

٣٩٦

كتاب الصلاة

تقرير أبحاث فقيه أهل البيت عليهم السلام آية الله العظمى

الحاج السيد محمد المحقق الداماد مدظله

تأليف

آية الله الشيخ عبد الله الجوادي الآملي

الجزء الثاني

مؤسسة النشر الإسلامي
التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة

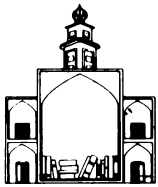


الطبعة : الثانية

التاريخ : ١٤١٦هـ.ق

المطبوع : ٥٠٠

الثمن تومان



٣٩٦

كتاب الصّلاة

تقرير أبحاث فقيه أهل البيت «عليهم السلام»

آية الله العظمىٰ

الحاج السيّد محمّد المحقّق الداماد

«قدّس سرّه»

تأليف

عبدالله الجواديّ الطبريّ الآمليّ

الجزء الثاني

الكتاب: تقرير أبحاث آية الله العظمىٰ المحقّق الداماد (قدّس سرّه) في الصّلاة
المؤلّف: عبدالله الجواديّ الطبريّ الآمليّ
الناشر: مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدّرسين بـ ـقم المشرفة
المطبوع: ٥٠٠ نسخة
تاريخ النشر:

واياه نستعين

الحمدلله ربّ العالمين وصلّى الله على جميع الأنبياء والمرسلين سيّما خاتمهم وأفضلهم محمّد وأهل بيته الطاهرين سيّما بقيةالله أرواح من سواه فداه .

بعد : فيقول العبد المفتاق إلى مولاه الجواد عبدالله الجوادي الطبري الآملي غفرالله له ولكلّ من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً .

-١-

إنّ الانسان سائر إلى مولاه وكادح إلى ربّه كدحاً حتّى يلاقيه ، فلايتطرّقه الوقوف أبداً ، كما لاينالله الزوال أصلاً ، إذا لموت ليس إلّا انتقالاً من دار إلى دار اخرى ، فلايترك الانسان سدى ، بل له سائق يسوقه إلى خالقه ، كما له قائد يقوده إلى بارئه ، قال الله تبارك وتعالى:

«يا أيّها الانسان إنّك كادح إلى ربّك كدحاً فملاقيه»[1].

---

(١) سورة الانشقاق : ٦ .

«أيحسب الانسان أن يترك سدى»[1].

«وجاءت كلّ نفس معها سائق وشهيد»[2].

-٢-

لابدّ للمسافر أن يتزوّد بزاد يتقوّى به في السير و يسلك المسير بسرعة وسهولة، وحيث إن الصراط الذي يمرّ عليه الانسان السالك إلى الله أدقّ من الشعر وأحدّ من السيف، فلامحيص عن زاد أرقّ من كلّ رقيق وألطف من كلّ لطيف، وليس ذلك إلّا اتّقاء الله حقّ تقاته حيث قال سبحانه: «... وتزوّدوا فإنّ خير الزاد التقوى»[3] فكلّ من كان تقواه أشدّ فزاده أكثر وسلوكه أسرع و أسهل، ووصوله أيسر، وهو عند الله سبحانه أقرب منزلة وأخصّ زلفة[4] وقد أشار إلى مثال منه مولانا الحسن بن علي العسكري عليه السلام في قوله: «إنّ الوصول إلى الله عزّ وجل سفر لايدرك إلّا بامتطاء الليل»[5] وذلك لأنّ ناشئة الليل هي أشدّ وطأ وأقوم قيلاً[6] فلذا لامطيّة كالليل وإحيائها، ولاامتطاء كامتطائها بالتهجّد والقيام، فأشار عليه السلام في هذا البيان الجامع الذي هو من غرر أحاديثنا الاماميّة إلى امور شتّى.

-٣-

وحيث إنّ السالك إلى الله يطير إليه بجناحي العلم والعمل، فلابدّ له من

(١) سورة القيامة: ٣٦.
(٢) سورة ق: ٢١.
(٣) سورة البقرة: ١٩٧.
(٤) راجع دعاء الكميل.
(٥) أعيان الشيعة الطبع الحديث ٢/٤٢
(٦) سورة المزمل: ٦.

زاد علمي بعلمه ، و زاد عملي بعمله ، حتى يتّحد مع علمه و يتصوّر بصورة عمله ويحشر على نيّته إذ « لكل امرء مانوى»[1] كما «أن ليس للانسان إلّا ماسعى »[2] و كلّ ما يرجع إلى التعليم فهو بفيض من الله سبحانه إذ هو « علّم الانسان مالم يعلم»[3] و كلّ ما يرجع إلي التعلّم والعمل فهو من الانسان السالك إليه تعالى ، وإن كان الكلّ منه كما قال : « ومابكم من نعمة فمن الله »[4] لأنّ الحسنات كلّها من الله كما أنّها من عندالله ،فلاتكون من الانسان كما لاتكون من عنده لأنّ ذاته ووصفه الكمالي وفعله الخير كلّها فانية في ذاته تعالى و وصفه تعالى وفعله تعالى،إذ لاإله الّا الله وحده ذاتاً ووحده وصفاً ووحده فعلاً ، فلذا قال تعالى: « ولولا فضل الله عليكم ورحمته ماز كى منكم من أحد أبداً ولكنّ الله يزكّي من يشاء والله سميع عليم »[5].

-٢-

انّ من العلوم التي تتكفّل لبيان زاد التقوى هو الفقه ، لأنّه بالمعنى المصطلح منه حكمة عمليّة يتعلّم بها كيفيّة ارتباط الانسان مع مولاه الذي خلقه وسوّاه وقدّره و هداه ، و كذا كيفية معاملة الانسان مع غيره من أفراد نوعه ، فلابدّ للسالك أن يتفقّه و إلّا يتيه في أرض الجاهليّة الجهلاء ، و يرتطم في نار الحميّة وهوى الاُمنيّة ، وقد أشار إلى مثال منه مولانا أمير المؤمنين عليه أفضل صلوات المصلّين في قوله : « من اتّجر بغيرفقه فقد ارتطم في الربا »[6] ومن المعلوم أنّه

(١) وسائل الشيعة ١/ ٣٥ .
(٢) سورة النجم : ٣٩ .
(٣) سورة العلق : ٥ .
(٤) سورة النحل : ٥٣ .
(٥) سورة النور : ٢١ .
(٦) نهج البلاغة قصار الحكم : ٤٤٧ .

لا اختصاص لضرورة الفقه بالاتّجار بل تعمّه وغيره من أيّ عمل فرديّ أو اجتماعيّ عباديّ أو معامليّ، اقتصاديّ أو سياسيّ، أخلاقيّ أو نظاميّ أو غير ذلك.

فمن أراد أن يروض نفسه بالتقوى بغير فقه فقد ارتطم في الرهبانيّة، وهو لا يعلم أنّ رهبانيّة امّة محمد ﷺ هو الجهاد في سبيل الله.[1] ومن أراد أن يسوس الناس بغير فقه فقد ارتطم في البغي والطغيان، وهو لا يعلم انّ رسول الله ﷺ قال: «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»[2] ومن أراد أن ينكح بغير فقه فقد ارتطم في السفاح، ومن أراد أن يتعزّز بغير فقه فقد ارتطم في تيه المذلّة والمسكنة وهكذا...

فعلى الانسان الذي يريد أن ينال سعادة الدنيا والآخرة أن يتفقّه حتى يعلم ما يجب أو يحرم عليه وما يباح أو يحلّ له. نعم الفقه موصل إلى السعادتين لا السعادة الآجلة فقط، وإن كانت هي الأهمّ، ولذا قال في المدارك: غايته (أي الفقه) حفظ الشريعة وتصحيح الاعمال وإقامة الوظائف الشرعيّة والارشاد إلى المصالح الدينيّة والدنيويّة والارتقاء من حضيض الجهل وربقة التقليد ومرجعها إلى تكميل القوى النفسانيّة واستجلاب المراحم الربّانيّة.[3]

-٥-

وأيضاً انّ رقيّ المجتمع الانسانيّ رهين معرفة أحكام الله والعمل بها، إذ بها ينجا في الانسان عن دار الغرور وينيب إلى دار الخلود، ويستعدّ للموت قبل حلوله، وبها يتعالى عن حضيض الارض إلى أوج السماء. ويشهد له مارواه

(١) سفينة البحار: ١/ ٥٢٠.
(٢) من لا يحضره الفقيه ٣: ٣٨١.
(٣) مقدمة المدارك.

علي بن أبي طالب عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله إنّه قال: «ما من عبد اهتمّ بمواقيت الصلاة ومواضع الشمس إلّا ضمنت له الروح عند الموت وانقطاع الهموم والأحزان والنجاة من النار. كنا مرّة رعاة الابل فصرنا اليوم رعاة الشمس» (١).

و هذا من مآثر الاسلام القيّمة حيث إنّه أوجب صعود المجتمع الراعي للآبال إلى عرش الرقيّ.

-٦-

إنّ الفقه كما تقدّم حكمة عمليّة يبتني عليها سعادة الدنيا والآخرة بلا اختصاص له باحديهما، فلذا لمّا ألحق الغزّالي الفقه بعلم الدنيا كالطبّ، و ألحق الفقهاء بعلماء الدنيا كالاطبّاء، قال الفيض ـ قدّس سرّه ـ في تهذيب مقالته: ما ذكره أبو حامد من أوّل الفصل إلى آخره ليس على ماينبغي، وليس معنى علم الفقه مازعمه، بل هو علم شريف إلهيّ نبويّ مستفاد من الوحي ليساق به العباد إلى الله عزّ وجلّ وبه يترقّي العبد إلى كلّ مقام أسنى، فانّ تحصيل الاخلاق المحمودة لايتيسّر إلّا بتهذيب الاخلاق وتنوير القلب بنور الشرع وضوء العقل... (٢)

فليس الفقه من علوم الدنيا كما زعم الغزّالي، بل من علوم الدنيا والآخرة كما حقّقه الفيض ـ قدّس سرّه ـ ولعلّه لذا قال في مقدمة «مفاتيح الشرائع» ... ورتّبته... في فنّين: فنّ العبادات والسياسات وفنّ العادات والمعاملات (٣).

وقد تقدّم كلام صاحب المدارك: إنّ غاية الفقه حفظ الشريعة ... والارشاد إلى المصالح الدينيّة والدنيويّة... (٤)

نعم لمّا كانت الآخرة خيراً وأبقى، وما الحياة الدنيا في الآخرة إلّا متاع، قد

---

(١) أمالي المفيد: المجلس ١٦ ص ١٣٦.
(٢) المحجة البيضاء ١/٥٤ و٥٩.
(٣) مفاتيح الشرائع ١/٧.
(٤) مقدمة المدارك: الامر الثاني.

يذكر خصوص تحصيل سعادة الآخرة غاية للفقه كما في الذكرى[1] من دون اختصاص بها. والدنيا والآخرة وإن كانتا ضرّتين بمعنى، ولكنّهما متلازمتان بمعنى أدقّ فلا يمكن انفكاك سعادة إحديهما عن سعادة الاخرى. فلذا أدّبنا القرآن الكريم بأن ندعو الله سبحانه بما علّمنا من قوله تعالى: ربّنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار[2].

-٧-

حيث إنّ الفقه لتحصيل سعادة الدنيا والآخرة، و من المعلوم أنّ السعادة لا تحصل بمجرد العلم به، فلا يكفي في تحقّقها تعليم الفقيه وإفتاؤه، كما لا يكفي فيه تعلم المقلد واستفتاؤه، بل حصول السعادة متوقّف على العمل به، ومن الواضح أنّ كثيراً من المسائل الفقهية ترجع إلى الحكومة الاسلاميّة، كما أنّ من أهمّ مناصب الفقيه الصائن لنفسه التارك لهواه المطيع لمولاه، هو التصدّي لمنصب الحكومة الاسلاميّة التي لا يحكم فيها إلّا الله دون غيره: «فلا و ربّك لا يؤمنون حتّى يحكّموك فيما شجر بينهم ثمّ لا يجدوا في أنفسهم حرجاً ممّا قضيت ويسلّموا تسليماً»[3].

ومعلوم أنّ التصرف في النفوس والأموال العامّة والخاصّة والأنفال و غير ذلك من شؤون الولاية الالهيّة التي آتى رسول الله صلى الله عليه وآله الائمّة المعصومين عليهم السلام اياّها، فالولاية لهم أوّلاً حتّى في زمن الغيبة.

ثمّ إنّهم عليهم السلام قد نصبوا الفقيه الجامع للشرائط منصب التصدّي للحكومة

(١) الذكرى: ٢.
(٢) سورة البقره: ٢٠١.
(٣) سورة النساء: ٦٥.

الالهية في زمن الغيبة ، وهذا هوالمسمّى بولاية الفقيه الممتازة عن وكالته عن قبل الامّة ، و بين الولاية والوكالة بون بعيد ، لأنّ للحكومة الاسلاميّة اموراً هامة ليس للناس فيها حقّ حتّى يوكّلوا شخصاً لتصدّيها ، إذا التوكيل عبارة عن التسبيب فيما يصحّ للموكّل تصدّيه مباشرة ، و أمّا إذا كان هناك امور لامجال للناس أن يدخلوا فيها كاجراء الحدود و تصدّي القضاء والتصرّف في الأنفال والأموال والنفوس ونحوذلك فلايصحّ التوكيل .

فالفقيه الجامع للشرائط منصوب من قبل الامام المعصوم الذي هواليوم «حجّة بن الحسن العسكريّ المهديّ الموعود بقيّةالله» أرواح من سواه فداه .

فأسنى المناصب للفقيه الجامع للشرائط هوالولاية الدينيّة التامّة الموجبة للعمل بأحكام الاسلام الفرديّة والاجتماعيّة و . . . لامجرّد الافتاء ، لأنّه ليس هامّاً في جنب تلك الولاية الجامعة ، إذ يستوي فيه الفقيه الحيّ والميّت ، لأنّه كما يجوز تقليد الحيّ و أخذ الفتوى منه كذلك يجوز البقاء على تقليده بعد موته فالمهمّ في النظام الاسلامي هوتصدّي الحكومة الموجبة لتحقّق جميع قواعدالاسلام وأحكامه: من الحدود والقصاص والديات والقضاءوالدفاع وما إلى ذلك من الشؤون الاسلاميّة في حين تحقّق العبادات و المناسك و القربات و الدعوات و الزيارات و غير ذلك .

-٨-

إنّ أقصى درجات الكمال للسالك إلى الله هولقاؤه سبحانه ، وهولايحصل إلّالصاحب النفس المطمئنّة التي راضت ورضيت ماقضى الله له في السرّاء والضرّاء وصارت نفسه مرضيّة له تعالى ذاتاً وصفة وفعلاً ، إذ يؤذن لمن جمع هذه الشرائط أن يدخل في عباده سبحانه ويدخل جنّته كما قال تعالى: «يا أيّتها النفس المطمئنّة ارجعي

إلى ربّك راضية مرضيّة فادخلي في عبادي وادخلي جنّتي»[1] .

والآية تدلّ على أنّ الوصول إلى الاطمئنان القلبيّ التام ليس هو الغاية القصوى للسالك ، كما أن نيل مقام الرضوان بكلا شقّيه أيضاً ليس كذلك ، بل له مقام أقصى من ذلك كلّه لا يخاطب لنيله إلّا النفس الواجدة لتلك الدرجات الرفيعة ، بخلاف غير ذلك المقام فانّ المخاطب فيه هو الانسان لا النفس المطمئنة و إن كان توجّه الخطاب مطلقاً إنّما هو إلى النفس ، ولكن قد يصحبه البدن وقد لا يصحبه لانقول إنّ الواصل إلى ذلك المقام السامي مجرّد عن البدن ، بل المراد أنّه لاحظّ للبدن هنالك مع أنّ الانسان البالغ اليه ذو بدن أيضاً .

والغرض أنّه لا ينال ذلك المقام إلّا بعد اجتماع شرائط : منها الرضا بكلا طرفيه ، و الرضا لا يحصل إلّا لمن يخشى ربّه حيث قال تعالى : « رضي الله عنهم ورضوا عنه ذلك لمن خشي ربّه» .[2] و هذه الخشية لا تحصل إلّا بالعلوم الالهيّة ، قال سبحانه : «إنّما يخشى الله من عباده العلماء »[3] .

ومن تلك العلوم التي توجب الخشية ـ بعد معرفة الله وأوصافه الجماليّة والجلاليّة و معرفة مظاهرها من الجنّة و النار ـ هو العلم بما يجوز فعله وما لا يجوز والعلم بما يجب فعله وما لا يجب و . . . و هذا هو الفقه الدارج ، فالفقه موجب للخشية ، والفقيه يخشى ربّه ويرضى ربّه عنه كما يرضى هو عن ربّه ويأذن له أن يدخل في عباده ويدخل جنّته التي هي غير الجنّات التي تجري من تحتها الأنهار وكذا غيرها من جنان اخر كائنة ما كانت .

وهؤلاء الفقهاء الجامعون للعلم والعمل هم الذين سلّم عليهم و أثنى عليهم وبجلّهم العلّامة الحلّي ، الحسن بن يوسف بن المطهّر ـ رحمة الله عليه ـ حيث قال:

---

(١) سورة الفجر : ٣٠ ـ ٢٧ .

(٢) سورة البينة : ٨ .

(٣) سورة فاطر : ٢٨ .

«فإنّ الفقهاء عليهم السلام هم عمدة الدين ونقلة شرع رسول ربّ العالمين وحفظة فتاوى الأئمّة المهديّين صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين ، وهم ورثة الانبياء والذين يفضل مدادهم على دماء الشهداء ، وقد جعل رسول الله صلى الله عليه وآله النظر إليهم عبادة والمجالسة لهم سعادة و اقتفاء أثرهم سيادة ، و الاكرام لهم رضوان الله و الاهانة لهم سخط الله . . .»[1] .

و كما أنّ العمل بدون الاعتقاد غير ناجح ، كذلك الاقرار بالمبدء بدون العمل الصالح غير مجد ، بل الذي يصعد اليه تعالى هو الاعتقاد الطيّب والعمل الصالح، قال سبحانه : «إليه يصعد الكلم الطيّب والعمل الصالح يرفعه»[2] وقال أحدهما عليهما السلام «ومن قال :لا إله الا الله، فلن يلج ملكوت السماء حتّى يتمّ قوله بعمل صالح»[3] فالمؤمن الصالح يرى ملكوت ربّه و يلجها و يشاهد مافيها باراءة ربّه ، وذلك كلّه من حسنات الفقاهة ، لعدم حصول تلك الدرجات إلّا بها وإن كانت هي وحدها أيضاً غير كافية في الفوز بها .

-٩-

إنّ في بيان معنى الفقه وأنّه ما هو؟ وأنّ الفقيه من هو؟ تعابير متعددة لا تخلو عن معنى جامع وإن اختلفت المصطلحات حسب اختلاف العصور ، كما قال المولى محمّد تقي المجلسي ـ قدّس سرّه ـ : والظاهر من الفقيه في عرف القدماء :«المحدث العالم» و هو قريب من عرف المتأخّرين و هو المجتهد . . . وقد يطلق الفقيه على العالم التارك للدنيا الراغب في الآخرة أيضاً كما يظهر من الخبر . و من بديع ما

(١) تذكرة الفقهاء : ٢/١ .

(٢) سورة فاطر : ١٠ .

(٣) أمالي الشيخ المفيد . المجلس الثالث والعشرون ص ١٨٢ .

أفاده ـ رحمه‌الله ـ هو أنّه يجب على الفقيه إظهار كونه فقيهاً ليتّبعه الناس[1]

أقول : وقد تقدّم أن المهمّ هو اتّباع الامّة الاسلاميّة وتوليهم للفقيه الجامع لشرائط الافتاء والهداية والتدبير والادارة وما إلى ذلك من الخصائص النفسية النفيسة ، لامجرّد أخذ الفتوى وتحصيل الوجود الكتبي واللفظي والذهني للاحكام بل لتحقيق وجودها العيني في الجوامع البشريّة بجهد جهيد لتصير كلمة الله هي العليا وكلمة الذين كفروا هي السفلى .

قال شيخ مشايخنا العظام في «كشف الغطاء» : وإذا لم يحضر الامام بأن كان غائباً أو كان حاضراً ولم يتمكّن من استيذانه وجب على المجتهدين القيام بهذا الأمر (الدفاع عن بيضة الاسلام . . .) ويجب تقديم الافضل أومأذونه في هذا المقام ولا يجوز التعرض في ذلك لغيرهم ، و يجب طاعة الناس لهم و من خالفهم فقد خالف إمامه . . .[2] .

ـ ١٠ ـ

إنّ التكامل الحقيقي للفقه رهين التطوّر الحقيقي لاصول الفقه كما أنّ توقّفه وركوده وليد توقّف اصول الفقه وركودها : و حيث إنّ لله على الناس حجّتين : العقل والوحي ، فكلّما ادّي حقّ هاتين الحجتين بأن حكم بحجّية العقل المصون عن زيغ القياس الطاهر عن رين الاستحسان القائم على ركن و ثيق من الاجتهاد والتدبر والاستنباط ، وكذا حكم بحجّية الخبر ـ المروي عن المعصوم عليه السلام ـ السالم عن وهن المتن وضعف السند الواجد لشرائط الاعتبار الراجع بعضها إلى أصل الصدور وبعضها إلى جهة الصدور وبعضها الآخر إلى الدلالة ، يتطور الفقه

(١) روضة المتقين ١٠/١ .

(٢) كشف الغطاء : ٣٩٤ .

ويتكامل دائماً لاوقوف له ولا ركود ، بل يجري مجرى الشمس والقمر إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها .

والسرّ في ذلك : هوأنّ العقل الحرّ الذي لم يستعبده التقليد الحاكم على غيرواحد ممّن ينتمي إلى العلم سراج منير ، والخبر المعتبر المأثور عن المعصوم عليه السلام وحي ممثّل ظاهره أنيق وباطنه عميق لانفاد لمعارفه ولا حدّ لمطالعه لارتباطه إلى الله سبحانه ، الذي لايعزب عن علمه مثقال ذرّة في السماوات ولا في الأرض .

فكما يقال لقاريء القرآن : « إقرأ وارق »[1] كذلك يقال للمجتهد الذي لم يأسر هواه عقله ولم يستعبد التقليد تحقيقه ولم يحكّم مجرّد شهرة أمر على اجتهاده ولاصرف شيوع حكم على استنباطة : إقرأ الخبر المأثور عن أهل بيت الوحي والعصمه وارق إلى معنى أدقّ ممّا فهمه القوم ، إذ كم ترك الأوّل للآخر ! و مثل هذا المجتهد قد يستنبط مالم يعهد مثله مع التحفّظ على الاصول الجامعة للاجتهاد

والسرّ في ذلك ـ كما اشير إليه ـ هوأنّ قول المعصوم عليه السلام حبل وثيق أحد طرفيه بيد الناس والطرف الآخر بيد الله سبحانه و تعالى ، يعني أنّه لا انقطاع للمعارف المستفادة منه. ولنأت بشاهد قوّام بالقسط وهو مارواه المفيد ـ قدّس سرّه ـ في أماليه . . . عن سالم بن أبي حفصة قال : لمّا هلك أبوجعفر محمّد بن عليّ الباقر عليه السلام قلت لأصحابي : انتظروني حتّى أدخل على أبي عبدالله جعفر بن محمّد عليهما السلام فاعزّيه ، فدخلت عليه فعزّيته ثمّ قلت : إنّا لله و إنا إليه راجعون ذهب والله من كان يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وآله فلا يسألعمّن بينه وبين رسول الله صلى الله عليه وآله لاوالله لايرى مثله أبداً ، قال : فسكت أبوعبدالله عليه السلام ساعة ثمّ قال : قال الله عزّ وجلّ إنّ من عبادي من يتصدّق بشقّ تمرة فاربّيها له فيها كما يربّي أحدكم فلوّه حتّى أجعلها له مثل اُحد ، فخرجت إلى أصحابي فقلت : مارأيت أعجب من هذا كنّا نستعظم قول أبي جعفر عليه السلام : قال رسول الله صلى الله عليه وآله بلا واسطة ، فقال لي

(١) سفينة البحار ٢/٤١٣ .

أبوعبدالله عليه السلام : قال الله عزّ وجلّ بلا واسطة[1] .

ولا ينال ما عندالله إلّا بطيّ الدرجات الرفيعة التي هي الصحف المكرّمة بأيدي سفرة ، كرام بررة ، وحيث إنّ ذلك كلّه من القرآن ومعارفه القيّمة (لأنّه وحي تشريعي جديد) فله ماللقرآن من المآثر والآثار التي منها ماأشيرإليه من أنّ أحد طرفيه بيدالعباد والطرف الآخر بيدالله سبحانه . فللمجتهد أن يتدبّر ويترقى إلى حيث تحتاج إليه المجتمعات البشريّة في المسائل المستحدثة .

- ١١ -

كلّ مايتطوّر بالتكامل فهو مادي ذاتاً أوفعلاً كالصورة التي في المادّة والعرض الذي على الموضوع وكالنفس التي مع البدن ، وكلّ ما لامساس له بالمادّة أصلاً لافي أصل الذات ولا في مقام الفعل فلامجال لتطوّره التكاملي ، بل هو ثابت بحاله ، لا أنّه ساكن كما أنّه ليس بمتحرك لأنّ السكون المقابل للحركة وصف سلبي للموجود المادي بخلاف الثبات لأنّه وصف وجودي للموجود المجرّد .

وحيث إنّ العلم بما هو علم أمر مجرّد عن التعلّق بالمادّة بأيّ نحو من التعلّق فلامجال لتطوّره وتكامله بل المتطوّر المتكامل إنّما هو النفس العالمة التي ينكشف لها شيء بعد شيء ، لا أنّ العلم تطوّر وتكامل ، إذ هو أمر حقيقي ثابت بحياله وله درجات بعضها فوق بعض ، بل العالم هو الذي ينال درجاته تدريجاً و يطّلع عليها حيناً بعد حين ، وهذا الأمر مبنيّ على تجرّد العلم و ثباته على ماهو عليه ، كما قرّر في موطنه . و يؤيّده مانجده من ثبات علومنا مدى الدهر .

بيانه : إنّ خاصّة التطوّر هي أنّ الموجود المتطوّر و إن كان منحفظاً في جميع أدوار تكامله بما هو الجامع لمراتبه ، ولكن لايبقى شيء من درجاته الخاصّة

(١) أمالي المفيد : ٣٥٢ .

بخصوصيّتها ، سواء في ذلك الجوهر المادّي المتحرك والعرض المادّي المتحوّل ، مثلاً إذا صار التراب شجراً بالتطوّر الجوهري لايكون شيء من حدود مسافاته الجوهرية باقياً بحاله وإن كان أصل الوجود المنحفظ بحياله باقياً و كذا إذا صار الماء البارد حارّاً بالتحرك الكيفي لايكون شيء من أجزاء مسافاته العرضية باقياً بحاله و إن كان السنخ الجامع الخارجي باقياً . وأمّا العلم فهو مع أيّ حدّ كان فهو منحفظ بحياله بلا تحوّل فيه أصلاً ، مثلاً إذا تعلّم إنسان في مطاوي عمره علوماً كثيرة مختلفة في درجات الكمال يكون جميع حدود علومه المتفاوته في السهولة والصعوبة وفي السذاجة والعمق وفي الظهور والبطون و . . . محفوظة بحيالها إذلم يتبدّل شيء منها بآخر ، بل النفس إنّما تبدّلت و تطوّرت من حدّ منه إلى حدّ آخر منه ، إذ التعلّم إنّما هو بأن يتحرك العالم نحو العلم ، لا أنّ العلم ينتقل إلى العالم ولا بأن ينتزع العالم الثابت بحاله شيئاً من العلوم و يجرّده أو يعمّمه أو غير ذلك ممّا يوهم تحوّل العلم و أنّه يتحرك من المحسوس إلى المتخيّل ثم منه إلى المعقول بل النفس إنّما هي تنتقل من مرتبة الحسّ إلى مرتبة المثال والخيال ، ثمّ منها إلى مرتبة العقل ، وفي كلّ مرتبة تدرك مايحاذيها من المعلومات .

ولا ميز في ذلك كلّه بين شخص واحد في أدواره العلميّة و بين المجتمع في تطوّراته الفكريّة ، لأنّ المتطوّر في جميع ذلك إنّما هي النفس العالمة لا العلم بما هو علم ، فتوصيف العلم بالتكامل من باب توصيف الشيء بوصف متعلّقه لا بوصف نفسه ، فالاسناد مجازيّ .

نعم إذا صار العلم وصف النفس و اتّحد بها كما اتّحدت به انسحب حكم أحد المتّحدين إلى الآخر وهذا الانسحاب هو المصحّح لاسناد التطوّر إلى العلم .

ثمّ إنّ كلّ أمر أبدعه الفكر البشري فهو لايخلو عن شوب نقص وقصور في بادئ أمره ، ثمّ يتطوّر بالتكامل الموجب لخلوصه عن شائبة النقص إلى أن يصير كاملاً بحسبه في ختام أمره . وأمّا كلّ أمر أبدعه الوحي الالهي فهو خالص عن أيّ

شوب ، وإنّما التطوّر التكاملي للافراد والمجتمعات عصراً بعد عصر حتى يدركوه كما هو حقّه ويصلوا إلى كنه مراده .

فمن كان قريباً من مبدء الوحي و لم يكن بينه و بين من أتى به حجاب ولم يكن في أذنه وقر ولم يكن قلبه في أكنّة فهو يدرك المقصود و يعترف به ويعمل بمقتضاه ، سواء قرب عهده الزماني بمبدء الوحي أو بعد عنه إذا المدار هو التقرّب المعنوي لا القرب الزماني المادّي ، ومن لم يكن كذلك فهو محروم عن إدراكه كذلك ، هذا من ناحية ، و من ناحية اخرى أنّ إمكان إدراك معارف الوحي لمن كان قريب العهد منه أوفر لقلّة الوسائط أو فقدها ، ولسهولة سؤال أهل الذكر الحقيقي عن المراد ، بخلاف من كان بعيد العهد منه لتخلّل الوسائط .

ومن ناحية ثالثة يعكس الامر و هو أنّ كل من تأخر عهده عن طلوع أيّة صناعة علميّة فهو في فسحة من التحقيق ، لانتفاعه بتجارب من تقدّمه من المحققين واستفادته من النتائج المترتّبة على مبانيهم واصولهم المستنبطة . وإلى ذلك أشار شيخ مشايخنا الاماميّة في العلوم العقليّة في إلهيّات الشفا حيث قال ـ رحمه الله ـ :

«إنّ كلّ صناعة فإنّ لها ابتداء نشأة تكون فيها نيّة فجّة غير أنّها تنضج بعد حين ، ثمّ إنّها تزداد وتكمل بعد حين آخر ولذلك كانت الفلسفة في القديم ما اشتمل به اليونانيّة خطبيّة ثمّ خالطها غلط وجدل وكان السابق إلى الجمهور من أقسامها هو القسم الطبيعي ثمّ أخذوا يتنبّهون للتعليمي ثمّ للالهي وكانت لهم انتقالات من بعضها إلى بعض غير سديدة»[1] فكم فرق بين الفلسفة السابقة على عصره وبين الفلسفة المتجلّية في عصره الذي كان هو المفكّر لها ببركة الاسلام .

وهذا التطوّر التكاملي إنّما هو بلحاظ أصل الصناعة ولا ينافي ذلك أن يوجد في القدامى أوحدي من أهل الحدس والتحقيق قلّما يوجد مثله في الاعصار القادمة إذا الكلام إنّما هو في التطوّر العلمي مع قطع النظر عن النوابغ الذين يعدّون

(١) الفصل الثاني من المقالة السابعة .

من نوادر الدهر .

و إلى هذا التطوّر التكاملي في صناعة الفقه أشار شيخ مشايخنا الاماميّة في العلوم النقليّة في المبسوط حيث قال ـ رحمه‌الله ـ :

« و كنت على قديم الوقت وحديثه متشوّق النفس إلى عمل كتاب يشتمل على ذلك تتوق نفسي إليه فيقطعني عن ذلك القواطع وتشغلني الشواغل وتضعّف نيّتي أيضاً فيه قلّة رغبة هذه الطائفة فيه و ترك عنايتهم به لأنّهم ألقوا الأخبار ومارووه من صريح الألفاظ حتّى أنّ مسألة لو غيّر لفظها وعبّر عن معناها بغير اللفظ المتعادلهم تعجّبوا منها وقصر فهمهم عنها . . . » [1] .

فكم فرق بين الفقه السابق على عصر محمّد بن الحسن الطوسيّ و بين الفقه المتبلور في عصره الذي كان له في تأسيسه وتنويره وتكثير فروعه واُطروحة استنباطه و ما إلى ذلك من المآثر الفقهيّة سهم وافر ، لأنّه ورّث اُموراً هامّة من قواعد الفقه وفروعه مالم يرثه ممّن تقدّمه ، وذلك فضل الله يوتيه من يشاء .

و هو ـ رحمه الله ـ مع كونه في عصر الفقاهة : عصر المشايخ العظام كالشيخ المفيد ـ رحمه‌الله ـ والسيد المرتضى ـ رحمه‌الله ـ و . . . وقد أدركهم فقد بلغ حدّ الابتكار و الابداع فوق ماناله مشايخه . بحيث لم يسبقه الأوّلون و لم يدركه الآخرون إلى أمد بعيد ، و إن كان الكلّ قد بذلوا جهودهم في صيانة ما ورثوه واستنباط ما أورثوه ، فللّه تعالى درّهم وعليهم رضوانه .

ـ ١٢ ـ

إنّ للتطوّر العلميّ عوامل خارجيّة وداخليّة بعضها أهمّ من بعض ، ولاريب في تأثير الحوزات العلميّة التي تتشكّل من جهابذة العلم وأساتذة الفنّ

(١) مقدمة المبسوط : ٢ .

والتلاميذ الأذكياء المجدّين والمكتبات الجمّة التي فيها كتب قيّمة وما إلى ذلك من عناصر الرقيّ والتكامل في تطوّر العلم وترقّيه ، إلّا أنّ ذلك كلّه عوامل خارجيّة لابدّ من فرضها منحفظة بحالها ثمّ يبحث عمّا هو العامل الهامّ في التطوّر مع انحفاظ تلك العوامل ونحوها بحالها .

و الّذي ينبغي أن يقال:هو أنّ العلم إذا كان مبنيّاً على صرح ممرّد من المباني الراقية و البراهين الساطعة يرى مالايراه غيره وينال مالاتصل إليه أيدى غيره ممّا ليس له مبنى متين ولابرهان رصين ،إذالعلم إنّما يغتذى بالمبنى وينمو بالبرهان فيدور مدارهما حيث دارا .

ومن المعلوم :أنّ الفقه حكمة عمليّة تعتمد على النقل ، وإن كان للعقل فيه سهم وافر أيضاً إلّا أنّ تأثيره إنّما هو في حوزة النقل فقط ، و أمّا العقل الصراح القائم بنفسه بحيث لاتستند إلى مقدّمة نقليّة أصلاً فانّما هو في العلوم العقلية كالفلسفة الالهيّة والعلم الرياضي . . . فأساس الفقه هو النقل والاعتماد عليه والاستناد إليه و الاستنباط منه والثقة به والدور معه والخوض فيه والسعي له وإن كان ذلك كلّه بالعقل ، ولكن بحيث ليس له إلّا الادراك،وأمّا المواد المدركة فكلّها أوجلّها منقولة من الشرع الأنور .

فكلّ عصر قُوّي أساس النقل واستحكم بنيانه المرصوص رصن فيه الاستنباط واشتدّ الاجتهاد و كثرت الفروع وأينعت ثمار الحوزات وما إلى ذلك من البركات كعصر الشيخ الطوسى ـ قدّس سرّه ـ من القدماء ،والعلّامة الحلّي ـ رحمة الله عليه ـ من المتأخّرين ، و كلّ عصر ضعّف أساس النقل واستوهن بنيانه صعب الاستنباط وركد الاجتهاد كعصر السيّد المرتضى ـ قدّس سرّه ـ مع كونه قريباً من عصر الشّيخ ـ رحمه الله ـ ومتقدّماً عليه بيسير،وهكذا عصر ابن زهرة وابن إدريس ـ رحمهما الله ـ مع كونه بعد عصر الشّيخ ـ رحمه الله ـ والمتوقّع أن يكون الاستنباط فيه أسهل والاجتهاد أكمل من العصر المتقدّم .

والسر في ذلك :هو ما أشير إليه آنفاً من أن الفقه علم مبني على براهين جلها نقلية من الكتاب والسنة ، **والكتاب وان كان قطعي الصدور** إلا أن ما يرجع منه إلى المسائل الفقهية قليل جداً كما أن نطاق هذا المقدار القليل ليس ناصاً بل أقصاه الظهور المحتمل للخلاف ، و المستفاد منه غالباً هو التشريع لا التبيين ، وعلى فرض التبيين ليس غالباً إلا العموم أو الاطلاق إن لم يكن مجملاً أو مهملاً ومن المعلوم :تخصيص غير واحد من عموماته و كذا تقييد كثير من مطلقاته ، كما أن من الواضح عدم جواز التمسك بشيء من ذلك قبل الفحص عن المخصص أو المقيد و ما إلى ذلك من القرائن الدالة على إرادة خلاف الظاهر ، فلا يستفاد من القرآن الكريم إلا فروع قلائل .

وأما السنة : فالخبر المتواتر أو الواحد المحفوف بالقرينة القطعية منها و إن كان مفيداً للقطع إن كان من حيث الدلالة نصاً أو مفيداً للظن المعتبر عند الكل إن لم يكن كذلك بل كان ظاهراً ، إلا أنه قليل جداً أيضاً بحيث يمكن دعوى خلو أكثر الفروع الفقهية عن ذلك .

فلم يبق من السنة إلا الخبر الواحد الظني الواجد لشرائط الحجية مما يرجع إلى السند أو المتن . وهذا الدليل هو الأساس و الأصل للفقه الاسلامي بحيث يدور معه حيثما دار ، ولا يمكن الاستغناء عن الخبر الواحد بسائر الادلة كالعقل أو الاجماع أو الشهرة أو السيرة أو نحوها من الظنون الخاصة ، لأن منها ما يتوقف اعتباره على حجية الخبر الواحد كالاجماع المنقول به ، فلا مجال للاعتماد عليه مع فرض عدم حجية خبر الواحد . ومنها ما لا يتوقف اعتباره عليها ،فيمكن الاستناد إليه مع كونه مفيداً للقطع أو الوثوق ،لكنه أيضاً قليل جداً لا يغني الفقيه عن الخبر الواحد . وأما إذا لم يكن مفيداً للقطع والوثوق فهو على فرض اعتباره دليل لبي يؤخذ بالمتيقن منه ولا ظهور لفظي له حتى يصلح لاستنباط المسائل الكثيرة منه فلا يغني عن الخبر الواحد أيضاً ، كما لا يخفى .

-١٣-

إنّ الذي تقدّم ترصيصه: من أنّ الحجر الأساسي لتطوّر الفقه وتكامله إنّما هو اعتبار الخبر الواحد، فالمراد منه هو الاعتقاد بحجيّته على صراط الأُصوليّين، لا على سبيل الأخباريّين، لأنّ الخبر الواحد وإن كان صراطاً يهدي سالكه إلى أكثر الأحكام والفروع إلّا أنّ طيّ ذلك الصراط والانتفاع به لا يتيسّر إلّا بمصباح العقل، حيث إنّ العقل وإن لم يكن كافياً للهداية إلى الفروع التعبّديّة ولكنّه لازم لادراك ما تعبّد به الشرع، إذ هو متوقّف على معرفة المحكم و المتشابه وإرجاعه إلى المحكم، ومعرفة الناسخ والمنسوخ وتقديم الناسخ عليه، و معرفة المطلق والمقيّد وتقييد المطلق به، وهكذا الأمر فيما يرجع إلى السند، للزوم معرفة الصحيح والضعيف، والمرويّ والمجعول والمنقول والموضوع وهكذا.

و من هنا يتّضح أنّ القول باعتبار الخبر الواحد كما أنّه موجب لتطوّر الفقه كذلك موجب لتكامل اصول الفقه، لأنّ غير واحد من المباحث الدقيقة الأُصولية متوقّف عليه.

فإذا تبيّن تأثير القول بحجّية الخبر الواحد في تطوّر الفقه وتكامله، يتضح سرّ تكامل الفقه في مدرسة الشّيخ الطوسي ـ رحمه‌الله ـ و عدم تكامله في مدرسة أُستاذه السيد المرتضى ـ رحمه‌الله ـ و كذلك عدم تحوّله في مدارس السيّد ابن زهرة و ابن إدريس و غيرهم من منكري حجّية الخبر الواحد ممّن تقدّم على الشيخ ـ رحمه‌الله ـ أو تأخّر عنه.

فليس سرّ ذلك التحوّل والتكامل نبوغ الشيخ ـ رحمه‌الله ـ فقط وإن كان له سهم وافر، إذ لو فرض اعتقاد الشيخ بما ذهب إليه أُستاذه من عدم حجّية الخبر الواحد لما أُتيحت له فرصة البسط والاستنباط والتخريج، إذ ليس في وسع سائر

الادلّة كالاجماع والعقل أن يتكفّل ما يتصدّاه الخبر الواحد، كما تقدّم توضيحه .

-١٤-

ليس إنكار ابن إدريس ـ رحمه‌الله ـ لحجّية الخبر الواحد راجعاً إلى خصوص الخبر الضعيف و نحوه ممّا هو فاقد لشرائط الاعتبار ، لأنّه غير معتبر عند القائل بحجّية الخبر الواحد أيضاً ، بل إنكاره إنّما هو لأصل اعتباره ، و الشاهد لذلك هو استدلاله بما استدلّ به السيّد المرتضى ـ قدّس سرّه ـ في بعض رسائله :

منها : ما في أجوبة المسائل الموصليّات الثالثة [1] ومنها : ما في أجوبة المسائل التبّانيات [2] من أنّ الخبر الواحد لا يوجب علماً و لا عملاً لأنّ الخبر الواحد إذا كان عدلاً فغاية ما يقتضيه خبره هو الظّن بصدقه ومن ظننت صدقه يجوز أن يكون كاذباً فانّ الظن لا يمنع من التجويز ، فعاد الأمر في العمل بأخبار الآحاد إلى أنّه إقدام على مالا نأمن من كونه فساداً أو غير صلاح .

والمتتبّع إذا طابق ما في مقدّمة « السرائر » مع ما في رسائل السيّد المرتضى ـ قدّس سرّه ـ يذعن بتطابق رأيهما ، ومن المعلوم : أنّ السيّد ـ قدّس سرّه ـ قائل بعدم اعتبار خبر العدل الواحد في الأحكام و لم يخصّ ذلك بالخبر الضعيف فكذا ابن إدريس ـ رحمه‌الله ـ .

نعم : قال السيّد ـ رحمه‌الله ـ بعدم امتناع تعبّد الشرع بالقياس و بالخبر الواحد خلافاً لمن قال : باستحالته ، حيث قال في الموصليات الثالثة :

« . . . وقد تجاوز قوم من شيوخنا ـ رحمهم‌الله ـ في إبطال القياس في الشريعة والعمل بأخبار الآحاد أن قالوا : إنه مستحيل من طريق العقول العبادة بالقياس في

(١) رسائل السيد ، المجموعة الاولى : ٢٠٢ .

(٢) رسائل السيد ، المجموعة الاولى : ٧٤ ـ ٢١ .

الأحكام وأحالوا أيضاً من طريق العقول العمل بأخبار الآحاد و عوّلوا على أنّ العمل يجب أن يكون تابعاً للعلم و إذا كان غير متيقن في القياس وأخبار الآحاد لم نجد العبادة بها . والمذهب الصحيح هوغير هذا ، لأنّ العقل لايمنع من العبادة بالقياس والعمل بخبر الواحد ، و لو تعبّدالله تعالى بذلك لساغ و لدخل في باب الصحّة ـ إلى أن قال ـ وإنّما منعنامن العمل بالقياس في الشريعة وأخبار الآحاد مع تجويز العبادة بهمامن طريق العقول لأنّ الله تعالى ماتعبّد ولا نصب دليلاً عليهما، فمن هذا الوجه أطرحنا العمل بهماو نفينا كونهماطريقين إلى التحريم والتحليل» .

والأمر اللائح من كتب السيّد و رسائله هو جعل الخبر الواحد كالقياس ممنوع الاستناد إليه جدّاً ،ووافقه ابن إدريس بلااختصاص للمنع بالخبر الضعيف .

- ١٥ -

إنّ القائل بعدم حجيّة الخبر الواحد قد يعتمد على الاجماع و يستند إليه مع أنّ الاجماع نفسه كثيراً ما مستند إلى الخبر الواحد الموجود في المسألة أو يحتمل قويّاً استناد المجمعين إليه ، و كذاقديعتمد على السيرة الدارجة بين المتشرّعة أو الشهرة القائمة بين الأصحاب مع استناد تلك السيرة أو هذه الشهرة إلى خبر العدل الواحد .

فكم فرق ! بين الاعتماد على الخبر الواحد الواجد لشرائط الحجّية وجعل الاجماع مستنداً إليه ومؤيّداً له ـ كما هو دأب المحقّقين من المتأخّرين الناهجين على صراط الاُصوليين ـ و بين الاتّكال على الاجماع أو الشهرة أو السيرة أو العقل ـ إن أمكن ـ مع الاعراض عن خبر العدل الواحد ، إذالقول الأوّل مبنيّ على أساس الحجّة وبنيان الاعتبار ، و القول الثاني مبنيّ على الاعراض عن الأساس ومبتن على الاعتماد على الفرع .

وحيث إنّ الاجماع ونحوه على فرض اعتباره دليل لبّي لا نطاق له ، لا يمكن توسيع محتواه وتكثير نتاجه ، و لهذا ـ ولغيره ـ لا مجال لتطوّر الفقه و تكامله على مبني عدم اعتبار الخبر الواحد .

ـ ١٦ ـ

إذا تبيّن اتّحاد مقالتي السيّد المرتضى المتقدّم على الشيخ الطوسي وابن إدريس المتأخّر عنه يتّضح النبوغ العلمي الّذي ناله الشيخ ـ رحمه الله ـ أوّلاً، و كذا سرّ تكامل الفقه في مدرسته دون مدرستهما ثانياً .

وأيضاً لمّا تبيّن أنّ من أهمّ عوامل تطوّر الفقه هو القول بحجّية الخبر الواحد على طريق الاصوليّين لا على سبيل الأخباريّين يظهر سرّ تكامل الفقه في مدرسة العلّامة الحلّي والشهيدين والاُستاذ الأكبر وصاحب الجواهر والشيخ الأنصاري من المتأخرين و من اقتدى بهم ومشى مشيهم . دون مدرسة غيرهم ممّن يمشي مشي الأخباريّين .

ولذا قال العلّامة ـ قدّس الله نفسه الزكيّة ـ في كتابه القيّم : منتهى المطلب في تحقيق المذهب : « . . . فشرعنا في عمل هذا الكتاب المحتوي على المسائل اللطيفة و المباحث الدقيقة الشريفة و إن كان أصحابنا المتقدّمون و علماؤنا السابقون ـ رضوان الله عليهم ـ قد أوضحوا سبيل كلّ خير و نهجوا طريق كلّ فائدة خصوصاً شيخنا الأقدم و الامام الأعظم المستوجب للكرامة و المستحقّ لمراتب الامامة : أبو جعفر محمّد بن الحسن الطوسي ـ قدّس سرّه ـ فإنّه الواصل بنظره الثاقب إلى أعظم المطالب ، ولمّا انتقل إلى جوار الرحمن ونزل ساحة الرضوان درس هذا العلم، وبعده طمست معالمه وامّحت مراسمه ولم يتعلّق المتأخّرون بفوائد ، ولم يغترفوا إلّا من بحر فرائده ، ولم يستضيئوا إلّا بأنواره ، ولم يستخرجوا إلّا درر نثاره ، إلّا

أنّ من أصحابه المتأخّرين عنه قبل زماننا من استنبط بنظره ما لم يثبته في كتبه وإن كان يسيراً لا اعتداد به، فوضعنا هذا الكتاب الجامع لتلك الفوائد الحاوي لتلك الفرائد. هذا مع أنّ كتابنا هذا لا يخلو عن مطالب دقيقة ومباحث عميقة لم يوجد في شيء من صحف الأوّلين ولم يسطر في دفاتر الأقدمين ممّا استنبطناه من فكرنا ونظرنا، ومن الله تعالى نستمدّ المعونة والتوفيق وأن يجعل ذلك خالصاً لوجهه، عليه توكّلت وإليه اُنيب »[1].

ولو لم يسدّ الطريق الّذي سلكه الشيخ ـ رحمه الله ـ ولم يمنع عن العمل بالخبر الواحد ولم يسوّ بينه وبين القياس كما ذهب إليه إبن ادريس ـ رحمه الله ـ وموافقوه ممّن تأخّر عن الشيخ ـ رحمه الله ـ وفاقاً لمن تقدّمه كالسيّد المرتضى ـ رحمه الله ـ لأسرع تطوّر الفقه ولتكامل قبل المحقّق الحلّي والعلّامة الحلّي، إذ الفقهاء الّذين نشأوا بعد الشيخ وقبل الفاضلين كانوا من جهابذة العلم وأساطينه كابن إدريس الذي قد اُوتي من الفقاهة والشجاعة العلمية والقيام تجاه فتاوى سائر الفقهاء مالم يؤت إلّا الأوحديّ منهم.

قال في « السرائر » فعلى الأدلّة المتقدّمة أعمل، وبها آخذ واُفتي وأدين الله تعالى، ولا ألتفت إلى سواد مسطور وقول بعيد عن الحقّ مهجور، ولا اُقلّد إلّا الدليل الواضح والبرهان اللائح ولا أعرج على أخبار الآحاد، فهل هدم الاسلام إلّا هي...[2]

فالمانع الهامّ من تطوّر الفقه في عصر ابن إدريس ـ رحمه الله ـ هو ترك رأس المال للتكامل وهو الخبر الواحد الواجد لشرائط الحجّية، وكذلك التطوّر في زمن العلّامة من بركات الأخذ بالخبر الواحد، وإن كان للجهات الخارجيّة المقتضية للتطوّر والتكامل في عصره أيضاً سهم، ومن أقواها نبوغه العلمي وذكاؤه

(١) المنتهى ص ٣.
(٢) مقدمة السرائر ص ٥.

الفقهي ولذا بلغ في صغره مالم يبلغ غيره في كبره ، وفي شبابه مالم يبلغه غيره في كهولته ، وفي كهولته مالم يبلغ غيره في شيخوخته ، حيث كان عمره ـ قدّس سرّه ـ حين تصنيف كتابه المعروف بالمنتهى اثنين وثلاثين سنة . قال في المقدّمة التاسعة من مقدّمات كتاب منتهى المطلب :

« لمّا رأينا أنّ الغالب على الناس في هذا الزمان الجهل وطاعة الشهوة والغضب والرفض لادراك المعاني القدسيّة وترك الوصول إلى أنفس المعارج العلويّة . . . حتّى أتى في مدّة عمرنا هذا وهو إثنان وثلاثون سنة لم يشاهد من طلّاب الحقّ الّا من قلّ ، ومن القاصدين للصواب إلّا من جلّ أحببنا إظهار شيء من فوائد هذا العلم . . . »[1] .

أقول : هذا يشبه قول شيخ الاشراق الّذي تقدّمه حيث قال : في خاتمة المطارحات بعنوان الوصية ما هذا لفظه :

ولولا انقطاع السير إلى الله في هذا الزمان ما كنّا نغتم ونتأسّف هذا التأسّف وهو ذا قد بلغ سنّي إلى قرب من ثلاثين سنة وأكثر عمري في الأسفار والاستخبار والتفحص عن مشارك مطّلع ولم أجد من عنده خبر عن العلوم الشريفة و لا من يؤمن بها . . .[2]

فتحصّل أنّ تطوّر اُصول الفقه وتكامله في القول بحجّية الخبر الواحد قد أثّر أثراً بالغاً في تحوّل الفقه و تكثير فروعه ، كما أنّ له أيضاً تأثيراً تامّاً في حلّ المسائل المستحدثة بارجاعها إلى القواعد الفقهيّة أو العمومات أو الاطلاقات المستفادة من ألفاظ الأخبار بالوضع أو بمقدمات الحكمة .

و ليس في وسع الاتّكال على الاجماع أو السيرة أو الشهرة أو ما إلى ذلك ممّا كان السيّد ـ قدّس سرّه ـ وموافقوه يميلون إليه ويعتمدون عليه أن يتكفّل

(١) منتهى المطلب ١ / ٣ .
(٢) المطارحات :

بيان أحكام الفروع المستحدثة التي لم يعهد مثلها في الأعصار الغابرة والأمصار الخربة التي باد أهلها، كما أنّ العقل بما هو عقل ليس قادراً على إدراك الفروع التي لم يعنون مثلها في الكتب من الأحكام.

- ١٧ -

قد تبيّن أنّ مدار الفقاهة هو الدراية التامّة في فحاوي الروايات المعتبرة، إذ الفقه ليس علماً معتمداً على العقل البحت كالفلسفة الالهيّة و لا معتمداً على على النقل فقط كما يقوله الأخباريّون، بل هو علم معتمد على تعقّل المنقول عن أهل بيت طهّرهم الله تطهيراً. والفقهاء ـ رحمهم الله ـ وإن كانوا قاصدين إلى الجمع بين الدراية الكاملة في محور الروايات المعتبرة، ولكن منهم من لم يوفّق له بل مال إلى جانب الدراية والعقل وانحرف عن سمت الرواية والنقل، أو مال إلى سمتها وانحرف عن الدراية والعقل ولم يجمع بينهما إلّا جمعاً مكسّراً. ومنهم ـ و هم الورثة للانبياء ـ من وفّق له وجمع بينهما جمعاً سالماً بلا ميل إلى جانب الدراية ولا زيغ عن جانب الرواية.

و من هؤلاء سيّدنا الاستاذ الأوحديّ المتضلّع في الفقاهة (الّذي كان عمدة ما تلقّينا من الفقه هو ما أفاده) آية الله العظمى الحاج السيد محمّد المحقّق اليزدي الشهير بـ « الداماد »، و حيث إنّه ـ قدّس سرّه ـ قد جمع بين الدراية والرواية جمعاً سالماً فقد بلغ حدّاً قلّما يدركه بعد الهمم المتعارفة أو يناله غوص الفطن المعهودة.

و كان رحمه الله لم يأل جهداً في التعليم فلذا كان يدرّس في أيّام التحصيل بعض كتب الفقه، كالزكاة والخمس والصوم والحجّ و . . . وفي أيّام التعطيل بعضها الآخر، كالصلاة. فلمّا فرغ من تدريس كتاب الحج شرع في إتمام مباحث الصّلاة

الّتي قد أخذ فيها في أيّام التعطيل (فلذا فاتني الحضور من أوّل كتاب الصّلاة إلى مبحث الساتر) و كان الشروع في هذا المبحث يوم ٢٢ ج ٢ سنة ١٣٨٥ من الهجرة النبويّة ـ على هاجرها آلاف الثناء والتّحيّة ـ و كان آخر درس أفاده ـ رحمه الله ـ هو بحث مناط الجهر والاخفات في قراءة الصلاة .

وقد ارتحل في اليوم الثاني من ذيحجّة الحرام عام ١٣٨٨ في بلدة قم المحميّة والسلام عليه يوم ولد ويوم مات ويوم يبعث حيّاً .

و كنت أكتب كلّ ما كان يلقيه في محاضراته بعد أن كان جلّها مسبوقاً بالمطالعة والفحص والنقد . ثمّ لتصحيح إسناد الكلّ إليه ـ رحمة الله عليه ـ سألته أن يطالع كلّ ما كتبته ويشرف على كلّ ماضبطته، فأجاب ـ قدّس سرّه ـ مأمولي فطالع جميع ما كتبته وتدبّر في ذلك كلّه سطراً بعد سطر ، فإن رأى فيه تفاوتاً في المبنى أواختلافاً في البناء صحّحه ، وإن رأى وهناً في الدليل العقلي أوضعفاً في الدليل النقلي شيّده وقوّاه ، وإن رأى نقصاً أوزيادة عدّله وسوّاه ، وإن شاهد صدقاً وعدلا أيّده وأبقاه، كما هو سيرته ودأبه . فللّه تعالى درّه وعليه جزاؤه .

فالمرجوّ من الله تعالى أن يحشره مع سميّه محمّد المصطفى وأهل بيته الطاهرين الّذين هم اولوالنهى والحجى ، كما نرجوه أن يمنّ على من في مشارق الارض ومغاربها من أهل الولاء ، وأن ينصر الغزاة والمجاهدين في سبيل الله لتكون كلمة الله هي العليا ، وأن ينصر الثورة الاسلاميّة بـ « ايران » بقيادة زعيمها المؤسّس لنظام الجمهوريّة الاسلاميّة الامام الخميني (دام ظلّه) و أن يحفظ الحوزات العلميّة سيّما الحوزة المقدّسة في قم حرم أهل البيت الذين بيمنهم رزق الورى حتّى يرث الله الأرض ومن عليها .

حرّره بيمناه الداثرة عبدالله الجوادي الطبري الآملي في ليلة الجمعة ٢٥ ج ٢ عام ١٤٠٦ المطابق ١٣٦٤/١٢/١٥ هـ ش .

بسم الله الرحمن الرّحيم

اللهم فقّهنا فى الدين

فصل

فى الستر والساتر

قال السيد العلاّمة الطباطبائي اليزدي (قدس سره) في العروة الوثقى :

اعلم ان الستر قسمان : ستر يلزم فى نفسه وستر مخصوص بحالة الصلاة .

فالاول : يجب ستر العورتين القبل والدبر على كل مكلف من الرجل والمرأة عن كل احد من ذكر أوانثى ولو كان مماثلا محرماً أوغير محرم ويحرم على كل منهما أيضاً النظر الى عورة الاخر ، ولا يستثنى من الحكمين الا الزوج والزوجة والسيد والامة اذا لم تكن مزوجة ولا محللة ، بل يجب الستر عن الطفل المميز خصوصاً المراهق ، كما انه يحرم النظر الى عورة المراهق بل الاحوط ترك النظر الى عورة المميز .

ان تنقيح البحث عن اصل وجوب الستر في نفسه وحيثيّة حكمه في ذاته وعن مقدار المستور : من انّه في الرجل كم هو ؟ وفي المرأة كم ذا ؟ وعن من يجب الاستتار ؟ وعلى من يجب الستر ؟ وهكذا عن حرمة النظر والناظر والمنظور اليه وعما يلحقه من الأمور على ذمّة جهات كافلة لها .

الجهة الاولى
في وجوب الستر وحرمة النظر

ان المستفاد من المتن هو كون الستر بعنوانه واجباً في نفسه ، ولكن الذي يقوى في النظر هو ان الواجب هو الصون عن ان ينظر اليه وعدم التمكين من نظر الغير ، سواء كان بالستر ، او الاحتجاب خلف الجدار ونحوه ، او الانغمار في الدجى والاستتار في الظلام ، او البعد عن النظر بنحو لا يرى الاشبحاً مثلاً ، الى غير ذلك ممّا تتحقق به الصيانة عن النظر وعدم التمكين منه فلا ميّز لعنوان الستر عمّا ذكر ، ولعله الملائم لأدلّة الباب كما يتضح .

والذي يمكن أن يستدل له غير واحد من النصوص المستفيضه الوارد بعضها مفسّراً لما في كتاب الله عزّ وجل : من لزوم الغض ووجوب الحفظ ـ ولا مجال للنقاش في سند بعض منها بعد الاعتضاد بالعمل والبلوغ حدّ الاستفاضة والاشتمال على الصحيح ونحوه .

فمن تلك النصوص ما رواه عن حريز عن أبي عبدالله عليه السلام قال : لا ينظر الرجل الى عورة اخيه [1] . وظاهرها حرمة النظر ، وأما وجوب الحفظ وعدم التمكين فأمر آخر

وما رواه عن النبي صلى الله عليه وآله في حديث المناهي قال : اذا اغتسل احدكم في

(١) الوسائل باب ١ من أبواب أحكام الخلوة ح ١ .

فضاء من الارض فليحاذر على عورته ، وقال : لايدخل احدكم الحمام الابمئزر ، ونهى ان ينظر الرجل الى عورة اخيه المسلم ، وقال : من تأمّل عورة اخيه المسلم لعنه سبعون ألف ملك ، ونهى المرأة ان تنظر الى عورة المرأة ، وقال : من نظر الى عورة اخيه المسلم او عورة غير اهله متعمداً ادخله الله مع المنافقين الذين كانوا يبحثون عن عورات الناس ولم يخرج من الدنيا حتى يفضحه الله الا ان يتوب [١] .

