه بخلاف العرض فإنّه لمكان تصرمه و عدم ثباته و قراره فكلّ حاله تطرأ عليه توجب إحداث فرد جديد للطبيعه مغاير للفرد السابق.

و من الواضح أنّ المقام من قبيل الثانى، فإنّ الصلاه فى قوله: «لا صلاه

إلا إلى القبلة» عرض من الأعراض، فجميع الخصوصيات الملايسه لها من كونها مع الاختيار أو الاضطرار، مع الاستقرار أو المشى أو الركوب إلى غير ذلك توجب تعدد الأفراد كالفرض و النفل.

و عليه فليست حالتنا الاستقرار و السير الطارئتان على النافله حالتين لفرد واحد كى يدور الأمر بين تقييد العموم الأفرادى و الأحوالى كما أُفيد، بل كلّ ذلك أفراد لطبيعه الصلاه، و العموم فى مثلها أفرادى ليس إلا، فلا بدّ فى التقييد من الاقتصار على مقدار دلالة الدليل و هو النافله حال السير، فيبقى الباقي تحت الإطلاق من دون فرق فى ذلك بين أن يكون الدال على العموم وقوع النكره فى سياق النفى كما فى الصحيحه أو أداه العموم كأن يقال يجب الاستقبال فى كلّ صلاه، كما لا يخفى. و لعمري إنّ هذا أوضح من أن يخفى على مثله (قدس سره).

و ثانياً: على تقدير التسليم فغير خفى أنّ المتبادر من مثل هذه التراكيب هو الحمل على الجنس دون النكره، على خلاف ما أفاده (قدس سره) فإنّ المنسبق إلى الذهن من الألفاظ فى الجواهر و الأعراض كالإنسان و البياض إنّما هو الجنس، أعنى الطبيعه و الماهيه بما هى، و أمّا لحاظها فانيه فى الأفراد كى تكون نكره فهى تحتاج إلى مثنونه زائده و عنايه خاصه لا يصار إليها بدون القرينه كما لا يخفى.

فالإنصاف: أنّ دلالة الصحيحه على الإطلاق غير قاصره فتشمل الفريضة

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ١٨

.....

و النافله، و هى سليمه عن شوائب الإشكال، و بمقتضاها يحكم باعتبار الاستقبال مطلقاً ما لم يمنع عنه مانع.

الخامس: من الوجوه التى استدل بها لاعتبار الاستقبال فى المقام قوله تعالى وَ حَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ «١» حيث

دل بمقتضى الإطلاق على وجوب الاستقبال فى عامه الصلوات و حيث ما كان المكلف، خرج عنه النافله حال السير بالأدله الخاصه فيبقى الباقي تحت الإطلاق. نعم، مورد الآيه هى الفريضه، لكن المورد لا يخصص الحكم بعد انعقاد الإطلاق.

لكن الاستدلال بها بمكان من الضعف، لوضوح عدم ورود الآيه المباركه فى مقام بيان اعتبار الاستقبال كى يتمسك بإطلاقها، و إلا كان مقتضاها لزوم الاستقبال فى كافه الأحوال و عامه الأفعال من الصلوات و غيرها عملاً بإطلاق قوله تعالى **حَيْثُ مَا كُنْتُمْ** «٢» مع أنه ضرورى البطلان، بل إنما وردت لتعيين المستقبل (بالفتح) كما يشهد به التدبر فى الآيات السابقه و اللاحقه، سيما صدر نفس هذه الآيه، قال تعالى **قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَهُ تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَ حَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ ...** إلخ «٣».

فالآيه إنما سيقت لبيان تحويل القبله من بيت المقدس إلى الكعبه، و تعيين ما يجب استقباله فيما يجب فيه الاستقبال على إجماله من عموم أو خصوص و أمراً أن الاستقبال فى أى مورد يعتبر فليست الآيه فى مقام بيانه كى يتمسك بإطلاقه، نعم المتيقن إرادته الفريضه لكونها مورد نزول الآيه، و أما الاعتبار فى غيرها فلا يكاد يستفاد منها بعد كونها وارده لبيان حكم آخر كما عرفت.

(١) البقره ٢: ١٤٤.

(٢) حيث ظرف مكان، فمعنى حيث ما كنتم هو أينما كنتم، لا فى أى حاله كنتم.

(٣) البقره ٢: ١٤٤.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ١٩

.....

و المتحصّل من جميع ما تقدم: أن مقتضى لاعتبار الاستقبال فى النافله حال الاستقرار تام، لصحه بعض الوجوه المتقدمه و عمدتها الوجه الرابع، فيقع الكلام حينئذ فى وجود المانع و عدمه و هى:

الجهه

الثانية: وقد استدلل المحقق الهمداني (قدس سره) «١» على عدم اعتبار الاستقبال حال الاستقرار بعده من الأخبار، التي هي بمنزلة المانع عن الأخذ بما تقدم من المقتضى.

أحدها: صحيحه زراره التي رواها المشايخ الثلاثة عن أبي جعفر (عليه السلام) أنه قال له: «استقبل القبلة بوجهك، و لا تقلب بوجهك عن القبلة فتفسد صلاتك، فان الله (عز و جل) يقول لنبىه فى الفريضة قَوْلٌ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَ حَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ...» إلخ «٢» فان التقييد بالفريضة يكشف عن اختصاص الاعتبار بها فلا يشترط الاستقبال فى النافله مطلقاً، لاختصاص الآيه حسب تصريح الامام (عليه السلام) بالفريضة.

و يتوجه عليه أولاً: أن الصحيحه مورداً و استشهداً ناظره إلى بيان حكم آخر أجنبى عن محل الكلام. توضيحه: أن هنا بحثين:

أحدهما: فى اعتبار الاستقبال فى الصلاه مطلقاً، أو اختصاصه بالفريضة فقط، و نعى بذلك لزوم إيقاع الأجزاء الصلاتيه من التكبيره إلى التسليم حال الاستقبال، فيبحث عن أن ذلك هل يختص بالفريضة أم يعم النافله؟

ثانيهما: فى قاطعيه الالتفات إلى الخلف أو اليمين أو الشمال أثناء الصلاه و لو فى غير حال الاشتغال بالذكر، و أنها هل تبطل الصلاه [به] مطلقاً أو فى خصوص الفريضة، و هذا بحث آخر لا يتكفله مجرد اعتبار الاستقبال فى الصلاه بنفسها، بل يحتاج إلى دليل بالخصوص كما لا يخفى.

(١) مصباح الفقيه (الصلاه): ١٠٨ السطر ١٩.

(٢) الوسائل ٤: ٣١٢ / أبواب القبلة ب ٩ ح ٣، الكافي ٣: ٣٠٠ / ٦، الفقيه ١: ١٨٠ / ٨٥٦، التهذيب ٢: ٢٨٦ / ١١٤٦.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٢٠

.....

و بالجملة: فهذان بحثان مستقلان. و من هنا ذكرهما الفقهاء فى مقامين فذكروا الاستقبال فى باب الشرائط، و الالتفات فى باب

القواطع. و محلّ الكلام هنا إنّما هو الأوّل، و أمّا الصحيحه فهي ناظره إلى المقام الثانی كما يرشد اليه قوله (عليه السلام): «و لا تقلب بوجهك عن قبله فتفسد...» إلخ، و الاستشهاد بالآیه إنّما هو لهذه الغايه، و لا نضايق من اختصاص ذلك بالفريضه عملاً بهذه الصحيحه، فنلتزم بعدم قاطعيه الالتفات أثناء النافله ما لم يخلّ برعايه الاستقبال في نفس الأجزاء. و أمّا أصل اعتبار الاستقبال في الصلاه الذي هو محلّ الكلام في المقام كما عرفت فالصحيحه غير متعرضه لذلك رأساً، و لا نظر فيها إلى إطلاقه أو تقييده، فالاستدلال بها ناشٍ من الخلط بين المقامين كما لا يخفى.

و ثانياً: أنّ الاستدلال بها يتوقف على الالتزام بمفهوم الوصف كي يدلّ التقييد بالفريضه على انتفاء الحكم عن النافله، و هو ممنوع. نعم، ذكرنا في محلّه في الأصول ثبوت المفهوم للوصف لكن في الجملة «١» دون المفهوم الاصطلاحي الدال على الانتفاء عند الانتفاء كما في الجملة الشرطيه.

و ملخص ما قلناه: أن غايه ما يستفاد من التقييد بالوصف عدم ثبوت الحكم للطبيعه المهمله أينما سرت، و إلا كان التقييد به من اللغو الظاهر، فاذا ورد: أكرم الرجل العادل. دلّ التقييد على عدم كون الرجل بإطلاقه موضوعاً للحكم بحيث لو ورد في دليل آخر وجوب إكرام الرجل مطلقاً كان معارضاً لهذا الدليل، لكنه لا يدل على انتفاء الحكم عن حصه أخرى من الطبيعه كالهاشمي مثلاً و إن لم يكن عادلاً، فلا معارضه بينه و بين قوله: أكرم الهاشمي و إن كان فاسقاً. كما كانت المعارضه لو صدرت الجملة السابقه على صوره القضيه الشرطيه، كأن يقول: أكرم الرجل إن كان عادلاً، بدل قوله: أكرم الرجل العادل.

.....

و بعبارة أخرى: الوصف مشعر بالعليه، دون العلية المنحصرة التي هي مناط الدلالة على المفهوم الاصطلاحي كما في أداء الشرط.

و عليه فغايه ما يستفاد من التقييد بالفريضة في الصحيحه عدم اعتبار الاستقبال في الصلاه على إطلاقها، و أن هذه الطبيعه أينما سرت ليست موضوعاً للحكم، و يكفي في صدق ذلك عدم اعتباره في النافله حال السير كما دلت عليه الأدله الخاصه على ما سيجيء إن شاء الله تعالى «١» و أن عدم ثبوت الحكم في حصه أخرى من الطبيعه و هي النافله حال الاستقرار الذي هو محل الكلام فليس ذلك مستفاداً من مفهوم الوصف كما عرفت.

و من الغريب أن المحقق الهمداني (قدس سره) مع عدم التزامه بمفهوم الوصف رأساً كيف استدلل بهذه الصحيحه في المقام.

ثانيها: ما رواه ابن إدريس في آخر السرائر نقلًا من كتاب الجامع للبرنطي صاحب الرضا (عليه السلام) قال: «سألته عن الرجل يلتفت في صلاته هل يقطع ذلك صلاته؟ قال: إذا كانت الفريضة و التفت إلى خلفه فقد قطع صلاته فيعيد ما صلى و لا يعتد به، و إن كانت نافله لا يقطع ذلك صلاته و لكن لا يعود» «٢» و رواه الحميري في قرب الإسناد عن عبد الله بن الحسن عن جده علي ابن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر (عليهما السلام) «٣».

و هذه الروايه المرويه بطريقتين و إن كانت ضعيفه بالطريق الثاني، لمكان عبد الله بن الحسن، لكنها موثقه بالطريق الأول، و لا يقدح «٤» فيه جهاله طريق ابن إدريس إلى كتاب الجامع، لما هو المعلوم من مسلكه من إنكاره حجيه الخبر الواحد و انه لا يعتمد الا على الخبر المتواتر أو

(١) فى المقام الثانى.

(٢) الوسائل ٧: ٢٤٦/ أبواب قواطع الصلاه ب ٣ ح ٨، السرائر ٣: ٥٧٢.

(٣) قرب الإسناد: ٢١٠/ ٨٢٠.

(٤) و لكنّه (قدس سره) بنى أخيراً على القدح.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٢٢

.....

القطع بالصدور فيظهر أنّ الكتاب واصل اليه بالتواتر أو ما فى حكمه. فالروايه صحيحه السند لكنها قاصره الدلاله، لعين ما مرّ فى الصحيحه السابقه من المناقشه الاولى، أعنى ورودها فى الالتفات فى الأثناء إلى الخلف أو اليمين أو اليسار، لا فى اعتبار أصل الاستقبال الذى هو محل الكلام.

□
ثالثها: ما رواه العياشى فى تفسيره عن زراره قال «قلت لأبى عبد الله (عليه السلام): الصلاه فى السفر فى السفينه و المحمل سواء؟ قال: النافله كلّها سواء، تومى إيماءً أينما توجهت دأبتك إلى أن قال قلت: فأتوجه نحوها فى كلّ تكبيره؟ قال: أمّا النافله فلا، إنّما تكبير على غير القبلة الله أكبر، ثم قال: كلّ ذلك قبله للمتفّل فأينما تَوَلَّوْا فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ» (١) فإن موردها و إن كان الصلاه فى خصوص السفر، إلا- أنه يستفاد من قوله (عليه السلام) فى الذيل: «كل ذلك قبله للمتفّل» مستشهداً بالآيه المباركه الذى هو بمنزله التعليل لما تقدمه إرادته تطبيق كبرى كليه على المقام من دون خصوصيه للمورد، و أن قبله المتفّل على الإطلاق إنما هى حيث ما توجه، و التنفّل فى السفر من مصاديق تلك الكبرى، و إلا فالحكم يعم المسافر و الحاضر حال السير و الاستقرار.

و الإنصاف: أنّ الروايه قويه الدلاله، فيصح الاستدلال بها لولا أنّها ضعيفه السند، فإنّ الروايات التى تضمنها تفسير العياشى بأجمعها مرسله، نشأ ذلك من حذف المستنسخ أسانيد الحديث روماً للاختصار، زعماً منه أنّه خدمه، غافلاً

عما يترتب عليه من إسقاط تلك الروايات برمتها عن درجه الاعتبار، سامحه الله و غفر له.

و قد تحصل من جميع ما تقدم: أن الأقوى اعتبار الاستقبال في النافله حال الاستقرار، لتمايمه المقتضى و عمدته صحيحه زواره: «لا صلاه إلا إلى القبلة» (٢) و عدم وجود المانع كما عرفت.

(١) الوسائل ٤: ٣٢٤/ أبواب القبلة ب ١٣ ح ١٧، تفسير العياشى ٢: ٥٦ / ٨١.

(٢) الوسائل ٤: ٣١٢/ أبواب القبلة ب ٩ ح ٢.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٢٣

لا في حال المشى و الركوب (١).

(١) المقام الثانى: في اعتبار الاستقبال في النافله حال السير و عدمه. و الكلام يقع تاره في التنفل حال المشى، و أخرى حال الركوب، و على التقديرين فقد يكون في السفر، و أخرى في الحضر، فهنا مسائل أربع:

المسألة الاولى: في التنفل في السفر حال الركوب، و لا خلاف في سقوط اعتبار الاستقبال حينئذ، بل تسالم عليه الأصحاب، و عن غير واحد دعوى الإجماع عليه.

و تدلّ عليه جملة و افره من النصوص، بل متواتره، و فيها الصحاح و غيرها و لنقتصر على ذكر الصحاح.

فمنها: صحيحه محمد بن مسلم قال «قال لى أبو جعفر (عليه السلام): صلّ صلاه الليل و الوتر و الركعتين في المحمل» (١).

و منها: صحيحه الحلبي: «أنه سأل أبا عبد الله (عليه السلام) عن صلاه النافله على البعير و الدابه، فقال: نعم، حيث كان متوجهاً، و كذلك فعل رسول الله (صلى الله عليه و آله)» (٢).

و روى الكليني عن محمد بن سنان مثله مع زياده قوله «قلت: على البعير و الدابه؟ قال: نعم حيث ما كنت متوجهاً، قلت: أستقبل القبلة إذا أردت التكبير؟ قال: لا، و لكن تكبر حيث ما كنت متوجهاً، و

كذلك فعل رسول الله (صلى الله عليه وآله) «٣». لكن الطريق الثاني ضعيف بمحمد بن سنان، فالعبره إنما هو بالطريق الأول الذي رواه الشيخ عن الحلبي، و محمد بن سنان و إن كان مذكوراً في هذا الطريق أيضاً لكن الراوى جماعه هو أحدهم، و العبره بغيره فلاحظ.

(١) الوسائل ٤: ٣٢٩/ أبواب القبلة ب ١٥ ح ٥.

(٢) الوسائل ٤: ٣٢٩/ أبواب القبلة ب ١٥ ح ٦، التهذيب ٣: ٢٢٨ / ٥٨١.

(٣) الوسائل ٤: ٣٣٠/ أبواب القبلة ب ١٥ ح ٧، الكافي ٣: ٤٤٠ / ٥.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٢٤

.....

و منها: موثقه سماعه قال: «سألته عن الصلاه فى السفر إلى أن قال: 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».

□
و منها: صحيحه يعقوب بن شعيب قال: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يصلى على راحلته، قال: يومئ إيماءً، يجعل السجود أخفض من الركوع» الحديث «٢».

□ □ □
و منها: صحيحه حماد بن عيسى قال: «سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: خرج رسول الله (صلى الله عليه وآله) إلى تبوك فكان يصلى على راحلته صلاه الليل حيث توجهت به و يومئ إيماءً» «٣» إلى غير ذلك من الأخبار، و هى كما ترى تدل على عدم اعتبار الاستقبال إما صريحاً، أو أنّ ذلك مفهوم منها فإن تجويز الصلاه على المحمل أو الدابه أو الراحله مع جريان العاده بانحرافها عن القبلة بل استدبارها يقضى بعدم الاعتبار كما لا يخفى.

ثم إن مقتضى الإطلاق فى هذه الأخبار عدم اعتبار الاستقبال فى أى جزء من أجزاء الصلاه

حتى التكبيره. لكن قد يظهر من بعضها اعتباره في خصوص هذا الجزء، و هي صحيحه عبد الرحمن بن أبي نجران قال: «سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن الصلاه بالليل في السفر في المحمل، قال: إذا كنت على غير القبلة فاستقبل القبلة، ثم كبر و صلّ حيث ذهب بك بعيرك، قلت: جعلت فداك في أول الليل؟ فقال: إذا خفت الفوت في آخره» (٤).

و هي و إن كانت معارضه في موردها بما رواه الكليني عن محمد بن سنان

(١) الوسائل ٤: ٣٣١/ أبواب القبلة ب ١٥ ح ١٤.

(٢) الوسائل ٤: ٣٣٢/ أبواب القبلة ب ١٥ ح ١٥.

(٣) الوسائل ٤: ٣٣٣/ أبواب القبلة ب ١٥ ح ٢٠.

(٤) الوسائل ٤: ٣٣١/ أبواب القبلة ب ١٥ ح ١٣.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٢٥

.....

المتضمن لعدم اعتبار الاستقبال حتى في التكبير، المتقدم نقله آنفاً، لكن هذه ضعيفه السند بمحمد بن سنان كما عرفت فلا تصلح لمعارضه الصحيحه. و قد عرفت أنّ الروايه بعينها نقلها الشيخ عن الحلبي خاليه عن هذه الزيادة.

و عليه مقتضى القاعده لزوم الأخذ بهذه الصحيحه السليمه عن المعارض و تقييد المطلقات بها، عملاً بصناعه الإطلاق و التقييد.

لكننا مع ذلك لا نلتزم بذلك، و نحمل الصحيحه على الأفضليه.

أما أوّلاً: فلخلوّ هاتيك الأخبار على كثرتها و هي في مقام البيان عن التعرض لهذا القيد، سيما و في بعضها حكايه فعل النبي (صلى الله عليه و آله) فلو كان الاستقبال معتبراً حال التكبير لزم التنبيه عليه كما لا يخفى، و ليجعل هذا تأييداً للمطلوب. و العمده هو الوجه الثاني.

و ثانياً: أنّ قانون حمل المطلق على المقيد مختص بالواجبات و لا يشمل المستحبات كما تقرر في الأصول (١). و لعله لهذا كانت

المسألة متسالمًا عليها، و لم يقل أحد باعتبار الاستقبال حال التكبير.

المسألة الثانية: في التفضل في السفر حال المشى، و هنا أيضاً لا خلاف في عدم اعتبار الاستقبال، و قد ادعى عليه الإجماع، و تشهد له طائفه من الأخبار.

□
عمدتها صحيحه معاويه بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) «قال: لا بأس بأن يصلّي الرجل صلاه الليل في السفر و هو يمشى، و لا بأس إن فاتته صلاه الليل أن يقضيها بالنهار و هو يمشى، يتوجه إلى القبلة ثم يمشى و يقرأ، فإذا أراد أن يركع حوّل وجهه إلى القبلة و ركع و سجد ثم مشى» «٢».

□
و نحوها صحيحه يعقوب بن شعيب قال: «سالت أبا عبد الله (عليه السلام)

(١) محاضرات في أصول الفقه ٥: ٣٨١.

(٢) الوسائل ٤: ٣٣٤/ أبواب القبلة ب ١٦ ح ١.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٢٦

.....

عن الصلاه في السفر و أنا أمشى، قال: أوم إيماءً و اجعل السجود أخفض من الركوع» «١».

□
و صحيحته الأخرى، قال: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يصلّي على راحلته إلى أن قال قلت: يصلّي و هو يمشى؟ قال: نعم، يومئ إيماءً، و ليجعل السجود أخفض من الركوع» «٢» فإنّ تجويز الصلاه في السفر حال المشى مع استلزامه الانحراف عن القبلة عادة يقضى بعدم اعتبار الاستقبال في هذا الحال، و من الواضح أنّ إطلاق الصحيحه الأخيره شامل لحال السفر، بل هو المتيقن منه كما لا يخفى.

نعم، مقتضى صحيحه ابن عمار لزوم الإتيان بالركوع و السجود مراعيًا للقبلة، لكنّها محموله على الأفضليه، بقريته الصحيحتين الأخيرتين الصريحتين في عدم وجوب الركوع و السجود و كفايه الإيماء إليهما بعد حمل الأمر به فيهما لمكان وقوعه موقع توهم الحظر على

الجواز. فيستفاد من مجموع ذلك جواز ترك الركوع و السجود و الاقتصار على الإيماء حال المشى، و إن كان الأفضل أن يقف فيركع و يسجد مع مراعاة الاستقبال حينئذ لكونه في حال الاستقرار.

بقى شىء: و هو أنك قد عرفت فى المسأله السابقه سقوط الاستقبال فى السفر حال الركوب بالأدله الخاصه، و هل مقتضاها سقوط الاستقبال رأساً فيجوز التنفل إلى أى جهه شاء، و لو إلى يمين الدابه أو يسارها أو خلفها كما لو ركبها مقلوباً أو على أحد جانبيها، أو يجب استقبال الجهه التى تتوجه إليها الدابه فتكون القبلة فى حقه حينئذ رأس الدابه، و لا- يجوز الاتجاه نحو سائر الأطراف؟

المعروف بين المتأخرين هو الأول، لعدم الدليل على الثانى، و الأدله الخاصه لا تقتضيه، بل مفادها إلغاء اعتبار الاستقبال فى هذا الحال على الإطلاق، و مع الشك فالأصل البراءه.

(١) الوسائل ٤: ٣٣٥/ أبواب القبلة ب ١٦ ح ٣، ٤.

(٢) الوسائل ٤: ٣٣٥/ أبواب القبلة ب ١٦ ح ٣، ٤.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٢٧

.....

لكن الظاهر هو الثانى، لظهور قوله (عليه السلام) فى تلك الأخبار: «حيث ذهب بعيرك» (١) و «حيث كان متوجهاً» (٢) و نحو ذلك فى وجوب استقبال الجهه التى تتوجه إليها الدابه (٣) و عدم جواز الانحراف عنها، فكأن ما تتوجه إليه الدابه هى القبلة الثانويه فى حقه، و لا موجب لرفع اليد عن هذا الظهور، مضافاً إلى التصريح به فى صحيح زراره عن أبى جعفر (عليه السلام): «فى الرجل يصلّى النوافل فى السفينه، قال: يصلّى نحو رأسها» (٤)، و عليه فلا مجال للرجوع إلى أصاله البراءه كما لا يخفى.

المسأله الثالثه و الرابعه: فى التنفل فى الحضر راكباً أو ماشياً. و المشهور

هو سقوط الاستقبال حينئذ، خلافاً للمحكي عن ابن ابي عقيل فذهب إلى اعتباره في الحضر مطلقاً، أى في حالتى السير و عدمه «٥» و تبعه جماعه.

و الأقوى ما عليه المشهور لجمله من النصوص:

منها: صحيحه حماد بن عثمان عن أبى الحسن الأول (عليه السلام): «فى الرجل يصلّى النافله و هو على دابته فى الأمصار، فقال: لا- بأس» «٦» فإنّ الظاهر منها أنّ النظر فى السؤال إنّما هو من حيث الاستقبال لا- أصل الصلاه على الدابه، فكأنّه سأل عن أنّ الصلاه على الدابه إلى غير القبلة التى هى مشروعه فى السفر هل هى كذلك فى المصر و الحضر فأجاب (عليه السلام) باشتراكهما فى الحكم، سيما بعد ملاحظه تعذر الاستقبال فى الحضر حال السير غالباً، لاشتمال البلد على الأزقه و الطرق الضيقه فتتحرف الدابه عن القبلة لا محاله.

□
و منها: صحيحه عبد الرحمن بن الحجاج: «أنه سأل أبا عبد الله (عليه السلام)

(١) فى صحيحه عبد الرحمن بن أبى نجران المتقدمه فى ص ٢٤.

(٢) فى صحيحه الحلبي المتقدمه فى ص ٢٣.

(٣) لا يبعد القول بأنّ الأمر واقع موقع توهم الحظر، و مثله لا يدلّ على الوجوب.

(٤) الوسائل ٤: ٣٢٠/ أبواب القبلة ب ١٣ ح ٢.

(٥) حكاه عنه فى المختلف ٢: ٩٠.

(٦) الوسائل ٤: ٣٣٠/ أبواب القبلة ب ١٥ ح ١٠.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٢٨

.....

عن الرجل يصلى النوافل فى الأمصار و هو على دابته حيث ما توجهت به، قال: لا بأس» «١».

و صحيحته الأخرى عن أبى الحسن (عليه السلام) قال: «سألته عن صلاه النافله فى الحضر على ظهر الدابه إذا خرجت قريباً من أبيات الكوفه أو كنت مستعجلاً بالكوفه، فقال: إن كنت مستعجلاً لا تقدر على النزول و تخوفت

فوت ذلك إن تركته و أنت راكب فنعم، و إلا فإنّ صلاتك على الأرض أحب إليّ» (٢). و هي كسابقتها صريحه فى الجواز، و إن دلت الأخيره على أنّ النزول أفضل، هذا.

مضافاً إلى الإطلاق فى جملة من الأخبار التى تقدمت فى المسألة الأولى (٣) من حيث السفر و الحضر، فإن الركوب على الدابة أو البعير فى الحضر لمكان المرض أو الوجاهه أو جهات أخر أمر شائع متعارف فىشملة الإطلاق، و إن كان ذلك فى السفر أكثر، هذا كلّه فى التنفل راكباً حال الحضر.

و أمّا ماشياً فلم يرد فيه نص فى الحضر بالخصوص، لكن يكفى فيه الإطلاق فى صحيح يعقوب بن شعيب، الوارد فى من يصلّى على الراحله، قال «قلت: يصلّى و هو يمشى؟ قال: نعم، يومئ إيماءً و ليجعل السجود أخفض من الركوع» (٤) فإنه يشمل حالتى السفر و الحضر كما لا يخفى.

و بالجملة: فبمقتضى هذه النصوص يحكم بثبوت الحكم فى السفر و الحضر مع الركوب و المشى.

فما عن ابن أبى عقيل من اعتبار الاستقبال حال الحضر مطلقاً لا نعرف له وجهاً عدا التقييد بالسفر فى بعض النصوص المتقدمه، و ما ورد فى عده من الروايات الوارده فى تفسير قوله تعالى فَأَيُّهَا تَوَلَّوْا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ مِنْ أَنَّهَا

(١) الوسائل ٤: ٣٢٨/ أبواب القبلة ب ١٥ ح ١.

(٢) الوسائل ٤: ٣٣١/ أبواب القبلة ب ١٥ ح ١٢.

(٣) فى ص ٢٣.

(٤) الوسائل ٤: ٣٣٥/ أبواب القبلة ب ١٦ ح ٤.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٢٩

و لا يجب فيها الاستقرار و الاستقبال و إن صارت واجبه بالعرض بنذر و نحوه (١).

نزلت فى النافله فى السفر خاصه (١).

و كلاهما ليسا بشىء أما الأول فلعدم دلالة الوصف على

المفهوم، سيما في القيد الجارى مجرى الغالب كما في المقام، فإنَّ الحاجه إلى التنفل راكباً أو ماشياً لا يتفق غالباً إلا في السفر كما لا يخفى.

و أما الثانى فلائِنَّ تلك الروايات تعرّضت لبيان مورد نزول الآيه لا لتخصيص الحكم به، فلا مانع من التمسك بإطلاقه، لعدم كون المورد مخصصاً. على أنها ليست بروايات كثيره، و إنّما هي ثلاث أو أربع ذكرها العياشى في تفسيره «٢» و الطبرسى في مجمع البيان «٣» و الشيخ في النهاية «٤» و كلها مراسيل، فلا يمكن الاعتماد عليها في قبال الصحاح المتقدمه.

(١) قد عرفت اعتبار الاستقبال في الفرائض، فهل يختص ذلك بما كانت فريضه في الأصل و بحسب الجعل الأولى أو يعم ما لو صارت فريضه و لو لعارض و بعنوان ثانوى بنذر و نحوه، فلو نذر الإتيان بصلاه الليل مثلاً صحيحه من دون التقييد بالاستقرار أو بحال السفر راكباً أو ماشياً و إلا- فيتبع قصد الناذر و هو خارج عن محل الكلام كما لا يخفى فهل يجوز الإتيان بها في السفر ماشياً أو راكباً بلا رعايه الاستقبال، نظراً إلى كونها نافله في الأصل و إن عرضها الوجوب، فيشمّلها إطلاق ما دلّ على سقوط الاستقبال في النافله في هذا الحال، أو يجب أن يصلحها مع الاستقرار و الاستقبال باعتبار وجوبها بالفعل فتندرج في عنوان الفرائض المعبر فيها ذلك؟ فيه خلاف بين الأعلام.

(١) الوسائل ٤: ٣٣٢/ أبواب القبله ب ١٥ ح ١٨، ١٩، ٢٣.

(٢) تفسير العياشى ١: ٥٦/ ٨٠.

(٣) مجمع البيان ١: ٤٢١.

(٤) النهاية: ٦٤.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٣٠

.....

و الأقوى هو الأوّل، لانصراف ما دلّ على اعتبار الاستقبال في الفريضه إلى الفرائض الأصلية، أى ما فرضه الله تعالى على

العباد بحسب التشريع الأولى لا ما فرضه المكلف على نفسه بنذر و نحوه، فإن ذلك خارج عن منصرف تلك الأدلة و ما ينسب منها إلى الذهن كما لا يخفى.

و عليه فلا- تصل النوبه إلى المعارضه بين تلك الأدله و بين ما دلّ على سقوط الاستقبال فى النوافل التى تكون النسبه بينهما العموم من وجه، لشمول الاولى للفرائض الذاتيه و العرضيه و الثانيه للنافله المنذوره و غيرها حتى يرجع فى ماده الاجتماع و هى النافله المنذوره بعد تساقط الدليلين بالمعارضه إلى العام الفوق و هو قوله (عليه السلام): «لا صلاه إلا إلى القبلة» (١) فيحكم فيها بوجوب الاستقبال لما عرفت من عدم الإطلاق فى أدله الفرائض، فيرجع إلى إطلاق أدله النوافل السليمه عن المعارض.

و يؤكد ذلك ما ورد فى بعض الروايات المتقدمه من إتيان النبى (صلى الله عليه و آله) بصلاه الليل و هو على راحلته مع أنها واجبه عليه بالخصوص.

نعم، مع الغض عما ذكرناه من الانصراف و تسليم الإطلاق فى أدله الفرائض كالنوافل و استقرار المعارضه بينهما تعين الرجوع حينئذ إلى عموم قوله (عليه السلام): «لا صلاه إلا إلى القبلة» لعدم المخرج عنه فى المقام عدا ما يتوهم من خبر على بن جعفر عن أخيه موسى (عليه السلام) قال: «سألته عن رجل جعل لله عليه أن يصلّى كذا و كذا هل يجزئه أن يصلّى ذلك على دابته و هو مسافر؟ قال: نعم» (٢).

لكن الخبر ضعيف السند، لاشتماله على محمد بن أحمد العلوى و لم يوثق، فلا- يمكن الاعتماد عليه فى الخروج عن العام المزبور.

و قد حاول جمع من الأفاضل و عمدتهم الوحيد البهبهاني فى حاشيه

(١) الوسائل ٤: ٣١٢/ أبواب القبلة ب ٩ ح ٢.

المدارك «١» لتوثيق الرجل بذكر وجوه كلها مزيّفه:

الأول: روايه جمله من الأجلء عنه، فلولا وثاقته بنظرهم لم يكن مجال لروايتهم عنه.

و هذا واضح الفساد، فإنّ روايه الأجلء عن أحد لا تدلّ على توثيقه بوجه كما تقدم في مطاوى هذا الشرح غير مره. و هذا الكلينى و هو من أعظم الأجلء يروى فى الكافى عن الضعفاء كثيراً، و نحوه غيره. و السرّ أنّ شأن الراوى ليس إلا نقل الحديث عن كل من سمعه ثقّه كان أم غيره، و لا- فرق فى ذلك بين الأجلء و غيرهم، إذ هم فى مقام الروايه ليسوا إلا- كأحد الرواه ينقلون كلّ ما وصل إليهم من الأخبار.

الثانى: أنّ العلامه قد صحح الحديث المشتمل سنده على هذا الرجل فى المختلف و المنتهى.

و فيه أولاً: أنّه لا عبره بتوثيقات العلامه، لابتنائها على الاجتهاد و الحدس دون الحس.

و ثانياً: أنّ تصحيح السند من مثله لا يدلّ على توثيق رجاله، لما هو المعلوم من مسلكه (قدس سره) من الاعتماد على روايه كلّ شيعى إمامى لم يرد فيه قدح، عملاً بأصالة العدالة فى كلّ أحد ما لم يثبت فسقه، و لا يرى ثبوت وثاقه الراوى شرطاً فى الصحه.

و بالجمله: مجرد كون الروايه حجه عند أحد لصحه السند فى نظره لا يدلّ على التوثيق ما لم يعلم مسلكه فى التصحيح، و إلا لزم العمل بكل ما يرويه الصدوق فى الفقيه، لما التزم به فى صدر الكتاب من عدم روايته فيه إلا ما يكون حجه بينه و بين ربه مع ما نراه فيه من روايته عن غير واحد من الضعاف.

الثالث: أنّ القميين تبعاً لشيخهم

(١) هامش المدارك: ١٣٣.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٣٢

.....

روايات محمد بن أحمد بن يحيى فى كتاب نواذر الحكمه ما يرويه عن هذا الرجل، فيكشف ذلك عن وثاقته لديهم، و إلا لاستثنوه كما استثنوا روايته عن غيره من الضعاف.

وفيه: ما عرفت آنفاً، فان عدم الاستثناء لا يدل على التوثيق، بل غايته التصحيح، و من الجائز أن يكون مسلكهم فيه كمسلك العلامة مبنياً على أصاله العداله.

و بالجملة: فهذه الوجوه التى ذكرها البهبهاني لتوثيق الرجل لا يرجع بشىء منها إلى محصل.

و قد يذكر لتصحيح الروايه وجهان آخران:

الأول: أنّ الرجل موثق، لوصف الصدوق إياه فى الباب الثانى والعشرين من كتاب إكمال الدين «١» عند التعرض له و ذكر نسبه إلى على بن أبى طالب (عليه السلام) بقوله: حدثنا الشريف الدين الصدوق أبو على محمد بن أحمد بن زياده بن عبد الله، و ذكر نسبه إلى الإمام (عليه السلام). و فى بعض النسخ: حدثنا الشريف الدين الصدوق ... إلخ، بجعل الشريف الدين لقباً له لا وصفاً. و على التقديرين فقد وصفه بالصدوق، الذى لا ينطبق إلا على الثقة كما لا يخفى.

و غير خفى أنّ هذا الاستدلال من غرائب الكلام، فإنّ الوصف المزبور و إن وقع الكلام بين الأعلام فى دلالة على التوثيق و عدمها مع أنه لا ينبغى الالتفات إليه فإنه من أقوى أنحاء الدلالات عليه، بل هو يتضمن التعديل فضلاً عن التوثيق بناءً على نسخه الأولى كما لا يخفى لعدم انطباق هذه الصفات على غير العدل.

إلا أنه أجنبى عن الرجل المزبور أعنى محمد بن أحمد العلوى لعدم احتمال أن يكون هذا هو المراد من قول الصدوق: حدثنا الشريف

الدِّين الصدوق أبو علي محمد بن أحمد بن زياده ... إلخ، لعدم إمكان روايه الصدوق عنه بعد

(١) كمال الدين: ٢٣٩/ ب ٢٢ ح ٢٣٩.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٣٣

.....

ملاحظه ما بينهما من اختلاف الطبقة، فإنّ الكليني يروي عن أحمد بن محمد بن يحيى، و هو يروي عن محمد بن علي بن محبوب، و هو يروي عن محمد بن أحمد العلوي، فطبقه الرجل متقدمه على الكليني بثلاث مراتب، فإنّه شيخ شيخ الكليني، فكيف يمكن أن يروي عنه الصدوق بلا واسطه كما هو ظاهر قوله حدثنا، مع أنّ طبقته متأخره عن الكليني أيضاً، فإنّه توفي سنه ٣٢٩ و الصدوق ورد بغداد سنه ٣٥٩ و هو بعد شابّ حدث السن و توفي سنه ٣٨١ فمن هذا نجزم بأنّ المراد بالمسمى بهذا الاسم محمد بن أحمد شخص آخر غير العلوي.

و الذي يدلّ صريحاً على ما ذكرناه من التعدد إنّ العلوي المزبور جده إسماعيل كما نص عليه النجاشي «١» فهو محمد بن أحمد بن إسماعيل، مع أن من وصفه الصدوق بما ذكر هو محمد بن أحمد بن زياده كما عرفت. فهما رجلان يقيناً.

الوجه الثاني: ما ذكره في الجواهر «٢» من أنّ الروايه لو سلّم ضعفها بهذا الطريق المشتمل على العلوي فهي مرويه بطريق آخر و هو ما رواه الشيخ عن كتاب علي بن جعفر و طريقه اليه صحيح.

و لا يخفى أنّ هذا لو ثبت لصحت الروايه و تم الاستدلال بها، لكنه لم يثبت و هذا سهو من قلمه الشريف، و لعله التبس عليه الأمر لدى الكتابه فرأى روايه أخرى عن كتاب علي بن جعفر فتخيّل أنّها هذه الروايه، و إلا فالروايه لم تنقل إلا بالطريق الأوّل المشتمل

على العلوى و أما الطريق الثانى فلم يوجد قط فى شىء من الكتب بعد التتبع التام، فإنّ أرباب المجامع كالوسائل و الوافى و الحدائق «٣» و غيرها لم ينقلوا هذه الروايه عن الشيخ بهذا الطريق، بل اقتصروا على الطريق الأول، و الشيخ بنفسه لم ينقله عن على بن جعفر فى كتابيه التهذيب

(١) رجال النجاشى: ٣٠٣ / ٨٢٨ [صرح بذلك فى ترجمه العمركى].

(٢) الجواهر ٧: ٤٢٢.

(٣) الوافى ١١: ٥٣١ / ١١٢٦٠، الحدائق ٦: ٤١٠.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٣٤

[مسألة ١: كيفية الاستقبال فى الصلاة قائماً]

[١٢٤٦] مسأله ١: كيفية الاستقبال فى الصلاة قائماً أن يكون وجهه و مقاديم بدنه إلى القبلة حتى أصابع رجليه (١) على الأحوط [١]، و المدار على الصدق العرفى، و فى الصلاة جالساً أن يكون رأس ركبتيه إليها [٢] مع وجهه و صدره و بطنه، و إن جلس على قدميه لا بد أن يكون وضعهما على وجه يعد مقابلها لها [٣]، و إن صلى مضطجعاً يجب أن يكون كهيئه المدفون، و إن صلى مستلقياً فكهيئه المحتضر.

الثانى: فى حال الاحتضار و قد مر كيفيته. الثالث: حال الصلاة على الميت يجب أن يجعل على وجه [٤] يكون رأسه إلى المغرب و رجلاه إلى المشرق. الرابع: وضعه حال الدفن على كيفيه مرت. الخامس: الذبح و النحر بأن يكون المذبح و المنحر و مقاديم بدن الحيوان إلى القبلة و الأحوط [٤] كون الذابح ايضاً مستقبلاً و إن كان الأقوى عدم وجوبه.

[مسألة ٢: يحرم الاستقبال حال التخلّى بالبول أو الغائط]

[١٢٤٧] مسأله ٢: يحرم الاستقبال حال التخلّى بالبول أو الغائط، و الأحوط تركه حال الاستبراء و الاستنجاء كما مر.

و الاستبصار، و كتاب على بن جعفر أيضاً خال عن هذه الروايه فلاحظ.

(١) أما اعتبار الاستقبال حال القيام بالوجه و مقاديم البدن أى الصدر و البطن و ما يتبعهما فلا إشكال فيه، لتقوم الاستقبال بذلك كما هو واضح. و أمّا اعتباره فى أصابع الرجلين فلا دليل عليه بعد كونه على خلاف طبيعه الإنسان حال الوقوف، فإنّ الغالب انحراف الأصابع حينئذ إلى اليمين و اليسار إلا بتعمد

[١] و الأظهر عدم وجوب الاستقبال بها.

[٢] لا يعتبر ذلك على الأظهر.

[٣] لا تعتبر كيفيه خاصه في وضع القدمين.

[٤] بل على وجه يكون رأس الميت الى يمين المصلى و رجله إلى يساره كما تقدم، و

ما فى المتن يختص بالأماكن التى تكون القبلة فيها فى طرف الجنوب.

[٤] لا يترك الاحتياط بكون الذابح أيضاً مستقبلاً.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٣٥

[مسألة ٣: يستحب الاستقبال فى مواضع]

[١٢٤٨] مسألة ٣: يستحب الاستقبال فى مواضع: حال الدعاء، و حال قراءة القرآن، و حال الذكر، و حال التعقيب، و حال المرافعه عند الحاكم، و حال سجده الشكر، و سجده التلاوه، بل حال الجلوس مطلقاً.

[مسألة ٤: يكره الاستقبال حال الجماع]

[١٢٤٩] مسألة ٤: يكره الاستقبال حال الجماع، و حال لبس السراويل، بل كل حاله تنافى التعظيم.

و مشقه أو قسر قاسر كما فى العسكر حال النظام، بل لو أراد المكلف رعايه الاحتياط و بذل جهده فى تحصيل ذلك فى ابتداء الصلاه فهو يغفل عنه فى الأثناء غالباً، و ليس ذلك إلا لكونه على خلاف طبع البشر حال القيام كما عرفت، فلو كان واجباً و الحال هذه لزم التنبيه عليه فى الأخبار لكونه مما يغفل عنه عامه الناس، مع أنه لم ترد بذلك و لا روايه واحده فيكشف ذلك عن عدم الوجوب قطعاً و إلا ليين، و لا مجال للإيكال إلى العرف بعد قصورهم عن إدراكه كما هو ظاهر.

و أوضح منه إشكالاً اعتبار الاستقبال بالركبتين حال الجلوس أو فى الصلاه جالساً، فان الانحراف فيهما إلى اليمين و اليسار أظهر، سواء جلس على قدميه أو متوركاً أو متربعاً، بل الأمر فى الأخيرين أفحش، لكونهما حينئذ إلى المغرب و المشرق تقريباً كما لا يخفى.

و بالجملة: فالتحديد المذكور فى المتن على النحو المزبور لا يساعده العرف و لا شاهد عليه فى النص.

ثم إنه قد تعرض فى المتن لعدّه موارد مما يجب فيه الاستقبال كالميت فى حالات الاحتضار و الصلاه عليه و الدفن، أو يحرم كحال التخلّى مستقبلاً أو مستدبراً، أو يستحب كحال الدعاء و القراءة و نحوهما، أو يكره كحال الجماع و نحوه، فهو محكوم بالأحكام الأربعة.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٣٦

.....

عليهما جملة من النصوص «١» كما لا يخفى على المراجع.

و أما الأولان فقد تقدّم الكلام فيهما مفصلاً في محالهما «٢» فلا حاجة إلى الإعادة.

نعم، ذكر في المقام من جملة ما يجب فيه الاستقبال حال الذبح و النحر، و لم يسبق الكلام فيه فنقول:

أمّا اعتباره في نفس الذبيحة بأن يكون المذبح و المنحر و مقادير بدن الحيوان إلى القبلة فلا إشكال فيه. و يدلّ عليه بعد الإجماع بقسميه كما في الجواهر «٣» نصوص مستفيضه منها صحيحه محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: «سألته عن الذبيحة فقال: استقبل بذبيحتك القبلة...» الحديث «٤» و هذه الرواية صحيحه لا حسنه، نعم لمحمد بن مسلم روايه أخرى تشمل على هذا المضمون «٥»، و هي أما صحيحه أو حسنه، لمكان إبراهيم بن هاشم فلاحظ.

و أما اعتباره في الذابح فقد جعله في المتن أحوط، لكن الأقوى وجوبه «٦» فيه أيضاً، لا للصحيح المتقدم لابتنائه على كون الباء في قوله (عليه السلام) «استقبل بذبيحتك القبلة» للمصاحبه، أى استقبل مع ذبيحتك القبلة، مع أن الظاهر كونه للتعديه، نظير قوله تعالى ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ «٧» أى أذهب نورهم. فالمعنى اجعل ذبيحتك نحو القبلة، لا ما ذكر، و لا أقل من الإجمال فيسقط عن الاستدلال.

□

(١) الوسائل ١٤: ٣٤١/ أبواب كيفية زياره النبي (صلى الله عليه و آله) ب ٦ ح ١، ٢ و غيرهما، الوسائل ٢٠: ١٣٧/ أبواب مقدمات النكاح و آدابه ب ٦٩ [و لم نثر على ما يدل على استحبابه حال القراءة].

(٢) شرح العروه ٨: ٢٦٨، ٩: ٢٥٦، ٢٩٥، ٤: ٣٣٣.

(٣) الجواهر ٣٦: ١١٠.

(٤) الوسائل ٢٤: ٢٧/ أبواب الذبائح ب ١٤ ح ١، ٢.

(٥) الوسائل ٢٤: ٢٧/ أبواب الذبائح ب

(٦) و قد أفتى (دام ظلّه) في المنهاج ٢: ٣٣٨ المسأله ١٦٥١ بعدم الوجوب.

(٧) البقره ٢: ١٧.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٣٧

.....

بل لصحيحه على بن جعفر في كتابه عن أخيه (عليه السلام) قال: «سألته عن الرجل يذبح على غير قبله، قال: لا بأس إذا لم يتعمّد...» إلخ «١» الداله بمفهومها على ثبوت البأس مع تعمد الذبح إلى غير قبله، و حيث إن الذبح بنفسه فعل من الأفعال كالأكل و الجلوس و القيام و نحوها و لا معنى لاعتبار الاستقبال في الفعل نفسه، لعدم كونه جسمًا شاغلًا لحيّز كى يراعى فيه الاتجاه نحو قبله، فلا بدّ و أن يكون الاستقبال معتبراً فيما يقوم به الفعل كالأكل و الجالس و القائم و نحوها، بل هذا هو الحال في الصلاه أيضاً، فإنّ الاستقبال غير معتبر فيها بما هي لما ذكر، بل في المصلى الذى تقوم به الصلاه.

و عليه فمرجع اعتبار الاستقبال في الذبح إلى اعتباره في من يقوم به هذا العمل، و بما أنّ هذا الفعل له خصوصيّة بها يمتاز عن الأمثله المتقدمه و هي قيامه بالطرفين الذابح و الذبيحه دون مثل الصلاه و الجلوس و نحوهما فيستفاد من إطلاق ما دلّ على اعتبار الاستقبال فيه كهذه الصحيحه اعتباره في كلا الطرفين.

فالمتحصل من مفهوم الصحيحه بعد ملاحظه ما ذكرناه اعتبار الاستقبال في الذابح و الذبيحه معاً، فتدبر جيداً.

(١) الوسائل ٢٤: ٢٨/ أبواب الذبائح ب ١٤ ح ٥، مسائل على بن جعفر ١٤٢/ ١٦٤.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٣٨

[فصل في أحكام الخلل في القبله]

اشاره

فصل في أحكام الخلل في القبله

[مسأله ١: لو أخلّ بالاستقبال عالماً عامداً بطلت صلاته مطلقاً]

[١٢٥٠] مسأله ١: لو أخلّ بالاستقبال عالمًا عامدًا بطلت صلاته مطلقًا، وإن أخلّ بها جاهلًا [١] أو ناسيًا أو غافلًا أو مخطئًا في اعتقاده أو في ضيق الوقت فإن كان منحرفًا عنها إلى ما بين اليمين واليسار صحت صلاته (١).

(١) الإخلال بالاستقبال في الصلاة قد يكون عن علم وعمد، و أخرى عن جهل بالحكم أو بالموضوع عن تقصير أو قصور، و ثالثه عن نسيان أو غفلة و رابعه عن خطأ في الاعتقاد أو في الاجتهاد، و لعل عبارته المتن تشملهما و خامسه عن ضيق الوقت عن التحرى كما لو كانت وظيفته الصلاة إلى الجهات الأربع و لم يسع الوقت لغير الواحد منها. فهنا صور لا بدّ من التكلم في كلّ منها.

أما مع العلم و العمد فلا إشكال في البطلان، لانتفاء المشروط بانتفاء الشرط، فإنّه القدر المتيقن من دليل الاشتراط من الكتاب و السنه كما تقدم التي منها صحيحه زراره عن أبي جعفر (عليه السلام): «أنّه قال له: استقبل القبلة بوجهك، و لا تقلب بوجهك عن القبلة فتفسد صلاتك، فإنّ الله (عز و جل) يقول لنبيّه (صلى الله عليه و آله) في الفريضة قَوْلٌ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَ حَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ» [١] فإنها و إن وردت في

[١] لا يبعد وجوب الإعادة فيما إذا كان الإخلال من جهه الجهل بالحكم، و لا سيما إذا كان عن تقصير.

(١) الوسائل ٤: ٣١٢/ أبواب القبلة ب ٩ ح ٣.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٣٩

.....

قاطعيه الالتفات في الأثناء كما تقدم سابقاً «١» إلا أنّها تدلّ على اعتبار الاستقبال فيما كان الالتفات قاطعاً كالفريضة بلا إشكال،

و

نحوها غيرها مما لا يخفى.

و أما غير فرض العلم و العمد من بقيه الصور فقد أطلق في المتن القول بالصحة في جميعها إذا كان الانحراف إلى ما بين اليمين و اليسار تبعاً للمشهور.

و الظاهر أنّ المستند في ذلك صحيحه زواره عن أبي جعفر (عليه السلام) «قال: لا صلاه إلا إلى القبلة، قال قلت: أين حدّ القبلة؟ قال: ما بين المشرق و المغرب قبله كلّه» (٢). دلّت على أنّ القبلة المعتبره في الصلاه إنّما هي ما بين المشرق و المغرب على الإطلاق، خرج عنها صوره العلم و العمد، لاعتبار استقبال الكعبه حينئذ بالإجماع و النص فيبقى الباقي تحت الإطلاق.

لكن الصحيحه غير صالحه للاستدلال، لمعارضتها بصحيحه زواره الأخرى المتقدمه آنفاً (٣) الداله على لزوم استقبال المسجد الحرام، الشامله بإطلاقها لصورتى العلم و الجهل و غيرهما، بل يبعد اختصاصها بصوره العلم و العمد في حدّ نفسه، إذ مع فرض العلم لا حاجة إلى الأمر باستقبال القبلة بالوجه و عدم تقليب الوجه عنها و الحكم بالفساد المستلزم للإعاده، لوضوح أنّ العالم لا يتعمد ذلك، و أنّه لو تعمد بالإعاده واجبه عليه، فلا حاجة إلى التنبيه، و إنّما يصح ذلك لو كان الإمام (عليه السلام) بصدد اعتبار الاستقبال على الإطلاق و الإرشاد إلى اشتراط الصلاه به، فيتّبّه (عليه السلام) حينئذ إلى البطلان في فرض الإخلال و إن كان عن جهل و نحوه.

و كيف كان، فالصحيحتان ساقطتان بالمعارضه لو لم نقل بأنّ الترجيح مع الثانيه الداله على اعتبار استقبال المسجد الحرام لموافقتهما مع الكتاب كما لا يخفى، فتدلّ على خلاف المطلوب. و على أى حال فالصحيحه الاولى لا تصلح

(١) في ص ١٩.

(٢) الوسائل ٤: ٣١٤/ أبواب القبلة ب ١٠ ح

.....

للاستدلال، فلا بدّ فى إثبات الحكم فى كلّ مورد من التماس الدليل بالخصوص فنقول:

أما فى فرض الجهل بالحكم فلا دليل على الصحه و إن كان الانحراف إلى ما بين اليمين و اليسار، بل مقتضى صحيحه زواره الموافقه للكتاب هو البطلان عند عدم استقبال المسجد الحرام، و قد عرفت أنّ صحيحته الاولى قد سقطت بالمعارضه، بل الكتاب أيضاً بنفسه يقتضى البطلان كما لا يخفى. و حديث لا تعاد «١» و إن كان شاملاً للجهل لكن القبله مما استثنى فيه.

و أما صحيحه معاويه بن عمار: «أنه سأل الصادق (عليه السلام) عن الرجل يقوم فى الصلاه ثم ينظر بعد ما فرغ فيرى أنّه قد انحرف عن القبله يميناً أو شمالاً، فقال له: قد مضت صلاته، و ما بين المشرق و المغرب قبله» «٢» و موثقه الحسين بن علوان عن جعفر بن محمد عن أبيه عن على (عليه السلام): «أنّه كان يقول: من صلّى على غير القبله و هو يرى أنّه على القبله ثم عرف بعد ذلك فلا- إعادته عليه إذا كان ما بين المشرق و المغرب» «٣» فلا- يصح التمسك بهما فى المقام أعنى صوره الجهل بالحكم لظهورهما و لا- سيما الموثقه فى أنّ المصلّى كان عالماً بأصل اعتبار الاستقبال فى الصلاه، غايته أنّه أخطأ فتخيل أنّها فى جهه خاصه ثم تبين الانحراف عنها بعد الصلاه، فلا تشملان صوره الجهل بالحكم كما لعله ظاهر.

و عليه فالأقوى هو البطلان و وجوب الإعادته، عملاً بإطلاقات أدلّه الاستقبال السليمه عن المقيد، من غير فرق بين الجاهل القاصر و المقصر، نعم هو معذور مع القصور، لكن المعذوريه لا تنافى الفساد كما هو واضح.

يلحق به ناسى الحكم، فإنه هو الجاهل بعينه، و لا فرق بينهما إلا من حيث

(١) الوسائل ٤: ٣١٢/ أبواب القبلة ب ٩ ح ١.

(٢) الوسائل ٤: ٣١٤/ أبواب القبلة ب ١٠ ح ١.

(٣) الوسائل ٤: ٣١٥/ أبواب القبلة ب ١٠ ح ٥.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٤١

.....

سبق العلم فيه دون الجاهل، و هو غير فارق فى المقام.

و أما فرض الخطأ فى الاعتقاد أو الاجتهاد فلا- ينبغى الإشكال فى الحكم بالصحة إذا كان الانحراف ما بين اليمين و اليسار، للمعتبرين المتقدمين، أعنى صحيحه معاويه و موثقه الحسين بن علوان، بل هذا هو المتيقن عندنا من الحكم المزبور، و إن كان فيه خلاف كما ستعرف.

و يلحق به فرض ضيق الوقت لاندراجه تحت إطلاق المعتبرين، إذ غايه ما يستفاد منهما اعتبار أن يكون الدخول فى صلاه مشروعه صحيحه، الصادق على الفرض.

و دعوى أنّ هذا الفرض و إن كان مشمولاً لإطلاق الصحيحه لكن الموثقه غير شامله له، لاختصاصها بمن صلى على غير القبلة و هو يرى أنه على القبلة، و من الواضح أنّ من يصلى إلى جانب عند ضيق الوقت عن التحرى لا يرى أنه على القبلة، غايته أنه يأتى بوظيفته الفعلية من دون أن يعتقد الاستقبال فالموثقه لمكان الاشتمال على هذا القيد الدالّ بمفهومه على البطلان مطلقاً لو لم ير أنه على القبلة يختص موردها بفرض الخطأ فى الاعتقاد أو الاجتهاد، بل مقتضى صناعه الإطلاق و التقييد حمل الصحيحه على الموثقه و تقييد إطلاقها بمفهوم الموثقه المقتضى للبطلان فى فاقد القيد كما عرفت، جمعاً بينهما، فلا يصح التمسك بها أيضاً بعد الحمل المزبور.

مدفوعه بأنّ المفهوم المدعى فى الموثق إن أُريد به مفهوم الشرط ففيه: أنّ القيد

المزبور لم يؤخذ شرطاً في ترتب الحكم، بل أخذ قيداً في الموضوع، وإنما الشرط كون الانحراف ما بين المشرق و المغرب، فمفهوم الجملة الشرطية حينئذ أن من صلى على غير القبلة و هو يرى أنه على القبلة تجب عليه الإعادة إذا لم يكن الانحراف ما بين الشرق و المغرب، لا أنه تجب الإعادة إذا لم يكن يرى أنه على القبلة، لعدم ترتب الجزاء على هذا القيد كما هو واضح.

و إن أُريد به مفهوم الوصف فهو وجيه لو قلنا بثبوت المفهوم للوصف، لكنّه

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٤٢

.....

خلاف التحقيق، و غايه ما التزمنا به في الأصول «١» دلالة القيد على عدم كون الطبيعه المهمله أينما سرت موضوعاً للحكم، و هو كذلك في المقام، فإنّ العالم العامد، و كذا الجاهل بالحكم كما عرفت غير مشمول لهذا الحكم. و أمّا الدلالة على انتفاء الحكم عن الفاقد للقيد كى يدلّ على المفهوم الاصطلاحي كما في الجملة الشرطية فكلاً، فلا منافاه بينه و بين ما دلّ و لو بإطلاقه كصحيحه معاويه بن عمار على ثبوت الحكم في فاقد القيد حتى يجمع بينهما بحمل المطلق على المقيد، و لعلّ التقييد في المقيد جارٍ مجرى الغالب، إذ الغالب في من يدخل في الصلاه أنه يرى نفسه على القبلة كما لا يخفى.

و كيف كان، فلا قصور في شمول المعبرتين للمقام، أعنى فرض ضيق الوقت، هذا.

مع أنّ البحث عن دخول الفرض في المعبرتين قليل الجدوى، فإنّ هذا الفرض في الحقيقة خارج عن محل الكلام أعنى وجوب الإعادة في الوقت و عدمه إذ المفروض ضيق الوقت عن رعايه الاستقبال بحيث لم يتمكن من الإعادة لو انكشف الخلاف، و إلا لم يكن من

الضيق، فلا- بدّ في مثله أن يكون الانكشاف خارج الوقت، فالبحث لو كان إنّما هو في وجوب القضاء و عدمه دون الإعادة. و ستعرف إن شاء الله تعالى «٢» أنّ مقتضى الأدلّة عدم وجوب القضاء حينئذ. فلا موضوع لهذا البحث في المقام.

و أما الغافل أى من يصلّى إلى جهه غافلا عن أنها ليست بقبله فهو أيضاً مشمول لإطلاق صحيحه معاويه، إذ لا مانع من الشمول عدا توهم تقييد الإطلاق بمفهوم موثق الحسين بن علوان، المستتبع لعدم الانطباق حينئذ على الغافل، لعدم كونه ممن يرى أنّه يصلّى إلى القبلة المأخوذ في موضوع الموثق، و قد عرفت الجواب عنه آنفاً من عدم ثبوت المفهوم للوصف، و مفهوم

(١) محاضرات في أصول الفقه ٥: ١٣٣.

(٢) في ص ٥٥.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٤٣

.....

الشرط لا يقتضى ذلك.

و أما الجاهل بالقبلة المتردد الذى يصلّى إلى جهه و لو رجاءً بانياً على السؤال بعد ذلك فالظاهر وجوب الإعادة إذا تبين الانحراف و إن كان يسيراً لعدم اندراجه تحت إطلاق الصحيح، فإنّ وظيفته التحرى بمقتضى النصوص المتقدمه سابقاً «١». فالصلاه المأتى بها من دون التحرى ليست وظيفه له و غير محكوم به بالصحة شرعاً. و لا ريب في انصراف الصحيح إلى من قام في الصلاه باعتقاد الصحة و أنها الوظيفة بانياً على كونها فرداً للمأمور به، فلا تشمل الفرض.

و عليه فمقتضى إطلاق اعتبار استقبال المسجد الحرام «٢» السليم عن القيد في المقام وجوب الإعادة إلا إذا انكشف كونها إلى القبلة من دون انحراف فيجتزئ بها، لاشتمالها على الشرط، و عدم المقتضى للإعادة بعد صدورها على وجه قربي كما هو المفروض.

□
و يؤكّد ما ذكرناه من الإعادة صحيح الحلبي عن أبي عبد الله (عليه

السلام): «في الأعمى يؤم القوم و هو على غير القبلة، قال: يعيد و لا يعيدون، فإنهم قد تحزوا» (٣) فإن الحكم بإعادة الأعمى دونهم معللاً بعدم التحرى من دون التفصيل بين كون الانحراف ما بين اليمين و اليسار أو أكثر شاهد على ما ذكرنا.

فتحصّل من جميع ما مرّ: أنّ الحكم بالصحة بمقتضى الصحيح و الموثق يختص بفرض الخطأ في الاعتقاد أو الاجتهاد، و بضيق الوقت على كلام في كونه داخلاً في محل الكلام كما مرّ و بالغافل، و لا يعم الجاهل بالحكم و لا الناسى و لا المتردد.

ثمّ إنّ هاتين المعتبرتين صحيح معاويه و موثق الحسين و غيرهما لم يصرح فيهما بكون انكشاف الخلاف في الوقت أو في خارجه، فمقتضى الإطلاق

(١) [تقدمت صحيحه واحده لزاره في شرح العروه ١١: ٤٥٠].

(٢) كما في صحيح زواره المتقدم في ص ٣٨.

(٣) الوسائل ٨: ٣٣٩/ أبواب صلاه الجماعه ب ٢١ ح ٦.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٤٤

.....

عدم وجوب الإعادة سواء كان الانكشاف في الوقت أم في خارجه، فتدل بالإطلاق على نفي الإعادة و القضاء، لكن موضوعها مختص بما إذا كان الانحراف ما بين اليمين و اليسار.

و بإزاء هذه طائفه أخرى سيأتى التعرّض لها «١» دلّت على أنّ من صلّى لغير القبلة أعادها في الوقت لا- في خارجه، التي منها صحيحه عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن أبي عبد الله (عليه السلام) «قال: إذا صليت و أنت على غير القبلة و استبان لك أنك صليت و أنت على غير القبلة و أنت في وقت فأعد، و إن فاتك الوقت فلا تعد» (٢) و الحكم بالإعادة في هذه و إن كان مختصاً بما إذا كان الانكشاف في الوقت

لكن موضوعها أعنى الانحراف عن القبلة أعم من أن يكون إلى اليمين و اليسار أو بنحو الاستدبار.

و كما يمكن الجمع بحمل الانحراف فى هذه الطائفة على استدبار القبلة بقرينه الطائفة السابقة الحاكمة بعدم قدح الانحراف إذا كان ما بين اليمين و اليسار كما عليه المشهور، يمكن الجمع بحمل عدم الإعادة فى الطائفة الأولى بما إذا كان الانكشاف خارج الوقت، بقرينه هذه الطائفة القاضيه بوجود الإعادة إذا كان فى الوقت.

و بالجمله: فكل من الطائفتين يتضمن الإطلاق من جهه و التقييد من جهه أخرى، فالنسبه بينهما عموم من وجه، و كل من التقييدين صالح لأن يتقيد به الإطلاق من الطرفين من دون ترجيح فى البين، فيتعارضان فى ماده الاجتماع و هو الانحراف إلى ما بين اليمين و اليسار مع كون الانكشاف فى الوقت، فلا- تجب الإعادة بمقتضى الطائفة الأولى، و تجب بمقتضى الثانية، و بعد التساقط يرجع إلى عموم اعتبار الاستقبال، مضافاً إلى قاعده الاشتغال.

هكذا أفاده صاحب الحدائق (قدس سره) فى المقام «٣»، و قد أصرّ عليه و من

(١) فى ص ٥٥.

(٢) الوسائل ٤: ٣١٥/ أبواب القبلة ب ١١ ح ١.

(٣) الحدائق ٦: ٤٣٧.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٤٥

.....

أجله استشكل فى إطلاق نفي الإعادة مع الانحراف اليسير كما عليه المشهور، بل خصّه بما إذا كان الانكشاف خارج الوقت، و أمّا فى الوقت فتجب الإعادة سواء كان الانحراف إلى ما بين اليمين و اليسار أم أكثر كما حكى القول بذلك عن ظاهر القدماء.

و ربما يجاب عنه بلزوم تقديم الجمع الأول المتضمن للتصرف فى الموضوع على الجمع الثانى الذى هو تصرف فى متعلق الحكم، و ذلك لأن المستفاد من الطائفة الأولى كصحيح معاويه أن للانحراف ما بين

الشرق و الغرب خصوصيه بها يمتاز عن غيره، و لذا خصّه بالذكر.

و عليه فلو قدّمناها على الطائفة الثانيه كصحيح عبد الرحمن القاضيه بوجوب الإعادة فى الوقت مع الانحراف على الإطلاق و قيّدناه بالانحراف الكثير البالغ حد الشرق و الغرب فما زاد، لم يلزم منه محذور عدا تقييد الإطلاق الذى هو هين و غير عزيز فى الأخبار، و هذا بخلاف ما لو قدّمنا الطائفة الثانيه و قيّدنا بها إطلاق الأولى، فإنّ فيه محذرواً زائداً على أصل التقييد، إذ المتحصّل بعد حمل الاولى على الثانيه أنّ العبره فى نفي الإعادة إنما هو بخروج الوقت كما هو مفاد صحيح عبد الرحمن، سواء كان الانحراف يسيراً أم كثيراً، فلا يكون للانحراف إلى ما بين اليمين و اليسار المأخوذ فى موضوع الطائفة الأولى خصوصيه فى نفي الإعادة، فلازم ذلك إلغاء هذه الخصوصيه، مع أنّك عرفت أنّ المستفاد من صحيحه معاويه و غيرها أنّ لهذا القيد خصوصيه بها تمتاز عن غيره، فلا مناص من تقديم الجمع الأول تحفظاً على هذه الخصوصيه كى لا يلزم إلغاؤها.

أقول: لا ريب أنّه كلّما دار الأمر فى مقام الجمع بين الدليلين المتعارضين بالعموم من وجه بين ارتكاب تقييد مستلزم لطح العنوان و إلغاء الخصوصيه المأخوذه فى لسان الدليل، و بين ارتكاب تقييد غير مستلزم لذلك تعين الثانى تحفظاً على العنوان، و حذراً من اللغوئه المترتبه على الأول، و كم لهذه الكبرى مصاديق و نظائر، تقدم غير واحد منها فى مطاوى هذا الشرح.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٤٤

.....

منها ما تقدم فى بحث النجاسات «١» عند الجمع بين قوله (عليه السلام) كل طائر يطير بجناحيه فلا بأس ببوله و خرثه «٢» و بين قوله (عليه السلام): «اغسل

ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه» (٣) حيث ذكرنا أن النسبه بين الدليلين عموم من وجه، فيتعارضان في ماده الاجتماع و هو الطائر الذى لا يؤكل لحمه كالباز و الصقر، فلا يجب الاجتناب عن بوله بمقتضى الدليل الأول، و يجب بمقتضى الثانى، لكن اللازم الأخذ بإطلاق الأول و تقييد الثانى بما لا يؤكل لحمه من غير الطيور، إذ لا يترتب عليه أى محذور بخلاف العكس، أعنى التحفظ على إطلاق الثانى و تقييد الأول بالطائر المأكول اللحم، إذ لازمه إلغاء خصوصيه الطيران، لبداهه عدم الفرق فى طهاره بول مأكول اللحم بين الطائر و غيره.

و بالجمله: فهذه الكبرى مسلّمه لا- غبار عليها، لكنها غير منطبقه على المقام، إلا بناءً على القول بعدم وجوب الإعادة إذا كان الانكشاف خارج الوقت و كان الانحراف كثيرا بالغاً حدّ المشرق و المغرب فما زاد.

و توضيحه: أنّ النسبه بين صحيحتي معاويه و عبد الرحمن عموم من وجه، و ماده الافتراق من الاولى الانحراف اليسير المنكشف خارج الوقت، و من الثانيه الانحراف الكثير المنكشف فى الوقت، و لا معارضه بينهما فى هذين الموردين، لتطابقهما على عدم وجوب الإعادة فى الأول، و وجوبها فى الثانى كما هو ظاهر. و إنّما المعارضه فى ماده الاجتماع، و لها موردان:

أحدهما: الانحراف اليسير المنكشف فى الوقت، حيث لا- يجب فيه الإعادة بمقتضى إطلاق صحيح معاويه، و يجب بمقتضى إطلاق صحيح عبد الرحمن.

ثانيهما: الانحراف الكثير البالغ حدّ المشرق و المغرب فما زاد المنكشف خارج الوقت، فإنّه تجب فيه الإعادة بمقتضى ما يفهم من إطلاق صحيح معاويه، حيث أنيط الحكم فيه بالصحه بما إذا كان الانحراف ما بين المشرق

(١) شرح العروه ٢: ٣٧٥.

(٢) الوسائل ٣: ٤١٢ / أبواب النجاسات

ب ١٠ ح ١، (نقل بالمضمون).

(٣) الوسائل ٣: ٤٠٥/ أبواب النجاسات ب ٨ ح ٢.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٤٧

.....

و المغرب، و لا تجب بمقتضى إطلاق صحيح عبد الرحمن لكونه فى خارج الوقت.

ثم إن هذه المسأله أعنى الانحراف الكثير المنكشف خارج الوقت ذات قولين: فالمشهور عدم وجوب الإعادة، و اختاره المحقق فى الشرائع «١» و غيره. و ذهب جمع منهم الشيخان «٢» و غير واحد من الأعلام إلى وجوب الإعادة.

فعلى المشهور تنطبق الكبرى المزبوره على المقام، إذ لو قدّمنا صحيح عبد الرحمن و قيدنا عدم الإعادة فى صحيح معاويه بما إذا كان الانكشاف خارج الوقت يلزم منه طرح العنوان و إلغاء خصوصيه ما بين المشرق و المغرب المأخوذه فى صحيح معاويه، إذ المفروض عدم وجوب الإعادة فى خارج الوقت و إن كان الانحراف كثيراً فضلاً عن اليسير، فلا يبقى لهذا العنوان دخل فى نفي الإعادة فتلزم اللغويه كما أفيد.

و أما بناءً على القول الآخر أعنى وجوب الإعادة حينئذ الذى ذهب إليه جمع كثير كما عرفت فلا تلزم اللغويه للتحفظ حينئذ على عنوان ما بين المشرق و المغرب، إذ المفروض اختصاص عدم الإعادة به دون الانحراف الكثير، فيتعارض الإطلاقان من دون ترجيح فى البين، لعدم الموجب لتقييد أحدهما دون الآخر، و بعد التسايط يرجع فى كلا موردى ماده الاجتماع إلى عمومات الفوق القاضيه باعتبار الاستقبال كما لا يخفى.

و الصحيح فى الجواب عن صاحب الحدائق أن يقال:

أمّا أولاً: فبأن الطائفة الأولى كصحيح معاويه لا- إطلاق لها بحيث يشمل الانحراف المنكشف فى الوقت و خارجه حتى تقع المعارضه بينها و بين الطائفة الثانيه بالعموم من وجه، بل هى ظاهره فى خصوص الأول، فإن المتراءى من قوله فى

الصحيح: «عن الرجل يقوم في الصلاة ثم ينظر بعد ما فرغ فيرى...» إلخ «٣» أن الانكشاف إنما هو بعد الفراغ عن الصلاة، الظاهر في بقاء

(١) الشرائع ١: ٨٠.

(٢) لاحظ المقنعه: ٩٧، النهايه: ٦٤، المبسوط ١: ٨٠.

(٣) تقدمت في ص ٤٠.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٤٨

.....

الوقت بعد، لانصرافه إلى التبين الحادث عقب الفراغ بلا فصل معتد به، فلا يشمل ما إذا كان الفراغ من الصلاة مساوفاً لخروج الوقت الذي هو فرض نادر كما لا يخفى.

□
و أظهر منه موثقه عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «في رجل صَلَّى على غير القبلة فيعلم و هو في الصلاة قبل أن يفرغ من صلاته، قال: إن كان متوجهاً فيما بين المشرق و المغرب فليحوّل وجهه إلى القبلة ساعه يعلم، و إن كان متوجهاً إلى دبر القبلة فليقطع الصلاة ثم يحوّل وجهه إلى القبلة ثم يفتتح الصلاة» (١).

فإن الانكشاف أثناء الصلاة كالصريح في كونه قبل خروج الوقت، فحملها على ما لو اتفق خروج الوقت في الأثناء كي يكون الانكشاف بعده الذي هو فرض نادر جداً في غايه البعد. و من الضروري عدم الفرق في الحكم المزبور بين أبعاض الصلاة و جملتها، لاشتراط الاستقبال في تمام الأجزاء.

و بالجمله: فهذه النصوص ظاهره في كون الانكشاف قبل خروج الوقت فلا تعارض بينها و بين الطائفة الثانيه المفصّله بين الوقت و خارجه إلا بالإطلاق و التقييد، حيث إن هذه دلّت على وجوب الإعادة في الوقت مطلقاً فتحمل على الانحراف الكثير البالغ حدّ المشرق و المغرب فما زاد بقريته الطائفة الأولى النافيه للإعادة مع كون الانحراف فيما بين المشرق و المغرب، و أمّا بالإضافة إلى القضاء فلا تعارض أصلاً، لتباين الموضوعين

كما عرفت.

و الحاصل: أنّ النسبه بين الدليلين عموم و خصوص مطلق، لا من وجه حتى يتعارضان.

و أما ثانياً: و هو العمده فبحكومه الطائفه الأولى على الثانيه فلم يرد النفي و الإثبات على موضوع واحد بل موضوعين، فلا تعارض في البين.

و ذلك لأنّ المستفاد من قوله (عليه السلام) في صحيح معاويه: «قد مضت

(١) الوسائل ٤: ٣١٥/ أبواب القبلة ب ١٠ ح ٤.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٤٩

.....

صلاته، و ما بين المشرق و المغرب قبله» «١» أنّ الوجه في المضى و عدم الإعاده مع الانحراف اليسير ليس هو التعبد المحض و الاجتزاء بغير الواجب عن الواجب في مقام الامتثال، بل لأجل أنّه قد أتى بالواجب على ما هو عليه لمكان الاتساع في أمر القبلة، و أنّها عبارته عما بين المشرق و المغرب، فلا مقتضى للإعاده لأنّه صلى إلى القبلة نفسها بعد الاتساع في موضوعها فيكون ذلك شارحاً للمراد من القبلة في الطائفه الثانيه الواقعه في كلام الإمام (عليه السلام) نفسه في بعض تلك الأخبار كصحيح عبد الرحمن و غيره «٢» و أنّ المراد بقوله (عليه السلام) في الصحيح: «إذا صليت و أنت على غير القبلة ..» إلخ هو على غير القبلة المتسعه الشامله لما بين المشرق و المغرب، المفسّره بذلك في تلك الأخبار، بأن صلى إلى نفس نقطتي الشرق و الغرب أو مستدبراً، فالموضوعان في الطائفتين متباينان، إذ الأولى دلّت على نفي الإعاده لأنّه صلى إلى القبلة و الثانيه تضمنت وجوب الإعاده لمن صلى إلى غير القبلة، فأى تعارض بينهما بعد تعدد الموضوع.

و بالجملة: فالمتحصّل من الطائفتين أنّ من صلى إلى ما بين المشرق و المغرب مخطئاً أو غافلاً على تفصيل مر «٣» فلا مقتضى

للإعادة لا في الوقت ولا في خارجه، لأنه صَلَّى إلى القبلة المتسعه نفسها. و أمّا لو صَلَّى مستديراً أو إلى نفس النقطتين فتجب عليه الإعادة في الوقت دون خارجه. فالأقوى ما عليه المشهور.

بقي شيء: وهو أن مقتضى النصوص المتقدمه بأجمعها نفى القضاء كما عرفت لكن قد يحكى عن بعض وجوبه استناداً إلى خبر معمر بن يحيى قال: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل صلى على غير القبلة ثم تبينت القبلة وقد

(١) تقدم ذكره ص ٤٠.

(٢) الوسائل ٤: ٣١٥/ أبواب القبلة ب ١١ ح ١، ٣.

(٣) في ص ٣٩ فما بعد.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٥٠

.....

دخل وقت صلاه أخرى، قال: يعيدها قبل أن يصلى هذه التي قد دخل وقتها» (١).

وفيه أولاً: أنّ الخبر ضعيف، فإنّ الرجال المذكورين في السند وإن كانوا ثقات إلا أنّ طريق الشيخ إلى الطاطري ضعيف (٢) لاشتماله على علي بن محمد ابن الزبير القرشي ولم يوثق.

و ثانياً: أنّ الوقت المذكور في الخبر إن كان المراد منه وقت الفضيله في المتربتين كالظهرين والعشاءين كما هو الظاهر لكون المتداول في الأزمنة السابقه توزيع الصلوات على الأوقات الخمسه، فكان يعبر عن حلول وقت فضيله الصلاه بدخول وقتها و يعضده عدم التصريح في الخبر بخروج وقت الاولى، وكذا قوله: «قبل أن يصلى هذه التي ..» إلخ المشعر بترتيبها على السابقه. فالروايه حينئذ أجنيه عن القضاء رأساً، بل هي متعرضه لحكم الإعادة عند الانحراف المنكشف في الوقت كما هو ظاهر، فتكون موافقه للنصوص المتقدمه.

و إن كان المراد به وقت صلاه أخرى غير مترتبه على الاولى كالمغرب بالإضافه إلى الظهرين وإن كان ذلك بعيداً عن

ظاهر الخبر كما عرفت فلا- مناص من حمل الإعادة على الاستحباب «٣» جمعاً بينها و بين النصوص المتقدمه و فيها الصحاح المصرحه بنفى القضاء، لعدم مقاومه هذه مع تلك النصوص

(١) الوسائل ٤: ٣١٣/ أبواب القبله ب ٩ ح ٥.

(٢) التهذيب ١٠ (المشيخه): ٧٦.

(٣) و لا- ينافى ذلك ما تكرر منه «دام ظله» من استقرار المعارضه بين قوله «يعيد» و «لا يعيد» الوارد فى دليلين و امتناع الجمع بالحمل على الاستحباب، من جهه أن الأمر بالإعادة إرشاد إلى فساد العمل و بقاء الأمر الأول، و لا معنى لاستحباب الفساد، و ذلك لأن ما ذكر إنما هو فيما إذا كان الأمر بالإعادة فى الوقت دون خارجه كما فى المقام، للقطع حينئذ بسقوط الأمر المتوجه فى الوقت على أى حال كما لا يخفى، و معه لا مجال لدعوى الإرشاد إلى بقاء الأمر المستتب لفساد العمل.

و عليه فقوله «يعيد» كقوله صلّ، يتضمن الأمر المولوى القابل للحمل على الاستحباب كما أفاده (دام ظله) بعد الدرس.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٥١

و لو كان فى الأثناء مضى ما تقدم و استقام فى الباقي (١) من غير فرق بين بقاء الوقت و عدمه، لكن الأحوط الإعادة فى غير المخطئ فى اجتهاده مطلقاً.

المستفيضه. فالقول بوجوب القضاء ساقط جداً.

(١) على المشهور، بل لا خلاف كما نص عليه جماعه، فلا فرق فى الحكم المزبور بين أبعاض الصلاه و جملتها.

و يشهد له صريحاً موثق عمار عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: «فى رجل صلّى على غير القبله فيعلم و هو فى الصلاه قبل أن يفرغ من صلاته، قال: إن كان متوجهاً فيما بين المشرق و المغرب فليحوّل وجهه إلى القبله ساعه يعلم و إن

كان متوجهاً إلى دبر القبلة فليقطع الصلاة ثم يحول وجهه إلى القبلة ثم يفتتح الصلاة» (١) و دلالة على انسحاب الحكم المزبور إلى الأثناء ظاهره.

نعم، قد يتوهم منافاته لخبر القاسم بن الوليد قال: «سألته عن رجل تبين له و هو في الصلاة أنه على غير القبلة، قال: يستقبلها إذا ثبت ذلك، و إن كان فرغ منها فلا يعيدها» (٢) حيث دلّ بإطلاقه على البطلان و استقبال الصلاة عند الانحراف.

و فيه: مضافاً إلى ضعف سنده بقاسم بن الوليد، فإنه مهمل في كتب الرجال، أن المنافاه مبنيته على إرجاع الضمير في «يستقبلها» إلى الصلاة، أي يفتتح الصلاة إلى القبلة و يستأنفها فيدل حينئذ على البطلان، لكنّه خلاف الظاهر، بل مقتضى عود الضمير إلى الأقرب إرجاعه إلى القبلة، أي يتوجه حينئذ إلى القبلة و يتم الصلاة، فيوافق الموثق حينئذ، غايته تقييد الإطلاق بما إذا كان الانحراف ما بين المشرق و المغرب بقرينه التصريح به في الموثق. فالخبر لولا ضعف سنده معاضد للموثق لا معارض له كما لا يخفى.

(١) الوسائل ٤: ٣١٥/ أبواب القبلة ب ١٠ ح ٤.

(٢) الوسائل ٤: ٣١٤/ أبواب القبلة ب ١٠ ح ٣.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٥٢

.....

ثم إنّه لو التفت في الأثناء إلى استدباره أو انحرافه إلى نقطتي المشرق و المغرب لا إشكال حينئذ في البطلان و لزوم استئناف الصلاة بمقتضى الموثق المتقدم مع سعه الوقت لذلك، و أما لو لم يسع للإعادة كما لو التفت إلى استدباره و هو في التشهد الأخير من صلاة العصر مثلاً، و كان الوقت ضيقاً بحيث لو أراد الاستئناف لم يدرك الوقت حتى بمقدار ركعه فهل الصلاة حينئذ محكومه بالصحة فيتمها مستقبلاً، أو أنها باطلة فيقضيه خارج

الوقت؟ وجهان بل قولان، اختار أولهما المحقق الهمداني (قدس سره) «١» و جماعه، بل ذكر (قدس سره) أنه لو لم يتمكن من الاستقامه و رعايه الاستقبال فى بقيه الصلاه لمانع خارجى فاضطر إلى إيقاع الصلاه بتمامها مستدبراً صحت، و سقط اشتراط الاستقبال، فضلاً عن مثل المقام الذى يتمكن فيه من رعايته فى بقيه الأجزاء فيستعدل و يتم مستقبلاً.

و أفاد (قدس سره) فى وجهه أن الأمر حينئذ دائر بين رعايه الوقت أو الاستقبال، و لا ريب أن الأول أولى، لما ثبت أن الصلاه لا تسقط بحال، فيتعين عليه إتمام الصلاه تحفظاً على الوقت، و لا يسوغ له القطع و القضاء خارجه لإدراك القبلة، لتقدم الأول على الثانى لدى المزاحمه.

و بالجمله: اشتراط الاستقبال مختص بحال التمكن، فما صدر منه قبل استبانته الخطأ قد وقع صحيحاً، لكونه معذوراً حال الفعل من رعايه الاستقبال عذراً مستوعباً لتمام الوقت، لأجل عدم تمكنه من إعادته أداءً على الفرض، و أمّا بعد الاستبانته فتجب الاستقامه مع التمكن و تصح الصلاه، لعدم الإخلال بالشرط حينئذ فى شىء من الأجزاء.

و أمّا موثق عمار المتضمن لإطلاق الأمر بالقطع فهو منصرف أو مصروف عن مثل الفرض، جمعاً بين الأدله.

(١) مصباح الفقيه (الصلاه): ١١٤ السطر ٢٩.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٥٣

.....

لكن الظاهر هو الوجه الثانى فيحكم بالبطلان و وجوب القضاء، و لا يتم شىء مما أفيد، فإنّ موثق عمار المتضمن للأمر بالقطع الراجع إلى فساد الأجزاء السابقه و عدم صلاحيتها لانضمام اللاحقه بها غير قاصر الشمول للفرض، و لا نعرف وجهاً للانصراف أو الصرف، فإنه قد تضمن حكيم «١»: وجوب القطع و لزوم التوجه إلى القبلة و افتتاح الصلاه. و الحكم الثانى و إن سلم انصرافه

عن مثل المقام، لكن لا مقتضى لرفع اليد عن إطلاق الأول كما لا يخفى. و بمقتضاه يحكم بالفساد كما عرفت.

و اشتراط الاستقبال و إن كان مختصاً بحال التمكن كما ذكر لكِنَّه متمكن منه عند الشروع فى الصلاه على الفرض، غاية أنه غفل أو أخطأ فاستدبر بزعم قبله، و لا دليل على تحقق العذر المسقط للتكليف بمثل ذلك ما لم يستوعب الوقت، أى تستمر هذه الحاله إلى آخر الوقت بحيث يكون الانكشاف خارجه، فإن هذا هو الذى يسقط معه الاشتراط بمقتضى الأخبار «٢» و هو منفى فى مفروض البحث لكون الانكشاف قبل خروج الوقت.

و عليه فما صدر عنه قبل استنباه الخطأ غير محكوم بالصحة واقعا، و لا يجزئ عن الواجب بعد ما عرفت من بقاء الأمر بالاستقبال و عدم عروض المسقط له.

(١) لعل المنساق من الموثقه أنّ الحكمين مترابطان فلا- يحكم بالقطع إلا- فى مورد محكوم فيه بالافتتاح، و بما أنّ الظاهر من افتتاح الصلاه بقاء الوقت و افتتاحها أداء المتعذر فى المقام حسب الفرض فلا جرم كانت الموثقه منصرفه عنه.

(٢) الوارد فى تلك الأخبار التى منها صحيحه عبد الرحمن الآتيه فى التعليق الآتى هكذا «و أنت فى وقت فأعد و إن فاتك الوقت فلا تعد» و ظاهر المقابله أنّ المراد بفوات الوقت ما يقابل بقاءه الذى حكم فيه بالإعاده، و بما أنّ المراد بالبقاء وجود وقت قابل للإعاده و صالح للأمر بها فيه فلا جرم يراد بالفوات فوات وقت الإعاده لا لزوم كون الانكشاف خارج الوقت، و عليه فلا قصور فى شمولها للمقام.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٥٤

و إن كان منحرفاً إلى اليمين و اليسار أو إلى الاستدبار فان كان مجتهداً مخطئاً أعاد فى

الوقت دون خارجه، و إن كان الأحوط الإعادة مطلقاً، لا سيما في صورته الاستدبار، بل لا ينبغي أن يترك في هذه الصورة [١]، و كذا إن كان في الأثناء، و إن كان جاهلاً أو ناسياً أو غافلاً فالظاهر وجوب الإعادة في الوقت و خارجه [٢] (١).

و حديث عدم سقوط الصلاة بحال لا يجدى في تصحيحه، فإنه أجنبي عن المقام، إذ ليس شأنه إلا إثبات الأمر بالصلاة الفاقده للشرط لدى المزاحمه بينه و بين الوقت، فهو لا يتكفل إلا لإحداث الأمر بالفاقد و إيجادها في هذا الظرف، لا لتصحيح العمل السابق الصادر حينما وقع سليماً عن المزاحمه و كان فقده للشرط لأجل الغفله أو الخطأ و نحوهما كما لا يخفى، هذا.

و مع الغض عما ذكر و تسليم انصراف الموثق عن المقام فالمرجع حينئذ عموم قوله (عليه السلام): «لا صلاة إلا إلى القبلة» (١) المقتضى لفساد الصلاة في الفرض و لزوم إعادتها مستقبلاً، إذ الخارج عن العموم في الانحراف الكثير الذي هو محل البحث ما إذا كان الانكشاف خارج الوقت بمقتضى النصوص (٢) النافيه للقضاء فيما إذا استبان في غير الوقت، و لا ريب في عدم شمول ذلك لمثل الفرض، لكون الانكشاف في الوقت على الفرض، فالمرجع هو العموم المزبور المقتضى للبطلان.

(١) أمّا وجوب الإعادة في الوقت في الانحراف الكثير سواء كان إلى اليمين و اليسار أو الاستدبار فلا إشكال فيه، لجمله و افره من النصوص التي تقدم

[١] لا بأس بتركه.

[٢] لا يبعد عدم وجوب القضاء في غير الجاهل بالحكم.

(١) الوسائل ٤: ٣١٢/ أبواب القبلة ب ٩ ح ٢.

(٢) الآتيه بعد قليل.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٥٥

.....

بعضها «١»، و أمّا عدم وجوب القضاء فهو المشهور المنصور،

لتلك النصوص المفصلة بين الوقت و خارجه فى الإعادة و عدمها، و سنذكر بعضها، و لا يخفى الباقى على المراجع.

إنما الكلام فى أنّ هذا الحكم هل يختص بالمجتهد المخطئ كما ذكره فى المتن أو يعمه و الغافل، و كذا الجاهل بالموضوع أو ناسيه؟ و أما الجاهل بالحكم أو ناسيه أو المتردد فقد سبق «٢» خروجه عن منصرف النصوص.

□
الظاهر هو الثانى، إذ لا مقتضى للتخصيص بعد إطلاق الأخبار التى منها صحىحه عبد الرحمن عن أبى عبد الله (عليه السلام) «قال: إذا صليت و أنت على غير القبلة و استبان لك أنّك صليت و أنت على غير القبلة و أنت فى وقت فأعد و إن فاتك الوقت فلا تعد» «٣» فإنها بإطلاقها تعم المجتهد و غيره.

و نحوها صحىح زراره عن أبى جعفر (عليه السلام) «قال: إذا صليت على غير القبلة فاستبان لك قبل أن تصبح أنّك صليت على غير القبلة فأعد صلاتك» «٤» فان عدم الإعادة بعد الإصباح و خروج وقت العشاءين المستفاد من المفهوم مطلق يعم المجتهد و غيره.

و لا نعرف وجهاً للتخصيص الذى ذكره فى المتن عدا التقييد بالاجتهاد أو التحرى فى روايتين:

□
إحدهما: صحىحه سليمان بن خالد قال «قلت لأبى عبد الله (عليه السلام): الرجل يكون فى قفر من الأرض فى يوم غيم فيصلى لغير القبلة، ثم يضحى فيعلم أنه صلى لغير القبلة كيف يصنع؟ قال: إن كان فى وقت فليعد صلاته، و إن كان مضى الوقت فحسبه اجتهاده» «٥».

(١) فى ص ٤٠، ٤٤ و غيرهما.

(٢) فى ص ٤٠ ٤٣.

(٣) الوسائل ٤: ٣١٥/ أبواب القبلة ب ١١ ح ١.

(٤) الوسائل ٤: ٣١٦/ أبواب القبلة ب ١١ ح ٣.

(٥) الوسائل ٤: ٣١٧/ أبواب القبلة ب ١١

.....

وفيه: أنّ ذكر الاجتهاد ليس لخصوصيه فيه، بل لأجل أنّ المفروض في السؤال أنّ الرجل في قفر من الأرض و اليوم غيم، و بطبيعته الحال يتحرى المتصدى للصلاه و يفحص عن القبلة في مثل هذا الطرف، فتخصيص الاجتهاد بالذكر لكونه جارياً مجرى الغالب، فلا يدلّ على المفهوم حتى يتقيد به الإطلاق المزبور لو قلنا بثبوت المفهوم الاصطلاحي للقيّد.

□
الثانيه: صحيحه الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام): «في الأعمى يؤم القوم و هو على غير القبلة، قال: يعيد و لا يعيدون، فإنّهم قد تحروا» (١) فإنّ تعليل إعادته دونهم بتحرّيهم دونه يدلّ على دوران الصحه مدار التحرى و الاجتهاد، فبدونه تجب الإعاده، و مقتضى الإطلاق عدم الفرق بين الوقت و خارجه.

وفيه: أنّ ظاهر الصحيح أنّ الانكشاف للأعمى إنّما كان في الوقت و بعد الفراغ من الصلاه، من جهة أخبار المأمومين إياه الذين قد تحروا فلا يشمل خارج الوقت.

□
و يعضده التصريح بالتفصيل بين الوقت و خارجه في صحيحه أبي بصير الوارده في الأعمى عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «الأعمى إذا صلّى لغير القبلة فإن كان في وقت فليعد، و إن كان قد مضى الوقت فلا يعيد» (٢).

و بالجملة: فالصحيحه أجنيه عن القضاء الذي هو محلّ الكلام، بل هي خاصه بالإعاده في الوقت فتحمل على الانحراف الكثير، للنصوص المتقدمه النافيه للإعاده في الوقت مع الانحراف اليسير و إن لم يتحرّ كأن كان غافلاً و نحوه كما مرّ (٣)، إذ لا يحتمل اختصاص الأعمى بحكم دون غيره.

و كيف كان، فالإطلاق المتقدم محكّم بعد سلامته عما يصلح للتقييد، و لأجله يحكم بشمول الحكم للمجتهد و غيره كما عرفت.

٤: ٣١٧ / أبواب القبلة ب ١١ ح ٧.

(٢) الوسائل ٤: ٣١٨ / أبواب القبلة ب ١١ ح ٩.

(٣) في ص ٣٩ فما بعد.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٥٧

[مسألة ٢: إذا ذبح أو نحر إلى غير القبلة عالمًا عامدًا حرم المذبوح والمنحور]

[١٢٥١] مسألة ٢: إذا ذبح أو نحر إلى غير القبلة عالمًا عامدًا حرم المذبوح والمنحور، وإن كان ناسيًا أو جاهلًا أو لم يعرف جهه القبلة لا يكون حراماً (١).

(١) قد عرفت فيما سبق اعتبار الاستقبال في الذبيحة «١» بل عرفت أن الأقوى اعتباره في الذابح أيضاً «٢»، للنص الصحيح الدال عليه كما مرّ.

و كيف كان، فهل يختص هذا الحكم بصوره العلم و العمد، فلا يعتبر الاستقبال مع الخطأ في الاجتهاد أو الاعتقاد أو الجهل أو النسيان، أو يعم جميع الصور؟

المشهور بل المتسالم عليه بين الأصحاب هو الأول. إنما الكلام في مستنده فنقول:

لا ينبغي الإشكال في حليّه الذبيحه إذا ذبحها إلى غير القبلة ناسياً أو مخطئاً للتصريح في النصوص بعدم البأس إذا لم يتعمد، التي منها صحيحه على بن جعفر قال: «سألته عن الرجل يذبح على غير القبلة، قال: لا بأس إذا لم يتعمد» «٣» و نحوها غيرها كما لا ينبغي الإشكال في الحليه إذا ذبح و لم يتمكن من معرفه جهه القبلة فكان جاهلاً بالموضوع، لعدم صدق التعمد حينئذ كسابقه.

إنما الإشكال فيما إذا ذبح لغير القبلة جاهلاً بالحكم، فإنّ في إلحاقه بالجاهل بالموضوع تأملاً، لقصور النصوص المتقدمه عن شموله، فإنّ الجاهل بالحكم عامد في الموضوع، أي يصدر عنه الذبح إلى غير القبلة عن قصد و اختيار، فهو يعلم أنّه يذبح إلى جهه المشرق مثلاً أو دبر القبلة مثلاً، و إن كان منشؤه الجهل بالحكم، فلا يكون مندرجاً في تلك النصوص النافيه للبأس إذا لم يتعمد،

هذا.

و قد استدل في الجواهر «٤» للإلحاق بوجهين:

(١) في ص ٣٦.

(٢) في ص ٣٦.

(٣) الوسائل ٢٤: ٢٨/ أبواب الذبائح ب ١٤ ح ٥.

(٤) الجواهر ٣٦: ١١١.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٥٨

.....

أحدهما: روايه دعائم الإسلام: «في من ذبح لغير قبله: إن كان خطأً أو نسي أو جهل فلا شيء عليه، و تؤكل ذبيحته، و إن تعمد ذلك فقد أساء، و لا نحب أن تؤكل ذبيحته تلك إذا تعمد» «١».

و المذكور في الجواهر «يجب» بدل «نحب» و هو غلط، و الصحيح هو الثاني كما أثبتته المحدث النورى في المستدرک.

و كيف كان، فقد ذكر (قدس سره) أنّ الجهل المذكور في الخبر مطلق يشمل الحكم و الموضوع.

و فيه أولاً: أنّ الخبر ضعيف السند بالإرسال، و لم يعلم استناد فتوى المشهور إليه كى ينجر به الضعف لو سلم كبرى الانجبار، لاحتمال استنادهم إلى الوجه الآتى.

و ثانياً: مع الغرض عما ذكر لا مناص من اختصاص الجهل بالموضوع، بقريته المقابلة بينه و بين التعمد المذكور في ذيل الخبر، إذ الجاهل بالحكم أيضاً عامد كما عرفت آنفاً، فلا إطلاق للجهل بالنسبه إلى الحكم و إلا لما صحّ التقابل كما لا يخفى.

ثانيهما: صحيحه محمد بن مسلم: «عن رجل ذبح ذبيحه فجهل أن يوجهها إلى القبلة، فقال (عليه السلام): كَلِّ منها، فقلت له: فإنّه لم يوجهها، فقال (عليه السلام): فلا تأكل منها» «٢».

فذكر (قدس سره) أنّها تحتمل وجهين:

الأول: أنّ الجامع بين السؤالين هو الذبح جاهلاً بالقبله، و افتراقهما أنّ السؤال الأول عما لو صادف قبله اتفاقاً فحكم (عليه السلام) بجواز الأكل حينئذ، و السؤال الثاني عما لو لم يصادف فأجاب (عليه السلام) بالمنع. فقله:

(١) المستدرک ١٦: ١٣٨ / أبواب الذبائح ب ١٢ ح ٢، دعائم

(٢) الوسائل ٢٤: ٢٧ / أبواب الذبائح ب ١٤ ح ٢.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٥٩

.....

«فإنه لم يوجهها» أى لم يتحقق الاستقبال، قبال الفرض الأول الذى تحقق فيه صدفه. و عليه فالصحيحه تدل على خلاف المطلوب، لدالاتها حينئذ على المنع عن الأكل لو ذبح لغير القبله جهلاً.

الثانى: أنّ الجامع بينهما هو الذبح لغير القبله، و المقابله بينهما باعتبار أنّ السؤال الأول عما لو صدر الذبح عن جهل فحكم (عليه السلام) بالجواز و الثانى عما لو صدر عن علم و عمد فحكم بالمنع، فقولته: «فإنه لم يوجهها» أى تعمّد الذبح لغير القبله عالماً. و على هذا تدل الصحيحه على المطلوب، لدالاتها على حليه ما ذبح لغير القبله جاهلاً.

ثم رجح (قدس سره) الاحتمال الثانى، لموافقته لفتوى المشهور.

و ليت شعري بعد فرض تساوى الاحتمالين و تكافئهما فهل يقدم أحدهما لمجرد المطابقه مع فتوى المشهور. نعم، لو علم استنادهم إليها و أنهم استظهروا منها الاحتمال الثانى بما أنهم من أهل العرف صح الترجيح، لكشفه حينئذ عن ظهور الصحيحه فى ذلك، لكن الاستناد غير ثابت.

و الصحيح أن يقال: إنّ الصحيحه فى حدّ نفسها ظاهره فى الاحتمال الثانى لضعف الأول غايته، إذ من المستبعد جداً أنّ محمد بن مسلم على جلالته يجهل حليّه ما ذبح إلى القبله و إن كان عن جهل، بحيث يحتاج إلى السؤال عمّا لو ذبح الجاهل و صادف القبله، أ فهل ترى أنه يحتمل اعتبار العلم فى الحكم بالحليّه مع أنه غير معتبر حتى فى العبادات المفتقره إلى نيه التقرب فضلاً عن مثل الذبح الذى هو عمل توصلى، فإن من صلّى متسترًا متطهرًا فى غير الحرير يحكم بصحة صلاته و إن كان جاهلاً باعتبار

هذه الأمور و نحوها في الصلاة بلا إشكال.

و بالجمله: فالنصوص المتقدمه و إن كانت قاصره الشمول للجاهل بالحكم لكن هذه الصحيحه تدل بظاهرها على انسحاب الحكم بالنسبه إليه أيضاً، فهي المستند في التعميم.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٦٠

و كذا لو تعدّر استقباله كأن يكون عاصياً أو واقعاً في بئرٍ أو نحو ذلك مما لا يمكن استقباله، فإنه يذبحه و إن كان إلى غير القبلة (١).

□
(١) بلا خلاف فيه، لجمله من النصوص التي منها صحيح الحلبي قال «قال أبو عبد الله (عليه السلام): في ثور تعاصى فابتدره قوم بأسيافهم و سمّوا فأتوا علياً (عليه السلام) فقال: هذه ذكاه وحيّه (أى سريعه) و لحمه حلال» (١).

□
و روايه زراره عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: «سألته عن بعير تردى في بئر فذبح من قبل ذنبه، فقال: لا بأس إذا ذكر اسم الله عليه» (٢) و غيرهما.

فإن هذه الروايات و إن سيقّت لبيان عدم اعتبار وقوع الذبح و النحر في المذبح و المنحر و أنه يجوز القتل كيف ما اتفق فيما إذا استعصى الحيوان و عرضه الجنون أو وقع في بئر بحيث امتنع ذبحه و نحره من الموضع المعين، لكن يستفاد منها بالالتزام عدم اعتبار الاستقبال أيضاً، لعدم التمكن عادة من رعايته في هاتين الحالتين، فالحكم بالجواز مطلقاً يكشف عن عدم اعتباره أيضاً كما هو ظاهر.

بل يمكن أن يقال: إن النصوص السابقه التي أنيط فيها التحريم بتعمد ترك الاستقبال بنفسها قاصره الشمول للمقام، لعدم صدق العمد مع استعصاء الحيوان أو وقوعه في البئر، إذ التعمد نحو الفعل عباره عن صدوره عن قصد و اختيار، فلا بدّ و أن يكون كلا الطرفين الفعل و الترك مقدوراً للمكلف كي يصدر

أحدهما عن اختياره، و المفروض عدم التمكّن من استقبال الحيوان عند جنونه أو وقوعه في البئر، فهو مضطر في ترك الاستقبال، فلا يصدر ذلك عن الاختيار الذي هو الموضوع للحرمة في الأخبار.

و بالجملة: فالمقتضى للحرمة قاصر في حدّ نفسه، مضافاً إلى وجود المانع و هي هذه النصوص كما عرفت.

(١) الوسائل ٢٤: ١٩/ أبواب الذبائح ب ١٠ ح ١.

(٢) الوسائل ٢٤: ٢١/ أبواب الذبائح ب ١٠ ح ٦.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٦١

[مسألة ٣: لو ترك استقبال الميت وجب نبشه ما لم يتلاش و لم يوجب هتك حرمة]

[١٢٥٢] مسألة ٣: لو ترك استقبال الميت وجب نبشه ما لم يتلاش و لم يوجب هتك حرمة، سواء كان عن عمد أو جهل أو نسيان كما مرّ سابقاً (١).

(١) تقدّم في محلّه وجوب الاستقبال بالميت في قبره «١» و مقتضى الإطلاق عدم الفرق بين دفنه و عدمه، و عليه فمع الدفن جهلاً أو نسياناً أو عصيانياً يجب النيش مقدمه للاستقبال الواجب و لا يعارضه دليل حرمة النيش، فإنّه لبيّ و هو الإجماع المستند إلى الهتك و المتيقّن منه غير المقام، فإطلاق الدليل الأول محكّم، على أنّه لا هتك في مثل هذا النيش كما لا يخفى.

نعم، يستثنى من ذلك مردان:

أحدهما: ما لو تلاشى الميت فإنّه لا مقتضى حينئذ للنيش ليستقبل به، لعدم صدق عنوان الميت الذي هو موضوع للحكم، و إنّما هي عظام مجتمعه، على أنّه مع التلاشى يتعذر استقباله.

الثاني: ما لو استلزم النيش هتك حرمة الذي هو حرام بلا- إشكال، فإنّ حرمة المؤمن ميتاً كحرمة حياً، و قد دلت النصوص الكثيرة على حرمة إيذاء المؤمن و هتكه «٢» فتقع المزاحمة حينئذ بين وجوب الاستقبال به و حرمة هتكه، و لا- شك أنّ الثاني أهم، لا أقلّ من كونه محتمل الأهميه فيقدم، و

(١) شرح العروه ٩: ٢٩٥.

(٢) الوسائل ١٢: ٢٦٤/ أبواب أحكام العشره ب ١٤٥ ١٤٨ و غيرها.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٦٢

[فصل فى الستر و الساتر]

اشاره

فصل فى الستر و الساتر اعلم أن الستر قسمان: ستر يلزم فى نفسه، و ستر مخصوص بحاله الصلاه.

[فالأول: ستر يلزم فى نفسه]

اشاره

فالأول: يجب ستر العورتين (١) القبل و الدبر على كلّ مكلف من الرجل و المرأة عن كلّ أحد من ذكر أو أنثى و لو كان مماثلاً، محرماً أو غير محرّم و يحرم على كلّ منهما أيضاً النظر إلى عوره الآخر، و لا يستثنى من الحكمين إلا الزوج و الزوجه، و السيد و الأمه إذا لم تكن مزوجه و لا محلّله [١]، بل يجب الستر عن الطفل المميز خصوصاً المراهق، كما أنّه يحرم النظر إلى عوره الطفل المراهق، بل الأحوط ترك النظر إلى عوره المميّز، و يجب ستر المرأة تمام بدنّها عن عدا الزوج و المحارم (٢) إلا الوجه و الكفين مع عدم التلذذ و الريبه، و أمّا معهما فيجب الستر و يحرم النظر حتى بالنسبه إلى المحارم و بالنسبه إلى الوجه و الكفين.

(١) تقدّم الكلام حول وجوب ستر العورتين على كل مكلف من كلّ ناظر و كذا حرّمه النظر إليهما فى أحكام الخلوّه فلاحظ «١».

(٢) ينبغى التكلّم فى جهات:

الاولى: لا إشكال فى وجوب ستر المرأة تمام بدنّها مع قطع النظر عن الوجه و الكفين عن عدا الزوج و المحارم إجماعاً، بل و ضروره. و يدلّ عليه من الكتاب قوله تعالى:

(١) شرح العروہ ٤: ٣١٦ فما بعد.

موسوعہ الإمام الخوئی، ج ١٢، ص: ٦٣

.....

وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ... «١»، و قوله تعالى «٢» وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ
نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ يَدَيْهِنَّ غَيْرَ مُتَّبِعَاتٍ بِزِينَةٍ «٣».

أما الأولى فداليتها ظاهره، وقد ورد

فى صحیح الفضیل تفسیرها بأنّ ما دون الخمار و ما دون السوار من الزينه «٤»، و كذا الثانيه، فان نفى الجناح عن القواعد خاصه يقتضى ثبوته لغيرهن، بل المراد بالثياب خصوص الخمار و الجلباب كما ورد فى تفسیرها فى صحیح الحلبي و غيره «٥»، فلا يجوز وضع غيرهما للقواعد أيضاً.

و من السنّه جملة وافرّه من النصوص الوارده فى الموارد المتفرقه كما لا تخفى على المراجع، التى منها صحیح البنظى عن الرضا (عليه السلام) قال: «سألته عن الرجل يحلّ له أن ينظر إلى شعر أخت امرأته؟ فقال: لا، إلا أن تكون من القواعد، قلت له: أخت امرأته و الغريبه سواء؟ قال: نعم...» إلخ «٦».

الجهه الثانيه: يستثنى عمّن يجب تستر المرأه عنه الزوج و المحارم، بلا خلاف و لا إشكال كما صرح به فى الآيه الأولى. نعم، لم يذكر فى الآيه الأعمام و الأخوال و الأصهار مع أنّهم من المحارم بلا إشكال. لكن يدلّ عليه مضافاً إلى السيره القطعيه أنّه يمكن استفاده حكم الأولين من نفس الآيه المباركه لاستثناء ابنى الأخ و الأخت فيها المقتضى لاستثناء العم و الخال أيضاً، لوحده النسبه من الطرفين، فإنّ المرأه إذا لم يجب تسترها عن ابن أخيها و ابن أختها

(١) النور ٢٤: ٣١.

(٢) لعلّ التعبير (لا يَرْجُونَ) بدل لا يرغبين إشاره إلى أنّ القواعد لا زلن راغبات فى النكاح و لا يكرهنه قط. نعم، ربما يُسن من أن يرغب فيهن أحد، فهنّ لا يرجون النكاح حينئذٍ لا أنّه لا يرغب فيه.

(٣) النور ٢٤: ٦٠.

خويى، سيد ابو القاسم موسوى، موسوعه الإمام الخوئى، ٣٣ جلد، مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئى، قم - ايران، اول، ١٤١٨ هـ ق

موسوعه الإمام الخوئى؛

(٤) الوسائل ٢٠: ٢٠٠ / أبواب مقدمات النكاح و آدابه ب ١٠٩ ح ١.

(٥) الوسائل ٢٠: ٢٠٢ / أبواب مقدمات النكاح و آدابه ب ١١٠ ح ٢ و غيره.

(٦) الوسائل ٢٠: ١٩٩ / أبواب مقدمات النكاح و آدابه ب ١٠٧ ح ١.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٦٤

.....

و هي عمه له أو خاله لم يجب تسترها عن عمها و خالها أيضاً، لوحده النسبه بعينها، و إنما التبدل في طرفيها فكأنه استغنى عن ذكر الأخيرين في الآية المباركه اعتماداً على الأولين.

و أمّا الصهر فيمكن استفاده الحكم بالنسبه إليه أعنى عدم وجوب تستر المرأة عن زوج ابنتها مضافاً إلى ما عرفت من السيره القطعيه المتصله بزم المعصومين (عليهم السلام) من الأخبار الكثيره المتضمنه أنّ المرأة الميته يغسّلها محارمها «١» فإنّها تدلّ على جواز نظر المحارم إلى المرأة المستلزم لعدم وجوب تسترها منهم، و لا شك أنّ الصهر من المحارم كما يشهد به قوله تعالى وَ أُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ «٢» بل يمكن الاستدلال بهذا الوجه بالنسبه إلى الأعمام و الأخوال كما هو ظاهر.

الجهه الثالثه: لا إشكال في عدم جواز النظر إلى كلّ امرأه حتى المحارم ما عدا الزوجه و المملوكه أى إلى جزء من بدنها حتى الوجه و الكفين إذا كان عن شهوه و ريبه، بل بلا خلاف في ذلك على ما ذكره شيخنا الأنصاري في كتاب النكاح «٣»، بل لعلّه من ضروريات الفقه. و تشهد له جمله من النصوص.

□
منها: موثقه على بن عقبه عن أبيه عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «سمعتة يقول: النظره سهم من سهام إبليس مسموم...» إلخ «٤» رواها الكليني بسنده إلى عقبه و السند صحيح، و رواها الصدوق أيضاً بإسناده عن هشام بن

سالم عن عقبه «٥» و طريقه إلى هشام صحيح «٦». إنما الكلام في عقبه بنفسه، فإنه

(١) الوسائل ٢: ٥١٦/ أبواب غسل الميت ب ٢٠، ٢١، ٢٢.

(٢) النساء ٤: ٢٣.

(٣) كتاب النكاح: ٥٣.

(٤) الوسائل ٢٠: ١٩٠/ أبواب مقدمات النكاح و آدابه ب ١٠٤ ح ١، الكافي ٥: ٥٥٩/ ١٢.

(٥) الوسائل ٢٠: ١٩٢/ أبواب مقدمات النكاح و آدابه ب ١٠٤ ح ٥، الفقيه ٤: ١١/ ٢.

(٦) الفقيه ٤ (المشيخة): ٨.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٦٥

.....

لم يوثق لكنه مذكور في سند كامل الزيارات فالرواية موثقه «١».

كما أنّ الدلالة أيضاً ظاهره، فإنّ المراد بالنظره الموصوفه بالسهم هي الصادره عن شهوه و التذاذ و ريبه و افتتان التي ربما تؤدي إلى الوقوع فيما هو أعظم، فهي سهم مسموم لكونها معرضاً للفتنه، فإنّ خوف الفتنة المأخوذ في كلمات الأصحاب ملازم للريبه و الشهوه، فإنّها التي توقع الإنسان في خطر الافتتان دون غيرها، و إن كانت الشهوه أعم، فقد ينظر إلى المرأه الشخيصه أو العفيفه بشهوه مع الأمن عن الوقوع في الزنا، لعدم القدره عليه.

و بالجملة: الافتتان ملازم للالتذاذ [و الريبه] المذكورين في كلماتهم. فالنظره عن الشهوه المستفاد حرمتها من الصحيحه تقتضى تحريم ما يخاف منه الفتنة أيضاً كما هو ظاهر.

و يؤيده الروايات الكثيره و إن لم تصح أسانيدھا الداله على أنّ زنا العين النظر، التي منها المرسل: «ما من أحد إلا و هو يصيب حظاً من الزنا، فزنا العينين النظر، و زنا الفم القبله، و زنا اليدين اللمس ...» إلخ «٢» فإنّ التعبير عنه بالزنا لمكان شهوته، فكأن النظر مرتبه نازله من الزنا.

و منها: صحيحه على بن سويد قال «قلت لأبي الحسن (عليه السلام): إنّي مبتلى بالنظر إلى المرأه

الجميله فيعجبني النظر إليها، فقال: يا على لا- بأس إذا عرف الله من يتتك الصدق، و إياك و الزنا فإنه يمحق البركه و يهلك الدين» (٣) دلت على حرمه النظر إذا لم تكن نيته الصدق بأن كان عن شهوه و ريبه.

و قد احتمل الشيخ (٤) و نعم الاحتمال أنّ المراد بالابتلاء توقف شغله و كسبه على النظر إلى النساء كمن يبيع حاجيات النسوان مثل البزاز و نحوه

(١) حسب النظر السابق المعدول عنه.

(٢) الوسائل ٢٠: ١٩١/ أبواب مقدمات النكاح و آدابه ب ١٠٤ ح ٢.

(٣) الوسائل ٢٠: ٣٠٨/ أبواب النكاح المحرم و ما يناسبه ب ١ ح ٣.

(٤) في كتاب النكاح: ٥٤.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٦٦

.....

و قوله: «يعجبني» أي بحسب الطبع البشري، فإنّ الإنسان يسرّه بالطبع النظر إلى كل شىء جميل، سواء كان إنساناً أم حيواناً أم جماداً كالورده أو المجسمه البديعه أو التصوير الجميل، فأجابه (عليه السلام) بعدم البأس إذا لم يكن بقصد الريبه و الشهوه المنبعثه عن الغريزه الجنسيه.

و كيف كان، فالصحيحه دالّه على حرمه النظر مع عدم كون النيه صادقه كما عرفت، هذا مع أنّ الحرمة في هذا الفرض من مسلّمات الفقه و ضرورياته كما مرّ، فلا إشكال في ذلك.

الجهه الرابعه: في حرمه النظر إلى بدن الأجنبيه ما عدا الوجه و الكفين و إن لم يكن بقصد الريبه إلا- في الموارد الخاصه المنصوصه من العلاج و غيره.

و يدلّ عليه مضافاً إلى الإجماع، بل الضروره كما ذكره شيخنا الأنصاري (١) أمور:

الأول: قوله تعالى وَ لَا يُؤْدِبِينَ زِينَتَهُنَّ (٢) فإنّ المراد بالزينه مواضعها كما مرّ (٣)، و لا شك أنّ الإبداء في نفسه و لو من غير ناظر لا حرمه فيه، بل

هى خاصة بوجود الناظر، و إذا حرم تحريم الإبداء حينئذ حرم النظر أيضاً لا محاله للملازمه بينهما. نعم، تحريم النظر لا يدل على تحريم الإبداء، فيمكن أن يكون النظر حراماً و لم يكن التستر واجباً على المنظور إليه، فإنّ نظر المرأة إلى بدن الرجل حرام و لم يجب تستره منها، كما أنّ نظر الرجل إلى الأمرد عن شهوه حرام و لم يجب تستره منه، إذ كل منهما يعمل على وظيفته، لكن وجوب التستر و حرمة الإبداء يلازم حرمة النظر، و إلا فلو جاز لم يكن مقتضى لوجوب التستر.

الثانى: قوله تعالى قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ ... إلخ «٤» فإنّ

(١) كتاب النكاح: ٤٤.

(٢) النور ٢٤: ٣١.

(٣) فى ص ٦٣.

(٤) النور ٢٤: ٣٠.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٦٧

.....

الآيه المباركه فى حدّ نفسها و لا سيما بملاحظه شأن نزولها من قصه الشاب الأنصارى المرويه فى حديث سعد الإسكاف عن أبى جعفر (عليه السلام) قال: «استقبل شاب من الأنصار امرأه بالمدينه و كان النساء يتقنن خلف آذانهن فنظر إليها و هى مقبله، فلما جازت نظر إليها و دخل فى زقاق قد سماه بنى فلان فجعل ينظر خلفها، و اعترض وجهه عظم فى الحائط أو زجاجة فشقّ وجهه، فلما مضت المرأة نظر فإذا الدماء تسيل على ثوبه و صدره، فقال: و الله لآتين رسول الله (صلى الله عليه و آله) و لأخبرنه، فأتاه، فلما رآه رسول الله (صلى الله عليه و آله) قال: ما هذا؟ فأخبره، فهبط جبرئيل بهذه الآيه قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا ... إلخ» «١» ظاهره فى المطلوب كما لا يخفى.

الثالث: قوله تعالى وَ الْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحاً .. إلخ «٢» فإنّ التخصيص بالقواعد

يدلّ على ثبوت البأس لغير القواعد، فيجب عليهن التستر، وقد تقدم أنّ وجوب التستر يلزم حرمة النظر وإن لم يكن الأمر بالعكس.

و تدلّ عليه أيضاً الروايات الكثيره الوارده فى تفسير الآيه المباركه «٣».

الرابع: صحيح البنزنى المانع من النظر إلى شعر أخت الزوجه، وقد تضمّن أنّها و الغريبه سواء «٤» فإنّ مقتضى الإطلاق فيها كآيات المتقدمه عدم الفرق بين قصد التلذذ و عدمه.

الخامس: موثقه عباد بن صهيب قال: «سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: لا بأس بالنظر إلى رؤوس أهل تهمه و الأعراب و أهل السواد و العلوج، لأنهم إذا نهوا لا ينتهون...» إلخ «٥» كذا ذكره فى الوسائل.

(١) الوسائل ٢٠: ١٩٢/ أبواب مقدمات النكاح و آدابه ب ١٠٤ ح ٤.

(٢) النور ٢٤: ٦٠.

(٣) الوسائل ٢٠: ٢٠٢/ أبواب مقدمات النكاح و آدابه ب ١١٠.

(٤) الوسائل ٢٠: ١٩٩/ أبواب مقدمات النكاح و آدابه ب ١٠٧ ح ١.

(٥) الوسائل ٢٠: ٢٠٦/ أبواب مقدمات النكاح و آدابه ب ١١٣ ح ١.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٦٨

.....

و الصحيح: لأنهن إذا نهين لا ينتهين كما فى الوافى «١».

و كيف كان، فمقتضى التعليل حرمة النظر إلى رؤوس غير من ذكر فى الخبر ممن تنتهى إذا نهيت، فكأنه يستفاد منها أنّ حرمة النظر لأجل أنّ المؤمنه لها حق على المؤمن و هو أن لا ينظر إليها فيهتك حرمتها، فأما إذا ألقت المرأة جلبابها و ألغت احترامها و أسقطت حقها بحيث كَلِّمًا نهيت لا تنتهى فلا حرمة لها، نظير إلغاء الإنسان احترام ماله، فتدلّ على عدم جواز النظر إلى العفيفات اللاتى ينتهين إذا نهين.

الجهه الخامسه: فى النظر إلى الوجه و الكفين بدون قصد الريبه. أمّا معه فلا إشكال

فى الحرمة كما مرّ فى الجهه الثالثه. و المشهور ذهبوا إلى الحرمة، و أصرّ عليه فى الجواهر «٢»، و ذهب شيخنا الأنصارى (قدس سره) «٣» و جماعه إلى الجواز، و فصل بعضهم بين النظره الأولى فتجوز دون الثانيه جمعاً بين الأدله، و أمّا الماتن فقد احتاط فيه وجوباً فى المقام و فى كتاب النكاح «٤».

و كيف كان، فىنبغى التعرض أولّما لما استدللّ به للمشهور، فان تم و إلا فىحكم بالجواز أو يحتاط. و قد استدللّ لهم بوجه من الأدله الأربعة:

الأول: قوله تعالى قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ .. إلخ «٥» فانّ وجوب الغض مطلق يشمل الوجه و الكفين، فلا يجوز النظر إلى أى جزء من بدن الأجنبيه كما لا يجوز لها النظر إلى الأجنبي.

و فيه أولّما: أنّ الآيه غير ظاهره فى تحريم النظر، لعدم ظهور الغض فى الغمض، بل لا يبعد أن يكون المراد التجاوز عن المرأه و عدم القرب منها و الإعراض عنها المعبر عنه بالفارسيه ب (چشم پوشى) و هذا استعمال دارج فى

(١) لاحظ الوافى ٢٢: ٨٢٩ / ٢٢٢٧٦ [فإنه مطابق لما ذكر فى الوسائل].

(٢) الجواهر ٢٩: ٧٧.

(٣) كتاب النكاح: ٤٦ ٤٩.

(٤) العروه الوثقى ٢: ٥٨٢ المسأله ٣١ [٣٦٦٣].

(٥) النور ٢٤: ٣٠.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٦٩

.....

العربيه و غيرها، فىكون كناية عن الكف عن الزنا، المساوق لقوله تعالى وَ يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ «١».

و بعباره اخرى: بعد امتناع حمل الغض على معناه المطابقى و هو إطباق الجفنين و غمض العينين، لعدم وجوب ذلك بالضروره، يدور ذلك الأمر بين كونه كناية عن أحد معينين: إما المنع عن إيقاع النظر على المرأه، بأن يصرف نظره عنها فىنظر إلى الفوق أو التحت من السماء أو الأرض أو أحد

الجانبين، تحفظاً عن وقوع النظر عليها. وإما إرادته الإعراض عنها و عدم الدنو منها، بأن لا يعقبها و لا يتصدى لمقدمات الوقوع فى الحرام و هو الزنا، فيكف بصره عنها بتاتاً كما عرفت، و ليس المعنى الأول الذى هو مبنى الاستدلال أولى من الثانى لو لم يكن الأمر بالعكس.

و ثانياً: مع الغض عما ذكر و تسليم ظهور الآيه المباركه فى المنع عن النظر فلا ريب فى عدم إمكان الأخذ بإطلاقه، لجواز النظر إلى كثير من الموجودات من السماء و الأرض و الشجر و الحجر و المدر و سائر الأجسام. و تخصيصها بها بحيث لا يبقى تحت الإطلاق إلا الأجنبيه يوجب تخصيص الأكثر القبيح الذى هو من مستهجن الكلام جداً، سيما فى المقام الذى لا يبقى تحت العام إلا فرد واحد، فإن مثل هذا الكلام لا يكاد يصدر عن الفرد العادى فما ظنك بالقرآن المعجز، فلا بد و أن يكون المراد بالآيه المباركه غض البصر عما حرّمه الله، فيتوقف ذلك على إثبات الحرمة من الخارج، و القدر الثابت ما عدا الوجه و الكفين من الأجنبيه فلا يمكن الاستدلال بالآيه لتحريم النظر إليها منها.

و بالجمله: الأمر بالغض فى الآيه إرشاد إلى ترك النظر إلى ما ثبتت حرمة بدليله، فهى مجمله بالإضافة إلى الوجه و الكفين، فلا يمكن الاستدلال بها للمقام كما هو ظاهر.

(١) النور ٢٤: ٣٠.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٧٠

.....

الثانى: قوله تعالى **وَلَا يُدْرِكُنَ زِينَتُهُنَّ إِلَّا لِيُعْلَوْنَ** .. إلخ «١» دلّت على حرمة الإبداء الملازم لعدم جواز النظر كما مرّ «٢» و إطلاقه يشمل الوجه و الكفين.

و فيه: أنه قد استثنى فى نفس الآيه الزينه الظاهره، قال تعالى **إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا** و

لا ينبغي الإشكال في عدم كون المراد من الزينه نفسها من الثياب و نحوها، لعدم المانع من إظهارها في حد نفسها بالضروره، مضافاً إلى بعد هذا المعنى عن سياق الآية في حدّ نفسه، بل المراد مواضعها أعنى البدن نفسه كما فسرت بذلك في جمله من النصوص، و من الواضح أنّ الوجه و الكفين من أظهر المصاديق لمواضع الزينه الظاهره المستثناه في الآية.

مضافاً إلى التصريح به في جمله من النصوص المتضمنه أنّ الزينه الظاهره ما دون الخمار و ما دون السوارين «٣»، و هي صحيحه الفضيل، و نحوها موثقه أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «سألته عن قول الله (عز و جل) وَ لَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا قَالَ: الخاتم و المسكه و هي القلب» «٤» أي السوار فإنّ النظر إلى الخاتم لا ينفك عن النظر إلى الكف.

و سند الروايه صحيح ما عدا سعد بن مسلم «٥» فإنه لم يذكر عنه شيء في الرجال إلا أنه قائد أبي بصير، لكنّه مذکور في سند كامل الزيارات، بل إنّ هذا السند بعينه مذکور هناك أي محمد بن يعقوب عن الحسين بن محمد عن أحمد ابن إسحاق عن سعد بن مسلم عن أبي بصير و المراد بالحسين بن محمد الحسين بن محمد بن عامر أو عمران الأشعري القمي، و هو ثقّه. و بالجمله

(١) النور ٢٤: ٣١.

(٢) في الجهه الرابعه، الأمر الأول.

(٣) الوسائل ٢٠: ٢٠٠ / أبواب مقدمات النكاح و آدابه ب ١٠٩ ح ١.

(٤) الوسائل ٢٠: ٢٠١ / أبواب مقدمات النكاح و آدابه ب ١٠٩ ح ٤.

(٥) [في المصدر الكافي ٥: ٥٢١ / ٤ سعدان بن مسلم، و راجع معجم رجال الحديث: ٩: ١٠٤ / ٥٠٩٩].

موسوعه الإمام

فالروايه موثقه.

و نحوها موثقه مسعده بن زياد، قال: «سمعت جعفرأ و سئل عما تظهر المرأه من زينتها، قال: الوجه و الكفين» (١).

و بالجملة: فالاستثناء عن ذلك يقتضى جواز النظر إلى الوجه و الكفين لدخولهما فى المستثنى دون المستثنى منه، فالآيه على خلاف المطلوب أدل كما لا يخفى.

الثالث: قوله تعالى وَ الْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحاً إِلَّا الْخ (٢) دلت على المنع عن وضع الثياب بالنسبه إلى غير القواعد فيجب التستر عليهن و ذلك يدل بالملازمه على حرمة النظر كما مر (٣) و إطلاقه يشمل الوجه و الكفين.

و فيه: أن المراد بالثياب الخمار و الجلباب كما فسرت بذلك فى غير واحد من الأخبار (٤) فيجوز النظر إلى شعورهن و رؤوسهن، و أما غير القواعد فلا يجوز النظر الى مثل ذلك منهن. و أما الوجه و الكفان فلا تعرّض لهما فى الآيه نفيأ و إثباتأ.

و بالجملة: غايه ما يستفاد من الآيه عدم جواز النظر إلى شعر غير القاعده و رأسها الذى هو موضع للخمار و الجلباب، و أما الوجه و الكفان فالآيه ساكته عن حكم النظر إليهما.

فتحصّل: أنّ الآيات التى استدللّ بها للقول بالحرمة كلّها قاصره الدلاله.

الرابع: الإجماع الذى ادّعه الفاضل المقداد، حيث ذكر إطباق الفقهاء على أنّ المرأه بتمامها عوره فلا يجوز النظر إليها (٥).

و فيه: مضافأ إلى أنه إجماع منقول، أنّ دعواه موهونه فى المقام إذا أراد به ما

(١) الوسائل ٢٠: ٢٠٢/ أبواب مقدمات النكاح و آدابه ب ١٠٩ ح ٥.

(٢) النور ٢٤: ٦٠.

(٣) فى الجبهه الرابعه، الأمر الأول.

(٤) الوسائل ٢٠: ٢٠٢/ أبواب مقدمات النكاح و آدابه ب ١١٠.

(٥) لاحظ التنقيح الرائع ٣: ٢٢.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٧٢

يعم الوجه و الكفّين، لذهاب جماعه من المحققين كالشيخ الطوسى «١» على ما نسب إليه و الشيخ الأنصارى «٢» و غيرهما إلى الجواز، و معه كيف يمكن دعوى الإطباق و الاتفاق. و إن أراد به دونهما فهو مسلّم، لكنه لا- ينفع للمقام و أجنبي عن محل الكلام. فهذه الدعوى على تقدير غير صحيحه و على التقدير الآخر غير مفيده.

الخامس: قيام السيره العمليه من المتشرعه المتصله بزمن المعصومين (عليهم السلام) على التستر عن الأجنبي الكاشف عن وجوبه الملازم لحرمة النظر كما مرّ.

و فيه أوّلاً: أنّ السيره ممنوعه من أصلها، سيما في مثل القرى و القصبات و البلدان أيضاً، بل لعلّ السيره في هذه الموارد قائمه على العكس كما لا- يخفى نعم لا- نضايق من تحققها بالإضافة إلى النساء المجلّلات في البلدان الكبار، و أمّا على سبيل العموم فكلا، فهي مختصه بطائفه من النساء في بعض البلاد.

على أنه يمكن منع السيره هنا أيضاً، فإنّ المجلّلات إنّما يتسترن عن الأجانب المحض، دون الأقارب و إن لم يكونوا محارم كزوج الأخت أو أخى الزوج أو ابن العم و نحوهم ممن يسكنون في دار واحده معها، فإنهنّ لا- يتسترن غالباً عن مثل هؤلاء الأقارب مع أنّهم أجنب شرعيين و إن لم يكونوا كذلك عرفاً. و من المعلوم عدم الفرق في وجوب التستر عن الأجنبي بين العرفي و الشرعي كما يفصح عنه الصحيح المتقدم «٣» الوارد في شعر أخت المرأه المتضمّن أنّها و الغريبه سواء. فيظهر أنّ السيره في موردها إنّما هي لجهه أخرى لا للمنع الشرعي، و إلا كان مقتضاها عدم الفرق بين الموارد كما عرفت.

و ثانياً: لو سلّم فلم يحرز الاتصال، لاحتمال أن يكون المستند في ذلك فتوى المشهور

بحيث لم تكن السيره قبل صدور الفتوى منهم، فلم تتصل إلى زمن

(١) المبسوط ٤: ١٦٠.

(٢) كتاب النكاح: ٤٩ ٤٦.

(٣) في ص ٦٣.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٧٣

.....

المعصومين (عليهم السلام) كى يحتج بها لأجل عدم ردعهم (عليهم السلام) عنها.

و ثالثاً: على فرض الاتصال فسيره المتدينين أعم من وجوب التستر، فإنّ السيره القائمه على فعل غايته الدلاله على عدم حرمة، كما أنّ القائمه على الترك غايته الدلاله على عدم وجوبه، لا الدلاله على الوجوب فى الأول و التحريم فى الثانى كما لا يخفى. ففى المقام غايه ما تدلّ عليه السيره القائمه على التستر جوازه دون وجوبه كما ادّعى.

السادس: حكم العقل بذلك، و تقريره: أنّ من الظاهر أنّ محاسن المرأه عمدتها فى وجهها، و بما أنّ النظر إليها يؤدى إلى الزنا غالباً و يوصل إلى مبعوض الشارع كثيراً، لكونه معرضاً للافتتان فالعقل يحكم بعدم جواز النظر إلى الوجه على الإطلاق حسماً لماده الفساد.

وفيه: أنّ هذا الوجه إنّما يحسن تقريره حكمه للتشريع، التى لا يجب فيها الاطراد بعد الفراغ عن ثبوت الحكم أعنى حرمة النظر إلى الوجه على الإطلاق من الخارج، فيحكم بعدم جواز النظر حتى بدون الريبه، لعدم لزوم الاطراد فى الحكمه، نظير حكم الشارع بالاعتداد لحكمه عدم اختلاط المياه غير المطرده فى جميع الموارد.

و أقياً استكشاف الحكم الشرعى من نفس هذا الوجه على الإطلاق فكلاً، لما مرّ غير مره من عدم الطريق إلى كشف ملاكات الأحكام من غير ناحيه الأمر أو النهى، فلا سبيل للعقل لإدراك الملاك التام المستتبع لحرمة النظر، و ما ذكر وجه اعتبارى لا يصلح أن يكون عله للحكم، و إلا كان لازمه المنع عن النظر إلى بعض المحارم، فإنّ النظر

إلى بعضهم و إن كان مأموناً عن الافتتان كالأم و البنت و الأخت بحيث لا يكاد يتفق النظر إليهنّ عن شهوه لكن البعض الآخر ليس كذلك، كالأخت من الرضاعة و أم الزوجه و نحوهما ممن يتطرّق احتمال اللالتذاذ في النظر إليهن و كذا بالنسبه إلى الأُمرد، فاللازم المنع عن النظر في جميع ذلك حسماً لماده الفساد، لكون النظر في هذه الموارد أيضاً

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٧٤

.....

معرضاً للافتتان غالباً كما ذكر، و هو كما ترى.

و بالجملة: فلا- يمكن الاستناد إلى هذا الوجه العقلي في الحكم بعدم جواز النظر إلى الأجنبية حتى مع الأمن عن الفتنة و عدم كونه بقصد الشهوه و الريبه الذي هو محلّ الكلام كما لا يخفى.

السابع: الروايات المتضمنه لجواز النظر إلى المرأه لمن يريد تزويجها، و أحسنها سنداً و دلالة للمقام صحيحه هشام و حماد و حفص كلّهم عن أبي عبد الله (عليه السلام) «قال: لا بأس بأن ينظر إلى وجهها و معاصمها إذا أراد أن يتزوجها» «١»، حيث دلّت بالمفهوم على عدم جواز النظر إلى الوجه و المعاصم و هي الكفّان أو السواران المستلزم للنظر إلى الكفين إذا لم يكن من قصده التزويج.

و فيه أولاً: أنها أجنبية عما نحن فيه، لأنّ النظر المحكوم فيها بالجواز هو النظر عن شهوه و التذاذ على ما يقتضيه طبع النظر بقصد الزواج، فإنّ الناظر حينئذ يفكّر في أمور، لأنّه يشترئها بأغلى الثمن كما عبّر بذلك في بعض النصوص «٢»، فيتأمل في محاسنها و جمالها نظر شهوه و تهيج كي تحصل له الرغبه في التزويج، فمفهومها المنع عن مثل هذا النظر لو لم يكن لهذه الغايه. و أين ذلك من النظر الساذج العارى عن

الشهوه و الريبه الذى هو محلّ الكلام.

□
و يؤكّد ما ذكرناه و يؤيّدّه: روايه الحسن بن السرى، قال «قلت لأبى عبد الله (عليه السلام): الرجل يريد أن يتزوج المرأه يتأملها و ينظر إلى خلفها و إلى وجهها، قال: نعم، لا- بأس أن ينظر الرجل إلى المرأه إذا أراد أن يتزوجها ينظر إلى خلفها و إلى وجهها»
«٣» فإنّ التعبير بالتأمّل غير المنفك عن التلذذ كالصريح فيما ذكرناه.

نعم، لا- يخلو سند الروايه عن الضعف و لذا ذكرناها بعنوان التأييد لمكان الحسن بن السرى، فإنّه لم تثبت وثاقته، نعم وثقه
العلامه فى

(١) الوسائل ٢٠: ٨٨/ أبواب مقدمات النكاح و آدابه ب ٣٦ ح ٢، ١، ٣.

(٢) الوسائل ٢٠: ٨٨/ أبواب مقدمات النكاح و آدابه ب ٣٦ ح ٢، ١، ٣.

(٣) الوسائل ٢٠: ٨٨/ أبواب مقدمات النكاح و آدابه ب ٣٦ ح ٢، ١، ٣.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٧٥

.....

الخلاصه «١» و ابن داود «٢» لكن من المعلوم أنّ المستند فى توثيقهما هو النجاشى، إلا أنّ توثيق النجاشى إياه غير معلوم، فإنّه و إن ذكر الفاضل التفريشى عن بعض معاصريه أنّه وجد توثيقه فى بعض نسخ النجاشى، لكن التفريشى اعترف بنفسه بخلو نسخ أربع من النجاشى التى هى عنده عن هذا التوثيق «٣». و المجلسى أيضاً بنى على أنّ الصواب خلوّ نسخه النجاشى عن التوثيق «٤».

و بالجملة: فالأمر يدور بين زياده التوثيق فى نسخه النجاشى أو نقيصته، و لا أصل ينقح ذلك، فلا اطمئنان بتوثيق النجاشى إياه، فالروايه حسنه لولا الحسن.

و كيف كان، فالصحيحه بنفسها ظاهره فى المطلوب كما عرفت.

و ثانياً: لو سلّم دلالتها على المنع عن النظر و لو من غير شهوه فلا بدّ من حملها

على الكراهه، جمعاً بينها وبين آية الإبداء «٥» الصريحه فى جواز النظر إلى الزينه الظاهره بضميمه الأخبار المفسره لها بالوجه و الكفين كما تقدّم «٦».

و ما يقال: من أنّ غايه ما يستفاد من الآيه عدم وجوب التستر بالنسبه إلى الوجه و الكفين، و هو لا يستلزم جواز النظر إليهما كى يحمل لأجله النهى المستفاد من مفهوم الصحيحه على الكراهه، فإنّ عدم وجوب التستر أعم من جواز النظر، كما فى الرجل، فإنّه لا يجب عليه التستر مع أنّه يحرم على المرأه النظر إلى بدنه، و كما فى الأمرد فإنّه يحرم النظر إليه بشهوه مع عدم وجوب التستر عليه.

مدفوع: بأنّ هذا إنما يتمّ لو تضمنت الآيه عدم وجوب التستر، و ليس

(١) الخلاصه: ١٠٥ / ٢٤٤.

(٢) رجال ابن داود: ٧٣ / ٤١٨.

(٣) لاحظ نقد الرجال ٣: ٢٦٣ / ٣٥٨١.

(٤) رجال المجلسى: ١٨٧ / ٤٧٨ [و لعلّه من جهه عدم نقله التوثيق عن النجاشى].

(٥) النور ٢٤: ٣١.

(٦) فى ص ٧٠ ٧١.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٧٦

.....

كذلك، بل إنها دلت على جواز الإبداء الذى هو بمعنى الإظهار و الإراءه، فإنّ الظاهر أنّ مثل هذا التعبير يدل على جواز النظر كما لا يخفى، و ليس هو على حدّ التعبير بعدم وجوب التستر، و لعل الفرق واضح.

الثامن: الأخبار الداله على أنّ النظر سهم من سهام إبليس مسموم، و أنّ زنا العينين النظر «١» فإنّها بإطلاقها تعمّ الوجه و الكفين.

وفيه: أنّ هذه الروايات و إن كان بعضها صحيح السند لكنّها قاصره الدلاله على ما نحن فيه، فإنّ التعبير بالسهم لا يناسب إلا النظر مع خوف الافتتان الذى هو من الشيطان، كما أنّ تنزيه منزله الزنا يقتضى وجود جامع بينهما و هو اللذه و

الشهوه كى يصدق أنّ النظر زنا العين، فكأن الشارع وسّع في مفهوم الزنا، فالحقيقى منه ما كان بتوسط الآله المخصوصه، و التنزيلي ما كان بواسطه اللمس أو الفم أو العين على اختلاف مراتبها التى يجمعها الالتذاذ و الارتياح، و هو خارج عن محلّ الكلام، هذا.

مع أنّه لم يتعرض لذكر متعلّق النظر فى هذه الأخبار. و الأخذ بالإطلاق أينما سرى كما ترى، للزومه تخصيص الأكثر المستهجن كما مرّ «٢» و حمله على خصوص الأجنبيه بتمام بدنها لا- شاهد عليه، و لعل المراد خصوص العورتين من الرجل أو المرأه. و بالجملة: فالمتعلّق مجمل و لا قرينه على التعيين، فلا يصح الاستدلال بها فتأمل.

التاسع: مكاتبه الصفار إلى أبى محمد (عليه السلام) فى الشهاده على المرأه هل يجوز أن يشهد عليها من وراء الستر و هو يسمع كلامها إذا شهد عدلان بأنّها فلانه بنت فلان، أو لا تجوز له الشهاده حتى تبرز من بيتها بعينها، فوقّع (عليه السلام): تتنّب و تظهر للشهود «٣» فإنّ ظاهر الأمر بالتنقب هو الوجوب.

(١) الوسائل ٢٠: ١٩٠/ أبواب مقدمات النكاح و آدابه ب ١٠٤ ح ١، ٢، ٥.

(٢) فى ص ٦٩.

(٣) الوسائل ٢٧: ٤٠١/ أبواب الشهادات ب ٤٣ ح ٢ [وقد سقطت هذه الروايه عن الوسائل ط طهران].

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٧٧

.....

وفيه: أنّ النقاب لا- يستر تمام الوجه بل بعضه أعنى من الذقن إلى ما فوق الأنف فالعينان و الحاجبان و الجبهه مكشوفه، و لا يحتمل الفرق فى وجوب الستر و عدمه بين بعض الوجه و تمامه فيظهر من ذلك أنّ الأمر بالتنقب ليس لمكان الوجوب الشرعى، بل هو حكم تأديبى أخلاقى دفعاً للحزازة العرفيه حيث إنّ ظهور المرأه و

حضورها مكشوفه الوجه في مجلس الرجال لا- يخلو عن الاستهجان، لمنافاته مع العفاف المرغوب فيه، ولا- سيما في المرأه الجليله الشيخه، فإن ذلك مهانه لها و يمس بكرامتها.

و المتحصّل من جميع ما ذكرناه لحدّ الآن: أنّ الوجوه التي استدلّ بها للمشهور لا يتم شيء منها، فهي ساقطه بأسرها، للمناقشات التي قدمناها و أكثرها مقتبسه من كلام شيخنا الأنصاري في كتاب النكاح «١» على الاستدلال بكل من الأدلّه الأربعة أو فقل الوجوه التسعه كما عرفت بما لا مزيد عليه.

ثم إنّ شيخنا الأنصاري (قدس سره) «٢» بعد أن ناقش في أدلّه المشهور بمثل ما مرّ تصدى (قدس سره) للاستدلال على الجواز بوجوه:

منها: الأخبار الواردة في تفسير الزينه الظاهره بالوجه و الكفين، و فيها الصحاح و قد تقدمت «٣».

و منها: ما ورد من نظر جابر إلى وجه الزهراء (سلام الله عليها) و هو أصفر من شدة الجوع، فدعا رسول الله (صلى الله عليه و آله) فصار أحمر «٤».

و فيه: أنّ هذه الروايات بأجمعها ضعيفه السند كما لا يخفى، بل لا يمكن الاستدلال بها حتى لو صحت أسانيدها، إذ لا يمكننا التصديق بخروج الزهراء

(١) كتاب النكاح: ٤٦ فما بعد.

(٢) في كتاب النكاح: ٤٦.

(٣) في ص ٧٠ ٧١.

(٤) الوسائل ٢٠: ٢١٥/ أبواب مقدمات النكاح و آدابه ب ١٢٠ ح ٣.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٧٨

.....

(عليها السلام) سافره الوجه عند جابر و نحوه من الأجانب، فإنّ مثل هذا لا يكاد يصدر عن امرأه عاديه عفيفه فضلاً عن سيده النساء بضعه سيد الأنبياء مصدر كلّ عفة و حياء، و قد ورد أنّ ابنتها زينب و هي الصديقه الصغرى (عليها السلام) لم تكن تخرج إلى قبر رسول الله (صلى الله

عليه وآله) إلا ليداً عند ما لم يكن أحد يرى شخصها بل ولا شبيحها، فإذا كانت هذه حاله ابنتها وهي الصديقه الصغرى فما ظنك بها نفسها وهي الصديقه الكبرى.

و بالجمله: لا يسعنا التصديق بخروجها مكشّفه الوجه عند جابر بتاتاً، ولا نحتمل صدق الحديث بوجه مهما صح السند وقوى المستند، كيف وقد عرفت ضعف الروايات بأجمعها. فهذا الاستدلال كغيره مما ذكره (قدس سره) من الروايات الضعاف ساقط ولا يعبأ بشيء منها.

و العمده فيما استدل به صحيح على بن سويد المتقدم سابقاً قال «قلت لأبي الحسن (عليه السلام): إني مبتلى بالنظر إلى المرأه الجميله فيعجبني النظر إليها، فقال: يا على لا بأس إذا عرف الله من نيتك الصدق، وإياك والزنا...» إلخ «١» فإنه كالصریح في جواز النظر إذا كان صادقاً في نيته، أى لم يقصد به الشهوه و الريبه بحيث يؤدي إلى الزنا. فعلى تقدير تماميه الأدله السابقه على الحرمة يجمع بينها و بين هذا الصحيح بالحمل على الكراهه، هذا.

و قد تعرّض فى الجواهر «٢» لهذه الصحيحه و حمل الابتلاء فيها على الصدغه و الاتفاق من دون تعمد و قصد، و أنّ نيه الصدق المذكوره فى الجواب إشاره إلى نفى البأس إذا كان صادقاً فيما يدّعيه من الابتلاء بهذا المعنى.

و أنت خير ببعده هذا الاحتمال عن سياق الروايه جداً، لمنافاته لقوله: «فيعجبني النظر إليها» الظاهر فى تحقق الإعجاب حال النظر غير المنفك حينئذ عن القصد فلا يلائم النظر الاتفاقي عن غير عمد. و حملها على إرادته الإعجاب

(١) الوسائل ٢٠: ٣٠٨/ أبواب النكاح المحرم و ما يناسبه ب ١ ح ٣.

(٢) الجواهر ٢٩: ٧٩.

بعد صرف النظر و الحادث بعد التأمل فى النظر السابق كما ترى، فإنه خلاف المترادى من إسناد الإعجاب إلى النظر الظاهر فى تحقيقه فى هذه الحال كما عرفت.

و نحوه فى الضعف حمل الابتلاء على الاضطراب الرافع للتكليف، و أنّ الوجه فى السؤال ما يدخله من الإعجاب بعد النظر. فإنّ إطلاق الابتلاء على الاضطراب لم يعهد فى المحاورات، فهو استعمال غير مأنوس، لكونه على خلاف المتفاهم العرفى من هذه الكلمه كما لا يخفى.

فيدور الأمر بين أحد معنيين آخرين:

أحدهما: حمل الابتلاء على الابتلاء النفسانى من جهه غلبه النفس الأمّاره و قاهرته القوه الشهويه فيجد نفسه مبتلى بالبخوع للميولات النفسانيه.

و هذا أيضاً يتلو ما تقدّمه فى الضعف، فإنّ الابتلاء بهذا المعنى من عمل الفساق و المنهمكين فى الشهوات الذين يتبعون آثار النساء و يقعدون لهنّ كلّ مرصد، نجلّ ساحه ابن سويد و هو من ثقات أصحاب الرضا (عليه السلام) عن مثل ذلك. على أنّ الإمام (عليه السلام) كيف يقرّه على الفسق، و أى معنى و الحال هذه لعرفان الله من نيته الصدق.

فيبقى الاحتمال الثانى الذى ذكره الشيخ (قدس سره) و هو أنّ ابتلاءه بالنظر إلى النساء من جهه اقتضاء شغله ذلك، ككونه بزّازاً أو صائغاً و نحوهما ممن يتجر فى حاجيات النسوان فيبتلى بمواجهتهنّ فى مقام البيع و الشراء، فسأل عما قد يتطرقه عند النظر من الإعجاب بهن و التمتع بجمالهن، على ما هو مقتضى الطبع البشرى من التذاذه من النظر إلى كل شىء جميل، سواء كان إنساناً أو حيواناً أو جماداً كمجسمه جميله أو تصوير حسن و نحو ذلك، فأجاب (عليه السلام) بعدم البأس إذا عرف الله من نيته الصدق، أى كان نظره نظراً

ساذجاً و الإعجاب الذى يدخله ناشئاً عن الفطره البشرىه المقتضىه للالتذاذ بكل شىء بديع دون الإعجاب و الالتذاذ المنبعثين عن القوه الشهوىه و المنبعثين عن الغريزه الجنسيه التى هى من سنخ نظر الزوج إلى زوجته، إذ من الواضح عدم

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٨٠

.....

الملازمه بين هذين النوعين من النظر، فقد يلتذ الإنسان من النظر إلى وجه ولده الجميل من دون أن يخطر بباله انبعث هذه اللذه عن الشهوه و الغريزه الجنسيه، و كذا غير ولده من الأمثله المتقدمه، فهذا التفكيك متحقق حتى فى النظر إلى المرأه الجميله الأجنبيه كما هو ظاهر. ففصل الإمام (عليه السلام) فى الجواب بين هذين النوعين، و خصّ الجواز بالنوع الأول الذى عبر (عليه السلام) عنه بقوله: «إذا عرف الله من نيتك الصدق».

و يؤيد قولة (عليه السلام) بعد ذلك: «و إِيَّاكَ و الزنا» فإنّ التحذير عن الوقوع فى الزنا قرينه قطعيه على أنّ المراد من النظر المنفى عنه البأس ما كان من النوع الأول المأمون عن الزنا، دون الثانى الذى هو معرض للافتتان و يؤدى إلى الزنا غالباً.

و قد تحصل من جميع ما تلوناه عليك لحدّ الآن أن مقتضى الصناعه بالنظر إلى أدلّه الباب نفسها بعد ضمّ بعضها إلى بعض و التدبّر فيما يقتضيه الجمع بين الأدلّه هو اختيار القول بالجواز، كما ذهب اليه شيخنا الأنصارى (قدس سره) مصرّاً عليه.

لكن مع ذلك كلّه فى النفس منه شىء، و الجزم به مشكل جدّاً، و لا مناص من الاحتياط الوجوبى فى المقام كما فعله الماتن (قدس سره) و نعم ما صنع و ذلك لما ثبت من تتبع الآثار و استقصاء الموارد المتفرقه من الأخبار اهتمام الشارع الأقدس بشأن الأعراض اهتماماً بليغاً،

بحيث يعلم من مذاقه التضييق فيما دون النظر فضلاً عنه، و التشديد في ناموس المسلمين بالنهاى عما يخالفه تحريماً أو تنزيهاً، كما يفصح عنه نهيه عن خروجهن للجمعه و الجماعات «١» على ما هى عليه من الفضل و المثوبات، و كذا النهى عن حضورهن لتشييع الجنائز «٢» و المنع عن اختلاطهن مع الرجال فى الأسواق، الوارد فى نهى على (عليه

(١) منها ما فى الوسائل ٧: ٣٤٠/ أبواب صلاه الجمعه و آدابها ب ٢٢ ح ١، ٨: ٣٣٤/ أبواب صلاه الجماعه ب ٢٠ ح ٤.

(٢) الوسائل ٣: ٢٣٩/ أبواب الدفن ب ٦٩ ح ٣، ٤، ٥.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٨١

.....

السلام) أهل الكوفه عن ذلك «١»، و النهى عن المحادثه معهن و سماع صوتهن «٢» فَيَطْمِئَعُ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ، و عن تقييل البنات بعد بلوغهن ست سنين «٣» و عن التسليم على المرأه الشابه حيث ورد أنّ علياً (عليه السلام) كان لا يسلم عليهن «٤» و عن الجلوس فى مكان قامت عنه المرأه و الحراره بعد باقيه لكونه مهيجاً للشهوه «٥» إلى غير ذلك من الموارد المتفرقه التى لا تخفى على المتتبع و معه كيف يمكن الحكم بالجواز سيما و أنّ الوجه مجمع الحسن و مركز الجمال و مثار الفتنة و النظر اليه من مزال الأقدام و مواقع الهلكه غالباً.

على أنه لو كان الجواز ثابتاً فى مثل هذه المسأله الكثيره الدوران لكان من الواضحات المشهورات مع أنه لم ينقل «٦» القول به صريحاً من المتقدمين إلا الشيخ الطوسى (قدس سره) «٧» و بعض من تبعه من المتأخرين حتى قيل إنّ المنع مما اختص به المسلمون قبال غيرهم. فلا يسعنا فى المقام إلا الاحتياط

الوجوبى كما عرفت، و الله سبحانه أعلم.

و من جميع ما مرّ يعلم الحال فى عكس المسأله أعنى نظر المرأه إلى الرجل الأجنبى و إن كانت الأدله فى الفرض السابق أكثر، إذ ليس فى المقام دليل لفظى عدا آيه الغض، و قد عرفت الإشكال فى الاستدلال بها «٨» و عده من الروايات الضعاف لكن مقتضى الاحتياط الوجوبى عدم النظر منهن إليه

(١) الوسائل ٢٠: ٢٣٥/ أبواب مقدمات النكاح و آدابه ب ١٣٢.

(٢) الوسائل ٢٠: ١٩٧/ أبواب مقدمات النكاح و آدابه ب ١٠٦.

(٣) الوسائل ٢٠: ٢٢٩/ أبواب مقدمات النكاح و آدابه ب ١٢٧.

(٤) الوسائل ٢٠: ٢٣٤/ أبواب مقدمات النكاح و آدابه ب ١٣١ ح ٣.

(٥) الوسائل ٢٠: ٢٤٨/ أبواب مقدمات النكاح و آدابه ب ١٤٥.

(٦) لا- يلائم هذا مع ما فى رياض المسائل [٢: ٧٤ السطر ١٣، ٧] و الحدائق [٢٣: ٥٣] من إسناد الجواز إلى المشهور فلاحظ و تدبّر.

(٧) تقدم فى ص ٧١ نسبه الجواز إليه.

(٨) فى ص ٨١ الجهه الخامسه.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٨٢

و الأحوط سترها عن المحارم من السره إلى الركبه مطلقاً (١)، كما أنّ الأحوط [١] ستر الوجه و الكفين عن غير المحارم مطلقاً.

أيضاً لبعض ما عرفت، فتدبر جيداً.

ثم إنّ ممن أصرّ على الجواز صاحب الحدائق (قدس سره) فذكر ما يستدلّ به عليه نحو ما مرّ، ثم ذكر ما يعارضه مما يدلّ على المنع أعنى روايات أنّ النظر سهم و أن زنا العينين النظر و قال: إنّ هذا مطلق يشمل الوجه و الكفين فيحمل على غيرهما جمعاً.

ثم ذكر أنّ العلامة استدلل على المنع بوجوه و هى التى تقدّم «١» بعضها عن صاحب الجواهر ثم قال: إنّه لا يمكن الأخذ بها

لما فيها من المناقشات، سيما في قبال ما دل على الجواز التي هي أكثر والاستدلال بها أحسن. و ذكر أخيراً أنّ العلامة كأنه (قدس سره) لم يلتفت إلى هذه الأدلة أو لم تكن بمرأى منه، وإلا فلا ريب في ظهورها في الجواز «٢» انتهى.

و الإنصاف: أنّ ما افاده (قدس سره) متين جداً بالنظر إلى نفس أدلّه الباب و الجمع بينهما بما هي، و أمّا بالنظر إلى العلم الخارجي الحاصل من تتبع الآثار المستكشف منه مذاق الشارع في هذا المضمار من التضييق و التشديد في شأن الإعراض كما عرفت مستقصى فلا يمكن المساعدة على ما ذكره، بل المتجه الاحتياط في المقام كما مرّ.

(١) لتحديد العوره بذلك في ذيل موثقه الحسين بن علوان عن جعفر عن أبيه (عليه السلام) قال: «إذا زوج الرجل أمتة فلا ينظرن إلى عورتها، و العوره ما بين السرّه و الركبه» «٣» فتكون الموثقه مفسره للمراد من العوره في الروايات الكثيره المانعه من النظر إلى عوره المحارم.

[١] لا يترك.

(١) في ص ٦٨ فما بعد.

(٢) الحدائق ٢٣: ٥٣ فما بعد.

(٣) الوسائل ٢١: ١٤٨/ أبواب نكاح العبيد و الإماماء ب ٤٤ ح ٧.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٨٣

.....

و بالجملة: هذه الموثقه قد دلت على أنّ العوره في مطلق المرأه عباره عما بين السرّه و الركبه، و بعد ضمّها إلى ما دلّ على المنع عن النظر إلى عوره المحرم ينتج عدم جواز النظر إلى ما بين السرّه و الركبه من المرأه المحرم.

و هذه الروايه موثقه كما عرفت، و رميها بالضعف كما عن الهمداني «١» و غيره من جهه أنّ الحسين بن علوان عامي لم يوثق في غير محله كما مرّ غير مره، لتوثيق

النجاشى إياه على ما هو ظاهر عبارته حيث قال: «الحسين بن علوان الكلبى مولا هم كوفى عامى، و أخوه الحسن يكنى أبا محمد ثقه ..» إلخ «٢». فإنّ الظاهر أنّ التوثيق عائد إلى الحسين، المصدّر به الكلام الذى له كتاب، دون الحسن الذى لا كتاب له كما صرّح به فى ذيل العبارة و لذا لم يعنونه مستقلاً، لعدم تعرضه لغير من له كتاب. و قد صرّح ابن عقده بأنّ الحسن كان أوثق من أخيه، و أحمد عند أصحابنا «٣». فإنّ التعبير بأفعل التفضيل يدلّ على اشتراكهما فى الوثاقه و الحمد، غير أنّ الحسن أوثق و أحمد.

و بالجمله: فلو كنّا نحن و هذه الموثقه كان اللازم الجزم بعدم جواز نظر الرجل إلى ما بين السرّه و الركبه من محارمه، لقوتها سنداً، و كذا دلاله، بالتقريب المتقدم، إلا أنّ القول به حيث لم ينقل عن أحد من الأصحاب، بل لعلّ التسالم منهم على خلافه، لم يسعنا الإفتاء به صريحاً، بل اللازم هو الاحتياط الوجوبى فى المقام كما صنعه فى المتن.

و أما عكس ذلك - أعنى نظر المرأه إلى ما بين السرّه و الركبه من الرجل المحرم لها أو نظر الرجل إلى مثله فيما بين ذلك فالظاهر هو الجواز، لعدم الدليل على المنع، و التحديد فى الموثّق قاصر الشمول للمقام، فإنّ قوله (عليه السلام): «و العوره ما بين السرّه ..» إلخ لا- إطلاق له بحيث يشمل الرجل أيضاً كى يكون تفسيراً لطبيعته العوره على الإطلاق، بل المراد بقربنه ما قبله خصوص عوره

(١) مصباح الفقيه (الصلاه): ١٥٣ السطر ٢٨.

(٢) رجال النجاشى: ١١٦ / ٥٢.

(٣) حكاة عنه فى الخلاصه: ٣٣٨ / ١٣٣٧.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٨٤

.....

النساء السابق ذكرها متصلًا بهذه الجملة،

لما هو المقرر في محلّه من أن المعرّف المكرر لا يراد بالثاني [منه] إلا الأوّل «١».

نعم، ربما يستفاد المنع من روايتين:

إحدهما: ما رواه الصدوق في الخصال بإسناده عن علي (عليه السلام) في حديث الأربعمائه «قال: إذا تعرّى أحدكم الرجل نظر إليه الشيطان فطمع فيه فاستتروا، ليس للرجل أن يكشف ثيابه عن فخذه و يجلس بين قوم» «٢».

و هذه الرواية و إن كانت معتبره السند، إذ ليس في الطريق من ينتظر فيه عدا القاسم بن يحيى و الحسن بن راشد لكنهما موجودان في طريق كامل الزيارات. و تضعيف ابن الغضائري للحسن لا يعاب به، لعدم الاعتماد على توثيقاته و تضعيفاته.

لكنّها قاصره الدلاله، لاشتغال هذا الحديث بطوله على غير واحد من الآداب من السنن و المكروهات، بل إنّ أكثره كذلك، فمن القريب جداً أن يكون الحكم في هذه فقره أيضاً مبنياً على الآداب و الأخلاق دون الإلزام الشرعي، كما يؤيده تخصيص المنع بحال الجلوس بين القوم، فإنّه لو كان محرّماً شرعاً لما كان التحريم مختصاً بهذه الحال كما لا يخفى.

فالمناسب جداً إرادته التنزيه و مراعاة الأدب تحفظاً على كرامه الرجل و وقاره و لئلا تعرضه الخفه و المهانه من كشف الفخذ عند القوم.

الثانية: روايه بشير التّبال، قال: «سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن الحمام فقال: تريد الحمام؟ قلت: نعم، فأمر بإسخان الماء ثم دخل فاتزر بإزار فغطى ركبته و سرته إلى أن قال ثم قال: هكذا فافعل» «٣» فإنّ ظاهر الأمر هو الوجوب.

(١) الإتقان في علوم القرآن ٢: ٣٥١.

(٢) الوسائل ٥: ٢٣ / أبواب أحكام الملابس ب ١٠ ح ٣، الخصال: ٦٣٠.

(٣) الوسائل ٢: ٣٥ / أبواب آداب الحمام ب ٥ ح ١.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٨٥

[١٢٥٣] مسأله ١: الظاهر وجوب ستر الشعر الموصول [١] بالشعر (١) سواء كان من الرجل أو المرأة، و حرمة النظر إليه.

لكن الروايه ضعيفه بعده من المجاهيل و الضعفاء، و هم سهل بن زياد و إسماعيل بن يسار، و عثمان بن عفان السدوسى، و بشير النبال، فلا تصلح للاستدلال بوجه، هذا.

مضافاً إلى قيام السيره القطعيه على الكشف عن الفخذ، بل ما عدا القبل و الدبر فى الحمامات، و فى الملاحين و الفلاحين حال العمل، فلا يتسترون عن ذلك و هم بمرأى و منظر من المتدينين، و لم يعهد الردع عنهم.

و يؤيده الروايات الكثيره المفسره للوعوه فى الرجال بالقبل و الدبر، التى تقدمت فى بحث التخلّى «١» فإنها و إن كانت ضعيفه السند بأجمعها لكنها كثيره جداً تبلغ حد الاستفاضه لولا التواتر، فالظاهر عدم وجوب الستر و إن كان أحوط.

فما صنعه فى المتن من تخصيص الاحتياط الوجوبى بالصوره السابقه دون عكسها هو الأوجه كما ظهر وجهه مما مرّ و الإيراد عليه بعدم المقتضى للتفكيك فى غير محلّه.

(١) إثبات هذا بالدليل مشكل جداً، لأنّ ما دلّ على المنع عن النظر إلى شعر الأجنبيّه كصحيح البنزطى المتقدّم «٢» الوارد فى شعر أخت الزوجه ظاهر فى الشعر الأصلى، لظهور الإضافه فى الإضافه الفعلية، أى ما هو شعر الأجنبيّه بالفعل لا ما كان كذلك سابقاً، فلا يصدق هذا العنوان على الشعر الموصول إلاّ بالعنايه و علاقته المجاز باعتبار ما كان، الذى هو على خلاف ظهور الكلام، فليس حال مثل هذا الشعر إلاّ حال الخيط المشدود بالشعر -

[١] لا يبعد عدم وجوبه إلا إذا كان محسوباً من الزينه، و كذا الحال فى القرامل و الحلّى.

(١) شرح العروه ٤: ٣٢١.

(٢) فى ص ٦٣.

و أما القرامل من غير الشعر (١) و كذا الحلّي ففى وجوب سترهما و حرمة النظر إليهما مع مستوريه البشره إشكال، و إن كان أحوط.

الأصلى الذى هو شىء أجنبى عن المرأه بالكليّه، فدلّيل المنع قاصر الشمول للمقام. فالظاهر جواز النظر إليه بما أنه شعر، نعم لا يبعد حرمة بعنوان آخر آخر، أعنى عنوان الحلّي، و سيجىء البحث عنه إن شاء الله تعالى.

و قد يفصّل فى المقام بين ما كان الشعر الموصول مأخوذاً من غير الأجنبيّه كالمحارم أو الرجال أو الحيوان فيجوز النظر اليه، لعدم المقتضى للمنع، و بين ما كان مأخوذاً منها فلا يجوز، استصحاباً للمنع الثابت حال الاتصال بالأجنبيّه.

وفيه: مضافاً إلى ما هو الحق من عدم جريان الاستصحاب فى الشبهات الحكميه أنّ الموضوع متعدد جزماً، لأنّ الحرام هو الشعر المضاف إلى الأجنبيّه بإضافه فعليه من دون تجوّز كما عرفت، و هذا الموضوع قد ارتفع يقيناً بمجرد الانفصال عن الأجنبيّه، و لذا لا إشكال فى جواز النظر اليه بعد الفصل و قبل الوصل بامرأه أخرى كما لو كان مطروحاً على الأرض، فالشك بعد الاتصال فى ثبوت حكم جديد، و الأصل البراءه دون الاستصحاب لانتقاضه باليقين بالخلاف، فهذا التفصيل ساقط. فالصحيح أنّ هذا الشعر حكمه حكم الحلّي و القرامل الذى ستعرف حكمها.

(١) بل حتى الشعر كما عرفت آنفاً، فحكمه مع القرامل من غيره و الحلّي على حد سواء. و قد استشكل (قدس سره) فى جواز النظر إليها، بل احتاط فيه. و كأنّ الوجه فى احتمال وجوب الستر دعوى شمول آيه الإبداء «١» لها، فإنّها من الزينه المحرّم إبدائها بمقتضى الآيه.

وفيه: أنه مبنى على أن يكون المراد بالزينه نفس ما يتزيّن

به، أعنى الجسم الخارجى الذى هو آله التزيين كالفلايده و نحوها. لكنّه باطل جزماً، لعدم احتمال المنع عن إبداء مثل ذلك، كيف و هذه الآلات يتداول بيعها فى الأسواق، و تنتقل

(١) النور ٢٤: ٣١.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٨٧

[مسأله ٢: الظاهر حرمه النظر إلى ما يحرم النظر إليه فى المرآه و الماء الصافى]

[١٢٥٤] مسأله ٢: الظاهر حرمه النظر إلى ما يحرم النظر إليه فى المرآه و الماء الصافى (١) مع عدم التلذذ، و أما معه فلا إشكال فى حرمة.

من يد رجل إلى رجل، و المرأه بنفسها تباشر البيع أو الشراء من الرجال من دون نكير، فإراءه نفس آله التزيين ليس بحرام قطعاً، بل المراد من الزينه الممنوع إبدائها فى الآيه إراءه المرأه الحاله الحاصله لها من تزيينها بهذه الآلات، فإنّ الزينه اسم مصدر من التزين، و لكلّ من المصدر و اسمه صيغه مخصوصه فى المقام كما قد يتفق فى بعض الموارد و إن كان الغالب اشتراكهما فى الصيغه، و الفرق أنّها هو بالاعتبار، فالمصدر هو المعنى الحدى الملحوظ انتسابه إلى الفاعل، و الاسم ما كان مجرداً عن الانتساب، لكن المقام يختص كما عرفت باختصاص كل منهما بصيغه مخصوصه. فالمصدر هو التزين و الاسم الزينه.

و بالجملة: بعد ما زينت المرأه نفسها بما يتزين به تطرؤها حاله مخصوصه تتحلّى معها، و يعتبر عن تلك الحاله الحاصله لها بعد التزيين بالزينه، و إبداء هذه الحاله لا ينفك عن إبداء مواضع الزينه أيضاً، و إلا فإراءه نفس ما تتزين به من دون المحلّ ليس ذلك من إبداء الزينه بهذا المعنى الذى هو المراد فى المقام دون الأول أعنى نفس الآله بالضروره كما عرفت لأنّ التحلّى الحاصل لها منوط بقيام هذه الآلات بمواضعها، فإبدائها يستلزم إبداء المواضع، فلو لم يرد فى

تفسير الزينه إرادته المواضع كانت الآيه بنفسها ظاهره فى أرادتها بالتقريب المتقدم.

و عليه فلا- وجه لاحتمال وجوب ستر الشعر الموصول أو القرامل أو الحلى بأنفسها، و لا- مانع من إبدائها بما هي ما لم يقترن بإبداء المواضع «١» فيكون التحريم حينئذ من أجلها لا من أجل هذه الأمور فتدبر جيداً.

(١) خلافاً لبعضهم حيث ذهب إلى الجواز، بدعوى انصراف الأدله عن

(١) هذا مخالف لتعليقه الجديده فليلاحظ.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٨٨

.....

مثل هذا النظر غير الواقع على شخص الأجنبيه، بل على صورتها المنطبعه فى المرآه أو غيرها من الأجسام الشفافه، فلا دليل على حرمه مثل هذا النظر بعد أن كانت الرؤيه فيها على سبيل الانطباع دون الانكسار.

لكن الدعوى غير مسموعه، فإنها على تقدير تماميتها مما تجهلها عامه الناس و لا يلتفت إليها أكثرهم، إذ لا يفرق لدى العرف بين هذا النظر و بين النظر إلى شخص الأجنبيه. و حديث الانطباع و الانكسار من الأبحاث الدقيقه البعيده عن أذهان العرف، فإنهم لا- يرتابون فى أنّ الناظر إلى عوره الإنسان فى المرآه الحاكيه لها حكايه تامه ناظر إليها حقيقه، و لا يرون فرقاً بينه و بين من ينظر إليها مباشره و من دون واسطه، سواء كانت الرؤيه بنحو الانطباع أم غيره هذا.

مع أنه لا- يبعد أن يقال: إنّ الصواب انكسار النور من المرآه و وقوع النظر على شخص الأجنبيه دون انطباع صورتها فيها، كما يكشف عنه ما إذا فرضنا مرآه قبال الإنسان على نحو لا تسع أكثر من صورته واحده و وقف شخص عن يمين الناظر و آخر عن يساره، فإنّ كلا من الشخصين حينئذ يرى صورته الآخر و لا يرى صورته نفسه، فلو كانت الرؤيه على

سبيل الانطباع فكيف انطبعت فيها صورتان بل ثلاثه مع أنها لم تسع لأكثر من صورته واحده على الفرض. ولا شك في عدم انطباع صورته فوق اخرى، وإلا لما تمت الحكايه عن شىء منهما مع أنها تامه عن كل منهما بالوجدان. فيعلم من ذلك بطلان هذا المسلك وأن النور ينكسر عن المرآه فيصيب نفس الجسم الخارجى كالأجنيه فلا فرق بين النظر إليه مباشره أو فى المرآه إلا من حيث استقامه النور فى الأول و انكساره فى الثانى. وهناك شواهد و مؤيدات اخرى لا يسعها المقام.

وقد يقال: إن الأمر وإن كان كذلك إلا أنه يستفاد من بعض الأخبار جواز النظر فى المرآه، وهو ما رواه الكلينى بسنده عن موسى بن محمد الملقب بالمبرقع أخى أبى الحسن الثالث (عليه السلام): «أن يحيى بن أكنم سأله فى

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٨٩

[مسأله ٣: لا يشترط فى الستر الواجب فى نفسه ساتر مخصوص ولا كيفيه خاصه]

[١٢٥٥] مسأله ٣: لا يشترط فى الستر الواجب فى نفسه ساتر مخصوص ولا كيفيه خاصه، بل المناط مجرد الستر ولو كان باليد و طلى الطين و نحوهما.

[أما الثانى أى الستر حال الصلاه]

إشاره

أما الثانى أى الستر حال الصلاه فله كيفيه خاصه و يشترط فيه ساتر خاص، و يجب مطلقاً، سواء كان هناك ناظر محترم أو غيره أم لا، و يتفاوت بالنسبه إلى الرجل و المرأه (١).

المسائل التى سأله عنها: أخبرنى عن الخنثى و قول على (عليه السلام): تورث الخنثى من المبال، من ينظر إليه إذا بال؟ و شهاده الجار إلى نفسه لا تقبل، مع أنه عسى أن يكون امرأه و قد نظر اليه الرجال أو يكون رجلاً و قد نظر اليه النساء، و هذا مما لا يحل، فأجاب أبو الحسن الثالث (عليه السلام): أمياً قول على (عليه السلام) فى الخنثى أنه يورث من المبال فهو كما قال، و ينظر قوم عدول يأخذ كل واحد منهم مرآه و يقوم الخنثى خلفهم عريانه فينظرون فى المرآه فيرون شبحاً فيحكمون عليه» (١).

لكن الروايه ضعيفه السند، فإن المبرقع لم يوثق، بل إن المفيد فى الإرشاد (٢) و كذا الكلينى (٣) نقلاً روايه تدل على ضعف الرجل. و كيف كان، فيكفى فى الضعف عدم ثبوت الوثاقه.

(١) أما الكيفيه الخاصه فسيجىء البحث عنها عند تعرض المصنف لها (٤).

و أمياً أصل وجوب الستر حال الصلاه و اشتراطها به و إن لم يكن هناك ناظر محترم فقد يستدل له بالإجماع، و هو كما ترى، للجزم عاده بكون المستند بعض الوجوه الآتية، فلا يحتمل أن يكون تعبدياً كاشفاً عن رأى المعصوم (عليه السلام). فالأولى أن

يستدلّ له بوجه:

(١) الوسائل ٢٦: ٢٩٠ / أبواب ميراث الخنثى و ما أشبهه

ب ٣ ح ١، الكافي ٧: ١٥٨ / ١.

(٢) الإرشاد ٢: ٣٠٧.

(٣) الكافي ١: ٥٠٢ / ٨.

(٤) فى ص ٩٢.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٩٠

.....

الأول: صحیحہ علی بن جعفر عن أخيه موسى (عليه السلام) قال: «سألته عن رجل عريان و حضرت الصلاة فأصاب ثوباً نصفه دم أو كَلِّه دم، يصلى فيه أو يصلى عرياناً؟ قال: إن وجد ماءً غسله، و إن لم يجد ماءً صلى فيه، و لم يصل عرياناً» (١).

فإنها معتبره من حيث السند، إذ رواها الشيخ و الصدوق عن علي بن جعفر، و طريق الثاني إليه صحيح (٢). و أمّا الأول فله إليه طريقان: أحدهما: ما ذكره فى المشيخه (٣) و هو ضعيف، لمكان أحمد بن محمد بن يحيى العطار غير الموثق على الأقوى. و الثاني ما ذكره فى الفهرست (٤) المنتهى إلى الصدوق، و هو صحيح. ففى الحقيقه الروايه عن الصدوق.

و أمّا الدلاله فظاهره، حيث حكم (عليه السلام) فى الشرطيه الأولى بوجوب الغسل مع التمكن منه، المقتضى لوجوب الستر فى الصلاة، و إلا لم يكن وجه لوجوب الغسل، بل صلى عارياً.

و بعبارة اخرى: فصل (عليه السلام) بين صورتى وجدان الماء و عدمه، و حكم بوجوب الغسل فى الأولى و الصلاة فى النجس فى الثانية، و على التقديرين منع عن الصلاة عارياً، فلولاً- اعتبار الستر حال الصلاة لم يكن وجه للمنع، بل لا مقتضى لتجوز الصلاة فى النجس كما لا يخفى. و مقتضى الإطلاق عدم الفرق بين وجود الناظر المحترم و عدمه.

و قد تقدم الكلام حول هذه الصحیحه فى مبحث الخلوه (٥) و قلنا: إن ذيلها أعنى الشرطيه الثانية و إن كانت معارضه بموثقه سماعه المانع عن الصلاة فى

(١) الوسائل ٣: ٤٨٤ / أبواب

النجاسات ب ٤٥ ح ٥، الفقيه ١: ١٦٠/٧٥٦، التهذيب ٢: ٢٢٤/٨٨٤، الإستبصار ١: ١٦٩/٥٨٥.

(٢) الفقيه ٤ (المشيخة): ٤.

(٣) التهذيب ١٠ (المشيخة): ٨٦.

(٤) الفهرست: ٣٦٧/٨٧.

(٥) [بل تقدم فى مبحث النجاسات] راجع شرح العروه ٣: ٣٥٩، ٣٦٤.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٩١

.....

الثوب النجس و أنه يصلى عارياً «١» لكنّ اللازم تقديم الصحيحه عليها بيان قد تقدم فى محلّه، و على أى حال سواء قدمناها عليها أم لا لغاياته سقوط هذه الفقره من الصحيحه عن الحجيه لأجل المعارضه، دون الفقره الأولى التى هى محل الاستشهاد فى المقام، لسلامتها عن المعارض فيؤخذ بها.

و يعضده ما يظهر من غير واحد من الروايات من ارتكاز اعتبار الستر فى الصلاه فى أذهان الرواه بحيث إنّ ذلك من المسلمات لديهم، و قد أقرّهم الإمام (عليه السلام) على ذلك، التى منها صحيح زراره، قال «قلت لأبى جعفر (عليه السلام): رجل خرج من سفينه عرياناً أو سلب ثيابه و لم يجد شيئاً يصلّى فيه، فقال: يصلّى إيماءً» «٢» و نحوها غيرها.

و يؤيده خبر أبى البخترى عن جعفر بن محمد (عليه السلام) عن أبيه (عليه السلام) أنه قال: «من غرقت ثيابه فلا ينبغى له أن يصلّى حتى يخاف ذهاب الوقت، يبتغى ثياباً» «٣» فإنّها و إن كانت ضعيفه السند بأبى البخترى وهب بن وهب الذى قيل فى حقه: أنه أكذب البريه، فلا يستدل بها، لكنها صالحه للتأييد.

الثانى: صحيح محمد بن مسلم: «قلت لأبى جعفر (عليه السلام): الرجل يصلّى فى قميص واحد، فقال: إذا كان كثيفاً فلا بأس به ..» إلخ «٤» فإنّ تعليق الجواز على ما إذا كان القميص كثيفاً أى غليظاً ساتراً يدلّ بمقتضى القضيّه الشرطيه على عدم الجواز فيما

إذا كان رقيقاً حاكياً عما تحته، بل الظاهر أنّ منشأ السؤال ما ورد في غير واحد من الأخبار من الأمر بالصلاه في ثوبين و لا أقل من ثوب و حبل كما في صحيحه محمد بن مسلم الآتيه المحمول على الفضل.

(١) الوسائل ٣: ٤٨٦/ أبواب النجاسات ب ٤٦ ح ١.

(٢) الوسائل ٤: ٤٤٩/ أبواب لباس المصلي ب ٥٠ ح ٦.

(٣) الوسائل ٤: ٤٥١/ أبواب لباس المصلي ب ٥٢ ح ١.

(٤) الوسائل ٤: ٣٨٧/ أبواب لباس المصلي ب ٢١ ح ١.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٩٢

أما الرجل فيجب عليه ستر العورتين (١) أى القبل من القضيب و البيضتين و حلقة الدبر لا غير، و إن كان الأحوط ستر العجان أى ما بين حلقة الدبر إلى أصل القضيب، و أحوط من ذلك ستر ما بين السر و الركبه.

و كأنّ السائل تخيل الوجوب قياساً على ثوبى الإحرام فأجاب (عليه السلام) بعدم البأس فى قميص واحد مع رعايه الشرط المتقدم.

و نحوها صحيحته الأخرى: «إذا كان عليه قميص صفيق أو قباء ليس بطويل الفرج فلا بأس ..» إلخ «١» و الصفيق: الغليظ، قبال الصقيق أى الخفيف، و طويل الفرج: أى متسعا بحيث تظهر العوره من وراء الفرج.

الثالث: الأخبار الكثيره المستفيضه المتضمنه أنّ المكلف إذا لم يجد ساتراً صلى عارياً مومناً إما قاعداً أو قائماً، أو إن كان ناظر محترم فجالساً و إلا قائماً على اختلاف ألسنتها «٢» فإنها متفقه على المنع عن الركوع و السجود و أنه يومى إليهما. و هذا المقدار و إن لم يكف فى اعتبار الستر فى الصلاه بما هى، لكنه يدل على اعتباره فى خصوص الركوع و السجود، و لذا منع عنهما مع العجز عن رعايه

الستر فيهما، فلا- مناص للمكلف من تحصيل الساتر قبل الدخول في الصلاة من باب المقدمه كى لا تبدو عورته فى حالتى الركوع و السجود فيفؤ تهما على نفسه اختياراً، فأن الانتقال إلى الإيماء الذى هو بدل اضطرارى إنما هو مع العجز عن الوظيفه الاختياريه كما هو ظاهر.

و لعلّ فيما ذكرناه من الأخبار غنى و كفايه. فلا ينحصر المستند بالإجماع كما قيل الذى عرفت ما فيه.

(١) فإنهما القدر المتيقن من العوره الواجب سترها على الرجال حال الصلاة و غيرها، و ما عدا ذلك لا دليل عليه حتى العجان، لخروجه عن مفهوم العوره

(١) الوسائل ٤: ٣٩٠/ أبواب لباس المصلى ب ٢٢ ح ٢.

(٢) الوسائل ٤: ٤٤٨/ أبواب لباس المصلى ب ٥٠، ٣: ٤٨٦/ أبواب النجاسات ب ٤٦.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٩٣

.....

عرفاً، و مع الشك فأصالة البراءه محكمه، على أنّ العجان يتستر بتستر القبل و الدبر عاده، ففرض تسترهما بدونه لعله لا يتفق أو نادر التحقق. و كيف كان فستره بما هو لا دليل عليه كما عرفت.

مضافاً إلى تقييد العوره بالقبل و الدبر فى غير واحد من النصوص التى تقدّمت فى بحث التخلّى «١» فإنّها و إن كانت ضعيفه لكنها كثيره مستفيضه.

و عن القاضى تحديدها بما بين السرّه و الركبه «٢» و عن أبى الصلاح و جوب ستر ما بين السرّه إلى نصف الساق «٣».

أمّا الأخير فلا شاهد عليه أصلاً، إذ لم ترد به و لا روايه ضعيفه. و لعلّه يريد ما ذكره القاضى، و الزيادة من باب المقدمه العلميه، لكنّها تحصل بما دون ذلك من ثلث الساق أو ربه، بل أقل بمقدار يحرز معه ستر الركبه كما لا يخفى.

و أمّا تحديد القاضى، فإن أراد تفسير العوره

بذلك مطلقاً و لو فى غير حال الصلاه فيردّه خروج ذلك عن مفهوم العوره عرفاً كما عرفت، و الروايات الوارده فى تفسيرها و أنّها القبل و الدبر دافعه لذلك كما مرّ. فلا دليل على هذا التحديد.

نعم، ورد ذلك فى موثقه الحسين بن علوان الوارده فى نظر الرجل إلى عوره أمتّه المزوّجه من قوله: «و العوره ما بين السرّه و الركبه» التى تقدمت الإشاره إليها سابقاً «٤» لكن ذلك ليس تحديداً لمطلق العوره، بل لخصوص عوره النساء السابق ذكرها فى كلام الإمام (عليه السلام)، لأنّ المعرّف المكرّر لا يراد بالثانى إلا الأوّل كما مرّ «٥» فلا ينبغى الإشكال فى جواز النظر إلى ما عدا القبل و الدبر.

(١) شرح العروه ٤: ٣٢١.

(٢) المهذب ١: ٨٣.

(٣) الكافى فى الفقه: ١٣٩.

(٤) فى ص ٨٢.

(٥) فى ص ٨٤.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٩٤

.....

و يؤيّدّه: صحيح على بن جعفر (عليه السلام) فى كتابه عن أخيه موسى (عليه السلام) قال: «و سألته عن الرجل يكون بطن فخذه أو أليته الجرح هل يصلح للمرأة أن تنظر إليه و تدأويه؟ قال: إذا لم يكن عوره فلا بأس» «١». و قوله (عليه السلام): «إذا لم يكن عوره» أى إذا لم يقع نظره على العوره، أو إذا لم يكن الجرح فى العوره، و أمّا الفخذ نفسه فقد جوّز (عليه السلام) النظر إليه.

و قد نقل فى الجواهر «٢» و مصباح الفقيه «٣» هذه الصحيحه عن قرب الإسناد و هو اشتباهه، فإنّها غير مذكوره فيه، بل هى فى كتاب على بن جعفر كما نقلها عنه فى الوسائل فلاحظ.

و إن أراد تفسير الستر الصلاتى بذلك مع الاعتراف بعدم كونه من العوره فى غير حال الصلاه فلا شاهد عليه

أيضاً.

□
نعم، ربما يستأنس لذلك بصحيح رفاعه، قال: «حدّثني من سمع أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يصلّي في ثوب واحد متزراً به، قال: لا بأس به إذا رفعه إلى التندوتين» (٤).

□
و خبر سفيان بن السمط عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «الرجل إذا اتزر بثوب واحد إلى ثنودته صلّى فيه» (٥). و الثنوده للرجل بمنزله الثدى للمرأة.

لكنهما لا يصلحان للاستدلال لضعف السند. أمّا الأوّل فلاّنه و إن كان صحيحاً إلى رفاعه لكنّه يرويها مرسله. و أمّا الثاني فمن جهة أحمد بن عبدل و سفيان ابن السمط، فإنّهما مجهولان لم يتعرّض لهما في كتب الرجال، هذا.

مضافاً إلى ما في غير واحد من الروايات من جواز الصلاة في السراويل

(١) الوسائل ٢٠: ٢٣٣/ أبواب مقدمات النكاح و آدابه ب ١٣٠ ح ٤، مسائل علي بن جعفر: ١٦٦ / ٢٦٩.

(٢) الجواهر ٨: ١٨٣.

(٣) مصباح الفقيه (الصلاة): ١٥٣ السطر ٢٠.

(٤) الوسائل ٤: ٣٩٠/ أبواب لباس المصلّي ب ٢٢ ح ٣.

(٥) الوسائل ٤: ٣٩١/ أبواب لباس المصلّي ب ٢٢ ح ٥.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٩٥

و الواجب ستر لون البشرة (١)، و الأحوط [١] ستر الشبح الذي يرى من خلف الثوب من غير تمييز للونه، و أما الحجم أي الشكل فلا يجب ستره.

وحدها، التي منها صحيح محمد بن مسلم (١) مع أنّ السروال يشدّ من السرّه أو ما دونها، و لعلّ الغالب هو الثاني، فلو كان الواجب الستر من السرّه لم يتجه تجويز الصلاة في السروال وحده على الإطلاق و إن شدّ مما دون السرّه على ما تقتضيه هذه النصوص الذي هو الغالب فيها كما عرفت.

(١) بلا إشكال، فإنّه المتيقن من الأخبار. و يلحق به الشبح، و هو

ما ترى معه العين من دون تشخيص للون، كما لو كانت العوره مستوره بثوب رقيق جداً يحكى ما تحته كالنايلون فإنها غير مستوره حينئذ لتعلق النظر إليها بشخصها، إذ لا يعتبر في صدق النظر إلى الشئ ء تشخيص لونه قطعاً، فإن من نظر إلى جسم من خلف زجاجه غليظه أو خفيفه ملونه أو بتوسط نظاره ملونه يصدق عرفاً أنه نظر إليه حقيقه، لتعلق النظر إليه بذاته و إن لم يميز لونه الواقعي الذي هو عليه، لعدم دخل ذلك في صدق النظر كما عرفت، فيجب ستر الشبح كالعين.

و أمّا الحجم أعنى شكل العوره و هيئتها كما لو سترها بساتر غليظ لا تبدو معه البشره و لا اللون لكن الهيئه الخاصه و الحجم المخصوص مشهود، على نحو يقبل حدوده للوصف من جهه انعكاس الأشعه النوريه الفاصله بين الناظر و العوره، و أوضح حالاً ما لو سترها بخصوصها بخرقه أو طين أو كاغد و نحوها، فهل يجب ستر مثل ذلك أيضاً أو لا؟

الظاهر الثانى، بل لا ينبغى الإشكال فيه، لعدم كون العوره مكشوفه حينئذ، إذ لم يتعلّق بها النظر، و لذا لا علم بكونها عوره من ناحيه حسّ

[١] لا يترك.

(١) الوسائل ٤: ٣٩٠/ أبواب لباس المصلّى ب ٢٢ ح ٢.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٩٦

و أما المرأه فيجب عليها ستر جميع بدنها (١) حتى الرأس و الشعر.

البصر، لجواز كونها شيئاً آخر بهذا المنظر، و إنّما يعلم بأنّها عوره من جهه القرائن الخارجيه، فهى بنفسها غير مبصره و لا مرئيه، و إنّما يرى شيئاً شبيهاً بالعوره، فلا يجب فى مثله الستر.

□
و يؤيده: خبر عبيد الله الرافقى فى حديث «أنّه دخل حماماً بالمدينه فأخبره صاحب الحمام أنّ أبا جعفر

(عليه السلام) كان يدخله فيبدأ فيطلى عانته و ما يليها ثم يلفّ إزاره على أطراف إحليله و يدعوني فاطلى سائر بدنه، فقلت له يوماً من الأيام: إنّ الذي تكره أن أراه قد رأيته، قال: كلا، إنّ النوره ستره» «١» فإنّه و إن كان ضعيفاً سنداً لجهاله الرافقى، و كذا متناً، إذ من البعيد جداً أنّ الإمام (عليه السلام) يفعل كذلك، لكنّه لا يخلو عن التأييد.

(١) و المراد بها الحره. و أمّا الأمه فسيجيء الكلام فيها «٢».

و لا إشكال كما لا خلاف في وجوب ستر بدنهما في الجملة، لجملة وافر من النصوص «٣» و فيها الصحاح و غيرها كما لا تخفى على المراجع.

و ما عن ابن الجنيّد من مساواتها مع الرجل في العوره الواجب سترها في الصلاه «٤» ساقط جداً على تقدير صدق النسبه إذ لم ترد به و لا روايه ضعيفه، و لا حكي القول به عن أحد، فهو شاذ مطروح.

إنّما الكلام في مواضع:

منها: الرأس فإنّ المشهور و إن ذهبوا إلى وجوب ستره، بل لا خلاف فيه من أحد عدا ابن الجنيّد كما عرفت للتصريح به في تلك النصوص المشار إليها آنفاً.

(١) الوسائل ٢: ٥٣/ أبواب آداب الحمام ب ١٨ ح ١.

(٢) في ص ١٠٧ المسأله ١٢٥٩.

(٣) الوسائل ٤: ٤٠٥/ أبواب لباس المصلّي ب ٢٨ و غيره.

(٤) حكاه عنه في المختلف ٢: ١١٤.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٩٧

.....

□
إلا- أنّ مقتضى موثقه ابن بكير عدم الوجوب، عن أبي عبد الله (عليه السلام) «قال: لا بأس بالمرأه المسلمه الحره أن تصلّي مكشوفه الرأس» «١».

□
و نحوها روايته الأخرى عن أبي عبد الله (عليه السلام) «قال: لا بأس أن تصلّي المرأه المسلمه و ليس على رأسها قناع» «٢».

العمده هي الأولى. و أما الثانيه فضعيفه السند بأبي علي بن محمد بن عبد الله ابن أبي أيوب، فإنه مجهول.

□
و من الغريب ما عن المحقق في المعتبر على ما حكاه في الحدائق عنه «٣» من رمى الأولى بالضعف من جهة عبد الله بن بكير، فإن الرجل و إن كان فطحياً لكن الأصحاب لم يعاملوا مع الفطحية معامله سائر المذاهب الفاسده، بل كثيراً ما يعثرون عن بعضهم و منهم الرجل نفسه بالعدل الثقه، و السرّ أنهم لا يفترون عن الإماميه الاثنى عشرية سوى الانحراف بامامه عبد الله الأفطح خلال سته أشهر ثم عدلوا إلى الحق، حتى أنّ العلامة الذي لم يعمل إلا بروايات الشيعة الاثنى عشرية كان يعمل بروايات الفطحية «٤». على أنّ ابن بكير من أصحاب الإجماع كما ذكره الكشي «٥» و غيره، فالنقاش في سند الروايه من جهته من غرائب الكلام.

□
و كان الأولى للمحقق أن يناقش فيه من جهة محمد بن عبد الله الأنصاري، فإنه بهذا العنوان لم يوثق، و إنّما وثّقوا محمد بن عبد الله بن غالب الأنصاري. لكن الظاهر أنّ المراد بهما واحد، لاتحاد الطبقة و من يروى عنه و من يروى هو عنه فلاحظ. و كيف كان، فلا ينبغي التشكيك فيها من حيث السند.

و أما الدلاله فهي ظاهره، بل صريحه في جواز صلاه الحره مكشوفه

(١) الوسائل ٤: ٤١٠/ أبواب لباس المصلي ب ٢٩ ح ٥، ٦.

(٢) الوسائل ٤: ٤١٠/ أبواب لباس المصلي ب ٢٩ ح ٥، ٦.

(٣) الحدائق ٧: ١٢.

(٤) [كما صرح في موارد منها ما في الخلاصه: ١٩٥/ ٦٠٩].

(٥) رجال الكشي: ٣٧٥/ ٧٠٥.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٩٨

.....

الرأس. و من هنا وقع الأصحاب في كفيته الجمع بينها و

بين النصوص المتقدمة الدالّة على وجوب ستر الرأس في حيص و بيص.

فحملها الشيخ (قدس سره) «١» تاره على الصبيه. و هو كما ترى، للتصريح فيها بالمرأه غير الصادقه على الصغيره بالضروره.

و أخرى على حال الضروره. و هذا أيضاً أبعد من سابقه، إذ مضافاً إلى عدم اختصاصه حينئذ بالرأس، لجواز الكشف عن كلّ جزء من البدن، بل عن جميعه لدى الاضطرار بلا إشكال يردّه: أنّه حمل تبرعى منافٍ لظهور الكلام جدّاً، إذ ليس المنسبق منه إلى الذهن إلا إرادته حال الاختيار. و هل ترى جواز الحمل على الاضطرار فيما لو ورد مثلاً أنّ شرب الخمر حلال، أو أنّه يطرح بلا تأمل و لا إشكال؟

و حملها صاحب الحقائق (قدس سره) على إرادته عدم وجوب التستر بالقناع خاصه، فلا ينافى وجوب الستر بساير آخر «٢». و هذا أيضاً يتلو ما تقدّمه في الضعف، للتصريح فيها بأنّها تصلّى مكشوفه الرأس، و لا ريب أنّ التستر بأى سائر و لو غير القناع ينافى الكشف بالضروره.

فالإنصاف: أنّه لا- جواب لنا عن هذه الموثّقه، و لا مناص عن الاعتراف باستقرار المعارضه بينها و بين النصوص المتقدمه بعد تعذر الجمع في خصوص المقام بالحمل على الاستحباب، لما في بعض تلك النصوص ما يأبى لسانه عن الحمل عليه، و هي صحيحه زواره، قال: «سالت أبا جعفر (عليه السلام) عن أدنى ما تصلى فيه المرأه، قال: درع و ملحفه فتشرها على رأسها و تجلّل بها» «٣» فإنّ السؤال عن أقل الواجب و أدنى ما يجزئ عنه، و قد اعتبر (عليه السلام) في الجواب ستر الرأس، فكيف يحمل على الاستحباب.

فالمعارضه مستقره و المعالجه متعذره، فلا مناص من طرح الموثّقه، لعدم

(١) التهذيب ٢: ٢١٨/ ذيل ح

(٢) الحدائق ٧: ١٢.

(٣) الوسائل ٤: ٤٠٧/ أبواب لباس المصلى ب ٢٨ ح ٩.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٩٩

.....

صلاحيتها للمقاومه مع تلك النصوص المستفيضة بل المتواتره إجمالاً، لعدم المجازفه فى دعوى القطع بصدور بعضها إجمالاً، فتكون تلك النصوص من المشهورات و من قبيل بين الرشد و هذه من الشاذ النادر المأمور بطرحه و الأخذ بالمشهور.

و منها: الشعر، فقد اختلفت كلمات الأصحاب فى استثنائه، حيث لم يرد بذلك نص بالخصوص فأثبته جمع و منعه آخرون، و توقف فيه ثالث. لكن الظاهر وجوب ستره، لا لتبعيه الشعر للرأس الواجب ستره كى يستشكل بعدم جريانه فى الشعر الطويل لاختصاص التبعيه بالقصير، بل لاستفاده ذلك من نفس الأخبار الدالّه على وجوب ستر الرأس، التى منها صحيحه زواره المتقدمه آنفاً و غيرها «١» فإن بشره الرأس بنفسها متستره بالشعر إلا ما شذ ممن لا يثبت على رأسه الشعر الملحق بالعدم فلا حازه إلى الأمر بسترها و ليس المقام نظير الأمر بالغسل اللازم فيه إيصال الماء إلى البشره كما هو ظاهر.

و عليه فالأمر بستر الرأس لا يستفاد منه إلا ستر ما يثبت عليه من الشعر الذى يكون مكشوفاً بطبعه لولا الساتر. فهذه الأدله تدلنا بالمطابقه على وجوب ستر الشعر من دون حازه إلى التماس دليل آخر.

و أوضح روايه من روايات الباب تدل على ما ذكرناه و تؤكده هى صحيحه زواره المتقدمه آنفاً، لمكان التصريح بالتجلل الذى هو بمعنى التغطيه الكامله و الاستيعاب التام، يقال: جلل المطر الأرض إذا عمها و طبّقها فلم يدع شيئاً إلا غطى عليه. فالأمر بنشر الملحفه على الرأس و التجلل بها معناه استيعاب التغطيه للرأس بحيث لم تدع شعره و إن طالت إلا و سترتها كى

يكون التستر مستوعباً لجميعها، تحقيقاً لمعنى التجلّل. و بالجمله: فالدليل الصحيح هو ما ذكرناه.

(١) الوسائل ٤: ٤٠٥/ أبواب لباس المصلي ب ٢٨.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ١٠٠

.....

و أمّا ما قد يستدلّ به لذلك من صحيح الفضيل عن أبي جعفر (عليه السلام) «قال: صلّت فاطمه (عليها السلام) في درع و خمارها على رأسها، ليس عليها أكثر مما وارت به شعرها و أذنيها» (١) ففي غير محلّه، لتوقف الاستدلال على تماميه السند و الدلاله.

أمّا السند فمعتبر، فإنّه و إن اشتمل على محمد بن موسى بن المتوكل، و على ابن الحسين السعدآبادي و هما لم يوثقا في كتب القدماء من الرجالين، لكن الأول منهما و ثقّه العلامة صريحاً (٢) و توثيقه على الظاهر مأخوذ من توثيق شيخه السيد ابن طاوس في فلاح السائل، فإنّه (قدس سره) بعد ذكره في سلسله سند قال: رجال السند ثقات بالاتفاق (٣). فيظهر أنّ وثاقه الرجل مورد للاتفاق، و لا أقل من أن يكون قد وثّقه جماعه كثيره بحيث كان مشهوراً بذلك، و هذا المقدار كاف في الوثاقه، إذ لا يسعنا عدم الأخذ بكلام السيد (قدس سره) مع ما هو عليه من العظمه و الجلاله.

و أمّا السعدآبادي الذي هو من مشايخ الكليني فقد صرّح ابن قولويه و الرجل من مشايخه أيضاً في كامل الزيارات بأنّه لا ينقل في كتابه إلا عن الثقات، فإنّه لو سلّم التشكيك و لا نسلم (٤) في إرادته التعميم لكلّ من هو مذكور في سند الكتاب فلا نكاد نشك في إرادته خصوص مشايخه الذين ينقل عنهم بلا واسطه، و منهم الرجل نفسه كما عرفت، فإنّ ذلك هو المتيقّن من التوثيق.

و أمّا فضيل الراوي للحديث فهو مردّد بين فضيل بن

يسار و فضيل بن عثمان الأعور، و أيا منهما كان فهو موثق، و إن لم تكن لنا قرينه على التعيين

(١) الوسائل ٤: ٤٠٥/ أبواب لباس المصلى ب ٢٨ ح ١.

(٢) الخلاصه: ٨٥٧/٢٥١.

(٣) فلاح السائل: ١٧٥/٢٨٤.

(٤) و قد سلم، بل عدل (قدس سره) أخيراً.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ١٠١

إلا الوجه (١)

لكون كل منهما من أصحاب الصادقين (عليهما السلام) و لا ترجيح لاحتمال أحدهما على الآخر. و كيف كان، فالسند تام.

□
إنما الكلام في الدلالة، و هي قاصره، لانحلال الروايه إلى دالتين: عقد سلبي و هو عدم سترها (سلام الله عليها) وجهها عند الصلاة، و عقد إيجابي و هو سترها الشعر و الأذنين.

أمّا الأول فهو لا محاله يدلّ على عدم الوجوب، لأنّها (روحي فداها) معصومه و فعلها حجه. فعدم سترها الوجه يدلّ على عدم وجوبه قطعاً، لعدم احتمال ترك الواجب من المعصوم (عليه السلام) كما هو ظاهر.

و أمّا الثاني الذي هو مبنى الاستدلال فلا دلالة فيه على الوجوب، بل غايته الرجحان، فإنّه فعل لا لسان له، فيحتمل الندب كالفرض، و الجامع المقطوع به هو الفضل، فلا يدلّ على أحدهما بالخصوص. و لعلّ الباقر (عليه السلام) الحاكي لفعلها كان في مقام بيان العقد السلبي.

و منها: العتق، و لا ينبغي الإشكال في وجوب ستره و إن استشكل فيه بعضهم، فإنّ الخمار و القناع المأخوذ في الأخبار يقتضى تستره كما هو ظاهر جداً.

(١) و منها: الوجه، و المشهور عدم وجوب ستره، و هو الصحيح. و ما يحكى عن بعضهم من عدم استثنائه ليس بشيء فإن السيره قائمه على عدم وجوب الستر، مضافاً إلى دلالة صحيحه الفضيل المتقدمه آنفاً عليه، و كذا موثقه سماعه قال: «سألته عن المرأه

تصلّى متنقبه، قال: إذا كشفت عن موضع السجود فلا بأس به، وإن أسفرت فهو أفضل» (١). بل يستفاد من هذه أنّ السفر أفضل، و لعله لذلك كانت تكشف فاطمه (عليها السلام) عن وجهها كما في صحيح فضيل المتقدم، هذا.

(١) الوسائل ٤: ٤٢١/ أبواب لباس المصلّى ب ٣٣ ح ١.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ١٠٢

المقدار الذي يغسل في الوضوء (١). و إلا اليدين إلى الزندين و القدمين إلى الساقين (٢)

و يدلّ عليه أيضاً الأخبار المتضمنه أنّها تصلّى في درع و مقنعه و خمار (١) فإنّ شيئاً من ذلك بحسب طبعه لا يقتضى ستر الوجه كما هو واضح.

(١) و أمّا تحديد الوجه، فلا ريب في عدم وجوب سترها الوجه الوضوئي أعني ما دارت عليه الوسطى و الإبهام فإنّه المتيقّن من دليل الجواز، بل إنّ الوجه في المقام أوسع من ذلك. أمّا من ناحيه العرض فلما تضمنه صحيح فضيل من أنّها (عليها السلام) إنّما سترت رأسها إلى حدّ الاذن، فما بين الاذن إلى جانب الخدّ الذي تدور عليه الإبهام كان مكشوفاً. و كذا من ناحيه الطول فإنّ ما تحت الذقن ليس من الوجه الوضوئي، و مع ذلك لم تستره الزهراء (عليها السلام) مع أنّ الخمار و المقنعه أيضاً لا يقتضى ستره.

(٢) على المشهور، بل إجماعاً كما أفاده غير واحد. و لكن صاحب الحقائق استشكل فيه، نظراً إلى أنّ الدليل على الاستثناء إنّما هو خصوص الاكتفاء بالدرع و الخمار و المقنعه و نحوها، بدعوى أنّها لا تستر اليدين و القدمين، مع أنّ من الجائز أن تكون دروعهن في تلك الأزمنة واسعاً كما هو المشاهد الآن في نساء أهل الحجاز، بل أكثر بلدان العرب، فإنّهم

يجعلون الأقمصه واسعه الأكمام مع طول زائد بحيث يجزّ على الأرض «٢». ففي مثله يحصل ستر الكفين و القدمين.

و فيه أولمّا: أنّ هذه المناقشه إنّما تتّجه لو كان لدينا دليل يدل على لزوم ستر جميع البدن و حاولنا تخصيصه بهذه النصوص، فيورد عليه بعدم إحراز كون الدرّوع في تلك القرون بمثابة ينافى الإطلاق ليستوجب الخروج عنه، و ليس

(١) الوسائل ٤: ٤٠٥/ أبواب لباس المصلّى ب ٢٨.

(٢) الحدائق ٧: ٨.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ١٠٣

.....

الأمر كذلك، فإنّ الدليل على لزوم الستر لم يكن إلا- نفس هذه النصوص، و حينئذ فيمكن قلب الدعوى فيقال إنّ مقتضى الإطلاق في هذه الأخبار الاكتفاء بكلّ ما صدق عليه الدرّع و الخمار سواء أستر اليدين و القدمين أم لا.

و مع الغض فتكفينا أصاله البراءة عن وجوب ستر الزائد على المقدار المتيقن مما يستترانه، و هو ما عدا اليدين و القدمين.

و ثانياً: أنّ ما ادّعه (قدس سره) من توسعه الأكمام و طول الذبول إنّما ينفع لو كانت كذلك من جميع الأطراف كي يتحقق به ستر باطن اليدين و القدمين و ظاهرهما، و هذا من البعد بمكان، إذ مقتضاه أن لا تتمكن المرأة من العمل في بيتها و لا الخروج منه، لتعسر المشى عليها كما لا يخفى.

بل الظاهر أنّها كانت واسعه الأكمام من طرف واحد و هو الذي يلي باطن الكف، كما أنّ طول الذيل كان من الخلف فقط كما هو المشاهد في نساء أهل الحجاز و غيرهن، و من الواضح أنّ مثل ذلك لا يكون ساتراً لظاهر اليدين و لا القدمين، بل يكونان مكشوفين.

و ثالثاً: سلّمنا التوسعه و الطول من جميع الجوانب إلا أنّنا لا نسلم أن جميعها كانت كذلك،

بل إن بعضها كانت كما ذكرناه، ولا سيما التي كانت تستعمل في البيوت لا عند الخروج، ولا ريب أن إطلاق كفايه الدرع الوارد في النص يشمل الجميع. إذن فما عليه المشهور هو الصحيح، هذا.

و ربما يفصل بين اليدين و القدمين و يدعى اختصاص الاستثناء بالأول و يقتضيه ظاهر عباره المحقق في الشرائع حيث قال (قدس سره): عدا الوجه و الكفين و ظاهر القدمين، على تردد في القدمين «(١)».

و يستدل له بأن مقتضى نصوص الاكتفاء بالدرع و الخمار و إن كان هو عموم الاستثناء كما سبق إلا أن صحيحه على بن جعفر تدل بالمفهوم على لزوم ستر القدمين: «عن المرأه ليس لها إلا ملحفه واحده كيف تصلى؟ قال: تلتف فيها

(١) الشرائع ١: ٨٣.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ١٠٤

ظاهرها و باطنها (١).

و تغطي رأسها و تصلى، فان خرجت رجلها و ليس تقدر على غير ذلك فلا- بأس» «(١) فان مفهومها وجوب ستر الرجل مع القدره.

و يندفع: بعدم كونه بصدد التحديد و بيان ما يجب ستره مـ لا- يجب، و إلا لما عبّر بالرجل الشامل للساق الواجب ستره بلا إشكال. على أن إناطه الوجوب بالقدره لم يكن مختصاً به، بل يعم جميع أجزاء البدن، حتى أنها تصلى عاريه إذا لم تجد ساتراً رأساً.

بل الظاهر أن السائل لما فرض أنها لم تكن عندها إلا ملحفه واحده و بطبيعته الحال لا تكفى لستر تمام البدن بحيث دار الأمر بين أن تصلى مكشوفه الرأس أو مكشوفه الرجل حكم (عليه السلام) حينئذ بتقديم الثاني، فلا ربط لها إذن بمحل الكلام لتدل على التفصيل المزبور.

(١) لشمول الدليل لهما. و يقتضيه إطلاق كلمات الأصحاب، بل و تنصيص بعضهم بالتعميم.

نعم، خصه

جماعه بظهر القدمين، و يستدل له بقصور الدليل أعنى نصوص الاكتفاء بالدرع و الخمار عن الشمول لباطن القدم، نظراً إلى أنه مستور دائماً و في جميع حالات الصلاة، إمياً بالأرض كما في حالتى القيام و الركوع، أو بالثوب كما في حالتى الجلوس و السجود، و من الواضح أنّ مورد الاستثناء عن وجوب الستر ما من شأنه التستر و يكون صالحاً له كظاهر الكف و باطنه و ظاهر القدم لا ما هو غنى عنه و مستور بنفسه، فإنّ الدليل منصرف عن مثله كما لا يخفى.

و يندفع أولماً: بأنّ التستر بالأرض لا يغنى عن الستر الصلاتى، فإنّه يعتبر فيه ساتر خاص و هو ما يصدق عليه اللباس، و من ثمّ لا تكفى الصلاة فى حفيره عارياً و إن كان مستوراً عن الناظر المحترم، و حيث لا يجب ستره

(١) الوسائل ٤: ٤٠٥/ أبواب لباس المصلّى ب ٢٨ ح ٢.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ١٠٥

و يجب ستر شىء من أطراف هذه المستثنيات من باب المقدمه (١).

بالثوب قطعاً فلا يجب ستره رأساً.

و أجاب المحقق الهمدانى (قدس سره) «١» عن ذلك بأنّ الأرض إنّما لا تكون ساتراً صلاتياً فيما إذا كانت مستقلة فى الساتريه، كما فى مثال الحفيره، و إمياً مع الانضمام بالثوب فلا مانع من الاكتفاء بهما. ألا ترى أنّ من صلّى فى قميص من دون سروال صحت صلاته بلا إشكال مع أنّ عورته من طرف التحت لم تكن مستوره إلا بالأرض، و كذا فيما لو باشر بعض جسد المرأه للأرض حال جلوسها عليها للتشهد، فكما أنّ ذلك لا يمنع عن صدق مستوريه المجموع بالثوب فكذا فى المقام.

و فيه: أن هذا إنّما يتجه فيما إذا كان الثوب

طويلاً من جميع الجوانب بحيث يستر ظاهر القدم ليكون مجموعته مستوراً بالثوب و بالأرض كما في مورد التنظير، لكن المفروض أنّ ظاهر القدم غير لازم الستر، لعدم كون الدروع المتعارفه التي دل النص على كفايتها طويله الذيل. إذن فيكون الباطن مستوراً بالأرض فقط، وقد عرفت أنّ مثل هذا الستر غير كافٍ في الصلاة.

و ثانياً: أنّ المستور به بالأرض مع التسليم إنّما تنفع ما دام القدم ثابتاً عليها و أمّا لو رفعته لحاجه فلا ستر وقتئذ. و لا شبهه أنّ الإطلاق في نصوص الاكتفاء بالدرع و الملحفه و نحوهما يشمل هذه الصوره أيضاً.

و ثالثاً: أنّ باطن القدمين قد لا يكون مستوراً حالتى الجلوس و السجود و لا سيما لدى الجلوس متوركاً، فلم يكن مستوراً في جميع حالات الصلاة.

فتحصّل: أنّ ما ذهب إليه المشهور من التعميم للباطن و الظاهر هو الصحيح.

(١) كما هو الشأن في نظائر المقام من التحديدات الشرعيه للأحكام الإلزاميه، حيث إنّ الاشتغال اليقيني يستدعى براهه يقينيه.

(١) مصباح الفقيه (الصلاه): ١٥٢ السطر ٧.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ١٠٦

[مسألة ٤: لا يجب على المرأة حال الصلاة ستر ما في باطن الفم من الأسنان و اللسان]

[١٢٥٦] مسألة ٤: لا- يجب على المرأة حال الصلاة ستر ما في باطن الفم من الأسنان و اللسان، و لا- ما على الوجه من الزينه كالكل و الحمرة و السواد و الحلى و لا الشعر الموصول بشعرها و القرامل، و غير ذلك (١). و إن قلنا بوجود سترها عن الناظر (٢).

[مسألة ٥: إذا كان هناك ناظر ينظر بريه إلى وجهها أو كفيها أو قدميها يجب عليها سترها]

[١٢٥٧] مسألة ٥: إذا كان هناك ناظر ينظر بريه إلى وجهها أو كفيها أو قدميها يجب عليها سترها (٣) لكن لا من حيث الصلاة (٤) فإن أئمت و لم تسترها لم تبطل الصلاة (٥) و كذا بالنسبه إلى حليها و ما على وجهها من الزينه، و كذا بالنسبه إلى الشعر الموصول و القرامل في صورته حرمة النظر إليها.

[مسألة ٦: يجب على المرأة ستر رقبته حال الصلاة]

[١٢٥٨] مسألة ٦: يجب على المرأة ستر رقبته حال الصلاة (٦)، و كذا تحت ذقنها حتى المقدار الذي يرى منه عند اختمارها (٧) على الأحوط [١].

-
- (١) لخلو النصوص عن التعرض لشيء من ذلك، و مقتضى الأصل عدمه.
 - (٢) لعدم الملازمه بين الحكم النفسى و الحكم الشرطى كما هو ظاهر.
 - (٣) لإطلاق ما دلّ على وجوب الستر عن الناظر المحترم، الشامل لحال الصلاة.
 - (٤) فإنّ الوجوب المزبور نفسى لا شرطى، و قد عرفت أنّ عدم الملازمه بينهما.
 - (٥) لعدم اقتضاء الأمر بالشيء للنهى عن ضده. و منه يظهر الحال فيما بعده.
 - (٦) فإنّ التستر بالمقنعه و الخمار و الملحفه التى دلت النصوص على الاكتفاء بها يستلزم ستر الرقبه بطبيعته الحال.
 - (٧) هذا لا دليل عليه، فإنّ الذى يظهر من الأخبار وجوب ستر جميع ما

[١] الظاهر وجوب ستر جميع ما تحت الذقن لاستتاره بالخمار عادة، و أما الزائد على ما يستره الخمار فى العاده فلا يجب ستره.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ١٠٧

[مسألة ٧: الأمه كالحره فى جميع ما ذكر من المستثنى و المستثنى منه]

[١٢٥٩] مسأله ٧: الأمه كالحره فى جميع ما ذكر من المستثنى و المستثنى منه (١) و لكن لا يجب عليها ستر رأسها و لا شعرها (٢) و لا عنقها (٣)،

تحت الذقن مما يستتر عند الاختمار عادة، و أمّا الزائد عليه مما لم تجر العاده على ستره فلا دليل على وجوبه، و مقتضى الأصل عدمه، و إن كان الاحتياط مما لا ينبغى تركه.

(١) لإطلاق الأدلّه الشامل للحره و الأمه فى كل من الطرفين.

(٢) و يدلّ عليه مضافاً إلى الإجماع نقلًا و تحصيلًا منّا و من غيرنا من علماء الإسلام كما فى الجواهر «١» جملة من الأخبار كصحيحه محمد بن مسلم عن أبى جعفر (عليه السلام) فى حديث قال «قلت: الأمه

تغطي رأسها إذا صلّت؟ فقال: ليس على الأمه قناع» (٢).

و صحّحه عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي الحسن (عليه السلام) في حديث «قال: ليس على الإمام أن يتقنن في الصلاة» (٣) و نحوهما غيرهما.

(٣) فإنّ وجوب ستر العنق إنّما استفيد مما دل على وجوب تقنن المرأة أو اختمارها في الصلاة كما تقدم (٤) و المفروض سقوط ذلك عن الأمه بمقتضى النصوص المتقدمه آنفاً.

و تؤيدها روايه قرب الإسناد عن علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر (عليهما السلام) قال: «سألته عن الأمه هل يصلح لها أن تصلّى في قميص واحد؟ قال: لا بأس» (٥) و إن كانت ضعيفه السند بعبد الله بن الحسن، فإنّ الصلاة في قميص واحد يلازم كشف العنق بطبيعته الحال.

(١) الجواهر ٨: ٢٢١.

(٢) الوسائل ٤: ٤٠٩/ أبواب لباس المصلّى ب ٢٩ ح ١، ٢.

(٣) الوسائل ٤: ٤٠٩/ أبواب لباس المصلّى ب ٢٩ ح ١، ٢.

(٤) في ص ١٠١.

(٥) الوسائل ٤: ٤١٢/ أبواب لباس المصلّى ب ٢٩ ح ١٠، قرب الإسناد: ٢٢٤/ ٨٧٦.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ١٠٨

من غير فرق بين أقسامها من القنّه و المدبّره و المكاتبه و المستولده [١] (١).

(١) لإطلاق النص و الفتوى، مضافاً إلى التصريح بالتعميم في صحيح ابن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) «قال: ليس على الأمه قناع في الصلاة، و لا على المدبّره قناع في الصلاة، و لا على المكاتبه إذا اشترط عليها مولاها قناع في الصلاة، و هي مملوكة حتى تؤدي جميع مكاتبها إلى أن قال: و سألته عن الأمه إذا ولدت عليها الخمار؟ فقال (عليه السلام): لو كان عليها لكان عليها إذا هي حاضت، و ليس عليها التقنع في الصلاة» (١) هذا.

و لا

إشكال كما لا خلاف في شيء من هذه الأقسام ما عدا المستولده، فإن مقتضى ذيل صحيحه ابن مسلم المزبوره عدم وجوب التغطية عليها.

□
إلا أنه قد يقال بمعارضتها مع مفهوم صحيحته الأخرى عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال «قلت له: الأمه تغطي رأسها؟ قال: لا، و لا- على أم الولد أن تغطي رأسها إذا لم يكن لها ولد» (٢). بالعموم من وجه، نظراً إلى أنّ الأولى مطلقه من جهة بقاء الولد و عدمه، و من جهة كونه من مولاها أو من غيره، و خاصة بحال الصلاه، على العكس من مفهوم الثانيه حيث إنّها مطلقه من حيث الصلاه و خاصة من كلتا الجهتين، فتعارضان في ماده الاجتماع و هي ما إذا كانت ذات ولد موجود من المولى و هي في حاله الصلاه، فالأولى تدلّ بمنطوقها على عدم لزوم التغطية، و الثانيه بمفهومها على لزومها، و المرجع بعد التساقت عموم ما دلّ على أنّ الأمه تصلّى من دون خمار أو قناع، فتكون النتيجة إلحاق أم الولد بسائر أنواع الإمام بمقتضى الصنائه، مضافاً إلى الإجماع على عدم الفرق بين الأقسام كما عرفت.

[١] الأحوط وجوب الستر عليها حال حياها ولدها.

(١) الوسائل ٤: ٤١١/ أبواب لباس المصلّى ب ٢٩ ح ٧.

(٢) الوسائل ٤: ٤١٠/ أبواب لباس المصلّى ب ٢٩ ح ٤.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ١٠٩

.....

و فيه أوّلاً: أنّ ذيل الصحيحه الأولى الذي هو مركز الاستدلال لم يذكر لا في الكافي (١) و لا في العلل (٢) و إنما ذكره الصدوق في الفقيه (٣) و حيث إنّ طريقه إلى محمد بن مسلم ضعيف (٤) فهي غير صالحه للاستدلال، فتبقى الصحيحه الثانيه الداله على لزوم التغطية سليمه عن المعارض.

و ثانياً:

أن النسبه بينهما عموم مطلق لا من وجه إذ الصحيحه الثانيه أيضاً خاصه بالصلاه كالأولى، فإنه و إن لم يصرح بها فيها لكنه يعلم ذلك من التعبير بتغطيه الرأس التى هى من خواص الصلاه، ضروره عدم وجوبها فى غيرها على الحره فضلاً عن الأمه، إذ اللازم على المرأه التستر من الأ-جنبى كيف ما اتفق، و لو بالدخول فى غرفه أو فى مكان مظلم. إذن فمقتضى الصنائه ارتكاب التخصيص بالالتزام بالتغطيه فى خصوص أم الولد.

و ثالثاً: أن الصحيحه الأولى لم ترد فى أم الولد و إن استظهره المحقق الهمدانى (قدس سره) «٥» مستشهداً له بأن الباعث على السؤال هو تشبثها بالحرية الموجب لتوهم إلحاقها بالحره فى لزوم التغطيه، إذ فيه أنه على هذا لا- ينسجم الجواب و لا- يرتبط بالسؤال، إذ ليت شعرى أى علاقته و ارتباط بين الحيضيه و بين الولاده المستتبعه للتشبت بالحرية فضلاً عن أن يكون الحكم فى الحيض أقوى كما ربما تشعر به الملازمه فى قوله (عليه السلام): «لو كان عليها لكان عليها...» إلخ.

بل الظاهر أن المفروض فى السؤال مجرد ولاده الأمه و لو من غير مولاها فكأن السائل تخيل أنها بذلك تصبح بالغه تجرى عليها أحكام الحره

(١) الكافي ٥: ٥٢٥ / ٢.

(٢) علل الشرائع: ٣٤٦ / ب ٥٤ ح ٣.

(٣) الفقيه ١: ٢٤٤ / ١٠٨٦.

(٤) الفقيه ٤ (المشيخه): ٦.

(٥) مصباح الفقيه (الصلاه): ١٦٠ السطر ٥.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ١١٠

.....

و أما المبعّضه فكالحره (١) التى منها لزوم التغطيه، فأجاب (عليه السلام) بأن الولاده لو أوجبت ذلك لكان التحيض الذى هو من أمارات البلوغ أولى بذلك، بل الوالده و غيرها من سائر الإماء اتجاه التغطيه شرع سواء.

و بالجملة: فلم ترد الصحيحه الاولى

فى أم الولد لينعقد لها الإطلاق و تلاحظ النسبه بينها و بين الثانيه و يتعارضان بالعموم من وجه و يتصدى للعلاج كما أفيد.

و رابعاً: على تقدير تسليم التعارض فاللازم تقديم المفهوم، و لا تصل النوبه إلى التسايط فضلاً عن تقديم المنطوق كما قيل و ذلك فإنه لا محذور فيه عدا ارتكاب التقييد فى منطوق الاولى، و الالتزام بوجود التغطيه على الأمه فى صلاتها إذا كانت ذات ولد. و هذا بخلاف ما لو قدمنا الأولى، فإنّ لازمه تقييد مورد الثانيه بغير حال الصلاه، و مقتضاه أنه إذا لم يكن الولد باقياً لم يجب عليها تغطيه الرأس، مع أنه لم يقل أحد بالتفصيل فى تغطيه الأمه فى غير تلك الحاله بين بقاء الولد و عدمه.

و المتحصّل: أنّ مقتضى الصنائه لولا ما ادعى من الإجماع على عدم التفرقه بين أقسام الأمه فى عدم وجود التغطيه هو ارتكاب التخصيص و الالتزام بوجود تغطيه أم الولد رأسها مع بقاء ولدها، عملاً بمفهوم الصحيحه الثانيه السليم عمّا يصلح للمعارضه حسبما عرفت، و من ثمّ كان مقتضى الاحتياط الوجوبى رعايه الستر حال حياها الولد.

(١) على المشهور، بل اتفاقاً، نظراً إلى أنّ موضوع الحكم فى لسان الأدله عنوان الأمه، المنصرفه عن المبعّضه، بل المختصه بغيرها فى النص و الفتوى، فتبقى هى تحت إطلاق المرأه، المحكوم به بلزوم لبس الخمار أو القناع كما تقدم «١».

مضافاً إلى مفهوم صحيحه ابن مسلم المتقدمه حيث ورد فيها: «و لا على

(١) فى ص ٩٦ ذكر مصدره.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ١١١

مطلقاً (١) و لو اعتقت فى أثناء الصلاه و علمت به و لم يتخلل بين عتقها و ستر رأسها زمان صحت صلاتها (٢)

المكاتبه إذا اشترط عليها مولاها

«... إلخ» (١) فإنَّ مفهومها أنَّ المكاتبه المطلقة عليها القناع و إن أصبحت حره بمقدار ما أدت من مال الكتابه و صارت مبعُضه.

نعم، قد قيد الحكم فيما رواه الصدوق بإسناده عن يونس بن يعقوب بالحره قال (عليه السلام): «... و لا يصلح للحره إذا حاضت إلا الخمار» (٢) و لا يقدح اشتغال الطريق على الحكم بن مسكين، فإنَّه ثقه عندنا لوجوده في أسناد كامل الزيارات (٣).

فقد يقال بأنَّها تستوجب تقييد المطلقات و حملها على الحره فلا دليل إذن في المبعُضه، و معه يرجع إلى الأصل.

و يندفع بابتناؤه على ثبوت المفهوم للوصف (٤) و هو في حيز المنع، إلا بالمعنى الذى ذكرناه في الأصول من الدلاله على عدم تعلُّق الحكم بالطبيعه على إطلاقها و سريانها، و من ثم لا يجب القناع على الأمه. و أمَّا التخصيص بالحره كى ينتفى عن المبعُضه فهو مبنى على المفهوم الاصطلاحى، و لا نقول به. إذن فلا مانع من شمول المطلقات لها.

(١) أى من غير فرق فى المبعُضه بين كون التحرير بمقدار النصف أو أقل أو أكثر كما هو واضح.

(٢) كما لو اتفق أنَّها سترت رأسها آنأ ما قبل العتق. و لا شبهه حينئذ فى

(١) الوسائل ٤: ٤١١/ أبواب لباس المصلى ب ٢٩ ح ٧، تقدمت فى ص ١٠٨.

(٢) الوسائل ٤: ٤٠٥/ أبواب لباس المصلى ب ٢٨ ح ٤، الفقيه ١: ٢٤٤/ ١٠٨٢.

(٣) و لكنَّه لم يكن من مشايخ ابن قولويه بلا واسطه، فالروايه إذن محكوم به بالضعف.

(٤) الوصف فى المقام غير معتمد على الموصوف، و مثله ملحق باللقب كما أفاده (دام ظله) فى الأصول [محاضرات فى أصول الفقه ٥: ١٢٧].

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ١١٢

[١] إذا بادرت إلى ستر رأسها للباقي من صلاتها بلا فعل مناف (١).

الصحة، إذ الأجزاء السابقة لم يعتبر فيها الستر، و اللاحقه مشتمله عليه، فلا خلل في شىء منها، و هذا واضح.

(١) على المشهور، بل بلا خلاف ظاهر كما في الجواهر «١». و يستدل له بوجه:

أحدها: قصور الأدلة عن إثبات اعتبار الستر فيما عدا الأفعال من الأكوان المتخلله، و لو ثبت فهو ساقط، لمكان العجز بعد فرض عدم تفصيلها في البدار، فالكشف قبل الستر خارج عن الاختيار و مثله ساقط لا محاله.

و يندفع: بأن مقتضى الإطلاق في أدله اعتبار الاختمار لزوم رعايته من ابتداء الصلاة إلى اختتامها، و التخصيص بالأفعال عارٍ عن الدليل و منافٍ للإطلاق المزبور كما لا يخفى.

و حديث العجز لا يوجب سقوط الشرط بعد إمكان الاستئناف و كون الواجب هو الطبيعه المحدوده ما بين المبدأ و المنتهى، لا خصوص هذا الفرد الذى هو مورد للعجز فما هو المأمور به لا عجز فيه، و ما فيه العجز لم يكن مأموراً به.

ثانيها: حديث لا تعاد، فإن من الواضح ان صدق الإعادة لا يتوقف على الفراغ، بل يشمل رفع اليد فى الأثناء و الاستئناف كما يشهد به نحو ما ورد من أن من تكلم فى صلاته فعليه الإعادة «٢». و عليه فلو رفعت المعتقده فى مفروض المسأله يدها عن صلاتها و أعادتها بعد رعايه الستر فقد أعادت بسبب غير الخمس المستثناه، و الحديث ينفي ذلك.

[١] صحة الصلاة مع تخلله لا تخلو من إشكال بل منع.

(١) الجواهر ٨: ٢٢٧.

(٢) الوسائل ٧: ٢٣٨ / أبواب قواطع الصلاة ب ٢ ح ٤ و غيره.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ١١٣

و أمّا إذا تركت سترها حينئذ بطلت (١).

و يندفع: بأن

الحديث إمّا أنّه خاص بالناسى أو يشمل الجاهل القاصر- على القولين فى المسأله و على التقديرين فلا يكاد يشمل الملتفت إلى الخلل فى ظرفه و إن كان عاجزاً عن رفعه كما فى المقام، و معه لا مناص من الإعادة.

ثالثها: صحيحه على بن جعفر عن أخيه (عليه السلام) قال: «سألته عن الرجل صلى و فرجه خارج لا يعلم به، هل عليه إعادته، أو ما حاله؟ قال: لا إعادته عليه، و قد تمت صلاته» (١) فإنّ إطلاقها يشمل صورته الالتفات فى الأثناء و التستر بعده المستلزم طبعاً للتكشف من زمان العلم إلى زمان وقوع الستر فاذا لم يكن هذا المقدار قادحاً فى كشف العوره فأحرى بعدم القدح فى المقام فيتعدى اليه بالفحوى، أو لا أقل من اتحاد المناط.

و فيه: أنّ إطلاق الصحيحه و إن لم يكن قاصر الشمول لصورته الالتفات فى الأثناء، و لا يختص بما بعد الفراغ كما لو علم بعد القيام بالكشف حال السجود إلا أنّه لم يفرض فيها الكشف حين الالتفات الذى هو محلّ الكلام ليتعدى إلى المقام.

و دعوى الإطلاق حتى من هذه الناحيه عهدتها على مدعيها، بل هى فى حيّز المنع كما لا يخفى.

و بالجملة: لا- نضايق من شمول الصحيحه لمن التفت حال الجلوس مثلاً إلى وجود ثقب فى ثوبه أو جب كشف عورته حال السجود، إلا- أنّ استدامه الكشف إلى حال الالتفات و العلم ليكون نظير المقام يحتاج إلى مزيد عنايه لم تفرض فى الروايه، و لأجله لا تصلح للاستدلال بها لما نحن فيه.

و المتحصّل: أنّ الأظهر فى هذه الصوره بطلان الصلاه.

(١) للإخلال بالستر المعتبر فى بقيه الأجزاء لمكان انقلاب الموضوع و اندراجها بقاءً فى عنوان الحره المحكوم به بلبس الخمره عالمه عامده، و

(١) الوسائل ٤: ٤٠٤/ أبواب لباس المصلى ب ٢٧ ح ١.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ١١٤

و كذا إذا لم تتمكن من الستر إلا بفعل المنافى (١) و لكن الأحوط الإتمام ثم الإعادة.

نعم لو لم تعلم بالعتق حتى فرغت صحت صلاتها على الأقوى (٢)، بل و كذا لو علمت لكن لم يكن عندها ساتر (٣) أو كان الوقت ضيقاً (٤).

موجب للفساد، و منه تعرف ضعف الاستناد إلى استصحاب الحكم الثابت قبل العتق. و أضعف منه ما عن المدارك من اختصاص الستر الواجب بما إذا توجه التكليف به قبل الشروع في الصلاة «١» فإن فيه ما لا يخفى.

(١) بحيث دار الأمر بين الإخلال بالستر الواجب و بين ارتكاب المنافى و بما أن كلا- منهما موجب للفساد فلا- مناص من الاستئناف.

و دعوى سقوط اعتبار الستر حينئذ لمكان العجز، نظراً إلى توقّفه على فعل المنافى الممنوع شرعاً، و هو كالممتنع عقلاً، مدفوعه بما عرفت من أن العجز عن إتمام الفرد لا- يستوجب العجز عما هو الواجب، أعنى الطبعه الجامعه المحدوده ما بين المبدأ و المنتهى. فالممنوع مغاير للمأمور به، و معه لا موجب لسقوطه بوجه.

(٢) لحديث لا تعاد، الحاكم على إطلاق دليل اعتبار الستر، بناءً على ما هو الصحيح من عدم اختصاصه بالناسي و شموله للجاهل القاصر، مضافاً إلى صحیحه على بن جعفر المتقدمه فلاحظ.

(٣) أى فى تمام الوقت بحيث ساغ لها الشروع فى الصلاة ابتداءً، لسقوط الستر حينئذ بالعجز، بل ربما تصلّى عاريه فيما لو كانت فاقده للستر رأساً فضلاً عن كونها كاشفه. و أمّا لو كان الفقد مختصاً ببعض الوقت بحيث اختص العجز بالفرد دون الطبعه الواجبه فلا مناص من الإعادة حسبما عرفت آنفاً.

(٤) لوضوح

أهميه الوقت الموجه لسقوط اعتبار الستر لدى المزاحمه.

(١) المدارك ٣: ٢٠٠.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ١١٥

و أما لو علمت عتقها لكن كانت جاهله بالحكم و هو وجوب الستر فالأحوط إعادتها [١] (١).

[مسألة ٨: الصبي غير البالغ حكمها حكم الأمه في عدم وجوب ستر رأسها و رقبتها]

[١٢٦٠] مسأله ٨: الصبي غير البالغ حكمها حكم الأمه في عدم وجوب ستر رأسها و رقبتها (٢).

(١) بل هو الأقوى فيما إذا كان الجهل عن تقصير كما هو الغالب، لإطلاقات الستر بعد سلامتها عن دليل حاكم.

و أمّا إذا كان الجهل عن قصور فالأظهر هو الصحه، لحديث لا تعاد الحاكم عليها، بناءً على ما هو الصواب من شموله للجاهل القاصر و عدم اختصاصه بالناسي.

و بالجملة: لا ينبغي التأمل في عدم شمول الحديث للجاهل المقصّر، إذ لازمه تخصيص أدلّه الأجزاء و الشرائط بالعالم العامد، و لا- سبيل للمصير إليه، فإنّه من حمل المطلق على الفرد النادر، فلا جرم كان خاصاً بالقاصر، و نتيجته هو ما عرفت من التفصيل المزبور.

(٢) بلا- خلاف بل إجماعاً محققاً كما قيل، بل عن الفاضلين «١» و الشهيد «٢» دعوى الإجماع عليه من علماء الإسلام و هو العمده في المقام، و أمّا النصوص فلا تخلو عن الخدش.

فمنها: روايه أبي البختری عن جعفر بن محمد عن أبيه عن علي (عليه السلام) قال: «إذا حاضت الجارية فلا تصلّي إلا بخمار» «٣» دلّت بمقتضى المفهوم بعد وضوح أنّ الحيض كناية عن البلوغ على عدم لزوم الاختمار لغير البالغه، لكن السند ضعيف بأبي البختری، بل قيل إنّه أكذب البريه.

خويي، سيد ابو القاسم موسوي، موسوعه الإمام الخوئي، ٣٣ جلد، مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئي، قم - ايران، اول، ١٤١٨ هـ ق

موسوعه الإمام الخوئي؛ ج ١٢، ص: ١١٥

[١] الظاهر عدم وجوبها إذا كان جهلها عن قصور.

(١)

(٢) الذكرى ٣: ٩.

(٣) الوسائل ٤: ٤٠٨/ أبواب لباس المصلى ب ٢٨ ح ١٣.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ١١٦

بناءً على المختار من صحه صلاتها و شرعيتها (١). و إذا بلغت في أثناء الصلاة فحالها حال الأمة المعتقه [١] في الأثناء (٢) في وجوب المبادره إلى الستر و البطلان

و منها: روايه أبي بصير: «.. على الجاربه إذا حاضت الصيام و الخمار...» إلخ «١» بالتقريب المتقدم، و لكنها أيضاً ضعيفه السند بعلى بن أبي حمزه البطائني.

و منها: مرسله الصدوق قال «و قال النبي (صلى الله عليه و آله): ثمانيه لا يقبل الله لهم صلاه: منهم المرأه المدركه تصلى بغير خمار» «٢» و رواها البرقي أيضاً مرسلًا «٣» و ضعفها ظاهر.

و منها: ما رواه الصدوق بإسناده عن يونس بن يعقوب: «... و لا يصلح للمرأه إذا حاضت إلا الخمار» «٤» و هي ضعيفه أيضاً عند القوم بالحكم بن مسكين الواقع في الطريق، و إن كان ثقه عندنا لوجوده في أسناد كامل الزيارات «٥».

فالعمده في مستند المسأله ما عرفت من الإجماع و التسالم.

(١) و هو الأظهر على ما مرّ مراراً في مطاوي هذا الشرح، و أمّا على التمرينيه فلا أمر شرعاً و لا عباده حتى يتكلم حول اعتبار شىء فيها و عدمه، و إنّما هي صوره العباده، فهي سالبه بانتفاء الموضوع، و لأجله خصّ الماتن عدم الوجوب بذاك المبنى. و لم يكن بصدد التحديد ليورد عليه بأنّ إلحاق الصبيه بالأمه لا يتوقف على الشرعيه كما لا يخفى.

(٢) و قد عرفت ممّا هو الحال فيها، فيجرى هنا أيضاً لاتحاد الأدله في

[١] مرّ حكمها آنفاً.

(١) الوسائل ٤: ٤٠٩/ أبواب لباس المصلى ب

(٢) الوسائل ٤: ٤٠٦/ أبواب لباس المصلي ب ٢٨ ح ٦، الفقيه ١: ٣٦ / ١٣١.

(٣) المحاسن ١: ٧٦ / ٣٦ [و فيه: الجاربه بدل المرأه].

(٤) الوسائل ٤: ٤٠٥/ أبواب لباس المصلي ب ٢٨ ح ٤، الفقيه ١: ٢٤٤ / ١٠٨٢ [في المصدر: للحره بدل «للمرأه»].

(٥) و لكنّها أيضاً ضعيفه، لعدم كون الرجل من مشايخ ابن قولويه بلا واسطه.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ١١٧

مع عدمها إذا كانت عالمه بالبلوغ.

[مسأله ٩: لا فرق في وجوب الستر و شرطيته بين أنواع الصلوات الواجبه و المستحبه]

[١٢٦١] مسأله ٩: لا فرق في وجوب الستر و شرطيته بين أنواع الصلوات الواجبه و المستحبه (١) و يجب أيضاً في توابع الصلاه

من قضاء الأجزاء المنسيه (٢) بل سجدتي السهو على الأحوط [١] (٣).

نعم، لا يجب في صلاه الجنازه (٤) و إن كان هو الأحوط فيها أيضاً، و كذا لا يجب في سجده التلاوه و سجده الشكر.

البابين، فالبالغه في الأثناء لا- تعتني بما سبق من الأجزاء على التمرينيه، لكونها صوره عباده لا حقيقتها كما عرفت آنفاً. و على الشرعيه تصحّ صلواتها لو اتفق سترها حال البلوغ، لصحّه الأجزاء السابقه و اللاحقه كلّ على حسب الوظيفه الفعلية، و قس على ذلك بقيه الصور فلاحظ.

(١) لإطلاق الأدله، مضافاً إلى عدم الخلاف، بل حكاية الإجماع عليه.

(٢) فإنّها هي نفس الأجزاء الأصليه قد تغير ظرفها و تبدّل محلّها، فلا جرم يعتبر فيها جميع ما يعتبر فيها. و التعبير بالقضاء يراد به معناه اللغوي أعنى مطلق الإتيان مع التغيير المزبور دون الاصطلاحى ليدعى إمكان الفرق و أنّه لا يعتبر في القضاء ما يعتبر في الأداء، و إن كان ظاهر دليله الاتحاد أيضاً في جميع الخصوصيات ما عدا الوقت.

(٣) و إن كان الأظهر عدم الوجوب، فإنّهما عمل مستقل شرّع لإرغام الشيطان

الموقع للإنسان في السهو والنسيان، فمن الجائز أن لا يعتبر فيه ما يعتبر في أجزاء الصلاة، وحيث لا دليل على اعتبار الستر فيهما فيرجع إلى أصالة العدم.

(٤) لأنها دعاء و تهليل و تكبير، و ليست من حقيقه الصلاة في شيء، فلا يشملها ما دلّ على اعتبار شيء في الصلاة، و حيث لم ينهض دليل على اعتبار

[١] الأظهر عدم وجوب الستر فيهما.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ١١٨

[مسألة ١٠: يشترط ستر العوره في الطواف أيضاً]

[١٢٦٢] مسأله ١٠: يشترط [١] ستر العوره في الطواف أيضاً (١).

الستر فيها فيرجع إلى أصالة البراءة.

و منه يظهر الحال في سجده التلاوه، كما و يرجع في سجده الشكر إلى إطلاق الأدله.

(١) كما عن جماعه من القدماء و المتأخرين. و يستدل له بجملة من النصوص كلها ضعيفه السند، فإنّ سته منها منقوله عن تفسير العياشي «١» و طريقه إلى المعصوم (عليه السلام) مجهول بعد أن حذف المستنسخ أسناد الكتاب روماً للاختصار، مضمونها أنه: و لا يطوفنّ بالبيت عريان.

و السابعه: ما رواه الصدوق في العلل بإسناد يشتمل على عده من المجاهيل عن ابن عباس في حديث: «أنّ رسول الله (صلى الله عليه و آله) بعث علياً (عليه السلام) ينادى: لا يحج بعد هذا العام مشرك، و لا يطوف بالبيت عريان ..» (٢).

و الثامن: ما رواه القمي في تفسيره عن أبيه عن محمد بن الفضيل (الفضل) عن الرضا (عليه السلام) قال «قال أمير المؤمنين: إنّ رسول الله (صلى الله عليه و آله) أمرني عن الله أن لا يطوف بالبيت عريان ..» إلخ (٣).

و هي أيضاً ضعيفه السند، من أجل تردد الراوي الأخير بين محمد بن القاسم بن الفضيل الثقه و بين محمد بن الفضيل الأزدي، و لم يوثق.

إذن فلا يمكن الاعتماد على شىء من هذه الأخبار. ولعله يشير العلامة فى المختلف بقوله: و الروايه بالاشتراط غير مسنده من طرفنا «٤» يريد به أنها لم تثبت من

[١] على الأحوط لزوماً.

(١) الوسائل ١٣: ٤٠٠/ أبواب الطواف ب ٥٣ ح ٨٣، تفسير العياشى ٢: ٧٤.

(٢) الوسائل ١٣: ٤٠٠/ أبواب الطواف ب ٥٣ ح ١، علل الشرائع: ١٩٠/ ب ١٥٠ ح ٢.

(٣) الوسائل ١٣: ٤٠٠/ أبواب الطواف ب ٥٣ ح ٢، تفسير القمى ١: ٢٨٢.

(٤) لاحظ المختلف ٤: ٢١٥ [فإن قوله المذكور ذكره تعليقاً على الاستدلال بالنبوى الآتى «الطواف بالبيت صلاة»].

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ١١٩

.....

طريق معتبر.

و من الغريب ما عن كشف اللثام من أن الخبر يقرب من التواتر «١». فإنه لم يبلغ حد الاستفاضه فضلاً عن التواتر، لما عرفت من أن سته منها رواها شخص واحد و هو العياشى. و لنفرض أنه رواها بأجمعها عن طريق صحيح فإن غايتها أنها معتبره لا متواتره، إذ يشترط فى التواتر تعدد الرواه فى كل طبقه كما لا يخفى.

على أنها فى أنفسها لا تخلو عن غرابه، حيث لم تذكر و لا واحده منها فى الجوامع الفقيهيه، فلم يذكرها المشايخ الثلاثة فى شىء من الكتب الأربعة، هذا بحسب السند.

و قد ناقش صاحب الجواهر «٢» فى دلالتها أيضاً بأن الطواف عارياً لا- يلزم كشف العوره، فإن بينهما عموماً من وجه، فقد يطوف عارياً ساتراً لخصوص عورته، و قد يطوف لابساً مع كشفها، فالمنع الوارد فى النص لا يكشف عن لزوم الستر.

ثم أجاب بما هو الصواب من أن المراد من العراء فى هذه النصوص ستر «٣» العوره للإجماع على صحه الطواف عارياً مع سترها. فلا قصور فيها من

ناحيه الدلاله، هذا.

و ربما يستدلّ لاعتبار الستر بما ورد من أن «الطواف بالبيت صلاه» (٤) فيعتبر فيه ما يعتبر فيها و منه الستر.

و فيه: أنّ هذا الحديث نبوي، و لم يرد من طرقنا، فلا يمكن الاعتماد عليه.

نعم، يمكن الاستدلال لذلك بمصحح يونس بن يعقوب قال «قلت

(١) كشف اللثام ٥: ٤٠٨.

(٢) الجواهر ١٩: ٢٧٨.

(٣) كذا في الجواهر، لكن العبارة لا تخلو عن نوع من المسامحة كما لا يخفى.

(٤) سنن البيهقي ٥: ٨٥، ٨٧.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ١٢٠

[مسألة ١١: إذا بدت العوره كلا أو بعضاً لريح أو غفله لم تبطل الصلاة]

[١٢٦٣] مسألة ١١: إذا بدت العوره كلا أو بعضاً لريح أو غفله لم تبطل الصلاة (١)

□
لأبي عبد الله (عليه السلام): رأيت في ثوبي شيئاً من دم و أنا أطوف، قال: فاعرف الموضوع ثم اخرج فاغسله، ثم عد فابن على طوافك» (١).

فإنّ الأمر بالعود مع فرض إطلاق الروايه بمقتضى ترك الاستفصال من حيث وجوب الطواف أو استحبابه، و كونه قبل تجاوز النصف أو بعده و وضوح عدم وجوب إتمامه حينئذ إرشاد إلى اشتراط الطواف بساير طاهر كاشتراط الصلاة به، و قد ورد نظير هذا المضمون فيها أيضاً. و لا يحتمل أن يكون الأمر مولوياً، لعدم احتمال حرمة الصلاة أو الطواف مع الثوب النجس و إنّما هو إرشاد إلى الشرطيه المزبوره، و مرجعها إلى اشتراط أمرين فيهما: أحدهما الثوب فلا تجوزان عارياً. و الثاني طهارته. فيظهر من ذلك أنّ الستر معتبر في الطواف و إلا- لما أمره بالغسل تعييناً، بل خيّر بينه و بين الإتمام عارياً لإطلاق الروايه من جهه الناظر المحترم، و من جهه الليل الأظلم.

و بالجمله: فلا يبعد دلالتها على عدم جواز الطواف عرياناً بعد ان كان السند تاماً، إذ لا غمز فيه ما عدا اشتمال

طريق الصدوق إلى يونس بن يعقوب على الحكم بن مسكين «٢» و لكنّه ثقّه على الأظهر لوجوده في أسناد كامل الزيارات «٣». إذن فرعايه الستر أحوط لزوماً، فتدبر جيداً.

(١) يريد به بقرينه المقابلة ما لو علم بالبدو بعد الفراغ، و لا إشكال حينئذ في الصحه، لحديث لا تعاد، و لصحيحه على بن جعفر المتقدمه «٤»، فإنّ المتيقن منها هو هذه الصوره.

(١) الوسائل ١٣: ٣٩٩/ أبواب الطواف ب ٥٢ ح ١.

(٢) الفقيه ٤ (المشيخه): ٤٦.

(٣) تقدّم أنّه لم يكن من مشايخ ابن قولويه بلا واسطه.

(٤) في ص ١١٣.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ١٢١

لكن إن علم به في أثناء الصلاه وجبت المبادره إلى سترها [١] و صحت أيضاً، و إن كان الأحوط الإعاده بعد الإتمام خصوصاً إذا احتاج سترها إلى زمان معتد به (١).

[مسأله ١٢: إذا نسي ستر العوره ابتداءً أو بعد التكبّف في الأثناء]

[١٢٦٤] مسأله ١٢: إذا نسي ستر العوره ابتداءً أو بعد التكبّف في الأثناء فالأقوى صحه الصلاه (٢) و ان كان الأحوط الإعاده، و كذا لو تركه من أول الصلاه أو في الأثناء غفله. و الجاهل بالحكم كالعامد على الأحوط.

(١) أمّا إذا كانت العوره المعلوم كشفها مستوره حال العلم فلا ينبغي الإشكال في الصحه أيضاً، لما عرفت من حديث لا تعاد و الصحيحه المزبوره التي لا قصور في شمول إطلاقها لهذه الصوره كما سبق «١».