لأن ظاهر الأمر بالمحاذرة واتخاذ المئزر عند ارادة الدخول في الحمام هو وجوب الحفظ فيما يكون هناك مظنّة النظر ، ولولا في الذيل من تشديد الأمر وتأكيد مبغوضيّة النظر لأمكن ذهاب الوهم الى كون النهي في قوله : نهى ان ينظر الرجل ... الخ تنزيهياً . فالمستفاد منها حرمة النظر ووجوب ملازمه ، وهو الحفظ وعدم التمكين منه ، لأن حرمته تستلزم وجوب الحفظ .

وما رواه عن الفقيه قال : سئل الصادق عليه السلام عن قول الله عزّ وجل ـ قل للمؤمنين يغضّوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم ذلك ازكى لهم ـ فقال : كل ما كان في كتاب الله من ذكر حفظ الفرج فهو من الزنا إلا في هذا الموضوع فانه للحفظ من ان ينظر اليه [٢] .

وظاهرها وجوب الحفظ وعدم التمكين بايّ نحو كان من الستر وغيره .

وما رواه عن علي عليه السلام في قوله عزّ وجل : قل للمؤمنين ... الخ معناه لاينظر احدكم الى فرج اخيه المؤمن او يمكّنه من النظر إلى فرجه ، ثم قال : قل للمؤمنات .. الخ أي ممن يلحقهن النظر كما جاء في حفظ الفروج ، فالنظر سبب ايقاع الفعل من الزنا وغيره [٣] .

---

(١) الوسائل باب ١ من أبواب أحكام الخلوة ح ٢ .
(٢) « « « « « ح ٣ .
(٣) « « « « « ح ٥ .

والمستفاد منها كلا الحكمين المتلازمين : من حرمة النظر ووجوب الحفظ فعلى الغير ان يغض بصره لحرمة النظر عليه ، و على الشخص نفسه ان يحفظ فرجه لوجوب عدم التمكين عليه ، واما الذيل فلعلّه نكتة وحكمة للحكم من دون علّية له ، إذ قد ينفك النظر عن الايقاع في الفعل كما في المتماثلين حيث لاسببيّة للنظر إلى عورة الرجل للزنا ولالغيره اذا كان الناظر رجلاً مماثلاً له .

ومن تلك النصوص مارواه عن حنّان بن سدير عن ابيه قال : دخلت أنا وأبي وجدّي وعمّي حمّاماً بالمدينة فاذا رجل في البيت المسلخ فقال لنا : من القوم ؟ إلى أن قال : مايمنعكم من الأزر ؟ فان رسول الله صلى الله عليه وآله قال : عورة المؤمن على المؤمن حرام ، قال : فبعث أبي إلى عمّي كرباسة فشقّها باربعة ثم اخذ كل واحد منّا واحداً ، ثم دخلنا فيها (إلى أن قال :) فسألنا عن الرجل فإذا هو علي بن الحسين عليه السلام [1] .

و ظاهرها ازوم الحفظ و عدم التمكين ملازماً لحرمة النظر ، و لما كان النظر حراماً حتّم وحرّضهم على الازار قائلاً : مايمنعكم من الأزر .

ومارواه عن رسول الله صلى الله عليه وآله وعن أبي جعفر عليه السلام : من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يدخل الحمّام إلا بمئزر [2] .

ومارواه عن أبي الحسن عليه السلام قال : لاتدخل الحمّام إلا بمئزر وغض بصرك [3] فتدلّ على ذينك الحكمين المتلازمين : من لزوم الحفظ وحرمة النظر او وجوب الغض عن عورة الغير ، حيث انها المقطوع بها عند حذف المتعلّق . إلى غير ذلك من النصوص الأُخر البالغة حدّ الاستفاضة ، بحيث يشرف الفقيه على الاطمئنان بصدورها في الجملة وحجيّة نطاقها كذلك ، فهي على اختلاف السنتها دالّة على ما اشير اليه

---

(١) الوسائل باب ٩ من أبواب آداب الحمام ح ٢ .
(٢) » » » » » ح ٥ و ٦ .
(٣) » » » » » ح ٧ .

من وجوب الستر وحرمة النظر ، وليس المراد من الستر هنا ما هو المعتبر به في الصلاة ـ كما يأتي ـ اذ هناك يجب الستر فيها سواء كان هناك ناظر أم لا ، وهذا بخلاف المقام ، اذ لا وجوب فيما لا ناظر فيه ، لاختصاص الوجوب بما فيه مظنّة النظر ولا اختصاص لحرمة النظر بما اذا كان لشهوة بل يحرم مطلقا لاطلاق الادلّة .

ثم انه قد يتخيل التعارض بين ما دل على حرمة النظر وبين ما يأتي مما ظاهره تفسير النبوي ـ الدالّ على تحريم العورة ـ باذاعة سرّ المؤمن .

وبيانه : بأن حرمة الاذاعة لما كانت أجنبيّة عن النظر إلى عورة الغير يحكم بان المحرّم انما هو ذلك ـ كما فسّر به الحديث ـ لا النظر ، حيث انه روى عن حذيفة بن منصور قال : قلت لأبي عبدالله عليه السلام : شيء يقوله الناس عورة المؤمن على المؤمن حرام ، فقال : ليس حيث يذهبون إنما عنى عورة المؤمن ان يزلّ زلّة أو يتكلّم بشيء يعاب عليه فيحفظ عليه ليعيّره به يوماً مّا [1] ونحوها روايتا عبدالله بن سنان وزيد الشحام عن أبي عبدالله عليه السلام [2] .

تقريب المعارضة : بأن ظاهرها نفي ما ذهب اليه ذهن السائل من حرمة النظر ، بل المحرّم هو التعيير يوماً بعد حفظ الزلّة ونحوها .

وفيه أولاً : أن ظاهرها إنما هو نفي الحصر بافادة معنى عام شامل للنظر وغيره لا الاختصاص بما عدا النظر بنحو لا يندرج تحتها ولا تشمله ، وذلك لبيان بعض المصاديق المهمّة عند الشرع المبذولة عند الناس ، نحو ما فسّر قوله تعالى : أوفوا بالعقود ـ بعهود الولاية ، مع انه لا ريب في بقاء الآية على العموم وجواز الاستدلال بها للزوم العهود الدارجة بين الناس ، فالمعنى : أن المحرّم ليس هو خصوص ما يذهب اليه الناس من النظر إلى عورة المؤمن بل أعم منه ومما ذكر في الرواية ، مع أن علي بن الحسين عليه السلام تمسك بذلك لوجوب الستر .

---

(١) الوسائل باب ٨ من أبواب آداب الحمام ح ١ .

(٢) » » » » » ح ٢ و ٣ .

ثانياً : على التسليم يكون اقصى ما يستفاد منها هو عدم دلالة النبوي المعروف على حرمة النظر وعدم ارادة هذا المعنى منه ، وأما انه يجوز النظر إلى عورة الغير فلا البتة .

فحينئذ تبقى الأدلّة الأُخر عدا النبوي سالمة عن المعارضة ومصونة عن النقاش ، ولو كان هذا الحمل خلاف الظاهر أيضاً للزم ارتكابه جمعاً بين النصوص .

ومما يعارض مامرّ مارواه عن حمّاد بن عمرو وأنس بن محمّد ، عن الصادق عليه السلام في وصية النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام قال : إنّ الله كره لأمتي . . . دخول الحمّام إلا بمئزر [١] . وفيه انه لا ظهور له في الكراهة الاصطلاحية أولاً ، وعلى التسليم لاوجوب للمئزر بما هو ، فيمكن الحمل على استحبابه ، لكونه اوسع من ساتر غيره ولربما انكشف لصغره بخلاف المئزر لاتساعه ، ولعلّه أيضاً لرعاية ما في الماء من السكّان .

وما رواه عن ابن أبي يعفور ، عن الصادق عليه السلام إذ فيه : سئل الصادق عليه السلام ايتجرّد الرجل عند صبّ الماء ... الخ قال : كان أبي يكره ذلك من كل احد [٢] . وفيه احتمال الحرمة من الكراهة أولاً ، مع ما في الاستناد إلى ابيه عليه السلام من احتمال التقيّة ثانياً ، واعراض الأصحاب عن ذلك الموجب لوهنه ثالثاً ، فالمعارض قاصر ، فما عن بعض المتأخرين من احتمال جواز النظر وعدم وجوب الحفظ لولا مخالفة الاجماع غير سديد .

---

(١) الوسائل باب ٩ من أبواب آداب الحمام ح ٨ .

(٢) « « ٣ « « ح ٣ .

الجهة الثانية
فى المقدار الذى يجب ستره فى المتماثلين

وحيث انه يختلف باختلاف من عليه الستر من الرجل و المرأة ، فلنبحث عن حكم كل منهما على حدة ، فتمام الكلام في طيّ أمرين :

الأول : قد اشتهر بين الأصحاب (ره) شهرة تامّة تحديد المقدار الواجب ستره على الرجل بالقبل والدبر فقط ، وعن القاضي كونه من السرة إلى الركبة ، وعن أبي الصلاح كونه من السرة إلى نصف الساق .

و لما كانت ألسنة النصوص الكافلة لأصل الوجوب ناطقة بمقدار الواجب حسبما يستظهر من العناوين المأخوذة فيها ، فبالحري أن نستأنف النظر فيها ، وهي على طائفتين :

احديهما : ما وردت تفسيراً لآية حفظ الفرج وغضّ البصر ، وقد تقدم نقلها في الجهة الأولى ، ولاريب في عدم شمول الفرج ما زاد عن القبل والدبر فضلاً عن السرة والركبة .

والأخرى : ما أخذ فيها عنوان العورة ، وهي كما في المجمع ونحوه بمعنى السوأة ، ويقال في وجه تسميتها بها انه يسوء الانسان النظر إلى عورته و من المعلوم ان الذي يسوءه هوخصوص القبل والدبر ، ونحوه ما في الكريمة النازلة في قصّة الهبوط .

فهاتان الطائفتان ناطقتان بالمقدار الواجب ستره .

اضف إلى ذلك : تعاهد معنى العورة في خصوص ماذكر وتبادره إلى الذهن عند الاطلاق ، ويشهد له ما مرّ من رواية عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال : سألته عن عورة المؤمن على المؤمن حرام ؟ فقال : نعم ، قلت : أعني سفليه ...الخ[1].

(١) الوسائل باب ٨ من أبواب آداب الحمام ح ٢ .

فيستفاد من ذلك كون العورة بمعنى السفلين هو المرتكز في الذهن ، ومصب الاستشهاد بها هو هذه الفقرة منها ، وان كانت هذه الرواية مما تخيّل معارضته لأصل الوجوب . هذا كلّه حسب الدليل الاجتهادي ، الدالّ على مقالة الأصحاب (ره) .

وعند انتهاء الأمر إلى الشك يحكم بالبرائة عن وجوب الأكثر والاكتفاء بالمقطوع وهو الأقل أعني خصوص القبل والدبر ، فلا اتجاه لمقالة غيرهم .

ثم انه قد يستدل لمقالة الأصحاب (ره) بروايات غير خالية عن الضعف ، ولا احتياج إليها بعد ما مرّ ، كما انه قد يستدل لمقالة غيرهم بما هو كذلك أيضاً ، فلا بأس بالاشارة إلى ذلك وإلى العلاج ورفع ما يتخيّل من التعارض .

فمن الروايات المحدّدة بما هو المشهور : ما رواه عن أبي يحيى الواسطي عن بعض اصحابه عن أبي الحسن الماضي عليه السلام قال : العورة عورتان : القبل والدبر والدبر مستور بالاليتين فاذا سترت القضيب والبيضتين فقد سترت العورة [1] .

حيث انها دالّة على خروج ما ذكر عن حدّ العورة وعلى عدم وجوب ستره . وقريبة منها مرسلة الكليني [2] ومرسلة الصدوق [3] قال : قال الصادق عليه السلام : الفخذ ليس من العورة ، ونحوها رواية الميثمي [4] .

ومنها : ما رواه عن عبدالله المرافقي انه دخل حمّاماً بالمدينة فأخبره صاحب الحمّام أن أبا جعفر عليه السلام كان يدخله فيبدأ فيطلي عانته وما يليها ثم يلف إزاره على أطراف احليله فاطلى سائر بدنه [5] . فيدل على عدم وجوب ستر ما زاد عن أطراف الاحليل قطعاً ، واما وجوب جميع ما لفّه من الأطراف فلا ، نعم أصل القبل مقطوع الحكم . ولا اعتداد بالسند بعد عدم اتضاح صاحب الحمام انه من هو ؟

---

(١) الوسائل باب ٢ من أبواب آداب الحمام ح ٢ .
(٢) « « « « « « ح ٣ .
(٣) « « « « « « ح ٢ .
(٤) « « « « « « ح ١ .
(٥) « « ٣١ « « « ح ٢ .

وما رواه عن الصدوق قال : وكان الصادق عليه السلام يطلي في الحمّام واذا بلغ موضع العورة قال للّذي يطلي تنحّ ثم يطلي هو ذلك الموضع [١] فتدل على عدم وجوب ستر مازاد عن العورة ، وان كان الاعتماد على مثل هذا النقل غير خال عن التأمّل ، لأنّ ستر مازاد عنها إلى السرة و إلى الركبة وان لم يكن واجباً إلا أنه لاريب في رجحانه ، فكيف تركه المعصوم عليه السلام ؟ سيما بنحو الاستمرار . إلى غير ذلك من النصوص البالغة حدّ الاستفاضة ، فيطمئن بصدور بعض منها ، فمنه يحكم بعدم وجوب ستر المقدار الزائد .

وأمّا الروايات المعارضة لذلك فمنها : مارواه عن بشير النبّال في حديث ان أبا جعفر عليه السلام دخل في الحمّام فاتزر بإزار وغطى ركبتيه وسرته ، ثم أمر صاحب الحمّام فطلى ماكان خارجاً من الازار ، ثم قال : اخرج عنى ثم طلى هو ماتحته بيده ثم قال هكذا فافعل [٢] .

تقريب الدلالة على وجوب ستر الركبة إلى السرة : ان مجرد فعله عليه السلام وان لم ينطق بالوجوب لاحتمال رجحان الزائد عن القبل والدبر ، الا أن أمره عليه السلام في الذيل بقوله عليه السلام : هكذا فافعل ، ظاهر في اللّزوم .

وفيه : انه ـ بعد الغض عما في السند ـ إن استفادة الوجوب من الأمر بعيد جداً بعد اشتمال الصدر على غير واحدة من الخصوصيات التى لاوجوب لها ، فلا يمكن الحمل على وجوب المشار اليه بأسره ، فمن المحتمل ان يكون ستر الزائد أيضاً راجحاً لاواجباً .

ومنها : مارواه عن امير المؤمنين عليه السلام ليس للرجل أن يكشف ثيابه عن فخذه ويجلس بين قوم [٣] وفيه أن اشتمالها على خصوص الرجل وعلى الجلوس بين القوم

(١) الوسائل باب ٣١ من أبواب آداب الحمام ح ٣ .
(٢) « « « « « « ح ١ .
(٣) « « ١٠ من أحكام الملابس ح ٣ .

مشعر بكونها لبيان آداب المحاورة والجلوس بلالزوم ، وإلا لما اخذ قيدالجلوس بينهم ، لأن الستر واجب وان لم يكن بين قوم بل كان مع واحد منهم .

ومنها : ماعن قرب الاسناد عن الحسين بن علوان عن جعفرعن ابيه عليهما السلام انه قال : اذا زوّج الرجل أمته فلا ينظرنّ إلى عورتها ، والعورة ما بين السرة والركبة[1]. وفيه : ان النظر إلى ذلك الحد المبتدئة من الركبة المنتهي إلى السرة لمّا كان أقوى تهييجاً للشهوة لأمكن اختصاصه بالنهي في هذا الموضوع بنحو التنزيل لا أن الحدّ المذكور بتمامه عورة حقيقة ، مع ما في السند من الضعف واعراض الأصحاب عن التحديد الكذائي .

و الحاصل : أنه لاصلوح لما ظاهره المعارضة لأن يعارض ما مرّ ، و على تقديره يكون الرجحان و التقدّم لذاك ، وعلى التسليم وانتهاء الأمر الى الشك يحكم بالبراءة عن الأكثر ، فلا يجب ستر ماعدا القبل والدبر كما هو المشهور .

ولا خفاء في أن التحديد بهذا القدر فيما اذا كانا متماثلين ، و أما عند الاختلاف كالرجل والمرأة ففيه كلام آخر يأتي بمنّه تعالى .

الجهة الثالثة

فى تساوى جميع المكلفين فى وجوب الستر وحرمة النظر

لا ارتياب لمن تدبّر النصوص المتقدمة في تساوي جميع المكلّفين من الكفار والمسلمين في وجوب عدم التمكين و حرمة النظر ، سواء في ذلك عورة المسلم وغيره ونظر المسلم وغيره ، لاطلاق تلك الادلّة بلا تقييد ولااختصاص .

عدا ما رواه عن أبي عبدالله عليه السلام قال : النظر الى عورة من ليس بمسلم مثل النظر الى عورة الحمار[2] لأن ظاهرها جواز النظر الى عورة الكافر للمسلم والكافر

(١) الوسائل باب ٤٤ من أبواب نكاح العبيد والإماء ح ٧

(٢) الوسائل باب ٩ من أبواب آداب الحمام ح ١ .

فيبقى المحرّم هو عورة المسلم كذلك ـ أي للمسلم والكافر ـ ولا اشكال في السند لأن المرسل إنما هو ابن أبي عمير ، ولكن أعرض الأصحاب طراً عن العمل بها ، عدا ما عن صاحب الوسائل (ره) في محكيّ هدايته ، ولم اعثر على ذلك ، إذ لم تحضرني الهداية .

وما رواه عن الصدوق قال : روي عن الصادق عليه السلام أنه قال : انما أكره النظر الى عورة المسلم ، فأمّا النظر الى عورة من ليس بمسلم مثل النظر الى عورة الحمار [1] .

ولا اعتداد بالسند لارساله ، مع أنه لم يسنده الى المعصوم عليه السلام (كما في بعض مراسيله) بل قال : روي عن الصادق عليه السلام ـ كما مرّ منّا التنبيه عليه غير مرة .

ولا يمكن اسناد الفتوى بمضمونها الى الصدوق (ره) أيضاً اتكالاً على ما في صدر كتاب الفقيه : من انه لاينقل فيه شيئاً إلا ما يكون حجة عليه من الله تعالى لما يشاهد أيضاً من نقله المتعارضين ، مع أنه لايمكن العمل بهما ، فمجرد النقل في الفقيه لايدل على أنه فتواه ، فلم يوجد من أفتى بذلك عدا محكيّ هداية الحرّ العاملي كما اشير ، ولا اعتداد بمخالفة مثل هذا المتأخر (ره) مع انعقاد الاجماع على التسوية بين المسلم وغيره من القدماء ومن يليهم . وأمّا اشتمالها على كراهة النظر الى عورة المسلم ، فقد مرّ علاجها بحمل الكراهة على معناها اللغوي الملائم للحرمة ، لعدم اتضاح معناها المصطلح عند الفقه في لسان الحديث .

والحاصل : أن المسلم وغيره سيّان في وجوب عدم التمكين من أن ينظر الى عورته وفي حرمة النظر الى عورة الغير نصاً وفتوى ، وسيتضح لك اطلاق نصوص الباب مزيد اتضاح ، فارتقب ، كما أن المحرم وغيره فيما هو المهم هنا سواء .

---

(١) الوسائل باب ٦ من أبواب آداب الحمام ح ٢ .

الجهة الرابعة
في استثناء الزوج والزوجة والسيد والامة

لا اشكال في استثناء كل من الزوج و الزوجة من كل واحد من ذينك الحكمين ـ أي وجوب الستر وعدم التمكين وحرمة النظر ـ إذ يجوز لكل واحد منهما النظر الى جميع أعضاء الآخر و يجوز لذاك الآخر ان يمكّنه من النظر كذلك ، لشهادة غير واحد من النصوص ، وحيث انه متفق عليه نصاً وفتوى فلا نطيل القول فيه .

وأمّا السيد والأمة فكذلك أيضاً بلا وجوب للستر ولاحرمة للنظر ، إذا لم تكن الأمة مزوّجة للغير ولا محلّلة له ، فأمّا إذا كانت كذلك ، فحينئذ يصير السيد كالأجنبي في ذينك الحكمين ـ على ما في المتن ـ وهو في المزوّجة كما ذكر لورود النص الخاص ، نحو مارواه عن قرب الاسناد وقد تقدم [١] .

وما رواه عن عبدالرحمن بن الحجاج قال : سألت أباعبدالله عليه السلام عن الرجل يزوّج مملوكته عبده ، أتقوم عليه كما كانت تقوم فتراه منكشفا أو يراها على تلك الحال ؟ فكره ذلك وقال : قد منعني أن ازوّج بعض خدمي غلامي لذلك [٢] .

وفي رواية عبيد بن زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام هل ينبغي له أن ترى عورته ؟ قال : لا [٣] .

وأمّا في المحلّلة : فحيث أن دائرة جواز النظر و عدم وجوب الستر سعة وضيقاً متوقفة على كيفية التحليل كذلك ، فلاينبغي استثنائها بنحو الاطلاق ، إذ ربما لايجوز النظر إلى العورة ويجب الستر إذا اختص التحليل بما عدا ذلك ، كأن حلّل

---

(١) الوسائل باب ٢٢ من أبواب نكاح العبيد والاماء ح ٧ .
(٢) « « « « « « « ح ١ .
(٣) « « « « « « « ح ٢ .

له النظر إلى جميع البدن تلذّذاً عدا ذينك الموضعين ، وهكذا في التقبيل و غيره من انحاء التمتع ، كما في تجويز الانتفاع من الملك الخاص للغير ، حيث إن جواز التصرف لذلك الغير متوقف على مقدار التجويز و كيفية ما اجيز له من انحاء الانتفاع .

الجهة الخامسة
في ان المراهق بل الطفل المميز كالبالغ

لاريب في انتفاء التكليف عن الصبي حتى يحتلم ، ولكن قد ينحدر الحكم على البالغ بقياسه إليه كما في المقام ، لأنه وإن لم يجب عليه الستر وعدم التمكين و كذا لم يحرم عليه النظر إلى عورة الغير ، ولكن يمكن أن يجب على البالغ ستر عورته منه ، و كذا يحرم عليه (أي على البالغ) أن ينظر إلى عورته ، فتمام الكلام في طيّ أمرين :

أحدهما : و جوب الستر و عدم التمكين عن الصبي ، و الآخر : حرمة النظر إلى عورته .

أمّا الأول : فمتوقف على استئناف النظر في نصوص الباب ، حتى يتّجه الاطلاق الدال على وجوب عدم التمكين من النظر على البالغ ، سواء كان الناظر بالغاً ام لا .

والذي يمكن التمسك به غير واحد مما في أحكام الخلوة وفي آداب الحمام فمن ذلك : مامرّ في حديث المناهي : إذا اغتسل احدكم في فضاء من الأرض فليحاذر على عورته ، وقال : لا يدخل أحدكم الحمّام إلاّ بمئزر . . . الخ [1] .

إذ لاريب في أن المحاذرة والسترليس واجباً بتّاً من باب التعبد سواء كان

(١) الوسائل باب ١ من أبواب الخلوة ح ٢ .

هناك ناظر أم لا ، بل هو مختص بما فيه مظنّة النظر ، وحيث انه لم يقيّد بكون الناظر بالغاً فيشمل غيره ، نعم ينصرف عن الصبي غير المميّز ، لأنه في حكم العدم من هذه الجهة ، فيجب الاحتراز و عدم التمكين من المميّز ، فضلاً عن المراهق .

ومنه مامرّ أيضاً (ح ٣ منه) إذ فيه تفسيراً للكريمة : كل ما في كتاب الله من ذكر حفظ الفرج فهو من الزنا إلا في هذا الموضع ، فانه للحفظ من ان ينظر إليه . حيث انه أوجب الحفظ وعدم التمكين من النظر ممن له شأنية ذلك وإن كان صبيّاً لعدم التقييد بغيره ، مع أن اطلاق الآية أيضاً محكم .

ونحوه ما رواه عن علي بن الحسين المرتضى نقلاً من تفسير النعماني عن علي عليه السلام لاينظر أحدكم إلى فرج أخيه المؤمن أو يمكّنه من النظر إلى فرجه [1] . اللّهم إلا أن يناقش في صدق الاخوّة على الصبي ، ولكنه مندفع أيضاً بشهادة الشرع والعرف في غير مورد على عدم اعتبار البلوغ فيها ، فالمميّز سيما المراهق أخ للمؤمن إذا تكون فيه مبادى الايمان ، نعم لااطلاق له بالنسبة إلى غيره لا أنه ظاهر في التقييد كما ينبّه عليه عن قريب .

ومنه مارواه عن تحف العقول عن النبي صلى الله عليه وآله انّه قال : ياعلي إيّاك ودخول الحمام بغير مئزر ملعون ملعون الناظر والمنظور إليه [2] والمنقاش فيه مجال ، حيث إن المراد من الناظر هو خصوص البالغ ، إذ لاحرمة ولالعن على غيره ، فلو كان المراد من المنظور إليه أعم لزم الخلل في السياق .

ولكن التحقيق خلافه ، لأن كل واحد منهما حكم مستقل منحاز عن الآخر لشهادة الانفكاك ، مثل ما لوستر أحد عورتيه ولم يمكّنهما من أن ينظر إليهما

(١) الوسائل باب ١ من أبواب أحكام الخلوة ح ٥ .
(٢) « « ٣ « آداب الحمام ح ٥ .

ولكن احتال الناظر ولو من تحت ونظر إلى العورة ، إذ لا اشكال في ارتكابه محرّماً مع عدم ارتكاب المنظور إليه شيئاً مبغوضاً ، وكذا العكس فيمن مكّن من النظر وتحرك عارياً في ملأ من الناس ولكنهم لم ينظروا إلى عورته امتثالاً للأمر بغضّ البصر .

والحاصل : أن الانفكاك بين الناظر والمنظور إليه غير عزيز ، فمعه يمكن أن يختص الناظر بخصوص البالغ دون المنظور إليه .

ومنه مارواه عن رفاعة بن موسى ، عن أبي عبدالله عليه السلام ومارواه عن محمد بن عمر ، عن بعض من حدثه ، عن أبي جعفر عليه السلام وقدمر نقلهما [١] .

وكذا مارواه عن علي بن الحكم ، عن رجل ، عن أبي الحسن عليه السلام في حديث قال : لاتدخل الحمام إلا بمئزر وغضّ بصرك [٢] حيث إن الأمر بعدم التمكين من دون تقييد بناظر خاص يدل على الاطلاق ، وإن انصرف عن غير المميّز ، لأنه كالجدار لايدرك شيئاً .

ومن ذلك مارواه عن عبيد الله بن على الحلبى ، قال : سألت أباعبدالله عليه السلام عن الرجل يغتسل بغير إزار حيث لايراه أحد ، قال : لابأس [٣] .

ونحوه مارواه عن أبى بصير عن أبي عبدالله عليه السلام إذ فيه : فقال : عليه السلام إذا لم يره أحد فلابأس [٤] إذ مفهوم ذلك هوثبوت البأس إذا رآه أحد من دون التقييد بالبالغ ، فلوكان بنحو يراه الصبيّ المميّز يكون فيه بأس ، والقيد مأخوذ في كلام المعصوم عليه السلام في الثانية دون الاولى .

ويمكن التمسّك أو الاستئناس بما ورد من النهي عن دخول الرجل مع ابنه الحمام ، كما في (باب ٢ من أبواب آداب الحمام) إذ في رواية قال عليه السلام : قال

---

(١) الوسائل باب ٩ من أبواب آداب الحمام ح ٥ و ٦ .
(٢) « « ٩ « « « ح ٧ .
(٣) و (٤) الوسائل باب ١١ من أبواب آداب الحمام ح ١ و ٢ .

رسول الله صلى الله عليه وآله : لايدخل الرجل مع ابنه الحمام فينظر إلى عورته ، وقال : ليس للوالدين أن ينظرا إلى عورة الولد وليس للولد ان ينظر إلى عورة الوالد ، وقال لعن رسول الله صلى الله عليه وآله الناظر والمنظور إليه في الحمام بلا مئزر [١] .

أمّا ظهوره في منع النظر إلى عورة الولد فسيأتي في الأمر الثاني ، وأمّا ظهوره في منعه من النظر إلى عورة الوالد فلعلّه في البالغ بقرينة التكليف بقوله عليه السلام « ليس . . . الخ » نعم ذيله تامّ حسبما قدّمناه من امكان الانفكاك ، إلا أن التكليف أعمّ من اللزومي وغيره .

وأمّا مافي رواية حنّان بن سدير [٢] من دخول علي بن الحسين عليه السلام مع ابنه محمّد بن علي عليه السلام الحمام ، فلا يعارض ما ذكر حتى يعالج بأن الامام عليه السلام معصوم في صغره وكبره لايقع منه النظر إلى عورة في حمام ولا في غيره ـ كما في الوسائل ـ لأنه عليه السلام كان يدخله بمئزر البتة ومعه لامجال للنظر .

فتحصّل : أنه يجب على البالغ أن لا يمكّن غيره من النظر إلى عورته ، سواء كان بالغاً أم لا ، عدا من لايميّز : من المجنون والطفل ، وأمّا المميّز منهما فيجب الستر عنهما أيضاً .

وأمّا الثاني : (أي حرمة النظر إلى عورة الصبي) فمتوقف على بيان ماهو المراد منه بنحو يخرج غير المميّز .

فنقول : إن للصباوة مراحل مختلفة في الادراك و التمييز ، لأن الصبي في بعض تلك المراحل كالجدار لايميّز شيئاً ، كما إذا كان في المهد أو قريباً منه ، ولاريب في جواز النظر إلى عورته ، لانصرافه عن الادلّة القادمة ، بل لقيام السيرة القطعية ، حيث إنه يحتاج إلى أمّ تحتضنه وتقوم به وتغسله وتلبسه وهكذا ، فلا خفاء في تعارف النظر إلى عورته قطعاً ، وفي بعض تلك المراحل يميّز الحسن

(١) و (٢) الوسائل باب ٢١ من أبواب آداب الحمام ح ١ و ٣ .

عن القبيح في الجملة وإن لم يراهق ، و في بعضها يكون مراهقاً للبلوغ فضلاً عن كونه مميّزاً ، بحيث لافرق بينه وبين البالغ في الادراك و نحوه عدا ساعات قليلة في السن .

فهل يكون المميّز و المراهق سيّان أم لا ؟ والذي يستفاد من المتن هو الفرق ، حيث قال : يحرم النظر إلى عورة المراهق بل الأحوط ترك النظر إلى عورة المميز . . . الخ ـ حيث أفتى بالحرمة في المراهق واحتاط بلا فتوى في المميّز ، فالمهم هو التأمّل المستأنف في نصوص الباب يتضح نطاقها .

فمنها : مامرّ عن حريز عن أبي عبدالله عليه السلام قال : لاينظر الرجل إلى عورة أخيه [١] .

لا إشكال في اندراج المراهق الذي لا فرق بينه وبين البالغ إلا قليلاً كيوم أو نصفه ، كما أنه لاريب في انصرافه عن غير المميّز ، وأمّا المميّز غير المراهق فيدور مدار صدق الاخوّة عرفاً نفياً واثباتاً .

ومنها : ما مرّ أيضاً عن النبي صلى الله عليه وآله في حديث المناهي ، إذ فيها : من نظر إلى عورة أخيه المسلم أو عورة غير أهله متعمداً . . . الخ [٢] .

ولا إشكال في اطلاق قوله « غير أهله » للمميّز أيضاً ، إلا أن يقال : بأنها بصدد بيان حصر الجواز في الأهل ومنعه عن غيره فلا إطلاق له من هذه الحيثيّة ، فتأمّل .

ومنها : ماورد تفسيراً للآية نحو ماورواه عن علي بن الحسين المرتضى نقلاً من تفسير النعماني عن علي عليه السلام « معناه : لاينظر أحدكم إلى فرج أخيه المؤمن » . . . الخ [٣] و الكلام في اندراج المراهق و عدم اتّضاح شمول غيره و إن كان مميّزاً هو ما مرّ .

---

(١) و (٢) و (٣) الوسائل باب ١ من أبواب أحكام الخلوة ح ١ و ٢ و ٥ .

ومنها : مارواه عن حمزة بن أحمد عن أبي الحسن الأول عليه السلام قال : سألته اوسأله غيري عن الحمام فقال : ادخله بمئزر وغضّ بصرك ـ الحديث [١] .

وظهورها في لزوم الغض مطلقاً ـ خرج ماخرج ـ ممّا لا إشكال فيه ، فتدل على حرمة النظر إلى عورة المميّز ، إذ لا انصراف عنه ولا دليل خارجي دال على استثنائه ، إنما الكلام في اشتمالها على بعض ماليس بواجب ، لأن تمامها هو مارواه في (باب ١١ من أبواب الماء المضاف ح ١) وهو هكذا : قال : ادخله بمئزر وغضّ بصرك ولا تغتسل من البئر التي تجمع فيها ماء الحمام فانه يسيل فيها مايغتسل به الجنب وولد الزنا والناصب لنا أهل البيت وهو شرهم . لأن اغتسال الجنب وان امكن كونه مصحوباً لملاقاة النجس وكذ الناصب ـ حيث احتمل نجاسته ـ و أمّا ولد الزنا فالظاهر أنه طاهر فلاينجس ما لاقاه .

فحينئذ يكون النهي عن الاغتسال من البئر التي يجتمع فيها الماء معلّلاً بما ذكر تنزيهيّاً لاتحريميّاً ، فمعه لاظهور للأمر بغضّ البصر في اللزوم ، إلا أن يقال : بان كل واحد من تلك الأحكام المذكورة فيها مستقل بحياله ، فالأمر منها ظاهر في البعث ، و النهي منها ظاهر في الزجر ، و مجرد الاشتمال على حكم غير لزومي لايخرج ماعداه من اللزوم إلى غيره ، فعليه يحفظ ظهور الأمر بغضّ البصر في اللزوم ، وحيث إنه لم يقيّد بمبصر خاص يؤخذ باطلاقه فيما لا انصراف عنه .

و منها : ما رواه عن رجل عن أبي الحسن عليه السلام في حديث قال : لا تدخل الحمّام إلا بمئزر وغضّ بصرك [٢] وظهورها الاطلاقي هو مامرّ . ولاوجه لاحتمال كون هذه هي عين سابقتها لأن السند مختلف ، لأن تلك رواها الشيخ (ره) باسناده عن محمّد بن علي بن محبوب عن عدّة من أصحابنا عن محمّد بن عبد الحميد عن

---

(١) الوسائل باب ٣ من أبواب آداب الحمام ح ٢ .

(٢) « « ٩ « « « ح ٧ .

حمزة بن أحمد عن أبي الحسن الأول عليه السلام ، وأمّا هذه فرواها الكليني(ره)عن محمّد بن يحيى عن أحمد بن محمّد عن علي بن الحكم عن رجل عن أبي الحسن عليه السلام . وهكذا في المتن أيضاً ، لأن ذيل هذه « لاتغتسل من غسالة ماء الحمام فانه يغتسل فيه ولد الزنا والناصب لنا أهل البيت و هو شرّهم » فلا مجال لاحتمال الاتحاد ، بل هما روايتان مستقلتان ، نعم للتأمّل في اعتبار السند مجال في الجملة .

ومنها : مامرّ من رواية تحف العقول عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال : يا علي إيّاك ودخول الحمام بغير مئزر ، ملعون ملعون الناظر والمنظور إليه [1] .

ولكن في ظهورها في المطلوب نظر ، لأن الخطاب متوجه نحو علي عليه السلام ، وبعد إلقاء الخصوصية والاذعان بانّه مخاطب لأجل كونه عليه السلام أحد المكلّفين ، فلا يتعدى منه إلى غير المكلّف أي الذي لم يبلغ الحكم والتكليف .

فحينئذ يكون المستفاد منها هوالتحذير عن دخول الحمام بغير مئزر ، فان لم يتحذر منه ودخل فيه عارياً ونظر إلى عورته ناظر يكونان ملعونين ، والمراد من المنظور إليه حينئذ ـ أي بعد التعدي منه عليه السلام إلى غيره ـ هو البالغ المكلف المأمور باكتساء المئزر عند الدخول ، فلا اطلاق له حتى يشمل من لم يبلغ و إن راهق التكليف فضلاً عمّن لم يراهق ، فلاتدل على حرمة النظر إلى عورته .

ومنها : مامرّ من رواية محمّد بن جعفر عن بعض رجاله ، عن أبي عبدالله عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله ليس للوالد أن ينظر إلى عورة الولد وليس للولد ان ينظر إلى عورة الوالد ، و قال : لعن رسول الله صلى الله عليه وآله الناظر والمنظور إليه في الحمّام بلا مئزر [2] .

إن ظاهر الفقرة الاولى الناهية للوالد أن ينظر إلى عورة الولد هو الاطلاق الشامل للمراهق والمميّز وإن لم يراهق وإن ينصرف عن غير المميّز .

---

(١) الوسائل باب ٣ من أبواب آداب الحمام ح ٥ .

(٢) « « ٢١ « « « ح ١ .

و أمّا الفقرة الثانية فيمكن الاختصاص بالبالغ من الولد بقرينة التكليف ، فحينئذ يشكل الاتكال على إطلاق الفقرة الأولى ، ولكن لابعد في دلالة الفقرة الثانية على الالزام مطلقاً حتى بالنسبة إلى من لم يبلغ ، ولأجل حكومة حديث رفع القلم الوارد في مقام الامتنان الملائم لرفع اللزوم دون الندب و الرجحان ـ كما حقق في مشروعية عبادته ـ يحكم بارتفاع الوجوب عن خصوص من لم يبلغ من الولد ، فيصير النهي بالنسبة إليه إنما هو لبيان الآداب الراجحة ، ولا غرو في ذلك .

نعم لو احتمل كون هذا الحديث بصدد بيان استواء الولد وغيره و كذا الوالد وغيره في الحكم وأن الولادة غير مائزة أصلاً ، فلا إطلاق له من الحيثية المبحوث عنها ، لأن نطاقه حينئذ هوأن ماثبت للمكلّف بالنسبة إلى صبي لايكون ولداً له فهوثابت له بالنسبة إلي ولده ، و أمّا ان ذلك الثابت ماهو؟ فلا . إلى غير ذلك من النصوص التي يمكن العثور عليها عند الفحص .

فتحصّل من جميع ما ذكر : ان الأقوى هوحرمة النظر إلى عورة المراهق لاندراجه تحت عنوان الاخوّة البتة ، وأمّا غيره من المميّزين فالأحوط تركالنظر إلى عورته ـ كما أفتى بـه في المتن ـ لعدم خلوّ مايتمسّك به لاثبات الحرمة من نقاش .

الجهة السادسة
في بيان مايجب على المرأة من الستر عن الاجنبي ومايحرم عليه من النظر اليها

واعلم : أن بين وجوب الستر وحرمة النظر تلازماً عرفياً ، فلو وجب الستر في موضع يحرم النظر هناك أيضاً ، إذ لامعنى للتعبد القراح بوجوب الستر مع أن للغير جواز النظر ، للزوم كونه لغواً حينئذ .

نعم لاتلازم بين جواز الكشف وعدم وجوب الستر وبين جواز النظر وعدم حرمته ، إذ يمكن ان يلاحظ الشارع سهولة الأمر على من جوّز له الكشف مع عدم ترخيص الغير في النظر اليه ، نحو ما اجيز للرجال من كشف شعر الرأس وكذا الوجه مثلاً مع عدم جواز النظر إلى ذلك للنساء الأجنبيات ، فحينئذ إذا ثبت جواز كشف الوجه والكفين للمرأة بالفرض ، يلزم البحث المستأنف عن جواز النظر إلى ذلك للرجال . والذي يستفاد من المتن هو عدم التعرض لحكم النظر الخالي عن التلذذ والريبة للرجل ، بل افيد وجوب ستر تمام البدن عدا الوجه والكفين عند عدمهما على المرأة ، وأمّا معهما فيجب عليها ستر الوجه والكفين أيضاً ، كما أنه معهما يحرم النظر حتى بالنسبة إلى المحارم .

والحاصل : ان البحث عن الستر ومقداره لو أنهى إلى جواز كشف الوجه والكفين للمرأة ، فلايجدي ذلك في جواز نظر الرجل إليها . فالمهم هو الفحص عن النظر ونطاق دليله .

ويستدل له بالكتاب والسنّة أولاً ، ثم عن وجوب الستر ومقداره ثانياً ، ثم عمّا استثنى ثالثاً .

الامر الاول : في حرمة النظر

ويدل عليها من الكتاب قوله تعالى : قل للمؤمنين يغضّوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم ذلك أزكى لهم إنّ الله خبير بما يصنعون [1] .

والمراد من الغض : إمّا هو النقص والخفض ، نحو قوله تعالى « واغضض من صوتك » و إمّا هو الاطراق والكسر صوناً عن النظر والرؤية ، فعلى الأول : يدل على جواز النظر وعدم حرمته إذا كان خفيفاً بلا ملأ العين تحديقاً ، و على الثاني: يدل على المنع الشديد حيث أمر بكسر الطرف والاطراق ، لئلا يقع على ما لا يجوز وقوعه عليه من النظر ، ولا ريب في أن المراد من قوله صلى الله عليه وآله فيما مرّ من الأمر بدخول الحمّام بمئزر و بغض البصر هو عدم النظر قطعاً ، لا مجرّد الكسر وإن صحبه النظر، كما أن المستفاد من النهاية الأثيرية هو ما يدل على ذلك أي عدم النظر رأساً لا النظر الخفيف ، حيث إنه فسره بالكسر والاطراق وعدم فتح العين، ومن الواضح : أن الأمر بالغض المفسّر به هو كناية عن تشديد الأمر بترك النظر كما هو الدارج في العرف من الأمر بالعمى تارة و بالاطراق أخرى عند ارادة ترك النظر .

وهذا المعنى أيضاً هو الملائم لما ورد من النصوص الشارحة للكريمة ، إمّا ببيان شأن نزولها ، وإمّا بالاستدلال بها لتحريم أصل النظر .

فمن ذلك : ما رواه عن الكليني عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن بكر بن صالح عن القاسم بن يزيد عن أبي عمرو الزبيري عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث طويل . . . إلى أن قال عليه السلام : وفرض على البصر أن لا ينظر إلى ما حرّم الله عليه وأن يعرض عمّا نهى الله عنه مما لا يحل له وهو عمله وهو من الايمان فقال تبارك

(١) سورة النور ـ آية ٣٠ .

و تعالى « قل للمؤمنين يغضّوا من أبصارهم و يحفظوا فروجهم » أن ينظروا إلى عوراتهم وأن ينظر المرء إلى فرج أخيه ، إلى أن قال عليه السلام : فهذا من فرض الله على العينين من غض البصر... الخ [١] .

حيث إن الاستدلال على تحريم أصل النظر بالأمر بالغض في الكريمة يشهد بأن ليس المراد هو النظر الخفيف بل تركه رأساً ، ولما كان التناسب بين الحكم والموضوع من أقوى الامارات على انحدار ذلك الحكم نحو مسير خاص فلا مجال لتوهم لزوم تخصيص الأكثر ، إذ ليس المراد هو غض البصر عن جميع الأشياء من الانسان والحيوان والنبات وغير ذلك ، بل المراد بقرينة تقابل الآيتين وبمعونة استدلال المعصوم عليه السلام هو الغض عن غير المماثل مطلقاً ، و عن خصوص عورة المماثل .

نعم لو دل دليل على جواز النظر إلى الوجه والكفين لكان ذلك تخصيصاً ، وهكذا نحوه من موارد الاستثناء .

و أمّا خروج مثل الجدار و نحوه فبالتخصص حسب التناسب المذكور . ولا يناقش في السند باشتماله على «بكر» مثلاً إذ ليس المقصود عدا الاستشهاد به لبيان أن المعنى السابق إلى الذهن من الغض ـ في مثل المقام ـ هو الكناية عن ترك النظر رأساً ، ومن المعلوم : أنّه لو اريد الجعل والاختلاق لكان على النهج الدارج ، فعلى فرض ضعف الرواية أيضاً يتم المقصود ، فتبصّر .

و من ذلك : ما رواه عن سيف بن عميرة عن سعد الاسكاف [٢] عن أبي جعفر عليه السلام قال : استقبل شاب من الأنصار امرأة بالمدينة ، وكان النساء يتقنّعن خلف آذانهن ، فنظر اليها وهي مقبلة ، فلما جازت نظر اليها ودخل في زقاق قد سمّاه ببني فلان فجعل ينظر خلفها و اعترض وجهه عظم في الحائط أو زجاجة فشقّ وجهه ، فلما مضت المرأة نظر فاذا الدماء تسيل على ثوبه و صدره ، فقال : و الله

---

(١) الوسائل باب ٢ من أبواب جهاد النفس ح ١ .

(٢) لااشكال فيمن تقدم الاسكاف فى السند ، انما الكلام فيه حيث وثقه بعض وضعفه آخر، لكونه واقفياً ، ولكن الظاهر اعتبار ما يرويه من الائمة الذين يعتقد بامامتهم كأبى جعفر (ع) وأبى عبدالله (ع) ، أضف الى ذلك أن مجرد الوقف غير ضار مادام كون ذلك الواقفى ثقة فى النقل.

لآتين رسول الله ﷺ ولأخبرنه ، فاتاه ، فلما رآه رسول الله ﷺ قال : ماهذا؟ فأخبره ، فهبط جبرئيل عليه السلام بهذه الآية « قل للمؤمنين . . . الخ »[1] .

ولاخفاء في أن المراد هو ترك النظر رأساً ، لاالنظر المنكسر الخفيف ، إذ لايعالج مثل ما ابتلى به ذلك الشاب الأنصارى إلا بترك النظر جداً ، وإلا لأدى إلى ما أدى به من اعتراض العظم وشق الوجه و سيلان الدم ، بل أسوء من ذلك وأفحش ، فالذى يصون عن الابتلاء بمثل ذلك هو الترك رأساً ، وهو المعنى بالغض.

ولاتفاوت فيما هو المهم بين كون لفظة (من) في الكريمة زائدة ، أو تبعيضية ، أو بيانية ، أمّا على الزيادة فالأمر واضح ، وكذا على البيانيّة الدالّة على أن المغضوض هو البصر لاالصوت مثلاً ولاغيره ، وأمّا على التبعيضيّة فليس المراد هو الترخيص في بعض والمنع عن آخر ، بحيث يدل على جواز النظر الخفيف ، لأن المتعلّق هو البصر الذي هو آلة النظر لانفس النظر ، و قد اشير إلى أن الأمر بكسر الآلة و نقصها كناية بالغة عن عدم اعمالها فيما تعلّق بها ، فالنقص المأمور به هو نقص البصر لاالنظر ، والمراد من البصر في مثل المقام هو الآلة لاالفعل ، كما في قوله تعالى : تشخص فيه الأبصار ، شاخصة أبصارهم .

فتحصّل : أن الكريمة دالّة على حرمة نظر الرجل إلى من لا يمائله من النساء مطلقاً بلا استثناء شيء منها كالوجه و الكفين للاطلاق . نعم بعد البحث عن حكم الستر يبحث عمّا ورد من دليل الاستثناء وموارده .

ويدل عليها من السنّة : ما رواه عن علي بن عقبة عن أبيه عن أبي عبدالله عليه السلام قال : سمعته يقول : النظرة سهم من سهام إبليس مسموم و كم من نظرة أورثت حسرة طويلة [2] و قريب منها في الجملة مارواه هشام بن سالم ، عن عقبة عن أبي عبدالله عليه السلام [3] .

---

(١) و (٢) و (٣) الوسائل باب ١٠٢ من أبواب مقدمات النكاح وآدابه ح ٢ و ١ و ٥ .

لاريب في أن التناسب بين الحكم والموضوع يهدي إلى أن ليس المراد هو أية نظرة إلى الجدار والنبات وغير ذلك ، ولا إلى المماثل عدا مامرّ من العورة ، ومما لاريب فيه أيضاً أن نظر الرجل إلى من لايماثله أو العكس مندرج تحتها قطعاً ،و لمكان التعبير بالسهم وكونه من سهام ابليس و كونه مورثاً للحسرة الطويلة يستفاد منها المنع ، سواء في ذلك النظرة الاولى والثانية ، و كذا النظرة التي تكون بشهوة والتي تكون بدونها ، ولعل التعبير بالسهم لأجل أنها قدتخطي وقد تصيب كما ان السهم كذلك ، فلابد من الاجتناب عنها صوناً عن الاصابة ، فالنظر قد يستتبع مفاسد اخرى وقد لايستتبع ، فيلزم الاحتراز عنه رأساً ، صوناً عن الابتلاء بتلك المفاسد التي تذر الديار بلاقع .

ومارواه عن أبي جميلة عن أبي جعفر عليه السلام وأبي عبدالله عليه السلام قالا : ما من أحد إلا وهو يصيب حظاً من الزنا ، فزنا العينين النظر ، وزنا الفم القبلة ، وزنا اليدين اللمس ، صدق الفرج ذلك أو كذب [١] .

وحيث إن النظر المطلق الشامل للاولى و الثاني قد عدّ زناً فيحكم بعدم جوازه كذلك . و أمّا من حيث كونه بشهوة و بدونها ، فلعلّه يمكن الانصراف عمّا يكون بدونها بقرينة الزنا ، إلا أن يناقش في قرينيّته .

وما رواه عن الكاهلي قال : قال أبو عبدالله عليه السلام : النظرة بعد النظرة تزرع في القلب الشهوة ، و كفى بها لصاحبه الفتنة [٢] .

لا مرية في شمول ما يتخيّل الفصل بينه وبين النظرة الاولى ، وأمّا النظرة المستدامة فهي أيضاً مندرجة البتة ، لأنها وإن كانت نظرة واحدة و لكن إدامتها وإتباعها بمنزلة التعدّد جداً ، حسب التناسب الدارج في مثل المقام ، نعم لاشمول لها بالنسبة الى النظرة الاولى المنقطعة عمّا يليها مع عدم استمرارها في نفسها .

(١) و (٢) الوسائل باب ١٠ من أبواب مقدمات النكاح وآدابه ح ٢ و ٤ .

وأمّا المراد من كونها زارعة للشهوة فليس هو خصوص النظر المصحوب للشهوة بأن يكون النظر الساذج خارجاً ، بل المراد أنه عرضة لها ، وهذا المقدار من المعرضية كاف في المنع عنه ، فلا يجوز النظر مطلقاً لكونه عرضة لها ، كما أن الشهوة أيضاً للافتنان والزنا ، لا أنها منتهية اليه دائماً قطعاً .

فالشارع الأقدس نفسه قد لاحظ تلك الحكمة فمنع مطلقاً ، بحيث تكون تلك المصلحة موجبة للجعل العام لا أنها علّة قد انيط بها الحكم حسب تشخيص المكلّف حتى يجوز له النظر في مورد زعمه خالياً عن الشهوة .

والحاصل : أن نطاق الحكم سعة وضيقاً ليس بيد تشخيص المكلّف بكون المورد زارعاً للشهوة أو غير زارع له ، بل الشارع حيث إنه لاحظ كون النظر بذاته ولو خلي وطبعه عرضة لزرع الشهوة حكم بعدم جوازه مطلقاً اذا كانت النظرة ثانية أو مستدامه من الاولى ، لأنها في حكم الثانية بقاءً وإن لم يكن كذلك حدوثاً فهذه الرواية قاصرة عن إفادة الحرمة حدوثاً وإن لم تدل على الجواز البتة .

نعم ان في الباب ماظاهره جواز النظرة الاولى نحو ما رواه عن الفقيه قال : قال عليه السلام : أول نظرة لك والثانية عليك ولا لك والثالثة فيها الهلاك [1] .

إن النظرة الاولى ، إمّا أن تكون قهرية بلاسبق ارادة و اختيار ، وإمّا أن تكون مصحوبة لذلك ، فعلى الأول لامعنى لانقسامه إلى مابداعي الشهوة والتلذذ والى ماليس بذلك الداعي ، إذ لاارادة ولا داعي اليها حتى تنقسم بكيفية . وأمّا على الثاني : فهي منقسمة إلى ذينك القسمين ، لا إشكال ظاهراً في انصرافها عن النظرة المصحوبة للتلذذ و الريبة ، لعدم صدور تجويز مثلها عن الشرع الأنور البتة مع قيام الاجماع على عدم جوازها . و أمّا القهرية من النظر فالظاهر نفي الاشكال في اندراجها تحتها . و أمّا الاختيارية منها العارية عن التلذذ فالظاهر إندراجها أيضاً . و أمّا النظرة الثانية فلا تجوز فضلاً عن الثالثة .

---

(١) الوسائل باب ١٠٤ من أبواب مقدمات النكاح وآدابه ح ٨ .

ونحو ما رواه عن الحسن بن عبدالله بن محمد الرازي عن أبيه عن الرضا عن آبائه عليهم السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله : من قتل حيّة قتل كافراً ، وقال : لاتتبع النظرة النظرة فليس لك ياعلي إلا أول نظرة [١] .

و قريب منها (١٣ و١٤ و١٥ و١٧ باب ١٠٤ من أبـواب مقدمات النكاح) وشمولها للنظرة الواحدة المستمرة كما تقدم لأنها أيضاً من اتباع النظرة للنظرة كما أنه كذلك ان تخلل بينه الفصل الزماني . وتقريب دلالتها على جواز الاولى دون ماعداها هو مامرّ .

فالمستفاد من هذه الطائفة هو جواز النظرة الاولى العارية عن التلذذ والريبة ولكنها غير مختصّة بالوجه والكفين ، فان تمّ نصاب دليل الحصر في ذلك يحكم عليه بالتقييد ، فارتقب .

وما رواه عن محمد بن سنان عن الرضا عليه السلام فيما كتبه اليه من جواب مسائله : وحرم النظر إلى شعور النساء المحجوبات بالأزواج والى غـيرهن من النساء لما فيه من تهييج الرجال ومايدعو اليه التهييج من الفساد و الدخول فيما لايحل ولايحمل ، و كذلك ماأشبه الشعور ، إلاالذي قال الله تعالى: « والقواعد من النساء اللاتى لايرجون نكاحاً فليس عليهن جناح أن يضعن ثيابهن غير متبرجات بزينة » أي غير الجلباب ، فلابأس بالنظر إلى شعور مثلهن [٢] .

إن توجيه ما أخذ فيها من التهييج وانه حكمة الجعل لاعلّة الحكم هـو مامرّ ، ولذلك يحرم النظر إلى شعورهن وإن لم يكن بالتلذذ والريبة ، وأمّا ما يشبه الشعر فهو يشمل الوجه والكفين البتة ، كما أنها تشمل النظرة الأولى وغيرها، وسيوافيك العلاج .

فالمستفاد من هـذه الطائفة هـو المنع مطلقاً ، كما أن المستفاد من تلـك

(١) و (٢) الوسائل باب ١٠٤ من أبواب مقدمات النكاح وآدابه ح ١١ و ١٢ .

الطائفة هو التفصيل بين النظرة الاولى و غيرها .

و يمكن التمسك لحرمة أصل النظر بعدة روايات اخر واردة في جواز النظر لمن يريد التزويج .

فمنها : ما رواه عن هشام بن سالم وحمّاد بن عثمان وحفص البختري كلّهم عن أبي عبدالله عليه السلام قال : لابأس بان ينظر إلى وجهها و معاصمها اذا اراد أن يتزوجها [١] .

حيث إن مفهومها دالّ على عدم جواز النظر إلى الوجه فضلاً عن المعاصم لمن لايريد التزويج ، سواء أراد التلذذ أم لا . والمنطوق للجواز و المفهوم لعدمه فلا تغفل . نعم ان المنطوق لتجويز الجميع والمفهوم لعدم جواز المجموع الصادق بعدم جواز المعصم ، فتبصّر .

وما رواه عن الحسن بن السري قال : قلت لأبي عبدالله عليه السلام : الرجل يريد أن يتزوج المرأة يتأمّلها وينظر إلى خلفها والى وجهها ، قال : نعم لابأس ان ينظر الرجل إلى المرأة اذا أرادان يتزوجها ينظر إلى خلفها وإلى وجهها [٢] .

و دلالتها على حرمة النظر إلى الوجه كالخلف عند عدم ارادة التزويج واضحة سواء أزادالتلذذ أم لا [٣] .

و في رواية عبدالله بن الفضل ، عن أبيه ، عن رجل ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : قلت : أينظر الرجل الى المرأة يريد تزويجها فينظر إلى شعرها ومحاسنها ؟ قال : لا بأس بذلك إذا لم يكن متلذذاً [٤] .

فتدلّ على أن الجائز من النظر حينئذ هو خصوص الاختباري منه لا الأعمّ

---

(١) و (٢) الوسائل باب ٣٦ من أبواب مقدمات النكاح وآدابه ح ٢ و ٣ .

(٣) لا خفاء في أن منطوقها هو جواز النظر الى الخلف والوجه جمعاً ومفهومها هو عدمه بالنسبة الى المجموع الصادق بانتفاء أحد جزئيه .

(٤) الوسائل باب ٣٦ من أبواب مقدمات النكاح وآدابه ح ٥ .

منه و من التلذذ و غيره ، نعم لو كان النظر للاختبار و حصلت اللذة قهراً فلا بأس حدوثاً لابقاء ، فعليه ان ينقطع ولا يديم حسبما يستفاد من هذه الرواية ، لعدم اختصاص المنع بالتلذذ الحدوثي بل يعمه والبقائي أيضاً .

وفي رواية داود بن أبي يزيد العطار ، قال أبو عبدالله عليه السلام : إيّاكم والنظر فانه سهم من سهام ابليس ، وقال : لابأس بالنظر إلى ماوصفت الثياب [1] .

والمستفاد من الصدر هومامرّ من المنع المطلق بلا ميز بين النظرة الاولى وغيرها ، وبلا فرق بين الشهوة وغيره ، وأمّا المراد من الذيل ليس هوالنظر إلى الجسد المحكي من وراء الثياب الرقيقة التى تلبسها الكاسيات العاريات ، بل النظر إلى الحجم المدرك من وراء الثياب المتداولة الضخام أيضاً لاالأزيد من ذلك نعم قد رخّص الترقيق لمن يريد التزويج كما هوالمستفاد من بعض آخر من روايات هذا الباب .

و يمكن التمسّك أيضاً لحرمة النظر إلى المرأة الأجنبية حتى وجهها بما ورد من تجويز النظرَ إلى نساء أهل الذمّة .

نحو مارواه في المستدرك عن الجعفريات . . . ليس لنساء أهل الذمّة حرمة لابأس بالنظر إلى وجوههنّ وشعورهنّ ونحورهنّ وبدنهنّ ما لم يتعمد [2] .

تقريب الاستدلال : أن التقييد بنساء أهل الذمّة في مثل المقام يستفاد منه التحديد ، فينعقد له مفهوم دال على عدم الجواز بالنسبة إلى النساء المسلمات ، وحيث إنه عدّ الوجه أيضاً من موارد الامتياز كالشعر والبدن فيدل على حرمة النظر إلى وجه المسلمة البتة ، فلابد من العلاج بينه و بين ما يدل على جواز النظر إلى الوجه .

---

(١) الوسائل باب ٣٦ من أبواب مقدمات النكاح وآدابه ح ٩ .

(٢) المستدرك ج ٢ ص ٥٥٥ ب ٨٦ ح ٢ .

و أمّا المراد من التعمّد : ففي المستدرك تفسيره بالنظر عن شهوة ، فالمفاد حينئذ هوعدم جواز النظر الكذائي مطلقاً مع جوازه خالياً عن الشهوة بالنسبة إلى نساء أهل الذمّة .

ويحتمل أن يكون المراد من التعمد في قبال القهري من النظر .

وبيانه : بأن الأمر القهري لخروجه عن حوزة الاختيار غير صالح لأن يقع تلو التكليف البتة ، ولكن بماله من المبادى الاختيارية صالح لأن يثاب أو يعاقب عليه ، والنظر إلى الاجنبية قهراً قد يكون مع تحفظ المبادى بالاحتياط فحينئذ لابأس فيه جداً ، وقد يكون بلا تحفظ ولااحتياط فعليه لاغرو في انحدار تكليف نحوه ، فمن الممكن أن يجب الغض أي كسر آلة النظر ونقصها في الطريق ونحوه صوناً عن النظر القهري إلى المسلمة ، وأمّا بالنسبة إلى غيرها فلايجب الغض أي التحفظ ، ففي الاولى يكون النظر قهرياً بحتاً إذ المفروض تحفظ المبادى لئلايقع النظر ، وفي الثانية لايكون قهرياً ، بل هو تعمد في قبال القهري المحض وإن لم يكن تعمداً في قبال من كان قصده ذلك .