و أمّا إذا كانت مكشوفه في هذه الحاله فالظاهر البطلان، سواء احتاج الستر إلى زمان طويل أم قصير، مع فعل المنافي أم بدونه، إذ الحديث لا يشمل صورته العلم و العمد، كما أنّ الصحيح منصرف عنها أو قاصر الشمول لها على ما تقدّم و معه لا مناص من البطلان، للإخلال بالستر المعتبر حتّى في الأكوان المتخلّله بمقتضى إطلاق الأدلّه.

و من ثم يحكم بلزوم المبادره لو التزمنا بالصحه، نعم يحكم بها عند ضيق الوقت لأهميته الموجه لسقوط اعتبار الستر حينئذ، و قد تقدّم في الأمه المعتقده في الأثناء ما ينفع المقام فلاحظ «٢».

(٢) يظهر الحال في هذه المسأله مما قدمناه في المسأله السابقه، ففي صوره النسيان أو الغفله إذا كان حال الالتفات ساتراً للعوّره صحت صلاته، لحديث لا تعاد و لصحيح ابن جعفر، لكونها المتيقّن منهما كما لا يخفى، دون ما إذا كان كاشفاً لها و لو أنّاً ما، إذ الحديث لا يشمل الإخلال العمدي، كما أنّ الصحيح

[١] الظاهر بطلان الصلاه مع العلم به في الأثناء، و الأحوط الإتمام ثم الإعادة، و منه يظهر الحال في المسأله الآتية.

(١) في ص ١١٣.

(٢) ص ١١١ فما بعدها.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ١٢٢

[مسأله ١٣: يجب الستر من جميع الجوانب بحيث لو كان هناك ناظر لم يرها]

[١٢٦٥] مسأله ١٣: يجب الستر من جميع الجوانب بحيث لو كان هناك ناظر لم يرها إلا من جهه التحت فلا يجب (١). نعم إذا كان واقفاً على طرف سطح أو على شباك بحيث ترى عورته لو كان هناك ناظر فالأقوى و الأحوط وجوب الستر من تحت أيضاً (٢).

بخلاف ما إذا كان واقفاً على طرف بئر، و الفرق من حيث عدم تعارف وجود الناظر في البئر فيصدق الستر عرفاً و أما الواقف على طرف السطح لا يصدق عليه الستر إذا كان بحيث يرى، فلو لم يستر من جهه التحت بطلت صلاته و إن لم يكن هناك ناظر، فالمدار على الصدق العرفي و مقتضاه ما ذكرنا.

منصرف عن ذلك على ما تقدم.

و أمّا في صوره الجهل بالحكم فان كان عن قصور فكذلك، بناءً على ما هو الصواب من شمول الحديث له، و أمّا إن كان

عن تقصير و هو الغالب فحيث إنه غير مشمول للحديث كما أنه خارج عن مورد الصحيح فهو في حكم العامد، و لا مناص له من الإعادة.

(١) كما يقتضيه الاقتصار في لسان الأخبار على لبس القميص و الدرع و نحوهما مما لا يكاد يستر من جانب التحت، و عدم الإشارة في شىء منها إلى لبس السروال و نحوه، فإنه خير دليل على عدم لزوم الستر مما عدا الجوانب الأربعة، مضافاً إلى أنّ الحكم مورد للاتفاق و الإجماع لولا الضروره.

(٢) فإن قصر النظر على ما احتوته الأدلة اللفظية و إن كان مقتضاه الاكتفاء بالجوانب الأربعة على سبيل الإطلاق إلا أنّ إمعان النظر في العلة الباعثة على إيجاب الستر من التجنب عن انتهاك الحرمة و عدم كون المصلى على حاله سيئه ذميمة لعله يشرف الفقيه و لو بمناسبه الحكم و الموضوع على القطع بعدم الفرق بينها و بين التحت فيما إذا كان معرضاً للنظر، كما لو وقف على سطح مخرم أو شباك أو على طرف السطح، للاشتراك وقتئذ في مناط الحكم، فلا بدّ من رعايه الستر حينئذ حتى من جانب التحت.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ١٢٣

[مسألة ١٤: هل يجب الستر عن نفسه بمعنى أن يكون بحيث لا يرى نفسه أيضاً أم المدار على الغير]

[١٢٦٦] مسألة ١٤: هل يجب الستر عن نفسه بمعنى أن يكون بحيث لا يرى نفسه أيضاً أم المدار على الغير؟ قولان الأحوط الأول، و إن كان الثاني لا يخلو عن قوه (١)

و لا ينافية الاكتفاء في النصوص على القميص، لكونها ناظره إلى ما هو الغالب المتعارف من وقوف المصلى على أرض غير مثقوبه و سليمه عن المعرضيه للنظر من جانب التحت. أمّا غير السليمه فحال سائر الجوانب في لزوم مراعاة الستر و إن لم يكن ناظر بالفعل، للوجه الذي عرفته

و إن لم يكن النصّ شاملاً لها.

نعم، إذا كانت الأرض مع ثقبها سليمة عن المعرضيه كالصلاه على شفير البئر حيث إنّ خصوصيه البئر مانعه في حدّ طبعها عن وجود الناظر لم يجب الستر حينئذ «١».

و بالجملة: فالعبره بالمعرضيه، و المدار على الصدق العرفي، و مقتضاه ما عرفت. و هو المحكى عن غير واحد منهم العلامه في التذكره «٢» و النهايه «٣». فما عن الشهيد في الذكرى من التريدي في الصحه في الواقف على طرف السطح و الجزم بها في القائم على مخرم «٤» غير واضح، لما عرفت من أنّ العبره بالمعرضيه المشتركه بين الموردین و المنفيّه عن مثل البئر فلاحظ.

(١) لانصراف النص و الفتوى إلى التستر بلحاظ الغير، و قصورهما عن

(١) و الإشكال عليه كما في المستمسك [٥: ٢٧٢] بأنّ لازمه جواز الصلاه عارياً في الحفيره التي يساوى فراغها بدن المصلي، مدفوع بمنع الملازمه، لمانعيه العراء في نفسه بعد دلالة النصوص على لزوم لبس الساتر سواء أ كان بالفعل ناظر أم لا، و لا عراء في محل الكلام، غايته عدم الحاجه إلى الستر في بعض الصور دون بعض لفارق ظاهر حسبما عرفت.

(٢) التذكره ٢: ٤٦٢.

(٣) نهايه الاحكام ١: ٣٧٢.

(٤) الذكرى ٣: ٢٠.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ١٢٤

فلو صلى في ثوب واسع الجيب بحيث يرى عوره نفسه عند الركوع لم تبطل (١) على ما ذكرنا [١] و الأحوط البطلان، هذا إذا لم يكن بحيث قد يراها غيره أيضاً و إلا فلا إشكال في البطلان.

[مسأله ١٥: هل اللازم أن تكون ساتريته في جميع الأحوال حاصلًا من أول الصلاه إلى آخرها]

[١٢٦٧] مسأله ١٥: هل اللازم أن تكون ساتريته في جميع الأحوال حاصلًا من أول الصلاه إلى آخرها أو يكفي الستر بالنسبه إلى كل حاله عند تحققها؟ مثلاً إذا كان ثوبه

مما يستتر حال القيام لا حال الركوع فهل تبطل الصلاة فيه و إن كان في حال الركوع يجعله على وجه يكون ساتراً أو يتستر عنده بساتر آخر، أو لا- تبطل؟ وجهان، أقواهما الثاني (٢) و أحوطهما الأول، و على ما ذكرنا فلو كان ثوبه مخرقاً بحيث تنكشف عورته في بعض الأحوال لم يضر إذا سدّ ذلك الخرق في تلك الحالة بجمعه أو بنحو آخر،

الشمول لنفسه، فلا- مانع من الصلاة في كيس ساتر لجميع بدنه عن الناظر المحترم و إن رأى بنفسه عورته فيه، إذ لا دليل على اعتبار التستر بلحاظ نفسه كما عرفت، فالكبرى مما لا ينبغي الإشكال فيها، و إنّما الكلام في الصغرى أعنى المثال الذى فزعه عليها و ستعرف الحال فيها.

(١) هذا التفريع غير واضح، إذ العبرة في المعرضيه الممنوعه بإمكان النظر لا- بفعليته، و فى مفروض المثال تكون العوره فى معرض نظر الغير أيضاً فيما لو أنزل رأسه ليتكلم مع المصلّى، فإنّه يراها حينئذ من طرف الجيب الواسع كما يراها المصلّى نفسه، لاتحاد النسبه و مساواتهما فى مناط المعرضيه كما لعله ظاهر.

فالصحيح: أنّ هذا المثال مندرج فى الفرض الأخير أعنى ما إذا كان بحيث يراها الغير أيضاً الذى جزم فيه بالبطلان.

(٢) إذ لا استفاد من الأدلّه أكثر من رعايه الستر فى حالات الصلاة

[١] الظاهر البطلان فى المثال، و لعل الوجه فيه ظاهر.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ١٢٥

و لو بيده على إشكال فى الستر بها [١] (١).

[مسأله ١٦: الستر الواجب فى نفسه من حيث حرمة النظر يحصل بكل ما يمنع عن النظر]

[١٢٦٨] مسأله ١٦: الستر الواجب فى نفسه من حيث حرمة النظر يحصل بكل ما يمنع عن النظر (٢) و لو كان بيده أو يد زوجته

أو أمته، كما أنّه يكفى ستر الدبر بالأليتين (٣)

و أما الستر الصلاتى فلا- يكفى فيه ذلك و لو حال الاضطراب، بل لا يجرى الستر بالطلى بالطين أيضاً حال الاختيار، نعم يجرى حال الاضطراب على الأقوى، و إن كان الأحوط خلافه، و أما الستر بالورق و الحشيش فالأقوى جوازه حتى حال الاختيار (٤)

الفعليه. و عدم التستر على تقدير غير واقع غير قاذح بعد فرض حصول الستر فى جميع تلك الحالات.

و على الجملة: الذى اقتضته الأدلة لزوم عدم وقوع شىء من أجزاء الصلاة فى حاله كونه مكشوف العوره، و هو حاصل فى مفروض المسأله، و لا تكاد تدلّ على شىء أكثر من ذلك.

(١) أظهره عدم الكفايه، إذ المستفاد من الأدله اعتبار كون الساتر الصلاتى من اللباس، و لا يكفى غيره. فالستر باليد و لو فى بعض الأحوال غير مسقط للتكليف.

(٢) بلا خلاف فيه و لا إشكال. و يقتضيه إطلاق الأدله، من غير خصوصيه لساتر خاص بعد وضوح أنّ الغايه من التستر المنع عن وقوع النظر، فيحصل بكلّ ما منع و كيف ما تحقق، و هذا واضح.

(٣) لا اختصاص العوره به و عدم كونهما منها فيصلحان للستر، و قد عرفت أنّها الاكتفاء بكلّ ساتر، مع أنّه مورد للنصّ و إن كان ضعيفاً «١».

(٤) يقع الكلام تاره فيما يقتضيه الأصل العملى عند الشك فى اعتبار

[١] الظاهر عدم كفايه الستر باليد.

(١) الوسائل ٢: ٣٤/ أبواب آداب الحمام ب ٤ ح ٢، ٣.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ١٢٦

.....

خصوصيه فى الساتر الصلاتى، و أخرى فيما يقتضيه الدليل الاجتهادى، فهنا مقامان:

أمّا المقام الأوّل: فلا ينبغى التأمل فى أنّ مقتضى الأصل هو البراءه عن اعتبار الخصوصيات المشكوكه فى الساتر زائداً على اعتبار

أصل الستر المعلوم رعايته في الصلاة، بناءً على ما

هو الصواب من الرجوع إليها عند الشك في الأقل و الأكثر الارتباطيين.

و لكنّه ربما يفصل في المقام بين ما إذا كان الشك في اعتبار هيئه خاصه في الساتر بعد الفراغ عن كفايه الستر بمادته كاحتمال اعتبار النسج في الصوف أو القطن أو الوبر و ما شاكلها مما له قابليه النسج و اللبس فالمرجع حينئذ أصاله البراءه، للشك في الشرطيه، فتدفع الخصوصيه الزائده المشكوكه بها. و بين ما إذا كان الشك في كفايه أصل الماده في تحقق الستر المأمور به، كالشك في الاجتزاء بالتستر بالطين أو النوره أو الحناء و نحوها من المواد التي يحتمل اعتبار خصوصيه في المأمور به و هي القابليه للبس غير منطبقه عليها، فإنّ المقام حينئذ من مصاديق الدوران بين التعيين و التخيير، للشك في أنّ الساتر المزبور هل هو مقيد بذلك تعييناً، أو أنّ المكلف مخير بينه و بين الفاقد لتلك القابليه. و المرجع في مثل ذلك قاعده الاشتغال.

و يندفع: بأنّ المرجع في الصوره الثانيه أيضاً هو البراءه كأولى، إذ الخصوصيه التي يحتمل معها التعيين مشكوكه تدفع بالأصل، على ما هو الشأن في كل مسأله فرعيه دار الأمر فيها بينه و بين التخيير، فإنّ المتيقن من التكليف إنّما هو الطبيعي الجامع المردد بينهما، و الخصوصيه المشكوكه مدفوعه بأصاله البراءه. و نتيجة ذلك هو البناء على التخيير، كما هو الحال في الأقل و الأكثر الارتباطيين، بل إنّ أحدهما عين الآخر، و لا فرق إلا في مجرد التعبير كما أشرنا إليه في مطاوى هذا الشرح غير مره.

و أمّا المقام الثاني: فالكلام فيه تاره في حال الاختيار، و أخرى عند

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ١٢٧

.....

الاضطرار، فهنا موضعان:

أمّا الموضع الأول: فقد دلت جملته

من النصوص على اعتبار كون الساتر لباساً من ثوب أو قميص و نحوهما.

منها: صحیحہ علی بن جعفر عن أخیه موسى (علیه السلام) قال: «سألته عن رجل عريان و حضرت الصلاة فأصاب ثوباً نصفه دم أو كَله دم، یصلی فیہ أو یصلی عریاناً؟ قال: إن وجد ماءً غسله، و إن لم یجد ماءً صلی فیہ، و لم یصل عریاناً» (۱) دلت علی حکمین:

أحدهما: لزوم الصلاة فی الثوب الطاهر لدی التمكن منه.

ثانيهما: إن لم یجده صلی فی الثوب النجس و لا یصلی عریاناً.

و الحكم الثانی و إن كان معارضاً بنصوص أخر دلت علی أنه یصلی حینئذ عارياً، بل هو المشهور، لكن الحكم الأول الذی هو محلّ الاستشهاد لا معارض له كما لا خلاف فیہ و لا إشکال. و من الواضح أنّ ستر العوره بغير المنسوج من الصوف أو القطن أو الحشيش لا یصدق علیه لبس الثوب، بل هو بعد عارٍ و إن كانت عورته مستوره، فإنّ العاری فی مقابل اللابس، و حیث لم یکن لابساً بالوجدان فهو طبعاً مصداق للعاری، و قد منع فی الصحیحہ عن الصلاة كذلك مع التمكن من الثوب الطاهر.

و منها: النصوص التي دلت علی أنّ أدنی ما یصلی فیہ الرجل قميص أو المرأه درع و ملحفه أو خمار و مقنعه و ما شاکل ذلك «۲»، فإنّ الاستفادة من مجموعها لزوم لبس ما یصدق علیه اللباس فی الصلاة.

نعم، لا خصوصیه لهذه العناوین، فلو صلت المرأه فی ثوب واحد طویل ساتر لجميع بدنہا عدا ما استثنی، أو الرجل فی مئزر و نحوه ممّا یستر به سوءته صحت صلاتهما. إلا أنّ الساتر مهما كان یلزم أن یكون من سنخ اللباس

(۱) الوسائل ۳: ۴۸۴ / أبواب النجاسات

(٢) الوسائل ٤: ٣٨٩/ أبواب لباس المصلي ب ٢٢ ح ١، ٢، ٤٠٥/ ب ٢٨.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ١٢٨

.....

ضروره أنّ إلغاء هذه الخصوصيه و عدم رعايه الملبوسيه لكي يكتفى بالحشيش أو الصوف و القطن غير المنسوجين مخالف لظواهر هذه النصوص جداً، فلا يمكن رفع اليد عنها بوجه.

و مما يؤكد ذلك صحيحه أخرى لعلی بن جعفر عن أخيه موسى (عليه السلام) قال: «سألته عن الرجل قطع عليه أو غرق متاعه فبقى عرياناً و حضرت الصلاة كيف يصلّي؟ قال: إن أصاب حشيشاً يستر به عورته أتم صلاته بالركوع و السجود، و إن لم يصب شيئاً يستر به عورته أوماً و هو قائم» «١».

حيث يظهر منها بوضوح أنّ المرتكز في ذهن السائل أنّه لو كان متاعه عنده و المتيقن منه لباسه الذي يفقده أصبح عرياناً لزمته الصلاة لابساً، بحيث كأنّه أمر مفروغ عنه، و لذا سأل عن حكم صورته 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 ذاك الارتكاز بضميمه التقرير كاشفاً عن اعتبار اللباس في حال الاختيار.

و يؤيده ما رواه الحميري بسنده عن أبي البختری عن جعفر بن محمد عن أبيه (عليهما السلام) أنه قال: «من غرقت ثيابه فلا ينبغي له أن يصلّي حتى يخاف ذهاب الوقت، يتغى ثياباً، فان لم يجد صلّي عرياناً جالساً» «٢» فإنّ الستر بالحشيش و نحوه مما لا يلبس لو كان كافياً و كان في عرض الستر باللباس لما كان وجه للأمر بتأخير الصلاة إلى آخر الوقت و أنّه بعد اليأس من الثوب يصلّيها عارياً، بل له ذلك من أول

الوقت مع ستر عورته بالحشيش و نحوه. لكن السند ضعيف «٣» بأبي البختري فلا تصلح إلا للتأييد.

(١) الوسائل ٤: ٤٤٨/ أبواب لباس المصلى ب ٥٠ ح ١.

(٢) الوسائل ٤: ٤٥١/ أبواب لباس المصلى ب ٥٢ ح ١، قرب الإسناد: ١٤٢ / ٥١١.

(٣) و كذلك الدلالة عند المشهور، حيث يحملون كلمه «لا ينبغي» على الكراهه.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ١٢٩

لكن الأحوط الاقتصار على حال الاضطرار [١] (١) و كذا يجرى مثل القطن و الصوف غير المنسوجين و إن كان الأولى المنسوج منهما أو من غيرهما مما يكون من الألبسه المتعارفه.

و المتحصّل: أنّ الاستفادة من الأدلّه أنّه في حال الاختيار لا- يكفى التستر إلا بالثوب و نحوه مما كان من سنخ الملبوس، و لا يجرى غير اللباس من صوف أو قطن غير منسوجين فضلاً عن مثل الحشيش.

و أمّا الموضع الثانى: فالظاهر جواز التستر بتلك الأمور من القطن و الصوف و الحشيش و نحوها في حاله الاضطرار و عدم التمكن من اللباس، و ذلك لصحيحه على بن جعفر الثانى المتقدمه «١»، حيث رخص (عليه السلام) الستر بالحشيش لمن كان عاجزاً عن اللباس، فيظهر أنّه في طولله لا عرضه، و أنّه مع التمكن منه يتستر به و لا يصلى عارياً.

كما يظهر من قوله (عليه السلام): «و إن لم يصب شيئاً يستر به...» إلخ أنّ الحشيش لا- خصوصيه له، بل العبره بمطلق الساتر للعبوره من قطن أو صوف أو طين و نحو ذلك، و أنّه مع التمكن منه يتعين و لا- تنتقل الوظيفه إلى الصلاه عارياً إلا لدى العجز عن ذلك أيضاً. فهناك مراحل ثلاث طولئيه: التستر باللباس أولاً، ثم بمطلق الساتر، ثم الصلاه عارياً.

(١) بل قد عرفت أنّ

الأظهر ذلك في الحشيش و شبهه من الصوف و نحوه، و أمّا الطين فتحقق الستر به مشكل، و لكنّه على تقدير التحقق يكفى أيضاً، لإطلاق الصحيحه المزبوره.

[١] بل الأظهر ذلك في الحشيش و ما أشبهه من الصوف و القطن و نحوهما.

(١) في ص ١٢٨.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ١٣٠

[فصل في شرائط لباس المصلي]

اشاره

فصل في شرائط لباس المصلي و هي أمور:

[الأول: الطهاره في جميع لباسه]

الأول: الطهاره في جميع لباسه عدا ما لا تتم فيه الصلاه منفرداً، بل و كذا في محموله، على ما عرفت تفصيله في باب الطهاره (١).

[الثاني: الإباحه]

اشاره

الثاني: الإباحه [١] (٢) و هي أيضاً شرط في جميع لباسه (٣).

(١) قد عرفت ما يصح الاستدلال به فلاحظ «١».

(٢) أي إباحه التصرف في اللباس مقابل حرمة، سواء أ كان منشأ الحرمة هو الغصب أم غيره، كما لو اشترى الثوب بمعامله فاسده، أو وصل إليه بقمار و نحوه، أو كان متعلقاً لحق الغير كما ستعرف «٢».

(٣) و يستدلّ له بوجوه:

أحدها: الإجماع، الذي ادّعاه غير واحد.

وفيه: أنه لا عبره به، ولا سيما بعد استناد أكثر المجمعين إلى الوجوه الآتية. فلم يكن إجماعاً تعبدياً كاشفاً عن رأى المعصوم (عليه السلام).

ثانيها: قاعده الاشتغال، بعد أن لم يكن دليل على الصحة بدونها.

وفيه: أن المرجع في أمثال المقام من موارد الدوران بين الأقلّ و الأكثر

[١] على الأحوط فى غير الساتر و فى المحمول، و لا يبعد عدم الاشتراط فيهما.

(١) شرح العروه ٣: ٢٣٥، ٤٢٨، ٤٣٦.

(٢) يأتى فى ص ١٣٧.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ١٣١

.....

الارتباطى هو البراءة كما حَقَّق فى محلّه «١».

ثالثها: روايه تحف العقول عن أمير المؤمنين (عليه السلام) فى وصيته لكميل قال: «يا كميل انظر فيما تصلى و على ما تصلى، إن لم يكن من وجهه و حلّه فلا قبول» «٢».

وفيه: مضافاً إلى ضعف السند، أنّ عدم القبول أعم من الفساد.

رابعها: مرسله الصدوق التى أسندها فى الكافى عن إسماعيل بن جابر عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «لو أنّ الناس أخذوا ما أمرهم الله فأنفقوه فيما نهاهم عنه ما قبله منهم، و لو أخذوا ما نهاهم الله

عنه فأنفقوه فيما أمرهم الله به ما قبله منهم» (٣).

و فيه: مضافاً إلى ضعف السند في الطريقتين، و إلى ما سمعت من الأعميه، أنّ الإنفاق الوارد فيها ظاهر في غير ما نحن فيه كما لا يخفى.

خامسها: أنّ الحركات الصلاتية من القيام و القعود و الركوع و السجود مصداق للتصرف في المغصوب و متحده معه فتحرم، و بما أنّ الحرام لا يكون مصداقاً للواجب و محققاً للعبادة، لامتناع التقرب بالمبغوض فتفسد أيضاً بطبيعته الحال.

و فيه أوّلاً: أنّ مصداق العبادة هو نفس الهيئات الخاصة، و أمّا الحركات فهي من سنخ المبادئ و المقدمات. فالهيئة الركوعية المتحصّله من الانحناء الكذائي هي حقيقه الركوع بالذات، فهي المأمور به دون الانحناء نفسه، و هكذا السجود و نحوه فلا اتحاد بين المتعلّقين بعد كونهما من مقولتين مختلفتين إحداهما الوضع و الأخرى مقوله الفعل.

و ثانياً: مع التسليم و البناء على أنّ الحركات بأنفسها هي الأجزاء دون

(١) مصباح الأصول ٢: ٤٢٦.

(٢) الوسائل ٥: ١١٩ / أبواب مكان المصلي ب ٢ ح ٢، تحف العقول: ١٧٤.

(٣) الوسائل ٥: ١١٩ / أبواب مكان المصلي ب ٢ ح ١، الفقيه ٢: ٣١ / ١٢١، الكافي ٤: ٣٢ / ٤.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ١٣٢

.....

الهيئات فلا- ينبغي الشك في تغايرها مع الحركات الغصبيه، لقيام هذه بالبدن و تلك بالمغصوب. و من الضروري أنّ تباينها يستوجب تباين الحركات القائمه بهما، غاية الأمر أنّ إحدى الحركتين علّه لحصول الأخرى، نظير حركة اليد بالإضافة إلى حركة المفتاح. إذن فلم تكن إحداهما عين الأخرى ليكون المقام من صغريات مسأله الاجتماع.

سادسها: أنّ اللباس المغصوب محكوم بوجوب الإبانة و النزاع و ردّه إلى مالكه، و من البيّن أنّ الأمر بالنزع أمر بالإبطال، فكيف يجتمع مع

الأمر بضدّه و هو الصلاه المشروطه باللبس، فإنّه لا يصححه حتى الترتب، إذ لا معنى للأمر بالإبطال و بعدمه على نحو الترتب كما لا يخفى، و هذا الوجه يختص بالسائر.

و فيه أوّلًا: أنّ الأمر بالنزع أمر بإيجاد ذات المبطل لا بنفس الإبطال و بينهما فرق واضح، فلا مانع من الأمر بالصلاه مترتباً على عدم الإتيان بالمبطل.

و ثانيًا: مع التسليم فالمأمور به هو الإبطال الخاص لا مطلق الإبطال كى لا يمكن الأمر بضده على سبيل الترتب، فيقال له: أبطل صلاتك بنزع ثوبك و إلا فأتّمها.

سابعها: أنّ النهى عن الغصب و إن لم يكن بنفسه موجباً لفساد العباده نظراً إلى أنّ الشرط بعد أن لم يكن بنفسه عباده، و إنّما العباده تقيّد الصلاه به، حيث إنّ جزء منها لا- ذات القيد لخروجه عنها، فلا جرم كان الأمر به توصلياً مقدمه لحصول التقيّد المزبور، فلا- مانع من اتصافه بالحرمة، من غير فرق فى ذلك بين الشرائط المتقدمه و المقارنه. إلا- أنّه فى خصوص الشرط المقارن يفهم العرف من ضم دليل النهى إلى [دليل] الشرط اختصاصه بغير الفرد المنهى عنه، فاذا ورد الأمر بالصلاه المشروطه باللباس و ورد النهى عن التصرف فى لباس خاص كان المتفاهم العرفى بعد ضم أحد الدليلين إلى الآخر تقيّد إطلاق الأمر بغير مورد النهى. و نتيجة ذلك اختصاص المأمور به باللباس المباح، فالمقرون بغيره لم يكن مصداقاً للمأمور به.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ١٣٣

من غير فرق بين السائر و غيره و كذا فى محموله (١).

و فيه: أنّ هذا إنّما يتجه فيما إذا كان الشرط هو اللباس فى نفسه، و ليس كذلك، بل الشرط حسبما يستفاد من النصوص هو التستر الحاصل من اللباس كى

لا- يكون عارياً، فيكون اللبس مقدّمه لتحصيل ما هو الشرط، فلم يكن النهى متعلقاً ببعض ما اعتبر شرطاً كي يكون ضمه إلى دليل الأمر موجباً لتقييد الإطلاق حسبما أُفيد.

على أنّ هذا الوجه لو تمّ لاختص بالساتر، و لا يشمل مطلق الملبوس.

و المتحصّل من جميع ما تقدّم: أنّ الوجه المستدل بها للإباحه كلّها مخدوشه و غير ناهضه للركون إليها، و مقتضى الصنائه عدم اعتبارها في اللباس، من غير فرق بين الساتر و غيره، و الملبوس و المحمول و المتحرك بحركه المصلّي و غير المتحرّك، و إن كان الاحتياط مما لا ينبغي تركه، لمكان الإجماعات المتكرره دعواها في كلمات الأصحاب و لا سيما في الساتر، حيث إن جَمّاً غيراً منهم خصوا الاعتبار به، و قد عرفت اختصاص بعض الوجه المتقدمه «١» به، بل يظهر منهم التسالم عليه، حيث لم يعلم مخالف صريح من قدماء الأصحاب عدا ما نسبه الكليني إلى الفضل بن شاذان «٢». و هذا هو الذي يمنعنا عن الجزم بالصحه في الساتر. و من ثم كان الاحتياط فيه أشدّ و أكد.

فالتنتيجه: هو التفصيل بين الساتر فالأحوط وجوباً «٣» إباحته، و بين غيره من الملبوس و المحمول فالأقوى عدم الاعتبار و إن كان رعايه الاحتياط أولى.

(١) لاشتراك مناط البحث في الجميع، و قد عرفت أنّ الأظهر عدم الاعتبار فيما عدا الساتر بالفعل فلاحظ.

(١) [و هو الوجه السادس و السابع].

(٢) الكافي ٦: ٩٤.

(٣) و لكن يظهر من تعليقه الشريفه (دام ظلّه) الفتوى بذلك، و لم يتضح وجهه.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ١٣٤

فلو صلّي في المغصوب و لو كان خيطاً منه (١) عالماً بالحرمة عامداً بطلت و إن كان جاهلاً بكونه مفسداً (٢)، بل الأحوط البطلان مع

الجهل بالحرمة أيضاً وإن كان الحكم بالصحة لا يخلو عن قوه [١] (٣). و أما مع النسيان أو الجهل بالغصبيه فصحيحه (٤).

(١) لإطلاق دليل حرمة التصرف في الغضب.

(٢) بعد البناء على اعتبار الإباحه إمّا مطلقاً أو في خصوص اللباس أو في خصوص الساتر على سبيل الفتوى أو الاحتياط الوجوبى تأتى التفريعات المذكوره فى المتن، التى منها الحكم بالبطلان فى صورته العلم و العمده و إن كان جاهلاً بالمفسديه، إذ المناط فى البطلان هو المبعوضيه الناشئه من العلم بموضوع الغضب و بحرمة الثابته على تقديرى العلم بالمفسديه و الجهل بها، ضروره عدم ارتفاعها بالجهل المزبور، و لأجله لا يكون البطلان منوطاً بالعلم بالفساد.

(٣) و لكن الأظهر هو الجرى على ما تقتضيه القاعده من التفصيل بين القاصر و المقصّر، فيلحق الثانى بالعالم، لاشتراكه معه فى صدور الفعل عنه على صفه المبعوضيه المقتضيه لاستحقاق العقوبه و المسقطه له عن صلاحيه المقربيه و المانع عن صيرورته مصداقاً للواجب. و من البين أنّ حديث لا- تعاد على القول بشموله للجاهل كما هو الصواب الخاص بالقاصر، و لا يكاد يشمل المقصّر حسبما هو موضح فى محله «١».

و هذا بخلاف الأول، إذ بعد كونه معذوراً فى جهله لا يجرى فيه شىء مما ذكر، و قد عرفت أنه مشمول للحديث.

(٤) أمّا الجاهل بموضوع الغضب سواء تسبب عن الجهل بحكم آخر كما لو اعتقد أنّ الكتاب من الجبوه، أو أنّ العقد الكذائى مملّك فاشترى به ثوباً و صلّى فيه، أو عن شبهه موضوعيه، فلا ينبغى الشك فى صحته، لعدم صدور الفعل

[١] الأقوى جريان حكم العالم على الجاهل عن تقصير.

(١) شرح العروه ١: ٢٧١ فما بعد.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ١٣٥

.....

منه على

صفه المبغوضيه بوجه لتمنع عن انطباق الواجب عليه، و هذا ظاهر.

و أما الناسى فقد تقدّم فى كتاب الطهاره عند التكلم حول اعتبار الإباحه فى ماء الوضوء «١» و الغسل «٢» أنّ المتجه هو التفصيل بين الغاصب و غيره، فيبطل فى الأول نظراً إلى أنّه فى حال النسيان و إن لم يكن مكلفاً بشىء، لامتناع توجيه الخطاب إليه، إلا أنّه لما كان منتهياً إلى سوء اختياره و كان التكليف متجزئاً فى حقه قبل نسيانه كان ذلك مصححاً لاستحقاق العقوبه، لأنّ الامتناع بالاختيار لا- ينافى الاختيار عقاباً و إن نافاه خطاباً، فحيث إنّه كان مسبباً عن تقصيره و سوء تصرّفه فلا جرم لم يكن معذوراً فى عمله، بل كان صادراً منه على صفه المبغوضيه، و مثله لا يكون مقرباً، فلا يقع مصداقاً للواجب.

و هذا بخلاف غير الغاصب، فإنّ مقتضى حديث الرفع الذى هو رفع واقعى فى غير «ما لا يعلمون» تخصيص حرمه الغصب بغير الناسى فلا- حرمه فيه، كما لا- مبغوضيه حتى واقعاً لتكون مانعاً عن صلاحية التقرب و صيرورته مصداقاً للواجب، فلا مانع من صحته.

و منه تعرف أنّه لا مجال للتمسك بالحديث فى القسم الأول أعنى الناسى الغاصب إذ هو بمناط المنه على نوع الأُمة، و لا امتنان على النوع فى الرفع عن الغاصب كما هو ظاهر.

و بالجملة: فالتفصيل المزبور متّجه فى ذاك المورد و نحوه مما يكون يتحد فيه الغصب مع العباده و ينطبق أحدهما على الآخر، و لا يكاد ينسحب إلى المقام بعد ما عرفت من عدم الاتحاد، و تغاير متعلّق النهى مع ما تعلّق به الأمر.

نعم، ينسحب على مبنى من يرى اعتبار الإباحه فى اللباس استناداً إلى اتحاد الحركات الصلاتيه مع الحركات الغصبيه

(١) شرح العروه ٥: ٣٢١.

(٢) شرح العروه ٦: ٤١٢، و أيضاً ذكره فى ٩: ٥٧.

(٣) [و هو الوجه الخامس].

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ١٣٦

و الظاهر عدم الفرق بين كون المصلى الناسى هو الغاصب أو غيره (١) لكن الأحوط الإعادته بالنسبه إلى الغاصب، خصوصاً إذا كان بحيث لا يبالى على فرض تذكره أيضاً.

حسبما تقدم. و قد عرفت ما فيه.

و عليه فالناسى للغصب إن لم يكن هو الغاصب فلم يصدر منه أى محرم حتى واقعاً بمقتضى حديث الرفع، فلا خلل فى صلاته بوجه، و إن كان هو الغاصب فالفعل و إن صدر منه مبغوضاً و مستحقاً للعقاب إلا أنّ غايه ما فى الباب الإخلال بالشرط أعنى الستر فكأنه صلى عارياً ناسياً، إذ لا يزيد عليه بشىء، و مثله محكوم بالصحة بمقتضى حديث لا تعاد. فالأقوى وفاقاً للمتن هو الحكم بالصحة فى كلتا صورتين «١» بمناطين حسبما عرفت.

(١) كما عرفت الحال فى ذلك.

(١) هكذا أفاده (دام ظله) فى بحثه الشريف، و لكنّه عدل عنه فى الطبعة الأخيره من تعليقه الأنيقه و حكم بالبطلان فى الصورة الثانيه [لاحظ التعليقه فإنها موافقه لما ذكره هنا] نظراً إلى أنّ الإخلال لو كان من ناحيه الشرط فقط لثم ما أُفيد، إلا أنّ هناك جهه أخرى للفساد و هى الصدور على صفه المبغوضيه الموجهه للالتحاق بالعالم العامد كالتحاق الجاهل المقصّر به. و من البين أنّ الحديث لا- يتكفل لرفع هذه النقيصه، إذ لا يوجب قلب المبغوض إلى المحبوب، و لا جعل الحرام الواقعى مصداقاً للواجب كما لا يخفى.

و بعبارة اخرى: الحديث ناظر إلى نسيان يكون المصلّى معذوراً فيه فلا يشمل المقام، و معه لا مناص من

أقول: هكذا أفاده (دام ظلّه) في وجه العدول، و لقائل أن يقول: إما أنّ المبعوضيه مانعه أو أنّ المقربيه شرط زائداً على الستر، و مهما كان الأمر فهذه اعتبارات ملحوظه في الصلاه يكون الإخلال بها كغيرها مما عدا الخمسه مشمولاً لإطلاق الحديث المتكفل للتصحيح من كل خلل ما عداها، و أمّا تقييد النسيان بما كان عن عذر فيدفعه إطلاق الحديث أيضاً. و قياسه بالجاهل المقصر مع الفارق، إذ الحديث غير قاصر الشمول له في حدّ نفسه، و إنّما خرج عنه لقرينه خارجيه مفقوده في المقام، و هي لزوم حمل الإعادة في جواب أسئله الرواه على الفرد النادر و هو العالم العامد حسبما أفاده (دام ظلّه) غير مرّه.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ١٣٧

[مسألة ١: لا فرق في الغضب بين أن يكون من جهه كون عينه للغير أو كون منفعت له]

[١٢٦٩] مسألة ١: لا فرق في الغضب بين أن يكون من جهه كون عينه للغير أو كون منفعت له، بل و كذا لو تعلق به حق الغير بأن يكون مرهوناً (١).

[مسألة ٢: إذا صبغ ثوب بصبغ مغضوب فالظاهر أنه لا يجري عليه حكم المغضوب]

[١٢٧٠] مسألة ٢: إذا صبغ ثوب بصبغ مغضوب فالظاهر أنه لا يجري عليه حكم المغضوب (٢) لأنّ الصبغ يعدّ تالفاً، فلا يكون اللون لمالكه، لكن لا- يخلو عن إشكال أيضاً، نعم لو كان الصبغ أيضاً مباحاً لكن أجبر شخصاً على عمله و لم يعط أجرته لا إشكال فيه، بل و كذا لو أجبر على خياطه ثوب أو استأجر و لم يعط أجرته إذا كان الخيط له أيضاً، و أمّا إذا كان للغير فمشكل، و إن كان يمكن أن يقال إنه يعدّ تالفاً [١] فيستحق مالكه قيمته، خصوصاً إذا لم يمكن ردّه بفتقه، لكن الأحوط ترك الصلاه فيه قبل إرضاء مالك الخيط، خصوصاً إذا أمكن ردّه بالفتق صحيحاً، بل لا يترك في هذه الصوره.

(١) إذ لا- خصوصيه للغضب في مناط البحث، و إنّما العبره بوقوع الصلاه في لباس يحرم التصرف فيه و إن كانت عينه مملوكه له، كما لو كانت مستأجره فكانت منفعت للغير، أو مرهونه فكانت متعلقاً لحق الغير و لم يأذنا له، أو منذوره فكانت متعلقاً لحقه سبحانه كما لو نذر أن لا يتصرف في لباسه الخاص لغرض شرعي راجح، أو نذر التصديق به في سبيله بنحو نذر الفعل لو تحقق الأمر الكذائي و قد حصل، أو كان اللباس مما يحرم التصرف فيه في نفسه كلبس الرجل ما يختص بالمرأه أو بالعكس، فإنّ ملاك البحث مشترك بين الجميع و الكلّ داخل فيه بمناط واحد.

(٢) بعد أن حكم في المسأله السابقه بشمول الحكم للتصرف

فى متعلق حق الغير، تعرض فى هذه المسأله لبيان صغريات هذه الكبرى. و تفصيل الكلام: أن فروض المسأله ثلاثه:

أحدها: ما إذا لم يكن الغير مستحقاً لشيء من عين اللباس و إنما يستحق

[١] فيه منع إلا أن الحكم بالبطلان معه مبنى على الاحتياط المتقدم.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ١٣٨

.....

شيئاً فى ذمه صاحبه لأجل عمل أوقعه فيه بأمره، كما لو أجبر على صبغ ثوبه بصبغ مملوك له أو مأذون من قبل مالكة، أو على خياطه ثوبه بخيط نفسه، أو استأجره على ذلك من غير دفع الأجره إليه، و لا شبهه فى جواز الصلاه فى مثل هذا اللباس، لسلامته عن أى حق متعلق به بعد وضوح عدم السرايه مما اشتغلت به الذمه من اجره المثل أو المسمى إليه، و هذا ظاهر.

ثانيها: ما إذا كان مستحقاً لشيء من عينه كما لو أجبر أو استأجر أحداً لخياطه ثوبه و لم يعط أجرته مع كون الخيط للعامل. و قد فصل الماتن (قدس سره) بين البناء على عد الخيط تالفاً، و لا سيما مع عدم إمكان فتقه و امتناع رده بحيث ينتقل الضمان إلى البدل فتجوز الصلاه فيه، و بين البناء على بقاء عينه و لا سيما مع إمكان فتقه فيجب رده و لا تجوز الصلاه.

و لكن الظاهر عدم الجواز على كلا التقديرين.

أما الثانى: فواضح، لما تقدم من عدم جواز الصلاه فى اللباس المغصوب و لو بخيط واحد.

و أمّا الأول: فلاجل أن الخيط و إن عد تالفاً إلا أن التالف هو ماليتة لا ملكيته، فإن عين الخيط المملوك للغير موجود فى الثوب بالوجدان، و من ثمّ تزيد به ماليتة، و لا يجوز التصرف فى ملك الغير بغير إذنه.

بل الأمر كذلك حتى

لو زالت الملكية بزوال المالىه، بدهه ثبوت حق الاختصاص و الأولويه كثبوته فى الكوز المكسور و ميته الحيوان المملوك، و من ثم لا تجوز مزاحمه المالك فى ذلك. و قد تقدّم شمول مناط البحث للتصرف فى متعلّق حق الغير.

فما ذكره فى المتن من إمكان القول بالصحه فيما إذا عدّ تالفاً غير واضح حتى لو عمّنا التلف لسقوط المالىه و الملكية معاً.

كما أنّ ما صنعه (قدس سره) من عطف الاستتجار من دون دفع الأجره

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ١٣٩

.....

على الإيجاب و جعلهما من باب واحد غير واضح أيضاً، لما هو المقرر فى محلّه «١» من أنّ صحه عقد الإجاره لا يتوقف على دفع الأجره خارجاً، بل المالك يملك العمل بمجرد العقد، غايه الأمر أنّ للأجير حق الفسخ لو لم يتسلم الأجر، فما لم يفسخ كان اللباس بتمامه لمالكه فتجوز الصلاه فيه بطبيعه الحال.

و بالجمله: الاستتجار قبل تصدّى الأجير للفسخ يختلف عن الإيجاب فلا وجه لقياس أحدهما بالآخر.

ثالثها: ما إذا صبغ الثوب بصبغ مغصوب، و قد حكم فى المتن بجواز الصلاه فيه، نظراً إلى أنّ الصبغ يعدّ تالفاً عرفاً و يضمن الغاصب بدله، فلا يكون اللون لمالكه ليشتمل الثوب على جزء مغصوب يمنع عن الصلاه فيه، ثم عقبه بقوله: لكن لا يخلو عن إشكال.

أقول: و هو فى محلّه، بل لا ينبغي التأمّل فى عدم مساعده الارتكاز العقلاني على التلف فى أمثال هذه الموارد.

نعم، قد تكون العين باقيه بصوره أخرى بحسب النظر العقلى فقط، و لا يكاد يساعده الفهم العرفى بوجه، كما فى تسخين الماء المباح بالحطب أو النفط المغصوبين أو بقوه كهربائيه مختلسه، فإنّ الحراره و إن كانت مسببه عن أجزاء منتشره فى الماء منقلبه

عن تلك المواد بحسب التدقيق العقلي إلا أنه بالنظر العرفي تعدّ تلك المواد تالفه فانيه و أنّ الحرارة الموجوده في الماء لم تكن إلا عرضاً مبيناً مع الجوهر المغصوب.

و أما في أمثال المقام فقد استقر الارتكاز العقلائي على بقاء عين المال حتى بالنظر العرفي فضلاً عن الدقي، غايه الأمر أنّ الأجزاء قد تفرقت و تشتت بعد ما كانت مجتمعاً.

و بعبارة اخرى: تغيير الصبغ من شكل إلى آخر، و تحوّل من كيفية إلى أخرى لا أنّه انعدم و انصرم بالمزّه.

(١) العروه الوثقى ٢: ٣٨٣ فصل: في أحكام العوضين بعد المسأله [٣٢٨٢]، المسأله [٣٢٩٧].

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ١٤٠

.....

و يشهد لهذا الارتكاز ملاحظه نظائر المقام و أشباهه، فلو غصب مقداراً من الشاي فصبّ عليه الماء المغلى المباح حتى اكتسب اللون و بقى الثافل، أو مقداراً من التمر فألقى عليه الماء و بقى مده حتى اكتسب حلاوه و صار نقيعاً، أ فهل يمكن القول بجواز شرب الشاي أو النقيع بدعوى أنّ المغصوب تالف و الموجود لون أو حلاوه لا يستند إلى المالك فيحل للغاصب و لا يضمن إلا قيمه المغصوب.

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

و أوضح من الكلّ ما لو غصب كميّه من السكر و أذابها في الماء أ فهل يسمح في شربه استناداً إلى الدعوى المزبوره، 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 تبدلت هيئته. فدعوى التلف

و السقوط ساقطه 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.

و لكنه (دام ظله) جدّد النظر أخيراً حول ما أفاده في المقام و بنى على افتراق الأمثلة المذكوره عن الصبغ الذي هو محلّ الكلام، نظراً إلى اشتغالها على عين المغصوب و لو بصوره اخرى و من شكل إلى آخر، و أمّا الصبغ فإنّما يكون من هذا القبيل لو كان المصبوغ حاملاً لعين الصبغ كما في صبغ اللوح أو الحديد و أمّا الثوب فلا يحمل أى جزء منه، و إنّما يبقى فيه اللون الخالص الذي هو صفه محضه. و من المقرر في محله «١» أنّ الأوصاف لا تقابل بشىء من المال و إن أوجبت الازدياد في قيمه العين، فلا يقاس الصبغ المبحوث عنه بتلك الأمثلة، بل يعدّ تالفاً بنظر العرف بعد افتراض زوال العين، فلا مانع من الصلاة فيه. و بذلك

(١) مصباح الفقاهه ٧: ٢٦٩.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ١٤١

[مسألة ٣: إذا غسل الثوب الوسخ أو النجس بماء مغصوب]

[١٢٧١] مسألة ٣: إذا غسل الثوب الوسخ أو النجس بماء مغصوب فلا إشكال في جواز الصلاة فيه بعد الجفاف (١)، غاية الأمر أنّ ذمّته تشتغل بعوض الماء، و أما مع رطوبته فالظاهر أنّه كذلك أيضاً، و إن كان الأولى تركها حتى يجف.

[مسألة ٤: إذا أذن المالك للغاصب أو لغيره في الصلاة فيه مع بقاء الغصبيه صحّت]

[١٢٧٢] مسألة ٤: إذا أذن المالك للغاصب أو لغيره في الصلاة فيه مع بقاء الغصبيه صحّت (٢).

يفترق الثوب المصبوغ عن المخيط بالخيط المغصوب، لبقاء العين في الثاني دون الأول، فلا يكونان من باب واحد كما أُشير إلى هذا التفصيل في تعليقه الشريفه.

(١) إذ لا مقتضى للمنع بعد عدم وجود عين المغصوب فيه، كما لا إشكال في عدم الجواز مع وجود عين الماء بحيث يمكن ردّه إلى مالكة و لو بعد العصر لصدق الصلاة في المغصوب.

و أمّا مع وجود مجرد الرطوبة فالظاهر عدم الجواز أيضاً. فإنّ مال الغير و إن عدّ تالفاً كما في الصورة الأولى إلا أنّ له حق الاختصاص بالإضافه إلى الرطوبة الموجوده. و قد عرفت «١» عموم مناط المنع للتصرف في متعلق حق الغير، نعم لو دفع البديل

سقط حقه و ساغ التصرف فيه، للمعاوضه القهرية الواقعه بين العين التالفه و بين البديل المبذول، الموجه لزوال الحق بطبيعه الحال.

(٢) قد يتعلّق الإذن بشخص خاص، و قد يصدر على سبيل الإطلاق.

أمّا الأوّل: فلا إشكال في الصحه فيما إذا كان المأذون غير الغاصب، لانتفاء المانع بالمرّه، و هذا واضح.

و أمّا إذا كان هو الغاصب فيقع الكلام تاره من ناحيه الموضوع و أخرى من ناحيه الحكم.

(١) في ص ١٣٧.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ١٤٢

.....

أمّا الموضوع فربما يناقش في إمكان الجمع بين الغصب و الإذن، لما يتراءى بينهما من التضاد.

و يندفع: بانتزاع الغصب من

الاستيلاء على مال الغير من دون إذنه و رضاه، سواء تصرّف فيه خارجاً أم لا، فلو تصرّف فقد ارتكب محرّماً آخر. و عليه فربما لا يرضى المالك بالغصب و لا يزال يطالب بالردّ إلا أنّ حنانه على الغاصب يمنعه عن الرضا ببطلان صلاته و يدعوه إلى الإذن في هذا التصرف الخاص، في حين كونه ساخطاً على أصل الاستيلاء، و لا تنافى بين الأمرين بوجه.

و أمّا الحكم فقد يتوهم المنع، نظراً إلى أنّه بعد ما كان مأموراً بالردّ في كلّ آن بمقتضى افتراض الغصب فهذا الأمر يستدعى النهى عن ضده و هو الصلاة، و لا يرفعه إذن المالك، لعدم مقاومته مع نهى الشارع، و بذلك يفترق الغاصب عن غيره. و إليه يشير الماتن بقوله: خصوصاً ... إلخ.

و فيه: مضافاً إلى منع المبنى، لعدم اقتضاء [الأمر] النهى عن الضد الخاص أنّ النهى بعد تسليمه غيرى، و مثله لا يقتضى الفساد حتى في العبادات كما هو موضح في محلّه «١».

و عليه فالأصح ما ذكره في المتن من عدم الفرق بين الغاصب و غيره من هذه الجهة.

و أما الثانى: أعنى ما لو أطلق الإذن، فإن أحرز الظهور في العموم بحيث يتناول الغاصب أو أحرز عدمه فلا إشكال، و يختلف ذلك باختلاف المقامات و المناسبات كما لا يخفى. و إن لم يحرز فان تم الانصراف إلى غير الغاصب فهو و إلا كان المرجع أصاله عدم الرضا، المقطوع به حال الغصب، و بذلك يحرز عدم تناول الإذن للغاصب.

(١) محاضرات في أصول الفقه ٣: ٨٧.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ١٤٣

خصوصاً بالنسبه إلى غير الغاصب (١) و إن أطلق الإذن ففي جوازه بالنسبه إلى الغاصب إشكال، لانصراف الإذن إلى غيره (٢)

مع الظهور في العموم لا إشكال.

[مسألة ٥: المحمول المغصوب إذا تحرك بحركات الصلاة يوجب البطلان]

[١٢٧٣] مسأله ٥: المحمول المغصوب إذا تحرك بحركات الصلاة يوجب البطلان [١] و إن كان شيئاً يسيراً (٣).

[مسألة ٦: إذا اضطر إلى لبس المغصوب لحفظ نفسه أو لحفظ المغصوب]

[١٢٧٤] مسأله ٦: إذا اضطر إلى لبس المغصوب لحفظ نفسه أو لحفظ المغصوب [٢] من التلف صحت صلاته فيه (٤).

(١) قد عرفت وجه الخصوصية.

(٢) بل حتى مع عدم الانصراف حسبما عرفت.

(٣) قد عرفت عدم البطلان في غير الساتر من الملبوس فضلاً عن المحمول تحرك أم لم يتحرك فراجع «١» ولا نعيد.

(٤) بلا إشكال فيما إذا كان المضطر غير الغاصب، لسقوط الحرمة و جواز اللبس حال الاضطرار حتى واقعاً، بل قد يكون واجباً أحياناً كما لا يخفى.

و أما لو كان هو الغاصب فلا ينبغي الإشكال أيضاً فيما لو نشأ الاضطرار عن جهة أخرى غير الغصب، كما لو تسبب عن مرض أو برد لا يتحمل و نحو ذلك مما لا يستند إلى الغصب، إذ ما من شىء حرّمه الله الا و قد أحله عند الضرورة، فلم يصدر منه إلا فعل سائغ حتى في صقع الواقع.

و أما لو استند إلى الغصب كما لو توقف حفظ المغصوب على لبسه فهذا اللبس و إن كان جائزاً عقلاً من باب أخفّ القبيحين و أقلّ المحذورين نظير

[١] على الأحوط كما تقدم.

[٢] هذا في غير الغاصب، و أما فيه فصحة الصلاة محل إشكال، و لا يبعد عدم صحتها إذا كان ساتراً بالفعل.

(١) ص ١٣٠ فما بعد.

[مسأله ٧: إذا جهل أو نسى الغصبيه و علم أو تذكر في أثناء الصلاة]

[١٢٧٥] مسأله ٧: إذا جهل أو نسى الغصبيه و علم أو تذكر في أثناء الصلاة فإن أمكن نزع [١] فوراً و كان له ساتر غيره صحت الصلاة (١) و إلا ففي سعه الوقت و لو بإدراك ركعه يقطع الصلاة (٢) و إلا فيشتغل (٣) بها في حال النزاع.

الخروج عن الدار الغصبيه إلا أنه لما كان مستنداً إلى سوء الاختيار،

و الامتناع بالاختيار لا- ينافي الاختيار، فلا جرم يصدر منه على صفه المبعوضيه المانع عن الصلوح للمقريبه. و من ثم يشكل الصلاه فيما إذا كان ساتراً بالفعل على ما تقدّم «١».

(١) لعدم قدح الغصبيه السابقه لمكان النسيان، و لا اللاحقه لمكان النزاع إلا بناءً على اعتبار الإباحه حتى في الآنات المتخلله، فإنه قد يشكل لعدم رعايتها في آن النزاع، نظير ما تقدّم «٢» في الأمه المعتقه أثناء الصلاه. و على أيّ حال فاعتبار النزاع في الصحه في غير الساتر بالفعل مبنى على الاحتياط الاستجابى كما تقدّم «٣».

(٢) لعدم التمكن من إتمامها صحيحه حسب الفرض. إما لاستلزام النزاع و التبديل الفعل الكثير، أو لعدم وجود ساتر مباح.

(٣) بحيث وقعت المزاحمه بين رعايه الوقت و رعايه الشرط فإنه يقدم الأول، لأنّ الصلاه لا تسقط بحال، فيستمر في صلاته في حال النزاع و إن وقع جزء منها في المغصوب.

نعم، لو كان المغصوب هو الساتر و كان مأموناً من الناظر نزعه و أتمّ صلاته عارياً، فإنّ ضيق الوقت لا- يسوّغ الصلاه في المغصوب مع التمكن منها عارياً كما لا يخفى.

[١] وجوب النزاع وضعاً في غير الساتر بالفعل مبنى على الاحتياط المتقدم.

(١) في ص ١٣٣.

(٢) في ص ١١١.

(٣) في ص ١٣٣.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ١٤٥

[مسأله ٨: إذا استقرض ثوباً و كان من نيته عدم أداء عوضه]

[١٢٧٦] مسأله 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 كذلك (١).

(١) يقع الكلام تاره فيما تقتضيه القاعده و اخرى بالنظر إلى النصوص الخاصه الوارده في المقام.

ينبغي التأمل في أنّ مقتضاها عدم جريان حكم الغصب لصحة العقود المذكوره في المتن من القرض و الإجاره و البيع و نحوها، لأنّ العبره في صحّه العقود المعاوضه باعتبار المبادله و إنشاء العقد القائم بالطرفين من دون إناطه بالوفاء الخارجى فضلاً عن نيه الأداء من الحلال أو الحرام. فمناط الصحه مجرد الاعتبار النفسانى المبرز الصادر منهما، و لم تكن النيه المزبوره من مقومات العقد، غايه الأمر أنّه لو تخلف عن الأداء و لم يتعقب العقد بالوفاء كان للطرف الآخر خيار الفسخ، و هو أمر آخر، فما لم يفسخ كان العقد صحيحاً و المعامله نافذه، و معه لا مجال لاحتمال الغصبيه.

و منه تعرف فساد دعوى المنافاه بين القصد إلى المعاوضه و بين نيه عدم الأداء أو الأداء من الحرام، فإنّها إنّما تتجه لو كان المنشأ هو المعاوضه الخارجيه، و ليس كذلك، و إنّما هي في وعاء الاعتبار، فيعتبر كلّ من البائع و المشتري ملكيه الآخر للثمن أو المثل، و الآثار تترتب على هذا الاعتبار و لا مانع من أن يكون في عين الحال بانياً على الامتناع و عدم الأداء خارجاً.

و يشهد لذلك عدم ذكر الفقهاء نيه الأداء من شرائط العقد، و هذا مما يكشف بوضوح عن عدم الدخول في صحه العقد بوجه.

و أمّا الثانى: فقد وردت في المقام روايتان:

□
إحدهما: مرسله ابن فضال عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: «من استدان

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ١٤٦

.....

ديناً فلم ينو قضاءه كان بمنزله السارق» (١).

و فيه أوّلًا: أنّ السند ضعيف بالإرسال، و بصالح بن أبى حماد فإنّه لم يوثق بل ربما يستشعر ضعفه من النجاشى حيث قال: إنّ حديثه يعرف و ينكر (٢) بل قد ضعفه

ابن الغضائري صريحاً «٣». نعم روى الكشي عن علي بن محمد أنه قال فيه: إنه خير أو مؤمن «٤» و لكن الراوى لم يوثق. و العمده أن الرجل لم يثبت توثيقه، و هو كافٍ فى الضعف.

و ثانياً: أن موردها القرض، و يمكن القول بأن فيه خصوصيه و هى أنه تمليك بالضمان لا مبادله مال بمال، و لعل ذلك يتنافى مع قصد عدم الأداء، فكيف يمكن التعدى إلى البيع و نحوه من المبادلات مع وضوح لزوم الاقتصار فى الحكم المخالف للقاعده على مورد قيام النص.

□
ثانيتها: ما رواه الصدوق بإسناده عن أبي خديجه عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «أَيُّمَا رَجُلًا أَتَى رَجُلًا فَاسْتَقْرَضَ مَالًا وَ فِى نَيْتِهِ أَنْ لَا يُؤَدِّيَهُ فَذَلِكَ اللَّصُّ الْعَادِي» «٥».

و فيه: مضافاً إلى ضعف السند، لضعف طريق الصدوق إلى أبي خديجه سالم ابن مكرم الجمال، و لا أقل من أجل اشتماله على محمد بن علي الكوفى «٦» و لم يوثق، أن الدلاله قاصره، فإنها و إن كانت واضحه فى موردها إلا أنها أخص من المدعى من وجهين:

أحدهما: الاختصاص بالقرض، فلا تشمل غيره كما عرفت.

(١) الوسائل ١٨: ٣٢٨ / أبواب الدين و القرض ب ٥ ح ٢.

(٢) رجال النجاشى: ١٩٨ / ٥٢٦.

(٣) حكاة عنه فى الخلاصه: ٣٥٩ / ١٤١٧.

(٤) رجال الكشي: ٥٦٦ / ١٠٦٨.

(٥) الوسائل ١٨: ٣٢٩ / أبواب الدين و القرض ب ٥ ح ٥، الفقيه ٣: ١١٢ / ٤٧٥.

(٦) الفقيه ٤ (المشيخة): ٧٩.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ١٤٧

و لا يبعد ما ذكره [١] (١)، و لا يختص بالقرض، و لا بالثوب، بل لو اشترى أو استأجر أو نحو ذلك و كان من نيته عدم أداء العوض أيضاً كذلك.

[مسألة ٩: إذا اشترى ثوباً بعين مال تعلق به الخمس أو الزكاه مع عدم أدائهما من مال آخر]

[١٢٧٧] مسأله ٩: إذا اشترى ثوباً بعين

مال تعلق به الخمس أو الزكاه مع عدم أدائهما من مال آخر، حكمه حكم المغصوب (٢).

ثانيتها: أن موردها نية عدم الأداء، فلا تشمل عدم نية الأداء الذي هو المورد الثاني مما ذكره في المتن.

فتحصّل: أن ما ذكره بعض العلماء لا يمكن المساعدة عليه في شيء من الموردين لا بمقتضى القاعدة، ولا بموجب النصوص الخاصة، بل الأقوى صحة معامله بعد تحقق قصد إليها حقيقة، و معه لا موضوع للغصب.

(١) بل هو بعيد كما عرفت.

(٢) سيأتي في محله «١» إن شاء الله تعالى أن مستحق الزكاه شريك مع المالك في ماله العين الزكويه، و حينئذ فان اشترى بما فيه الزكاه شيئاً فالمعامله بالإضافة إلى حصّه الزكاه فضوليّه تتوقّف صحتها على الإجازة.

نعم، بما أنّ الزكاه يجوز دفعها من مال آخر، و لا يلزم أن يكون من نفس العين، فبعد الدفع يملك تلك الحصه، و يكون المقام من صغريات من باع شيئاً ثم ملكه المحكوم بالصحة، من غير حاجه إلى الإجازة. و عليه فقبل الدفع يجرى عليه حكم المغصوب، فلو كان ثوباً لا تجوز الصلاة فيه.

و منه تعرف أنّ ما في المتن من التقييد بعدم الأداء يراد به بعد الشراء، إذ لا مجال للتقييد قبله، لوضوح خروج العين بعد الأداء عن موضوع الشراء، بما فيه الحق، فيخرج عن مفروض المسأله.

و كيف ما كان، فالحكم في الزكاه مطابق لمقتضى القاعدة، مضافاً إلى النصّ

[١] بل هو بعيد فيما إذا تحقق قصد معامله حقيقة.

(١) العروه الوثقى ٢: ١١٤ المسأله [٢٦٩٠].

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ١٤٨

[الثالث: أن لا يكون من أجزاء الميتة]

إشاره

الثالث: أن لا يكون من أجزاء الميتة (١)،

الخاص المتضمن لجواز التصرف بعد الدفع من مال آخر كما سيأتي في محلّه. هذا في الزكاه.

و أمّا

فى الخمس فان بنينا على ما هو المشهور من إلحاقه بالزكاه فيجرى فيه ما عرفت، و إن أنكرنا ذلك فمقتضى نصوص التحليل بناءً على المختار من شمولها للمقام كما سيأتى «١» صحه المعامله و انتقال الحق ممّا فيه الخمس إلى بدله، و مقتضاها كون الثوب بنفسه مشتركاً بين المالك و بين الساده فلا يجوز التصرف فيه بغير إذن الشريك.

و بالجمله: لا- تجوز الصلاه فى الثوب إما لأنّ المعامله فضوليه، أو لأنّه بنفسه متعلق لحقّ الخمس، و لا يجوز التصرف فيه قبل أدائه.

(١) لا إشكال كما لا خلاف فى عدم جواز الصلاه فى أى جزء من أجزاء الميته، سواء أ كان هو الجلد أم غيره مما تحله الحياه، من غير فرق بين كون الحيوان محلل اللحم أم محرّمه، و قد ادعى عليه الإجماع فى غير واحد من الكلمات حتى ممّن قال بطهاره الجلد بالدبغ، فإنّ الميته بعنوانها تبطل الصلاه فيها لا لمكان نجاستها فحسب كى يقتصر على موردها.

و تشهد به جملة من النصوص دلّت طائفه منها على النهى عن الصلاه فى الميته كصحيحه محمد بن مسلم، قال: «سألته عن الجلد الميت أ يلبس فى الصلاه إذا دبغ؟ قال: لا، و لو دبغ سبعين مره» «٢».

و طائفه اخرى على الأمر بالصلاه فى المذكى كقوله (عليه السلام) فى موثقه ابن بكير: «... فان كان مما يؤكل لحمه فالصلاه فى وبره و بوله و شعره و روثه و ألبانه و كل شىء منه جائز إذا علمت أنّه ذكى قد ذكاه الذبيح...» إلخ «٣» هذا.

(١) فى العروه الوثقى ٢: ١٩٩ المسأله [٢٩٧٩].

(٢) الوسائل ٤: ٣٤٣/ أبواب لباس المصلى ب ١ ح ١.

(٣) الوسائل ٤: ٣٤٥/ أبواب لباس المصلى ب ٢

.....

و مورد صحيحه ابن مسلم و غيرها و إن كان هو خصوص الجلد فيحتاج التعميم لغيره إلى دليل آخر من إجماع أو تنقيح مناط و نحوهما، إلا أنه يكفي في التعميم صحيح ابن أبي عمير عن غير واحد عن أبي عبد الله (عليه السلام): «في الميتة، قال: لا تصل في شيء منه ولا في شسع» (١).

و لا يضره الإرسال بعد أن كان المرسل عنه غير واحد، لما تقدّم عند التكلم حول روايه يونس في مبحث الحيض أن هذا التعبير و نحوه كجماعه أو عدّه من أصحابنا يدلّ على أن المروي عنه جماعه كثيرون بحيث لا يحتمل عادة عدم وثاقه واحد منهم.

و كيف ما كان، فالحكم في الجملة مما لا غبار عليه، و إنّما الإشكال في كيفية الاعتبار و أنّ المجعول الشرعي هل هو اعتبار المانع للميتة كما هو ظاهر الطائفة الأولى، فيتصرّف في الطائفة الثانية و يحمل الأمر بالصلاه في المذكى على العرضى من جهه الملازمه بعد وضوح عدم الواسطه بينه و بين الميتة. أو أنّ المجعول هو اعتبار الشرطيه للتذكيه كما هو ظاهر الأمر في الطائفة الثانيه فيتصرّف في الأولى و يحمل النهى على العرضى، لما عرفت من الملازمه. أو أنّ المجعول كالا-الاعتبارين كما قيل فالتذكيه شرط كما أنّ الميتة مانع، فيؤخذ بظاهر كلّ من الطائفتين؟ وجوه متصوره في مقام الثبوت.

أما الاحتمال الأخير فساقط جزماً، بداهه أنّ أحد الاعتبارين يغني عن الآخر بعد انتفاء الواسطه بينهما، و استلزام وجود أحدهما لعدم الآخر و بالعكس، سواء كان التقابل بين الميتة و المذكى من تقابل التضاد أو العدم و الملكة. فاعتبارهما معاً لغو محض، فيدور الأمر بين

و تظهر الثمره فى صورته الشك فى الشبهه الموضوعيه و أنّ هذا الجلد مثلاً هل هو من أجزاء الميتة أو المذكى. فعلى الأول يبنى على العدم، لأصالة عدم المانع

(١) الوسائل ٤: ٣٤٣/ أبواب لباس المصلى ب ١ ح ٢.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ١٥٠

.....

أو أصالة البراءة عن تقيد الصلاة بعدم وقوعها مع هذا الشىء، حيث إنّ المانع انحلاليه. و على الثانى لا بد من الإحراز، لقاعده الاشتغال عند الشك فى تحقق الشرط المعتبر فى المأمور به. و حينئذ فان استظهرنا من الأدله أحد الأمرين فهو و إلا فلا أصل يحرز به شىء منهما.

أمّا بناءً على كون التقابل بين الميتة و المذكى من تقابل التضاد كما لا يبعد، حيث إن الميتة كما عن المصباح المنير عبارته عن زهاق الروح المستند إلى سبب غير شرعى «١»، فى مقابل المذكى الذى هو عبارته عن الزهاق المستند إلى سبب شرعى، فهما عنوانان وجوديان و ضدّان لا ثالث لهما، فالأمر واضح، إذ لا سبيل حينئذ لإجراء الأصل لا فى نفس الحكم، لمعارضه أصالة عدم المانع بأصالة عدم شرطيه بعد العلم الإجمالى بمجعوليّه أحد الاعتبارين. و لا فى الموضوع لأنّ استصحاب عدم الموت إنّما يجدى لو كان المجعول هو المانع، و هو أوّل الكلام، لاحتمال أن يكون المجعول شرطيه التذكيه، و من الواضح عدم ثبوتها باستصحاب عدم الموت إلا بنحو الأصل المثبت. كما أنّ استصحاب عدم التذكيه إنّما يجدى لو كان المجعول شرطيه التذكيه، و هو أيضاً غير معلوم حسب الفرض، و لا يثبت به الموت لو كان هو الموضوع للأثر للشك فى المانع كما ذكر.

و أمّا بناءً على أن يكون التقابل بينهما من تقابل العدم و الملكه

فقد يقال إنَّ اعتبار المانع حينئذ يرجع إلى الشرطيه، نظراً إلى أنَّ الموت على هذا معناه عدم التذكيه، فالنهي عنه يؤول إلى الأمر بالتذكيه، إذ نتیجه النفي في النفي هو الإثبات. فلا فرق بين الاعتبارين لرجوعهما إلى معنى واحد، و إنما الاختلاف في مجرد التعبير، و عليه فعند الشك يكون مقتضى الأصل عدم التذكيه.

و لكنّه يندفع بأنَّ العدم المقابل للملكه لم يكن عدماً مطلقاً، بل هو مضاف و له حظ من الوجود فيعتبر فيه الاتصاف بالعدم كما تعرضنا له في مبحث

(١) المصباح المنير: ٥٨٤.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ١٥١

.....

النجاسات «١» فليس العمى مجرد عدم البصر عمّن من شأنه ذلك، بل الاتصاف بعدم البصر، كما أنّ الكفر هو الاتصاف بعدم الإسلام و هكذا.

و عليه فالميته عباره عن الاتصاف بعدم التذكيه لا مجرد عدمها كي تحرز بالاستصحاب، و لا ريب أنّ استصحاب عدم التذكيه لا يثبت الاتصاف بالعدم كي يحرز معه عنوان الميته.

نعم، لو كانت الميته مركباً من زهاق الروح مع عدم ورود التذكيه على المحل كما ذكره شيخنا الأنصاري (قدس سره) في رسائله «٢» أمكن إحرازه بضمّ الوجدان إلى الأصل، فإنّ الزهاق محرز بالوجدان، و التذكيه مشكوكه تدفع بالأصل فيلتم الموضوع بضم أحدهما إلى الآخر، و لكنه غير ثابت كما عرفت.

و التحقيق: أنّ مفهوم الميته لم يكن شيئاً مما ذكر، بل هو عباره عن خصوص ما مات حتف أنفه، المعبر عنه بالفارسيه ب (مردار) الذي تشمئز منه جميع الطباع و تستنفره، كما تساعده اللغه «٣» و الاستعمالات القرآنيه. و أوضح شاهد له قوله تعالى حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ وَ لَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَ مَا أَهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَ الْمُنْخَنِقَةُ وَ الْمُوقُودَةُ وَ الْمُتَرَدِّبَةُ

وَ النَّطِيحَةُ وَ مَا أَكَلَ السَّبْعُ .. إلخ «٤» مع أنّ جميع المذكورات ما عدا الدم و لحم الخنزير من أقسام الميتة، أى من أفراد غير المذكى، فبقريته المقابله يظهر أنّ المراد خصوص الموت حتف الأنف.

و هو و إن تعلق النهى عن أكله فى الآيه الشريفه كما تعلق النهى عن الصلاه فيه فى الروايات العديده كما سمعت إلا أنّ ذلك لا يمنع عن تعلق الحكمين المزبورين بما هو أوسع من ذلك، و هو العنوان العام أعنى غير المذكى -

(١) شرح العروه ٣: ٨١ ٨٢.

(٢) فرائد الأصول ١: ٤١٠.

(٣) المصباح المنير: ٥٨٤.

(٤) المائده ٥: ٣.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ١٥٢

.....

و يكون التنصيص على هذا الفرد لمكان الاهتمام أو لكونه من أحد الأقسام و المصاديق البارزه، و يكون الجمع بينهما فى الآيه من عطف العام على الخاص.

و حيث تعلق النهى عن أكل غير المذكى بمقتضى قوله تعالى [□]إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ .. إلخ «١» و عن الصلاه فيه فى موثقه ابن بكير كما عرفت «٢» فيعلم من ذلك أنّ الموضوع فى الحقيقه هو ذلك العنوان العام من دون خصوصيه للميته لما عرفت من أنّه لا مانع من تعلق الحكم بعنوان و تعلقه بعنوان آخر أوسع منه، فيعلم أن العبره بالثانى، و إنّما ذكر الأوّل من باب التطبيق و كونه من أحد المصاديق، بل قد يقال إنّ الميتة فى لسان الأخبار مساوقه لعدم المذكى توسعاً فى الإطلاق كما هو كذلك فى العرف الحاضر.

و على الجملة: مقتضى الجمع بين الآيات الكريمه و الروايات الشريفه أنّ الميتة بعنوانها لا اعتداد بها، و إنّما هى من مصاديق غير المذكى، و أنّ هذا العنوان هو المناط فى ترتب الحكمين المزبورين، فلو شك فى

تعلق التذكية بجلد و نحوه على الوجه الشرعى كان المرجع أصاله عدم التذكية، و لا تعارضها أصاله عدم كونه من الميتة، لما عرفت من عدم كونها بعنوانها موضوعاً للأثر. إذن فلا يجوز أكله كما لا تجوز الصلاة فيه.

نعم، هي موضوع لخصوص الحكم بالنجاسة، لعدم ترتبها فى شىء من الأدلة على عنوان غير المذكى ما عدا روايه الصيقل «٣» الضعيفه السند، و بذلك تمتاز عن الحكمين المزبورين، لاختلاف موضوعها عن موضوعهما، فإن موضوع النجاسة فى لسان الأدلة هو عنوان الميتة، و يلحق بها بعض ما ثبت بالنصوص الخاصة كأليات الغنم المقطوعه منها حال الحياه و ما أخذته الجباله من الصيد، فاذا شككنا فى جلد أنه من الميتة حكم بطهارته لأصاله عدمها

(١) المائده ٥: ٣.

(٢) فى ص ١٤٨.

(٣) الوسائل ٣: ٤٦٢/ أبواب النجاسات ب ٣٤ ح ٤.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ١٥٣

سواء كان حيوانه محلل اللحم أو محرمة (١)

بعد وضوح عدم ثبوتها بأصاله عدم التذكية، لعدم حجيه الأصول المثبته، و إن حكمنا بعدم جواز الصلاة فيه استناداً إلى الأصل المزبور حسبما عرفت، إلا- إذا قامت أماره على التذكية من يد المسلم أو سوق المسلمين و نحوهما، فإنه يعتمد عليها بأدلة اعتبارها. و بذلك يرتكب التقييد فيما ورد فى ذيل موثقه ابن بكير من تعليق جواز الصلاة على العلم بالتذكية، كما يرتكب التقييد أيضاً فيما دلّ على إناطه المنع بالعلم بأنه ميتة كموثّق سماعه: «لا بأس ما لم تعلم أنه ميتة» «١» الظاهر فى جواز الصلاة فى المشكوك التذكية، فيحمل على ما إذا كان مقروناً بأماره عليها من يد مسلم و نحوها.

و ملخص الكلام فى المقام: أنّ الاستفادة من الأدلة بعد ضم بعضها ببعض أنّ الموضوع

لحرمة الأكل و لعدم جواز الصلاة هو عنوان غير المذكى، فالتذكية شرط فى جواز الأكل و فى جواز الصلاة، لا بدّ من إحرازها فى الحكم بهما، شأن كل شرط مع مشروطه، لا أنّ الميتة مانع.

كما أنّ الموضوع للنجاسة هو عنوان الميتة إمّا حقيقه و هى ما مات حتف أنفه، أو تنزيلاً كالأجزاء المبانه حال الحياه مثل الأليات المقطوعه من الأغنام و نحوها، و هى عنوان وجودى يحكم بعدمه لدى الشك فيه، و لا يثبت بأصالة عدم التذكية.

و نتيجة ذلك أنّه عند عدم قيام أماره على التذكية كالجلود المستورده من بلاد الكفر مع احتمال تذكيتها لا تجوز الصلاة فيها، لأصالة عدم التذكية، و لكنها محكومہ بالطهاره لأصالة عدم كونها من الميتة بعد عدم إحرازها بالأصل المزبور، لعدم حجيه الأصول المثبتة.

(١) هذا التعميم و إن كان صحيحاً إلا أنّ التصريح به مستدرک لا يناسب

(١) الوسائل ٣: ٤٩٣/ أبواب النجاسات ب ٥٠ ح ١٢.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ١٥٤

بل لا فرق بين أن يكون مما ميتته نجسه أو لا (١) كميته السمك و نحوه مما ليس له نفس سائله على الأحوط.

المقام، فإنّ محلّ الكلام مانع الميتة التى هى جهه عرضيه ترتفع بالتذكية فى المحل القابل، أما البطلان فيما لا يؤكل فهو مستند إلى مانع ذاتى لا تؤثر التذكية فى ارتفاعه و لا تجوز الصلاة فيه ذكى أم لا، حياً كان أو ميتاً، كما صرح بهذا التعميم فى موثقه ابن بكير حيث قال (عليه السلام): «... فالصلاة فى كلّ شىء منه فاسد، ذكاه الذبح أو لم يذكه» «١». فمورد اشتراط التذكية أو مانع الميتة خصوص محلل الأكل كما أُشير إليه أيضاً فى الموثقه.

(١) كما اختاره شيخنا البهائى

فى حبيل المئين و نقله عن والده «٢» استناداً إلى إطلاق النصوص الشامل لما كانت له نفس سائله فكانت ميتته نجسه، و ما لا نفس له سائله كالسمك، خلافاً لجماعه منهم صاحب الجواهر «٣» و المحقق الهمداني «٤» فأنكروا الإطلاق.

أما للانصراف إلى الأول كما فى الجواهر خصوصاً مع التصريح فى بعضها بدبغ الجلود و لو سبعين مره «٥» الذى هو طعن على ما ترتبه العامه من حصول الطهاره بالدبغ، فإنّ من الواضح أنّ ميتته غير ذى النفس طاهره لا تحتاج إلى الدبغ، و من ثم تكون خارجه عن منصرف النصوص.

و إمّا لما ذكره المحقق الهمداني (قدس سره) من أنّ مناسبه الحكم و الموضوع تستوجب الاختصاص، نظراً إلى ما هو المرتكز فى الأذهان من نجاسه الميتة و اشتراط الصلاه بالطهاره و أنّ مانعيتها إنّما هى من أجل النجاسه. فلا جرم

(١) الوسائل ٤: ٣٤٥/ أبواب لباس المصلى ب ٢ ح ١.

(٢) حبل المتين: ١٨٠.

(٣) الجواهر ٨: ٦٣.

(٤) مصباح الفقيه (الصلاه): ١١٩ السطر ١٢.

(٥) كما فى صحيحه ابن مسلم المتقدمه فى ص ١٤٨.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ١٥٥

.....

تختص بذى النفس السائله، هذا.

و لكن الأظهر ما اختاره فى المتن من التعميم، فإنّ مورد بعض النصوص و إن كان هو خصوص ذى النفس كموثقه ابن بكير «١» لمكان التعبير بالذبح ضروره عدم الحاجه إليه فى تذكیه ما لا نفس له، و كصحيحه محمد بن مسلم «٢» لمكان التعبير بالدبغ كما ذكر، إلا أنّ صحيحه ابن أبى عمير «٣» غير قاصره الشمول لها، حيث إنّ لها عموماً و إطلاقاً، فمن حيث أجزاء الميتة عامه، لمكان النكره الواقعه فى سياق النفي فى قوله: «لا تصلّ فى شىء منه» و من

حيث ذى النفس و عدمه مطلقه، فإن لفظ الميتة يشمل بإطلاقه كلا القسمين.

و من البين أنّ مقتضى الجمود على ظاهرها أنّ الميتة بذاتها و بوصفها العنوانى أخذت موضوعاً للحكم و مناطاً للأثر، لا أنّها ملحوظه طريقاً و معرّفاً إلى ما هو النجس لتختص بذى النفس، خصوصاً فى قوله: «حتى فى شسع» و لا- سيما بناءً على عدم المانعيه لما لا تتم الصلاه فيه حتى إذا كان من الأعيان النجسه إذ النجاسه غير مانعه على هذا فى مثل الشسع، فلا جرم تختص المانعيه بحيثيه كونه من الميتة بما هى ميتة.

و منه تعرف أنّه لا- مجال لدعوى الانصراف و لا- قرينه المناسبه بين الحكم و موضوعه، لابتنائها على لحاظ الميتة على سبيل الطريقيه و المعرفيه، و لا شاهد عليها، بل ظاهرها أنّها ملحوظه بحيالها و بعنوانها الذاتى، و شىء مما ذكر لا يصلح لرفع اليد عن هذا الظهور كما لا يخفى.

نعم، لا- ينبغى الشك فى انصرافها إلى حيوان له لحم قابل للأكل بعد ورود التذكيه عليه، فلا- تشمل مثل البقّ و البرغوث و نحوهما، فإنّها خارجه عن محط النظر فى هذه الأخبار، لعدم كونها قابله للأكل على التقديرين، فالمقتضى

(١) المتقدمه فى ص ١٤٨.

(٢) المتقدمه فى ص ١٤٨.

(٣) المتقدمه فى ص ١٤٩.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ١٥٦

و كذا لا- فرق بين أن يكون مدبوغاً أو لا- (١) و المأخوذ من يد المسلم و ما عليه أثر استعماله بحكم المذكى، بل و كذا المطروح فى أرضهم و سوقهم و كان عليه أثر الاستعمال، و إن كان الأحوط اجتنابه (٢).

للمانعيه قاصر فى نفسه بالإضافة إليها من غير حاجه إلى دعوى خروجها بالإجماع أو السيره كما هو ظاهر.

(١) لما

عرفت من ظهور النصوص في كون المانع هو عنوان الميتة بما هي ميتة، لا بما هي نجسه لترتفع بالديغ على القول به. و أما على القول بعدمه فالأمر أظهر، مضافاً إلى التصريح بالتعميم في الصحيح المتقدم و أنه لا ينفع و لو دبع سبعين مره.

(٢) إذا شك في تحقّق التذكيه فالأثر المرغوب إما هو الطهاره أو جواز الصلاه.

أما الأول: فقد عرفت أنّ الموضوع للنجاسه هو الميتة لا عدم المذكي، لعدم وروده إلا في روايه واحده ضعيفه «١» و بما أنّ أصله عدم التذكيه لا تثبت الميتة فمقتضى الأصل عدمها فيحكم بالطهاره.

و أما الثاني: فقد سبق «٢» أنّ الموضوع لجواز الصلاه هو عنوان المذكي، فهو مشروط به، و لا بدّ من إحرازه شأن كلّ شرط مع مشروطه، فمع الشك كان المتبع أصله عدم التذكيه فيحكم بالبطلان.

خلافاً لصاحب الحدائق حيث حكم بالصحة استناداً إلى أصله الحلّ «٣».

و يندفع: بأنّها أصل حكمي، و أصله عدم التذكيه أصل موضوعي حاكم عليه، كحكمه استصحاب النجاسه على أصله الطهاره.

و لكنّها مشروطه بعدم جريان يد المسلم عليه، و إلا فهي كأماره على

(١) و هي مكاتبه قاسم الصيقل، الوسائل ٣: ٤٦٢/ أبواب النجاسات ب ٣٤ ح ٤.

(٢) في ص ١٥١.

(٣) الحدائق ٥: ٥٢٦.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ١٥٧

.....

التذكيه حاكمه على الأصل المذكور، و قد دلّت عليه جملة من النصوص:

□
كصحيح الحلبي قال: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الخفاف التي تباع في السوق، فقال: اشتر و صلّ فيها حتى تعلم أنّه ميت بعينه» «١».

و صحيح البنزطي قال: «سألته عن الرجل يأتي السوق فيشترى جبّه فراء لا يدري أ ذكيه هي أم غير ذكيه أ يصلّي فيها؟ فقال: نعم، ليس عليكم المسأله

إِنَّ أَبَا جَعْفَرٍ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) كَانَ يَقُولُ: إِنَّ الْخَوَارِجَ ضَيَّقُوا عَلَيَّ أَنفُسَهُمْ بِجَهَالَتِهِمْ إِنَّ الدِّينَ أَوْسَعُ مِنْ ذَلِكَ» (٢).

و نحوه صحيحه الآخر «٣» و نحوها غيرها. فإنه لا شبهه في عدم إرادته العموم من السوق في هذه النصوص بحيث يتناول سوق الكفار، بل المراد خصوص سوق المسلمين، كما لا ينبغي الشك في عدم خصوصيه للسوق، إذ لا موضوعيه لهذا العنوان قطعاً، فلو كان له «٤» و كان في المحلّ أو في الشارع أو اشتراه من بيته عمه الحكم بالضروره، بل لا خصوصيه للشراء، فلو انتقل إليه بهبه و نحوها كفى، بل حتى بناقل قهري كالإرث. فالعبره بمقتضى الفهم العرفي بالأخذ من المسلم و جريان يده عليه و كونه تحت استيلائه، فإنها أماره التذكيه و سوق المسلمين أماره على أنّ اليد المأخوذ منها يد مسلم، فهو أماره على الأماره من دون خصوصيه فيه، هذا.

و مقتضى الإطلاق عدم الفرق بين ما كان عليه أثر استعماله و ما لم يكن، بل قد يظهر من موثقه السكوني عدم البأس حتى إذا كان مظنه استعمال الكافر عن أبي عبد الله (عليه السلام): «أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) سَثَلَ عَنْ سَفَرِهِ وَجَدَتْ فِي الطَّرِيقِ مَطْرُوحَةً كَثِيرَ لَحْمِهَا وَ خَبْزَهَا وَ جَبْنَهَا وَ بَيْضَهَا وَ فِيهَا سَكِينٌ فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (عَلَيْهِ السَّلَامُ): يَقُومُ مَا فِيهَا ثُمَّ يُؤْكَلُ، لِأَنَّهُ يَفْسُدُ وَ لَيْسَ لَهُ

(١) الوسائل ٤: ٤٢٧/ أبواب لباس المصلّي ب ٣٨ ح ٢.

(٢) الوسائل ٤: ٤٥٥/ أبواب لباس المصلّي ب ٥٥ ح ١.

(٣) الوسائل ٣: ٤٩٢/ أبواب النجاسات ب ٥٠ ح ٦.

(٤) أي للمسلم.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ١٥٨

.....

بقاء، فاذا جاء طالبها غرموا له الثمن، قيل له: يا أمير المؤمنين لا

يدرى سفره مسلم أو سفره مجوسى، فقال: هم فى سعه حتى يعلموا» (١).

قال المحقق الهمدانى (قدس سره): إن وجود السكين فى السفره لعله يشهد بأنها لغير المسلم، حيث إن المتعارف بينهم قطع الخبز و اللحم بالسكين بخلاف المسلمين (٢).

و كيف ما كان، فيظهر من هذه النصوص أن يد المسلم أماره التذكيه، بل قد يظهر من مصحح إسحاق بن عمار كفايه الصنع فى أراضى الإسلام و إن لم يؤخذ من يد المسلم، عن العبد الصالح (عليه السلام) أنه قال: «لا بأس بالصلاه فى الفراء اليمانى و فيما صنع فى أرض الإسلام، قلت: فان كان فيها غير أهل الإسلام؟ قال: إذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس» (٣). و قد عرفت أنفاً دلالة الموثقه على حليّه المطروح فى أرض الإسلام حتى مع الظن بجريان يد الكافر عليه.

و المتحصل: من مجموع هذه النصوص: أن المخرج عن أصاله عدم التذكيه أحد أمرين: إما الأخذ من يد المسلم، أو الصنع فى أرض الإسلام و إن أخذ من غيره، فان ذلك أماره التذكيه، و لا يلزم السؤال و الفحص، بل قد نهى عنه فى صحيحه البنزطى المتقدمه، فيكون الصنع المزبور أماره على جريان يد المسلم التى هى أماره التذكيه، كما أن السوق أيضاً أماره على الأماره حسبما عرفت.

و عليه فالمأخوذ من يد المسلم لا يعتبر فيه الجزم بكونه مصنوعاً فى بلاد الإسلام، كما أن المصنوع فى بلادهم لا يعتبر فيه الأخذ منه، فلو أخذه من الكافر كفى، لأنه مسبوق بيد المسلم بحكم الغلبه فأحد الأمرين كافٍ فى الحكم بالتذكيه، و لا يعتبر شىء آخر وراء ذلك.

نعم، هناك روايتان يظهر من إحداهما اعتبار استعمال المسلم فى مشروط

(٢) مصباح الفقيه (الطهاره): ٤٥٦ سطر ٤.

(٣) الوسائل ٤: ٤٥٦/ أبواب لباس المصلى ب ٥٥ ح ٣.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ١٥٩

كما أن الأحوط اجتناب ما في يد المسلم المستحل للميته بالدبغ (١).

الطهاره، و من الأخرى اعتبار ضمانه و تعهده بالتذكيه.

أمّا الأولى: فهي روايه إسماعيل 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» (١).

و أما الثانية: فهي روايه محمد بن الحسين (الحسن) 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).

لكن ضعف سند الاولي بسعد و أبيه، و الثانية بسهل و الأشعري يمنع عن الاعتماد عليهما. و مع الغض عن السند فيمكن الحمل على الاستحباب جمعاً بينهما و بين ما تقدّم، الصريح في الكفايه و عدم الحاجه إلى السؤال.

على أنّ الاولي غير واضحه في سوق المسلمين، بل لعلّ قوله: «إذا رأيتم المشركين يبيعون..» إلخ قرينه على كون سوق الجبل مشتركاً بينهم، فتخرج عن محلّ الكلام.

و كيف ما كان، فما في المتن من تقييد المطروح في الأرض أو السوق بأن يكون عليه أثر الاستعمال لا وجه له.

□
(١) منشأ الاحتياط ما رواه الكليني بإسناده عن أبي بصير قال: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الصلاة في الفراء؟ فقال: كان على بن الحسين (عليه السلام) رجلاً صرداً لا يدفنه فراء الحجاز لأنّ دباغها بالقرظ، فكان يبعث

إلى العراق فيؤتى مما قبلكم بالفرو فيلبسه، فإذا حضرت الصلاة ألقاه

(١) الوسائل ٣: ٤٩٢/ أبواب النجاسات ب ٥٠ ح ٧.

(٢) الوسائل ٣: ٤٩٣/ أبواب النجاسات ب ٥٠ ح ١٠.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ١٦٠

و يستثنى من الميته صوفها و شعرها و وبرها و غير ذلك مما مرّ في مبحث النجاسات (١).

و ألقى القميص الذى يليه، فكان يسأل عن ذلك، فقال: إنّ أهل العراق يستحلّون لباس جلود الميته و يزعمون أنّ دباغه ذكاته»
«١».

فإنّها ظاهره فى لزوم الاجتناب عما يؤخذ ممن يستحلّه بالدبغ، و من ثم ألقى (عليه السلام) الفرو. و أمّا إلقاء القميص الذى يليه فهو إما لأجل إصابته للفرو مع الرطوبة من عرق و نحوه فيتنجّس بالملاقاه، أو لأجل تعلق شىء من أجزاء الفرو به من صوف و نحوه، و إن كان الأظهر بل المتعيّن هو الأول، إذ الصوف مما لا تحلّه الحياه فلا مانع من حمله فى الصلاة، هذا.

و لكن السند ضعيف جداً، لاشتماله على عده من المجاهيل، فلا تصلح الروايه للتحويل. على أنّها قاصره الدلاله، لعدم صراحتها فى لزوم ما صدر منه (عليه السلام) فإنّه عمل لا لسان له، و لعلّه كان على سبيل الاستحباب من باب التورّع و الاحتياط الذى هو حسن على كلّ حال، و إن كان طاهراً فى ظاهر الشرع لمكان اليد التى هى أماره التذكيه و عدم كون الجلد من الميته، بل لا مناص من الحمل عليه و إن سلّمت الدلاله و لم تكن قاصره، لصراحه الصحاح السابقه فى جواز الشراء من سوق المسلمين. و من الواضح البين أنّ أكثرهم يومئذ من المخالفين الذين يستحلّون الميته بالدباغه، فكيف يمكن حملها على إرادته غير المستحل، فلم يكن

بد من الحمل على الاستحباب، فلاحتياء المذكور فى المتن استحبابى لا وحببى.

(١) تقدم الكلام حول هذا الاستثناء فى مبحث النجاسات «٢» بنطاق واسع و ذكرنا دلالة جملة من الروايات على طهاره ما لا تحله الحياه و على جواز

(١) الوسائل ٤: ٤٦٢/ أبواب لباس المصلى ب ٦١ ح ٢، الكافى ٣: ٣٩٧/ ٢.

(٢) شرح العروه ٢: ٤٢٣.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ١٦١

.....

□
الصلاه فيه و إن كان من أجزاء الميتة، التى منها صحيحه الحلبي عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: «لا بأس بالصلاه فيما كان من صوف الميتة، إن الصوف ليس فيه روح» «١» حيث يفهم من التعليل عموم الحكم لكل ما لا روح فيه.

و لو لا- تلکم الروايات الناصه على الجواز لحکمنا بعدمه و إن بنينا على طهارته، أخذاً بإطلاق دليل المنع بعد وضوح عدم الملازمه بين الطهاره و بين جواز الصلاه. و من ثم حکمنا بطهاره ما لم يعلم أنه من الميتة. و كذا ميتة ما لا نفس له مع عدم جواز الصلاه فى شىء منهما.

فلا- مانع من أن يكون المقام من هذا القبيل لولا ما عرفت من النصوص الصريحه فى الجواز، التى بها ترفع اليد أيضاً عن ظاهر موثقه ابن بكير من اعتبار التذكيه حتى فيما لا تحله الحياه، حيث قال (عليه السلام): «فان كان مما يؤكل لحمه فالصلاه فى وبره و بوله و شعره و روثه و ألبانه و كل شىء منه جائز إذا علمت أنه ذكى و قد ذكاه الذبح» «٢» فإنها ظاهره بمقتضى رجوع القيد إلى الجميع فى اشتراط التذكيه حتى فيما لا تحله الحياه.

لكن صراحه النصوص المزبوره فى العدم تستوجب رفع اليد عن هذا الظهور، و الالتزام

برجوع القيد إلى فقره الأخيره، أعنى قوله (عليه السلام): «و كلّ شىء منه» و يكون حاصل المعنى أنّ الصلاه فى كل شىء مما يؤكل يتوقف على إحراز التذكيه، و لا ينافى ذلك عدم التوقف فى البعض كالصوف و نحوه، لأنّ مفهوم القضيّه الشرطيّه فى قوله (عليه السلام): «و كلّ شىء منه جائز إذا علمت أنّه ذكى» عدم جواز الصلاه فى كلّ شىء منه إذا لم تعلم بالتذكيه، فالقضيّه السالبه فى الجملة المفهوميه مصوغه على سبيل سلب العموم لا عموم السلب، و يكفى فى سلبه جواز الصلاه فى بعض الأجزاء و إن لم تحرز تذكيته، و إنّما لا يكفى إذا لوحظت القضيّه بنحو عموم السلب ليلزم الاطراد فى

(١) الوسائل ٣: ٥١٣/ أبواب النجاسات ب ٦٨ ح ١.

(٢) الوسائل ٤: ٣٤٥/ أبواب لباس المصلّى ب ٢ ح ١.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ١٦٢

[مسأله ١٠: اللحم أو الشحم أو الجلد المأخوذ من يد الكافر أو المطروح فى بلاد الكفار]

[١٢٧٨] مسأله ١٠: اللحم أو الشحم أو الجلد المأخوذ من يد الكافر أو المطروح فى بلاد الكفار، أو المأخوذ من يد مجهول الحال فى غير سوق المسلمين (١)

جميع الأفراد، و يتنافى حينئذ مع صحيحه الحلبي، و ليس كذلك.

فالمقام نظير قوله (عليه السلام): «إذا بلغ الماء قدر كره لا ينجسه شىء» «١» حيث إن مفهومه أنّه إذا لم يبلغ ينجسه شىء لا أنّه ينجسه كلّ شىء، بداهه أنّ نقيض السالبه الكليه موجه جزئيه، كما أنّ نقيض الموجه الكليه سالبه جزئيه فإنّ السلب الكلى ينافيه الإيجاب الجزئى، كما أنّ الإيجاب الكلى ينافيه السلب الجزئى.

و عليه فلا مانع من الصلاه فيما لا تحله الحياه و إن كان من أجزاء الميته.

(١) تقدم أنّ القاطع لأصاله عدم التذكيه أحد أمرين:

الأول: الصنع فى دار الإسلام، سواء أخذ من

يد مسلم أو كافر أو مجهول، لمصحح إسحاق بن عمار الدالّ على أنّ الاعتبار بغلبه وجود المسلمين في البلاد التي يصنع فيها، ليكون ذلك أماره على جريان يد المسلم ولو بحسب تلك الغلبة.

الثاني: الأخذ من يد المسلم، وقد دلت عليه صحيحه الحلبي و صحيحه البنظي «٢» و غيرهما الناطقه باعتبار سوق المسلمين، و قد عرفت أنّ السوق في نفسه لا موضوعيه له، و إنّما العبره بغلبه وجود المسلمين فيه، و من ثم لو أخذ فيه من يد مجهول الحال كفى، و لا يلزمه السؤال، بل قد نهى عنه في تلك الأخبار.

و منه تعرف أنّ ما أُفيد في المتن لا يستقيم على إطلاقه، فالمأخوذ من يد

(١) الوسائل ١: ١٥٨/ أبواب الماء المطلق ب ٩ ح ١.

(٢) المتقدمتان في ص ١٥٧.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ١٦٣

أو المطروح في أرض المسلمين إذا لم يكن عليه أثر الاستعمال (١) محكوم بعدم التذكية، و لا تجوز الصلاة فيه.

الكافر أو المطروح في بلاد الكفر إذا كان مصنوعاً في بلاد الإسلام محكوم بالتذكية، لكشفه عن جريان يد المسلم قبل الوصول إلى يد الكافر، كما أنّ المأخوذ من مجهول الحال في غير سوق المسلمين إنّما يحكم عليه بعدم التذكية إذا لم يكن مصنوعاً في بلاد الإسلام. فإطلاق القول بعدم التذكية في هذه الموارد في غير محلّه.

(١) تقدّم الكلام حول مستند هذا التقييد و أنه رواه إسماعيل بن عيسى الوارده في الشراء من أسواق الجبل «١» و عرفت النقاش فيها سنداً لضعفه، و دلالة لعدم وضوح كونها من أسواق المسلمين، بل لعلّ فيها ما يشهد بخلاف ذلك. و على أي حال فلا يمكن الاعتماد عليها. فالتقييد المزبور لا أساس له،

بل يكفى كونه فى يد المسلم أو مطروحاً فى بلاد المسلمين و إن كان عارياً عن أثر الاستعمال، لإطلاقات نصوص السوق بعد أن عرفت أن السوق لا خصوصيه له، و إنما هو أماره على إسلام من يؤخذ منه، بل عرفت أن الأخذ أيضاً لا خصوصيه له، بل مجرد الاستيلاء على ما جرت عليه يد محكومته بالإسلام لغلبه المسلمين فى البلد كافٍ و إن كان المأخوذ منه مجهول الحال، فلو جاءت هزّه و فى فمها لحم حكم بتذكيته و إن لم يعلم إسلام اليد التى اختلسته الهزّه منها فضلاً عن استعمالها، بعد أن كان الغالب فى الأرض هم المسلمين.

نعم، المأخوذ من يد الكافر فى سوق المسلمين أو من مجهول الحال فى سوق الكفار محكوم بعدم التذكيه، لما عرفت من انصراف نصوص السوق إلى خصوص سوق المسلمين، و أنه إنما يكون أماره مع الشك لا مع القطع بكفر اليد كما هو واضح جداً.

(١) فى ص ١٥٩.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ١٦٤

بل و كذا المأخوذ من يد المسلم إذا علم أنه أخذه من يد الكافر (١) مع عدم مبالاته بكونه من ميتة أو مذكى.

(١) قد يقال بمشموليه هذه الصوره لإطلاقات نصوص السوق، نظراً إلى كثرة الكفره الذين يتعاملون مع المسلمين، و لا سيما إذا ألحقنا بهم الخوارج و النواصب و الغلاه، لتداول ذبحهم للحيوانات و أكلهم لها و بيع جلودها، فلا موجب لتقييد يد المسلم بعدم السبق بيد الكافر، بل المتبع لإطلاقات الأدله.

و يظهر من المتن التفصيل بين المسلم المبالى بأحكام الدين و الملتزم بها فتكون يده حينئذ أماره على التذكيه، و بين غير المبالى فلا أماريه لها.

أقول: أما ما ذكره فى غير المبالى فجيد، إذ المستفاد

من النصوص الناهية عن السؤال عن المأخوذ من سوق المسلمين اختصاص الحكم بصوره الجهل بالحال و احتمال اتصاف الحيوان بالتذكية، بحيث لو سألنا صاحب اليد لما ظهر لنا غالباً خلاف ما احتمالناه، و من ثم نهينا عن تكلف المسألة و التضييق على النفس بكثره الأسئلة كما صنعه الخوارج، فلا تشمل ما كان معلوم الحال لكونه محكوماً بعدم التذكية من أول الأمر و قبل انتقاله إلى المسلم من أجل كونه تحت يد الكافر.

و بالجملة: لا تنفع يد المسلم المسبوقه قبل ساعه مثلاً بيد الكافر المحكومه آن ذاك بعدم التذكية، فإن ذلك بمنزله ما لو أخذه من الكافر ابتداء و مباشره من دون توسط يد المسلم، فلا ينبغي الشك في خروج هذه الصوره عن منصرف الإطلاقات. و منه يعلم فساد ما أُفيد أنفاً من التمسك بها.

و أمّا ما ذكره في المبالي بالدين و الثقة الملتزم بأحكامه فإن كان تعريضه للبيع بمثابه إخباره عن التذكية صحّ، لحجته خبر الثقة في الموضوعات، و أمّا لو لم يكن كذلك و لو لاحتمال أنه نسي شراءه من الكافر أو لم يكن ملتفتاً إلى كفره و نحن نعلم به فلا وجه حينئذ للحكم بالتذكية، لما عرفت من أن نصوص

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ١٦٥

.....

أما ريه يد المسلم قاصره الشمول للمسبوقه بيد الكافر. فالتفصيل بين المبالي و غيره لا يستقيم على إطلاقه.

تنبيه: لو كان نصف الحيوان بيد المسلم و نصفه الآخر في يد الكافر فمقتضى اليد الأولى تذكية ما في تحتها، كما أن مقتضى الثانيه عدم التذكية، و لكننا نعلم وجداناً باتحاد حكم النصفين و الملازمه بينهما واقعاً، لعدم تحمّل الحيوان الواحد لحكيمين متضادين، فأما أنه مذكي كله، أو غير مذكي كله

أيضاً، فلا يحتمل التفكيك في الحكم الواقعي.

و هل يمكن ذلك في الحكم الظاهري أو أنه لا بدّ من الحكم عليهما معاً بالتذكية أو بعدمها؟

لا شبهه أنّ يد المسلم أماره التذكية، و بناء على المشهور من حجيه مثبتات الأمارات تدلّ بالالتزام على تذكية النصف الآخر أيضاً.

و أما يد الكافر فان قلنا بأنّها أماره على عدم التذكية كما مال إليه في الجواهر «١» فتدلّ طبعاً بالالتزام على عدم تذكية النصف الآخر، فيتعارض المدلول المطابقي لكلّ منهما مع المدلول الالتزامي للآخر، و المرجع بعد التساقت أصله عدم التذكية في النصفين معاً.

و إن أنكرنا ذلك و بنينا على أنّ يد الكافر لا تكون أماره على التذكية لا أنّها تكون أماره على العدم، فلا جرم تكون يد المسلم سليمة عن المعارض، فيعمل بمقتضاها من كونها أماره على تذكية النصفين معاً، أحدهما بالمطابقه و الآخر بالالتزام.

هذا على المشهور من حجيه الأمارات في لوازمها و العمل بمثبتاتها مطلقاً حتى أنّهم جعلوا ذلك هو الفارق بينها و بين الأصول العملية.

و لكننا ذكرنا في محلّه «٢» أنّ هذا بالرغم من اشتهاه و انتشاره لا أساس له

(١) الجواهر ٨: ٥٤.

(٢) مصباح الأصول ٣: ١٥١ ١٥٥.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ١٦٦

[مسألة ١١: استصحاب جزء من أجزاء الميته في الصلاة موجب لبطلانها و إن لم يكن ملبوساً]

[١٢٧٩] مسألة ١١: استصحاب جزء من أجزاء الميته في الصلاة موجب لبطلانها و إن لم يكن ملبوساً (١).

و ربّ شهره لأصل لها، فإنّ حجّيه اللوازم تفتقر إلى الدليل، و مجرد الأماريه لا تستوجبها. و من ثم كان الظن بالقبله لدى فقد العلامات حجه و أماره عليها، دون أن يثبت بذلك لازمها من دخول الوقت لو زالت الشمس عن الحاجب الأيمن لدى الوقوف إلى الجبهه المظنون كونها قبله.

أجل إن طائفه من الإمارات و

هى التى تكون من سنخ الحكايات كخبر الواحد و الإقرار، و خبر الثقة فى الموضوعات و ما شاكلها تكون حجه فى مثبتاتها، لأنّ بناء العقلاء الذى هو العمده فى الحجيه كما قام عليها فى المدلول المطابقى قام عليها فى المدلول الالتزامى أيضاً بمناط واحد حتى إذا كان المخبر بنفسه جاهلاً بالملازمه، فلو أخبر أنّ زيدا شرب ما فى الكأس و لا يدري ما فيه و نحن نعلم أنّه سمّ قاتل فقد أخبر عن مماته، كما أنّه لو أقرّ بأنّه أوصل السلك الكهربائى بعمره فقد أقرّ بقتله.

و حيث إنّ أماريه يد المسلم لم تكن من هذا القبيل فلا- تكون مثبتاتها حجه. إذن فيبقى ما فى يد الكافر تحت أصله عدم التذكيه، و نتيجه ذلك هو التفصيل بين النصفين فيحكم بتذكيه ما فى يد المسلم دون غيره. و لا- مانع من التفكيك بين المتلازمين فى الأحكام الظاهريه، فإنّه غير عزيز فى الفقه كما لا يخفى.

(١) تقدّم فى مبحث النجاسات «١» أنّ الممنوع فى الروايات إنّما هو الصلاه فى الميتة، و هى لمكان الظرفيه تفيد الاختصاص بالملبوس، حيث يكون كظرف للمصلّى و لو بالعنايه فلا- يشمل المحمول، كما هو الحال فى النهى عن الصلاه فى الذهب و الحرب، حيث إنّ الممنوع لبسهما لا حملهما، و لكن هناك روايه واحده يظهر منها شمول المنع للمحمول أيضاً، و هى صحيحه عبد الله بن جعفر قال:

(١) شرح العروه ٣: ٤٣٦.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ١٦٧

[مسأله ١٢: إذا صلى فى الميتة جهلاً لم يجب الإعاده]

[١٢٨٠] مسأله ١٢: إذا صلى فى الميتة جهلاً لم يجب الإعاده، نعم مع الالتفات و الشك لا تجوز و لا تجزئ (١)، و أمّا إذا صلى فيها نسياناً فان كانت ميتة ذى النفس أعاد فى

« كتبت إليه، يعنى أبا محمد (عليه السلام): يجوز للرجل أن يصلى و معه فأره المسك؟ فكتب: لا بأس به إذا كان ذكياً » (١)
لظهورها فى أنّ المسئول عنه هو الفأره أعنى الوعاء دون المسك نفسه. و قد دلت بمقتضى المفهوم على عدم جواز حملها فى الصلاة إذا لم تكن ذكياً. و من ثم فصلنا ثمة فى الأعيان النجسه بين الميتة و غيرها، و عممنا المنع فى الأول للملبوس و المحمول فراجع «٢».

(١) فصل (قدس سره) فى الجاهل بين المركب و البسيط.

ففى الأول، أعنى من لم يلتفت إلى جهله إما لكونه غافلاً أو لاعتقاده الخلاف ثم انكشف له الخلاف بعد الصلاة صحّت، و لا إعادته عليه فى الوقت فضلاً عن خارجه لحديث لا تعاد، سواء كانت الميتة نجسه أم طاهره، فإنّ المانع من كلتا الناحيتين مرفوعه بالحديث، مضافاً إلى النصوص الخاصه الناطقه بالعمو عن النجاسه لدى الجهل بها.

و فى الثانى بما أنّ الشرط و هو التذكيه غير محرز، بل محرز العدم بمقتضى أصاله العدم، فلا- يجوز للملتفت الدخول فى المشروط قبل إحراز شرطه، بعد وضوح عدم كونه مثله مشمولاً للحديث.

(٢) لنجاسه الميتة حينئذ، و قد نطقت الروايات ببطلان الصلاة مع نسيان النجاسه، و هى بمثابة التخصيص فى حديث لا تعاد، فلا جرم تجب الإعادته أو القضاء.

[١] هذا إذا كانت الميتة مما تتم الصلاة فيه و إلا لم تجب الإعادته حتى فى الوقت.

(١) الوسائل ٤: ٤٣٣/ أبواب لباس المصلى ب ٤١ ح ٢.

(٢) شرح العروه ٣: ٤٤١.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ١٦٨

و إن كان من ميتة ما لا نفس له فلا تجب الإعادته (١).

[مسألة ١٣: المشكوك فى كونه من جلد الحيوان أو من غيره لا مانع من الصلاة فيه]

[١٢٨١] مسأله ١٣: المشكوك في كونه من جلد

الحيوان أو من غيره لا مانع من الصلاة فيه (٢).

[الرابع: أن لا يكون من أجزاء ما لا يؤكل لحمه]

إشارة

الرابع: أن لا- يكون من أجزاء ما لا يؤكل لحمه (٣)، وإن كان مذكى أو حياً، جلداً كان أو غيره، فلا تجوز الصلاة في جلد غير المأكول، ولا شعره و صوفه، و ريشه، و وبره، و لا في شيء من فضلاته،

و كان على الماتن تقييد الحكم بما إذا كانت الميتة مما تتم فيه الصلاة. أمّا ما لا تتم فلا تجب الإعادة حتى في الوقت، لحديث لا تعاد، بعد قصور ما دلّ على البطلان في ناسي النجاسة عن الشمول للمقام، لاختصاصه بما إذا كانت النجاسة المنسية في الثوب و نحوه مما تتم فيه الصلاة.

(١) إذ لا مانع حينئذ إلا من ناحيه الميتة دون النجاسة، و هي مشموله لحديث لا تعاد.

(٢) لا- لأصالة البراءة عن اشتراط تذكيته أو عن مانعيتها، بل للأصل الموضوعي الحاكم عليها، و هو أصالة عدم كونه من جلد الحيوان، أمّا بناءً على جريان الاستصحاب في الأعدام الأزليه فواضح، و أمّا بناءً على عدمه فلجريانه على سبيل العدم النعتي، فإنّ الجلد يتكون قبل ولوج الروح، و بعدئذ يتصف بكونه جلد الحيوان، فنشير إلى هذا الجسم بالذات و نقول إنّه كان موجوداً في زمان و لم يكن متصفاً بكونه من جلد الحيوان و الآن كما كان فيترتب عليه جواز الصلاة فيه.

خويبي، سيد ابو القاسم موسوي، موسوعه الإمام الخوئي، ٣٣ جلد، مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئي، قم - ايران، اول، ١٤١٨ هـ ق

موسوعه الإمام الخوئي؛ ج ١٢، ص: ١٦٨

(٣) بلا- خلاف فيه و لا- إشكال، بل قد تسالم عليه الأصحاب ظاهراً قديماً و حديثاً، مضافاً إلى نقل الإجماع المستفيض في كلمات غير واحد منهم

وقد دلت عليه روايات كثيرة عمدتها موثقه ابن بكير قال: «سأل زراره أبا عبد الله (عليه السلام) عن الصلاه في الثعالب و الفنك و السنجاب و غيره من

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ١٦٩

.....

الوبر، فأخرج كتاباً زعم أنه إمام رسول الله (صلى الله عليه وآله): إن الصلاه في وبر كل شىء حرام أكله فالصلاه في وبره و شعره و جلده و بوله و روثه و كل شىء منه فاسد، لا تقبل تلك الصلاه حتى يصلّى في غيره مما أحلّ الله أكله إلى أن قال: و إن كان غير ذلك مما قد نهيت عن أكله و حرم عليك أكله فالصلاه في كل شىء منه فاسد ذكاه الذبح أم لم يذكه» «١» الدالّه بصدرها و ذيلها على المنع عن الصلاه في أجزاء ما لا يؤكل لحمه، سواء أذكى بالذبح أم لا.

نعم، ناقش في الحكم السيد صاحب المدارك فذكر أنّ الروايات لا تخلو عن ضعف في السند أو قصور في الدلاله، و المسأله محل إشكال «٢». انتهى.

و هذه المناقشه منه (قدس سره) مبنيه على مسلكه في حجّيه الأخبار من الاقتصار على ما كان الراوى إمامياً عدلاً موثقاً، المعبر عنه بالصحيح الأعلاني. فإنّ مثل هذا السند و إن كان موجوداً في أخبار الباب إلا أنّ الدلاله حينئذ قاصره، للتعبير ب «ما أحبّ» كما في صحيح محمد بن مسلم «٣» غير الظاهر في التحريم، و ما كانت الدلاله فيه قويه كأغلب الأخبار لا تشتمل على مثل هذا السند، فإنّ عمدتها روايه ابن بكير كما عرفت، و هو كإبراهيم بن هاشم الواقع في السند غير موصوفين بما ذكر كما لا يخفى.

لكن المبني فاسد كما قرر في محله «٤»،

بل المناط في حجّيه الخبر كون الراوى موثقاً به، سواء كان عدلاً إمامياً أم لا، ولا شك أنّ ابن بكير من الثقات، وقد تقدّم غير مره أنّ إبراهيم بن هاشم أيضاً كذلك على الأقوى، مع أنّ هذه الروايه تشتمل على عظيمين من أصحاب الإجماع، وهما الرجل مع ابن أبي

(١) الوسائل ٤: ٣٤٥/ أبواب لباس المصلّى ب ٢ ح ١.

(٢) المدارك ٣: ١٦٢.

(٣) الوسائل ٤: ٣٥٥/ أبواب لباس المصلّى ب ٧ ح ١.

(٤) مصباح الأصول ٢: ٢٠٠.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ١٧٠

سواء كان ملبوساً أو مخلوطاً به أو محمولاً (١) حتى شعره واقعه على لباسه، بل حتى عرقه و ريقه و إن كان طاهراً ما دام رطباً، بل و يابساً إذا كان له عين.

عمير، فلا ينبغى التشكيك فى السند. كما أنّها صريحه الدلاله «١» مضافاً إلى التسالم و الإجماعات المستفيض نقلها كما عرفت. فالحكم فى الجملة ينبغى أن يعدّ من المسلمات التى لا غبار عليها.

(١) إنّما الكلام فى أنّ هذا الحكم هل يختص بالملبوس أم يعمّ المحمول أيضاً. ظاهر الروايات فى حدّ نفسها هو الأول، لمكان التعبير بكلمه «فى» التى هى للظرفيه فى مثل قوله: «إنّ الصلاه فى وبر كلّ شىء...» إلخ المتوقف صدقها على اشتمال الوبر مثلاً على المصلّى كى يصدق بهذه العنايه وقوع الصلاه فيه، و إلا فلا مصحح للصدق من دون مراعاة ذلك، فيختصّ بالملبوس، كما مرّ نظير ذلك فى الميته «٢»، لكن المراد بها فى خصوص المقام مطلق المصاحبه و الملابسه دون الظرفيه بخصوصها، بقرينه ذكر البول و الروث فى الموثق، لعدم اشتمالهما على المصلّى حتى تصدق الظرفيه فيهما، و لو فرض صحه الإطلاق فيما لو

وقعا على اللباس باعتبار اشتغال اللباس المتنجس بهما على المصلّي فلا يكاد يصح الإطلاق حتى بهذه العناية فيما لو وقعا على البدن مباشرة، مع أنّ الصلاة حينئذ محكومها بالفساد بلا إشكال.

فيظهر من ذلك أنّ الممنوع مطلق المصاحبه كما عرفت فيعمّ المحمول

(١) نعم هي معارضه بروايه قاسم الخياط: «ما أكل الورق و الشجر فلا- بأس بأن يصلى فيه، و ما أكل الميتة فلا تصلّ فيه» [الوسائل ٤: ٣٥٤/ أبواب لباس المصلّي ب ٦ ح ٢]، بالعموم من وجه كما أشار إليه المحقق النائيني (قدس سره) في رسالته الصلاة في المشكوك: ٤٥ فتتعارضان في مثل المسوخ التي تأكل الورق و لا يؤكل لحمها.

و لكنّه مضافاً إلى ضعف سند الروايه فلا- تنهض للمقاومه أنّ دلالتها بالإطلاق، و دلالة الموثقه بالعموم الوضعي، و هو مقدّم عليه.

(٢) في ص ١٦٧.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ١٧١

.....

أيضاً، بل حتى السقطات من الشعر أو الوبر الواقعه على اللباس أو البدن.

و يؤيده روايه إبراهيم بن محمد الهمداني قال: «كتبت إليه: يسقط على ثوبي الوبر و الشعر مما لا يؤكل لحمه من غير تقيه و لا ضروره، فكتب: لا تجوز الصلاة فيه» (١).

لكن الروايه لمكان الضعف غير صالحه للاستدلال، لعدم ثبوت وثاقه إبراهيم، غير أنّه حجج أربعين سنه و كان وكيلاً للناحيه المقدسه، و شىء منهما لا يقتضيان الوثاقه. أمّا الأوّل فظاهر، و كذا الثاني، إذ مجرد الوكاله في الأموال لا تستدعي إلا الأمانه و عدم الخيانه فيها، و هي لا تستلزم الوثاقه في مقام الحكايه، التي هي مناط حجيه الروايه، فإنّ بين الأمرين عموماً من وجه.

□

نعم، روى الكشي بسنده عن الدينوري قال: كنت أنا و أحمد بن أبي عبد الله بالعسكر فورد

علينا رسول من الرجل فقال: الغائب العليل ثقه، و أيوب بن نوح و إبراهيم بن محمد الهمداني و أحمد بن حمزه و أحمد بن إسحاق ثقات جميعاً «٢».

و هذه الروايه لو ثبتت فنعم التوثيق، لكنها فى نفسها ضعيفه السند، كروايه الشيخ الطوسى لها فى الغيبه «٣»، و العلامه فى الخلاصه «٤»، فلا يعبأ بها لضعف الطريق فى الجميع، هذا.

مضافاً إلى أنّ فى السند عمر بن على بن عمر بن يزيد، و هو أيضاً غير ثابت الوثاقه.

و قد يقال: إنّ فى عدم استثناء القميين روايته من كتاب نواذر الحكمة مع روايه محمد بن أحمد بن يحيى عنه نوع شهاده على الوثاقه. و هذه الدعوى قد

(١) الوسائل ٤: ٣٤٦/ أبواب لباس المصلّى ب ٢ ح ٤.

(٢) رجال الكشى: ٥٥٧/ ١٠٥٣ [و فيه (الرازى) بدل: الدينورى].

(٣) الغيبه: ٤١٧/ ٣٩٥ [و لم ينقل صدر جوابه (عليه السلام)].

(٤) الخلاصه: ٥٢/ ٢٣.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ١٧٢

.....

تكرر ذكرها فى كلمات الوحيد البهبهاني و قد أخذها منه جمع ممن تأخر عنه فذكر أنّ ابن الوليد شيخ القميين مع اعترافه بجلاله محمد بن أحمد بن يحيى الأشعري لا يعمل بجميع رواياته لنقله عن الضعاف كثيراً، فاستثنى عده ممن يروى عنهم يبلغ عددهم خمساً و عشرين راوياً فلم يعتمد على رواياته عنهم و قد وافقه القميون على ذلك إلا فى استثناء محمد بن عيسى العبيدى الذى وقع الكلام فيه من بعضهم.

و كيف كان، فقد ذكر البهبهاني أنّ فى اقتصار ابن الوليد فى الاستثناء على جماعه مخصوصين نوع شهاده على توثيق غيرهم ممن يروى محمد بن أحمد بن يحيى عنهم، و حيث إنّ من جملتهم هذا الرجل أعنى عمر بن على بن عمر

لكن هذه الدعوى كما ترى ظاهره الضعف، ضروره أنّ ابن الوليد إنّما ذكر أنّه لا يعمل من روايات الأشعري ما يرويه عن هؤلاء الجماعة لثبوت ضعفهم لديه، و أمّا غيرهم ممن يروى عنهم فغير ثابت الضعف، و لذا لم يستثنهم، لا أنّهم موثقون. و كم فرق بين الأمرين، فليس في عدم التعرض لاستثناء غيرهم إشعار بالشهادة على وثاقتهم، فضلاً عن الدلالة كما لا يخفى، فتدبر.

و كيف ما كان، فهذه الرواية لمكان الضعف غير صالحه للاستدلال، و إنّما ذكرناها تأييداً.

و المتحصّل من جميع ما مرّ: أنّ الأقوى ما عليه المشهور من المنع عن الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل مطلقاً، من دون فرق بين الملبوس و المحمول و الشعرات الساقطة على اللباس، عملاً بإطلاق الموثق كما عرفت.

و منه يظهر ضعف التفصيل بين الملبوس و غيره كما عن جماعه، فخصوا المنع بالأوّل جموداً على ما هو المنسب من كلمه «في» الواردة في الموثق، الظاهره في

(١) حاشيه المدارك: ١٣٧.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ١٧٣

.....

الظرفيه المستدعيه لكون المدخول مما يشتمل على المصلّى و لو بعضه، فيختص باللباس، لعدم الاشتمال في غيره. كضعف التفصيل الآخر بين المحمول و غيره بإلحاق الشعرات الواقعه على اللباس بالملبوس، بدعوى الاقتصار على الظرفيه المستفاده من الموثق مع الالتزام بالتوسعه فيها بقريته ذكر الروث و البول، فإنّ صدق الظرفيه بلحاظهما مستقلا و إن كان ممتنعاً لكنّها صادقه على اللباس المتلوث بهما، فيصدق حينئذ أنّه صلّى في البول أو الروث بنحو من التوسعه في مفهوم الظرفيه.

و فيه: أنّنا لا نرى فرقاً في شمول إطلاق الموثق بين البول أو الروث الواقعين على اللباس أو على البدن، و لا نحتمل الفرق بين الصورتين لا

ثبوتاً و لا- إثباتاً كما لا- يخفى. فلا- ينبغي التأمل في أنّهما كالمحمول مندرج تحت الإطلاق، و لازمه حمل الموثق على إرادته مطلق الملابسه و المصاحبه دون الظرفيه، لا الخاصه و لا الموسعه كما عرفت.

و قد يقال بامتناع الحمل على مطلق المصاحبه، و إلا- لزم المنع عن الصلاه في محل أجزاء ما لا يؤكل لحمه مثل المخازن و السفن الحامله لها أو في المكان المفروش بها، لصدق المصاحبه حينئذ قطعاً، مع أنّه كما ترى لا يمكن الالتزام به.

و جوابه ظاهر، إذ المراد من المصاحبه بمقتضى مناسبه الحكم و الموضوع ملاحظه المعنيّه و الاقتران بين الصلاه بما هي صلاه مع أجزاء ما لا- يؤكل، و أمّا سائر الملابسات و المقارنات الملحوظه بالإضافه إلى المصلى من المكان و الفضاء و نحوهما فهي أجنبيه عن هذه المصاحبه المستفاده من الموثق. فالمراد مصاحبه خاصه كما لا يخفى.

نعم، قد يعارض إطلاق الموثق بصحيحه محمد بن عبد الجبار قال: «كتبت إلى أبي محمد (عليه السلام) أسأله: هل يصلى في قلنسوه عليها وبر ما لا يؤكل لحمه، أو تكّه حرير محض، أو تكّه من وبر الأرناب؟ فكتب: لا تحلّ الصلاه

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ١٧٤

.....

□

في الحرير المحض، و إن كان الوبر ذكياً حلت الصلاه فيه إن شاء الله» «١».

لكن الأخذ بظاهر الصحيح مشكل جداً، لعدم خلوه عن الاضطراب و التشويش، لأنّه إن أُريد من الذكي المقيّد به الوبر هو الطاهر في مقابل النجس فلا- ريب في عدم اعتبار الطهاره فيما لا- تتم به الصلاه كالقلنسوه المفروضه في السؤال و نحوها، للنصوص الكثيره الداله على العفو عنها حينئذ كما تقدّمت في محلّها «٢».

و إن أُريد به ما يقابل الميتة فمن الواضح

جواز الصلاة في أجزائها التي لا تحلها الحياه كالوبر و نحوه كما نطق به النص على ما مرّ «٣». فعلى التقديرين يصبح التقييد لغواً لا محصل له. فهذان الاحتمالان ساقطان.

نعم، هناك احتمالان آخران لا مناص من حمل الصحيح على أحدهما.

الأول: الحمل على التقيه لاستقرار المذهب الحنبلي و الشافعي اللذين كانا هما المتعارف من مذاهب العامه في زمن صدور هذه الصحيحه على جواز الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل لحمه مع التذكيه كما نص عليه في الجواهر «٤».

و يؤيده تذييل الصحيح بقوله (عليه السلام): «إن شاء الله» فإن فيه نوع إشعار بالتقيه كما لا يخفى.

و يؤيده أيضاً قوله في روايه إبراهيم الهمداني المتقدمه «٥»: «من غير تقيه و لا ضروره» المشعر باقتضاء التقيه ذلك.

الثاني: أن يراد بالذكي ما ذكي بالحديد و كان محلل الأكل كما فسّر بذلك في

(١) الوسائل ٤: ٣٧٧/ أبواب لباس المصلي ب ١٤ ح ٤.

(٢) شرح العروه ٣: ٤٢٨.

(٣) في ص ١٦١.

(٤) الجواهر ٨: ٨٥.

(٥) في ص ١٧١.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ١٧٥

و لا فرق في الحيوان بين كونه ذا نفس أو لا كالسمك الحرام أكله (١).

روايه على بن أبي حمزه المتقدمه «١». و هذا الاحتمال و إن كان بعيداً في حدّ نفسه و مخالفاً لظهور الصحيح، لكن لا مانع من الالتزام به في مقام الجمع، بل هو المتعين لو لم يحمل الصحيح على التقيه بعد ما عرفت من تزييف الاحتمالين الأولين.

و لا يرد عليه بتوقفه على كون الأرناب قسمين محلل الأكل و محرّمه، و ليس كذلك كما قيل لابتناء الإيراد على كون المقيد ب «الذكي» في الصحيح خصوص وبر الأرناب، و لا ملزم له، بل المقيد مطلق الوبر، سواء كان

من الأرناب أم غيرها كما لا يخفى.

و كيف كان، فقد عرفت أنّ الأقرب هو الاحتمال السابق أعنى الحمل على التقيه فلا تعارض بينه وبين الموثق.

فتحصّل: أنّ مقتضى إطلاق الموثق السليم عن المعارض لزوم الاجتناب فى الصلاة عن كلّ جزء من أجزاء غير المأكول لبساً أو حملاً حتى الشعره الواقعه على اللباس أو البدن، بل حتى العرق أو الريق و إن كان طاهراً، بل و إن كان يابساً إذا بقى له عين حينئذ. و أمّا اليابس الذى لا عين له فلا بأس به لانتفاء الموضوع كما هو واضح.

(١) كما هو المشهور، لإطلاق النصوص. و ربما يناقش فيه بأن العمده منها هو الموثق كما مرّ، و صدره و إن كان مطلقاً يشمل ذات النفس و غيرها، لكن ذيله مختص بذى النفس، لقوله (عليه السلام): «ذكّاه الذبح أو لم يذكه» إذ من المعلوم اختصاص الذبح به دون ما لا نفس له، فيحمل الصدر عليه بقريته الذيل.

و يندفع: بأنّ الصدر روايه مستقله حكاهما الصادق (عليه السلام) عن النبى

(١) [بل الآتيه فى ص ٢٢٣].

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ١٧٦

[مسأله ١٤: لا بأس بالشمع و العسل و الحرير الممتزج]

[١٢٨٢] مسأله ١٤: لا بأس بالشمع و العسل و الحرير الممتزج و دم البق و القمل و البرغوث (١) و نحوها من فضلات أمثال هذه الحيوانات مما لا لحم لها.

(صلى الله عليه و آله) بإخراج كتاب زعم أنّه إملاء رسول الله (صلى الله عليه و آله) و الذيل من إنشاء الصادق (عليه السلام) بنفسه. فالموثق ينحل إلى روايتين مستقلتين: إحداهما عن النبى (صلى الله عليه و آله) و الأخرى عن الصادق (عليه السلام) لا ربط بينهما سوى مجرد الجمع بينهما فى مجلس واحد فليس ذلك من احتفاف الكلام

بما يصلح للقرينيه بعد عدم صدورهما من متكلم واحد، بل الاولى منهما قد صدرت عن النبي (صلى الله عليه و آله) في زمانه، وقد انعقد لها الظهور الكلامي من دون احتفائه بما يصادم ظهوره في الإطلاق. فتذيلها بالروايه الثانيه في مقام الجمع بينهما لدى الحكايه لا يخلّ بهذا الظهور، و ليس بينهما تنافٍ كى تحمل إحداهما على الأخرى عملاً بصناعه الإطلاق و التقييد.

و عليه فالروايه الثانيه الصادره عن الصادق أعنى الذيل و إن كانت قاصره عن إفاده الإطلاق لما ذكر، لكن الأولى الصادره عن النبي الأكرم (صلى الله عليه و آله) أعنى الصدر غير قاصره عن إفادته، فيتمسك بها.

(١) الوجه في ذلك كله و نحوها من فضلات الحيوانات التي لا لحم لها أمور:

أحدها: الإجماع و التسالم عليه.

الثاني: قيام السيره القطعيه على عدم الاجتناب عن هذه الأمور، بل عن نفس تلك الحيوانات في الصلاه كما هو ظاهر.

الثالث: قصور المقتضى للمنع، فإنّ العمده من روايات الباب هو الموثق «١» و لا- إطلاق له بالإضافه إلى ما لا- لحم له من الحيوانات، فإنّه ينحلّ إلى روايتين كما عرفت آنفاً، و شىء منهما لا إطلاق له. أمّا الذيل فظاهر، للتقييد فيه

(١) أى موثق ابن بكير المتقدم في ص ١٦٨.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ١٧٧

و كذا الصدف (١) لعدم معلوميه كونه جزءاً من الحيوان، و على تقديره لم يعلم كونه ذا لحم، و أمّا اللؤلؤ فلا إشكال فيه أصلاً، لعدم كونه جزءاً من الحيوان.

باللحم، و أمّا الصدر فهو و إن لم يتقيّد به، بل الموضوع فيه ما حرّم أكله الشامل لما لا لحم له أيضاً، لكنّه منصرف قطعاً إلى الحيوان الذى له لحم قابل للأكل فما لا

لحم له الذى يكون أكله ببلعه كالبق و نحوه منصرف عن النصّ جزماً كما هو ظاهر جداً.

□
و يؤيده روايه الحلبي قال: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن دم البراغيث يكون فى الثوب هل يمنعه ذلك من الصلاه فيه؟ قال: لا، و إن كثر» «١» لكنّها ضعيفه السند و إن عبّر عنها بالصحيحه فى بعض الكلمات لمكان ابن سنان الذى هو محمد بن سنان بقرينه الراوى و المروى عنه كما لا يخفى.

□ □
نعم، هناك روايه أخرى لا بأس بالاستدلال بها و هى موثقه عبد الله بن أبى يعفور قال «قلت لأبى عبد الله (عليه السلام): ما تقول فى دم البراغيث؟ قال: ليس به بأس، قلت: إنه يكثر و يتفاحش، قال: و إن كثر» «٢» فإنّ المراد السؤال عن حكم ذلك فى الصلاه و إن لم يصرح بها و لذا سأل ثانياً أنّه يكثر و يتفاحش، لتخيّله اختصاص العفو بمقدار الدرهم مثلاً كما فى سائر الدماء و إلا فلو أراد السؤال عن حكمه فى نفسه كان السؤال الثانى لغواً، لوضوح عدم الفرق فى نجاسه الشىء بين قليله و كثيره.

و على الجملة: فالمقتضى للمنع فى نفسه قاصر أولاً، و على تقدير ثبوته فالمانع موجود كما عرفت.

(١) إذ لم يثبت أولاً أنّ ما يتكوّن فيه حيوان كى يكون الصدف جزءاً منه

(١) الوسائل ٣: ٤٣١/ أبواب النجاسات ب ٢٠ ح ٧.

(٢) الوسائل ٣: ٤٣٥/ أبواب النجاسات ب ٢٣ ح ١. [الظاهر كونها صحيحه اصطلاحاً فلاحظ].

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ١٧٨

[مسأله ١٥: لا بأس بفضلات الإنسان]

[١٢٨٣] مسأله ١٥: لا بأس بفضلات الإنسان، و لو لغيره كعرقه، و وسخه و شعره، و ريقه، و لبنه (١) فعلى هذا لا مانع فى الشعر الموصول بالشعر،

سواء كان من الرجل أو المرأة، نعم لو اتخذ لباساً من شعر الإنسان فيه إشكال [١] سواء كان ساتراً أو غيره، بل المنع قوى خصوصاً الساتر.

أم أنه ليس بحيوان رأساً، بل هو جسمٍ نامٍ على هذه الكيفيه الخاصه.

و على تقديره فهل إن الصدف جزء منه أو إنه ظرف و وعاء لتكوّن الحيوان فيه.

و على تقديره أيضاً فهل هو ذو لحم أو أنه جلد أو قشر محض، كبعض الحيوانات التي لا لحم لها. و التشكيك في كلّ من هذه النواحي كافٍ في عدم ثبوت المنع و الرجوع إلى البراءه كما هو ظاهر.

و صحيح على بن جعفر عن أخيه أبي الحسن (عليه السلام): «سألته عن اللحم الذي يكون في أصداف البحر و الفرات أ يؤكل؟ قال (عليه السلام): ذلك لحم الضفدع لا يحلّ أكله» (١) غير ظاهر في ثبوت اللحم لهذا الحيوان، لجواز أن يكون المراد أنّ هذا لحم الضفدع و قد دخل في الصدف غذاء لهذا الحيوان لا أنه لحمه و هو غذاء الضفدع، فلا يخلو الصحيح عن الإجمال.

و أمّا اللؤلؤ فالأمر فيه أظهر، إذ لم يثبت كونه جزءاً من الحيوان أصلاً و لعلّه من قطرات المطر تبدلت عند وقوعها على الصدف لؤلؤاً، كما أشير إلى ذلك في بعض الإشعار الفارسيه فلاحظ. و قد قامت السيره القطعيه على جواز لبسه في الصلاه.

(١) لقيام السيره على عدم الاجتناب عن هذه الأمور في الصلاه، من غير فرق بين كونها من نفس المصلّي أو من غيره، بل إنّ بعضها كالظفر و السن

[١] و الأظهر الجواز بلا فرق بين الساتر و غيره.

(١) الوسائل ٢٤: ١٤٦ / أبواب الأطحه المحرمه ب ١٦ ح ١.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ١٧٩

.....

و إرضاع

المرأه طفلها فى الصلاه منصوص بالخصوص، و هل يحكم بالجواز فى غير مورد السيره و النص كما لو اتخذ لباساً من شعر الإنسان أو لا؟ استشكل فيه فى المتن، من غير فرق بين كونه ساتراً أم غيره، بل ذكر (قدس سره) أنّ المنع قوى خصوصاً فى الساتر.

و مبنى الإشكال هو أنّ الموثق الذى هو العمده فى المقام هل يعمّ أجزاء كلّ ما لا يؤكل لحمه حتى الإنسان، أو يختص بالحيوان غير الإنسان؟ فعلى الأول يقتصر فى التخصيص على المقدار المتيقن الذى قام عليه الدليل من السيره أو النص، و يرجع فيما عدا ذلك إلى العام المقتضى للمنع، و حيث إنّ اللباس المتخذ من شعر الإنسان لم يرد فيه نص بالخصوص و لم يكن مورداً للسيره كى يثبت التخصيص بالنسبه إليه زائداً على المقدار المعلوم فهو مشمول للعموم، و مقتضاه بطلان الصلاه فيه.

و على الثانى فحيث إنّ المقتضى للمنع قاصر فى حد نفسه لعدم ثبوت العموم بالنسبه إليه فالمرجع حينئذ عند الشك أصاله البراءه.

و كأن الماتن (قدس سره) اختار الأول، و لأجله بنى على عدم الجواز. لكنّ الأظهر هو الثانى، لقصور المقتضى و عدم ثبوت الإطلاق فى الموثق، لانصراف عنوان ما لا- يؤكل عن الإنسان جزماً، إذ المنسبق منه إلى الذهن عرفاً ما يكون لحمه متعارف الأكل غايته قد يكون محللاً و أخرى محرماً، و ليس الإنسان من هذا القبيل بالضرورة.

و إن شئت فقل: عنوان ما لا يؤكل يتضمن النهى عن الأكل، فيستدعى أن يكون هناك آكل و مأكول، و المخاطب بالنهى إنّما هو الإنسان، فهو الآكل و هو الطرف للإضافه، فيكون الطرف الآخر أعنى المأكول غيره من بقيه الحيوانات.

و بالجمله: لا ينبغى التشكيك فى انصراف

هذا العنوان عن الإنسان فالمقتضى للمنع قاصر في حدّ نفسه. فالأقوى جواز الصلاة في الثوب المنسوج

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ١٨٠

[مسألة ١٦: لا فرق في المنع بين أن يكون ملبوساً أو جزءاً منه]

[١٢٨٤] مسألة ١٦: لا فرق في المنع بين أن يكون ملبوساً أو جزءاً منه، أو واقعاً عليه أو كان في جيبه، بل ولو في حُقه هي في جيبه (١).

[مسألة ١٧: يستثنى مما لا يؤكل الخبز الخالص]

[١٢٨٥] مسألة ١٧: يستثنى مما لا يؤكل الخبز الخالص (٢)

من شعر الإنسان، لأصالة البراءة عن المانعيه و إن كان الأحوط تركه.

(١) تقدّم الكلام حول هذه المسألة قريباً، ومعه لا حاجة إلى الإعادة فلاحظ «١».

(٢) يقع الكلام تارة في الوبر المتخذ من ذلك الحيوان، وأخرى في الجلد فهنا مقامان:

أمّا المقام الأول: فلا إشكال كما لا خلاف في استثناء الوبر، بل هو مورد للإجماع والاتفاق كما نصّ عليه في غير واحده من الكلمات. والنصوص الواردة في المقام كثيره، إلا- أنّ جملة منها غير صالحه للاستدلال وإن استدللّ بها وهي الحاكيه لفعل المعصوم (عليه السلام) من لبسه الخبز أو الصلاة فيه ونحو ذلك، وهي كثيره كصحيح الجعفرى أنّه قال: «رأيت الرضا (عليه السلام) يصلّي في جبّه خزّ» «٢»، و على بن مهزيار «٣» و زراره «٤» و البزنطي «٥» وغيرها.

و الوجه في ذلك: أنّ الخبز يطلق لغه على معاني أربعه: الحرير الخالص و المشوب بغيره من صوف و نحوه، و الثوب المتخذ من وبر الحيوان المسمّى بالخبز، و نفس ذلك الحيوان.

أمّا المعنى الأوّل والأخير فغير مرادين من هذه الأخبار جزماً كما هو ظاهر فيدور الأمر بين الاحتمالين المتوسطين. و مبنى الاستدلال هو الثاني منهما، و إلا فعلى الأول أعني إرادته الحرير المشوب بغيره تكون الروايات أجنبيه عن

(١) في ص ١٧٠.

(٢) الوسائل ٤: ٣٥٩/ أبواب لباس المصلّى ب ٨ ح ١، ٢، ٣.

(٤) الوسائل ٤: ٣٥٩/ أبواب لباس المصلى ب ٨ ح ١، ٢، ٣.

(٥) الوسائل ٤: ٣٦٤/ أبواب لباس المصلى ب ١٠ ح ٥.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ١٨١

.....

المقام كلياً، ولا قرينه على التعيين. كما لا يحتمل فيها الإطلاق، فإنها قضية شخصيه خارجيه، ولا لسان للفعل كى يستظهر منه الحال.

و بالجمله: الروايات المزبوره فى حدّ نفسها قابله لإرادته كلّ من المعنيين لاستعمال الخز فى التحرير المشوب حتى فى لسان الأخبار كما فى صحيح أبى داود ابن يوسف بن إبراهيم قال: «دخلت على أبى عبد الله (عليه السلام) و عليّ عبا خز و بطانته خز و طيلسان خز مرتفع، فقلت: إن عليّ ثوباً أكره لبسه، فقال: و ما هو؟ قلت: طيلسانى هذا، قال: و ما بال الطيلسان؟ قلت: هو خز، قال: و ما بال الخز؟ قلت: سداه إبريسم...» إلخ «١» فقد أطلق الخز على ما سداه الإبريسم، فلعلّ المراد به فى هذه الروايات هو ذلك أيضاً، و حيث لا قرينه على التعيين فتصبح مجمله فتسقط عن الاستدلال.

و هناك روايات اخرى لا بأس بدلالاتها، لكنها ضعيفه السند، كمرفوعه أيوب بن نوح «٢» و غيرها، أغمضنا عن ذكرها.

و العمده فى المقام روايات ثلاث معتبره سنداً و دلاله.

إحداها: موثقه معمر بن خلاد قال: «سألت أبا الحسن الرضا (عليه السلام) عن الصلاه فى الخز، فقال: صلّ فيه» «٣» فإنّ الخز هنا لا يحتمل أن يراد به التحرير المحض كما هو ظاهر، كما لا يحتمل إرادته نفس الحيوان، إذ لا معنى للصلاه فيه، فلا يقال: سألت عن الصلاه فى الشاه مثلاً. فيدور الأمر بين أن يراد به الثوب المتخذ من وبر الخز

أو الحرير المشوب بغيره من صوف و نحوه و مقتضى الإطلاق و ترك الاستفصال جواز الصلاة في كلّ منهما، و إلا فلو جاز في أحدهما دون الآخر لزم التنبيه و استفصال المراد من اللفظ المشترك، و لما ساغ إلقاء الحكم على سبيل الإطلاق من دون قرينه على التعيين، فحيث لم

(١) الوسائل ٤: ٣٦٣/ أبواب لباس المصلى ب ١٠ ح ٢.

(٢) الوسائل ٤: ٣٦١/ أبواب لباس المصلى ب ٩ ح ١.

(٣) الوسائل ٤: ٣٦٠/ أبواب لباس المصلى ب ٨ ح ٥.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ١٨٢

.....

يستفصل (عليه السلام) يعلم جواز الصلاة في الوبر كالحري المشوب، و هو المطلوب.

الثانية: صحيحه الحلبي قال: «سألت عن لبس الخز، فقال: لا بأس به، إنّ علي بن الحسين (عليه السلام) كان يلبس الكساء الخز في الشتاء، فإذا جاء الصيف باعه و تصدّق بثمنه، و كان يقول: إني لأستحيي من ربّي أن آكل ثمن ثوبٍ قد عبدت الله فيه» «١». و التقريب كما تقدّم، و يستفاد شمول الحكم للصلاة من قوله (عليه السلام) في الذيل: «قد عبدت الله فيه» لظهور العبادة فيها كما لا يخفى.

و تزيد هذه الصحيحه على ما مرّ أنّ الظاهر منها إرادته الوبر من الخز دون الحرير المشوب، للتصريح فيها بأنّ علي بن الحسين (عليه السلام) كان يلبسه في الشتاء، و هو (عليه السلام) كان رجلاً صرداً كما نص عليه في بعض الأخبار «٢» و لا ريب أنّ الخز أدفاً من الحرير المشوب بالصوف، لأن الحرير بارد. فيظهر من ذلك أنّه (عليه السلام) كان يلبس وبر الخز، فيكون ذلك قرينه على أن المراد من الخز المذكور في السؤال هو ذلك.

الثالثة: صحيحه سعد بن سعد عن الرضا (عليه

السلام) قال: «سألته عن جلود الخنزير؟ فقال: هُوَذَا نحن نلبس، فقلت: ذاك الوبر جعلت فداك، قال: إذا حلَّ ووبره حلَّ جلده» (٣). و المراد بأحمد بن محمد المذكور في السند وإن أمكن أن يكون هو أحمد بن محمد بن عيسى، لكن المراد به هو أحمد بن محمد بن خالد أعنى ابن البرقي كما نصَّ عليه في الكافي، وإن كان الأنسب أن يذكر السند حينئذ هكذا: عن أحمد بن محمد عن أبيه عن سعد بن سعد.

و كيف كان، فلا ريب أنَّ الرواية صحيحة السند كما أنَّها قوية الدلالة أيضاً،

(١) الوسائل ٤: ٣٦٦/ أبواب لباس المصلي ب ١٠ ح ١٣.

(٢) كرواية أبي بصير المتقدمه في ص ١٥٩.

(٣) الوسائل ٤: ٣٦٦/ أبواب لباس المصلي ب ١٠ ح ١٤، الكافي ٦: ٤٥٢/ ٧.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ١٨٣

.....

لظهور قوله (عليه السلام): «هوذا نحن نلبس» في استمرار اللبس حتى في حال الصلاة بمقتضى الإطلاق، سيما لو كان «هوذا» كلمه واحده بمعنى الاتصال و الاستمرار كما قيل، المعبر عنه بالفارسيه ب (همين) كما في الجواهر «١». فإن الأمر حينئذ أظهر، و على أي حال فهي صريحه في حليه الوبر بالتقريب الذي سند كره في الجلد.

و أما المقام الثاني: أعنى الصلاة في جلد الخنزير فيه خلاف، و لعلَّ المشهور هو الجواز. و يستدل له بعده من الروايات:

الأولى: موثقه معمر بن خلاد المتقدمه، بدعوى أنَّ الخنزير المذكور فيها بعد امتناع حمله على نفس الحيوان يراد به أجزاءه، و مقتضى الإطلاق عدم الفرق بين الوبر و الجلد، و إلا وجب التنبيه و التعيين.

و يندفع: بأنَّه بعد امتناع حمله على نفس الحيوان يتعين حمله على الوبر المتخذ منه، الذي هو أحد إطلاقاته و

مما يستعمل فيه هذا اللفظ لغه و عرفاً، أو على الحرير المشوب كما مرّ. و أمّا الجلد فليس هو من إطلاقاته. فإرادته تفتقر إلى التقدير الذى هو خلاف الأصل لا يصار إليه من غير شاهد.

الثانية: روايه يحيى بن أبى عمران أنه قال: «كُتبت إلى أبى جعفر الثانى (عليه السلام) فى السنجاب و الفنك و الخز و قلت: جعلت فداك أحبّ أن لا تجيبني بالتقيه فى ذلك، فكتب بخطه إليّ: صلّ فيها» (٢).

و هذه الروايه قويه الدلاله، لأنّ اقتران الخز بغيره من الحيوانات أعنى السنجاب و الفنك يكشف عن أنّ المراد به هو الحيوان أيضاً، لو حده السياق فقوله (عليه السلام): «صلّ فيها» أى صلّ فى أجزاء هذه الحيوانات من الجلد و الوبر و غيرهما، فيقدر المضاف لا محاله.

و لا يخفى أنّ قول السائل: «أحبّ أن لا تجيبني بالتقيه» توقّع فى غير محلّه

(١) الجواهر ٨: ٨٨.

(٢) الوسائل ٤: ٣٤٩/ أبواب لباس المصلّى ب ٣ ح ٦.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ١٨٤

.....

لأنّ المورد إن كان من موارد التقيه فلا يرفع الإمام (عليه السلام) يده عنها و لا يخالف وظيفته (عليه السلام) بهذا التوقع، و إلا فهو (عليه السلام) يخبر عن الواقع لا محاله من دون أن يتقى فيه بعد انتفاء مقتضيه، و على التقديرين فهو توقّع مستدرّك فتأمل.

و كيف كان، فالروايه لا بأس بدلالاتها، لكنّها ضعيفه السند، لأنّ الصدوق يرويها عن شيخه محمد بن على ماجيلويه «١» و لم يوثق. و قد مرّ غير مرّه أنّ مجرد كون الرجل من مشايخ الإجازة لا يقتضى الوثاقه، كيف و من مشايخ الصدوق الذى يروى عنه من لم يُر في خلق الله أنصب منه، على حدّ تعبير الصدوق نفسه

(قدس سره) «٢» حتى ذكر أنه (لعنه الله) كان يصلي على النبي (صلى الله عليه و آله) منفرداً، فكان يقول: اللهم صل على محمد منفرداً. هذا مضافاً إلى أن يحيى بن أبي عمران بنفسه أيضاً لم يوثق.

الثالثة: رواه ابن أبي يعفور «٣» فإنها كالصريحه في كون المراد هو جلد الخز، فإنه الذي يحتاج إلى التذكية التي جعل الإمام (عليه السلام) ذكاته بموته في ذيل الخبر كسائر الحيتان دون الوبر كما هو ظاهر، فهي صريحه الدلاله. لكنّها ضعيفه السند بعده من المجاهيل كالعلوى و الديلمى و قريب.

الرابعة: صحيحه عبد الرحمن بن الحجاج قال: «سأل أبا عبد الله (عليه السلام) رجلاً و أنا عنده عن جلود الخز، فقال: ليس بها بأس، فقال الرجل: جعلت فداك إنها علاجي أي شغلي أعالج به أمر المعاش، و في بعض النسخ: في بلادى و إنما هي كلاب تخرج من الماء، فقال أبو عبد الله (عليه السلام): إذا خرجت من الماء تعيش خارج الماء؟ فقال الرجل: لا، قال: ليس به بأس» «٤».

(١) راجع الفقيه ١: ١٧٠ / ٨٠٤ و ٤ (المشيخة): ٤٤.

(٢) [و هو أبو نصر أحمد بن الحسين الضبي كما ذكره في عيون أخبار الرضا ٢: ٢٧٩ / ٣].

(٣) الوسائل ٤: ٣٥٩ / أبواب لباس المصلى ب ٨ ح ٤.

(٤) الوسائل ٤: ٣٦٢ / أبواب لباس المصلى ب ١٠ ح ١.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ١٨٥

.....

و يدفعها: قصور الدلاله، إذ لا تعرّض لها لحال الصلاه، و إنما السؤال عن جواز اللبس و عدمه، فزعم السائل أنّها من الميتة فلا يجوز لبسها و الانتفاع بها فأجاب (عليه السلام) بعدم كونها منها، فهي أجنبيه عمّا نحن فيه كما هو ظاهر.

الخامسه: صحيحه سعد بن سعد المتقدّمه «١»

فى الوبر، و هى العمده فى الاستدلال. و بيانه: أنّ المحتملات فى الصحيحه أمور:

الأول: أن يكون السؤال من جهة احتمال النجاسه الذاتيه للخز، حيث أنّها كلاب تخرج من الماء كما عبّر بذلك فى الصحيحه المتقدمه آنفاً و عليه فالنظر فيها إلى الطهاره و النجاسه لا إلى كون الجلد من أجزاء ما لا يؤكل لحمه فتكون أجنبيه عمّا نحن فيه.

وفيه: أن هذا الاحتمال بعيد فى حد نفسه لا يمكن حمل الصحيح عليه، إذ كيف يحتمل فى حق السائل أعنى سعد بن سعد و هو من أجلاء أصحاب الرضا (عليه السلام) بل قد أدرك الكاظم (عليه السلام) أن يخفى عليه مثل هذا الحكم أعنى اختصاص النجاسه الذاتيه بالكلب البرى دون البحرى، سيما و هو يرى أنّ الإمام (عليه السلام) قد لبس الوبر كما اعترف به فى الصحيح، فهل يحتمل فى حقّه مع ما هو عليه من الجلاله أن يفرّق فى أجزاء النجس الذاتى بين الوبر و الجلد مع عدم خفائه على من له أدنى مساس بالفقه.

على أنّه كان الأنسب حينئذ أن يبدل الإمام (عليه السلام) فى الجواب الحثّيه بالطهاره فيجيب هكذا: إذا طهر وبره طهر جلده، لا إذا حلّ وبره حلّ جلده كما لا يخفى. فهذا الاحتمال ساقط جزماً.

الثانى: أن يكون السؤال عن النجاسه العرضيه من جهة احتمال كونه من الميته، حيث إنّه يرعى فى البرّ و دابه تمشى على أربع، فليس هو على حدّ الحيتان التى تكون ذكاتها بخروجها عن الماء حيّه و الموت خارجها، بل تحتاج

(١) فى ص ١٨٢.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ١٨٦

.....

إلى التذكيه بالذبح، و بدونه تكون من الميته، كما أُشير إلى ذلك كلّ فى بعض النصوص المتقدمه، فتكون حينئذ

أجنيه عما نحن فيه أيضاً.

و فيه: أنّ هذا الاحتمال و إن كان قابلاً في حدّ نفسه و لا يأباه مقام سعد كما كان يأبى الاحتمال السابق، إلا أنّ ذيل الصحيح لا يساعد على ذلك، إذ عليه تصبح القضية الشرطية كاذبه، أعنى قوله (عليه السلام): «إذا حلّ وبره حلّ جلده» إذ لا ملازمه بين الأمرين جزماً، بل الثابت خلاف ذلك، إذ الميته إنّما لا ينتفع بها أو يحكم بنجاستها في الأجزاء التي تحلّها الحياه كالجلد، دون مثل الوبر و نحوه مما لا تحله الحياه. فحلّيه الوبر لا تستلزم حلّيه الجلد بالضرورة. على أنّه كان الأنسب حينئذ التعبير بالطهاره دون الحلّيه كما عرفت في الاحتمال السابق.

فيبقى في المقام الاحتمال الثالث و هو المتعين، بأن يكون السؤال من جهة كون جلد الخبز من أجزاء ما لا يؤكل لحمه التي لا تجوز الصلاه فيها و لا تحلّ فأجاب (عليه السلام) بأنّه هوّذا أو هوّذا على الاحتمالين نحن نلبس. الصريح في الاستمرار أو الدالّ بالإطلاق على لبسه حتى في حال الصلاه. فذكر ثانياً أنّ الذي تلبسونه إنّما هو الوبر و سؤالي عن الجلد، فأجاب (عليه السلام) بأنّه إذا حلّ الوبر حلّ الجلد. و لا ريب في صدق هذه الملازمه، إذ البطلان في أجزاء ما لا يؤكل لا يختص بجزء دون جزء، فإذا حلّ الصلاه في جزء حلّ في غيره، كما أنّه لو حرم في جزء حرم فيما عداه أيضاً، لاشتراك الجميع فيما هو المناط جوازاً و منعاً. فكأنّه (عليه السلام) قال: إذا حرم في الجلد كما تتخيل حرم في الوبر أيضاً لوحده المناط، لكنه حلّ في الوبر لانتفاء المانع حيث إن الخبز مستثنى عما لا يؤكل فحلّ في الجلد أيضاً.

فتحصّل:

أنَّ الصحيح ما عليه المشهور من إلحاق الجلد بالوبر، لأجل هذه الصحيحه. و أما غيرها مما استدل به في المقام من بقيه الروايات فهي ضعيفه سنداً أو دلالة كما عرفت.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ١٨٧

.....

نعم، قد تعارض الصحيحه بما رواه في الاحتجاج عن الحميري عن صاحب الزمان (عليه السلام): «أنه كتب إليه: روى لنا عن صاحب العسكر (عليه السلام) أنه سئل عن الصلاة في الخز الذي يغش بوبر الأرنب، فوقع: يجوز. و روى عنه أيضاً: أنه لا يجوز. فبأى الخبرين نعمل؟ فأجاب (عليه السلام): إنما حرم في هذه الأوبار و الجلود، فأما الأوبار وحدها فكلّ حلال» (١).

و بما عن كتاب العلل لمحمد بن علي بن إبراهيم و هو إبراهيم بن هاشم «و لا يصلى في الخز، و العله في أن لا يصلى في الخز أنه من كلاب الماء، و هي مسوخ إلا أن يصفى و ينقى» (٢).

لكنهما كما ترى لا تصلحان لمعارضه ما سبق، للإرسال في الأولى، حيث إن الطبرسي في الاحتجاج ينقلها عن الحميري مرسلًا، و جهاله محمد بن علي بن إبراهيم في الثانيه، على أنه لم يثبت أن ما في عله روايه أم درايه، و لعلها اجتهاد أو استنباط من نفسه. و عليه فلا ينبغي التأمل في جواز الصلاة في جلد الخز كوبره كما عليه المشهور.

ثم إنَّ الخز و إن عزَّ وجوده في عصرنا و كان متداولاً في العصور السابقه يشتغل بيعه جماعه كثيرون يسمون بالخزازين إلا أنه لا ينبغي التأمل في أن المراد به في الروايات هو المسمى بالخز في عصرنا الحاضر، كما هو الشأن في سائر الألفاظ الواردة فيها المستعمله في معانيها، فإنها تنزل على ما يفهم منها في العرف الحاضر

بمقتضى أصاله عدم النقل.

و ما عن المحدث المجلسي في البحار من الاستشكال نظراً إلى ما يتراءى من

(١) الوسائل ٤: ٣٦٦/ أبواب لباس المصلى ب ١٠ ح ١٥، الاحتجاج ٢: ٥٨٩.

(٢) البحار ٨٠: ٢٣٥/ ٣٢ [و ذكر في ١: ٢٨ حول مؤلف كتاب العلل ما نصّه: بل الأظهر كما سنح لي أخيراً أنّه محمد بن علي بن إبراهيم بن محمد الهمداني].

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ١٨٨

.....

الأخبار من أنّه حيوان لا- يعيش خارج الماء، فلا ينطبق على ما هو المسمّى بالخزّ الآن الذي هو دابه يعيش في البر و لا يموت بالخروج من الماء «١» غير قابل للتصديق، لما عرفت من أنّ المتبع في أمثال المقام أصاله عدم النقل، التي هي أصل عقلائي يعول عليه في تشخيص مفاد الكلمات المحرّره في السجلات منذ قرون متماديه، و لا يعتنى باحتمال إرادته 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.

و أمّا ما أشار إليه من الأخبار التي منها روايه ابن الحجاج «٢» فلعل المراد أنّه لا- يعيش خارج الماء دائماً، فلا مانع من خروجه أحياناً، كما في كثير من الحيوانات البحريه كالضفدع و نحوه، بل يظهر من روايه حمران بن أعين أنه «سبع يرعى في البرّ و يأوى في الماء» «٣».

و عليه فلا ينبغي الاستشكال في انطباق المذكور في الأخبار على ما هو المعروف في زماننا مما يسمّى باسم الخز، هذا بحسب المفهوم.

و أمّا

تشخيص الموضوع و تعيين المصداق فهل يكفى إخبار البائع بذلك؟ يظهر من المحقق الهمداني ذلك، نظراً إلى قيام السيره على سماع إخبار ذى اليد من أرباب الصنائع و البضائع عن حقيقه ما فى يده و تصديقه فيما يدّعيه، فمن أراد شيئاً من الأدوية يرجع إلى العطار، أو من الأقمشه يرجع إلى التجار و يركن إلى قوله و إن لم يعرفه بنفسه، فكذلك إخبار البائع عن كون ما فى يده خزاً «٤».

(١) البحار ٨٠: ٢٢٠.

(٢) الوسائل ٤: ٣٦٢/ أبواب لباس المصلى ب ١٠ ح ١، و قد تقدمت فى ص ١٨٤.

(٣) الوسائل ٢٤: ١٩١/ أبواب الأطمعه المحرمه ب ٣٩ ح ٢.

(٤) مصباح الفقيه (الصلاه): ١٣٠ سطر ٢.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ١٨٩

غير المغشوش بوبر الأرانب و الثعالب (١)

و لكنه غير واضح، إذ لا دليل على حجيه إخبار ذى اليد بما هو كذلك عما فى يده، و مورد السيره فى الأمثله المزبوره حصول الوثوق من قوله فيما إذا كان من أهل الخبره و المعرفه، و إلا- فمجرد إخبار البائع عن كونه خزاً من دون حصول الوثوق من كلامه لا دليل على اعتباره، و لعلّ المحقق المزبور لا يريد.

و كيف ما كان، فلا شبهه فى أنّ المرجع فى تشخيص الموضوع فى المقام و نحوه من الموضوعات الملتبسه هو أهل الخبره.

(١) فالصلاه فى المغشوش بأحد الوبرين باطله على المشهور، بل إجماعاً كما ادّعا غير واحد، و لم ينسب الخلاف إلا إلى الصدوق فى الفقيه، حيث إنّه بعد أن أورد روايه الجواز قال ما لفظه: و هذه الرخصه الآخذ بها مأجور و رادّها مأثوم «١». و مستند المشهور إطلاقات المنع عن الصلاه فيما لا يؤكل، الشامله للمغشوش و غيره

بعد ظهور استثناء الخبز في الاختصاص بالخالص منه المؤيده بمرفوعتي أيوب بن نوح و أحمد بن محمد و الظاهر أنّهما روايه واحده عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «الصلاه في الخبز الخالص لا بأس به، فاما الذي يخلط فيه وبر الأرناب أو غير ذلك مما يشبه هذا فلا تصلّ فيه» (٢) فإنّ الانجبار بعمل الأصحاب لا نقول به، فلا تصلحان إلا للتأييد.

و بإزاء ذلك روايتان صريحتان في الجواز.

إحدهما: ما رواه الشيخ في الاستبصار بإسناده عن داود الصرمي عن بشير ابن بشار قال: «سألته عن الصلاه في الخبز يغش بوبر الأرناب، فكتب: يجوز ذلك» (٣).

(١) الفقيه ١: ١٧١ ذيل ح ٨٠٥.

(٢) الوسائل ٤: ٣٦١/ أبواب لباس المصلي ب ٩ ح ١ و ملحقه.

(٣) الوسائل ٤: ٣٦٢/ أبواب لباس المصلي ب ٩ ح ٢، الاستبصار ١: ٣٨٧ / ١٤٧١.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ١٩٠

.....

و الأخرى: ما رواه في التهذيب بسند آخر عن داود الصرمي أنّه سأل رجل أبا الحسن الثالث (عليه السلام): و ذكر مثله «١». و رواه الصدوق أيضاً بإسناده عن داود الصرمي «٢»، و رواه في التهذيب أيضاً بسند آخر عن الصرمي مضمراً حيث قال: «سألته عن الصلاه... إلخ» (٣).

و ربما يجاب بإعراض الأصحاب، و لكن الظاهر أنّها موهونه في نفسها، فإنّ بشير بن بشار لم يوجد في كتب الرجال. و على أي حال فسواء أ كان ضبط الكلمه كذلك كما في الوسائل أم بصوره بشير بن يسار كما في الاستبصار، أم بصوره بشر بن يسار كما في الوافي «٤» لا توثيق له. فالروايه الأولى ضعيفه على جميع التقادير.

و أما الثانيه فالصرمي لا توثيق صريح له في كتب الرجال، و اعتماد الصدوق لا

يكشف عنه، و لعلّه مبنى على أصاله العداله التي لا- نقول بها، نعم هو من رجال كامل الزيارات، فيكون ثقه عندنا بتوثيق ابن قولويه «٥».

إذن فالسند الأول و إن كان ضعيفاً لكن الثاني خالٍ عن هذا الضعف لظهوره في أنّه كان حاضراً في مجلس السؤال، فيروى جواب الإمام (عليه السلام) مباشرة و إن كان السائل مجهولاً، أو أنّه رأى خط الإمام (عليه السلام) لو كان السؤال على سبيل المكاتبه.

و لكن الذى يمنعنا عن الركون إليه أنّ مقتضى السند الأول و هو صحيح إلى داود أنّه لم يكن حاضراً في مجلس السؤال. و مقتضى الثاني حضوره إمّا مع كون السائل غيره كما هو قضيه إحدى روايتى التهذيب، أو كونه نفسه كما

(١) التهذيب ٢: ٢١٣ / ٨٣٤.

(٢) الفقيه ١: ١٧٠ / ٨٠٥.

(٣) التهذيب ٢: ٢١٢ / ٨٣٣.

(٤) الوافى ٧: ٤١١ / ٦٢٢١.

(٥) و لكنه لم يكن من مشايخه بلا واسطه فلا يشمله التوثيق.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ١٩١

و كذا السنجاب (١)

هو مقتضى المضمرة، و حيث لا يحتمل تعدد الواقعه فلا يدري أنّه نقل عن الإمام بلا واسطه أو بواسطه مجهول، فلا جرم تسقط عن درجه الاعتبار.

و من ثمّ قال فى التهذيب ما لفظه: و هذا ظاهر التناقض، لأنّه لو كان السائل هو نفسه لوجب أن تكون الروايه الأخيره كذباً، و لو كان السائل غيره لوجب أن تكون الاولى كذباً، و إذا تقابل الروايتان و لم يكن هناك ما يعضد إحداهما و جب اطراحهما «١».

و على الجملة: محتملات الروايه عن داود حسب اختلاف نقل المشايخ ثلاثه: كونه هو السائل، كون السائل غيره و هو حاضر، كونه غيره و هو غائب. و حيث إنّ الواقعه واحده بالضروره فلا سبيل للتحويل عليها.

أضف إلى

ذلك أنّ المضمرة لا حجيه لها في نفسها، لجهاله المروي عنه، فإنّ داود الصرمي غايته أنّه موثق بتوثيق ابن قولويه، و لم يبلغ من الجلاله حدّاً لا يحتمل روايته عن غير المعصوم، مثل زراره و محمد بن مسلم و أضرابهما، فلا يعتمد عليها بوجه.

هذا مع أنّ موردها وبر الأرانب خاصه، فعطف الثعالب عليها عارٍ عن الدليل.

و المتحصّل: اختصاص الاستثناء بالخز الخالص كما عليه المشهور.

□
(١) فتجوز الصلاه في جلده و وبره و إن كان مما لا يؤكل. و قد اختلفت كلمات الفقهاء (قدس الله أسرارهم) في ذلك، فذهب الشيخ في المبسوط «٢» و صلاه النهايه «٣» و أكثر المتأخرين إلى الجواز، و نسبه في المنتهى إلى الأكثر «٤»

(١) التهذيب ٢: ٢١٣ / ذيل ح ٨٣٤.

(٢) المبسوط ١: ٨٣٨٢.

(٣) النهايه: ٩٧.

(٤) المنتهى ٤: ٢١٨.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ١٩٢

.....

بل قال في المبسوط: إنّه لا خلاف فيه. و ذهب الشيخ نفسه في الخلاف «١» و كتاب الأُطعمه و الأُشربه من النهايه «٢» إلى المنع، و اختاره جمع من القدماء، و نسبه الشهيد الثاني إلى الأكثر «٣» بل عن ابن زهره دعوى الإجماع عليه «٤». فالمسأله خلافيه و ذات قولين، و ليس أحدهما أشهر من الآخر.

و كيف ما كان، فالمتع هو الدليل بعد وضوح أنّ منشأ الخلاف اختلاف الأخبار، و قد دلّت غير واحده من الروايات على الجواز، و هي على طائفتين:

إحداهما: غير نقيه السند، و هي لأجل ضعفها لا يلتفت إليها حتى بناءً على الانجبار بعمل المشهور، لمنع الصغرى، إذ لا شهره في البين كما عرفت، مضافاً إلى منع الكبرى.

مع أنّ بعضها غير قابل للتصديق في نفسه، ففي روايه علي بن أبي حمزه: «... لا بأس بالسنجاب

فإنه دابه لا تأكل اللحم، و ليس هو مما نهى عنه رسول الله (صلى الله عليه و آله) إذ نهى عن كلّ ذى ناب و مخلب «٥». حيث دلت على اختصاص المنع بما له ناب و مخلب أى السباع مع وضوح عدم الاختصاص بلا إشكال، ضروره أنّ الاعتبار بما لا يؤكل لحمه، سواء أ كان من السباع أم لا، فلو صح السند لزم الحمل على التقيه.

ثانيتها: نصوص معتبره.

فمنها: صحيحه أبى على بن راشد قال «قلت لأبى جعفر (عليه السلام): ما تقول فى الفراء أى شىء يصلّى فيه؟ قال: أى الفراء؟ قلت: الفنك و السنجاب

(١) الخلاف ١: ٥١١ مسأله ٢٥٦.

(٢) النهايه: ٥٨٦ ٥٨٧ [و الصحيح فى كتاب الصيد و الذبائح].

(٣) روض الجنان: ٢٠٧ السطر ٧.

(٤) الغنيه: ٦٦ [و فيها: و لا يجوز فى جلود ما لا يؤكل لحمه ... و يدلّ على جميع ذلك الإجماع].

(٥) الوسائل ٤: ٣٤٨/ أبواب لباس المصلّى ب ٣ ح ٣.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ١٩٣

.....

و السمور، قال: فصلّ فى الفنك و السنجاب. فاما السمور فلا تصلّ فيه «١».

و لعلّ السؤال فى قوله (عليه السلام): «أى الفراء» من أجل أنّ لهذه الكلمه إطلاقين: أحدهما: اللباس المعروف الذى هو شىء كالجه يبطن من جلود بعض الحيوانات. و الثانى: حمار الوحش، و منه المثل المعروف: كلّ الصيد فى جوف الفراء. فأجاب بأنّ المراد هو الأول المتخذ من السنجاب و نحوه.

□

و منها: صحيحه الحلبي عن أبى عبد الله (عليه السلام): «أنّه سأله عن أشياء منها الفراء و السنجاب، فقال: لا بأس بالصلاه فيه» (٢).

و منها: صحيحته الأخرى عنه (عليه السلام) قال: «سألته عن الفراء و السمور و السنجاب و الثعالب و أشباهه، قال:

لا بأس بالصلاه فيه» (٣).

و هذه النصوص بالرغم من صحه أسنادها و صراحه مفادها قد نوقش فيها من وجهين:

أحدهما: أنّ السنجاب قد قورن في هذه النصوص بأُمور لا تجوز الصلاه فيها قطعاً كالفنك و السمور و الثعالب و نحوها، نعم خلت الصحيحه الأولى للحلبى عنها، إذ لم يذكر فيها مع السنجاب إلا الفراء التى هى حمار الوحش و يؤكل لحمه، و لكن الظاهر أنّها متحده مع الثانيه، لاتحاد السند و المتن، غير أنّ الشيخ أجمل مره و فضّل أخرى. إذن فلا مناص من حملها على التقيه.

ثانيهما: أنّ السنجاب بنفسه مذکور في موثقه ابن بكير الصريحه فى عدم الجواز. و من الواضح امتناع تخصيص المورد بهذه النصوص و إخراجها عن العام الوارد عليه الذى هو نص فيه. فلا جرم تقع المعارضه بينهما، فلا تصلح للاستناد إليها.

(١) الوسائل ٤: ٣٤٩/ أبواب لباس المصلّى ب ٣ ح ٥.

(٢) الوسائل ٤: ٣٤٧/ أبواب لباس المصلّى ب ٣ ح ١.

(٣) الوسائل ٤: ٣٥٠/ أبواب لباس المصلّى ب ٤ ح ٢.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ١٩٤

.....

و يندفع الأول: بأنّ سقوط الروايه عن الحجيه فى بعض مدلولها لمانع مختص به لا- يلائم سقوطها فى البعض الآخر، فإنّ التفكيك فى مفاد الدليل غير عزيز فى الفقه، و السرّ أنّ الروايه المشتمله على حكمين تنحلّ فى الحقيقه إلى روايتين، فكأنّ الراوى روى مره جواز الصلاه فى الفنك و أخرى جوازها فى السنجاب، فاذا كان للأولى معارض أوجب سقوطها عن الحجيه لا مقتضى لرفع اليد عن الثانيه السليمه عنه، نظير ما لو أخبرت بينه فى الشبهات الموضوعيه عن طهاره الثوب و الإناء، و قد علمنا بنجاسه الثوب، فإنّ سقوطها فيه لا يستوجب السقوط عن

الحجيه فى الإناء.

و عليه فتحمل الأولى فى المقام على التقية لوجود المعارض، و الثانى على بيان الحكم الواقعى لسلامتها عنه.

فالعمده فى الإشكال هو الوجه الثانى. و قد أجاب عنه جمع منهم صاحب الجواهر «١» بعدم الضير فى تخصيص الموثقه بهذه الصحاح و إن استلزم تخصيص المورد، إذ لا محذور فيه فى القرينه المتصله بالضروره كما لو سئل عن إكرام زيد العالم فأجيب أكرم كلّ عالم إلا زيداً، أو لو أُجيب فى الموثقه هكذا: و كلّ شىء منه إلا السنجاب. فاذا ساغ ذلك فى المتصله و لم يكن محذور فيه ساغ فى المنفصله أيضاً بمناط واحد، إذ المعيار فى التنافى بين الدليلين عدم إمكان الجمع بينهما فى لسان واحد، فإذا أمكن لدى الاتصال و صحّ تخصيص الدافع للمنافاه أمكن لدى الانفصال أيضاً.

و الأصل فى هذا الجواب هو صاحب الجواهر على ما ذكره المحقق الهمدانى «٢» (قدس سرهما).

و لكنك خير بأن هذه العله واضحه الدفع، للفرق البين بين القرينتين، فإنّ

(١) الجواهر ٨: ١٠٠.

(٢) مصباح الفقيه (الصلاه): ١٣١ سطر ٣١.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ١٩٥

.....

المتصله تمنع عن أصل الظهور و تصادم انعقاده، فلا ظهور للعام فى ابتداء الكلام إلا فيما عدا الخاص. و بذلك ينعدم موضوع المعارضه لتقومها بظهورين متصادمين، و ليس فى البين إلا ظهور واحد.

أمّا فى المنفصله فقد انعقد الظهور للعام و استقر الكلام، فاذا لم يكن المخصص المنفصل صالحاً للتخصيص لاستلزامه إخراج المورد كما هو المدعى فلا- جرم تتحقق المعارضه بينهما. فلو قيل إنّ زيداً باع جميع كتبه إلا الفقيهيه، لم يكن ثمه تعارض بين المستثنى و المستثنى منه. أما لو قيل إن زيداً باع جميع كتبه و لم يبق عنده و لا

كتاباً واحداً، ثم بعد مدّه قيل إنّه لم يبع كتبه الفقيهيه، رأى العرف تهافتاً و تناقضاً بين الكلامين. و السرّ ما عرفت من عدم انعقاد الظهور إلا بعد التخصيص فى الأوّل، و انعقاده قبله فى الثانى.

و عليه فالصحيح المجوّزه للصلاه فى السنجاب تعارض الموثقه المانعته التى هى كالنص فى موردها حسب الفرض. فهذا الجواب غير تام.

و الصحيح فى المقام أن يقال: إنّ تخصيص المورد إنّما يكون ممنوعاً فيما إذا كان بخصوصه منظوراً من العام و معقوداً عليه الكلام، فكان المجيب ناظراً إلى مورد السؤال، كما لو سئل عن إكرام زيد العالم، فقال: أكرم كلّ عالم، أو عن إكرام شارب الخمر، فقال: لا تكرم كلّ فاسق. فإنّ إخراج هذا المورد بعد ذلك بمخصص منفصل موجب للتناقض كما أُفيد.

و أمّا إذا لم يكن المجيب ناظراً إلى مورد السؤال و إنّما تعرّض لحكم كلى و لا سيما إذا كان السؤال عن أمور عديده كما فى المقام، حيث إنّ زراره سأل فى موثقه ابن بكير أبا عبد الله (عليه السلام) عن الصلاه فى الثعالب و الفنك و السنجاب و غيره من دون أن يكون السائل ناظراً إلى خصوص السنجاب و لا-المجيب، و إنّما ذكره فى السؤال من باب المثال، و قد أعطى الإمام (عليه السلام) ضابطه كليه بنطاق عام، فإنّ مثل هذا العموم لا يكون نصّاً فى المورد المزبور، بل غايته أنّه ظاهر فى الشمول له ظهوراً قابلاً للتخصيص بدليل

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ١٩٦

و أمّا السّمور (١)

منفصل، كما هو الحال فى سائر العمومات و الإطلاقات، من دون أى تهافت أو تناقض.

إذن فلا مانع من تخصيص الموثقه بالصحيح المتقدمه و إخراج السنجاب من تحتها و الحكم

بجواز الصلاة فيه. فما لعله المشهور و اختاره في المتن من صحه الصلاة فيه هو الصحيح.

(١) و هو على وزن تَوْر، حيوان يشبه السنَّور، أكبر منه، له جلد ناعم يتخذ للفراء، و قد اختلف الأصحاب في إلحاقه بالخز و السنجاب في الاستثناء عمّا لا يؤكل لحمه، فاختر الماتن تبعاً للمشهور عدم الإلحاق فلا تجوز الصلاة فيه، بل عن المفاتيح دعوى الإجماع عليه «١». و عن الصدوق في المقنع «٢» و غيره الجواز.

□
و يظهر ذلك من المحقق في المعتبر، حيث إنه بعد أن استدل له بصحيحه الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «سألته عن الفراء و السمور و السنجاب و الثعالب و أشباهه، قال: لا بأس بالصلاه فيه» «٣» و بصحيحه على ابن يقطين قال: «سأل أبا الحسن (عليه السلام) عن لباس الفراء و السمور و الفنك و الثعالب و جميع الجلود، قال: لا بأس بذلك» «٤». قال ما لفظه: و طريق هذين الخبرين أقوى من تلك الطرق، و لو عمل بهما عامل جاز «٥».

لكنك خير بأن صحيحه ابن يقطين غيرها مما ورد بهذا السياق كصحيحه

(١) مفاتيح الشرائع ١: ١٠٩.

(٢) المقنع: ٧٩.

(٣) الوسائل ٤: ٣٥٠/ أبواب لباس المصلي ب ٤ ح ٢.

(٤) الوسائل ٤: ٣٥٢/ أبواب لباس المصلي ب ٥ ح ١.

(٥) المعتبر ٢: ٨٦.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ١٩٧

.....

ابن الصلت «١» ناظره إلى مجرد اللبس، و غير متعرضه للصلاه، فلا يصح الاستدلال بها لهذا الصد.

نعم، صحيحه الحلبي صريحه فيه، و لا يقدرح اشتمالها على الثعالب، لما تقدّم «٢» من أنّ رفع اليد عن بعض فقرات الحديث لوجود المعارض لا يمنع عن الأخذ بالبعض الآخر السليم عنه، فلا مانع من الاستدلال بها.

تؤيده روايه على بن جعفر عن أخيه موسى (عليه السلام) قال: «سألته عن لبس السمور و السنجاب و الفنك، فقال: لا يلبس و لا يصلى فيه إلا أن يكون ذكيا» (٣) حيث دلت على جواز الصلاه مع التذكيه، و إن كانت ضعيفه السند من أجل اشتماله على عبد الله بن الحسن.

فلو كنّا نحن و هذه الصحيحه لحكمنا بجواز الصلاه فيه، و لكنّها معارضه بصحيحتين تضمنتا النهى عن الصلاه فيه، الذى هو فى أمثال المقام إرشاد إلى الفساد.

إحدهما: صحيحه أبى على بن راشد، قال «قلت لأبى جعفر (عليه السلام): ما تقول فى الفراء أى شىء يصلى فيه؟ قال: أى الفراء؟ قلت: الفنك و السنجاب و السمور، قال: فصلّ فى الفنك و السنجاب، فأما السمور فلا تصلّ فيه» (٤).

ثانيتهما: صحيحه سعد بن سعد الأشعري عن الرضا (عليه السلام) قال: «سألته عن جلود السمور، فقال: أى شىء هو ذاك الأدبس؟ فقلت: هو الأسود، فقال: يصيد؟ قلت: نعم، يأخذ الدجاج و الحمام، فقال: لا» (٥).

(١) الوسائل ٤: ٣٥٢/ أبواب لباس المصلى ب ٥ ح ٢.

(٢) فى ص ١٩٤.

(٣) الوسائل ٤: ٣٥٢/ أبواب لباس المصلى ب ٤ ح ٦.

(٤) الوسائل ٤: ٣٤٩/ أبواب لباس المصلى ب ٣ ح ٥.

(٥) الوسائل ٤: ٣٥٠/ أبواب لباس المصلى ب ٤ ح ١.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ١٩٨

و القاقم (١)

و لا ينبغى التأمل فى أنّ الترجيح مع الثانيه، لوجهين:

أحدهما: أنّها مخالفه للعامه، حيث إنهم يرون جواز الصلاه فى كافه الجلود مما يؤكل لحمه و ما لا يؤكل (١) فتقدم، لأنّ الرشد فى خلافهم، فتحمل الاولى على التقيه.

ثانيهما: أنّها موافقه للسنة القطعيه من موثقه ابن بكير و غيرها، و الأولى مخالفه لها فتطرح.

الغض عن ذلك و تسليم عدم الترجيح و استقرار المعارضه فيرجع بعد التسايط إلى العمومات المانعه من الصلاه فيما لا يؤكل، من موثقه ابن بكير و غيرها، للزوم الرجوع إليها بعد ابتلاء المخصص بالمعارض. فالنتيجه واحده، سواء ثبت الترجيح أم لا، فما في المتن من عدم جواز الصلاه في السمور هو الصحيح.

(١) بضم القاف الثانيه، يقال إنه أكبر من الفأره و يأكلها، و لم يوجد على وزنه في لغه العرب، و لعلّه أعجمي مستعرب. و ظاهر تعبير الماتن بقوله: على الأقوى مع ذكر القاقم في سياق غيره من المذكورات في المتن، وجود الخلاف فيه أيضاً، مع أنه لم ينسب القول بالجواز إلى أحد، و بما أنه من الحشرات التي تعيش تحت الأرض كالفأره و هي بأجمعها محرمة الأكل فلا شبهه في عدم جواز الصلاه في أجزائه كغيره مما لا يؤكل لحمه.

نعم، روى المحدث النورى في المستدرک روايه على بن جعفر المتضمنه للجواز مشتمله على القاقم «٢».

لكن صاحب الوسائل رواها خاليه عنه «٣» فلم تثبت تلك الزياده، و على

(١) بدائع الصنائع ١: ٨٦، المغنى ١: ٨٨، الشرح الكبير ١: ١٠١.

(٢) المستدرک ٣: ١٩٩/ أبواب لباس المصلّى ب ٣ ح ٢.

(٣) الوسائل ٤: ٣٥٢/ أبواب لباس المصلّى ب ٤ ح ٦.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ١٩٩

و الفنك (١)

□
تقدير الثبوت فالروايه ضعيفه السند بعبد الله بن الحسن. إذن فلا ينبغي التأمل في عدم الجواز.

(١) قال في مجمع البحرين: الفنك كعسل، دويبه بريه غير مأكول اللحم يؤخذ منه الفرو، و يقال إنّ فروها أطيب من جميع أنواع الفراء، و هو نوع من جراء الثعلب الرومي. قال: و حكى عن بعض العارفين أنه يطلق على فرخ ابن آوى

فى بلاد الترك «١».

و المشهور عدم جواز الصلاه فيه، بل عن المفاتيح «٢» دعوى الإجماع عليه استناداً إلى إطلاق موثق ابن بكير.

و نسب الجواز فى الحدائق إلى الصدوق فى كتابيه و هما المقنع و الأمالى المسمى بالمجالس، فإنهما كتاب واحد، و نسب إلى العلامه فى المنتهى أنه استوجهه «٣».

و تدلّ عليه جمله من النصوص عمدتها صحيحه ابن راشد قال: «فصل فى الفنك و السنجاب ..» إلخ «٤» المؤيده بروايات بشير بن بشار، و يحيى بن أبى عمران، و وليد بن أبان «٥» و ليس لها معارض ما عدا إطلاق موثق ابن بكير الصالح للتقييد بها من غير محذور كما سبق الكلام فيه مستقصى «٦» و بذلك يفارق السمرور و نحوه مما له معارض.

(١) مجمع البحرين ٥: ٢٨٥.

(٢) مفاتيح الشرائع ١: ١٠٩.

(٣) لم أعثر على مصدر هذه النسبه فى غير المستمسك [٥: ٣٢٥] من الكتب المطوّله. و الموجود فى الحدائق [٧: ٧٠ ٧١] بعد النسبه إلى الصدوق فى كتابيه نسبه إلى الشيخ فى الخلاف و سلار نقلًا عن المختلف.

(٤) الوسائل ٤: ٣٤٩/ أبواب لباس المصلّى ب ٣ ح ٥.

(٥) الوسائل ٤: ٣٤٨/ أبواب لباس المصلّى ب ٣ ح ٤، ٤، ٦، ٧.

(٦) فى ص ١٩٣ فما بعدها.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٢٠٠

و الحواصل (١) فلا تجوز الصلاه فى أجزائها على الأقوى.

إذن فمقتضى الصنائه الحكم بالجواز عملاً بهذه النصوص لولا إعراض الأصحاب عنها، لكن المختار عدم سقوط الصحيح به عن درجه الاعتبار. فالأقوى جواز الصلاه فيه و إن كان الاحتياط مما لا ينبغى تركه.

(١) قيل إنّها من سباع الطيور، لها حواصل عظيمه و قد دلتّ جمله من النصوص على استثنائها مما لا يؤكل، عمدتها ما عبّر عنه

بصحيحه عبد الرحمن ابن الحجاج قال: «سألته عن اللحاف (الخفاف) من الثعالب أو الجرز (الخوارزميه) منه أ يصلّى فيها أم لا؟ قال: إن كان ذكيا فلا بأس به» «١» فإنّ الخوارزميه هي قسم من الحواصل.

و لكن هذه النسخه المطابقه للإستبصار «٢» معارضه بنسخه اخرى أوردها فى التهذيب بلفظه «الجرز منه» «٣» قيل: الجرز نوع لباس للنساء، و الضمير فى «منه» راجع إلى الثعالب. و عليه فتكون الروايه أجنبيه عمّا نحن فيه.

إذن فلم يثبت متن الروايه بنحو يصلح للاستدلال به لما نحن بصدده، و لا سيما بعد اختلاف النسخ من ناسخ واحد. هذا أولاً.

و ثانياً: مع التسليم فهى أخصّ من المدعى، لاختصاصها بنوع خاص من الحواصل تسمى بالخوارزميه، لا على سبيل الإطلاق، و لم يثبت عدم القول بالفصل، غاية أنهم لم يصرحوا بذلك كما لا يخفى.

و ثالثاً: أنّ سندها مخدوش و إن عبر عنها بالصحيحه فى الجواهر «٤» و غيره فإنّ فى السند على بن السندى، و لم يوثق، نعم وثّقه نصر بن الصباح على ما

(١) الوسائل ٤: ٣٥٨/ أبواب لباس المصلّى ب ٧ ح ١١.

(٢) الاستبصار ١: ٣٨٢/ ١٤٤٩.

(٣) التهذيب ٢: ٣٦٧/ ١٥٢٨.

(٤) الجواهر ٨: ١٠٨.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٢٠١

.....

حكاه الكشى «١» لكنه بنفسه لم يوثق، فلا عبره بتوثيقه.

إذن فالروايه مخدوشه سنداً و متناً و دلالة فلا يعول عليها.

ثم إنّ هناك روايات اخرى يستدل بها على الجواز:

منها: ما رواه الشيخ بإسناده عن بشير بن بشار قال: «سألته عن الصلاه فى الفنك و الفراء و السنجاب و السمور و الحواصل التى تصاد ببلاد الشرك أو بلاد الإسلام أن أصلّى فيه بغير تقيّه؟ قال فقال: صلّ فى السنجاب و الحواصل الخوارزميه، و لا تصلّ

فى الثعالب و لا السمور» «٢». و لكنّها بهذا السند مضمرة لم يعلم من المروى عنه، فلا تصلح للاستدلال.

نعم، رواها ابن إدريس فى آخر السرائر نقلًا عن كتاب مسائل الرجال بروايه الحميرى و ابن عياش عن داود الصرمى عن بشر بن بشار عن على بن محمد الهادى (عليه السلام) «٣» فلا إضمار حينئذ.

و لكنّها مضافاً إلى أنّها أخصّ من المدعى كما عرفت مخدوشه متناً و سنداً.

أمّا المتن فلتضمنه جواز الصلاة حتى فى التى تصاد ببلاد الشرك و تؤخذ من المشركين، مع أنّها محكومته عندئذ بأنّها ميتة، فلا بدّ من حملها على التقية.

و أمّا السند فلما سبق من أنّ الصرمى و إن كان ثقة عندنا لوقوعه فى أسناد كامل الزيارات «٤» و لكن ابن بشار لا توثيق له.

و منها: التوقيع المروى عن الخرائج: «و إن لم يكن لك ما تصلّى فيه فالحواصل جائز لك أن تصلّى فيه» «٥».

(١) رجال الكشى: ٥٩٨ / ١١١٩.

(٢) الوسائل ٤: ٣٤٨ / أبواب لباس المصلّى ب ٣ ح ٤، التهذيب ٢: ٢١٠ / ٨٢٣.

(٣) السرائر ٣: ٥٨٢.

(٤) و قد سبق أنّه لم يكن من مشايخ ابن قولويه بلا واسطه.

(٥) المستدرک: ٣: ١٩٧ / أبواب لباس المصلّى ب ٣ ح ١، الخرائج و الجرائح ٢: ١٨ / ٧٠٢. [وفيه: فان لم يكن لك بدّ فصلّ فيه، و الحواصل جائز لك أن تصلّى فيه].

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٢٠٢

[مسألة ١٨: الأقوى جواز الصلاة فى المشكوك كونه من المأكول]

[١٢٨٦] مسألة ١٨: الأقوى جواز الصلاة فى المشكوك كونه من المأكول (١) أو من غيره، فعلى هذا لا بأس بالصلاة فى الماهوت، و اما إذا شك فى كون

و لكنّها: مضافاً إلى الإرسال مختصه بحال الضروره، فهى أخصّ من المدعى.

و منها: صحیحہ علی بن یقطین قال: «سألت أبا

الحسن (عليه السلام) عن لباس الفراء و السمور و الفنك و الثعالب و جميع الجلود، قال: لا بأس بذلك» (١) بدعوى شمول جميع الجلود للحواصل.

و فيه: أنّ السؤال إنّما هو عن اللبس دون الصلاة، فهي أجنبيه عمّا نحن فيه.

و منها: صحيحه 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 بالقر و الخفاف من أصناف الجلود، فقال: لا بأس بهذا كلّه إلا بالثعالب» (٢).

و فيه: أنّها أيضاً واردة في اللبس، نعم يمكن القول بأنّ استثناء الثعالب يكشف عن إرادته الصلاة، و إلا لم يبق مورد للاستثناء، لوضوح عدم الفرق في جواز اللبس بين الثعالب و غيرها. إلا أن يقال: إنّ الوجه في الاستثناء بعد اشتراك جميع الجلود المتخذة من غير المأكول في كراهه اللبس أنّ المأخوذة من الثعالب أشد كراهه و أكثر مرجوحه.

إذن فلا- سبيل للاستدلال بها على جواز الصلاة في الحواصل. و معه كان المرجع عموم ما دلّ على المنع عن الصلاة في غير المأكول من موثقه ابن بكير و غيرها.

(١) اختلفت الأنظار في جواز الصلاة فيما يشك في جزئيته لما لا يؤكل لحمه

(١) الوسائل ٤: ٣٥٢/ أبواب لباس المصلى ب ٥ ح ١.

(٢) الوسائل ٤: ٣٥٢/ أبواب لباس المصلى ب ٥ ح ٢ [و في التهذيب ٢: ٣٦٩/ ١٥٣٣: فراء السمور].

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٢٠٣

شئ من أجزاء الحيوان أو من غير الحيوان فلا إشكال فيه.

على أقوال:

أحدها: عدم الجواز مطلقاً. و هذا هو المشهور بين الفقهاء، بل عن المدارك نسبه إلى قطع الأصحاب (١).

الثاني: الجواز مطلقاً. اختاره المحقق الأردبيلي (٢) و قال

[به] السيد صاحب المدارك «٣» و جمع آخرون، بل إنّ هذا فى الجملة هو المعروف بين المتأخرين كما ستعرف.

الثالث: التفصيل بين الشرطيه و المانعيه، و أنّه بناء على أن يكون الشرط فى صحه الصلاه كون اللباس من النبات أو من حيوان مأكول اللحم فمع الشك يحكم بالفساد، لعدم إحراز الشرط. و أمّا بناءً على القول باعتبار المانعيه و أنّ إيقاع الصلاه فى أجزاء ما لا يؤكل لحمه مانع عن الصحه يندفع المانع لدى الشك بأصالة العدم، و يحكم بجواز الصلاه فيه. اختاره صاحب الجواهر «٤» هذا.

و قد ذكر شيخنا الأستاذ (قدس سره) «٥» أنّ هذا القول ليس تفصيلاً فى المسأله، إذ بناءً على الشرطيه لا إشكال فى عدم الجواز، للزوم إحراز الشرط. و محلّ الكلام جوازاً و منعاً إنّما هو بناءً على القول بالمانعيه.

□
لكنّك ستعرف إن شاء الله تعالى أنّ مقتضى بعض أدلّه القائلين بالجواز عدم الفرق بين الشرطيه و المانعيه «٦» فالتفصيل بين المبنيين قول ثالث فى المسأله.

الرابع: التفصيل بين ما يكون مع المصلّى من افتتاح صلاته و ما يقع عليه أو

(١) المدارك ٤: ٢١٤.

(٢) مجمع الفائده و البرهان ٢: ٩٥.

(٣) المدارك ٣: ١٦٧.

(٤) الجواهر ٨: ٨٠ فما بعد.

(٥) رساله الصلاه فى المشكوك: ٨.

(٦) كالوجه الرابع الآتى فى ص ٢٤٥.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٢٠٤

.....

يلبسه بعد الشروع فيها، بالجواز فى الثانى و عدمه فى الأول.

و هذان التفصيلان هما الأساس فى المقام. و أمّا التفاصيل الأخر من بقيه الأقوال المذكوره فى المسأله فكلّها من شؤون التفصيل

الأول أعنى الفرق بين الشرطيه و المانعيه و مما يترتب و يتفرع عليه.

فمنها: التفصيل بين اللباس و غيره من المحمول و نحوه، فيحكم بالبطلان فى الأول دون

الثانى. اختاره صاحب الجواهر (قدس سره) فى نجاه العباد « ١ » و أقرّ عليه شيخنا الأنصارى (قدس سره) فى التعليقه. فكأنهما (قدس سرهما) يريان أنّ من شرائط اللباس كونه من أجزاء ما يؤكل إذا كان متخذاً من الحيوان و أمّا غير اللباس فلم يشترط فيه شىء، بل هناك اعتبار المانعيه إذا كان من أجزاء ما لا يؤكل، ففى الأول يحكم بالبطلان لدى الشك لعدم إحراز الشرط و فى الثانى يحكم بالصحه دفعاً للمانع المحتمل بالأصل.

و منها: التفصيل بين الساتر و غيره، فيحكم بالبطلان فى الأول دون الثانى سواء أ كان ملبوساً أم محمولاً أو غيرهما. و هو أيضاً مبنى على ما عرفت من اختصاص اعتبار الشرطيه فى الساتر بخصوصه فلا بدّ من إحرازه فى الحكم بالصحه، و فى غيره لم يعتبر إلا المانعيه المدفوعه بالأصل.

و منها: ما ذكره السيد (قدس سره) فى المتن من التفصيل بين ما يعلم كونه من أجزاء الحيوان و يشك فى كون الحيوان مما يؤكل أو لا- يؤكل، و بين ما لم يعلم كونه من الحيوان أو من غيره، فجعل الجواز فى الثانى مما لا إشكال فيه و أمّا فى الأول فذكر أنه الأقوى. فهو (قدس سره) و إن حكم بالجواز فى كلتا الصورتين لكنه جعله فى إحداهما أظهر. و هو أيضاً مبنى على ما عرفت من التفصيل المتقدم، إذ لا يحتمل الشرطيه مع الشك فى كونه من أجزاء الحيوان فإنّ القائل بها يخصصها بما علم كونه منه كما لا يخفى، فليس هناك إلا احتمال المانعيه المدفوعه بالأصل، نعم فى صورته العلم [بكونه من أجزاء

(١) نجاه العباد: ٨٩، ٩٠.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٢٠٥

.....

الحيوان] و الشك فى كون الحيوان مما

يؤكل أو من غيره يحتمل كل من القولين، و حيث إنه (قدس سره) بنى على المانع اختار الجواز فجعله أقوى.

هذه هي حال الأقوال في المسألة، و سيّضح المختار منها.

و ينبغي قبل الشروع في صميم البحث التكلّم في جهات:

الأولى: أنّ الجواز المبحوث عنه في المقام يحتمل أن يراد به الوضعي منه الذي هو بمعنى المضى و النفوذ و الصحة المستلزم لترتب الأثر عليه و جواز الاكتفاء به في مقام الامتثال، كما يحتمل أن يراد به الجواز التكليفي بمعنى الإباحه لا ما يقابل الحرمة الذاتية، لعدم احتمال أن تكون الصلاة في اللباس المشكوك من المحرمات الإلهيه، بل ما يقابل الحرمة التشريعيه أى الإتيان بالعمل في مقام الامتثال مضيئاً له إلى المولى و مسنداً له إلى الشارع فإنّ جواز العمل تكليفاً بهذا المعنى يلازم الصحة و الاجتراء به في مقام الامتثال، و إلا كان تشريعاً محرماً، و الشارع لا يرخص في التشريع المحرّم، لعدم الفرق في حرمة بين عدم ثبوت الحكم واقعاً أو عدم إحرازه كما لا يخفى. فما لم تحرز صحه الصلاة في المشكوك بأصل أو أماره فهي محكوم به بالحرمة تشريعاً، فإذا أباحه الشارع و رخصه في مقام الامتثال كشف ذلك لا محاله عن صحته و نفوذه. فالجواز التكليفي بهذا المعنى يلازم الجواز الوضعي، بل مرجعهما شىء واحد.

الجهه الثانيه: هل المراد بالجواز المبحوث عنه في المقام هو الجواز الواقعي أو الظاهري البحت، أو الظاهري المنقلب إلى الواقعي في بعض الفروض؟ وجوه، بل أقوال. و ستعرف أنّ الأقوى هو الأخير.

ظاهر المحقق القمي (قدس سره) في أجوبه مسائله هو الأوّل، حيث ذكر (قدس سره) أنّ المتبادر أو المنصرف ممّا دلّ على المنع من الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل

صوره العلم بكون الشئ ٤ جزءاً من حيوان غير مأكول اللحم، ففرض الشك خارج عن مصبّ الحكم رأساً، ثم قال (قدس سره):
و على تقدير التنزل

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٢٠٦

.....

و التسليم فلا أقل من عدم ظهور الدليل في التعميم «١».

فعلى ما أفاده (قدس سره) من أخذ العلم جزءاً للموضوع تكون الصحه في ظرف الشك واقعيه «٢»، لانتفاء المانع حقيقه و ارتفاعه وجداناً، من دون حاجه إلى قيام أماره أو أصل. لكن المبني غير قابل للتصديق.

أمّا أوّلها: فلأنّ الألفاظ أسام للمعاني الواقعيه دون المعلومه، فالنهي عما لا يؤكل متوجه إلى واقع هذا العنوان علم به أم جهل، كغيره من موضوعات الأحكام من الخمر و نحوه، و لا- قرينه على الاختصاص بصوره العلم. و ما ادّعا من التبادر أو الانصراف عهده على مدّعيه.

و ثانياً: مع الغضّ فإنّما يسلم الانصراف في مثل الأخبار المتضمنه للخطاب و النهي التكليفي، فيدعى ظهورها لمكان الاشتمال على البعث أو الزجر في صوره العلم، لكن الأخبار الدالّه على المنع عن الصلاه في أجزاء ما لا يؤكل لا تنحصر بذلك، بل قد عرفت أنّ العمده منها هي الموثّقه، و هي عاريه عن النهي و الخطاب، بل هي داله على الحكم الوضعي أعني الفساد ابتداءً، قال (عليه السلام) فيه: «فالصلاه في وبره و شعره و جلده و بوله و روثه و ألبانه و كلّ شئ ٤ منه فاسده لا تقبل تلك الصلاه ... إلخ» و لا مقتضى لدعوى الانصراف في مثل ذلك أصلاً، فهو بإطلاقه شامل لصورتى العلم و الجهل. فما أفاده (قدس سره) لا يمكن المساعده عليه بوجه.

و ذهب المحقق النائيني (قدس سره) إلى أنّ الصحه ظاهريه لا واقعيه «٣». و تظهر الثمره

فيما لو صلّى في المشكوك ثم انكشف الخلاف و بان أنّه من أجزاء ما لا يؤكل، فعلى ما أفاده (قدس سره) تجب الإعادة، بخلاف ما لو كانت الصّحّة واقعيه.

و هذا منه (قدس سره) مبني على ما اختاره من اختصاص حديث لا تعاد

(١) جامع الشتات ٢: ٧٧٦ السطر ٢٦.

(٢) [و في الأصل: و القيد، و الصحيح ما أثبتناه].

(٣) رساله الصلاة في المشكوك: ١٥٩.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٢٠٧

.....

بصوره النسيان و عدم شموله لفرض الجهل «١»، فإنّه بعد ما كان المنع عما لا يؤكل واقعيّاً غير مختص بصوره العلم كما مرّ آنفاً فبعد انكشاف الخلاف و تنجز الواقع لا بدّ من الإعادة، التي هي مقتضى القاعده الأوليه في كل ما لو تبين خلل في العباده من نقص جزء أو شرط أو الاقتران بمانع، ما لم يدل دليل على الإجزاء المقتضى لانقلاب القاعده الأوليه إلى الثانويه، من قاعده لا تعاد و نحوها من القواعد المقرّره في أمثال المقام، هذا.

و قد أفاد (قدس سره) في وجه الاختصاص أنّ ذلك مقتضى ماده الإعادة فإنّ الأمر بها أو نفيها إنّما يتّجه مع عدم بقاء الأمر الأول، و إلا- فمع ثبوته يكلف بإتيان العمل بنفس ذلك الأمر من دون حاجه إلى الأمر بالإعادة. فالمعتبر في مقسم هذا الحكم نفيًا و إثباتاً سقوط الأمر الأول، المختصّ ذلك بالناسي، حيث إنّ الجزء المنسي عنه مرفوع عنه حتى واقعاً، و أمّا الجاهل فحيث إنّ الحكم الواقعي ثابت في حقه و غير ساقط عنه فهو لا يزال مخاطباً بنفس الأمر الأول فيقال له أدّ العمل و ائت به، و لا يقال له أعد أو لا تعد كما لا يخفى.

لكنّك خير بصحه إطلاق الإعادة في

كلتا صورتين و إن اختص الجاهل بإمكان خطابه بنحو آخر أيضاً كما ذكر فمهما يشتركان في صحه الإطلاق نفيًا و إثباتًا بمجرد الشروع في العمل، نعم قبل الشروع لا معنى للحكم بالإعادة أو بعدمها، لانتفاء الموضوع، فإنها عباره عن الوجود الثاني للطبيعه و بعد لم يوجد أى فرد منها، من دون فرق في ذلك بين الجاهل و الناسى. و أمّا بعد الشروع و التلبس بالعمل فيصح الإطلاق، سواء فرغ من العمل أم كان بعد في الأثناء، و إن كان في الأول أظهر. و يكشف عن الثانى ما ورد في غير واحد من الأخبار من الإعادة في من أخلّ بصلاته في الأثناء من قهقهه أو تكلم أو حدث و نحو ذلك «٢».

(١) كتاب الصلاة ٣: ٥.

(٢) الوسائل ٧: ٢٥٠/ أبواب قواطع الصلاة ب ٧، ٢٥، ١ و غيرها.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٢٠٨

.....

و بالجملة: فلا فرق في حسن الإطلاق في كل ذلك بين الناسى و الجاهل فيما إذا كان الجهل عذراً و عن قصور، فلو صلّى في اللباس المشكوك جهلاً يعذر فيه و بعد الفراغ بان الخلاف فهو مشمول لحديث لا تعاد.

نعم، الجاهل المتردد الذى لا يعذر فيه كمن صلّى قبل الفحص و نحو ذلك غير مشمول للحديث، لانصرافه إلى ما إذا كان المقتضى للإعادة ما يلحق العمل من انكشاف الخلاف المتأخر عنه بحيث لولاه كان محكوماً بالصحة. و أمّا في الفرض فالعمل محكوم بالبطلان بحكم العقل من أول الأمر، لمكان قاعده الاشتغال فلا يعمه الحديث.

و أوضح حالاً منه العالم المتعمّد، فإنّ البطلان حينئذ ثابت من أول الأمر، لا أنّه يتجدّد لاحقاً لأجل انكشاف الخلاف، على أنّ شموله لمثله منافٍ لأدلّه الأجزاء و الشرائط و

الموانع كما هو ظاهر. فما عن بعض من شموله للعامد بمراحل عن الواقع.

و أما الجاهل المقصير غير المتردد فالحديث في حد نفسه غير قاصر الشمول له، لكن يمنع عن ذلك ما ورد في غير واحد من الأخبار من الأمر بالإعادة في من أخلّ بجزء أو شرط أو مانع، فإنّ لازم شمول الحديث للجاهل المقصير حمل هذه الأخبار على العالم العامد أو الجاهل المتردد اللذين قلما يتفق لهما مصداق في الخارج، ضروره أنّ الغالب من موارد هذه الأخبار إنّما هو الجاهل المقصير، فيلزم من الشمول المزبور حمل هذه الأخبار على كثرتها على الفرد النادر و هو قبيح مستهجن. ففراراً عن هذا المحذور يمنع عن شمول الحديث للجاهل المقصير.

فتحصّل: أنّ مورد حديث لا تعاد إنّما هو الناسي و الجاهل المعذور، دون المقصّر و دون المتردد و العامد.

و عليه فمن صلّى في اللباس المشكوك جاهلاً و هو معذور فيه ثم بان الخلاف بعد الفراغ حكم بصحة صلاته صحه واقعيه، لحديث لا تعاد.

و كذا لو انكشف الخلاف في الأثناء لكن بعد أن نزع اللباس قبل الانكشاف

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٢٠٩

.....

كما لو صلّى فيه ركعه ثم اتفق نزعها في الركعه الثانيه ثم حدث الانكشاف في الركعه الثالثه مثلاً، فإنّ القاعده جاريه حينئذ، إذ حين اللبس كان جاهلاً معذوراً على الفرض فتشملة القاعده بلحاظ ذلك الجزء، و عند الانكشاف لم يكن لايساً له. فجواز الصلاه مع المشكوك كان ظاهرياً، و بعده تبدل إلى الواقعي ببركه الحديث.

نعم، إذا كان لايساً له حال الانكشاف لم تنفع القاعده حينئذ، فإنّها و إن جرت بالإضافة إلى الأجزاء السابقه لكنها لا تنفع بالنسبه إلى اللاحقه التي منها آن الانكشاف، المعبر فيه الخلو عما

لا يؤكل كبقية الآنات الصلاتيه، لعدم تكفل الحديث إلا لتصحيح العمل السابق و ترميم الخلل الواقع فيه، دون ما لم يأت به بعد من الأجزاء اللاحقه كما هو ظاهر جداً، ففي مثله يكون الجواز ظاهرياً بحثاً فيحكم بالبطلان عند انكشاف الخلاف.

و المتحصّل من جميع ما ذكرناه: أنّ كون الجواز ظاهرياً أم واقعياً يدور مدار جريان حديث لا تعاد و عدمه، و قد عرفت جريانه في بعض الصور، فيتبدّل فيه الجواز الظاهري إلى الواقعي، و هو ما إذا كان الانكشاف بعد الفراغ عن الصلاه أو في الأثناء لكن بعد النزح، فيحكم بالصحه. و أمّا إذا كان الانكشاف قبله فلا- تبدّل و لا- انقلاب، بل الجواز ظاهري بحث يرتفع بقاءً لدى الانكشاف فيحكم بالبطلان و وجوب الإعادة.

الجهه الثالثه: قد ظهر من مطاوى ما ذكرناه أنّه لا بدّ على كلا القولين من الشرطيه أو المانعيه من إحراز الصحه عند الشروع في الصلاه، و أنّ اللباس ليس من غير المأكول، إمّا بأماره أو بأصل، لحكم العقل بلزوم إحراز الشرط أو انتفاء المانع في مقام الامتثال، فالصحه الظاهريه لا بدّ من إحرازها على كل حال، و إلا فالعمل بدونه محكوم بالبطلان بقاعده الاشتغال.

و ما يقال من اختصاص ذلك بالقول بالشرطيه للزوم إحراز الشرط بلا إشكال، دون المانعيه فإنّ مجرد الشك في وجود المانع كافٍ في الحكم بعدمه بقاعده المقتضى و المانع، بعيد عن الصواب.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٢١٠

.....

أمّا أولاً: فلأنّ هذه القاعده غير تامه في حد نفسها كما ذكرناه في الأصول «١».

و ثانياً: على تقدير التسليم فمورد القاعده إنّما هو المانع الذي يكون عدمه من أجزاء العله في مقابل الشرط و المقتضى، فإذا أُحرزت أجزاء العله التامه من

غير ناحيه المانع و شك في وجوده يحكم حينئذ بثبوت المعلول و ترتب المقتضى بالفتح و لا يعتنى باحتمال وجود المانع. و أما في المقام فليس إطلاق المانع على اللباس المتخذ من غير المأكل من هذا القبيل قطعاً، بل هو بمعنى ما أخذ عدمه في المركب، فيعتبر عن القيود العدميه بالمانع، كما يعبر عن الوجوديه بالشرط، فكلّ منهما قيد مأخوذ في الواجب، غايته أنّ أحدهما وجودى و الآخر عدمى، و من الواضح لزوم إحراز الواجب بماله من القيود الوجوديه و العدميه في مقام الامتثال.

نعم، الغالب أنّ القيد العدمى أعنى عدم المانع محرز بأصل موضوعى أو حكمى، إذ المانع أمر حادث مسبق بالعدم، بخلاف القيود الوجوديه أعنى الشرائط فإنّ وجودها على خلاف الأصل فتحتاج إلى الدليل غالباً، لكن ذلك لا يستوجب فرقاً فيما هو الملاك في المقام من لزوم إحرازهما في مقام الامتثال.

الجهه الرابعه: لا- يخفى أنّ عنوان البحث في هذه المسأله و إن كان هو جواز الصلاه في خصوص ما يشك في جزئيه لما لا يؤكل، إلا- أنّ ملاك البحث عام له و لكلّ مشتبه من بقيه الموانع من الحرير و الذهب و المغصوب و نحوها، لعدم الموجب للتخصيص بعد التوسعه في ملاك النزاع في المقام.

نعم، قد يستظهر من الأدله عنوان الشرطيه في المقام و المانعيه في بقيه الموارد، لكنّ ذلك مجرد استظهار في مقام الإثبات قابل للنقض و الإبرام، فلا يكاد يؤثر في تضييق نطاق البحث كما لعله ظاهر جداً. فالكلّ داخل في محلّ

(١) مصباح الأصول ٣: ٢٤٠ فما بعد.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٢١١

.....

الكلام من دون فرق في ذلك بين ما إذا كانت المانعيه شرعيه مستفاده من دليل لفظى، أو عقليه

ثبت بالدليل اللبّي كما في الغصبيه، حيث إنّ اعتبار الإباحه في اللباس لم يكن مدلولاً لدليل لفظي، و إنّما استفيد من حكم العقل بامتناع كون الحرام مصداقاً للواجب، الموجب لتقييد ما دلّ على اعتبار الساتر في الصلاه بكونه مباحاً، بخلاف مانعيه مثل الحرير المستفاده من الأدلّه اللفظيه.

و قد خالف في ذلك بعض الأعاظم تبعاً لصاحب الكفايه (قدس سره) «١» فذكر أنّ المخصص إذا كان لبياً مستفاداً من دليل العقل يقتصر فيه على المقدار المتيقن، فكان الخارج عن عموم العام إنّما هي الأفراد المعلومه، فلا يوجب ذلك انثلام ظهور العام و حجيته في الباقي و إن كان الفرد مشكوكاً.

لكنه كما ترى لا- يمكن المساعده عليه بوجه، ضروره أنّ العبره في التخصيص إنّما هو بالمنكشف دون الكاشف، فاذا ثبت خروج عنوان عن تحت العام خروجاً واقعياً بحيث لا يكاد يشمل العموم في نفس الأمر و في مقام الثبوت، اقتضى ذلك لا محاله تقييد موضوع العام بحسب الإراده الجديده بما عدا عنوان الخاص، سواء أ كان الدالّ عليه في مقام الإثبات اللفظ أم العقل فعنوان العام مقيد بحسب الواقع بغير ذلك على التقديرين، و معه كيف يمكن التمسك به عند الشك و في الشبهه المصداقيه.

و بالجملة: فالمانعيه العقلية كاللفظيه لا تختص بصوره الإحراز، بل هي أمر واقعي تعمّ صورته الشك في وجود الموضوع أيضاً.

نعم، يتمّ ذلك فيما إذا كانت المانعيه العقلية ناشئه من التزاحم بين التكليفين مع تقديم جانب النهي، فإنّ المانعيه حينئذ تختص بصوره العلم و الإحراز لتقوم صدق المزاحمه بذلك، ضروره أنّ التكليف إنّما يتصف بكونه مزاحماً و معجزاً مولوياً في ظرف التنجّز و بلوغه إلى المكلف، و إلا فمجرد وجوده الواقعي ما لم يبلغ حدّ

التنجز لا يكون مزاحماً مع التكليف الآخر.

(١) الكفاية: ٢٢٢.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٢١٢

.....

و أمّا إذا كانت ناشئة من التعارض كما في أمثال المقام فيقيد التكليف بحسب الواقع بعدم اقترانه بالمانع. فهذا المانع بوجوده الواقعي متصف بالمانعيه سواء علم به أم جهل كما هو ظاهر.

الجهه الخامسه: في تحقيق أنّ اعتبار عدم وقوع الصلاه في أجزاء ما لا يؤكل هل هو على سبيل الشرطيه، أو أنّه بنحو المانعيه. فإنّ العمده من روايات الباب إنّما هي موثقه ابن بكير المتقدمه سابقاً «١»، و هي بمقتضى صدرها ظاهره في المانعيه، كما أنّها بمقتضى الذيل ظاهره في الشرطيه.

فهل يؤخذ بالظهور الأول و يتصرّف في الثاني، فيحمل الاشتراط على التبعي و أنّ وقوع الصلاه فيما أحلّه الله ليس لخصوصيه فيه، بل لأجل التخلّص عن المانع، و هو الوقوع فيما لا يؤكل؟

أو يعكس فيتحفظ على الظهور الثاني، و يحمل النهي و الفساد في الصدر على العرضي، فيكون المجعول الشرطيه، و أمّا المانعيه المستفاده من الصدر فهي عرضيه تبعيّه؟

و ربما يحتمل في المقام احتمال ثالث، و هو الجمع بين كلا الاعتبارين أعنى الشرطيه و المانعيه فكما أنّ الوقوع في أجزاء ما لا يؤكل مانع كذلك يشترط في الصحه أن يكون اللباس متخذاً من النبات أو من حيوان محلّل الأكل.

لكن هذا الاحتمال ساقط جزماً، بل هو مستحيل و إن أصرّ عليه بعض الأعظم (قدس سره) لامتناع الجمع بين شرطيه أحد الضدين و مانعيه الضد الآخر، من دون فرق في ذلك بين التكوينيّات و التشريعيّات.

أمّا في الأمور التكوينيّه: فتوضيحه يتوقف على تحقيق معنى المانعيه فيها و كيفيه دخل أجزاء العلّه في وجود المعلول فنقول:

لا ريب أنّ العلّه تتألف من أمور ثلاثه: المقتضى، و

الشرط، و عدم وجود المانع، فهي بأجمعها دخيله في وجود المعلول، كما أنّ بانتفاء واحد منها ينتفى

(١) في ص ١٦٨.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٢١٣

.....

وجوده، إلا أنّ كيفية دخل هذه الثلاثة مختلفه.

أمّا المقتضى فدخالته باعتبار أنّه هو الذى منه يترشح الأثر، و منه يتولّد المعلول، كالنار بالإضافه إلى الإحراق.

و أمّا الشرط كالمحاذاه فى هذا المثال فليس شأنه الترشح و التوليد ضروره أنّ الإحراق إنّما ينشأ و يترشح من ذات النار، و أمّا المماسه و المحاذاه فهي أجنبيه عن الرشح بالكلية. فدخالته فى التأثير و عدّ الشرط من أجزاء العلّه إنّما هو باعتبار كونه دخيلاً فى فعلية الأثر الناشئ عن المقتضى، لنقص فى الفاعل أو فى المحلّ، فيكون متمماً لفاعليه الفاعل أو لقابليه القابل. و على أى تقدير فالشرط بنفسه بمعزل عن الفاعليه و التأثير، و أجنبي عن الإفاضه و الترشيح، بل إنّ هذه من صفات المقتضى فقط كما عرفت. فليس كيفية الدخل فيهما على حدّ سواء و من سنخ واحد.

و أمّا المانع الذى يعدّ عدمه من أجزاء العلّه فكيفية الدخل فيه تباين المقتضى و الشرط، فلا- هو منشأ للرشح و لا أنّه متمّم للنقص، كيف و هو أمر عدمى، و لا يعقل ترشح الوجود من العدم، أو دخله فى تحقق الأثر بالضروره، فليست دخالته إلا باعتبار مزاحمه المانع بوجوده عن تأثير المقتضى و صدّه عن ترتب المقتضى بالفتح عليه. فلأجل التدافع و التمانع الحاصل بين وجودين المقتضى و المانع، حيث إنّ أحدهما يقتضى شيئاً و الآخر يضاده و يزاحمه و يقتضى خلافه اعتبر عدمه فى فعلية الأثر و ترتب المعلول. و لو لا هذه المزاحمه لما كاد يعقل أن يكون عدم شىء من

أجزاء علّه شىء آخر.

و بالجمله: لا بدّ فى صدق المانع على شىء من اتصاف وجوده بكونه مزاحماً فعلياً مع المقتضى المفروض وجوده و كافاً له عن التأثير، بحيث لولاه لترتب الأثر عليه بالفعل، حتى يكون عدمه من أجزاء العلّه بالمعنى الذى عرفت، أى يكون المزاحم منتفياً حتى يؤثر المقتضى أثره.

و مما ذكرناه تعرف أنّ بين أجزاء العلّه المقتضى، الشرط و عدم المانع نوعاً من الترتب و الطوليه، بمعنى أنّه عند اجتماعها المستلزم لوجود المعلول

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٢١٤

.....

فوجود مستند إلى تحقق مجموع هذه الأجزاء، و أما عند انتفائها فعدم المعلول حينئذ يستند إلى الأسبق فالأسبق، فلا يستند إلى اللاحق إلا بعد فرض وجود السابق.

فمثلاً النار مقتضى للإحراق، و المحاذاه شرط، و رطوبه المحلّ مانع، فعند اجتماع الأولين مع انتفاء المانع يتحقق الإحراق. و أمّا عند فقد شىء منها المؤدى إلى عدم وجود المعلول فإنّما يستند العدم إلى وجود المانع مع تحقق المقتضى و الشرط، و إلا فمع عدم وجود النار من أصله أو وجودها من دون المحاذاه لا معنى للاستناد إلى رطوبه المحلّ، لما عرفت من أنّ المانع هو ما يكون مزاحماً مع المقتضى فى التأثير، و المفروض عدم وجود المقتضى من أصله أو عدم كونه تام الفاعليه، و معه كيف تعقل المزاحمه حتى يكون العدم مستنداً إلى وجود المزاحم، فإنّه من السالبه بانتفاء الموضوع.

كما أنّه إنّما يستند إلى فقد الشرط مع فرض وجود المقتضى، فيستند عدم الإحراق إلى عدم المحاذاه مع وجود أصل النار، و إلا فمع عدمه لا معنى للاستناد إلى فقدان الشرط، إذ الشرطيه المتقوّمه بالتميم كما عرفت متفرّعه على فرض الوجود الناقص كى يتمّ و يجبر به النقص.

و بالجملة: فمع فرض عدم المقتضى يستند عدم المعلول إليه لا إلى فقد الشرط، و لا إلى وجود المانع.

و لعمري إنّ هذا ظاهر جداً، بل لعلّه يعدّ من الضروري و إن أصرّ على خلافه بعض الأعاظم فجوز الاستناد إلى كلّ من عدم المقتضى و وجود المانع عند فرض انتفاء أجزاء العلّه بأجمعها. و قد عرفت ما فيه بما لا مزيد عليه.

و من هنا يظهر استحاله مانعيه أحد الضدّين بعد فرض شرطيه الضد الآخر، ضروره أنّ المقتضى مع شرطه إن كانا موجودين فيستحيل معه وجود المانع حتى يزاحم المقتضى في التأثير، لاستلزامه اجتماع الضدّين بعد فرض المضاده بينه و بين الشرط، فلا يعقل وجوده حينئذ كى يتصف بالمانعيه حتى يكون عدمه من أجزاء العلّه و دخيلاً في فعلية الأثر بالمعنى المتقدم.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٢١٥

.....

و إن لم يكن المقتضى التام و بوصف كونه مؤثراً لولا المزاحم موجوداً إمّا لعدم وجود المقتضى من أصله أو لعدم تأثيره من جهة فقد الشرط فالمقتضى (بالفتح) بنفسه غير قابل للتحقق، لنقص في الفاعل أو لعدم وجوده من أصله، كان المانع موجوداً أم لا. فعدم المعلول حينئذ يستند إلى عدم المقتضى أو عدم الشرط لا إلى وجود المانع، إذ ليس هناك مقتض مؤثر كى يزاحمه المانع في التأثير. فلا يعقل المانعيه لأحد الضدّين بعد فرض شرطيه الضد الآخر على أىّ تقدير. هذا كلّه في التكوينية.

و أمّا في التشريعات فليس إطلاق الشرط و المانع فيها على حدّ إطلاقه في الأمور التكوينية، إذ ليس هناك تأثير لا تأثر و لا علّه و لا معلول، و إنّما هناك جعل حكم على الموضوع المقدّر وجوده مع أخذ قيود فيه وجوديه و عدميه، فيعتبر

عن القيد الوجودى بالشرط، و عن العدمى بالمانع، و هذا مجرد اصطلاح محض كما لا يخفى.

و عليه فبعد اعتبار الشرطيه لأحد الضدّين أعنى اعتبار التقيّد بوجوده كان اعتبار المانعيه أى التقيّد بعدم الضدّ الآخر من اللغو الظاهر، لإغناء الجعل الأول عن الثانى بعد عدم انفكاك وجود الضدّ عن عدم الضدّ الآخر هذا إذا كان الضدّان مما لهما ثالث. و أمّا إذا لم يكن فاللغويه لا تنحصر فى اعتبار المانعيه، بل أياً منهما اعتبره أولاً كان الثانى لغوياً، سواء كانت الشرطيه أو المانعيه، إذ المفروض عدم خلو المحلّ عن أحدهما. فاعتبار كلّ منهما يغنى عن الآخر، و اللغو إنّما هو الجمع بين الاعتبارين من دون ترجيح فى البين.

و المتحصّل من جميع ما قدمناه: استحاله الجمع بين شرطيه أحد الضدّين و مانعيه الضد الآخر، من دون فرق فيه بين التكوينيّات و التشريعيّات. فما اختاره بعض الأعظم من الجمع بينهما فى المقام فالترزم باشتراط كون اللباس من محلل الأكل إذا كان متخذاً من الحيوان، و بمانعيه المتخذ من محرم الأكل ساقط جزماً.

بل يدور الأمر بين الشرطيه المطلقه، و المانعيه كذلك، و التفصيل بين الساتر

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٢١٦

.....

و غيره فالاعتبار فى الأوّل بنحو الشرطيه، و فى الثانى على سبيل المانعيه كما قيل.

و قبل الخوض فى تحقيق الحال و بيان المختار ينبغى التنبيه على أمر قد تعرضنا له فى الأصول فى بحث مقدمه الواجب «١» و هو أنّ الفرق بين الجزء و الشرط هو أنّ الجزء مما يتألف منه المركب، فينبسط الأمر المتعلق به و ينبث عليه لدى التحليل لا محاله، فإنّ ذات الجزء إذا لوحظ فى حدّ نفسه و لا بشرط فهو جزء، و إذا

لوحظ بشرط الانضمام مع بقيه الأجزاء فهو عين المركب فالمركب ليس إلا نفس الأجزاء بالأسر. و عليه فهو داخل فيه قيدها و تقيداً، و لذا قلنا بأن وجوبه نفسى لانبساط الأمر المتعلق بالمركب عليه.

و أما الشرط فهو و إن كان خارجاً عن حريم الأمور به، إلا أنّ التقيد به مأخوذ فيه، و لذا قيل إنّه جزء عقلاً و شرط خارجاً، أى أنّ التقيد به داخل فى الأمور به و واقع فى حيز الطلب، و القيد خارج. فالشرطيه أو المانعيه إنّما تتزعان من تقيد الواجب بقيد وجودى أو عدمى.

و منه تعرف أنّ ذات القيد لا بدّ و أن يكون فعلاً اختيارياً للمكلف، كى يصح الأمر بتقيد الواجب به أو بعدمه، لما عرفت من أن التقيد فى باب الشرائط و الموانع داخل فى المركب فلا بدّ و أن يكون أمراً اختيارياً، و لا يكاد يكون كذلك إلا إذا كان ذات القيد متعلقاً لاختيار المكلف، إذ لا يعقل تقيد الواجب بأمر غير اختيارى، و إنّما يجوز ذلك فى تقيد الوجوب نفسه دون الواجب، و إلا لكان القيد مفروض الوجود، و مثله خارج عن حيز الطلب الذى قد عرفت تعلقه بالتقيد به.

و لأجله ذكرنا فى محلّه أن عدّ القبلة من شرائط الصلاة و كذا الطهاره الحديثه و الخبيثه مبنى على ضرب من المسامحه، و إنّما الشرط هو الاستقبال و إيقاع الصلاة فى هذه الأحوال، الذى هو فعل اختيارى للمكلف، دون نفس

(١) محاضرات فى أصول الفقه ٢: ٢٩٦ ٢٩٨.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٢١٧

.....

هذه الأمور الخارجيه عن تحت قدرته و اختياره.

و مما ذكرنا يعلم أنّ الشرط أو المانع فى محلّ الكلام لا بدّ و أن يكون اعتبار أمر

وجودى أو عدمى صالح لتعلق الاختيار به كى يمكن أخذه قيداً فى الواجب، كإيقاع الصلاة فى اللباس المأخوذ من حيوان مأكول اللحم أو [غير] محرم الأكل، أو عدم إيقاعها فيه. و أمّا نفس المأكوليه و عدمها أعنى حكم الشارع بحلّيه الأكل أو بحرّمته فلا- يعقل أن يكون شرطاً أو مانعاً، فإنّه فعل اختياري للشارع، و مثله خارج عن تحت قدره المكلف و اختياره فكيف يتقيد الواجب به أو بعدمه، و هذا ظاهر.

فما أفاده بعض الأعظم (قدس سره) من تعميم الشرط و المانع لما كان خارجاً عن الاختيار، و أنّهما منتزعان من إضافه الواجب إلى شىء خارجى و إن كان غير اختياري، فى حيز المنع و غير قابل للتصديق كما عرفت.

و مما ذكرنا يعلم أيضاً أنّ المدار فى استفاده الشرطيه أو المانعيه على أنّ القيد المأخوذ فى الصلاة هل هو عنوان وجودى أو عدمى، من دون فرق فى ذلك بين كون متعلّق هذا العنوان وجودياً أم عدمياً، فإذا كان المستفاد من الأدلّه هو إيقاع الصلاة فى محلّ الأكل أو إيقاعها فى غير محرم الأكل كان الاعتبار من باب الشرطيه، و إذا كان مفادها عدم الإيقاع فى محرم الأكل أو عدم إيقاعها فى غير محلّ الأكل كان ذلك من باب المانعيه. فاختلاف الاعتبارين يدور مدار تقييد الصلاة بأمر وجودى أو عدمى.

فإذا كان وجودياً كان شرطاً و إن كان متعلقه عدمياً كالإيقاع فى غير محرم الأكل. و إن كان عدمياً كان مانعاً و إن كان متعلقه وجودياً كعدم الإيقاع فى محرم الأكل، لما عرفت من أنّ الحلّيه و الحرمة ليستا من الشرط و المانع فى شىء، لخروجهما عن تحت الاختيار، و إنّما المقدور الإيقاع و عدمه، فالاعتبار بهما

لا بمتعلقهما.

فما أفاده بعض الأساطين (قدس سره) من أنّ ما لا يؤكل لحمه إن كان كناية عن حرمة الأكل كان الفساد مستنداً إلى وجود المانع، وإن كان كناية عن

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٢١٨

.....

عدم حليته دلّ على اشتراط الصحة بالحليه فيكون الفساد مستنداً إلى فقد الشرط، غير وجيه، لا بتناؤه على ما اختاره (قدس سره) من تعميم شرط الواجب لما كان خارجاً عن الاختيار، وقد عرفت ما فيه.

إذا عرفت هذا فنقول: المستفاد من الروايات الواردة في المقام عموماً و خصوصاً إنّما هي المانعيه، لتضمنها النهي عن الصلاة فيما لا- يؤكل أو في خصوص الأرناب و الثعالب و نحوهما من العناوين الخاصه، فيستفاد منها اعتبار عدم إيقاعها في هذه الأمور، الذي هو منشأ انتزاع المانعيه كما عرفت. و ليس هناك ما يمكن استفاده الشرطيه منه في الروايات عدا أمور:

□
منها: قوله (عليه السلام) في ذيل موثقه ابن بكير: «لا تقبل تلك الصلاة حتى يصلّي في غيره مما أحلّ الله أكله» «١» فإنّ مقتضى إناطه الصحة و القبول بإيقاع الصلاة فيما أحلّ الله أكله الذي هو عنوان وجودي هي الشرطيه لمكان الأمر بإيجاد هذا العنوان الملازم لها.

و أورد عليه المحقق النائيني (قدس سره) «٢» بأنّ ظهور الصدر و هو قوله: إنّ الصلاة في وبر كلّ شىء حرام أكله ... إلى قوله: فاسده في المانعيه يمنع عن دلالة الذيل على الشرطيه، لعدم إمكان الجمع بين مانعيه أحد الضدّين و شرطيه الضدّ الآخر كما مرّ، فيكون ذلك من سوء تعبير ابن بكير، حيث عبّر أولاً بما يظهر منه المانعيه و ثانياً بما يظهر منه الشرطيه، فلا ظهور في الموثق إلا في المانعيه دون الشرطيه.

و إن أبيت إلا

عن الظهور في كلّ منهما فحيث إنّ الظهورين حينئذ متضادمان، لامتناع الجمع بينهما ثبوتاً كما عرفت فتسقط الموثقه عن الحجية حينئذ من هذه الجهة، لتعارض الصدر و الذيل، فتطرح و يرجع إلى الروايات الأخر الظاهره في المانعيه بلا معارض، هذا.

(١) الوسائل ٤: ٣٤٥/ أبواب لباس المصلي ب ٢ ح ١.

(٢) رساله الصلاه في المشكوك: ١٤٦ فما بعدها.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٢١٩

.....

و لكنّه يمكن أن يقال بعدم التعارض بين الفقرتين و عدم تضادم الظهورين لتعدد الموردین، فإنّ الذيل ناظر إلى خصوص الساتر، و الصدر إلى ما عدا الساتر من الملبوس أو المحمول.

و توضيحه: أنّ مقتضى إناطه الصحه و القبوليه في الذيل بإيقاع الصلاه في غير محرم الأكل أنّ مجرد ذلك كافٍ في الحكم بالصحه، مع أنّه على إطلاقه غير قابل للتصديق إلا إذا كان النظر مقصوراً على خصوص الساتر، و إلا فمجرد لبس شىء ما من قلنسوه أو عمامه أو ثوب لا يتستر به و إن كان متخذاً من محلّل الأكل غير كافٍ في صحه الصلاه قطعاً. فلا مناص من أن يكون محطّ النظر و مورد التقييد في هذه فقره من الموثقه هو اللباس الساتر في مقابل الصلاه عارياً.

و عليه فيستفاد منها بمقتضى تعليق الصحه على العنوان الوجودى شرطيه الستر المخصوص في الصلاه، بمعنى لزوم إيقاع الصلاه في ساتر متخذ من غير ما لا يؤكل لحمه، و حيث إنّ المفروض في مورد السؤال كونه حيوانياً فلا بدّ من تقييده بكونه من مأكول اللحم أو بعدم كونه من غير المأكول، إذ لا فرق في الشرطيه المنتزعه من العنوان الوجودى بين كون متعلقه وجودياً أو عدمياً كما مرّ «١». و على أى حال فلا مانع من

استفاده الشرطيه من الذيل فى خصوص الساتر.

و أمّا الصدر فهو متمخّض فى المانعيه، إذ لا يعتبر فى صحه الصلاه وقوعها فى شىء غير الساتر حتى يكون مشروطاً بشىء. فالبطلان المستند إلى الوقوع فى غير المأكول الذى تضمّنه صدر الموثق من الملبوس أو المحمول لا يكون إلا من جهة وجود المانع لا فقدان الشرط، كما يشهد له عطف البول و الروث على ما قبله من الوبر و الشعر و الجلد، إذ لا يحتمل اشتراط الصحه بالوقوع فى بول المأكول و روثه، و إن احتمل بالإضافه إلى شعره و جلده و وبره فيما إذا كان

(١) فى ص ٢١٧.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٢٢٠

.....

اللباس متخذاً من الحيوان. فهي ظاهره فى أنّ هذه الأمور بأنفسها مانعه عن الصحه كما لا يخفى.

و بالجمله: يمتاز الساتر عن غيره فى اشتراط صحه الصلاه به دون غيره. و عليه فاذا كان القيد راجعاً إلى الأول كان ظاهراً فى الشرطيه، و أمّا إذا كان عائداً إلى الثانى فلا سبيل فيه غير المانعيه، إذ كونه شرطاً له يتوقف على أن يكون المشروط به دخيلاً فى صحه الصلاه، و المفروض عدمه.

و دعوى إمكان تصوير الشرطيه فى المقام لكن لا مطلقاً، بل على تقدير وجود المشروط خارجاً، بأن يقال: إذا لبست شيئاً غير الساتر فى الصلاه أو حملته فيشترط أن يكون من المأكول أو من غير ما لا يؤكل، فاسده جزماً لأوله إلى تحصيل الحاصل أو طلب المحال، ضروره أنّ ما حملة أو لبسه فى الصلاه لا يخلو إما أن يكون واجداً لذاك القيد أعنى كونه من غير محرّم الأكل أم لا، فعلى الأول يكون الأمر به المنتزع منه الشرطيه تحصيلاً للحاصل و على الثانى

يكون من طلب المحال، لعدم إمكان تحصيله في تلك الصلاة لامتناع قلب الشئ عما وقع عليه.

و بالجمله: قبل الدخول في الصلاة لم يكن موضوع للشرطيه، لعدم تحقق ذاك التقدير المعلق عليه الشرطيه على الفرض. و بعده يستحيل الأمر به حتى ينتزع منه الشرطيه، لدورانه بين محذورين كما عرفت.

و على هذا فيمكن التوفيق بين الصدر و الذيل مع التحفظ على ظهور الأوّل في المانع، و الثاني في الشرطيه من دون تهافت، باختصاص الذيل بالساطر و حمل الصدر على ما عداه من الملبوس أو المحمول، فيرتفع التنافي باختلاف المورد.

إلا أنّ دقيق النظر يقضى بخلاف ذلك و عدم ظهور الذيل إلا في المانع كالصدر.

و بيانه: أنّ الذيل إن كان هكذا: لا تقبل الصلاة حتى يصلّيها في غيره .. إلخ.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٢٢١

.....

لكان لاستفاده الشرطيه مجال واسع، من جهة تعليق الصحه في طبيعى الصلاة على قيد وجودى، لكن المذكور في الموثق هكذا: «لا- تقبل تلك الصلاة...» إلخ مع أداه الإشارة. فلا- بدّ من تعيين المشار إليه بعد امتناع أن يكون المراد به خصوص الصلاة الشخصيه الخارجيه الواقعه فيما لا يؤكل، لعدم قبولها للصحه حتى لو أعادها فيما يؤكل، فإنّ الصحيح حينئذ هي الصلاة المعاده الثانيه دون الأولى. فهي بوصف وقوعها الخارجى غير صالحه للقبول أبداً، و لا يمكن تصحيحها بوجه، إذ الشئ لا ينقلب عما هو عليه، سواء أتى بصلاة أخرى صحيحه أم لا، مع أنّ صريح الموثق تعليق الصحه في تلك الصلاة بإتيانها فيما يؤكل. و عليه فيتردد المشار إليه بين أمور:

أحدها: أن تكون الأداه إشاره إلى طبيعى الصلاة على إطلاقها.

الثانى: أن تكون إشاره إلى نوع من طبيعه الصلاة الذى وقع فرد منه فاسداً،

فتلاحظ الصلاه الواقعه فيما لا يؤكل أنها صلاه صبح أو ظهر أو عصر أو آيات و نحو ذلك من أنواع الصلاه التي فرض وقوع فرد منها خارجاً على صفه الفساد أى فيما لا يؤكل فتكون الأداه إشاره إلى ذلك النوع أو الصنف.

الثالث: أن تكون إشاره إلى شخص الصلاه الواقعه فيما لا يؤكل، لكن لا بما أنها شخص خارجى، لاستحاله بهذا المعنى كما عرفت، بل بما أنها واقعته فى الحيوانى بإلغاء الخصوصيه الشخصيه و تجريدها عن كونها واقعته فيما لا يؤكل بخصوصه.

لا ريب فى استفاده الشرطيه على المعنيين الأولين بالتقريب المتقدم، فإنّ وجود الإشاره و عدمها حينئذ على حدّ سواء كما لا يخفى.

و أما على الاحتمال الثالث فلا ظهور لها فى الشرطيه أبداً، ضروره أن الصلاه فى الحيوانى تنقسم إلى قسمين: مأكول اللحم و غير المأكول، و لا ثالث لهما و بعد الحكم فى الصدر بمانعيه غير المأكول و بطلان الصلاه من جهه الاقتران بالمانع فلا محاله تكون الصحه و القبوليه منوطه بالوقوع فى المأكول، لكن لا بما هو كذلك، بل فراراً عن المانع، ففرض الفساد فى القسم الأول استناداً إلى

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٢٢٢

.....

وجود المانع يستلزم تعليق الصحه على الوقوع فى القسم الثانى بعد حصر التقسيم فيهما. فهذه الفقره مؤكده لما هو المستفاد من الفقره الأولى و بيان لما هو المفهوم منها، من دون أن تتضمن تأسيس حكم جديد كما هو ظاهر.

و غير خفى أنّ الاحتمال الثالث هو الأقرب إلى الإشاره، إذ تجريد المشار إليه المذكور فى الكلام عن كلّ خصوصيه و حمله على الطبيعه المطلقه أو خصوص نوع منها بلا مقتضى، و الضرورات تقدّر بقدرها، و المقدار اللازم تجريده عن الخصوصيه

الشخصية الخارجيه الواقعه فيما لا يؤكل، لامتناع الإشاره إليه كما عرفت، فتلغى هذه الخصوصيه فقط، و يتحفظ على ما عداها التي منها خصوصيه وقوعها فى الحيوانى المفروض فى السؤال، بل إن حصر الصحه فيما إذا وقعت فى المحلل الذى تضمنه الذيل يقتضى ذلك، و إلا فيمكن فرض الصحه فيما إذا وقعت فى اللباس المتخذ من النبات فلا يكون الحصر حاصراً كما لا يخفى.

و عليه فلا دلالة فى الذيل على الشرطيه أصلاً حتى يعارض به الصدر فيورث الإجمال من جهه تصادم الظهورين، بل هى صدرأ و ذيلأ ظاهره فى المانع كما عرفت.

و يؤكّد ما ذكرناه و يشهد له قوله (عليه السلام) فى آخر الموثق: «و إن كان غير ذلك مما قد نهيت عن أكله و حرم عليك أكله فالصلاه فى كلّ شىء منه فاسد...» إلخ «١» فإن إسناد الفساد إلى الوقوع فيما نهى الله عنه و حرّم أكله الذى هو بمعنى الزجر عن الفعل و اعتبار عدم صدوره من المكلف كالصریح فى المانع كما لا يخفى. فيكون ذلك قرينه على أنّ الجواز المعلق على كون الحيوان محلّل الأكل فى قوله (عليه السلام) قبل ذلك: «فان كان مما يؤكل لحمه فالصلاه فى وبره و بوله و شعره و روثه و ألبانه و كلّ شىء منه جائز» «٢» إنّما هو من جهه فقد المانع لا شرطيه الوقوع فى محلل الأكل.

(١) الوسائل ٤: ٣٤٥/ أبواب لباس المصلّى ب ٢ ح ١.

(٢) الوسائل ٤: ٣٤٥/ أبواب لباس المصلّى ب ٢ ح ١.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٢٢٣

.....

و منها: أى من الأمور التى استفيد منها الشرطيه روايه على بن أبى حمزه 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 الذكى ما ذكى بالحديد؟ قال: بلى إذا كان مما يؤكل لحمه...» إلخ «١».

فإنّ قوله (عليه السلام): «إذا كان مما يؤكل» ليس قيداً لحصول التذكية ضروره ورودها على غير المأكول أيضاً فتفيد الطهاره و إن لم تؤثر في جواز الصلاة، بل هو قيد للصلاه المذكوره في الصدر، فكأنّه يعتبر فيها أمران: أحدهما وقوعها في المذكى إذا كان الملبوس أو المحمول حيوانياً. الثاني: وقوعها في مأكول اللحم.

و إن شئت فقل: يعتبر في الصلاة تذكية خاصه، و هي الوارده على محلّ الأكل، فيكون ذلك شرطاً في الصحه، و مع عدمه يستند الفساد إلى فقد الشرط لا وجود المانع.

و فيه: مضافاً إلى ضعف سندها بالعلوى و الديلمى، بل و كذا على بن أبى حمزه على الأصح، أنّها قاصره الدلاله على الشرطيه، إذ بعد فرض وقوع الصلاة في الحيوانى كما هو مورد السؤال و انقسامه إلى محلل الأكل و محرّمه، و استظهار مانعيه المحرم من الموثق المتقدم كما عرفت فلا محاله تكون الصحه منوطه بالوقوع في محلّ الأكل، لكن لا لاعتباره بما هو، بل تخلصاً عن المانع. فالموثق المتقدم قرينه على المراد من هذه الروايه، و بعد الجمع بينهما و ضمّ إحداهما إلى الأخرى لا يبقى ظهور لهذه في الشرطيه كما لا يخفى.

و يشهد لذلك قوله (عليه السلام) في ذيل هذه الروايه قال: «لا بأس بالسنباب فإنّه دابه لا تأكل اللحم، و ليس هو مما نهى عنه رسول الله (صلى الله عليه و آله) إذ نهى عن كلّ ذى ناب و مخلب» فإنّ قوله (عليه السلام): «و ليس هو

مما نهى عنه (صلى الله عليه وآله) «كالصريح فى أن الاعتبار إنما هو

(١) الوسائل ٤: ٣٤٨/ أبواب لباس المصلى ب ٣ ح ٣.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٢٢٤

.....

بالنهي الذى هو منشأ انتزاع المانع. فيكون ذلك قرينه أخرى على المراد من الصدر.

و منها: ما رواه الحسن بن على بن شعبه فى تحف العقول عن الصادق (عليه السلام) فى حديث قال: «و كل ما أنبتت الأرض فلا بأس بلبسه و الصلاة فيه، و كل شىء يحل لحمه فلا بأس بلبس جلده الذكى منه و صوفه و شعره و وبره» (١).

و لا يخفى ما فيه من ضعف السند أولاً، لاشتمال تحف العقول بأجمعه على المراسيل و إن كان مؤلفه جليل القدر كما تعرضنا له فى بحث المكاسب (٢).

و قصور الدلالة ثانياً، إذ مضافاً إلى إناطه اللبس فيها بحليه اللحم دون الصلاة التى هى محل البحث، أنه على تقدير التسليم فغايه ما يدل عليه جواز الصلاة و عدم البأس بها عند وقوعها فى محلل الأكل، و هذا بنفسه مما لا كلام فيه، قلنا بالشرطيه أم المانع، إنما الكلام فى العقد السلبي أعنى ما إذا لم تقع فى محلل الأكل فوقعت فى محرمه فهل البطلان حينئذ مستند إلى فقدان الشرط أم وجود المانع، و من الواضح أن الروايه أجنيه عن التعرض لهذه الجبهه بالكلية.

فتحصّل من جميع ما مرّ: أن روايات الباب بأجمعها لا يستفاد منها إلا المانع، و أما الشرطيه فلا تكاد تستفاد من شىء منها.

الجبهه السادسه: بناءً على ما هو المعروف من التفصيل بين الشرطيه و المانع فى الرجوع لدى الشك فى كون اللباس مأخوذاً من محلل الأكل أو محرّمه إلى الاشتغال فى الأوّل و البراءه

فى الثانى كما سيجى ء البحث حوله مفضلاً إن شاء الله تعالى. فاذا اتضح كلّ من الأمرين فبنينا على الشرطيه أو على المانعيه كما هو المختار فلا كلام. و أما إذا لم يتضح شىء منهما و قلنا بقصور الأدله عن

(١) الوسائل ٤: ٣٤٧/ أبواب لباس المصلى ب ٢ ح ٨، تحف العقول: ٣٣٨.

خوبى، سيد ابو القاسم موسى، موسوعه الإمام الخوئى، ٣٣ جلد، مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئى، قم - ايران، اول، ١٤١٨ هـ ق

موسوعه الإمام الخوئى؛ ج ١٢، ص: ٢٢٤

(٢) مصباح الفقاهه ١: ٥.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٢٢٥

.....

إثبات واحد منهما، إمّا لتصادم الظهورين فى صدر الموتق و ذيله كما ذكره الأستاذ (قدس سره) «١» أو لجهه أُخرى، فشكنا فى أنّ المجعول الشرعى هل هو اعتبار الشرطيه أو المانعيه. و بالنتيجه تردّد أمر فساد الصلاه الواقعه فى غير المأكول بين كونه من جهه وجود المانع أو فقدان الشرط فماذا يقتضيه الأصل العملى حينئذ؟ و هل الأصل الجارى فى المقام هو البراءه كى توافق نتيجه المانعيه، أم الاشتغال كى تفيد فائده الاشتراط.

ذهب المحقق النائينى (قدس سره) «٢» إلى الأول، بدعوى أنّ اعتبار الشرطيه يتضمن كلفه زائده، و هى لزوم إحراز الشرط عند الامتثال و عدم جواز الرجوع إلى البراءه، بخلاف المانع العارىه عن هذه الكلفه، فحيث إنّ أحد الجعولين يتضمن ضيقاً لا يقتضيه الآخر و هو مشكوك فيدفع بأصالة البراءه. فبحسب النتيجه يعامل مع المشكوك معاملة المانعيه كما لو كانت محرزه.

لكن المناقشه فيما أفاده (قدس سره) واضحه جداً، ضروره أنّ نفس المانعيه و الشرطيه المجعولين لو لوحظ كل واحد منهما بحياله فهو بنفسه يتضمّن الكلفه و الضيق لا محاله، إذ اعتبار كلّ منهما قيد مأخوذ

فى المأمور به وجوداً أو عدماً، و التقييد خلاف الإطلاق المتضمن للتوسعه و التسهيل، فلا يختص التضييق فى مقام الجعل و التشريع بأحدهما دون الآخر، بل هما من هذه الجهه على حدّ سواء، و عليه فلو لوحظ الشك فى كل واحد منهما مستقلاً مع قطع النظر عن الآخر فهو مورد للأصل.

و أمّا بعد العلم الإجمالى بصدور واحد منهما كما هو المفروض فى المقام فالأصل فى كل منهما معارض بالآخر، إذ هما اعتباران متقابلان و ضدان متباينان، و ليس فى البين قدر متيقن يقطع به فى مقام الجعل و التشريع كى يشك فى الزائد على المقدار المعلوم حتى يدفع بالأصل، كما هو الحال فى الأقل و الأكثر

(١) رساله الصلاه فى المشكوك: ١٥٠.

(٢) [لم نعثر عليه فى مظان وجوده].

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٢٢٦

.....