والحاصل : أن الذي كان من قصده النظر فهو خارج عن الكلام ، وأمّا الذي لايكون من قصده ذلك بل قديتفق فهو على قسمين : أحدهما : من يكون متحفظا للمبادي لئلاً يقع النظر ، و الآخر : من لايكون متحفظاً لمبادي الترك ، كما لم يكن مريداً للفعل و قاصداً إيّاه بل كان مشتغلا بما يعنيه من مهام أمره ، فالنظر على الأول قهري بحت ، و على الثاني غير قهري بالقياس إلى الأول ، وإن كان قهريّاً بالقياس إلى من قصده ذلك ، فالمعنى حينئذ هوالتفصيل بين قسمي القهري لجواز الثاني في نساء أهل الذمّة دون المسلمة ، فيجب التحفظ لئلا يقع النظر اليها دونهنّ فلا وجوب فيهنّ .

هذا محصّل ما أردنا نقله من الطوائف الثلاث الدالّة على حرمة النظر إلى الاجنبيّة المسلمة مطلقاً ، وإن تخلّل في ثناياها ماظاهره تجويز النظرة الاولى .

الامر الثانى : فيما يدل على جواز النظر الى الوجه والكفين

وليعلم : أنه اتّفق الأصحاب (ره) على عدم استثناء شيء ممّا عدا الوجه و الكفين ، بل تحريم النظر الى ذلك بلا خلاف ، سواء كان بشهوة أم لا ، وإنما الاختلاف بينهم فيما ذكر .

وهذايؤكد تمامية دلالة تلكالأدلّة من الكتاب والسنّة علىحرمةالنظر ، فان تمّ نصاب دليلالاستثناء سنداً ومتناً يمكن العلاج بحمل ما تقدم علىالكراهة في خصوص مورد الاستثناء ، وإلا فهو باق على الحرمة كسائر الأعضاء .

و يستدل للجواز بعدّة روايات لا يخلو بعضها عن النقاش الدلالي وبعضها الآخر عن الوهن السندي .

فمنها : ما رواه عن مروك بن عبيد عن بعض أصحابنا عن أبي عبدالله عليه السلام قال : قلت له : ما يحلّ للرجل أن يرى من المرأة اذا لم يكن محرماً ؟ قال : الوجه و الكفان و القدمان [1] .

فالنظر الى ما ذكر حلال وإنكان المراد هو خصوص مالم يكن بشهوة للانصراف أوللتقييد بالاجماع ، لاتفاق الكلّ على المنع عنه اذاكان بشهوة .

وفيه : أن السند مرسل ، ولايمكن إحراز جبره بما اشتهر من التجويز إذ لم يحرز الاعتماد عليها ، مع ما فيها من تجويز النظر الى القدمين الخارج بالاتفاق ، فلايمكن أن يحرز جبره بذلك .

ومنها : مارواه عن سيف بن عميرة عن عمرو بن شمر عن أبي جعفر عليه السلام عن جابر بن عبدالله الانصاري قال : خرج رسول الله صلى الله عليه وآله يريد فاطمة و أنا معه فلما انتهينا الى الباب وضع يده عليه فدفعه ، ثم قال : السلام عليكم ، فقالت فاطمة عليها السلام : وعليك السلام يارسول الله ، قال : أدخل ؟ قالت : ادخل يارسول الله ، قال : أدخل ومن معي؟

(١) الوسائل باب ١٠٩ من أبواب مقدمات النكاح وآدابه ح ٢ .

قالت : ليس عليّ قناع ، فقال : يافاطمة خذى فضل ملحفتك فقنّعي به رأسك ، ففعلت ، ثمّ قال : السلام عليك ، فقالت : وعليك السّلام يارسول الله ، قال : أدخل ؟ قالت : نعم يا رسول الله ، قال : أنا ومن معي ؟ قالت : ومن معك ، قال جابر : فدخل رسول الله صلى الله عليه وآله ودخلت ، واذا وجه فاطمة عليها السلام أصفر كأنه بطن جرادة ، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله : مالي أرى وجهك أصفر ، قالت : يا رسول الله الجوع ، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله : اللّهم مشبع الجوعة و دافع الضيعة أشبع فاطمة بنت محمد ، قال جابر : فوالله لنظرت الى الدم ينحدر من قصاصها حتى عاد وجهها أحمر ، فما جاعت بعد ذلك اليوم [1] .

لاريب في صراحتها في وقوع النظر الى وجه فاطمة عليها السلام ولايمكن حمله على القهري منه بشهادة الذيل على اختياريته ودقّته ، وحيث إن جابر بن عبدالله من الصحابة الأتقياء سيّما كونه ممن يروي عنه أبو جعفر عليه السلام وكان ذلك في حضور الرسول صلى الله عليه وآله يكشف ذلك كلّه عن الجواز ، وإلا لردعه النبيّ صلى الله عليه وآله ولوبّخه الوصي ولاأقل من عدم النقل عنه .

وفيه أولاً : إن عمرو بن شمر ممّن ضعّفه النجاشي ، وجعله العلامة (ره) في الخلاصة من قسم الضعفاء ، و استنتج أخيراً عدم الاعتداد بروايته ، ولم يحرز اعتماد الأصحاب المجوّزين للنظر الى الوجه على هذه الرواية حتى يجبر الوهن مع أنها لخصوص الوجه دون غيره .

وثانياً : إن المتن غير خال عن الحزازة و ما لايطمئن به النفس : من أن فاطمة عليها السلام ماجاعت بعد ذلك اليوم مع اشتمال التواريخ المستفيضة المعتبرة على تكرّر جوعها عليها السلام إيثاراً .

وثالثاً : إن تاريخ وقوع هذه الحادثة غير معلوم ، فلعلّه قبل نزول آية الحجاب

---

(١) الوسائل باب ١٢٠ من أبواب مقدمات النكاح وآدابه ح ٣ .

المانعة عن النظر ، وأمّا تحاشي فاطمة عليها السلام من الاذن بلاقناع ، فلعلّه من الآداب المحمودة التي لايتركها الأوحدي من الناس مثل فاطمة عليها السلام ، أو لغير ذلك .

ورابعاً : إن ظاهرها النظر الى القصاص الذي هو المنبت للشعر حيث قال . . لنظرت الى البدم ينحدر من قصاصها . . . الخ ، مع أن النظر الى المنبت ملازم عادة للنظر الى النابت مع حرمته بالاتفاق ، إلا ان يتجشّم بخروج المبدء عن النظر وأن المراد هو النظر الى مادونه .

وانت خبير بأن الرواية التي هذا شأنها لايجوز الاتكاء بها تجاه تلك الأدلّة الناصّة على المنع بالاطلاق أو التقييد .

ومنها : ما رواه عن أبي حمزة الثمالي عن أبي جعفر عليه السلام قال سألته عن المرأة المسلمة يصيبها البلاء في جسدها إمّا كسر وإما جرح في مكان لايصلح النظر اليه ، يكون الرجل أرفق بعلاجه من النساء ، أيصلح له النظر اليها ؟ قال : اذا اضطرت اليه فليعالجها إن شاءت [1] .

تقريب الاستدلال : ان ارتكاز السائل قد استقر على أن في جسد المرأة موضعاً يصلح النظر إليه و موضعاً لايصلح حيث عبّر بذلك ، فامضاه المعصوم عليه السلام ، و لما كان القدر المقطوع مما يصلح النظر هو الوجه والكفان ، فتدل على جواز النظر الى ذلك اختياراً كما يجوز النظر الى غيره اضطراراً .

وفيه أولاً : إن غير واحد من الذين جعل الرشد في خلافهم قد جوّزوا النظر الى ذلك ، فيمكن صدورها وتجويزه اتّقاءً منهم .

و ثانياً : إن أقصى ما قيل في التقريب هو امضاء ما ارتكز في ذهن السائل اجمالاً ، و من المعلوم : أن مثل هذا لايقوى على تخصيص ما مرّ في الأمر الأول أو تقييده .

---

(١) الوسائل باب ١٣٠ من أبواب مقدمات النكاح وآدابه ح ١ .

ومنها : ماروا ه عن علي بن سويد قال : قلت لأبي الحسن عليه السلام : إني مبتلى بالنظر الى المرأة الجميلة فيعجبني النظر اليها ، فقال : يا علي لا بأس اذا عرف الله من نيتك الصدق ، وإياك والزنا فانه يمحق البركة ويهلك الدين . (١)

حيث إن المستفاد من الجواب هو جواز النظر العاري عن كذب الريبة والشهوة .

والقدر المقطوع من ذلك هو الوجه والكفان ، لخروج ما عداهما بالاتفاق .

وفيه : أن المراد من الابتلاء هنا ليس الاشتياق المانع عن الترك بحيث يكون مصب السؤال هو الاعتياد بالنظر المعجب ، ويكون مفاد الجواب هو تجويزه ، لأن ذلك حرام قطعاً واتفاقاً ، بل المراد منه هو الابتلاء المنتهى الى النظر للجوار في المسكن بأن يكون مجاوراً لها في الدار ، أو للاعتياد في التجارة بأن يكون بائعاً لأمتعة تشتريها منه ، أو لغير ذلك ، فيقع النظر إليها قهراً أو اختياراً وتعمداً عن ضرورة ، لكونها ممن تشترى المتاع منه كل يوم مثلاً .

كما أن المراد من الاعجاب ليس هو المقارن للنظر لحرمته بالاتفاق حتى ممن استثنى الوجه والكفين ، بل هو الاعجاب اللاحق عقيب النظر بتجسم صورتها الخيالية ، فيكون وزان الاعجاب هنا وزان العجب بعد الصلاة ، فيحتمل أن يكون مصب السؤال هو حكمه ، كما سئل عن العجب اللاحق للعمل .

فحينئذ اتضح أن المسئول عنه هو لزوم التحفظ وقطع الربط المنتهي الى النظر قهراً أو اختياراً عن ضرورة الكسب ونحوه ، فأجاب عليه السلام بنفي البأس وعدم لزوم التحفظ الكذائي بقطع الربط اذا علم من نيته عدم الانتهاء الى الفاسد وان الاعجاب اللاحق لا يتعدى عن طور الخيال الى عالم الخارج ، فلا مساس لهذه الرواية باستثناء الوجه والكفين ، بل ظاهرها جواز النظر قهراً أو عمداً عن ضرورة مع

(١) الوسائل باب ١ من أبواب النكاح المحرم ح ٣ .

العلم بالانحفاظ . و هـذا هو سر ما قيّد الجواز بعض الأصحاب (ره) بالحاجة ، كما عن العلامة في بعض كتبه ، فتبصّر .

ومنها : ما رواه عن مفضل بن عمر قال : قلت لأبي عبدالله عليه السلام : جعلت فداك ما تقول في المرأة تكون في السفر مع الرجال ليس فيهم لها ذو محرم ولامعهم امرأة فتموت المرأة مايصنع بها ؟ قال : يغسل منها ما أوجب الله عليه التيمم ولاتمس ولايكشف لها شيء من محاسنها التي أمرالله بسترها ، قلت : فكيف يصنع بها ؟ قال : يغسل بطن كفيها ثم يغسل وجهها ثم يغسل ظهر كفيها [١] .

تقريب الاستدلال : هو لزوم غسل مواضع التيمم وعدم كشف ما امرت بالستر مع جوازه فيما عداها وهو ملازم للنّظر عادة وإن منع المس .

وفيـه بعد اتّضاح أن المـراد من ذلك ليس هـو الغسل الواجب [٢] ، أن المستفاد من الصدر هو غسل مواضع التيمم ، وهـي عبارة عن الجبهة ، والحاجبين لزوماً أو احتياطاً الى أعلى الأنف ، و عن ظهر اليدين من الزنـد الى الأصابع ، دون البطن .

وأمّا المستفاد من الذيل هو غسل بطن الكفين وظهرهما وغسل الوجه ، مع أن أكثر مواضع الوجه يكون خارجاً عن حدّ ما يتيمم فلايندرج تحته ، و كذا الكفين ، اللّهم إلا أن يندرج تحته من حيث كونه ماسحاً كما أن الظهر ممسوح به ، فلوأمكن إدراج البطن بهذا التمحل تحت مايتيمم ، فلااحتيال في البين لادراج الوجه بماله من المفهوم الوسيع الشامل لما عدا ما يمسح في التيمم من المواضع أيضاً تحته ، فلا يتم المقصود من جواز النظر اليه .

وأمّا تبعيض الكشف : بأن يجوز بالنسبة الى بعض المواضع دون بعض فمتوقف

---

(١) الوسائل باب ٢٢ من أبواب غسل الميت ح ١ .

(٢) ولذا صـرح الاصحاب بدفنها كما هي على ما وردت به النصوص . نعـم مال بعضهم الى استحباب هذا الغسل الخاص ، فراجع .

على كون قوله عليه السلام « التي أمر الله بسترها » قيداً احترازياً ، فيدل على أنه يجوز للرجل الأجنبي ان يكشف بعض المواضع التي لم تؤمر تلك المرأة حال حياتها بالستر ، فحينئذ يلازم النظر عادة ، والقدر المتيقن من تلك المواضع هو الوجه والكفان .

و أمّا بناءً على كون ذلك القيد توضيحياً ـ كما لا يبعد ـ فلا .

أضف الى ذلك كلّه إنكار التلازم بين الغسل والنظر ، فلعلّه من وراء الثياب ، وعلى التسليم لا يمكن التعدي من مورد الضرورة الى المبحوث عنه من الجواز مطلقاً .

و منها : ماروا ه عن أبي سعيد قال : سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول : اذا ماتت المرأة مع قوم ليس لها فيهم محرم يصبّون عليها الماء صبّاً ، ورجل مات مع نسوة ليس فيهن له محرم ، فقال أبو حنيفة : يصببن الماء عليه صبّاً ، فقال أبو عبدالله عليه السلام : بل يحل لهن أن يمسسن منه ما كان يحل لهن أن ينظرن منه إليه وهو حي ، فاذا بلغن الموضع الذي لا يحل لهن النظر إليه ولا مسّه وهو حي ، صببن الماء عليه صبّاً [1] .

تقريب الاستدلال : هو أن المستفاد من قوله عليه السلام « بل يحل . . . الخ » (ردّاً لما قاس أبو حنيفة) والمقطوع من ذاك الموضع الذي يحل لها النظر إليه وهو حي ، هو الوجه والكفان ، وحيث إنه لا فرق في هذه الجهة بين الرجل والمرأة فاذا جاز لها النظر الى وجهه و كفيه يجوز له أيضاً ذلك بالاجماع المركب والقول بعدم الفصل .

وفيه[2] : أن المستفاد من الصدر الوارد في خصوص المرأة هو عدم جواز المس

---

(١) الوسائل باب ٢٢ من أبواب غسل الميت ح ١٠ .

(٢) والحاصل : ان نطاق الصدر هو منع الرجل عن مس الاجنبية ، وأما الذيل فظاهره جواز مسها لبعض مواضع الاجنبي وهو خلاف الاجماع القطعي ، مع أنه لو جاز التعدي من المرأة الى الرجل بأن يجوز له النظر اليها كما في الاستدلال فلابد من الالتزام بجواز مسه لها لمكان التلازم المأخوذ في الرواية ، لان جواز نظر المرأة لبعض مواضع الرجل مصحوب لجواز مسها اياه فليلتزم به في الرجل أيضاً مع أنه لم يقل به أحد ، لان المس ممنوع من الطرفين بالاجماع .

حسب الاكتفاء بالصب وعدم تجويز ماعداه ، فلابد من التزام التفصيل بين الرجل والمرأة بأن يجوز لها مس بعض مواضعه دون العكس، كما هو المستفاد من الرواية [١] وأضف الى ذلك كلّه ابتلاء هاتين الروايتين بالمعارض على ما في بابه ، فراجع .

فتحصّل : أنه لم يتم نصاب حجّية دليل التخصيص بالوجه والكفين تجاه تلك الأدلّة الناطقه بالحرمة مطلقا ، و لعلّه نشير الى بعض آخر ممّا تمسّك به للجواز والى ما فيه ، وهو رواية علي بن جعفر ، فارتقب .

الامر الثالث : في بيان ما يجب ستره على المرأة

لقد اتضح لك الميز بين النظر و الستر بامكان حرمة الأول و عدم وجوب الثاني ، فبعد الفراغ عن حرمة نظر الرجل الى الأجنبية يلزم البحث عمّا يجب عليها من الستر ، نعم لو تمّ الدليل على لزوم الستر عليها لحكم بحرمة النظر عليه الى ما وجب ستره ،للتلازم بينهما في هذه الجهة ـ كما تقدم ـ ويمكن ان يستدل للوجوب بالكتاب والسنّة .

أمّا الكتاب : فقوله تعالى : وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهنّ ويحفظن فروجهنّ ولا يبدين زينتهنّ إلا ما ظهر منها وليضربن بخمرهنّ على جيوبهنّ ولايبدين زينتهنّ إلا لبعولتهنّ أو آباءهنّ أو آباء بعولتهنّ أوابنائهنّ أو أبناء بعولتهنّ أو إخوانهنّ أو بني إخوانهنّ أو بني أخواتهنّ أو نسائهنّ أوما ملكت أيمانهنّ أوالتابعين غير اولي الاربة من الرجال أوالطفل الذين لم يظهروا على عورات النساء ولايضربن بأرجلهنّ ليعلم مايخفين من زينتهنّ وتوبوا الى الله جميعاً أيها المؤمنون لعلّكم تفلحون [٢] .

---

(١) ولم يقل به أحد لان المس ممنوع بالاجماع القاطع سيما مع امكان الصب فالاولى طرح الرواية .

(٢) سورة النور ـ آية ٣١ .

تقريب الاستدلال بهذه الكريمة على لزوم الستر وبيان مقداره إنما يتمّ في مقامين : أحدهما : بلحاظ ما يستفاد منها مع قطع النّظر عمّا ورد في تفسيرها من النصوص ، والآخر : بلحاظ ماورد في تفسيرها منها .

اما المقام الاول :

فهو أن ظاهر النهي عن الابداء هو الزجر التام المولوي عنه ، فيحرم الاظهار ويجب الستر . والمراد من الزينة ، إمّا نفس الأعضاء الجالبة المهيّجة كالعين والعذار والشعر ونحوها ، وإمّا ما يتزيّن به مما هو خارج عن العضو ذاتاً وإن يتصل به عند التزيّن كالخضاب والكحل ونحوهما ممّا هو المطلى على الوجوه و الشفاه والأناميل وغيرها ، أو لا يتصل به بل كان معلّقاً عليه من الذهب وغيره المعمول لذلك .

فعلى الأول : لااحتياج الى التقدير ، فتدلّ على لزوم ستر تلك الاعضاء ، وعلى الثاني : يلزم تقديره حسب التناسب بين الحكم والموضوع ، إذ لاوجه لحرمة ابداء ما يتزيّن به من تلك الأشياء بذواتها ، فالمراد هو مواضعها من البدن فيجب سترها .

والظّاهر : رجحان الوجه الأول ، ولااستيحاش من كون ما هو جزء من البدن نفسه زينةً ، كما لااستبعاد كون بعض ما هو كذلك عورة وسوأة يستحيى منها ، كذلك هنا بعض الأجزاء زينة يتزيّن بها و يصير الانسان بها مسروراً ، وسيوافيك مايرجّحه

وأمّا المراد من الاستثناء ، فهل هو المقدار الظاهر من البدن في عصر النزول ؟ أو ما هو الدارج في كل عصر بحسبه ؟ أو هو المقدار الظاهر من زينة البدن لانفسه ؟ أو خصوص الوجه والكفّين ؟ أو خصوص الكفّين و الأصابع ؟ أوغير ذلك ؟ وجوه و أقوال :

لا مجال للوجه الأول بعد عدم معلومية ما هو المقدار الظاهر في عصر النزول ، لأن الكريمة إنّما نزلت للتحديد تهديداً ، فلابد من دلالتها على تقليل ماكان رائجاً ، وبيان لزوم ستر ماكان مكشوفاً ، وإلالصارت امضاءً وتنفيذاً لتلك السيرة ، وهو كما ترى .

كما أن احتمال تحديد المستثنى في كلّ عصر بحسبه مساوق للغوية النزول بعد ما تغيّرت السيرة و صارت بلاد الاسلام كغيره مملوّة من العاريات ، بل مع تغيير من تستر نفسها ولا تبدي زينتها من النساء المؤمنات .

بل المراد هو ما ظهر من الأعضاء التي تكون زينةً لهنّ قهراً و بلااختيار باطارة الريح أو عند الركوب والنزول من الدواب والسيارات مع التحفّظ أومع الأمن واليقين بعدم الناظر ، إذلاريب في أن لزوم الستر ليس واجباً نفسيّاً كالصلاة والصيام ، بل وجوبه إنما هو بلحاظ الاستتار عن الناظر لشهادة التناسب المتقدّم . وما عدّ في الآية من موارد الاستثناء ونحوذلك مما هو خارج عن الاختيار و إن كانت مقدماته اختيارية ، فالشرع الأنور لم يسد أبواب تلك المبادئ الاختيارية بايجاب الاحتياط وتحتّم القرار في البيوت و تحريم الخروج منها ، بل سهّل الأمر و أجاز الخروج وامتنّ بتجويز ما ظهر قهراً مع التحفّظ بالستر ، فحينئذ يصير الاستثناء منقطعاً إذليس الظهور الكذائي مستنداً بابدائهنّ حتى يكون خارجاً عن عموم المستثنى منه ، ومعه تكون الدلالة على حرمة الابداء ولزوم الستر آكد وأقوى ، لأنّ انقطاع المستثنى مؤكد لاستيعاب المستثنى منه و عدم خروج فرد منه أصلاً ، فلذلك يقال عند ارادة الاستغراق وتأكيد الاستيعاب : جاءني القوم إلاحماراً ، بمعنى أن القوم بأسرهم جاءوا و لم يخرج منهم أحد أبداً ، وهذا بخلاف اتصاله ، لأن خروجه موجب لانكسار ظهور العام ـ كما في محلّه ـ فراجع .

فالكريمة بالغة الدلالة على حرمة الابداء مطلقاً ، و يؤيده عدم استثنائه

ثانياً عند قوله تعالى « ولا يبدين زينتهن إلا لبعولتهن ... الخ » ، فلو كان المراد من «ماظهر» هو العضو الخاص كالوجه أو نحوه للزم أن يقال : ولا يبدين عدا ماظهر منها إلا لبعولتهن ... الخ ، واحتمال الاكتفاء بالسابق خال عن الوجه .

هذا بناء على كون المراد من الزينة هو العضو نفسه ، وأمّا بناء على كونها مايتزيّن به مما هو خارج عنه ذاتاً فهي على قسمين : أحدهما ما يكون ظاهراً والآخر ما لايكون كذلك .

أمّا الأول : فكالخمار والقناع والقميص ، ونحو ذلك من الثياب ، إذ هي قد تكون فاخرة جالبة مزيّنة ، بحيث تزيد في حسن الحجم وبهاء الجسد قطعاً ، فقد استثنى إبدائها فلايحرم ابداء ذلك بان يجب عليهن الحبس في البيوت وعدم الخروج إلابثياب مرقوعة ، بل يجوز لهن الخروج لابسة لتلك الثياب الفاخرة ، وهذا هو خيرة الطبرسي المفسر الشهير في جامع الجوامع حيث قال (ره) ما مثاله : ان المراد من قوله تعالى « إلاماظهر» هي الزينة الظاهرة كالثياب ، وقيل : هي نحو الكحل والخضاب والخاتم ، وقيل : هو الوجه والكفان ، وعنهم عليهم السلام هو الكفان والأصابع ، وأمّا الزينة الباطنة فكالخلخال والسوار ونحو ذلك ـ انتهى ملخصاً ، فخيرته هو ما اخترناه : من إرادة الثياب دون ما عداها .

وأمّا القول بانها الكحل ونحوه ، فهو ملازم عادة للنظر الى نفس العضو المكتحل وكذا المختضب أيضاً .

وأمّا القول بانّها الوجه والكفان ، فهو مبني على كون المراد من الزينة هو نفس الأعضاء وجعلهما مما ظهر .

وأمّا مانقله أخيراً عنهم عليهم السلام فهو دال على خروج الوجه بحسب النصوص .

فتحصّل : أن المراد من الزينة هو نفس الاعضاء ، فيكون الاستثناء لتأكيد استيعاب المستثنى منه ، فلايجوز لهن إبداء جزء منها اختياراً أبداً بلااستثناء شيء

منها ، وعلى فرض إرادة الزينة الخارجة من ذات البدن فالمراد من المستثنى هو الثياب الفاخرة التي تعدّ زينة ظاهرة ، فيكون المستثنى متصلاً فيجوز لهنّ إبدائها اختياراً ، وأمّا ماعدا من ذلك مما يستلزم لظهور أيّ جزء من الجسد فلا البتة .

وعن ابن مسعود تفسير الزينة باللباس مستدلاً بقوله تعالى: «خذوا زينتكم عند كل مسجد» حيث ان المراد منها هو الثوب الفاخر الحافظ للعزة والعظمة لا المرقوع الموجب للانزجار في المحفل العام كالمسجد ، وهذا أيضاً يؤيد ماذكر بعض التأييد .

واما المقام الثاني :

فلقد روى عن الفضيل أنه قال : سألت أباعبدالله عليه السلام عن الذراعين من المرأة هما من الزينة التي قال الله « ولايبدين زينتهنّ الا لبعولتهنّ » قال : نعم ومادون الخمار من الزينة وما دون السوارين [1] .

لا اشكال في السند لصحته ، كما أنّه لاسترة في أن المرتكز في ذهن السائل صحة إطلاق الزينة على نفس العضو وكون بعض الأعضاء زينة قطعاً ، وإنما الشك في بعضها الآخر كالذراع ، والمستفاد من الجواب أيضاً كون العضو زينة .

وإنما المهم في مفاد ماتطفل في الجواب تفضلاً ، لاحتمال كونه لبيان استثناء الوجه والكفّين ـ كما استدل به في الحدائق ـ ولاحتمال كونه لبيان استوائهما مع سائر الأعضاء ، فيحرم إبدائهما كما يحرم إبدائها ، وذلك لأن الخمار هو ما يستر الرأس والسوار ما يستر الزند وإن كان قليلاً . فان اريد من لفظة « دون » التحت المرادف للسفل المقابل للعلو ، فيدل بالمنطوق على حرمة إبداء الوجه والكفّين لكونهما زينة ، وإن اريد منها التحت المرادف للباطن المقابل للظاهر ، فيدل بالمفهوم على جواز الابداء وعدم الستر .

و توضيحه : بأنه على الأول يدلّ بالمنطوق على أن الوجه زينة لكونه

---

(١) الوسائل باب ١٠٩ من أبواب مقدمات النكاح وآدابه ح ١ .

سافلاً بالقياس إلى الخمار(حيث انه في الرأس) وكذاعلى أن الكف زينة لكونه سافلاً بالقياس إلى السوار(حيثانّه في الزند) ، إذ لامرية في أن الخمارالواقع في الرأس عال و الوجه الواقع تحته سافل ، و كذا السوار الواقع في الزند عال والكف الواقع تحته سافل ، فاذا حكم بأن مايكون سافلاً لهما زينة يقطع بحرمة إبدائه ، فيكون وزان الوجه والكفين وزان سائر الأعضاء .

وأمّا على الثاني : فيدل بالمفهوم على أن الوجه والكف ليسا بزينة ، لأنّ المراد من « دون الخمار » هو الرأس ، لكونه باطناً و مستوراً و الخمار الواقع فوقه ظاهراً ساتراً ، وكذا من « دون السوار » هوخصوص الزند ، لكونه باطناً ومستوراً والخمار الواقع فوقه ظاهراً ساتراً ، فاذا حكم بأن الرأس زينة يحكم بأن الوجه ليس بزينة اداءً لحق المفهوم المستفاد من اللقب الواقع في مقام التحديد وكذا اذاحكم بأن الزند زينة يفهم ان الكف ليس بزينة لذلك التحديد ، ولامجال للتفكيك بين لفظي « دون » بارادة أحد المعنيين من موضع والآخر من الآخر ، لاباء وحدة السياق عنه .

فان لم يكن لهـا ظهور في الأول ، فلاأقـل من التساوي الموجب للاجمال المسقط لهذه الصحيحة عن صلوح الاستدلال مع بقاء الكريمة بحالها .

ولذلك لم يتمسّك جلّ من قال باستثناء الوجه والكفين بهذه الصحيحة .

نعم في الحدائق : قوله عليه السلام « ومادون الخمار » أي ما يستره الخمـار من الرأس والرقبة فهو من الزينة ، وما خرج عن الخمار من الوجه فليس منها ، و دون السوارين يعني من اليدين وهو ماعدا الكفين ، وكأنّ «دون» في قوله « دون الخمار » بمعنى تحت الخمار و « دون السوار » بمعنى تحت السوار ، يعني الجهة المقابلة للعلو ، فان الكفين أسفل بالنسبة الى مافوق السوارين من اليدين ، انتهى .

وفيه : انه إن أراد اتحاد معنيي لفظة «دون» في ذينك الموردين بارادة التحت

منها ـ كما هو الظاهر من بعض فقراته ـ فلاغبار عليه ، لتمامية المقصود بذلك ، لأن الوجه وكذا ماعدا موضع السوار الى الاصابع خارج بالمفهوم عن الزينة ، فيجوز الابداء ، ولكنه لايلائمه قوله . . . يعنى الجهة المقابلة للعلو .

وإن أراد التفكيك بين المعنيين : بارادة التحت المرادف للباطن المستور بالنسبة الى الخمار ، وبارادة التحت المرادف للسفل المقابل للعلو بالنسبة الى السوار ، بأن يكون مراده : ما هو دون السوار و أسفله الى المفصل المنشعب منه الكف ـ لأن بين موضع السوار وبين المفصل مقداراً من اليد ـ واريد إدراجه أيضاً في حرمة الابداء مع إرادة خروج خصوص الكف نفسه عن حدّ الزينة .

فيرد عليه أولاً : إن التفكيك غير ملائم لوحدة السياق جداً .

وثانياً : اذا اريد من لفظة «دون» في السوار ، السافل المقابل للعالي وفرض الفصل بين موضعه وبين الزند ، فمن أين يقتصر على خصوص ذاك المقدار ؟ إذ كما أن ذلك المقدار سافل كذلك الكف أيضاً سافلة بالنسبة الى موضع السوار ، إذ يصدق على جميع ذلك انه دون السوار ـ أي أسفل من موضعه ـ فما السر في اخراج خصوص الكفين ؟

أضف الى غلق العبارة وحزازتها : أنّه (ره) استدل بهذه الرواية الدالّة على جواز الابداء ـ على التسليم ـ على جواز النظر إلى الوجه والكفين ، مع أن بين جواز الابداء وجواز النظر فرقاً وميزاً مانعاً عن التلازم ـ كما مرّ ـ نعم لو دلّ شيء على جواز النظر فلعلّه مستلزم لجواز الابداء ولا عكس ، فراجع .

هذا كلّه مع الغض عمّا في استدلاله ، إذ لاظهور للفظة « دون » في التحت المرادف للباطن المستور ، مع احتمال إرادة ما هو المرادف للسفل ـ كما مر ـ ولا أقل من الاجمال المسقط لهذه الرواية عن صلوح الاستدلال مع بقاء الكريمة بحالها .

و الذى يمكن أن يرجح به الاحتمال الثاني الذي ابديناه المنتج لحرمة الابداء ، هو أن المفتى به لدى كثير من علماء العامّة هو الجواز بالنسبة إلى الوجه و الكفين من حيث النظر المستلزم لجواز الابداء .

قال ابن رشد : والسبب في اختلافهم أنه ورد الأمر بالنظر اليهن مطلقاً ، و ورد المنع مطلقاً ، و ورد مقيّداً أعني بالوجه والكفين ، على ماقاله كثير من العلماء فى قوله تعالى «ولايبدين زينتهن" إلا ماظهر منها» انه الوجه والكفان ، وقياساً على جواز كشفهما في الحج عند الأكثر ، ومن منع تمسك بالأصل وهو تحريم النظر إلى النساء ، انتهى .

فيمكن أن يكون ذهن السائل قد استقر على جواز كشفهما تبعاً لما هو الدارج بين هؤلاء و كونه مفروغاً عنه ، فلذا اقتصر في السؤال على الذراعين وانه هل الذراع زينة يحرم إبدائها أو لا ؟ كالكف الجائز ابدائه ، فاجاب عليه السلام بان الذراع زينة ، وتطفل ثانياً بكون الوجه والكف أيضاً من الزينة ردعاً لما ارتكز في ذهنه وردّاً لما استقر في رأيه ، فعليه يكون المراد من لفظة «دون» هو السافل في كلا الموضعين .

و الغرض انه مع التنبّه لمثل هذه النكتة يذعن بعدم الظهور فيما ادّعاه (ره) .

ومما ورد أيضاً تفسيراً للكريمة هوماورواه عن القاسم بن عروة عن عبدالله بن بكير عن زراة عن أبي عبدالله عليه السلام في قول الله عزّ وجل «إلاّ ماظهر منها» قال : الزينة الظاهرة الكحل والخاتم [1] .

ولا اشكال في السند إلا بوقوع القاسم بن عروة ، حيث انه لم يوثّق إلاعلى الطريقة الدارجة بين المتأخرين ، الذين يتطرقون بها إلى التوثيق ، و هو نقل الرواة الأجلاّء عنه ، إذ به يحصل الوثوق ، لأنه لو لم يكن المروي عنه موثّقاً

(١) الوسائل باب ١٠٩ من أبواب مقدمات النكاح وآدابه ح ٣ .

عندهم لما نقلوا عنه ، ولمّا كان القاسم بن عروة ممن يروي الأجلاّء عنه فتكشف وثاقته بذلك .

وأمّا المتن : فالمستفاد منه ، هو إرادة الزينة الخارجة عن البدن التي يتزين بها لانفس الأعضاء الجالبة ـ على ما في رواية الفضل المتقدمة ـ وحيث انّ الكحل متقوم وجوداً بالجفن المكتحل وكذا الخاتم متصل بالأصبع المتختم ولايمكن الفكّ بين الحالّ والمحلّ ، فجواز إبداء هذين مستلزم لجواز إبداء ذينك العضوين .

ولاسترة أيضاً في أن جواز إبدائهما مع هاتين الزينتين مستلزم لجواز إبدائهما لو خلّيا وطباعهما بلاتزيّن بهما قطعاً ، إذ لايعقل جواز إبداء الاصبع المتختّم وعدم جواز إبدائه وحده بلاخاتم ، وكذا في المكتحل .

نعم لايستفاد جواز إبداء مازاد عنهما ، كما أنّه لايستفاد جواز إبدائهما أيضاً بزينة أقوى تهييجاً وأشد تحريكاً للغريزة الحيوانية .

ولك أن تقول : ان ظهور الزينة وخفائها دائر مدار ظهور العضو المتزيّن وخفائه ، فالمراد من الزينة الظاهرة ماهو الواقع في العضو الظاهر ، كما أن غيرها ماهو الواقع في العضو المختفي ، فلعلّ السائل كان مركوز الذهن بجواز إظهار بعض الأعضاء البتة و استفاد من الكريمة جواز إبداء الزينة الواقعة في ذلك العضو الذي يجوز إبدائه فسأل عن تلك الزينة ، فأجاب عليه السلام بالكحل والخاتم تحديداً لها ، فعليه إذا تزيّن ذاك العضو كالوجه مثلاً بزينة اخرى فلا يجوز الابداء تبعاً لتلك الزينة الزائدة المهيّجة ، وسيتضح هذا مزيد اتضاح ، فارتقب .

ومن ذلك أيضاً مارواه عن سعد بن مسلم عن أبي بصير عن أبي عبدالله قال : سألته عن قول الله عزّوجل « ولايبدين زينتهنّ إلا ماظهر منها » قال : الخاتم والمسكة وهي القلب [1] .

---

(١) الوسائل باب ١٠٩ من أبواب مقدمات النكاح وآدابه ح ٤ .

انّ السند باعتبار سعدبن مسلم قابل للنقاش ، لأنه مجهول .

و أمّا المتن : فالكلام فيه هـو مامرّ ، فيستفاد منه أن جواز إبـداء بعض الأعضاء كان مفروغاً في محلّه ، وحيث انه اجيز إبداء زينة ذاك العضو التي تكون ظاهرة بظهوره ، ولم يعلم ان تلك الزينة ماهي ؟ و كم هي ؟ فسئل عنها ، فاجيب بانها الخاتـم والمسكة (بفتحتين) ولما كان المسك شاملاً للسوار و الخلخال فسّر بخصوص القُلب الذي بمعنى السوار وإن كان نوعاً خاصاً منه مصنوعاً من العاج ، فيدلّ على جواز إبداء موضعه أيضاً ، بل يدلّ على الكف نفسه ، إذ لا يساعد العرف تقطيعه بجواز إبداء الاصبع والزند مثلاً دون ماعداهما من اجزائه ، ونظير ذلك في الكحل ، لبعد جواز إبداء خصوص الجفنتين دون نفس العين مثلاً .

ومنه : مارواه في المستدرك [1] عن أبي الجارود عن أبي جعفر عليه السلام في قوله تعالى «ولا يبدين زينتهن إلا ماظهر منها» فهي الثياب والكحل والخاتـم وخضاب الكف والسوار ، و الزينة ثلاثة : زينة للناس ، و زينة للمحرم ، وزينة للزوج ، فأمّـا زينة الناس فقـد ذكرناها ، وأمّـا زينة المحرم فموضع القلاده فما فوقها والدملج وما دونه والخلخال وما أسفل منه ، وأمّا زينة الزوج فالجسد كلّه .

تقريب الاستدلال بها لجواز الابـداء هـوما مرّ ، و فيها إضافة الخضاب المستوعب للكف مع الاشعار إلى جواز النظر ، لأن جواز الابداء وإن لم يستلزم بنفسه جـواز النظر ، إلاّ أن التعبير بقوله « للناس » في قبال قوله « للمحرم » و «للزوج» ، غير خال عن الاشعار به لو لم يكن ظاهراً . نعم يشكل الاعتماد عليها لضعف أبي الجارود .

و أمّا التحديد بما ذكر بالنسبة إلى المحرم مـع جواز إبداء جميع الجسد عدا العورتين ، فلعلّه لاستحباب الترك أو كراهة الفعل بالنسبة إلى مازاد عنه ، كما أفتى به عدة من الأصحاب (ره) .

---

(١) المستدرك ج ٢ ص ٥٥٥ .

و حيث إن في السند بعض النقاش ، فهي إن لم تكن دليلاً فلا أقل من التأييد .

كما أنه يمكن أيضاً تأييد عدم حرمة إبداء الوجه بقوله تعالى «وليضربن بخمرهن على جيوبهن» حيث إنه مضروب على الرأس إلى الجيب بلا إسدال إلى الوجه ، فهو مضروب خلفاً لا قداماً ، فيستر الرأس لا الوجه ، فلم يؤمر به فلا يحرم إبدائه حينئذ ، أو يكون مسدولاً إلى الجنب فأمر بضربه على الجيب أيضاً ـ كما يأتي ـ فلا يدل على منع الابداء .

هذا محصّل القول في الكريمة بلحاظ ما يستفاد منها وحدها ، وبلحاظ ماورد تفسيراً لها .

اما السنة :

فمنها : ما رواه عن عبدالله بن جعفر في قرب الاسناد عن هارون بن مسلم عن مسعدة بن زياد قال : سمعت جعفراً ـ وسئل عما تظهر المرأة من زينتها ـ قال : الوجه والكفين [1] .

لأنها وإن لم تكن منقطعة المساس بالكريمة ، ولكنها لم ترد مفسّرة لها ، ودلالتها على جواز إبداء مافيها تامّة جداً ، فيتقيّد بها إطلاق مامر .

إنما الكلام في السند ، ولكن الحق سحته فيحكم بجواز إبداء الوجه والكفين بهذه الصحيحة ، مع جعل مامر تأييداً له .

اضف إلى ذلك: أنه ليس للآية ظهور تام في حرمة الابداء حتى يتجشم في التقييد ، و ذلك لما اشير اليه من أن المراد من قوله تعالى «وليضربن بخمرهن على جيوبهن» أن الخمار هو القناع الساتر للرأس وكان مسدولاً إلى الجنب ـ على ما هو المستفاد من مجمع البيان والجوامع لمؤلفهما الطبرسي (ره) ـ وكان

(١) الوسائل باب ١٠٩ من أبواب مقدمات النكاح وآدابه ح ٥ .

النحر والجيب مكشوفاً ، فأمر الله تعالى بضربه على الجيب ستراً له وللنحر ، ومن المعلوم : أنه كما يمكن الضرب عليه باسدال الخمار من الفوق إلى الجيب بامتداد الوجه بحيث يصير الوجه أيضاً مستوراً به كذلك يمكن جعل إحدى حاشيته على الاخرى عند تلاقيهما في الجيب فيستر هو والنحر معاً بهذا الانطباق بلاستر الوجه كما هو الدارج عند كثير من النساء ، فحينئذ لاظهور لها في الوجه الأول الدال على حرمة الابداء ، ولا إطلاق تام في الباب حتى يتعب لتحصيل المقيّد له .

فتحصّل من جميع مامر : أن الأقوى هو جواز إبداء الوجه والكفين للمرأة ، نعم لايستلزم ذلك جواز النظر كما مر غير مرة ، وقد مر النقاش فيما تمسك به لجواز النظر إلى ماذكر .

ثم إنه قد يتمسك هنا بما يدل على جواز النظر إلى الوجه والكفين المستلزم لجواز الابداء ، وهو مارواه الحميري في قرب الاسناد عن عبدالله بن الحسن العلوي عن جده علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام ، قال : سألته عن الرجل ما يصلح له أن ينظر من المرأة التي لاتحل له ؟ قال : الوجه و الكفان وموضع السوار .[1]

والسند لاشتماله على عبدالله بن الحسن غير موثق ، إذ لم نجده مذكوراً في كتب الرجال حتى يوثق ، وإن أفاد النوري (ره) في المستدرك أنه هو الذي يتكرر النقل منه في الكافي وغيره ، إلا انه ليس أزيد من الحدس ، فلعله غيره فمن اين الوثوق ؟ أضف إلى ذلك اشتمالها على استثناء موضع السوار ـ وهو ما فوق الكف من الساعد إلى الزند لاخصوص المفصل ـ وهو مايحرم إبدائه البتة ، والعجب انه لم ينقله الشيخ الانصاري (ره) في شرح الارشاد حينما نقل الرواية عن كفاية السبزواري ، ونقل انه (ره) لم يستبعد صحتها ، حيث إنه اكتفى على الوجه والكفين دون موضع السوار مع اشتمالها عليه .

(١) ص ١٠٢ في آخر كتاب الصلاة .

و قد يحمل هذاالخبر على المحرم بحمل قوله : التي لاتحل له ، على التي يحرم نكاحها وإن كانت محرماً ، ولاريب في أنه خلاف الظاهر جداً ، اللّهم إلا أن يتكلّف بجمعها مع أدلّة حرمة النظر بحمل هذا على ما اشير مع التصرف الآخر بحملها أيضاً على الكراهة أو الندب .

والحاصل : أنه لو تم سند هذه الروايـة لأمكن الحكم بجواز النظر إلى الوجه والكفين إعتماداً عليها ، وجعل ما عداها من المرسلة المتقدمة مؤيدة لها ونحو ذلك .

ومن الكتاب أيضاً قوله تعالى : يا أيّها النبي قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين وكان الله غفوراً رحيماً [1] .

وأقصى مايمكن الاستدلال به لوجوب الستر مطلقاً هو الأمر بادناء الجلباب أي إرخائه ، وحيث إنه محذوف المتعلّق يؤخذ باطلاقـه ويحكم بوجوب الستر كذلك ، فحينئذ يلـزم وجوب ستر الوجه والكفين كسائـر الأعضاء مما يحرم إبـدائـه .

وفيه : أن العثور على سر النزول مع انضمام الصدر إلى الساقة يعطي خلاف ما استدل ، ويشرف الفقيه على الاطمئنان بأن الحكم من الآداب الراجحة بـلا لزوم ، وذلك لأنـه لم يتضّح أولاً : ان الجلباب ثوب خاص معد لستر الوجه أو الرأس والوجه ونحوه ، أو هو ثوب لم يستعد له بل يمكن أن يستر الوجه به ، إذ الجلباب قد فسّر بأنّه فوق الخمار ودون الرداء أو ثوب واسع ونحو ذلك ، بلا اختصاص له بالوجه ، فعليه لاظهور له في إلزام ستره ، نعم يشمله بالاطلاق المبتني على حذف المتعلّق ونحوه .

---

(١) سورة الاحزاب ـ آية ٥٩ .

وثانياً : ان مورد النزول هو أنه لما كانت الاماء في تلك الآونه عرضة للأذي أمر الله تعالى نبيّه ﷺ أن يرشد النساء الحرائر إلى ارخاء الجلباب الموجب لامتيازهن عن الاماء حتى يصن عن التعرض ويحفظن عن أذي اللئام ، و يلائمه قوله تعالى « أدنى أن يعرفن فلا يؤذين . . . الخ » حيث رتّب عدم الأذيّة على المعروفية فاذا صرن بالستر ممتازات عن الاماء التي لم تكن ساترات الوجوه والرؤوس يحفظن عن عرضة الأذى ، ومن المعلوم : أن هذا اللسان لا ينطق باللزوم أصلاً ، نعم لو توقف صون المرأة على إرخاء الجلباب لوجب ، كما أنّه لو توقف على شيء آخر وراء الستر كالفرار ونحوه لوجب أيضاً ، وأين هو من الوجوب النفسي المبحوث عنه ؟

فالكريمة قاصرة عن إفادة الوجوب بالنسبة إلى ستر الوجه ، لأن سائر الاعضاء عدا الوجه و الكفين مما لا إشكال في وجوب سترها ولا خلاف فيه ظاهراً فلا احتياج إلى تجشم زائد ، إنما الكلام في لزوم ستر الوجه والكفين .

ومنه أيضاً قوله تعالى «وإذا سألتموهن متاعاً فسئلوهن من وراء حجاب ذلكم اطهر لقلوبكم وقلوبهن . . الخ»[1] وهذه هي الآية المشهورة بآية الحجاب المعنى بها إذا قيل : حدث ذاك الشيء قبل نزول آية الحجاب أو بعدها .

تقريب الاستدلال بها على وجوب الستر هو إيجابه تعالى الحجاب المانع عن اللقاء عند السؤال ، وحيث إنه لا خصوصية له ـ أي للسؤال ـ يستفاد منه لزوم الحائل بين الرجل والأجنبيّة حتى لا يراها ولا تراه ، ولا تفاوت في ذلك بين إرادة خصوص الثوب الحاجب أو الأعم منه و من الجدار و نحوه ، لدلالته على لزوم التحفظ في معرض النظر .

---

(١) سورة الاحزاب ـ آية ٥٣ .

و يؤيده ما ورد في(ابن ام مكتوم الأعمى)و أمر رسول الله ﷺ بعض نساءه بالاحتجاب عنه ، لأن العمى و ان كان حجاباً بالنسبة اليه ، ولكنها لما كانت غير محجبة كانت عرضة لأن تراه ، فأمرها بالاحتجاب حتى لا تراه ، لأن نظر الأجنبية إلى الأجنبي حرام كالعكس ، بل الأمر فيها أشد ، لعدم استثناء الوجه والكفين ونحو ذلك فيها ، وإن قيل بذلك فيه .

وأمّا قوله تعالى « ذلكم أطهر . . . الخ » فلاظهور له في دوران الحكم مدار خوف فوات طهارة القلب وقداسته اللازمة حتى يقال : بخروجه عن حريم البحث ، للزوم الستر حينئذ بلا كلام ، و لحرمة النظر الكذائي بلا خلاف ، بل المحتمل هو لحاظ الشرع الأنور ذلك حكمة للحكم لاعلّة له ، فأوجب الستر صوناً عن ارتكاب خلاف القداسة الباطنة أحياناً ، فمعه يجب الستر مطلقاً ، سواء كان في مورد الريبة و التلذّذ و نحو ذلك أم لا ، و سواء كان بالنسبة إلى الوجه والكفين أم ماعداهما ، للاطلاق المستفاد من حذف المتعلّق .

فالحجاب المطلوب للشرع لزوماً مما امرت المرأة بتحصيله لا الرجل ، و إن كان لو حصّله بستر نفسه أو استتاره خلف الجدار و نحوه لحصل التحفظ ، ولكن التكليف والالزام منحدر نحوها دونه .

و أنت خبير بأن وجوب ستر الوجه والكفين المستفاد من الآية حسب الاطلاق المرهون لحذف المتعلّق ليس دليله قوياً بنحو يقوى على معارضة ماظاهره جواز إبدائهما ، بل تحمل الآية بالنسبة إلى خصوصهما على الندب نظير غير واحد من النصوص الآمرة بحبسهن في البيوت وعدم إذنهن للخروج عنها ، فليكن على ذكر منك .

الامر الرابع : فيما يدل على عدم وجوب ستر الوجه والكفين

قد لاح لك في ثنايا الأمر الثالث ـ الباحث عمّا يجب على المرأة من الستر ـ ظهور بعض النصوص المعتبرة في جواز إبداء الوجه والكفين ، وقد يتمسّك احياناً بما ورد من تروك الاحرام مما ظاهره أومحتمله جواز الاظهار ، فيلزم نقل ذلك أولاً ، والاشارة بما في الاستدلال به ثانياً .

و هو مارواه عن أحمد بن محمّد عن أبي الحسن عليه السلام قال : مرّ أبوجعفر عليه السلام بامرأة محرمة قد استترت بمروحة فأماط المروحة بنفسه عن وجهها [1] ـ ورواه الصدوق مرسلاً ، إلا أنه قال : فأماط المروحة بقضيبه .

تقريب الاستدلال : هوأنه لو وجب ستر الوجه وحرم إبدائه لما أماط عليه السلام المروحة عن وجهها ، وليس ذلك إلّا لعدم الوجوب .

وفيه أنه مالم يعلم كيفية الاماطة لايمكن الاستدلال بذلك لعدم الوجوب و توضيحه : بأن الاستتار بالمروحة لعلّه ظاهر في لصوقها بالوجه صوناً عن حرّ الشمس وهبوب الرياح ونحوذلك ، فاماطتها يتصوّر على وجهين :

الأول : أن تكون برفعها عن الوجه بحيث تصير فوقه مظلّة عليه ، اى ماكان لاصقاً بالوجه من العالي إلى السافل جعل مرفوعاً عنه فهو بعد باق بحاله ولكن مسدولاً مع الفصل بلا لصوق .

الثاني : أن تكون بابعادها عن الوجه رأساً بحيث تصير ملقاة على الأرض مثلاً بلا مساس لها بالوجه ولا بالقصاص و نحو ذلك أصلاً .

فعلى الأول : لايلازم الابداء إذ يمكن الاستتار حينئذ بنحو الاسدال بلالصوق وهوساتر بلاريب ، والفرق بين اللاصق والمسدول مع الفصل هوصيانة الوجه عن تغيّر اللون في الأول دون الثاني ، حيث إنه يتخلّل الحرّ وهبوب الريح فيؤثران فيه .

---

(١) الوسائل باب ٢٨ من أبواب تروك الاحرام من كتاب الحج ح ٢ .

وعلى الثاني: يلازمه بل يشعر بجواز النظر أيضاً فضلاً عن جواز الابداء، لأن إبعاد تلك المروحة عن الوجه رأساً مستلزم لاسفاره بلاريب، وحيث إن الاماطة الكذائية غير منفك عادة عن النظر، فلزم أنه عليه السلام قد نظر إلى وجهها إذ لو غمض عليه السلام عينيه أو حوّل رأسه أو وجهه لئلا يقع النظر لنقل الينا، لأنه أمر مهم خارج عن العادة فيتوفر الدواعي إلى نقله.

و الحاصل: أن الاماطة يمكن أن تتحقق على وجهين، ولا ظهور لها في خصوص الثاني، فان اقيم الشاهد على رجحان أحدهما فهو.

والذي يسهل الخطب هو ورود روايات عديدة يستفاد منها الاكتفاء في اسفار الوجه المأمور به في إحرام المرأة بعدم اللصوق وإن كان الثوب من النقاب و غيره مسدولاً من العلو إلى السفل، على اختلاف مراتبه الواردة تلك الروايات فيها كما يتضح، فمعه يستأنس الظهور العرفي لترجيح الوجه الأول، حيث إنه لمكان كفايته واجزائه يبعد أنه عليه السلام قد أماط المروحة رأساً بنحو يبدو الوجه.

فمن تلك الروايات: ماورواه عن عيص بن القاسم قال: قال أبوعبدالله عليه السلام في حديث كره النقاب يعني للمرأة المحرمة، وقال: تسدل الثوب على وجهها، قلت: حدّ ذلك إلى أين؟ قال: إلى طرف الأنف قدرما تبصر [1].

والمراد من الاسدال هومايكون الارخاء مع الفصل وبلا لصوق بالوجه.

وفي رواية الحلبي فقال عليه السلام: أحرمي وأسفري و أرخي ثوبك من فوق رأسك، فانك إن تنقبت لم يتغير لونك قال رجل: إلى أين ترخيه؟ قال: تغطي عينها، قال: قلت: تبلغ فمها؟ قال: نعم [2].

والجمع بين الاسفار وبين الارخاء أصدق شاهد لما قلناه من الاكتفاء بارخاء الثوب في الاسفار المأمور به بلا لزوم الابداء البحث بلا ارخاء شيء من الثياب أصلاً.

---

(١) و (٢) الوسائل باب ٤٨ من أبواب تروك الاحرام ح ٢ و ٣.

و في رواية حريز : المحرمة تسدل الثوب على وجهها إلى الذقن [١] .

و في روايـة زرارة : إلى نحرها [٢] .

و في روايـة معاوية بن عمار : تسدل المرأة الثوب على وجهها من أعلاها إلى النحر اذا كانت راكبة [٣] .

وقد حققنا سرّ ذلك في مباحث الحج : من أن الراكبة يرى مـن وجهها مالايرى من وجه غيرها ، لأن الماشي معها لكونـه أسفل وهي أعلى منه موضعاً يمكن ان يرى من وجهها مالايمكن ان يرى من وجه غيرها مع الاسدال ،فلذا أمر بالارخاء إلى النحر صوناً عنه ، كما انه قـد حقّق هناك أن الثوب المسدول وإن يقع على الوجه سيّما الأنف أحياناً فيصير بذلك مغطّى به ، إلا انه لاضير فيه لكونه غير ثابت ، ولابأس بمثل هذه التغطية التي لاثبات لها .

وفي روايـة سماعة : ان مرّ بها رجل استترت منه بثوبها ولاتستتر بيدها من الشمس [٤] .

و هـذه ظاهرة في اللزوم فيما يكون عرضة للنظر ، كما أن المستفاد من المجموع هـو عدم لزوم الاسفار البحت بلا إرخاء ولاسدل أصلاً ، فحينئذ يمكن جعل ذلك كلّه شاهداً على أن ما أماطه عليه السلام كان بالوجه الأول لا الثاني .

أضف إلى ذلك كلّه : أنه لو تمّ نصاب مايدلّ على جواز إبـداء الوجه حال الاحرام ، فيشكل التعدي إلى غيره بقول مطلق ، لأن هناك من موارد الحاجة والصعوبة ، فيمكن الترخيص تسهيلاً ، فلايجوز التعدي إلى غير حال الاحرام .

وقـد يتمسّك لعدم وجوب ستر الوجه والكفين بما رواه عن النوفلي عن السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : قال : إن أمير المؤمنين عليه السلام نهى عن القنازع والقصص ونقش الخضاب على الراحة ، وقال : انما هلكت نساء بني اسرائيل من

(١) و (٢) و (٣) (٤) الوسائل باب ٤٨ من أبواب تروك الاحرام ح ٦ و ٧ و ٨ و ١٠ .

قبل القصص ونقش الخضاب [١] .

تقريب الاستدلال ـ على ما أفاده الشيخ الانصارى (ره) في شرح الارشاد ـ أنه لو وجب ستر الوجه والكفين كغيرها لم يكره تزيينها كما لايكره تزيين غيرها كيف شائت ، انتهى .

وفيه : أنه لاتعرض فيها للوجه أولاً ، مع دلالتها على عدم تزيين مايجب ستره بالاجماع ثانياً ، لأن القنازع هوما يبقى من الشعروسط الرأس مع حلق ماعداه ، والقصّة هوشعر مقدّم الرأس فنهى عن التزيين بذلك ، فيمكن أن يكون ستر الراحة واجباً كسترهما ، وأن يكون النهى ولوتنزيهاً لرعاية الاحتياط ، حيث إنه مما يحتمل انكشافه لقضاء الأوطار عند المعاملات ونحوها .

والغرض : أن ماهوالعلاج في نهي القنازع والقصص التي يجب الستر فيها بالاجماع هوالعلاج في نهي الخضاب ، فلادلالة له على عدم الوجوب ، مع ما في السند من الضعف .

نعم يمكن أن يتمسّك للعدم بما رواه عن عبدالله بن جعفر في قرب الاسناد عن أحمد بن محمّد بن عيسى عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر عن الرضا عليه السلام قال : سألته عن الرجل يحل له أن ينظر إلى شعر اخت امرأته ؟ فقال : لا ، إلا ان تكون من القواعد ، قلت له : اخت امرأته و الغريبة سواء ؟ قال : نعم ، قلت :فما لي من النظر اليه منها ؟ فقال : شعرها وذراعها [٢] .

لا إشكال في السند لصحته ، وأما تقريب الاستدلال على عدم الوجوب : أن اختصاص السؤال بالشعر وعدم ذكر الوجه مع كونه اشد ابتلاء منه غير خارج عن الوجهين : الأول : ان يكون ارتكاز السائل هوالمنع وعدم جواز النظر إلى الوجه ، والثاني : هوالجواز وعدم المنع .

---

(١) الوسائل باب ١٠٠ من أبواب مقدمات النكاح وآدابه ح ١ .
(٢) « « ١٠٧ « « « « ح ١ .

فعلى الأول : لا معنى للسؤال عن الشعر ، لأن من ارتكز في ذهنه عدم جواز النظر الى الوجه ـ أي وجه اخت الزوجة ـ وكان عالماً بعدم جواز النظر إلى شعر غيرها فلابد من أن يكون عالماً بعدم جواز النظر إلى شعرها ـ أي اخت الزوجة ـ إذ ليس الشعر أسهل من الوجه بل هو أشدّ منه ، لقيام النص والاجماع على حرمة النظر فيه .

وأمّا على الثاني : فينطبق النظم الطبيعي الواقع بين السؤال والجواب مع وقوع السؤال في محلّه ، لأن من ارتكز في ذهنه جواز النظر إلى وجهها ويحتمل جواز النظر إلى شعرها لخصيصة المورد يتمشى منه السؤال .

والحاصل : أن ارتكاز السائل هو الجواز ولم يردعه المعصوم عليه السلام ، اللّهم أن يكون قوله عليه السلام «نعم» دالاً على الردع وهو بعيد جداً ، بل المراد منه هو التسوية بينهما في حرمة النظر إلى الشعر .

و أمّا المراد من الذيل فهو الترخيص اذا كانت من القواعد كغيرها من القواعد الاخر .

فبملاحظة عدم ردع الارتكاز يستفاد جواز النظر ، وحيث إنه مستلزم لجواز الكشف ـ كما مرّ مراراً ـ يستفاد منه عدم حرمة الابداء بالنسبة إلى الوجه . وأمّا الكفين : فان جرى فيهما ماقررناه في الوجه فيحكم بعدم حرمة ابدائهما أيضاً ، وإلا فلا .

ويمكن الاستدلال على جواز كشف الوجه والكفين بتقريب معصور من جميع ماتقدم ، و هو أن مجموع ماورد من النصوص الظاهرة في جواز النظر إلى الوجه والكفين والدالّة على جواز كشفهما بالغ حدالاستفاضة المحكومة بحكم التواتر الاجمالي ، حيث إنه يقطع أو يوثق بصدور بعضها ، فلابد من أخذ مايشترك فيه مداليلها ، وذاك الجامع هو جواز كشفهما ، إذ على تقدير صدور مايدل عليه فواضح ، و على تقدير صدور ما يدل على جواز النظر اليهما فبالملازمة المتقدمة ،

لأن الستر إنما هو للتحفظ عن النظر، فاذا فرض جوازه في مورد فلامعنى لايجابه ـ أي الستر ـ فيصير الكشف المذكور المشترك فيه مما قامت الحجة عليه .

وأمّا جواز النظر : فهو بعد في مرحلة التأمّل .

ولايعارضه ـ أي جواز كشف الوجه ـ ماورواه الشيخ في الاستبصار عن محمّد بن الحسن الصفار قال : كتبت إلى الفقيه عليه السلام في رجل أراد أن يشهد على امرأة ليس لها بمحرم، هل يجوز أن يشهد عليها وهي من وراء الستر ويسمع كلامها اذا شهد رجلان عدلان أنها فلانة بنت فلان التي تشهدك وهذا كلامها أولايجوز له الشهادة عليها حتى تبرز ويثبتها بعينها ؟ فوقّع : تتنقب وتظهر للشهود إن شاء الله . (١)

تقريب التعارض المتوهم : هو ظهور قوله عليه السلام جواباً بالتوقيع « تتنقّب » في وجوب النقاب ، فمعه يحرم كشف الوجه .

وفيه أولاً : إن النقاب غير مستوعب لتمام الوجه ، فعلى فرض تمامية دلالته لايدل على المقصود .

وثانياً : إن في السؤال قد أخذ قوله «إذا شهد رجلان عدلان انها فلانة» ولاريب في جواز الاجتزاء حينئذ بلالزوم تبرّزها ، فيكون الجواب حكماً غير لزومي ، اذالمفروض عدم وجوب الظهور بنفسها ، فالأمر بالظهور لعلّه لشدة الاحتياط الراجح في القضاء ، و الأمر بالتنقب لعلّه لاباء المرأة عن التكشف غيرة ومروّة لكونها متسترة مستحيية .

ومما يدل على الاجتزاء بشهادة العدلين هو ماورواه عن ابن يقطين عن أبي الحسن الأول عليه السلام ، قال : لابأس بالشهادة على اقرار المرأة و ليست بمسفرة ، اذا عرفت بعينها أو حضر من يعرفها ، فأمّا إن كانت لاتعرف بعينها أو لايحضر من يعرفها فلا يجوز للشهود أن يشهدوا عليها و على إقرارها دون ان تسفر

(١) الاستبصار باب ١٣ ح ٢ في كيفية الشهادة على النساء .

وينظرون اليها [1] .

لأن قوله عليه السلام «أو حضر من يعرفها» دالّ على عدم لزوم حضورها بنفسها بل يجتزى بشهادة الغير إجمالاً ، كما أن قوله عليه السلام «دون ان تسفر وينظرون اليها» قاصر عن إفادة جواز كشف الوجه في نفسه فضلاً عن جواز النظر ، لوروده لبيان حيثية اخرى بلا تعرّض لما نحن فيه ، وعلى التسليم لايمكن الاستدلال به لجواز الكشف أو النظر مطلقاً ، لأنه ورد في مقام الحاجة إلى الاسفار والنظر دون غيره.

والحاصل : أنه لايمكن التمسّك بشيء من هاتين الروايتين الواردتين في الشهادة على شيء من طرفي المسئلة جوازاً ولامنعاً .

فالأقوى : جواز كشف الوجه والكفين للمرأة حسب تلك النصوص المشتملة على الصحيح وغيره .

واما جواز النظر اليهما : فلعدم اتضاح صحة سند مامرّ من قرب الاسناد عن «علي بن جعفر» فهو بعدُ محلّ تأمّل .

تنبيهات

الاول : في النظر الى نساء اهل الذمة :

انّ للمرأة غير المسلمة خصيصة لابدمن افراز البحث عنها لأجلها ، وذلك لما يستفاد من غير واحد من النصوص جواز النظر الى شعور نساء أهل الذمّة و أيديهن ووجوههنّ ، فتكون مخصصة لتلك العمومات المارّة ، و مقيدة لتلك الاطلاقات المتقدمة .

فحينئذ لو اشتبهت امرأة ـ لعدم العلم بعقيدتها من الاسلام و الكفر ـ لايحكم فيها بحرمة النظر ، وذلك لأنه من قبيل التمسّك بالعام في الشبهة المصداقية

(١) الوسائل باب ٢٣ من أبواب الشهادات ح ١ .

(الّا أن ترتفع الشبهة بالأصل المحرز) فعليه لابد من الرجوع الى الأدلّة العامّة ـ الدالّة على حلّية كل شيء ـ عند عدم تمامية ما يستدل به للزوم الاحتياط في الفروج والأموال و نحوها ، و ذلك في محلّه ، فانتظر .

و حيث إنّه قد لاح لك في ثنايا المباحث السابقة التلازم بين جواز النظر و بين عدم حرمة الكشف ، فكل مورد حكم فيه بجواز النظر يحكم فيه بجواز الكشف وعدم وجوب الستر ، فان استنتج في المقام جواز النظر الى شعور نساء أهل الذمّة مثلاً يحكم فيه بعدم حرمة الكشف عليهنّ في خصوص ما جاز النظر اليه : من الشعر و غيره .

ثمّ ان الوارد في الباب طائفتان من الروايات ، احديهما : لبيان جواز النظر في الجملة ، و الاخرى : لبيان أن أهل الذمّة مماليك للامام عليه السلام فحينئذ يعامل معهم ذكوراً واناثاً معاملة العبيد والاماء إلا ما خرج بالدليل ، فان حكم بجواز النظر الى الاماء و عدم وجوب الستر عليهنّ (لاجميع الجسد بل بعضه) يحكم بجواز النظر اليهن ـ أي إلى النساء الذمّية ـ فيما كان يجوز نظره من الاماء .

أما الطائفة الاولى :

فمنها : ما رواه عن النوفلي عن السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : لاحرمة لنساء أهل الذمّة أن ينظر إلى شعورهنّ وأيديهن .(١)

لاإشكال في السند إلا بالنوفلي والسكوني ، والحق صحة ما يرويانه ، أمّا النوفلي : فلم يتوقف فيه إلا العلامة (ره) لأنه مقبول الرواية لدى الشيخ (ره) وقد عمل المحقق بما يرويه في المعتبر وغيره . وأمّا السكوني : فلأن نقل الأجلاء عنه وتكرر وقوعه في الاسناد موجب للوثوق ، مع أن جلّ مايرويه معمول به لدى الأصحاب ، فلانقاش في السند .

(١) الوسائل باب ١١٢ من أبواب مقدمات النكاح وآدابه ح ١ .

واما المتن : فظاهر جداً في جواز النظر الى شعورهن و أيديهن بالاطلاق الشامل لجميع مواضع اليد ، و منه يستفاد جواز النظر الى وجوههن بالأولوية مع شدة الابتلاء بالنظر اليها، كما أنّه يستفادمنه بالملازمة جواز الكشف وعدم وجوب ستر الشعر والوجه و اليد . و أمّا مازاد عن ذلك فباق تحت الاطلاقات المانعة بلاتفاوت بين المسلمة وغيرها .

ولما كان الحكم منحدراً نحو أهل الذمّة الظاهر في لزوم انحفاظ العنوان يمكن الحكم بزواله عند عدم انحفاظ هذا العنوان بأن لم تعمل بشرائط الذمّة كما في باب الخمس ـ إذ عند اشتراء الذمّي أرضاً من مسلم يجب على المشتري إخراج خمسها ولكن يحكم هناك باختصاصه بما اذا عمل بشرائط الذمّة و إلا فلا ـ فكذلك المقام ، اللّهم إلا ان يستفادعدم الاختصاص فيما نحن فيه بالاولوية ، بأن يقال : اذا لم يكن للنساء العاملة بشرائط الذمّة حرمة بل يجوز النظر إلى شعورهنّ وأيديهن ، ففيما اذا لم تعمل بها لاحرمة لها بالأولويّة .

فهذه تامّة الحجية لجواز النظر في الجملة وإن لم يحرز استند الأصحاب القائلين به اليها ، إذ في الباب مايمكن التمسّك به دونها أيضاً مع عدم احتياجها الى الجبر .

ومنها : ما رواه عن قرب الاسناد عن السندي بن محمّد عن أبي البختري عن جعفر بن محمّد عن أبيه عن علي بن أبي طالب عليه السلام قال : لابأس بالنظر إلى رؤوس نساء أهل الذمّة ، وقال : ينزل المسلمون على أهل الذمّة في أسفارهم وحاجاتهم ولاينزل المسلم على المسلم إلا باذنه [1] ـ و السند مما يشكل الاعتماد عليه .

و أمّا المتن : فظاهر الصدر جواز النظر الى شعور رؤوس النساء الذمّية ، و كذا الرؤوس أنفسها ، ولعلّه يتعدى منه إلى الوجه بالاولويّة وأمّا اليد فلا البتة .

(١) الوسائل باب ١١٢ من أبواب مقدمات النكاح وآدابه ح ٢ .

و أمّا الذيل : فان اريد منه جواز نزول المسلم على الذمّي بلا إذن فهو مستلزم لجواز النظر إلى اليد والقدم ونحوذلك ممّا لايكون مستوراً في البيت ، لكنه مستلزم لجواز التصرف في مال الذمّي بلاإذن منه ، و إباحة ماله للمسلم بهذا النحوالمذكور في الحديث (وهو كما ترى) غير مقبول لدى الاصحاب (ره) و ان اريد منه جواز النزول مع الاذن فهو مخالف للظاهر ، إذالتفصيل قاطع لاشتراك المسلم والذمّي ، فحينئذ يشكل الاعتماد على هذه الرواية .

ومنها : ما رواه عن أحمدبن محمّد بن عيسى عن ابن محبوب عن عبّاد بن صهيب ، قال : سمعت أباعبدالله عليه السلام يقول : لابأس بالنظر إلى رؤس أهل تهامة والأعراب وأهل السوادوالعلوج ، لأنهم اذا نهوا لاينتهون ، قال : والمجنونة والمغلوبة على عقلها لابأس بالنظر إلى شعرها وجسدها مالم يتعمد ذلك [1] .

قد يناقش في السند باشتماله على « عبّاد بن صهيب » و لكن الحق صحة مايرويه ، سيّما مع نقل « ابن محبوب » عنه لأن قدحه مستند إلى الغلو ، وقد ثبت في موطنه أن المراد من الغلوالمهروب عنه في تلك الآونة هوالولاء الممدوح عندنا لاالزائد منه ، فمن كان يتولّى عليـاً عليه السلام وآله بمثل ما نتولاه لكان مرمياً بالغلو ومهجوراً بعدم الاعتداد بنقله ، فلاقدح فيه من هذه الجهة .

وأمّا ما هوالمشهور في ألسنة بعض المتأخرين من التأمّل فيه ـ أي في عبّاد ـ لأجل عدم اتضاح عقيدته ، ففيه : أن المهمّ في قبول ما يرويه هوالوثاقة وإن كان فاسد العقيدة . فالسند تام .

وأمّاالمتن : فعن الفقيه والعلل ... إلى نساء أهل تهامة ... وأهل البوادي ، وعن الفقيه من أهل الذمّة والعلوج لأنهنّ اذا نهين لاينتهين .

والعُلوج جمع العلج ، وهو ـ كما في المجمع وغيره ـ الرجل الضخم القوي

(١) الوسائل باب ١١٣ من أبواب مقدمات النكاح وآدابه ح ١ .

من كفار العجم ، وبعضهم يطلقه على الكافر عموماً ،انتهى .

فعلى الأول : لايشمل الكافرمن غير العجم ، بخلافه على الثاني ، نعم يمكن استفادة العموم من التعليل بعدم الانتهاء عند النهي ، فيستوي فيه العرب والعجم، كما يستوي فيه الكافروالمسلم ، مع ما فيها من تجويز النظر الى هؤلاء الأعراب وأهل السواد وتهامة مع كونهم جميعاً مسلمين أو بعضهم كذلك ، فحينئذ لااختصاص للرأس وشعره بل يتعدى الى غير ذلك من اليد والقدم ، اداءً لحق عموم التعليل، حيث إنه معمّم للحكم ، كما أنه مخصص له أحياناً ، فيجوز النظر مطلقاً إلى ما عدا العورة إذا لم يكن بشهوة وتلذذ ، وذلك للانصراف والاتفاق .

نعم لااختصاص له بالنظر القهري وما هو خارج عن الاختيار ، بل يجوز التعمد البتة ،لأن الظاهر اختصاص قوله عليه السلام « ما لم يتعمد ذلك » بالفقرة الأخيرة المصدّرة بلفظة « قال » لظهور هذا التصدير في استقلالها عن تلك الفقرات السابقة .

ويمكن تأييد جواز النظر إلى شعور الذمّية ويديها و نحوذلك بما ورد من تجويز النظر إلى عورة غيرالمسلم لأنّها بمنزلة عورة الحمار ـ إذلو كانت هذه الرواية المجوّزة للنظر إلى العورة غير معرض عنها لكانت حجة في المقام بنحو الأولوية ، وحيث إنها لم تعمل بها في موردها فهي غير صالحة للاستدلال ، نعم لاتخلو عن الاشعار بتأييد المقام .

ثم انّ المستفاد من التعليل امور قد اشير إلى بعضها :

فمنها : هو حرمة النظرإلى الذمّية وغيرها من المعدودات في الرواية عند انتهائهنّ بالنهي و تسترهنّ بالساتر ـ كالمرأة المسلمة الحرة ـ لدوران الحكم وجوداً وعدماً مدار الانتهاء وعدمه ، حسب ظهور التعليل .

ومنها : أن جواز النظر هنا ليس حكماً أوّلياً كما في المحارم مثلاً ، بل حكم ثانوي مترتب على عصيانهنّ بعدم الانتهاء ، فلايدل جواز النظر هنا على

عدم وجوب السّتر بالتلازم المتقدم مراراً ، لأن ذلك فيما يكون بالطبع الأولي ، وأمّا اذا كان بنحو الترتب على العصيان فلا تلازم بينهما ، فيجوز النظر حينئذ مع حرمة الكشف ووجوب الستر .

ومنه انقدح أن وجوب الستر مما يستوي فيه العاكف والباد والمسلم والذمّي، إذ المنساق من قوله عليه السلام « اذا نهين . . . الخ » أن فيهن شأنية النهي ، وليس ذلك إلا للتكليف بالستر ، إذ مع جواز الكشف لا نهي حتى ينتهين أو لا ينتهين إلا أن يرتكب ما هو المخالف للظاهر من عدم التكليف ، مع جعل عدم الانتهاء بالنهي سبباً وإرشاداً الى عدمه ، أى التكليف ، فحينئذ لا وجوب عليهن بالنسبة إلى السّتر، وهو كما ترى ، مع اشتمالها على غير واحدة من الطوائف المسلمة ولو بالاطلاق، إذ ليست تلك النساء التهامية وغيرها كافرات بأسرهن ، بل فيهن مسلمات قطعاً .

والحاصل : أن ظاهر قوله « اذا نهين . . . الخ » هو وجوب الستر على الذمّية أيضاً ، فينافيه ما يأتي : من أنها بمنزلة الاماء ، إذ لا يجب الستر على الأمة ، فلابد من العلاج ، فارتقب . هذا محصّل القول في الطائفة الأولى .

واما الطائفة الثانية :

فمنها : ما رواه عن . . . أبي بصير المرادي عن أبي جعفر عليه السلام قال : سألته عن رجل له امرأة نصرانية له أن يتزوج عليها يهودية ؟ فقال : ان أهل الكتاب مماليك للامام وذلك موسّع منّا عليكم خاصة ، فلا بأس أن يتزوج ، قلت : فانه تزوج عليهما أمة ، قال : لا يصلح له أن يتزوج ثلاث اماء . . . الخ [1] .

لا اشكال في السند لصحته ، وأمّا المتن : فان المستفاد من قوله عليه السلام « ان اهل الكتاب مماليك للامام » هو جواز ترتيب ما للمملوك الغير من الآثار على اهل الكتاب فيحكم بجواز النظر الى نسائهم كما يجوز النظر الى الاماء ، ولا يجب عليهن الستر

(١) الوسائل باب ٨ من أبواب ما يحرم بالكفر ونحوه ح ١ .

كما لايجب على الاماء .

والمتتبع في الأخبار والآثار يعثر على ترتيب ما للأمة من الحكم على الذمّية .

نحو ماورد في باب قسم المضاجعة : من أن لليهودية مثلاً نصف ما للمسلمة، كما أن للحرة مثلي حظ الأمة ، وأن لها نصف ما للحرّ من الليالي ، فان كانت للأمة ليلة فللحرة ليلتان ، وكذلك إن كانت لليهودية مثلاً ليلة كانت للمسلمة ليلتان .

ونحو ما عبّر به المحقق في الشرايع ، حيث قال في كتاب النكاح : ويجوز النظر الى أهل الذمّة وشعورهن لأنهن بمنزلة الاماء ، انتهى ، وكذا في جامع المقاصد عن النهاية ، وسيتضح لك في البحث عن الستر الصلاتي تظافر النصوص على عدم وجوب ستر الرأس على الأمة في الصلاة .

ومنها : ما رواه عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام ، قال عليه السلام ان أهل الكتاب مماليك الامام ألاترى أنهم يؤدّون الجزية . (١)

ومنها : ما رواه عن ابن محبوب عن أبي ولّاد عن أبي عبدالله عليه السلام قال : ليس بين أهل الذمّة معاقلة فيما يجنون من قتل أو جراحة إنّما يؤخذ ذلك من اموالهم ، فان لم يكن لهم مال رجعت الجناية على إمام المسلمين لأنهم يؤدّون اليه الجزية كما يؤدّي العبد الضريبة الى سيده ، قال : وهم مماليك الامام فمن أسلم منهم فهو حرّ . (٢)

ولم نجد عدا هذه الصحاح الثلاث شيئاً ، فما في الجواهر : من التمسّك بصحيحة محمّد بن مسلم يفتقر الى تتبع زائد لولم يكن سهواً منه .

ثم انّ المستفاد من الطائفة الثانية ، هو انّ النظر إلى شعور الكتابية ووجوههنّ وأيديهنّ جائز بالطبع الاولي كالاماء وأن الكشف جائز لهنّ كذلك ، كما أن المستفاد من رواية النوفلي عن السكوني المتقدمة هو أن النظر الى تلك المواضع من نساء اهل الذمّة جائز بالطبع الأولى ، وكذا الكشف .

(١) الوسائل باب ٤٥ من أبواب العدد ح ١ .
(٢) » » ١ » العاقلة من كتاب الديات ح ١ .

وأمّا المستفاد من رواية عبّاد ، فعلى نقل «العلل» و« الفقيه » فهو أن الستر واجب عليهنّ بالحكم الاولى ولو عصين وصرن سافرات يجوز النظر اليهن بالحكم الثانوي ، فيقع التعارض ، لظهورها في أن الحكم الأولي هو وجوب الستر وحرمة النظر وفي أن النظر جائز في رتبة عصيانهن بالكشف .

والعلاج على نقل «الكافي» سهل ، لأن العلوج شامل للكتابي وغيره ، فيمكن تخصيص الكتابي بما مرّ ، فيكون وزان غير الكتابي وزان المسلم في وجوب الستر وإن جاز النظر عند العصيان .

وأمّا على نقل « الفقيه » و« العلل » فيمكن حمل التعليل بالنسبة الى الفقرات السابقة على فعلية التكليف ، و بالنسبة إلى أهل الذمّة على الشأنية ، أي أنهنّ لا تكليف عليهنّ بالستر ولكنهنّ بحيث لو كلّفن به ونهين عن الكشف لما انتهين.

ويمكن تحصيص تلك العلّة بحصص متعددة : منها حملها على التقية بالنسبة إلى أهل الذمّة ـ لأن العامّة لا يعتقدون بكونهن مماليك للامام عليه السلام ـ واريد بيان جواز النظر فادرج في تعليل عام ، كما انه يمكن اخراج هذه الفقرة من التعليل بمخصّص خارجي ، و هو ما مرّ . كل ذلك خلاف الظاهر البتة إلا أنه يرتكب للعلاج ورفع التنافي .

الثاني : في وجوب ستر المرأة وجهها وكفيها اذا كان الناظر متلذذاً أو مع ريبة

قد انصرح لك فيما مرّ لزوم الستر على المرأة بالنسبة إلى جميع الجسد عدا الوجه والكفين ، واتّضح أيضاً حرمة النظر إلى جسدها بلااستثناء شيء منه ـ على تأمّل في الوجه والكفين ـ ولابد هنا من التنبّه بأن ذينك الحكمين إنّما هما فيما لم يكن النظر للتلذذ والريبة ، وأمّا معهما فيمكن الحكم بوجوب ستر الوجه والكفين أيضاً وبحرمة النظر اليهما كغيرهما ، فتمام الكلام في أمرين :

أحدهما : في لزوم الستر ، والآخر : في حرمة النظر .

أمّا الاوّل : فحيث إنه لم يرد نص خاص فيه ، فلابد من الالتماس ببعض القواعد العامّة .

فمنها : قاعدة حرمة المعاونة على الاثم ، ولاخفاء في توقف تماميتها هنا على كون النظر الكذائي إثماً فيحرم العون عليه بالكشف ، فيجب الستر تحفظاً عن ذاك العون المحرّم ، وسيتضح حرمة النظر الكذائي في الأمر الثاني .

و أمّا المعاونة فهي ليست بذاتها من الأمور المتقومة بالقصد بحيث لولاه لم تتحقق ، نعم : قد تتوقف عليه أحياناً فيما يأبى العرف عن صدقها بدونه ، وقد تمثل له بالكسب ، حيث إنه موجب لتجمع الأموال التي يأخذ منها العشار عشرها، ولكنه ليس بمعاونة على ذاك الاثم أي أخذ العشر ، إذ ليس الكسب بقصده ، بل ربما يكون مع الانزجار عنه جداً ، بل هو الغالب ، ولذلك لايحكم بحرمة ذلك الكسب وما يضاهيه ، كما أنّه قد يتحقق عنوان المعاونة وإن لم يكن مصحوباً للقصد ، و يمثل له باعطاء السوط أو السيف لمن تصدّى القتل المحرّم او الضرب المحرّم : حيث انه يصدق ذاك العنوان وإن لم يكن مقروناً بالقصد .

والحاصل : انه دائر مدار الصدق العرفي ، ففي أيّ مورد صدق على الكشف أنه معاونة على النظر الكذائي يحكم بحرمته ووجوب الستر .

وحيث إنها من القواعد العامّة ، فلاميز بين المماثل وغيره ، كما لاميز بين الرجل والمرأة ، وبيانه : بأنه اذا نظرت المرأة إلى اخرى مثلها كذلك ، أو نظر الرجل إلى مثله من الرجال كذلك ، أو نظرت المرأة إلى وجه الرجل أو كفيه مثلاً كذلك و صدقت المعاونة عرفاً ، يحكم في جميع تلك الموارد بوجوب الستر و حرمة الكشف ، فعلى الرجل أن يستر حينئذ ، كما أنّه على المرأة كذلك ، لامن باب وجوب السّتر بما هو ستر ، بل من باب حرمة المعاونة على الاثم ،

وهو النظر للتلذذ أو الريبة ، ولاميز بين المحرم وغيره من هذه الجهة .

ومنها : قاعدة وجوب النهي عن المنكر : وتماميتها أيضاً متوقفة على حرمة النظر الكذائي ، فارتقب .

ولا إشكال في وجوب النهي عنه كفاية ، كما أنه لاريب في صيرورته واجباً بالتعيّن عند انحصار الناهي في شخص خاص ، نحو ما يصير بعض مراتبه وأقسامه الممكنة بالطبع الواجبة تخييراً واجباً تعيينياً عند انحصار المخلص فيه ، فحينئذ يحكم بانه لوانحصر العلاج والنهي بالتستر يجب تعيينياً ، كما أنه لو كان لهمخلص آخر في عرضه لوجب الستر تخييراً .

ويمكن التأييد بما ورد : من أن الفضل بن عباس كان رديف رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في حجة الوداع ، و نظر إلى امرأة شابة ، و صرف الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وجه الفضل عنها ، وقال : رجل شاب وامرأة شابة ، فخشيت أن يدخل بينهما الشيطان .

ورواها في المستدرك عن بعض نسخ « الفقه الرضوي» وهو خال عن السداد ، نعم : رواها العلامة المجلسي (ره) في «البحار» على ما نقله المحدّث القمي في السفينة في كلمة « الفضل » وأنهممن رادفهالرسول صلى الله عليه وآله وسلم في حجةالوداع ، ولم أعثر في كتب الخاصة من المرأة الخثعمية هنا على شيء ، نعم : يبحث عن إتيانها في حجة الوداع واستفتائها من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في حديث طويل الذيل في كتاب الحج ، وإن نقلها الترمذي وغيره من العامّة .

ولاخفاء أيضاً في الميزبين رواية « المستدرك » ورواية « البحار » وإن كان يسيراً غير ضارّ في المقام ، ولانقاش في سند ما في « البحار » .

وأمّا المتن : فالاستمداد به هنا متوقف على أن الصرف المذكور من باب النهي عن المنكر ، كما لعلّه يشعر اليه قوله صلى الله عليه وآله وسلم « فخشيت . . . الخ » وأنه غير

مختص بالنهي عن النظر المنكر ، بل كان أيضاً لايجاد المانع ، تحصيلاً للستر الواجب ونهياً عن الكشف المحرم ، إذلو اختص بالنظر وأنه نهي فعلي عنه في قبال النهي القولي فلا شهادة له على لزوم الستر من باب النهي ، حيث إنه يمكن أن يكون النظر حراماً فقط دون الكشف ، وكم له من نظير .

والحاصل : أن التأييد بالصرف المذكور لوجوب الستر على المرأة حينئذ من باب النهي عن المنكر متوقف على عدم اختصاصه ـ أي الصرف ـ بالنظر ، بل يعمّه والكشف أيضاً ، فيكون ذاك الفعل الواحد نهياً عملياً عن منكرين : أحدهما النظر الكذائي ، والاخر الكشف .

وأمّا الثاني : فلاريب في حرمة النظر بقصد اللذة والريبة ، وبيانه : بأنه لو اخترنا المنع المطلق ـ لعدم تمامية مايدلّ على جواز النظر الى الوجه والكفين ـ فالأمر واضح ، إذالفرض حرمة النظر مطلقاً ، وإن كان المقرون باللذة و الريبة أشدّ منعاً وعذاباً .

وأمّا لو اخترنا جواز النظر الى الوجه والكفين ـ كما هو خيرة الشيخ (ره) و من يحذو حذوه ، لتمامية دليل الاستثناء ـ فلابد من التفصيل بين النظر الذي لايكون بقصد اللذة أو الريبة بدواً وإن يتبعه أحياناً وبين النظر الذي يكون بداعي ذلك ، بجواز الأول دون الثاني .

أمّا جواز الأول : فلأن تجويز النظر الى النساء اللاتي منهن الحسان دالّ على جواز ما يستتبع اللذة ، للتلازم الغالبي سيّما في الشابّين ، نعم : لو أدام النظر بداعيها لكان ذلك مندرجاً في القسم الثاني ، حيث إن الادامة في حكم النظر الحادث المستقل ، وإن كان بقاء النظر الواحد المتقدم .

وأمّا منع الثاني : فلظهور جميع تلك الأدلّة الناطقة بأن النظر سهم مسموم . . . الخ فيه ، إذ المتيقن منها ماكان بقصد الشهوة فيحرم قطعاً .

ولاتفاوت فيه بين المحرم وغيره ، فكماأنه يحرم النظر مع التلذذ أوالريبة إلى الأجنبية ، كذلك يحرم بالنسبة إلى المحرم ، بل إلى المماثل أيضاً ، واتضاحه في ضوء ما في الروايات العديدة .

ولنمهّدِ قبل الخوض فيهامقدّمة نافعة ، وهي : انّ من الدارج في الألسنة، هو أن الأمر الكذائي مثلاً حكمة للحكم و ليس بعلّة له ، وبالعكس ، و تفسّر العلّة بما يدور الحكم مداره وجوداًوعدماً ، دون الحكمة لتخلّفها عن ذاك الحكم احياناً .

و تنقيح ذلك بنحو لايحوم حوله الريب : هـوأن اللطيف بالعباد والخبير بمصالحهم ومفاسدهم قديرى أمراً هامّاً لامجال لفواته في ظرف الوجود أوالعدم، فيصير ذلـك الهامّ محبوباً له أو مبغوضاً ، فيأمـر بشيء أوينهي عنه اذاكان غالب المصادفة وإن كانت الصدفة الاتفاقية على خلافـه ، فيلزم الامتثال في جميع الموارد باتيان الأول و ترك الثاني ، حتى فيما أدرك أنه عارعن ذلك الأمر الهامّ الملحوظ ملاكاً ، إذ ليس الضبط و المميز بيد إدراك المكلّف حتى يدور مداره ، بـل لشدة الاهتمام به جعل قانوناً عامّاً لايجوز التخلّف عنه في مورد أصلاً ، وإن تخلّف ذاك الأمرعن مورد خاص بحسب تشخيص المكلّف .

وهذا المعنى مماله نظيرفي الشرع وتعارف في الناس .

أمّا الأول : فكما يحكم بلزوم العدّة بعد الدخول في مواردها المضبوطـة لحكمة تحفظ الرحم عن اختلاط المياه ، و لاميز فيه بين المراة التي تكون عاقراً و بين التي لاتكون كذلك بل تكـون ولوداً ، إذ العقروإن يمنع عن اختلاط المياه ، إلا أنـه لشدة مبغوضيته لدى اللطيف الخبير يحكم بلـزوم الاعتداد معه أيضاً كما يلزم في الولود ، لامكان الخطأ في التشخيص ، ولامكان تبدل الأوضاع أحياناً ، و نحوذلك مما يوجب الخلط المبغوض شديداً ، فجعل الانحفاظ و عـدم

الاختلاط في بعض الموارد فداء للاختلاط في بعضها الآخر، فحكم بالمنع مطلقاً لشده الاهتمام .

و أمّا الثاني : فكما يحكم المقنّن اليومي في المملكة حكماً عامّاً بعدم ورود أحد من المملكة الخارجة أصلاً ، لئلا يدخل من هو عين من عيون الأعداء فيخبرهم بما أعدّ لهم ما استطيع من قوة ، ولم يجعل تشخيص هذا الملاك بيدمن أمره بسد الباب و منع الورود ، إذ يمكن أن يخطيء في التشخيص عند تلبّس ذاك العين بلباس الفقيه الورع ، فيصيب المملكة بما صنع قارعة وهلاك .

والحاصل : ان لحاظ الأمر الهامّ ملاكاً لقانون عام ـ وإن يتخلّف أحياناً عن بعض موارده ـ معهود شرعاً وعرفاً .

نعم : لولم يبلغ ذاك الأمر نصاب الاهتمام الشديد لأمكن الترخيص في موارد قد يتفق صدفة بعضها بذاك المحذور ، نحوما حكم باليأس و عدم الاعتداد في سنّ خاص ، لأن المقنّن لمارأى ندرة الحبل بعد بلوغ المرأة ذاك الحدّ من السن جداً حكم بعدم الاعتداد تسهيلاً على العباد ، فما يشاهد من حبل اليائسة أحياناً فهوغير ناقض للحكم العام ، إذ الشرع السمح قديجعل النادر كالمعدوم ، وذلك فيما لايفوت معه أمريعنيه ويهمّه ، كما أن التعارف قداستقر على الاعتناء بخبر الثقة و الاتكال على ما ينقله من الحس أوما هوفي تلوه ممّا له مباد قريبة من الحس وإن أمكن الخطأ احياناً ، إذ الغالب هوالاصابة ، ومن المستقرفي الغريزة : أن ترك الاصابة الكثيرة للخطأ القليل النادر خطأ كثير .

وليكن هذاالأمر النافع على ذكر منك ، حتى يتبين في ضوئه : أن النظر بداعي اللذة أو الريبة محرم مطلقاً ، سواء كان المنظور اليها أجنبية أو محرما ، مماثلاً أو غير مماثل .

فيلزم النظر المستأنف في روايات الباب ، لأن حرمة النظر الكذائي إلى

الأجنبية والمحرم وان كانت اجماعية ، ولكن يشكل الجمود على مثل هذا الاجماع المحتمل استناد مجمعيه إلى ما في الباب من الادلة ، فعليه يلزم التأمل فيها ، لامكان الاختلاف في كيفية الاستنباط .

فمن تلك الروايات : مامر من رواية عبدالله بن الفضل عن أبيه عن رجل عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : قلت : أينظر الرجل إلى المرأة يريد تزويجها فينظر إلى شعرها ومحاسنها ؟ قال : لابأس بذلك اذا لم يكن متلذذاً [1] .

و السند مرسل و المتن خاص ، لأن نطاقه منع النظر بداعي اللذة إلى الأجنبية ، وأمّا غيرها من المحارم فلا ، إلا بدعوى القاء الخصوصية .

وظاهره تجويز النظر الاختباري البحت ، وأمّا مايكون مع اشتراك قصد اللذة فلا ، فضلاً عمّا اذاكان متمحضاً بداعيها ، نعم : لوصحب الاختبار اللذة القهرية فلابأس ، للتلازم العرفي .

والمراد بالمحاسن لعله عدا الوجه والكفين عند من يجوّز النظر اليهما مطلقاً بلا اختصاص بحالة الاختبار ، لأن هذا السؤال الخاص إنما هو عمّا لايجوز بحسب الطبع الاولي وبدون الاختبار ، وأمّا مايكون جائزاً بدونه أيضاً فلااحتياج إلى السؤال عنه ، فالمفهوم هو المنع عن الشعر و المحاسن بداعي اللذة ، وأمّا الوجه فلا .

والحاصل : أنه ـ مع الارسال وعدم احرازاستناد الأصحاب اليه ـ دالّ على منع النظر بداعي اللذة إلى الأجنبية ، ولا إطلاق له بالنسبة إلي المحرم ، كماأنه غيرمتعرض للمنع إذاكان مع الريبة وخوف الافتتان أصلاً ، كما أنه لايدلّ على منع النظرإلى الوجه والكفين بداعي اللذة ، بناءً على جوازه بالطبع الأوّلي .

ومنها : مارواه عن ابن أبي نجران عمّن ذكره ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، وعن يزيد بن حمّاد وغيره عن أبي جميلة ، عن أبي جعفر وأبي عبدالله عليهما السلام ، قالا : وما

(١) الوسائل باب ٣٦ من أبواب مقدمات النكاح وآدابه ح ٥ .

من أحد إلا وهو يصيب حظاً من الزنا ، فزنا العينين النظر ، وزنا الفم القبلة ، وزنا اليدين اللمس ، صدق الفرج ذلك أو كذب [١] .

والسند على الأول مرسل دون الثاني ، وإن كان أبو جميلة مختلفاً فيه .

وأمّا المتن : فظاهره التحذير عن النظر بشهوة للسياق ، حيث إن قبلة الترحم والعاطفة فيما يجوز أصل التقبيل ليست بزنا البتة ، مع أن لفظة الزنا أصدق شاهد على الاختصاص ، فيحرم النظر بداعي الشهوة إلى الأجنبية أو المحرم ، بلا تفاوت بين إنجراره إلى زنا الفرج و عدمه ، و هو بالاطلاق شامل للوجه والكفين ، وعلى القول بجواز النظر اليهما لتمامية دليل الاستثناء يقع التعارض بينهما ، ومادة الاجتماع هو النظر إلى الوجه أو الكف بشهوة ، حيث إن دليل الاستثناء باطلاقه يجوّزه ، وهذا الدليل باطلاقه يمنعه .

والعلاج بترجيح ماهو الأظهر في مادة الاجتماع من المتعارضين ، والظاهر رجحان هذا الدليل على ذاك لو لم يكن منصرفاً إلى مالا يكون بشهوة ، لأن شمول ذاك الدليل المجوّز لما اذا كان بشهوة ضعيف البتة ، بخلاف هذا الدليل .

أضف اليه : ورود غير واحدة من الرّوايات الآنفة أيضاً ـ كما سيتضح ـ فيكون النظر بقصد اللذة إلى الوجه والكفين محرماً ، فحينئذ يجب الستر للنهي عن المنكر فعلاً ، أو للزوم الاجتناب عن التعاون على الاثم ـ كما مرّ .

و منها : مارواه عن سعد الاسكاف عن أبي جعفر عليه السلام قال : استقبل شاب من الأنصار . . . إلى أن قال : فهبط جبرئيل عليه السلام بهذه الآية : قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم ويحفظوا فروجهم ذلك ازكى لهم إن الله خبير بما يصنعون [٢] .

وقد مرّ الكلام في السند بسعد الاسكاف .

و أمّا المتن : فظاهره أن شأن النزول هو النظر بشهوة و أن النازل هو

(١) و (٢) الوسائل باب ١٠٢ من أبواب مقدمات النكاح وآدابه ح ٢ و ٤ .

خصوص ما ذكر لا الزائد عنه ، إذ لم يذيل بما يفيد أنه بعض ما نزل ، وظاهره : ـ كما مر ـ حرمة النظر مطلقاً ، ولا يمكن اخراج النظر إلى الوجه والكف بشهوة بناء على تمامية دليل الاستثناء وإطلاقه ، لأن المورد وإن لا يكون مخصصاً ولكن الوارد كالنص فيه وإن كان ظاهراً في غيره ، وحيث إن المورد هو النظر بشهوة والقدر المتيقن منه هو الوجه ، فلا يمكن ترجيح إطلاق دليل الاستثناء .

فحينئذ يحكم بحرمة النظر بشهوة بلا تفاوت بين الأجنبية وغيرها ، نعم ، لا تعرض فيها لما اذا كان بداعي الريبة أو خوف الفتنة إلا بالأولوية .

ومنها : ما رواه عن محمد بن سنان عن الرضا عليه السلام فيما كتبه اليه من جواب مسائله : وحرم النظر إلى شعور النساء المحجوبات بالأزواج وإلى غيرهن من النساء لما فيه من تهييج الرجال وما يدعو اليه التهييج من الفساد والدخول فيما لا يحل ولا يحمل وكذلك ما اشبه الشعور . . . الخ [1] .

والمراد من قوله عليه السلام «لما فيه من تهييج الرجال . . . الخ» ليس هو التعليل بأن يدور المنع مدار الهيجان الفعلي أو ما يكون عرضة له ، بحيث يجوز فيما ليس كذلك سيما النظرة الاولى ، مع أنه يحرم النظر إلى الشعور مطلقاً ، بل هو حكمة له ، نظير اختلاط المياه المذكور في لزوم الاعتداد للمدخول بها مطلقاً وإن كانت عاقراً .

فيستفاد منها : أن هذا الملاك مبغوض للشارع جداً فعليه يتعدى إلى المحارم أيضاً اذا كان عرضة للهيجان المحرم بأن كان بداعي اللذة ، وكذا الحكم فيما اذا كان عرضة لارتكاب الدخول في المحرم ، فعليه كما يحرم النظر بشهوة كذلك يحرم اذا كان مع الريبة وخوف الفتنة ، إذ لا يعتبر فيه أزيد من الاحتمال العقلائي المعتد به أو الخوف مثلاً .

---

(١) الوسائل باب ١٠٢ من أبواب مقدمات النكاح وآدابه ح ١٢ .

ومنها : عن الكاهلي ، قال : قال أبوعبدالله عليه السلام : النظرة بعد النظرة تزرع في القلب الشهوة و كفى بها لصاحبها فتنة [١].

ولا ريب في ظهورها في مبغوضية النظر الشهوي إذ كفى به فتنة مرغوباً عنها ، فحينئذ كما يحرم اذاكان ثانياً كذلك يحرم اذاكان اولاً ، و كما يحرم اذا كان إلى الأجنبية كذلك يحرم اذاكان إلى المحرم ، مع أن الفتنة فيها أشد من الافتتان في الأجنبية عذاباً .

ومنها : عن علي عليه السلام في حديث الأربعمائة ، قال : لكم أول نظرة إلى المرأة فلاتتبعوها نظرة اخرى واحذروا الفتنة [٢] .

ظهورها في التحذير من الافتتان بين ، وليس المراد منه هو خصوص مورد العلم به بل المنساق من مثله عرفاً هو التحذير عمّا يخاف فيه منه ، ولاتفاوت فيه بين المحرم وغيرها ، كما لاتفاوت فيه بين الرجل والمرأة .

ومنها : مارواه عن عقاب الأعمال عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال . . . من ملأ عينيه من امراة حراماً حشاهما الله يوم القيامة بمسامير من نار وحشاهما ناراً حتى يقضى بين الناس ثم يؤمر به الى النار [٣] .

والظاهر أن المراد من ملأ العينين هو تحديق الباصرة نحو المرئي ليبصره تامّاً ، والمراد من الحرمة هوماكان بشهوة مثلاً ، فيدل على حرمة النظر الكذائي.

وفي قبال ذلك مايدلّ على حرمة نظر المرأة إلى الرجل كذلك .

نحو مارواه عن عقاب الأعمال أيضاً ، قال : قال النبي صلى الله عليه وآله : إشتدّ غضب الله على امرأة ذات بعل ملأت عينها من غير زوجها أو غير ذي محرم منها ، فانها إن فعلت ذلك أحبط الله عزّ وجل كلّ عمل عملته فان أوطت فراشه غيره كان حقاً على الله أن يحرقها بالنار بعد أن يعذبها في قبرها [٤] .

---

(١) و(٢) و(٣) الوسائل باب ١٠٢ من أبواب مقدمات النكاح وآدابه ح ٥ و ١٥ و ١٦ .
(٤) « « ١٢٩ « « « « ح ٢ .

إذ القدر المتيقن من هذه الرواية هوما اذاكان بشهوة أو ريبة مع انحفاظ الاطلاق أيضاً ، فيكون نظر المرأة إلى غير الزوج والمحرم حراماً مطلقاً ، وأشدّه ما اذاكان بشهوة أوريبة ، وأقواه مااذاكانت المرأة ذات بعل ، ولعلّه لذا قال ﷺ «إشتدّ . . . الخ» .

إلى غير ذلك من الروايات الناطقة بالحرمة سيّما عند الشهوة أو الريبة ، و حيث إن حكمة المنع عن النظر الشهوي هو العرضة للتهييج واستفيد من تلك الأدلّة مبغوضيته لدى الشرع الأنور جداً ، يحكم باستواء المحارم و غيرها عدا الزوج فيه ، فيحرم على الرجل أن ينظر إلى إحدى محارمه تلذذاً أو ريبة ، وبالعكس .

ثم إنه قد ينفكّ التلذذ عن الريبة في مادتين : إحديهما : أن يكون النظر بداعي اللذة والشهوة مع الوثوق بعدم الانجرار إلى ماهوأفحش منه من الزنا ، إمّا لعدم القدرة ، و إمّا للاقتدار على ضبط النفس الأمّارة بالسوء ، ونحوذلك .

والثانية : أن لايكون النظر بداعيها ، ولكن يكون عرضة للافتتان كما اذا نظر إلى الوجه ولم يكن حسناً جالباً ولكن أوجب تخيّل المواضع الاخرى المعدّة لذلك من باب التداعي ، ونحوذلك ، والغرض إمكان الانفكاك بينهما .

فتحصّل من جميع ماذكر : أن النظر بداعي اللذة اوالريبة محرّم ، سواء كان إلى الأجنبية أوالى المحرم ، وأن ستر الوجه والكفين معهما واجب على المرأة لاندراج المقام حينئذ تحت قاعدتي المعاونة على الاثم والنهي عن المنكر عملاً .

الثالث : في عدم وجوب ستر ماعدا العورة عن المحارم

قد تبيّن فيما مرّ لزوم ستر ماعدا الوجه و الكفين من تمام الجسد على المرأة عن الأجنبي ، فهل المحرم بمنزلة الأجنبي حتى يجب الاستتار عنه أيضاً ؟ أولا ؟ وكذا من حيث النظر .

قد اشتهر بين الأصحاب شهرة كادت تكون إجماعاً على الثاني ، خلافاً للعلامة في محكي التحرير ، ولما عن ظاهر التنقيح عدا الثدي حال الارضاع ، و لثالث بالاباحة في المحاسن خاصة وفسّرها بمواضع الزينة .

قد يستدل لحرمة النظر بعموم آية الغض ، للزوم الأخذ بعمومها وإطلاقها فيما لم يخرج بالدليل ، فما لم يثبت جواز النظر الى المحارم يحكم باستواءها مع الأجانب ، وإن كان الأمر فيهن سهلاً ، ولذا حكم بجواز النظر إلى الثدي حال الارضاع للعسر والحرج ، لأن الأم المرضعة التي لها أولاد كبار كيف يمكن الحكم بحرمة النظر إلى ثديها على هؤلاء الأولاد ؟ كما لا يمكن الحكم عليها بلزوم الستر للعسر البالغ .

وهكذا قوله تعالى « ولا يبدين زينتهن إلا ماظهر منها » حيث إنه يستوي في حرمة إبداء ما عدا الظاهر من الزينة المحارم وغيرها ، مع إمكان استفادة الاطلاق الشامل لها من بعض ما ورد في منع النظر أو لزوم الستر ، فالحكم العام هو المنع إلا ما خرج .

والحق هو عدم لزوم الستر عن المحرم وجواز النظر اليها ، و يدلّ عليه الكتاب والسنّة ، وعند اتضاح البرهان على ما ادعيناه ينقدح ما في الاستدلال على المنع .

أما الكتاب :

فقوله تعالى « فلا يبدين زينتهنّ إلا لبعولتهنّ أو آبائهنّ . . . الخ »

تقريب الاستدلال على جواز الابداء : هو إرداف المحارم للزوج ، فيجوز لهنّ إبداء زينتهنّ للمحارم كما كان يجوز بالنسبة إلى الزوج ـ عدا ما خرج بالدليل وهو العورة ـ إذ المراد من الزينة ليس هو خصوص ما يكون خارجاً عن الجسد ويتزيّن به كالكحل والسوار و نحوهما ، بل أعمّ منه و من الأعضاء

أنفسها كالوجه والثدي ونحو ذلك .

ويشهد بهذا التعميم ما مرّ من رواية الفضيل قال : سألت أباعبدالله عليه السلام عن الذراعين من المرأة هما من الزينة التي قال الله تعالى « ولايبدين زينتهنّ إلا لبعولتهنّ » قال : نعم . . . الخ [١] .

ولاريب في ظهورها في إطلاق الزينة على نفس العضو، ومن المعلوم أنه اذا كان الذراع زينة ، فالثدي والساعد والنحر والعجز والفخذ أولى بان تكون زينة .

وما مرّ أيضاً من رواية قرب الاسناد : وسئل عمّا تظهر المرأة من زينتها، قال : الوجه والكفين . [٢]

وما مرّ أيضاً من رواية أبي الجارود المروية في (المستدرك) إذ فيها . . . والزينة ثلاث : زينة للناس ، وزينة للمحرم ، وزينة للزوج . . . وأمّا زينة المحرم فموضع القلادة ومافوقها . . . وأمّا زينة الزوج فالجسد كلّه [٣] .

حيث إن الجسد باسره عدّ زينة ، كما ان تلك المواضع منه عدّت زينة ، و الغرض هو الاستشهاد باطلاق الزينة على العضو نفسه و ان جسد المرأة كلّه زينة ، وإن اشتملت هذه الرواية (الضعيفة بأبي الجارود مع عدم العمل بكثير مما يرويه) على أن الجسد كلّه ليس زينة للمحرم و ان زينته إنما هي مواضع القلادة والدملج والخلخال ومايليها ، فيحمل على الاستحباب بعد التسامح في الدليل .

فالمستفاد من الآية حينئذ هو جواز إبداء جميع الجسد للمحرم كالزوج ، إلا ما خرج بالنص ، وهو العورة .

ولاخفاء في أن جواز الكشف وعدم الستر بما هو غير مستلزم لجواز نظر

---

(١) و (٢) الوسائل باب ١٠٩ من أبواب مقدمات النكاح وآدابه ح ١ و ٥ .
(٣) المستدرك ج ٢ ص ٥٥٥ .

الغير ، ولكن المنساق من جواز الابداء لشخص هو جواز نظر ذاك الشخص إلى ما أبدته ، إذ فرق بين أن يعبّر بعدم وجوب الستر وبين أن يعبّر بجواز الاظهار لأشخاص خاصة ، حيث إنه يفهم عرفاً جواز نظر هؤلاء إلى ما أظهرته أيضاً ، وإن ابيت عن ذلك فانتظر مايأتي .

وأما السنة :

فمنها : ما رواه عن ابن محبوب عن أبي أيوب الخزاز عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث قال : يستأذن الرجل على ابنته واخته اذا كانتا متزوجتين [١] .

إذالمستفاد من المفهوم عدم لزوم الاستئذان عند عدم تزوجهما ، بل يجوز له الدخول مفاجأة ، فحينئذ يلازمه عادة النظر إلى الشعر و النحر والقدم ونحو ذلك ، فضلاً عن الوجه والكفين ، و أمّا سر لزوم الاستئذان بعد التزوج ، فلعلّ الدخول فجأةالمستلزم غالباً أو أحياناً للنظر اليهما حالكونهما متزيّنتين لبعلهما موجب للعار والحياء المبغوض لدى الشرع .

ويشهد له استئذان الرسول صلى الله عليه وآله من فاطمة عليها السلام وقولها « اُدخل » مع عدم استتار رأسها ، فاذا قال صلى الله عليه وآله : أدخل و من معي ؟ قالت عليها السلام : ليس عليّ قناع . . . إلى آخر ماتقدم نقله من رواية عمرو بن شمر ، وإن يشكل الاستدلال بها وحدها ـ لما مرّ .

ومنها : ماتقدم عن البزنطي عن الرضا عليه السلام قلت له : اخت امرأته والغريبة سواء ؟ قال نعم . . . الخ [٢] .

لااشكال في عدم شمول لفظةالغريبة للمحرم ، كما انه لاسترة في أن ارتكاز

---

(١) الوسائل باب ١٢٠ من أبواب مقدمات النكاح وآدابه ح ١ .

(٢) « « ١٠٧ « « « « ح ١ .

السائل على أن المنع مختص بالغريبة ، و حيث إنه قد أمضى هذاالارتكاز بعد تسوية اخت الزوجة والغريبة ، يستفاد منه عدم المنع بالنسبة إلى المحرم .

وكذا ما مرّ من مرسلة مروك بن عبيد عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : قلت له : ما يحل للرجل أن يرى من المرأة اذا لم يكن محرماً ؟ قال : الوجه والكفان والقدمان [١].

إذ المستفاد منها استقرار الغريزة على اختلاف حكمي المحرم و الأجنبي ، وأمّا اشتمالها على استثناء القدمين فلاضير فيه بعد أن الغرض هنا التأييد .

ومنها : ما رواه عن صفوان بن يحيى عن منصور قال : سألت أباعبدالله عليه السلام عن الرجل يخرج في السفر ومعه امرأته أيغسّلها ؟ قال : نعم وأمه و أخته ونحو هذا يلقى على عورتها خرقة [٢] و نحوها مارواه الصدوق باسناده عن منصور بن حازم [٣] إذالغسل ملازم للمس فضلاً عن النظر ، وأمّا إلقاء الخرقة على العورة فلحرمة النظر اليها مطلقاً عدا الزوجة .

واحتمال أن النظر الى المحرم جائز في خصوص ما بعد الموت بعيد جداً ، كما أن احتمال الاختصاص بالام والاخت مع اشتمالها علي قوله عليه السلام « ونحوهذا » مما لاينبغي انقداحه اصلاً ، إلى غير ذلك ممايمكن استفادة جواز النظر و عدم وجوب الستر بالنسبة إلى المحارم منها .

نحو ما رواه عن السكوني عن جعفر بن محمّد عن أبيه عليه السلام قال : لابأس أن ينظر شعر أمّه أوأخته أوبنته . [٤]

---

(١) الوسائل باب ١٠٩ من أبواب مقدمات النكاح وآدابه ح ٢ .
(٢) « « ٢٠ « غسل الميت ح ١ .
(٣) « « « « « « ح ٢ .
(٤) « « ١٠٤ « مقدمات النكاح وآدابه ح ٧ .

الرابع : في بيان صور اشتباه من يجوز النظر اليه بمن لا يجوز، وأحكامها

بعد الفراغ عن جواز النظر إلى عدّة من النساء في الجملة ، كالزوجة ، والمحرم ، وغير المسلمة من الذمّية ـ مع اختلاف ما بينها في مقدار النظر ـ وبعد مقطوعية الحرمة بالنسبة الى غيرها من الأجنبيات ، يلزم البحث عن صور الاشتباه وأحكامها .

إذ الشبهة بدويّة تارة ، ومصحوبة بالعلم الاجمالي اخرى ، وفي بلد الاسلام تارة ، وفي غيره اخرى .

وعند العلم الاجمالي : قد يدور الأمر بين كون تلك المرأة زوجة أو أجنبية، و قد يدور بين كونها ذات قرابة أو أجنبية ، و قد يدور بين كونها مسلمة أجنبية أو ذمّية .

وهيهنا شبهة اخرى دائرة بين المماثل وغيره ، حيث لا يدري أن ذاك الشخص المشهود من بُعد رجل أو امرأة ، حتى يجوز النظر على الأول ولا يجوز على الثاني، فتمام الكلام في مقامين : أحدهما : في الشبهة المحصورة ، والآخر : في الشبهة البدوية .

امّا الأول : فلو اشتبهت الزوجة بغيرها ، أو المحرم بغيرها ، أو المسلمة الأجنبية بغيرها من الذمّية وما يضاهيها ، يحكم بحرمة النظر ووجوب الغض عن جميع الأطراف لوجهين : أحدهما : تنجّز العلم الاجمالي بحرمة بعض الأطراف ، فيلزم الاحتياط المستوعب ـ كما في محلّه ـ و الآخر : استصحاب العدم الأزلي في جميع تلك الأطراف ، لأن الزوجية وإن كانت مقطوعة العدم حين الوجود فلا احتياج إلى أصالة العدم الأزلي فيها ، إلا أن القرابة وكذا الاسلام والذمّية ليس لهما سابقة حال الوجود أصلاً ، لأن المحرم توجد ذات قرابة بلا فصل وتأخر أصلاً ، ولأن إسلام المولود وذمّيته تابع لوليه ، فيولد محكوماً بحكم ذاك الولي ، فلا سبق عدم له بعد الوجود ، فان كان فيه سبق عدم فانما هو باعتبار العدم الأزلي .

فيجري في كلاالطرفين مثلاً أصالة العدم الأزلي في اشتباه المحرم بغيرها و اشتباه الذمّية بغيرها ، و أصالة العدم بعد الوجود في اشتباه الزوجة بغيرها ، ولاينافيه العلم الاجمالي ، إذالمراد من « اليقين الناقض » ما هو المتعلّق بالمشكوك نفسه ، وهواليقين التفصيلي دون الاجمالي ، لعدم تعلّقه بماتعلّق به الشك ، وهو كل واحد من الطرفين بخصوصه .

ولايلزم من جريانها في كلاطرفي الشبهة مخالفة عمليه ، فلامحذور من هذه الحيثية أيضاً ، كما في استصحاب نجاسة الكأسين من العلم الاجمالي بانقلاب حالة احديهما إلى الطهارة ، نعم ، لو كانت الحالة السابقة لهماهي الطهارة يحكم بالتعارض وعدم جريانهما معاً ، وإلالزم المحذور العملي في ارتكاب النجس ، بخلاف المثال، إذ لامحذور في الاجتناب عن الطاهر ، وهكذا في المقام .

فبمقتضي أصالة عدم الزوجية يحكم بالبناء العملي على الغض تعبّداً ، وهكذا في أصالة عدم النسب وأصالة عدم المحكومية بحكم الاسلام .

ولاريب في أن هذا الأصل كغيره من الاصول العلمية ليس محرزاً للواقع بالوجدان ولاموجباً لاندراج مصب الأصل تحت الدليل اللفظي ، بأن يصير مصداقاً له حتى ينطبق عليه ذاك الدليل اللفظي بنفسه ، لأن موضوع ذاك الدليل الاجتهادي ليس إلا العنوان الواقعي ، لا الأعمّ منه ومما حكم به تعبّداً .

نعم : لو أحرز بالوجدان أوقام الطريق أوالامارة عليه لانطبق ذاك الدليل الاجتهادي بنفسه عليه ، وأمالوأحرز بالتعبّد فلاانطباق له ، بل يكون معني التعبّد بالموضوع هو التعبّد بالبناء العملي بما يماثل مدلول ذاك الدليل الاجتهادي .

فهيهنا اذااحرز وجداناً بأن هذه المرأة ليس بزوجة ولاذات قرابة ولاذمّية، أوقام الطريق المعتدبه على العدم ، يحكم باندراجها تحت آية الغض و غيرها من الأدلّة الاجتهادية .

وأمّا لو أحرز بالأصل فلايحكم بالاندراج ولا الشمول ، إذ ليس في وسع الأصل والتعبّد توسعةالواقع بعد التنبه بأن موضوع الدليل الاجتهادي هوالذات الواقعية ، لا الأعمّ .

فمعنى التعبّد بعدم كونهازوجة مثلاً ، هوالتعبّد بالعمل بمايماثل مدلول ذاك الدليل من المنع ، صوناً له عناللغوية ، فحينئذ لايلزمالمحذور في البينأصلاً، إذ لايتمسّك بالعام ، حتى يقال بالتناقي ، للقطع بخروج أحد الطرفين وتخصيصه منه ، بل الحكم في كل واحد من الطرفين حكم ظاهري مماثل للواقعي المستفاد من العام ، فتبصّر .

ولو نوقش في الاصل لكان تنجّز العلم الاجمالي بحاله ، ولكن الظاهر تماميته هنا ، إذالعلم الاجمالي غير ناقض ، فيجرى الأصلان ولاتعارض بينهما ، حيث لايلزم من اجرائهما المحذور العملي ، بل لامجال للتعارض في بعض الفروض كاشتباه المسلمة والذمّية ، لأنأصالة عدم المحكومية بحكمالذمّة جارية بلاإشكال ، لأخذ عنوان الذمّة في لسانالدليل ، فيمكن إجراء الأصل في حاشيتي وجوده وعدمه ، وأما الاسلام فلا،لأن المستفاد من آية « الغضّ » بعد الانصرافعن الجدار و الشجر ونحوذلك هوحرمةالنظرإلى غيرالمماثل مطلقاً بلادخل للاسلام ، فيكونجميع من عدا الذمّية مندرجة تحت الاطلاق ، ووزان المقام وزان استثناء المذكى في قوله تعالى « حرّمت عليكم الميتة . . . إلا ماذكيتم » فيكون المذكى خارجاً و غيره داخلاً ، سواءانطبق على ذاك الغيرعنوانالميتة أم لا . فلوقيل : بان المنصرف من الآية حسبأخذ الايمان هوالمنععنالمسلمات ، فجوابه : بأن الضابط بعدالتقييد هو عنوان غيرالذمّية كائنة من كانت ، فلامساس للاسلام .

فحيث إنه لا أثر لبعض الأطراف في مورد ، فلاتعارض في ذاك الفرض والمورد

الخاص ، فتحصل : لزوم الاحتياط في جميع موارد الشبهة المحصورة الدائرة بين من يجوز النظر اليه ومن لايجوز .

أمّا الثاني : (أي الشبهة البدويّة) فكأن لايعلم أن هذه المرأة الواحدة ممن يجوز النظر اليها أو ممن لايجوز ، فالظاهر : وجوب الغض عنها أيضاً ، لا للعلم الاجمالي ـ إذ المفروض كون الشبهة بدوية غير مصحوبة له ـ بل لأصالة عدم كل مايحتمل الجواز لأجله ، كالقرابة ، والزوجية ، والذمّية .

أمّا عدم الزوجيّة : فواضح ، لأن هذه المرأة لم تكن حين الوجود زوجة ، فالآن كما كانت .

وأمّا عدم الرحامة وكذا الذمّية : فلأجل جرّ العدم الأزلي ، ولايعارضه جرّ عدم الاسلام وكذا الغرابة والأجنبية ، لما مرّ من أن المستفاد من الآية بعد الاستثناء هو دوران الحكم في غير مورد ذاك الاستثناء بلا عنوان خاص ، فليس المنع منحدراً نحو المسلمة أو الأجنبية حتى يترتب الأثر عليهما وينفى ذاك الأثر بنفيهما ، بل الحكم عام بلا أخذ عنوان خاص فيه ، ومن دون لزوم إثبات قيد الاسلام ونحوه حتى يثبت المنع ، بل المنع ثابت بمجرد عدم الرحامة والذمّية ، ثبت عنوان خاص أم لا ، ومن هنا يندفع توهم الاثبات .

وقد لاح لك أيضاً أن التعبّد بعدم الموضوع أو وجوده تعبّد بالبناء العملي على ذاك الحكم الملائم له لامن باب الاندراج تحت الدليل اللفظي الناظر بالواقع .

هذا اذا لم تقم الامارة الحاكمة على الأصل ، وإلا فلامجال له ، مثلاً لو اشتبهت امرأة بين المسلمة والذمّية في بلد الاسلام يحكم بعدم جواز النظر ، لأن ذاك امارة على كونها مسلمة .

وأمّا معنى امارية بلد الاسلام وتوقفها على كون الغالب والأكثر مسلمين أو كون حكومة ذاك البلد حكومة اسلامية ففي محلّ آخر ، كما أنه يعكس الأمر في بلد الكفر اذا تمّ نصاب الامارية .

نعم : لو اشتبه شبح خاص بين المماثل وغيره ، فلا يدرى أنه رجل أو امرأة ؟ فيمكن الحكم بجواز النظر لأنه شبهة مصداقية لنفس العام ، بخلاف غيرها من الشبه المارة ، لكونها شبهة مصداقية للمخصص .