الارتباطين، نعم يختص أحدهما بخصوصيه يمتاز بها عن الآخر، و هى حكم العقل بلزوم الإحراز فى مقام الامتثال و عدم جواز الرجوع إلى البراءه بناءً على الشرطيه دون المانعيه، إلا أنّ هذه الخصوصيه أجنبيه عن مقام التشريع و غير ملحوظه فى مقام الجعل أبداً، بل هى كما عرفت من الآثار المترتبه عليه بحكم العقل و من شؤون هذا النوع من الاعتبار و الجعل، و حيثياته العقلية، و لا مساس له بالشارع بوجه، فهذه الكلفه عقليه محضه، و من الواضح عدم كون الأحكام العقلية مورداً للأصول العمليه لا الشرعيه و لا العقلية كما لا يخفى.

و بالجملة: إن أُريد نفى أصل اعتبار الشرطيه بالأصل فهو معارض بجريانه فى اعتبار المانعيه بعد فرض العلم الإجمالى بصدور أحدهما، و إن أُريد نفى الأثر المترتب عليه من لزوم الإحراز لدى الشك فهو حكم عقلى لا يكاد يرتفع

بالأصل.

و ممّا ذكرنا تعرف أنّ مقتضى الأصل حينئذ هو الاشتغال، إذ الرجوع إلى البراءة الشرعيه أو العقليه موقوف على إحراز كون المورد من الشك في التكليف، كما إذا ثبتت المانعيه. و أمّا مع احتمال الشرطيه كما هو المفروض فيحتمل أن يكون الشك عائداً إلى مقام الامتثال لا في أصل التكليف. و من الواضح أنّ مجرد احتمال أن يكون الشك من الشك في الامتثال بعينه شك في تحقق الامتثال الذي هو موضوع لقاعده الاشتغال.

و بالجمله: ما لم تحرز المانعيه لا مجال للرجوع إلى البراءه، إذ مجرد احتمال أن يكون المجعول على سبيل الشرطيه الملازم في المقام لعدم إحراز حصول المأمور به في الخارج و لو ببركه الأصل كافٍ في استقلال العقل بالرجوع إلى الاشتغال.

□
الجهه السابعه: بعد ما عرفت من استفاده المانعيه من هذه الأخبار المتضمنه لفساد الصلاه الواقعه في أجزاء ما حرم الله أكله، يقع الكلام حينئذ في تحديد مدلول هذه الروايات، و ما يتطرق فيها من الاحتمالات مع بيان ما هو الصحيح

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٢٢٧

.....

منها، حيث إنّ المانعيه تدور مدارها سعه و ضيقاً فنقول:

□
هل المراد بما حرّم الله أكله المأخوذ في هذه الأخبار ذوات الحيوانات المحرم أكلها كالأسد و الأرنب و الثعلب و نحوها فيكون ذلك عنواناً مشيراً و معرّفاً لهذا النوع من الحيوانات، من دون أن يكون لنفس هذا العنوان دخاله و موضوعيه في ثبوت الحكم، فكأنّ لذات الحيوان كالأسد مثلاً حكيمين عرضيين: أحدهما: حرمة أكله، الثاني: عدم جواز الصلاه فيه، من دون ترتّب بينهما، بل هما حكمان ثبتا لموضوع واحد.

□
أو أنّ هذا العنوان ما حرّم الله أكله مأخوذ على سبيل الموضوعيه من دون أن يكون عبره إلى الأفراد الخارجيه؟

فهناك حكمان طوليان، أحدهما موضوع للآخر، فذات الحيوان كالأسد موضوع لحرمة الأكل، و ما حرم أكله موضوع لعدم جواز الصلاة فيه.

و على الثانى فهل المراد بالحرمة المترتب عليها المانعيه هى الحرمة الفعلية المنحلّه إلى الأحكام العديده حسب اختلاف الأشخاص و الحالات و الطوائى الدخيله فى فعلية الأحكام، فلا يكون المانع إلا أجزاء الحيوان المحرّم أكله بالفعل و لو لجهه من الجهات كالضرر و الغصب و نحوهما. و أما ما حلّ أكله فعلاً و لو لأجل الاضطرار و نحوه فلا بأس به.

أو المراد بها الحرمة الطبيعية المجعوله فى أصل الشرع مع قطع النظر عن الطوائى الشخصيه و الملابسات الخاصه المانعه عن فعلية الأحكام؟

و على الثانى فهل المراد بالحرمة الطبيعيه الحرمة الثابته للحيوان بعنوانه الذاتى، أو يعم الثابته لها بعنوان عارض كموطوء الإنسان أو الجدى الشارب لبن الخنزيره، فيكون موضوع المانعيه كلّ حيوان محكوم بحرمة الأكل فى أصل الشرع، سواء كان التحريم لعنوانه الأصلى و لاقتضاء ذاته ذلك، أو لأجل عروض عنوان اقتضى تحريماً طبعياً فى عالم التشريع على سبيل الإطلاق؟

و على الثانى فهل المراد بالعنوان العارض خصوص ما لا يكون قابلاً للزوال

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٢٢٨

.....

كالمثالين المتقدمين، أو يعمّ ما كان قابلاً له كالجلل الزائل بالاستبراء؟ وجوه أو أقوال، ملخصها: أنّ المانع هل هو ذات الحيوان، أو بعنوان محرّم الأكل بحرمة فعلية، أو طبيعیه ذاتيه، أو حتى العارضه لكن بشرط عدم قبولها للزوال، أو حتى إذا قبلت الزوال كالجلال؟ و الأقوى هو الأخير، كما يتضح وجهه من تزييف ما عداه من بقيه الوجوه.

أمّا كون المانع هو الوقوع فى أجزاء ذات الحيوان فهو و إن مال إليه شيخنا الأستاذ (قدس سره) فى بحثه و

غيره «١»، إلا- أنه خلاف ظواهر الأدلّه المتضمنه لعنوان ما لا- يؤكل، أو ما حرّم الله أكله، فإنّ حمل العنوان المأخوذ في لسان الدليل على المعرفيه مخالف لسياق الكلام، لا- يكاد يصار إليه من دون قرينه بل ظاهر الأخذ يعطى كون العنوان ملحوظاً على سبيل الموضوعيه ما لم تقم قرينه على الخلاف المفقوده في المقام كما لا يخفى.

نعم، لو كان المستند في الحكم روايه على بن أبي حمزه «٢» المتضمنه للنهي عن الصلاه في كلّ ذى ناب و مخلب كان موضوع الحكم هي العناوين الذاتيه أعنى السباع.

إلا أنّ الروايه مضافاً إلى ضعف سندها من جهات كما تقدّم لا يمكن الأخذ بمضمونها، للقطع بتعميم الحكم للسباع و غيرها مما لا- يؤكل لحمه كما تضمنه موثّق ابن بكير و غيره. على أنّ على بن أبي حمزه بنفسه روى روايه أخرى بعين هذا السند تضمّن المنع عن كلّ ما لا يؤكل من السباع و غيرها «٣». فهذا الاحتمال ضعيف جداً.

و أمّا احتمال أن يكون الموضوع هو ما حرم أكله بالفعل فهو أضعف من سابقه من وجوه:

(١) رساله الصلاه في المشكوك: ٣٢٠ فما بعدها.

(٢) الوسائل ٤: ٣٤٨/ أبواب المصلّى ب ٣ ح ٣، و قد تقدمت في ص ٢٢٣.

(٣) الوسائل ٤: ٣٤٥/ أبواب لباس المصلّى ب ٢ ح ٢ [و الظاهر أنها عين روايته الاولى كما أشار المحقّق الرباني في هامش الوسائل].

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٢٢٩

.....

أمّا أوّلاً: فلأنّ مقتضاه اختلاف الحكم باختلاف الأشخاص، فالثوب المنسوج من صوف المعز مثلاً لا يجوز الصلاه فيه بالإضافة إلى من حرم أكله عليه فعلاً لجهه من الجهات من الضرر أو الغصب و نحوهما، و تجوز الصلاه فيه بعينه بالإضافة إلى غيره

ممن لم يحرم عليه الأكل. بل يختلف الحكم في شخص واحد بالإضافة إلى حالاته، فلا تجوز في الثوب المزبور في حال حرمه أكل لحمة لأجل الضرر مثلاً، و تجوز في نفس الثوب بعد ارتفاع الضرر. بل يختلف في شخص واحد بتعدد الزمان، فلا يجوز اللبس في نهار شهر رمضان لحرمه أكل لحم الحيوان المتخذ منه اللباس فعلاً على الصائم، و يجوز فيه بعينه في الليل لارتفاع التحريم حينئذ. و أيضاً مقتضى ذلك جواز الصلاة في أجزاء السباع لمن اضطر إلى أكلها، و عدم الجواز في نفس ذاك الجزء لغيره، بل له أيضاً بعد زوال الاضطرار.

و هذا كله كما ترى مضافاً إلى بعده في نفسه لا يحتمل أن يلتزم به الفقيه بل كاد أن يكون مخالفاً للضرورة كما لا يخفى.

و ثانياً: أنّ الحرمة الفعلية مخالفته لظواهر النصوص المتضمنه كموثق ابن بكير و غيره لتنويع الحيوان إلى محرّم الأكل و محلله، فإنّ ظاهر إسناد الحلّيه أو الحرمة إلى الحيوان أنّ الحكم بهما من جهة اقتضاء ذات الحيوان ذلك و أنّه بنفسه يكون لحمة محلّل الأكل أو محرّمه، لا من جهة العوارض الشخصية من ضرر أو اضطرار أو صوم و نحوها مما تختلف به الحلّيه و الحرمة الفعليتين، فإنّ ذلك خلاف ظاهر إضافه الحكم إلى الحيوان نفسه كما لا يخفى.

و ثالثاً: أنّا نقطع بعدم دوران الحكم جوازاً و منعاً مدار حلّيه اللحم و حرمة فعلها، ضروره أنّ اللباس قد يكون متخذاً من حيوان مذبوح قبل سنين عديده، أو مجلوباً من البلدان النائية بعد ذبح الحيوان في أقصى البلاد الخارجه عن محل الابتلاء عادة، فلا يكون الحيوان حينئذ محلّل الأكل و لا محرّمه لانتفاء الموضوع من أصله أو لعدم

الابتلاء به، فليس هناك خطاب فعلى أصلاً

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٢٣٠

.....

لا- بحرمة الأكل و لا- بحليته، مع أنّ اللباس محكوم بعدم جواز الصلاة فيه إذا كان مأخوذاً من نوع خاص من الحيوانات، و بالجواز إذا كان مأخوذاً من النوع الآخر.

فيظهر من ذلك أنّ المراد بالحرمة هي الحرمة الطبيعية، أى ما كان طبع الحيوان فى نوعه محكوماً بحرمة أكل اللحم فى أصل التشريع، سواء تمت شرائط الفعلية أم لا، فى قبال ما كان حالاً كذلك سواء اتّصف بالحرمة الفعلية لجهه من الجهات أم لا.

و أمّا احتمال اختصاص هذه الحرمة الطبيعية بما إذا ثبتت للحيوان فى حدّ ذاته و بعنوانه الأوّلى مع قطع النظر عن العوارض فلا تعمّ ما ثبتت له فى أصل الشرع لكن بعنوان عارض كموطوء الإنسان، أو الجدى الشارب لبن الخنزيره المحرم أكله هو و نسله.

فيدفعه إطلاق الأدله بعد صدق عنوان محرّم الأكل عليه أيضاً صدقاً حقيقياً من دون أيّه عناية و مسامحه، فيصدق على الموطوء و شارب اللبن أنّه مما حرم الله أكله فى الشريعة المقدسه على حدّ صدقه على الأسد و الأرنب و نحوهما من المحرّمات الذاتيه، فإنّ كون جهه الحرمة ذاتيه أم عرضيه أى كونها لأجل الوصف العنوانى القائم بالذات أم لأمر خارج عن مقام الذات عارض عليه بعد كونها على التقديرين مجعوله فى أصل الشريعة المقدسه لطبيعته الحيوان على الإطلاق، و على سبيل القضية الحقيقيه غير فارق فى صدق عنوان محرّم الأكل المأخوذ فى لسان الأدله موضوعاً للحكم صدقاً حقيقياً و حملة عليه حملاً شائعاً كما لا يخفى. فتخصيص الحكم بالأول مخالف لإطلاق الأدله.

و هل يتعدّى عن العنوان الذاتى إلى مطلق العناوين العرضيه، أو إلى خصوص ما

لا يكون منها قابلاً للزوال كالمثاليين المتقدمين دون ما كان قابلاً له كالجلل الزائل بالاستبراء؟

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٢٣١

.....

ذهب شيخنا الأستاذ (قدس سره) «١» إلى الثاني، ولا نعرف له وجهاً، فإنّ قبول العنوان للزوال و عدمه أجنبي عن الصدق المزبور الذي هو المناط في شمول الإطلاق، فإنه إما أن يقتصر على العنوان الذاتي بدعوى قصور الأدلة عن الشمول للعرضي فينبغي أن لا يتعدى حتى إلى العارضى غير القابل للزوال، مع أنه (قدس سره) سلم التعدي إليه، واعترف بشمول الأدلة له.

و إتيان أن يتعدى إلى العارضى لعدم قصور الإطلاق كما هو الصحيح فلا فرق إذن بين ما لم يقبل الزوال و ما قبله كالجلال. فالتخصيص بالأول بلا موجب بعد عدم دخل قابليه الزوال و عدمه في الصدق المزبور.

و من الغريب قياسه (قدس سره) الجلل بالاضطرار، فكما أنّ الاضطرار إلى أكل لحوم السباع مثلاً لا يجوز الصلاة في أجزائها لقبوله للزوال فكذلك الجلال لعين الملاك.

و أنت خير بما بينهما من الفرق الواضح، ضروره أنّ الاضطرار إلى أكل لحم الأسد مثلاً الموجب لحليه الأكل بالإضافة إلى خصوص المضطر إليه لا يوجب تغييراً في أصل التشريع، ولا يقتضى تبديلاً في الحكم الواقعي بالنسبة إلى عامه المكلفين بحيث يصدق على اللحم المزبور أنه مما أحلّ الله أكله في الشريعة المقدسه كما أحلّ لحم الغنم و نحوه.

و هذا بخلاف الجلال، فإنّ ذات لحم الحيوان المتصف بالجلل حرم على كلّ أحد كلحم الأسد، و يصدق عليه حقيقه أنه مما حرم الله أكله في الشريعة المقدسه على عامه المكلفين كما حرم لحم السباع و نحوها مما لا يؤكل لحمه. فهما و إن اشتركا في قبول الزوال إلا أنّ

الجلال يمتاز بخصوصيه بها تدرج تحت الإطلاق دون الاضطرار، فقياس أحدهما بالآخر قياس مع الفارق الواضح كما هو ظاهر.

(١) رساله الصلاه فى المشكوك: ٩٦.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٢٣٢

.....

و ببالى أنه (قدس سره) حكم بنجاسه بول الجلال أخذاً بإطلاق قوله (عليه السلام): «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه»
«١» الشامل للعنوان الأصلي و العرضى. فتسليم التعميم هناك دون المقام مع أنّ الموضوع فيهما شىء واحد و هو عنوان ما لا
يؤكل، الذى رتب عليه نجاسه البول و عدم جواز الصلاه فيه غير ظاهر الوجه.

الجهه الثامنه: ذكر بعضهم أنه يختلف جريان الأصول باختلاف كيفية اعتبار المانعيه من حيث تعلقها بالصلاه أو اللباس أو
المصلى.

فإن كانت معتبره فى الصلاه نفسها، بأن اعتبر فيها أن لا تقع فى غير المأكول من دون إضافه إلى المصلى أو اللباس، فينبغى
حينئذ التفصيل بين ما لو كان المشكوك فيه مصاحباً مع المصلى عند مفتتح الصلاه، و ما لو طرأ عليه فى الأثناء. فيحكم بالصحه
فى الثانى، للشك فى عروض المانع بعد أن كانت الصلاه خاليه عنه، فتستصحب الصحه و يدفع المانع المشكوك حدوده
بالأصل. و بالبطلان فى الأول، لعدم الحاله السابقه، إذ الصلاه من أول حدودها يشك فى صحتها و فسادها، لاحتمال اقترانها
بالمانع من أول الأمر، فيحكم بالبطلان لقاعده الاشتغال.

و إن كانت معتبره فى اللباس فهى محكومه بالفساد فى كلتا صورتين، إذ لا أصل يتضح به حال اللباس من حيث اتخاذه من
محلل الأكل أو محرّمه، بل هو من حين وجوده يشك فى اتصافه بكونه جزءاً لما يؤكل أو ما لا يؤكل، فسواء طرأ لبسه أثناء
الصلاه أم لبسه قبل الشروع فيها يحتمل اقتران الصلاه بالمانع من

دون أن يكون له أصل دافع.

وإن كانت معتبره في المصلى يحكم بصحة الصلاة حينئذ على التقديرين، إذ المصلى قبل أن يلبس المشكوك لم يكن لباساً لما لا يؤكل يقيناً فيستصحب عدمه إلى ما بعد اللبس، و به يحرز انتفاء المانع المستلزم لصحة الصلاة.

(١) الوسائل ٣: ٤٠٥/ أبواب النجاسات ب ٨ ح ٢.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٢٣٣

.....

□
و نحن الآن لسنا بصدد التعرّض لهذه التفرّعات، إذ سيجيء البحث حولها عند التكلم فيما تقتضيه الأصول العمليه إن شاء الله تعالى «١». و إنما المهم في المقام تحقيق الصغرى و أنّ الاستفادة من الأدلّة أيّ من المحتملات الثلاثة المتقدمه فنقول:

لا ريب أنّ الشرطيه أو المانعيه إنّما تنتزعان من اعتبار تقيّد الواجب بشي ء وجوداً أو عدماً، فاعتبار القيديه لا بدّ و أن تلاحظ بالإضافة إلى ذات المأمور به، و لا يكاد يكون شي ء شرطاً في شي ء أو مانعاً عنه إلا بعد أخذه في الواجب نفسه، و إلا فاعتباره في شي ء آخر خارج عن حريم المأمور به لا- يستوجب الانتزاع المزبور بالضروره. و عليه فالتقييد الاعتباري لا مناص من أن يكون ملحوظاً بالإضافة إلى نفس الصلاة، بمعنى أنّ طرف الاعتبار و متعلقه إنّما هو الصلاة نفسها على جميع التقادير.

و البحث المعقول في المقام إنّما هو في أنّ مركز هذا الاعتبار و مورده هل هو الصلاة نفسها أو اللباس أو المصلى، و أنّ هذا التقييد المعبر في الصلاة هل هو بلحاظ نفسها أو أحد الأمرين الآخرين. فهل الصلاة يعتبر فيها أن لا تقع في محرم الأكل أو تقع في غير ما لا يؤكل، أو أنّ المعبر فيها أن لا يكون اللباس متخذاً من غير المأكول، أو أنّ المعبر فيها

أن لا يكون المصلى لابساً أو مصاحباً لجزء مما لا يؤكل. فالنزاع في مركز هذا الاعتبار.

و التحقيق: أن احتمال كون القيد ملحوظاً في ناحيه اللباس ساقط جزماً، لما عرفت في مطاوى ما تقدم عند بيان الفرق بين الجزء و الشرط «٢» أنه لا معنى لأخذ شيء قيداً في الواجب وجوداً أو عدماً إلا فيما إذا كان القيد أيضاً متعلقاً للأمر بتبع الأمر المتعلق بالمركب، لكون التقييد به مأخوذاً في الواجب و إن كان ذات القيد خارجاً عنه، في قبال الجزء الذى هو داخل قيداً و تقييداً. و من هنا

(١) فى ص ٢٣٩ فما بعدها.

(٢) فى ص ٢١٦.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٢٣٤

.....

ذكرنا أن شرط الواجب أو المانع عنه لا بدّ و أن يكون فعلاً اختيارياً للمكلف كى يمكن أخذ التقييد به فى الواجب.

و من الواضح أن اتصاف اللباس أو المحمول بكونه مأخوذاً من المأكول أو من غيره أمر واقعى خارج عن اختيار المكلف، إذ ليس هو فعلاً من أفعاله بل صفة خارجيه قائمه بالغير تابعه لأسبابها، فلا يعقل تعلق التكليف به وجوداً أو عدماً حتى يكون قيداً فى المأمور به.

و ما يترأى فى كلمات الفقهاء من إطلاق الشرط عليه فيقال إن من شرائط اللباس أن لا يكون من غير المأكول فهو مسامحه فى التعبير، حيث أسند ما هو شرط فى الصلاه أو المصلى إلى اللباس لما بينهما من نوع من الملازمه كما لا يخفى.

و عليه فالأمر دائر بين أن يكون التقييد معتبراً فى ناحيه الصلاه أو المصلى دون اللباس. فالمحتملات ثنائيه لا ثلاثيه.

و حينئذ نقول: ظاهر قوله (عليه السلام) فى موثق سماعه: «و لا تلبسوا منها شيئاً تصلون فيه» «١» اعتبار القيد به فى

ناحية المصلّي، حيث تعلق النهي المنتزع منه المانع به، و ليس بإزائه ما ينافي هذا الظهور سوى قوله (عليه السلام) في موثق ابن بكير: «فالصلاه في وبره و شعره و جلده و بوله و روته و كلّ شىء منه فاسده، لا تقبل تلك الصلاه...» إلخ «٢» فإنّها ظاهره في الجملة في اعتبار القيد في ناحية الصلاه نفسها، من جهة إسناد الفساد إليها.

لكن دقيق النظر يقضى بعدم المنافاه، و أنّ هذه أيضاً ظاهره في رجوع القيد إلى المصلّي كما في موثقه سماعه، نظراً إلى أن لبس ما لا يؤكل فعل من أفعال المكلف كنفس الصلاه، و لا معنى لأن يكون أحد الفعلين ظرفاً للفعل الآخر سواء أُريد به ظرف الزمان أو المكان، فلا معنى لكون لبس الوبر ظرفاً للصلاه

(١) الوسائل ٤: ٣٥٣/ أبواب لباس المصلّي ب ٥ ح ٣.

(٢) الوسائل ٤: ٣٤٥/ أبواب لباس المصلّي ب ٢ ح ١.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٢٣٥

.....

إلا- بعنايه توسط المصلّي نفسه، حيث إنّ اللباس الذى هو شرط في الصلاه و لو في الجملة لمّا كان محيطاً بالمصلّي بوصفه العنوانى فكأنّ الصلاه أيضاً بنفسها وقعت فيه، و إلا- فمع الغضّ عن هذا التوسط لا مصحح لإطلاق الظرفيه، إذ لا علاقته و لا ارتباط بينهما بوجه. فالإسناد أولاً و بالذات إلى المصلّي و بعنايته يسند إلى الصلاه تجوزاً و توسعاً في الإطلاق. و نتيجة ذلك أنّ مركز التقييد هو المصلّي نفسه، كما هو مفاد موثقه سماعه و مآل موثقه ابن بكير حسبما عرفت.

هذا تمام الكلام في الأمور التي ينبغي تقديمها أمام المقصود. و حيث أحطت بها خبراً فهذا أوان الخوض فيه و البحث عن أصل المسأله فنقول و

العون منه مأمول:

يقع الكلام تاره بالنظر إلى الأدلة الاجتهاديه، و أخرى فيما تقتضيه الأصول العمليه بعد فقد تلك الأدله، فهنا مقامان:

أما المقام الأول: فقد استدلل لجواز الصلاه فى اللباس المشكوك بوجوه:

أحدها: ما عن المحقق القمى من انصراف النصوص المانعه عن الصلاه فيما لا يؤكل إلى صورته العلم، فالمشكوك غير مشمول للدليل من أصله. و مقتضى ذلك صحه الصلاه الواقعه فيه حتى واقعاً، إذ الإحراز جزء من موضوع الفساد، و هو منفي على الفرض، فلا مجال للقول بأن المانع موجود غير أن المصلى جاهل به.

و من ثم بنى (قدس سره) فى أجوبه مسائله على أن صحه الصلاه فى المشكوك صحه واقعيه «١».

وفيه: أن هذه الدعوى مع أنه لا- قائل بها دون إثباتها خرط القتاد ضروره أن الألفاظ موضوعه لمعانيها الواقعيه دون المعلومه المحرزه. فالانصراف المدعى فى المقام مما لا أساس له بتاتاً.

(١) جامع الشتات ٢: ٧٧٦ السطر ٢٦.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٢٣٦

.....

ثانيها: أن مقتضى العمومات أو الإطلاقات جواز الصلاه فى كل سائر خرجنا عنها فيما لا يؤكل بالدليل المخصص، لكون حجتيه أقوى من حجيه العام، و حيث إن هذه الحجيه خاصه بالأفراد المعلومه، لتقوم تنجزها بالوصول صغرى و كبرى، فيرجع فى المشكوكه أعنى الشبهات المصداقيه للمخصص إلى العمومات، إذ لم تقترن فيها بحجه أقوى لترفع اليد عنها.

و يندفع: بما سبق فى مطاوى المقدمات من أن المخصص المنفصل و إن لم يصادم ظهور العام لكنه يصادم حجتيه، و يكشف عن تضيق دائره الإبراده الجديه و عدم شمولها لمورد التخصيص. و عليه فالفرد المشكوك حيث لم يعلم اندراجه فى المراد الجدى من العام لم يكن مجال للتمسك به.

و بعبارة اخرى: الدليل المخصص و إن لم

يكن حجه إلا بعد الوصول كبرى و صغرى كما أفيد إلا أنّ من الواضح تقييد العام بعد ورود التخصيص عليه بغير مورد الخاص، لامتناع الجمع بين التوسعة و التضيق و الإطلاق و التقييد فهو خارج عن تحت الإرادة الجديه منه. و عليه فالفرد المشكوك و إن لم يعلم دخوله فى المخصص لكنّه لم يعلم دخوله فى العام أيضاً بما هو حجه، و إن كان داخلاً فيه بحسب المراد الاستعمالى، فكما يشك فى شمول المخصص له يشك فى شمول العام أيضاً، فلا يصح التمسك به.

على أنّه ليس لدينا عموم أو إطلاق يدلّ على جواز الصلاه فى كلّ سائر ليرجع إليه فى الفرد المشكوك كما لا يخفى.

ثالثها: ما يظهر من كلمات المحقق القمى «١» و تمسك به بعضهم من أنّ المانع فى المقام منتزعه من النهى الوارد فى موثقه سماعه «... و لا تلبسوا منها شيئاً تصلّون فيه» «٢» و من المعلوم أنّ فعلية النواهى كالأوامر متقوّمه بالوصول كبرى و صغرى، لتصلح للزجر و البعث، و حيث لا وصول فى المشكوك فلا فعلية. فلا

(١) لم نعثر عليه.

(٢) الوسائل ٤: ٣٥٣/ أبواب لباس المصلّى ب ٥ ح ٣.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٢٣٧

.....

يقاس ذلك بمثل لا صلاه إلا إلى القبلة، أو بطهور، أو بفاتحه الكتاب، و نحوه مما لا يكون بلسان النهى. و إنّما هو إرشاد بحت، فإنّ العبره ثمه بالواقع لا بالواصل، و بذلك يفترق أحدهما عن الآخر.

و فيه أولاً: أنّ دليل المانع فى المقام غير منحصر فيما ذكر، بل العمده موثقه ابن بكير، و المانع فيها غير مستفاده من النهى، بل من التصريح بالفساد حيث قال (عليه السلام): «إنّ الصلاه فى وبر كلّ شىء

حرام أكله ... فاسد» وهكذا في ذيلها. فعلى تقدير تسليم الكبرى فالصغرى ممنوعه في المقام.

و ثانياً: مع الغرض عن هذه الموثقه و تسليم انحصار الدليل بما تضمن النهى فما ذكره من اعتبار الوصول إنّما يتجه في النواهي أو الأوامر المولويه النفسيه الحاويه للتكاليف الاستقلاليه، و الصالحه للبعث أو الزجر، دون مثل المقام مما هو إرشاد إلى المانعيه أو أحد أخويها، الذي هو بمثابة الإخبار عن أمر واقعي و هو الدخل في الأمور به وجوداً أو عدماً، علم به المكلف أو لا، ضروره أنّ مثله لا يتضمن بعثاً أو زجراً ليتوهم إناطتها به.

و ما قرع سمعك من انتزاع المانعيه أو الشرطيه من التكليف فلا يراد به هذا النهى المتعلق بذات المانع، بل المراد الانتزاع من تقيد التكليف المتعلق بالمركب بالقيود العدمي أو الوجودي كما لا يخفى.

و ثالثاً: لا نسلم اعتبار الوصول في الفعلية حتى في التكاليف النفسيه إلا إذا لوحظ العلم جزءاً من الموضوع، و إلا ففعليتها بفعلية موضوعاتها، علم بها المكلف أم لا، فمتى كان الموضوع فعلياً أصبح الحكم فعلياً أيضاً بتبعه، بل لا يمكن تخلفه عنه، فإنّه كتخلف المعلول عن علته.

نعم، تنجزه منوط بالوصول، و بدونه يكون معذوراً، فلا تنجز مع الجهل لا أنّه لا فعلية. و من ثم يكون الاحتياط وقتئذ حسناً، لما فيه من المحافظه على الواقع، إمّا لزوماً كما في موارد العلم الإجمالي، أو استجباً كما في الشبهات البدويه، فإنّه لولا الفعلية لم يكن ثمه واقع لتحسن المحافظه عليه. فالخلط بين الفعلية و التنجز أوجب الوقوع في الاشتباه.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٢٣٨

.....

و بالجملة: فاعتبار الوصول في فعلية الحكم غير سديد و إن أصرّ عليه صاحب الكفايه في مبحث

اجتماع الأمر و النهى «١» و لأجله صحح الصلاة فى المغصوب لدى الجهل، نظراً إلى عدم فعلية الحرمة حينئذ. و أجبنا عنه بضروره فعلية الحكم إذا كان موضوعه موجوداً بتمام قيوده، غايه الأمر أنه لا يتنجز مع الجهل. و تمام الكلام فى محله «٢».

رابعها: التمسك بالروايات التى تضمنت جواز الصلاة فى الخبز الخالص غير المغشوش بوبر الأرناب «٣» بدعوى أن اختصاصها بمحرز الخلوص بحيث يعلم عدم نسج شىء من خيوطه بوبر غيره حمل للمطلق على الفرد النادر، فىلغو تشريع هذا الجعل. فحذراً عن اللغويه يراد بها ما يطلق عليه اسم الخبز مما كان لبسه متعارفاً فى تلك الأزمنة، بحيث يشمل محتمل الغشيه، فإذا شمل ما احتمال فيه الغش و الخلط شمل ما احتمال أن يكون اللباس بأجمعه مما لا يؤكل، لعدم القول بالفصل بين موارد الشبهه.

و فيه أولاً: أن معرفه الخالص من جلد الخبز كغيره من الجلود سهله يسيره و غير عزيزه عند أهل الخبره، بل هو معروف لديهم يميزونه عن غيره كما يميزون جلد الشاه عن المعز.

و أما الخلوص فى الوبر فيمكن إحرازه بالعلم الوجدانى كما لو نسج اللباس بيده، أو التعبدى كما لو أخبره البائع الذى يثق به، أو شخص آخر من أهل الخبره، أو غيرهما من حجه معتبره. فإحراز الموضوع بعلم أو علمى كبقية الموضوعات لم يكن من الفرد النادر بحيث يمتنع حمل المطلقات عليه، فمع استقرار الشك بحيث لم يكن ثمه حتى أصل محرز لا مانع من أن لا تناوله هذه المطلقات، لما عرفت من عدم قلّه الموارد التى يمكن فيها إحراز الخلوص و لو

(١) كفايه الأصول: ١٥٦ الأمر العاشر.

(٢) محاضرات فى أصول الفقه ٤: ٢٣٢ فما بعد.

(٣) و من

تلك الروايات ما روى في الوسائل ٤: ٣٦١/ أبواب لباس المصلي ب ٩ ح ١.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٢٣٩

.....

بحجه غير العلم.

و ثانياً: مع التسليم فغاياته الالتزام بتخصيص آخر في عمومات عدم جواز الصلاة فيما لا يؤكل، فكما أنّ الخبز الخالص خارج عنها فكذا ما يحتمل فيه الخلط و الغش، نظراً إلى أنّ الاقتصار على الأوّل يستوجب الحمل على الفرد النادر كما أُفيد. و حينئذ فما هو الموجب للتعدّي إلى كلّ مشكوك مما لا يؤكل فإنّا إنّما تعدينا إلى التخصيص الثاني لعله مختصه به مفقوده في غيره، و هي التي سمعتها من محذور اللغويه الناشئه من الندره، فلا يقاس غيره به. و لا أساس لدعوى عدم القول بالفصل في مثله كما لا يخفى.

و ثالثاً: أنا لو سلّمنا شمول نصوص الخبز للخالص و المحتمل الخلط، إلا أنّها مقيدة بما دل على عدم جواز الصلاة في المغشوش. إذن فالتمسك بها في الفرد المشكوك يكون من قبيل التمسك بالعام في الشبهه المصادقيه «١» الذي هو في حيز المنع.

فتحصّل: أنّ هذه الوجوه كلها ساقطه، و لا سبيل للتمسك بالأدله الاجتهاديه لتجوز الصلاة فيما يشك في كونه مما لا يؤكل لحمه.

و أما المقام الثاني: أعنى البحث حول الأصول العمليه بعد اليأس عن الأدله الاجتهاديه فالكلام فيه يقع تاره فيما تقتضيه الأصول الموضوعيه أي التي يتنقح بها حال الموضوع الحاكمه على الأصول الحكميه من البراءه أو الاشتغال، و أخرى فيما تقتضيه الأصول الحكميه، فهنا مبحثان.

(١) هكذا أفاده (دام ظله) في بحثه الشريف و في رسالته التي كتبها في اللباس المشكوك [في ص ٣٥] و تعرّض له المحقق النائيني (قدس سره) أيضاً [في رساله الصلاة في المشكوك: ١٧٦] غير أنّ في

النفس منه شيئاً، إذ بعد تسليم ما يدعيه المستدل من امتناع تخصيص الإطلاق بمجرد الخلو، و لزوم شموله بنفسه للمشكوك حذراً من لغويه التشريع لو أُريد منه الفرد النادر، فلازمه تخصيص ما دلّ على المنع عن الصلاة في المغشوش بمحرز الغشيه، ضروره امتناع المحافظه على الإطلاقين، للزوم التدافع. إذن فالفرد المشكوك مصداق واقعي للعام، و مثله لا يكون من التمسك به في الشبهه المصداقيه.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٢٤٠

.....

أما المبحث الأول: فيستدل على جواز الصلاة في اللباس أو المحمول المشكوك بوجوه:

الأول: التمسك بأصالة الحلّ بتقريب: أنّ الحيوان الذي أخذ منه هذا الجزء كالصوف يشك في حليّ لحمه و حرمة فيشملة عموم قوله (عليه السلام): «كل شئ ء فيه حلال و حرام فهو لك حلال» «١» فبمقتضى أصالة الإباحه تحرز حليّ اللحم في ظاهر الشرع التي هي الموضوع لجواز الصلاة فيما أخذ منه فيترتب عليه الأثر.

و قد نوقش فيه من وجوه:

أحدها: أنّ الحكم بالحليّ الفعلية المستنده إلى أصالة الإباحه يستدعي وجود الموضوع و دخوله في محلّ الابتلاء كي يصح التعبد الشرعي بحليّته فعلاً و لا يكون لغواً، مع أنّ الحيوان المتخذ منه الجزء المشكوك ربما يكون تالفاً قبل سنين، أو خارجاً عن محلّ الابتلاء فلم يكن هناك أثر شرعي فعلي يصحّ التعبد بلحاظه كي يجري الأصل.

و يندفع: بأنّ الدخول في محلّ الابتلاء و كونه ذا أثر فعلي لو كان معتبراً في مجرى الأصل نفسه لتّم ما أُفيد، إلا أنّه لا دليل على هذا التضييق، بل المعتبر بمقتضى كون الأصل ناظراً إلى التطبيق في مقام العمل وجود أثر شرعي عملي داخل في محلّ الابتلاء، و هذا المقدار من الأثر كاف في صحه التعبد الشرعي بلحاظه، سواء كان

بنفسه مجرى للأصل أو مترتباً على ما يجرى فيه الأصل كما في المقام.

و نظيره ما لو لاقى شىء مستصحب النجاسه، و قبل العلم بالملاقاه انعدم الملاقى بالفتح أو خرج عن محل الابتلاء، فإنه لا ريب في الحكم بنجاسه الملاقى بالكسر استناداً إلى استصحاب نجاسه الملاقى بالفتح مع أنه معدوم أو خارج عن محل الابتلاء على الفرض، فمع أن المجرى بنفسه لم يكن

(١) الوسائل ١٧: ٨٧/ أبواب ما يكتسب به ب ٤ ح ١.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٢٤١

.....

مورداً للأثر يحكم بجريانه بلحاظ ما يستتبعه من الأثر العملي، و هو الحكم بنجاسه الملاقى بالكسر و بذلك يخرج التعبد الشرعي عن اللغويه.

و مقامنا من هذا القبيل، فإن الحكم بحليته لحم الحيوان التالف أو الخارج عن محل الابتلاء و إن لم يكن بنفسه قابلاً للتعبد فلا يكون المجرى مورداً للأثر، إلا أنه بلحاظ تضمنه أثراً فعلياً عملياً داخلياً في محل الابتلاء و هو جواز الصلاه في الجزء المتخذ منه يصح التعبد، فيشملة عموم دليل الأصل.

ثانيها: ما ذكره المحقق النائيني (قدس سره) «١» من أنه على تقدير تسليمه لا يجرى فيما لو كان هناك حيوانان متميزان في الخارج قد علمنا بحرمة لحم أحدهما بعينه و حليته الآخر و شككنا في أن الصوف مثلاً مأخوذ من هذا أو ذاك، فإنه لا معنى حينئذ لجريان أصاله الحل في الحيوان، إذ لم يكن شىء من الحيوانين مشكوك اللحم على الفرض كي يجرى فيه الأصل، و إنما الشك متمحض في أخذ الصوف من هذا أو من ذاك، و الأصل المزبور لا يجدى لدفع هذا النوع من الشك، لعدم تعلقه بالحيوان.

نعم، العنوان الانتزاعي و هو ما أخذ منه هذا الصوف يشك في

حليته و حرمة، إلا أنه بنفسه لم يكن موضوعاً للأثر، بل لا وجود له في الخارج، وإنما 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 ليجرى فيه الأصل.

و يندفع: بأن الميزان في جريان الأصل كون المجرى مشكوكاً فعلاً بأي عنوان كان مع تعلق أثر شرعي به داخل في محلّ الابتلاء، سواء كان معلوم الحكم بعنوانه الأولى أم لا، إذ المدار في شمول أدلّة الأصول صدق الشك الفعلي كيف ما كان. و من الواضح أنّ عنوان ما أخذ منه هذا الصوف الداخل في محلّ الابتلاء له معنون موجود في الخارج يشار إليه بهذا العنوان المشير، و لا يضر

(١) رساله الصلاه في المشكوك: ٣١٦.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٢٤٢

.....

بصدق الشك الفعلي معلوميه حكم كل واحد من الحيوانين سابقاً بعنوان آخر.

فالمقام نظير ما لو كان هناك لحمان في الخارج أحدهما مقطوع الحرمة و الآخر مقطوع الحليه فوقع قطعه من أحدهما في يد شخص و شك في أخذها من هذا أو ذاك، فإنه لا إشكال في جريان أصاله الحلّ في تلك القطعه مع أنّها كانت سابقاً معلومه الحكم من حيث الحليه 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، فإنّ أصاله الحلّ تجرى حينئذ في اللحم الموجود بلا إشكال، مع أنّه في السابق كان معلوم الحكم.

و السرّ هو ما عرفت من أنّ العبره بصدق الشك الفعلي كيف ما اتفق، و بأيّ عنوان تحقق، و هو حاصل في هذه الفروض.

ثالثها: ما

ذكره هو (قدس سره) «١» أيضاً من أنّ الموضوع لعدم جواز الصلاة لو كان عنوان ما حرّم الله أكله بما هو كذلك اتجه التمسك بأصالة الحلّ و ليس كذلك، بل الموضوع ذوات الحيوانات من الأسد و الأرنب و الثعلب و نحوها، فالمانع هو وقوع الصلاة فى شىء 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 المحرّمه، لعدم تكفّل الأصول و لا سيما غير المحرز منها كما فى المقام لإثبات اللوازم غير الشرعيه.

فما هو موضوع الحكم لا يثبت بأصالة الحلّ، و ما يثبت بها لم يكن موضوعاً للحكم.

و ما أفاده (قدس سره) متين جداً بناءً على مسلكه من كون الموضوع ذوات الحيوانات، و حمل العنوان المأخوذ فى لسان الروايات على المعرفيه

(١) رساله الصلاة فى المشكوك: ٣٢٥.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٢٤٣

.....

و المشيريه. و أمّا بناءً على ما هو الصواب كما عرفته سابقاً «١» من كون الموضوع نفس العنوان، نظراً إلى أنّ الحمل على المعرفيه خلاف ظواهر الأدلّه لا يصار إليه من دون القرينه، فلا تمكن المساعده على ما ذكره (قدس سره).

رابعها: ما ذكره هو (قدس سره) «٢» أيضاً من أننا لو سلّمنا كون العبره بالحليه و الحرمة لا- بذوات الحيوانات إلا أنّه لا ينبغى الشك فى أنّ المراد بهما ما كان كذلك ذاتاً و بحسب الطبع الأوّلى فى أصل التشريع، دون الحليه و الحرمة الفعلين، لعدم دوران جواز الصلاة و عدمه مدارهما. أ لا ترى أنّ الصوف المتخذ من ميتة الشاه تجوز فيه الصلاة و إن

حرم لحمها لمكان الموت أو لاعتبارات آخر، حتى في المذكي من غضب أو ضرر أو صوم و ما شاكل ذلك من العناوين الثانويه الموجبه للحرمة الفعلية، كما أنه ربما لا- تجوز الصلاة و إن حل الأكل فعلاً كالوبر المتخذ من أرنب حل أكل لحمه لا اضطرار و نحوه.

و بالجمله: موضوع الحكم هو الشأني الطبيعي منهما لا الفعلي. و من البديهي أن أصله الحل متكفله لإثبات الحليه الفعلية، و لا نظر فيها إلى الحليه الطبيعيه بوجه. و لا ملازمه بين الأمرين، لجواز التفكيك من الطرفين، إذ لا تنافي بين الحليه الذاتيه و الحرمة الفعلية، و كذا عكسها حسبما عرفت. فما هو موضوع الحكم لا يثبت الأصل، و ما يثبت لم يكن موضوعاً للحكم.

نعم، ربما يكون التعبد الشرعي متعلقاً بالحليه الشأنيه كما لو شك في تبدلها بحرمة مثلها بعروض الجلل أو صيرورتها موطوءه الإنسان بشبهه حكميه أو موضوعيه، أو في زواله بالاستبراء فنستصحب الحاله السابقه من الحليه أو الحرمة الطبيعيتين، إلا- أن ذلك خارج عن نطاق البحث، إذ الكلام في أصله الحل التي ليس مفادها إلا الحليه الفعلية حسبما عرفت.

و ما أفاده (قدس سره) في غايه الجوده و المتانته، و هو الوجه الصحيح الذي

(١) في ص ٢٢٨.

(٢) رساله الصلاة في المشكوك: ٣٢٧.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٢٤٤

.....

نعتمد عليه في المنع عن جريان أصله الحل، فإن ما يترتب على هذا الأصل هو الحليه الفعلية، و الموضوع في المقام هو الحليه الذاتيه، فلا تصلح أصله الحل لإثبات موضوع الجواز، و هكذا في جانب الحرمة.

و عليه فلو عثرنا على حيوان شك في تذكته من دون أي أماره عليها فمقتضى أصله عدم التذكيه و إن كان هو عدم جواز أكل

لحمه إلا- أنه لا يترتب عليها عدم جواز الصلاة في أجزائه، إذ لا تثبت بالأصل المزبور الحرمة الطبيعية الشأنيه التي هي الموضوع لعدم الجواز، إلا إذا كانت تلك الحرمة أو الحليه مجرى للأصل كما لو شك في الاستبراء من الجلل أو في أصل عروضه حسبما عرفت.

الوجه الثاني: التمسك بأصالة الطهاره بتقريب: أنه لو تردد اللباس بين اتخاذه من حيوان طاهر مأكول اللحم كالغنم، أو نجس غير مأكول كالكلب كان مقتضى أصالة الطهاره جواز الصلاة فيه، فاذا جاز ثمه جاز في بقيه الشبهات بعدم القول بالفصل.

و يندفع: بأن أصالة الطهاره لا- يترتب عليها إلا- آثار الطهاره و أحكامها و من البين أن جواز الصلاة لم يكن أثراً للطهاره بمجردھا، بل شريطه عدم كون اللباس مما لا يؤكل، بشهاده عدم الجواز في وبر الأرانب مثلاً مع أنه طاهر، نعم طهاره اللباس في مفروض المثال ملازم لكونه مأخوذاً من المأكول، إلا أن ذلك من اللوازم العقليه التي لا تكاد تثبت حتى بالأصول المحرزہ فضلاً عن غيرها كأصالة الطهاره.

على أنا لو سلمنا حجيه الأصول المثبتة فغايتها جواز الصلاة في خصوص المثال، لإحراز كونه من المأكول بالتعبد الشرعي، فما هو الموجب للتعدي إلى ما لا تعبد فيه بعد ثبوت الفارق الظاهر المانع عن التمسك بعدم القول بالفصل كما لا يخفى.

الوجه الثالث: استصحاب الإباحه الثابته قبل البلوغ، بدعوى جواز أكل لحم كافه الحيوانات محللها و محرّمها قبل وضع قلم التكليف، و بعد البلوغ

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٢٤٥

.....

يشك في انقلاب الجواز إلى المنع بالنسبه إلى الحيوان الذي اتخذ منه هذا اللباس، و مقتضى الأصل بقاؤه على ما كان، فاذا ساغ أكله بركة الاستصحاب جاز الصلاة أيضاً لإحراز موضوعه بالتعبد

الشرعى.

و يندفع أولاً: بأنّ المقسم فى الأحكام الخمسه على ما يشهد به حديث رفع القلم عن الصبى «١» هو من وضع عليه قلم التكليف، و هو البالغ، فالصبى خارج عن دائره الحكم، و نفى الحرمة عنه إنّما هو من باب السالبه بانتفاء الموضوع. إذن فاستصحاب الحلل إلى ما بعد البلوغ إسراء للحكم من موضوع إلى موضوع آخر، و لم يكن من الاستصحاب المصطلح فى شىء.

و ثانياً: أنّ الإباحه الثابته حال الصغر إباحه فعليّه، و قد عرفت «٢» أنّ الموضوع لجواز الصلاه هى الحليه الطبيعه الشأنيه، فاستصحاب تلك الإباحه لا ينفع لإثبات موضوع الحكم، إذ لا تنافى بين الحليه الفعليه الناشئه من العوارض المانع عن التنجز من جنون أو صغر أو اضطرار و نحوها، و بين الحرمة الشأنيه.

الوجه الرابع: استصحاب عدم جعل الحرمة للحيوان الذى اتخذ منه هذا اللباس، إذ لا ريب فى أنّها حادث مسبوق بعدم الثابت قبل الشرع فيستصحب ذاك عدم، سواء أ كانت الشبهه حكميه كالمتولّد من حيوانين محرّم الأكل و محلّله و لم يشبه أحدهما كما هو واضح، أم موضوعيه كما لو تردّد الحيوان المتخذ منه اللباس بين الأرنب و الشاه، فإنّ الحرمة قد ثبتت للأرنب مثلاً على سبيل القضيّه الحقيقيه المنحلّه بعدد الأفراد الخارجيه، فلكلّ فرد حكم يخصّه، إذن فالشك فى التطبيق شك فى تعلق فرد من الحرمة بالنسبه إلى المشكوك زائداً على الأفراد المتيقّنه، و مقتضى الأصل عدمه، هذا.

و قد أورد عليه المحقق النائيني (قدس سره) بوجوه:

(١) الوسائل ١: ٤٥/ أبواب مقدمه العبادات ب ٤ ح ١١، ١٢. ٢٩: ٩٠/ أبواب القصاص فى النفس ب ٣٦ ح ٢.

(٢) فى ص ٢٤٣.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٢٤٦

.....

أحدها: أنّ عدم الحرمة

الثابت قبل الشريعة يغير في سنخه مع العدم الثابت بعدها، فإنَّ الأوَّل عدم محمولي من باب السالبة بانتفاء الموضوع، حيث لا شرع ليحكم بها أو بعدمها، و يكون التقابل بينه و بين جعل الحرمة من تقابل السلب و الإيجاب.

و أما الثاني فهو عدم نعتي، أي متَّصف بالانتساب إلى الشارع الأقدس و يكون التقابل بينه و بين جعلها من تقابل العدم و الملكة «١».

و إن شئت فقل: العدم الثابت سابقاً هو عدم الحكم بالحرمة، و الذي نروم إثباته لاحقاً هو الحكم بعدم الحرمة. و من البيِّن أنَّ إثبات الثاني بالاستصحاب الجارى في الأوَّل من أوضح أنحاء الأصل المثبت، فإنَّ هذا نظير إثبات العمى باستصحاب عدم البصر الثابت قبل الخلقه، حيث إنَّ الثابت سابقاً عدم محمولي، أي عدم الاتصاف بالرؤية، فلا يثبت به العدم النعتي، أي الاتصاف بعدم الرؤية الذي هو معنى العمى إلا على القول بحجَّيه الأصول المثبته.

□
و فيه: أن الشريعة عبارته عن مجموعته أحكام منسوبة لصاحبها و مجعوله لمشرعها. فان قلنا بأنَّ الشارع هو الله سبحانه فلا شبهه في انتساب العدم إليه فهو نعتي حتى قبل بعث الرسول و أمره بنشر الأحكام، فكان اللحم المزبور جائز الأكل آن ذاك و متصفاً بأنَّه لا حرمة له فيستصحب إلى ما بعد البعث.

□
و إن قلنا بأنَّه النبي (صلى الله عليه و آله) فكذلك، بداهه أنَّ الأحكام لم تجعل دفعه واحده، بل كان التشريع على سبيل التدريج، و كانت تبلغ شيئاً فشيئاً حسب المصالح الوقتية. إذن فلم تكن حرمة اللحم مجعوله في بدء الشريعة فكان العدم وقتئذ نعتياً بالضروره فيستصحب.

ثانيها: أنا نقطع بجعل حكم لذلك الحيوان في الشريعة المقدسه أما الحرمة أو الإباحه. إذن فاستصحاب عدم الحرمة معارض باستصحاب

(١) ذكره في موارد منها ما في أجود التقريرات ٢: ١٩٠.

(٢) لم نعره عليه.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٢٤٧

.....

و فيه أولاً: ما عرفت آنفاً من أنّ الأحكام تدريجية الحصول، فكانت الإباحه ثابتة في بادئ الأمر و قبل بيان التحريم كما يفصح عنه قوله تعالى قُلْ لَّا أَجِدُ فِي مِآثِرِ أَوْحَى إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً .. إلخ «١» فكان كل شىء محكوماً بالترخيص حتى يرد فيه النهى. إذن فالإباحه النعتيه سابقه على التحريم فتستصحب من غير معارض له في ظرفه.

و ثانياً: أنّه لا تعارض بين الأصليين المزبورين، لعدم كون الإباحه موضوعاً لجواز الصلاه، و إنّما الحرمة أخذت موضوعاً لعدم الجواز و تتبعه يسند الجواز إلى الإباحه تجوزاً في الإسناد و توسعاً في الإطلاق، من غير أن يكون أصيلاً في الجعل كما يتضح ذلك بملاحظه الأدله، و عليه يحمل قوله (عليه السلام) في ذيل موثقه ابن بكير: «.. لا تقبل تلك الصلاه حتى يصلّى في غيره مما أحلّ الله أكله» حيث إنّ (عليه السلام) بعد أن حكم قبل ذلك بفساد الصلاه فيما حرم أكله فتفريعاً على ما سبق تقتضى طبيعه الحال إيقاع الصلاه في المحلل حذراً عمّا يوجب الفساد و تجنباً عنه، من غير أن تكون موضوعيه للمحلل بما هو كذلك، فلا شأن له عدا كونه وسيله للاجتناب المزبور.

و عليه فاستصحاب عدم الإباحه لا أثر له، و إنّما الأثر الوحيد مترتب على استصحاب عدم الحرمة فيجربى من دون معارض.

ثالثها: أنّ للحكم مرحلتين: مرحله الجعل و مرحله المجعول، فإذا شك في الأوّل و كان موضوعاً للأثر جرى فيه الاستصحاب وجوداً أو عدماً، كما أنّ الثانى لو كان له أثر و

كانت له حاله سابقه كان مجرى للاستصحاب أيضاً. و أما الأثر المترتب على مرحله المجعول و مقام الفعلية كاتصاف الحيوان الخارجى فى المقام بعدم الحرمة على تقدير الذبح الشرعى فلا- يجرى فيه الاستصحاب لا بلحاظ هذه المرحلة لعدم حاله السابقه، و لا بلحاظ مرحله الجعل لأن

(١) الأنعام ٦: ١٤٥.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٢٤٨

.....

استصحاب عدم الجعل لإثبات العدم فى مرحله المجعول من الأصل المثبت الذى لا نقول به «١».

و يندفع: بأنّ تغاير مقام الجعل عن المجعول و اختلاف سنخ الحكم بلحاظ المرحلتين و إن تكرر فى كلمات شيخنا الأستاذ (قدس سره) فى موارد عديده من أبحاثه الشريفه، و فرّع عليه عدم إثبات أحدهما بالاستصحاب الجارى فى الآخر مصراً عليه، إلا أنّه لا- يمكن المساعده عليه بوجه، فإنّ الحكم الشرعى إنّما يجعل بجعل واحد مره واحده، غايه الأمر أنّه مجعول للموضوع المقدر وجوده على سبيل القضية الحقيقيه، فاذا لم يوجد موضوعه خارجاً بقى مقصوراً على مقام الإنشاء، و يعبر عنه حينئذ بمرحله الجعل، و إذا وجد عبر بمرحله المجعول، و أصبح الحكم فعلياً بنفس الجعل الأول لا بجعل آخر. فالفعلية تابعه للجعل، و القضية قبل تحقق الموضوع فرضيه تقديرية، و بعده فعلية تحقيقيه، لا أنّ هناك سنخين من الحكم يمتاز أحدهما عن الآخر فى هويته و حقيقته ليكون إثبات أحدهما بالأصل الجارى فى الآخر من الأصل المثبت.

و من ثم يجرى استصحاب عدم النسخ لدى الشك فى زوال الجعل به و يحكم ببقائه و فعلية لدى تحقق موضوعه، من غير أن تتطرق شبهه المثبتيه مع أنّها لو تمت لعمت، لعدم الفرق فى مناطها بين استصحاب الوجود أو العدم كما لا- يخفى. فكما أنّ استصحاب الجعل

يثبت الحكم الفعلي فكذا استصحاب عدمه ينفيه بمناط واحد.

و عليه فاذا شك في أنّ الحيوان الذى اتخذ منه هذا اللباس هل جعلت له الحرمة أم لا استصحاب العدم، و ترتب عليه جواز الصلاة فيه فعلاً.

و المتحصّل من جميع ما تقدّم: أنّ التمسك بهذا الاستصحاب صحيح و لا إشكال فيه، و النقود الواردة عليه كلّها مدفوعه بما عرفت.

أجل، يبتنى ذلك على ما هو الأصح كما سبق من أنّ المانع هو عنوان ما

(١) ذكره في موارد منها ما في أجود التقريرات ٢: ٢٩٦، ٤٠٩.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٢٤٩

.....

□
حرّم الله أكله، لا- ذوات الحيوانات من الأسود و الأرنب و نحوهما و كون العنوان المزبور مشيراً إليها، و إلا فالأصل المزبور لا يترتب عليه عدم كون الحيوان من تلك الذوات إلا على القول بالأصول المثبتة.

نعم، يمكن القول بأنّ هذا الأصل و إن لم ينفع إلا أنّ التشريع لما كان على سبيل التدرّج، من غير فرق بين الأحكام الاستقلالية النفسية و بين التبعية الضمنية كالشرطية و المانعية، إذن فكان زمان في أول الشريعة و لم تجعل المانعية لذات هذا الحيوان المشكوك، و الآن كما كان، فيستصحب عدم تقيّد الصلاة بعدم وقوعها في اللباس المتخذ منه فينتج صحتها.

ثم إنّه بناءً على تمامية هذا الاستصحاب كما هو الصواب فلا يفرق الحال فيه بين القول بمانعية الصلاة فيما لا يؤكل أو شرطية الوقوع في المأكول، إذ كما يثبت بالاستصحاب عدم التحريم يثبت به الحلّ أيضاً فيحرز الشرط ببركه الأصل. فالتفصيل بينهما كما تقدم سابقاً لا وجه له.

ثم لا يخفى أنّ هذا الاستصحاب إنّما يجرى فيما إذا كان الحيوان المتخذ منه اللباس مردداً بين المأكول و غيره.

و أمّا إذا تردد بين

غير المأكول و بين غير الحيوان كالقطن فلا مجال حينئذ للأصل المزبور، فإنّ عدم الحرمة في غير الحيوان سالبه بانتفاء الموضوع، بل المرجع أصل آخر حاكم عليه و هو أصالة عدم اتخاذه من الحيوان، لا عدم حرمة كما لا يخفى.

الوجه الخامس من الأصول الموضوعية: التمسك باستصحاب عدم اتصاف المشكوك فيه بكونه جزءاً مما لا يؤكل، الثابت قبل وجوده، بتقريب: أنّ الموضوع للحكم أعني المانعيه مؤلف من جزأين: كون الشيء لباساً أو محمولاً و نحوهما من أجزاء الحيوان، و اتصافه بكونه جزءاً مما لا يؤكل، و قد كنّا سابقاً قبل خلق الحيوان على يقين بعدم وجود شيء من الجزأين، و بعد

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٢٥٠

.....

وجود الحيوان و خلقه قد علمنا بانقلاب عدم الجزء الأول إلى الوجود، و أمّا الجزء الثاني أعني الاتصاف المزبور فلا علم لنا بالانقلاب، فيحكم ببقاء عدم على ما كان عليه أزلاً.

و قد اشتهر التعبير عن هذا الاستصحاب في كلماتهم باستصحاب العدم الأزلي، باعتبار أنّ المستصحب هو العدم الثابت قبل وجود الموضوع غير المحدود بزمان معين، فكأنّه كان ثابتاً من الأزل.

و كيف كان، فقد وقع الخلاف في حجية هذا الاستصحاب، فأثبتته صاحب الكفايه مطلقاً «١» و أنكره شيخنا الأستاذ (قدس سره) كذلك «٢» و اختار بعض الأعظم التفصيل في المقام كما ستعرف.

و حيث إنّ هذه المسألة مهمّة جليله يترتب عليها فوائد كثيرة في الأبواب المتفرقة من الفقه ينبغي لنا التعرض لها، و البحث عنها كبروياً تعميماً للفائده و إن كان خارجاً عن نطاق المقام، فنقول و به نستعين: لا بدّ قبل الخوض في صميم البحث من تقديم جهات:

الجهة الاولى: أنّ الموضوع للحكم قد يكون بسيطاً، و أخرى مركّباً من جزأين

فصاعداً. و نعى بالموضوع ما يعم المتعلق، و بالجزء مطلق القيد المأخوذ فى موضوع الحكم أو متعلقه، لا- خصوص الجزء الاصطلاحى المقابل للشرط.

أمّا لو كان بسيطاً فلا إشكال فى جريان استصحاب الحاله السابقه من الوجود أو العدم، فيترتب عليه الأثر نفيًا أو إثباتًا، و هذا ظاهر.

و أمّا لو كان مركباً فلا- ريب فى ترتب الأثر مع العلم بوجود الجزأين مثلاً فعلاً، أو سابقاً مع الشك فعلاً فيحرز الموضوع بالاستصحاب. كما لا- ريب فى عدم الترتب مع العلم بعدمهما سابقاً و إن شك فعلاً فيستصحب العدم. و أمّا إذا كان أحد الجزأين مقطوع الوجود سابقاً و الآخر مقطوع العدم فانقلب العدم إلى

(١) كفايه الأصول: ٢٢٣.

(٢) أجود التقريرات ١: ٤٦٤.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٢٥١

.....

الوجود قطعاً و شك فى بقاء الموجود، كما لو كنّا على يقين من الطهاره سابقاً مع القطع بعدم الصلاه و عند ما تحققت الصلاه شككنا فى بقاء الطهاره، حيث إنّ الأثر أعنى الوجوب متعلق بمجموع الأمرين.

فالمشهور حينئذ جريان الاستصحاب فى الجزء المشكوك فتستصحب الطهاره، و بذلك يلتئم جزءا الموضوع بضم الوجدان إلى الأصل فيحرز الامتثال و يقطع بالفراغ.

إلا- أنه ربما يناقش فى ذلك بمعارضه هذا الاستصحاب باستصحاب عدم تحقق المجموع المركب من الأمرين، أعنى الصلاه المقيده بالطهاره التى هى الموضوع للأثر، للشك فى تحقق عنوان الاجتماع فى الخارج وجداناً، و الأصل عدمه.

و قد أجاب عنه شيخنا الأستاذ (قدس سره) بأنّ الشك الثانى مسبب عن الأول، إذ لا منشأ له سوى الشك فى بقاء الطهاره على الفرض، و لا ريب فى حكومه الأصل السببى على المسببى فلا تعارض «١».

و فيه: أنّ السببيه و إن كانت مسلّمه لكنّها تكوينيه عقلية، و ليست بشرعيه

بالضرورة، فإنَّ وجود المركَّب عند وجود تمام الأجزاء كإنتفائه عند انتفاء أحدها أمر تكويني لا مساس له بالشرع، و الأصل السببي إنَّما يكون حاكماً فيما إذا كان التسبب أيضاً شرعياً، كما في الشك في طهاره الثوب المغسول بالماء المستصحب الطهاره، فإنَّ من آثار طهاره الماء شرعاً طهاره ما غسل به فالتفرع و التسبب شرعي لا محاله، فمع الحكم بطهاره الماء بقاعده الطهاره أو استصحابها لا يبقى مجال للشك في طهاره الثوب المغسول به. و ليس المقام من هذا القبيل.

فالأولى في التفصّي أن يقال: إنَّ الأثر إنَّما يترتب على ذوات الأجزاء عند اجتماعها، أي وجود كلِّ جزء في زمان يوجد فيه الجزء الآخر، و أمّا المركب

(١) رساله الصلاه في المشكوك: ٤١٠.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٢٥٢

.....

بما هو مركَّب أعنى صفه الاجتماع فليس هو نفسه موضوعاً للأثر، بل هو عين الأجزاء بالأسر، فلا يكون شيئاً آخر وراءها كي يكون دخیلاً في ثبوت الحكم، و إلا- فلو فرض أنّ هذا العنوان البسيط المنتزع من تحقق الأجزاء مجتمعه هو الموضوع للحكم بحيث تكون هي من محصلات هذا العنوان خرج الموضوع حينئذ عن التركب إلى البساطه، و هو خلف فرض التركيب الذي هو محل الكلام.

و بعباره اخرى: إمّا أن يفرض أنّ موضوع الحكم في المركبات ذوات الأجزاء، أو عنوان الاجتماع، أو الذوات بوصف الاجتماع.

أما الأخير فهو يرجع في الحقيقة إلى الثاني، فإنَّ الموضوع حينئذ هو عنوان الاجتماع و المقارنه.

و أمّا الذوات فهي متعلّقه لهذا العنوان و طرف للإضافه، لأنّه من الأوصاف التعلقية ذات الإضافه، نظير السبق و اللحق، فأخذها في الموضوع بعد أخذ نفس العنوان من اللغو الظاهر.

و أمّا الثاني فهو خلف، لرجوعه إلى أنّ الموضوع إنَّما هو

العنوان البسيط المنتزِع، أعنى التركب و الاجتماع، و أنّ ذوات الأجزاء من محصّلات هذا العنوان و محققاته، و هو خلاف فرض كونه مركّباً. فيتعين الأول، فإذا أُحرز بعض الأجزاء بالوجدان لا مانع من إجراء الأصل في البعض الآخر، فليتم الموضوع بضم الوجدان إلى الأصل. و لا يعارض ذلك باستصحاب عدم وجود المجموع المركب، لما عرفت من عدم كون عنوان الاجتماع بنفسه موضوعاً للأثر.

و منه يظهر أنّ الاستصحاب الثانى فى حدّ نفسه غير جارٍ، لعدم ترتّب الأثر عليه، لا أنّه محكوم بالأصل الأول من جهة حكومه الأصل السببى على المسببى حتى مع الغض عمّا ناقشناه فى هذه الحكومه من اختصاصها بما إذا كان التسبب أيضاً شرعياً و فى المقام عقلى كما عرفت آنفاً.

هذا كلّ فيما إذا لم يكن هناك ربط تكوينى بين جزأى المركب و إن كانا

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٢٥٣

.....

مرتبطين تشريعاً لا محاله من جهة أخذهما معاً فى موضوع الحكم كما لو كانا جوهرين أو عرضين فى محلّ واحد أو محلّين، أو جوهر و عرض قائم فى غير هذا الموضوع.

مثال الأول: حجب الاخوه للام عن الثلث، فإنّ موضوع الحكم أعنى الحجب مركب من وجود جوهرين و هما الأخوان فصاعداً، فإذا علمنا بوجود أحدهما وجداناً و شككنا فى بقاء الآخر عند موت المورث و عدمه يستصحب بقاؤه، و بضم الوجدان إلى الأصل يلتزم الموضوع فيتربّ الحكم.

و مثال الثانى: الطهاره و الصلاه اللتان هما عرضان قائمان بالمصلّى، فإذا أُحرزت الصلاه وجداناً و شكك فى بقاء الطهاره يحكم بترتب الأثر بضم الوجدان إلى الأصل كما مرّ.

و مثال الثالث: الإرث المترتب على وجود المورث مع إسلام الوارث الذى هو عرض قائم بغير ذاك الجوهر، فإذا أُحرز

الأول بالوجدان و شك في بقاء الثاني يستصحب، و يضم الوجدان إلى الأصل يلتزم الموضوع فيرتب الأثر.

و الجامع بين هذه الأقسام عدم وجود الربط التكويني بين جزأى المركب كما عرفت.

و هناك قسم رابع يتضمن الربط تكويناً كما لو كان الموضوع مركباً من العرض و محلّه، مثل ما إذا كان الأثر مترتباً على زيد و عدالته أو الماء و كزيبته و نحوهما، فهل يجرى فيه الكلام المتقدم من إجراء الأصل في أحد الجزأين و ضمّه إلى الجزء الآخر المحرز بالوجدان، فتستصحب العدالة أو الكزيبه الموجودتان سابقاً، و بعد الضم إلى زيد أو الماء المحرزين بالوجدان يحكم باللتام جزأى الموضوع فيرتب الحكم أم لا؟ الظاهر الثانى، للفرق بين هذا القسم و الأقسام المتقدمه، من جهة أنّ تركب الموضوع من العرض و محلّه يستدعى أخذ عنوان الاتصاف و لحاظ العرض ناعثاً، فزيد المتصف بالعداله موضوع للحكم، و كذلك الماء المتصف بالكزيبه، و عليه فان كان الاتصاف بنفسه مسبقاً

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٢٥٤

.....

بالحاله السابقه بأن كان العرض بوجوده النعتى متيقناً سابقاً جرى فيه الاستصحاب، و إلا فاستصحاب وجوده المحمولى و ضمه إلى المحلّ المحرز بالوجدان لا يجرى في ترتب الأثر، إذ لا يثبت به عنوان الاتصاف و الوجود النعتى الذى لا مناص من أخذه فى الموضوع إلا على القول بالأصل المثبت.

و نظير ذلك ما إذا كان الأثر مترتباً على زيد و عماء، فإنّ العمى ليس عباره عن مجرد عدم البصر، بل الاتصاف به، و لذا كان التقابل بينه و بين البصر من تقابل العدم و الملكه حيث إنّ هذا العدم له حظ من الوجود، و ليس كتقابل السلب و الإيجاب و حينئذ فان كان الاتصاف المزبور

بنفسه متيقناً سابقاً جرى فيه الاستصحاب، وإلا فمجرد عدم الاتصاف بالبصر «١» الثابت في الأزل و قبل أن يوجد زيد لا يجدى في إثبات عنوان الاتصاف إلا على القول بالأصل المثبت، وهذا في نفسه لا شبهه فيه.

إنما الكلام في إقامة البرهان على هذه الدعوى، و هي أنّ الموضوع إذا كان مركباً من العرض و محلّه لزم أخذ عنوان الاتصاف في الموضوع و لحاظ العرض ناعثاً.

ذكر شيخنا الأستاذ (قدس سره) «٢» في وجه ذلك أنّ انقسام الشىء في حدّ نفسه إلى الإطلاق أو التقييد بلحاظ الحالات و الأوصاف الطارئه عليه مقدّم على لحاظ التقسيم المزبور بالإضافه إلى مقارناته و عوارضه، لتقدّم رتبه الجوهر على العرض بالطبع، لمكان افتقار العرض إلى المحلّ و استغناء الجوهر عنه، و لأجله لا يبقى التقسيم الأوّل و لحاظ الذات مطلقاً أو مقيداً مجالاً للتقسيم الثانى و لا عكس.

مثلاً إذا كان الموضوع مركباً من زيد و عدالته فالذات و هو زيد إذا لوحظ في حدّ نفسه و قيس بالإضافه إلى صفته و هي العدالة يمكن أخذه في

(١) [و في الأصل: و إلا فمجرد اتصاف عدم البصر. و الصحيح ما أثبتناه].

(٢) رساله الصلاه في المشكوك: ٤٢٠.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٢٥٥

.....

الموضوع مقيداً بهذا الوصف كما يمكن أخذه مطلقاً عنه، بمعنى رفضه و عدم دخله في ترتب الأثر، فهو في ذاته قابل لهذين القسمين، كما أنّ عرضه و هي العدالة يمكن لحاظها مقيداً بأن تكون في خصوص هذا الموضوع و هو زيد أو مطلقاً سواء كانت في هذا المحلّ أم في غيره. فالتقسيم المزبور جارٍ في حدّ نفسه في كل من العرض و محلّه، إلا أنه بعد لحاظ الإطلاق أو

التقييد في الجوهر لا يبقى بعدئذٍ مورد للحاظهما في العرض، بل يندم موضوع التقسيم حينئذٍ، فإذا لوحظ زيد مقيداً بالعدالة و متصفاً بها لا- يبقى بعد ذلك مجال للسؤال عن أن الجزء الآخر للمركب و هي العدالة هل لوحظت مقيده بكونها في زيد أو مطلقاً، فإن تقييد الذات أولاً بذلك يغني عن تقييد العرض و لا يبقى مجالاً له، كما أن لحاظ الإطلاق فيه أيضاً سابق على لحاظه في العرض و مغنٍ عنه.

و هذا بخلاف ما إذا لوحظ التقييد في ناحية العرض فلو حظت العدالة مقيده بكونها في زيد مثلاً الذي هو وجود محمولي خاص فحيث إن الذات في رتبة سابقه على العرض يبقى مجال للسؤال عن أن زيداً المأخوذ في الموضوع هل لوحظ مقيداً باتصافه بالعدالة أو مطلقاً، و من الواضح أنه لا ثالث بينهما لاستحاله الإهمال في الواقعات.

فان لوحظ مقيداً كان التقييد الثاني الملحوظ في ناحية العرض و هو تقييده بكونه في ضمن زيد لغواً محضاً، لكونه مستدر كاً بعد لحاظ التقييد في ناحية الذات، فهو مغنٍ عن هذا التقييد كما عرفت.

و إن لوحظ مطلقاً عن اتصافه بالعدالة و عدمها لزم التناقض و التدافع بين هذا الإطلاق و بين التقييد المفروض لحاظه في ناحية العرض كما هو ظاهر. فحيث لا موقع للحاظ التقسيم في المقارن و هو العرض لا مناص من لحاظ الإطلاق أو التقييد في ناحية الذات نفسها، و حيث لم تؤخذ مطلقه على الفرض فهي مقيده بالعدالة لا محاله، و لا معنى لتقييدها بها إلا لحاظ الاتصاف بهذا العرض الخاص. فالاتصاف المزبور مأخوذ في الموضوع قطعاً، و مرجعه إلى

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٢٥٦

.....

لحاظ العرض نعتاً، و قد عرفت أن استصحاب

العرض بوجوده المحمولي لا يثبت الاتصاف و الوجود النعتي، هذا ملخص كلامه (قدس سره).

و يرد عليه أولًا: أنّ تقدّم مرتبه الجوهر على العرض و إن كان مسلماً إلا أنّ ذلك لا يستدعي انحصار لحاظ التقييد في ناحيه الذات، و عدم إمكان رعايته في ناحيه العرض نفسه.

و السرّ أنّ وجود العرض في نفسه عين وجود في محلّه، و لذا كان العرض و المعروض موجودين بوجود واحد، و لا فرق بينهما إلا- بالاعتبار. فالبياض مثلاً إذا لوحظ بحياله و بما هو شىء في نفسه مع إلغاء جهه الانتساب و الاتصاف كان وجوده محمولياً، و إذا لوحظ بما أنّه عرض قائم بالغير و منتسب إلى المحل و وصف له كان وجوده نعتياً و المحلّ متصفاً به، و يعبر عنه حينئذ بالأبيض. فهما شىء واحد ذاتاً و أحدهما عين الآخر، و إنّما الاختلاف بحسب اللحاظ و الاعتبار.

و عليه فكما أنّ لحاظ الاتصاف و التقييد في ناحيه الذات يغني عن لحاظ التقييد في ناحيه العرض و اعتبار كونه في خصوص هذا الموضوع، و لا- يبقى مجالاً له و لا للإطلاق فكذلك العكس، فيغني اعتباره في العرض عن لحاظ التقييد في الجوهر، و لا يبقى مجالاً لا- له و لا- للإطلاق. فأحد التقييدين يغني عن الآخر لا محاله، و أيّاً منهما لاحظه المولى ابتداءً لا يبقى معه مجال للسؤال عن التقسيم من حيث الإطلاق و التقييد في الآخر. فالمولى يمكنه التوصل إلى غرضه و هو التقييد بأيّ من النحويين شاء. و مجرد سبق أحدهما في المرتبه لا يمنع عن ذلك كما هو ظاهر.

و ثانياً: لو تمّ ما ذكره (قدس سره) لجري هذا الكلام في مطلق المركّبات، سواء كان المركّب مركّباً من

الجوهريين أم العرضيين أم الجوهر و العرض في محلّ أو محلّين، و لزم اعتبار الاتصاف على الإطلاق، ضروره أنّ مقارنه الجوهر مع جوهر آخر أو مع عرض في محلّ آخر، و كذا مقارنه العرض مع عرض آخر

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٢٥٧

.....

في هذا المحلّ أو محلّ آخر تكون من صفات هذا الجوهر أو هذا العرض و أعراضه الطارئه عليه، فهو يتصف بهذه المقارنه لا محاله، فلا بدّ في كل من جزأى المركب إذا قيس بالإضافه إلى اتصافه بالمقارنه مع الجزء الآخر و عدمها من لحاظه إمّا مطلقاً أو مقيداً في مرتبه سابقه على وجود المقارن، و معه يرتفع موضوع الإطلاق و التقييد بالإضافه إلى ذات المقارن، كما هو الحال بعينه في العرض و محلّه حرفاً بحرف، مع أنّه (قدس سره) لم يلتزم بذلك فيما عدا الأخير، و لا ينبغي الالتزام به.

فالصحيح في الاستدلال على اعتبار الاتصاف في هذا القسم اعنى تركيب الموضوع من العرض و محلّه أن يقال: إنّ وجود الأعراض في أنفسها عين وجودها لموضوعاتها كما مرّ، فهي في وجودها الخارجى لا تنفك عن وجود نسبه بينها و بين الموضوع، لأن حقيقه وجود العرض سنخ حقيقه متقوم بالموضوع و مرتبط به، في قبال وجود الجوهر الذى هو غنى في ذاته عن القيام بالغير، و غير متقوم بشىء آخر.

و عليه فاذا كان الموضوع مركباً من العرض و محلّه كقوله: أكرم زيدا العادل. فلا يخلو إمّا أن يؤخذ العرض بما هو شىء في نفسه و موجود بحيااله أينما تحقق، مع إلغاء جهه النسبه و النعتيه لمحلّه، و من غير تقييده بموضوع خاص. و إمّا أن يؤخذ مع لحاظ الانتساب و الاتصاف، و بما أنّه

نعت لموضوع خاص و عرض قائم بمحلّ مخصوص.

لا- سبيل إلى الأول، إذ لازمه ترتيب الأثر على مطلق وجوده السارى و لو فى غير هذا الموضوع، فيجب إكرام مطلق العادل و لو لم يكن زيدا. و هذا خارج عن محل الكلام، إذ هو خلف فرض التركب من العرض و محله كما هو ظاهر.

فلا- مناص إلا من أخذه على النحو الثانى كى لا يترتب الحكم إلا على خصوص وجوده فى ذلك الموضوع الخاص، و لا معنى لذلك إلا أخذه ناعثاً و على سبيل مفاد كان الناقصه، أى لحاظ اتصاف المحلّ به، لما عرفت من أنّ

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٢٥٨

.....

وجود العرض فى نفسه عين وجوده لموضوعه، فاعتبار وجود العداله فى خصوص زيد مثلاً هو بعينه ثبوت العداله لزيد، و هو عبارته أخرى عن اتصاف زيد بالعداله، فإنّه معنى النعتيه كما لا يخفى.

و عليه فاذا كان الوجود النعتى أعنى الاتصاف المزبور بنفسه مسبوفاً بالحاله السابقه فكنا سابقاً على يقين باتصاف زيد بالعداله جرى فيه الاستصحاب، و التأم الموضوع بضم الوجدان إلى الأصل، و إلا فاستصحاب مجرد العداله بمفاد كان التامه و بوجودها المحمولى لا- يجرى فى إثبات الاتصاف و الوجود الناعى، كى يحرز معه الموضوع بضم الوجدان إلى الأصل إلا على القول بالأصل المثبت.

و من هنا كان استصحاب العدم المحمولى فى باب الأعدام و الملكات غير مجدٍ فى إثبات العدم النعتى، أعنى الاتصاف بالعدم الذى هو معنى عدم الملكه حيث إنّ العدم المضاف إلى الملكه له حظ من الوجود و هو الاتصاف بالعدم فى قبال تقابل السلب و الإيجاب فيما إذا كان الأثر مترتباً على ذاك العدم. فلو كان زيد الأعمى مثلاً موضوعاً للحكم، و شك

فى زوال عماه، فان كان بوصف كونه أعمى مسبقاً بالحاله السابقه جرى استصحاب العدم النعتى و رتب الأثر بضم الوجدان إلى الأصل، و إلا فاستصحاب عدم اتصافه بالبصر الثابت أزلاً بنحو السالبه بانتفاء الموضوع لا يجدى فى إثبات الاتصاف بعدم البصر الذى هو معنى العمى.

و كذا لو كان هناك أثر مترتب على عنوان الكافر و شك فى إسلام زيد و كفره، فاستصحاب عدم الإسلام أزلاً أو قبل البلوغ لا يثبت الاتصاف بعدم الإسلام الذى هو معنى الكفر، إذ التقابل بينهما تقابل العدم و الملكه، فإن الكفر هو الاتصاف بعدم الإسلام «١» عمّن من شأنه ذلك لا مجرد عدم الإسلام. و كذا الحال فى استصحاب عدم العلم أو عدم الغنى، فإنه لا يثبت بهما عنوان الجهل

(١) [و فى الأصل: هو عدم الاتصاف بالإسلام. و الصحيح ما أثبتناه].

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٢٥٩

.....

أو الفقر الذى هو عبارته عن الاتصاف بعدم العلم أو بعدم الغنى لا مجرد العدم، و غير ذلك من سائر موارد الأعدام و الملكات. الجبهه الثانيه: لا ريب أنّ المفاهيم المأخوذه فى لسان الدليل موضوعاً للحكم أو متعلقاً له لا يراد بها المفهوم من حيث إنه مفهوم، بل بما أنه معرّف للوجودات الخاصه و مشير إلى الأفراد الخارجيه، من دون فرق فى ذلك بين الجمل الإنشائيه كقول: يجب الحج على المستطيع، أو أكرم العالم، أو خبريه كقولنا: كلّ زوج ينقسم إلى متساويين، و نحو ذلك. فإنّ المفهوم بما هو كذلك غير قابل للحكم عليه [إلاً] بماله تعلق بالوجود الخارجى كما هو ظاهر.

و عليه فاما أن يؤخذ المفهوم فى مقام الثبوت على نحو يسرى إلى جميع الأفراد و بنحو الطبيعه الساريه، مع إلغاء كلّ خصوصيه

يمكن انقسام الطبيعه بلحاظها إلى قسمين ككون العالم فاسقاً أو عادلاً، و المستطيع حراً أو عبداً و نحو ذلك من المشخصات الفرديه، فيجعل الحكم حينئذ على سبيل الإطلاق. أو يؤخذ المفهوم معرّفاً إلى حصه خاصه و صنف مخصوص، فتلاحظ الطبيعه على نحو تسرى إلى بعض الأفراد دون بعض، فلا بدّ من التقييد حينئذ و جعل الحكم على نحو لا ينطبق إلا على خصوص ذلك البعض.

و بالجمله: فالحكم المجعول في مقام الثبوت لا- يخلو عن أحد هذين القسمين، فأمّا أن يكون الموضوع فيه مطلقاً أو مقيداً بصنف خاص و عنوان مخصوص، و لا ثالث لهما، لوضوح استحاله الإهمال في الواقعيات، ضروره أنّ المولى الحكيم و الحاكم الملتفت إلى الجهات التي لا تخفى عليه إمّا أن يرى دخل خصوصيه في موضوع حكمه أو يرى عدم الدخل، و يستحيل في حقه الشك و الجهل. فعلى الأول لا بدّ من التقييد، و على الثاني لا مناص من الإطلاق.

نعم، في مقام الإثبات قد لا يرى مصلحه في البيان، أو يرى مفسده فيه فيظهر الحكم مهملاً من دون تعرّض لأحد النحوين، و هذا لا مانع منه كما لا يخفى. فيبينهما واسطه هو الإهمال في مقام الإثبات دون الثبوت. و من هنا ذكرنا

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٢٦٠

.....

في محلّه أن التقابل بين الإطلاق و التقييد تقابل العدم و الملكه في مقام الإثبات، و التضاد في مقام الثبوت و تمام الكلام في محلّه «١».

الجهه الثالثه: لا يخفى أنّ التخصيص بالمتصل كالاستثناء و نحوه يصادم ظهور العام، فلا ينعقد الظهور من أول الأمر إلا في غير الخاص و أنّ المراد الاستعمالي هو ذلك. و هذا بخلاف التخصيص بالمنفصل، فإنّه لا يصادم الظهور

إذ هو قد انعقد و وقع، و الشىء لا- ينقلب عمياً وقع عليه، بعد أن لم يكن الكلام محفوظاً بما يصلح للقرينيه، إلا أنه مصادم لحجتيه، بمعنى أنه كاشف عن تضيق دائره المراد الجدى و اختصاصه بغير مورد التخصيص. فقوله: لا- يجب إكرام العالم الفاسق، الوارد بعد قوله: أكرم العلماء. يكشف عن تقيّد موضوع الوجوب فى العموم بحسب الواقع و الإراده الجديّه بغير الفاسق، و أنه معنون بهذا العنوان لا محاله، لما عرفت فى المقدمه الثانيه من أنّ موضوع الحكم فى مقام الثبوت لا مناص عن كونه مطلقاً أو مقيداً بقيد وجودى أو عدمى و لا يعقل فيه الإهمال، و بعد ورود التخصيص يقطع بعدم مطابقه المراد الاستعمالى مع المراد الجدى و أنّ العموم غير مراد واقعاً. فلا مناص من تقيّد موضوع الحكم و تعنونه بالعالم الذى لا يكون فاسقاً.

و من الغريب غفله بعض الأساطين (قدس سره) عن ذلك و زعمه أنّ حال التخصيص بالمنفصل حال موت بعض الأفراد، فكما أنّ موت الفرد خروج تكوينى له عن تحت العام فيختص الحكم لا محاله بما عداه، من دون تعنون العام بذلك و لا تقيده بغيره، فكذلك التخصيص خروج تشريعى للخاص عن تحت العموم من دون أن يتعنون العام و يتقيد بما عداه، بل الحكم لا يشمل غير مورد التخصيص قهراً.

و أنت خير بما فى كلامه (قدس سره) من الخلط الواضح بين مقام الجعل و مقام الانطباق و الفعلية، فإنّ الحكم فى مقام الجعل يتعلق بالموضوع المقدّر

(١) محاضرات فى أصول الفقه ٢: ١٧٢ مبحث التبعدى و التوصلى.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٢٦١

.....

وجوده على سبيل القضيّه الحقيقيه، و لا يفرق الحال فى ذلك بين كثره الأفراد

خارجاً وقلتها، بل حتى وإن لم يتحقق له فرد في الخارج أبداً، لعدم تعرض الجعل لحال الوجود الخارجي بوجه، ولذا قيل إن القضية الحقيقية مرجعها إلى قضيه شرطيه مقدمها وجود الموضوع و تاليها ترتب الحكم، فمرجع قولنا: المستطيع يحجج إلى قولنا: إذا وجد في الخارج مستطيع وجب عليه الحجج. من دون نظر في ذلك إلى الوجود فعلاً و عدمه، وإنما يؤثر الوجود و العدم أو كثره الأفراد و قلتها في مقام الفعلية و الانطباق، فيتحقق الحكم الفعلي بتبع وجود موضوعه الخارجي و يتعدد بتعددته، فمهما وجد فرد يتعلّق به بمقتضى الانحلاليه الملحوظه في مقام الجعل حكم و يكون مراعى بوجود ذلك الفرد حدوداً و بقاءً، فيوجد بوجوده و ينعدم بانعدامه.

و عليه فموت فرد من مصاديق العام في مثل قولنا: أكرم كلّ عالم، لا يوجب إلا تقليل أفراده في مقام التطبيق و فعلية الحكم، فكانوا مثلاً قبل ذلك مائه فصار عددهم بعد ذلك تسعه و تسعين، من دون أن يؤثر تضيقاً في دائره الجعل و تصرفاً في نفس الحكم المجعول، بل هو قبل الموت و بعده على حدّ سواء.

و هذا بخلاف التخصيص، فإنه من أجل كونه قرينه على المراد الجدى ناظر إلى مقام الجعل، و كاشف عن تضيق دائره الحكم المجعول، و أنّ موضوعه لم يؤخذ على نحو الإطلاق و السريان، و إن كان كذلك بحسب الإراده الاستعماليه لكّنه بحسب الإراده الجديه مقيد بعنوان خاص و هو عدم كون العالم فاسقاً فيما إذا ورد التخصيص على العالم المزبور بمثل قوله: لا تكرم العالم الفاسق. فهو كاشف عن تعنون العالم و تقيده بعنوان عدمي، لما عرفت « ١ » من عدم الواسطه بين الإطلاق و

التقييد في مقام الثبوت، و استحاله الإهمال في الواقعات، فاذا لم يكن الحكم مجعولاً على سبيل الإطلاق و السريان لمنافاته مع التخصيص بالضرورة فلا محاله يكون مقيداً بنقيض عنوان الخاص، من دون فرق في

(١) في ص ٢٥٩.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٢٦٢

.....

ذلك بين كثره الأفراد بحسب الوجود الخارجى و فى مقام الفعلية و الانطباق و قلتها.

و لعمري إن هذا واضح جداً لا يكاد يخفى. فالخلط بين المقامين و قياس التخصيص بالموت كما صدر منه (قدس سره) غريب جداً.

و أغرب منه استشهاده (قدس سره) لذلك بذهاب جمع من الأعلام إلى التمسك بالعام فى الشبهه المصدقيه، بدعوى أن التخصيص لو كان موجباً للتضييق كما هو الحال فى التقييد بلا كلام لم يكن مجالاً للتمسك المزبور، و لم تصدر هذه الدعوى من أحد، كما لم يشك أحد فى عدم جواز التمسك بالإطلاق فى الشبهه المصدقيه، و من ثم لم يعنونوا هذا البحث فى ذلك الباب.

إذ فيه: أن عدم تعرّض أولئك الجماعه للتمسك بالإطلاق فى الشبهات المصدقيه لا يكشف عن عدم تمسكهم به فيها ليكون مغايراً مع العام، ضروره أن كثيراً من المباحث المذكوره فى باب العام و الخاص لا يتكلمون عليها فى باب المطلق و المقيد لاستغنائهم عنها فيقتنعون بما باحثوا فى ذلك الباب، لوحده المناط و اتحاد الملاك، و إليك بعضها:

فمنها: البحث عن حجيه العام فى الباقي بعد التخصيص بالمنفصل، حيث أنكرها جماعه، نظراً إلى أن العام يكون حينئذ مجازاً فى الباقي، و حيث إن مراتب المجازات مختلفه و لا قرينه على التعيين فلا جرم يسقط عن الحجيه. و أُجيب عنه بما هو المذكور فى محله «١» مع أنهم قد اتفقوا ظاهراً على أن المطلق

بعد ورود التقييد عليه يصبح مجازاً، بل إنّ هذا قد استقر عليه رأيهم إلى زمان سلطان العلماء، فكان أحرى بالتعرض، فكيف أهملوه في هذا الباب.

و منها: بحث جواز التمسك بالعام في الزائد على المقدار المتيقن من المخصص المنفصل الدائر بين الأقل و الأكثر، فإنّ مناطه يجرى في باب المطلق أيضاً و قد أهملوه.

(١) محاضرات في أصول الفقه ٥: ١٦٤.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٢٦٣

.....

و منها: أنّ المرجع بعد التخصيص في زمان و الشك في بقاء حكم المخصص هل هو عموم العام أو استصحاب حكم المخصص؟ فإنّهم لم يتعرضوا لذلك في الباب المزبور مع جريانه فيه، إلى غير ذلك من المباحث الكثيره و منها المقام التي استغنوا عن تكرارها اتكالا على ما باحثوا حوله في باب العام و الخاص لما يرونه من اتحاد المناط.

الجهه الرابعه: لا- يخفى أنّ الموضوع المركب من العرض و محلّه لا- بدّ فيه من أخذ العرض على سبيل الناعتيه، لأنّ وجوده في نفسه عين وجوده في غيره فلا يوجد إلا في موضوع و لا يتقوم خارجاً إلا به، هذا بالنسبه إلى وجود العرض.

و أمّا بالنسبه إلى عدمه أعنى ما لو تركب الموضوع من ذات و عدم العرض له فقد يؤخذ العدم ناعياً و قد يؤخذ محمولياً، و يختلف ذلك باختلاف الموارد.

فربما يلاحظ العدم نعتاً للموضوع كما لو تركب من زيد و عماء، حيث إنّ العمى ليس هو مطلق عدم البصر، و لذا لا يطلق على الحجر، بل الاتصاف به المنوط بقابليه المحل، و من ثم كان التقابل بين الأعْمى و البصير «١» من تقابل العدم و الملكه. و حينئذ فلدى الشك فيه إن كانت له حاله سابقه كما لو احتملنا أنّه

عالج عماه استصحب العمى، وإلا فلا تثبت بمجرد استصحاب عدم البصر إلا على القول بالأصول المثبتة.

و ربما يلاحظ محمولياً من دون دخل لعنوان الاتصاف، و حينئذ فلا مانع من إحرازه بالاستصحاب، إذ قد كان زمان و لم يكن ثمّة ذات و لا- عرض، و قد علمنا بالانتقاض بالنسبة إلى الذات فاحرزنا وجودها بالوجدان، أمّا العرض فلا- علم بالانتقاض بالإضافة إليه فيستصحب ذلك العدم الأزلى فيلثم

(١) [لعل المناسب: «بين العمى و البصر» كما لا يخفى].

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٢٦٤

.....

الموضوع. فلو كان موضوع الحكم زيد و عدم إبصاره لا عماه أمكن إحرازه بضم الوجدان إلى الأصل.

توضيح المقام: أنّ النعتيه من لوازم وجود العرض، و لا حاجة إلى عنايه أكثر من ملاحظه ذاته بما هو عرض.

و أمّا عدم العرض فليس كذلك، بداهه أنّ العدم لا يتقوّم بالموضوع كما يتقوّم به الوجود، فلا يتصف به، بل لا يقبل الاتصاف به إلا بعنايه، و هي الاتصاف بشىء ملازم لذلك العدم، فلا يتصف زيد بعدم البصر، بل بملازمه و هو العمى. و لا بعدم العلم، بل بلازمه و هو الجهل و هكذا، ضروره أنّ النسبه إنّما تكون بين وجودين كالجوهر و العرض، و لا تكاد تكون بين وجود و عدم إذ العدم لا يحتاج إلى الربط، فمن ثمّ كان محمولياً بحسب طبعه إلا أن يدلّ دليله على لحاظه على سبيل الناعتيه بنحو من العنايه حسبما سمعت.

و ما اشتهر و تداول على الألسن من أنّ النسبه سلبيه تاره و إيجابيه اخرى فليس المراد من السلبيه ربط السلب، بل سلب الربط، فإنّ الموضوع و المحمول لهما كانت بينهما نسبه كلاميه فقد يحكى المتكلم ثبوت شىء لشىء، و قد يحكى

عدم الثبوت. و ليس المراد من الحكايه الثانيه ربط ذلك العدم، ضروره أنّ العدم عدم فى نفسه، و لا يحتاج إلى موضوع يقوم به. فالمراد من النسبه السلبيه أنّ الهيئه الكلاميه تدل على نفي شىء عن شىء.

و ممّا يرشدك إلى ذلك أنّ القضيّه الحمله سلبيه كانت أم إيجابيه لا تختص بالأعراض، بل تجرى فى غيرها أيضاً، كما فى حمل الوجود على الماهيه أو سلبه عنها فى قولك: الإنسان موجود أو غير موجود. مع أنّه لا-ربط بين الوجود و الماهيه، إذ الماهيه فى نفسها لا وجود لها، بل تتحقق بالوجود، فلا يكون عارضاً عليها خارجاً بمعنى وجود شىء لشىء.

و هكذا الحال فى الذاتى فى باب الكلّيات كقولنا: زيد إنسان، أو الإنسان حيوان ناطق. فإنّ النسبه الكلاميه و إن كانت موجوده إلا أنّ النسبه الربطيه

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٢٦٥

.....

بمعنى أن يكون أحد الوجودين متقوّماً بالوجود الآخر غير متحقّقه، إذ لا معنى للربط بهذا المعنى بين الشخص و النوع، أو هو مع الجنس أو الفصل و هكذا كما لا يخفى.

و أوضح حالاً القضايا الذاتيه فى باب البرهان كقولنا: اجتماع النقيضين محال. إذ لا معنى للربط المزبور بين الاستحاله و بين اجتماع النقيضين و إن كانت النسبه الكلاميه موجوده.

إذن فالوجود الرابط منحصر فى العرض و معروضه، لما عرفت من [أنّ] وجوده فى نفسه عين وجوده فى محله. و أمّا عدم العرض فلا يتحقق ربط فيه و من ثمّ لا يؤخذ وصفاً إلا بنحو من العنايه، فتكون القضيّه السالبه من المعدوله المحمول كما فى قولنا: زيد أعمى «١».

و ممّا ذكرنا يظهر الخلل فى جمله من كلمات المحقق النائينى (قدس سره) التى منها ما ذكره من أنّه

إذا تردد العدم بين أن يكون ناعثاً و أن يكون محمولياً فليس لدينا أصل يعين أحدهما «٢».

إذ فيه ما عرفت من أنّ العدم بحسب طبعه الأولي إنّما يؤخذ محمولاً و تحتاج النعته إلى عناية زائده، فمن دون ثبوتها يحمل على المحموليه بطبيعته الحال، فلا يستقر الشك لنتحتاج إلى تأسيس الأصل.

و قد تلخص من جميع ما ذكرناه: أنّ الموضوع المركب من وجود العرض و محلّه لا- بدّ فيه من أخذ العرض ناعثاً، و عليه فلا يجرى استصحاب وجوده إلا- إذا كانت الذات مع اتصافها بالعرض موجوده سابقاً فتستصحب، فيقال: إنّ زيدا كان عالماً قبل الآن، و الآن كما كان. و أما استصحاب عدمه فيجرى بلا إشكال، فنستصحب عدم كزيه الماء لدى الشك فيها، ضروره أنّ كلّ عدم له تحقق سابقاً و إن أخذ وجوده ناعثاً.

(١) [لعل هذه الجملة لا تصلح مثالا لما ذكره].

(٢) رساله الصلاه فى المشكوك: ٤٢٣.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٢٤٤

.....

و أما الموضوع المركب من عدم العرض فقد يؤخذ العدم محمولياً فيجرى استصحابه بعد إحراز الذات، و يلتزم الموضوع بضم الوجدان إلى الأصل، و قد يؤخذ نعتياً كالعمى فلا يجرى، لأنّ عدم البصر و إن كانت له حاله سابقه إلا أنّ استصحابه لا يثبت الاتصاف ليحزر العمى إلا إذا كان بعنوانه محرزاً سابقاً فيستصحب. إذن فيفصل بين ما لو أخذ العدم نعتاً و بين ما لو أخذ محمولاً هذا.

و لبعض الأعظم تفصيل آخر فى المقام، و حاصله بتوضيح منّا: أنّ المركب من العرض و محلّه على قسمين:

فتاره يكون التركيب فى الجمل التقييده الناقصه كقولنا: الإنسان العالم موجود. حيث قيّدت الماهيه بقيد خاص، و حكم بالوجود على حصه خاصه من الإنسان و هو العالم،

و كما يمكن حمل الوجود على تلك الحصة يمكن حمل العدم، لقبولها في حد ذاتها لكل منهما، فاذا شككنا في وجود تلك الحصة الخاصه كان مقتضى الاستصحاب عدمها، من غير فرق بين لحاظ العرض محمولياً أو ناعتاً، إذ لا شبهه في أن تلك الحصة كيف ما لوحظت فهي مسبوقة بالعدم، و يشك في انقلابها إلى الوجود و الأصل عدمه.

و أخرى يكون في الجمل التصديقيه التامه، فيفرض الموضوع موجوداً ثم يقيد بالعرض فيقال مثلاً: الإنسان الموجود عالم. حيث يكون ظرف وجود العرض هو ظرف وجود المعروف، و بما أن العدم بديل للوجود فلا-بد و أن يكون ظرف عدم العرض و مرتبه هو نفس مرتبه وجوده، ففي قولنا: زيد الموجود أبيض. لمّا كان وجود البياض في مرتبه وجود زيد، فلا جرم كان عدم البياض في تلك المرتبه أيضاً، لاختصاص التقابل بين الوجود و العدم باتحاد المرتبه. و عليه فلا يجرى استصحاب عدم البياض الثابت قبل وجود زيد، ضروره أن ذلك العدم عدم مستقل لا عدم بديل لهذا الوجود.

أضف إلى ذلك أن الذي يتصف بالوجود أو العدم إنما هي الماهيه المعزاه عن

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٢٤٧

.....

الوجود، و أمّا المقيده به فهي عينه. فكما لا يصح أن يقال إن الوجود معدوم فكذلك الماهيه المقيده به، فإنّها أيضاً غير قابله للاتصاف بالعدم، من غير فرق بين أخذ العرض ناعتياً أو محمولياً.

هذا محض كلامه (قدس سره) مع نوع من التوضيح، لعدم خلوّ عبارته عن شوب من الإجمال.

أقول: أمّا ما أفاده في الجمل التقيديه الناقصه من جريان استصحاب العدم لدى الشك في وجود العرض كالإنسان الأبيض لنفي الآثار المترتبه عليه فهو تام، و لكنّه خارج عن محلّ الكلام،

بداهه أنّ انتفاء آثار الوجود باستصحاب العدم من أوضح الواضحات، سواء أخذ العرض نعتاً أم محمولاً. وإنّما الكلام فى أنّ الأثر لو كان مترتباً على العدم فهل يثبت بذلك الاستصحاب أم لا. فلو استصحبنا عدم القرشيه فهل يثبت الأثر المترتب على هذا العدم و هو أنّها تحيىض إلى خمسين أو لا. و ما ذكره لا يصلح لإثباته، بل المتّجه حينئذ هو ما عرفت من التفصيل بين أخذ [عدم] العرض محمولياً فيجرى الاستصحاب و بين أخذه نعتاً فلا، لأن استصحاب العدم لا يصلح لإثبات اتصاف الموضوع به.

و أمّا ما ذكره (قدس سره) فى الجمل التصديقيه التامه من أنّ نقيض الوجود فى مرتبه هو العدم فى تلك المرتبه فغير قابل للتصديق، و إلا- لا يرتفع النقيضان فى غير تلك المرتبه، فالقيام يوم الجمعه لو كان نقيضه عدم القيام المقيّد بيوم الجمعه لزمه ارتفاع النقيضين يوم الخميس، و هو كما ترى.

بل الصواب أنّ نقيض الوجود الخاص هو عدم الخاص لا العدم الخاص. و من ثمّ ذكروا أنّ نقيض الخاص أعم من نقيض العام، فنقيض قيام زيد يوم الجمعه عدم ذلك القيام و لو لعدم يوم الجمعه لا خصوص العدم يوم الجمعه حتى يلزم ارتفاع النقيضين قبل تحقق يوم الجمعه.

و بالجمله: لا يتصف العدم بتلك الخصوصيه، فإنّ وجود النسبه و إن تقوّم

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٢٦٨

.....

بالطرفين لكن عدمها يتحقق و لو لعدمهما. إذن فلا يكون نقيض الوجود هو العدم فى تلك المرتبه، بل مطلقاً حتى السابق عليها. و لعمري إنّ هذا من الواضح بمكان، و لا حاجه معه إلى إقامه البرهان.

و أمّا ما ذكره من أنّ الماهيه المقيّده بالوجود غير قابله للاتصاف بالعدم، و إنّما المتصف

به هو الماهية المعزاه من كل من الوجود و العدم، ففيه من الخلط ما لا يخفى.

فإنه (قدس سره) إن أراد من الاتصاف اللحوق و العروض صح ما ذكره، إذ من المعلوم أنّ الوجود لا يعرضه الوجود، و الشىء لا يلحق نفسه، كما لا يلحقه العدم، لأنّه نقيضه، و النقيض لا يلحق نقيضه، فالماهية المقيّده بالوجود لا يعرضها الوجود و لا العدم، بل الماهية بنفسها تتصف بالوجود، بمعنى عروضه عليها و كون الخارج ظرفاً لوجودها.

و إن أراد من الاتصاف ما ينتج الحمل و إن تجرّد عن العروض فلا يتم ما ذكره، بداهه أنّ حمل الوجود على الوجود أولى، و على الماهية تبعي، فهو متصف بالموجوديه اتصافاً ذاتياً، كما فى صفاته تعالى، بمعنى تحقق نفسه فى الأعيان و كون الخارج ظرفاً له. إذن فعدمه بعدم نفس الذات، لا بعروض العدم له مع المحافظه على ذاته ليلزم اجتماع النقيضين.

و بالجملة: كما يتصف وجود زيد بالموجوديه يتصف بالمعدوميه أيضاً، و إلا لكان كلّ وجود قديماً، بل واجباً لذاته، و هو كما ترى.

و منه يظهر حال الماهية المقيّده بالوجود، فإنّها أيضاً تتصف بكلّ من الوجود و العدم بالمعنى الذى عرفت. و لعلّ الخلط بين نحوى الاتصاف أوجب الوقوع فى الاشتباه.

فتحصّل: أنّ ما أفاده (قدس سره) لا يرجع إلى محض، بل الصحيح ما عرفت من التفصيل بين أخذ [عدم] العرض محمولاً أو ناعثاً، فيجرى الاستصحاب على الأول دون الثانى.

إذا عرفت هذه المقدمات يتضح لك جلياً جريان الاستصحاب فى الأعدام

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٢٦٩

.....

الأزليه، فإنّ موضوع الحكم أو متعلّقه إذا كان مركّباً من جزأين متباينين بأن لم يكونا من العرض و محلّه و قد أحرز أحدهما و شك فى

الآخر بعد أن كان محرزاً سابقاً جرى استصحابه، و التأم الجزءان بضم الأصل إلى الوجدان، و هذا واضح.

و أما لو تركب من العرض و محلّه فان كان الأثر مترتباً على الوجود جرى استصحاب العدم لنتيجه، و أما إذا كان مترتباً على العدم فان كان ناعثاً لا يجرى استصحاب العدم لإثبات النعته و الاتصاف، لعدم حجيه الأصول المثبتة، إلا إذا كان الاتصاف بنفسه ذا حاله سابقه فيستصحب.

و إن كان محمولياً كما لو دلّ دليل على إخراج الفاسق عن موضوع وجوب إكرام كلّ عالم، أو إخراج القرشيّه عن عموم كلّ امرأه تحيض إلى خمسين حيث إن الباقي بعد التقييد هو العالم غير المتصف بالفسق، أو المرأه غير القرشيّه، لا المتصف بعدم الفسق أو المتصفه بعدم كونها قرشيّه، ضروره أنّ نتيجه التقييد المزبور ليس إلا اعتبار نفس العدم في الموضوع، لا الاتصاف و رعايه النسبه بينه و بين الذات، فإنّه يحتاج إلى عناية خاصه و مئونه زائده لا يصار إليها من غير قرينه. فحينئذ لا مانع من جريان الأصل، فإنّه بعد العلم بتحقيق ذات المرأه و الشك في تحقق الاتصاف بالقرشيّه كان مقتضى استصحاب العدم الأزلي عدم الاتصاف و عدم انتسابها إلى قریش، و بعد ضمّه إلى وجود الذات المحرز بالوجدان يثبت الموضوع المرّكب و يحكم عليها بعدم التحيض.

و هكذا الحال في المقام، فإنّ الموضوع لجواز الصلاه بعد البناء على مانعيه غير المأكول كما هو المستفاد من الأدلّه حسبما سبق «١» هو ما لم يؤخذ من غير المأكول، لا- المتصف بعدم كونه «٢» مأخوذاً من غير المأكول، فيتمسك في إحراز هذا العدم المحمولي باستصحاب العدم الأزلي و يحكم بجواز الصلاه فيه.

(١) في ص ٢١٨.

(٢) [الموجود في الأصل: بكونه.

نعم، هذا مبني على القول بالمانعيه الذي عرفت أنه الصواب، و أمّا بناءً على القول بالشرطيّه كما نسب إلى العلامة «١» و غيره فكلمًا، إذ عليه يكون الاتصاف معتبراً بطبيعته الحال. و من المعلوم أنّ الأصل المزبور لا- يتكفّل بإثباته إلا- على القول بحجيه الأصول المثبتة، و لا نقول بها.

الوجه السادس: التمسك باستصحاب عدم كون المصلّي لابساً لغير المأكول الثابت قبل لبسه للمشكوك فيه.

و تفصيل الكلام في المقام: أنا قد أشرنا في بعض الأمور المتقدمه «٢» إلى الخلاف في مركز اعتبار المانعيه لما لا يؤكل لحمه، و أنه اللباس، أو الصلاه نفسها، أو المصلّي نفسه.

فعلى التقادير يمكن التمسك بالأصل الموضوعي، بإجرائه في نفس الحيوان فيما إذا علم بعدم كونه محرّم الأكل في زمان، أو في اللباس نفسه بناء على ما هو التحقيق من جريان الاستصحاب في الأعدام الأذليّه، فيحرز به الموضوع بضمّ الوجدان إلى الأصل، و يحكم بجواز الصلاه لانتفاء المانع.

و أمّا لو شك في حال الحيوان من أوّل الأمر، و أنكرنا جريان الاستصحاب في الأعدام الأذليّه كما عليه المحقق النائيني (قدس سره) «٣» فإن قلنا حينئذ بأنّ مركز الاعتبار هو نفس اللباس فحيث لا- أصل يحرز به حال الموضوع فتنتهي النوبه حينئذ إلى التمسك بالأصل الحكمي من الرجوع إلى البراءه أو الاشتغال و سيجي ء البحث حوله إن شاء الله تعالى «٤».

و إن قلنا بأنّ مركزه الصلاه نفسها كما قد يترأى من موثقه ابن بكير على ما مرّ فلا يمكن إحراز صحتها و عدم اقترانها بالمانع بالأصل الموضوعي

(١) المنتهى ٤: ٢٣٦.

(٢) في ص ٢٣٢.

(٣) أجود التقريرات ١: ٤٦٤.

(٤) في ص ٢٧٧.

فيما إذا كانت من أوّل حدوثها مقرونه بما يشك في جزئيه لما لا يؤكل لحمه، إذ الأصل غير جارٍ في اللباس على الفرض، و الصلاة بنفسها غير مسبوقه بالحاله السابقه، لأنها من أوّل وجودها إمّا واقعه فيما لا يؤكل أو في غيره، فليس لنا متيقّن كي يتعبّد ببقائه في ظرف الشك كما هو ظاهر.

نعم، فيما إذا طرأ لبس المشكوك أثناء الصلاة أمكن التمسك بالاستصحاب حينئذ فيقال: إنّ هذه الصلاة حينما وجدت لم تكن متّصفه بالوقوع في غير المأكول و الآن كما كان. و هذا مبني على أنّ الصلاة و إن كانت مركّبه من أجزاء متباينه، بل مقولات متضاده لكنّها في نظر الشارع عمل وحداني تدريجي الحصول، افتتاحه التكبير و اختتامه التسليم، و أنّ الاستفادة من أدله المانعيه اعتبار عدمها في نفس العمل من المبدأ إلى المنتهى بما له من الآتات المتخلّله بين الأجزاء كما هو التحقيق لا اعتبارها في كلّ جزء بخصوصه فحسب، و إلا- لزم عدم البطلان فيما إذا اقترنت تلك الآتات بالمانع، بل و نفس الجزء أيضاً، إذ غايته تدارك الجزء بإعادته نفسه لا استئناف الصلاة و إعادتها فيما إذا لم يكن التدارك موجباً للبطلان من جهه أخرى، و هو كما ترى.

و بالجملة: إذا منعنا الوحده الاعتباريه التشريعيه أو قلنا باعتبار عدم المانع في كلّ جزء بخصوصه من دون أن يتقيد ذات العمل بذلك لم يكن حينئذ مجال للاستصحاب المزبور، لتعدد الموضوع و عدم العلم بالحاله السابقه، فإنّ الأجزاء السابقه لم تكن مقترنه بالمانع جزماً على الفرض، و الجزء اللاحق المقارن لما يشك في جزئيه لما لا يؤكل يشك من أوّل وجوده في اقترانه بالمانع و عدمه، فليست له حاله سابقه كي

تستصحب.

و أمّا مع الاعتراف بالوحده و بأنّ الاعتبار متعلق بنفس العمل لا بأجزائه كما هو الصحيح على ما عرفت صح التمسك حينئذ بالاستصحاب، فيقال: إنّ هذا العمل الوجداني عند تحققه و لو بتحقيق أوّل جزء منه كان متصفاً بعدم وقوعه في غير المأكول و الآن كما كان، كما هو الحال في إجراء الاستصحاب في

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٢٧٢

.....

سائر الأمور التدريجية التي يشك في بقائها أو في بقاء صفتها كالحركة نفسها أو سرعتها أو بطئها.

و من هنا يتجه التفصيل في صحه الصلاه بين عروض المشكوك جزئيه لما لا يؤكل أثناء الصلاه و بين ما إذا كان مقارناً معها عند افتتاحها كما هو أحد الأقوال في المسأله فيحكم بالصحه في الأول تمسكاً باستصحاب عدم المانع، و بالبطلان في الثاني، لعدم جريان هذا الاستصحاب إلا بنحو التعليق. و سيجيء البحث عنه «١».

و أمّا إذا قلنا بأنّ مركز الاعتبار هو المصلّي نفسه دون الصلاه و دون اللباس كما استظهرناه سابقاً من موثقه سماعه فراجع «٢» جرى الاستصحاب الموضوعي حينئذ، و حكم بالصحه بضم الوجدان إلى الأصل، حتى فيما إذا كانت الصلاه من أوّل وجودها مقرونه بما يشكّ في كونه من أجزاء ما لا يؤكل، فيقال: إنّ المصلّي قبل لبسه لهذا المشكوك لم يكن لابساً أو مصاحباً لأجزاء ما لا يؤكل و الآن كما كان، فيحرز عدم المانع باستصحاب العدم النعتي، لوجود الحاله السابقه كما هو ظاهر.

نعم، لا- يحرز بهذا الاستصحاب حال نفس المشكوك و أنّه من أجزاء ما لا يؤكل أو من غيره إلا على القول بالأصل المثبت، لكنّنا في غنى عن إحراز ذلك إذ لا حاجه إليه بعد أن لم يكن اللباس بنفسه مركزاً لاعتبار

المانعيه، و إنما هو المصلّى نفسه كما هو المفروض. و هذا نظير ما لو خرج من المتطهر مائع مردد بين البول و المذى، فإنّ استصحاب الطهاره و عدم انتقاضها بالحدث جارٍ و إن لم يحرز بذلك حال المائع و أنّه طاهر أو نجس، لترتب الأثر على كونه متطهراً، و قد ثبت بالاستصحاب.

و مرجع ذلك فى المقام و فى المثال إلى عدم الفرق فى جريان الاستصحاب بين

(١) فى الوجه السابع

(٢) ص ٢٣٤.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٢٧٣

.....

الشك فى وجود المانع أو مانعيه الموجود.

و قد تحصل من جميع ما ذكرناه: جواز الصلاه فيما يشكّ فى جزئيه لما لا يؤكل.

أولاً: لإجراء الأصل فى نفس اللباس، بناءً على ما هو الصحيح من جريان الاستصحاب فى الأعدام الأزليه.

و ثانياً: لإجرائه فى المصلّى نفسه بنحو العدم النعتى بالتقريب المتقدم.

الوجه السابع: التمسك بناءً على أن يكون مركز اعتبار المانعيه هى الصلاه نفسها بالاستصحاب التعليقى فيقال: إنّ الصلاه لو كانت متحققه قبل لبس المصلّى للمشكوك فيه أو مصاحبه له لم تكن واقعاً فيما لا يؤكل فالآن كما كانت، فيحكم بصحتها حتى فيما إذا كانت من أول حدوثها مقترنه بما يشكّ فى جزئيه لما لا يؤكل، بضمّ الوجدان إلى الأصل.

و اعترض عليه شيخنا الأستاذ (قدس سره) «١»، أولاً: بمنع جريان الاستصحاب التعليقى من أصله.

و ثانياً: على تقدير التسليم فإنّما يجرى مع بقاء الموضوع فى ظرف الشك و انحفاظه فى القضيتين المتيقنه و المشكوكه و فى المقام ليس كذلك، فإنّ موضوع الصحه هى الصلاه، و هى لم تكن موجوده سابقاً على الفرض، و فى ظرف الشك و إن وجدت لكنّها من أول حدوثها يشكّ فى صحتها و فسادها من جهه اقترانها بما يشكّ

فى جزئته لما لا يؤكل، من دون أن تكون لها حاله سابقه متيقنه، فلم يكن الموضوع موجوداً فى زمان و قد ثبت له حكم تعليقى كى يستصحب ذلك الحكم لنفس الموضوع فى ظرف الشك.

و لأجل ذلك لا- يجرى استصحاب الحرمة التعليقيه أو هى مع النجاسه الثابته للعنب فى حال الزبيبه حتى مع تسليم أصل هذا الاستصحاب، فإن الحرمة المتعلقة بالعنب إنما تثبت فى حال الغليان، و لا ريب أن الصالح له إنما هو

(١) كتاب الصلاه ١: ٢٥٤.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٢٧٤

.....

ماؤه لا- نفسه من قشر و نحوه، فيرجع بالأخره إلى أن موضوع الحكم و الركن الركين فيه إنما هو العصير العنبى، و لا شك فى انعدام هذا الموضوع فى حال الزبيبه، فان الزبيب عنب جاف قد انعدم عصيره قطعاً، و أما الماء الخارجى الملقى عليه عند الغليان فهو موضوع آخر مباين مع العصير العنبى، يشك فى حليته و حرمة من أول الأمر.

أقول: ما أفاده (قدس سره) من عدم جريان الاستصحاب التعليقى فى حد نفسه و إنكاره من أصله فهو فى محله كما تعرضنا له فى الأصول «١».

و الوجه فى ذلك على سبيل الإجمال: أن الحكم المجعول لا- واقع له إلا- فى مرحلتين لا ثالث لهما: إحداهما مرحله الجعل و التشريع، و الأخرى مقام الفعلية و التطبيق.

ففى مرحله الجعل يجعل الحكم على الموضوع المقدر وجوده، و لا نظر فى ذلك إلى وجود الموضوع خارجاً و عدمه كما هو مقتضى جعل الأحكام على سبيل القضايا الحقيقيه، و من هنا ذكرنا غير مره أنها راجعه إلى قضايا شرطيه مقدمها وجود الموضوع، و تاليها ترتب الحكم. فمرجع قولنا: المستطيع يحج، إلى قولنا: إذا وجد فى الخارج

مكلف و كان مستطيعاً وجب عليه الحج.

و بالجملة: فبعد الجعل يتحقق الحكم فى عالم التشريع حقيقه، وجد له موضوع فى الخارج أم لا. و لا رافع له إلا النسخ، و لو شك فى رفعه لاحتماله جرى استصحاب عدم النسخ بلا كلام.

و فى مرحله الفعلية يخرج الحكم عن مقام الفرض و التقدير إلى مقام التحقق و التطبيق، و ذلك عند ما يتحقق الموضوع خارجاً بما له من القيود المأخوذه فيه فاذا وجد المستطيع خارجاً بما له من بقيه الشرائط المعتره وجب الحج و صدق حقيقه أنه ثبت حكم فى الخارج بعد أن لم يكن. و ارتفاع هذا الحكم إنما هو بانعدام الموضوع إما بنفسه أو بفقد قيد من القيود المعتره فيه، من دون

(١) مصباح الأصول ٣: ١٣٤.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٢٧٥

.....

فرق فى ذلك بين الأحكام التكليفية و الوضعيه، فتزول الاستطاعه مثلاً بعد حدوثها أو تزول الزوجيه بطلاق أو فسخ و نحوهما.

و بالجملة: لا تتعقل للحكم الشرعى واقعاً إلا فى هاتين المرحلتين، و له فى كل مرحله رافع خاص كما عرفت.

و عليه فلا معنى للاستصحاب التعليقى أصلاً، لأنَّ الحرمة المعلقه على الغليان مثلاً الثابته للعنب التى يراد استصحابها فى حال الزبيبه إن أُريد بها الحرمة الثابته فى مرحله الجعل فلا- يحتمل ارتفاعها، بل هى باقيه جزماً، لاختصاص رافعها حينئذ بالنسخ المنفى احتماله على الفرض، نعم لو احتمل جرى استصحاب عدمه، لكنه أجنبى عن المقام كما هو ظاهر.

و إن أُريد بها الحرمة الفعلية فلا يحتمل حدوثها، لكونها منوطه بتحقق الموضوع بما له من القيود كما عرفت، فلا يكون العصير العنبى حراماً بالفعل إلا مع الغليان كما مرّ، و المفروض عدم تحققه سابقاً. فالحرمة الشأنيه غير

مرتفعه قطعاً، و الحرمة الفعلية غير متحققه قطعاً، فماذا هو المستصحب بعد أن عرفت حصر الحكم الشرعى فى هاتين المرحلتين.

نعم، الملازمة بين عروض الغليان للعصير العنبى و حرمة متيقنه سابقاً و مشكوكه لاحقاً، بمعنى أننا نعلم أن العصير فى حال العنبية لو لحقه الغليان حرم، و نشك فى بقاء هذه الملازمة فى حال الزبيبه، إلا أن هذه الملازمة ليست بشرعية، بل هى حكم عقلى، بمعنى أن العقل يستقل بأن موضوع الحكم إذا كان مركباً من جزأين كالعصير العنبى و غليانه بالإضافة إلى الحرمة، أو هى مع النجاسة و قد تحقق أحدهما و هو العصير العنبى، فإذا فرض تحقق الآخر و هو الغليان و انضمامه إلى الأول فهو يستلزم ترتب الحكم لا محاله، لتاميه جزأى الموضوع الذى هو بمنزلة العلة لتعلق الحكم به، و لا معنى لجريان الاستصحاب فى هذا الحكم العقلى كما لا يخفى.

كما أن ما أفاده (قدس سره) من عدم جريان الاستصحاب التعليقى بعد

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٢٧٦

.....

تسليمه فى نفسه فى خصوص مثال العنب و الزبيب فهو حق أيضاً لا محيص عنه، لما عرفت من تعدد الموضوع فى القضيتين و تباينه، فإن المتيقن السابق موضوعه العصير العنبى، و المشكوك لاحقاً هو الماء الخارجى الملقى على الزبيب، و هما متباينان عرفاً كما مر.

و أقياً ما أفاده (قدس سره) من قياس المقام بهذا المثال و أن الموضوع هنا أيضاً متعدد فلا يمكن المساعدة عليه، ضروره أن الموضوع فى المقام هو طبعى الصلاة، و اليقين و الشك إنما يلحظان بالإضافة إلى نفس الطبيعة، و هى الموضوع للمستصحب، فالمتيقن السابق هو أن طبعى الصلاة لو كانت متحققه فى الخارج لكانت صحيحة أى غير واقعه فيما

لا يؤكل ويشك بقاءً في ثبوت هذا الحكم التقديرى لنفس تلك الطبيعه. فلو بنينا على صحه الاستصحاب التعليقى لم يكن مانع من جريانه من هذه الجبهه.

نعم، لو كان الموضوع هى الصلاه الخارجيه دون الطبيعه لثم ما أُفيد، لعدم تحققها سابقاً، وعند وجودها فى ظرف الشك يشك فى حكمها من أول الأمر، فلم يكن الموضوع باقياً و محفوظاً فى القضيتين. لكنّه بمراحل عن الواقع كما عرفت.

فالصحيح فى الجواب أن يقال: إنّ الاستصحاب التعليقى على تقدير تسليمه فإنما يجرى فيما إذا كان التعليق راجعاً إلى الحكم الشرعى نفسه، بأن كان الموضوع متحققاً بالفعل و قد ثبت له حكم تعليقى أو تنجيزى، فيعمم الاستصحاب لكلا النوعين من الحكم.

و أمّا إذا كان التعليق راجعاً إلى نفس الموضوع أو المتعلق فلا مجال لجريان الاستصحاب حينئذ أصلاً، ضروره أنّ الآثار إنّما تترتب على الموضوع المفروض وجوده بالفعل، وعند تحققه الخارجى، و أمّا الوجود التقديرى المعلق على شىء لم يتحقق فلا أثر له، فلا يكون قابلاً للتعبد.

كما أنّ الملازمه المتيقنه سابقاً و هى أن الموضوع لو كان موجوداً لترتب عليه الأثر غير قابله لورود التعيّد بها، لعدم كونها بنفسها حكماً شرعياً، و لا

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٢٧٧

.....

موضوعاً إذا أثر شرعى كما هو ظاهر. فاذا فرضنا مثلاً أنّ الطهاره مترتبه على تحقق الغسل بالماء خارجاً، و قد كان الماء موجوداً فى الحوض سابقاً و شككنا فى بقائه لاحقاً، و قد ألقينا الثوب النجس فيه فعلمنا، فهل يمكن الحكم بتحقيق الغسل و حصول الطهاره بدعوى أنّ الثوب لو كان واقعاً فى الحوض قبل ساعه مثلاً لتحقق الغسل فتستصحب الملازمه أو الوجود التقديرى؟ كلا، فإنّ الأثر يترتب على الغسل

الخارجي، و هو مشكوك الحدوث من أول الأمر، للشك في بقاء الماء. و استصحاب الملازمه أو بقاء الماء لا يثبت عنوان الغسل الذي هو الموضوع للأثر كما هو واضح.