وبيانه : بأن المنصرف اليه من آية الغض ونحوها هو ما عدا المماثل فيحرم النظر إلي غيره ، فعند اشتباه الشبح الخاص بين المماثل وغيره يكون شبهة مصداقية للعام نفسه ، ولا يمكن جر العدم الأزلي بالنسبة إلى غير المماثل لتعارضه بشقيقه ، فتبصّر حتى لا يختلط عليك الميز .

فحينئذ يجوز النظر إلى من لا يدرى انه مماثل أو غيره .

* * *

مسئلة ١ ـ الظاهر وجوب ستر الشعر الموصول بالشعر سواء كان من الرجل أو المرأة وحرمة النظر اليه، وأما القرامل من غير الشعر و كذا الحلى ففى وجوب سترهما وحرمة النظر اليهما مع مستورية البشرة اشكال وان كان أحوط .

إن استيفاء القول ـ من حيث الشعر نفسه ، وأنّ الموصول منه بحكم الأصيل أم لا ؟ ومن حيث اندراجه تحت الحلي وغير ذلك ـ في جهتين :

الجهة الاولى
فى ان الشعر الموصول بحكم الاصيل أم لا

والمستفاد من المتن هو لزوم ستر الموصول و حرمة النظر اليه كالأصيل ، و أقصى ما يمكن الاستدلال به على الاستواء ، هو ان الدارج في العرب الشعر الوافر و الممتد في النساء لمحبوبية ذلك لديهم ، و ترى شعرائهم يحرّضون فيه ويمدحونه بمالاينكر، ومن المعلوم : احتياج ذلك إلى شعور منفصلة وإلى قرامل به توصل تلك المنفصلات وتصير متصلات بالأصيل ، بحيث يحسب لدى الناظر انّ ذاك الشعر واحد متصل .

فاذا لوحظ هذا المحيط ونزول آية « الغض و عدم الابداء » يحكم بلزوم ستر الموصول وحرمة النظر اليه كالاصيل .

وفيه : أن المنصرف من الآية هو ما يكون معدوداً من الأجزاء ، سواء كانت مما تحلّه الحياة الحيوانية كالجسد ، أو لا ، كالشعر و الظفر ونحو ذلك ، وأمّا ما

هو خارج عن ذلك جداً فلا .

ولامیز فیما هوالمهم بین کون الشعرالموصول من شعور اجنبیة اخری التي لایحل للرجل النظرالیها وعدمه .

ولایتوهم الاستصحاب فیما اذاکان من شعور من یحرم للرجل النظرالیها، بأن یقال : هذا الشعر الخاص کان مما یحرم النظر قبل انفصاله فالآن کما کان . لالتغایرالموضوع ، إذالفصل والوصل منالأطوار غیر الدخیلة فیه ، ولذلك یحکم بترتب آثار العضو المتصل علی العضو المبان : من حرمة النظر اذاکان من المسلمة الاجنبیة ، وغیر ذلك من النظائرالفقهیة ، بل لقیام السیرة القطعیة الحاکمة علی الأصل علی خلافه .

وتوضیحه : بأن الاستصحاب کما ینتج حرمة النظر ، کذلك ینتج وجوب الستر علی المرأة الاولی التي انفصل الشعر من رأسها ، فیجب علی من یسرّح رأسها و تنفصل منه الشعور أو تقصر أو تحلق شعرها اوتقلم أظفارها و نحو ذلك أن تستر ذلك کلّه بالدفن أو غیره ، وهو مما قامت السیرة القطعیة علی الخلاف، إذ النساء في الحمامات وغیرها کان من دأبهنّ التسریح وقصّ بعض الشعروقلم الظفر مع عدم الاعتداد بالمفصول أصلاً .

ونحو ما یشاهد في الحج من التقصیر و القلم وطرح المقطوع علی الأرض منزمن الرسول صلی الله علیه وآله وسلم إلی زماننا هذا ، فهذه الامارةالقطعیة حاکمة علی الأصل .

ومما یؤکد ماذکرناه ، انه لوجری الأصل لحکم بحرمة النظر علی تلك المرأة نفسها بالنسبة إلی الشعر الموصول بشعرها اذاکان من الرجل ، لأن القائل بحرمة نظر المرأة إلی شعر الرجل یلزم علیه الحکم بعدم جواز نظر هذه المرأة الی ما وصل بشعرها من شعر الرجل استصحاباً . وهذا و أشباهه ممّا یشکل الالتزام به جداً ،بل یمکن أن یستدل لجواز النظربعض ما ورد في الباب .

نحو ما رواه عن ثابت بن سعيد قال : سئل أبو عبدالله عليه السلام عن النساء تجعل في رؤوسهن القراميل ، قال : يصلح الصوف وما كان من شعر امرأة لنفسها ، و كره للمرأة أن تجعل القراميل من شعر غيرها ، فان وصلت شعرها بصوف أو بشعر نفسها فلا يضرها [1] .

لاإشكال في السند إلا بـ «ثابت بن سعيد» حيث انه لم يوثّق ، لانه ضعّف ، و يمكن كشف وثاقته بنقل «أحمد بن محمد بن عيسى» المتصلّب في عدم النقل عن الضعاف ، عنه في الجملة ، مع نقل غيره من الأجلاء عنه .

وأمّا المتن : فان اريد من الكراهة معناها المصطلح في الفقه ـ كما لايبعد ـ لشيوع هذا الاصطلاح في عصر الصادق عليه السلام فالأمر واضح ، لاطلاق لفظة (شعر غيرها) فتشمل ما اذا وصلت شعر الاجنبية التي يحرم للزوج النظر إلى شعرها وان كانت من محارم الزوجة وأقربائها ، وما اذا وصلت شعر بعض محارم الزوج كأخته مثلاً ممن يجوز للزوج النظر اليها و لايجب على الزوجة ستره ، لأن وجوب الستر لأجل حرمة النظر ، ومع عدمها لامجال له ، فلو كان النظر إلى الشعر الموصول حراماً يكون تجويز الوصل الملازم لوقوع نظر الزوج اليه البتة بلااشارة إلى الستر اغراء بالجهل ـ تعالى الشارع عنه علوّاً كبيراً .

وان اريد منها الحرمة أوالجامع فيثبت المطلوب ، مع بُعد احتمالها أيضاً لأن المنع حينئذ ليس لأجل عدم جواز النظر إلى الشعر الموصول ، إذالمفروض إطلاق لفظة (الغير) وشمولها لما اذا كان ذاك الشعر من شعور إحدى محارم الزوج ولامنع من النظر البتة ، فلعلّه لأجل ماورد في بعض النصوص من التعليل اوالاشعار بكونه كالميتة فينبغي الاجتناب عنه .

والحاصل : أن آية «الغضّ» وغيرها منصرفة إلى الشعر الأصيل ، والاستصحاب محكوم بالسيرة القطعية على الخلاف ، وظاهر هذه الرواية المجوّزة على الكراهة

(١) الوسائل باب ١٠١ من أبواب مقدمات النكاح وآدابه ح ١ .

هو جواز النظر .

فالأقوى : عدم وجوب ستره و عدم حرمة النظر اليه من حيث كونه شعراً ، وأمّا كونه زينة ففيما يلى :

الجهة الثانية
فى حكم الشعر الموصول من حيث كونه زينة

لاريب في وجوب ستر الزينة و حرمة النظر اليها في الجملة ، إنما الكلام في المراد منها ، فان كان المراد هو خصوص الزينة الخلقية ، كاليد ، والساق ، ونحو ذلك من الأعضاء ـ كما لايبعد ـ على مامرّ من شهادة رواية الفضيل وغيرها عليه ، فلايجب ستر الشعر الموصول ولايحرم النظر اليه ، لخروجه عن الزينة الخلقية ، إذ ليس كالأصيل .

وأمّا إن كان المراد هو خصوص الزينة الخارجية التي بها تتزيّن ، كالسوار والخاتم ، ونحو ذلك ، فلايجب الستر ولايحرم النظر أيضاً ، لمامرّ من أن الزينة المنفردة عن البدن في الرؤية و إن كانت معلّقة عليه و جوداً لاحكم لها حسب الانصراف .

و ذلك بعد الفراغ عن خروج الزينة المنقطعة عن البدن و جوداً عن الحكم جداً ـ بأن كانت في العيبة والصندوق أوفي زاوية من زوايا البيت أومعلّقة على الجدار ـ يحكم بأنه لوالتصقت بالبدن و لكن امتازت عنه بالرؤية مع مستورية ذاك البدن لاحكم لها أيضاً ، وأمّا اذا اشتركت معه في الرؤية لكانت محكومة بحكمه ، أي يصير المنع عن البدن حينئذ أشد بعد ممنوعيته في نفسه وبلازينة ، فالبدن العاري عن الزينة واجب الستر ومحرم النظر ، والزينة المنفردة عنه في الرؤية جائز الابداء والنظر ، وأمّا البدن المتزيّن بها المشتركين في

الرؤية فحكمه أشد من العاري .

ولابُعد فيه ، لأن القواعد من النساء ـ مع ماأجيز لهنّ من وضع الجلباب عنهنّ وابداء بعض ما كان واجب الستر على غيرهنّ من النساء ـ يحكم عليهنّ بحرمة الابداء حينئذ اذا كنّ متبرجات بزينة .

فتبيّن الميز بين البدن والزينة : بانفكاك الأول عن الحكم بدون الثاني كما في القواعد من النساء ، وانفكاك الثاني عنه بدون الاشتراك مع الأول في الرؤية كما في غيرهنّ أيضاً ، واجتماعهما الموجب للحرمة كما في القواعد ، ولشدّتها كما في غيرهنّ .

فالشعر الموصول غير واجب الستر ولامحرم النظر ، إذ ليس من الزينة الخلقية ولاحكم للزينة الزائدة المنفردة عن البدن في الرؤية .

ومن هنا يتضح حكم القرامل والحليّ البتة من جواز النظر والابداء عند انفرادها عن البدن في الرؤية ، فما في «المستند» من استواء الشعر المتصل والمنفصل ـ لاطلاق حرمة النظر الى شعورهن ـ مقدوح .

مسئلة ٢ ـ الظاهر حرمة النظر الى ما يحرم النظر اليه في المرآة والماء الصافي مع عدم التلذذ، واما معه فلا اشكال في حرمته .

لاريب في أن النظر المحرّم لاتفاوت بين مراتبة القوية والضعيفة بعد فرض اندراجها تحت مفهوم واحد ، فحينئذ لامجال لتقييد الماء بالصفا زعماً بان الكدر منه لايوجب الابصار التام والرؤية القوية ، وإلالجاز النظر لمن في عينه عاهة مانع عن الابصار التام ، ونحو ذلك مما لايمكن الالتزام به ، نعم لو بلغت الكدورة حداً لايتيسر معه الفرد الخفي من النظر أيضاً لابأس ، لخروجه موضوعاً .

فكيف كان قال في «المستند» : الظاهر جواز النظر إلى كلّ مالا يجوز النظر اليه في المرآة والماء ونحوهما ، لانصراف النظر إلى الشايع والمتعارف ، ولعدم العلم بكونه نظراً إلى المرء والمرأة ، لجواز كون الرؤية فيهما بالانطباع، وكذا يجوز النظر إلى الصور المنقوشة ، للاصل ، انتهى .

وفيه : ان دارجية الأفرادالخاصة وشيوعهاغير موجب لانصراف المطلق عن النادر أولاً ، مع ان للمقام خصيصة مانعة عنه ثانياً ، وهي حكمة التحفظ عن التهييج ، كما سيجي .

وأمّا احتمال خروجه عن الفردية والاندراج وكون الاطلاق من باب المجاز و المسامحة ، فمندفع بأن المتّبع في سعة مفهوم اللفظ وضيقه هو العرف الذي لايتسامح في حوزته ، وإن امكن أن يكون بالدقة العقلية تسامحاً . وهذا نظير مايعتبر في صدق (النقض) وجريان الاستصحاب من اتحاد القضيّتين المقطوعة و المشكوكة الموجب لبقاء الموضوع و وحدته ، إذالعرف الدقيق في حوزته يرى الموضوع منحفظاً وان تغيّر بعض أحوالها التي لادخل له فيه ، مع انّ العقل القراح يراه متغيّراً .

و نظير مايقال : بطهارة مابقى من لون الدم في الثوب المغسول ، إذ العرف الدقيق يحكم بزوال النجس رأساً وأن الباقي من اللون ليس مصحوباً لنفس الدم بل هوأثر باق منه ، مع انّ العقل القاضي بامتناع انتقال العرض عن موضوعه ـ لأنه متقوم وجوداً به ـ يحكم ببقاء الأجزاء الصغار الحاملة لذاك اللون من الدم لامحالة .

و من المعلوم : انّ العرف يرى النظر بالمرآة أو الماء نظراً إلى المرئي الخارجي البتة . و حديث الانطباع المحتمل في كلامه (ره) ـ مع مقدوحيته في محلّه عند أهله ـ غير ضارّ في مثل المقام الذي أسّسه الفهم العرفي و شيّده الارتكاز العقلائي ، دون العقلي .

نعم : لوتسامح العرف في مورد كقبض ما ينقص عن المقدار المبيع بعنوان أنه نفس ذاك الحد فغير متّبع .

ولمزيد الايضاح نقول : إن النظرة تارة بالمرآة ، وتارة اخرى إلى المرآة .

أمّا الاولى : فلجعلها وصلة إلى المنظور الخارجي ورؤية ماله من الآثار .

وأمّا الثانية : فلتشخيص جرم تلك المرآة وانّها من أي جنس صنعت ، وغير ذلك مما يرجع اليها نفسها .

ولاسترة في انّ العرف قاض بأن وزان النظر بالمرآة أو الماء وزان النظر إلى ذاك الشيء الخارجي بلا واسطة ، وأمّا النظر اليها فهو خارج البتة عن كونه نظراً إلى ذاك الخارجي .

والحاصل : أن النظر بواسطة المرآة ونحوها كالنظر بدونها عند العرف ، ولاجه للانصراف ، فيحرم .

أضف إلى ذلك : أنّ في البين غير واحد من النصوص يمكن الاستدلال ببعضها والاستمداد من الآخر على حرمته .

فأما الطائفة الدالة :

فمنها : مامرّ من رواية علي بن عقبة ، عن أبيه ، عن أبي عبدالله عليه السلام إذ فيها «النظرة سهم من سهام ابليس مسموم وكم من نظرة أورثت حسرة طويله»[1]

وفي رواية هشام بن سالم ، عن عقبة ، عن أبي عبدالله عليه السلام . . . من تركها لله لالغيره اعقبه الله أمناً وإيماناً . . . الخ [2] ، اذ المسمومية بلحاظ كون النظر عرضة للحسرة متحققة في المقام البتة .

وفي مكاتبة محمد بن سنان عن الرضا عليه السلام . . . لما فيه من تهييج الرّجال ومايدعو اليه التهييج من الفساد والدخول فيما لايحلّ ولايحمل . . . الخ [3] .

(١) و (٢) و(٣) الوسائل باب ١٠٤ من أبواب مقدمات النكاح وآدابه ح ١ و٥ و١٢ .

حيث انه جعل هذه الحكمة ـ وهي الانحفاظ عن التهييج ـ علّة للمنع المطلق مع جعل تشخيصها بيد الشرع لا المكلّف ، وقد مرّ أن المدار هو ما يكون عرضة له لا ما هو الحاصل بالفعل ، ومن المعلوم : انّ ما هذا شأنه يجب الاجتناب عنه ، بلا تفاوت بين ما يكون بلا واسطة أو معها .

وهذا نظير جعل العدة وتشريعها لحكمة انحفاظ الرحم عن اختلاط الماء ، فيحكم حينئذ بحرمة التلقيح الموجب له و إن لم يكن على المجرى العادي ، إذ المدار ذاك الغرض ، لا الجرى العادي حتى يحل التلقيح مثلاً .

وفي رواية «عقاب الأعمال» عن رسول الله صلى الله عليه وآله ... ومن ملأ عينيه من امرأة حراماً حشاهما الله يوم القيامة بمسامير من نار ... الخ [1] .

وفي حديث المناهي ... من ملأ عينيه من حرام ... الخ، بلا أخذ الامرأة . ولا ريب في أن ملأ العين كما يحصل بالنظر المحرّم إلى الأجنبية بلا واسطة ، كذلك يحصل به معها ، ولم يؤخذ فيها عنوان النظر حتى يتخيّل انصرافه عما يكون مع الواسطة ، بل عنوان الملأ الصادق معها أيضاً .

و في صدر هذه الرواية (أي رواية عقاب الأعمال) : من اطّلع في بيت جاره فنظر إلى عورة رجل أو شعر امرأة أو شيء من جسدها كان حقاً على الله أن يدخله النار مع المنافقين الذين كانوا يتبعون عورات النساء في الدنيا ... الخ .

ولا خفاء في انّ المستفاد من هذه الفقرة ، هو مبغوضية الاطلاع على العورة أو شعر المرأة أو شيء من جسدها ، بلا امتياز فيها بين النظر المنتج له بلا واسطة أو معها ، إذ لا يمكن ان يتفوّه بجواز الاطلاع عليها بالمرآة أو الماء الصافي ونحو ذلك ، إلى غير ذلك مما يستفاد منه المنع .

---

(١) الوسائل باب ١٠٢ من أبواب مقدمات النكاح وآدابه ح ١٦

وأما الطائفة المؤيدة :

فمنها : مامرّ نقله من رواية أبي حمزة الثمالي عن أبـي جعفر عليه السلام ، قال : سألته عـن المرأة المسلمة يصيبها البلاء في جسدها إمّا كسر و إمّا جرح في مكان لايصلح النظر اليه يكون الرجل ارفق بعلاجه من النساء ، أيصلح له النظر اليها؟ قال : اذا اضطرت اليه فليعالجها إن شاءت [١] .

بيان التأييد : بأنه لوجاز النظر إلى ذاك الموضع بتوسط المرآة و نحوها لما اضطر إلى ذلك ، إذ الغرض حاصل بالنظر بتوسط المرآة ، مع احتمال كون المورد المسئول عنه مما لم يكن النظر مع الواسطة مجدياً ، ولذا جعل مؤيّداً ، وإلا لصار دليلاً .

ونحوها روايتا علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام و في الأخيرة : قال عليه السلام : اذا لم يكن عورة فلابأس . [٢]

والسرّ هوانّ المجوّز المنظر إلى العورة لابد من أن يكون الحد الكامل من الضرورة ، لامجرد الحاجة .

ومنها : ماورد من تجويـز النظر لمن يريد التزويـج ، حيث انّه لوجاز النظر بتوسط المرآة ، لما احتيج إلى تجويز ماهو حرام بطبعه الأولى مع حصول الغرض بذلك ، وليس إلا لتساويهما في الحكم .

ومنها : ماورد : من حضور المرأة المعهودة المدعية أو المدعي عليها مثلاً ، إذ لوجاز النظر بتوسط المرآة لحصل الغرض بدون الاحتياج إلى تجويز ما كان ممنوعـاً بطبعه الأولى ـ إلى غـير ذلك مما يمكن جعل بعضها دليلاً فضلاً عـن التأييـد .

---

(١) و (٢) الوسائل باب ١٣٠ من أبواب مقدمات النكاح وآدابه ح ١ و ٣ و ٤ .

ومن هنا ينقدح حكم النظر من وراء الزجاجة أوالناظورة أوالآلات الأخر التي تقرّب البعيد جداً ، لانطباق حكمة التهييج ومبغوضية الاطلاع على العورة أوشعر المرأة أوجسدها على ذلك كلّه ، فيحرم بلا كلام .

وأمّا النقش والصورة المرسومة في الجدار أو القرطاس أو نحوذلك ، فأمرها يدور مدار انطباق تلك الحكمة المجعولة علّة وتلك المبغوضية ، كما انه لايخلو بعض الموارد منها عن ذلك فيحرم ، دون بعضها الآخر فلا يحرم ، بلا تفاوت في ذلك بين معرفة ذات الصورة والنقش وعدمها ، إذلاإشكال في أن النظر إلى النقش ليس نظراً إلى الاجنبيّة ، بخلاف المرآة و نحوها ، فحينئذ لابد في التحريم من انطباق المعرضية للتهييج الداعي إلى الحرام لامطلقاً ، أو انطباق الاطّلاع على العورة ونحوها مما عدّ مبغوضاً للشرع وموجبا لدخول النار ، وإلا فلادليل على المنع عنه .

مسئلة ٣ ـ لا يشترط فى الستر الواجب فى نفسه ساتر مخصوص ولا كيفية خاصة، بل المناط مجرد الستر ولو كان باليد وظلى الطين ونحوهما .

لاإشكال فيما أفاد ، بل يمكن أن يقال : إن التعبير بوجوب الستر غير خال عن التسامح ، إذ الواجب هو عدم التمكين من النظر ، سواء كان بالستر ، أو الاستتار في المظلم ، أو الاختفاء خلف الجدار ، أو التبعّد الموجب للخروج عن مكنة النظر ، ونحوذلك .

نعم : عند الانحصار يتعيّن الستر . فحينئذ يحكم بعدم لزوم ساتر خاص

من الطاهر والمباح وعدم كونه مما لايؤكل لحمه ولا من الحرير الخالص وغيرها ، ولا كيفية مخصوصة ، لحصول الغرض بالاعمّ من ذلك كلّه ، فلا نطيل الكلام بعد اتضاح الحكم وسنده .

واما الثاني ـ أي الستر حال الصلاة ـ فله كيفية خاصة ويشترط فيه ساتر خاص ، و يجب مطلقاً ، سواء كان هناك ناظر محترم أوغيره أم لا ، ويتفاوت بالنسبة الى الرجل والمرأة ، أما الرجل: فيجب عليه ستر العورتين ، أى القبل (من القضيب والبيضتين) وحلقة الدبر لاغير ، وان كان الاحوط ستر العجان ـ اى ما بين حلقة الدبر الى أصل القضيب ـ و أحوط من ذلك ستر ما بين السرة والركبة ، والواجب ستر لون البشرة ، والاحوط ستر الشبح الذى يرى من خلف الثوب من غير تميز للونه ، و أما الحجم ـ أى الشكل ـ فلا يجب ستره .

إنّ استيفاء القول فيما أفاد ـ من حيث لزوم ستر العورتين وبيان حدّهما ومن حيث الاجتزاء بستر اللون دون الشبح فضلاً عن الحجم ، و غير ذلك ـ في طي امور :

الامر الاول : في لزوم ستر العورتين حال الصلاة وضعاً

لاإشكال في أن المنساق من الأمر والنهي بالطبع الأولي هو البعث نحو الفعل والزجر عنه تكليفاً ، وأمّا اذا انحدرا نحو المركّب ذي الاجزاء والشرائط يستفاد

منهما الارشاد إلى الجزئية والشرطية وضعاً ، فلايصح ذاك المركّب الفاقدلهما ، أولأحد هما ـ كما في محلّه .

وكيف كان : قد يستدل للزوم ستر العورتين حال الصلاة وبطلانها بدونه بالاجماع ، وهو إن أمكن تحصيله فضلاً عما نقل ، إلا أنه لوجود غير واحد من النصوص الصالحة للاستدلال ـ المحتمل تمسّك المجمعين بها ـ مما يشكل الطمأنينة اليه والاتكال عليه .

فالمهم هو الفحص عما استدل ، أويمكن أن يستدل به ، أويستمد منه ، حتى يحصل من المجموع الوثوق التام بلزوم ذلك وضعاً .

فمن تلك النصوص : مارواه عن محمّد بن مسلم (في حديث) قال : قلت لأبي جعفر عليه السلام : الرجل يصلّي في قميص واحد ؟ فقال : اذاكان كثيفاً فلابأس به يعنى اذاكان ستيراً .[1]

وأورد صدر هذه الصحيحة في (ح ١ باب ٢٢ من ابواب لباس المصلّي) عن محمّد بن مسلم قال : رأيت أباجعفر عليه السلام يصلّي في إزار واحد ليس بواسع قد عقده على عنقه ، فقلت له : ما ترى للرجل يصلّي في قميص واحد ؟ فقال : اذا كان كثيفاً فلابأس به .

إن المستفاد من الصدر والذيل هوتستر المعصوم عليه السلام بازار واحد غيرواسع معقود على عنقه ، ولايمكن الاطمئنان بأن ذلك للسترعن الناظر ، إذ لادلالة للصحيحة على كونه عليه السلام في مرأى الناظرين أو معرض له ، لامكان كونه عليه السلام في بيت داره واتفق انكشاف الباب حين مرور الراوي فرآه كذلك ، وحيث انه رآه عليه السلام يصلّي في ثوب واحد تجهّز للسؤال عن حكمه مع مافي ذهنه من محبوبية الزائد عنه ، فسأل عنه واجيب بالجواز اذاكان كثيفاً ـ أي ستيراً ـ لاتحاد معناه في الموردين .

(١) الوسائل باب ٢١ من أبواب لباس المصلى من كتاب الصلاة ح ١ .

فيدل على اشتراط صحة الصلاة بالساتر في الجملة ، ولامجال لتوهم كونه للحفظ عن النظر بعد اختصاص مصب السؤال بالصلاة ، مع إطلاقه الشامل لما اذا صلّى في معرض الرؤية أو في غيره .

نعم : لايستفاد منه لزوم ستر العورتين بالخصوص وإن كان هو المتيقن من ذلك، بل المستفاد منه لزوم ستر مايحويه القميص الواحد ، و هو أعم من العورتين في طرفي الفوق والتحت ، فيلزم ستر ما فوقهما و كذا و ما تحتهما بمقدار يغطّيه القميص الواحد المتعارف .

فلوقام دليل آخر على عدم لزوم ذينك الطرفين يحكم بالاستحباب والفضل بالنسبة إلى الطرفين مع بقاء اللزوم المستفاد بالنسبة إلى العورتين بحاله .

ومنها : مارواه عن محمد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : سألته عن الرجل يصلّي في قميص واحد أوقباء طاق أوفي قباء محشو وليس عليه إزرار ؟ فقال : اذا كان عليه قميص صفيق أو قباء ليس بطويل الفرج فلابأس ، والثوب الواحد يتوشّح به والسراويل كل ذلك لابأس به ، وقال : اذا لبس السراويل فليجعل على عاتقه شيئاً ولوحبلاً [1] .

والطاق : هوضرب من الثياب بغير جيب ، والصفيق : هو الثوب الكثيف النسج ومصب السؤال إنما هو بلحاظ مايعتبر في الصلاة ، و مفاد الجواب هو لزوم كون القميص ساتراً و كون القباء غير طويل الفرج ، و ظاهره نفي البأس اذا كان قصير الفرج ، فيدلّ على عدم لزوم ستر القدم ولا الساق .

فحينئذ يستفاد : انّ الستر بالنسبة إلى ماتحت العورتين غير واجب الاستيعاب لجواز كشف الساق وما يليه . نعم : لادلالة له بالنسبة إلى مازاد عن ذلك حتى يستفاد منه جواز كشف ذلك الزائد أيضاً فينحصر الستر في العورتين ، بل لابدمن التماس دليل آخر .

---

(١) الوسائل باب ٢٢ من أبواب لباس المصلي ح ٢ .

ومنها : مارواه عن أبي مريم الأنصاري (في حديث) قال : صلّى بنا أبو جعفر عليه السلام في قميص بلا إزار ولارداء ، فقال : انّ قميصي كثيف فهو يجزي ان لايكون عليّ إزار ولارداء [١] .

إن الذيل الذي هوالمهم في الاستدلال يحتمل أن يكون منحدراً نحوالستر عن الناظر ، لاما هو المعتبر في الصلاة ، حيث انه عليه السلام كان بمرأى من المأمومين المقتدين به عليه السلام ، فقال : بأن القميص لكثافته و ساتريته مجز بالنسبة إلى التكليف بما يستر عن الناظر ، فحينئذ لامساس له بالمقام .

ولكن الانصاف : انه ظاهر في بيان ما يجزي في الصلاة فيدلّ على بطلانها اذا لم يكن ستيراً . نعم : لايستفاد لزوم سترخصوص العورتين وإن كان هوالمتيقّن .

ومنها : مارواه عن علي بن جعفرعن أخيه ، قال : سألته عن الرجل صلّي و فرجه خارج لايعلم به ، هل عليه إعادة أوما حاله ؟ قال : لاإعادة عليه وقد تمّت صلاته [٢] .

حيث انّ اختصاص السؤال بصورة الجهل بالموضوع كاشف عن استقرار إرتكازه على المنع حال العلم ، فلوجاز الكشف مطلقاً للزم بيانه بتخطئته السائل وردعه عمّا ارتكز في ذهنه ، فالاكتفاء في الجواب بعدم الاعادة ظاهرأو مشعر بتقرير ارتكازه ، فعليه يكون ستر الفرج معتبراً في صحة الصلاة عند العلم بالموضوع ، حسبما يستفاد من هذالنص .

ومنها : مارواه عن عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : سالته عن الرجل يصلّي فيدخل يده في ثوبه ، قال : إن كان عليه ثوب آخر إزار أوسراويل فلابأس ، وإن لم يكن فلا يجوز له ذلك ، و إن أدخل يداً واحدة و لم يدخل الاخرى فلابأس [٣] .

---

(١) الوسائل باب ٢٢ من أبواب لباس المصلى ح ٧
(٢) « « ٢٧ « « « ح ١ .
(٣) « ٢٠ « « « ح ٢ .

والظاهر : انّ المنع عند دخول اليدين في الثوب هو كونه عرضة للحركة والتحوّل من موضع إلى آخر فينكشف مالابد من ستره ، وأمّا عند خروج إحدى اليدين من الكمّ و إن دخلت الأخرى فهو مانع عن التحوّل الموجب للكشف ، فلولم يكن الستر في الجملة معتبراً في صحة الصلاة لما فصّل بين الصورتين جوازاً ومنعاً .

نعم : لايستفاد منها تعيّن ستر العورتين ، و إن تدل على عدم وجوب ستر الزائد عمّا يحويه الازار ويستره السراويل من جهة فوق العورتين ، حيث قال عليه السلام «وإن كان عليه ثوب آخر إزار أوسراويل فلابأس . . . الخ» حيث انه يدل على عدم لزوم ستر الزائد عمّا مايحويه السراويل ، وقد مرّ عدم لزوم ستر القدم والساق، لتجويز الصلاة فيما ليس بطويل الفرج وإن كان قصيره ، فحينئذ يتضيق مايحتمل لزوم ستره من الطرفين ، ولعلّه ينحصر في العورتين ، فارتقب .

و منها : مارواه عن علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام ، قال : سألته عن الرجل قطع عليه أوغرق متاعه فبقي عرياناً وحضرت الصلاة كيف يصلّي ؟ قال : إن أصاب حشيشاً يستربه عورته أتمّ صلاته بالركوع والسجود ، و إن لم يصب شيئاً يستر به عورته أومأ و هوقائم [1] .

لانقاش في السند .

و أمّا المتن : فقد انحدر السؤال نحو كيفية الصلاة مع فقد الساتر ، فكان ذهن السائل قد ارتكز فيه لزوم ماصار هنا مفقوداً ، فاجيب بلزوم ستر العورة بالحشيش عند الامكان ، فيستفاد منه شرطية الستر، كما انه يستفاد منه عدم لزوم ستر مازاد عنها وإن وجد مايستره ، بل المعتبر هو خصوص ستر العورة .

ولاخفاء في انّ مصب الاستدلال إنما هوالفقرة الاولى من الجواب ، لاالثانية

(١) الوسائل باب ٥٠ من أبواب لباس المصلي ح ١ .

لخروجها عن الكلام الآن، كما انه لامرية في نفي الخصوصية للحيثش ، بل لو أصاب ساتراً آخر نحوه لوجب و كفى ، و لاسترة أيضاً في انّ ايجاب ستر العورة عند الاصابة ليس للحفظ عن الناظر ، للاطلاق الشامل لما اذا كان هناك ناظر محترم أم لا .

و منها : مارواه عن زرارة عن أبـي جعفر عليه السلام . . . و إن كانت امرأة جعلت يدها على فرجها ، وإن كان رجلاً وضع يده على سوأته ، ثمّ يجلسان فيؤميان إيماء ، ولا يسجـدان ولا يـركعان فيبدو ما خلفهما ، تكون صلاتهما إيمـاءً برؤسهما . . . الخ [١] .

وظاهرها ترك بعض الأركان الهامّة حفظاً لستر العورة ، ولا اختصاص لذلك بما اذا كان هناك ناظر ،للاطلاق ، فيكون لزومه بلحاظ الصلاة لاغير ، وحيث انه لم يجعل لما عدا العورة حكماً ، يستفاد منه انّ سترها هو المتعيّن ، دون ما عداها .

ومنها : مارواه عن محمّد بن علي الحلبي ، قال : سألت أباعبدالله عليه السلام عن رجل أجنب في ثوبـه وليس معه ثـوب غيره (آخر) ؟ قال : يصلّي فيه فاذا وجد الماء غسله [٢] .

وبهذا المضمون غير واحد من النصوص التي رواها في ذاك الباب .

ومنها : رواية علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام . . . وان لم يجد ماء صلى فيه ولم يصلّ عرياناً [٣] .

وقـد اختلف الأصحاب (ره) فيما لو انحصر ثوبـه في نجس مع التمكّن من النزع لعدم البرد ونحوه على أقوال ثلاثه :

الأول : تعيّن الصلاة في ذاك الثوب النجس وعدم جوازها عرياناً ،والثاني: التخيير بين الصلاة فيه وبين الصلاة عارياً ، والثالث : تعيّن الصلاة عارياً .

(١) الوسائل باب ٥٠ من أبواب لباس المصلى ح ٦ .
(٢) و (٣) الوسائل باب ٢٥ من أبواب النجاسات ح ١ و ٥ .

والأول هو خيرة الماتن (ره) في احكام النجاسات ، وهو الموافق لظواهر هذه النصوص العديدة التي لم نأت إلّا بنزر منها .

وتقريب الاستدلال بها على لزوم الستر في الجملة : هو انه لامرية في شرطية الطهارة أو مانعية النجاسة . فلو حكم بجواز الصلاة في النجس أو تعيّنها و عدم جواز التعري ، فلابد من أن يكون لأمر لزومي آخر مساولها أو أقوى منها ،وهو الستر ، فعلى القولين الأولين يتم التقريب ، لأن تجويز الصلاة في النجس المستلزم لفوات الشرط لابد من أن يكون للزوم الستر ، و حيث انّ تلك النصوص مطلقة لايمكن حملها على خصوص ما اذا كان الستر عن الناظر لا للصلاة .

نعم: على القول الثالث (اى تعيّن التعرّي و عدم جوازها في النجس) لايتم المطلوب .

ومنها : مارواه عن صفوان بن يحيى ، انه كتب إلى أبي الحسن عليه السلام يسأله عن الرجل معه ثوبان فأصاب أحدهما بول ولم يدر أيّهما هو و حضرت الصلاة وخاف فوتها وليس عنده ماء كيف يصنع ؟ قال يصلّي فيهما جميعاً [1] .

تقريب دلالتها على لزوم الستر في الجملة للصلاة : هو انه لوجازت عارياً وبلا ستر لما اوجب التكرار بان يصلّي تارة في هذا الثوب و اخرى في ذاك ، بل لزم الحكم بعدم الاحتياج إلى الامتثال الاجمالي بالتكرار ، للاكتفاء بالامتثال التفصيلي ، وهو إتيانها عارياً فيما لاناظر هناك ، وأمّا الحكم بالتكرار مطلقاً سواء كان هناك ناظر أم لا ، فليس إلّا لوجوب الستر فيها .

نعم : لاظهور لها كغيرها من نصوص (باب ٤٥) في تعيّن ستر العورة ، وإن كان القدر المتيقّن منها بأسرها هو سترها . وهذا بخلاف رواية علي بن جعفر المتقدمة ، لظهورها في تعيّنها وعدم لزوم ستر ماعداها .

و منها : مارواه عن حمّاد بن عثمان عمّن رواه عن أبي عبدالله عليه السلام ، في

(١) الوسائل باب ٦٤ من أبواب النجاسات ح ١ .

الرجل يصلّي في الخف الذي قد أصابه القذر ؟ فقال : اذا كان ممّا لاتتم فيه الصلاة فلابأس [٢] . ونحوها غيرواحدة من النصوص المروية في ذاك الباب .

حيث انّ المستفاد منها لزوم الستر في الصلاة إجمالاً ، و انه لاتصح عارياً بالاختيار وإن لم يبيّن فيها حدّ ذلك .

فالمتحصّل من هذه الروايات المشتملة على الصّحاح وغيرها : هو لزوم ستر العورتين في الصلاة و انها لاتصح بدونه ، لأنها على قسمين : أحدهما : ما يكون القدر المتيقّن منه ذلك ، و الآخر : مايكون ظاهراً فيه بالخصوص كرواية علي بن جعفر .

الامر الثانى : فى تحديد مايجب ستره فى الصلاة على الرجل

قدمرّ تمام القول في تحديد العورتين (ص ٩) فراجع ، وإنما التعرض لههنا للاشارة إلى خروج العجان عن الحدّ وأن انكشافه غيرضار لصحة الصلاة ، و ذلك لأن التحديد المستفاد مما ورد في مستورية الدبر بالاليتين ومستورية القبل باليد فيما فرض ستره بها دالّ على خروج ماعدا ذلك من الحدّ ولو كان هو العجان ، ولذا احتاط في المتن ندباً بلاوجوب .

الامر الثالث : فى كيفية الستر وبيان لزوم استتار الشبح

إن للستر انحاء خاصة حسب الخصوصيات المختلفة في المستور ، اذ له حجم بمعنى البُعد الخاص ،كالصغر والكبر ، والضخم والدقة المقابلة له .وكذا له حجم بمعنى الشكل الخاص من الكروية والاستدارة ، أو التربيع والاستطالة ، وما إلى ذلك من الأشكال القائمة بالأجسام . و له لون خاص من البياض و الحمرة و نحو ذلك ، فهل يجب ستره بجميع هذه الخصوصيات ؟ أويكفى ستر بعضها ؟

وليعلم : انّ المرجع عند الشك في شرطية الزائد عن المتيقّن هو البراءة

(١) الوسائل باب ٣١ من أبواب النجاسات ح ٢ .

لا الاشتغال ، إذلا تفاوت بين الوضعي والتكليفي من الحكم ، وان الزائد منه فيهما منفي بالأصل الجارى في الارتباطى من الأقل و الأكثر ، كما في الاستقلالي من ذلك .

لااشكال ظاهراً في صدق عنوان الستر عند استتار البشرة واللون مع امكان تميّز الحجم من البُعد والشكل ، وإلا لما صدق عنوانه في المرأة المستورة عن نظر الأجنبي عند إمكان تميّز ذلك ، وهو كما ترى ، إذلا ارتياب في صدق الستر هناك مع امكان تميّزه في المرأة المتعارفة التي تمشى ساترة بجميع جسدها ، و إن شك فالمرجع هو البراءة .

وأمّا البشرة واللون : فالظاهر تحتّم الستر وعدم تحقق عنوانه بدون مستورية ذلك ، سواء كان الانكشاف و عدم المستورية لأجل ان للساتر خللاً يرى من اثنائه ، أولأجل صفائه ورقته يحكى ماوراءه ، و إن كان مسدود السدى و اللحمة جداً بلاخلل ،أمّا الأول : فواضح البتة لأنّه بمنزلة فقد الساتر رأساً ، إذالمفروض ان الخلل بمنزلة الشبكة للفصل بين السدى واللحمة ، فالمرئى حينئذ إنما هو نفس البشرة لاغير .

وأمّا الثاني : فهو وإن لم يكن بهذا الوضوح ولكن يزول خفائه ـ إن كان ـ في ضوء مقدمة نافعة ، و هي ان كل كيفية كانت محرمة في النظر تكون مانعة في الصلاة ، إذ لافرق بينهما في مفهوم الستر وعنوانه ، وحيث انه لوسترت الأجنبية نفسها بكسوة رقيقة جداً تحكي ماورائها من لون الجسد البتة لحكم بعدم الاكتفاء بها حينئذ وبحرمة النظر اليها هكذا ، وذلك لعدم صدق الستر ، إذليس المعنى به هومجرد وضع شيء على الجسد شف أوغلظ ، بل المراد هوما به يختفى عن النظر ، فلذلك لايجتزي بالاستتار خلف الزجاجة الحاكية .

ففى المقام أيضاً لوستر الرجل عورته بثوب رقيق يحكي شبحها يحكم بعدم الكفاية ، لأن المرئي أولا وان كان هو نفس الساتر الحائل بين الباصرة و بين

الجسم ، إلا انه لرقته وصفائه في حكم عدم الحيلولة لدى العرف ، فيتميّن ستر الشبح بهذا المعنى ، وأمّا ستر الحجم بمعنييه فلا .

وأما المرأة فيجب عليها ستر جميع بدنهـا ، حتى الرأس والشعر ، الا الوجه المقدار الذى يغسل فى الوضوء ، والاليدين الى الزندين ، والقدمين الى الساقين ظاهرهما وباطنهما ، ويجب ستر شيء من أطراف هذه المستثنيات من باب المقدمة .

يستفاد من المتن كون الأمر في الرأس والشعر ليس على وزان الجسد ، بل مما نوقش فيه ، فلـذا صرّح بالاستواء و لزوم الستر ، فتمام القول في المستثنى والمستثنى منه ومايتلوذلك في ضمن امور :

الامر الاول : فيما يجب على المرأة من الستر فى الصلاة

لاريب في عدم التلازم ، بين الستر الواجب للتحفظ عن نظر الأجنبي ، وبين الستر المعتبر في صحة الصلاة ، فلا يدور أحدهما مدار الآخر سعة وضيقاً ، فعليه لابـد من التماس الدليل الدالّ على لزوم ستر جميع الجسد في الصلاة حتى يبحث عمّا يستثنى منه ، وإلّا فيكون الجواز في موارد الاستثناء مطابقاً للأصل ، فيلـزم الفحص البالغ عن نطاق ماورد في الباب من النصوص التالية .

فمنها : ما رواه عن الفضيل ، عن أبـي جعفر عليه السلام ، قال : صلّت فاطمة عليها السلام في درع وخمار على رأسها ، ليس عليها أكثر مما وارت به شعرها واذنيها[1] .

(١) الوسائل باب ٢٨ من أبواب لباس المصلى ح ١ .

قد يحتمل أن يكون نقل أبي جعفر عليه السلام ـ حسب هذا الخبر ـ لبيان الحكم وتحديد مواضع الستر ، فحينئذ يلزم الأخذ بما يستفاد من نطاقه ، وانه لايلزم اكثر من الدرع والخمار ، وكذا لايلزم ستر اكثر من الشعر والاذن من الوجه اذاكان المراد بلحاظ العرض ، ومن العنق اذاكان بلحاظ الطول ، اذ الأكثرية هنا إمّامرادفة للأعرضية أو للأطولية .

فان لوحظ الحد الطولي ، يحكم بعدم ستر ماطال عن الاذن و خرج عن حده في امتداده الطولي ، أي العنق .

وإن لوحظ الحد العرضي ، يحكم بعدم ستر ماخرج عن حده في الامتداد العرضي ، أي الوجه . وإن أمكن إرادتهما معاً يحكم بعدم ستر ماخرج عن حديّه.

وأمّا بالنسبة إلى الساق والقدم : فهو رهين لما تعارف من الدرع في ذاك العصر وانه هل كان طويل الذيل مجروراً على الأرض حتى يستر القدم أو لا ؟

وقد يحتمل أن يكون النقل لبيان ماكانت فاطمة عليها السلام من الفقر وفقد ما يستر به الزائد عن ذاك الحد ـ كما ورد في شأنها عليها السلام من ابتلاءها بالجوع احياناً مع التحمل والصبر في سبيل الله ـ فعليه لاصلوح له للاستدلال ، لأنه بلحاظ مقام الضرورة التي يجوز فيها التعري فضلاً عن الاكتفاء بذلك ، ولا يبعد هذا الاحتمال ، إذ المأخوذ فيه ليس إلا «صلّت» بلا إشعار بالاستمرار حتى يستفاد منه الاختيار وعدم الضرورة ، ونحو ذلك .

ومنها : مارواه عن علي بن جعفر ، انه سأل أخاه موسى بن جعفر عليه السلام عن المرأة ، ليس لها إلا ملحفة واحدة، كيف تصلي ؟ قال : تلتف فيها وتغطّي رأسها وتصلّي ، فان خرجت رجلها وليس تقدر على غير ذلك فلا بأس [1].

والمراد من الملحفة مايلبس فوق الثوب ، وقد ارتكز في ذهن السائل لزوم الستر في الجملة ، فيسأل عن كيفيته اذاكانت لها ملحفة واحدة .

---

(١) الوسائل باب ٢٨ من أبواب لباس المصلي ح ٢ .

والمستفاد من الجواب هو لزوم الالتفاف ـ اذليس لها أزرار حتى تعقد فيتحقق الستر ، بل لابد من اللف المساوي لعقد الأزرار في غيرها ـ ولزوم تغطية الرأس ، فبالأول يستر العنق والنحر والثدي وغير ذلك من الأعضاء ، وبالثاني يستر الرأس وكذا الشعر البتة .

وأمّا المراد من الرأس : هل هو مقابل البدن حتى يجب ستر الوجه ؟ أو هو مقابل للوجه حتى يكون خارجاً ؟ فأمر آخر ، ولعل المنساق من لزوم الالتفاف وتغطية الرأس هو ستر الوجه ايضاً ، وان يحكم باستثنائه نصاً وفتوى ، كما سيجيء.

وكذا المستفاد من الجواب أيضاً بالمفهوم لزوم ستر الرجل عند الامكان ، وحيث انه شامل للقدمين البتة لأنه من الرجل قطعاً و مجرد التسمي باسم خاص لايخرجهما عنه يحكم بلزوم سترهما حسب هذا النص ، وإن أمكن اخراجهما ان تمّ دليل الاستثناء .

كما انه يستفاد منه أيضاً كون ستر الرأس أهم لدى الشارع من ستر الرجل مع وجوبهما معاً .

وأمّا الكف : فهو وإن كان مستوراً هنا بالالتفاف إذ باليد يتحقق اللف غالباً، ولكنه لايدلّ على وجوب ستره ، لأن مورد الحاجة إلى الالتفاف المتوقف على مستورية الكف أيضاً غير ناهض لوجوبه .

ومنها : ماروا ه عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : المرأة تصلّي في الدرع والمقنعة اذا كان كثيفاً ، يعني ستيراً [1] .

ودلالتها على لزوم الستر مع جواز التمسك بما يستفاد من حدها متوقفة على كونها بصدد بيان التحديد أيضاً ، وأمّا لو كانت للاشارة إلى ماهو الواجب في موطنه ، فلا .

فعلى فرض كونها لبيان الحد أيضاً لايستفاد منها أزيد من لزوم ستر ما يستره

(١) الوسائل باب ٢٨ من أبواب لباس المصلي ح ٣ .

الدرع والمقنعة على الجرى المتعارف في ذلك العصر ، لامطلق مايصدق عليه الدرع طال عمّا هو الدارج في ذلك العصر أو قصر عنه ، فان تحقق تعارف ما هو طويل الذيل و واسع الكم لحكم بلزوم سترما يستره الدرع بطبعه الأولي المتعارف . وكذا في المقنعة الساترة للرأس والشعر ، وسيجيء الكلام في قوله . . . ستيراً .

و منها : مارواه عن يونس بن يعقوب ، انه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يصلّي في ثوب واحد ؟ قال: نعم قلت : فالمرأة ؟ قال : لا، ولا يصلح للحرة اذا حاضت إلا الخمار ، إلا أن لاتجده [1]

ان ظاهرها ـ حسب التناسب بين الحكم والموضوع ـ هو انه لماكان حد الستر في المرأة للصلاة أزيد من حده في الرجل لها حكم بجواز صلاته في ثوب واحد دون صلاتها فيه ، لعدم كفايته بما يجب عليها من الستر ، وأمّا قوله عليه السلام «ولا يصلح» فلاظهور له في الحكم غير اللزومي ، لما مرّ من استعماله في التحريم، وأما إرادة التنزيه منه فانما هو لقيام الشاهد الخارجي أو المعارض و نحوذلك ، فيحمل على المنع . وأمّا الحصر في الخمار فاضافي لاحقيقي ، حيث انّ الصبية قبل أن يدركها البلوغ يجوز لها كشف الرأس في الصلاة ، كما يجوز لها الكشف للناظر ، وأمّا اذا بلغت فلاتصح صلاتها بدون الخمار ، ومن المعلوم : انه لاموضوعية له (أى للخمار بما هو خمار) فيحكم بأن المناط هو سترالرأس ، وبه يستر الشعر أيضاً على النحو الدارج .

ومنها : مارواه عن المعلى بن خنيس عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : سألته عن المرأة تصلّي في درع و ملحفة ليس عليها ازار و لا مقنعة ؟ قال لابأس اذا التفّت بها وإن لم تكفها عرضاً جعلتها طولاً [2] .

لعلّ السؤال إنما هو لأجل ماورد من تعدد الثياب من الازار والدرع والخمار ونحوذلك ، فسأل عن حكم ما اذا لم يكن عليها إزار ساتر للرجل ومقنعة للرأس

---

(١) و (٢) الوسائل باب ٢٨ من أبواب لباس المصلى ح ٢ و ٥ .

بل كان عليها في صلاتها درع وملحفة فقط ، فاجيب بالجواز والصحة عند الالتفاف بالملحفة ، لما أشير اليه سابقاً من احتياج مثل هذا الثوب الواسع الملبوس فوق الدرع مثلاً إلى اللف ، وإلا لما ستر الشعر ولا العنق ولا الجيب ونحو ذلك بخلاف ما اذا كان عليها خمار ، لأنه معد للستر بلا احتياج إلى الالتفاف المعنيّ به هنا .

وأمّا المراد من الذيل : فهو لزوم ستر مايستره الدرع بطبعه من الرجل ، إذ لو كان الدرع ساتراً له لما احتيج إلى لفها طولاً على نفسها . ولا يعارضه مامرّ من الصلاة في الدرع اذا كان ستيراً مع المقنعة ، لاحتمال اختلاف الدروع قصراً وطولاً ، ففي مورد الاكتفاء كان ساتراً لما يعتبر ستره من الرجل ، وفي هذا المورد لم يكن كذلك ، فلذا امر بالالتفاف بالملحفة طولاً عند عدم كفاية الالتفاف بها عرضاً لستر مابقي من الرجل مكشوفاً ، لعدم استتاره بالدرع .

نعم : لاظهور لها في الحد الذي يلزم ستره من القدمين أيضاً ، بل أقصى ما يستفاد منها انّ في الرجل موضعاً لازم الستر ولايستره الدرع المفروض .

ومنها : مارواه عن النبي صلى الله عليه وآله ، قال : ثمانية لايقبل الله لهم صلاة : منهم المرأة المدركة تصلّي بغير خمار [1] .

وظاهرها لزوم ستر الرأس بعد البلوغ في تجاه عدم لزومه قبله . ولايغرّنك التعبير بلفظة (القبول) مع لحاظ ماهو الدارج في الألسنة من الميز بينه وبين الصحة لأن هذا الميز لايتعدى عن طور الاصطلاح الفقهي إلى حريم الأحاديث أصلاً ، بل المراد من القبول ماهو المقابل للرد فاذا لم يقبل يكون مردوداً ، ولانعني بالباطل إلا المردود الذي لاجدوى فيه أصلاً .

وأمّا مايترائى من الحمل على نفي الكمال لا الصحة ، فانما هو لشاهد خارجي

(١) الوسائل باب ٢٨ من أبواب لباس المصلي ح ٦ .

أو للعلاج بين المتعارضين ، وأمّا بدون الدليل الخارجي فلا ، وذلك نظير حمل قوله: «لاصلاة لجار المسجد إلا في المسجد» على نفي الكمال ،مع انحفاظ قوله : «لاصلاة إلا بطهور» بحاله ، والميز هو قيام الشاهد من الاجماع وغيره على إرادة نفي الكمال في الأول دون الثاني .

ومن هنا حكم الأصحاب (ره) ببطلان عبادة (من لاولاية له) حملاً لما ورد من عدم قبول عبادته على المعنى المقابل للرد ، حتى ينتج انّ عدم القبول هو الرد، خلافاً لصاحب الحدائق . فالمنساق من عدم القبول هنا هو بطلان صلاة من لم يستر رأسها من النساء ، إذ لاخصوصية للبالغة .

ومنها : مارواه عن محمد بن مسلم (في حديث) قال : قلت لأبي جعفر عليه السلام : ماترى للرجل يصلّي في قميص واحد ؟ فقال : اذا كان كثيفاً فلابأس به ، والمرأة تصلّي في الدرع والمقنعة اذا كان الدرع كثيفاً ، يعني اذا كان ستيراً [1] .

قدمرّ مايرجع اليها عند بيان فقه رواية «محمد بن مسلم» بلا احتياج إلى التكرار ، وإنما المهم هنا هو انّ المستفاد منها ومن نظائرها هو التحديد ، وانه يجوز أن تصلّي في الدرع والمقنعة مثلاً وإن لم يكن عليها أزيد منهما .

فحينئذ لابد من لحاظ اختصاص الدرع بكونه ستيراً وماهو السر له ؟ حيث انه لم يشرك المقنعة معه فيه ، أي في هذا القيد ، فهل السر هو بيان عدم لزوم ستر الشعر ؟ كما احتمل في المدارك ، مع مانوقش فيه بلزوم عدم استتار جلدة الرأس حينئذ ـ كما في الجواهر ـ أو السر أمر آخر ؟ وهو بيان جواز الاكتفاء بثوب واحد ـ وهو الدرع اذا كان ستيراً وكافياً لستر مايستره المقنعة أيضاً ، فان أمكن الاكتفاء به يجزيها بلا احتياج إلى ثوب آخر كالمقنعة ـ و أن ماحكم أولاً من التعدد إنما هو للجرى المتعارف ، و أن المناط هو ستر مايستره الدرع والمقنعة على العادة بلا خصوصية للتعدد ، ويشهد له مايلي ، بلا اعتداد للاحتمال الأول ،

(١) الوسائل باب ٢٨ من أبواب لباس المصلي ح ٧ .

إذ لا مرية في لزوم ستر الشعر كالراس نفسه حسب نصوص الباب .

ومنها : ماروا ه عن إبن أبي يعفور ، قال : قال أبو عبدالله عليه السلام : تصلّي المرأة في ثلاثة أثواب : ازار ، ودرع ، وخمار ، ولا يضرها بأن تقنع بالخمار ، فان لم تجد فثوبين تتزر بأحدهما وتقنّع بالآخر ، قلت : فان كان درع وملحفة ليس عليها مقنعة ؟ فقال: لا بأس اذا تقنّعت بملحفة ، فان لم تكفها فتلبسها طولاً[1].

و المستفاد من الصدر ـ لولا الذيل ـ هو التحديد بثلاثة أثواب و عدم كفاية مادو نها ، و أمّا المستفاد من قوله عليه السلام «ولا يضرها بان تقنّع بالخمار» فليس هو الاكتفاء بالخمار لستر الرأس وحده بأن تجعله قناعاً ، بل المراد من التقنّع هو التغشي بالثوب ، فالمعنى حينئذ هو تجويز الاكتفاء بثوب واحد عند إمكان التقنع والتغشّي بما كان واجباً من المقدار ، فعليه يكون الحكم الأول محمولاً على الفضل.

وأمّا قوله عليه السلام «فان لم تجد» أي لم تجد الثلاثة ، فظاهره انه في طول ما ذكر أولاً ، لا في عرضه ، فهما مرتبان مختلفان ، فالاولى أفضل من الثانية ، فان فقدت ثلاثة أثواب فلها أن تكتفي باثنين : تتزر بأحدهما وتجعله ازاراً ، وتقنع بالآخر وتستر به باقي الجسد الذي كان عليها أن تستره بالجرى المتعارف .

ولمّا سئل ثانياً عن حكم من لا مقنعة عليها و إن كان درع وملحفة ، فأجاب عليه السلام بعدم البأس اذا تستّرت بثوب واحد وهو الملحفة بلا احتياج إلى الدرع أصلاً اذا تقنّعت بها ـ أي تغشّي بها ـ ولو لم تكن الملحفة وحدها كافية اذا جعلتها على المعمول من العرض فلتجعلها حينئذ طولاً لتصير كافية .

ولا يستفاد من هذا الذيل عدا انّ في ناحية السفل من البدن مواضع لازمة الستر قد لا تستر ها الملحفة وحدها اذا جعلت عرضا بل لا بد من ابسها طولاً لتستر ها و أمّا ان تلك المواضع كم هي ؟ وان القدمين مثلاً داخلتان فيها أم لا ؟ فلا تدل على ذلك .

(١) الوسائل باب ٢٨ من أبواب لباس المصلى ح ٨ .

فتحصّل : انه لااعتبار للتعدد بالاثنين فضلاً عن الثلاثة ، انما المناط هوستر مايستره الدرع والخمار على العادة ولوبثوب واحد .

ومنها : مارواه عن زرارة ، قال : سألت أباجعفر عليه السلام عن أدنى ماتصلّي فيه المرأة ؟ قال : درع وملحفة فتنشرها على رأسها وتجلّل بها [1] .

وظاهر التحديد بالدرع والملحفة مع نشرها ـ أي الملحفة ـ على الرأس، لستره، وحيث انها واسعة على المتعارف حكم بالتجلّل أي التغطّي والتستّر صوناً عن انكشاف الشعر والعنق والنحر ونحو ذلك ، وليس التحديد إلا بلحاظ الجرى العادي ، لا انه تعبد قراح بالثوبين و لو أمكن الاكتفاء بثوب واحد لستر مايستر انه .

فالمتحصّل من هذه النصوص ـ على اختلاف مابين ألسنتها الدائرة بين الدرع والملحفة وبين الدرع والمقنعة وبين الدرع والخمار ـ هوالاكتفاء بالأخير لكونه أقل من الجميع ، فيحمل ماعداه على الفضل ، نظير غيره مما ورد في الباب لشدة الاستظهار بالستر، والقدر المتيقّن من ذلك كلّه هولزوم ستر مايستره الدرع والخمار على المتعارف ، لا الزائد عنه .

نعم : يلزم البحث عمّا يستره الدرع حتى يتضح دخول القدمين أوخروجهما، فارتقب .

فلم نجد في هذا الباب مايدلّ على ان المرأة بتمام بدنها عورة يجب سترها حتى يتجشم لاستثناء ماخرج ، بل الدليل قاصر إلّا عمّا اشيراليه .

ومنها : مارواه عن عبدالرحمن بن الحجاج ، قال : سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن الجارية التي لم تدرك ، متى ينبغي لها أن تغطّي رأسها ممن ليس بينهاوبينه محرم ومتى يجب عليها أن تقنع رأسها للصلاة ؟ قال : لاتغطّي رأسها حتى تحرم عليها الصلاة [2] .

(١) الوسائل باب ٢٨ من أبواب لباس المصلى ح ٩ .
(٢) الوسائل باب ١٢٦ من أبواب مقدمات النكاح وآدابه ح ٢ .

فاكتفى بجملة واحدة جواباً عن السؤالين ، ومعناها عدم وجوب ستر الرأس إلى زمن يحرم عليها الصلاة ، و هو زمن الحيض الكاشف عن البلوغ و الادراك ، فتدل على وجوب ستر الرأس في الصلاة ، كغيرها من الروايات المارة ، وإنما القصد إلى اتيانها هنا لبيان مقدار الوجه الذي سيأتي استثنائه الآن ، فانتظر .

هذه هي النصوص التي أردنا نقلها ، وقد عرفت نطاقها ، فتبين لك: انه لاعموم ولا اطلاق في البين يدل على لزوم ستر جميع البدن عليها في الصلاة ، بل أقصاه مامر .

الامر الثاني : في انه لايجب على المرأة ستر الوجه في الصلاة

إن الكلام في استثناء الوجه وبيان مقداره في جهتين :

الجهة الاولى
في عدم وجوب ستر الوجه في الصلاة

ويدل عليه أمور : أحدها : الاجماع البتّي في المقام ، لعدم انتساب الخلاف إلا إلى « أبي بكر بن هشام » الذي لانعرفه ، فلا اعتداد به .

وثانيها : قصور أدلة الباب عن إفادة وجوبه ، لأن المنساق منها ـ كما عرفت ـ هو الدرع والخمار على النهج المعهود لدى العرف ، ومن المعلوم : عدم استتار الوجه بالخمار ، مع شهادة خبر الفضيل الدال على أن فاطمة عليها السلام « ماوارت أكثر من الشعر والاذنين » عليه ، إن أمكن الاستدلال به ، حسبما فصل سالفاً .

وثالثها : ما اشير اليه آنفا من رواية «ابن الحجاج» المروية في النكاح ، لأن وحدة السياق مع الاكتفاء بجملة واحدة في الجواب عن السؤالين شاهدة على أن وزان تغطية الرأس في الصلاة هو وزانها في الستر عن الأجنبي ، لأن الجواب وإن لم يصدر أولا وبالذات لبيان الكيفية بل لبيان أصل الوجوب ، ولكن بعد ملاحظة السياق يستفاد منه عدم الامتياز بينهما في الكيفية ، فكما انه لايجب عليها ستر

الوجه عن الناظر . كذلك لايجب عليها ستره في الصلاة .

و رابعها : مارواه عن سماعة ، قال : سألته عن الرجل يصلّي فيتلوالقرآن وهو متلثّم ؟ فقال : لابأس به وان كشف عن فيه فهو أفضل ، قال : و سألته عن المرأة تصلّي متنقّبة ؟ قال : إن كشفت عن موضع السجود فلابأس به وان أسفرت فهو أفضل [1] .

وظاهره أفضلية إسفار الوجه و إظهاره في الصلاة ، فضلاً عن جوازه ، كما لايخفى على من لاحظها صدراً و ذيلاً ، فلامرية في أصل جواز الكشف وعدم وجوب الستر .

الجهة الثانية

فى حد الوجه الذى لايجب ستره على المرأة فى الصلاة

هل الوجه الذي لايجب ستره في الصلاة هو الذى يجب غسله في الوضوء أم لا ؟ انّ الأول هوالذي اختاره في «الجواهر» ومن احتذى حذوه كالماتن وغيره ، بناءً على أن التحديد الواردفي الوضوء إنما هو لكشف معناه العرفي ، وانّ الشارع مبيّن لما هوالمبهم لدى العرف أحياناً ، فاذا ترتب للوجه حكم في غير ذاك الباب يحكم بأن المراد منه ما هوالمحدد في الوضوء .

وفيه أولاً : انه لم يؤخذ عنوان الوجه في دليل الاستثناء بخصوصه حتى يحكم عليه بما ذكر ـ كما عرفت ـ نعم : قد اخذ في معقد الاجماع ذلك .

و ثانياً :إن نطاق ماورد في ذاك الباب قاصر عن إفادة الحد العام ، فتأمّل فيمايلى :

وهومارواه عن زرارة بن اعين ، انه قال لأبي جعفر الباقر عليه السلام : أخبرني عن حد الوجه الذي ينبغى أن يوضأ ، الذي قال الله عزّ وجل ؟ فقال : الوجه الذي

(١) الوسائل باب ٣٥ من أبواب لباس المصلى ح ٤ .

قال الله وأمر الله عزّ وجلّ بغسله ، الذي لاينبغي لأحدأن يزيد عليه ولاينقص منه إن زاد عليه لم يؤجر وإن نقص منه أثم ، مادارت عليه الوسطى والابهام من قصاص شعر الرأس إلى الذقن وماجرت عليه الاصبعان من الوجه مستديراً فهو من الوجه ، وما سوى ذلك فليس من الوجه ، فقال له : الصدغ من الوجه ؟ فقال : لا .[1]

حيث إن السؤال و كذاالجواب قداخذ فيهما قيد الخصوصية ، بنحويشكل التعدي عن باب الوضوء إلى غيره ، لستأقول : انه دالّ على القيد حتى يعارض ماكان محدداًله بذلك مطلقاً ، بل أقول : لايصح التعدي عن مثله إلى غيره لاباء العرف عنه ، فعليه يكون المستثنى مما يلزم ستره هو ما يعد من الوجه عرفاً حتى الصدغ ونحوه مماكان خارجاً عن حدالوضوء ، فلايجب ستر مايعد في العرف وجها ، لمامرّ ، وللأصل أيضاً عند انتهاء الأمر إليه .

الامر الثالث : في أنه لايجب على المرأة ستر الكفين في الصلاة

إنّ المستفاد من المتن ، هوتحديد مالايجب ستره من اليدإلى الزند ـ أي الفاصل بين الكف و الذراع ـ فتمام القول فيه أيضاً على ذمّة بيان عدم وجوب ستر اليد أولاً ، وانه محدّد بالزند ثانياً .

أمّا الأول : فقد اشتهر بين الأصحاب شهرة تامّة ، خلافاً للحدائق ونحوه ، ولا إجماع هنا كما في الوجه .

ويستدل له بقصور الدرع المتعارف عن ستر الكف ، وحيث انه امر به في الصلاة ، فيكشف ذلك عن عدم لزوم ستره ، بل لايجب عدا المتيقّن ، للأصل النافي للزائد المشكوك ، فيتم الأمران .

و فيه : انه لايتم التحديد بالزند بخصوصه لتأتيه في كل ما شك في لزوم ستره حتى المعصم ومافوقه من الساعد ، إذ لاريب في اختلاف الدروع وعدم تساويها

(١) الوسائل باب ١٧ من أبواب الوضوء ح ١ .

في طول خاص .

وفي الحدائق : انّ ذلك الاستدلال إنما يتم لوعلم انّ ثياب النساء في زمن صدور النصوص في تلك الديار كانت على ما يدّعونه ، ولم لايجوز انّ دروعهنّ كانت مفضية إلى ستر أيديهن وأقدامهنّ ، كما هو المشاهد الآن في نساء أعراب الحجاز ، بل أكثر بلدان العرب ، فانّهم يجعلون القميص واسعة الأكمام مع طول زائد فيها بحيث تكون طويلة الذيل تجر على الأرض ، ومن القريب كون المشهود الحديث جارياً على الدأب القديم في تلك البلدان ، فجرت الأخلاف على ماجرت عليه الأسلاف ، انتهى .

وفيه : انّ اصالة العدم بالقهقري وإن ثبتت في القول عند الشك في النقل في الجملة لقيام السيرة عليه أحياناً ، وأمّا في الفعل فلا ، ولا اقل من الشك ، ومعه لااعتداد بما يشك في حجيته ، إذ الشك في حجتيه مساوق للقطع بعدمها .

والتحقيق الكافل للامرين ، هو انّ المعتبر في ستر البدن ليس أزيد من الدرع الذي به ألسنة النصوص ، ويمكن إثبات كونه قاصراً عن ستر الكف في زمن الصدور ، وفي ثنايا ذلك يثبت كون أقصى ماكان منكشفاً هو الزند لا الزائد عنه ، فحينئذ يتمّ الأمران ، إذ لاريب في أنّ النصوص الآمرة بالدرع كانت ناظرة إلى ما هو الدارج في ذاك العصر ، لا كلّ مايصدق عليه في أي عصر كان طال أوقصر ، فلو ثبت قصره عن ستر الكف إلى الزند يحكم بجواز كشفه في الصلاة . والذي يمكن الاستدلال اوالاستيناس به لذلك امور :

أحدها : ماعن ابن عباس ، و الضحاك ، و العطاء ، من تفسير قوله تعالى «إلّا ماظهر منها» بالوجه والكفين .

والمستفاد منه ، هو انّ الكف كان ظاهراً بطبعه في ذاك العصر ، لأنهم ممن ادركوا الصدر الأول من الاسلام ، سيّما «ابن عباس» ، إذ المراد من الكريمة هو تجويز ما كان ظاهراً بطبعه ، والتفسير المأثور من هؤلاء في التطبيق على الوجه

والكفين وإن لايصح الاعتماد عليه لعدم حجية أقوالهم ولاآرائهم فيذلك ،ولكنه مجد في الكشف عمّا كان ظاهراً بطبعه في ذاك العصر ، وهذاالقدر مما يوثق بـه فيؤخذ ، وكم فرق بين هذين الأمرين ! فلا تغفل .

وثانيها : مارواه (فيالوسائل باب ١٠٩) من النصوص المارة المشروحة في الفصل الباحث عن الستراللازم في نفسه عن الناظـر ، حيث انـه يستفاد منها انّ الوجه والكف مماكان ظاهراً بطبعه ، فيلزم ذلـك قصر الدرع عن سترهما علـى المتعارف المأمور بـه في الصلاة، و هي مايلي : إذ في اوليها : سألت أباعبدالله عن الذراعين من المرأة هما من الزينة التي قالالله «ولايبدين زينتهن إلالبعولتهن»؟ قال : نعم ومادون الخمار من الزينة ومادون السوارين .

لأن الذيل دالّ على انّ الوجه والكفين إلى الزندين مما يجوز إبدائـه واظهاره ، لمامرّ من انّ المراد من لفظة (دون) هوالتحت ، لاالسفل ، فيدلّ على ان تحت الخمار ـ أي الشعر والرأس ـ وتحت السوار ـ أي المعصم ـ زينة يحرم إبدائها ، وأمّاماعدا ذلك فلا ، لمفهوم التحديد ، لأنه وإن يحتمل فيه الأمران الموجب للاجمال حسبما مرّ ،ولكن اشير سابقاً إلى اتضاحه ببركة غيره من النصوص الآتية .

و في ثالثها : عن زرارة ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، في قولالله عزوجل «إلاماظهر منها» قال : الزينة الظاهرة الكحل والخاتم .

وحيث انّ الكحل متصل بالعـين وكذا الخاتـم بالاصبع ، يستفاد منها ان الوجـه و الكف كانا مما ظهـر في الجملة ، لابتمامهما البتة ، لقصورها عن إفادة التمام .

وفي رابعها : عن أبي بصير ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : سألته عن قولالله عزوجل «ولايبدين زينتهنّ إلاماظهر منها» قال : الخاتم والمسكة وهي القُلب .

فتدل على انّ الاصبع والزند مما ظهر بطبعه ، إذ الخاتم متصل بالأول كما مـرّ ، والقُلب بالمعصم أوالزند ، و إن مرّ التحقيق في عـدم جواز إبداء المعصم ،

وكذا عدم جواز النظر اليه ، ولكن الكلام في انّ القُلب كان ظاهراً بالطبع ،وهو ملازم لظهور مابين موضعه وموضع الخاتم بالطبع أيضاً ، فتدلّ على انّ الكف مما ظهر بطبعه ، وهو لايتصور عند طول الكم ، فلابد من أن يكون الدارج في ذاك العصر قصره الموجب لظهور الكف بالطبع .

وفي خامسها : عمّا تظهر المراة من زينتها ؟ قال : الوجه والكفين .

وظاهره النظر إلى الكريمة تفسيراً لها ، فيستفاد من اعتضاد هذه النصوص المروية (في الوسائل) بعضها ببعض :عدم مستورية الكف إلى الزند الذي هو الفاصل بين الذراع المعدود زينة وبين الكف المقول فيه انه مما ظهر ، وليس ذلك إلا لما مرّ الآن : من قصر الكمّ في ذلك العصر عن ستره .

وثالثها : مارواه في «المستدرك» عن أبي الجارود ، عن أبي جعفر عليه السلام المتقدم (ص٤٨) فراجع .

حيث انّ فيه قد فسّرت الكريمة بخضاب الكف والسوار . . . الخ ، فيدلّ على انّ الكف كان مما ظهر بطبعه ، كما انه يدلّ على انّ السوار نفسه كذلك لاالزند ، فعليه يحكم بقصر الدرع عن ستر الكف إلى الزند ، فمعه يتم الأمران بمنّه تعالى ، كما في المتن .

الامر الرابع : في انه لايجب على المرأة ستر القدمين في الصلاة

إن المستفاد من المتن استثناء القدمين من الستر مع استواء الظاهر والباطن منهما ، كما انه هو المشهور ، وتردد فيه «المحقق» وخالف فيه غيره كالحدائق ونحوه.

ولعل منشأ الاختلاف والتردد هو تخالف نصوص الباب و عدم اتضاح أولها إلى مآل معيّن ، فاللازم هو الاشارة إلى قسمي النصوص اللذين هما المستندان للقولين أولاً ، وإلى ماهو العلاج الرافع للتنافي المترائى بينهما ثانياً ، فنقول: إن نصوص الباب على كثرتها منقسمة إلى قسمين :

أمّا الأول : فهوما امرفيه بالدرع والخمار ، أوالدرع والمقنعة ، ونحوذلك، كما في روايـة (١ و٣ و٧ باب ٢٨ من أبـواب لباس المصلّي) المتقدمـة سابقاً ، وكذا ماورد في اكتفاء الأمة المسلمة بالدرع ، لأنها و الحرة المسلمة فيما عدا الرأس سواء .

تقريب الاستدلال بهذاالقسم على عدم لزوم ستر القدم ، هو انه لاريب في انحدار الحكم بلبس الدرع إلى الدروع المتعارفة ، بحيث لولبست المرأة درعها المتعارف وجعلت على رأسها الخمار وصلّت لأجزئت ،كائناً ماكان الدرع . ولزوم ستر القدم حينئذ متوقف على تعارف الدرع الطويـل الذيل المجرور على الأرض جداً حتى يحكم باللزوم ، إذلو تعارف القصر و عـدم الطول الموجب لانكشاف القدم فلا يلزم سترها حال الصلاة ، كما انه لوتعارف الطول الساتـر لظهر القدم حال القيام بلا امتداد موجب لانجراره على الأرض فهوغير ساترله عند الركوع وغـيره من الانقلابات الصلاتية ، وحيث ان البعض والكل متحدان في الشرطية ، فجواز كشفها في بعض الأحوال دالّ على عدم اشتراط سترها أصلاً .

فعلى القول بلزوم الستر يلزم احراز تعارف الطول الكثير الموجب لمستورية القدم في جميع الانقلابات الصلاتية ، حتى يكون الأمر بالدرع مشيراً إلى ما هو الساتر للقدم أيضاً ، ولايمكن احرازه ، كما في الحدائق : من تعارفه كذلك في الأعصار الأخيرة فيكتشف كون الأعصار الأوّل ايضاً كذلك ، لما مرّ من القدح فيه ، لعدم السيرة الكذائية في الافعال ، وإن ثبتت في الاقوال في الجملة ، مضافاً إلى إمكان منع الصغرى .

ومما يبعد التعارف الكذائي في أيّ عصر كان هو عدم إمكان المشي عادة ، إذليس للجميع سادن متكفل لرفع الذيل ؛ لاختصاص ذلك بالاعيان والسادة ، ولايجدي أيضاً مالو تعارف الطول الكثير بالنسبة إلى الخلف دون القدّام ، لأنـه وإن لا يمنع من المشي ، إلا انه موجب لانكشاف ظهر القدم أيضاً .

وأمّا ما في محكي التذكـرة : من انّ الدرع هوالقميص السابـغ الذي

يغطّي ظهر القدمين ، مما لم نتحققه ، مع مافي المنتهى : من التعارف على عدم استتار القدم بالدرع ، كما يأتي .

فهذه الوجوه الملتئمة من النص و الاعتبار توجب الوثوق بعدم مستوريـة القدم بالدرع .

وأمّا القسم الثاني من النصوص : فهو ما امر فيه بالالتفاف أوالتقنّع بالملحفة بنحو تكفيهـا بالعرض أوالطول عند عدم كفاية العرض

نحو مارواه عن المعلّى بن خنيس ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : سألتـه عن المرأة تصلّي في درع وملحفة ليس عليها ازار ولامقنعة ؟ قال : لابأس اذا التفّت ، وإن لم تكن تكفيها عرضاً جعلتها طولاً [1] .

ونحوها ما رواه عن ابن أبي يعفور عنه عليه السلام [2]

حيث انها ظاهرة في عدم جواز الاكتفاء بالدرع لعدم ستره بعضاً من الرجل كالقدم ونحوه ، فلابد من لبس الملحفة بنحو يستر ذاك البعض أيضاً ، فحينئذ قد يكون لبسها عرضاً كافياً فيه و ذلك لكونها طويلة ، و قد لايكون كذلك ، بل لابد من لبسها طولاً لتكفي ، فيستفاد منها أمران :

الأول : انّ الدرع المتعارف في ذاك العصر لم يكن مستوعباً في ناحية الذيل للقدم أوغيره مثلاً .

والثاني : لزوم سترمالايستره الدرع كالقدم أيضاً ، ولذلك لم يكتف بالدرع مع لبس الملحفة عرضاً ، حيث انه يستر الرأس والبدن إلى قرب القدمين أواليهما بل حكم بلبسها طولاً ليستر ماكان منكشفاً بالدرع .

ولاريب في انّ المراد من الكفاية و عدمها ما هوالملحوظ بنسبة الذيل لا الرأس ، لوضوح كفاية الملحفة لستر الرأس بلبسها عرضاً البتة .

والحاصل : ان المستفاد من هاتين الروايتين عدم كفاية الدرع ولزوم سترما لايستره من ناحية الذيل كالقدم ، فحينئذ يعارض ما مرّ من النصوص الدالّة على

(١) و(٢) الوسائل باب ٢٨ من أبواب لباس المصلي ح ٥ و ٨ .

الاكتفاء بالدرع والخمار ونحوذلك ، واعل هذا التعارض أوجب تردد المحقق (ره) في « الشرايع » فيمكن الجمع بينهما بوجهين :

الأول : هو حمل الطائفة الثانية على الندب ، كما يحمل ماورد من ثلاثة أثواب عليه ، وذلك لمحبوبيّة شدة الستر والاستظهار فيه .

والثاني : حمل الدرع على غير الستير منه ، فحينئذ يحتاج إلى جعل الملحفة في الطول بنحو تمتد إلى امتداد الدرع فتستر جميع مواضع الدرع ، لأنه غير كثيف فلا يستر البدن ، فالمفاد حينئذ ليس أزيد من لبس مايستره الدرع المتعارف. ولكن لما كان الدرع المفروض غير كثيف ، فلابد من ثوب آخر يواري ما يحكيه الدرع ويستر مالا يستره ، فلا تعارض بين الطائفتين اصلاً .

و هذا الوجه غير خال عن الاعتساف و البُعد ، لأن الدرع الواقع في هذه الطائفة هو الواقع في تلك الطائفة ، و حمل أحدهما على الستير و الآخر على غيره بعيد . فالأقوى : هو الحمل الأول .

ولا ينافيه رواية «علي بن جعفر» المتقدمة ، عن المرأة ليس لها إلا ملحفة واحدة كيف تصلّي ؟ قال : تلتفّ فيها وتغطي رأسها وتصلّي ، فان خرجت رجلها وليس تقدر على غير ذلك فلا بأس [1] لدلالتها على لزوم ستر الرجل عند القدرة ، ولمكان شمولها جميع الحدود حتى القدم لصدق انكشاف الرجل عند عدم استتارها ـ أي القدم ـ يحكم بلزوم سترها أيضاً للاطلاق ، فينتج لزوم ستر الرجل بأجمعها ، فينافي القول بندب الستر بالنسبة إلى بعض مواضعها كالقدم .

وبيان عدم التنافي : هو انه لو كان مساق الرواية سؤالاً وجواباً لبيان مايجب ستره في الصلاة بحسب الحكم الأوّلي وانه كم هو ؟ و كيف هو؟ لكانت دالّة على لزوم ستر الرجل حتى القدم بالاطلاق ، كما قيل . وأمّا لو كان المساق لبيان انّ ماهو الواجب ستره في الصلاة قد لا يمكن الامتثال به لفقد ما يستره بتمامه فكيف

(١) الوسائل باب ٢٨ من أبواب لباس المصلي ح ٢ .

يكتفى بالناقص؟ وأيّ موضع من مواضع البدن يقدم ستره على الآخر؟ ونحو ذلك، فلاينافي مامرّ، لعدم دلالتها حينئذ على الحكم الأوّلي، فمعه لاانعقاد للاطلاق الدالّ على لزوم ستر الرجل بتمامها، بل المستفاد منها لزوم تقديم ستر الرأس على ستر الرجل في هذه الحال، فلاتعارض أصلاً.

ومما يمكن التمسّك به لعدم وجوب ستر القدم، هوماورواه (في كتاب النكاح وغيره) مما يدلّ على جواز اقتصار الأمة على القميص وحده، مع الاجماع على عدم الامتياز بينها وبين الحرة إلا في ستر الرأس، وأمّا غيره فلاتفاوت بينهما اصلاً.

وأمّا القميص: فقال العلامة (ره) في «المنتهى»: انه غالباً ليس بساتر لظهر القدمين، ويؤيده ما اشير اليه سابقاً من صعوبة المشي اذا كان طويل الذيل ساتراً للقدم في جميع الحالات، للزوم كونه مجروراً على الأرض جداً.

وأمّا ما يستشهد للحدائق: من انّ رسول الله ﷺ قال: من جرّ ثوبه خُيَلاء لم ينظر الله اليه يوم القيامة، فقالت ام سلمة: كيف تصنع النساء بذيولهن؟ قال: يرخين شبراً، قالت: إذن تنكشف أقدامهن؟ قال: اذن يرخين ذراعاً لايزدن

فلاشهادة له، لأن الثياب على قسمين: أحدهما ما هو المعد للبيت، والآخر ما هو المعد لخارجه، ومن المعلوم: عدم كون الأول كالثاني، لأن العفاف من النساء وإن كنّ ساترات للأقدام بجر الذيول مثلاً، إلا انّ دروعهنّ في البيت لم تكن كذلك، لعدم إمكان قضاء الأوطار معه، ويشهد له ما فهمته ام سلمة، لأنه ﷺ بعد ان منع من جرّ الذيل خيلاء يستفاد منه لزوم القطع أو محبوبيته، بأن يصير بعد القطع على حد الدرع الملبوس في البيت، ولما كان ذاك الحدّ قاصراً لسهولة التعيّش و قضاء الحوائج معه ولم يكن بعض الرجل مستوراً به اذا صار ملبوساً للخارج من الدار، فسألت عن هذا الحكم، فأجاب ﷺ: بارخاء الشبر أي بالنسبة إلى الدرع الدارج في البيت، حتى يكون التفاوت بين الدرعين شبراً،

فقالت ثانياً : بعدم كفايـة الشبر لستر القدم ، فحكم عليه السلام بارخاء الذراع دون الزائد عنه .

ومن المعلوم : انّ الصلاة حسب الجرى العادي إنما هي في البيت وفي اللباس المعد له لا في اللباس المعـد للخارج ، ولسنا الآن بصـدد الاستدلال بهذا الخبر المروي بطريق العامّة ، بل بصدد دفع ما استشهد للحدائق و تقريب انّ الـدرع لم يكن بحيث يستر القدم أيضاً .

فتحصّل من الجميع : عدم لزوم ستره لا ظاهراً ولا باطناً ، إذ لم يكن في الباب ما يدلّ على لزوم ستر جميع البدن حتى يفتقر إلى الاستثناء ، مع عدم إحراز كون الدرع ساتراً للقدم ، بل يطمئن بعدم ساتريته له ، فلا وجوب لـه بالدليل الاجتهادي .

ثم انه عند انتهاء الأمر إلى الشك يحكم بالبرائة أيضاً لا الاشتغـال .

نعم : انّ التحديد بالقدم مما لا يمكن إثباته ، بل يدور مدار المقدار المشكوك فيه ، فلعلّ بعض الاجزاء الفائقة للقدم أيضاً كذلك ، فلو فرض الشك فيها لحكـم بالبراءة وعدم الاشتغال .

الامر الخامس : في انه يجب ستر شيء من أطراف المستثنيات مقدمة

قد لاح لك : عدم وجوب ستر الوجه والكفين والقدمين ظاهرهما وباطنهما في الصلاة ، دون الزائد عن ذلك ، على تأمّل في تحديد القدم بحده الخاص ، بل يجوز كشف ما زاد عنه أيضاً عند انتهاء الأمر إلى الشك في شرطية ستر ذاك الزائد.

ثمّ انه قد يكون المستثنى مبيّن المفهوم والمصداق ، وقد يكون مبيّن المفهوم دون المصداق ، وقد يكون مبهم المفهوم ، فيتلوه الابهام في المصداق قهراً .

فعلى الأول : فلا خفاء فيه أصلا ، لاتضاح عدم وجوب ستر ذاك الحد المستثنى كالوجه مثلاً ، مع وجوب ستر ما عداه .

وأمّا على الثاني : فيجب الاحتياط بستر مايطمئن معه بالفراغ ، إذ المفروض انّ المفهوم المنحدر نحوه الحكم بيّن بلا خفاء ، فالاشتغال بـه يقيني ، فيستلزم البراءة القطعية التي لاتحصل إلابستر شيء من الأطراف ، حتى يقطع بالامتثال.

وأمّا على الثالث : فلا تحتمّ للاحتياط و ان كان حسناً ، إذالمفروض عـدم اتضاح التكليف بشعاعه وحدّه ، فيقتصر في مرتبة ثبوته على الأقل المتيقن، ويتلوه جواز الاقتصار على الأقل أيضاً في مرتبة السقوط والامتثال .

فتبيّن من ذلك كلّه : انّ وجوب ستر الأطراف مقدمة في ماذا ولماذا .

مسئلة ٣ ـ لا يجب على المرأة حال الصلاة ستر ما فى باطن الفم من الاسنان واللسان ، و لا على الوجه من الزينة ، كالكحل والحمرة والسوادوالحلى ، ولاالشعر الموصول بشعرها والقراميل وغير ذلك ، وان قلنا بوجوب سترها عن الناظر .

لعلك كنت مقروع السمع سالفاً بانه لاتلازم بين وجوب الستر عن الناظر وبين الستر للصلاة ، لما بينهما من البون دليلاً ومورداً ، فعليه لايمكن الاتكاء هنا على الحكم الثابت هناك ، فحينئذ نقول : ان تنقيح مافي المتن على ذمة جهتين : احديهما مايرجع إلى الوجه ، والاخرى مايرجع إلى الرأس .

اما الجهه الاولى :

فممّا يدلّ على عدم وجوب ستر باطن الفم وكذا مافي ظاهر الوجه من الزينة ، امور :

الاول : الاجماع على استثناء الوجـه ، فيؤخذ باطلاق معقده ، فالظاهـر

والباطن سواء ، والمتزيّن وغيره سيّان .

والثاني : ما تقدم من روايـة سماعة . . . قال عليه السلام : إن كشفت عن موضع السجود فلابأس ، وان أسفرت فهوأفضل [١] .

حيث انه لاريب في بدو الاسنان وظهورها عند القراءة اذاكانت مسفرة، كما انّ اطلاقها دالّ على الجواز اذاكانت متزيّنة الوجه بالحمرة ونحوها .

والثالث : مارواه في المستدرك . . . قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله : لايقبل الله صلاة جارية قدحاضت حتى تختمر ، ولاتقبل صلاة من إمرأة حتى توارى اذنيها ونحرها في الصلاة [٢] .

والرابع : خبر الفضيل المتقدم . .. صلّت فاطمة عليها السلام ... ليس عليها أكثر ممّا وارت به شعرها واذنيها [٣] .

بناءً على ورودها مقام التحديد ، لاالحكاية عن الفقر، حيث انها عليها السلام صلّت بادية الوجه ، فيلزمه ظهور باطن الفم والسنّ عند القراءة .

واما الجهة الثانية :

فبعد اتضاح عدم التلازم بين البابين ، كما اشير اليه ، فان حكم هناك بوجوب الستر لايمكن ان يتعدى منه إلى هنا ، إلّاأن يكـون مصحوباً للدليل ، وأقصى مااستدلّ هناك للزوم ستر الشعر الموصول أمران : أحدهما إطلاق النصوص الناهية عن النظر إلى الشعر الشامل للأصيل وغيره ، فيلزمه وجوب التستر أيضاً ، لما مرّ من بعض القواعد العامّة أو لدليل خاص ، والآخـر استصحاب حكم ما لوكان متصلاً بمنبته . ومن المعلوم : عدم تأتيهما هنا .

أمّا الأول : فعلى تسليم شمول الشعر للأصيل والموصول معاً ، فليس في الباب

(١) الوسائل باب ٣٥ من أبواب لباس المصلى ح ٦ .
(٢) المستدرك ج ١ ص ٢٠٢ .
(٣) الوسائل باب ٢٨ من أبواب لباس المصلى ح ١ .

مايدلّ على لزوم ستر الشعر في الصلاة حتى يؤخذ باطلاقه .

وأمّا الثاني: فلأن الحكم المستصحب إنما هو وجوب الستر على مرأة كان هذا من شعر رأسها لا على مرأة اخرى وصلته إلى شعر رأسها ، فمعه لامجال للاستصحاب ضرورة .

نعم : يمكن التمسك بخبر «الفضيل» المتقدم ، بناءً على وروده مقام التحديد والاجزاء ، وبناءً على شمول الشعر للأصيل والموصول . وقد مرّ النقاش في هاتين المقدمتين .

ولامجال لتوهّم دلالة أخبار الخمار والمقنعة و تغطية الرأس على ذلك ، إذ المستفاد منها لزوم استتار الشعر الأصيل المتعارف ستره بالخمار و نحوه ، وأمّا الموصول الخارج عن امتداده للزينة و نحوها فلا . والفرض عدم التلازم العرفي بين وضع الخمار على الرأس ، وبين استتار الشعر الموصول ، نعم : يكون بينه وبين استتار الشعر الأصيل تلازم عرفي ، فتبصّر .

مسئلة ٥ ـ اذا كان هناك ناظر ينظر بريبة الى وجهها أو كفيها أوقدميها يجب عليها سترها ، لكن لامن حيث الصلاة ، فان اثمت و لم تسترها لم تبطل الصلاة ، و كذا بالنسبة الى حليها وما على وجهها من الزينة ، و كذا بالنسبة الى الشعر الموصول والقرامل فى صورة حرمة النظر اليها .

لااشكال في وجوب ستر القدمين اذا كان هناك عرضة للنظر بريبة أوغيرها ، كما انه قدمر وجوب ستر الوجه والكفين اذا كان هناك عرضة للنظر بريبة ، ولكن

لما لم يكن لهذا الأمر مساس إلى متن الصلاة ذاتاً و قيداً وتقييداً ، بل هو أجنبي عنها رأساً ، فلو ائتمت ولم تستر هاحال الصلاة مع إن هناك ناظراً بريبة في الأولين أو مطلقاً في الأخير ، لا تبطل صلاتها ، لعدم انحدار النهي نحو الصلاة ، حتى لا يكون المبعد مقرباً فتبطل ، بل منحدر الى شيء خارج عنها ، نظير ما لو صلّى الرجل مستمعاً للغيبة أو ناظرا للمحرّم ونحو ذلك ، مع ما في البطلان عند اجتماع الأمر والنهي من النقاش في الجملة .

والحاصل : انّ كشف الوجه حينئذ ليس على وزان الصلاة في المغصوب ، لاتحاد المحرّم مع ما هو جزء لها ، بل المحرّم هنا أمر وراءها بلامساس ، عدا المساس الظرفي الذي لااعتداد به أصلاً ، وهو كون الصلاة مجرد ظرف للمنهي عنه وتفصيله في محلّه .

مسئلة ٩ ـ يجب على المرأة ستر رقبتها حال الصلاة ، وكذا تحت ذقنها ، حتى المقدار الذى يرى منه عند اختمارها على الاحوط .

اما الرقبة : فلاريب في لزوم سترها ، لأن الخمار وكذا المقنعة ونحوها يسترها على الجرى العادي ، وبه أوبها امر في النصوص المارة ، فيجب سترها ـ ومنه استظهر سالفاً لزوم ستر الشعر الأصيل المنسدل إلى مؤخر العنق أوأزيد ـ فالعنق يكون مستوراً بالخمار ونحوه لامحالة . ويشعر به أويدلّ عليه مامرّ نقله من «المستدرك» لأن الأمر بستر النحر إنما هو لتحفّظه بعد الفراغ عن ستر العنق ،لعدم احتياج ذلك إلى التصريح .

وإنما الكلام في الذّقن ، وهو على جزئين : أحدهما مايستره الخمار على

العادة ، والآخر وهو ما يكون قريباً إلى الذقن نفسه مما لا يستره الخمار عليها .

امّا الجزء الأول : فلا خفاء في وجوب ستره ـ كما في المتن ـ إذ الأوامر المارة منحدرة نحو لبس الخمار أو المقنعة على العادة الساترة له ، فتأمّل .

وأمّا الجزء الأخير: فلا يجب ستره ، إذ بعد الفراغ عن عدم استتاره بالخمار المتعارف و بعد الاذعان بفقد العموم الدالّ على وجوب ستر جميع البدن عدا ما يستثنى ، فلا مجال للترديد ، فضلاً عن الاحتياط الوجوبي .

بل الترديد ـ إن كان له موقع هنا ـ فانما هو في الجزء الأول ، لأن ذاك الجزء من تحت الذقن البعيد منه والقريب من النحر وإن كان مستوراً عند الاختمار إلا انه عند التكلّم والقراءة ونحو ذلك مما يوجب تحرك الفك والذقن يبدو شيئاً فشيئاً حتى ينكشف بتمامه عادة . نعم : يبقى النحر بحاله .

و يدل على عدم لزوم ستر ما فوق النحر من تحت الذقن ما تقدم من معتبرة « المستدرك » المحددة بالنحر ، لا غير .

فالاقوى : عدم وجوب ستر ما لا يستره الخمار عادة ، أي الجزء الأخير . و أمّا الجزء الأول المستور عند الاختمار ففيه تردد . و لا يستوحش من الاجماع على استثناء خصوص الوجه دون ما تحت الذقن أيضاً ، لأن المراد من الوجه ليس ما هو المحدد في الوضوء كما مرّ ، بل ما يواجهه الانسان على المعنى العرفي ، ومن المعلوم جداً : انه أوسع من حد الوضوء ، فلعلّ مراد المجمعين هو ذلك أيضاً ، فلا مخالفة له .

* * *

مسئلة ٧ ـ الامة كالحرة فى جميع ماذكر من المستثنى والمستثنى منه ولكن لا يجب عليها ستر رأسها ولا شعرها ولا عنقها، من غير فرق بين اقسامها : من القنة و المدبرة و المكاتبة و المستولدة ، و اما المبعضة فكالحرة مطلقا .

إن البحث عن حكم الأمة وإن لم يكن مطلوباً لنفسه لعدم الابتلاء به ، إلا انه لاشتماله على ماله مساس نافع بالمقام ـ كما نشير اليه ـ يلزم التعرض له ، فنقول : إن مقتضي الاطلاقات الأولية هو استواء الأمة والحرة في الحكم ، سواء كان هو الستر عن الناظر أو الستر الصلاتي ، ولكن الأدلّة الخاصة أوجبت ميزها عن الحرة في ذينك الحكمين ، فبعد اتضاح الامتياز وانه لايجب عليها الستر عن الناظر يتجه ما مرّ من حكم النساء الذمّية و انهنّ كالمماليك ، إذ مالم يتضح حكم المملوكة لايتبيّن حكم ما نزّلت منزلتها ، فحينئذ يلزم التنبه لما هو المستفاد من الادلّة في بابي الستر النفسي والصلاتي حتى يتم ما ادعيناه سابقاً : من كون الذمّية بمنزلة الأمة وانها لاحكم لها من حيث الستر في خصوص ما قام الدليل عليه .

فمن تلك الادلّة الخاصة ما تقدم من رواية يونس انه سأل أباعبدالله عليه السلام عن الرّجل يصلّي في ثوب واحد؟ قال : نعم قال : قلت : فالمرأة ؟ قال : لا ، ولايصلح للحرة اذا حاضت إلا الخمار ، إلا أن لاتجده . (١)

لانّ قوله « فالمرأة » شاملة للحرة و الأمة ، فيدلّ على عدم اكتفاء المرأة

(١) الوسائل باب ٢٨ من أبواب لباس المصلى ح ٢ .

بثوب واحد كما يكتفى به الرجل ، على ما مرّ .

و أمّا قوله عليه السلام « للحرة » فهو تفضل بالميز بينها وبين الأمة ، وكذا بالميز بين البالغة وغيرها، بلزوم الخمار على الحرة البالغة فقط ، لكونه في مقام التحديد ، فيؤخذ بمفهومه الدالّ على عدم لزوم الخمار على الأمة مطلقاً ، و لا على الحرة غير البالغة ، فيدلّ على جواز انكشاف ما كان الخمار ساتراً له بالجرى العادي : من الرأس ، والشعر ، والرقبة .

ومنها : ما رواه عن عبدالرحمن بن الحجاج ، عن أبي الحسن عليه السلام ، قال : ليس على الاماء أن يتقنّعن في الصلاة ، ولا ينبغى للمرأة ان تصلّي إلا في ثوبين [١] .

لظهورها في نفي وجوب التقنّع ـ أي التستّر بالقناع ـ لأنه المراد هنا ، لاما مرّ في غيره ، والفارق هو الشاهد في كل موضع بحسبه ، فارتقب .

ومنها : ما رواه عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال : قلت : الأمة تغطّى رأسها اذا صلّت ؟ فقال : ليس على الأمة قناع . [٢]

و التأمّل في فقراتها المرويـة في (باب ٢٢ و ٢٨ من أبواب لباس المصلّى) هادٍ بأنّ نطاقها حكم الزامي ، فتدلّ هنا على نفي الالزام بالنسبة إلى القناع ، فلا يلزم ستر ما كان يستره القناع عادة .

إلى غير ذلك من النصوص النافية لما يستر الرأس والرقبة عن الأمة حال الصلاة بالخصوص .

ومنها : ما رواه عن أبي بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام ، انه قال : على الصبى اذا احتلم الصيام وعلى الجارية اذا حاضت الصيام والخمار ، إلا أن تكون مملوكة فانه ليس عليها خمار ، إلا ان تحب أن تختمر ، وعليها الصيام [٣] .

إن المستفاد منها ليس هو خصوص الستر الصلاتي ، إذ لا تعرض له أصلاً ، بل المهم هو الستر النفسي المعبر عنه بالنسبة إلى الرأس ونحوه بالخمار ، فتدل بالاطلاق

(١) الوسائل باب ٢٨ من أبواب لباس المصلى ح ١٠ .
(٢) و (٣) الوسائل باب ٢٩ من أبواب لباس المصلى ح ١ و ٣ .

على عدم لزوم الستر على غير البالغة و على لزومه على البالغة إلا الأمة ، فانها لاخمار عليهافي الصلاة ولافي غيرها ، فيجوز لها إبداء الرأس والشعر والرقبة لغير المحارم ، و إنها كالجارية التي لم تحض .

ومنها : ما رواه عن أبى خالد القماط قال : سألت أباعبدالله عليه السلام عن الأمة أتقنع رأسها ؟ قال : إن شاءت فعلت وان شاءت لم تفعل ، سمعت أبي يقول : كنّ يضربن ،فيقال لهنّ : لاتشبهنّ بالحرايز [1] .

و ظاهرها أيضاً نفي لزوم ستر الرأس بالقناع مطلقاً ، من دون الاختصاص بحال الصلاة وإن ذكرت في كتاب الصلاة ، كما انه ظاهر الاطلاق الشامل بجميع أقسام الأمة : من أمّ الولد ، وغيرها .

ومنها : ما رواه عن محمّدبن مسلم ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : قلت له :الأمة تغطّي رأسها ؟ قال : لا ، ولاعلى أمّ الولد أن تغطّي رأسها اذالم يكن لها ولد[2]

و ظاهرها من حيث الاطلاق الشامل للصلاة و غيرها هو كما مرّ ، فتدلّ على عدم لزوم الستر النفسي بالنسبة إلى الرأس ونحوه من الشعر والرقبة ، وفيها تفصّل بالتفصيل ، بين أمّ الولد التي يكون لها ولد بالفعل ، و بين التي لايكون بل كان لها ولد ومات مثلاً ، بلزوم الستر على الاولى دون الثانية مطلقاً ـ أي في الصلاة و غيرها ـ إذ لاتعرض فيهاللصلاة حتى يختص الحكم بالستر الصلاتي ، بل يعمّه والستر النفسي معاً .

ولعلّ هذا الميز باعتبار استلزام عدم القناع على أمّ الولد محذور العار على ولدها ، لأن انكشاف الرأس كان امارة على المملوكية وانها ليست بحرة ، فيستلزم ذلك عاراً على الولد ، فحكم بلزومه مادام لها ولد ، فيقيد به ما دلّ بالاطلاق على عدم الخمار و كذا القناع على الأمة .

ومنها : مارواه عن محمّد بن مسلم ، عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : ليس على الأمة

(١) و (٢) الوسائل باب ٢٩ من أبواب لباس المصلى ح ١١ و ٤ .

قناع في الصلاة، ولاعلى المدبّرة قناع في الصلاة، ولاعلى المكاتبة اذا اشترط عليها مولاها قناع في الصلاة، وهي مملوكة حتى تؤدّي جميع مكاتبتها و يجري عليها ما يجري على المملوك في الحدود كلّها، قال: و سألته عن الأمة اذا ولدت عليها الخمار؟ قال: لو كان عليها لكان عليها اذا هي حاضت، وليس عليها التقنّع في الصلاة. (١)

و ظاهرها نفي لزوم القناع على هؤلاء الاماء، ولكن في خصوص الصلاة، و كذا في أمّ الولد سواء كان لها ولد، أو لا، لاطلاق قوله: «اذا ولدت» مع عدم الاستفصال، فيدلّ على انها كغيرها من الاماء في الصلاة، فيقع التعارض بينها وبين مامرّ من التفصيل: بين التي كان لها ولد وهو باق بالفعل، وبين التي لايكون لها ولد بالفعل، فلابد من العلاج.

قد كان يختلج بالبال في بادي النظر الجمع بحمل الوجوب على الستر النفسي، و حمل عدم الوجوب على الستر الصلاتي، و بيانه: بأن النسبة بينها و بين رواية «محمّد بن مسلم» هي العموم من وجه، لأن تلك مطلقة من حيث الصلاة و غيرها مع اختصاصها بالتي يكون لها ولد بالفعل، و هذه مطلقة من حيث فعلية الولد وعدمها مع اختصاصها بالصلاة، فمورد التعارض واجتماع القيدين هي التي لها ولد بالفعل وأرادت الصلاة، فمقتضى إطلاق تلك الرواية يجب القناع، ومقتضى إطلاق هذه الرواية لايجب، وحملها على الندب غير خال عن الاعتساف.

فيحمل المثبت على خصوص الستر النفسي، وأمّا النافي فعلى حاله من الاختصاص بالصلاة، ويساعده الاعتبار المارّ، لأن انكشاف الرأس بعدم الخمار وإن كان امارة على المملوكية المستلزمة للعار على الولد، ولكن ذلك بالنسبة إلى الستر النفسي، دون الستر الصلاتي، لتحققها غالباً في البيت لا الخارج عنه، و هذا بخلاف المشي في السوق والشارع مكشوفة الرأس.

(١) الوسائل باب ٢٩ من أبواب لباس المصلي ح ٧.

ويشهد لهذا الوجه من العلاج ماروا ه عن محمد بن اسماعيل بن بزيع قال : سالت أبالحسن الرضا عليه السلام عن امّهات الأولادلهاان تكشف رأسها بين يدي الرجال ؟ قال : تقنّع [1] .

والمتيقّن من اطلاقها ، هوماذاكان الولد باقياً ، بمعنى انه لاريب في اندراج هذا القسم تحت الاطلاق ، فيدلّ على لزوم الستر النفسي على أمّ الولد مطلقاً ، فلو خرج بعض أقسامها بدليل منفصل مثلاً فلاضير .

والغرض الاستشهاد بها لهذا العلاج ، ولااستيحاش من مخالفة الاجماع المحتمل استناده إلى نصوص الباب والجمع بينها .

ولكنّ الذي يقتضيه النظر المستأنف ، هو العلاج المشار اليه في ثنايا البحث: من حمل المثبت على الندب ، وبيانه : بان النسبة ليست هي العموم من وجه ، لأن صدر هذه الرواية وإن اختص بالصلاة ، إلاأن الذيل غير موثوق الارتباط به ، إذ فيه ـ أي في الذيل ـ بعد قوله : في الحدود كلّها «قال : وسألته» أي قال محمد بن مسلم سألت أباجعفر عليه السلام ، وظاهره الانفصال عن الصدر المسموع ، ولاشاهد على اتحاد مجلسي السماع والسؤال ، لاحتمال كون الثاني في مجلس آخر ، فهما روايتان لارواية واحدة ، فحينئذ لايصير قوله «عن الامة اذا ولدت عليها الخمار. . . الخ» مخصوصاً بالصلاة ، بل السؤال مطلق وكذا الجواب .

وأمّا قوله عليه السلام بعد ذلك «وليس عليها التقنّع في الصلاة» فهو تفضل فيه تسجيلاً لتساوي الصلاة وغيرها في عدم لزوم الستر ، فتدلّ بالاطلاق على عدم لزومه في الصلاة وغيرها وفي التي لها ولد بالفعل أومات .

وممّا يشهد على أن الذيل رواية مستقلّة ، انه نقلها في (باب ١١٤ من أبواب مقدمات النكاح) بدون هذا الذيل بلاإشارة إلى ان لها ذيلاً كما هو دأبه (ره) فيما كان هناك ذيل ليشير اليه .

(١) الوسائل باب ١١٤ من أبواب مقدمات النكاح وآدابه ح ١ .

ومن الشواهد أيضاً انه نقلها «الكليني» بدون الذيل ، وكذا نقلها «الصدوق» نفسه الذي رواها هنا مذيلّة بهذا الذيل في «العلل» بدونه ، فيوثق بأن الذيل رواية بحيالها ، ولا غرو في نقلهما معاً في موضع واحد ، وكم له من نظير ، كما في أسئلة «علي بن جعفر» ولا قدح فيه بعد تكراره لفظة (قال) و تغيير مسير الحديث الكاشف عنه كما اشير اليه .

فحينئذ يقوى في النظر الحمل على الندب ، لاباء قوله عليه السلام : «لو كان عليها لكان عليها اذا هي حاضت» الحمل على غيره ، لقوة ظهوره في نفي الوجوب ، فمعه لامجال لتوهّم تقييد اطلاقها بالتفصيل المارّ بين وجود الولد فعلاً وعدمه ، ولعلّ هذا هو السر في ذهاب الأصحاب (ره) طر اإلى عدم الميز بين الصلاة و غيرها و بين فعلية الولد وعدمها ، فحكموا بعدم وجوب ستر ما يستره الخمار عادة مطلقاً .

وأمّا المبعّضة : فظاهر الأصحاب (ره) التسالم على انها والحرة سواء ، ويمكن الاستدلال لهذا التساوي بأمور :

الأول : مامرّ من النصوص العامّة الشاملة لجميع أصناف المرأة ، بلادخالة لأيّة خصوصية صنفية ، كالرومية ، والزنجية ، ونحو ذلك ، و من هذا القبيل الرقية المطلقة والمبعّضة ، و لكن خرج خصوص الأولى ، لأنها المنساقة من أدلّة خروج الأمة ، فالباقي داخل تحت العمومات .

والثاني : مارواه عن حمزة بن حمران ، عن أحدهما عليهما السلام ، قال : سألته عن الرجل أعتق نصف جاريته ، إلى ان قال : قلت : فتغطي رأسها منه حين اعتق نصفها؟ قال : نعم ، وتصلّي هي مخمرة الرأس [1] .

و ظاهرها عدم خصوصية النصف ، بل غيره من الكسور التي هي دونه مندرجة تحت الحكم بالقاء الخصوصية ، كما انّ منها يستفاد أيضاً انّ المراد من الحرة الواقعة في رواية يونس المتقدمة ـ هو الأعم من المبعّضة ، جمعاً بين الدليلين ،

(١) الوسائل باب ٢٨ من أبواب لباس المصلي ح ١٢ .

فلاينافي ما ذكر مفهوم تحديد تلك الرواية .

و الثالث : مارواه عن محمد بن مسلم ، وقد تقدم نقله ، إذ فيه . . . ولا على المكاتبة اذا اشترط عليها مولاها قناع في الصلاة . . . الخ [1] .

حيث إن مفهوم هذا الحد ، هوأن الأمة التي تصيرحرة بمقدارماادّته إلى مولاها ـ بلاتوقّف على تأدية جميع المكاتبة ـ يجب عليها القناع .

وبالجملة : انّ استواء المبعّضة والحرة متسالم عليه فتوىً ، وبعضه مامرّ من النصوص ، فلا نطيل .

ولواعتقت فى اثناء الصلاة وعلمت به ولم يتخلل بين عتقها و ستر رأسها زمان صحت صلاتها ، بل وان تخلل زمان اذا بادرت الى ستر رأسها للباقى من صلاتها بلافعل مناف ، وأما اذا تركت سترها حينئذ بطلت ، وكذا اذالم يتمكن من الستر الا بفعل المنافى ولكن الاحوط الاتمام ثم الاعادة ، نعم لولم تعلم بالعتق حتى فرغت صحت صلاتها على الاقوى ، بل وكذالوعلمت لكن لم يكن عندها ساتر اوكان الوقت ضيقاً ، وأما اذاعلمت عتقها لكن كانت جاهلة بالحكم وهو وجوب الستر فالاحوط اعادتها

انّ البحث عن تبعّض الحالة الصلاتية باعتبار حالتى المصلى : من الرّقية والعتق و من الصغر والبلوغ ، أمرهامّ لابد من الغور فيه ، و لو باعتبار القسم الثاني منه .

(١) الوسائل باب ٢٩ من أبواب لباس المصلى ح ٧ .

ثم انّ الصور المذكورة في المتن ـ من حيث العلم بالموضوع تارة والجهل به اخرى ، ومن حيث التمكن من الستر تارة ومن حيث عدمه اخرى ، و من حيث لزوم البداروعدم المنافي وغيره ـ متضحة المفاد .

وأمّا تصوير قوله : «ولم يتخلّل بين عتقها وستر رأسها زمان» فكأن تكون قد استترت عند الشروع في الصلاة ـ إذلاريب في جوازه ـ أوفي الاثناء قبل العتق، أوآناما قبله ، بان كان زمان تمامية انشاء العتق مثلاً مقارناً للاستتار بلاتخلّل العدم الزماني بينهما أصلاً .

والذي ينبغي ان يقال : هوأنّ الستر المجعول شرطاً في الصلاة يحتمل فيه امور ثلاثه ، لأنه إن كان ساذجاً وغير قابل للتبعيض ، ففيه احتمالان : أحدهما لزومه في مثل المقام من الأول إلى الآخر، وثانيهما عدم لزومه كذلك .

واما ان كان صالحاً للتبعيض ففيه يحتمل التفصيل بأن لايجب بلحاظ زمن الرقيّة ويجب بلحاظ زمن الحرية .

فالمحصّل من الاحتمالات ثلاث : لزوم الستر كلاً ، وعدمه كذلك ،والتفصيل بين زماني الوصفين .

فعلى الثالث :يتأتي ماصوّره في المتن ، وأمّا على الأولين فلابد من إثبات صلوحه للتجزّى والتبعيض أوّلاً ، ثم تعقيبه بتلك الصورثانياً .

وأمّا لوفرض كون هذا الشرط على وزان شرطية الطهارة في الصلاة وحكم بعدم صلوحها للتبعيض بوجودها في بعض حالات الصلاة دون بعضها الآخر فلامجال لها ، وتمام القول في ذلك موكول إلى البحث عن الذهول وغيره ممايوجب عدم تحقق الستر في بعض الحالات ، فانتظر .

و التحقيق : أن نطاق ادلّة شرطية الستر للصلاة ليس أزيد من اعتباره مصاحباً لجميع حالات الصلاة ، بلاتعرض للتبعّض باعتبار تلك الحالات ، وأمّا العمومات الشاملة لجميع أصناف النساء اللواتي منهنّ الأمة المعتقة في الاثناء

فلاضير في شمولها إياها ، ولكن يلزمه وجوب الستر من الابتداء .

وظهور الثمرة فيمن تعلم بعتقها في الاثناء ، فيجب عليها أن تستر رأسها عند الشروع في الصلاة ، وهذا القول مما لم ينقل عن احد ، لامن باب الاتفاق على عدمه بل من باب عدم التعرض .

وقياس المقام بمن لم يكن واجداً للساتر ابتداءً ثمّ وجده في الأثناء ـ حيث يفصل هناك بين حالتي الوجدان وعدمه ـ مع الفارق ، لأن هناك قد أحرز المقتضى للتكليف إلا انه للاضطرار معذور ، و أمّا هنا فاصل الاقتضاء مشكوك فيه ، فمع احتمال عدمه لامجال للتبعيض أصلاً .

فلايستفاد من أدلّة الباب شيء يركن اليه . وعند انتهاء الأمر إلى الشك يحكم بانتفاء شرطيته حينئذ ، فلايجب عليها الستر في الاثناء وإن اعتقت فيها .

ولكن المرجع هنا بخصوصه هو (قاعدة لاتعاد) المقدمة على الأصل ، وحيث إن تمامية الاستدلال بها في مثل المقام رهينة لاهداء مقدمتين فلنهدهما أولاً ، حتى يتضح في ضوئهما المقصود ثانياً ، فنقول :

أمّا المقدمة الاولى : فانه لااختصاص لجريان هذه القاعدة بما بعد الفراغ ، زعماً بأن الاعادة إنما هي بعد العمل دون الاستئناف من الاثناء ، لفساد هذا الزعم باستعمالها في كلا الموردين ، كما لايخفى على من تتبع مواردها ، نحو ماورد في بعض أبواب الحج ، ونحو صحيحة ثانية لـ «زرارة» الواردة في الاستصحاب ، حيث إنه استعمل فيها الاعادة في مورد الاستئناف ، فلانقاش في شمولها للأثناء نحو شمولها لبعد الفراغ .

وأمّا المقدمة الثانية : فهل يجدي إعمالها في الاثناء نفعاً بالقياس إلى الأجزاء القادمة أم لا ؟ بيانه : بأنه اذا فرض لزوم أمر في الصلاة مستمراً معها و ترك ذاك الأمر في بعض أجزائها سهواً أونحوه مما يندرج تحت القاعدة ، ثمّ تذكر في الاثناء ، و كان ذاك الأمر مما لايمكن تحصيله حينئذ أصلاً أو يحتاج إلى زمان

قليل أو كثير ، فهل يمكن تصحيح الأجزاء اللاحقة من الصلاة بإعمال تلك القاعدة بعد مفروغية تصحيحها للأجزاء السابقة أم لا ؟

و إذا تمهّدت لك هاتان المقدمتان ، فنقول : أما الفرع الأول الذي لم يتخلّل فيه بين العتق والستر زمان أصلاً فتصحيحه بوجهين :

احدهما : أن يتبعّض الستر بلحاظ زماني الرقّية والعتق بعدم الوجوب في الأول مع الوجوب في الثاني ، و حيث إنه في الفرض لم يتخلّل الزمان بين وجوب الستر وامتثاله يحكم بالصحة ، وإن كان قدسبق بعض الأجزاء بلاستر ، كما اذا صلّت ركعة بلاستر ثمّ اتفق الستر ثم تعقبه العتق ، فما لم يتحقق فيه الستر لم يكن هناك واجباً ، وماكان واجباً فيه فلم يتخلّف هناك .

والوجه الآخر: أن يكون حكم الأمة التي تعتق اثناء الصلاة حكم الحرة واقعاً من وجوب الستر عليها في جميع عمود الصلاة وأمدها بدواً وختماً ، بحيث لو علمت بطريان العتق في الأثناء لوجب عليها الستر من الابتداء ، ويمكن تقويته بما اشير اليه : من ان العمومات شاملة لجميع أصناف النساء اللّاتي منهنّ الأمة التى تعتق في الأثناء ، ولم يخرج منها إلا الأمة المحضة التي لاتتبدّل حالتهامن الرقّية إلى الحرية في الأثناء ، لأن المنساق من لفظة الأمة في النصوص المخصّصة هي التي لاتتبدل حالها ، فحينئذ تكون الأمة المبحوث عن حكمها مع الحرة سواء ، فيجب عليها الستر واقعاً .

نعم : لما كانت عالمة بالعدم للجرى العادي أو شاكة فيه و لكن بنت على البقاء على الرقية إلى انتهاء الصلاة ، نظيرغيره من الأصول العقلائية الدارجة البنائية ، فهي معذورة في ترك الستر ، فعند استبانة الخلاف يمكن تصحيح الأجزاء المارة الفاقدة للشرط بقاعدة (لاتعاد) اداءً لحق المقدمة الاولى الدالّة على جريانها في الاثناء أيضاً ، و أمّا الأجزاء اللاحقة الواجدة له فلا كلام فيها ، فعليه يحكم بصحة الصلاة .

ولاغرو في هذا الوجه ، لأنا وإن لم نجد من تعرض لهذا الحكم ـ أي وجوب الستر على مثل هذه الأمة واقعاً ـ الا أنّه غير ضار ، اذ لا استيحاش إلا من الاجماع على الخلاف ، لا من عدم التعرض ، و كلام الأصحاب في الفرع المبحوث عنه هو كالمتن من الحكم بصحة الصلاة ، وأمّا التحليل الذي أهديناه اليك فلا ، فيحتمل ان يكون نظر بعضهم إلى ما أدى اليه نظرنا . و كيف كان : لا احتياج في هذا الفرع إلى المقدمة الثانية .

و أمّا الفرع الثاني ـ الذى تخلّل فيه بين العتق والستر زمان مع البدار إلى الستر بلا فعل مناف ـ فتصحيحه على الوجه الأول : بان الستر لم يكن واجباً قبل طروّ العتق ، فلا ضير في فقده بالنسبة إلى الأجزاء السابقة عليه من الصلاة ، وأمّا بعده وإن صار واجباً وتخلّل بين الوجوب والامتثال زمان قليل ، و لكن لا ضير فيه أيضاً بقاعدة (لا تعاد) لأن ظهورها الأوّلي هو نفي الاعادة مطلقاً عند فقد ما يوجب تخلّفه البطلان و الاعادة حسب دليل اعتباره من الشرطية و غيرها ، بلا اختصاص بالسهو ونحوه ، إذ لا لفظ لتلك الصحيحة الكافلة للقاعدة يدلّ عليه . نعم : يمكن دعوى الانصراف عن صورة العمد والاختيار المحض ، وأمّا في مثل الفرض الذى يضطر إلى الكشف في زمن السلوك إلى الامتثال والتطرق اليه فلا انصراف ، فحينئذ تدلّ القاعدة على نفي الاعادة لأجل تخلّف الستر في هذا العمود من الزمان ، بناءً على المقدمة الاولى ـ كما مرّ ـ بلا احتياج إلى الثانية هنا أيضاً .

وأمّا على الوجه الآخر : فبأن الستر وإن كان واجباً من البدو ، إلا انها تركته معذورة ، للعلم بعدم تخلّل العتق في الاثناء ، أو للأصل العقلائي ، فيمكن تصحيح تلك الأجزاء السابقة الفاقدة للشرط بهذه القاعدة للمقدمة الاولى .

و أمّا التصحيح بلحاظ الزمن المتخلّل بين العتق والستر فعلى ذمّة المقدمة الثانية ، فان تمّ نصابها يحكم بصحة الصلاة هنا وان لم تجر القاعدة نفسها بالنسبة إلى الترك العمدى المتخلّل بين العتق والستر ، حيث انه يكتفى بمجرد إعمالها لتصحيح

السابقة من الأجزاء المستلزم لتصحيح اللاحقة منها أيضاً.

و ان لم يتمّ نصابها مع عدم جريانها بنفسها لتصحيح الترك العمدي وإن كان للاضطرار بلحاظ خصوص الصلاة التي تشتغل بها لامطلقا، فلامجال للصحة حينئذ، كما انه لامجال لها أيضاًعلى الوجه الأول بناءً على ما اشيراليه الآن من عدم جريانها للترك العمدي الكذائي.

و لهذا الفرع نظير لايخلوالاشارة اليه وإلى ما ابتلى به بعض المعاصرين من جدوى، وهوانه لاإشكال في الترتيب بين العشائين كالظهرين في الجملة، فلو أتى بالعشاءقبل المغرب وتذكر بعد الفراغ حكم «الماتن» هناك بالصّحة، وكذا اذا تذكر في الأثناء وعدل إلى المغرب حيث كان للعدول مجال، وأمّا اذا لم يكن، كما اذا دخل في ركوع الركعةالرابعة، فقد احتاط الماتن (ره) بالاتمام عشاءً ثم اعادتها بعد الاتيان بالمغرب.

والكلام حينئذ في انه بعد قبول جريان القاعدة في الأثناء، هل يجدي بالنسبة إلى الأجزاء اللاحقة أم لا؟ حيث إن العشاء بتمامه يلزم أن يكون متأخراً عن المغرب، فعند تخلّف شرط الترتيب سهواً مع التذكر في الأثناء يمكن تصحيح الركعات السابقة عشاءً بهذه القاعدة، وأمّا الركعة الواقعة بعد التذكر فانما تخلّف شرط الترتيب فيه عن علم مع عدم إمكان تحصيله، وان يتصور له وجه بنحو وقوع الصلاة في الصلاة.

فان تمّ نصاب المقدمة الثانية يحكم بصحة الركعة الرابعة أيضاً هناك، كما يحكم بالصحةبالنسبة إلى تركالسترعن علم في زمن التطرق إلى الامتثال هيهنا، فمن اختار في تلك المسئلة الصحة فعليه اختيارها هنا. فمايترائى من بعض المعاصرين من التمسك بالقاعدة هناك دون المقام غير مبيّن الوجه.