و بالجملة: موضوع الحكم هو فعلية الغسل، لا- الغسل التقديرى، و لا- الملازمه بينه و بين الوقوع فى الحوض. و إثبات الفعلية بإجراء الأصل فى شىء منهما مبنى على القول بالأصل المثبت.

و المقام من هذا القبيل، فإنّ متعلّق التكليف أو فقل الموضوع للصحة هى الصلاه غير الواقعه خارجاً و بالفعل فى غير المأكول، لا الصلاه التى على تقدير وجودها لم تكن كذلك. فاستصحاب الصحة التقديرية المنتزعه من انطباق المأمور به على المأتى به خارجاً، أو استصحاب منشأ الانتزاع و هو عدم اتصاف الصلاه بكونها فى غير المأكول على تقدير وجودها الخارجى لا يثبت موضوع الصحة أعنى أنّ الصلاه الخارجيه كذلك إلا على القول بالأصل المثبت.

المبحث الثانى فى الأصول الحكيمه: قد عرفت إمكان إثبات الصحة و جواز الصلاه فى اللباس المشكوك بالأصل الموضوعى من التمسك باستصحاب العدم الأزلّى و غيره، و معه لا تنتهى النوبه إلى الرجوع إلى الأصل الحكيمى. فالرجوع إليه إنّما هو بعد تسليم عدم تماميه شىء من الأصول الموضوعيه.

كما لا ريب أنّ مقتضى القاعده ما لم تثبت الصحة و جواز الاقتصار فى مقام

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٢٧٨

.....

الامتثال بالصلاه فى المشكوك فيه هو الرجوع إلى قاعده الاشتغال، و لزوم إيقاع الصلاه فيما يقطع بعدم كونه من غير المأكول، إذ الاشتغال اليقيني يستدعى البراهه اليقنيه بالضروره، فيجب إحراز الامتثال و تفرّغ الذمه بالإتيان بالمأمور به جامعاً للشرائط و فاقداً للموانع، فكما يجب إحراز الشرط يجب عقلاً إحراز عدم المانع و لو بركه الأصل، إذ

لا فرق في لزوم إحراز المأمور به بقيوده بين القيود الوجودية و العدمية كما مرّ التنبيه عليه في بعض المباحث السابقه «١» هذا.

و قد استدللّ في المقام على الجواز استناداً إلى الأصل الحكمي من وجهين:

أحدهما: التمسك بأصالة الحلّ في نفس الصلاه كما عن صاحب الحدائق (قدس سره) «٢» بدعوى أنّ للصلاه باعتبار الوقوع في المأكول و في غيره فردين: حلال و حرام، و يشكّ في هذه الصلاه الشخصيه الواقعه في اللباس المشكوك فيه أنّها من الفرد المحلّل أو المحرم، فيشملة عموم قوله (عليه السلام): «كلّ شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه» «٣» و غيرها من سائر الأخبار الدالّه على أصالتي الحلّ و الإباحه.

و فيه: أنّه إن أُريد بالحرمة المحتمله الحرمة الذاتيه فهي مقطوعه العدم، إذ لا-ريب أن مجرد الصلاه فيما يقطع بكونه من غير المأكول فضلاً عمّا يشكّ ليس بنفسه من المحرمات الإلهيه كما لو كان بقصد التعليم و نحوه.

و إن أُريد بها الحرمة التشريعيه فلا ريب في عدم التشريع لو صلّى في المشكوك بقصد الرجاء لاحتمال الجواز، أو لاحتمال عدم كونه من غير المأكول فيصلّى بانياً على تحقيق الحال بعد الفراغ و الإعاده لو انكشف الخلاف، فلا يحتمل الحرمة في مثل ذلك. نعم، لا يجوز الاقتصار عليه في مقام الامتثال للزوم الخروج عن عهده الاشتغال اليقيني بالبراءه اليقنيه كما هو ظاهر.

(١) في ص ٢٠٩، الجبهه الثالثه.

(٢) الحدائق ٧: ٨٦.

(٣) الوسائل ١٧: ٨٧/ أبواب ما يكتسب به ب ٤ ح ١.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٢٧٩

.....

و أمّا لو صلّى فيه مضيئاً له إلى المولى و بنيه جزميه لا رجاءً فهو حرام قطعاً، لكونه من إدخال ما

لم يعلم أنه من الدين في الدين، الذي هو تشريع محرم بالأدلة الأربعة، فلا يحتمل جوازه كى يكون مشكوك الحلية فيرجع إلى أصاله الحل.

و بالجمله: ذات الصلاه من دون إضافه إلى المولى محلل قطعاً، و كذا مع إضافه رجائيه، و أمّا مع الإضافه الجزميه فهى محرّمه قطعاً. فعلى كل تقدير لا شكّ حتى يتمسك بأصل الحل.

نعم، لو كان المراد بالحليه فى أخبار أصاله الحلّ ما يشمل الحليه الوضعيه المساوقه للصحه و جواز الاقتصار فى مقام الامتثال لصحّ الاستدلال حينئذ كما لا- يخفى. لكنّه بمراحل عن الواقع، بل الحليه تكليفية محضه. إذ المراد بها فى روايات الباب الترخيص العملى و نفى البأس عن الفعل مع الشكّ فى الحرمة، لا- الحكم بالنفوذ و المضىّ فى مقام الامتثال، و إلا- لصحّ الاستدلال بها فى جميع أبواب العبادات و المعاملات حتى بالمعنى الأعم عند الشكّ فى تحقق شرط أو وجود مانع ما لم يقم دليل على خلافه من عموم و نحوه، و هو كما ترى، بل لازمه تأسيس فقه جديد كما لا يخفى.

الوجه الثانى: و هو العمده فى المقام التمسك بأصاله البراءه، و تقريره يتوقف على تقديم أمور:

الأول: لا ريب أنّ الشكّ إذا كان راجعاً إلى مقام الجعل و فى أصل ثبوت التكليف فهو مورد لأصاله البراءه الشرعيه و العقليه، و أمّا إذا رجع إلى مرحله الامتثال و الخروج عن عهدته التكليف الثابت بعد العلم بفعليته و وجوده فهو مورد لقاعده الاشتغال، لاستقلال العقل بلزوم إحراز الفراغ عن التكليف المعلوم، و أنّ الاشتغال اليقيني يستدعى البراءه اليقنيه.

الثانى: أنّ من الواضح أنّه لا- يكفى فى تنجيز التكليف مجرّد العلم بجعل الكبرى الكليه فى الشريعه المقدسه ما لم ينضم معه إحراز

بالكبرى بمجرد غير صالح للبعث و التحريك بالضروره، فالعقاب على مخالفته قبل وصول الصغرى عقاب بلا بيان.

و عليه ففى موارد التكليف الانحلاليه كحرمه شرب الخمر و نحوه لا- يكون التكليف منجزاً ذا بعث أو زجر إلا- بعد وصول الكبرى و الصغرى معاً، فلو وصلت إحداهما دون الأخرى كأن علم بحرمه شرب الخمر و لم يعلم أنّ المائع الخارجى خمر، أو علم بخمريته و لم يعلم بحرمته لم يتحقق التنجيز حينئذ، لتقومه بكلا- الأمرين كما عرفت، و معه يكون المورد مجرى لأصالة البراءة الشرعيه و العقليه.

و بعبارة اخرى: التكليف المجعول فى الكبرى الكليه ينحلّ حسب تعدد وجود موضوعه فى الخارج إلى تكاليف عديده، فعند الشك فى الانطباق يشكّ فى تعلق التكليف بهذا الفرد المشكوك فيدفع بأصل البراءة عقلاً و شرعاً. و التفكيك بينهما بإجراء البراءة الشرعيه دون العقليه بزعم تماميه البيان من قبل المولى كما عن بعض قد ظهر فسادة مما مرّ، بل إنّ أن يجريا معاً أو لا يجرى شىء منهما. و تمام الكلام فى محلّه «١».

الثالث: أنّ فى جريان البراءة و عدمه فى دوران الأمر بين الأقلّ و الأكثر الارتباطيين و إن كان بحث عريض و كلام طويل الذيل إلا أنّ الأقوى هو الجريان، لا لأجل انحلال العلم الإجمالى إلى متيقّن و مشكوك كما فى الأقلّ و الأكثر الاستقلاليين، لاستحاله الانحلال الحقيقى فى المقام، بل لأجل الانحلال الحكمى.

و توضيحه على سبيل الإجمال: أنّ انحلال العلم الإجمالى إنّما يتحقق فيما إذا رجع المعلوم بالإجمال لدى التأمل إلى معلوم تفصيلى و مشكوك بدوى، كما هو الحال فى موارد الدوران بين الأقلّ و الأكثر الاستقلاليين، حيث إنّ الأقلّ

معلوم تفصيلاً و الزائد عليه يشك في وجوبه من أول الأمر، فيرجع فيه إلى البراءة

(١) مصباح الأصول ٢: ٣٢٣ التنبيه الرابع.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٢٨١

.....

السليمه عن المعارض.

و هذا غير متصوّر في الارتباطيين، إذ التكليف حينئذ دائر بين تعلّقه بالأقل بشرط الانضمام إلى الجزء أو الشرط المشكوك فيه كما هو مقتضى الارتباطيه و بين تعلّقه به لا بشرط الانضمام، فالأقل مأخوذ إمّا بشرط شيء أو لا بشرط، فنعلم إجمالاً بالجامع بين هذين الأمرين، و في مثله لا يكاد يكون الأقل معلوماً بالتفصيل كي يتحقق معه الانحلال الحقيقي.

لأنه إن أُريد بالأقل المعلوم كذلك الأقل بشرط الانضمام فهو واضح الفساد.

و إن أُريد به الأقل لا بشرط الانضمام فهو بنفسه طرف للعلم الإجمالي لدوران المعلوم بالإجمال بين أخذ الأقل لا بشرط أو بشرط شيء كما عرفت فكيف يكون متعلّقاً للعلم التفصيلي.

و إن أُريد به ذات الأقل لا بشرط عن كلتا الخصوصيتين و الجامع بينهما المعبر عنه باللابشرط المقسمي فهو نفس المعلوم بالإجمال، إذ لا- نعى به سوى تعلّق العلم بالجامع بين الخصوصيتين و الشكّ في أنفسهما، فليس ذلك شيئاً وراء نفس العلم الإجمالي. فمرجع الانحلال حينئذ إلى انحلال العلم الإجمالي بنفسه، و هو غير معقول. فالانحلال الحقيقي غير متصوّر في المقام.

نعم، نتيجة الانحلال و هي الرجوع إلى البراءة عن الأ-كثر من دون معارض المعبر عنه بالانحلال الحكمي ثابتة في المقام، و معه يسقط العلم الإجمالي عن التنجيز.

و ذلك لأن المانع عن جريان الأصول في الأطراف ليس هو نفس العلم بدعوى أنّ إجراء الأصل معنيًا في الأدله بعدم حصول العلم بالخلاف، و المراد به الأعم من الإجمالي و التفصيلي. إذ فيه: أنّ الغايه ظاهره في العلم التفصيلي

خاصه، كما يفصح عنه قوله (عليه السلام): «حتى تعلم الحرام منه بعينه فتدعه» «١».

(١) الوسائل ١٧: ٨٧/ أبواب ما يكتسب به ب ٤ ح ١.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٢٨٢

.....

بل المانع إنما هي المعارضه، ولا تعارض في المقام، لعدم جريان الأصل في ناحيه الأقل، إذ الذي يكون طرفاً للعلم الإجمالي هو الأقل لا بشرط كما عرفت و هو يتضمّن التوسعه و الإطلاق من حيث الانضمام مع الأكثر و عدمه و رفع مثله مخالف للامتنان، فلا يكون مشمولاً لحديث الرفع المبني على الامتنان. كما لا يكون مشمولاً لقاعده قبح العقاب بلا بيان، لتمايمه البيان بالنسبه إليه كما هو واضح.

و أما وجوب الأكثر فحيث إنّه يتضمن الضيق و فيه كلفه زائده، و لم يتم البيان بالنسبه إليه فهو مجرى لأصل البراءه الشرعيه و العقليه من دون معارض.

الرابع: قد عرفت أنّ الشك إن كان راجعاً إلى مقام الجعل و في أصل ثبوت التكليف فهو مورد لأصل البراءه، كما أنّه إن رجع إلى مقام الامتثال فهو مورد لقاعده الاشتغال.

و أما إذا رجع إلى مقام الانطباق فشكّ في صدق عنوان المأمور به على الموجود الخارجى فهل هو مجرى للبراءه أو الاشتغال؟ لم أر من تعرض للمسأله مستقصى.

و توضيح الحال أن يقال: إنّ صور المسأله ست، فإنّ الفعل الاختيارى الذى تعلق به التكليف إما أن يكون له متعلق كذات الخمر بالإضافة إلى شربه المحرّم، و كذات العقد بالنسبه إلى الوفاء به، و يعبر عنه بالموضوع أو بمتعلق المتعلق. و إما أن لا يكون له تعلق بشىء آخر كالتكلم أو الذكر أو الدعاء أو القراءه و نحوها مما لا تضاف إلى شىء آخر، و قد تعلق بها أحكام إزاميه. و

على الثانى: فاما أن يكون التكليف وجوبياً أو تحريماً. و على الأول: فاما أن يكون الموضوع أمراً جزئياً شخصياً أو يكون كلياً. و الطبعه الكليه إما أن تؤخذ بنحو صرف الوجود و على سبيل البدل، أو بنحو الطبعه الساريه. و السريان إما أن يكون بنحو العموم الاستغراقى أو المجموعى. فهذه أقسام سته.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٢٨٣

.....

أمياً القسم الأول: أعنى ما إذا لم يكن للمتعلق متعلق، و كان التكليف إيجابياً كوجوب الذكر أو الدعاء أو التكلم بالعربيه مثلاً، و شكّ فى انطباق ذلك على الوجود الخارجى كأن شكّ أنّ ما تفوّه به مصداق للذكر أو الدعاء أو الكلام العربى أو لا، فلا ريب أنّ المرجع حينئذ قاعده الاشتغال، لفعليه التكليف و تنجزه و قدره على امتثاله، و لا بد فى الخروج عن عهده التكليف الواصل من الاعتماد على اليقين، فإنّ الاشتغال اليقيني يستدعى البراءه اليقنيه، فلا يجوز فى نظر العقل الاقتصار على الفرد المشكوك. هذا فيما إذا كان المطلوب بنحو صرف الوجود كما هو الغالب فى مثل هذا القسم، بل لا يكاد يوجد فى الأحكام الشرعيه على غير هذا النحو.

و أما إذا فرضنا أنّ المطلوب هى الطبعه الساريه بنحو العموم الاستغراقى أو المجموعى و إن كان ذلك مجرد فرض لا مصداق له خارجاً إلا بمثل نذر و شبهه، كأن ينذر أن يقرأ فى يوم الجمعة مثلاً كل ما كان مصداقاً للدعاء و شكّ فى انطباق الطبعه على الموجود الخارجى زائداً على المقدار المعلوم من أفرادها فحينئذ اندرج المقام فى باب الدوران بين الأقل و الأكثر الاستقلاليين على الأول أعنى ما كان من قبيل العموم الاستغراقى و الارتباطيين على الثانى. و الأول مجرى لأصالة البراءه

بلا إشكال، و كذلك الثاني على المختار، بل المشهور حسبما هو موضح في الأصول «١»، للشك في تعلق التكليف زائداً على الأفراد المعلومه، أو في جزئيه شىء زائداً على الأجزاء المتيقنه، و مقتضى الأصل البراءه عنها.

و منه تعرف أنّ ما أفاده المحقق النائيني (قدس سره) «٢» من الرجوع إلى أصله الاشتغال لدى الشك في الانطباق على سبيل الإطلاق لا يمكن المساعده عليه، بل الصواب اختصاصه بما كان على نحو صرف الوجود، و لا يشمل ما

(١) مصباح الأصول ٢: ٤٢٦.

(٢) كتاب الصلاه ١: ١٨٠، ١٨٤، ١٨٧.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٢٨٤

.....

لوحظ على سبيل الطبيعه الساريه و إن كان الفرض في نفسه نادراً كما عرفت.

و أمّا القسم الثاني: و هو نفس الفرض مع كون التكليف تحريمياً كالنهى عن الكذب، أو عن الذكر حال الجنابه أو الحيض، فالمرجع لدى الشك في الانطباق هو أصله البراءه، على العكس من القسم الأول، لوضوح افتراق النهى عن الأمر في انبعاثه عن مفسده متحققه في الطبيعه و لا- بدّ في الاجتناب عنها من الارتداع عن تمام الأفراد على سبيل الشمول و الاستيعاب، إمّا بنحو العموم الاستغراقي كما هو الغالب أو المجموعى، فلا- يتحقق الامتثال بالاجتناب عنها بنحو صرف الوجود على خلاف الأمر، حيث إنّه لما كان ناشئاً عن مصلحه قائمه بالطبيعه فلا جرم يتحقق امتثالها بأول فرد تنطبق الطبيعه عليه.

و عليه فلا مناص من انحلاله إلى نواهي عديده، إمّا استقلاليه لو كان السريان على سبيل العموم الاستغراقي، أو ضمنيه لو كان بنحو العموم المجموعى فيما لو كان هناك مفسده واحده قائمه بالمجموع فيرجع في الفرد أو الجزء المشكوك إلى أصله البراءه في الأول بلا إشكال، و في الثاني على المختار

حسبما تقدم.

وقد يتوهم أنّ مقتضى ذلك جواز الإخبار عما يشك في كونه مصداقاً للكذب، نظراً إلى الشك في تعلق النهي به زائداً على الأفراد المتيقنه فيرجع إلى أصالة البراءة.

ولكنه كما ترى، أمّا أولاً: فللعلم الإجمالي بحرمه الإخبار به أو بنقيضه، لأن أحدهما مصداق للكذب يقيناً، فلا بدّ من التجنب و الثبوت رعايه لتنجز العلم الإجمالي.

و أمّا ثانياً: فللأدلة الخاصة الناهية عن القول بغير علم من الكتاب و السنّه كقوله تعالى [□] [□] آَللهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللّهِ تَفْتَرُونَ «١» و قوله (عليه السلام):

(١) يونس ١٠: ٥٩.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٢٨٥

.....

«رجل قضى بالحق و هو لا يعلم» «١» و قوله تعالى وَ تَقُولُونَ بِأَفْوَاهِكُمْ مَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ .. إلخ «٢» و الأخير مطلق يشمل الأحكام الشرعيه و غيرها.

و بالجملة: فلا يقاس الإخبار بغيرها من المحرمات المشكوكه، لوجود الدليل الحاكم على أصالة البراءة، و لولاه لكانت هي المرجع، لعدم قصور في شمولها للمقام كغيره من سائر الموارد.

هذا كله مع الشك في الانطباق، و أمّا مع العلم به و الشك في الامتثال فلا شبهه في أنّ المرجع حينئذ قاعده الاشتغال، فلو علمنا أنّ فرداً مصداق للذكر الواجب أو الكذب المحرم تعين إحراز امتثاله بفعل الأول و ترك الثاني.

و مثله ما لو شككنا في خروج المنى بالملاعبه ليصدق عليه الاستمناء المحرّم، فان انطباق العنوان لدى الخروج لما كان محرزاً لزم الاجتناب عن الاقتحام، للشك معه في تحقق الامتثال اللازم إحرازه بحكم العقل، فلا تجوز الملاعبة المزبوره، نعم في هذا المثال للمتعلق متعلق فيخرج عن محل الكلام.

و المثال المنطبق على المقام ما لو حرم عليه النوم، و احتمال أنّ الاضطجاع يستوجب غلبه النوم فإنّه يحرم

عليه.

و بالجمله: ففي أمثال هذه الموارد لا- بدّ من إحراز ترك المنهى عنه بمقتضى قاعده الاشتغال، إلا- أن يكون هناك أصل موضوعي حاكم يحرز معه الامتثال كأصالة عدم تحقق النوم بالضجعه، أو عدم خروج المنى باللعبه بناءً على ما هو الأصح من جريان الاستصحاب في الأمور الاستقباليه كالحاليه بعد وضوح عدم الفرق في إحراز الامتثال بين ما كان بعلم وجداني أو تعبدي متحصّل من أماره أو أصل عملي كما في المقام.

ثم إنّ الشبهه الوجوبيه و إن شاركت التحريميه في الرجوع إلى أصاله البراءه

(١) الوسائل ٢٧: ٢٢ / أبواب صفات القاضي ب ٤ ح ٦.

(٢) النور ٢٤: ١٥.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٢٨٦.

.....

فيما لو كان العموم مجموعياً حسبما عرفت إلا أنّهما يفترقان في مورد أعمال هذا الأصل.

ففي الوجوبيه لو أمر المولى بإكرام جماعه من العلماء مثلاً بطلب واحد متعلق بالمجموع منبعت عن مصلحه واحده قائمه بهذه الهيئه، و شككنا في شمولها لزيد العالم و عدمه فاللازم حينئذ إكرام من عداه، لأنّه المتيقّن من الجعل المردد بين كونه بالإضافه إلى زيد لا بشرط أو بشرط شىء، و يرجع في جزئيته لهذا المجموع و اشتراط الواجب بانضمامه إليهم إلى أصاله البراءه، كما هو الشأن في سائر موارد الدوران بين الأقل و الأكثر الارتباطيين، فيكون مورد الأصل هو ذاك الفرد المشكوك.

و أمّا في الشبهه التحريميه مثل ما لو ورد النهى عن مجالسه الأشرار بنهى واحد متعلق بهم أجمع، و شككنا في كون زيد منهم فالأمر حينئذ بالعكس، فلا تحرم مجالسه من عداه، كما لا تحرم مجالسته وحده، للشك في تعلق النهى بشىء منهما منعزلاً عن الآخر، و إنّما المتيقّن من مورد النهى مجالستهم بأجمعهم فإنّه المعلوم حرمة، فيرجع

فى غير هذه الصورة إلى أصله البراءة، إلا إذا فرضنا رجوع التكليف التحريمى إلى الوجوبى، بأن لم تكن ثمه مفسده كامنه فى مجموع الأفعال، بل مصلحه قائمه بمجموع التروك، فإنه يجرى حينئذ ما عرفته فى الشبهه الوجوبيه من لزوم الامتثال فى الأفراد المتيقنه من التروك، و الرجوع فيما عداها إلى أصله البراءة، فلا تجوز فى المثال مجالسه من علم كونه من الأشرار و تجوز فى الفرد المشكوك، هذا فى الشبهه الموضوعيه.

و كذلك الحال فى الشبهه الحكيمه كما لو بنينا على حرمه تصوير ذوات الأرواح و شككنا فى اختصاصه بالبدن الكامل، أو شموله للناقص، بعد وضوح أن الحرمة لو ثبتت للكُلّ فهى حرمه واحده، لا أن لكل عضو حرمه مستقله مغايره للعضو الآخر، فإن المرجع حينئذ أصله البراءة عن حرمه تصوير البعض، إذ لا علم لنا بها إلا لدى تصوير تمام الأجزاء بالأسر.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٢٨٧

.....

و أما القسم الثالث: و هو ما إذا كان للمتعلق متعلق يعبر عنه بالموضوع و كان جزئياً شخصياً كالقبلة فى وجوب الصلاه إليها، أو حرمه استقبالها أو استدبارها لدى التخلّى، و كعرفات فى حرمه الإفاضه عنها قبل الغروب من يوم عرفه، فمع الشك فى الانطباق إن كان الحكم إيجابياً و على سبيل صرف الوجود كالصلاه إلى القبلة لا بدّ فيه من الإحراز بقاعده الاشتغال، و إن كان انحلالياً جمعاً أو جميعاً وجوباً أو تحريماً فالمرجع أصله البراءة، إلا أن يكون ثمه أصل موضوعى حاكم كأصله بقاء النهار فى مثال الإفاضه، أو علم إجمالى غير دائر بين الأقل و الأكثر كما فى مثال التخلّى عند اشتباه القبلة، حيث يعلم إجمالاً بوجودها فى أحد الأطراف، فإنّ اللازم حينئذ هو الاحتياط

أيضاً كما اتضح مما تقدم.

و أما القسم الرابع: و هو ما لو كان للمتعلق متعلق كلى ملحوظ على سبيل صرف الوجود فلا مصداق لهذه الكبرى فى التكليف التحريمى، لوضوح أنّ المفسده لما كانت قائمه بالطبيعه فلا جرم تسرى إلى جميع أفرادها أو مجموعها و لا يعقل قيامها بفرد ما كما لا يخفى.

و إنّما يتّجه ذلك فى التكليف الوجوبى كما فى أمر المولى بإكرام العالم فى قوله: أكرم عالماً، حيث يكون وجود طبيعى الموضوع فى الجمله موجباً لحدوث مصلحه فى الفعل المتعلّق به، و هو الإ-كرام فى المثال، من غير فرق بين تعدد وجود الموضوع خارجاً و وحدته، إلا من حيث التوسعه على المكلف فى مقام الامثال و ضيقه.

و عليه فيتوقف وجوب الامثال على وجود العالم خارجاً قلّ عدده أم كثر فلو شكّ بعد العلم بوجوده فى تحقق الإكرام كان المرجع قاعده الاشتغال.

أمّا لو شكّ فى أصل الوجود لأجل الشكّ فى انطباقه على فرد فحيث إنّّه مشروط بوجوده اشتراط الحكم بوجود موضوعه، و الشكّ فى الشرط شكّ فى المشروط، فلا جرم يشكّ فى تعلّق التكليف فيرجع إلى أصاله البراءه، و لا يجب الفحص عنه كما هو ظاهر.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٢٨٨

.....

و هذا بحسب الكبرى مسلّم لا- غبار عليه، و إنّما الإشكال فى انطباقها على الشكّ فى وجود الماء للوضوء، حيث إنّ الماء بنحو صرف الوجود موضوع لوجوب التوضى به، فلا- وجوب بدونه، و حينئذ فمع العلم بوجوده لا- يجوز التوضى بمائع يشكّ فى مائته، لقاعده الاشتغال كما هو واضح.

و أما مع الشكّ فى أصل الوجود فقد ذهب المحقق النائنى (قدس سره) «١» إلى أصاله البراءه عن وجوب الوضوء، للشكّ فى وجود موضوعه، تعويلاً على

الكبرى المزبوره و تطبيقاً لها على المثال، و من ثم جعل النصّ الوارد فى المقام المتضمن لوجوب الفحص غلوه سهم أو سهمين «٢» حكماً تعدياً مخالفاً لمقتضى القاعده.

و لكنّه كما ترى، إذ لا يثبت بالأصل المزبور كون المكلف فاقدا للماء ليتنقل إلى التيمم، بدهاه أنّ وجدان الماء كما أنّه شرط لوجوب الوضوء فكذلك فقدانه شرط لوجوب التيمم، فكيف تجرى البراءة عن أحدهما لإثبات الآخر، بل هو يعلم إجمالاً بأحد التكليفين و لزوم تحصيل إحدى الطهارتين. و مقتضى العلم الإجمالى الفحص حتى يحصل اليأس و يحرز العجز، أو يرتفع وجوبه بدليل نفي الضرر أو الحرج ليتنقل إلى التيمم.

و منه تعرف أنّ النصّ المزبور موافق للقاعده من حيث أصل الفحص، و إن كان مخالفاً لها من حيث التحديد بالغلوه و الغلوتين، و أنّه لولاه لزم الفحص إلى أن يحصل العجز حسبما عرفت.

و أمّا القسم الخامس: و هو الذى يكون الموضوع فيه ملحوظاً على سبيل السريان و الاستغراق، بأن يكون لكلّ فرد من أفراد الطبيعه حكم مستقل و جوبى أو تحريمى مغاير للفرد الآخر، كما فى قولنا: أكرم كلّ عالم، أو لا تشرب الخمر، حيث لوحظ كلّ فرد من العالم أو من الخمر موضوعاً مستقلاً لحكم

(١) رساله الصلاه فى المشكوك: ٢٢٦، ٢٢٧.

(٢) الوسائل ٣: ٣٤١/ أبواب التيمم ب ١ ح ٢.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٢٨٩

.....

منعزل عن الآخر و إن أنشئ الكلّ بلسان واحد، فحينئذ لو شككنا فى فرديه فرد للطبيعه و انطباقها عليه فلا شبهه أنّ المرجع أصاله البراءة، و ذلك لما تكرر غير مره من إناطه فعليّه التكليف و تنجزه بوصوله كبرى و صغرى، فلا يكفى مجرد وصول الكبرى ما لم يحرز انطباقها على الصغرى.

فالشك في الانطباق مساوق للشك في تعلق التكليف.

و بعبارة اخرى: لا بد من انطباق عنوان متعلق التكليف و تحققه في مرتبه سابقه على الحكم به. إذن فالشك في عالميه زيد مثلاً شك في مصداقيه إكرامه «١» لطبيعي إكرام العالم، و معه يشك طبعاً في تعلق الوجوب فيرجع إلى أصله البراءه، هذا.

و لكنّ المحقق النائيني (قدس سره) «٢» علّل جريان البراءه بوجه آخر، و هو ما أشار إليه في غير مورد من اشتراط فعلية التكليف بوجود موضوعه خارجاً على ما هو الشأن في كافه القضايا الحقيقيه، فإنّ مرجع قولنا مثلاً لا تشرب الخمر، إلى قضيه شرطيه مقدّمها وجود الموضوع و تاليها ثبوت الحرمة له، فكأنّه قيل: إذا وجد شىء في الخارج و صدق عليه الخمر فلا تشربه.

و عليه فالشك في وجود الموضوع شك في وجود شرط فعلية التكليف، و بما أنّ الشك في الشرط شك في المشروط فهو مساوق للشك في أصل التكليف فيرجع إلى البراءه.

و ما أفاده (قدس سره) و إن كان وجيهاً في الجملة، و لكنّه لا يستقيم على إطلاقه، و توضيحه: أنّ متعلق المتعلق الذي نعبر عنه بالموضوع تاره يكون خارجاً عن اختيار المكلف كالزوال بالنسبه إلى صلاه النهار، و الهلال بالإضافه إلى صيام رمضان، و هكذا، و في مثله لا مناص من أخذ الموضوع مفروض الوجود، لامتناع تعلق التكليف بإيجاده أو إعدامه بعد خروجه عن حيز

(١) [الموجود في الأصل: مصداقيته. و لعل الصحيح ما أثبتناه].

(٢) رساله الصلاه في المشكوك: ١٩٧ ١٩٨.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٢٩٠

.....

الاختيار، و إنّما المعقول توجيه الطلب نحو العمل على تقدير وجوده، فلا- جرم يكون شرطاً في تعلق الحكم، فاذا شك في وجوده فقد شك في

أصل التكليف المشروط به، فتجربى البراءه عنه، و هذا واضح.

و أخرى يكون تحت اختياره كالعقد المأخوذ موضوعاً لوجوب الوفاء به و الخمر المجمعول موضوعاً لحرمة شربه، و هذا على قسمين:

إذ تاره يكون ذلك الفعل الاختيارى دخيلاً فى اتصاف الفعل بكونه ذا مصلحه أو ذا مفسده بحيث لولاه لم يكن مقتض للصالح و لا للفساد، و نظيره فى التكوينيات العطش بالنسبه إلى شرب الماء، أو المرض بالنسبه إلى شرب الدواء أو استعمال الحامض، فإنه لولا العطش لم يكن أى مقتضٍ لشرب الماء كما أنه لولا المرض لم تكن مصلحه فى شرب الدواء و لا مفسده فى تناول الحامض. و فى التشريعات العقود على الإطلاق بالنسبه إلى وجوب الوفاء و التزويج بالنسبه إلى وجوب الإنفاق، و السفر بالنسبه إلى القصر، و الاستطاعه بالنسبه إلى وجوب الحج، و هكذا.

و تاره اخرى يكون دخيلاً فى تحقق المصلحه و المفسده لا فى الاتصاف بهما نظير اشتراط شرب الدواء بوقوعه بعد الأكل، حيث يكون ذلك شرطاً فى تأثير المصلحه و تحققها بعد ثبوت أصل الاتصاف.

أمّا القسم الأول: فهو ملحق بالقسم السابق فى لزوم كونه مفروض الوجود لدى تعلق الحكم، من غير أن يتوجه طلب إليه بوجه، فلا يلزم إيقاع العقد و لا التزويج و لا السفر و لا تحصيل الاستطاعه، و إنما المصلحه فى ترتيب الآثار على تقدير تحقق هذه الأمور، من غير أى مقتضٍ للبعث نحوها. إذن فمع الشك فى تحققها يرجع إلى أصاله البراءه عن ترتيب آثارها، كما كان كذلك فى القسم السابق.

و أمّا القسم الثانى: فلم يؤخذ الموضوع هنا مفروض الوجود، إذ لا مقتضى له بعد عدم الدخلى فى الاتصاف بالصالح أو الفساد، و بذلك يفترق هذا القسم

.....

عن القسمين المتقدمين.

و حينئذ فان كان التكليف وجوبياً كالصلاه المقيده بالسائر فكما أنّ المولى يأمر بإيجاد الفعل ينبغي له أن يأمر بإيجاد موضوعه أيضاً بمناط واحد، و هو الدخل في تحصيل المصلحه، فكما أنّ وجودها في الصلاه يدعوه للأمر بها فكذلك تأثير السائر في تحقيقها يدعوه للأمر به أيضاً بتوجيه الأمر إلى القيد و المقيّد، 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 المفسده و تحققها لا في اتصاف الفعل بها فلا محاله يكون النهي فعلياً حتى قبل وجود الموضوع و يكون امتثاله إما بعدم إيجاده في الخارج أو بعدم استعماله على تقدير الإيجاد فإنّ مفسده شرب الخمر مثلاً لا تتوقف على وجوده خارجاً، بل هو متّصف بها قبل الوجود أيضاً، و منهي عنه باعتبار قدره على شربه بالقدره على مقدمته و هي صنعه.

و من ثمّ لو علم المكلف من حاله أنّه لو صنعه لغايه من الغايات لشربه حرم عليه صنعه، لا لأجل الدليل الخاص، بل لنفس دليل حرمه الشرب، لما عرفت من فعلية الحكم في هذا القسم منوطاً بفعله الموضوع.

و بالجملة: اشتمال شرب الخمر على المفسده الفعلية المستتبعه للنهي الفعلي يستوجب الانزجار عنه من غير إناطه بوجود الموضوع، و هو يحصل بأحد النحويين، إما بعدم صنعه أو بعدم شربه بعد صنعه كما عرفت، فلا مانع من فعلية الحكم قبل وجود الموضوع في هذا القسم، و بذلك يفصل بينه و بين القسمين السابقين. إذن فلا يستقيم ما أفاده المحقق النائيني (قدس سره) على إطلاقه.

فتحصّل: أنّ

الكبرى التى أفادها (قدس سره) من أنّ الشك فى وجود الموضوع يرجع إلى الشك فى تحقق شرط التكليف، و من ثمّ يرجع إلى البراءة لا

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٢٩٢

.....

أساس لها بنطاقها العام، بل ينبغى التفصيل على النهج الذى سبق من اختصاصها بموضوع دخيل فى اتصاف الفعل بالمصلحة أو المفسده، و لا تعمّ ما يكون من مبادئ تحقق ما هو متصف بأحدهما حسبما عرفت، و أنّ الوجه الصحيح للرجوع إلى البراءة هو ما ذكرناه فلاحظ.

و أمّا القسم السادس: و هو ما إذا كان العموم المفروض فى جانب الموضوع مجموعياً، فقد ظهر مما سبق أنّه لدى الشك فى الانطباق يندرج المقام فى كبرى الدوران بين الأقل و الأ-كثر الارتباطيين، للشك فى جزئيه الفرد المشكوك للمأمور به أو للمنهى عنه، و حينئذ فان كان التكليف إيجابياً يقتصر على الأفراد المتيقّن دخلها فى المجموع، و يرجع فى الفرد المشكوك إلى أصاله البراءة.

و إن كان تحريمياً فلا جزم بالحرمة إلا لدى اجتماع تمام ما يحتمل دخله فى الهيئه الاجتماعيه، فيرجع فيما عدا الفرد المشكوك فضلاً عنه بنفسه منعزلاً عن غيره إلى أصاله البراءة، للشك فى ثبوت النهى فى كلّ من الصورتين، إلا إذا رجع النهى المزبور إلى الأمر بالتروك، بحيث كان التكليف منبعتاً عن مصلحة فى اجتماع التروك، لا عن مفسده فى انضمام الأفعال، فإنّه يجرى حينئذ ما عرفته فى التكليف الإيجابى من الاقتصار على المقدار المتيقّن من التروك و يرجع فيما عداه إلى أصاله البراءة.

ثم إنّ الأقسام الستة المزبوره للشبهات الموضوعيه كما أنّها تجرى فى الأحكام النفسيه تجرى فى الأحكام الضمنيه أيضاً بمناط واحد، فاذا شك فى جزء أو شرط مأخوذ على سبيل صرف الوجود لا

بدّ من إحرازه بقاعده الاشتغال، و إذا كان ملحوظاً على سبيل العموم الاستغراقى أو المجموعى فى الحكم الوجوبى أو التحريمى كان من الأقل و الأ-كثر الاستقلالى أو الارتباطى و معه لا-بدّ من إحراز انطباق المتعلّق فى الحكم بفعليه «١» التكليف، و مع الشك فيه يرجع إلى أصالة البراءة حسب التفصيل الذى عرفت، فلاحظ و لا نعيد.

(١) [لعل المناسب: بتنجز].

خوبى، سيد ابو القاسم موسى، موسوعه الإمام الخوئى، ٣٣ جلد، مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئى، قم - ايران، اول، ١٤١٨ هـ ق

موسوعه الإمام الخوئى؛ ج ١٢، ص: ٢٩٣

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٢٩٣

.....

إذا عرفت هذه الأمور فنقول: لا شبهه أنّ الموضوع فى مسألتنا هذه لم يكن شخصياً، و إنّما هو كلى، و هو عدم كون اللباس من أجزاء ما لا يؤكل لحمه، كما لا شبهه فى عدم كونه ملحوظاً على سبيل صرف الوجود، لعدم تصوّره فى الأحكام التحريميه كما عرفت، فيدور الأمر بين كونه ملحوظاً على سبيل الانحلال و الاستغراق أو على سبيل العموم المجموعى لتمام الأفراد، و حيث لا يحتمل الثانى فى المقام، إذ مضافاً إلى امتناع إحصائها تبطل الصلاه فى بعضها بالضرورة، فلا جرم يتعيّن الأوّل، فكلّ فرد من أفراد ما لا-يؤكل نهى يخصه. إذن فكلّ ما أحرز فيه الصدق و أنّه مما لا يؤكل فهو منهى عنه، و كلّ ما شك فى الصدق فقد شك فى تعلّق النهى به فيرجع إلى أصالة البراءة حسبما سبق.

هذا إذا أخذ بظاهر النهى و قلنا بأنّ المستفاد منه الزجر عن لبس ما لا يؤكل، و أمّا لو أنكرنا ذلك، نظراً إلى أنّه لا مقتضى للزجر الحقيقى و النهى المولوى، إذ لا يحتمل أن تكون الصلاه

فيما لا يؤكل ذات مفسده في نفسها تستتبع التحريم النفسى إلا بعنوان التشريع و هو أمر آخر خارج عن نطاق البحث، و ما نحن بصده فلا جرم يكون النهى فى أمثال هذه المقامات من المركبات الاعتباريه إرشاداً إلى الفساد و المانع، كما أنّ الأمر إرشاد إلى الجزئيه أو الشرطيه.

و نتيجة ذلك تقيّد الصلاه بعدم الوقوع فى شىء من أفراد ما لا يؤكل فكانت مقيّده بهذه الأعدام الخاصه، كما أنّها مقيّده بوجودات كذلك، و الكلّ متعلّق للتكليف الغيرى الضمنى، إذن فكلّ فرد أُحرز أنّه مما لا يؤكل فقد علمنا بتقيّد الصلاه بعدم الوقوع فيه، و كلّ ما شك فيه فقد شك فى تقيّد زائد مدفوع بأصالة البراءه على ما هو الشأن من الرجوع إليها فى الأقل و الأكثر الارتباطيين.

و لكن هذا كلّه مبنى على ما هو الصواب من اعتبار نفس هذه الإعدام فى الصلاه، أعنى القول بالمانعيه.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٢٩٤

.....

و أمّا بناء على القول بأنّ المعتر هو عنوان وجودى ملازم لعدم لبس ما لا يؤكل أو متترع منه، و أنّ النهى إرشاد إلى اعتبار ذلك العنوان كما يقتضيه القول بالشرطيه، فالمرجع حينئذ قاعده الاشتغال، للشك فى حصول ذاك العنوان المنوط به الامتثال، و الأصل عدمه. و إن شئت فقل: يندرج المقام حينئذ فى كبرى الشك فى المحصل التى هى مورد لقاعده الاشتغال بلا إشكال.

و لكنك عرفت ضعف المبنى عند التكلم حول موثقه ابن بكير «١» و أنّه لا يستفاد منها و لا من غيرها من نصوص الباب ما عدا المانع دون الشرطيه، فلاحظ و لا نعيد، هذا.

و مما يؤكّد القول بالمانعيه تسالم الأصحاب على أنّ من اضطر إلى لبس ما لا يؤكل أو

الحرير أو النجس و ما شاكلها مما ورد النهى عنه فى الصلاه لا يجوز له الاقتحام إلا بمقدار الاضطرار، فلا يسوغ له لبس الأكثر من القدر المضطر إليه، و هذا خير دليل على أنّ مورد الاعتبار الشرعى هو نفس هذه الأعدام، فيرتفع الاعتبار بمقدار الاضطرار بعد فرض الانحلال، فإنّ الضرورات تقدّر بقدرها.

و هذا بخلاف ما إذا كان مورد الاعتبار هو العنوان الوجودى الملازم لهذه الأعدام، إذ هو عنوان بسيط ملازم لجميع تلك الأعدام لا لبعضها، فاذا سقط عن الشرطيه بالاضطرار امتنع تحصيله، و معه لا مقتضى للاقتصار على مورد الاضطرار، إذ لا يتفاوت الحال بينه و بين ما لو زاد عليه فى مناط الحكم. فكيف ينسجم ذلك مع فتوى المشهور بلزوم الاقتصار حسبما عرفت.

إلا- أن يقال: إنّ العنوان الوجودى ملازم للإعدام الممكنه و للأفراد التى يجب تركها و هى المقدوره منها، فان كانت بأجمعها مقدوره كان ملازماً لها أجمع و إن تعدّ بعضها لاضطرار و نحوه كان ملازماً للبعض الآخر المقدور، فيجب تركه تحصيلاً للعنوان الملازم له.

(١) فى ص ٢١٨.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٢٩٥

.....

أو يقال: إنّ العنوان المزبور له مراتب بعضها عاليه و يحصل بترك الجميع و بعضها دانيه يحصل بترك البعض، فيتنزّل عند تعدّد العاليه إلى المرتبه النازله كما فى الطهاره المائيه و الترابيه.

و لكنّك خبير بأنّ هذا كلّ فرض فى فرض و مجرد دعاوى فارغه غير بينه و لا مبينه، فإنّ أصل اعتبار العنوان الوجودى لا دليل عليه، و على تقديره لا دليل على كونه بأحد النحويين، بل الصحيح الذى يساعده الدليل هو اعتبار الإعدام فى أنفسها و على سبيل المانع، فيرجع فيما يشكّ فى تقيّد الصلاه بعدمه إلى أصاله البراءه

حسبما عرفته مستوفى، من غير فرق بين الساتر و المحمول و بين ما كان مع المصلّى فى مفتتح صلاته و غيره، و بين ما علم اتخاذه من الحيوان و بين ما احتمال أخذه من غيره كالقطن أو الاسفنج، لاتحاد المناط فى الجميع.

و أمّا ما ذكره العلامة «١» من اعتبار الوقوع فيما أحلّ الله أكله لا عدم الوقوع فى غير المأكول، استناداً إلى استفادته الشرطيه من قوله (عليه السلام) فى ذيل موثقه ابن بكير: «لا تقبل تلك الصلاة حتى يصلّى فى غيره مما أحلّ الله أكله ..» إلخ «٢» و معه لا مجال للبراءة فى إثبات ما علم تعلق التكليف به، بل لا بدّ من إحراز الامتثال بقاعده الاشتغال.

فقد سبق التعرّض لجوابه «٣» و عرفت أنّ المشار إليه فى قوله: «تلك الصلاة ...» إلخ ليس هو شخصها، لامتناع تصحيحها بعد وقوعها فى غير المأكول، بل كلّى الصلاة التى تقع فى أجزاء الحيوان، و حيث إنّ له قسمين غير مأكول و مأكولاً و قد حكم فى الصدر بالبطلان فى القسم الأول الذى استفيد منه المانع، فلا جرم تكون الصّحة منوطه بالوقوع فى القسم الثانى، فالذيل بيان لمفهوم الصدر، و لا يتكفّل حكماً آخر ليدلّ على الشرطيه.

(١) المنتهى ٤: ٢٣٦.

(٢) الوسائل ٤: ٣٤٥/ أبواب لباس المصلّى ب ٢ ح ١.

(٣) فى ص ٢٢١.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٢٩٦

.....

بل قد عرفت فيما سبق «١» إمكان التصحيح حتى على القول بالشرطيه استناداً إلى الأصل الموضوعى الحاكم على أصاله الاشتغال، و هو استصحاب عدم تعلق الحرمة بالحيوان المتخذ منه هذا اللباس بعد ما عرفت من تدريجيه التشريع.

و لكنّه يختص بما إذا علم الاتخاذ من الحيوان، لا ما تردد بين الأخذ

من غير المأكول أو من غير الحيوان كالقطن، إذ لا أثر للأصل المزبور حينئذ كما لا يخفى.

وقد تحصل من جميع ما قدمناه: أنه بناءً على القول بالشرطية فالمرجع قاعده الاشتغال إلا مع وجود الأصل الموضوعى الحاكم.

و أمّا بناءً على القول بالمانعيه كما هو الصحيح و عليه المشهور فالأقوى جواز الصلاة في اللباس المشكوك، أولاً لأجل التمسك باستصحاب العدم الأزلى.

و مع الغض عنه فالتمسك باستصحاب العدم النعتي، إمّا مطلقاً بناءً على أنّ مركز الاعتبار هو المصلى كما هو المختار، أو في خصوص ما إذا لبسه في الأثناء لو كان المركز هو الصلاة.

و مع الغض عنه أيضاً فالتمسك بأصاله البراءة، من غير فرق بين جميع الصور كما تقدّم تفصيله بنطاق واسع.

هذا تمام الكلام في مسألة جواز الصلاة في اللباس المشكوك، و الحمد لله رب العالمين. □

(١) في الوجه الرابع ص ٢٤٥.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٢٩٧

[مسألة ١٩: إذا صَلَّى في غير المأكول جاهلاً أو ناسياً فالأقوى صحه صلاته]

[١٢٨٧] مسأله ١٩: إذا صَلَّى في غير المأكول جاهلاً أو ناسياً فالأقوى صحه صلاته (١).

(١) إذا بنينا على جواز الصلاة في اللباس المشكوك فيه فلا ريب أنّ هذا الجواز حكم ظاهري مقرّر في ظرف الجهل بالموضوع، فلو صَلَّى فيه استناداً إلى دليل الجواز فانكشف الخلاف بعدئذ، أو صَلَّى غافلاً أو ناسياً أو معتقداً بعدم كونه من غير المأكول ثم انكشف الخلاف، فالمشهور المعروف حينئذ التفصيل بين صورتى الجهل و النسيان فيحكم بالصحه في فرض الجهل مطلقاً بسيطاً كان أم مرگباً، و بالبطان في فرض النسيان. و اختار السيد الماتن (قدس سره) الصحه في كلتا صورتين.

و قد وجه التفصيل شيخنا الأستاذ (قدس سره) «١» بعد اختياره بما حاصله بتوضيح منّا: أنّ الحكم بالصحه في صورته الجهل مستند إلى النصّ الخاص و

هى صحيحه عبد الرحمن بن أبى عبد الله قال: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يصلّى و فى ثوبه عذره من إنسان أو سنور أو كلب أ يعيد صلاته؟ قال (عليه السلام): إن كان لم يعلم فلا يعيد» (٢). فيظهر منها أنّ المانع ذكره لا واقعيه.

□ □
و أما البطلان عند النسيان فلقوله (عليه السلام) فى موثق ابن بكير: «لا يقبل الله تلك الصلاه حتى يصلّيها فى غيره مما أحلّ الله أكله» (٣) فإنّ هذه الفقرة ظاهره فى التأسيس، و ناظره إلى الجعل الثانوى بالإضافه إلى مرحله الامتثال و ليست تأكيداً للفقره السابقه أعنى قوله (عليه السلام): «فالصلاه فى وبره

(١) فى كتاب الصلاه ١: ١٦٨ ١٦٩.

(٢) الوسائل ٣: ٤٧٥ / أبواب النجاسات ب ٤٠ ح ٥.

(٣) الوسائل ٤: ٣٤٥ / أبواب لباس المصلّى ب ٢ ح ١.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٢٩٨

.....

و شعره إلى قوله: و كلّ شىء منه فاسده» المتكفله لبيان المانع بحسب الجعل الأوّلى، فإنّ الحمل على التأكيد على خلاف الأصل. فالمتحصّل من مجموع الموثقه حكمان تأسيسيان:

أحدهما: جعل المانع لما لا يؤكل بحسب أصل الشرع و بالعنوان الأوّلى و قد دلّت على ذلك الفقرة السابقه.

الثانى: أنّه لو صلّى فيما لا يؤكل لجهه من الجهات من غفله أو جهل أو نسيان فإنّه لا يجترئ بتلك الصلاه حتى يصلّيها فى غيره مما أحلّ الله أكله. و هذا هو المستفاد من الفقرة اللاحقه أعنى قوله (عليه السلام): «لا يقبل الله تلك الصلاه...» إلخ التى هى فى قوه الأمر بالإعاده.

و عليه فتقع المعارضه بين الموثقه فى هذه الفقرة و بين حديث لا- تعاد بالعموم من وجه، لأعميه الأوّلى بالنسبه إلى صورتى الجهل و النسيان و اختصاصها

بما إذا كان الخلل من حيث الوقوع فيما لا يؤكل، كما أنّ الحديث عام بالإضافة إلى هذا الخلل وغيره و خاص بالنسيان لعدم شموله للجاهل بناءً على مختاره (قدس سره) من الاختصاص بالناسي و مورد المعارضه هي الصلاه الواقعه فيما لا يؤكل نسياناً، فتجب الإعاده بمقتضى الموثّق، و لا تجب بمقتضى الحديث.

إلا- أنّ صورته الجهل خارجه عن الموثّق بمقتضى صحيحه عبد الرحمن المتقدمه النافيه للإعاده فيما لو صلّى و هو لا يعلم، فيختصّ الموثّق بالناسي فتقلب النسبه حينئذ بينه و بين الحديث إلى العموم و الخصوص المطلق، إذ الموثّق يكون حينئذ أخصّ من الحديث كما لا يخفى، فيخصّص الحديث به و نتيجة ذلك الحكم بالبطلان و وجوب الإعاده في صورته النسيان. فاتّجه التفصيل حينئذ في المقام بين الجهل و النسيان، فيحكم بالصحة في الأوّل لصحيحه عبد الرحمن، و بالبطلان في الثاني للموثّق كما عليه المشهور.

أقول: الذي ينبغي أن يقال في المقام: أمّا بالنظر إلى الصحيحه فهي غير شامله لجميع فروض الجهل، فإنّ موردها عذر الإنسان أو السنور أو الكلب

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٢٩٩

.....

فيحكم بالعمو عنها من حيث النجاسه و من حيث كونها جزءاً لما لا يؤكل و بالأولويه القطعيه يتعدّى إلى غيرها من سائر أجزاء ما لا يؤكل الطاهره كسعر السنور مثلاً. و أمّا التعدّى إلى غيرها من سائر الأجزاء النجسه كالمنى و البول و الدم فهو قياس محض بعد فقد الأولويه كما لا يخفى.

على أنّ موردها المحمول، فالتعدّى إلى الملبوس قياس قطعاً، مضافاً إلى أنّ موردها الثلاثه فكيف يتعدّى إلى غيرها من سائر الحيوانات. و من الواضح أنّ اللازم في الحكم المخالف للقاعده هو الاقتصار على المقدار المتيقن، دون التعدى

إلى غيره مما لم يساعده الدليل. فالصحيحه غير عامه لجميع مصاديق الجهل.

و منه يظهر عدم انقلاب النسبه بين الموثق و حديث لا- تعاد حتى بعد تخصيصه بالصحيحه، لعدم خروج فروض الجهل عن الموثق بأجمعها كما عرفت.

و أمّا بالنظر إلى الموثق فان بنينا على ظهور فقره الثانيه فى التأكيد كما هو الصحيح و لا أقل من عدم الظهور فى التأسيس، حيث إنه (عليه السلام) بعد ما حكم بمانعيه ما لا يؤكل بمقتضى فقره السابقه فلازمه عقلاً و عرفاً لزوم الإعادة لو صلّى فيه، و عدم قبوليه تلك الصلاه إلا بأن يصلّيها ثانياً فيما أحلّه الله، فلو القى هذا الكلام على العرف لم يفهم منه حكماً جديداً، بل رأى أنّ ذلك من توابع الحكم الأول و مستبعاته و من شؤونه و لوازمه، و التأكيد و إن كان على خلاف الأصل لكنّه فى الكلام الذى يكون قابلاً للحمل على التأسيس بحسب الفهم العرفى، بحيث دار الأمر بينهما، دون ما لا يقبل كما فى المقام فلا ظهور للفقره الثانيه فى إنشاء حكم ثانوى مجعول للمصلّى فيما لا يؤكل ناسياً أو جاهلاً، بل هى ظاهره فى أصل جعل المانعيه تأكيداً للفقره الأولى كما عرفت.

فعليه لا- ريب فى حكمه حديث لا تعاد على الموثق، كغيره من سائر الأدلّه المتكفّله للأحكام الأوليه التى هى محكومها بالنسبه إلى الحديث، و حينئذ فتتبع الحكمه مقدار دلالة الحديث سعه و ضيقاً.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٣٠٠

.....

فان قلنا بشموله للجاهل كالناسى كما هو الصحيح لزم الحكم بصحة الصلاه فى كلتا صورتين كما عليه الماتن (قدس سره) و كانت الصحيحه أعنى صحيحه عبد الرحمن المتقدمه مؤكّده للصحة فى الجاهل بالإضافة إلى بعض فروضه كما عرفت، و

إلا فمستند الحكم على سبيل الإطلاق إنما هو الحديث.

و إن قلنا باختصاصه بالناسى اختصت الصحه به دون الجاهل إلا فى بعض فروضه المندرجه تحت الصححه المتقدمه كما مرّ. فيفصل حينئذ بين صورتى الجهل و النسيان، و يحكم بالصححه فى الثانى دون الأول على عكس التفصيل المنسوب إلى المشهور.

و إن بنينا على ظهور فقره الثانيه فى التأسيس كما عليه شيخنا الأستاذ (قدس سره) و أنّها متعرّضه لبيان حكم جديد، و هو لزوم الإعاده لو صلّى فيما لا يؤكل وقعت المعارضه حينئذ بين الموثّق و حديث لا تعاد بالعموم من وجه، حتى بعد تخصيص الموثّق بالصححه المتقدمه، لا لمجرد اختصاص الصححه ببعض فروض الجهل كما أشرنا إليه، بل لو أغضينا النظر عن ذلك و سلمنا شمولها لتلك الفروض و غيرها كانت النسبه أيضاً كذلك.

و الوجه فيه: أنّ الصححه خاصه بالشبهات الموضوعيه، و لا- تعمّ الشبهه الحكميه كما هو ظاهر، فالجاهل بالحكم باق تحت الموثّق حتى بعد تخصيصه بالصححه، و هو غير مشمول لحديث لا تعاد، فأنا و إن عممنا الحديث للجاهل لكنّه يختص بما إذا كان الجهل عذراً كالجهل بالموضوع أو بالحكم إذا كان عن قصور، دون الجاهل بالحكم عن تقصير الذى هو الغالب الشائع من مصاديق الجهل، و إلا لزم حمل أدلّه الأحكام الأوّليه كقوله (عليه السلام): من تكلم أو من أحدث فى صلاته فعليه الإعاده، و نحو ذلك على العالم المتعمّد أو الجاهل بالموضوع أو بالحكم عن قصور التى هى أقلّ قليل بالإضافة إلى الجاهل بالحكم عن تقصير، بل هى من الأفراد النادره كما لا يخفى، فيلزم حمل

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٣٠١

.....

تلك المطلقات على الفرد النادر، و هو بعيد جدّاً، سيما فيما

كان مسبوقةً بأسئلة الرواه، و هي كثيره.

و بالجملة: فالجاهل بالحكم المقصّر مشمول للموثق دون الحديث.

و عليه فما أفاده الأستاذ (قدس سره) من انقلاب النسبه بينهما بعد تخصيص الموثق بالصحيح من العموم من وجه إلى العموم المطلق غير وجيه سواء قلنا بشمول الحديث للجاهل أم خصصناه بالناسي.

أمّا على الأول فلعدم شمول الحديث للجاهل المقصّر كما عرفت، و شمول الموثق له، لعدم خروجه عنه حتى بعد تخصيصه بالصحيح كما مرّ.

كما أنّ الحديث عام لمطلق الخلل، و الموثق مخصوص بما لا يؤكل، فماده الافتراق من الطرفين ظاهره، و يتعارضان في ماده الاجتماع، أعني الصلاه الواقعه فيما لا يؤكل نسياناً، فتجب الإعاده بمقتضى الموثق، و لا تجب بمقتضى الحديث.

و على الثاني فالأمر أظهر، إذ عليه تكون ماده الافتراق من جانب الموثق أكثر، لعدم شمول الحديث لشيء من مصاديق الجهل على الفرض. و على أى تقدير فتقع المعارضه في مورد الاجتماع الذى عرفته، فلا مجال للتخصيص أى تخصيص الحديث بالموثق المبنى على انقلاب النسبه كما زعمه كى ينتج البطلان فى صورته النسيان.

نعم، هذه النتيجة ثابتة، لكن لا لهذا الوجه الذى أفاده (قدس سره) بل لأنه بعد تعارض الدليلين و تساقطهما فى ماده الاجتماع يرجع إلى عموم ما دلّ على اعتبار المانع لما لا يؤكل بحسب الجعل الأولى، كنفس الموثقه بلحاظ فقره السابقه و غيرها كموثقه سماعه و نحوها من سائر العمومات التى مفادها البطلان لو صلّى فيما لا يؤكل، من دون حاكم عليها، إذ الحاكم ليس إلا الحديث و المفروض ابتلاؤه بالمعارض فى صورته النسيان كما عرفت.

و أمّا فى صورته الجهل فيحكم بالصحه إمّا للحديث بناءً على شموله للجاهل لعدم ابتلائه بالمعارض حينئذ كما لا يخفى، و إمّا لصحيحه عبد

[مسألة ٢٠: الظاهر عدم الفرق بين ما يحرم أكله بالأصالة، أو بالعرض]

[١٢٨٨] مسألة ٢٠: الظاهر عدم الفرق بين ما يحرم أكله بالأصالة، أو بالعرض (١) كالموطوء و الجلال و إن كان لا يخلو عن إشكال.

عدم الشمول له. فيتّجه التفصيل المنسوب إلى المشهور حينئذ.

لكنك عرفت أنّ الأقوى هي الصحة مطلقاً وفاقاً للمتن، و قد ظهر وجهه من مطاوى ما مرّ فلاحظ.

(١) قد مرّ الكلام حول هذه المسألة «١» عند ما تعرضنا تفصيلاً لمسألة اللباس المشكوك فيه، و استقصينا البحث هناك، و لا بأس بإعادة ما مرّ و الإشارة إليه على سبيل الإجمال بمناسبة تعرّض الماتن (قدس سره) له في المقام فنقول:

□
عنوان ما حرّم الله أكله المأخوذ موضوعاً لعدم جواز الصلاة فيه في لسان الأخبار هل هو معرّف و عنوان يشير إلى ذوات الحيوانات كالأسد و الأرنب و الثعلب و نحوها كما عليه شيخنا الأستاذ (قدس سره) «٢» فكأنّ الموضوع نفس تلك الذوات أُشير إليها بهذا العنوان، و يلزمه عدم شمول الحكم لما حرّم أكله لعارض كالموطوء و شارب لبن الخنزيره و نحوها، لخروجه حينئذ عن تلك الذوات، أو أنّ هذا العنوان بنفسه موضوع للحكم؟

الظاهر هو الثاني، إذ المعرفيه و المشيريه خلاف المنسبق من ظاهر أخذ الشئ بنفسه موضوعاً للحكم، لا يصار إليها إلا بقربنه مفقوده في المقام.

و على المختار فهل المراد بالمحرّم ما حرّم أكله بالفعل، أو ما كان كذلك في أصل الشرع و إن لم تتم فيه شرائط الفعلية؟

لا- ينبغي الإشكال في الثاني، و إلا- لا تنتقض بموارد طرداً و عكساً، كما لو حلّ أكل لحم الأسد مثلاً لا اضطرار و نحوه، أو مات الحيوان قبل سنين، فلا موضوع للحكم كي يحرم أكله بالفعل، أو كان خارجاً عن

(١) في الجبهه السابعه في ص ٢٢٦.

(٢) رساله الصلاه في المشكوك: ٣٢٠ فما بعدها.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٣٠٣

.....

الفعلية مفقوده في جميع ذلك، و مع ذلك لا تجوز الصلاه في الوبر المتخذ منه أو غيره من سائر أجزائه بلا إشكال. و أيضاً ربما يحرم أكل لحم المعز لضرر أو غصب أو صوم أو عدم ورود التذكيه عليه لكونه حياً بالفعل أو ميتة، فيحرم الأكل فعلاً و مع ذلك تجوز الصلاه في صوفه بلا إشكال. فيظهر أنّ العبره بالحليه و الحرمة الثابتين في أصل الشرع، و بنحو الشأنيه دون الفعلية منهما التي تختلف باختلاف الحالات و الأشخاص، و لا تكون عامّه لجميع الناس.

ثم إنّ مقتضى إطلاق الأدلّه عدم الفرق في هذه الحرمة الثابته في أصل الشرع بالإضافة إلى عامّه الناس بين ما كانت ذاتيه كالأسد و نحوه، و بين ما طرأت لجهه عارضيه كالموطوء و شارب لبن الخنزيره، و الحرمة في كلتا الصورتين ثابتة في أصل الشرع و عامّه لجميع المكلفين من دون اختصاص بشخص خاص أو حاله مخصوصه، فيصدق على الثاني كالأول أنّه مما حرّم الله أكله في الشريعة المقدسه صدقاً حقيقياً و من دون عناية كما لا يخفى. فلا موجب لاختصاص الحكم بالأول، و لا يقاس ذلك بالحرمة الثابته لبعض الأشخاص أو في بعض الأحوال لجهه عارضيه كالأمثله المتقدمه آنفاً، للفرق الواضح بين المقامين في الصدق المزبور كما لا يخفى.

و هل المراد بالحرمة ما كانت دائمه أبدية و إن كانت عرضيه، بحيث لم توقّت بوقت و لم تقبل للزوال كما في الموطوء و شارب لبن الخنزيره، حيث إنّ الحرمة فيهما ثابتة أبداً كالمحرّم الذاتى، بل في الشارب تسرى إلى

النسل أيضاً، أو تعمّ الحرمة الموقته القابله للزوال كما في الجلال حيث تزول الحرمة بزوال الجلل باستبراء و نحوه؟ اختار شيخنا الأستاذ (قدس سره) الأول «١» و لم نعرف له وجهاً صحيحاً، بل الأقوى الثاني، لاندرج الكلّ تحت إطلاق الأدلّه بملاك واحد كما لا يخفى.

(١) رساله الصلاة في المشكوك: ٩٦.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٣٠٤

[الخامس: ان لا يكون من الذهب للرجال]

إشاره

الخامس: ان لا يكون من الذهب للرجال، و لا يجوز لبسه لهم في غير الصلاة أيضاً (١).

و من الغريب حكمه (قدس سره) بنجاسه بول الجلال مع حكمه (قدس سره) في المقام بجواز الصلاة في أجزائه، مع اتحاد الموضوع في المقامين و هو عنوان ما لا يؤكل لقوله (عليه السلام) هناك: «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه» «١» الذي هو المستند للنجاسه، فإن اختص العنوان بما لا يقبل للزوال فلما ذا يحكم بنجاسه بول الجلال، و إن شمل ما يقبل له فلما ذا يحكم بجواز الصلاة فيه. فلم نعرف وجهاً للتفكيك، لعدم وضوح الفرق بين المقامين.

(١) يقع الكلام في مقامين:

أحدهما: في حرمة لبس الذهب للرجال تكليفاً حال الصلاة و غيرها.

الثاني: في الحرمة الوضعيه و بطلان الصلاة الواقعه فيه.

أمّا المقام الأول: فلا إشكال كما لا خلاف في الحرمة، بل عليه الإجماع لولا الضروره.

و يدلّ عليه جملة من النصوص، و أكثرها و إن كانت ضعيفه السند إلا أنّ فيها الموثق و الصحيح.

فالأوّل: موثقه عمار بن موسى عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث قال: «لا يلبس الرجل الذهب، و لا يصلّي فيه، لأنّه من لباس أهل الجنة» «٢». التي رواها الشيخ و الصدوق بطريقتين معتبرين «٣».

و الثاني: صحيحه على بن جعفر التي رواها صاحب الوسائل عن كتابه و طريقه

إلى الكتاب صحيح عن أخيه موسى (عليه السلام) أنه قال: «هل

(١) الوسائل ٣: ٤٠٥ / أبواب النجاسات ب ٨ ح ٢.

(٢) الوسائل ٤: ٤١٣ / أبواب لباس المصلى ب ٣٠ ح ٤.

(٣) التهذيب ٢: ٣٧٢ / ١٥٤٨، علل الشرائع: ١ / ٣٤٨.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٣٠٥

.....

يصلح له أن يتختم بالذهب؟ قال: لا، «١» فإن النهي ظاهر في التحريم.

نعم، لعلى بن جعفر روايه أخرى بهذا المضمون «٢»، لكن في الطريق عبد الله ابن الحسن و لم تثبت وثاقته.

و بالجمله: فالعمده في المقام هاتان الروايتان المؤيدتان بغيرهما من سائر الأخبار، و إن ضعفت أسانيدهما، و فيهما غنى و كفايه.

و بإزاء هذه الأخبار روايتان ربما يستظهر منهما الجواز:

إحداهما: روايه ابن القداح عن أبي عبد الله (عليه السلام): «أنّ 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» «٣».

حيث يظهر منها عدم حرمة اللبس، و لذا تختم (صلى الله عليه و آله) به. و إنّما رمى به لما شاهده (صلى الله عليه و آله) من نظر الناس إليه نظراً ينبئ عن عدم مناسبه ذلك لمقام النبوه، فطرحه (صلى الله عليه و آله) كراهه جلب الأنظار. فغايه ما هناك كراهه اللبس دون التحريم.

و فيه أولاً: أنّها ضعيفه السند بسهل بن زياد و الأشعري.

و ثانياً: بقصور الدلاله، إذ غايه ما تدلّ عليه عدم ثبوت التحريم في ذلك الزمان الذي لبسه (صلى الله عليه و آله) فمن الجائر ثبوت التحريم بعده، إمّا في زمانه (صلى الله عليه و آله) أو زمن الأئمه (عليهم السلام) كما يفصح عنه تلك الأخبار،

إذ لا ريب أنّ الأحكامَ تدريجيّة التشريع، بل تدريجيّة التبليغ، فربّ حكم لم يشرّع في صدر الإسلام فشرّع بعد حين، أو لم يبلغ في عصره (صلى الله عليه وآله) لمصلحه في الإخفاء أو مفسده في الإظهار، ثم بلغ في زمن الأئمة

(١) الوسائل ٤: ٤١٥/ أبواب لباس المصلي ب ٣٠ ح ١٠، مسائل علي بن جعفر: ١٦٢ / ٢٥١.

(٢) الوسائل ٤: ٤١٥/ أبواب لباس المصلي ب ٣٠ ح ١٠، مسائل علي بن جعفر: ١٦٢ / ٢٥١.

(٣) الوسائل ٤: ٤١٣/ أبواب لباس المصلي ب ٣٠ ح ٣.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٣٠٦

.....

□
(عليهم السلام) بإيداع النبي (صلى الله عليه وآله) لهم، فلا- تنافى بين هذه الرواية و تلك الأخبار المصرّحه بالتحريم كما لا يخفى.

□ □ □
الثانية: صحيحه عبيد الله بن علي الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال «قال علي (عليه السلام): نهاني رسول الله (ص) و لا أقول لكم نهاكم عن التختّم بالذهب» «١» فإنّ قوله (عليه السلام): «و لا- أقول نهاكم» يكشف عن اختصاص النهي به (عليه السلام) دون غيره من سائر الناس، فليكن ذاك من مختصات أمير المؤمنين (عليه السلام).

و الجواب يظهر ممّا مرّ آنفاً، فإنّ علياً (عليه السلام) و هو الصادق المصدّق يحكى ما جرى بينه و بين النبي (ص) من توجيه النهي إليه (عليه السلام) و عدم تعميمه لغيره لا- تصرّحه (ص) بالجواز لمن عداه، فلا- ينافى ثبوت النهي للجميع في العصر المتأخّر لعدم مصلحه في الإظهار آن ذاك. فلا تنافى بين هذه الصحيحه و تلك الأخبار المتضمّنه للتحريم على الإطلاق.

و بالجمله: فتلك الأخبار و عمدتها الموثق و الصحيح كما عرفت قويّه السند و الدلاله سليمة عن المعارض.

نعم، قد يناقش في دلاله

الموثق من وجهين:

أحدهما: عدم مناسبة التعليل المذكور فيه مع الحرمة، أعنى قوله (عليه السلام): «لأنه من لباس أهل الجنة» فإن كونه من لباسهم و هم الممتقون الأبرار يكشف عن كونه من زى المتقين و لباس المؤمنين، فالأنسب للمؤمن لبسه تشبيهاً له بأهل الجنة، سيما فى حال الصلاة التى هى معراج المؤمن، فىنبغى أن يتصف و هو فى حال العروج و المناجاة مع الربّ بلباس المقرّبين و أهل الجنة و النعيم، فكيف يلتئم التعليل مع التحريم.

و يندفع: بأنّ الشبهه إنما نشأت من تخيل أنّ المراد من اللبس فى التعليل -

(١) الوسائل ٤: ٤١٤/ أبواب لباس المصلّى ب ٣٠ ح ٧.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٣٠٧

.....

اللبس التكويني، أى ما يختاره أهل الجنة و يلبسونه باختيارهم و إرادتهم و ليس كذلك، بل المراد اللبس التشريعى الذى خصّه الله بأهل الجنة، و حرّمه على الرجال فى الدنيا.

و حاصل المعنى: المنع عن لبس الرجال للذهب فى حال الصلاة و غيرها لأنّ الله تعالى حرّمه عليهم فى هذه الحياه الدنيا، و خصّه تشريعاً بأهل الجنة فى الآخرة فلا يجوز مخالفه المولى سبحانه فى هذا التشريع.

ثانيهما: اشتمال صدر الموثق على ما يمنع ظهوره فى التحريم، حيث ذكر قبل هذه الفقرة هكذا: «فى الرجل يصلّى و عليه خاتم حديد، قال: لا، و لا يتختم به الرجل، فإنّه من لباس أهل النار» (١) فإنّ التختم بالحديد غير محرّم قطعاً بل غاية الكراهه، فيكشف بمقتضى وحده السياق أنّ الحكم فى جميع فقرات الموثق مبنى على الكراهه.

وفيه: أنّ النهى ظاهر فى التحريم، كالأمر فى الوجوب ما لم يقترن بالترخيص فى الفعل أو الترك كما تقرّر فى الأصول (٢) و قد ثبت الترخيص فى الفعل بالنسبه

إلى الحديد بالنصوص العديده فيحمل على الكراهه، و لم يثبت ذلك بالنسبه إلى الذهب كما عرفت فلا بدّ من الأخذ بظاهر النهي. و قرينه السياق لم تتعلّقها 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.

و أمّا المقام الثانی: فالمشهور بطلان الصلاه الواقعه في الذهب للرجال، بل لم ينسب الخلاف إلا إلى المحقق (قدس سره) في المعبر «٣» حيث تردّد فيه لأجل

(١) الوسائل ٤: ٤١٨/ أبواب لباس المصلی ب ٣٢ ح ٥.

(٢) محاضرات في أصول الفقه ٢: ١٣١ [لكن ذكر ذلك في مبحث صيغه الأمر].

(٣) المعبر ٢: ٩٢.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ١٢، ص: ٣٠٨

.....

ضعف روايه موسى بن أکیل «١». بل ربما يظهر منه في الشرائع الصحه، حيث لم يذكره في شرائط لباس المصلی. و كيف كان، فالمتبع هو الدليل.

و الأقوى ما عليه المشهور، للأخبار و عمدتها موثقه عمار المتقدمه المانعه من إيقاع الصلاه فيه، و لا ريب أنّ النهي عن العباده يدلّ على الفساد، فليس المستند منحصراً في روايه موسى بن أکیل كي يتوقف عن الحكم لأجل ضعف السند، هذا.

و قد استدلّ العلامة (قدس سره) «٢» للبطلان بوجهين آخرين:

أحدهما: أنّ استعمال الذهب حرام، و إيقاع الصلاه فيه بنفسه مصداق للاستعمال فيحرم و يفسد، لدلاله النهي عن العباده على الفساد.

و فيه أوّلًا: أنّه لا دليل على حرمه مطلق الاستعمال، و لذا يجوز اقتناؤه و أخذه، و كذا صرف النقود الذهبية بلا إشكال، و إنّما الثابت بمقتضى النصوص المتقدمه حرمه لبسه فقط دون سائر الاستعمالات.

و ثانيًا: أنّ الصلاه بنفسها ليست مصداقاً للاستعمال و لا

اللبس، لعدم كون ذلك من أجزائها ولا شرائطها، فهو أجنبي عن حقيقه الصلاه بالكليه، بل غايته أن الاستعمال من مقارنات الصلاه و ملابسها، نظير النظر إلى الأجنبيه حال الصلاه، فلا تسرى حرمة إليها قطعاً كما هو ظاهر جداً.

فالإنصاف: أن هذا الاستدلال منه (قدس سره) غريب جداً، لعدم الاتحاد بينهما بوجه.

ثانيهما: أن الصلاه مشروطه بالستر، و حيث إن لبس الذهب حرام فلا- يتحقق به الستر الواجب في الصلاه، لعدم كون الحرام مصداقاً للشرط فوجوده كعدمه، فالصلاه فيه بمثابة الصلاه عارياً فتفسد لفقد الشرط.

و فيه أولاً: أن هذا لو تم فهو مختص بالساتر أعنى اللباس الذهبى الذى

(١) الوسائل ٤: ٤١٤/ أبواب لباس المصلى ب ٣٠ ح ٥.

(٢) المنتهى ٤: ٢٣١.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٣٠٩

و لا فرق بين أن يكون خالصاً أو ممزوجاً (١)

تحقق به الستر فعلاً و لا يعم مطلق اللباس، فهو أخص من المدعى.

و ثانياً: أنه غير تام فى نفسه، لعدم الدليل على اعتبار الإباحه فى ذات الشرط، و إنما يعتبر ذلك فى الجزء، حيث ينسب الأمر المتعلق بالمركب عليه فلا يتعلق بالحرام، و أما الشرط فهو خارج عن الأمور به، و إنما الداخلى التقييد به، و إباحته لا تستدعى اعتبار الإباحه فى ذات القيد كما لا يخفى، و لذا يحصل التقييد بالطهاره عن الخبث و إن حصل التطهير بالغسل بالماء المغصوب.

نعم، لو ثبت من الخارج عباديه الشرط كما فى الطهارات الثلاث لم يتحقق بالفرد المحرم، لمنافاه الحرمه مع العباديه، و إلا فمجرد الشرطيه لا تستدعى الإباحه. و من الظاهر أن الستر المعتبر فى الصلاه ليس شرطاً عبادياً و لذا لم يمنع عن صحه الصلاه فى الساتر المغصوب.

(١) مع صدق اسم الذهب

عليه و لو بإضافه الغش، فيقال إنه ذهب مغشوش، كما لو كان الخليط من النحاس أو غيره قليلاً جداً بحيث لا- يوجب سلب العنوان، و هذا لا إشكال فيه، لإطلاق الأدلة الشاملة للخالص و غيره. إنما الكلام فى صور ثلاث:

إحداها: ما إذا كان الثوب مثلاً سداه من الذهب و اللحمه من غيره، أو بالعكس.

الثانيه: ما لو امتزج الذهب مع غيره بكميته متساويه كما لو اذيب مقدار من الذهب و ما يعادله من النحاس، و امتزج أحدهما مع الآخر بحيث لم يصدق على الممتزج شىء من العنوانين.

الثالثه: ما لو كان الثوب مثلاً مطرّزاً بالذهب.

أمّا القسم الثانى: فلا- ينبغى الإشكال فى الجواز، لعدم صدق لبس الذهب الذى هو الموضوع للحكم، و أولى منه ما لو كان الذهب أقل من المزيج فكان مستهلكاً بحيث صدق عليه العنوان الآخر.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٣١٠

.....

إنّما الإشكال فى القسمين الآخرى و قد ذهب جمع إلى حرمة اللبس فيهما. و ذكر كاشف الغطاء «١» فى وجهه أنّه لم يعهد صنع الثوب، بل و لا غيره مما لا تتم الصلاة فيه كالقلنسوه و نحوها من الذهب الخالص، بل المتعارف خلطه بغيره إمّا يجعل سداه من الذهب و اللحمه من غيره أو بالعكس، أو يكون بنحو التطريز، و لا ريب أنّ النهى فى الأخبار منصرف إلى الفرد المتعارف دون ما لا يعهد، فلو اتفق صنعه من الذهب الخالص فهو غير مشمول للنهى.

و الجواب عنه ظاهر كما ذكره المحقق الهمداني (قدس سره) «٢» إذ لم يتوجّه النهى فى شىء من الأخبار إلى لبس ثوب من الذهب كى يدعى انصرافه إلى المتعارف، بل متعلّق النهى مجرد لبس الذهب، و كم له مصداق من الذهب الخالص

كلبس القرط و السوار و الخاتم و الخلخال و نحوها مما تترين النساء بلبسه مع فرض خلوص الذهب، و كأن المقصود من تلك الأخبار منع الرجال عن لبس هذه الأشياء التي هي من مختصات النساء.

فالإنصاف: أنه لا دليل على حرمة اللبس في هذين القسمين، لعدم صدق لبس الذهب الذي هو الموضوع للحكم كما عرفت في شيء منهنما، بل ما هو ذهب غير ملبوس، و ما هو الملبوس لا يصدق عليه أنه لبس للذهب، بل هو لبس شيء استعمل فيه الذهب في سداه أو لحمته، أو طلى بالذهب كما في التطريز، لا أنه بنفسه لبس للذهب.

و ما يقال من أن من لبس ذلك يصدق عليه أنه لا لبس للذهب، و إن لم يصدق الذهب على نفس اللباس لأنه جزؤه لا كله، فلا ضير في عدم الصدق في الملبوس، مدفوع بأن هذه الاشتقاقات تتبع المبدأ في الصدق، و لا يختلف الحال فيها باختلاف الهيئات، فإذا لم يصدق على اللباس أنه ذهب و لم

(١) كشف الغطاء: ١٩٩ السطر ٣٥.

(٢) مصباح الفقيه (الصلاة): ١٤٤ السطر ٢٢.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٣١١

.....

يكن الملبوس بنفسه مصداقاً له فكيف يصدق عنوان لبس الذهب، و أن المكلف لا لبس للذهب.

و بالجمله: فلا وجه لحرمة اللبس في هذين القسمين بعد قصور الأدلة عن الشمول، إلا إذا صدق عنوان التزيين فيمكن القول بالتحريم حينئذ من تلك الجهة، و سيجيء الكلام فيه إن شاء الله تعالى «١».

و هل تبطل الصلاة في القسمين فتثبت الحرمة الوضعية و إن لم تثبت النفسية؟

قد يقال بذلك نظراً إلى شمول موثقه عمار الناهية عن الصلاة في الذهب لمثل ذلك، إذ يصدق على من صلى في ثوب مطرز بالذهب أو كانت لحمته

أو سداه منه أنه صَلَّى في الذهب و إن لم يصدق لبسه، و لأجله حكمنا ببطلان الصلاه مع استصحاب شىء من أجزاء ما لا يؤكل و إن لم يكن لابساً له، للصدق المزبور.

و يندفع: بظهور كلمه «فى» فى الظرفيه. فالممنوع إيقاع الصلاه فى الذهب على وجه يكون الذهب ظرفاً لها، و حيث إن هذا على ظاهره لا محصل له كما لا يخفى فيكون إسناد الظرفيه إلى الذهب إسناداً مجازياً باعتبار كونه ظرفاً للمصلّى، فالمظروف حقيقه هو المصلّى، و لا يكون الذهب ظرفاً له إلا مع اشتماله عليه، و لو على بعضه، إذ لا تتحقق الظرفيه بدونه. و من الواضح توقّف صدق الاشتمال على اللبس، فمجرد المصاحبه من دون صدق اللبس المستلزم لنوع من الاشتمال لا يحقق الظرفيه بلا إشكال، فلا يصدق الصلاه فى الذهب إلا إذا كان لابساً له.

و أمّا فيما لا يؤكل فإنما ترفع اليد عن ظهور كلمه «فى» الوارده فى قوله (عليه السلام) فى موثقه ابن بكير: «الصلاه فى وبره و شعره و روثه و بوله و ألبانه و كلّ شىء منه فاسده...» إلخ «٢» فى الظرفيه، و تحمل على مطلق المصاحبه لمكان

(١) فى الصفحه الآتية.

(٢) الوسائل ٤: ٣٤٥/ أبواب لباس المصلّى ب ٢ ح ١.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٣١٢

.....

القرينه، و هى ذكر البول و الروث و الألبان، لعدم اتخاذ اللباس منها كى تكون ظرفاً للمصلّى، فلاجله تحمل على الظرفيه الموسّعه الشامله لمطلق المصاحبه فينتج بطلان الصلاه فى المحمول و الملبوس.

و مثل هذه القرينه مفقوده فى المقام، فلا مقتضى لرفع اليد عن ظهور «فى» فى الظرفيه. فقياس المقام بذاك الباب مع الفارق.

و المتحصّل من جميع ما ذكرناه: أنّ المستفاد

من الأخبار و عمدتها موثقه عمار و صحيحه على بن جعفر «١» حرمة لبس الذهب، فما صدق عليه هذا العنوان حرم لبسه و الصلاه فيه، من غير فرق بين الخالص و المغشوش بمقتضى الإطلاق، و ما لم يصدق كما فى المطرّز و ما سداه من الذهب دون اللحمه أو العكس، و ما كان ممزوجاً بغير الذهب بكميه متساويه جاز لبسه و الصلاه فيه لخروجه عن منصرف الأخبار. فالحكم دائر مدار صدق اللبس و عدمه.

و هل التزيّن بالذهب بعنوانه محرّم على الرجال و إن لم يصدق عليه اللبس كما صرّح به الماتن (قدس سره) فى المسأله (٢٣) الآتيه أو لا؟ و على الأوّل فهل توجب الحرمة بطلان الصلاه أو لا؟

أمّا الحرمة النفسيه فالمعروف ذلك، بل فى الجواهر دعوى الإجماع عليها بقسميه «٢» فان تمّ الإجماع و لم يتمّ، لاحتمال استناد المجمعين إلى ما ستعرف و إلا فتميم ذلك بالدليل مشكل جداً، فانّ ما يستدلّ به عدّه أخبار لا تخلو عن شوائب الإشكال.

منها: روايه روح بن عبد الرحيم عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال «قال رسول الله (صلّى الله عليه و آله) لأمير المؤمنين (عليه السلام): لا تتختم بالذهب فإنّه زينتك فى الآخره» «٣».

(١) المتقدمتان فى ص ٣٠٤.

(٢) الجواهر ٤١: ٥٤.

(٣) الوسائل ٤: ٤١٢/ أبواب لباس المصلّى ب ٣٠ ح ١.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٣١٣

.....

و منها: روايه أبى الجارود عن أبى جعفر (عليه السلام): «أنّ النبى (صلّى الله عليه و آله) قال لعلى (عليه السلام): إني أحبّ لك ما أحبّ لنفسى، و أكره لك ما أكره لنفسى، لا تتختم بخاتم ذهب فإنّه زينتك فى الآخره» «١».

و منها: روايه حنّان بن سدير عن أبى عبد

اللّٰه (عليه السلام) قال: «سمعتَه يقول: قال النبي (صلى الله عليه و آله) لعلى (عليه السلام): إياك أن تتختم بالذهب فإنه حليتك في الجنة...» إلخ «٢».

دلّت هذه الأخبار على أنّ علّه المنع من التختم بالذهب كونه من الزينه المختصه بالآخره، فيظهر منها أنّ مطلق التزيّن بالذهب حرام في الدنيا على الرجال، صدق عليه اللبس أم لا.

و لا يخفى أنّ الخبرين الأخيرين و إن لم يتم سندهما إلا أنّ الخبر الأوّل موثّق، فإنّ روح بن عبد الرحيم وثّقه النجاشي، و كذا غالب بن عثمان «٣» الذي هو المنقري، و إن قيل بكونه واقفياً، فإنّ الوقف لا ينافي الوثاقه. و أحمد بن محمد ثقّه، سواء أُريد به ابن خالد أم ابن عيسى كما لا يخفى. و اعتبار باقى رجال السند غنى عن التوضيح. فلا وجه لتعبير بعض عنه بالخبر المشعر بالضعف كما لا وجه لدعوى انجبار ضعفها بعمل الأصحاب كى يتطرّق إليها الإشكال بمنع الانجبار كما تكرر ممّا غير مره، و ذلك لصحه سند الخبر الأوّل، و فيه غنى و كفايه فلا حاجه إلى الجابر.

إنما الإشكال من حيث الدلاله، فإنّه يتوجّه عليها:

أولاً: احتمال أن يكون الحكم من مختصّات أمير المؤمنين (عليه السلام) كما لا ياباه سياقها من توجيه الخطاب إليه (عليه السلام) خاصه، سيما قوله (صلى الله عليه و آله) فى خبر أبى الجارود: «أنى أحبّ لك ما أحبّ لنفسى و أكره لك

(١) الوسائل ٤: ٤١٤/ أبواب لباس المصلّى ب ٣٠ ح ٦.

(٢) الوسائل ٤: ٤١٦/ أبواب لباس المصلّى ب ٣٠ ح ١١.

(٣) رجال النجاشي: ١٦٨/ ٤٤٤، ٣٠٥/ ٨٣٥.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٣١٤

.....

ما أكره لنفسى» الكاشف عن مزيد عنايه و اهتمام بشأنه (عليه

السلام) فخصّه بحكم دون غيره.

و يؤيده: قول على (عليه السلام) في روايه عبيد الله بن على الحلبي المتقدمه سابقاً «١»: «نهاني رسول الله (صلى الله عليه وآله) و لا أقول نهاكم عن التختّم بالذهب...» إلخ، غايته أنه ثبت من الخارج شمول هذا الحكم اعنى التختّم بل مطلق لبس الذهب لغيره أيضاً، فيرفع اليد عن ظهوره في الاختصاص بمقتضى الروايات الأخر بتقريب تقدّم سابقاً «٢»، و أمّا في المقام فلم يثبت التعدي، فلا بد من التحفظ على الظهور، و لا أقل من الاقتصار على المتيقن و هو على (عليه السلام) إذ لا إطلاق فيها يعمّ غيره كما هو ظاهر.

و ثانياً: أنّ الاستدلال بهذه الأخبار مبني على أن تكون الزينه فيها بمعناها الحدتي و العنوان المصدري أعنى التزيّن و لا شاهد عليه، بل هو بعيد عن سياقها، فإنّ مرجع الضمير في قوله (عليه السلام): «فإنّه زيتتك في الآخره» نفس الخاتم الذهبي لا التختّم به كما لا يخفى. فلو أُريد بالزينه المعنى المصدري و المفهوم الحدتي فكيف يمكن حمله على الذات.

فالظاهر أنّ المراد بالزينه فيها ما يتزيّن به، أعنى نفس الذوات و الأعيان الخارجيه المعدّه للتزيّن بها كالخاتم و السوار و القرط و الخلخال و نحوها، فإنّها بأنفسها هي الزينه، نظير ما تقدّم سابقاً في تفسير قوله تعالى و لا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إلخ «٣» و كلّ ذلك من الملبوس، إذ ليس غيره معدّاً للتزيّن بحسب المتعارف الخارجى.

و حاصل المعنى حينئذ: أنّ الخاتم الذهبي الذى هو مورد هذه الأخبار شىء

(١) فى ص ٣٠٦.

(٢) فى ص ٣٠٦.

(٣) النور ٢٤: ٣١.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٣١٥

بل الأقوى اجتناب الملحّم و المذهب بالتمويه و الطلى إذا صدق عليه

يتزيّن به فى الآخرة، و حليه مختصه بها، فلا يشرع لبسه و التمتع به فى الدنيا فلا دلالة فيها على المنع عن مطلق التزيّن بالذهب كما لا يخفى فتدبر جيداً.

فالحرمة النفسية غير ثابتة. و على تقدير التسليم فلا دليل على الحرمة الوضعية و بطلان الصلاة بذلك، إذ النهى فى الأخبار منوط بعنوان اللبس المفقود فى الفرض. و ليس التزيّن بنفسه متحداً مع الصلاة لا جزءاً و لا شرطاً كى يسرى النهى إليها فتفسد العبادة، بل هو من المقارنات و الملابسات و اللوازم الاتفاقية فيه نظير النظر إلى الأجنبيّه أثناء الصلاة التى لا توجب تعلق النهى بالعبادة نفسها كما هو ظاهر جيداً.

و المتحصّل من جميع ما مرّ: أنّ الثابت بحسب الأدلة حرمة لبس الذهب و بطلان الصلاة فيه، و أمّا التزيّن فهو بنفسه غير محرم، و على تقديره لا دليل على بطلان الصلاة معه.

(١) أمّا الملمّح أى ما كانت لحمته من الذهب، و اللحمه هى الخيوط العرضية عند النسج التى يلتحم بها السدى و هى الخيوط الطويلة و يعبر عنهما بالفارسيه ب (تار و پود) فبناءً على اختصاص الحرمة باللباس يجوز لبسه و الصلاة فيه، لعدم صدق لبس الذهب كما مرّ، و بناءً على التعميم لمطلق التزيّن يحرم لبسه دون الصلاة فيه كما عرفت آنفاً.

و أمّا المموّه أى ما صبغ بماء الذهب بحيث يخيل أنّه الذهب، فيوجب التمويه و التليس فلا إشكال فى الجواز و الصحة حتى بناءً على حرمة التزيّن، إذ الحرام إنّما هو التزيّن بالذهب لا بمائه من دون أن يشتمل على العين كما هو

[١] نعم، إلا أنّ فى صدقه فى كثير من أقسام المموّه و المطلقى و الممزوج و

فى بعض أقسام الملحـم إشكالاً بل منعاً.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٣١٦

و لا فرق بين ما تتم فيه الصلاه و ما لا تتم كالخاتم و الزر [١] و نحوهما (١).

الفرض، فإنّه لون محض، نظير الثوب المصبوغ بالدم الذى تجوز الصلاه فيه بعد التطهير و زوال العين. نعم، تبقى هناك لا محاله أجزاء دقيقه و ذرات صغيره بحسب الدقه العقليه، لاستحاله انتقال العرض من دون محلّه، لكن العبره بالنظر العرفى دون التدقيق الفلسفى.

و أمّا المطلبى: فإن أُريد به المموّه فقد عرفت حكمه، و إن أُريد به ما طلى بالذهب مع بقاء العين كورقه خفيفه بحيث يكون هناك جسم على جسم، فبناءً على اختصاص التحريم باللباس لا- ريب فى الجواز و الصحه، إذ ليس هذا لبساً للذهب، فهو كالملحم و المطرّز فى أنّ الذهب غير ملبوس و الملبوس غير الذهب، بل شىء عليه الذهب، و بناءً على التعميم للزينه يحرم لبسه و التزيّن به دون الصلاه معه كما علم مما مرّ.

ثم إنّه قيّد فى المتن المنع عن هذه الأمور بما إذا صدق عليه لبس الذهب. و الأولى بناءً على مسلكه من تعميم الحرمة لمطلق التزيّن كما سيصرّح به فى ذيل مسأله ٢٣ الآتية أن يضيف عليه قوله: أو صدق عليه التزيّن بالذهب. إذ لا وجه للتخصيص بالأوّل بعد عدم دوران الحكم مدار اللبس كما يرتئيه (قدس سره).

(١) أمّا ما كان من الملبوس كالخاتم فلا ينبغى الإشكال فى حرمة لبسه لإطلاق النصوص التى عمدتها موثقه عمار و صحيحه على بن جعفر كما مرّ، بل فى الأخير قد صرّح بذلك فلاحظ «١»، بل إنّ النهى عن لبس الذهب منصرف فى حدّ نفسه إلى مثل الخاتم و نحوه مما

لا تتم الصلاة فيه، إذ لم يعهد صنع ثوب أو سروال منسوج بأجمعه من الذهب، وإن كان على تقدير الصنع مشمولاً

[١] لا يبعد الجواز فيه و في أمثاله مما لا يصدق عليه عنوان اللبس.

(١) ص ٣٠٤.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٣١٧

نعم، لا بأس بالمحمول منه مسكوكاً أو غيره (١)

للأخبار كما عرفت لكنه غير متعارف خارجاً.

كما لا ينبغي الإشكال في بطلان الصلاة فيه، لا لخبر موسى بن أكييل النمري المتقدم «١» كى يناقش فيه بضعف السند كما عن المحقق في المعبر «٢» و لأجله تردّد فيه، بل لإطلاق موثقه عمار، المؤيد بهذا الخبر و بروايه الخصال قال (عليه السلام): «و يجوز أن تتختم بالذهب و تصلّى فيه، و حرم ذلك على الرجال إلا في الجهاد» «٣».

و أمّا ما كان من غيره كالأزرار التي تعدّ جزءاً من اللباس دون أن تكون ملبوسه بأنفسها فحالها حال الملحّم و المطرّز، بل الأمر فيها أهون منهما كما لا يخفى، و قد عرفت عدم صدق لبس الذهب حينئذ. فإن بنينا على حرمه مطلق التزين حرم لبس الثوب المشتمل على تلك الأزرار، و إلا كما هو الأقوى فلا. و أمّا الصلاة معها فهي صحيحة على كل حال.

(١) أمّا جواز حمله تكليفاً فلا إشكال فيه، كما لا خلاف، لعدم صدق عنوان اللبس و لا التزين، مضافاً إلى استقرار السيره على ذلك سيما في المسكوك، فإنّ المعاملات كانت معه غالباً، و لم تكن الأوراق النقدية متداوله إلا في الأزمنة المتأخره، فكانت تحمل سيما في الأسفار، و قد ورد الأمر بشدّ الحاج نفقته على بطنه، و هذا ظاهر.

و أمّا الصلاة معه فربما يحتمل بل يقال بعدم الجواز، استناداً إلى قوله (عليه السلام)

في موثقه عمار المتقدمه «٤»: «لا يلبس الرجل الذهب ولا يصلّي فيه»

(١) ذكر مصدره في ص ٣٠٨.

(٢) المعتبر ٢: ٩٢.

(٣) الوسائل ٤: ٣٨٠/ أبواب لباس المصلّي ب ١٦ ح ٦، الخصال: ٥٨٨/ ١٢.

(٤) في ص ٣٠٤.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٣١٨

.....

فإن مرجع الضمير نفس الذهب، لا الذهب الملبوس، فقد جعل الذهب موضوعاً لحكمين: أحدهما حرمه لبسه، و الآخر عدم جواز الصلاه فيه.

و عليه فالمراد من كلمه «في» مطلق المصاحبه لا خصوص الظرفيه كى تختص بالملبوس، فحال المقام حال ما تقدّم فيما لا يؤكل من إرادته مطلق المصاحبه.

و يندفع أولاً: بأن مرجع الضمير و إن كان هو الذهب نفسه لا لبسه كما ذكر لكننا نستفيد الاختصاص به من كلمه «في» الظاهره فى الظرفيه، فيختص الحكم بما كان له نوع اشتمال على المصلّي و لو على بعضه، تحقيقاً للظرفيه المستنده إلى الصلاه باعتبار المصلّي، و إلا فالذهب لا يكون ظرفاً للصلاه نفسها كما لا يخفى.

و بالجملة: الحمل على مطلق المصاحبه خلاف ظاهر الظرفيه لا يصار إليه بدون القرينه المفقوده فى المقام. نعم، هى موجوده بالنسبه إلى ما لا يؤكل و هى ذكر البول و الروث و الألبان فى موثق ابن بكير «١»، إذ لا معنى للاشتمال و الظرفيه بالنسبه إليها، فتحمل على الظرفيه الموسّعه أو مطلق المصاحبه كما تقدّم سابقاً «٢».

و ثانياً: مع الغض عمّا ذكر فالسيره مانعه عن التعدّي إلى المحمول ضروره أنّ المعاملات كانت فى الزمن السابق و قد أدركناه بالجنسين غالباً سيما المسكوك، و إنّما تداولت الأوراق النقدية فى الأزمنه المتأخره كما مرّ، و لا ريب أنّ سيره كانت قائمه على حملها حال الصلاه، إذ لم يعهد النزاع و لم ينقل

عن أحد، فلو كانت الصلاة معها باطله لاشتهر و بان و كان من الشائعات الواضحات.

(١) المتقدم في ص ١٦٨.

(٢) في ص ١٧٠.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٣١٩

كما لا بأس بشد الأسنان [١] به (١). بل الأقوى أنه لا بأس بالصلاة فيما جاز فعله فيه من السلاح كالسيف و الخنجر و نحوهما [٢]، و إن أطلق عليهما اسم اللبس لكن الأحوط اجتنابه (٢).

(١) أمّا إذا لم يكن ظاهراً بأن كان الشدّ في أحد طرفي الفم أو من ناحيه الباطن فلا إشكال في الجواز حتّى إذا لبس السن بالذهب، فضلاً عن الشدّ، إذ لا يصدق عليه أنه لبس الذهب، كما لا يصدق التزين به.

و أمّا إذا كان ظاهراً كما في الثنايا فعلى المختار من عدم حرمة التزين لا إشكال في الجواز، و على القول الآخر يحرم نفساً لا وضعاً كما مرّ غير مره.

و ربما يستدلّ للجواز بصحيح ابن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) في حديث: «أنّ أسنانه (عليه السلام) استرخت فشدها بالذهب» (١).

و فيه أوّلًا: أنه حكاية فعل لا لسان له، و لعلّ الأسنان كانت مخفيّة، فلا تدلّ على الجواز في الأسنان الظاهره المتضمّنه للتزين.

و ثانيًا: أنّ شده (عليه السلام) كان لمكان الاسترخاء كما نصّ عليه، فيظهر أنّ ذلك كان من جهه الاحتياج و الاضطرار الذى يبيح كلّ محظور فلا يدلّ على الجواز حال الاختيار الذى هو محلّ الكلام.

فالأولى في الاستدلال ما عرفت من منع المقتضى و عدم الدليل على التحريم على التفصيل الذى سبق.

(٢) أمّا أصل التحليه فلا ريب في جوازها كما في سائر موارد التحلى، فلا

[١] بل لا بأس بتلييس السن بالذهب.

[٢] الموجود في النصّ جواز تحليه السيف بالذهب أو جعل نعله

منه ولا يصدق لبس الذهب في شىء منهما، و أما فيما صدق ذلك كما إذا جعل نفس السيف أو قرابه من الذهب فعدم جواز لبسه و الصلاة فيه لا يخلو من قوه.

(١) الوسائل ٤: ٤١٦/ أبواب لباس المصلّى ب ٣١ ح ١.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٣٢٠

و أما النساء فلا إشكال في جواز لبسهنّ و صلاتهنّ فيه (١).

ينبغي التكلّم فيه.

و أما لبس السلاح المحلّى بالذهب فلا بأس به بناءً على اختصاص التحريم بلبس الذهب، لعدم صدقه على المقام، إذ هو لبس شىء محلّى بالذهب، لا أنّه لبس للذهب نفسه، فهو نظير لبس المطرّز و نحوه مما مرّ.

بل إنّ الأخبار الواردة في جواز تحليه السيوف بنفسها داله على ذلك بالملازمه العرفيه، إذ لا يراد تحليتها و وضعها في الرفّ مثلاً دون أن ينتفع بها بل يحلّى للانتفاع المتوقّف غالباً على اللبس.

نعم، بناءً على تعميم التحريم لمطلق التزين حرم اللبس حينئذ، لأنّه تزين. و أما الصلاة فجازته على كل تقدير كما مرّ مراراً.

هذا كلّه فيما إذا كان السيف محلّى، و أما إذا كان بتمامه ذهباً فلا ينبغي الإشكال في حرمه لبسه و بطلان الصلاة فيه، و يعلم وجهه مما مرّ فتذكر.

(١) أمّا جواز اللبس فلا ريب فيه و لا خلاف، لقصور المقتضى، فإنّ الأخبار المانعه خاصه بالرجال، مضافاً إلى الأخبار الداله على الجواز صريحاً كصحيح أبي الصباح قال: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الذهب يحلّى به الصبيان؟ قال: كان على (عليه السلام) يحلّى ولده و نساءه بالذهب و الفضة» (١).

□

و صحيح داود بن سرحان قال: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الذهب يحلّى به الصبيان، فقال: إنّ كان أبي ليحلّى ولده و

نساء الذهب و الفضة، فلا بأس به» و نحوهما غيرهما «٢».

و أما جواز الصلاة فكذلك، لاختصاص المنع بالرجل، فيرجع في غيره إلى الأصل بناءً على ما هو الصحيح من جريانه في دوران الأمر بين الأقل و الأكثر

(١) الوسائل ٥: ١٠٣ / أبواب أحكام الملابس ب ٦٣ ح ١، ٢.

(٢) الوسائل ٥: ١٠٣ / أبواب أحكام الملابس ب ٦٣ ح ١، ٢.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٣٢١

و أما الصبي المميّز فلا يحرم عليه لبسه و لكن الأحوط له عدم الصلاة فيه (١).

الارتباطين، و يؤيده التصريح بالجواز في روايه الخصال المتقدمه «١»، هذا.

و قد نسب إلى الصدوق المنع بدعوى أنّ مقتضى إطلاق النهى عدم الفرق بين الرجال و النساء، و قد ثبت لهنّ الجواز في خصوص اللبس فيقتد به، و أما جواز الصلاة فلم يثبت التقييد، لعدم الدليل عليه فيتمسك بالإطلاق.

و الظاهر التباس الأمر على المناسب، فإنّ الصدوق (قدس سره) إنّما ذكر هذه الدعوى في مسأله الحرير بعين هذا التقرير «٢» و هو و إن لم يكن سليماً عن الإشكال كما ستتعرض له في تلك المسأله إن شاء الله تعالى «٣» إلا أنّ له وجهاً و جيهاً في بادئ النظر.

و أما في المقام فلم يذكر هذه الدعوى، و ليس لها وجه أصلاً، ضروره اختصاص الأخبار الناهيه بأجمعها بالرجال، و لم يرد في المقام نهى مطلق يعمهم و النساء كما ورد في مسأله الحرير، هذا مع أنّ الصدوق (قدس سره) بنفسه روى روايه الخصال المصرّحه بجواز اللبس و الصلاة لهنّ. فالنسبه في غير محلّها جزماً، و على الصّحه فالدعوى فاسده جدّاً كما عرفت.

(١) أما جواز اللبس فالظاهر عدم الخلاف و الإشكال فيه، و يقتضيه مضافاً إلى حديث رفع القلم

عن الصبي «٤» و قصور المقتضى للمنع كما مرّ صحيحنا أبي الصباح و داود بن سرحان المتقدمتان «٥» الصريحتان في الجواز. و عليه فلا مانع للأولياء من تحليه صبيانهم الذهب.

(١) في ص ٣١٧.

(٢) الفقيه ١: ١٧١/ ذيل ح ٨٠٧.

(٣) في ص ٣٤٦.

(٤) الوسائل ١: ٤٥/ أبواب مقدمه العبادات ب ٤ ح ١١، ١٢، ٢٩: ٩٠/ أبواب القصاص في النفس ب ٣٦ ح ٢.

(٥) في ص ٣٢٠.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٣٢٢

.....

نعم، قد يتوهم معارضه الصحيحتين بما رواه ابن إدريس في آخر سرائره نقلًا من روايه جعفر بن محمد بن قولويه عن أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «سألته عن الرجل يحلّي أهله بالذهب، قال: نعم النساء و الجوارى، فأما الغلمان فلا» «١».

و فيه أولًا: أنّ الروايه ضعيفه بالإرسال، لامتناع روايه ابن قولويه عن أبي بصير بلا واسطه كما لا يخفى.

و ثانيًا: أنّ الغلام يصدق على المميّز في أوان بلوغه، بل حتى بعد التجاوز عنه بسنين قليله ما لم يصل إلى حدّ الرجوليه. و الحاصل أنّه يعمّ الصبي و البالغ و لا يختص بالأول، و موضوع الحكم في الصحيحتين هو الصبي، فلا تعارض بينهما و بين هذا الخبر، لإمكان الجمع بعد صناعه الإطلاق و التقييد فيحمل الغلمان في الخبر على غير الصبيان.

و أمّا صلاته في الذهب فالظاهر أيضاً هو الجواز، سواء قلنا بأنّ عبادات الصبي شرعيّه أم ترميّيّه، و إن كان الصحيح هو الأول، لقوله (عليه السلام): مروا صبيانكم بالصلاه و الصيام «٢»، حيث إنّ الأمر بالأمر بالشىء أمر بذلك الشىء كما تقرّر في محلّه «٣». فالصلاه الصادره عن الصبي مأمور بها من قبل الشارع، لا أنّها مجرّد تمرين محض.

و كيف كان،

فلا دليل على اعتبار المانعيه لمثل هذه الصلاه، إذ ما دلّ على المنع و عمدته موثقه عمّار المتقدّمه «٤»: «لا يلبس الرجل الذهب، و لا يصلّي فيه» موضوعه الرجل غير الصادق على الصبي.

(١) الوسائل ٥: ١٠٤ / أبواب أحكام الملابس ب ٦٣ ح ٥، السرائر ٣: ٦٣٦.

(٢) الوسائل ٤: ١٩ / أبواب أعداد الفرائض ب ٣ ح ٥، ٧، ٨، ١٠: ٢٣٤ / أبواب من يصح منه الصوم ب ٢٩ ح ٣.

(٣) محاضرات في أصول الفقه ٤: ٧٤.

(٤) في ص ٣٠٤.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٣٢٣

[مسألة ٢١: لا بأس بالمشكوك كونه ذهباً في الصلاة و غيرها]

[١٢٨٩] مسألة ٢١: لا بأس بالمشكوك كونه ذهباً في الصلاة و غيرها (١).

[مسألة ٢٢: إذا صلّى في الذهب جاهلاً أو ناسياً فالظاهر صحتها]

[١٢٩٠] مسألة ٢٢: إذا صلّى في الذهب جاهلاً أو ناسياً فالظاهر صحتها (٢).

و دعوى أنّ المراد به مطلق الذكر في مقابل الأنثى، لا- خصوص الرجل المقابل للمرأة و الصبي، لا شاهد عليها، بل ظاهر أخذ عنوان الرجل دخل الخصوصيه في ترتب الحكم. و مع التّنزل فلا- أقل من الاحتمال المورث للإجمال فتسقط أدلّه المانعيه عن الاستدلال، فيرجع إلى البراءه «١» عن المانعيه بالإضافه إليه، بناءً على ما هو الصحيح من جريان الأصل في الأقل و الأ-كثر الارتباطيين. و لكن الاحتياط لا ينبغي تركه.

فإن قلت: الموضوع في عباده الصبي هو عباده البالغ، فكأنّه قيل: يصلّي الصبي صلاه البالغ، فيعتبر فيه ما يعتبر فيه.

قلت: نعم، لكنّه فيما إذا ثبت جزئيه شىء لعباده 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.

(١) للأصل الموضوعى، أعنى أصاله عدم كونه ذهباً، بناءً على ما هو الصحيح من جريان الاستصحاب فى الأعدام الأزليه كما مرّ توضيحه مفصلاً «٢» فيجوز لبسه و الصلاه فيه. مضافاً إلى الأصل الحكمى، أعنى أصاله البراءه عن الحرمة و عن المانعيه. و قد

تقدّم فى بحث الأوانى تقرير الأصل بوجه ثالث فراجع «٣» و لاحظ.

(٢) لحدیث لا تعاد الشامل لمطلق الخلل الناشئ من احتمال فوات قید وجودى أو عدمى، فیعم الموانع كالأجزاء و الشرائط. و مجرد كون الخمسه المستثناه من قبیل الأخير لا یستوجب التقیید، و لا یصلح قرینه للاختصاص

(١) [الموجود فى الأصل: استصحاب عدم اعتبار المانعیه. و لعل الصحیح ما

أثبتناه.]

(٢) فى ص ٢٥٠ فما بعدها.

(٣) شرح العروه ٤: ٣١٥.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٣٢٤

[مسأله ٢٣: لا بأس بكون قاب الساعه من الذهب]

[١٢٩١] مسأله ٢٣: لا بأس بكون قاب الساعه من الذهب، إذ لا يصدق عليه الآنيه، و لا بأس باستصحابها أيضاً فى الصلاه إذا كان فى جيبه، حيث إنّه يعدّ من المحمول، نعم إذا كان زنجير الساعه من الذهب و علّقه على رقبته أو وضعه فى جيبه لكن علّق رأس الزنجير يحرم، لأنّه تزيين بالذهب [١]، و لا تصحّ الصلاه فيه أيضاً (١).

بما عدا الموانع كما لا يخفى. فيتمسك بالإطلاق فى جميع أنحاء الخلل المحتمل من غير فرق بين صورتى الجهل و النسيان، بناءً على شمول الحديث لهما كما هو الصحيح. و أمّا بناءً على الاختصاص بالناسى كما عليه شيخنا الأستاذ (قدس سره) «١» فلا بدّ من الإعادة فى صوره الجهل، لقاعده الاشتغال.

نعم، بناءً على المختار يختص الجهل بما كان عذراً كالجهل بالموضوع أو بالحكم عن قصور، دون التقصير و دون ما كان متردداً فى الصحه عند الشروع فدخل فى الصلاه بانياً على الإعادة لو لم تطابق الواقع أو غير مبالٍ أصلاً. و قد تقدّم توضيح ذلك كلّ مفصلاً فى بحث اللباس المشكوك، فراجع «٢» و لاحظ.

(١) ذكر (قدس سره) أنّ قاب الساعه لا مانع من كونه من الذهب، إذ لا يصدق عليه اللبس و لا الآنيه بناءً على حرمة استعمال الأوانى منهما حتى فى غير الأكل و الشرب، فلا مقتضى لحرمة النفسيه بعد عدم صدق شىء من العنوانين. كما لا مانع من استصحابه فى الصلاه إذا كان فى جيبه، إذ غاية أنه يعدّ حينئذ من المحمول، و قد مرّ عدم الإشكال فيه «٣».

نعم، إذا علّق الزنجير المصنوع من الذهب

[١] بل لأنه لبس له فيما إذا علق الزنجير على رقبته، و في بعض صور تعليق رأس الزنجير أيضاً.

(١) كتاب الصلاة ٣: ٥.

(٢) ص ٢٠٦.

(٣) في ص ٣١٧.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٣٢٥

.....

لكن علق رأس الزنجير حرم، لأنه حينئذ تزيين بالذهب، و بطلت الصلاة معه أيضاً.

أقول: أما ما أفاده (قدس سره) أولاً فمتين جداً، لما عرفت. و أما بالنسبة إلى الزنجير فالظاهر حرمة، لا لمجرد صدق التزيين كي يدور الحكم مدار القول بحرمة، و قد أنكرناها كما مرّ «١» بل لصدق اللبس حقيقه، سواء علقه على رقبته أم شدّه على صدره مع تعليق الساعه على رأسه من الطرف الآخر، إذ لبس كلّ شىء بحسبه، فيختلف لبس الزنجير عن لبس الخاتم و السوار و نحوهما، و الكلّ يتبع الصدق العرفي. و لو قلنا بحرمة التزيين أيضاً كان حراماً من الجهتين.

نعم، لو وضع الزنجير في جيبه و قد أخرج مقداراً من رأسه لم يتحقّق اللبس و إن صدق 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 فاللزام 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 شىء 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 لخصوصيه

المورد دخل في الصدق و الوجه فيه: أن الحرير لم يوضع لهذا النحو من اللبس و لم يكن معداً لمثل ذلك بخلاف الذهب و نحوه فإن لبسه هو هكذا، فلا يقاس أحدهما بالآخر كي يتوجه النقض.

(١) في ص ٣١٢.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٣٢٤

[مسألة ٢٤: لا فرق في حرمة لبس الذهب بين أن يكون ظاهراً مرئياً أو لم يكن ظاهراً]

[١٢٩٢] مسألة ٢٤: لا فرق في حرمة لبس الذهب بين أن يكون ظاهراً مرئياً أو لم يكن ظاهراً (١).

[مسألة ٢٥: لا بأس بافتراش الذهب و يشكل التدثر به]

[١٢٩٣] مسألة ٢٥: لا بأس بافتراش الذهب (٢) و يشكل التدثر به.

[السادس: أن لا يكون حريراً محضاً للرجال]

إشارة

السادس: أن لا يكون حريراً محضاً للرجال (٣).

ثم إن ما أفاده (قدس سره) من بطلان الصلاة إنما يتم بناءً على ما ذكرناه من صدق عنوان اللبس، و إلا فلا وجه للبطلان و إن قلنا بحرمة التزين كما أسمعناك مراراً.

(١) لصدق اللبس على التقديرين فيشملة الإطلاق، نعم لو كانت الحرمة لأجل التزين اختصت بالظاهر، إذ لا تزين مع التخفي.

(٢) كما لو صنع كرسياً مثلاً من الذهب و جلس عليه، لعدم صدق اللبس و لا التزين.

و أما التدثر فهو يطلق على معنيين: أحدهما: الالتفاف و الالتفاف كما تصنعه المرأة عند الصلاة، و منه قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ﴾ «١» و لا ينبغي الإشكال في الحرمة حينئذ، لصدق اللبس فضلاً عن التزين.

ثانيهما: التغطية بحيث يجعله فوقه كاللحاف عند النوم، في قبال الفرش الذي يجعله تحته، و الظاهر الجواز حينئذ، إذ حكمه حكم الافتراش في عدم صدق اللبس و لا التزين كما عرفت، و عليه فلو صلى مضطجعاً تحت هذا اللحاف صحت صلاته.

(٣) يقع الكلام في الحرمة النفسية تاره و الوضعيه اخرى، و نقدّم الثاني تبعاً للمتن فنقول:

يعتبر في صحه الصلاه عدم وقوعها في الحرير المحض للرجال، فتبطل

(١) المدثر ٧٤: ١.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٣٢٧

.....

صلاتهم به إجماعاً كما ادّعا غير واحد، و تشهد له طائفه من النصوص، جمله منها صحيحه السند و هي أربعه:

الأولى: صحيحه محمد بن عبد الجبار قال: «كتبت إلى أبي محمد (عليه السلام) أسأله هل يصلّي في قلنسوه حرير محض أو قلنسوه ديباج؟ فكتب (عليه السلام): لا تحلّ الصلاه في حرير محض» «١».

٣ الثانيه: صحيحته الأخرى قال: «كتبت إلى أبي محمد

(عليه السلام) أسأله هل يصلّي في قلنسوه عليها وير ما لا يؤكل لحمه، أو تكّه حرير محض أو تكّه من وبر الأرانب؟ فكتب: لا تحلّ الصلاة في الحرير المحض، وإن كان الوبر ذكياً حلت الصلاة فيه إن شاء الله تعالى» «٢».

الثالثة: صحيحه إسماعيل بن سعد الأحوص في حديث قال: «سألت أبا الحسن الرضا (عليه السلام) هل يصلّي الرجل في ثوب إبريسم؟ فقال: لا» «٣» و التعبير عنه بالخبر المشعر بالضعف كما عن الهمداني (قدس سره) «٤» لا- وجه له، و لعلّه اغترّ من ظاهر عبارته الحدائق «٥» مع أنّه (قدس سره) أيضاً وصفه بالصحة كما يظهر بالتأمل فلاحظ.

الرابعة: صحيحه أبي الحارث قال: «سألت الرضا (عليه السلام) هل يصلّي الرجل في ثوب إبريسم؟ قال: لا» «٦».

فالعمده هي هذه الصحاح الأربع، و باقى الأخبار مؤيّده للمطلوب. و دلالتها على البطلان ظاهره، بل صريحه كما لا يخفى.

(١) الوسائل ٤: ٣٦٨/ أبواب لباس المصلّى ب ١١ ح ٢.

(٢) الوسائل ٤: ٣٧٧/ أبواب لباس المصلّى ب ١٤ ح ٤.

(٣) الوسائل ٤: ٣٦٧/ أبواب لباس المصلّى ب ١١ ح ١.

(٤) مصباح الفقيه (الصلاة): ١٣٧ السطر ١.

(٥) الحدائق ٧: ٨٩.

(٦) الوسائل ٤: ٣٦٩/ أبواب لباس المصلّى ب ١١ ح ٧.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٣٢٨

.....

نعم، قد تعارض بصحيحه محمد بن إسماعيل بن بزيع قال: «سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن الصلاة في الثوب الديقاج، فقال: ما لم يكن فيه التماثيل فلا بأس» «١». و قد حملها الشيخ (قدس سره) تاره على حال الحرب و لا يخفى بعده، و أخرى على ما إذا كان الديقاج سداه قطناً أو كتاناً «٢»، و حملها صاحب الوسائل على التقيه.

أقول: يقع الكلام فى المعارض تاره

من حيث السند، و أخرى من حيث الدلالة.

□
أما السند: فلا ينبغي التشكيك في صحته، فإنَّ سعداً المذكور فيه و إن كان يحتمل بدواً تردده بين سعد بن عبد الله الأشعري الذي طريق الشيخ إليه صحيح في المشيخه «٣» و الفهرست «٤»، و بين غيره ممن لم يصح كسعد بن أبي خلف، أو سعد بن سعد الأحوص «٥» و نحوهما. لكن المتعين هو الأول.

أولاً: أنه (قدس سره) لم يذكر في المشيخه غيره، و في التهذيب لم يرو إلا عنه، بمعنى أنه كثيراً ما يصرح باسمه و اسم أبيه، و إذا أطلق أحياناً فهو مسبوق أو ملحق به، فيطمأن عادة أنه المراد به و قد حذف اسم أبيه اختصاراً اعتماداً على القرينه السابقه أو اللاحقه.

و ثانياً: مع الغضِّ عمّا ذكر لا يحتمل عادة أن يراد به غيره، لاختلاف الطبقة، فإنَّ الزاوي بعده هو أحمد بن محمد، و المراد به إمّا أحمد بن محمد بن عيسى أو أحمد بن محمد بن خالد البرقي، و هذا أعنى سعد بن عبد الله روى عنهما كثيراً، فإيّا من كان تجوز روايته عنه لاتحاد الطبقة، بخلاف ما لو أُريد به

(١) الوسائل ٤: ٣٧٠/ أبواب لباس المصلي ب ١١ ح ١٠.

(٢) الاستبصار ١: ٣٨٦/ ذيل ح ١٤٦٥، ١٤٦٦.

(٣) التهذيب ١٠ (المشيخه): ٧٣.

(٤) الفهرست: ٣١٦/ ٧٥.

(٥) الفهرست: ٣٢٠، ٣١٩/ ٧٦.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٣٢٩

.....

سعد بن أبي خلف، فإنه من أصحاب الصادق أو الكاظم (عليهما السلام) فكيف يمكن روايته عن أحمد بن محمد بن عيسى أو ابن خالد المتأخرين عنه بكثير.

و كذا سعد بن سعد الأحوص، فإنَّ البرقي أعنى محمد بن خالد والد أحمد يروى عنه فكيف يروى هو عن ابنه أحمد.

بالجملة: فاختلف الطبقات يمنع عن إرادته غير سعد بن عبد الله، فلا ينبغي التأمل في صحه السند.

و أما من حيث الدلالة فقد اختلفت كلمات اللغويين في تفسير الديباج، فعن أقرب الموارد أنه الثوب الذي سداه و لحمته حرير «١» فيتحد مع الحرير المحض و تستقر المعارضه حينئذ. لكن هذا لم يثبت، بل يبعده وقوع التقابل بينهما في بعض الأخبار، و قد ظفرنا من ذلك على مواضع ثلاثه:

أحدها: الصحيحه الأولى لمحمد بن عبد الجبار المتقدمه «٢»، قال فيها: «هل يصلّى في قلنسوه حرير محض أو قلنسوه ديباج».

الثاني: مرسله ابن بكير: «لا يلبس الرجل الحرير و الديباج إلا في الحرب» «٣».

الثالث: موثقه سماعه قال: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن لباس الحرير و الديباج ...» إلخ «٤» و لعلّ المتتبع يجد أكثر من ذلك، و لا ريب أنّ هذه تكشف عن التعدّد و تغاير المعنى، و إلّا فلا وجه للمقابلة مع الاتحاد.

و عليه فلعّل الأقوى تفسيره بما عن لسان العرب من أنه الحرير المنقوش «٥» الشامل بإطلاقه للخالص و غيره من دون دخل المحوضه في مفهومه.

و يؤيد هذا التفسير جواب الإمام (عليه السلام) في هذه الصحيحه أعنى

(١) أقرب الموارد ١: ٨١٦.

(٢) في ص ٣٢٧.

(٣) الوسائل ٤: ٣٧٢/ أبواب لباس المصلّى ب ١٢ ح ٢، ٣.

(٤) الوسائل ٤: ٣٧٢/ أبواب لباس المصلّى ب ١٢ ح ٢، ٣.

(٥) لسان العرب ٢: ٢٦٢.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٣٣٠

سواء كان ساتراً للغوره أو كان الساتر غيره (١)

صحيحه محمد بن إسماعيل بن بزيع المتقدمه بقوله (عليه السلام): «ما لم يكن فيه التماثل فلا بأس» فعلق الجواز بما إذا لم يكن النقش تماثلاً.

و على هذا فترتفع المعارضه، إذ النسبه حينئذ

بينها و بين الصحاح المتقدمه المانع نسبه الإطلاق و التقييد، فتحمل هذه على غير الخالص.

و إن أبيت إلا عن الاتحاد كما عن الأقرب فلا مناص عن الحمل على التقيه، لذهاب العامه إلى جواز الصلاه فى الحرير المحض «١».

و أمّا الحمل على الكراهه فهو و إن أمكن بالنسبه إلى الخبرين الأخيرين من الصحاح الأربعة المتقدمه، لكنّه لا يتمشى فى الأوليين منها، للتصريح فيهما بعدم الحلّيه الممتنع حمله عليها، إذ المراد بها فى المقام الحلّيه الوضعيه كما لا يخفى بمعنى سدّ الطريق قبال فتحه، المساوق للبطلان، دون التكليفيه كى تقبل الحمل على الكراهه.

(١) كما نصّ عليه جمع من الأصحاب، لإطلاق الأدلّه الشامل لما كان ساتراً بالفعل و غيره.

نعم، لو استندنا فى البطلان إلى الحرمة النفسيه، بدعوى أنّ الساتر إذا كان حراماً فوجوده كعدمه، إذ يعتبر فى الشرط أعنى الستر أن يكون مصداقاً للمباح، فلو تسوّى بالحرير المحرّم فكأنه لم يتسوّى، فتبطل الصلاه لفقدتها شرطيه الستر. كان اللازم حينئذ اختصاص البطلان بالساتر كما تقدّم «٢» نظير هذه الدعوى فى الذهب.