ومن هنا أيضاً ينقدح مافي المتن من الحكم بالبطلان عند عدم التمكن من السترإلّا بالفعل المنافي، إذبناءً على جريان القاعدة في الأثناء وشمولها للترك العمدى

اذا كان لعدم التمكن بدونه ، فما الفرق بين زمن البدار وبين ماذكر؟ بل يلزم القول بالصحة وعدم لزوم تحصيل الستر بالنسبة إلى الأجزاء القادمة للاضطرار، فلا يجب الستر عليها حينئذ حتى تبتلى بالمنافي ، بل تصلّي كما هي بلا ستر أصلاً بالنسبة إلى الرأس البتة ، فوزان الزمن الكثير والقليل واحد .

ولكن هـذا التعميم يستوعب فروعاً يستوحش من الالتزام بها ، ويستلزم احكاماً لا يخلو الابتناء عليها من وحشة الانفراد .

فمنها : مالو افتقد الستر باطارة الريـح العاصفة ، أو بجرّ الطفل له لعباً منه فنحاه بعيداً ، أو غير ذلك مما يصير به الستر الواجب منتفياً بنحو لا يمكن تحصيله إلا بالمنافي .

ومنها : مالو صار البدن او اللباس نجساً في الأثناء بما ليس معفواً عنه ، كأن أصابه يد الطفل الملوثة بالبول أو غير ذلك مما به يفتقد الشرط مع توقف تحصيله على الفعل المنافي .

إلى غير ذلك من النظائر التي يتخلّل فقد الشرط أو وجود المانع ـ الموجب كل منهما الاعادة الصلاة ـ في أثنائها ، فعند جريان (قاعدة لاتعاد) حينئذ يلزم الالتزام بصحتها في جميع تلك الفروع المشار إلى بعضها .

ومنه يحدس : انّ تفكيك الفرعين في المتن إنما هو للاتكال على الاجماع المدعى في «الجواهر» على عدم الاعادة عند البدار إلى الامتثال وعدم تخلّل الزمن المعتد به بين العتق والستر ، وحيث انه لا إجماع في الفرع الآخر وهو الاحتياج إلى المنافي لتحصيله حكم فيه بالبطلان ، فتصحيح الفرع الأول بالاجماع المختص به ، لا (قاعدة لاتعاد) حتى يسئل عن الفرق بين الفرعين مع اشتراكهما فيها .

والحق الذي عليه يستقر آراء أبنائه ولا يستوحشون منه لقلّة أهله ، هو ان (قاعدة لاتعاد) بالغة على نصابها التام الشامل لجميع موارد الخلل التي توجب الاعادة حسب أدلّة اعتبارها ، بلا اختصاص بحال دون حال .

نعم : انّ الاخلال العمدي الاختياري خارج عنها ، لانصراف اللفظ ،وللزوم لغوية جعل الحكم الوضعي ، إذ يجوز تـرك جميع الشرائط للصلاة عمداً واختياراً من الابتداء ، و هو كما ترى .

نعم : لوقام النص الخاص أوالاجماع في مورد على الاعادة يحكم بها ،وذلك كلّه لعدم أخذ لفظ في لسان هذه القاعدة موجب لانصرافها إلى الحالات الخاصة ، فحينئذ لواختل مايوجب الاعادة أوالاستئناف لوخلّي وطبعه يحكم بعدم تأثيره في الاعادة ، إلا الاخلال العمدي الاختياري ، كما اشير اليه .

ولايتوهم : انّ صحيحة «زرارة» دالّة على انتقاض الصلاة واستئنافها عند العلم بنجاسة الثوب في الاثناء مع عدمه قبل ذلك ، فلولم يكن الخلل الكذائي موجباً للبطلان لما حكم بالنقض والاعادة ـ أي الاستيناف ـ

لاندفاعه بأدنى تأمّل في نطاقها ، حيث قال : قلت له : أصاب ثوبي دم رعاف أوشيء من منى ، إلى أن قال : ان رأيته في ثوبي وأنا في الصلاة ؟ قال تنقض الصلاة وتعيد اذا شككت في موضع منه ثم رأيته ، وإن لم تشك ثم رأيته رطباً قطعت وغسلته ثم بنيت على الصلاة ، لأنك لاتدري لعلّه شيء اوقع عليك ، فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشك أبداً [1] .

حيث إن المراد من قوله : «تنقض الصلاة وتعيد . . . الخ» هو ما علم في الأثنا تفصيلاً بعدماعلم سابقاً بالاجمال ، بشهادة قوله عليه السلام : «اذا شككت في موضع منه» لظهوره في انّ إصابة النجاسة معلومة بالاجمال والشك إنما هو في موضعها لافيها نفسها ، فحينئذ قد مضى بعض الصلاة مع النجاسة عالماً ، ولا إشكال في انتقاضها بنفسها .

فلادلالة لها على الاعادة عند حدوث العلم في الأثناء ، بل هي إنما في تبدل العلم الاجمالي بالتفصيلي ، ولامرية في البطلان حينئذ وإن لم يتبدل به ، إذ المفروض هو

(١) الوسائل باب ٤٢ من أبواب النجاسات ح ١ .

مضي بعض الصلاة في النجس عن علم من الابتداء .

و كيف كان : لا إعادة في الفرعين مطلقاً ـ أي الفرع الأول الذي بادرت فيه إلى الامتثال و تخلّل زمان غير معتد به بين العتق و الستر ، و الفرع الأخير الذي لا تتمكن فيه من الستر إلا بالفعل المنافي ـ لعدم لزوم الستر حينئذ ، بل تتم صلاتها مكشوفة الرأس .

نعم : لو تمكن منه و لم تستر عمداً فتبطل لخروجه عن القاعدة ، و لا استيحاش من الحكم بالصحة عند الاحتياج إلى الفعل المنافي ، إذ لم يقم إجماع على الخلاف ، لأنه يستفاد من عبائر بعض الأصحاب التردد و البعض الآخر الميل إلى ما اخترناه ، مع انه لو فرض الاجماع لاحتمل كونه من باب الاستنباط و كيفية الفهم ، لا الكشف عن التعبد القراح . و لأجل ما عرفت من أوج البحث إلى حضيضه الأوهد احتاط «الماتن» بالاتمام ثم الاعادة بعد الحكم بالبطلان .

و مما مرّ يتضح حكم الزمن المتخلّل بين العتق و بين العلم به ـ و ان لم يتعرض له في المتن ـ لأن زمن الجهل بالموضوع أي العتق معفو عنه و غير موجب للاعادة ، لعموم القاعدة أو اطلاقها .

و أمّا لو لم تعلم بالعتق حتى فرغت ، فلا إشكال في صحة صلاتها ، لأنه المتيقن من الاندراج تحت القاعدة ، و لصحيحة علي بن جعفر[1] .

و لعلّ سر تعبير المتن بـ (الأقوى) هو ما قد ينسب إلى الأصحاب من اختصاصها بصورة السهو و النسيان ، و أما الجهل فهو غير مندرج فيها ، و هذا ممنوع صغرى و كبرى .

و أمّا لو علمت بالعتق في الأثناء و لم يكن عندها ساتر أصلاً ، فصحة صلاتها

(١) رواها باب ٢٧ رواية ١ (قد تقدم نقلها للزوم ستر العورة) اذ فيها ... صلى و فرجه خارج ... الخ ـ و لافرق بين العورة و غيرها مما يجب ستره ، و رواها في محكي المختلف بلفظة (يصلي) الشاملة للاثناء قطعاً ، و سيأتي بعض الكلام في اختلاف النقلين و ما لكل منهما من الاثر .

لأجل سقوط شرطية الستر عند الفقدان ، وكذا لو كان هناك ساتر ولكن لا تتمكن من تحصيل الستر لضيق الوقت لا لشيء آخر قد مر الكلام فيه ، وذلك لتقدم مصلحة الوقت على غيره من الستر ، وكم له من نظير ، إذ لا يتقدم على الوقت غيره من القيود.

نعم : لو أمكن تحصيل ركعة في الوقت فعلى شمول دليل التنزيل الدال على ان إدراكها كادراك الجميع لكان حكم هذا الفرع حكم سعة الوقت .

وأمّا اذا علمت بالعتق لكن كانت جاهلة بالحكم وهو وجوب الستر فاحتاط «الماتن» بالاعادة . وحيث إن للجهل بالحكم صوراً متفاوتة الأثر لابد من الاشارة اليها و إلى المميز بينها ، وذلك لأن الجهل بـه ، إمّا بسيط وإمّا مركب ، و على التقديرين : إمّا بالقصور او التقصير ، فالاقسام أربعة .

أمّا الجهل البسيط عن التقصير : فلا إشكال في لزوم الاعادة ، لأنه ليس إلّا شكاً في الحكم ، فمع إمكان رفعه بالسؤال والتعلّم يكون بحكم الترك العمدي وإلا لم يُجد تعلم الاحكام ورفع الجهل بها بالسؤال ونحوه ـ وهو كما ترى ـ فمن يحتمل بطلان صلاته ومع ذلك يقدم على العمل فهو بمنزلة العامد ، فحينئذ تنصرف القاعدة عنه فتجب عليه الاعادة .

واما الجهل البسيط عن القصور : فالظاهر اندراجه تحت القاعدة ، إذ ليس في وسعه رفع الشك ، فبينه وبين العمدبـون بعيد . و منه يتضح الجهل المركب عن قصور ، كمن لم يألُ جهداً في التعلّم ، بل بذل مجهوده في السؤال ، ولكن قيل له الحكم على خلاف الواقع ، فلا نقص من ناحيته ، فعليه يندرج تحت القاعدة .

نعم : الجهل المركب عن تقصير فلا اندراجه تحتها نظر ، بل الأقوى العدم ، لأنـه بعد ما أمر الشرع بعدم التطرق بطريـق خاصة معينة كالقياس فلم يمتثل العبد وتطرقه وصار قاطعاً بالخلاف ، فهو وإن لا تكليف له حينئذ ، لأنه بقطعه لا يـرى بينه وبين الواقع سترة وحجاباً ، إلا انـه قابل للعقاب عند ظهور السرائر وكشف الحقائق ، هذا بلحاظ العقاب . وأمّا الحكم الوضعي ـ أي الاعادة ـ فهو غير مندرج

تحت القاعدة ، لاباء الفهم العرفي عنه .

نعم : لوقام دليل خاص على التفكيك بين العقاب وبين الحكم الوضعي لالتزم به ، كما في موردي القصر والاتمام ، والجهر والاخفات ـ على التفصيل في محلّه ـ حيث إن الجاهل المركب المقصر هناك يعاقب بلا إعادة ، وأمّا في المقام فيشكل اندراجه تحت القاعدة .

مسئلة ٨ ـ الصبية الغير البالغة حكمها حكم الامة فى عدم وجوب ستر رأسها ورقبتها ، بناء على المختار من صحة صلاتها وشرعيتها . واذا بلغت فى اثناء الصلاة فحالها حال الامة المعتقة فى الاثناء فى وجوب المبادرة الى الستر و البطلان مع عدمها اذا كانت عالمة بالبلوغ

إن بين الصبية التي لم تبلغ وبين الأمة ميزاً لاخفاء فيه ، وهوان العمومات شاملة للأمة بجميع اصنافها التي منها المعتقة في الاثناء ـ كمامرّ ـ وأمّا الصبية فلا ، وذلك لأن المأخوذ في ألسنة تلك العمومات هوعنوان (المرأة) التي لاتنطبق عليها ، بل في شمولها للبالغة منها مالم تصر كاملة ـ كالنساء المتعارفة ـ نظر .

نعم : لمّا وردت فيها أدلّة خاصة دالّة على لزوم التغطية عند الحيض الكاشف عن البلوغ يحكم باستوائها حينئذ مع غيرها من النساء ، فما اخذ من الدليل عنوان (المرأة) في لسانه فهو غير شاملة لها ، لأنها ليست بمرأة البتة ، مع عدم ورود دليل التنزيل الدالّ على انها مرأة حتى يحكم على تلك العمومات بتوسعة الموضوع . فالمهم هوماورد فيها بالخصوص ـ وقدمرّ نقل ذلك ـ فالأمة مشاركة

للحرة في الاندراج تحت العمومات الدالة على الدرع والخمار ، إذ المأخوذ فيها عنوان (المرأة) الصادقة عليهما على السواء ، وقد خرجت الأمة المحضة منها بالنسبة إلى خصوص الخمار ، لأن ظاهر مادل على عدم وجوب ستر الرأس على الأمة إنما هو خصوص الأمة المحضة ، لا المعتقة في الأثناء أيضاً .

أمّا الصبية فلا مشاركة لها مع الكاملة أصلاً ، لا في الدرع ، ولا في الخمار ، لانصراف العمومات عنها ، إذ لفظة (المرأة) آبية الشمول لها .

و أمّا ما في المتن : من تصحيح ذلك بمشروعية العبادة حال الصبا دون تمرينيتها ، فبيانه موكول إلى ما أطنبنا القول فيه عند البحث عن صيام الصبي ، فلا نعيد .

وعصارته : انه هل تكون عبادته تمرينية بحتة عارية عن الشرعية أو هي مشروعة ؟ وهل يفرق بين المعاملات والعبادات بالبطلان في الاولى والصحة في الثانية أو يكون وزانهما واحداً ؟

والذي يستدل هناك للبطلان هو ما ورد : من «ان عمده خطأ وقصده كلا قصد» و كما ان التصرف المالي و غيره من الامور المعاملية الصادرة عن النائم و نحوه غير نافذ كذلك التصرف المالي و نحوه الصادر منه ، فحينئذ تكون عبادته أيضاً غير شرعية لتقومها بالقصد المنتفي فيه .

وقد زيّف هناك ـ بعد تسليم اتساع ذاك التنزيل ـ ان عمده خطأ ، فانما هو بالنسبة إلى التصرف المالي في أمواله ، وأمّا في غيره فلا ، وذلك كالمحجور بالافلاس ونحوه ، ولذلك يشكل الحكم ببقاء ما احتطبه الصبي من الحطب على اباحته الأصلية و جواز التصرف فيه لكل أحد ، فحينئذ فما المانع من نفوذ العقد الصادر منه لنكاح الغير ؟ حيث انه ليس تصرفاً في ماله حتى يكون محجوراً بالصبا ، و كذا ما المانع من شرعية عبادته المتقومة بالقصد المحقق منه ؟ لعدم حجره عنه .

واما توهم المنع بحديث « رفع القلم عنه حتى يحتلم » فمندفع بأنه لرفع

قلم الكلفة والعقاب ، لاالتشريع والعبادية والمحبوبية التى لايساعد رفعهاالامتنان المنساق من الحديث ، إلىغيرذلك مما يمكن التمسك به للتمرينيّة ، مع قدحه بما حققناه في كتاب الصوم .

وأمّا الذي يمكن أن يستدلّ به للمشروعية :

فمنه : ما هوالدارج بين المتأخرين : من أن مايأتيه غيرالبالغ هوالمهيّة المعهودة التيأوجبهاالله تعالىعلىالبالغ ، لاطبيعة اخرى مغايرة لها بالذاتمشابهة لها فيالصورة كفريضة الصبح ونافلته .

نعم : انّ الميز بينهماإنما هوفيالحكم ، لعدم وجوبها عليه وإن وجبت على البالغ ، وذلكلاندراجهما علىالسواءتحتمادلّ على محبوبية تلكالطبيعة وكونها «عمودالدين » وكونها«خيرموضوع فمن شاء استقلّ ومن شاء استكثر » وكونها «معراج المؤمن » وغير ذلك مماورد في محبوبيتهابنفسها ، نظيرما ورد :من «انّ الصوم جنّة » ونحوه .

فعليه يكون الصبيوالبالغ مشتركين فيها ، فحينئذ يحكم عليه بمايحكم علىالبالغ من الأجزاء والشرائط المستفادة من ادلّة أخر، وإن اختلف الحكمان فيالوجه من اللزوم وغيره .

ويرد عليه امران :

الأوّل : إن إطلاقات التشريع وان تشمل الصبى كما ذكر، إلّاأن التسوية بينه و بين البالغ في الأجزاء والشرائط إنما هوفيما اشترك البالغون بأسرهم فيه بلا إختلاف بينهم ، وأمّا اذا تحزّبوا صنفين يكون لكل منهما حكم خاص من الجزء والشرط ـ بحيث ما يكون جزءأوشرطاً لأحدهما هوغيرمايكون كذلك للآخر ـ فلا ، لعدم تعيّن اشتراك الصبي مع أيّهما في الاحكام الوضعية ، و ذلك نظيرانقسام المكلّفين بالصلاة إلىقسمين : أحدهما الحاضر، والآخرالمسافر، حيث إن لكل منهما حكماً وضعياً فيصلاته يخصه ، دون شقيقه .

والثاني : إن ذلك الاستواء إنما يتم فيما لوذكر للفعل حكم وضعي مطلق بلاخصوصية لأي فاعل من البالغين ، بحيث انحدر ذاك الحكم نحوأصل الفعل ثم امرغير البالغ بـه ، فانّ العرف حينئذ يحكم بان المستفاد من هذا الأمرهو ارادة ذاك الفعل الواجد لماله من الحكم الوضعي ، و ذلك نحوما ورد في الطهور : من انه لاصلاة إلابه ، وكذا في فاتحة الكتاب الوارد فيها ذلك ، وهكذا في الاستقبال الذي امرله بتولية الوجوه شطر المسجد الحرام ، ونحوذلك من الامور العامّة .

وأمّا في مثل الستر الذي لم يرد فيه شيء من ذلك ـ بل أخذ في لسان أدلّته مايقصرعن الشمول لغير الرجل والمرأة من الصبي والصبية ـ فلا . مع عدم استواء البالغين باسرهم فيه ـ كما اشيراليه ـ لامتياز الأمة عن الحرة في ستر الرأس ، فمن أين يعلم بالاستواء ؟

فتحصّل : انّ مشروعية عبادة الصبي أمر ، واشتراك عبادتـه مع عبادة غيره من البالغـين في الامـور الوضعية أمر آخر ، لدوران ذلك مدار لسان أدلّة تلك الامـور .

ومنه ـ أي من الـذي يمكن أن يتمسك بـه للمشروعية عـدى الاطلاقـات الأولية الدالة على أصل المحبوبية ـ هوما ظاهره الوجوب والالزام ، فكل دليل ظاهره وجوب عبادة خاصة يمكن أن يستفاد منه بانضمام غيره من الأدلّة إستحبابه للصبي ، فحينئذ يصير مشروعاً مثاباً عليه . وبيانه ـ بنحولايلزم منه الاستعمال في أكثر من معنى الذي تحاشى منه في «الجواهر» ومنع دعوى اتحاد المكلّف به مع اختلاف وصفي الوجوب والندب بل ادعى لـزوم تعدّد المسبب عند تعدد السبب ولذا لايجزى ما أتاه قبل البلوغ في الوقت عمّا يجب عليه مع بقاء الوقت ، لأنهما أمران ليس أحدهما بمجزٍ عن الآخر ـ

وبنحولايقاس على باب الحج المنصوص فيه باجزاء حج من بلغ قبل الموقفين عن حجّه الذي يجب عليه بعد بلوغـه وإن كان لايجـزي عن الواجب عليه فيما

بلغ قبل ذلك ـ

هو انّ الأمر ليس مستعملاً في الوجوب أصلاً يلزم منه ماذكرمع استحباب المأمور به للصبي ، بل هو ليس إلّا البعث اللفظي نحو العمل وزان التحريك الخارجي نحوه بلااستعمال في الحكم أصلاً ، ويستفاد منه ـ لدى العرف ـ الوجوب مالم ينضم اليه الترخيص في الترك ، فاما اذا انضم منه اليه الترخيص في الترك فينفي الوجوب ، ولكن أصل المحبوبية بحالها ، إذلم يكن الوجوب مستفاداً من الاستعمال حتى يناقش فيه بلزوم الاستعمال في أكثر من معنى ، ويستوحش منه من يقول في (مسئلة بقاء الجواز عند نسخ الوجوب) بمالاجدوى لنقله ونقده ، بل كان مستفاداً من البعث بلاانضمام الترخيص ، فمع انضمامه يبقى البعث غير اللزومي بحاله .

فتحصّل : انّ اختلاف الحكم غير موجب لاختلاف المهيّة ، وحيث إن قوله تعالى «كتب عليكم الصيام» وقوله تعالى «أقم الصلاة لدلوك الشمس» وغير ذلك من الأوامر الباعثة نحو الفعل ، قد انضم اليها الترخيص في خصوص غير البالغ ونحوه بحديث «رفع القلم» يحكم ببقاء أصل المحبوبية بحالها ، فحينئذ تكون عبادة الصبي كغيره مشروعةً .

نعم : لاجدوى لاثبات مشروعيتها في خصوص المقام ونحوه بعد اختصاص أدلّة الستر بالرجل والمرأة اللذين لاينطبقان على الصبي والصبيّة ، اللّهمّ إلا أن يكون المراد من (الرجل) من ليس بمرأة وكذا المراد من (المرأة) من ليس برجل ، فحينئذ ينعقد الاطلاق لأدلّة الستر ، فانتبه .

والحاصل : أن الاطلاقات الأولية الدالّة على محبوبية نفس الطبيعة بلا خصيصة لفاعل خاص ، نحو « انّ الصوم جُنّة من النار » و« انّ الصلاة خير موضوع فمن شاء استقل . . . الخ » دالّة على مشروعيتها لغير البالغ البتة ، كما انّ الأوامر الالزامية دالّة عليها أيضاً ، لأن المستفاد منها ليس إلا البعث لاالوجوب . نعم :

عند عـدم انضمام الترخيص اليها يفهم ذاك لدى العرف . و وزان حديث « رفع القلم »ليس إلا الترخيص في الترك وعدم العقاب عليه . فحينئذ ينقى أصل البعث بحاله فيكون مستحباً .

ومما يؤيد ماذكر: أنه لاإشكال في حسن الاحتياط في الشبهة الحكمية البدوية مع ماوردفيها « رفع مالايعلم » إذالمرفوع هناك نفس مالايعلم لاتبعاته ولوازمه . فيمكن القول هناك : بأن الحكم نفسه مرفوع فمع ذلك لامرية لديهم في حسن الاحتياط بالاتيان عند احتمال الوجوب إدراكاً للواقع المحتمل ، وفي المقام لابد منه بالأولوية .

فاثبات أصل المشروعية لعلّه سهل ، و يتلوه سهولة إثبات الأحكام الوضعية التي دلّ نطاق أدلّتها على اعتبارها في نفس الطبيعة بلاخصوصية لأيّ فاعل .

وأمّا إثبات حكم وضعي قصر نطاق دليله عنه فصعب البتة ـ كالمقام ـ لأن نطاق أدلّة اعتبار الستر في الصلاة ليس بهذا الاتساع ، نعم : يستفاد منه ذلك بالنسبة إلى خصوص الرجل والمرأة المأخوذين في لسانه ، وأمّا من عداهما من الصبي والصبية فلا ، سواء بلغا أثناء الصلاة أم لا ، وهذا بخلاف الأمة ، كما مرّ .

ثم انّ في الباب نصوصاً خاصة لعلّه يستفاد منها ذلك .

فمنها : ما تقـدم عن يونس بـن يعقوب . . . ولايصلح للحرّة اذا حاضت الا الخمار الا ان لاتجده[1] ونحوها مارواه عن أبي البختري عن جعفر بن محمّد عليهما السلام[2] .

وإن كانت شاملة للستر النفسي والصلاتـي لظهورها في لزوم ستر الرأس عند الحيض مـع ماعليها من الدرع حسب التعارف ، وحيث انّ مساقهـا في الصلاة ، يستفاد منها اشتراط الستر فيها بلا تفاوت بـين الاثناء و غيره ، فتدلّ على لـزوم تحصيل هذا الشرط في الاثناء أيضاً كالأمة المعتقة حينئذ ، فيجري عليها مامرّ : من

(١) و (٢) الوسائل باب ٢٨ من أبواب لباس المصلي ح ٢ و ١٣ .

لزوم البدار إلى الستر، ونحوه من الفروع المارة .

وفيه : ان الحيض في الأثناء ناقض لأصل الصلاة ، فلا مشروط حينئذ فضلاً عن الشرط ، نعم : لو دلّت الرواية على لزوم الستر اذا بلغت لجرى فيه ماذكر ، وهذا الاشكال سيّال في جميع ما أخذ في نطاقه الحيض ، فلا تغفل .

ومنها : مامر من مرسلة ، الصدوق قال النبي صلى الله عليه وآله : ثمانية لا يقبل الله لهم صلاة ، منهم المرأة المدركة تصلّي بغير خمار [١] .

لظهورها في لزوم ستر الرأس على البالغة في الصلاة ، ولاطلاقها الشامل لمن بلغت في الأثناء تدل على المقصود ، ولا خفاء في أن التقييد (على الاحترازية) دال على شمول عنوان المرأة بنفسها للمدركة وغير المدركة على السواء ، فالنصوص العامّة شاملة لهما أيضاً ، نعم : تقيد حينئذ بهذه الرواية الدالّة على عدم اللزوم على من لم تدرك .

والمهم هو إرسال السند حتى على نقل «البرقي» في المحاسن ، نعم : بناء على الطريق الثالث ـ وهو باسناد حمّاد بن عمر ـ فهو مسند ، إلا أن في «ابن عمر» بعض الكلام و إن كان المتن (بناء عليه) سالماً عمّا ذكر من احتمال شمول المرأة لغير البالغة ، حيث إن فيه : « الجارية المدركة » .

والحاصل : إن الاتكال على هذه الرواية العارية عن الوثوق مشكل .

ومنها : ما اشير اليه آنفاً من رواية أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام [٢] . والكلام في السند باعتبار اشتماله على «ابن حمزة» هو مامر سالفاً .

وأمّا المتن : فلا اختصاص لها بالستر الصلاتي ، لاطلاقها الشامل للستر النفسي بالظهور الأقوى ، إذ فيها «وعلى الجارية اذا حاضت الصيام والخمار . . . الخ» من

---

(١) الوسائل باب ٢٨ من أبواب لباس المصلي ح ٦ .

(٢) « « ٢٩ « « « ح ٣ .

دون تعرض لخصوص الصلاة .

والكلام فيها من حيث القصور عن الشمول لما نحن بصدده : من البلوغ في الأثناء ، هو مامر من انتقاض الصلاة بالحيض .

و منها : ما تقدم أيضاً عن أبي ابراهيم عليه السلام حيث فيها ـ جواباً عن السؤالين أحدهما بالنسبة إلى الستر النفسي والآخر للصلاتي ـ لاتغطي رأسها حتى تحرم عليها الصلاة .[1]

لأن المراد من الحرمة هو الحيض الذي يحرم معه ذلك ، فالاشكال السيال الموجب لعدم شمولها للبلوغ في الأثناء آت هنا أيضاً .

فتحصل : قصور أدلة الباب عاماً وخاصاً عن الشمول لما نحن بصدده : من البلوغ في الأثناء ، كما انها قاصرة بالنسبة إلى ما قبل البلوغ ، فعليه لو بلغت في الأثناء فلا دليل اجتهادي على لزوم تحصيل الستر وعلى اشتراط الصلاة به ، فلها ان تستمر بحالها مكشوفة الرأس ، وإن وجبت عليها الستر النفسي حينئذ اذا كان هناك ناظر . فلو انتهى الأمر إلى الشك ، فيحكم بعدم شرطية الستر لجريانه في الارتباطي من الأقل والأكثر . وإن كان الاحتياط حسناً .

فمعه انقدح انه لاتلازم بين مشروعية العبادة وبين شرطية مثل الستر ، وانه لامجال للفروع المارة في الأمة : من البدار إلى التستر ، وعدم الفعل المنافي تارة ، ومن وجوده اخرى ، إلى غير ذلك مما مر مبسوطاً .

نعم : لو دل دليل آخر على لزوم ترتيب جميع آثار المكلفين على من بلغ أي وقت كان ، فلها مجال ، وببركة قاعدة (لاتعاد) يمكن تصحيح باقي الأجزاء الفاقد للستر مطلقاً بلا فرق بين البدار وغيره ، إلا في خصوص الترك العمدي بأن يكون هناك ساتر سهل التناول فتتركه عمداً .

---

(١) الوسائل باب ١٢٦ من أبواب مقدمات النكاح وآدابه ح ٢ .

مسئلة ٩ ـ لافرق فى وجوب الستر و شرطيته بين أنواع الصلوات الواجبة و المستحبة ، و يجب أيضاً فى توابع الصلاة : من قضاء الاجزاء المنسية ، بل سجدتى السهو على الاحوط . نعم لا يجب فى صلاة الجنازة وان كان هو الاحوط فيها أيضاً ، وكذا لا يجب فى سجدة التلاوة و سجدة الشكر .

قد انصرح لك نطاق النصوص المارة ، حيث اخذ فيها عنوان الصلاة الشامل للمندوب كالواجب بلاميز . ولا مجال لاحتمال الانصراف إلى اليوميّة ، لخلوّه عن الوجه .

وأمّا الركعات الاحتياطية : فلاندراجها تحت هذا العنوان يلزم تحصيل الستر فيها .

وأمّا الأجزاء المقضية للنسيان : فاعتباره فيها لأجل استواء الجزء والكل في الشرط والاداء والقضاء فيه أيضاً ، إذ الميز بين العنوانين ليس إلا المحل أو الوقت ، لأن المنساق من القضاء هو فعل شيء بجميع ما يعتبر فيه في محل آخر أو وقت آخر ، فلا مجال لتوهّم سقوط بعض الشرائط في خصوص القضاء .

وأمّا سجدتا السهو : فلعدم انطباق عنوان الصلاة عليها مع عدم كونها من الاجزاء ، بل ليست إلا مرغمة لأنف الشيطان ، فلا دليل على اعتباره فيها ، فعند الشك ينفى بالأصل .

وأمّا سجدة التلاوة وكذا الشكر : فأمرها متضح من عدم الاعتبار .

وأما صلاة الجنازة : فهى وإن يطلق عليها عنوان الصلاة عرفاً وكذا نصاً

إلا أن في روايات تلك الباب مايدل على انها ليست بصلاة ، بل هي ذكر ودعاء فلا طهارة حدثية ولاخبثية فيها ولاركوع ولا سجود ، ونحوذلك ، فحينئذ يحكم هذا المضمون على الاطلاق ـ لوفرض شموله لها ـ فلايعتبر فيها الستر.

مسئلة ١٠ ـ يشترط ستر العورة فى الطواف أيضاً .

قد يستدل لاشتراط سترالعورة في الطواف بالنصوص الناهية عن طواف العريان ، وكذا عن الطواف عارياً ، و حيث إن المنساق من الأمر والنهي ـ المنحدرين نحوماله أجزاء وشرائط وموانع ـ هوالارشاد إلى الجزئية أوالشرطية أوالمانعية ، يحكم بدلالة تلك النصوص الناهية على شرطية الستر أومانعية الكشف فمعه يبطل طواف العاري .

و يورد عليه تارة : بضعف السند ، لأن تلك النصوص موهونة الاسناد ، واخرى : بعدم انطباق متنها لما استدل له ، وذلك لظهورها في المنع عن العرى لاعن كشف العورة فقط ، فلوسترها الطائف مع انكشاف ماعداها من أجزاءالبدن لصدق عليه العاري أيضاً ، فيلزم ستر ماعداها من البدن كالحالة المتعارفة حتى لايكون عارياً .

ويجاب عن الأول ، باعتضادتلك النصوص بعضها ببعض ، لأن الكثرة البالغة حد الاستفاضة ليست أنزل من رواية واحدة مسندة . وعن الثاني، بالاجماع على كفاية سترالعورة وعدم الافتقار إلى سترالزائد عنها ، فيتوجه عليه : انه تمسك بالاجماع لاالنصوص المشار اليها .

والذي ينبغي أن يقال : إن هيهنا محامل منقطعة الارتباط بالمقام لايبعد حمل تلك النصوص على بعضها .

فمن تلك المحامل : هو كونها بصدد إيجاب الستر النفسي ، أي بلحاظ الاستتار عن الناظر تكليفاً ، لا بلحاظ اعتباره في الطواف وضعاً .

ومنها : كونها بصدد ردع ما التزموا به : من عدم جواز الطواف في ثوب عصوا فيه ، وكانوا يبتدعون من حيث لزوم العرى و عدم الاستتار عند الطواف بثوب أذنبوا فيه .

ومنها : كونها بصدد ردع بدعة اخرى ، وهي التزامهم ـ على ما ورّخه بعض أبناء التاريخ ـ بلزوم التصدق بثوب طافوا فيه ، فمن طاف بثيابه فعليه أن يعطيها صدقة بعد الفراغ من طوافه ، ومنه انتهى الأمر إلى الاستعارة تارة والاكتراء اخرى ، فمن لم يجد شيئاً من ذلك طاف عارياً حذراً من لزوم التصدق بثيابه عند الطواف فيها ، فيحتمل أن يكون مساق تلك النصوص هو ردع هذه البدعة والالتزام .

و في مجمع البيان عند قوله تعالى « و ما كان صلاتهم في البيت إلا مكاءً وتصدية » [١] عن بعض المفسرين من الطبقة الاولى كـ « ابن عباس » ما يدلّ على انهم كانوا يطوفون عراة ويصفّرون ويصفّقون . . . الخ ، فجرت عادة قريش بذلك .

وفي تفسير البرهان عند قوله تعالى « براءة من الله ورسوله » [٢] عن الكناني عن أبي عبدالله عليه السلام ما يدلّ على ما ذكرناه أخيراً : من ابتداعهم لزوم التصدق بثوب طيف فيه ، إلى ان قال . . . جاءت امرأة وسيمة جميلة للطواف و قيل لها ذلك ـ أي لزوم التصدق بالثوب ـ فلم تجد عارية ولا كرىً ، فطافت عارية فاشرف الناس اليها وجعلت إحدى يديها على القبل واخرى على الدبر ، و قالت شعراً :

اليوم يبدو بعضه أو كلّه فما بدا منه فلا احلّه

إلى ان فرغت من طوافها ، فخطبها جماعة ، فقالت : انّ لي بعلاً .

واما النصوص الناهية : فقد نقل جملة منها في الوسائل (باب ٥٣ من ابواب الطواف)

---

(١) سورة الانفال ـ آية ٣٥ .

(٢) سورة التوبة ـ آية ١ .

إذ في رواية (١منه) عن ابن عباس في حديث ان رسول الله ﷺ بعث علياً ينادى: لايحج بعد هذا العام مشرك و لا يطوف بالبيت عريان ، و كذا في روايات (٢ إلى ٨ منه) ونقل جملة اخرى في أبواب متفرقة .

ومما يقوى في النظر كون تلك النصوص بصدد ردع ما ابتدعته قريش ومن احتذى حذوهم ، ولذا نودي في الموسم وأكّد مراراً ، فعليه لاتكون بصدد بيان ماللطواف من الأحكام . ولامجال أيضاً للتمسك بما هودارج من « ان الطواف بالبيت صلاة» لعدم وروده في طرقنا حتى يعتمد عليه ، نعم : قد رواها القوم الذين جعل الرشد في خلافهم . فالأقوى : عدم اشتراط الطواف بالستر وضعاً ، فلو اتفق الكشف لخلوة البيت لايضر به ، بل يقع صحيحاً ، لاصالة عدم الشرطية عند فقد الدليل الاجتهادي عليها .

مسئلة ١١ ـ اذا بدت العورة كلا أو بعضاً لريح أو غفلة لم تبطل الصلاة ، لكن ان علم به فى أثناء الصلاة وجبت المبادرة الى سترها وصحت أيضاً ، وان كان الاحوط الاعادة بعد الاتمام خصوصاً اذا احتاج سترها الى زمان معتد به .

لاإشكال في الصحة اذا بدت العورة ولم يعلم بذلك حتى الفراغ ، لاندراجه تحت قاعدة (لاتعاد) و توهّم اختصاصها بالنسيان فقط مندفع بالاطلاق الشامل للذهول و نحوه أيضاً ، مع النص الخاص هنا ، وهو صحيح «علي بن جعفر» المتقدم [1] .

(١) الوسائل باب ٢٧ من أبواب لباس المصلى ح ١ .

وممّا اذا علم بذلك في الاثناء ، فشمول صحيح «ابن جعفر» له مبني على نقل (يصلّي) بلفظة المضارع الشامل للمشتغل أيضاً بلا اختصاص بما بعد الاتمام ، وأما على نقل (صلّى) بلفظة الماضي القاصر عن شموله ، فلا .

وأمّا قاعدة (لا تعاد) فالكلام فيها من حيث الشمول للأثناء ومن حيث تصحيح الاجزاء اللاحقة كالسابقة مرّ بطوله في الأمة المعتقة في الأثناء . وبذلك يتضح حكم البدار إلى الستر وكذا حكم التعلّل عنه مع المكنة وغير ذلك ، فلا نعيد .

مسئلة ١٢ ـ اذا نسى ستر العورة ابتداء او بعد التكشف فى الاثناء ، فالاقوى صحة الصلاة ، وان كان الاحوط الاعادة ، وكذا لو تركه من أول الصلاة أو فى الاثناء غفلة . و الجاهل بالحكم كالعامد على الاحوط .

لا اشكال في الصحة عند نسيان الستر إبتداءً أو بعد التكشف في الأثناء اذا لم ينتبه إلّا بعد الفراغ ، لقاعدة (لا تعاد) و أما عند الانتباه في الأثناء فمبني على شمولها للأثناء أيضاً . وأما صحيح « ابن جعفر » الوارد في الجهل بالموضوع فغير شامل للنسيان ، فيشكل التعدي اليه .

وأمّا الجاهل بالحكم : فقدمرّ الكلام فيه ، من حيث انقسامه إلى اقسام أربعة ومن حيث أحكام تلك الأقسام ، فلا نعيد .

* * *

مسئلة ١٣ ـ يجب الستر من جميع الجوانب بحيث لو كان هناك ناظر لم يرها الا من جهة التحت ، فلا يجب . نعم : اذا كان واقفاً على طرف سطح أو على شباك بحيث ترى عورته لو كان هناك ناظر ، فالاقوى والاحوط : وجوب الستر من تحت أيضاً ، بخلاف ما اذا كان واقفاً على طرف بئر ، والفرق من حيث عدم تعارف وجود الناظر فى البئر فيصدق الستر عرفاً ، وأما الواقف على طرف السطح لا يصدق عليه الستر اذا كان بحيث يرى ، فلو لم يستر من جهه التحت بطلت صلاته و ان لم يكن هناك ناظر ، فالمدار على الصدق العرفى ومقتضاه ماذكرنا .

قد يترائى من المتن كغيره من الفتاوى أن لجهة التحت من بين الجهات الست خصيصة أوجبت استثنائها في الكيفية ، نظير استثناء الوجه والكفين في الكمية ، ثم يستدرك بما اذا كان المصلّي واقفاً على موضع يتعارف وجود الناظر من تحته ، فلو كان هناك ناظر مع تعارف وجوده لرأى عورته ، أوماعدا الوجه والكفين من البدن إن كانت مرأة .

والذي ينبغي أن يقال : انه لم ينطق واحد من تلك النصوص المارة بلزوم الستر في الصلاة حتى يستفاد منه شرطية عنوان الستر ولزوم صدق الاستتار ، بل أقصى ما تنطق به هو الاكتفاء بما هو المصداق له ، كالدرع والقميص ونحو ذلك ، وهذا باطلاقه شامل لما اذا كان المصلّي على سطح عال أوفي قعردان أوما بينهما من

الأمكنة المتعارفة ، فلو صلّى في قميص لأجزأه أينما كان .

والفرق بين جهتي التحت و غيره خال عن السداد ، إذ كما أن الناظر لو كان مقابلاً له لرآه ، كذلك لو كان في جنبه قاعداً أومضطجعاً لرآه ولو في الجملة عند الركوع ، فان انيط الامر بالتقدير فهما سيّان .

وان قيل بالتعارف فيما اذا كان على السطح ، حيث انه يتعارف وجود الناظر من التحت ، بخلاف الفرض ، لعدم تعارف اضطجاع الغير في جنب المصلّي وهذا هو الفارق الموجب للاستدارك .

فيرد عليه ، أولاً : بأن اضطجاع الزوج في جنب زوجته أوالولد في جنب امّه عند صلاتها في البيت مما يتعارف وجوده ، وحيث إن الستر الصلاتي أضيق من الستر النفسي لوجب الستر عن المحارم أيضاً ، لعدم الفرق في هذه الجهة بين المحرم وغيره ، وهكذا القعود في جنبها عند صلاتها ، فيلزم الستر من جهة التحت مطلقاً بناءً عليه .

وثانياً : بأن الأمر لو انيط بتعارف وجود الناظر لزم الحكم بعدم وجوب الستر أصلاً اذا فرض كون المصلّي في موضع من السجن الخاص أو الجبل النائي المخصوص الذي لا يتعارف وجود الناظر فيه ابداً ، بل قد يتفق عدم مرور أحد هناك مدى السنة اوالسنين ، وهو كما ترى .

والحاصل : انّ تقدير وجود الناظر وإمكان رؤيته كما انه لا ضابطة له ـ حيث انه يقدر في البيت باضطجاع بعض المحارم أوقعوده جنب المرأة المصلّية ـ كذلك تعارف وجوده لا شأن له ، وإلا لزم جواز الانكشاف لمن نأى في البيداء التي لا يمرّ هناك أحد حسب التعارف أصلاً . فاتضح انّ جهة التحت كالفوق لا ميز لها عمّا عداها من الجهات أصلاً ، وانه لو صلّى الرجل في قميص واحد بلا سراويل أواستشعار لأجزأه أينما كان ، وكذا المرأة إن صلّت في درع وخمار بلا زائد عنهما وإن امكن النظر من تحت أوغيره .

نعم : يجب الستر وعدم التمكين من النظر بلحاظ الستر النفسي ، وهو خارج عن البحث وغير ضار ـ عند الانكشاف وعدم تحقق الستر النفسي ـ بصحة الصلاة ، لما مر من خروجه عن حريمها ، فلا اتحاد بينهما .

ولنوضحه بمزيد إيضاح ، وهو ان الستر الصلاتي لامساس له بوجود الناظر وعدمه أصلاً ، ولا ارتباط له بامكان النظر على تقدير وجوده أبداً ، بل هو تأدب خاص لوحظ تحصيله عند القيام لله . وذلك نظير أن يقال للطفل مثلاً: البس ثوبك صوناً عن البرد ، حيث إن المدار هو الصيانة عن البرد وان اللبس ملحوظ بحاله ، واما دوران كيفيته مدار تعارف وجود الناظر وامكان النظر ، فلا . وهيهنا قد حكم بلزوم لبس الدرع والخمار أو القميص الواحد مثلاً صوناً عن هتك عظمة المولى وجلاله وإن لم يره أحد ، تعارف أو لا ، أمكن أو لا ، وليس في الباب ما أمر فيه بالستر عدا صحيحة «علي بن جعفر» الواردة فيمن غرق متاعه ، وأقصاها لزوم الستر التأدبي للصلاة ، لا غير .

كما ان المراد من قوله عليه السلام في رواية «محمد بن مسلم» . . . اذا كان الدرع كثيفاً يعني ستيراً ـ هو ذلك أيضاً ، لا بلحاظ الصيانة عن نظر الغير ، بل لأن الثوب الرقيق الحاكي والشفاف الواصف غير جدير للتأدب والحضور لدى المولى الحقيقي ويشهد له الاشكال في الكفن اذا لم يكن ستيراً مع أن الميت المكفن به مستور بالأرض ولا تكليف . وكذا الاشكال في ثوبي الاحرام مع عدم وجوب الستر النفسي في بعض الموارد ، وليس ذلك إلا لفقد الشرط التعبدي الذي لاحظه المولى فأمر به ، وأين هو من الدوران مدار إمكان النظر !

فالأقوى : هو الاكتفاء بما حدته النصوص : من الدرع والخمار للمرأة ، والقميص الواحد أو نحوه للرجل ، بلا تفاوت بين الدار وسطحها والصحن وبئره والأرض وسطوحها المختلفة بالعلو والسفل والشباك ونحوه أصلاً ، لحصول التأدب الصلاتي بهذا القدر ، مع انتفاء الزائد بالاطلاق ، وعلى الشك بالأصل .

وأمّا السترالنفسي : فهوأضيق منه في هذه الحيثية ، لوجوب عدم التمكين من النظر مطلقاً .

مسئلة ١٤ ـ هل يجب الستر عن نفسه بمعنى أن يكون بحيث لا يرى نفسه أيضاً ،أم المدار على الغير ؟ قولان : الاحوط الاول ، وان كان الثانى لا يخلو عن قوة ، فلوصلى فى ثوب واسع الجيب بحيث يرى عورة نفسه عند الركوع لم تبطل على ما ذكرنا ، والاحوط البطلان . هذا اذا لم يكن بحيث قديراها غيره ايضاً ، والا فلااشكال فى البطلان .

إنّ إيجاب الستر عن النفس يتوقف على إثبات كون القميص الدارج في عصر صدور النصوص المجوزة للصلاة فيه ضيق الجيب جداً بنحو لم يمكن للمصلّي أن يرى عورته عند الركوع أوغيره ، وهوعسير جداً منفي بالاطلاق الشامل لواسع الجيب أيضاً بعد عدم احراز الانحصار في الضيق حسب التعارف ، فعليه لايجب الستر عن نفسه ، للاطلاق ، وللاصل عند الشك .

بل يمكن الاستدلال على العدم بمارواه عن زيادبن سوقه ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : لابأس أن يصلّي أحدكم في الثوب الواحد و أزراره محلّلة إنّ دين محمد حنيف (١) .

لاستلزام حلّ الأزرار تمكن الرؤية لنفسه مطلقاً أو عند الركوع مثلاً .

و كذا بما رواه عن الحسن بن عليّ بن فضّال ، عن رجل ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، بل بما رواه عن إبراهيم الأحمريّ عنه عليه السلام (٢)

(١) الوسائل باب ٢٣ من أبواب لباس المصلى ح ١ .
(٢) الوسائل باب ٢٣ من أبواب لباس المصلى ح ٥و٢ .

وهيهنا بعض مايمنع عن حلّها عندالصلاة ، يحملعلى التنزيه لتقدم المجوز عليه ـ حيث إن لسانه الناطق بأن «دينه ﷺ حنيف» حاكم على المنع كماهو واضح ـ أوعلى التعبّد المحض لاللزوم ستر العورة عن نفسه، أوغيرذلك .

مسئلة ١٥ ـ هل اللازم أن تكون ساتريته فى جميع الاحوال حاصلة من أول الصلاة الى آخرها ، أو يكفى الستر بالنسبة الى كل حالة عند تحققها ؟ مثلا اذا كان ثوبه مما يستر حال القيام لاحال الركوع ، فهل تبطل الصلاة فيه وان كان فى حال الركوع يجعله على وجه يكون ساتراً او يتستر عنده بساتر آخر ، اولا تبطل ؟ وجهان : اقويهما الثانى ، و أحوطهما الاول ـ و على ما ذكرنا ـ فلو كان ثوبه مخرقاً بحيث تنكشف عورته فى بعض الاحوال لم يضر اذا سد ذلك الخرق فى تلك الحالة بجمعه او بنحو آخر ولو بيده ، على اشكال فى الستر بها .

قد يتخيّل : لزوم حصول الساتريّة في جميع الأحوال من البدو إلى الختم ، بحيث يتحقق الآن مايحتاج اليه في الحالات الآتية وإن لم يحتج اليه فعلاً ، فلو فقد الآن مايحتاج اليه فيمايأتي من الأحوال فهوفاقد الشرط وإن كان واجداً له عند الاحتياج ، للاطلاقات المحددة لأدنى مايجزى في المرأة مثلاً بالدرع والخمار اللذين لهما الصلوح للستر بلحاظ جميع الأحوال الصلاتية بالفعل ، وكذا في عورة الرجل .

وفيه : انّ المستفادمن النصوص المارة ليس أزيد من تحقق الأحوال الصلاتية مع الستر، و أمّا الزائد عنه فلا ، و حيث يفرض تحققه لدى الحاجة فلا مجال للبطلان .

ولنوضحه ببيان بعض الفروع التي لهامساس ما للمقام وان كانت خارجةعن البحث ، وذلك : بانه لوصلّي جالساً ـ من فرضه الجلوس ـ لكان احتياجه إلى الساتر أقل من احتياج من يصلّي قائماً ، اذ القيام أحوج إلى ستر العورة أوالبدن في المرأة من الجلوس ، ويصدق الستر بمالا يصدق معه حال القيام . وكذا لوصلّت المرأة مستلقية ـ اذاكان فرضها الاستلقاء على الأرض ـ وغطّت مقاديم بدنها بثوب دون الزائد عنه ، إذحينئذ يصدق الستر مع عدم الاكتفاء بمقدار ذاك الثوب لوكانت قائمة ، و ذلك لقلّة الاحتياج حال الاستلقاء على الأرض الحافظة للظهر ونحوه من الأجزاء المؤخرة للبدن والساترة إيّاها في خصوص هذه الحالة .

فاتّضح بهذين الفرعين انّ لكل حالة حكماً يخصّها كمّاً وكيفاً يدوران مدار تحقق العنوان ، ومن هنا لايجتزى بما لوصلّت المرأة قائمة ماسة للجدار الساتر لمؤخر البدن من الظهر ونحوه مع سترخصوص المقاديم بالثوب ، لعدم الصدق . وهكذا لوصلّت في ثوب خرق وسترت موضع الخرق باليد ، إلى غيرذلك مما يأباه العرف عن الاندراج تحت العنوان .

فاذا ثبت انّ المدار تحقق الاحوال الصلاتية مع الستروانّ لكل حالة أثراً يخصّها كمّاً وكيفاً ، فما المانع من الصلاة في ثوب يسترفي بعض الأحوال دون بعض ، مع البدار إلى العلاج حين الافتقار ؟كان يجمع الثوب الخرق لئلّا يحاذى خرقه لما يجب ستره من العورة أوالبدن ، لابأن يجعل يده في ذاك الموضع ، لما اشيراليه ولما سيأتي تفصيله : من لزوم كون الساترشيئاً وراء أجزاء البدن ،سواء فيه الاستقلال والاشتراك ، إلا فيما لايزاحم الصدق العرفي بلاتسامح و إن كان لوضع تلك اليدأثر عقلاً في الستر .

وعلى انتهاء الأمر إلى الشك يحكم بنفي هذه الخصوصية الزائدة المشكوك فيها ، لأنه المرجع في الأقل والأكثر الارتباطي سواء كان في الحكم التكليفي أو في الحكم الوضعي .

مسئلة ١٦ ـ الستر الواجب في نفسه من حيث حرمة النظر يحصل بكل ما يمنع عن النظر ولو كان بيده أو يد زوجته أو أمته ، كما انه يكفي ستر الدبر بالاليتين . واما الستر الصلاتي فلا يكفي فيه ذلك ولو حال الاضطرار ، بل لا يجزي الستر بالطلي بالطين أيضاً حال الاختيار ، نعم : يجزي حال الاضطرار على الاقوى ، وان كان الاحوط خلافه . واما الستر بالورق والحشيش فالاقوى جوازه حتى حال الاختيار ، لكن الاحوط الاقتصار على حال الاضطرار . وكذا يجزي مثل القطن و الصوف غير المنسوجين ، وان كان الاولى المنسوج منهما أو من غيرهما مما يكون من الالبسة المتعارفة .

قد مرّ الكلام في الستر النفسي وحصوله بأي شيء يمنع عن النظر ، إذ الواجب هناك هو عدم التمكين منه ، وهو قد يحصل بالتباعد المكاني ، وقد يحصل بالانغماس في الماء ، وقد يحصل بالاستتار خلف الجدار والشجر ، وقد يحصل بغير ذلك مما اشير اليه سالفاً بلا احتياج إلى خصوص الستر . وأمّا اذا احتيج اليه فقد يحصل بكل ما يمنع من النظر و إن كان بالطلي بالطين ونحوه من اللطوخات ، أو باليد ونحوها

من الأعضاء ، كالاليتين الساترتين للدبر .

وإنما المهم هو كيفية الستر الصلاتي : من اتحادها مع كيفية الستر النفسي فيما يحتاج اليه لتحصل باي ساتر كان و لو باليد أو الطلى ، ومن اختلافها معها . وعلى الاختلاف في الكيفية ولزوم كون الستر الصلاتي بساتر مخصوص . فهل يسقط التكليف بفقد ذلك الساتر مع وجود غيره مما به يحصل الستر؟ أو ينتقل حال الاضطرار إلى ذاك الساتر الثانوي ؟ وعلى الانتقال ، فهل يكون بين ما يحصل به ذلك ترتيب بتقدم البعض على الآخر أم لا ؟ وعلى أي تقدير ، فهل يفرق بين الرجل والمرأة أم لا ؟ وجوه : لابد من الاشارة اليها .

إن المنسوب إلى اكثر الأصحاب ، هو عدم الترتب والطولية بين أنحاء الساتر وان الثوب والحشيش سيان ، بل عن المجلسي (ره) نسبته الجواز اختياراً ـ حتى في الطين ـ اليهم .

وحيث إن المقام ليس مما ينفعه الأقوال المنقولة أو يضره ذلك ، فلا جدوى لنقلها وإرجاع بعضها إلى الآخر ، بل المهم هو الفحص عن نطاق أدلة الباب ، ليتضح ان جميع أنحاء الساتر سواسية أو لا . وعلى الثاني ، فهل يكون بين الامور الكافية حال الاضطرار فقط ترتب وطولية بتقدم بعضها على الآخر ، أم لا ؟

والذي يستدل به لاستواء الجميع رتبة و ان الحشيش و نحوه كالثوب والقميص أمران :

أحدهما : ان ما ذكر في النصوص المارة من عناوين : الدرع ، والملحفة ، والثوب ، والقميص ، وما يضاهيها ، أمثلة للجامع بينها وبين غيرها مما يحصل به الستر كالحشيش ونحوه . واختصاصها بالذكر إنما هو لتعارفها والاعتياد بها ، فلا تكون تلك القيود المعنونة احترازية . ولاخفاء في ان القيد الغالبي وإن لايصلح لتقييد دليل آخر مطلق ، ولكنه يحتمل ان يمنع من انعقاد الاطلاق لدليل قيد بذلك القيد ، إلامع العلم بعدم دخالته . وتوضيحه ـ على مامر مراراً ـ هو ان

الآية الدالّة على حرمة الربيبة مقيدة بكونها في الحجر ، ومعنى كون هـذا القيد غالبيّاً انه لو فرض هناك قيام دليل مطلق دالّ على حرمتهـا و إن لم تكن في الحجر لما أمكن تقييده بهذا القيد ، لانه يحكم بانعقاد الاطلاق للآية ، لأن احتمال الاختصاص في محلّه ، إلا أن يعلم بعدم دخالة هذا القيد . نعم : عند انتهاء الأمر إلى الشك يرجع إلى الأصل الموجود في كل مسألة بحيالها ، كاصالة عدم الشرطية في المقام ، فبالأصل المنضم إلى ذلك الدليل الاجتهادي القاصر عن إفادة الاطلاق يحكم بعدم الترتيب والطولية بين أنحاء الساتر .

والثاني : مفهوم قوله عليه السلام في صحيحة «علي بن جعفر» المتقدمة «. . . وان لم يصب شيئاً يستر به عورته أوماً وهو قائم» لأن الشيء شامل للحشيش و نحوه ، كما يشمل الدرع والقميص ونحوهما ، فمفهومه عدم تبدل الركـوع إلى الايماء مع إمكان الستر بأي شيء كان ، وذلك : لأن قـوله عليه السلام «. . . وان لم يصب . . . الخ» ، تصريح بمفهوم الصدر مع تغييرما ، وهو الموجب لاستفادة العموم .

و اورد عليه : بدلالتها على ترتب الحشيش ونحوه على فقد اللباس و كون المصلّي عارياً ، فحينئذ لامجال للاجتزاء به اختياراً .

واجيب : بان هذا الترتيب إنما هو في كلام السائل لاالامام عليه السلام حتى يفيد ذلك ، مع أن الترتب المستقر في ذهنه إنما هـو بلحاظ الداعي لاالحكم ، بمعنى ان الداعي إلى الستر بالحشيش إنما ينقدح عند فقد اللباس ، لأنه المعد لذلك بسهولة ، لاالحشيش ونحوه ، فلاداع يدعـو إليه مع وجود اللباس ، لان الترتيب بلحاظ الحكم وانه لايجزى الستر بالحشيش مع وجوده .

والحق هو استقرار ارتكاز الترتيب بلحاظ الحكم في ذهنه ـ لامجرد الداعي ـ وانه كان محتملاً لسقوط التكليف بالستر لفقد اللباس ، فلايمكن انكار الغريزة ، و على أي تقدير : يشكل التمسك بها للاجتزاء بالحشيش و نحوه حال الاختيار ، لقصورها عن اثباتـه . كما ان الحق الذي لاريب فيه هو امتياز الستر الصلاتي عن

الستر النفسي في الجملة ، فلعل الشارع أوجب كيفية خاصة للستر الصلاتي . كما انه يحتمل أن يفرق ، بين الرجل المأمور بستر عورته فقط ، وبين المرأة المأمورة بستر بدنها عداما استثنى ، فلابد من لحاظ حكم كل منهما بحياله .

وكيف كان : فالذي يدل على الترتيب والطولية في الرجل غير واحد من النصوص المشار اليها سابقاً .

فمنها : ماورواه عن صفوان بن يحيى ، انه كتب إلى أبي الحسن عليه السلام يسأله عن الرجل معه ثوبان فأصاب أحدهما بول ولم يدر أيهما هو حضرت الصلاة وخاف فوتها وليس عنده ماء كيف يصنع ؟ قال : يصلي فيهما جميعاً [١] .

إذ لو كان غير الثوب ـ من الجلد والحشيش والورق ونحو ذلك ـ في عرضه لا في طوله ، لما أمر بلزوم التكرار احتياطاً مع التمكن من الامتثال التفصيلي ـ الذي ناقش بعض المتأخرين في الاكتفاء بالامتثال الاجمالي مع التمكن من التفصيلي منه ـ فالأمر بالصلاة فيهما مع استلزامه وقوع احدى الصلاتين في النجس إنما يتصور فيما لا يكون ماعدا الثوب في عرضه ، واحتمال عدم وجدان شيء من ذلك مقدوح باطلاق الجواب مع ترك الاستفصال بين أقسام المسئول عنه .

ومنها : ماورواه عن الحلبي ، قال : سألت أباعبدالله عليه السلام ، عن رجل أجنب في ثوبه وليس معه ثوب غيره (آخر) ؟ قال : يصلي فيه فاذا وجد الماء غسله [٢] .

وتقريب دلالتها على الترتيب وانه مهما أمكن انحفاظ ساترية الثوب فلا يجتزى بغيره من الحشيش و نحوه و إن كان موجوداً ، هو مامر آنفاً ، فبناء على تعين الصلاة فيه أو التخيير بينه وبين العريان ـ جمعاً بين المتعارضين ـ يتم المطلوب و لامجال لحملها و حمل ما يضاهيها من النصوص الآمرة بالصلاة في ذاك الثوب النجس على ماإذا كان هناك ناظر ، مع حمل مايدل على الصلاة عرياناً على ما اذا لم

(١) الوسائل باب ٦٢ من أبواب النجاسات ح ١ .

(٢) الوسائل باب ٢٥ من أبواب النجاسات ح ١ .

يكن هناك ناظر، إذ المحذور كما يرتفع بعدم نزع الثوب المتنجس وبالصلاة فيه، كذلك يرتفع بالجلد الطاهر والحشيش الطاهر ونحوذلك ، فلامجال للصلاة في النجس مع اشتراطها بطهارة الثوب ، حيث إن الستر عن الناظر يحصل بما عدا الثوب قطعاً .

وليس ذلك ، إلا لعدم اتحاد رتبتي الثوب وغيره من الجلد والحشيش ونحو ذلك ، فمن هنايتجه إبقاء النصوص الآمرة بالدرع و القميص والملحفة والثوب ومايضاهيها على القيدية ، وأنه لايجزى غير الثوب اختياراً ، وإن كان لنفي خصوصية الدرع و القميص و نحوهما مجال . فالرتبة الاولى للثوب الذي يتعارف لبسه في كل عصر بحسبه وإن لم يكن بخصوصية ماهو المعمول في زمن الصدور ، كما انه لو كان للثوب إجمال ولم يتضح شموله لمورد و مادة خاصة ـ كالعلف ونحوه ـ يحكم بالاجتزاء اذا صنع منه درع أوقميص أونحوهما من العناوين المأخوذة في ألسنة النصوص ، لأن المدار هو صدق هذه العناوين بلادخالة لخصوص القطن أو الصوف ، فاذا فرض نسج قميص أودرع أو نحوذلك من تلك العناوين من مادة اخرى غير المادة الدارجة ، فيؤخذ به ويكتفى البتة ، وإن لم يصدق عليها الثوب . وهذا نظير ماورد في الاحرام على لسانين :أحدهما ماعبّر فيه بثوبي الاحرام ، والآخر ما عبّر فيه بازارو رداء ، فان كان للثوب ابهام من حيث الشمول للجلد والعلف ونحوهما ، فلاإجمال للازار ولاللرداء ، فيحكم بالاجتزاء عند صدق هذين العنوانين و إن لم يصدق هناك عنوان الثوب ، فحينئذ يدور الأمر مدار الهيئة الخاصة المسماة : بالدرع أوالقميص أو سراويل أو نحوها مما اخذ في لسان النصوص المارة ، بلا خصوصية للقطن و لاللصوف و لا للثوب . بل المواد الدارجة اليوم مما يصنع بها الدرع ونحوه كالمواد المعهودة سابقاً أيضاً ، فوزان العلف والصوف واحد ، و وزان الجلد والقطن واحد ، ووزان المواد المخترعة اليوم ووزان المواد الطبيعية واحد ، فالمدار هو صدق عنوان القميص و نحوه مما تكرر في النصوص ، بحيث

لايمكن حملها على التعارف والغلبة ، ولاحملها على إرادة الجامع الشامل لها وللمواد الصالحة لأن تصير معنونة بها ولم تعنون بعد ، كالقطن والصوف والحشيش والجلد والورق ، وما إلى ذلك من المواد العارية عن هيئة الدرع أوالقميص ونحوذلك .