لكنّها مضافاً إلى فسادها فى نفسها كما أشرنا إليه هناك لا نستند إليها فى

(١) حليه العلماء ٢: ٦٧، المغنى ١: ٦٦١، الشرح الكبير ١: ٥٠٦، المجموع ٣: ١٨٠ [و المراد من الجواز هنا هو الصحه، لا الحكم التكليفى، لأنهم يذهبون إلى حرمة لبسه].

(٢) عن العلامه فى ص ٣٠٨.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٣٣١

و سواء كان مما تتم فيه الصلاه أو لا على الأقوى [١] كالتكّه و القلنسوه و نحوهما (١).

الحكم بالبطلان، بل المستند فى المقام الروايات المتقدمه المصرّحه بالبطلان الشامله بإطلاقها للساتر و غيره كما عرفت.

(١) اختلفت كلمات الأصحاب فى جواز الصلاه فيما لا تتم الصلاه فيه

منفرداً من الحرير أى ما لا يكون ساتراً حتى بالقوّه و عدمه، فالأشهر بل المشهور هو الجواز. و عن الشيخ المفيد «١» و الصدوق «٢» و ابن الجنيد «٣» و العلامه فى المختلف «٤» و جمع من متأخري المتأخرين كصاحب المدارك «٥» و المجلسي «٦» و الكاشاني «٧» و الفاضل الخراساني فى الذخير «٨» و غيرهم اختيار المنع، و تبعهم السيد (قدس سره) فى المتن، و قوّه صاحب الحدائق (قدس سره) «٩» و بالغ الصدوق فى المنع فقال: لا- تجوز الصلاة فى تكه رأسها من إبريسم «١٠»، و منشأ الاختلاف اختلاف الأخبار كما ستعرف.

و أمّا ما استند إليه فى الحدائق و لو بنحو التأييد للقول بالمنع من عموم الأخبار المانعه من الصلاة فى الحرير المحض، فغير سديد، إذ الموضوع فى تلك

[١] فى القوه إشكال، نعم هو أحوط.

(١) المقنعه: ١٥٠.

(٢) المقنعه: ٨٠، الفقيه ١: ١٧١ / ذيل ح ٨٠٧، ٨١٠.

(٣) حكاه عنه فى المختلف ٢: ٩٨.

(٤) المختلف ٢: ٩٩.

(٥) المدارك ٣: ١٧٩.

(٦) البحار ٨٠: ٢٤١.

(٧) مفاتيح الشرائع ١: ١١٠.

(٨) ذخيره المعاد: ٢٢٧ السطر ٤٢.

(٩) الحدائق ٧: ٩٧.

(١٠) الفقيه ١: ١٧٢ / ذيل ح ٨١٠.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٣٣٢

.....

العمومات الثوب من الحرير أو الإبريسم، غير الصادق على مثل التَّكَّة و القلنسوه و نحوهما ممَّا لا تتم الصلاة فيه، لا مطلق اللبس
كى يشملها فلاحظ.

و كيف كان، فالعمده فى المقام اختلاف الأخبار كما عرفت، فإن مقتضى الإطلاق فى صحىحتى محمد بن عبد الجبار
المتقدمتين «١» المنع، بل إنَّ لهما قوه ظهور فى ذلك زائداً على الإطلاق، من جهة أنَّ موردهما هو القلنسوه التى لا تتم فيها
الصلاه، فهما باعتبار المورد كالنصِّ فى ذلك، لاستهجان التخصيص به.

و دعوى

أنَّ الحرير مختص لغه بالثوب فلا يشمل ما لا تتم، يدفعها مضافاً إلى منعها، إذ لا شاهد عليها، أنَّ التَّكَّة و القلنسوه قد اضيفتا إلى الحرير المحض في الصحيحتين الكاشف عن صدقه عليهما كصدقه على الثوب فلاحظ.

□
و بإزاء هاتين الصحيحتين خبر الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «كَلَّ ما لا تجوز الصلاة فيه وحده فلا بأس بالصلاه فيه، مثل التَّكَّة الإبريسم، و القلنسوه و الخف و الزنار يكون في السراويل و يصلَّى فيه» (٢).

و يقع الكلام في هذا الخبر تاره من حيث السند، فان بنينا على الضعف تعيَّن العمل بالصحيحتين السليمتين عن المعارض. و أُخرى بناءً على الصحة، فهل يمكن التوفيق و الجمع العرفي بينهما على وجه ترتفع المعارضه أو لا؟ و ثالثه بناءً على استقرار المعارضه فأَيُّهما المرجح. فهذه جهات البحث.

أمَّا الجبهه الأولى: فليس في السند من يتأمل فيه عدا أحمد بن هلال العبرتائي، فقد ذكر العلامة في الخلاصه أنَّ روايته غير مقبوله (٣).

لكنَّا ذكرنا غير مرّه عدم الاعتماد على تضعيف العلامة و توثيقه، و كذا غيره من المتأخرين، لابتناؤه على الحدس و الاجتهاد، و إنّما يعتمد على من يقطع أو يحتمل استناده في الجرح و التعديل على الحسّ كى يشملته دليل حجيه الخبر.

(١) في ص ٣٢٧.

(٢) الوسائل ٤: ٣٧٦/ أبواب لباس المصلّى ب ١٤ ح ٢.

(٣) الخلاصه: ٣٢٠/ ١٢٥٦.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٣٣٣

.....

على أنَّ من المعلوم من مسلك العلامة اقتصاره في الحجّيه على خبر الإمامي الاثني عشرى، فلا يعتمد على غيره و إن كان ثقه، و الرجل منحرف عن الحق كما ستعرف، و لأجله منع عن قبول روايته. فلا يكشف المنع عن عدم الوثاقه.

و لم نعثر على غير العلامة

مَمَّنْ ضَعَّفَ الرَّجُلَ فِي حَدِيثِهِ، بِرَمِيهِ بِالْكَذْبِ أَوْ الْوَضْعِ وَنَحْوِهِ مَمَّا يُوجِبُ عَدَمَ صَدَقِهِ فِي الْحَدِيثِ أَوْ الْخَدَشِ فِي قَبُولِ رِوَايَتِهِ.

بل إنَّ النجاشي قد صرَّحَ بالقبول فقال: إنَّه صالح الروايه، يعرف منها و ينكر «١». فيظهر منه أنَّ الرجل في نفسه صالح الروايه غير أنَّ بعض أحاديثه منكروه إمَّا لخلل في المضمون أو لروايته عمَّن لا يعتمد عليه، وقد ذكرنا في محلِّه «٢» أنَّ هذا هو المراد من مثل هذه العبارة الكثيره الدوران في كلمات الرجالين، وإلا فظاهرها يقتضى التناقض بين الصدر و الذيل كما لا يخفى.

هذا مع أنَّ ابن الغضائري لم يتوقَّف في حديثه عن نوادر ابن أبي عمير و مشيخه الحسن بن محبوب «٣» فلولا أنَّ الرجل في نفسه صالح الحديث و مقبول الروايه لم يكن فرق بين روايته عنهما و عن غيرهما في عدم قبول شىء منها.

و قد صرَّح الشيخ (قدس سره) في العُدَّة بقبول رواياته في حال استقامته «٤». و من هنا ذكر في إكمال الدين قوله: حدَّثنا يعقوب بن يزيد عن أحمد بن هلال في حال استقامته عن ابن أبي عمير «٥». فيظهر أنَّه ثقَّه في نفسه، و إمَّا منع عن الأخذ برواياته انحرافه عن الحق، و هذا إمَّا يقدر عند من يقتصر في الحجَّيه على خبر الإمامي الاثنى عشرى، و أمَّا على المختار من التعميم لمطلق الثقَّه و إن لم يكن كذلك كما في الفطحَّيه و الواقفَّيه و نحوهما من سائر الفرق المخالفه للفرقه

(١) رجال النجاشي: ٨٣ / ١٩٩.

(٢) معجم رجال الحديث ٣: ١٥٢.

(٣) حكاه عنه في الخلاصه: ٣٢٠ / ١٢٥٦.

(٤) العُدَّة: ٥٧ السطر ١.

(٥) كمال الدين: ٢٠٤ / ١٣.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٣٣٤

.....

الناجيه، فلا يكون

الانحراف المزبور قادحاً في الحجّيه و مانعاً عن قبول الروايه.

نعم، ذكر الصدوق «١» تبعاً لشيخه محمد بن الحسن بن الوليد أنّه يستثنى من روايات محمد بن أحمد بن يحيى الأشعري «٢» في كتاب نوادر الحكمه ما يرويه عن جماعه و عدّ منهم أحمد بن هلال، و تبعه القميون في ذلك، غير أنّ بعضهم ناقش في استثناء محمد بن عيسى العبيدي كما تقدّم سابقاً.

لكن سبق غير مرّه أنّ الاستثناء المزبور لا يدل على التضعيف، بل غايته عدم ثبوت وثاقه هؤلاء عندهم لا الطعن فيهم في قبال الباقين الثابتة وثافتهم.

و منه يظهر أنّ ما ذكره الشيخ في التهذيب من عدم العمل بما يختص الرجل أعني أحمد بن هلال بروايته «٣» غير دالّ على التضعيف، و لعلّ عدم العمل لدى الاختصاص لاشتمال حديثه على المنكرات، أو غايته عدم ثبوت وثاقته عنده.

و على الجملة: لا ينبغي الريب في انحراف الرجل عن الحقّ و فساد عقيدته بعد أن كان مستقيماً في أول أمره، بل كان من أعيان هذه الطائفة و وجوها و ثقاتها، و قد وردت فيه ذموم شديده و مطاعن أكيدته عن العسكري (عليه السلام) كما ذكره النجاشي «٤» و عن الناحية المقدّسه كما عن الكشي «٥» تتضمن اللعن عليه و التبرّي منه، بل خروجه عن الدين، حتى قطع الله عمره بدعوه الحجّه (عجل الله فرجه).

(١) كما في رجال النجاشي ٩٣٩ / ٣٤٨.

(٢) [المذكور في الأصل: أحمد بن محمد بن يحيى العطار. و الصحيح ما أثبتناه].

(٣) التهذيب ٩: ٢٠٤ / ذيل ح ٨١٢.

(٤) رجال النجاشي: ٨٣ / ١٩٩.

(٥) رجال الكشي: ٥٣٥ / ١٠٢٠.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٣٣٥

.....

و قد حكى الصدوق في إكمال الدين عن شيخه ابن الوليد عن سعد بن عبد

اللّه أنّه قال: ما سمعنا ولا رأينا بمتشيع رجح عن تشيعه إلى النصب إلا أحمد ابن هلال «١».

بل يظهر كما عن شيخنا الأنصاري «٢» من نسبته إلى النصب تاره و إلى الغلو اخرى عدم اعتناقه مذهباً أصلاً، لما بين المسلكين من بعد المشرقين و كونهما على طرفي النقيض.

□
و لعلّ السرّ و اللّه العالم في عدوله عن الحقّ و انحرافه عن المذهب هو البغى و الحسد، حيث إنّ كما عرفت كان من أعيان هذه الطائفة و وجوهها، و على جانب عظيم في أعين الناس، و قد لقيه أصحابنا بالعراق و كتبوا عنه، و أنكروا ما ورد في مذمته حتى حملوا القاسم بن العلاء على أن يراجع في أمره مره بعد اخرى، و لذلك كان يتوقّع اللعين صدور التوقيع باسمه و تفويض السفاره اليه و جعله نائباً خاصاً، فلمّا رأى خلاف ذلك دعاه بغيه و حسده إلى الخروج عن الدين و الانحراف عن الحق، أعادنا اللّه من سوء الخاتمه، و وقانا من تسويلات النفس الغاشمه.

و كيف كان، فكلّ ذلك مما لا ريب فيه و لا إشكال، لكنّ شيئاً من ذلك لا يقتضى نفى الوثاقه عن الرجل في نفسه، و عدم صدقه في حديثه الذي هو المناط في حجّيه الخبر كى يعارض به توثيق النجاشى المتقدّم.

بل إنّ الرجل قد وقع في سلسله سند كامل الزيارات، و قد مرّ غير مرّه توثيق جعفر بن محمد بن قولويه لكلّ من يقع في سند كتابه، و لزوم الأخذ به ما لم يثبت تضعيفه من الخارج. فهذا توثيق آخر يعضد توثيق النجاشى، و ليس في البين ما يعارض التوثيقين كى يرفع اليد عنهما.

و عليه فالأظهر قبول روايات أحمد بن هلال، لثبوت

(١) كمال الدين: ٧٦.

(٢) كتاب الطهارة: ٥٧ السطر ١٩.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٣٣٦

.....

المعارض، و لأجله نعتبر روايه الحلبي في المقام موثقه.

و يؤيده: أنّ المشهور قد عملوا بها كما عرفت، لانحصار مدرّكهم فيها، فمع تسليم الضعف فهو مجبور بعمل المشهور بناءً على ما هو المعروف من ثبوت الانجبار، و إن كان على خلاف التحقيق.

و من الغريب أنّ صاحب الحقائق (قدس سره) مع اعتراضه كثيراً على الأصحاب في تقسيمهم الأخبار إلى الصحيح و الحسن و الضعيف، و بنائه على حجّيه الأخبار الموجوده في الكتب الأربعة، و عدم الطعن في أسانيدھا كيف حكم على هذه الروايه بالضعف «١»، مع أنّها موثقه، بل مجبوره بعمل المشهور كما عرفت.

الجهه الثانيه: بعد الفراغ عن حجّيه روايه الحلبي، و البناء على كونها موثقه كما عرفت فهل يمكن الجمع الدلالي بينها و بين الصحيحتين المتقدّمتين لمحمد ابن عبد الجبار «٢» أو أنّهما متعارضتان؟ الظاهر هو الأول، لأنّ الموثقه صريحه في الجواز و نصّ فيه بحيث لا- تقبل التصرّف و التأويل، بخلاف الصحيحتين، فإنّ دلالتھما على المنع و إن كانت في غايه القوّه، لكون ما لا يتم بنفسه مورداً لهما، و يقبح تخصيص المورد كما عرفت «٣» لكنّهما مهما بلغتا من القوّه فهما بالأخره ظاهرتان قابلتان للتأويل، و لا تكادان تخرجان عن حدّ الظهور إلى الصراحه كما في الموثقه، فهما من قبيل النص و الظاهر، فليحمل الإطلاق في الصحيحتين على غير ما لا تتم الصلاه فيه.

و القبح المزبور ليس حكماً عقلياً غير قابل للتخصيص، بل هو قبح كلامي نشأ من المنافاه لحكمه التكلم، فيرتفع القبح و الاستهجان فيما إذا كانت هناك نكته اقتضت العدول عن مورد السؤال، و إلقاء

(١) الحدائق ٧: ٩٧.

(٢) فى ص ٣٢٧.

(٣) فى ص ٣٣٢.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٣٣٧

.....

لم تنطبق على المورد، فيتدارك القبح بتلك المصلحه.

و قد تقدّم نظير ذلك فى السنجاب و قلنا إنّه و إن كان مورداً لموثقه ابن بكير المانع عن الصلاه فيما لا يؤكل لحمه لكنّه يحكم بالجواز للنصّ الخاص الوارد فيه غير القابل للتأويل، و يحمل إطلاق الموثقه على غير هذا المورد فلاحظ «١».

الجهه الثالثه: لو أغمضنا عمّا ذكر و بنينا على استقرار المعارضه لتعذر الجمع العرفى، فهل يمكن ترجيح أحدهما على الآخر؟

ذكر صاحب الحدائق (قدس سره) أنّ الترجيح مع الصحيحتين، لموافقته خبر الحلبي مع العامه، فإنّ المنقول عن أبى حنيفه و الشافعى و أحمد فى إحدى الروايتين جواز الصلاه فى الحرير المحض فيحمل على التقيّه «٢».

و هذا كما ترى غريب جدّاً، ضروره أنّهم يجوزون الصلاه فى الحرير مطلقاً سواء كان مما تتم فيه الصلاه أم لا، و المستفاد من موثقه الحلبي ظهوراً، بل صراحه المفروغيه عن مانعيه الحرير فى الصلاه، و أنّها أمر مفروض مسلّم و إنّما حكم بالجواز لكون الحرير مما لا تتم فيه الصلاه مثل التكه و القلنسوه و نحوهما، بحيث لولا هذه الجهه لكان عدم الجواز لمانعيه الحرير فى حدّ ذاته مما لا ريب فيه، و هذا كما ترى مخالف لمذهب العامه، فكيف يحمل مثله على التقيّه.

و عن المحقق الهمداني (قدس سره) عكس ذلك، فحمل الصحيحتين على التقيّه، و رجّح الموثقه عليهما و قال بعد ما استظهر أنّهما روايه واحده قد وقع الاختلاف فى النقل من حيث التعبير باللفظ و المضمون، فنقلها محمد بن عبد الجبار إجمالاً تاره و تفصيلاً اخرى: إنّهما من

الأخبار التي تلوح منها آثار التقية، حيث إنهما من المكاتبه دون المشافهه، و يحتاط فى الأولى ما لا يحتاط فى الثانیه، فإنها تبقى و هذه تبنى، مع اشتغالها على نفي البأس عن الصلاة فى وبر ما لا يؤكل كالأرانب مشروطاً بالتذكية المحمول على التقية البتة.

(١) ص ١٩٤ فما بعدها.

(٢) الحدائق ٧: ٩٧.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٣٣٨

.....

و فى التعليق على المشيئة إيماء إليها كما لا يخفى، فبعد هذه الشواهد و الأمارات سيما بعد تطرق التقية فى بعض الفقرات لا يبقى وثوق بصدورها لبيان الحكم الواقعى، فلا مجال لدعوى إبانها عن التقية.

بل إن فى العدول عن التصريح بالمنع عن الصلاة فيه إلى التعبير بنفى الحلية فى قوله (عليه السلام): «لا تحل الصلاة فى الحرير المحض» المشعر بالحرمة النفسية فقط كما يرونها دون الوضعيه كما نقول بها إيماء إلى ما ذكرناه من ابتنائها على التقية. و عليه فتحمل هذه الفقرة على إرادته حرمة نفس الحرير حال الصلاة لا بطلان الصلاة الواقعه فيه «١».

و أنت خير بما فيه، بل لم نكن نترقب صدوره عن مثله (قدس سره). أمّا ما أفاده من دعوى الاتحاد فغير بعيد، و لا نضايقه فيها.

و أمّا ما أفاده من حمل قوله (عليه السلام): «لا تحل الصلاة فى الحرير المحض» على إرادته حرمة اللبس فمن غرائب الكلام، بل لعلّ طرح الروايه أهون من هذا الحمل، ضروره ظهور قوله: «لا تحل» بل صراحته فى نفي الحلية الوضعيه المساوقه للبطلان، سيما بعد إسناده إلى الصلاة نفسها، فكيف يحمل على الحرمة النفسية و يسند إلى اللبس غير المختص بحال الصلاة.

فالإنصاف: أنه لا يمكن ترجيح شىء من الروايتين على الأخرى بالحمل على التقية، لمخالفتها معاً مع العامه. و

من الظاهر عدم موافقه مضمون إحداهما مع الكتاب أو مخالفته كى يَرَجِّح من هذه الجهه. وقد ذكرنا فى بحث التعادل و التراجيح حصر التراجيح بهذين «٢» فهما متكافئان بعد تسليم المعارضه.

و حيثئذ فان بنينا على التخيير بعد فقد التراجيح كما هو المشهور جاز الأخذ بأحدهما مخيراً و الفتوى بمضمونه، و إلا كما هو الأقوى، لضعف أخبار

(١) مصباح الفقيه (الصلاه): ١٤١ السطر ٢٦.

(٢) مصباح الأصول ٣: ٤١٤.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٣٣٩

بل يحرم لبسه فى غير حال الصلاه أيضاً إلّا مع الضروره لبرد، أو مرض، و فى حال الحرب، و حيثئذ تجوز الصلاه فيه أيضاً [١]

(١).

التخيير بأجمعها كما تعرّضنا له فى محلّه «١» فيتساقطان على ما هو الأصل فى المتعارضين، و حيثئذ فحيث ليس لنا عموم فوق يرجع إليه، إذ الأخبار المانعه عن الصلاه فى الحرير و عمدتها الصحيحه الثالثه و الرابعه المتقدمتان «٢» كلّها مقيداه بالثوب غير الصادق على التكه و القلنسوه و نحوهما مما لا تتم فيه الصلاه، و إن صدق عنوان اللبس، لكنّه غير مأخوذ فى شىء منها، فينتهى الأمر حيثئذ إلى الرجوع إلى الأصل العملى، و مقتضاه أصاله البراءه عن تقييد الصلاه بعدم وقوعها فى مثل هذا الحرير، بناءً على ما هو الصحيح من جريان البراءه فى الأقل و الأكثر الارتباطيين.

فتحصّل: أنّ النتيجة هى الجواز على كلّ تقدير، سواء قلنا بالجمع الدلالى و التوفيق العرفى بين موثقه الحلبي و الصحيحتين كما هو الحق على ما عرفت، أم بنينا على استقرار المعارضه بينهما لتساقطهما حيثئذ، و مقتضى الأصل هو الجواز. فالأقوى جواز الصلاه فيما لا تتم الصلاه فيه وحده من الحرير و اختصاص المانعيه بما تتم.

(١) بعد الفراغ عن

الحرمة الوضعيه تعرّض (قدس سره) للحرمة النفسيه و استقصاء البحث يستدعى التكلّم فى جهات:

الجهه الاولى: لا- إشكال كما لا خلاف فى حرمة لبس الحرير على الرجال حال الصلاه و غيرها، بل عليه الإجماع فى كثير من الكلمات، و تدلّ عليه جملة

[١] دوران صحه الصلاه مدار جواز اللبس لا- يخلو من إشكال بل منع، نعم إذا كان الاضطراب فى حال الصلاه أيضاً جازت الصلاه فيه.

(١) مصباح الأصول ٣: ٤٢٣.

(٢) فى ص ٣٢٧.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٣٤٠

.....

من الروايات، و فيها المعتبره كموثقه سماعه قال: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن لباس الحرير و الديقاج، فقال: أمّا فى الحرب فلا- بأس به، و إن كان فيه تماثيل» (١) دلّت بالمفهوم على ثبوت البأس فى غير حال الحرب، و لعلّ الجواز حالها لأجل إظهار شوكة الإسلام كى لا- يزعم الكفّار أنّ الحرب معهم لكسب الثروه و التخلّص من الفقر، أو لما قيل من أنّ الحرير يوجب قوّه القلب أو لوجه آخر لا نعرفه.

و كيف ما كان، فهى صريحه فى عدم الجواز فى غير هذه الحال، كما أنّها صريحه فى الجواز حال الحرب و إن كان فيه تماثيل.

نعم، يعارضها فى هذا الإطلاق ما رواه عبد الله بن جعفر فى قرب الإسناد بسنده عن الصادق عن أبيه: «أنّ علياً (عليه السلام) كان لا يرى بلبس (لباس) الحرير و الديقاج فى الحرب إذا لم يكن فيه التماثيل بأساً» (٢).

لكن الروايه مضافاً إلى ضعف سندها بعبد الله بن جعفر (٣) يمكن حملها على الكراهه جمعاً، للتصريح فى الموثّق بالجواز حتى مع التماثيل.

الجهه الثانيه: هل تعمّ الحرمة مطلق اللباس أو تختصّ بما تتم فيه الصلاه فما لا تتم كالقلنسوه لا

يكون لبسه حراماً؟ لم أرَ من تعرّض لهذه الجبهة، و إنما تعرّضوا لذلك في المانعيه و الحرمة الوضعيّه كما تقدّم.

و الظاهر ابتناء الحكم هنا على ما تقدّم في تلك المسأله، فإن بنينا هناك على المانعيه من جهه المناقشه في خبر الحلبي كان إطلاق الأخبار الناهيه عن اللبس الشامله لما تتم و ما لا تتم محكماً فنحكم بالإطلاق في الحرمة النفسيه و الوضعيه، لعدم المقيّد لشيء منهما.

(١) الوسائل ٤: ٣٧٢/ أبواب لباس المصلي ب ١٢ ح ٣.

(٢) الوسائل ٤: ٣٧٢/ أبواب لباس المصلي ب ١٢ ح ٥، قرب الاسناد: ١٠٣ / ٣٤٧.

(٣) [بل وثقه الشيخ، راجع معجم رجال الحديث ١١: ١٤٨ / ٤٧٦٦].

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٣٤١

.....

و إن بنينا هناك على الجواز وضعاً، أخذاً بموثقه الحلبي كما عرفت فالظاهر جواز اللبس نفساً أيضاً، إذ نفى البأس عن الصلاه فيما لا تتم كما تضمّنه الموثق يدلّ بالدلاله الالتزاميه العرفيه على الترخيص في اللبس في حدّ نفسه إذ حمّله على مجرد الجواز الوضعي مع المنع النفسي خلاف المتفاهم العرفي من موثق الحلبي كما لا يخفى، فكما يقيد به إطلاق دليل المانعيه يقيد إطلاق دليل الحرمة بملاك واحد.

الجهه الثالثه: أنه يستثنى من حرمة اللبس مضافاً إلى حال الحرب كما مرّ حال الضروره من برد أو مرض أو خوف و نحوها.

و استدلّ له في الوسائل تاره بحديث الرفع بالنسبه إلى الاضطرار، و هو وجيه. و أخرى بقولهم (عليهم السلام): «ليس شيء مما حرّم الله إلا وقد أحلّه لمن اضطرّ إليه» المذكور في باب اليمين، و هو أيضاً متين. و ثالثه بقولهم (عليهم السلام): «كلّ ما غلب الله عليه فالله أولى بالعدر» (١)، و قد تبعه في هذا الاستدلال غيره.

لكنّه

فى غير محلّه، لخروجه عن محلّ الكلام، إذ المراد بالاضطرار المبحوث عنه فى المقام ما لم يبلغ حدّاً يسلب معه الاختيار و يخرج الفعل عن القدره، و إلا فلا حاجه إلى الاستدلال حتّى 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 متعلّقاً للاختيار فعلاً و تركاً مضطراً إليه لضروره دعتة إليه، من برد أو مرض و نحوهما فى قبال الإكراه. و لا ريب أنّ الروايه ناظره إلى الفرض السابق، أعنى الخروج عن القدره و الاختيار، و أنّ الشىء مغلوب لإرادته الله تعالى، و قدره العبد مقهوره لقدرته، كما فى صاحب السلس الخارج منه البول بلا إرادته منه، الذى هو مورد

(١) الوسائل ٤: ٣٧٣/ أبواب لباس المصلّى ب ١٢ ح ٦، ٧، ٨.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٣٤٢

.....

الروايه. فالروايه أجنيبه عن محلّ البحث، و العمده فى الاستدلال هما الوجهان الأولان.

الجهه الرابعه: قد عرفت الاستثناء فى حالتى الحرب و الضروره، فهل هذا استثناء عن خصوص الحرمة النفسيه فتبطل الصلاه فى الحرير حالتها أو عنها و عن الوضعيه فتصح؟

أمّا فى حال الضروره فربما يستدلّ للجواز بما يستفاد من الأخبار من أنّ الصلاه لا تسقط بحال.

و هذا ينبغى أن يعدّ من الغرائب، إذ ليس الكلام فى العذر المستوعب لتمام الوقت، و إلا فمع الاستيعاب لا ريب فى الصحه قطعاً، و أنّ المانع ساقطه حينئذ بالضروره كما هو الحال فى سائر الموانع، بل الأجزاء و الشرائط المتعدّره فى مجموع الوقت، الذى لا يشكّ فى وجوب الاقتصار على الباقي و عدم سقوط الصلاه رأساً.

و إنّما الذى وقع فيه الكلام فى المقام بين

الأعلام نفيًا وإثباتًا هو العذر غير المستوعب و غير المؤدى لسقوط الصلاة، للتمكّن من الإتيان بها في غير الحرير في الجزء الآخر من الوقت. فالاستدلال المزبور في غير محلّه جزماً.

و كيف كان، فقد ذهب جمع منهم المحقق الهمداني (قدس سره) إلى الجواز مستدلاً عليه بقصور المقتضى، لانصراف دليل المانعيه إلى ما كان اللبس حراماً في نفسه. فحال الترخيص و جواز اللبس غير مشمول لدليل المنع «١».

و الجواب: أنّ كلا من المانعيه و الحرمة قد ثبتت بدليل يختصّ بها، و لم يثبتا بدليل واحد كى يدعى الانصراف المزبور، و لا ريب في عدم الملازمه بين المانعيه و الحرمة كما في لبس ما لا يؤكل و النجس و الميتة، حيث إنّها تمنع عن صحة الصلاة مع جواز لبسها تكليفاً بلا إشكال، إلا في الميتة على القول بحرمة الانتفاع بها مطلقاً، الذى هو خلاف التحقيق.

(١) مصباح الفقيه (الصلاه): ١٣٧ السطر ٣١، ٢٢.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٣٤٣

.....

فالإنصاف: أنّه لا مقيّد للإطلاق بالنسبه إلى دليل المانعيه، و غايه ما ثبت بدليل الاضطرار جواز اللبس في هذه الحال تكليفاً، فيقيّد به الإطلاق في دليل الحرمة. و أمّا الإطلاق في دليل المنع فهو سليم عن التقييد، فيتمسك به و مقتضاه بطلان الصلاة الواقعه في الحرير عند الضروره و إن جاز اللبس حينئذ.

و أمّا في حال الحرب فقد يستدلّ لصحة الصلاة حينئذ بالانصراف الذى عرفت تقريره مع جوابه.

و استدللّ لها في الجواهر «١» بما حاصله: أنّ الجواز حال الحرب قد ثبت بالنصّ الخاص، دون الأدلّه العامه كما في الضروره من حديث الرفع و نحوه كما عرفت. و مقتضى إطلاق النصّ شمول الجواز لحالتي الصلاة و غيرها، فيعمّ الجواز التكليفى و

الوضعي.

و النسبه بينه و بين دليل المانعيه كقوله في صحيح ابن عبد الجبار المتقدّم «٢»: «لا تحلّ الصلاه في الحرير المحض» و إن كانت هي العموم من وجه، لافتراق الأوّل في المحارب غير المصلّي، و افتراق الثاني في المصلّي غير المحارب، و يتعارضان في مادّه الاجتماع و هي الصلاه في الحرير حال الحرب، لكن الترجيح مع الأوّل، لفهم الأصحاب و مناسبه التخفيف الذي هو الحكمه في الرخصه.

و فيه: أنّ نصّ الجواز حال الحرب خاص بالحكم التكليفي، و لا نظر فيه إلى الجواز الوضعي بوجه، فهو و إن كان بإطلاقه شاملاً لحالتي الصلاه و غيرها لكن النظر فيه مقصور على الحليّ التكليفيّه قبالة الحرمة النفسية، و أنّ لبس الحرير لا يكون حراماً على المحارب في الحالتين. و أمّا الجواز الوضعي و أنّه لا يكون مانعاً عن صحه الصلاه فلا نظر في النصّ إليه بوجه حتى يعارض به

(١) الجواهر ٨: ١١٩.

(٢) في ص ٣٢٧.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٣٤٤

و إن كان الأحوط أن يجعل ساتره من غير الحرير (١).

إطلاق دليل المانعيه. فالمتبع هو هذا الإطلاق السليم عن المعارض، و لأجله يحكم بالبطلان.

نعم، لو وصلت النوبه إلى المعارضه، بأن كان النصّ في المقام شاملاً لكلا الجوازين اتجه الحكم بالصحه حينئذ، من دون حاجه إلى ترجيح دليل الجواز على المنع بما أفاده (قدس سره) من الوجهين، بل مجرد عدم الترجيح في دليل المنع كافٍ في الحكم بالجواز، لتساقط الدليلين حينئذ بعد التعارض، فيرجع إلى أصالة البراءه عن تقييد الصلاه في هذه الحاله أعني حال الحرب بعدم وقوعها في الحرير، إذ لا دليل على المانعيه حينئذ بعد سقوطه بالمعارضه كما هو ظاهر.

(١) لم نعرف وجهاً لتخصيص الاحتياط بالساتر،

إذ لو بنينا على جواز الصلاة في الحرير حال الحرب، لاستفاده الجواز التكليفي و الوضعي من النصّ الوارد في المحارب كان مقتضاه عدم الفرق بين الساتر و غيره، لإطلاق النص.

و إن بنينا على عدم الجواز، لاختصاص النصّ المزبور بالحكم التكليفي فكان المرجع إطلاق دليل المنع كما هو الصحيح على ما عرفت كان مقتضاه أيضاً عدم الفرق بين الساتر و غيره.

نعم، لو ذكر الاحتياط على سبيل الإطلاق كان له وجه وجيه كما لا يخفى، و أمّا تخصيصه بالساتر فوجهه غير ظاهر.

و لا يبعد أن يكون نظره (قدس سره) إلى ما في الجواهر «١» من أنّ غايه ما ثبت بدليل الجواز رفع الحكم التكليفي و الوضعي، فيرتكب التقييد في إطلاق دليلي الحرمة و المانعيه، و لا يقتضى ذلك ارتكاب التقييد فيما دلّ على اشتراط الساتر بعدم كونه من الحرير، فيتمسك بإطلاقه الشامل للمقام.

(١) الجواهر ٨: ١١٧.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٣٤٥

و لا بأس به للنساء، بل تجوز صلاتهنّ فيه أيضاً على الأقوى (١).

و الحاصل: أنّ الحرير كما أنّه مانع عن صحه الصلاة كذلك عدمه شرط في الساتر المشروط به الصلاة، إذ يعتبر فيه أن لا يكون منه. و أقصى ما يقتضيه دليل الترخيص رفع المانعيه و الحرمة الوضعيه لتقييده دليلها، و أمّا التقييد في دليل الشرط كي يحصل معه الستر فكلا، فإذا كان الساتر حريراً كان وجوده كعدمه، لعدم حصول شرطه، و معه تبطل الصلاة لا لوجود المانع، بل لفقد الشرط و هو الساتر الخاص. و عليه فاللازم ضمّ ساتر آخر معه فوق الحرير أو تحته.

و الجواب عنه أوّلاً: ما أسلفناك في بحث اللباس المشكوك من استحاله جعل المانعيه لأحد الضدين، و الشرطيه للضد الآخر. فلا

يعقل أن يكون الحرير مانعاً عن الصلاة، و عدمه شرطاً في الساتر المشروط به الصلاة، و قد مرّ توضيحه هناك مفصلاً فراجع «١» و لاحظ.

و ثانياً: على تقدير الإمكان فلا دليل عليه في المقام، إذ الثابت بحسب الأدلّة إنّما هو مانع الحرير كما يقتضيه قوله (عليه السلام) في صحيحه محمد بن عبد الجبار المتقدمه: «لا تحلّ الصلاة في الحرير المحض» و أمّا شرطيه عدمه في الساتر فلم يدلّ عليه دليل عدا التوقيع المروي في الاحتجاج عنه (عجل الله تعالى فرجه): «لا تجوز الصلاة إلا في ثوب سداه أو لحمته قطن أو كتّان» «٢» لكنّه لضعفه لا يمكن الاستدلال به كما تعرّضنا له في بحث الساتر «٣».

(١) أمّا جواز اللبس لهّنّ فلا خلاف فيه و لا إشكال، لإجماع الأصحاب عليه و تسالمهم، بل هو مورد لانفاق المسلمين عامّه من الخاصه و العامّه من

(١) ص ٢١٢ فما بعدها.

(٢) الوسائل ٤: ٣٧٥/ أبواب لباس المصلي ب ١٣ ح ٨، الاحتجاج ٢: ٥٨٩.

(٣) في ص ١٨٧.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٣٤٦

.....

غير نكير، و قد قامت سيره المشرعه على ذلك خلفاً عن سلف، المتّصله بزمن المعصومين المستكشف رضاهم و إمضاؤهم لها. و هذا هو العمده، و إلا فالأخبار الخاصه الوارده في المقام كلّها ضعيفه السند لا تصلح إلا للتأييد فلاحظ.

خويي، سيد ابو القاسم موسوي، موسوعه الإمام الخوئي، ٣٣ جلد، مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئي، قم - ايران، اول، ١٤١٨ هـ ق

موسوعه الإمام الخوئي؛ ج ١٢، ص: ٣٤٦

و أمّا جواز الصلاة فيه فهو المعروف المشهور بين الأصحاب، بل نسب إلى فتوى الأصحاب تاره و إلى عمل الناس في الأعصار و الأمصار اخرى.

خلافاً للصدوق في الفقيه فذهب إلى المنع «١»

و مال إليه البهائي في الحبل المتين (٢) و غيره، و توقّف فيه جماعه، و ممّن تبع الصدوق صريحاً صاحب الحقائق (٣) و إن لم يوافق في دليله.

و كيف كان، فقد استدل في الفقيه على المنع بما نصّه على ما حكاه عنه في الحقائق:- قد وردت الأخبار بالنهاي عن لبس الديباج و الحرير و الإبريسم المحض و الصلاة فيه للرجال، و وردت الرخصة في لبس ذلك للنساء. و لم ترد بجواز صلاتهنّ فيه، فالنهاي عن الصلاة في الإبريسم المحض على العموم للرجال و النساء حتى يخصّيهن خبر بالإطلاق لهنّ في الصلاة فيه كما خصّهن بلبسه. انتهى.

و حاصله: أنّ إطلاق الأخبار المانعه كقوله (عليه السلام): «لا تحلّ الصلاة في الحرير المحض» الوارد في صحيحتي محمد بن عبد الجبار المتقدمين (٤) اللتين لم يبعد اتحادهما كما مرّ (٥) شامل للرجل و المرأة، غايه الأمر قد ثبت من الخارج جواز اللبس لهنّ، و أمّا المانعيه فلم يثبت نفيها عنهنّ ليمسك بالإطلاق.

(١) الفقيه ١: ١٧١ / ذيل ح ٨٠٧.

(٢) حبل المتين: ١٨٥ السطر ٢٢.

(٣) الحقائق ٧: ٩٥ ٩٦.

(٤) في ص ٣٢٧.

(٥) في ص ٣٣٨.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٣٤٧

.....

و اعترض عليه في الحقائق بمنع الإطلاق في الأخبار، فإنّ أكثرها إنّما اشتملت على السؤال عن الرجل، فموردها الرجال خاصه. و ليس في البين ما يتوهم منه الإطلاق عدا الصحيحتين، لكن يوهنه ابتناؤهما على سبب خاص و هي القلنسوه التي هي من الألبسه المختصه بالرجال، فالإطلاق نزل عليهم بتلك القرينه.

أقول: أمّا منعه (قدس سره) عن الإطلاق فيما عدا الصحيحتين ففي محلّه للتصريح بالرجل كما أفاده المانع عن التعدّي إلى المرأة. و لا مجال لقاعده الاشتراك في المقام، إذ مدرّكها الإجماع و

مورده عدم احتمال دخل الخصوصية المأخوذه موضوعاً للحكم و هي الرجولية فيما نحن فيه، و لا ريب أنّ الاحتمال موجود في المقام، إذ بعد ملاحظه الفرق بينهما في الحكم التكليفي يتطرق احتمال الفرق في الحكم الوضعي أيضاً من غير رافع. فعدم احتمال الخصوصية مفقود، و الإجماع منتفٍ بالضروره.

و أما ما أفاده (قدس سره) في وجه منع الإطلاق في الصحيحتين فيتوجه عليه:

أولاً: أنّ العبره في الإطلاق و التقييد بكلام الإمام (عليه السلام) دون السائل. و جوابه (عليه السلام) مطلق، فلا يتقيّد بالرجال من أجل القلنسوه المذكوره في السؤال، فإنّ المورد لا يكون مخصصاً.

و ثانياً: أنّ الصحيحه الثانيه لمحمد بن عبد الجبار مشتمله على التكه، و هي من الألبسه المشتركه بين الرجل و المرأه. فذكر القلنسوه المختصّه بهم لا يوجب التقييد بعد اشتمال السؤال على ما هو مشترك بينهما أيضاً كما هو ظاهر.

نعم، يمكن أن يقال في منع الإطلاق: إنّ الاستفادة من ذكر القلنسوه و التكه في السؤال أنّ نظر السائل مقصور على استعمال حكم ما لا- تتم فيه الصلاه من الحرير، و أنّه هل يفرق في المانع بينه و بين ما تتم فيه الصلاه كما في النجس، أو لا، بعد الفراغ عن أصل المانع على ما هي عليه من التخصيص بالرجال أو

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٣٤٨

.....

التعميم لهم و للنساء، و إلا فلو كان السؤال عن أصل مانع الحرير لم يكن وجه لتخصيص المثالين بالذكر، بل سئل عن مطلق الصلاه في الحرير.

و عليه فلا- إطلاق في الجواب، بل هو منزّل على ما سيق السؤال لأجله من عدم الفرق في المانع بين ما يتم و غيره، و أنّ مانع الحرير في موطنها لا يفرّق فيها

بين الصورتين، ولا نظر فيه إلى التخصيص و التعميم بالنسبة إلى الرجل و المرأة.

و بعبارة اخرى: يعتبر في انعقاد الإطلاق أن يكون المتكلم في مقام البيان من الجهة التي يراد إثبات الإطلاق من تلك الجهة، فما لم يحرز ذلك لا يثبت الإطلاق، و في المقام ليس الإمام (عليه السلام) إلا بصدد بيان حكم ما لا تتم فيه الصلاة من الحرير الذي هو محط نظر السائل، و أنه لا- فرق في المانعيه بينه و بين ما تتم، و ليس في مقام البيان من حيث الاختصاص بالرجل أو التعميم له و للمرأة كي ينعقد الإطلاق من هذه الجهة، بل إن مجرد الشك كافٍ في ذلك، لما عرفت من لزوم إحراز البيان في إثبات الإطلاق. فهذا هو الوجه في منع الإطلاق لا ما أفاده في الحدائق.

و عليه فيتوجه على الصدوق (قدس سره) قلب الدعوى، و أن مقتضى الإطلاقات جواز التستر في الصلاة بكل سائر، و قد ثبت مانعيه الحرير لخصوص الرجال، و أقياً النساء فهنّ على الترخيص بمقتضى إطلاقات الفوق حتى يخصّيهنّ النهي كما خصّ الرجال.

ثمّ إنّه قد استدللّ في الحدائق لما ذهب اليه من المنع تبعاً للصدوق بعد تضعيف مستنده كما عرفت بوجوه أخر.

منها: خبر جابر الجعفي قال: «سمعت أبا جعفر (عليه السلام) يقول: ليس على النساء أذان إلى أن قال: و يجوز للمرأة لبس الديباج و الحرير في غير صلاة و إحرام...» إلخ «١».

(١) الوسائل ٤: ٣٨٠/ أبواب لباس المصلي ب ١٦ ح ٦.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٣٤٩

.....

و فيه: أن الدلالة و إن كانت صريحه لكن السند قاصر، لضعف كلّ من وقع فيه أي لم تثبت وثاقته عدا محمد بن زكريا البصري،

حيث مدحه النجاشي «١». و أما أحمد بن الحسن القطان الذي يروى عنه الصدوق هذه الروايه فهو و إن كان من مشايخ الإجازة، لكن مجرد ذلك لا يقتضى الوثاقه كما مر غير مره، بل إن بعض مشايخ الصدوق كان ناصبياً بحيث كان يصلى على النبي (صلى الله عليه و آله) منفرداً «٢».

و منها: خبر زراره 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 إنما يكره الحرير المحض للرجال و النساء» «٣» فإن لبس الحرير للنساء فى غير حال الصلاة مما لا ريب فى جوازه، فلا بدّ من حمل النهى على إرادته اللبس حال الصلاة، فيدل على المانعيه للرجال و النساء.

و فيه أوّلاً: أنّ الخبر ضعيف السند بموسى بن بكر، فالتعبير عنه بالصحيح كما فى الجواهر «٤» فى غير محلّه.

و ثانياً: أنّ ظاهره المنع عن اللبس تكليفاً، فحملة على المانعيه و إرادته الحرمة الوضعيه المختصه بحال الصلاة من المؤول الذى ليس بحجّه عندنا، فلا وجه للعدول عن ظاهره و ارتكاب التأويل ثم الاستدلال به، فإنّه ليس بأولى من الأخذ بظاهره و حمل النهى على مطلق المرجوحه و إرادته الحرمة بالنسبه إلى الرجال و الكراهه للنساء، بقرينه ما ثبت من الخارج من جواز اللبس لهنّ، كما قد يشعر به التعبير بالكراهه فى ذيل الخبر، فإنّها و إن لم تكن فى لسان الأخبار بمعنى الكراهه المصطلحه لكنّها تدلّ على المرجوحه المطلقه المجامعه لها

(١) رجال النجاشي: ٣٤٦ / ٩٣٦.

(٢) [و هو أحمد بن الحسين الضبي كما ذكره فى عيون أخبار الرضا ٢: ٢٧٩ / ٣].

(٣) الوسائل ٤: ٣٧٤ / أبواب

.....

و للحرمة، فتصح قرينه لصرف النهی فی صدر الخبر عن الظهور فی التحريم خاصه.

و منها: ما دلّ من النصّ و الفتوى على أنّ كلّ ما تجوز الصلاة فيه يجوز الإحرام فيه، بضميمه ما دلّ من الأخبار على عدم جواز إحرام المرأة في الحرير. قال (قدس سره): إنّ الأخبار في ذلك و إن كانت متعارضه لكن الترجيح مع الأخبار المانع كما يأتي في كتاب الحج إن شاء الله تعالى.

و اعترض عليه بتوقفه على حجّيه القضية في عكس النقيض، أعني كلّ ما لا يجوز الإحرام فيه لا تجوز الصلاة فيه. و هو غير ظاهر كما حرر في الأصول.

و فيه: ما لا يخفى، فإنّه لو ثبت الملازمه بين جواز الصلاة في الشيء و جواز الإحرام فيه على سبيل الكليّه 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 الملازمه كليّه، و هو خلف، ففيه يستلزم نفي الملزوم بالضروره. 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 الكليّه حجّه في عكس النقيض جزماً، و لازمه في المقام عدم جواز الصلاة فيما لا يجوز فيه الإحرام.

نعم، يتوجّه عليه أوّلاً: توقّفه على المنع من جواز إحرامها في الحرير، و هو محلّ تأمل أو منع. و سيجي ء البحث حوله في كتاب الحج إن شاء الله تعالى «۱». فهو أوّل الكلام.

و ثانياً: بابتناؤه على كون الملازمه الكليّه المزبوره شخصيه لا نوعيه، أي

تكون منحلّه إلى أشخاص المكلفين، بمعنى أنّ كلّ فرد من آحاد المكلفين جازت صلاته في شيء جاز إحرامه فيه، كي تدلّ بعكس النقيض على عدم

(١) لاحظ شرح العروه ٢٨ / ٢٧١.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٣٥١

.....

جواز الصلاة فيما لا يجوز الإحرام فيه، كما في قوله: كلما قصرت أفطرت. و هو في حيز المنع.

أولاً: للنقض بما إذا اضطر المكلف و لو لبرد و نحوه إلى الصلاة في النجس من فروه و نحوها، فإنّه لا يجوز له الإحرام فيه مع وجود ثوبه، إذ لا ضروره في عدم الإحرام فيهما، و إن كان مضطراً في لبس الفروه المتنجسه.

و ثانياً: أنّ هذا المعنى خلاف الظاهر مما دلّ على الملازمه المزبوره و هو صحيح حريز عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «كلّ ثوب يصلّى فيه فلا بأس أن تحرم فيه» (١) فإنّ الظاهر منه و المترأى من هذا الكلام أنّ كلّ ثوب يصلّى فيه في حدّ ذاته و بحسب نوع المكلفين جاز الإحرام فيه للجميع، فيدلّ بعكس النقيض على أنّ كلّ ثوب لا يجوز الإحرام فيه فهو لا تجوز الصلاة فيه في حدّ ذاته و بالإضافة إلى عامّه المكلفين، و لو بلحاظ نوعهم الأغلب، أعنى الرجال الذين هم العمده منهم، فلا ينافى صدق هذه الملازمه النوعيه جواز الصلاة فيه كالحرير لخصوص النساء كما لا يخفى.

نعم، لو كان لفظ الروايه (تصلّى فيه) بدل (يصلّى فيه) أمكن استفاده الملازمه الشخصيه، لكونه خطاباً إلى كلّ مكلف بالخصوص، نظير قوله: كلما قصّرت أفطرت. لكنّه ليس كذلك، فإنّ الموجود في الكافي (٢) و التهذيب (٣) و الفقيه (٤) و الوافي (٥) ضبطه بصيغه المبني للمجهول.

نعم، في الوسائل ضبطه بصيغه الخطاب (تصلّى فيه) و

لعله سهو من قلم النساخ، مع أنّ ذلك أيضاً لا يقدر فيما ذكرناه، لأنّ الخطاب مع حرير الذى هو

(١) الوسائل ١٢: ٣٥٩/ أبواب الإحرام ب ٢٧ ح ١.

(٢) الكافي ٤: ٣٣٩/ ٣.

(٣) لاحظ التهذيب ٥: ٦٦/ ٢١٢.

(٤) الفقيه ٢: ٢١٥/ ٩٧٦ [لكن المذكور فيه: تصلى فيه].

(٥) الوافي ١٢: ٥٦٤/ ١٢٥٦٧.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٣٥٢

.....

من الرجال، فلا يدلّ إلا على الملازمه الشخصيه فيهم، لا في كلّ مكلف حتى يعم النساء، فيكون ذلك مساوقاً مع الملازمه النوعيه التي عرفتھا.

فظهر من جميع ما مرّ بطلان ما استند اليه في الحدائق لشمول المانع للنساء، و قد عرفت أيضاً الجواب عن إطلاق أدله المانع الذي استند اليه الصدوق (قدس سره).

و قد يجاب عن الإطلاق بمعارضته بإطلاق ما دل على جواز لبسهنّ للحريير الشامل للصلاه بالعموم من وجه، و الترجيح مع الثانى بفهم الأصحاب، إذ لم يخالف فى الجواز حال الصلاه عدا الصدوق و بعض من تبعه، مع أنّه لو سلّم التكافؤ و التسايط فالمرجع أصاله البراءة عن المانع، بناءً على ما هو الصحيح من الرجوع إليها فى دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين.

و يندفع: بما عرفت سابقاً «١» من أنّ دليل الجواز لا يستفاد منه أكثر من الجواز التكليفى دون الوضعى، فشموله لحال الصلاه لا ينافى المانع، فلا تعارض بين الدليلين أصلاً. فحاله حال ما دلّ على جواز لبس النجس و الميته و ما لا يؤكل الذى لا ينافى ما دلّ على مانع هذه الأمور فى الصلاه.

و المتحصّل: من جميع ما قدّمناه: أن المقتضى للمانع بالإضافة إلى النساء قاصر فى حدّ نفسه، لعدم ثبوت الإطلاق.

ثم إنّه لو سلّم الإطلاق و تماميه المقتضى فهل هناك ما يمنع

عن الأخذ به و يوجب رفع اليد عنه؟

□
قد يستند في ذلك إلى مرسل ابن بكير عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «النساء يلبسن الحرير و الديباج إلا في الإحرام» (٢) فإنّ الاقتصار في الاستثناء على الإحرام يكشف عن جواز اللبس حال الصلاة و عدم مانعيته لها، و إلا كان أحرى بالذكر، للابتلاء بها في كل يوم خمس مرات على الأقل، فهي أولى

(١) في ص ٣٤٣.

(٢) الوسائل ٤: ٣٧٩/ أبواب لباس المصلي ب ١٦ ح ٣.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٣٥٣

.....

بالتعرض من الإحرام غير الواجب في العمر إلا- مره على المستطيع، و من الواضح أنّ استثناء مثل الإحرام المعتبر فيه ثوب مخصوص قرينه ظاهره على إرادته الأعم من التكليف و الوضع في المستثنى منه.

و الإنصاف: أنّ دلاله الروايه ظاهره، بل صريحه، لكن الشأن في سندها [فإنّه] ضعيف من جهة الإرسال.

و قد يتصدى لتصحيحه تاره بالانجبار بالعمل و أخرى بأن المرسل و هو ابن بكير من أصحاب الإجماع، و ثالثه بأنّ في السند أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري الذي لا يروى إلا عن الثقة.

و الكل كما ترى، أمّا الأوّل فظاهر من مسلكتنا، و أمّا الثاني فلما أشرنا إليه غير مرّه في مطاوى هذا الشرح من أنّ الإجماع الذي ادّعاه الكشي على تصحيح ما يصحّ عن جماعه «١» لا- يراد به تلقى روايات هؤلاء بالقبول، على نحو لا ينظر في من وقع بعدهم في السند، بحيث مهما بلغ السند إليهم و صحّ عنهم يعامل معه إرسال المسلم، و كأنهم رووه عن المعصوم (عليه السلام) بلا واسطه، فإنّ هذا لا يكاد يستفاد من عباره الكشي بوجه.

بل الظاهر منها دعوى الاتفاق على قبول روايه هؤلاء من

حيث إنهم رواه و تصديقهم فيما يخبرون، كما عبّر بعين هذا اللفظ أعنى التصديق فلا يغمز في السند من أجلهم، لما هم عليه من الجلاله و الفقاهاه و الوثاقه، إذ الغمز و الطعن إّما من جهه الاشتباه و عدم التفطن للمراد و هو منافٍ لفقاهاتهم، أو لأجل الكذب و هو منافٍ لوثاقتهم.

و بالجمله: فلا- يظهر من العبارة المزبوره أكثر من دعوى الإجماع على توثيق الجماعه، لا حجه كلّ سند وقع أحدهم فيه و لو رواه مرسلأ أو عمّن لم تثبت وثاقته لدينا كما لا يخفى على من لاحظها.

(١) رجال الكشي: ٣٧٥ / ٧٠٥.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٣٥٤

.....

و أمّا الثالث: فهو من غرائب الكلام، ضروره أنّ غايه ما ثبت هو أنّ أحمد ابن محمد بن عيسى لا يروى بنفسه إلّا عن الثقة و إن كُنّا عثرنا على روايته عن الضعيف أيضاً أحياناً و من هنا أخرج أحمد بن محمد بن خالد البرقي عن قم، لروايته عن الضعفاء كثيراً و إن ندم على ما صنع فأرجعه بل و مشى في جنازته حافياً. و كيف كان، فغايه ما هناك أنّه بنفسه لا يروى بلا واسطه إلا عن الثقة كما في المقام لا أنّه يقتصر على الروايه المعتبره الخاليه عن كلّ خلل حتى الإرسال أو الضعف في غير من يروى عنه ممّن يقع في سلسله السند، فإنّ هذا لا شاهد عليه، بل و لا قائل به كما لا يخفى.

□
و قد يستند في ذلك أيضاً إلى موثّق سماعه عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «لا ينبغي للمرأة أن تلبس الحرير المحض و هي محرّمه، فأما في الحر و البرد فلا بأس» «١».

و هذه الموثقه يستدلّ بها تاره لعدم

المانعيه، من جهة تخصيص المنع بحال الإحرام بالتقريب المتقدّم في المرسله. و أخرى للمانعيه، من جهة تخصيص نفي البأس بحال الحر و البرد، الدالّ بالمفهوم على ثبوته في غير الحالتين و إن كانت في الصلاه، و لعلّ الأول أقرب.

لكن الأولى أن يقال: إنّ الموثقه أجنيبه عن المانعيه و الحرمة الوضعيه التي هي محلّ البحث، بل هي ناظره إلى الحرمة التكليفيه، لظهور قوله (عليه السلام): «و هي محرمة» في المنع عن اللبس و هي متّصفه بكونها في حاله الإحرام. و من الواضح أنّ ارتكاب تروك الإحرام لا يقتضى البطلان فيما عدا الجماع، بل غايته العصيان، فلا يفسد الإحرام المفروض تحقّقه بذلك و إن أثم، مع أنّه لا إثم أيضاً لدى الضروره من حر أو برد كما أُشير إليه في ذيل الموثّق، فلا وجه للاستشهاد بهذه الموثقه لشيء من المانعيه و عدمها.

(١) الوسائل ٤: ٣٨٠/ أبواب لباس المصلّي ب ١٦ ح ٤.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٣٥٥

.....

و ممّا ذكرنا يظهر الفرق بينها و بين المرسله المتقدّمه، حيث سلّمنا دلالتها على المانعيه، و ذلك لمكان الاختلاف في التعبير، حيث عبّر فيها بقوله: «و هي محرمة» و في المرسله بقوله: «إلا في الإحرام» فإنّ المنع عن اللبس في الإحرام كالمنع عنه في الصلاه ظاهر في المانعيه، و أنّه يشترط في ثوبى الإحرام كلباس المصلّي أن لا يكون من الحرير، فمعه لا يتحقّق الإحرام كما لا تتحقّق الصلاه. و هذا بخلاف النهى عن اللبس في حاله الإحرام و بعد الاتّصاف بها، فإنّه غير ظاهر إلّا في الحرمة التكليفيه المحضه كما لا يخفى.

فتحصّل: أنّه لا يمكن الاستناد في رفع اليد عن الإطلاق إلى شيء من المرسله و الموثقه.

و الصحيح الاستناد

فى ذلك بعد تسليم الإطلاق، و إلا فهو ممنوع من أصله كما عرفت إلى السيره الثابته من المتشرّعه القائمه على عدم تحرّز النساء عن الحرير حتى فى الصلاه، بل عليه تسالم الأصحاب خلفاً عن سلف، و لم يعهد الخلاف بينهم فيما قبل زمان الصدوق، و هو أوّل من ذهب إلى المنع، و تبعه فيه نفر يسير من المتأخّرين. فلو كانت المانعيه ثابتة لظهرت و بانت، و لم يقع الخلاف فيها فى مثل هذه المسأله المهمّه الكثيره الدوران، التى تبتلى بها المرأه فى صلاتها فى كلّ يوم خمس مرات على الأقل، بل لم يتعرض لها فى شىء من الأخبار، و لم يسأل عن حكمها الرواه، و إنّما خصّوا أسئلتهم بالرجال، الكاشف عن وضوح حكم النساء لديهم و ليس الواضح هو المنع قطعاً، و إلا كنّ من الرجال أضيّق حالاً، مع ثبوت الجواز لهنّ فى غير حال الصلاه دونهم بالضروره. فلا بدّ و أن يكون هو الجواز.

على أنّ التنبيه على مثل هذا الحكم فى الأخبار أولى من التعرّض لحكم ما لا يؤكل، الذى ورد فى غير واحد من الأخبار المنع عن الصلاه فيه، فإنّ الابتلاء بلبسه سيما الصلاه فيه قليل جدّاً بالإضافة إلى الحرير المتعارف بلبسه غالباً كما لا يخفى.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٣٥٦

بل و كذا الخنثى المشكل [١] (١).

فظهر من جميع ما مرّ أنّ الأقوى جواز لبس الحرير للنساء تكليفاً و وضعاً أى فى الصلاه و غيرها، لقصور المقتضى أوّلاً، و وجود المانع ثانياً كما عرفتهما مفصّلاً.

(١) يقع الكلام فى الخنثى تاره مع قطع النظر عن العلم الإجمالى، و أخرى مع ملاحظته.

أمّا على الأوّل: فقد يقال بجواز لبسها فى الصلاه و غيرها، تمسكاً بأصالة

البراءة عن الحرمة التكليفية و الوضعيه، بناءً على ما هو الصحيح من الرجوع إليها في الأقل و الأ-كثر الارتباطيين، للشك في الرجوليه التي هي الموضوع فيهما.

و قد يقال كما عن صاحب المستند بالتفصيل بين الصلاه و غيرها، فيجوز في الثاني لأصالة البراءة كما مرّ، و لا يجوز في الأوّل «١».

إمّا لأنّ المرجع في دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين هو الاشتغال و إن كان على خلاف التحقيق.

أو لأجل التمسك بعموم ما دلّ على مانعيه الحرير في الصلاه كقوله في صحيحه محمد بن عبد الجبار المتقدمه «٢»: «لا تحلّ الصلاه في حرير محض» فإنّ الخارج منه بعد تسليم الإطلاق عنوان المرأه الذي هو أمر و جودي، فيكون الباقي تحت العام بعد التخصيص كلّ مكلف لا يكون امرأه، و يمكن إحرازه في الخثي بضم الوجدان إلى الأصل، فإنّه مكلف بالوجدان و يشك في اتصافه بهذا العنوان و الأصل عدمه، بناءً على ما هو الصحيح من جريان الاستصحاب في الأعدام الأزليه، فإنّه قبل أن يخلق لم يكن موصوفاً بعنوان

[١] الأظهر أنه لا يجوز له لبس الحرير و لا الصلاه فيه.

(١) المستند ٤: ٣٤٤.

(٢) في ص ٣٢٧.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٣٥٧

.....

الأنوئيه و الآن كما كان نظير استصحاب عدم الاتصاف بالقرشيه فيثبت بذلك أنّها ليست بامرأه و إن لم يثبت كونها رجلاً، فإنّ موضوع الحكم هو الأوّل دون الثاني كما عرفت.

و الصحيح في المقام بعد تسليم الإطلاق في صحيح ابن عبد الجبار هو التفصيل، لما عرفت.

و منه تعرف أنّه لا يتوقّف على التمسك بالعموم في الشبهات المصداقيه كما أفاده المحقق الهمداني (قدس سره) «١» إذ بعد البناء على جريان الاستصحاب في العدم الأزلي يتنقح حال الموضوع، و

لا تكون شبهه في المصداق كما هو ظاهر. هذا كله مع قطع النظر عن العلم الإجمالي.

و أمّا مع ملاحظته فحيث إنّ الخنثى ليست طبيعه ثالثه، بل هي إمّا رجل أو امرأة، فهي تعلم إجمالاً بوجود الإتيان بإحدى الوظيفتين المقررتين للرجال أو النساء، و معه لا مجال للرجوع إلى الأصل، لسقوطه في أطراف العلم الإجمالي بالمعارضه.

و اعترض عليه المحقق الهمداني (قدس سره) «٢» بعدم صلاحية مثل هذا العلم للتنجيز، لاشتراطه بدخول الأطراف في محلّ الابتلاء، و ليس كذلك، فلا- أثر لعلم الخنثى إجمالاً بوجود الاجتناب عن الحرير في الصلاة أو بوجود الاجتناب عن لبس العمامه التي هي من زى الرجال، لعدم ابتلائها حين الصلاة بلبسها غالباً، نعم لو اتفق الابتلاء بلبسها في مورد بالفعل نَجَز العلم و وجب الاجتناب عنهما، فلا ينجز العلم إلا أحياناً لا دائماً. و عليه فلا مانع من الرجوع إلى الأصل في بعض الأطراف، لسلامته عن المعارض.

و يرد عليه أولاً: أنّه لا- يشترط في تنجز العلم الإجمالي دخول تمام الأطراف في محلّ الابتلاء بالفعل، بل الابتلاء فيما بعد أيضاً كافٍ في التنجيز. و من هنا لا

(١) مصباح الفقيه (الصلاه): ١٣٩ السطر ٢٩.

(٢) مصباح الفقيه (الصلاه): ١٣٩ السطر ٣١.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٣٥٨

و كذا لا بأس بالمتزوج بغيره من قطن أو غيره (١) ممّا يخرجّه عن صدق الخلوّص و المحوضه.

يفرّق في تنجيزه بين الدفعيات و التدريجيات، فالخنثى و إن لم تبتل بلبس العمامه حين القيام إلى الصلاة، لكنّها تعلم في هذه الحال إجمالاً إمّا بحرمه لبس الحرير فعلاً أو بحرمه لبس العمامه و لو فيما بعد، نعم لو علمت بعدم الابتلاء بها إلى الأبد تمّ ما ذكر.

و ثانياً: مع التسليم

فغايته خروج هذا المثال أعنى لبس العمامه عن محلّ الابتلاء. و من الواضح عدم انحصار الأحكام المختصّه بالنساء بذلك، فلنا أن نقول: إنّ الخنثى تعلم إجمالاً حين القيام إلى الصلاه إمّا بوجوب الاجتناب عن الحرير لو كانت رجلاً أو بوجوب ستر جميع بدنّها في صلاتها ما عدا الوجه و الكفين لو كانت امرأه، و لا ريب في ابتلائها بالفعل بكلا الحكمين، فينجز العلم الإجمالي، و معه لا مجال للرجوع إلى الأصل.

و عليه فالأقوى بلحاظ العلم الإجمالي - [أن] تجتنب الخنثى عن الحرير مطلقاً في الصلاه و غيرها، لعلمها بإحدى الوظيفتين، فلا بدّ من الجمع بينهما.

(١) فلا يجب الاجتناب عن الممتزج لا في الصلاه و لا في غيرها، و يشهد له مضافاً إلى قصور المقتضى، للتقييد في أخبار المنع بالمحوضه كما في صحيحه محمد بن عبد الجبار «١» و غيرها جمله من النصوص و فيها المعتبره كصحيح البنزطى قال: «سأل الحسين بن قياما أبا الحسن (عليه السلام) عن الثوب الملحم بالقز و القطن، و القز أكثر من النصف أ يصلّى فيه؟ قال: لا بأس، قد كان لأبي الحسن (عليه السلام) منه جبات» «٢».

□
و موثقه إسماعيل بن الفضل (الهاشمي) عن أبي عبد الله (عليه السلام): «في

(١) المتقدمه في ص ٣٢٧.

(٢) الوسائل ٤: ٣٧٣/ أبواب لباس المصلّى ب ١٣ ح ١.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٣٥٩

.....

الثوب يكون فيه الحرير، فقال: إن كان فيه خلط فلا بأس» «١» و التعبير عن الأخير بالخبر في بعض الكلمات المشعر بالضعف في غير محلّه كما لا يخفى.

ثم إنّه لا- ينبغى الرب في عدم اعتبار خصوصيه في المزيج، بل مطلق الخلط بشيء يخرج الحرير عن صدق الخلو و المحوضه كافٍ في الجواز

كما يقتضيه الإطلاق في موثقه إسماعيل المتقدّمه. فلا- فرق إذن بين كونه قطناً أو كتّاناً، أو خزّاً أو صوفاً، أو وبراً ممّا يؤكل لحمه، أو غير ذلك ممّا تجوز فيه الصلاه، بل ينبغي القطع بذلك و عدم الخلاف فيه. و ما يتراءى فى كلمات بعض الأصحاب من الاقتصار على بعض ما ذكر فهو من باب المثال، لا إرادته الحصر و الاختصاص كما لا يخفى.

و عليه يحمل بقرينه الموثقه المتقدّمه ما فى بعض الأخبار مما يوهم ذلك. فقد اقتصر على الأوّلين فى خبر عبيد بن زراره عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: «لا بأس بلباس القزّ إذا كان سداً أو لحمته من قطن أو كتّان» «٢» مضافاً إلى ضعف سنده بقاسم بن عروه. و كذا فى التوقيع المروى فى الاحتجاج عنه (عجل الله تعالى فرجه): «لا تجوز الصلاه إلا فى ثوب سداً أو لحمته قطن أو كتّان» «٣» مع أنّ روايات الاحتجاج لا يعتمد عليها من جهة الإرسال.

و على الثلاثه الأوّل فى خبر زراره قال: «سمعت أبا جعفر (عليه السلام) ينهى عن لباس الحرير للرجال و النساء إلا ما كان من حرير مخلوط بخزّ لحمته أو سداً خزّ أو كتّان أو قطن، و إنّما يكره الحرير المحض للرجال و النساء» «٤» و هذه الروايه مضافاً إلى ضعف سندها بموسى بن بكر تكاد تكون صريحه فيما ذكرناه من إرادته التمثيل، و أنّ المقصود مما ذكر من الثلاثه ما يقابل الحرير المحض المذكور فى ذيلها.

نعم، لا بدّ من حمل الكراهه على مطلق المرجوحه الجامع بين الحرمة

(١) الوسائل ٤: ٣٧٤/ أبواب لباس المصلّى ب ١٣ ح ٤، ٢، ٥.

(٢) الوسائل ٤: ٣٧٤/ أبواب لباس المصلّى ب ١٣

(٣) الوسائل ٤: ٣٧٥/ أبواب لباس المصلى ب ١٣ ح ٨، الاحتجاج ٢: ٥٨٩.

(٤) الوسائل ٤: ٣٧٤/ أبواب لباس المصلى ب ١٣ ح ٤، ٢، ٥.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٣٦٠

و كذا لا بأس بالكفّ به (١).

و الكراهه المصطلحه، جمعاً بين هذه الروايه و ما دلّ على جواز لبس الحرير المحض للنساء، فتحمل على إرادته الكراهه لهنّ و الحرمة للرجال.

و على الجملة: فلا ينهض بشىء من هذه الروايات لرفع اليد عن الإطلاق في موثقه إسماعيل المقتضى لكفايه الخلط كيف ما اتفق.

كما أن مقتضى هذا الإطلاق عدم اعتبار كميّه خاصه في مقدار الخليط، بل كلّ ما يخرج معه الحرير عن الخلوص و لا يطلق عليه المحض، بل يصدق عليه عنوان الخلط و المزج، و إن كان المزيج واحداً في عشرين كفى في الجواز ما لم يستهلك فيه، لما عرفت من إطلاق الدليل.

(١) تكليفاً و وضعاً كما عليه المشهور، بل نسب إلى فتوى الأصحاب، و إن زاد على أربع أصابع ما لم يخرج عن عنوان الكفّ، خلافاً للقاضي «١» و السيد في بعض رسائله «٢» فذهبا إلى المنع، و مال إليه الأردبيلي «٣» و كاشف اللثام «٤». و عن المدارك «٥» و الكفايه «٦» و المفاتيح «٧» التردّد فيه. و مال صاحب الحدائق (قدس سره) إلى التفصيل بالمنع في الصلاه و الجواز في غيرها، و أخيراً توقّف فيه و احتاط «٨».

و الذى ينبغى أن يقال فى المقام: إنّ الروايات الناهيه عن لبس الحرير أو عن

(١) المهذب فى الفقه ١: ٧٥.

(٢) نقل حكايته عنه فى مستند الشيعة ٤: ٣٥٢.

(٣) مجمع الفائدة و البرهان ٢: ٨٥.

(٤) كشف اللثام ٣: ٢٢١.

(٥) المدارك ٣: ١٨٠ ١٨١.

(٦)

كفايه الأحكام: ١٦ السطر ١٥.

(٧) مفاتيح الشرائع ١: ١١٠.

(٨) الحدائق ٧: ٩٧ ٩٩.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٣٦١

.....

ثوب الحرير لا يكاد يشمل شئ منها للمكفوف، إذ المتبادر منها ما كان الثوب بنفسه منسوجاً من الحرير، فلا يعم ما كانت عليه قطعه منه، فإنه ثوب عليه الحرير، لا أنه ثوب من الحرير.

و بعبارة اخرى: لو لاحظنا نفس الكف لا يصدق عليه اللبس، و لو لاحظنا مجموع اللباس لا يصدق عليه الحرير، بل هو لابس لما عليه الحرير. فعنوان لبس الحرير الذي هو الموضوع للحكم غير صادق على التقديرين.

نعم، ما تضمن النهى عن الصلاة في الحرير كما في صحيحه ابن عبد الجبار المتقدمه «١»: «لا تحل الصلاة في حرير محض» و إن أمكن دعوى شموله للمقام لكن من القريب جداً دعوى ظهوره و لو بقرينه ذكر التكه و القلنسوه في خصوص الملبوس، و أن السؤال عن اختصاص الحكم بما تتم فيه الصلاة و تعميمه له و لما لا يتم مما يكون نظير القلنسوه و التكه في كونه من الملبوس فلا نظر إلى ما لا يكون من هذا القبيل كالقف و نحوه، كما مرّ التعرض لذلك سابقاً «٢» و عليه فيمكن القول بالجواز، لقصور المقتضى.

و مع الغض و تسليم الإطلاق في الصحيحه لمثل الكف فيخرج عنه بموثقه الحلبي المتقدمه سابقاً «٣» التي في طريقها أحمد بن هلال المتضمنه لجواز الصلاة فيما لا تتم الصلاة فيه منفرداً، إذ الكف من الحرير كذلك، فيقتد بها الإطلاق.

و يؤيد المطلوب روايتان ليوسف بن إبراهيم «٤» و دلالتهما ظاهره، للتصريح باختصاص المنع بالحرير المبهم أو المصمت المساوق للمحض، فلا منع فيما كان

(١) في ص ٣٢٧.

(٢) في ص ٣٤٧.

(٣) في ص ٣٣٢.

الوسائل ٤: ٣٧٥ / أبواب لباس المصلى ب ١٣ ح ٦، ٣٧٩ / ب ١٦ ح ١. وفيه: عن أبي داود بن يوسف بن إبراهيم، و كلمه «ابن»
الاولى زائده، و الصحيح: أبي داود يوسف ابن إبراهيم.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٣٦٢

.....

مشتماً عليه و على غيره كما فى المكفوف. و مقتضى الإطلاق عدم الفرق بين حال الصلاه و غيرها، لكن السند ضعيف من جهه
يوسف و العيص بن قاسم «١» و لذا ذكرناهما بعنوان التأييد.

و ما يقال فى تصحيحه من أنّ الراوى عنه صفوان بن يحيى الذى هو من أصحاب الإجماع قد تقدّم الكلام فيه و فى منعه قريباً
«٢» فلاحظ.

كما أنّ [ما] يقال أيضاً من أنّ صفوان و ابن أبى عمير و الحسن بن محبوب قد نصّ عليهم بأنهم لا يروون إلا عن الثقة غير ثابت.
و عباره الشيخ فى العده «٣» غير ظاهره فى هذا المعنى فلاحظها.

بقي الكلام فى روايتين: إحداهما: روايه جراح المدائنى عن أبى عبد الله (عليه السلام) أنّه كان يكره أن يلبس القميص
المكفوف بالديباج .. إلخ «٤».

و قد استدللّ بها العلامة على الجواز حملاً للكراهه على المصطلحه «٥» و صاحب الحدائق على المنع حملاً لها فى لسان الأخبار
على المبغوضيه و الحرمة «٦» كما عبّر عن الحرمة بها كثيراً، منها فى باب الربا أنّ علياً (عليه السلام) كان يكره بيع المثل بالمثل
مع الزيادة «٧». و لعلّ الثانى أظهر لكن الروايه غير صالحه للاستدلال لشيء منهما.

أولاً: لضعف سندها من جهه قاسم بن سليمان و جراح المدائنى، فإنّ الأوّل

(١) [لكن العيص وثقه النجاشى فى رجاله صريحاً، راجع معجم رجال الحديث ١٤: ٢٣٣ / ٩٢٦٥].

(٢) فى ص ٣٥٣.

(٣) العده ١: ٥٨

السطر ٧]و المذكور فيها: ولأجل ذلك بين ما يرويه محمد بن أبي عمير و صفوان بن يحيى و أحمد بن محمد بن أبي نصر و غيرهم من الثقات].

(٤) الوسائل ٤: ٣٧٠/ أبواب لباس المصلى ب ١١ ح ٩.

(٥) التذكرة ٢: ٤٧٤.

(٦) الحدائق ٧: ٩٨.

(٧) الوسائل ١٨: ١٤٩/ أبواب الرباب ١٤ ح ٢، ١٥١/ ب ١٥ ح ٣١.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٣٦٣

و إن زاد على أربع أصابع، و إن كان الأحوط ترك ما زاد عليها (١).

ضعيف و الثانى مهمل، إذ لم يذكر بهذا العنوان فى كتب الرجال، و لم يعلم أنه اسمه أو لقبه.

و ثانياً: لقصور دلالتها، فإنّ الديباج و إن فسره بعض اللغويين بالحرير المحض «١» لكن عن لسان العرب أنه الثوب المنقوش، سواء كان من الحرير أم غيره كما مرّ سابقاً «٢». و هو لفظ معرّب من ديبا، و يؤيّد قوله فى موثقه سماعه المتقدمه سابقاً «٣»: «و إن كان فيه تماثيل» و تشهد له المقابله بينه و بين الحرير فى كثير من الأخبار. و عليه فلا- يدلّ الخبر إلا- على كراهه الثوب المنقوش، و لا ربط له بالحرير، فهو أجنبى عن محلّ الكلام.

□
و ثانيتهما: موثقه عمار عن أبى عبد الله (عليه السلام) فى حديث قال: «و عن الثوب يكون علمه ديباجاً، قال: لا يصلّى فيه» «٤» و هى تشترك مع الروايه المتقدمه فى المناقشه الأخيره، فلا يعتمد عليها.

فتحصّل: أنّ الأقوى جواز لبس المكفوف من الحرير، و كذا الصلاه فيه، نعم لو كان الكفّ كثيراً جداً بحيث كان مما تتم فيه الصلاه و كما لو كان النصف الأعلى أو النصف الأسفل من الثوب حريراً لم يجز،

لصدق لبس الحرير كما هو ظاهر فتدبر جيداً.

(١) نسب إلى المشهور اعتبار عدم زياده الكف على أربع أصابع، وإن كانت كلمات أكثرهم خاليه عن هذا التقييد. و كيف كان، فربما يقال: إنه لا مستند

(١) كما تقدم فى ص ٣٢٩.

(٢) فى ص ٣٢٩.

(٣) فى ص ٣٤٠.

(٤) الوسائل ٤: ٣٦٩/ أبواب لباس المصلى ب ١١ ح ٨، وفيها: «عليه» بدل «علمه» و هو غلط كما لا يخفى [المصادر التى بأيدنا لا تشمل على «عليه»].

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٣٦٤

.....

لذلك سوى ما روى بطريق العامه عن عمر: «أنّ النبي (صلى الله عليه وآله) نهى عن الحرير إلا فى موضع إصبعين أو ثلاث أو أربع» (١) و ضعفه منجبر بعمل الأصحاب.

وفيه: مضافاً إلى منع كبرى الانجبار كما تكرر غير مره، إذ الاستفادة من أدلّه الحجّيه اعتبار وثاقه الراوى، لا الوثوق بالروايه إلا إذا كان شخصياً كما يتفق أحياناً، فتكون العبره به، و هو خارج عن محلّ الكلام. و بالجملة: كما أنّ المتّبع فى حجّيه الدلاله تحقّق الظهور الذى هو الموضوع للحجّيه ببناء العقلاء فلا يكون العمل جابراً لضعفها، كذلك المتّبع فى حجّيه السند وثاقه الراوى، فلا يكون العمل جابراً له، و تمام الكلام فى محلّه (٢).

أنّ الصغرى فى المقام ممنوعه، إذ لا يحتمل استناد الأصحاب إلى مثل هذه الروايه التى فى سندها من لا يخفى، بل من الجائر أن يكون مستندهم أحد أمرين:

الأول: بناؤهم على الرجوع إلى قاعده الاشتغال فى دوران الأمر بين الأقل و الأ-كثر الارتباطيين كما كان هذا هو الشائع بين المتقدمين. فكأنّ مقدار أربع أصابع متيقّن الجواز فيرجع فى الزائد إلى قاعده الاشتغال لا إلى هذه الروايه المانع عن الزائد

على هذا الحد فتدبر.

الثانى: أنّ الزائد على أربع أصابع ممّا تتم فيه الصلاة غالباً، سيما إذا كان فاحشاً، وقد عرفت المنع عما تتم فيه الصلاة من الحرير، ولذا قيدنا جواز الصلاة فى الكفّ بما إذا لم يكن كذلك كما مرّ «٣».

و بالجمله: فلأجل أحد هذين الوجهين وقع التحديد بأربع أصابع فما دون

(١) صحيح مسلم ٣: ١٦٤٣ / ١٥.

(٢) مصباح الأصول ٢: ٢٠١.

(٣) فى آخر التعليقه السابقه.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٣٦٥

و لا بأس بالمحمول منه أيضاً و إن كان ممّا تتم فيه الصلاة (١).

فى فتوى الأصحاب، دون تلك الروايه. و ممّا ذكرنا يظهر وجه الاحتياط الذى أفاده فى المتن.

(١) أمّا فى غير حال الصلاة فلا ريب فى الجواز، بل هو مقطوع به، سواء كان مما تتم فيه الصلاة أم لا، لقصور المقتضى و عدم الدليل على المنع، فحاله كحال الذهب، و حملة ليس إلا كالنظر إليه المقطوع جوازه.

و أمّا الحمل حال الصلاة فإن كان مما لا تتم فلا ريب فى جوازه، إذ لا إشكال فى لبسه فضلاً عن حملة كما عرفت «١». و إن كان مما تتم فيه الصلاة فالجواز و عدمه مبنيان على تفسير كلمه «فى» فى قوله (عليه السلام) فى صحيحه محمد بن عبد الجبار المتقدمه «٢»: «لا تحلّ الصلاة فى حرير محض» و أنّ المراد بها خصوص الظرفيه أو مطلق المصاحبه، فيحكم بالبطلان على الثانى دون الأول، و قد تقدّم الكلام حول ذلك مفصّلاً «٣» و قلنا: إنّ المراد بها فى موثقه ابن بكير الوارده فيما لا يؤكل لحمه مطلق المصاحبه، بقريته ذكر الروث و البول و الألبان، لعدم اتخاذ اللباس منها. و أمّا فى المقام فحيث لا تكون

هذه القرينه فلا مناص من حمل الكلمه على ظاهرها و هي الظرفيه، لكن بنحو من التجوّز و العنايه، إذ لا معنى لظرفيه شىء لفعل من الأفعال إلا- باعتبار كونه ظرفاً لفاعل الفعل، فقولنا: صلّى زيد في الحرير كقولنا: أكل فيه أو جلس أو مشى فيه، معناه كون الحرير ظرفاً لفاعل هذه الأمور، فهو ظرف للمصلّى مثلاً، و لا يكون ظرفاً له إلا مع تضمّنه نوعاً من الاشتمال و لو على بعضه، و لا يكاد يتحقّق ذلك إلا عند اللبس، و إلا فمجزّد الحمل لا يتضمّن الاشتمال فلا تتحقّق

(١) في ص ٣٣١ فما بعدها.

(٢) ص ٣٢٧.

(٣) في ص ٣١١.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٣٦٦

[مسأله ٢٦: لا بأس بغير الملبوس من الحرير]

[١٢٩٤] مسأله ٢٦: لا بأس بغير الملبوس من الحرير كالاftراش و الركوب عليه و التدثّر به و نحو ذلك في حال الصلاه و غيرها، و لا بزرّ الثياب و أعلامها و السفائف و القياطين الموضوعه عليها و إن تعدّدت و كثرت (١).

معه الظرفيه.

و عليه فلا يصدق مع الحمل عنوان الصلاه في الحرير كي تبطل، نعم لو أغضينا عن ذلك و حملنا الكلمه على مطلق المصاحبه اتجه البطلان حينئذ لصدق المصاحبه مع الحمل، لكنه خلاف التحقيق كما عرفت.

(١) أمّا الافتراش و الجلوس عليه فلا إشكال فيه، لقصور المقتضى، فإنّ الممنوع هو اللبس غير الصادق عليه بالضروره. و كذا الصلاه عليه، إذ الممنوع الصلاه في الحرير، دون الصلاه عليه كما هو ظاهر.

و يؤكّده صحيح على بن جعفر (عليه السلام) قال: «سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن الفراش الحرير و مثله من الديداج، و المصلّى الحرير هل يصلح للرجل النوم عليه و التكلّاه و الصلاه؟ قال: يفتشره و يقوم عليه، و لا يسجد

عليه» (١) و نحوه خبر مسمع عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال: «لا بأس أن يأخذ من ديباج الكعبه فيجعله غلاف مصحف، أو يجعله مصلى يصلى عليه» (٢).

و ما تضمّنه الصحيح من النهي عن السجود عليه فهو من جهة اعتبار كون المسجد من الأرض أو نباتها، وليس الحرير منهما كما هو ظاهر. و ممّا ذكرنا يظهر جواز الركوب عليه.

و أمّا التدبّر فإن أريد به الالتحاف و التغطّي حال الاضطجاع و النوم كما لعلّه مراد الماتن فلا إشكال في الجواز، لعدم صدق اللبس حينئذ قطعاً، كما تجوز الصلاة تحته في هذه الحالة مع التسترّ بغيره. و إن أريد به الالتفاف به

(١) الوسائل ٤: ٣٧٨/ أبواب لباس المصلى ب ١٥ ح ١، ٢.

(٢) الوسائل ٤: ٣٧٨/ أبواب لباس المصلى ب ١٥ ح ١، ٢.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٣٦٧

[مسألة ٢٧: لا يجوز جعل البطانه من الحرير للقميص و غيره]

[١٢٩٥] مسألة ٢٧: لا يجوز جعل البطانه من الحرير للقميص و غيره و إن كان إلى نصفه، و كذا لا يجوز لبس الثوب الذي أحد نصفه حرير، و كذا إذا كان طرف العمامه منه، إذا كان زائداً على مقدار الكف [١] بل على أربعة أصابع على الأحوط (١).

[مسألة ٢٨: لا بأس بما يرقع به الثوب من الحرير إذا لم يزد على مقدار الكف]

[١٢٩٦] 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 الملقق من قطع بعضها حرير و بعضها غيره بالشرط المذكور.

في سائر الأحوال كما تصنعه الهنود و الجنود فلا ريب في حرمة و بطلان الصلاة فيه، لصدق اللبس.

(١) ذكر (قدس سره) في هذه المسألة و ما بعدها عدّه من الفروع يظهر حالها ممّا مرّ.

و ملخص ما قلناه: أنّ الاستفادة من الأخبار بعد ضم بعضها إلى بعض أنّه يعتبر في حرمة الحرير تكليفاً و وضعاً صدق اللبس بمعنى اشتماله و إحاطته على المكلف، تحقيقاً للظرفيه و كونه ممّا تتم فيه الصلاة.

و عليه فلا- يجوز جعل بطانه الملابس من الحرير و إن كانت إلى النصف، إذ لا فرق بينها و بين الظهاره فى صدق اللبس و إن كانت مستوره. و دعوى اختصاص المنع بالحرير المستقل فى اللبس فلا يشمل الملبوس تبعاً، لا شاهد عليها، بل يدفعها إطلاق الدليل.

و كذا لا يجوز لبس الثوب الذى أحد نصفه حرير من الأعلى أو الأسفل.

و عن بعض تخصيص المنع بالثانى، لحصول التستر به، و لا وجه له بعد

[١] العبره فى عدم الجواز إنما هى بصدق اللبس لا بالمقدار، و بذلك

يظهر الحال فى المسألتين بعدها.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٣٦٨

[مسأله ٢٩: لا بأس بثوب جعل الإبريسم بين ظهارته و بطانته عوض القطن و نحوه]

[١٢٩٧] مسأله ٢٩: لا- بأس بثوب جعل الإبريسم بين ظهارته و بطانته عوض القطن و نحوه، و أما إذا جعل و صله من الحرير بينهما فلا يجوز لبسه و لا الصلاة فيه (١).

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 فى حدّ نفسه، لما ذكر.

و منه يظهر وجه المنع فيما إذا كان طرف العمامه من الحرير إذا كان زائداً على مقدار ما يكفّ به الثوب، بل الأربع أصابع على الاحتياط الذى مرّ وجهه.

و بالجملة: المتبع إطلاق الدليل الشامل لجميع هذه الموارد، بعد انطباق الضابط المزبور من كونه لبساً لما تتم فيه الصلاة.

كما أنّه لا بأس بما يرقّع به الثوب من الحرير إذا لم تكن الرقعه ممّا تتم فيها الصلاة وحدها، و كذا الثوب المنسوج طرائق بعضها حرير و بعضها من غيره على الشرط المزبور. و منه يظهر حكم الثوب الملقق من قطع بعضها حرير.

(١) أمّا إذا كان المجعول بينهما و صله من الحرير شبه الوزره و نحوها ممّا تتم فيه الصلاة فلا إشكال فى عدم الجواز، لصدق اللبس، بعد عدم الفرق فيه بين الظاهر و الخفى.

و أمّا إذا كان الحشو بالإبريسم نفسه أعنى مادّه الحرير قبل النسج التى هى بمثابة القطن و الصوف فلم يتعرّض له القدماء ما عدا الشهيد فى الذكرى حيث لم يستبعد الجواز «١». و الكلام يقع تاره فى الروايات التى يستدلّ بها على الجواز، و أخرى بالنظر إلى ما تقتضيه القاعدة.

أمّا الروايات فهى ثلاث:

(١) الذكرى ٣: ٤٤.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص:

الأولى: صحيحه الريان بن الصلت أنه سأل الرضا (عليه السلام) عن أشياء منها المحشو بالقز، فقال (عليه السلام): «لا بأس بهذا كله إلا بالثعالب» (١).

وفيه: أن مفادها ليس إلا- جواز اللبس في نفسه، لا عدم المانعيه في الصلاة فيتوقف الاستدلال بها على دعوى أن الممنوع في الصلاة هو ما كان ممنوعاً في نفسه، لكن هذه الملازمه في حيز المنع كما سبق (٢) و من ثم ذكرنا أن من اضطر إلى لبس الحرير لبرد أو في الحرب و إن ساغ له ذلك لكنّه يجب عليه نزعها في الصلاة إذا تمكّن منه في بعض الوقت.

الثانيه: صحيحه الحسين بن سعيد قال: «قرأت في كتاب محمد بن إبراهيم إلى الرضا (عليه السلام) يسأله عن الصلاة في ثوب حشوه قز، فكتب إليه قرأته: لا بأس بالصلاة فيه» (٣).

و ما عن المحقق في المعتبر من الطعن في السند باستناد الراوى و هو الحسين ابن سعيد إلى ما وجدته في كتاب لم يسمعه من محدث كما حكاها عنه في الحقائق (٤) مدفوع بما ذكره غير واحد من المتأخرين من عدم الفرق في تحمّل الروايه بين السماع من الراوى و بين الوجدان في كتاب يجزم بأنه له، سيما بعد شهادته ابن سعيد بأنه قرأ الكتاب و لاحظ الجواب، الظاهر في كونه بخط الإمام (عليه السلام) و معرفته له.

و ما عن بعض المؤلّفات من إسناد الطعن المزبور من المحقق المذكور إلى الروايه الآتيه مبنى على الغفله، فإن الصدوق رواها بسنده الصحيح عن إبراهيم بن مهزيار أنه كاتب الإمام (عليه السلام) (٥)، و لم يتعرّض المحقق لذاك

(١) الوسائل ٤: ٣٥٢/ أبواب لباس المصلّى ب ٥ ح ٢.

(٢) في ص ٣٤٢.

(٣) الوسائل ٤:

.....

الطعن في هذه الرواية، بل في روايه ابن سعيد فحسب كما عرفت.

الثالثه: صحيحه إبراهيم بن مهزيار: «أنه كتب إلى أبي محمد (عليه السلام): الرجل يجعل في جَبْتِه بدل القطن قَزًّا هل يَصَلِّي فيه؟ فكتب: نعم، لا بأس به» (١).

وهي كالروايتين السابقتين معتبره السند على الأظهر، فإن إبراهيم بن مهزيار وإن لم يرد فيه توثيق صريح، و حاولوا التصحيح بوجوه لعل أحسنها أنه كان وكيلًا للإمام (عليه السلام) و أجبا عنه في محله «٢» بأن الوكاله أعم من الوثاقه و صدق اللهجه، فربّ وكيل غير موثوق في الحديث و إن كان مأموناً في خصوص ما وُكِّل فيه، و قد كان جمله من وكلائهم (عليهم السلام) مذمومين. إلا أن الأولى التعويل في وثاقته بوقوعه في أسناد كامل الزيارات «٣».

و على الجملة: فقد دلت الروايتان الأخيرتان على جواز الصلاه في الثوب المحشو بالقز.

إنما الكلام في تفسير المراد من القز، فقد حملة الصدوق في الفقيه على قز الماعز «٤»، و لكنّه خلاف الظاهر و عارٍ عن الشاهد، بل الظاهر أن الكلمه معرّب ما يسمّى بالفارسيه ب (كج) و هو الخارج من دود القز قبل أن يصفى، فهو اسم لنفس الماده قبل التصفيه و يسمّى بعدها بالإبريسم تاره و بالحرير اخرى باعتبار حالتى النسج و عدمه. و نصوص المنع إنّما وردت بالعنوان الثانى و الترخيص في هذه النصوص إنّما ورد بعنوان القز، فالتعدى منها لا وجه له إلا دعوى أن القزّ و الإبريسم سواء، استناداً إلى ما رواه في الكافي بسنده عن

المصلى ب ٤٧ ح ٤.

(٢) معجم رجال الحديث ١: ٧١.

(٣) و لكنّه أيضاً لا ينفع، لعدم كونه من مشايخ ابن قولويه بلا واسطه.

(٤) الفقيه ١: ٨٠٧/١٧١.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٣٧١

.....

عباس بن موسى عن أبيه قال: «سألته عن الإبريسم و القز، قال: هما سواء» (١).

و لكن الروايه ضعيفه السند، فإنّ عباس بن موسى الذى هو الورّاق و إن كان ثقّه إلا أنّ أباه مجهول، على أنّها مضمرة، فإنّ المسئول غير معلوم، و لم يكن السائل ممن لا يروى عن غير المعصوم كما هو واضح.

نعم، ذكر فى الوسائل بعد قوله: عن أبيه، كلمه (عليه السلام) الكاشفه عن أنّ المراد به هو العباس بن موسى بن جعفر (عليه السلام). و لكنّه مضافاً إلى خلو المصدر عن هذه الكلمه كما عرفت، لا توثيق له، بل قد ورد ذمّه فى بعض الأخبار، و أنّه عارض أخاه الرضا (عليه السلام).

أجل ذكر المفيد فى الإرشاد أنّ أولاد موسى بن جعفر (عليه السلام) لكل واحد منهم منقبه مشهوره (٢). و لكن هذا التعبير أعم من التوثيق، و من الجائز أن يراد من المنقبه نوع كمال من شجاعه أو سخاؤه و ما شاكلها.

نعم، قد ورد فى بعض نسخ رجال الشيخ توثيقه صريحاً (٣) و لكنّه يشكل الاعتماد عليه، إذ لم ينقل النجاشى و لا العلامه و لا ابن داود توثيقه عنه مع وجود نسخه الرجال عندهم، و لا سيما الأخير الذى رأى نسخه رجال الشيخ بخطه الشريف حسبما أشار إليه فى موارد من كتابه.

فالروايه ضعيفه السند على التقديرين، إذن فالتسويه المزبوره غير ثابتة، بل الظاهر عرفاً إطلاق القز على غير المصطفى، و الإبريسم على المصطفى كما عرفت. فتبقى نصوص المنع فى

موردها على حالها، هذا.

و الذى ينبغى أن يقال: إن الموضوع فى النصوص الناهيه و إن كان هو الحرير، إلا أن المراد منه بحسب الفهم العرفى و مناسبه الحكم و الموضوع هو

(١) الوسائل ٤: ٣٦٨/ أبواب لباس المصلى ب ١١ ح ٤، الكافي ٦: ٤٥٤/ ٩.

(٢) الإرشاد ٢: ٢٤٦.

(٣) رجال الطوسى: ٣٣٩/ ٥٠٤٢.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٣٧٢

.....

ذات هذه المادة، الأعم من المصنّفى و من غيره ممّا يسمّى بالقز. و قد نقل عن بعض أهل اللغة أن الفرق بين القز و الحرير كالفرق بين الحنطة و الدقيق، و لعلّ تخصيص المنع بالحرير من أجل أنه الغالب فى اللباس، فيفهم أن العبره بنفس المادة على اختلاف هيئاتها من غير دخل للتصفيه.

كما أن التعبير بالقز فى نصوص جواز الحشو من أجل أنه الغالب فى الحشو كما فى الصوف و القطن، فإنّ الذى ينسج ثوباً هو المصنّفى، و الذى يجعل حشواً غير المصنّفى. فاذا ثبت جواز الحشو بالقز، ثبت الجواز بالإبريسم أيضاً. و نتيجة ذلك ارتكاب التخصيص فى نصوص المنع و الالتزام بعدم الجواز إلا- حشواً، فيجوز الحشو مطلقاً، كما لا يجوز اللبس مطلقاً حتى قبل النسج كما فى الملبّد. هذا كلّ بالنظر إلى الروايات.

و أمّا بالنظر إلى ما تقتضيه القاعدة مع الغض عن نصوص المقام فالظاهر أن مقتضاها هو الجواز أيضاً، لا من أجل أن النهى عن لبس الحرير يختص بالمنسوج كما احتمله بعضهم لمنافاته لإطلاق اللبس الشامل لغير المنسوج أيضاً كالملبّد، و لا من أجل اختصاص النهى باللباس غير الصادق قبل النسج فإنّ صحيحه محمد بن عبد الجبار المتقدّمه «١» الناهيه عن الصلاة فى الحرير مطلقه من حيث اللباس و غيره، فإنّ المنهى عنه إنّما

هو ظرفيه الحرير للمصلّى و إحاطته به، سواء أصدق عليه اللباس أم لا.

بل من أجل اختصاص المنع بحرير تتم الصلاة فيه، و عدم شموله لما لا تتم كما سبق «٢». و من الظاهر أنّ الحرير غير المنسوج مما لا تتم الصلاة فيه، للزوم كون الساتر الصلاتي ثوباً منسوجاً يخرج به عن كونه عارياً، و لا يكفي مطلق الستر كيف ما اتفق و لو بظلمه أو الالتفاف بقطن أو صوف و نحوهما مما يمنع عن الرؤيه، فإنّ ذلك و إن كان كافياً في الستر التكليفي عن الناظر المحترم إلا

(١) في ص ٣٢٧.

(٢) في ص ٣٣١ فما بعدها.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٣٧٣

[مسألة ٣٠: لا بأس بعصابه الجروح و القروح و خرق الجبيرة]

[١٢٩٨] مسأله ٣٠: لا بأس بعصابه الجروح و القروح و خرق الجبيرة و حفيظه المسلوس و المبطون إذا كانت من الحرير (١).

[مسألة ٣١: يجوز لبس الحرير ممّن كان قَمِلاً على خلاف العاده لدفعه]

[١٢٩٩] مسأله ٣١: يجوز لبس الحرير ممّن كان قَمِلاً على خلاف العاده لدفعه (٢).

أنّ المعبر في الصلاة أن لا يكون عارياً، و بما أنّ العارى في مقابل اللابس فيعتبر أن يكون لابساً للساتر المنسوج، إذ بدونه لا يخرج عن العراء كما لا يخفى.

و عليه فالحرير غير المنسوج بما أنّه مما لا تتم الصلاة فيه فلا مانع من الحشوبه و الصلاة فيه.

(١) لوضوح أنّ هذه الأمور مما لا تتم الصلاة فيه وحدها، و قد تقدّم «١» اختصاص المنع بما تتم.

□
(٢) و يستدلّ للجواز تاره بمرسله الصدوق قال: «لم يطلق النبي (صلى الله عليه و آله) لبس الحرير لأحد من الرجال إلا لعبد الرحمن بن عوف، و ذلك أنّه كان رجلاً قَمِلاً» «٢».

□
و اخرى بما ورد من طرق العامه أنّ النبي (صلى الله عليه و آله) رخص لعبد الرحمن بن عوف و الزبير بن العوام في لبس الحرير لما شكوا اليه القمل «٣».

و فيه: مضافاً إلى التدافع بينهما في الحصر في ابن عوف و عدمه، أنّ ضعفهما يمنع عن الاعتماد عليهما. و دعوى الانجبار بعمل المشهور ممنوعه صغرى و كبرى.

لكن الحكم مطابق للقاعده من غير حاجه إلى النص، لسقوط التحريم بدليل نفي الحرج، بعد وضوح أنّ تحمّل الأذى من ناحيه القمل زياده على

(١) فى ص ٣٣١ فما بعدها.

(٢) الوسائل ٤: ٣٧٢/ أبواب لباس المصلّى ب ١٢ ح ٤.

(٣) صحيح مسلم ٣: ١٦٤٧/ ٢٦.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٣٧٤

و الظاهر جواز الصلاه فيه [١] حينئذ (١).

[مسألة ٣٢: إذا صلى في الحرير جهلاً أو نسياناً فالأقوى عدم وجوب الإعادة]

[١٣٠٠] مسألة ٣٢: إذا صلى في الحرير جهلاً أو نسياناً فالأقوى عدم وجوب الإعادة و إن كان أحوط (٢).

[مسألة ٣٣: يشترط في الخليط أن يكون ممّا تصحّ فيه الصلاة]

[١٣٠١] مسألة ٣٣: يشترط في الخليط أن يكون ممّا تصحّ فيه الصلاة كالقطن و الصوف ممّا يؤكل لحمه، فلو كان من صوف أو وبر ما لا يؤكل لحمه لم يكف في صحه الصلاة، و إن كان كافياً فى رفع الحرمة (٣) و يشترط أن يكون بمقدار

المتعارف حرجى يسقط معه التكليف و إن لم يبلغ حدّ الاضطرار، فيجوز لبس الحرير حينئذ ما لم تكن له مندوحة من لبس الفنطاز أو النايلون المتداول فى العصر الحاضر.

(١) هذا مشكل، بل ممنوع جدّاً، لما تقدّم سابقاً «١» من أنّ كلاً من الحرمة التكليفية و الوضعيه قد ثبت بدليل مستقل، فالتخصيص فى أحدهما بدليل خاص كحاله الحرب أو عام كالحرج لا يستوجب التخصيص فى الآخر. فلا مناص إذن من النزاع حاله الصلاة، إلا إذا فرض و لو نادراً حصول الاضطرار أو الحرج حتى فى هذه الحاله.

(٢) لحديث لا تعاد الشامل للجاهل و الناسى، و إن خصّه المحقق النائينى (قدس سره) بالثانى «٢». نعم يختص الحكم بمن كان

جهله عذراً له كالجاهل بالموضوع أو بالحكم عن قصور، فلا- يشمل غير المعذور كالجاهل بالحكم عن تقصير، فإنه ملحق بالعامد. و تمام الكلام فى محلّه «٣».

(٣) إذ المانع كالحرمه تتبعان المحوضه، فترتفعان بارتفاعها، لكن الاولى

[١] فيه إشكال بل منع، و قد تقدّم نظيره.

(١) فى ص ٣٤٢.

(٢) كتاب الصلاه ٣: ٥.

(٣) شرح العروه ١: ٢٧٤.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٣٧٥

يخرجه عن صدق المحوضه، فاذا كان يسيراً مستهلكاً بحيث يصدق عليه الحرير المحض لم يجز لبسه، و لا الصلاه فيه، و لا يبعد كفايه

العشر في الإخراج عن الصدق.

[مسألة ٣٤: الثوب الممتزج إذا ذهب جميع ما فيه من غير الإبريسم من القطن]

[١٣٠٢] مسألة ٣٤: الثوب الممتزج إذا ذهب جميع ما فيه من غير الإبريسم من القطن أو الصوف لكثرة الاستعمال وبقى الإبريسم محضاً لا يجوز لبسه بعد ذلك (١).

[مسألة ٣٥: إذا شك في ثوب أن خليطه من صوف ما يؤكل لحمه أو ما لا يؤكل]

[١٣٠٣] مسألة ٣٥: إذا شك في ثوب أن خليطه من صوف ما يؤكل لحمه أو ما لا يؤكل فالأقوى جواز الصلاة فيه (٢) وإن كان الأحوط الاجتناب عنه.

[مسألة ٣٦: إذا شك في ثوب أنه حرير محض أو مخلوط]

[١٣٠٤] مسألة ٣٦: إذا شك في ثوب أنه حرير محض أو مخلوط جاز لبسه و الصلاة فيه على الأقوى (٣).

ثبت بعنوان الخليط نفسه و إن ارتفعت بعنوان الحرير الخالص. و بقيه ما في المسألة ظاهر، لوضوح أن المدار في الخلط و الاستهلاك بالصدق العرفي.

(١) لعود الخلوص الذي هو الموضوع للتحريم، فيعود حكمه.

(٢) إذ لا يحتمل المنع من ناحيه الحرير بعد العلم بالخلط و الخروج عن الخلوص الذي هو الموضوع للحكم، فيبقى احتمال كون الخلط من أجزاء ما لا يؤكل لحمه فيندرج في مسألة الصلاة في اللباس المشكوك، و قد تقدّم بنطاق واسع أن الأقوى هو الجواز.

(٣) لما عرفت من أن الموضوع للمنع في الحكم التكليفي و الوضعي هو الحرير الخالص، و حيثئذ فان بنينا على جريان الاستصحاب في الأعدام الأنزليه كما هو الصواب ثبت به عدم كون الخليط حريراً، و بذلك يحرز عدم الخلوص فينتفي الموضوع.

و إن أنكرنا ذلك كان المرجع أصاله البراءه عن حرمه لبسه و عن مانعيه مثل هذا اللباس و تقييد الصلاة بعدم الوقوع فيه، بناءً على أنها المرجع في الأقل

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٣٧٦

[مسألة ٣٧: الثوب من الإبريسم المفتول بالذهب لا يجوز لبسه]

[١٣٠٥] مسأله ٣٧: الثوب من الإبريسم المفتول بالذهب لا يجوز لبسه و لا الصلاه فيه (١).

[مسأله ٣٨: إذا انحصر ثوبه في الحرير فان كان مضطراً إلى لبسه لبرد أو غيره فلا بأس بالصلاه فيه]

[١٣٠٦] مسأله ٣٨: إذا انحصر ثوبه في الحرير فان كان مضطراً إلى لبسه لبرد أو غيره فلا بأس بالصلاه فيه [١] (٢) و إلا لزم نزعها، و إن لم يكن له ساتر غيره فيصلّى حينئذ عارياً، و كذا إذا انحصر في الميته أو المغصوب أو الذهب، و كذا إذا انحصر في غير المأكول، و أما إذا انحصر في النجس فالأقوى جواز الصلاه فيه و إن لم يكن مضطراً إلى لبسه، و الأحوط تكرار الصلاه، بل و كذا في صوره الانحصار في غير المأكول، فيصلّى فيه ثم يصلّى عارياً.

و الأكثر الارتباطيين، و قد تقدّم البحث حول ذلك مستوفى في مبحث اللباس المشكوك «١».

و توهم التمسك بأصاله عدم وجود غير الحرير في هذا اللباس الذي يقطع بكون بعضه حريراً كما ترى، ضروره أنه لا يثبت به الخلوص الذي هو الموضوع للحكم إلا على القول بالأصل المثبت، و لا نقول به.

(١) فإنّه و إن لم يكن منع من ناحيه لبس الحرير بعد فرض خلطه و انتفاء الخلوص، إلا أنه مصداق لبس الذهب المحرّم في نفسه و المانع عن صحه الصلاه، سواء كان محضاً أم كان فتيلاً، و سواء أ كان المفتول حريراً أم غيره من قطن أو صوف و نحوهما.

و منه تعرف أنّ ربط هذه المسأله بالمقام غير واضح، لما عرفت من عدم الفرق في المزيج بين الحرير و غيره. و لعلّ الأنسب ذكرها في فروع لبس الذهب كما لا يخفى.

(٢) لا ريب في سقوط الحرمة التكليفية و الوضعيه فيما إذا كان الاضطرار

[١] قد مرّ حكمه [في هذا الفصل الشرط السادس].

.....

مستوعباً لتمام الوقت، لدليل نفى الاضطرار، و لما دلّ على عدم سقوط الصلاه بحال.

و أمّا مع عدم الاستيعاب فالتكليفه و إن كانت ساقطه حال العذر، لما ذكر لكن الوضعيه لا وجه لسقوطها بعد عدم الاضطرار إليها، إذ الواجب إيقاع الصلاه فى سائر غير حرير فى مجموع الوقت المحدود بين المبدأ و المنتهى، و هو قادر عليه على الفرض، و القطعه من الوقت التى يضطر إلى لبسه فيها لا تجب الصلاه فيها بخصوصها. فما هو الواجب غير مضطر إلى تركه، و المضطر اليه ليس بمصدق للواجب.

نعم، لو قلنا بتبعيه المانع للحرمة من جهه انصراف دليلها إلى اللبس المحرم كما قيل اتجه السقوط حينئذ، لكن التبعيه ممنوعه كما سبق «١».

و بالجملة: كلّ من الحرمة و المانع قد ثبتت بدليل مستقل و لا تبعيه و لا تلازم بينهما لا رفعاً و لا وضعاً. و دليل رفع الاضطرار لا يترتب عليه إلا رفع الإثم، و هو لا يستلزم رفع المانع. فإطلاق دليلها محكم.

ثم إنّه قد تعرّض فى المتن لعدده فروع تتضمن دوران الأمر بين الصلاه عارياً أو فى ثوب مقرون بأحد الموانع، من كونه حريراً، أو مغصوباً، أو ممّا لا يؤكل أو ميته، أو نجساً، و اختار فى جميعها تقديم الصلاه عارياً ما عدا الأخير فرجّح الصلاه فى النجس، و قد مرّ الكلام حوله فى بحث النجاسات «٢» و ذكرنا أنّ ما أفاده (قدس سره) هو الصحيح، و إن كان على خلاف المشهور.

و كيف كان، فالكلام فعلاً متمخض فيما عدا الأخير من صور الدوران فنقول: صور الدوران ثلاث:

الاولى: ما إذا دار الأمر بين رعايه الستر و بين الاجتناب عن

(١) فى ص ٣٤٢.

(٢) شرح العروه ٣: ٣٥٨.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٣٧٨

.....

من غير استتباعه لحرمة وضعيه، و هذا كما إذا انحصر الثوب فى المغصوب، بناءً على أنّ حرمة الشرط لا تسرى إلى المشروط و لا توجب فساد العباده، فإنّ مصداق الشرط و هو الساتر و إن كان حراماً حينئذ لكونه غصباً لكنّه لا يستوجب فساد المشروط. فبناءً على هذا المسلك الذى تعرّضنا له فى الأصول فى بحث النهى عن العباده «١» ليس فى البين إلا الحرمة التكميلية الصرفيه غير المقرونه بالوضع.

و يلحق بهذا القسم ما إذا كان التكليف مقرونًا بالوضع لكن الحرمة الوضعيه أعنى المانع كانت تابعه للتكميليه و دائره مدارها، من دون أن يكون لها دليل مستقل عداها. و هذا كما لو قلنا بالسرايه فى الفرض المزبور.

الصوره الثانيه: ما لو دار الأمر بين التخصّص على الستر أو [عدم] ارتكاب المانع، من دون أن تكون هناك حرمة تكليليه أصلاً عكس الصوره الأولى، كما لو انحصر الثوب فيما لا يؤكل، فإنّ لبسه جائز فى نفسه حتى حال الصلاه مع قطع النظر عن الحرمة التشريعيه حينئذ. فلا حرمة فيه إلّا وضعاً.

و يلحق به ما لو كان الثوب من الميتة، بناءً على جواز الانتفاع بها فيما عدا البيع كما هو الصحيح.

الصوره الثالثه: ما لو دار الأمر بينه و بين [عدم] ارتكاب ما هو محرّم نفساً و وضعاً، مع ثبوت كلّ منهما بدليل مستقل من دون استتباع بينهما، كما لو انحصر الثوب فى الحرير، فإنّه حرام نفساً، و مانع عن الصلاه من دون أن تكون المانع تابعه للحرمة كما تقدّم «٢».

أمّا الصوره الاولى: فلا ريب فى اندراجها فى كبرى التزاحم، إذ لا تنافى بين شرطيه

الستر و حرمة الغصب في مقام الجعل كى يلزم من وجود أحدهما عدم الآخر، و إنما التنافى ناشئ من عجز المكلف عن الجمع بينهما في مقام الامتثال

(١) محاضرات في أصول الفقه ٥: ٢٠.

(٢) في ص ٣٤٢.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٣٧٩

.....

الذى هو المناط في التراحم، و عليه فلا بدّ من ملاحظه مرجّحات هذا الباب و مقتضاها تقديم حرمة الغصب و الإتيان بالصلاه عارياً، فإنّ حرمة فعلية مطلقه غير مشروطه بشىء، بخلاف الستر فإنّه مشروط بالتمكّن من الساتر و القدره عليه، كما يكشف عنه ما دلّ على لزوم الصلاه عارياً لدى العجز عن الساتر، فإنّه كاشف عن اختصاص اشتراط الساتر بالقادر، و لا ريب في تقدّم المطلق على المشروط، لانعدام موضوع الثانى بالأوّل، إذ هو مشروط بالقدره كما عرفت. و إطلاق النهى عن الغصب سالب لها و معجز عنها بعد ملاحظه أن الممنوع شرعاً كالممنوع عقلاً، فلا فرق بين عدم وجود الساتر رأساً أو وجوده و المنع عن التصرف فيه شرعاً.

و بعبارة اخرى: القدره المعتبره في حرمة الغصب عقليه، و في وجوب الستر شرعيه، و لا- ريب في تقدّم الاولى على الثانية كما حرّر في مرجّحات باب التراحم «١».

فالمقام بعينه نظير ما إذا انحصر الماء بالمغصوب، فكما ينتقل هناك إلى التيمّم، لأنّ الوضوء مشروط شرعاً بالتمكّن من الماء على ما يستفاد من نفس الآيه المباركه «٢» بقريته ذكر المريض، ببيان تقدّم في محلّه «٣» و النهى عن التصرف في الماء المغصوب سالب للتمكّن و رافع للقدره على استعماله شرعاً فلا يكون واجداً للماء، فكذا ينتقل في المقام إلى الصلاه عارياً بعين الملاك، من دون فرق بينهما أصلاً.

و ممّا ذكرنا يظهر فساد ما عن مفتاح

الكرامه من ترجيح الصلاه فى الساتر المغصوب، بدعوى أنّ الترديد ليس بين ارتكاب الغصب و ترك الستر فحسب بل تركه و ترك الركوع و السجود، إذ العارى وظيفته الإيماء إليهما، و لا ريب أنّ

(١) مصباح الأصول ٣: ٣٥٨.

(٢) المائده ٥: ٦.

(٣) شرح العروه ١٠: ٦٨.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٣٨٠

.....

الركوع و السجود أهم، فإنهما ثلثا الصلاه كما يكشف عنه قوله (عليه السلام): «الصلاه ثلاثه أثلاث ثلث طهور، و ثلث ركوع، و ثلث سجود» (١) فيتقدم. فاللازم الصلاه مع رعايه الستر و الركوع و السجود و إن استلزم التصرف فى الغصب لأهميتها منه قطعاً، و لا أقل احتمالاً (٢).

وجه الفساد: أنّ الأهميه و إن كانت من مرجحات باب التراحم، لكن موردها ما إذا كان المتراحمان مما اعتبرت القدره فى كلّ منهما عقلاً، و أمّا إذا اعتبرت فى أحدهما عقلاً و فى الآخر شرعاً فلا ريب فى تقدم القدره العقليه على الشرعيه، و إن كانت الثانيه فى أعلى مراتب الأهميه، لما عرفت من فناء الموضوع و سلب القدره الشرعيه مع وجود العقليه، و المقام من هذا القبيل، فإنّ القدره المعبره فى الركوع و السجود شرعيه كنفس الستر، حيث إنّ وجوبهما مشروط بالتمكّن من الساتر كما يكشف عنه ما دلّ على أنّ من لم يتمكن من الساتر وظيفته الإيماء إليهما، و أنّ من لم يتمكن من رعايه الستر وظيفته الصلاه عارياً، فمن دليل جعل البدل لدى العجز يستكشف تقيّد المبدل عنه بالقدره شرعاً.

و بالجملة: لا مجال للترجيح بالأهميه فى مثل المقام، بل اللازم تقديم القدره العقليه على الشرعيه، و مقتضاه تعيين الصلاه عارياً كما عرفت.

و أمّا الصورة الثانيه: أعنى الدوران بين فوات الشرط بأن يصلّى عارياً

مومتاً، و بين الاقتران بالمانع فقط من دون حرمه نفسيه كانحصار الثوب فيما لا يؤكل أو في الميتة على القول بجواز الانتفاع بها. فالمشهور إدراج ذلك في باب التراحم، و تبعهم شيخنا الأستاذ (قدس سره) «٣» فراعوا مرجحات هذا الباب من إعمال الأهميه و غيرها.

(١) الوسائل ٦: ٣١٠/ أبواب الركوع ب ٩ ح ١.

(٢) [و لعله فهم ذلك مما ذكره في مفتاح الكرامه ٢: ١٧٥ السطر ٢٧].

(٣) أجود التقريرات ١: ٢٨٢.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٣٨١

.....

لكننا ذكرنا غير مرّه خروج هذه الموارد و نحوها من صور تعدّر المركبات عن باب التراحم و اندراجها في باب التعارض، لعدم تعقّل المزاحمه بين أجزاء المركب و شرائطه و موانعه، إذ التراحم لا يكون إلا بين تكليفين نفسيين مستقلّين يشتمل كلّ منهما على ملاك في نفسه، و أمّا في باب المركبات فليس في موردها إلا تكليف وحداني متعلّق بالمركب، و أمّا الأوامر الغيريه فكلّها إرشاد إلى الجزئيه أو الشرطيه أو المانعيه بمقتضى الارتباطيه الملحوظه بينها، فليس هناك إلا ملاك واحد قائم بالمجموع.

و عليه فمقتضى القاعده الأوليه عند تعدّر جزء أو شرط أو مانع سقوط الأمر المتعلّق بالمركب رأساً من جهه العجز، فإنّ المقيد متعدّر بتعدّر قيده، إلاّ أنّه في خصوص باب الصلاه علمنا من الخارج بدليل الإجماع و الضروره أنّ الصلاه لا تسقط بحال، فبعد سقوط الأمر الأوّل نستكشف من هذا الدليل تعلّق أمر جديد بالباقي من الأجزاء و الشرائط و الموانع الممكن إتيانها، لكن متعلّق هذا الأمر مردّد بين ما تركّب من هذا القيد أو من ذاك.

ففي المقام يتردد الواجب بين أن يكون هي الصلاه عارياً مومتاً، أو ساتراً مع الركوع و السجود و إن وقعت فيما

لا يؤكل، فالشك إنما هو في المجعول الشرعي و الوظيفة المقرّره في هذا الظرف، و أنّ الشارع هل ألغى شرطيه الستر حينئذ أو ألغى المانع له لما لا- يؤكل، فالترديد في مقام الجعل و ما اعتبره الشارع من رعايه الشرطيه أو المانع له لا في مرحله الامتثال من جهه العجز. و واضح أنّ مثله داخل في باب التعارض، فتقع المعارضه حينئذ بين إطلاق دليل الشرطيه و إطلاق دليل المانع، فلا بد من إعمال قواعد باب التعارض و رعايه مرجحاته، دون الرجوع إلى مرجحات باب التزاحم من ملاحظه الأهميه و نحوها.

و قد ذكرنا في محلّه أنّ الإطالقين المتعارضين إن كانا على نحو يقدّم أحدهما على الآخر عرفاً، بحيث صلح أن يكون بياناً، كما لو ثبت أحدهما بدليل لفظي

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٣٨٢

.....

و الآخر بدليل لبيّ قدّم ما حقّه التقديم «١»، و من هنا ذكرنا أنه لو دار الأمر بين ترك القيام أو ترك الطمأنينه تعين الصلاه قائماً، لأنّ الأوّل ثبت بدليل لفظي و هو قوله (عليه السلام): «إذا قوى فليقم» «٢» و الثاني بدليل الإجماع، و المتيقن منه غير صورته الدوران.

و إذا تكافأ الإطالقان من غير ترجيح في السبب سقطا بالمعارضه لا- محاله. و حينئذ فان علمنا إجمالاً بلزوم رعايه إحدى الخصوصيتين المفروض تعذر الجمع بينهما كالستر و عدم الوقوع فيما لا يؤكل مثلاً لزم التكرار، عملاً بقاعده الاشتغال، فيصلّى عارياً مومئاً تاره، و فيما لا- يؤكل اخرى. و أمّا إذا لم يعلم بذلك كما هو الغالب، فإنّ فرض العلم الإجمالي نادر جداً كما لا يخفى فتنتهي النوبه إلى الأصل العملي، و مقتضاه الرجوع إلى البراهه عن كلّ من الخصوصيتين، فإنّ تعين اعتبار خصوص الستر

كاعتبار خصوص المانعيه فى هذه الحاله مشكوك يدفع بأصالة البراءه، و نتيجته التخيير بين الأمرين، فلا يجب الجمع بينهما لفرض التعذر، و لا يجوز تركهما لعدم الاضطرار، و الضرورات تقدّر بقدرها، فيتخيّر فى الأخذ بأحدهما و ترك الآخر، هذا حكم كبرى المسأله.

و أما التطبيق على المقام، أعنى الدوران بين الصلاه عارياً مومناً و بين إيقاعها فيما لا يؤكل، فلا ريب فى تعين الأول، لتقدّم دليل المانعيه على دليل شرطيه الستر و دليل جزئيه الركوع و السجود.

أما الأول: فلأنّ دليل المانعيه ناظر إلى دليل الساتر و مقتيد لإطلاقه و محدّد لموضوعه، فهو شارح للمراد منه، و أنّه يعتبر فيه أن لا يكون مما لا يؤكل فغير المأكول وجوده كعدمه فى عدم تحقّق الستر الصلاتى به.

و منه يظهر وجه تقدّمه على الثانى، إذ الركوع و السجود وظيفه من يتمكّن

(١) مصباح الأصول ٣: ٣٦٤.

(٢) الوسائل ٥: ٤٩٥ / أبواب القيام ب ٦ ح ٣.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٣٨٣

[مسأله ٣٩: إذا اضطر إلى لبس أحد الممنوعات من النجس و غير المأكول]

[١٣٠٧] مسأله ٣٩: إذا اضطر إلى لبس أحد الممنوعات من النجس و غير المأكول، و الحرير، و الذهب، و الميته، و المغصوب، قدم النجس على الجميع، ثمّ غير المأكول، ثمّ الذهب و الحرير و يتخيّر بينهما، ثمّ الميته [١] فيتأخّر المغصوب عن الجميع (١).

من الساتر، و إلا فالعارى وظيفته الإيماء إليهما. و عليه فدلّيل المانعيه رافع لموضوع وجوب الركوع و السجود، إذ يتحقّق به عدم التمكن من الستر المعترى فى الصلاه، فلا موضوع لهما.

و إن شئنا عبّرنا بحكومته دليل مانعيه الصلاه فيما لا يؤكل على دليل وجوب الركوع و السجود، لارتفاع موضوعهما به، بل و على دليل وجوب الستر، لنظرة و كونه شارحاً للمراد منه كما مرّ.

فتحصّل: أنّ

المتعين في هذه الصورة تقديم دليل المانعيه، فيصلّي عارياً مومئاً.

و مما ذكرنا يظهر الحال في الصورة الثالثه، أعنى ما لو دار الأمر بين الصلاه عارياً و بين إيقاعها في مانع مع حرمة نفساً أيضاً من دون استتباع بينهما، كما لو انحصر ثوبه في الحرير، فإنّ هذه الصورة هي مجمع للصورتين المتقدمتين، و لا تزيد عليهما بشيء، فإنّها من حيث الحرمة النفسية ملحقه بالصورة الأولى و من حيث الوضعيه ملحقه بالثانيه، فهي ملحقه باب التزاحم من جهه و باب التعارض من جهه أُخرى، و حيث حكمنا في الصورتين بتعين الصلاه عارياً مومئاً و إن كان ذلك بملاكين كما عرفت مفضلاً، ففي المقام أيضاً كذلك، بل بطريق أولى كما لا يخفى.

(١) تقدّم الكلام فيما إذا انحصر اللباس في ثوب يحرم لبسه في الصلاه

[١] الظاهر تقديم الميتة و غير المأكول على الذهب و الحرير و يتخير بينهما إذا كانت الميتة ميتة مأكول اللحم، و إلا قدم غير المأكول.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٣٨٤

.....

تكليفاً، أو وضعاً، أو هما معاً من دون اضطرار إلى أصل اللبس، بأن تمكّن من الصلاه عارياً.

و أمّا إذا لم يتمكّن فاضطرّ إلى لبس أحد الممنوعات في الصلاه فقد ذكر في المتن أنّه يقدم النجس أولاً، ثم غير المأكول، ثم الحرير و الذهب مخيراً بينهما، ثم الميتة ثم المغصوب.

أقول: أمّا تقدّم النجس على الجميع فظاهر بناءً على ما عرفت من جواز الصلاه فيه حتى مع عدم الاضطرار إلى اللبس و التمكّن من الصلاه عارياً، فمع الاضطرار بطريق أولى. و أمّا على المبني الآخر فحكمه حكم الميتة و غير المأكول الذي ستعرفه.

و أمّا بقيه المذكورات فصور الدوران بينها ثلاثه.

الاولى: أن يدور الأمر بين ارتكاب أحد

مانعين من دون حرمه نفسيه في شىء منهما، كما لو دار الأمر بين الصلاه في غير المأكول أو في الميتة بناءً على جواز الانتفاع بها في غير البيع كما هو الصحيح.

الثانيه: أن يدور الأمر بين ارتكاب مانع و بين حرام نفسى من دون تضمّنه للمانع، أو لو كانت فهى تابعه للحرمه النفسيه كما لو دار الأمر بين غير المأكول أو الميتة و بين المغصوب.

الثالثه: أن يدور بين محرم نفساً و وضعاً و بين الحرام النفسى مع حرمة وضعاً أيضاً مستقلاً، كما فى الدوران بين الذهب و الحرير، أو تبعاً كما لو دار بين أحدهما و بين المغصوب، أو مع عدم الحرمة الوضعيه أصلاً كما فى المثال لو قلنا بعدم السرايه.

أما الصورة الأولى: فقد عرفت اندراجها فى باب التعارض، و أنه بعد سقوط الأمر المتعلق بالمركب لمكان التعذر و استكشاف أمر جديد متعلق بالباقي بدليل عدم سقوط الصلاه بحال يتردد المجعول فى هذه الحاله بين أن

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٣٨٥

.....

يكون هو اعتبار المانع لخصوص الميتة أو لخصوص غير المأكول، و حيث لا علم إجمالى غالباً بإحدى الخصوصيتين كى يستلزم التكرار فالمرجع أصاله البراءة عن كل منهما، فيتخير فى الصلاه فى أى منهما شاء.

و بالجملة: فالمقام كغيره من سائر المركبات التى يتعذر الجمع بين جميع خصوصياتها، خارج عن باب المزاحمة رأساً كما مرّ توضيحه فى المسأله السابقه. فلا وجه لملاحظه الأهميه، بل هى من صغريات باب التعارض فلا بدّ من إعمال قواعد هذا الباب، و مقتضاها التخير فى المقام كما عرفت.

و منه يظهر أنه لا وجه لتأخير الميتة عن غير المأكول فضلاً عن الذهب و الحرير كما صنعه فى المتن بل هى و غير

المأكول في عرض واحد.

و من الغريب أنه (قدس سره) مع اعترافه بجواز الانتفاع بالميته، و عدم حرمتها إلا وضعا لا تكليفاً كغير المأكول كيف أخرها عنه مع تساويهما من جميع الجهات، و حديث الأهميه قد عرفت أنه لا موضوع لها في أمثال المقام.

و أمّا الصورة الثانيه: أعنى الدوران بين غير المأكول أو الميته و بين المغصوب، فلا ريب في اندراجها في باب التزاحم، لعدم التنافي في مقام الجعل بين النهي عن الغضب و بين اعتبار المانعيه لأحدهما في الصلاه، غايته أنّ المكلف غير قادر على الجمع بينهما في مقام الامتثال، لفرض الاضطرار إلى أحد اللبسين، فلا بدّ من رعايه مرجحات هذا الباب.

و حيث أنّ القدره المعبره في الغضب عقليه، و في المانعيه المعبره لأحدهما في الصلاه شرعيه كما أُشير إليه سابقاً «(١)»، بل إن كافه القيود المعبره في الصلاه من الوجوديه و العدميه الراجعه إلى الأجزاء و الشرائط و الموانع كلّها مما اعتبرت فيها القدره شرعاً، كما يقتضيه دليل جعل البدل لها بأسرها بمراتبه النازله، الكاشف عن تقيّد المبدل عنه شرعاً بفرض التمكن، و قد تقرّر في

(١) في ص ٣٧٩.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٣٨٦

.....

محله «(١)» أنّ ما اعتبرت فيه القدره عقلاً مقدّم على ما اعتبرت فيه شرعاً في المتزاحمين، لارتفاع موضوع الثاني بالأول، و كونه بمثابة الدليل الحاكم كما أشرنا إليه قريباً كان اللازم في المقام تعيين الصلاه في الميته أو في غير المأكول و عدم جوازها في المغصوب.

و أمّا الصورة الثالثه: فيظهر الحال فيها ممّا مرّ، فإنّها مجمع للصورتين المتقدمتين، فاذا دار الأمر بين الذهب و الحرير فمن حيث المانعيه ملحقه بالصورة الأولى، فهي مندرجه في باب التعارض و حكمه التخيير،

دفعاً لاحتمال المانعيه لخصوص كلّ منهما بأصل البراءه كما عرفت. و من حيث الحرمة النفسية ملحقه بباب التزاحم، و حيث لا ترجيح فالحكم أيضاً هو التخيير. كما أنّ نسبه الحرمة النفسية من كلّ منهما إلى الوضعيه في الأخرى على حدٍ سواء، فلا ترجيح بوجه من الوجوه.

و إذا دار بين أحدهما و بين المغضوب فمن حيث المانعيه في الغضب على القول بها، و إن كانت تابعه تقع المعارضه بينها و بين المانعيه في أحدهما، فمن هذه الجبهه الحكم هو التخيير، و أمّا من حيث الحرمة النفسية فهما من باب المتزاحمين، و القدره المعبره فيهما عقليه كما لا يخفى، فتصلّ النوبه إلى الترجيح بالأهميه، و حيث إن حرمة الغضب أهم من حرمة لبس الذهب أو الحرير، إذ ليس في موردهما إلّا حقّ الله تعالى فقط، و أمّا الغضب فارتكابه يتضمّن تضييع حقّ الناس زائداً على حقّه تعالى، فالمتعتين تركه و الصلاه في أحدهما.

و بعبارة اخرى: حرمة الغضب نفساً تتزاحم مع كلّ من التحريمين الثابتين للذهب و الحرير النفسى و الوضعى، و تقدّم عليهما بملاكين، فإنّها تتقدّم على حرمتها النفسية بملاك الأهميه، و على حرمتها الوضعيه بملاك تقدّم القدره العقليه على الشرعيه كما ظهر وجهه ممّا بيناه.

(١) مصباح الأصول ٣: ٣٥٨.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٣٨٧

[مسأله ٤٠: لا بأس بلبس الصبى الحرير]

[١٣٠٨] مسأله ٤٠: لا بأس بلبس الصبى الحرير (١) فلا يحرم على الولى إلباسه إيّاه، و تصحّ صلاته فيه [١] بناء على المختار من كون عباداته شرعيه.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه: أنّ النجس مقدّم على الجميع، من جهه النصّ المسوّغ للصلاه فيه عند الانحصار حتى مع عدم الاضطرار كما تعرّضنا له فى محلّه «١» و بعده غير المأكول و الميته مخيّراً

بينهما، ثم الذهب و الحرير مختيراً بينهما أيضاً، ثم المغصوب.

(١) لقصور المقتضى للمنع، فإنّ الأخبار الناهية عن اللبس خاصّه بالرجال، مضافاً إلى حديث رفع القلم عن الصبي «٢». و عليه فلا يحرم إلباسه إياه على الولي كما هو ظاهر.

و أمّا صلاته فيه بناءً على شرعيته عباداته فقد حكم في المتن بالصحة. لكنّه مشكل جداً بعد إطلاق قوله (عليه السلام): «لا تحلّ الصلاة في حرير محض» «٣» الشامل للبالغ و غيره. و من الظاهر أنّ الحليّ في الرواية يراد بها الوضعيه، دون التكليفيه كي تختصّ بالأوّل.

و واضح أيضاً أن لا-تلائم بين المانعيه و الحرمة في الحرير و كذا الذهب بعد ثبوت كلّ منهما بدليل مستقل، و عدم تبعيه أحدهما للآخر كما في الغصب فارتفاع الإثم بدليل خاص كما في المقام لا يقتضى ارتفاع المانعيه بعد إطلاق دليلها كما عرفت. و دعوى انصراف المانعيه إلى خصوص اللبس المحرّم في نفسه المفقود في

[١] فيه منع، و قد مرّ أن الجواز التكليفي لا يلازم الصحة.

(١) شرح العروه ٣: ٣٦١.

(٢) الوسائل ١: ٤٥/ أبواب مقدمه العبادات ب ٤ ح ١١، ١٢، ٢٩: ٩٠/ أبواب القصاص في النفس ب ٣٦ ح ٢.

(٣) المتقدم في ص ٣٢٧.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٣٨٨

[مسألة ٤١: يجب تحصيل الساتر للصلاه و لو بإجاره أو شراء]

[١٣٠٩] مسأله ٤١: يجب تحصيل الساتر للصلاه و لو بإجاره أو شراء (١). و لو كان بأزيد من عوض المثل ما لم يجحف بماله و لم يضر بحاله، و يجب قبول الهبه أو العاريه ما لم يكن فيه حرج، بل يجب الاستعاره و الاستيهاب كذلك.

[مسألة ٤٢: يحرم لبس لباس الشهره]

[١٣١٠] مسأله ٤٢: يحرم لبس لباس الشهره [١] 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 (٢).

المقام كما فى النساء و كما فى الحرب أو الضروره غير مسموعه كما مرّ سابقاً «١» فلاحظ.

(١) لوجوب تحصيل مقدّمات الواجب المطلق عقلاً و لو استلزم صرف المال ما لم يبلغ حدّ الإجحاف و الإضرار بالحال، كما لو أُريد بأضعاف قيمته، فيرتفع حينئذ بدليل نفى الحرج و الضرر. فلو اهدى الساتر و جب القبول ما لم يتضمّن المنه، بل و جبت الاستعاره و الاستيهاب ما لم تكن فيه ذلّه، و إلاّ فمع المهانه أو الامتنان اللذين يشقّ تحملهما عادة يرتفع الوجوب بدليل نفى الحرج كما هو ظاهر.

(٢) فسّير (قدس سره) لباس الشهره بلبس الإنسان ما هو خلاف زيّه من حيث الجنس أو اللون أو سائر الخصوصيات، و مثل له بلبس العالم لباس الجندى أو العكس. و كأنّه استند فى تحريمه إلى النهى الوارد فى جملة من النصوص المذكوره فى الوسائل. كمصحّح أبى أيوب الخزّاز عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: «إنّ الله تعالى يبغض شهره اللباس» «٢».

و مرسل ابن مسكان عنه (عليه السلام) قال: «كفى بالمرء خزيّاً أن يلبس

[١] على الأحوط فى غير ما إذا انطبق عليه عنوان الهتك و نحوه.

(١) فى ص ٣٤٢.

(٢)

.....

ثوباً يشهره، أو يركب دابته تشهره» (١).

و مرسل عثمان بن عيسى عنه (عليه السلام) قال: «الشهره خيرها و شرّها في النار» (٢).

و خبر أبي سعيد عن الحسين (عليه السلام) قال: «من لبس ثوباً يشهره كساه الله يوم القيامة ثوباً من النار» (٣).

و خبر ابن القداح عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال «قال أمير المؤمنين (عليه السلام): نهاني رسول الله (صلى الله عليه وآله) عن لبس ثياب الشهره...» إلخ. و هذا الأخير مذكور في باب ١٧ من أحكام الملابس الحديث ٥ الوسائل (٤).

لكن هذه الأخبار مضافاً إلى ضعف أسانيد ما عدا الأول منها إما من جهة الإرسال، أو وجود سهل بن زياد في الطريق كما في الأخير، أو محمد بن سنان كما فيما قبله. تتطرق المناقشه في دلالتها على النهي عن لباس الشهره بالمعنى الذى فسره الماتن، فإن الظاهر من هذه الأخبار كون الممنوع لبس ما يوجب اشتهاه لابسه بين الناس، بحيث يعرف به و يكون مميّزاً له عمّا عداه، كأن يلبس الإنسان عمامه حمراء أو ذات حنكين أو الفروه مقلوبه و نحو ذلك ممّا يكون معرّفًا للشخص و يشار إليه بالبنان، فيوجب اشتهاه بين الناس لامتيازهم.

و من الواضح أنّ مجرد لبس ما هو خلاف الزى لا- يقتضى ذلك، فلو لبس العالم لباس الجندي أو بالعكس و دخل في بلده غريبه لا- يشتهر بذلك، لمساواته في اللبس مع أهل ذاك اللباس، بخلاف لبس مثل العمامه الحمراء الموجب للاشتهاه حيثما كان، لاختصاصه به و عدم اشتراك غيره معه.

و بالجمله: الخروج عن الزى شىء و الاشتهاه باللباس شىء آخر،

(١) الوسائل ٥: ٢٤/ أبواب أحكام الملابس ب ١٢ ح ٢، ٣، ٤.

(٢) الوسائل ٥: ٢٤/ أبواب أحكام الملابس ب ١٢ ح ٢، ٣، ٤.

(٣) الوسائل ٥: ٢٤/ أبواب أحكام الملابس ب ١٢ ح ٢، ٣، ٤.

(٤) الوسائل ٥: ٣٠/ أبواب أحكام الملابس ب ١٧ ح ٥.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٣٩٠

.....

بينهما عموم من وجه، و الأخبار إنّما تشير إلى المعنى الثانى دون الأول و الموضوع فيها مطلق ما يوجب الاشتهار من اللباس أو الدابه و غيرهما كما يقتضيه الإطلاق فى بعض تلك الأخبار، و لا يختص بالثياب، و لذا عنون الباب فى الكافى بباب كراهه الاشتهار بين الناس.

و يؤيد ما ذكرناه فى تفسير هذه الأخبار صحيح حماد بن عثمان قال: «كنت حاضراً لأبى «١» عبد الله (عليه السلام) إذ قال له رجل: أصلحك الله ذكرت أنّ على بن أبى طالب (عليه السلام) كان يلبس الخشن، يلبس القميص بأربعة دراهم و ما أشبه ذلك، و نرى عليك اللباس الجيد، قال فقال له: إنّ على بن أبى طالب (عليه السلام) كان يلبس ذلك فى زمان لا ينكر، و لو لبس مثل ذلك اليوم لشهر به، فخير لباس كل زمان لباس أهله ..» «٢».

حيث يظهر منه أنّ المذموم ليس مجرد الخروج عن الزى، بأن يلبس العالم لباس الجندى أو بالعكس و لو فى داره مده قليله دون أن يطلع عليه أحد، بحيث يكون حكمه حكم لبس الرجل الذهب أو الحرير، بل العبره أن يشهر به بين الناس و يكون من أوصافه و نعوته التى يعرف بها كالأمتله المتقدمه، فيقال مثلاً: الرجل الذى عمامته حمراء و هكذا.

ثم إنّ لباس الشهره بالمعنى الأول الذى فسره فى

المتن لا- دليل على حرمة بل و لا- قائل به فيما نعلم، و أما المعنى الثانى الذى تضمّنته هذه الأخبار فلا يمكن الالتزام بحرمة أيضاً، فإنّ الصحيحه الأخيره المتقدّمه آنفاً لا يظهر منها أكثر من الكراهه كما لا يخفى، و ما عداها من الروايات السابقه كلّها ضعيفه السند ما عدا الاولى منها كما عرفت. و الروايه الاولى و إن كانت صحيحه و بحسب الدلاله ظاهره، لظهور كلمه ييغض فى الحرمة، إلا أنّه لأجل عدم ذهاب الأصحاب إلى التحريم، بل لم يعهد القول به صريحاً من أحد، لا يمكن الالتزام

(١) [فى الكافى ٦: ١٥ / ٤٤٤ عند أبى عبد الله بدل لأبى عبد الله].

(٢) الوسائل ٥: ١٧ / أبواب أحكام الملابس ب ٧ ح ٧.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٣٩١

و كذا يحرم على الأحوط لبس الرجال ما يختصّ بالنساء (١) أو بالعكس [١].

به، فإنّ الحرمة لو كانت ثابتة لكانت ظاهره، بل لم يقع الخلاف فيها فى مثل هذه المسأله.

و عليه فالأقوى هى الكراهه، استناداً إلى هذه الروايه أو غيرها من الأخبار على وجه.

(١) على الأشهر كما قيل و يستدلّ له بعده من الأخبار المذكوره فى الوسائل فى باب ١٣ من أحكام الملابس.

منها: ما رواه الطبرسى فى مكارم الأخلاق عن سماعه بن مهران عن أبى عبد الله (عليه السلام) و أبى الحسن (عليه السلام): فى الرجل يجزّ ثيابه، قال: «إنّى لأكره أن يتشبه بالنساء» (١).

لكن الروايه ضعيفه السند، إذ الطبرسى لا يروى عن سماعه بلا واسطه كما هو ظاهر، فقد سقط ما بينهما فتكون مرسله.

نعم، رواها فى الكافى بعين هذا المتن بسند صحيح (٢) لكن الدلاله قاصره فإنّ الكراهه فى لسان الأخبار و إن لم تكن بالمعنى

المصطلح لكنّها غير ظاهره في التحريم أيضاً، فغايتها الدلالة على مطلق المرجوحه الصالح لكلّ منهما، فلا تدلّ على الحرمة من دون القرينه المفقوده في المقام كما لا يخفى.

و منها: ما رواه عنه أيضاً عن أبي عبد الله عن آباءه (عليهم السلام) قال: «كان رسول الله (صلى الله عليه وآله) يزجر الرجل أن يتشبه بالنساء، وينهى

[١] على الأحوط فيما إذا تزىي أحدهما بزى الآخر، و أما إذا كان اللبس لغايه أخرى فلا حرمة، و لا سيما إذا كانت المده قصيره.

(١) الوسائل ٥: ٢٥ / أبواب أحكام الملابس ب ١٣ ح ١، مكارم الأخلاق ١: ٢٥٦ / ٧٦٧.

(٢) الكافي ٦: ٤٥٨ / ١٢ [و لعله يريد كون السند معتبراً لا صحيحاً بالاصطلاح، لأن في السند عثمان بن عيسى، و هو واقفي، لم يثبت رجوعه عن الوقف كما ذكره في معجم رجال الحديث ١٢: ١٣٢].

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٣٩٢

.....

المرأه أن تشبهه بالرجال في لباسها» (١) و هي أيضاً ضعيفه بما عرفت.

و منها: ما رواه عنه أيضاً عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «خير شبابكم من تشبه بكهولكم، و شرّ كهولكم من تشبه بشبابكم» (٢). و هي مضافاً إلى ضعف السند بما مرّ أجيبه عن المقام رأساً كما لا يخفى.

و ربما يستدلّ للحرمة بما رواه في الكافي عن عمرو بن شمر، عن جابر عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: «قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) في حديث: لعن الله المحلّل و المحلّل له، و من تولّى غير مواليه، و من ادعى نسباً لا يعرف و المتشبهين من الرجال بالنساء، و المتشبهات من النساء بالرجال ...» إلخ (٣).

و نوقش فيه بعدم إرادته الإطلاق من التشبه،

بل في خصوص التذكّر والتأنيث، كأن يكون الشخص مختئاً كما يشهد له ما رواه في العلل بسنده عن زيد بن علي عن آبائه عن علي (عليه السلام): «أنه رأى رجلاً به تأنيث في مسجد رسول الله (صلى الله عليه وآله) فقال له: اخرج عن مسجد رسول الله يا من لعنه رسول الله (صلى الله عليه وآله) ثم قال علي (عليه السلام): سمعت رسول الله (صلى الله عليه وآله) يقول: لعن الله المتشبهين من الرجال بالنساء والمتشبهات من النساء بالرجال» (٤).

و فيه: أنه لا موجب لرفع اليد عن الإطلاق بمثل هذه الرواية الضعيفة بحسب السند من جهة حسين بن علوان وغيره الواقع في الطريق، البعيدة بحسب المضمون، فإن من به تأنيث يجب إجراء الحدّ عليه وهو القتل، لا مجرد الإخراج عن مسجد الرسول (صلى الله عليه وآله) فإطلاق روايه جابر الشامل لمثل اللبس محكم.

(١) الوسائل ٥: ٢٥/ أبواب أحكام الملابس ب ١٣ ح ٢، مكارم الأخلاق ١: ٢٥٦/ ٧٦٨.

(٢) الوسائل ٥: ٢٥/ أبواب أحكام الملابس ب ١٣ ح ٣، مكارم الأخلاق ١: ٢٥٧/ ٧٦٩.

(٣) الوسائل ١٧: ٢٨٤/ أبواب ما يكتسب به ب ٨٧ ح ١، الكافي ٨: ٢٧/ ٦٩.

(٤) الوسائل ١٧: ٢٨٤/ أبواب ما يكتسب به ب ٨٧ ح ٢، علل الشرائع: ٦٠٢/ ٦٣.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٣٩٣

و الأحوط ترك الصلاة فيهما وإن كان الأقوى عدم البطلان [١] (١).

نعم، 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 يسيره كما لو لبس الرجل حذاء زوجته في البيت لغرض التطهير

أو بالعكس أو لبس أحدهما ثوب الآخر لدفع البرد و نحوه من سائر الدواعي فالروايه منصرفه عن مثل ذلك كما لا يخفى.

على أنّ الروايه فى نفسها ضعيفه السند أيضاً بعمر بن شمر، فلا يمكن الاستدلال بها للتحريم حتى مع قصد التشبه. فالأقوى أنّ الحكم مبنى على الكراهه استناداً إلى موثقه سماعه المتقدمه.

(١) بناءً على حرمة اللبس فى الفرعين المتقدمين أعنى لباس الشهره و التشبه فهل تثبت المانعيه له أيضاً فتبطل الصلاه فيه؟

ذهب كاشف الغطاء (قدس سره) إلى ذلك، بدعوى الملازمه بين الحرمة النفسيه و المانعيه «١». و هى كما ترى، لعدم الملازمه بين الأمرين، إذ مجرد النهى عن أمر خارج عن حقيقه الصلاه كما فى المقام لا يقتضى الفساد كما هو ظاهر.

و الصحيح فى المقام أن يقال: إنه إذا كان معه ساتر بالفعل غير ذاك اللباس المحرّم، بحيث تحقّق ستر عورته فعلاً بستر مباح فلا ينبغى الارتياح فى الصحه، لتحقّق الشرط و هو الستر بحدّه. و مجرد لبس ما هو محرّم الذى هو كالنظر إلى الأجنبية فى الخروج عن حقيقه الصلاه لا يوجب البطلان، لعدم الاتحاد بينه و بين شىء من أجزاء العباده كما هو واضح.

و أمّا إذا كان الساتر الفعلى هو اللباس المحرّم، بحيث كان هو بنفسه مصداقاً

[١] لا يبعد البطلان فى الساتر بالفعل المحرم لبسه.

(١) كشف الغطاء: ٢٠١ السطر ٢١.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٣٩٤

[مسأله ٤٣: إذا لم يجد المصلّى ساتراً حتى ورق الأشجار و الحشيش فان وجد الطين]

[١٣١١] مسأله ٤٣: إذا لم يجد المصلّى ساتراً حتى ورق الأشجار و الحشيش فان وجد الطين [١] أو الوحل، أو الماء الكدر، أو حفره يلج فيها و يتستر بها أو نحو ذلك ممّا يحصل به ستر العوره صلى صلاه المختار [٢] قائماً مع الركوع و السجود،

و إن لم يجد ما يستر به العوره أصلاً، فإن أمن من الناظر بأن لم يكن هناك ناظر أصلاً، أو كان و كان أعمى، أو فى ظلمه، أو علم بعدم نظره أصلاً، أو كان ممن لا يحرم نظره اليه كزوجته أو أمته، فالأحوط تكرار الصلاة [١] بأن يصلى صلاه المختار تاره و مومتاً للركوع و السجود أخرى قائماً، و إن لم يأمن من الناظر المحترم صلى جالساً (١).

للشرط و هو الستر، فبناءً على ما اخترناه سابقاً من سرايه حرمة الشرط إلى المشروط أتجه البطلان، إذ عليه يتعلّق النهى بنفس العباده فيوجب فسادها.

و أما بناءً على ما اخترناه أخيراً من عدم السرايه، إذ لا مقتضى لها، فإنّ قضيه الاشتراط ليست إلا كون المأمور به الحصه الخاصه من الطبيعى و هى الصلاه المقارنه للستر مثلاً فكون مصداق الستر حراماً لا يستوجب عدم تحقّق تلك الحصه الخاصه، فالأقوى حينئذ الصّحّه و إن كان آثماً، إلا فيما إذا كان الشرط عبادياً كالطهارات الثلاث، فإنّ فسادها يقتضى فساد العباده، فلا يتحقّق الشرط فتبطل الصلاه للإخلال بالشرط. و لا يقاس المقام بالسائر المغصوب، لوضوح الفرق فتدبر جيداً.

(١) قد ذكرنا فى بحث الستر و السائر أنّ الستر الصلاتى يفرق عن الستر الواجب فى نفسه عن الناظر المحترم، فإنّ الثانى يتحقّق بكلّ ما يحصل معه ستر

[١] مرّ أنه فى عرض الحشيش و نحوه.

[٢] الأظهر أن المتستّر بدخول الوحل أو الماء الكدر أو الحفره يصلى مع الإيماء، و الأحوط الجمع بينها و بين صلاه المختار.

[١] لا بأس بالاكْتفاء بالصلاه مع الإيماء قائماً.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٣٩٥

.....

البشره، و يمنع عن بدو العوره و إن كان بالارتماس فى الماء، أو الدخول فى الحفيره،

أو يطلى بالطين و نحوه مما تتحفّظ معه سواته عن وقوع النظر إليها. و هذا بخلاف الأوّل، فإنّه يعتبر فيه ساتر خاص لدى الاختيار، و هو ما يصدق عليه عنوان الثوب، فلا يجزئ غيره اختياراً حتى القطن قبل صنعه ثوباً فضلاً عن ورق الأشجار و الحشيش و نحوهما، و قد استفيد ذلك من الأدلّه كما تقدّم في محلّه «١».

نعم، مع العجز عن الثوب ينتقل إلى بدله و هو ورق الأشجار و الحشيش فإنها المرتبه النازله من الساتر كما تدلّ عليه صحيحه على بن جعفر عن أخيه موسى (عليه السلام) قال: «سألته عن الرجل قطع عليه أو غرق متاعه فيبقى عرياناً و حضرت الصلاه كيف يصلّي؟ قال: إن أصاب حشيشاً يستر به عورته أتمّ صلاته بالركوع و السجود، و إن لم يصب شيئاً يستر عورته أو مأ و هو قائم» «٢».

و أمّا الدخول في الحفره، أو الماء الكدر، أو الطلى بالطين و نحوه ممّا ذكر في المتن فلا عبره بشيء منها، لعدم الدليل على حصول الستر الصلّاتي بها، فمع العجز عن الثوب و عن الحشيش وظيفته الصلاه عارياً التي ستعرف كفيّتها و إن تمكّن من هذه الأمور، فإنّها كالعدم.

و ممّا ذكرنا تعرف أنّ ورق الأشجار و الحشيش في طول الثوب و بدل عنه فلا تجوز الصلاه فيها اختياراً مع التمكن من الثوب، فما يظهر من المتن من كونهما في عرض واحد في غير محلّه.

و كيف كان، فيقع الكلام في كيفيه صلاه العارى. و قد اختلفت فيها كلماتهم بعد الاتفاق على عدم سقوط الصلاه عنه.

فالمشهور أنّه مع الأمن من الناظر المحترم يصلّي قائماً مومناً للركوع

(١) في ص ١٢٥ فما بعدها.

(٢) الوسائل ٤: ٤٤٨/ أبواب لباس المصلّي ب

.....

و السجود، و مع عدم الأمن يصلى جالساً مومئاً. و قد اختاره فى المتن مع احتياطه فى الشق الأول من التفصيل بتكرار الصلاة مع الركوع و السجود تاره و بالإيماء إليهما اخرى.

و بإزاء هذا التفصيل أقوال:

منها: التخيير بين الأمرين من غير فرق بين الأمن من المطلاع و عدمه اختاره المحقق (قدس سره) فى المعتبر «١».

و منها: وجوب القيام مطلقاً، اختاره ابن إدريس «٢».

و منها: وجوب الجلوس مطلقاً، نسب إلى السيد المرتضى (قدس سره) «٣» و غيره، فمجموع الأقوال أربعة:

و الأقوى ما عليه المشهور، و منشأ الاختلاف اختلاف الأخبار كما ستعرف.

و توضيح الحال يستدعى التكم فى مقامين:

أحدهما: فى وظيفه العارى من حيث القيام و الجلوس.

ثانيهما: فى وظيفته من حيث الركوع و السجود أو الإيماء إليهما، هذا لو صلى قائماً، و أمياً مع الجلوس فهما ساقطان عنه بلا إشكال كما ستعرف.

أمّا المقام الأول: فالروايات الواردة فى المقام على طوائف ثلاث:

إحداها: ما دلّت على وجوب القيام مطلقاً كصحيحه على بن جعفر المتقدمه، و نحوها موثقه سماعه قال: «سألته عن رجل يكون فى فلاة من الأرض فأجنب و ليس عليه إلا- ثوب واحد فأجنب فيه و ليس يجد الماء، قال: يتيمم و يصلى عرياناً قائماً، يومئ إيماء» «٤» على روايه التهذيب «٥».

(٢) السرائر ١: ٢٦٠.

(٣) جمل العلم و العمل (رسائل الشريف المرتضى ٣): ٤٩.

(٤) الوسائل ٣: ٤٨٦ / أبواب النجاسات ب ٤٦ ح ١، ٣.

(٥) التهذيب ١: ٤٠٥ / ١٢٧١.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٣٩٧

.....

لكن الكافي رواها بعين السند و المتن، غير أنّ المذكور فيه قاعداً «١» بدل قائماً. فهي مضطربة المتن، للعلم الإجمالي بصدور إحدى النسختين و الاشتباه

فى الأخرى. و أضبطيّه الكافى لى الدوران لا تجرى فى المقام، لأن الشىخ رواها فى الاستبصار عن الكافى بلفظ قاعداً «٢» فهو ملتفت إلى اختلاف النسخ و فى مثله لا تجرى الأضبطيّه كما لا يخفى. فلا عبره بالموثقه. و هناك أخبار أخر ضعيفه، و العمده هى صحيحه على بن جعفر كما عرفت.

ثانيها: ما دلّت على تعين الجلوس مطلقاً كصحيحه زواره قال «قلت لأبى جعفر (عليه السلام): رجل خرج من سفينه عرياناً أو سلب ثيابه و لم يجد شيئاً يصلّى فيه، قال: يصلّى إيماءً و إن كانت امرأه جعلت يدها على فرجها، و إن كان رجلاً وضع يده على سوأته ثم يجلسان فيومئان إيماءً و لا يسجدان و لا يركعان فيبدو ما خلفهما، تكون صلاتهما إيماءً برؤوسهما...» إلخ «٣» و نحوها غيرها. لكنّها ضعيفه السند، و العمده هى هذه الصحيحه.

و كأنّ المحقّق (قدس سره) لأجل تعارض الطائفتين و عدم ترجيح فى الين حكم بالتخير، كما أنّ من حكم بوجوب القيام مطلقاً قدّم الطائفه الأولى و من أوجب الجلوس مطلقاً قدّم الثانيه.

ثالثها: ما تضمّن التفصيل بين وجود الناظر المحترم فجالساً و إلا فقائماً كمرسله ابن مسكان عن أبى عبد الله (عليه السلام): «فى الرجل يخرج عرياناً فتدركه الصلاه، قال: يصلّى عرياناً قائماً إن لم يره أحد، فإن رآه أحد صلّى جالساً» «٤» و مرسله الصدوق التى هى بعين هذا المتن «٥»، و صحيحه عبد الله بن مسكان عن أبى جعفر (عليه السلام): «فى رجل عريان ليس عليه ثوب، قال:

(١) الكافى ٣: ١٥ / ٣٩٦.

(٢) الاستبصار ١: ١٦٩ / ذيل ح ٥٨٣.

(٣) الوسائل ٤: ٤٤٩ / أبواب لباس المصلّى ب ٥٠ ح ٦، ٣.

(٤) الوسائل ٤: ٤٤٩ / أبواب لباس المصلّى

(٥) الوسائل ٤: ٤٤٩/ أبواب لباس المصلى ب ٥٠ ح ٥، الفقيه ١: ١٤٨/ ٧٩٣.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٣٩٨

.....

إذا كان حيث لا يراه أحد فليصل قائماً» (١). و بذلك يجمع بين الطائفتين المتقدمتين بحمل الاولى على صورته الأمن من المطلاع، و الثانيه على عدم الأمن و تكون هذه الأخبار شاهده للجمع، لأن النسبه بينها و بين كل منهما نسبه الخاص إلى العام، فتتجه فتوى المشهور المنصور.

لكن العمده من هذه الأخبار إنما هي الصحيحه الأخيره، فإن مرسله ابن مسكان لا عبره بها و إن كان المرسل من أصحاب الإجماع، لما تكرر غير مره من أن الإجماع المدعى على تصحيح ما يصح عن جماعه في عباره الكشى «٢» لا يراد منه أكثر من دعوى الاتفاق على توثيقهم، لا على قبول رواياتهم على الإطلاق، بحيث لا ينظر إلى من بعدهم من الرواه كى تقبل و إن رووها مرسلًا أو عن ضعيف أو مجهول، نعم لو قلنا بالمعنى الثانى أو بنينا على انجبار ضعف الخبر بالعمل كانت المرسله معتبره، و شىء منهما لا نقول به.

خويى، سيد ابو القاسم موسى، موسوعه الإمام الخوئي، ٣٣ جلد، مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئي، قم - ايران، اول، ١٤١٨ هـ ق

موسوعه الإمام الخوئي؛ ج ١٢، ص: ٣٩٨

و أما مرسله الصدوق فمضافاً إلى ضعفها فى نفسها من جهه الإرسال يطمأن عاده بأنّها هي المرسله الاولى بعينها، لاتحادهما متناً كما عرفت.

فالعمده هي صحيحه ابن مسكان، لكنّه نوقش فيها بأنّها فى حكم المرسل لأنه من أصحاب الكاظم (عليه السلام) فلا يمكن روايته عن أبى جعفر الباقر (عليه السلام) بل قد حكى الكشى عن أبى النضر محمد بن مسعود العياشى عن محمد

بن نصير عن محمد بن عيسى عن يونس أن عبد الله بن مسكان لم يرو عن الصادق (عليه السلام) إلا حديث «من أدرك المشعر فقد أدرك الحج» (٣). وقال النجاشي قيل: إنه روى عن أبي عبد الله (عليه السلام)، وليس بثبت (٤). فإذا لم تكن روايته عن الصادق (عليه السلام) ثابتة، أو لم يرو إلا روايه واحده

(١) الوسائل ٤: ٤٥٠/ أبواب لباس المصلى ب ٥٠ ح ٧.

(٢) رجال الكشي: ٣٧٥/ ٧٠٥.

(٣) رجال الكشي: ٣٨٢/ ٧١٦.

(٤) رجال النجاشي: ٢١٤/ ٥٥٩.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٣٩٩

.....

فعدم روايته عن الباقر (عليه السلام) بطريق أولى.

أقول: أما حكاية الكشي فغير قابله للاعتماد، لأن محمد بن نصير الذي هو النميري غالٍ ملعون، ادّعى النبوه، ووردت فيه ذموم عن العسكري (عليه السلام) (١). نعم يمكن أن يراد به محمد بن نصير الكشي الذي هو شيخ الكشي لكنه بعيد، لكثرة روايه العياشي عن الأول. وكيف كان، فلا أقل من احتمالته فتسقط عن الاستدلال.

وأما ما ذكره النجاشي فهو غريب جداً، فإن روايات ابن مسكان عن الصادق (عليه السلام) كثيره لا تحصى، و كتاب الكافي مشحون به، وقد استقصى الأردبيلي في جامع الرواه (٢) شطراً وافرأ 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 ممّا ذكره بكثير كما لا يخفى على المتتبع و عليه فروايته عن الباقر (عليه السلام) ممكنه و لا استبعاد فيها بعد مساعدته الطبقه، فإنه مات في زمن الكاظم (عليه السلام) قبل الحادثه، فيكون موته فيما بين سنه ١٤٨ التي توفي فيها الصادق (عليه السلام) و

سنه ١٨٣ التي توفي فيها الكاظم، و قد توفي الباقر (عليه السلام) سنه ١١٤، فمن الجائز أن يكون مدرکاً له (عليه السلام) في زمن صالح لروايته عنه، لعدم إباء الطبقة عن ذلك كما لا يخفى. و قد روى هذه الروايه ثقه عن ثقه عنه، و هو موثق، بل من أصحاب الإجماع كما عرفت، يروى عن الباقر (عليه السلام) على نحو ظاهره الروايه عنه (عليه السلام) بلا واسطه، فلما ذا تطرح الروايه بمجرد الاستبعاد و احتمال الإرسال مع ما عرفت من عدم البعد فيه.

(١) كما ذكر في رجال الكشي: ٥٢٠ / ٩٩٩.

(٢) جامع الرواه ١: ٥٠٧ ٥١٠.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٤٠٠

.....

على أننا قد عثرنا على روايه أخرى له عن الباقر (عليه السلام) في باب النكاح بلفظ السماع، قال: «سمعت أبا جعفر (عليه السلام) يقول... إلخ» (١) الظاهر بل الصريح في روايته عنه (عليه السلام) بلا واسطه.

و عثرنا أيضاً على روايه ثالثة عنه (عليه السلام) في باب الزكاه المذكوره في الصفحه السابعه من جلد الزكاه من كتاب من لا يحضره الفقيه الطبعة الجديده «٢» و لعلنا نظفر في فحصنا الأخير لتأليف الرجال على أكثر من ذلك.

و بالجملة: فلا محيص عن الالتزام بحجتيه هذه الروايه، و أنها مسنده فيؤخذ بها، و بذلك يجمع بين الطائفتين المتقدمتين و يثبت التفصيل الذي ذكره المشهور.

تنبيه: قد روى هذه الروايه أعني روايه ابن مسكان عن الباقر (عليه السلام) في الوسائل في المقام كما عرفت، و في الكافي عن المحاسن «٣»، و في نفس المحاسن «٤» و في البحار «٥» و في بقيه الكتب الحديثيه و الاستدلاليه حسبما لاحظناها، و لكن رواها صاحب الوسائل في باب ٤٦ من أبواب النجاسات الحديث

٢ بعين السند و المتن عن الصادق (عليه السلام) «٦» و الظاهر أنه سهو إمّا من قلمه الشريف، أو من النسخ، لما عرفت. و الصحيح ما أثبتته في المقام.

□
بقي في المقام أمران: الأول: الظاهر من كلمات الفقهاء (قدس الله أسرارهم) حيث عبّروا في مقام

(١) الوسائل ٢١: ٥ / أبواب المتعه ب ١ ح ٢، الكافي ٥: ٤٤٨ / ٢، التهذيب ٧: ٢٥٠ / ١٠٨٠ [لكن في الوسائل و الكافي: عن ابن مسكان عن عبد الله بن سليمان قال: سمعت أبا جعفر (عليه السلام) يقول ...].

(٢) الفقيه ٢: ٧ / ٢٠.

(٣) [لم نعثر عليه في المصدر المذكور].

(٤) المحاسن ٢: ١٢٢ / ١٣٣٨.

(٥) البحار ٨٠: ٢١٢ / ٣.

(٦) الوسائل ٣: ٤٨٦ / أبواب النجاسات ب ٤٦ ح ٢ [و لكن المذكور في الطبعة الجديده من الوسائل: عن أبي جعفر (عليه السلام)].

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٤٠١

.....

التفصيل بالأمن من الناظر و عدمه إناطه بالحكم بنفس الأمن، فمعه يجب القيام و إن اتّفتت الرؤيه خارجاً أثناء الصلاة، و مع عدمه يجب الجلوس و إن لم يتّفق. و هذا كما ترى لا ينطبق على ما هو المتراءى من ظاهر الأخبار من دوران الحكم مدار نفس الرؤيه الخارجيه، التي لازمها بطلان الصلاة قائماً معها حتى لو كان آمناً، و صحّتها مع عدمها و إن لم يأمن كما لو صلّى في الشارع العام و اتّفق عدم الرؤيه.

□
و يمكن أن يقال: إنّ العمده من الأخبار هي صحيحه عبد الله بن مسكان كما عرفت، و المذكور فيها قوله: «إذا كان حيث لا يراه أحد» و الظاهر من كلمه «حيث» معرضيه المكان للرؤيه و شأنيتها لها، و كونه بحيث يصلح لأن يراه أحد، دون نفس الرؤيه بوجودها الواقعي، فتنطبق حينئذ

على الأمن المذكور في عبارته الأصحاب، بل عبارتهم تفسير للمعنى و نقل لمضمون الصحيحه، بل و غيرها كما لا يخفى.

الثانى: مقتضى إطلاق الأخبار عدم خصوصيه للناظر، فيعتبر الأمن عن رويه كلّ أحد، لكن القرينه القطعيه الارتكازيه تشهد بأن المراد الناظر المحترم الذى يجب التستر عنه كما عبّر به فى كلمات الأصحاب، فلا عبره بنظر الصبى الذى هو كالحوان، إذ لا حرمه له، ولا الزوجه أو الأمه، لعدم وجوب التستر [عنهما].

المقام الثانى: فى وجوب الركوع و السجود أو الإيماء إليهما.

أمّا فى حاله الجلوس فالظاهر عدم الخلاف بين الأصحاب فى وجوب الإيماء لغير المأموم، كما تقتضيه النصوص التى منها صحيحه زراره المتقدمه «١».

و أمّا فى حاله القيام فالمشهور المعروف هو وجوب الإيماء أيضاً، لكن عن

(١) فى ص ٣٩٧.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٤٠٢

.....

ابن زهره وجوب الركوع و السجود حينئذ، مدّعياً عليه الإجماع «١». و إجماعاته كما ترى لا يعبأ بها، سيما فى مثل المقام الذى ذهب المشهور إلى خلافه. فدعواه موهونه جداً، هذا.

وقد وافقه فيما ذهب إليه صاحب الجواهر (قدس سره) «٢» مصرّاً عليه، مستدلاً له بعد الإجماع الذى عرفت حاله بوجوه منها: الأصل.

وفيه: أنه إن أراد به الاستصحاب فمضافاً إلى عدم حاله السابقه، للشك فيما هو الحادث من التكليف بعد حلول الوقت، و أنه الصلاه إيماءً أو مع الركوع و السجود، و لا عبره بالعلم بوجوبهما فى وقت فريضه سابقه مع التمكّن من الساتر، للعلم بالانتقاض فتأمل، أن الاستصحاب غير جارٍ فى الشبهات الحكيمه.

و إن أراد به المطلقات الداله على وجوب الركوع و السجود فهى مقيدته بصحيح على بن جعفر «٣» الدال على سقوطهما و بدليه الإيماء عنهما فى هذه الحال،

و إن ناقش (قدس سره) فى الصحيح بما ستعرفه مع جوابه.

و منها: أنّ الستر الصلاتى ساقط فى المقام قطعاً، لفرض العجز، و إنّما اللازم رعايه الستر غير الصلاتى الواجب فى حدّ نفسه، و لأجله يفتى ل بين الأمن عن الناظر المحترم فقائماً و بين عدمه فجالساً. و عليه فاذا كان الستر الصلاتى ساقطاً فما الموجب إذن للإيماء، فإنّه إنّما يجب تحفظاً على هذا الستر الساقط على الفرض، فهذا يوجب وهناً فى صحيح على بن جعفر و يسقطه عن درجه الاعتبار، و يكون المتبع إطلاقاً أدلّه الركوع و السجود.

و هذا كما ترى غريب منه جداً، و لو لا مخافه التجاسر على مقامه العظيم (قدس سره) لقلنا إنّ منه اجتهاد فى مقابل النصّ، فإنّنا إنّما نقول بوجوب الإيماء

(١) الغنيه: ٩٢.

(٢) الجواهر ٨: ٢٠٨، ٢١٠ فما بعدها.

(٣) المتقدم فى ص ٣٩٥.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٤٠٣

.....

لأجل النص الصحيح الواجب الاتباع، أعنى صحيح على بن جعفر.

نعم، لولاه كان مقتضى القاعده أعنى المطلقات هو ما ذكره (قدس سره) لكن لا بدّ من الخروج عنها بموجب النص المقيّد لها، لا أنّه يوهن النص بهذا النوع من الاجتهاد الصريح فى خلافه. و ستعرف الجواب عن موهناته الأخر التى أوردها على النص.

و منها: أنّ ما يستدلّ به للإيماء أمّا موثقه سماعه أو صحيحه على بن جعفر «١»، لضعف غيرهما سنداً. و كلاهما ليسا بشىء فإنّ الموثّق مضطرب المتن، و الصحيح موهون من وجهين:

أحدهما: تضمّنه الإطلاق من حيث الأمن و عدمه، مع تعيّن الجلوس فى الفرض الثانى نصّاً و فتوى.

الثانى: أنّ مقتضى إطلاقه الإتيان بالتشهد و التسليم قائماً، و لم يقل به أحد و لأجل هذين الموهنين لم يرتض (قدس سره) ببقاء الصحيحه

على ظاهرها بل تصرّف بحمل الإيماء على الانحناء المجامع لأقل مراتب الركوع.

أقول: أمّا ما أفاده (قدس سره) في الموثق من الاضطراب فهو حقّ صواب كما مرّ، لكن الدليل غير منحصر فيه، و في الصحيح غنى و كفايه.

و أمّا ما أفاده (قدس سره) من أوّل الموهنين فغاياته تقييد إطلاق الصحيح بما دلّ على لزوم الجلوس مع عدم الأمن، كصحيح عبد الله بن مسكان المتضمّن للتفصيل بين الأمن و عدمه كما مرّ، و التقييد غير عزيز في الأخبار المتفرّقة في أبواب الفقه، و لا يوجب الوهن البتّه، بل ما من خبر مطلق عدا النادر إلا و قد ورد عليه التقييد.

و أمّا الموهن الثاني فيدفعه مضافاً إلى إمكان تقييد الإطلاق بما دلّ على لزوم الإتيان بالتسليم و التشهد حال الجلوس من الإجماع و نحوه، و مثله لا يوجب

(١) المتقدمتان في ص ٣٩٦، ٣٩٥.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٤٠٤

.....

الوهن بوجه كما عرفت، أنّه لا إطلاق في الصحيح من هذه الجهة أصلاً، لعدم كونه في مقام البيان من هذه الناحية، و إنّما هو مسوق لبيان سقوط الركوع و السجود في فرض عدم الساتر، في قبال ما ذكره في المصدر من لزوم الإتيان بهما عند إصابه الحشيش. و التعرّض للقيام لأجل التنبيه على عدم سقوطه و لزوم مراعاته في الموارد التي يعتبر فيها القيام كحال القراءة و القيام المتّصل بالركوع، لا لزوم الإتيان به على الإطلاق حتى عند التشهد و التسليم كي يوهن به الصحيح كما لعله ظاهر.

و أمّا ما أفاده (قدس سره) من حمل الإيماء على الانحناء المجامع للركوع و السجود فهو أفحش من سابقه، و كيف يحمل الإيماء الصريح في الإشاره على ما يجامعهما، مع وقوع المقابله

بينه وبين الركوع والسجود في صدر الصحيح وذيله الظاهر في المغايره والمباينه كما لا يخفى.

على أنه لو سلمنا الحمل على أقل المراتب فإتّما يتم في الركوع، لاختلاف مراتب الانحناء فيه، وأما السجود فكلا، لتقومه بوضع الجبهه على الأرض فليست له إلا مرتبه واحده.

□
ومنها: ما ذكره (قدس سره) تأييداً لدعواه من مرسله أيوب بن نوح عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «العارى الذى ليس له ثوب إذا وجد حفيره دخلها ويسجد فيها ويركع» (١) فإنّ الدخول في الحفيره لأجل الأمن من المطّلع، ومعها يتعيّن الركوع كما تضمّنه الخبر، ومقتضاه أنه إذا تحقّق الأمن خارج الحفيره أيضاً تعيّن الركوع، لعدم احتمال خصوصيه للحفيره.

وفيه: مضافاً إلى ضعف الخبر بالإرسال أنه على تقدير صحه السند فغاياته تقييد الإطلاق به، ويقتصر على مورده، ولعلّ في الحفيره خصوصيه لا نعرفها فلا وجه للتعدّي كى يوهن به الصحيح ويرفع اليد عنه.

(١) الوسائل ٤: ٤٤٨/ أبواب لباس المصلّى ب ٥٠ ح ٢.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٤٠٥

.....

ومنها: تأييد الدعوى أيضاً بما سيأتى في صلاه العراه جماعه «١» من إيماء الإمام وركوع المأمومين و سجودهم كما تضمّنه النص «٢» فيظهر أنّ الإيماء لا يكون إلا مع عدم الأمن كما في الإمام، وأما المأمومون فحيث إنهم مأمومون وجب عليهم الركوع والسجود. فالمناط هو الأمن وعدمه، ولا خصوصيه للجماعه في ذلك، فيشترك معها الفرادى بعد اتحاد الملاك.

□
وفيه: أنه على تقدير تسليم الحكم هناك ونسلم كما سيأتى إن شاء الله تعالى فهو مقصور على مورده للنصّ فيتقيد به الإطلاق، ولا مجال للتعدّي

عن الجماعه إلى غيرها.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه أنّ هذه الشبهات كلّها واهيه لا يعبأ بها. و الأقوى وفاقاً للمشهور وجوب الإيماء، و إن احتاط فيه في المتن من أجل هذه الشبهات.

ثم إنّ الأقوى تبعاً للمشهور و عملاً بظاهر النص وجوب الإيماء للركوع و السجود في حال القيام مع فرض الأمن، لكن عن بعض و هو السيد عميد الدين أنّه يجلس و يومئ للسجود، و إن كان إيماؤه للركوع في حال القيام «٣» و لم نعرف وجهاً لهذا التفصيل عدا قاعده الميسور، فكانّ الإيماء جالساً أقرب إلى هيئه الساجد، أو أنّ الهوى إلى السجود يتضمّن نوعاً من الجلوس، فمع تعدّد المجموع يقتصر على الميسور.

و فيه أولاً: أنّ القاعده غير تامه في نفسها، فالكبرى ممنوعه كما تكرر غير مرّه.

و ثانياً: مع التسليم فالصغرى ممنوعه و لا- مصداق لها في المقام، إذ الجلوس ليس من مراتب السجود كي يكون ميسوراً له، لتقومه بوضع الجبهه على

(١) في ص ٣٣١ فما بعدها.

(٢) الوسائل ٤: ٤٥١/ أبواب لباس المصلي ب ٥١ ح ٢.

(٣) حكاه عنه في الذكرى ٣: ٢٣.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٤٠٦

.....

الأرض، فيكون الجلوس مباناً له عرفاً، و ليس الجلوس الذي يتضمّن السجود واجباً في نفسه كي يقتصر عليه لدى العجز عن المجموع، بل هو مقدّمه له يسقط بسقوطه لا محاله كما لا يخفى.

و ثالثاً: مع الغضّ عما ذكر فالقاعده إنّما يتمسك بها مع عدم سقوط الواجب حال التعدّر 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.

و هذا نظير ما لو تعدّر

الوضوء لفقد الماء الكافي له، فإنه ينتقل إلى التيمم وإن كان لديه من الماء ما يكفي لغسل وجهه وإحدى يديه مثلاً، فلا يعتبر الإتيان بهذا الوضوء الناقص بدعوى كونه ميسوراً عن الكامل، لسقوط الوضوء في هذه الحال من أصله، وجعل بدل آخر مكانه وهو التيمم كما هو ظاهر. وبالجملة: فهذا التفصيل ساقط.

نعم لو ذكر هذا القائل ولم يذكر أنه يجب الجلوس للركوع والسجود معاً لأمكن توجيهه باستفادته من صحيحه زواره المتقدمه الأمره بالجلوس والإيماء للركوع والسجود في قوله (عليه السلام): «ثم يجلسان فيومنان إيماءً ولا يسجدان ولا يركعان...» إلخ (١).

لكنه لم يقل به أحد، ولا وجه له أيضاً، لمنع الاستفاده، فإن الاستظهار المزبور مبنى على أن يكون قوله (عليه السلام): «ثم يجلسان...» إلخ بياناً لكيفية الإيماء بعد فرض الشروع في الصلاة قائماً. وليس كذلك، بل ظاهره أنه بيان لأصل كيفية الشروع في الصلاة، فإنه بعد فرض الخروج عن السفينه وهم عراه أو أنهم قد سلبت ثيابهم حكم (عليه السلام) إجمالاً بلزوم الصلاة إيماءً وبما أنهم بطبيعته الحال لا يقومون إلى الصلاة بمجرد

(١) الوسائل ٤: ٤٤٩/ أبواب لباس المصلى ب ٥٠ ح ٦.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٤٠٧

وينحنى للركوع والسجود [١] بمقدار لا تبدو عورته، وإن لم يمكن فيومئ برأسه (١).

الخروج عن السفينه أو سلب الثياب، بل يمشون أو ينتظرون حلول الوقت أو حصول الفرصه تعرض (عليه السلام) حينئذ لحكم الستر الواجب في نفسه وتحفظ كل عورته عن صاحبه، فذكر (عليه السلام) أنه إن كان امرأه جعلت يدها على فرجها، وإن كان

رجلاً وضع يده على سواته، ثم بعد حلول الوقت و إرادته الاشتغال بالصلاه ذكر (عليه السلام) «أنهما يجلسان فيومئذ...» إلخ.

فالجُلس هو مبدأ الشروع في الصلاه، لأنّ المفروض عدم أمنهم عن الناظر المحترم. وقد مرّ أنّ الوظيفة بمقتضى صحيحه عبد الله بن مسكان «١» هي الصلاه جالساً مع عدم الأمن، فبيّن (عليه السلام) أنّهم يصلّون جالسين و يومئذون في صلاتهم، لا أنّهم يصلّون قائمين ثم يجلسون و يومئذون كما هو مبنى الاستظهار المتقدّم.

(١) أفاد (قدس سره) أنّه في فرض عدم الأمن و الصلاه جالساً فوظيفته من حيث الركوع و السجود هي الانحناء إليهما بمقدار لا تبدو عورته، و إلا فالإيماء بالرأس، و إلا فبالعين.

و فيه أوّلاً: أنّ تخصيص هذه المراتب بالصلاه جالساً لا نعرف له وجهاً، بل لو تمّت لجرى فيما لو صلّى قائماً مع الأمن لاتحاد الملاك. فالتفصيل غير ظاهر الوجه.

و ثانياً: أنّ الثابت بمقتضى الأدلّه إنّما هو بدليه الإيماء كما تضمنته النصوص

[١] الأقوى عدم وجوب الانحناء لهما، و الأحوط الجمع بينه و بين الإيماء و قصد ما هو الواجب منهما في نفس الأمر.

(١) المتقدمه في ص ٣٩٧.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٤٠٨

و إلّا فبعينه (١)

و أما الانحناء العارى عنه فلا- دليل على الاجتزاء به عن الركوع و السجود عدا قاعده الميسور التي عرفت أنّها تقريرها مع ما أوردنا عليها من الوجوه الثلاثة فلاحظ «١».

و عليه فلو اقتصر على الانحناء فالأظهر بطلان الصلاه، لعدم الإتيان بالوظيفة المزبوره من الشارع، نعم لو جمع بينه و بين الإيماء كان أحوط كما لا يخفى.

(١) الإيماء بالعين لدى العجز عن الإيماء بالرأس غير المذكور في نصوص المقام. و يمكن أن يستدلّ له بأنّ الأمر حينئذ

دائر بينه و بين عدم الإيماء أصلاً و بين سقوط الصلاة رأساً و لا رابع.

أمّا الأخير فيدفعه القطع بعدم سقوط الصلاة بحال، الثابت بالإجماع و النص، و هذا حال من الأحوال.

و أمّا الثاني فيردّه أنّ الصلاة متقوّمه بالركوع و السجود بما لهما من المراتب كما يفصح عنه قوله (عليه السلام): «الصلاة ثلاثه أثلاث ثلث طهور، و ثلث ركوع، و ثلث سجود» [٢] فالصلاة الفاقده لهما و لبدلها ليست من حقيقه الصلاة فى شىء، فلا بدّ من الإتيان بهما أو ببدلها، و حيث إن بدليته الإيماء بالعين ثابتة فى الجملة كما فى المريض الذى ورد فيه النصّ بذلك، فلا بدّ من تعين الاحتمال الأوّل، لما عرفت من حصر المحتملات فيما ذكر.

و منه تعرف الفرق بين الإيماء بالعين و بين غيره كالإيماء باليد مثلاً، لعدم ثبوت البدليه لغير الأوّل و لو فى الجملة. فلا مناص من تعينه، فيكون غمض العين بدلاً عن الركوع و السجود، و فتحها بدلاً عن رفع الرأس عنهما.

(١) ص ٤٠٥ ٤٠٦.

(٢) الوسائل ٦: ٣١٠/ أبواب الركوع ب ٩ ح ١.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٤٠٩

و يجعل الانحناء أو الإيماء [١] للسجود أزيد من الركوع (١) و يرفع ما يسجد عليه و يضع [٢] جبهته عليه (٢). و فى صورته القيام يجعل يده على قبله على الأحوط (٣).

(١) نسبه فى الذكرى إلى الأصحاب «١» و ربما يعلّل تاره بخبر أبى البخترى وهب بن وهب: «يجعل سجوده أخفض من ركوعه»
(٢) و ضعفه ظاهر، بل قيل: إنه أكذب البريه.

و أخرى بتحصيل الافتراق. و فيه: أنّ المائر هو القصد، و كفى به فى حصول الفرق، و إلّا فلو أُريد الفرق الظاهرى فهو لا ينحصر بذلك،

بل يمكن العكس بأن يكون الإيماء للركوع أخفض منه للسجود، كما يمكن رفع اليدين على هيئة الساجد في الإيماء للسجود مع تساوى الإيماءين في الخفض و عدمه، فالظاهر عدم الدليل على لزوم رعايه الأفضيه بعد ما عرفت من حصول المميّز بالنيه والقصد.

(٢) لا- دليل عليه في المقام. و وروده في المريض لا- يقتضى التعدي بعد خلوّ نصوص المقام عنه، فالأظهر عدم وجوبه عملاً بإطلاق الأدله.

(٣) كأنه لاحتمال دلالة صحيح زواره «٣» عليه، لتضمّنه الأمر بوضع الرجل يده على سواته و المرأه على فرجها، الكائن ذلك حال القيام بقريته قوله (عليه السلام) بعد ذلك: «ثم يجلسان فيومئان...» إلخ، فيكون ذلك من الستر المعتبر حال الصلاه.

[١] على الأحوط الأولى.

[٢] على الأحوط، و الأظهر عدم وجوبه.

(١) الذكرى ٣: ٢٣.

(٢) الوسائل ٤: ٤٥١/ أبواب لباس المصلى ب ٥٢ ح ١.

(٣) الوسائل ٤: ٤٤٩/ أبواب لباس المصلى ب ٥٠ ح ٦.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٤١٠

[مسأله ٤٤: إذا وجد ساتراً لإحدى عورتيه]

[١٣١٢] مسأله ٤٤: إذا وجد ساتراً لإحدى عورتيه ففي وجوب تقديم القبل أو الدبر أو التخيير بينهما وجوه (١) أوجهها الوسط [١].

لكن عرفت ضعفه فيما مرّ، و أنّ ذلك ناظر إلى الستر غير الصلاتي المعتبر في نفسه عن الناظر المحترم، و أنّ مبدأ الشروع في الصلاه هو قوله (عليه السلام): «ثم يجلسان فيومئان...» إلخ، فليس ذلك من الستر المعتبر في الصلاه. فإطلاق ما دلّ على وجوب القيام حال الأمن كصحيح على بن جعفر الدافع لاحتمال وجوب ستر القبل بوضع اليد عليه حينئذ هو المحكّم كما لا يخفى.

(١) من عدم الترجيح بعد كون كلّ منهما عوره. و من أنّ الدبر مستور بالألتين فيترجح القبل، و لا سيما مع بروزه و كونه

إلى القبلة، و في المرأة للأفضعية. و من ترجيح الدبر نظراً إلى عدم استتمام الركوع و السجود و هما ركنان في الصلاة إلا بستره، و مع التمكن منهما لا ينتقل إلى البدل و هو الإيماء.

و هذا هو الأظهر، و قد أُشير إليه في صحيحه زواره المتقدمه «١» الناطقه بأنَّ العله في سقوطهما هو بدو ما خلفه.

و لا فرق في ذلك بين الرجل و المرأة، لاتحاد المناط، فلا يصغى إلى ما قيل فيها بالتخيير لاشتراكهما في المستوريه بالفخذين و الألتين و إن قلنا بتقديم القبل في الرجل، إذ فيه ما عرفت من تساويهما في البدو المزبور.

ثم إنه ينبغى التنبيه على أمر و هو أنك قد عرفت فيما تقدّم حكم الرجل العارى، و أنّ وظيفته لدى الأمن عن الناظر المحترم الصلاة قائماً مومناً للركوع و السجود.

و أما المرأة العاربه فلم يرد فيها نصّ متعرّض لهذه الصوره، فإنّ صحيحه

[١] فيصلى حينئذ مع الركوع و السجود، و قد دلت صحيحه زواره على أن الموجب لسقوط الركوع و السجود هو بدو ما خلفه.

(١) في ص ٣٩٧.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٤١١

.....

زواره «١» موردها عدم الأيمن، و من ثم أمر فيها بوضع اليد على الفرج قبل الصلاة و الإتيان بها إيماءً عن جلوس في الرجل و المرأة. و ما ورد في صوره الأمن مورده الرجل دون المرأة، فهل هي ملحقه بالرجل أو أنّها تصلّى عن جلوس مطلقاً، سواء أمنت من الناظر أم لا؟

ظاهر إطلاق كلمات الأصحاب من غير تعرّض للتفصيل الاتفاق منهم على الأول، و أنّها تصلّى موميه قائمه مع الأمن، و جالسه مع عدم الأمن كالرجل.

و ربما يستدلّ له بقاعده الاشتراك. و فيه: أنّ موردها الاتحاد في الصنف،

ولا- اتحاد في المقام. و التعدى إلى المرأة و إن ثبت في غير واحد من الأحكام إلا أنه بمعونه القطع بعدم الفرق، و لا قطع في محلّ الكلام بعد أن افرقا في أنّ بدنهما بتمامه عوره دون الرجل. فمن الجائز اختصاصها لهذه العلة بالصلاه جالسه أمنت من الناظر أم لا. فليس الوجه في التعدى القاعده المزبوره.

بل الظاهر أنّ الوجه فيه إطلاقات أدلّه اعتبار القيام الشامله للرجل و المرأة، عاريين كانا أم لابسين، خرجنا عنها بالنصّ الخاص في العارى لدى عدم الأمن من الناظر، فإنّ المتعين حينئذ الصلاه عن جلوس كما تقدّم «٢» فيبقى غيره تحت الإطلاق، غايه الأمر أنّ النصوص قد دلّت في الرجل على لزوم القيام زياده على ما تقتضيه الإطلاقات، و في المرأة لم يرد نصّ خاصّ، إلّا أن تلك الإطلاقات كافيه و وافيه.

و بعبارة واضحه: لما كان الجلوس على خلاف القاعده فهو الذى يحتاج إلى دليل مخرج عنها، دون القيام المطابق لها، و حيث لم يرد دليل إلّا مع عدم الأمن فلا جرم تبقى صورته الأمن تحت القاعده، من غير فرق بين الرجل و المرأة.

و حيث قد عرفت إلحاقها بالرجل في القيام فهي ملحقه به في الإيماء أيضاً إلى الركوع و السجود بالأولويه القطعيه، فإنّها أولى من الرجل بالمحافظه عن

(١) المتقدمه في ص ٣٩٧.

(٢) في ص ٣٩٧.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٤١٢

[مسأله ٤٥: يجوز للعراه الصلاه متفرقين]

[١٣١٣] مسأله ٤٥: يجوز للعراه الصلاه متفرقين (١). و يجوز بل يستحب لهم الجماعه (٢) و إن استلزمت للصلاه جلوساً و أمكنهم الصلاه مع الانفراد قياماً، فيجلسون و يجلس الإمام وسط الصف و يتقدمهم بركبتيه و يومنون للركوع و السجود [١] إلّا إذا كانوا في ظلمه آمنين

من نظر بعضهم إلى بعض فيصلون قائمين صلاه المختار [٢] تاره و مع الإيماء أخرى على الأحوط.

بدو العوره.

على أن قوله (عليه السلام) في صحيحه زارره: «.. ثم يجلسان فيومئان إيماءً و لا يسجدان و لا يركعان فيبدو ما خلفها» ظاهر في أن العله في سقوطهما و الانتقال إلى الإيماء حتى في حال القيام هو المحافظه على عدم بدو الخلف و هذه العله موجوده في المرأه العاريه أيضاً، سواء صلّت عن قيام أو عن جلوس كما هو ظاهر.

(١) بلا- خلاف فيه و لا إشكال، لإطلاقات مشروعيه الصلاه فرادى، بل قد يظهر من ذيل روايه أبى البخترى المتقدمه «... فإن كانوا جماعه تباعدوا في المجالس، ثم صلّوا كذلك فرادى» «١» وجوبها عليهم، بحيث تكون بمثابة التخصيص في دليل مشروعيه الجماعه.

و لكنّها مضافاً إلى ضعف سندها كما تقدّم «٢» محموله على لزوم التباعد لو أرادوا الصلاه فرادى، ليأمنوا من الناظر.

(٢) إذ تدلّ عليه مضافاً إلى إطلاقات المشروعيه نصوص خاصه كصحيحه ابن سنان عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: «سألته عن قوم صلّوا جماعه

[١] الأظهر أن المأمومين يركعون و يسجدون، و إن كان الأولى ترك الجماعه في هذا الحال.

[٢] الأولى ترك الجماعه في هذا الحال، و إن أتى بها فالأقوى وجوب القيام مع الإيماء للإمام و المأموم، و الأحوط للمأمومين إعادته الصلاه من جلوس جماعه مع الركوع و السجود.

(١) الوسائل ٤: ٤٥١/ أبواب لباس المصلّى ب ٥٢ ح ١.

(٢) في ص ٤٠٩.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٤١٣

.....

و هم عراه، قال: يتقدّمهم الإمام بركبتيه، و يصلّي بهم جلوساً و هو جالس» «١».

و موثقه إسحاق بن عمار قال «قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): قوم قطع عليهم الطريق

و أخذت ثيابهم فبقوا عراه، 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» «٢» فالحكم في الجملة مما لا شبهة فيه.

و إنما الكلام في جهتين:

الاولى: لا ريب في سقوط القيام عن العراه، فيصلون جماعه عن جلوس كما نظقت به الصحيحه و الموثقه. و هل يختص السقوط بحاله عدم الأمن من الناظر المحترم، أو يعتم حاله الأمن؟

مقتضى الإطلاق فيهما هو الثانى، لكنّه معارض بإطلاق صحيحه ابن مسكان المتقدمه عن أبى جعفر (عليه السلام): «فى رجل عريان ليس معه ثوب، قال: إذا كان حيث لا- يراه أحد فليصل قائماً» «٣» بالعموم من وجه حيث إنّ الاولى خاص من حيث الجماعه عام من حيث الأمن، على العكس من الثانى، فتعارضان فى مادّه الاجتماع و هى الجماعه مع الأمن «٤»، فيسقط القيام بمقتضى إطلاق الأولى، و يجب بمقتضى الثانى. و المرجع بعد التساقت إطلاقات أدلّه اعتبار القيام فى الصلاة، و عليه فيختص السقوط بحاله عدم الأمن.

هذا بناءً على انعقاد الإطلاق فى الروايتين أعنى الصحيحه و الموثقه و أمّا بناءً على إنكاره، نظراً إلى أنّ موردهما تعدد العراه و اجتماعهم،

(١) الوسائل ٤: ٤٥٠/ أبواب لباس المصلى ب ٥١ ح ١.

(٢) الوسائل ٤: ٤٥١/ أبواب لباس المصلى ب ٥١ ح ٢.

(٣) الوسائل ٤: ٤٥٠/ أبواب لباس المصلى ب ٥٠ ح ٧.

(٤) [المذكور فى الأصل: من دون الأمن. و الصحيح ما أثبتناه].

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٤١٤

.....

و الغالب فيه عدم الأمن، فالأمر أوضح كما لا يخفى.

الثانيه: فى وظيفتهم من حيث الركوع و السجود أو الإيماء إليهما.

أمّا الإمام فلا كلام فى أنّ وظيفته الإيماء، لبدوّ

عورته بعد لزوم تقدّمه، على أنّ الموثّقه صريحه في ذلك.

و أمّا المأمومون فقد ذهب الشيخ في النهاية «١» و جماعه إلى أنّهم يركعون و يسجدون، خلافاً لجماعه أُخرى حيث ذهبوا إلى وجوب الإيماء عليهم أيضاً مستدّين له تاره بالإجماع كما عن السرائر «٢» و أُخرى بإطلاقات الإيماء في العارى، و ثالثه بما عن الذكري من استبعاد أن يكون للمأمومين خصوصيه عن غيرهم من العراه «٣».

و الكلّ كما ترى. فإنّ الإجماع مضافاً إلى أنّه منقول لا يعبأ به، موهون بذهاب ثلّه من الأكابر إلى خلافه، بل قيل إنّ المشهور. و أمّا الإطلاقات فهي مقتيده بموثّقه إسحاق بن عمار. و منه تعرف ضعف الاستبعاد، فإنّه يشبه الاجتهاد في مقابل النصّ.

فالأقوى إذن ما اختاره الشيخ من التفصيل بين الإمام و المأمومين، فيومئ هو و يركعون و يسجدون، عملاً بموثّقه إسحاق الصريحه في ذلك، و السليمه عمّا يصلح للمعارضه، نعم يختصّ الحكم بما إذا لم يكن خلف المأمومين ناظر محترم، و إلا ففيه إشكال، من إطلاق الموثّقه، و من وجوب ستر العوره.

لكن الأظهر هو الثاني، إذ الركوع و السجود كغيرهما من أجزاء الصلاه مشروطه بالقدره الشرعيه، و وجوب الستر مشروط بالقدره العقليه. و لا ريب في تقديم الثاني لدى المزاحمه حسبما هو موضح في محلّه «٤» فإنّ كشف العوره

(١) النهاية: ١٣٠.

(٢) السرائر ١: ٣٥٥.

(٣) الذكري ٣: ٢٦.

(٤) مصباح الأصول ٣: ٣٥٨.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٤١٥

[مسأله ٤٦: الأحوط بل الأقوى تأخير الصلاه عن أوّل الوقت إذا لم يكن عنده ساتر]

[١٣١٤] مسأله ٤٦: الأحوط بل الأقوى [١] تأخير الصلاه عن أوّل الوقت إذا لم يكن عنده ساتر و احتمال وجوده في آخر الوقت (١).

حرام مطلقاً من غير إناطه بشيء، و مع هذا النهى الفعلى يكون المصلّي عاجزاً شرعاً عن الركوع و

السجود، فلا جرم ينتقل إلى الإيماء. و بذلك يتقيد إطلاق الموثقة.

و منه يظهر أنّ صفوف الجماعة لو كانت متعدّده فالصفوف المتقدّمه كلّهم يومئون ما عدا الصف الأخير، لكن الشأن في مشروعيه مثل هذه الجماعة، إذ كيف يسوغ لهم الإيماء مع التمكن من الركوع و السجود بوقوفهم أجمع في صف واحد و إن استطال، بل الأظهر عدم صحّه جماعه العراه في أكثر من صف واحد، هذا.

و لما كانت المسأله خلافيه من حيث ركوع المأمومين أو الإيماء إليه فالأولى للعراه ترك الجماعة في هذه الحاله كما أشير إليه في التعليقه الشريفه.

(١) هل يجوز البدار للمعذور في بعض الوقت عن جزء أو شرط و هو لا- يدرى، بعد الفراغ عن عدم الجواز في صورته العلم بزوال العذر.

و الكلام يقع تاره في جوازه واقعاً، و أخرى ظاهراً.

أمّا الأول: فالظاهر عدم الجواز، لا لروايه [أبي] البختری الوارده في المقام «من غرقت ثيابه فلا ينبغي له أن يصلّي حتى يخاف ذهاب الوقت...» إلخ «١» لضعف السند، بل لبرهان عام يشمل كافة الموارد، و هو أنّ الاستفادة من أدلّه الأبدال الاضطراريه أنّ الموضوع فيها هو المعذور في مجموع الوقت، بحيث لم يتمكّن من الإتيان بالمأمور به على وجهه في أي جزء ممّا بين الحدّين، لا مجرد العجز الفعلي، و إلّا لثبت البديل حتى مع القطع بزوال العذر، و هو كما ترى.

[١] بل منع، نعم هو أحوط.

(١) الوسائل ٤: ٤٥١/ أبواب لباس المصلّي ب ٥٢ ح ١.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٤١٦

[مسأله ٤٧: إذا كان عنده ثوبان يعلم أنّ أحدهما حرير أو ذهب أو مغصوب]

[١٣١٥] مسأله ٤٧: إذا كان عنده ثوبان يعلم أنّ أحدهما حرير أو ذهب أو مغصوب و الآخر ممّا تصحّ فيه الصلاه لا تجوز الصلاه في واحد منهما، بل يصلّي

و عليه فلو تجددت قدره و لو فى آخر الوقت كشف ذلك لا محاله عن انتفاء الموضوع من أول الأمر، و أنه لم يكن مأموراً بالبدل فى صقع الواقع و إن توهمه و تخيله.

□
نعم، ظاهر مرسله ابن مسكان جواز البدار فى المقام، عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: «فى الرجل يخرج عرياناً فتدركه الصلاة، قال: يصلّى عرياناً قائماً إن لم يره أحد، فإن رآه أحد صلّى جالساً» (١). و لكنّها مضافاً إلى ضعف السند محموله على من علم من حاله استمرار الاضطرار إلى انتهاء الوقت كما لا يخفى.

و أمّا الثانى: فالظاهر جواز البدار ظاهراً، استناداً إلى استصحاب بقاء العذر إلى نهاية الوقت، بناءً على ما هو الأصح من جريانه فى الأمور الاستقباليه كالحاليه، فإنه بذلك يحرز موضوع الانتقال إلى البدل.

أجل لما كان هذا الجواز حكماً ظاهرياً يستند إلى الاستصحاب فلا جرم كان اعتباره مغياً بعدم انكشاف الخلاف، فلا يجرى مع كشفه، إذ به يعلم عدم تحقّق الموضوع من الأول، و معه لا مناص من الإعادة.

و بالجملة: فالصحة تدور مدار استمرار العذر، فان استمر صحّ العمل و إن احتمل وقتئذ زواله، و إن لم يستمر لم يصح، و إن علم بالاستمرار آن ذاك بعلم وجدانى أو تعبدي من استصحاب و نحوه فلاحظ.

(١) تنحلّ المسألة إلى صور ثلاث:

إحداها: ما لو كان له ثوبان يعلم إجمالاً بأن أحدهما لا يجوز لبسه و لا الصلاة فيه، لكونه ذهباً أو حريراً أو مغصوباً، و حكمه ما ذكره فى المتن من

(١) الوسائل ٤: ٤٤٩/ أبواب لباس المصلّى ب ٥٠ ح ٣.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٤١٧

.....

من الطرفين بحكم العقل بعد معارضته الأصل المؤمن في كل منهما بالآخر، فإنه بذلك يصبح عاجزاً عن استعمال الثوب السائغ الموجود في البين، فلا مناص من الصلاة عارياً.

نعم، ربما يناقش بمعارضته بعلم إجمالي آخر، وهو وجوب لبس أحدهما في الصلاة رعايه للستر الواجب فيها، فيكون إذن من سنخ الدوران بين المحذورين المحكوم عقلاً بالتخير، نظراً إلى أنّ للعلم الإجمالي مقتضيين: أحدهما حرمة المخالفة القطعية، و الآخر وجوب الموافقة كذلك.

و الأول و إن تيسّر في المقام بأن يلبس أحد الثوبين دون الآخر، إذ لا قطع حينئذ بالمخالفة لشيء من العلمين الإجماليين، لكن الثاني متعذر، لامتناع الجمع بين لبس الثوبين و تركهما، فلا جرم تسقط الموافقة القطعية، و يكتفى بالموافقة الاحتمالية، بأن يلبس أحدهما و يترك الآخر، مخيراً بينهما بعد عدم مرجح للتقديم حتى احتمال الأهميه، ضروره أنه إنّما ينفع فيما إذا وقعت المزامحه بين نفس التكليفين فيتقدّم حينئذ محتمل الأهميه، للقطع بسقوط الإطلاق في غير المحتمل إمّا للتساوى أو لكون غيره أهم، فيبقى الإطلاق في المحتمل على حاله.

و أمّا في المقام فمورد المزامحه إحراز الامتالين لا نفس التكليفين، و معه لا موقع للتقديم بالمرجح المزبور إلّا إذا أحرز اهتمام الشارع بامثال ما هو أهم و لو احتمالاً كما في الدماء و الفروج و الأموال الخطيره، لأنّ مرجع ذلك إلى إيجاب الاحتياط. و من البين أنّ ما يجب فيه الاحتياط يتقدّم على ما لا يجب.

فلو نذر أن يقتل كافراً مهدور الدم في وقت معيّن فرأى شخصاً مردداً بينه و بين مؤمن محقون الدم، أو نذر أن يجامع زوجته في ليله معينه، أو وجب الوطء لمضىّ أربعة أشهر و ترددت المرأه بين الزوجه و الأجنبيه، فإنه لا

يجوز القتل ولا الوطء لمكان اهتمام الشارع بحفظ النفوس و الفروج الموجب لتقديم إحراز أحد الامتثالين على الآخر كما هو واضح.

و تندفع المناقشه بأن الكبرى المزبوره و إن كانت وجيهه و لكنّها غير منطبقه

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٤١٨

و إن علم أنّ أحدهما من غير المأكول و الآخر من المأكول (١)،

على المقام، لاختصاصها بما إذا كانت قدره المأخوذه في كلّ من المعلومين بالإجمال عقليه، فإنّه يلتزم حينئذ بالتخير كما أُفيد. و أمّا في محلّ الكلام فهي و إن كانت في جانب الحرمة عقليه و لكنّها في جانب الستر الواجب شرعيه كما هو الشأن في كافه أجزاء الصلاه و شرائطها، و لا ريب في تقدّم المشروط بالقدره العقليه على الشرعيه لدى المزاحمه.

إذن فتتقدّم الحرمة على الوجوب، بل تكون حاكمه عليه، إذ بعد ثبوتها بالعلم الإجمالي لم يتمكّن المصلي من اللبس شرعاً، فيكون طبعاً غير واجد للساتر. و من البين أنّ الموضوع للصلاه عارياً هو من لم يجد ساتراً، أي لم يتمكّن من استعماله و إن كان موجوداً عنده، نظير عدم وجدان الماء المأخوذ في موضوع التيمم الذي هو أعم من الفقد التكويني و التشريعي.

و عليه فتتعيّن الصلاه عارياً في هذه الصوره كما أفاد في المتن.

(١) الصوره الثانيه: ما إذا كان أحد الثوبين مما لا تصحّ الصلاه فيه و إن ساغ لبسه في نفسه لكونه من غير المأكول.

و قد فصل الماتن حينئذ بين سعه الوقت فيصلّى صلاتين في كلّ من الثوبين تحصيلاً لإحراز وقوع الصلاه في ساتر سائغ، و بين ضيقه بحيث لم يسع الوقت إلّا لصلاه واحده، فإنّه يصلّى حينئذ عارياً، لتنجّز المانعيه المعلومه بالإجمال بعد تعارض الأصليين من الطرفين الرادع عن الاقتحام

فى شىء منهما.

و لكنّه غير واضح، بل الأظهر التخيير فى صورته الضيق، نظراً إلى معارضة العلم الإجمالى بمانعيه أحد الثوبين بالعلم الإجمالى بشرطيه أحدهما، فىكون من الدوران بين الشرطيه و المانعيه الذى مقتضاه التخيير حسبما عرفته من الكبرى المتقدمه آنفاً، من إمكان الاجتناب عن المخالفه القطعيه لكلّ من المعلومين بالإجمال بلبس أحدهما دون الآخر، و امتناع الموافقه القطعيه لهما

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٤١٩

أو أن أحدهما نجس و الآخر طاهر صلّى صلاتين، و إذا ضاق الوقت و لم يكن إلا مقدار صلاه واحده (١) يصلّى عارياً فى الصوره الاولى [١] و يتخيّر بينهما فى الثانيه (٢).

[مسأله ٤٨: المصلّى مستلقياً أو مضطجعا لا بأس بكون فراشه أو لحافه نجساً أو حريراً]

[١٣١٦] مسأله ٤٨: المصلّى مستلقياً أو مضطجعا لا بأس بكون فراشه أو لحافه نجساً أو حريراً أو من غير المأكول [٢] إن كان له ساتر غيرهما، و إن كان يتستر بهما أو باللحاف فقط فالأحوط كونهما ممّا تصحّ فيه الصلاه (٣).

و أنّه لا مناص من الاكتفاء بالاحتماليه، و حيث لا ترجيح هنا فى البين إذ لم تكن الحرمة نفسيه ليتقدّم المشروط بالقدره العقليه على المشروط بالشرعيه كما كان كذلك فى الصوره السابقه فلا جرم يتخيّر بينهما.

(١) الصوره الثالثه: ما لو علم إجمالاً بنجاسه أحد الثوبين و طهاره الآخر و حكمه تكرار الصلاه مع السعه، و التخيير مع الضيق كما فى الصوره السابقه و قد علم وجهه ممّا مرّ، بل إنّ التخيير هنا أولى ممّا سبق، لجواز الصلاه فى النجس عند الاضطرار، و عدم جوازها فى غير المأكول حتى للمضطر فيصلّى عارياً، فاذا ثبت التخيير فيه كما عرفت ثبت فى النجس بطريق أولى.

و منه يظهر أنّ تفكيك الماتن بينهما بالصلاه عارياً فى الأوّل و التخيير فى الثانى فى

غير محلّه، بل الأقوى هو التخيير في كلتا صورتين حسبما عرفت.

(٢) بل عرفت أنّ الأظهر ثبوت التخيير في صورتين معاً.

(٣) ينبغي التفصيل بين النجس و الحرير، و بين غير المأكول. ففي الأولين بما أنّ الممنوع هو اللبس غير الصادق على فراش المصلّي مستلقياً أو مضطجعاً و لا لحافه فلا ضير فيه، ضروره أنّه لا يصدق عليه أنّه لابس للحرير و لا للنجس

[١] بل يتخير كما في الصورة الثانية.

[٢] الأقوى بطلان الصلاة في اللحاف إذا كان من غير المأكول.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٤٢٠

.....

نعم لو فرضنا التفافه باللحاف على وجه يصدق عليه عرفاً لبسّه اتجه المنع فالعبره في الجواز و المنع بصدق اللبس و عدمه.

و أمّا في الأخير فموضوع المنع أوسع، فإنّه على ما استفاد من موثقه ابن بكير «١» هو مطلق المصاحبه من غير اختصاص باللباس، و من ثم يشمل المحمول أيضاً. فلا قصور إذن في شموله للحاف الذي يتغطّى به المضطجع أو المستلقى، بل و فراشه أيضاً على تأمل فيه، هذا.

و لا فرق في ذلك كلّ بين الساتر و غيره، أمّا في الأخير فواضح، لما عرفت من أنّ الموضوع هو مطلق المصاحبه الشامل لهما بمناط واحد.

و أمّا في الأولين فإن صدق على التغطّي بهما عنوان اللبس كان مانعاً عن الصلاة، سواء أ كان ساتراً أم لا، لعموم المنع فيهما للساتر و غيره كما هو ظاهر. و إن لم يصدق كما هو الغالب فلا مانع من التغطّي به و إن كان هو الساتر، لما عرفت في محلّه «٢» من الفرق بين الساتر الصلّاتي و بين الساتر الواجب في نفسه فإن الثاني و إن تحقّق بكلّ مانع عن النظر و لو بالدخول في الماء

أو في مكان مظلم، لكن الأول يختص بما يصدق معه عنوان اللبس في مقابل العارى.

و عليه فان كان للمصلّي المزبور ساتر غير اللحاف فقد تستر بما هو المأمور به، و لا يقدرح تغطيه حيثذ باللحاف النجس أو المتخذ من الحرير، لاختصاص المانع باللباس المفروض عدم صدقه عليه. و إن لم يكن له ساتر غيره فكذلك، إذ المفروض عدم كونه مصداقاً للستر الصلاتي، فهو فاقد للباس و وظيفته الصلاة عارياً، و لا- دليل على قادحيه النجاسه أو الحرير في غير اللباس كما عرفت.

و المتحصّل ممّا ذكرناه: أنّ الالتحاف بما لا- يؤكل مبطل، و بالنجس أو الحرير سائغ ما لم يصدق عنوان اللبس، و إلّا بطلت الصلاة، من غير فرق في جميع

(١) المتقدمه في ص ١٦٨.

(٢) في ص ١٢٧.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٤٢١

[مسأله ٤٩: إذا لبس ثوباً طويلاً جداً و كان طرفه الواقع على الأرض غير المتحرّك بحركات الصلاة نجساً]

[١٣١٧] مسأله ٤٩: إذا لبس ثوباً طويلاً جداً و كان طرفه الواقع على الأرض غير المتحرّك بحركات الصلاة نجساً أو حريراً أو مغصوباً أو ممّا لا يؤكل فالظاهر عدم صحّحه الصلاة [١] ما دام يصدق أنّه لا لبس 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 ثلاثه و كان الطرف الآخر ممّا لا تجوز الصلاة فيه فلا بأس به (١).

ذلك بين الساتر و غيره. و منه يظهر النظر فيما أُفيد في المتن فلاحظ.

(١) أمّا ما ذكره (قدس سره) أخيراً من عدم البأس في الطول المفرط كعشرين ذراعاً فهو متين جداً، بل لا ينبغي الإشكال فيه، إذ لا يعدّ مثله ثوباً واحداً عرفاً، فإنّه نظير ما لو خيط لحاف نجس مثلاً بثوبه، الذي لا

شك في عدم قدحه، بل و خروجه عن محلّ الكلام.

و أما ما ذكره (قدس سره) من عدم الصحه فيما عدا هذه الصوره فغير تام على إطلاقه، و إنّما يتّجه في الثوب المتنجس فقط، لدلاله الأدلّه على عدم جواز الصلاه في الثوب النجس، و لا في ثوب يكون بعضه نجساً، فقد دلّت على أن نجاسه جزء من الثوب كافيّه في بطلان الصلاه فيه، و هي صادقه على الثوب في مفروض المسأله بالضروره، و لم يرد مثل ذلك في لسان الأدلّه في سائر الأمثله.

أمّا في الغصب فواضح إذ لم ينهض دليل خاص على مانعيته في الصلاه، و إنّما استفيدت على القول بها ممّا دلّ على النهي عن التصرف في مال الغير، فلا

[١] هذا إنّما يتم في الثوب المتنجس لأن نجاسه جزء منه كافيّه في بطلان الصلاه فيه، و أما الجزء المغصوب الذي لا يتحرك بحركات الصلاه فلا ينبغي الشك في صحه الصلاه في الثوب المشتمل عليه، بل الأمر كذلك في الحرير و غير المأكول، لأن الممنوع إنّما هي الصلاه في الحرير المحض أو في أجزاء غير المأكول، و من الظاهر أنها لا تصدق في مفروض الكلام و إنّما الصادق هي الصلاه في ثوب بعض أجزائه حرير محض أو من غير المأكول، و هو لا يوجب البطلان.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٤٢٢

[مسأله ٥٠: الأقوى جواز الصلاه فيما يستر ظهر القدم]

[١٣١٨] مسأله ٥٠: الأقوى جواز الصلاه فيما يستر ظهر القدم و لا يغطّي الساق كالجورب و نحوه (١).

جرم يختص بما إذا اتحدت الحركات الصلاتيه مع التصرف فيه حتى يقال بامتناع التقرب بالمبغوض، و هو منفي في المقام، إذ المفروض أنّ المغصوب إنّما هو الطرف الواقع على الأرض غير المتحرّك بحركات المصلّي، فلا يعد تصرفاً

فيه بوجه ليحرم و يفسد.

نعم، هو معاقب على استيلائه على مال الغير، لكن المانعيه منوطه بالتصرّف المنفى فى محلّ الكلام، و إن صدق أنّه لابس له، أو أنّه صلّى فيه، لعدم دوران الحكم مداره كما عرفت.

و أمّا الحرير و الذهب و إن لم يذكر الأخير فى المتن فموضوع الحرمة النفسية الثابتة لهما هو عنوان اللبس، و لا لابس فى المقام، فإنّه متقوم باشمال الملبوس على لابس. و من البين أنّه لا اشمال فى محلّ البحث، بل المشتمل على الشخص ثوب من قطن مثلاً غير أنّ بعض أجزاءه حرير أو ذهب، من غير اشمال أى جزء منه على لابس.

و كذلك الحال فى الحرمة الغيرية، أعنى المانعيه الثابتة لهما و لغير المأكول، فإنّ الموضوع فيها هو الصلاة فى الحرير أو فى الذهب أو فى غير المأكول، و أداه الظرف تدل على نوع من الاشمال كاللباس، و قد عرفت أنّه لا اشمال فى محلّ الكلام، فلا يكاد يصدق أنّه صلّى فى الحرير أو فى الذهب أو فى غير المأكول لعدم الاتصاف «١» بالمصلّى و لا حملة فضلاً عن أن يكون ظرفاً له.

نعم، يصدق أنّه صلّى فى ثوب بعض أجزاءه حرير أو ذهب أو غير المأكول، و هو لا يستوجب البطلان فيها كما كان يوجهه فى النجس بمقتضى لسان دليله حسبما عرفت. فلم تكن أدلّه هذه الموارد على سياق واحد كما يظهر من المتن.

(١) كما عن غير واحد من المتأخرين و بعض القدماء كابن حمزه فى

(١) [لعل المناسب: لعدم الارتباط].

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٤٢٣

.....

الوسيله «١» و الشيخ فى المبسوط «٢». كما أنّ القول بعدم الجواز منسوب إلى جماعه كثيرين منهم، و لا يبعد أن يكون الأشهر

بين المتأخرين هو الجواز، والأشهر بين القدماء عدمه. وقد اختلف القائلون بالجواز، فبعضهم قال به عن كراهه و بعضهم بدونها، و ثالث خصّها بالنعل السنيّه و الشمشك.

و كيف ما كان، فقد استدلّ لعدم الجواز بوجه:

□
أحدها: عدم فعل النبي (صلى الله عليه و آله) و الصحابه و التابعين، فكانت سيرتهم جاريه على عدم.

و فيه: مع أنّه لم يثبت، إذ لا شاهد عليه، و قلّمّا تحرز السيره على عدم و لعلّهم كانوا يلبسونها بعض الأحيان، أنّ عدم اللبس لا يكشف عن المانعيه و إلّمّا لوجب الالتزام بها في كلّ ما لم يلبسوه كالساعه و المنظره و نحوهما، و هو كما ترى. نعم يكشف عدمه عن عدم الوجوب و إلّمّا للبسوه.

□
ثانيها: ما حكى عنه (صلى الله عليه و آله) من قوله: «صلّوا كما رأيتموني أصلي» «٣» و لم يصلّ فيما يستر ظهر القدم و لا يغطى الساق.

□
و فيه: مع أنّه لم تثبت هذه الحكايه من طرفنا، كما لم يثبت أنّه (صلى الله عليه و آله) لم يصلّ فيه أنّه على تقدير الثبوت لا دلالة فيه على المانعيه، فإنّ الحديث إنّما يدلّ عليها، و كذا على الجزئيه أو الشرطيه فيما إذا أحرز أنّه أتى بشىء أو تركه من جهه الصلاه و رعايه لما يعتبر فيها، و لا سبيل إلى إحراز ذلك في المقام بوجه، و لعلّه كان يتركه بحسب طبعه و عدم ميله و رغبته في لبسه.

□
ثالثها: خبر سيف بن عميره عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «لا يصلّي على جنازه بحذاء، و لا بأس بالخف» «٤» فإنّ الأمر في صلاه الجنازه أوسع من

(١) الوسيله: ٨٨.

(٢) المبسوط ١: ٨٣.

(٣) كنز العمال ٧: ٢٨١ / ١٨٨٧٩.

(٤) الوسائل

.....

صلاه الفريضة، فإذا لم يجز الحذاء في الأولى لم يجز في الثانية بطريق أولى.

وفيه: مضافاً إلى ضعف السند حتى على مسلك الانجبار، إذ لم يعلم استناد المشهور إليها بعد تعدد ملاك المسألة مما عرفت و تعرف، أن كيفية الحذاء المسئول عنه بنحو ينطبق على المقام من ستر ظهر القدم دون الساق غير ثابتة. و على تقدير الثبوت لم يعلم أن المنع كان لهذه العلة، و لعله لوجه أخرى لم نعرفها.

على أنه لم يعمل بهذا الرواية حتى في موردها، لما ورد في بعض النصوص من جواز الصلاة على الجنائز مع الحذاء، بل في بعضها استحبابها «١»، فكيف يعمل بها في غير موردها.

رابعها: ما رواه ابن حمزه في الوسيله مرسلًا قال: «و روى أن الصلاة محظوره في النعل السندی و الشمشك» «٢» على ما نسب إليه.

وفيه: مضافاً إلى ضعفها بالإرسال لو صحت النسبه، إذ لا أثر لها في الأخبار، و عدم الانجبار بفتوى المشهور حسبما عرفت، كيف و أكثرهم أفتوا بالمنع مطلقاً لا- في خصوص النعل و الشمشك، أنه لم تعلم الكيفية في هذين الموردين، و لعلها كانت بحيث تمنع عن وصول الإبهامين إلى الأرض لدى السجود، فتخرج عن محلّ الكلام.

فتحصّل: أن الأقوى هو الجواز.

و أمّا الكراهه ففي الموردين المزبورين و إن أمكن القول بها، استناداً إلى الروايه المذكوره، بناءً على قاعده التسامح و عمومها للمكروهات، أمّا في غيرهما فلم ترد حتى روايه ضعيفه ليصحّ التعويل عليها بناءً على تلك القاعده إلّا بناءً على شمولها لفتوى الفقيه، و هو في حيز المنع.

(١) [لم نعثر على ذلك، بل عدّ التراقي في المستند

٦: ٣٢٣ نزع النعلين من المستحبات حاكياً عدم الخلاف فيه].

(٢) الوسائل ٤: ٤٢٨/ أبواب لباس المصلي ب ٣٨ ح ٧، الوسيله: ٨٨.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٤٢٥

.....

و العمده أنّ القاعده ممنوعه من أصلها، إذ مضافاً إلى اختصاصها ببلوغ الثواب دون العقاب فلا تشمل المكروهات، أنّها إنّما تدلّ على الاستحباب الشرعي فيما إذا كان ترتّب الثواب بحكم الشرع، كما لو ورد في روايه ضعيفه أنّ من أكل الزمان يوم الجمعة يثاب عليه.

و أمّا إذا كان ذلك بحكومه من العقل من أجل الانقياد كما هو مفاد أخبار الباب الناطقه بأنّ من بلغه ثواب على عمل فعمله برجاه ذلك، فمثل هذا اللسان لا يكشف عن الاستحباب الشرعي بوجه، و تمام الكلام في محله «١».

فتحصّل: أنّه لا دليل على الكراهه فضلاً عن الحرمة، و مقتضى القاعده هو القول بالجواز حسبما عرفت.

(١) مصباح الأصول ٢: ٣١٩.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٤٢٦

[فصل فيما يكره من اللباس حال الصلاة]

فصل فيما يكره من اللباس حال الصلاة و هي أمور (١): أحدها: الثوب الأسود حتى للنساء عدا الخف و العمامه و الكساء و منه العباء، و المشيع منه أشد كراهه، و كذا المصبوغ بالزعفران أو العصفرة، بل الأولى اجتناب مطلق المصبوغ. الثاني: الساتر الواحد الرقيق. كما أنّه يكره للنساء الصلاة في ثوب واحد و إن لم يكن رقيقاً. الثالث: الصلاة في السرّوال وحده و إن لم يكن رقيقاً. الرابع: الاتّزار فوق القميص. الخامس: التوشّح، و تتأكّد كراهته للإمام، و هو إدخال الثوب تحت اليد اليمنى و إلقاؤه على المنكب الأيسر بل أو الأيمن. السادس: في العمامه المجرّده عن السدل و عن التحنّك أي التلحّي و يكفي في حصوله ميل المسدول إلى جهه الذقن و لا يعتبر إدارته

تحت الذقن و غرزه في الطرف الآخر، و إن كان هذا أيضاً أحد الكيفيات له. السابع: اشتمال الصمّاء بأن يجعل الرداء على كتفه و إداره طرفه تحت إبطه و إلقائه على الكتف. الثامن: التحزّم للرجل. التاسع: النقاب للمرأة إذا لم يمنع من القراءة و إلّا أبطل.

(١) لا يهّمنا البحث عمّا تضمّنه هذا الفصل و ما بعده من المكروهات و المستحبات، فإنّ كثيراً منها إمّا لم ترد فيه روايه، أو أنّها ضعيفه السند يبتنى الحكم فيها على قاعده التسامح التي لا نقول بها، نعم جمله منها مورد للنصّ المعتمد، و بما أنّه واضح الدلاله و لا إلزام فيه فالبحث عنه قليل الجدوى.

أجل لّمّا ذهب جمع من الأعلام إلى حرمة بعض هذه المكروهات فلا مناص من التعرّض إليها ليستبين الحال فيها.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٤٢٧

العاشر: اللثام للرجل إذا لم يمنع من القراءة (١).

(١) أمّا مع المنع فلا إشكال في الحرمة، فإنّه إخلال بالقراءة الواجبه كما هو واضح.

و أمّا مع عدمه فقد نسب إلى المفيد القول بالحرمة «١» استناداً إلى ما رواه المشايخ الثلاثة عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) قال «قلت له: أ يصلّي الرجل و هو متلثم؟ فقال: أمّا على الأرض فلا، و أمّا على الدابّه فلا بأس» «٢».

و لكنّه معارض بنصوص اخرى صريحه في الجواز كصحيحه عبد الله بن سنان: «أنّه سأل أبا عبد الله (عليه السلام): هل يقرأ الرجل في صلاته و ثوبه على فيه؟ فقال: لا بأس بذلك» «٣».

و صحيحه الحلبي قال: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) هل يقرأ الرجل في صلاته و ثوبه على فيه؟ فقال: لا بأس بذلك إذا سمع الهمهمه» «٤» أي إذا لم

يمنع عن القراءة.

□
و موثقه سماعه: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يصلّي و يقرأ القرآن و هو متلثم، فقال: لا بأس» «٥».

و موثقه الأخرى قال: «سألت عن الرجل يصلّي فيتلو القرآن و هو متلثم فقال: لا بأس به، و إن كشف عن فيه فهو أفضل. قال: و سألت عن المرأة تصلّي متنقبه، قال: إن كشفت عن موضع السجود فلا بأس به، و إن أسفرت فهو أفضل» «٦».

(١) المقنعه: ١٥٢.

(٢) الوسائل ٤: ٤٢٢ / أبواب لباس المصلّي ب ٣٥ ح ١، الكافي ٣: ٤٠٨ / ١، الفقيه ١: ١٦٦ / ٧٧٨، التهذيب ٢: ٢٢٩ / ٩٠٠.

(٣) الوسائل ٤: ٤٢٣ / أبواب لباس المصلّي ب ٣٥ ح ٢، ٣، ٥.

(٤) الوسائل ٤: ٤٢٣ / أبواب لباس المصلّي ب ٣٥ ح ٢، ٣، ٥.

(٥) الوسائل ٤: ٤٢٣ / أبواب لباس المصلّي ب ٣٥ ح ٢، ٣، ٥.

(٦) الوسائل ٤: ٤٢٤ / أبواب لباس المصلّي ب ٣٥ ح ٦.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٤٢٨

الحادي عشر: الخاتم الذي عليه صوره (١). الثاني عشر: استصحاب الحديد البارز (٢).

و مقتضى الجمع العرفي بينها هو الحمل على الكراهه، بعد وضوح عدم إمكان حمل نصوص الجواز الكثيره على راكب الدابّه الذي هو فرد نادر، بل إنّ مقتضى الروايه الأخيره أفضليه ترك التلثم و كراهته، من غير فرق بين الرجل و المرأة. و كيف ما كان، فالقول بالحرمة ضعيف غايته.

(١) سيأتي البحث عنه في الأمر الثامن عشر، أعنى الثوب ذا التماثيل.

(٢) على المشهور، خلافاً لما عن الشيخ في النهايه «١» و ابن البراج «٢» و الكليني «٣» و الصدوق «٤» و جماعه آخرين من القول بالحرمة استناداً إلى روايات:

منها: ما رواه الشيخ بإسناده عن موسى بن أكيّل النميري عن أبي

عبد الله (عليه السلام): «في الحديد، إنه حليه أهل النار إلى أن قال: وجعل الله الحديد في الدنيا زينه الجنّ و الشياطين، فحرّم على الرجل المسلم أن يلبسه في الصلاة، إلّا أن يكون قبال عدوّ فلا بأس به. قال قلت: فالرجل يكون في السفر معه السكّين في خفّه لا يستغنى عنها (عنه) أو في سراويله مشدوداً و مفتاح يخشى إن وضعه ضاع، أو يكون في وسطه المنطقه من حديد، قال: لا بأس بالسكّين و المنطقه للمسافر في وقت ضروره، و كذلك المفتاح إذا خاف الضيعه و النسيان، و لا بأس بالسيف و كلّ آله السلاح في الحرب، و في غير ذلك لا تجوز الصلاة في شيء من الحديد، فإنّه نجس ممسوخ» «٥».

(١) النهايه: ٩٨.

(٢) لاحظ المهذب ١: ٧٥.

(٣) الكافي ٣: ٤٠٤ [حيث نقل روایتين تدلّان بظاهرهما على الحرمة و لم يناقش دلالتهما].

(٤) المقنع: ٨٣.

(٥) الوسائل ٤: ٤١٩/ أبواب لباس المصلّي ب ٣٢ ح ٦، التهذيب ٢: ٢٢٧/ ٨٩٤.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٤٢٩

.....

و فيه: أنّها ضعيفه السند بالإرسال فلا يعوّل عليها. على أنّها مطلقه فتشمل البارز و المستور، و لا سيما بمقتضى عموم التعليل بكونه حليه أهل النار، بل هي كالصريحه في الشمول للثاني بموجب التمثيل بالسكّين و المفتاح المستورين غالباً بالوضع في الجيب، و مع ذلك قد منع عنهما في غير مورد الضروره.

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» «١». و ما في التهذيب من قوله: و قد قدّمنا روايه عمار الساباطي أنّ الحديد متى كان في غلاف فإنّه لا بأس بالصلاه

لكن الأولى ضعيفه السند بالإرسال، و الثاني سهو من قلمه الشريف ظاهراً، حيث لم يتقدم منه ذلك.

و بالجملة: فالرواية لضعفها لا تصلح لإثبات الحرمة، نعم لا بأس في الاستناد إليها للقول بالكراهه بناءً على قاعده التسامح، لكن مقتضاها الكراهه مطلقاً، من غير اختصاص بالبارز حسبما عرفت.

و منها: ما رواه الصدوق بإسناده عن شعيب بن واقد عن الحسين بن زيد عن جعفر بن محمد عن آبائه (عليهم السلام) في حديث المناهى قال: «نهى رسول الله (صلى الله عليه و آله) عن التختّم بخاتم صفر أو حديد» «٣» و ما رواه أيضاً مرسلًا عن رسول الله (صلى الله عليه و آله) قال: «لا يصلّى الرجل و في يده خاتم حديد» «٤».

لكن الأولى ضعيفه السند، لجهاله شعيب، و إهمال ابن زيد. على أنّ فيها الصفر، و لا قائل بكراهه لبسه. و كذا الثانيه بالإرسال.

(١) الوسائل ٤: ٤١٨ / أبواب لباس المصلّى ب ٣٢ ح ٣، الكافي ٣: ٤٠٤ / ٣٥.

(٢) التهذيب ٢: ٢٢٧ / ذيل ح ٨٩٤.

(٣) الوسائل ٤: ٤١٩ / أبواب لباس المصلّى ب ٣٢ ح ٧، الفقيه ٤: ١ / ٥.

(٤) الوسائل ٤: ٤٢٠ / أبواب لباس المصلّى ب ٣٢ ح ٨، الفقيه ١: ١٦٣ / ٧٧١.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٤٣٠

.....

و منها: معتبره السكونى عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال «قال رسول الله (صلى الله عليه و آله): لا يصلّى الرجل و في يده خاتم حديد» «١».

و موثقه عمار بن موسى عن أبى عبد الله (عليه السلام): «فى الرجل يصلّى و عليه خاتم حديد، قال: لا، و لا يتختّم به الرجل، فإنّه من لباس أهل النار» الحديث «٢».

و هاتان المعتبرتان لا بأس بالاستدلال بهما على عدم جواز لبس الحديد

فى الصلاة، بل الثانية تدلّ على عدم جواز اللبس فى نفسه أيضاً.

لكن العمل بإطلاقهما غير ممكن، لأن مقتضاه عدم الفرق بين البارز وغيره بل التعليل كالصريح فى التعميم. مع أنه لا قائل بالكراهة فى غير البارز فضلاً عن الحرمة، فىنبغى إذن حملهما على الكراهة. على أنّهما معارضتان بما دلّ على جواز الصلاة فى السيف كصحيحه عبد الله بن سنان: «... و إن كان معه سيف و ليس معه ثوب فليقلّد السيف و يصلّى قائماً» (٣).

و الجمع بينهما بحمل هذه على المستور و تلك على البارز، فيه أنه تبرّعى، لا شاهد له بعد ما عرفت من ضعف الشاهد من مرسله الكلينى و غيرها.

على أنّ التعليل فى الموثّقه كالصريح فى عدم الفرق كما سبق. مع أنّ السيف بارز غالباً. و على تقدير جعله فى الغلاف فموضع اليد منه و هو أيضاً من الحديد بارز ظاهر.

و المتحصّل ممّا تقدّم: أنّ ملاحظه النصوص تقضى بأنّ لبس الحديد فى نفسه فضلاً عن حال الصلاة مرجوح، من غير فرق بين البارز وغيره، و ترتفع الكراهة فى السيف فيما إذا تقلّده بدلاً عن الثوب، حيث إنّ لبسه زائداً على الإزار مستحب، فاذا لم يكن له ثوب و جعل السيف بدله ارتفعت به الكراهة

(١) الوسائل ٤: ٤١٧/ أبواب لباس المصلّى ب ٣٢ ح ١.

(٢) الوسائل ٤: ٤١٨/ أبواب لباس المصلّى ب ٣٢ ح ٥.

(٣) الوسائل ٤: ٤٥٢/ أبواب لباس المصلّى ب ٥٣ ح ٣.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٤٣١

الثالث عشر: لبس النساء الخلخال الذى له صوت. الرابع عشر: القباء المشدود بالزرور الكثيره أو بالحزام (١).

كما دلّت عليه الصحيحه المتقدمه.

(١) كما أشار إليه المحقق فى الشرائع حيث قال: «و تكره

الصلاه فى قباء مشدود إلاً حال الحرب» «١» و قد نسب ذلك إلى المشهور، بل نسب حرمة إلى الشيخ المفيد «٢» و ابن حمزه فى الوسيله «٣». و عن الخلاف دعوى الإجماع على كراهه أن يصلى مشدود الوسط «٤».

و كيف ما كان، فلا دليل على كراهه الصلاه فى قباء مشدود، فضلاً عن الحرمة. و الإجماع المزبور لا يصلح سنداً له، إذ مورده مطلق شدّ الوسط من غير تقييد بالقباء، مع أنه منقول لا يعاب به، إلاً إذا قلنا بشمول قاعده التسامح للإجماع و بشمولها للمكروهات أيضاً، و حينئذ فتثبت الكراهه فى مطلق الشدّ و لكنّه فرض فى فرض.

و أمّا الشدّ بالحزام فقد استدللّ له فى الذكرى «٥» بالنبوى «لا يصلى أحدكم و هو محزّم» فيدعى كراهته من باب التسامح. و لكنّه معارض بمثله من خبرين عاميين مرويين فى محكى النهايه الأثيريه «٦» مصرّحين بالنهى عن الصلاه بغير حزام.

و القاعده على تقدير ثبوتها و شمولها للمكروهات غير جاريه فى خصوص المقام، لعدم بلوغ الثواب بعد المعارضه المزبوره. إلاً أن يدعى أنّ مقتضاها

(١) الشرائع ١: ٨٤.

(٢) المقنعه: ١٥٢.

(٣) الوسيله: ٨٨.

(٤) الخلاف ١: ٥٠٩.

(٥) الذكرى ٣: ٦٥.

(٦) النهايه ١: ٣٧٩.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٤٣٢

الخامس عشر: الصلاه محلول الأضرار (١).

استحباب كلّ من التحريم و عدمه، لثبوت كلّ منهما بخبر ضعيف، و لكنّه كما ترى، لاستبعاد شمولها للمتناقضين أشدّ البعد، بل الظاهر من بلوغ الثواب على عمل اختصاصه بالفعل فقط، و عدم شموله للترك. و العمده أنّ القاعده غير ثابتة من أصلها.

و المتحصّل: أنّه لا دليل على كراهه شدّ الوسط، و لا شدّ القباء بالزرور أو بالحزام فضلاً عن حرمة.

(١) على المشهور، و يستدلّ له بمعتبره غياث

بن إبراهيم عن جعفر عن أبيه (عليه السلام) قال: «لا يصلّي الرجل محلول الأزرار إذا لم يكن عليه إزار» (١).

و لكن الظاهر أنّ العله في النهي بقريته فرض عدم الإزار بدوّ العوره و عليه فالحكم إلزامي أخذاً بظاهر النهي، و لا- موجب للحمل على الكراهه بعد كونها منصرفه إلى هذه الصورة.

و على تقدير الإطلاق و عدم الانصراف فهي معارضه بروايات عديده دلّت على جواز الصلاه محلول الأزرار كمعتبره زياد بن سوجه عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: «لا بأس أن يصلّي أحدكم في الثوب الواحد و أزراره محلّله، إنّ دين محمد حنيف» (٢).

و مقتضى الجمع هو الحمل على الكراهه. و تؤيّدتها روايتان ضعيفتان تحمّلان عليها بقاعده التسامح:

□
إحدهما روايه إبراهيم الأحمري قال: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل يصلّي و أزراره محلّله، قال: لا ينبغي ذلك» (٣).

و الأخرى روايه زياد بن منذر عن أبي جعفر (عليه السلام) في حديث: «إنّ

(١) الوسائل ٤: ٣٩٤/ أبواب لباس المصلّي ب ٢٣ ح ٣، ٥.

(٢) الوسائل ٤: ٣٩٣/ أبواب لباس المصلّي ب ٢٣ ح ١.

(٣) الوسائل ٤: ٣٩٤/ أبواب لباس المصلّي ب ٢٣ ح ٣، ٥.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٤٣٣

السادس عشر: لباس الشهره إذا لم يصل إلى حدّ الحرمة أو قلنا بعدم حرّمته. السابع عشر: ثوب من لا- يتوقى من النجاسه، خصوصاً شارب الخمر، و كذا المتّهم بالغصب.

الثامن عشر: ثوب ذو تماثيل (١). التاسع عشر: الثوب الممتزج بالإبريسم. العشرون: ألبسه الكفّار و أعداء الدين. الحادي و العشرون: الثوب الوسخ. الثاني و العشرون: السنجاب. الثالث و العشرون: ما يستر ظهر القدم من غير أن يغطّي الساق. الرابع و العشرون: الثوب الذي يوجب التكبير. الخامس و العشرون:

لبس الشائب ما يلبسه الشبان. السادس والعشرون: الجلد المأخوذ ممن يستحل الميتة بالدباغ. السابع والعشرون: الصلاة في النعل من جلد الحمار. الثامن والعشرون: الثوب الضيق اللاصق بالجلد. التاسع والعشرون: الصلاة مع الخضاب قبل أن يغسل. الثلاثون: استصحاب الدرهم الذي عليه صوره. الواحد والثلاثون: إدخال اليد تحت الثوب إذا لاصقت البدن. الثاني والثلاثون: الصلاة مع نجاسة ما لا تتم فيه الصلاة كالخاتم والتكّه والقلنسوه ونحوها. الثالث والثلاثون: الصلاة في ثوب لاصق وبر الأرنب أو جلده مع احتمال لصوق الوبر به.

حلّ الأزرار في الصلاة من عمل قوم لوط» (١).

(١) أو خاتم عليه صوره كما تقدّم في عبارته المتن (٢) على المشهور من كراهه ذلك، و نسب ذلك إلى الشيخ في النهاية (٣) و المبسوط (٤) عدم جواز الصلاة فيهما. كما نسب ذلك إلى ابن البراج أيضاً (٥) و لكن في خصوص الخاتم،

(١) الوسائل ٤: ٣٩٤/ أبواب لباس المصلي ب ٢٣ ح ٦.

(٢) في ص ٤٢٨.

(٣) النهاية: ٩٩.

(٤) المبسوط ١: ٨٤.

(٥) المهذب ١: ٧٥.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٤٣٤

.....

و لم يذكر الثوب مع أنّه لا بدّ من ذكره، إذ النصوص بين ما ذكرها فيها معاً و بين ما اقتصر فيه على خصوص الثوب، و هي كثيرة جداً. و معه كيف يمكن التخصيص بالخاتم فتدبر.

و كيف ما كان، فالنصوص الواردة في المقام على طوائف ثلاث:

أولها: ما تضمّن النهي عن الصلاة في ثوب فيه تمثال، و هي كثيرة نقتصر على المعتبره منها و هي أربعة:

الأولى: صححه محمد بن إسماعيل بن زريع قال: «سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن الصلاه في الثوب الديقاج، فقال: ما لم يكن فيه التماثيل فلا

بأس» (١) «فإنها تدلّ بالمفهوم على ثبوت البأس مع وجود التماثيل.

الثانية: صححه محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: «لا بأس أن تكون التماثيل في الثوب إذا غيّرت الصورة منه» (٢). فإن مقتضى مفهوم الشرط ثبوت البأس مع عدم التغيير.

الثالثة: صححه علي بن جعفر عن أبيه قال: «سألته عن الرجل يصلح أن يصلّى إلى أن قال: و سألته عن الثوب يكون فيه التماثيل أو في علمه أ يصلّى فيه؟ قال: لا يصلّى فيه» (٣).

الرابعة: موثقه 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» (٤) فإن مفهومها ثبوت البأس في لبس الحرير، و كذا في لبس ما فيه التماثيل في غير حاله الحرب، فترفع المانع في هذه الحالة من كلتا الناحيتين.

ثانيتها: ما تضمن النهى عنها في الثوب و الخاتم كموثقه عمّار بن موسى عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث: «عن الثوب يكون في علمه مثال

(١) الوسائل ٤: ٣٧٠/ أبواب لباس المصلّى ب ١١ ح ١٠.

(٢) الوسائل ٤: ٤٤٠/ أبواب لباس المصلّى ب ٤٥ ح ١٣، ١٦.

(٣) الوسائل ٤: ٤٤٠/ أبواب لباس المصلّى ب ٤٥ ح ١٣، ١٦.

(٤) الوسائل ٤: ٣٧٢/ أبواب لباس المصلّى ب ١٢ ح ٣.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٤٣٥

.....

طير أو غيره (ذلك) أ يصلّى فيه؟ قال: لا. و عن الرجل يلبس الخاتم فيه نقش مثال الطير أو غير ذلك، قال: لا تجوز الصلاة فيه» (١).

فلو كنّا نحن و هذه الأخبار لم يكن بدّ من القول بعدم جواز الصلاة في الثوب أو الخاتم المشتملين على الصورة، لقوّتها سنداً و

دلّاله، و لا سيما الأخيره المشتمله على التعبير ب «لا يجوز» الذي هو كالصريح فى الحرمة. إلّا أنّ هناك طائفه ثالثه عبّر فيها بلفظ الكراهه، و هى روايتان:

□ □
إحداهما: صحيحه عبد الله بن سنان عن أبى عبد الله (عليه السلام): «أنّه كره أن يصلّى و عليه ثوب فيه تماثيل» «٢».

و الأخرى: صحيحه محمد بن إسماعيل بن بزيع عن أبى الحسن الرضا (عليه السلام): «أنّه سأله عن الصلاه فى الثوب المعلّم، فكره ما فيه من التماثيل» «٣».

فقد يقال بظهورها فى الكراهه المصطلحه، و أنّها تكون قرينه على حمل النصوص المتقدمه عليها. لكن الظاهر أنّ الكراهه فى لسان الأخبار تستعمل على ما هى عليه من المعنى اللغوى، أعنى ما يقابل المحبوبيه، فيراد بها تاره خصوص المبعوضيه المساوقه للحرمة، و أخرى مطلق المرجوحه الأعم منها و من الكراهه المصطلحه.

و ما عن المحقّق الهمدانى من استظهار الثانى بقرينه فهم الفقهاء و استظهارهم ذلك من هذه النصوص «٤».

يدفعه أولًا: أنّه لا حجّيه لفهمهم و آرائهم لغير مقلّديهم لينجير به قصور الدلاله، فإنّ الجبر لو تمّ فإنّما هو جبر ضعف السند بالعمل، لا ضعف الدلاله بالفهم.

(١) الوسائل ٤: ٤٤٠/ أبواب لباس المصلّى ب ٤٥ ح ١٥.

(٢) الوسائل ٤: ٤٣٧/ أبواب لباس المصلّى ب ٤٥ ح ٢، ٤.

(٣) الوسائل ٤: ٤٣٧/ أبواب لباس المصلّى ب ٤٥ ح ٢، ٤.

(٤) مصباح الفقيه (الصلاه): ١٦٨ السطر ٣١.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٤٣٦

.....

و ثانيًا: أنّه لم يعلم استناد فتواهم بالكراهه إلى هاتين الصحيحتين لitem الجبر، و لعلّهم استندوا إلى أمر آخر.

إذن فالقول بالحرمة لا يخلو عن قوه، إذ ليس لدينا ما يمنع عن الأخذ بظواهر هذه الأخبار عدا ما قد يقال من الاستناد إلى ما

رواه في قرب الإسناد عن علي بن جعفر عن أخيه (عليه السلام) قال: «و سألته عن الخاتم يكون فيه نقش تماثيل سبع أو طير يصلّي فيه؟ قال: لا بأس» (١) فإنّ موردها وإن كان هو الخاتم إلا أنّه يتعدّى إلى الثوب بعدم القول بالفصل.

□
و يندفع مضافاً إلى ضعف سندها بعبد الله بن الحسن، أنّها بنفسها قد نطقت بالفصل، حيث تضمّنت جملة من الأسئلة، و في بعض ما تقدّم سئل عن الثوب الذى فيه التماثيل، فأجاب بأنّه لا يصلّي فيه. و قد أشار إليه في الوسائل في نفس الباب الحديث ١٧ «٢». و العمده ما عرفت من ضعف السند، فلا يعول عليها في شىء من الحكمين.

و المتحصّل: أنّ الأوفق بالصنّاعه ما اختاره الشيخ في المبسوط و النهايه من الحكم بالعدم في الثوب و الخاتم، إذ ليس لدينا ما يتوهم معارضته لتلك النصوص القويّه سنّداً و دلالة ما عدا الشهره الفتوائيه بالكراهه، غير الناهضه لمقاومتها كما لا يخفى. و لم تكن المسأله ممّا يكثر الابتلاء بها ليصحّ التمسك بما تمسكنا به في كثير من المقامات مما أسميناه بالدليل الخامس فلاحظ.

بقي شىء و هو التعرّض لتفسير التمثال الوارد في هذه الأخبار، و الظاهر أنّه اسم للصوره الحيوانيه خاصه، كما حكى عن بعض أهل اللغه. و عليه فالمنهى عنه تمثال مخلوق ذى روح.

بل يكفينا مجرد الشك، و إن احتملنا الوضع للأعم بحيث يشمل النبات و الجماد كالشجر و الجبل، للزوم الاقتصار فيما يشك في سعه المفهوم و ضيقه على

(١) الوسائل ٤: ٤٤٢/ أبواب لباس المصلّى ب ٤٥ ح ٢٣، قرب الإسناد: ٨٢٧/٢١١.

(٢) الوسائل ٤: ٤٤١/ أبواب لباس المصلّى ب ٤٥ ح ١٧، قرب الإسناد: ٦٩٤/١٨٦.

[فصل فيما يستحب من اللباس]

فصل فيما يستحب من اللباس و هي أيضاً أمور: أحدها: العمامه مع التحنك. الثاني: الرداء خصوصاً للإمام، بل يكره له تركه. الثالث: تعدد الثياب، بل يكره في الثوب الواحد للمرأة كما مر. الرابع: لبس السراويل. الخامس: أن يكون اللباس من القطن أو الكتان. السادس: أن يكون أبيض. السابع: لبس الخاتم من العقيق. الثامن: لبس النعل العربيه. التاسع: ستر القدمين للمرأة. العاشر: ستر الرأس في الأمه و الصبيّه، و أما غيرهما من الإناث فيجب كما مرّ. الحادي عشر: لبس أنظف ثيابه. الثاني عشر: استعمال الطيب، ففي الخبر ما مضمونه: الصلاه مع الطيب تعادل سبعين صلاه. الثالث عشر: ستر ما بين السرّه و الركبه. الرابع عشر: لبس المرأة قلاقتها.

المقدار المتيقن، و الرجوع فيما عداه إلى أصاله البراءه.

بل لو تنازلنا و بنينا على الوضع للأعم لم يكن بدّ من قصر الحكم حرمه أو كراهه على خصوص ذى الروح، و ذلك لروايتين. إحداهما: صحيحه البنزطى عن أبى الحسن الرضا (عليه السلام) فى حديث: «أنه أراه خاتم أبى الحسن (عليه السلام) و فيه ورده و هلال فى أعلاه» «١» فانّ

(١) الوسائل ٤: ٤٤٣/ أبواب لباس المصلى ب ٤٦ ح ١.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٤٣٨

.....

من الواضح أنّ الإمام (عليه السلام) لا يرتكب المكروه فضلاً عن الحرام.

الثانيه: صحيحه محمد بن مسلم المتقدمه: «لا بأس أن تكون التماثيل فى الثوب إذا غيرت الصورة منه» «١».

فانّ المراد من تغيير الصورة ليس هو إزالتها بتمامها، كيف و لا- موضوع للتمثال بعد الزوال، فلا معنى لقوله (عليه السلام): «لا بأس أن تكون التماثيل ..» إلخ فإنّه سأل به بانتفاء الموضوع، بل المراد تغيير صورته الحيوانيه بأن يمحو وجهها أو

رأسها، بحيث لا يصدق عليه أنه صورة إنسان أو حيوان، بل مقدار منه مع المحافظة على صدق التمثال عليه.

وقد تلخص من جميع ما تقدّم أنّ المستفاد من الأدلّة عدم جواز الصلاة في ثوب أو خاتم فيه تمثال حيوانى كامل، و أمّا غير الحيوانى أو مع التغيير فلا ضير فيه.

و الحمد لله رب العالمين أوّلاً و آخراً، و صلّى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين.

هذا ما أردنا إيراده في هذا الجزء، و يتلوه الجزء الثانى مبتدئاً ب «فصل في مكان المصلّى» إن شاء الله تعالى.

(١) الوسائل ٤: ٤٤٠/ أبواب لباس المصلّى ب ٤٥ ح ١٣.

خويى، سيد ابو القاسم موسوى، موسوعه الإمام الخوئى، ٣٣ جلد، مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئى، قم - ايران، اول، ١٤١٨ هـ ق

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آواده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
الغمامة
اصبحان
للبحوث والتحريات الكمبيوترية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