ولتحكيم ماذكرو استقراره في النفس نشير إجمالاً إلى بعض تلك النصوص الكثيره الناطقة بهذه العناوين .

فمنها : مارواه عن محمدبن مسلم ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : سألته عن الرجل يصلّي في قميص واحد أوقباء طاق أوفي قباء محشوو ليس عليه أزرار ؟ فقال اذاكان عليه قميص صفيق أوقباء ليس بطويل الفرج فلابأس . . . الخ [١] . وقريب منها مارواه علي بن جعفر في كتابه عن موسى بن جعفر عليه السلام [٢] .

حيث اخذفيها عنوان (القميص) و كذا (القباء) فيلزم صدق أحدهما وإن لم يصدق عنوان الثوب ، بأن يصنع من النبات أوالجلد ، لاالقطن أوالصوف مثلاً.

ومنها : مارواه عن محمدبن مسلم ، قال : قلت لأبي جعفر عليه السلام : ماترى للرجل يصلّي في قميص واحد ؟ فقال : اذاكان كثيفاً فلابأس . . . الخ [٣].

حيث إنها اكتفى فيها بالقميص الصادق على الهيئة الخاصة ، بلادخالة لمادة مخصوصة كالقطن . إلى غير ذلك مما يعثر عليه المتتبع ، فيكفي مجرّد صدق تلك العناوين في الرجل: من القميص، والقباء، والسراويل، والازار ، والرداء ، المأخوذات في روايات (باب٢٢) صدق عنوان الثوب أم لا . ومن جميع ماذكر تبيّنت جهتان في خصوص الرجل :

الجهة الأولى : انه يعتبر في سترعورته للصلاة حال الاختيار أن يكون الساتر معنوناً بأحد تلك العناوين المارة : من القميص و القباء و نحو ذلك ، بلادخالة لمادة خاصة ، و انه لايجتزى في تلك الحال بما عدا ذلك : من الحشيش و الجلد

---

(١) و (٢) الوسائل باب ٢٢ من أبواب لباس المصلي ح ٢ و ١١ .

(٣) الوسائل باب ٢٨ من أبواب لباس المصلي ح ٧ .

و الورق ، فضلاً عن الطين .

والجهة الثانية : انه لايسقط التكليف حال الاضطرار و عدم وجدان شيء من تلك الامور ، بل يصح مع سترعورته بشيء آخر، كالجلد والحشيش ومايضاهيهما لأن هذه الامور أبدال لتلك الامور حال الاضطرار ، بلاترتب بين هذه الامور أنفسها ، فلا تقدم للجلد على الورق ، ولا للحشيش على الطين ونحوذلك، وذلك لعموم صحيحة «علي بن جعفر» بملاحظة قوله عليه السلام (ان لم يصب شيئاً) الدال على استواء جميع الأشياء الصالحة للساترية عند عدم وجدان ما هو الساتر حال الاختيار ، فلا ميز بينها .

هذا ملخص القول في المقام الأول الباحث عن حكم ستر العورة في الرجل .

واما لمقام الثانى : ففى بيان الستر الصلاتى للمرأة حالتى الاختيار والاضطرار

إن استيفاء القول فيه أيضاً على ذمّة جهتين كافلتين لحكمي الاختيار و الاضطرار .

أمّا الجهة الاولى: فيمكن الاستدلال ـ لتعين الثوب والدرع ونحوذلك حال الاختيار ـ بتلك النصوص الآمرة بالصلاة في النجس وحده أو بالتكرار ـ على اختلاف الطائفتين الواردة إحديهما في الثوب المشتبه ، والأخرى في الثوب المنحصر النجس ـ لأن المسؤل عنه و إن كان هو الرجل ، ولكن بتناسب الحكم والموضوع يستفاد نفي الخصوصية ، كما في السؤال عن الشك في القول بأن « الرجل يشك بين الثلاث والأربع » حيث انه يفهم عرفاً ان الحكم للشك بلاخصوصية للشاك ، وكذا في المقام ـ

وبالنصوص المارة المأخوذ في لسانها عناوين : الدرع ، والخمار ، والثوب، ونحو ذلك ، لماثبت في المقام الأول كونه بنحو التقييد والاحتراز لامجرد التعارف والغلبة .

و يؤيد ذلك قول موسى بن جعفر عليه السلام « . . . قال تلتف فيها و تغطي

رأسها وتصلّى ، فان خرجت رجلها وليس تقدر على غير ذلك فلا بأس [١] .

لدلالتها على نفي البأس بالاطلاق الشامل لما اذا كان هناك حشيش أو جلد أو نحوهما . ولو كان الحشيش مثلاً في عرض الثوب بلا امتياز بينهما للزم تذكره ، إذ المراد من قوله عليه السلام «ليس تقدر على غير ذلك» هو انتفاء القدرة بما في حكم الملحفة من الثياب لا الحشيش ونحوه أيضاً ، فلو كان الحشيش كافياً في عرض الثوب للزم التنبيه عليه ، حيث انه لا ينسبق الذهن اليه . بل ويمكن الاستدلال بها على عدم الاكتفاء به حال الاضطرار في ستر بدن المرأة ، كما يأتي في الجهة الثانية .

والكلام فيها ـ من حيث الاكتفاء بالدرع والخمار ، وكذا الملحفة والمقنعة وما الى ذلك من العناوين وان لم يصدق الثوب ـ هو مامر في عورة الرجل ، فلا خصوصية للمادة ، بل المدار هو الهيئة المسماة بالدرع ونحوه .

وأمّا الجهة الثانية : (أي حال الاضطرار وعدم وجدان الثوب ونحوه) فيمكن أن يفرق بين عورة الرجل و بين بدن المرأة ، لاحتمال سقوط التكليف بالستر حينئذ رأساً ، فيتبدل الحكم مع وجدان الحشيش والجلد ونحو ذلك ، إذ لا دليل على البدلية حال الاضطرار بالنسبة إلى المرأة .

نعم : يمكن الحكم باستوائهما في خصوص العورة ، بأن يكون حكم المرأة حال الاضطرار حكم الرجل في هذا الحال ، من حيث الاكتفاء بأي شيء يستر العورة كالحشيش والطين ، لامكان القاء الخصوصية من صحيحة «على بن جعفر» المتقدمة ، وتأييده بالارتكاز الهادي إلى الفرق بين العورة وغيرها من الأعضاء (حتى في المرأة) فيلائم التأدب لله . وأمّا الزائد عنه فلا دليل أصلاً ، فحينئذ لا يجب عليها أن تستر بدنها بالحشيش أو الجلد أو نحوهما عند فقد الساتر الاختياري .

ويؤيده أو يدل عليه ما اشير اليه في الجهة الاولى ، حيث انه نفى البأس مع انكشاف بعض الرجل وان قدرت على سترها بالحشيش ونحوه ، لأن فرض عدم

(١) الوسائل باب ٢٨ من أبواب لباس المصلي ح ٢ .

القدرة على سترها بعيد جداً ، مع لزوم التنبيه والاعلام ـ كما مر .

و يدل عليه أيضاً قوله عليه السلام في رواية «يونس» المتقدمة «. . . ولا يصلح للحرة اذا حاضت إلا الخمار إلا أن لا تجده» [١].

لظهورها في سقوط التكليف بالستر و نفي البدل الاضطراري بمجرد عدم وجدان الخمار ونحوه من الثياب ، فلو كان الحشيش بدلاً عنه حال الاضطرار للزم التذكرة والاعلام ، حتى يستفاد منه بقاء التكليف بالستر بالبدل عند سقوط التكليف بالمبدل .

ومما يؤيد ذلك ، عدم التعرض في كلمات الأصحاب بالنسبة إلى ستر بدن المرأة حال الاضطرار ، بل المدار في كتبهم هو حكم ستر عورة الرجل في هذا الحال.

فتحصل أولاً : ان الستر الاختياري منحصر في الثوب أو الدرع أو نحو ذلك ، دون الجلد ونحوه أصلاً . ولا يتوهم الاجتزاء بذلك هنا كما في الستر النفسي، حيث إنه يستفاد من رواية «عبدالرحمن بن الحجاج» المتقدمة[٢] إذ فيها ـ بعد السؤال عن وقت الستر النفسي ووقت الستر الصلاتي على الجارية التي لم تدرك ـ قال عليه السلام: «لا تغطي رأسها حتى تحرم عليها الصلاة» لأنها تدل على استواء الستر ين في الكيفية فكما ان الأول يحصل بجميع ما يستر، فكذلك الثاني .

لا ندفاعه بانه لا اطلاق لها من هذه الحيثية ، لقصورها عنه ، بل المفروض : هو السؤال عن الستر المتعارف في البيت والشارع ، و إنما ذلك بالثوب ، لا الحشيش ونحوه أيضاً ، فتبقى تلك الأدلة بحالها .

وثانياً : إن التكليف بالستر ساقط عن المرأة حال الاضطرار ، فلها ان تصلي عارية وإن وجدت الجلد والحشيش ونحو ذلك . نعم : لا بد لها من ستر عورتها بما وجدته في هذه الحال ، ولا ترتيب حينئذ بين ما تستر به عورتها ، فالطين كالحشيش بلا تقدم له عليه .

(١) الوسائل باب ٢٨ من أبواب لباس المصلي ح ٢ .
(٢) الوسائل باب ١٢٦ من أبواب مقدمات النكاح وآدابه ح ٢ .

فصـل

فی شرائط لباس المصلی

وهی امور :

الاول : الطهارة فی جمیع لباسه ، عدا ما لا تتم فیه الصلاة منفرداً ، بل و کذا فی محموله ، علی ما عرفت تفصیله فی باب الطهارة .

الثانی : الاباحة وهی أیضاً شرط فی جمیع لباسه من غیر فرق بین الساتر وغیره ، و کذا فی محموله .

فلو صلی فی المغصوب ولو کان خیطاً منه عالماً بالحرمة عامداً بطلت وان کان جاهلا بکونه مفسداً ، بل الاحوط البطلان مع الجهل بالحرمة أیضاً ، وان کان الحکم بالصحة لا یخلو عن قوة. واما مع النسیان أو الجهل بالغصبیة فصحیحة . و الظاهـر عدم الفـرق بین کون المصلـی الناسی هو الغاصب أوغیره ، لکـن

الاحوط الاعادة بالنسبة الى الغاصب ، خصوصاً اذا كان بحيث لا يبالى على فرض تذكره أيضاً .

وحيث إن الشرط الأول (أي الطهارة) مما قد فرغنا عنه مستقصى في كتاب الطهارة ، فلامجال للتكرار . وأمّا الشرط الثانى (أي الاباحة) فتنقيح المقال فيه من حيث اعتبارها في الجملة ، ومن حيث استواء الساتر و غيره فيها ، ومن حيث استواء الملبوس والمحمول ، ومن حيث كون المصلّى عالما بالحكم أو لا ومن حيث كونه عالماً بالموضوع (أي الغصبية) ام لا ، ومن حيث كون المصلّي الناسي لها هو الغاصب أوغيره ـ علي ذمّة جهات .

الجهة الاولى : في تحرير محط البحث

إن النيل إلى محل النزاع قد يكون بتصريح أرباب ذاك النزاع و تعيينهم إيّاه ، وقد يكون بامارات أخر ، منها : اتضاحه من ثنايا الأدلّة الناطقة به .

وأمّا في المقام : فهل النزاع منحدر نحو اشتراط الاباحة في خصوص الساتر ، أوالأعم منه و من غيره من ألبسة المصلّي فقط ، أوالأعم من ذلك أيضاً باندراج محموله فيه ؟ قد يمكن ان يستظهر ـ ممن أقام البرهان على اشتراطها : بأن شرط العبادة اذا كان منهياً عنه يصير فاسداً فتبطل تلك العبادة المشروطة بفواته ـ أن محور الكلام ، هو خصوص الساتر للعورة أو للبدن في المرأة ، لأنه الشرط دون ماعداه من الثياب وغيرها ، فلايلزم ان يكون ما عداه مباحاً .

كما انه يمكن ان يستظهر اتساع محل البحث ـ ممّن استدلّ على اشتراطها : بقول علي عليه السلام في وصيّته للكميل : انظر فيما تصلّي و على ما تصلّي . . . الخ ـ اذ لااختصاص حينئذ للساتر ، بل يعمّه وغيره من الألبسة .

ويمكن ان يستظهر أوسع من ذلك ـ ممّن استدلّ على اشتراطها : بإقتضاء الأمر برد المغصوب للنهي عن اضداده الخاصة التي منها الصلاة ـ إذ لا اختصاص حينئذ للملبوس ، نظير من استدلّ عليه : بلزوم اجتماع الأمر و النهي في شخص

واحد ، إذ ـ بناء على الأتحاد ـ لافرق بين الساتر وغيره من الألبسة ، ولابين الملبوس والمحمول مما يتحرك بالحركة الصلاتية .

وأمّا من استدلّ بالاجماع ـ فحيث انه لانطق له ـ لايستفاد منه الأزيد من المتيقن . وكيف كان يستفاد من المتن اتساع حوزة البحث .

الجهة الثانية : في ادلة اشتراط الاباحة

وقد يستدلّ لذلك بأمور :

أحدها (الاجماع) وقدقرّر : انّ حجّيته إنما تكون فيمايكشف عن دليل أو نص معتبر ، وأمّاعند عدم كشفه عنه ـ لاحتمال استناد مجمعيه إلى ما في الباب من القواعد العامة ونحوها ـ فلا .

وقد يدعى : تمامية هذا الاجماع بالنسبة إلى خصوص الساتر ، لعدم ثبوت مخالفة « الفضل بن شاذان » أولاً ، وعدم قدحها على تقدير ثبوتها ثانياً .

وفيه : انه مالم ينسد احتمال الاستناد إلى القواعد ، فلامجال لكشفه عن النص أوالدليل حتى يصير حجة مستقلّة .

وممّا يؤيّد هذا الاحتمال مقال شيخ الطائفة (قده) في الخلاف ، حيث انه (ره) نسب إلى فقهاء العامة بأجمعهم أمرين : أحدهما الجواز الوضعي ، و الآخر المنع التكليفي ، بمعنى انهم مع اعترافهم بحرمة الصلاة في المغصوب حكموا بصحتها فيه ، و اختار هو نفسه المنع الوضعي أيضاً ، و استدلّ له بالاجماع و بقاعدتين : إحداهما : إن النيّة لايتمشى هنا ، لأن التصرف في المغصوب قبيح ولاتصح نيّة القربة فيما هو قبيح ، ولاصلاة إلا بنية القربة .

و الاخرى : إن الاشتغال اليقيني بالصلاة مستلزم للبرائة اليقينية التي لاتحصل إلا بالصلاة في المباح ، بمعنى انّ الأصل في الأقل والأكثر الارتباطي هو الاشتغال ، وهذا بعد فرض إمكان تمشي نيّة القربة . فمع استدلاله (ره) بهاتين القاعدتين مصحوباً لدعوى الاجماع مما يوهن كشفه عن النص و يوجب ضعفه عن

عن الحجّية .

و كذاما في محكي « الناصريات » من الاستدلال على البطلان بفقد الدليل في المقام مع احتياج صحة العبادة اليه ، ولعلّه بعد تعارض الأمر والنهي ، كماقيل .

والغرض : انه يشكل الاتكال بهذا الاجماع المدعى مع استناد غير واحد من الأصحاب (ره) بالقواعد العامّة ، كما انه يشكل الاعتماد على مايروى في الباب من خبر «اسماعيل بن جابر » و رواية « تحف العقول » إذ لم يحرز استنادهم اليهما أوإلى أحدهماحتى ينجبر . وهذاهو « المحقق » الذي هومن أساطين الفقه قد صرّح (ره) في المعتبر بقوله : إعلم : اني لم أقف على نص من أهل البيت عليهم السلام بابطال الصلاة ، و إنما هوشيء ذهب اليه المشائخ الثلاثة وأتباعهم ، والأقرب : انه إن ستر به العورة أوسجد عليه أوقام فوقه كانت الصلاة باطلة ، لأن جزء الصلاة يكون منهيّاً عنه وتبطل الصلاة بفواته ، أمّا لولم يكن كذلك لم تبطل وكان كلبس خاتم من ذهب .

اذ لوكان هناك نص خاص لبعد عدم عثوره (قده) عليه مع كونه أقرب إلى مصادره من المتأخرين عنه ، فيشكل الاتكاء على ذينك الخبرين أيضاً ، لعدم احراز الاستناد الجابر ، بعد تمامية المتن .

فحينئذ إن نوقش في هذه القواعد المشار اليها ، أونوقش في انطباقها على المقام ، لأمكن الحكم بالصحة ، كمايمكن النقاش في مستند المحقق (ره) في الساتر حيث إن المأخوذ منه في الصلاة هو مجرد التقيد لاالقيد حتى يكون جزء ، بل هو شرط خارج عن حقيقتها الملتئمة من أجزائها ، فلاضير في أن يكون منهيّاً عنه مع صحة الصلاة ، كماانه يمكن النقاش في مستند الشيخ (قده) بتصحيح تمشّي النية حينئذ و عدم امتناعه ، إذ هؤلاء الفقهاء كانوا عاقلين البتة ، و كيف يمكن ذهابهم إلى صحة الصلاة المتقوّمة بقصد القربة مع عدم تمشيه من المصلّي في المغصوب عقلاً ؟

و بيان تمشّيه هو انه كما أن المولي الآمر الناهي هنا إرادة و كراهة و كذا حبّاً وبغضاً باعتبار العنوانين ، كذلك يمكن قصد الامر والتقرب منه بهذا الفعل المعنون بعنوان أمره ، كما انه بعينه معنون بعنوان نهيه . والحاصل : ان المحذور العقلي لايمتازفيه المولى عن العبد ، فكماان له وصفين نفسانيين متنافيين بالنسبة إلى شيء واحدخارجي ـ لأجل تعنونه بعنوانين ـ كذلك للعبد أن يقصد أحدهما في عين حصول الآخر ، لأن مصب الحكم وإن كان هوالعنوان و عالم العناوين مصحح التغاير ، إلا ان انحدار الحكم نحوه انما هو بلحاظ انطباقه على الخارج المؤثر لاعليه نفسه ، فمنتهى الأمر إلى الخارج الجامع للعنوانين ، وسيتضح لك مزيد إيضاح . كما انّ استدلاله (ره) بقاعدة الاشتغال ، مقدوح بأن المرجع هو اصالة البراءة هنا .

فتحصّل : انه لاإجماع صالح للاتكاء ولانص صالح للاتكال اجمالاً ، مع امكان النقاش فيما استدل به من القواعد اشارة ، وتفصيله فيمايلي .

وثانيها (قاعدة عقلية) تقرر بوجوه : نحوما أفاده الشيخ (ره) في الخلاف : من عدم صحة نيةالقربة بالتصرف الغصبي القبيح ، ونحومايترائىمن بعض : من أن المبعّد لايمكن أن يكون مقرّباً ، إلىغيرذلك من التقاريب .

وتمامية الاستدلال بها علىالبطلان تتوقف علىامور ثلاثه : الأول : اتحاد متعلّقي الأمر والنهي ، بأن يجمعهما واحد شخصي . الثاني : امتناع الاتحاد عقلاً وعدم كفاية تعدد المتعلق عند وحدة مايجمعهما خارجاً . الثالث : عدم امكان تصحيح الأمر بالترتب . وللنظرفيهذه الامورمجال واسع ، كما يتضح .

أمّا الاتحاد : فالمعنيّ به هنا ، هوأن يصيرالشيء الواحد الخارجي بلا كثرة وجودية وبلا تغايرحيثية خارجية مجمعاً للعنوانين المحمولين عليه ، بأن يصدق على هذا الوجود الخارجي انه غصب أوتصرف في المغصوب أو نحوذلك مما نهى عنه ، ويصدق عليه معانحفاظ هذيّته الخارجية انه صلاة أوجزء صلاة أونحوذلك

مما امر به ، بحيث لاميز بين هاتين القضيتين إلا في ناحية المحمول فقط ، فحينئذ اذاتغاير الموضوعان فلااتحاد للمحمولين أصلاً ، سواء قام كل واحد منهما بنفسه، أواجتمعا في ذات واحدة مع تعدد الحيثية ـ كالعالمية والهاشمية القائمتين بالزيد ـ أوقام أحدهما بالآخر ، إذ ليس شيء من ذلك باتحاد أصلاً ، لأن الكثرة الوجودية طاردة للوحدة المعتبرة هنا ، و لذلك لايتوهم البطلان فيما لـو نظر المصلّي حال صلاته إلى الأجنبية ، لأن الحيثية الخارجية منهما متغايرتان ، كما ان العنوانين الذهنيين منهما كذلك .

ثـم انّ اقصى مايتشبّث به للاتحاد المزبور وجوه : أحدها : انّ الستر جزء للصلاة كما انّ الركوع و نحوه كذلك ، وحيث إن كل واحد من هذه الامور أفعال للمصلّي وأجزاء للصلاة فلها حكم واحد سيّال ، فيجب أن يؤتى بكل منها «لله تعالى» لأن الصلاة عبادة وأجزائها عباديـة لامحالة ، ولا إشكال أيضاً في أنّ الستر نفسه محرم حيث انه تصرف في المغصوب ، فاجتمع العنوانان في واحد شخصي فاتحدا .

وفيه : انّ الصغرى ممنوعة ، لاباء أدلّة وجـوب الستر عن افادة أخذه في الصلاة نحو أخذ الركوع والسجود فيها ، حتى يستفاد منها الجزئية ، بل ليس إلا شرطاً بمعنى دخول تقيّده بالصلاة من دون دخول نفسه ـ اى ذات القيد ـ في المأموربه ، وفاقاً لغير واحد من الاساطين وخلافاً لظاهر «المعتبر» كمامرّ . وهذا الوجه الفاسد لايثبت البطلان فيما عدا الساتر من الملبوس وغيره .

وثانيها : ان الستر شرط للصلاة فيعتبر فيه القربة ، لأن الصلاة باجـزائها وشرائطها عباديـة ، وحيث إن الستر بالمغصوب محرم مع انحدار الأمر العبادي نحوه يصير مجمعاً بوحدته للعنوانين : الواجب والحرام .

وفيه : أن الكبرى ممنوعة ، لأن الستر وإن كان شرطاً إلا انّ المنحدر نحوه ليس إلا الأمر الوضعي المرشد إلى شرطيته للصلاة واعتبار تقيّدها به فيها ، لاغير .

ومن هنالم يتوهم البطلان أحد فيما لو صلّى بلا قصد القربة في الستر ، وكذا بلا التفات أصلاً ، وهكذا في غيره من الشرائط ـ كالاستقبال والطهارة ونحو ذلك ـ لأن الطهارة وان كانت بنفسها عبادة لاتحصل إلا بالقربة ، إلا أن تقيّد الصلاة بها المعبّر عنه باشتراطها فيها ليس بعبادة البتة ، ولذا تصح صلاة من كان على طهارة فتخيّل فقدها ثم ذهل فصلّى ذاهلاً ثمّ تنبّه بعد الصلاة بكونه مسبوقاً بالطهارة ، لأن الاستصحاب هنا غير مصحّح ولا محقّق لقصد القربة البتة ، وهكذا في الاستقبال فليس هنا ماعدا النهي النفسي ـ وهو المنحدر نحو الغصب ـ حكم آخر عبادي حتى يتحد معه . وهذا الوجه الفاسد على فرض تماميته لايثبت البطلان إلا فيما اذا كان الساتر بخصوصه غصباً ، وأمّا عداه من الملبوس فلا ، فضلاً عن المحمول .

وثالثها : إن الحركات الواقعة في المغصوب الحاصلة بالصلاة منهي عنها ـ لأنها تصرف فيه ـ والنهي عنها نهي عن القيام والقعود والركوع والسجود ، وهي أجزاء للصلاة واجبة عبادية ، فيجتمع فيها العنوانان و يتحد الحكمان ، فتصير العبادة المأمور بها منهياً عنها ، فتفسد .

وفيه : انّ المسئلة هنا لما كانت عقلية لا مجال فيها للفهم العرفي ولا للبناء المتسامحي فلابد فيها من الدقة حتى يعطى حقها بالتحليل الهادي إلى انّ موضع الأمر ماذا ؟ ومصب النهي ما هو ؟

فنقول (بمنّه تعالى) : لو صلّى في المغصوب بأن ابتدأ بالصلاة ونواها ، فلامجال لتوهم اتحاد النية مع التصرف الخارجي لاستحالة صيرورة الأمر القلبي متحداً مع الأمر الخارجي ، وأمّا التكبير فهو وإن كان فعلاً خارجياً ، إلا انه لامساس له بالتصرف في المغصوب ، نعم : به يحصل الموج في الفراغ الذي شغله المصلّي ، وللكلام فيه عند البحث عن المكان المغصوب مجال في الجملة . و هكذا القيام والقراءة ، لقضاء العقل بأنه أين القيام من الغصب ؟ واين القراءة من التصرف في المغصوب ؟ نعم : انّ القائم غاصب والقارئ متصرف على وزان مامر : من أن المصلّي ناظر إلى

الأجنبية ، في توارد الحالتين المتقارنتين على موضع واحد ، فاين مجرد المقارنة والعينيّة والاتحاد ؟

و أمّا الركوع : فان فسّر بالهيئة الخاصة الحاصلة من حدبة ظهر المصلّي وتقوّسه حداً خاصاً ، فلامجال أيضاً لتوهم اتحاد جزء الصلاة مع الغصب أو التصرف في المغصوب ، لأن وزان تلك الهيئة وزان القيام في التغاير مع التصرف المحرم ، وإنما الذي لتوهم اتحاده معه مجال هو (الهوي) الذي هو نحو حركة معينة من القيام إلى ذاك الحد المذكور ، حيث يتحرك المغصوب بهذه الحركة ، فتكون الحركة الواحدة الشخصية واجبة باعتبار كونها من اجزاء الصلاة ، و محرمة باعتبار كونها تصرفاً في المغصوب .

وفيه : ان (الهوي) على تسليم اتحاده مع الغصب ـ لما فيه من النقاش الآتي ـ ليس بجزء عبادى أصلاً ، إذ الواجب العبادي إنما هو الركوع المفسر بتلك الهيئة الخاصة ، و(الهوي) مقدمة لها ، والواجب المقدمي ليس بعبادة ، إذ الأمر المقدمي ليس بمقرّب و كذا النهي المقدمي ليس مبعّداً ، فما هو المقرّب ـ أي الركوع ـ لايكون متحداً مع الغصب ، وماهو المتحد معه لايكون مقرّباً ، ولاضير في الاتحاد الكذائي ، لأن الاتحاد ـ على تسليم لزومه اولاً وعلى فرض امتناعه ثانياً ـ فانما هو اتحاد المتنافيين لاالمتلائمين ، كما نشير اليه .

و أمّا لو فسّر الركوع بنحو يصير (الهوي) جزء له ، فالكلام فيه هو الكلام في جزئيته للصلاة ، باعتبار أن من الواجب فيها هو القيام المتصل بالركوع ـ أي المتعقب به ـ فلو ركع لا عن قيام فلم يصح ، كما لو انحنى بعد اتمام السورة لوضع شيء على الأرض أو رفعه منها ثم قام متقوّساً إلى الركوع و منحنيا إلى حده ، لأن هذا الركوع لايكون عن قيام و ذاك القيام لو كان و فرض لايكون متصلاً به ، فيجب ان ينحني عن القيام اليه ، فهذا الانحناء والهوى واجب عبادي ، وحيث انه بعينه تحريك للغصب يلزم اتحادهما .

وفيه : أولاً ـ ان التحريك الكذائي بعد لبس المغصوب لايعد تصرفاً زائداً عن التصرف اللبسي عند العرف ، فلا يشمله دليل المنع ، نعم : لو كان موجباً لاندراس ذاك الثوب أولتلفه أولتضرر مالكه بوجه فله حكم يخصه ، وإلا فلاريب في انّ وزان التحريك بالهوى ووزان التسكين بالقيام مطمئناً واحد ، ولاترجيح لأحدهما على الآخر .

ولقد أجاد في «الجواهر» في ختام البحث عن المكان المغصوب ـ في رد بعض متفقهة عصره القائل : بانه يجب على المحبوس في مكان مغصوب الصلاة على الكيفية التي كان عليها أول الدخول فيه إن قائماً فقائم وإن جالساً فجالس ، بل لايجوز له الانتقال إلى حالة اخرى في غير الصلاة أيضاً لما فيه من الحركة التي هي تصرف في مال الغير بغير اذنه ـ قال (قده) في نقده : ولم يتفطّن انّ البقاء على الكون الأول تصرف أيضاً لادليل على ترجيحه على ذلك التصرف ، كما انه لم يتفطّن انه عامل هذا المظلوم المحبوس قهراً بأشد ما عامله الظالم ، بل حبسه حبساً ماحبسه أحد لأحد ، اللّهمّ إلا أن يكون في يوم القيامة مثله . . . الخ .

والحاصل : أن مسألة اجتماع الأمر والنهي وإن كانت عقلية صرفة ، ولكن على أساس عرفي ـ أي التصرف ـ لأن الحرام منه ما يكون مصداقاً للتصرف عرفاً حتى يشمله دليل المنع عنه ، لاعقلاً ، والّا لزم منه مالايمكن الالتزام به ، والعرف آب عن اطلاق التصرف على مايتبع اللبس : من الأطوار الطارية والهيئات العارضة التي لاأثر لها في الاندراس ونحوه زائداً عمّا هو اللبس من ذلك ، فعليه لايكون المحرم إلا هو ، و من المعلوم انه ـ أي اللبس ـ غير متحد مع الصلاة أصلاً ، كما مرّ .

وثانياً ـ على تسليم صدق التصرف الزائد عن اللبس ـ لامجال لاتحاد المتعلّقين أصلاً ، لأن هيهنا حركتين و متحركين ، كما انّ هنا تحريكين و محركين بلا إمكان العينية والاتحاد أبداً ، بيانه : بأن المصلّي الهاوي إلى الركوع يحرك بدنه له

فتصدر منه حركة قائمة بالبدن و تحريك منسوب اليه ـ أي المصلّي نفسه ـ فالمصلّي محرك والبدن متحرك ، ومالهذا حركة ومالذاك تحريك ، ثم انّ حركة البدن محركة للثوب المغصوب ، فتصدر منها حركة اخرى قائمة بالثوب وتحريك منسوب اليها ـ أي إلى حركة البدن ـ فحركة البدن محركة والثوب متحرك ، ومالهذا حركة ومالتلك تحريك ، وحيث إن تشخص الحركة بالمتحرك فعند تعدده تصير متعددة ، ومن المعلوم ضرورة : امتناع اتحاد الاشخاص المتعددة والوجودات الخارجية المتكثرة ، فلا غرو أن تكون حركة الثوب محرمة وحركة البدن واجبة بلامساس لهما أيضاً .

ولاميز فيما هوالمهم هنا بين الحركة المستقلة التي للثوب بوساطة حركة البدن (وساطة في الثبوت) وبين الحركة العرضية التي له بوساطة حركة البدن (وساطة في العروض) لأن الحركة مالم تقم بالثوب ولوبالتبع لما صدق التصرف فيه ، فعند قيامها به تصير شخصا خاصاً ، فيمتنع أن تتحد مع الحركة القائمة بالبدن لكونها شخصاً آخر ، وذلك : لأن ما للواسطة هو غير مالذيها وإن كانت واسطة في الثبوت ، إذ الفرد الأصيل ليس عين الفرد التبعي أو العرضي ـ فانتبه ـ ولاخفاء عند الدقة في انّ حركة الثوب منسوبة إلى حركة البدن لا المصلّي ، فالقول بأن الفعل الواحد الشخصي الصادر منه حركة للبدن و تحريك للثوب ذهول عمّا أفادته الفطرة السليمة الناطقة في المثال الدارج بانه «تحركت اليد فتحرك المفتاح» بتخلل لفظة (الفاء) المشعرة بتقدم حركة اليد على حركة المفتاح ، لازماناً ، لوضوح بطلانه ، بل طبعاً وذاتاً ، لأن حركة اليد فاعلة ومحركة وحركة المفتاح فعل وأثر ، وهذا التقدم الطبعي خارجي لاعقلي وذهني فقط ـ كما هو عند أهله ـ حيث إن العلّة مقدمة خارجاً على معلولها المقارن معها زماناً ، لأن الخارج أوسع من الزمان ، فراجع .

فهنا فعلان : احدهما في طول الآخر ، لأن المصلّي فاعل لحركة البدن وهي

فاعلة لحركة الثوب بالاستقلال أوبالتبع و العرض ، لما حقق من عدم الفرق بين الحركة المستقلّة للثوب وبين العرضية له .

نعم : يمكن استناد حركة الثوب إلى المصلّي تسبيباً لأنه الذي أوجد ماهو سبب لها ومقدمة إيّاها ، ولكن لاجدوي في ذلك للخصم ، لأن النهي متوجه إلى المسبب لا السبب ، وعلى التعدي منه اليه لا يكون أزيد من النهي المقدمي الذي لاشأن له في المعصية والابعاد عن ساحة المولى ، فلامانع حينئذ من أن يكون مقرباً منه لجهة اخرى . وقد مرّ امكان اتحاد المقرب مع ماليس بمقرب ولامبعّد لتلائمهما وأمّا اتحاده مع المبعّد فمحل كلام جوازاً ومنعاً ، وإن احتيج هذا البيان المشبع إلى مزيد إيضاح فلعلّنا نفي به في ثنايا المباحث القادمة .

وثالثاً ـ على تسليم جميع مامرّ ـ فلايثبت إلا اشتراط الاباحة حال الركوع ونحوه ممايستتبع حركة المغصوب ، وأمّا حال القيام ونحوه فلا ، فلو صلّي قائماً في رداء مغصوب ثمّ نزعه عنه قبل الحركات الواجبة ثم لبسها إلى الخاتمة ، لكانت صلاته صحيحة . وكذا من ليس فرضه إلا القيام مع الايماء ، والجلوس كذلك ، أوالاستلقاء أو الاضطجاع أو نحو ذلك ، بلا حركة واجبة ، فتصح صلاة هؤلاء جميعاً ، فلا يمكن الاستدلال بالاتحاد المذكور على اشتراط صحة الصلاة مطلقاً بالاباحة ، كغيرها من الشرائط المعتبرة في الواجب وغيره .

نعم : على تماميته لافرق فيه بين الساتر وغيره من الألبسة ، بل المحمول أيضاً.

إلى هنا انتهى الكلام في الأمر الاول (أي اتحاد متعلّقي الأمر والنهي) وقد تبيّن انه لامجال له أصلاً .

وأمّا الأمر الثاني (أي الامتناع) فقد حققنا في الاصول : انّ مجرد تعدد المتعلّق كاف في انحدار الحكمين اليهما و إن جمعهما وجود شخصي واحد ، فعلى تسليم اتحاد المصب الخارجي لاغرو في اجتماعهما ، فراجع .

وأمّا الأمر الثالث (أي الترتب) فمجمل القول فيه : انه على تسليم الامتناع

وعدم جواز الاجتماع ، إمّا أن يكون الوقت متسعاً أو لا ، فعلى الأول: وإن لا يكون هناك أمر مع النهي ـ لامتناع اجتماعهما فرضاً ـ ولكن له في لحاظ عصيان ذاك النهي مجال ـ على الترتب المعهود ـ فتصح الصلاة ، فراجع .

ولو سلّم عدم الأمر رأساً لامع النهي ـ لامتناع اجتماعهما ـ ولا بعد سقوطه ـ لبطلان الترتب ـ لأمكن أيضاً تصحيحها بمامرّ في ثنايا المباحث المشابهة للمقام: من كفاية الحسن الفعلي المنضم اليه الحسن الفاعلي ، إذ الصلاة هنا لاريب في وجدانها للملاك بحسب ذاتها و إن لم يؤمر بها ، فلو أتى بها المصلّي قاصداً إيّاها فلا تبعد صحتها ، لوجدان الفرق بين من صلّى في الدار المغصوبة و بين من لم يصلّ أصلاً .

وأمّا على الثاني : فلاحتمال تقدم الأمر هنا مجال ، فمعه تصح الصلاة بلا إشكال ، فلو نوقش في تقديمه فيجري فيه ما اشير اليه في الأول . فتحصّل : انه لم يتجه البطلان بعد .

و ثالثها : أي ثالث تلك الامور التي استدلّ بها للبطلان هو (اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن الضد) وتقريبه : انّ الأمر برد المغصوب مقتض للنهي عن اضداده التي منها الصلاة ، فتصير هي بنفسها متعلّقة للنهي ، فتفسد لأنها عبادة .

وفيه : أولاً : انّ الاقتضاء الكذائي مقدوح مشروحاً في الاصول .

وثانياً : على تسليمه أجنبي عن المقام طرداً و عكساً ، إذ لا اختصاص لذلك بالملبوس ، بل يعمّه وغيره مما هو خارج عن بدن المصلّي رأساً ، بأن كان مال الغير تحت يده عدواناً فجعله في البيت مثلاً ثم صلّى هو بنفسه مع ثياب محلّلة بتمامها في المسجد أو غيره ، أو كان للغير عليه حق يجب عليه تأديته . فالثوب وغيره فيه سواء ولبسه وعدم لبسه و كذا حمله وعدم حمله فيه سيّان ، بل وحق الله وحق الناس فيه متساويان ، إذ المدار هو الأمر الوجوبي المتعلّق بشيء مضاد للصلاة ، ومن المعلوم : انه لا يصح جعل مثله شرطاً في لباس المصلّي كغيره من الشرائط . كما انه لا يمكن

ذلك الحكم بنحو العموم الشامل لجميع أفراده التي منها : مالا ضدية للصلاة مع الرد ، كما لو كان المالك حاضراً و كان المال في موضع لايكون رده اليه منافياً للصلاة ولاهي مضادة له .

ومنها : مالو توقف حفظ ذاك المال على لبسه أو حمله مثلاً، إذ لانهي حينئذ .

ومنها : مالو ضاق الوقت وكان هو أيضاً عازماً على الرد وسالكاً لسبيله ، إذ لابد من لبسه أو حمله اونحو ذلك مادام في طريق امتثال الأمر بالرد ، فحينئذ يلزم أن يأتي بصلاته متحركاً وماشياً كالمضطر ونحوه ممن توسط أرضاً مغصوبة ـ على التفصيل الآتي في محلّه ـ فلايمكن الحكم بفسادها هنا .

و منه ينقدح ما في مقال من زعم : انّ المبعّد ليس بمقرّب و انّ القبيح لاتصح نية القربة به ، إذلولم يكف تعدد الجهة فبما يقصد في هذا الفرض ؟ وبأية جهة يتقرب فيه ؟ فتحصّل : أنه ليس هذا الاقتضاء المقدوح فيه ضابطاً لأن يرجع اليه ، مع مافيه : من انّ النهي عن الضد ـ لوسلم ـ فانما هو نهي مقدمي غير مبعّد فلا غرو في تعلّقه بماهو مقرّب . وعلى تسليم كونه مبعّداً أيضاً ، فيجري فيه مامرّ من جواز الاجتماع المستلزم للصحة ، ومن الترتب ـ على فرض الامتناع ـ ونحو ذلك مما تقدم .

فلاح لك انّ الأقوى : صحة الصلاة في المغصوب ساتراً كان أوغيره ، إذليس في تلك الامور المارة عدا الاجماع أوالشهرة التامّة ، وقد اشير إلى احتمال استناد المجمعين إلى بعض القواعد السابقة مع استدلال بعضهم صريحاً بها .

ومما يؤيد مامرّ ـ في بطلان الاقتضاء وان الأمر بشيء لايقتضي النهي عن ضده بنحو يستلزم فساد ذلك الضد ان كان عبادة ـ أنه لم يتعرض في لسان شيء من أدلة التوبة إعادة الصلاة أوقضاءها ، مع انها ـ أي التوبة ـ تكون مأموراً بها فوراً ففوراً فلو اقتضى الأمر بها النهي عن أضدادها المستلزم لبطلان الضد العبادي منها ، للزم التعرض للاعادة أوالقضاء جداً ، مع خلو تلك الأدلة عنه رأساً .

ويشهد له عدم تعرض المعصوم عليه السلام لذلك في شيء من القضيتين المعهودتين ممارووى احديهما «البطائني» والاخرى «أبو بصير» حيث تاب بعض كتاب بني امية، فأمره الصادق عليه السلام بخروجه عمّا فيه، مع ما في تلك القضية من ابتلاءه بالأموال المحرمة كثيراً، فلم لم يحكم باعادة الصلوات أوقضاءها مع كونه مأموراً بردتلك الأموال البتة؟ وهذا وأمثاله لو لم يدلّ على المطلب، فلاأقل من التأييد، بل يؤيد عدم شرطية إباحة لباس المصلّي مطلقاً.

و رابعها: ما رواه عن الصدوق، قال: قال الصادق عليه السلام... ولو أخذوا مانهاهم الله عنه فأنفقوه فيما أمرهم الله به ماقبله منهم، حتى يأخذوه من حق وينفقوه في حق [1].

انّ السند مرسل، و مجرد الارسال البتي من «الصدوق» لايثبت أزيد من طمأنينته(ره) به، و من المعلوم: إمكان النقاش فيما لم نثق به وإن وثق به «الصدوق» نعم: لهذا النوع من المرسل ميز لاخفاء فيه، و لكنّه ليس مجدٍ يجب الأخذ به في قبال مايدعي من عدم نص من أهل البيت، كمامرّ.

وأمّا المتن: فالمرادمن الفقرة الاولى، هوأن إنفاق المال المكتسب ممارخص فيه فيما نهى عنه بتخيل عباديته والتقرب به غير مجد في القبول فلاأثر له أصلاً، وليكن هذا هومفاد قوله عليه السلام «... فيما نهاهم عنه» لاغيره من المعاصي، حيث لاترقب قبول ولاترصد ثواب عند ما أخذه من حلال وصرفه في الزنا أوشرب الخمر أونحو ذلك، بل المراد هوصرفه فيماله جهة عبادية بزعمه ذاهلاً عن كونه منهياً عنه، كاعانة من تحرم معاونته لكونه ظالماً يتقوى به على الظلم مثلاً، و كصرفه في بناء يكون تأسيسه مخالفاً لما دعت اليه الشريعة الحقة، و هوعن ذلك ذاهل، ولااختصاص للانفاق بالاطعام ونحوه، بل المراد منه مايعم جميع ذلك لكونه مقابلاً للأخذ والتحصيل، فمعناه مطلق الصرف.

(١) الوسائل باب ٢ من أبواب مكان المصلى ح ١.

وأمّا الفقرة الثانية : فمعناها أيضاً انه لو أخذ المال ممالم يرخص فيه وحصّله من غير حلّ فصرفه فيما يكون بطبعه مطلوباً للشارع ومحبوباً له ـ كبناء المسجد ونحوه ـ فلايقبل منه ولايثاب عليه . وهذا على قسمين : أحدهما ـ مالايكون فيه أزيد من الثواب المترقب ، والآخر ـ مايكون فيه مع الثواب حكم وضعي شرعي.

أمّا الاول : فكانفاق المال المحرم في إطعام المؤمن الجائع أو إفطار صائم ورع، حيث انه لاأثر لهذا الصرف عدا الثواب المتوقع ، واما تبدل الجوع بالشبع والصوم بالفطر فهو محقّق حلّ المال أم لا ، فمعنى عدم قبوله ليس إلا نفي الثواب دون غيره، إذلا أثر وضعي شرعي له حتى يحكم بانتفائه .

وأمّا الثاني : فكانفاقه في بناء المسجد ونحوه من الأوقاف وغيرها ، حيث إن له عدا الثواب المتوقع أثراً وضعياً، وهو الوقف الموضوع لغير واحد من الأحكام ، فمعنى عدم قبوله ، هو انتفاء ذلك الأثر أيضاً ، فلايتحقق الوقف بذلك ، فالقبول إنما هو فيما لو أخذ المال من حلّ وصرف فيماله ثواب وحده أو مع الأثر الوضعي أيضاً ، فحينئذ يترتب ذاك الثواب وحده أو مع الأثر الوضعي ، على مايستفاد من الذيل .

واما انطباقه على المقام ، فالكلام فيه تارة : من حيث صرف المغصوب في الستر الصلاتي ، واخرى : فيما عداه من البسته .

أمّا الأخير: فهو خارج عن مساق الحديث ، لان مجرد اللبس في حال الصلاة ليس بطبعه مما يترقب الثواب عليه لأنه ليس بعبادة ، فمن لبسه صوناً عن البرد وصلّى فيه فلاينطبق عليه قوله : «فانفقوه فيما أمرهم به» .

وأمّا الأول ـ أي الستر الصلاتي ـ فهو وإن لم يكن عبادياً ـ كما مرّ ـ فلا ترقب ثواب عليه ، لأنه شرط لاجزء فليس هو إلا التوصلي البحت ، ولكن له أثر وضعي شرعاً تختلّ الصلاة بفقده وعدم قبوله ، فلو شمل الحديث لمثله مما ليس فيه إلا الحكم الوضعي البحت فللاستدلال بـه مجال ، إذ عدم القبول مساو للبطلان

والرّد اللازم منه عدم حصول الطهارة للثوب اذا غسل بماء مغصوب ولم يقل به أحد. إلا فيما قام الدليل على ارادة نفي الكمال منه.

ولكن الكلام بعد في السند، إذ هو على نقل «الصدوق» مرسل وعلى نقل «إسماعيل بن جابر» ضعيف لـ «محمّد بن سنان» أضف إلى ذلك كلّه: احتمال وروده مساق غيره مماورد لتخطئة الجاهل المتنسّك، نظيرما ورد في القصة المشهورة التي رواها «الطبرسي» في «الاحتجاج» وغيره: من سرقة الرجل الرمان وتصدقه للفقير، فافحمه الصادق عليه السلام بأن الحسنة التي لها عشر أمثالها هي مالم تكن بنفسها سيئة، كما فيما فعله، فراجع. فحينئذ لامساس له بالمقام مع ماعرفت.

ومارواه عن «تحف العقول» عن أمير المؤمنين عليه السلام في وصيته لكميل، قال: يا كميل انظر فيما تصلّي وعلى ماتصلّي إن لم يكن من وجهه وحلّه فلا قبول [1].

إن السند مرسل فلا اعتداد به، وكذا ماعن بعض نسخ «نهج البلاغة» أمّا أولاً: فلعدم وجوده في جميع تلك النسخ، و أمّا ثانياً: فلأن السيدالرضي (قده) قدجمع ماوصل اليه من خطبه عليه السلام و مكاتيبه عليه السلام وكلماته عليه السلام و نقلها بأسرها بالارسال، حيث إن مابأيدينا من «النهج» مرسل بلاسند.

وأمّا المتن: فالظاهر تمامية دلالته على بطلان الصلاة اذا لم يكن الملبوس حلالاً، وكذا اذا لم يكن المكان أوالفرش مباحاً، نعم: لامجال للاستدلال بالمرسل غير المنجبر، لما مرّ.

فتبيّن قصور جميع أدلّة الباب عن إفادة شرطية إباحة لباس المصلّي، فالمرجع هو أصل النافي للشرطية المشكوك فيها المنتج لصحة الصلاة في المغصوب.

تنبيه: انّ المراد من قول المصنف (ره) «وكذا في محموله» هوما اذا تحرك ذاك المحمول بالحركات الصلاتيه لامطلقاً كما يصرح (ره) بهذا القيد في (مسألة ٥) الآتية.

---

(١) الوسائل باب ٢ من أبواب مكان المصلى ح ٢.

الجهة الثالثة : فيما يتفرع على الصلاة في المغصوب من صور العلم والجهل والنسيان

إن تنقيح المقال المايز بين الموضوع والحكم التكليفي والوضعي ـ من حيث العلم ببعضها والجهل أو النسيان بالآخر ونحو ذلك ـ في مقامات :

أمّا الأول : ففي الحكم التكليفي .

إن المصلّي في المغصوب ، إمّا أن يكون عالماً بحرمة الغصب والتصرف في المغصوب حين الصلاة ، أو ناسياً ، أو جاهلاً .

فعلى العلم : تبطل صلاته على جميع تلك المباني المارة ، أمّا على مبنى (عدم تمشي القصد في الحرام) فواضح جداً ، بل لا صلاة له أصلاً . وأما على مبنى (انّ المبعّد ليس بمقرّب) فظاهر أيضاً ، لفعلية الحرمة المبعّدة حينئذ ، و هكذا على (مرسل تحف العقول) المستفاد منه التعبد بالشرطية المستلزمة لبطلان المشروط بفقد الشرط .

وأمّا على النسيان : فحيث انه يمتشى القصد من الناسى ، فلا تبطل صلاته على ذاك المبنى . نعم : على مبنى (عدم صلوح المبعّد الواقعي للتقريب) فهي باطلة كما انها كذلك أيضاً على (التعبد بالشرطية) نظير جزء مالا يؤكل لحمه ، لدوران الأمر مدار الواقع بلا دخالة للعلم . ولكن يتمّ الأمر ببركة قاعدة (لاتعاد) فلو صلّى في المغصوب ناسياً بحرمته لا يجب عليه الاعادة .

وأمّا على الجهل : ففيه صور أربع لأنه ، إمّا بسيط ، وإمّا مركب . و على أيّ تقدير ، إمّا قاصر ، أو مقصّر .

أمّا الجهل البسيط بلا تقصير : فحيث انه ليس إلا الشك في الحرمة ، فيمكن رفع شكّه باصالة البرائة كالمجتهد ، إذ لا فرق بين العامي و بينه في هذه الجهة ، فيصير التصرف حلالاً بالأصل ، فمعه يتمشى قصد القربة ، فلا مجال لبطلان صلاته

على مبنى (عدم تمشي الجد في القربة) . نعم : على مبنى (انّ البعد الواقعي غير صالح لأن يتقرب به) و كذا على (النص الدالّ على الشرطية) يحكم بالبطلان ، إلا ببركة قاعدة (لاتعاد) التي لاإشكال في شمولها للفرض .

وأمّا الجهل البسيط مع التقصير : فحيث انه يحتمل فيه الحرمة ولا علاج رافع لهذا الاحتمال ، لاباء شمول ادلة البراءة له ، فكيف يتمشى منه قصد القربة ؟ كما انه على المبنيين الآخرين يحكم ببطلان صلاته أيضاً ، ولامجال لتصحيحها بقاعدة (لاتعاد) إذ يستلزم شمولها لمثله لغوية الأحكام وتشريعها ـ كما في الترك العمدي ـ حاشا جناب الشرع الأنور وتنزهت ساحته عنه .

و امّا الجهل المركب بلاتقصير : فيتمشى منه قصد القربة البتة فلابطلان ، كما انه على المبنيين الأخيرين وإن يحكم بالبطلان إلا انّه يمكن التصحيح بقاعدة (لاتعاد) لعدم المحذور في شمولها له .

وامّاالجهل المركب مع تقصير في تطرق ما أورثه اليقين بالخلاف : فهو وإن يعاقب عليه ، إلا انه لتمشي قصد القربة لابطلان لصلاته . نعم : على ما عدا هذا المبنى يحكم بالبطلان مع الاشكال في التصحيح بقاعدة (لاتعاد) إذ في شمولها لمثله تأمّل ـ فاتضح : انّ البطلان في ماذا ، والصحة فيماهي . فاطلاق المتن غير سديد.

وأمّا المقام الثاني : ففي الحكم الوضعي .

لافرق فيما هو المهم بينه و بين الحكم التكليفي ، إلا في عدم إمكان تمشي قصد القربة ، و كذا قصد الصلاة نفسها ، حيث انه على الحكم التكليفي وإن لم يتمش منه على ذاك المبنى قصد القربة ، إلا انه هنا أوضح في صورة العلم . فانّ من يعلم ببطلان صلاته كيف يعقل ان يقصدها ؟ فضلاً عن القربة بها . وأمّا النسيان و كذاالجهل بأقسامه : فالظاهر عدم التفاوت المؤثر في المقام بينه وبين ما تقدم، فلانطيل .

وامّا المقام الثالث : ففي الموضوع .

فلو علم بالغصبية ، فالكلام فيه من حيث العلم بالحكم وعدمه هو ما مرّ ، وأمّا لو نسيها أوجهل بها ، فلكل واحد منهما حكم يخصه . أمّا النسيان : فامّا أن يمكن التحفظ بالتكرار الموجب للتذكار المانع من النسيان عادة ، أو لا يمكن ـ لكونه كثير السهو أوقليل الضبط ـ فلا يجديه التكرار في الذهن أوالضبط بالكتابة . فعلى الثاني : لا كلام فيه ، إذ لامعنى لايجاب التحفظ هنا . و أمّا على الأوّل : فلا يجابه فيه مجال ، نظير إمكان ايجاب الاحتياط في الشبهة البدوية ، فلو أوجب عليه التحفظ وفرّط حتى نسي يصح أن يعاقب على ترك المنسي أوفعله ، إذا الامتناع بالاختيار لاينافي الاختيار عقوبة وإن ينافيه تكليفاً في ذاك الحين ، ولكن يرتفع بحديث الرفع ، لأن أثره إنما هو فيما يمكن للشارع العقاب عقلاً ، وأما فيما لايمكنه ذلك فلا ، كما في الفرض الأول .

والحاصل : انه اذا لم يمكن علاج النسيان بالتكرار ونحوه ، فالعقاب مرتفع عن الناسي الكذائي عقلاً ، بلا افتقار الى حديث الرفع أصلاً . و أمّا اذا أمكن العلاج به وفرط حتى نسي فلعقابه مجال عقلاً ، فيرتفع حينئذ بذاك الحديث شرعاً ، كما انه بناءً على (ارتفاع الأحكام الوضعية به أيضاً) يمكن تصحيح صلاته ، لارتفاع البطلان . وكذا تصحيحها بقاعدة (لاتعاد) إن لم تنصرف عن النسيان المسبب عن التفريط مع العلم باستلزامه إيّاه .

وامّا الجهل : فامّا أن يكون مركباً أوبسيطاً ، فعلى الأول : لاريب في تمشي قصدالقربة منه ، لاعتقاده الاباحة وانّ ذلك المال ملك له أو مأذون فيه ، فتصح صلاته لوكان المانع هو عدم تمشي القصد ـ كما هو أحد المباني ـ و لعدم فعلية الحرمة و تنجّزها في حقّه يمكن أن لايكون فعله مبعّداً ، فحينئذ يمكن أن تصح عبادته الواجدة للملاك المقصود . نعم : على الشرطية التعبّدية لامحيص عن

البطلان ، إلّاان يتمسك بقاعدة (لاتعاد) كما انه كذلك أيضاً لوقيل : بأنّ المبعّد الواقعي غير صالح للتقريب علم أوجهل ، حيث انّ لتصحيحها بها مجالاً .

و على الثاني : فان كان هناك مايحرز الوجود أو العدم ، بأن تكون حالته السابقة من الغصبية وعدمها معلومة ، فباستصحابها يصير عالماً بالموضوع عندالمطابقة للواقع وجاهلاً مركباً عندالمخالفة ، وقد مرّ حكم كليهما . و اما إن لم يكن هناك أصل محرز ، فهل يمكن البناء على الحلية وعدم الغصبية ؟ لأن كل شيء حلال حتى يعلم ، أو لا يمكن ؟ لأن المورد من الأمور الهامّة التي يحتاط فيها ـ حيث إن مال المسلم كدمه و حرمته كحرمته ـ فيلزم الاحتياط بلاحلية ، وجهان بل قولان : تفصيل ذلك موكول إلى الاصول ، ولاتضاح حكم كل واحد منهما لايحتاج إلى الاطالة .

الجهة الرابعة : في عدم الفرق بين كون المصلي الناسي هو الغاصب أوغيره ، وفيها الفرق بين من يبالي على فرض تذكره ومن لايبالي

لا اشكال في انّ مساق حديث الرفع هو المنّة على العباد ، حيث انّهم باجمعهم فيها سواسية ، فلوكان رفع المنع والمؤاخذة بالنسبة إلى هذا الفرد مثلاً منّة دون ذاك الفرد فلايمكن استفادة مثله من الحديث الشريف ، وأمّا عند عدم الاستلزام لذاك فالظاهر هوالاطلاق بالنسبة اليه ، بلاتفاوت بين أن يكون هو الغاصب أم لا ، إلا أن لايجديه التذكر و لاينفعه التنبّه ، لانصراف الحديث عنه بوجهين :

الأول : ما اشيراليه آنفاً من استواء الناس باجمعهم في الامتنان ، ومن المعلوم: انّ رفع المؤاخذة و المنع عن الناسي الذي لايدعوه التذكر إلى الانتهاء عمّا نهى الله ، عنه ـ من عدم التصرف في مال الغير ـ وإن كان منّة عليه ، و لكنّه نقمة و عذاب على غيره .

والثاني : انّ مساق الحديث هو مايكون التخطي والتجاوز بالفعل أو الترك مستنداً إلى النسيان ، بحيث لوتذكر لارتدع ، و أمّا مالا أثر فيه له بل يكون هو والتذكر سواء ، فيشكل اندراجه تحته جداً . فمدار الفرق حينئذ هو المبالاة وعدمها ، فالناسي الذي لامبالاة له فهو ليس في اتساع المنّة ، دون من يبالي ويرتدع بالتذكّر .

وأمّا قاعدة (لاتعاد) فعند عدم انصرافها عن مثله أيضاً فالحكم فيهما هو الصحة ، والاتختص بالاخيرمنهما .

مسئلة ١ ـ لافرق فى الغصب بين أن يكون من جهة كون عينه للغير أو كون منفعته له ، بل وكذا لو تعلق به حق الغير بان يكون مرهوناً .

إن المدار ـ بناءً على تمامية تلك الأدلة ـ هوعدم جواز التصرف ، سواء كان العين أوالمنفعة أوالانتفاع ملكاً للغيرأوكان متعلّقاً لحقه ـ كالمرهون ـ أولم يمس كرامة العين شيء أصلاً ، ولكن توجه تكليف بحث بمالكه بالمنع عن التصرف الخاص أوالعام فيه ، حيث انه نذر أوحلف على عدم تصرفه فيه لمصلحة أوجبت نفوذ ماعقده وأوقعه ، فحينئذ يحرم عليه التصرف فيه وإن لم يتعلّق حق للغير بالعين ، و نعم ما افاده الماتن (قده) في عقد البحث ، حيث قال : «الثانى الأباحة» فلاخصوصية للغصب ونحوه مماتكون العين فيه مصباً للحق .

مسئلة ٢ ـ اذاصبغ ثوب بصبغ مغصوب فالظاهر انه لا يجرى عليه حكم المغصوب ، لان الصبغ يعد تالفاً فلا يكون اللون لمالكه ، لكن لا يخلو عن اشكال أيضاً . نعم : لو كان الصبغ أيضاً مباحاً لكن أجبر شخصا على عمله ولم يعط اجرته لا اشكال فيه ، بل وكذا لو أجبر على خياطة ثوب أو استأجر ولم يعط اجرته اذا كان الخيط له أيضاً ، و أما اذا كان للغير فمشكل ، وان كان يمكن ان يقال : انه يعد تالفاً فيستحق مالكه قيمته ، خصوصاً اذا لم يمكن رده بفتقه ، لكن الاحوط ترك الصلاة فيه قبل ارضاء مالك الخيط ، خصوصاً اذا أمكن رده بالفتق صحيحاً ، بل لا يترك فى هذه الصورة .

إن الصّبغ قد يكون بنحو الطلى المصحوب للأجرام الجوهرية ذوات اللون ، وقد لا يكون كذلك ، فعلى الاوّل : لا يعد تالفاً ، إذ المفروض بقاء تلك الأجرام ولا ميز بينها وبين الأعيان المغصوبة الاخر ، فيبطل الصلاة فيما هذا شأنه .

وأمّا على الثانى : فحيث انه لا ازدياد فيه عد اللون ، فيلزم البحث عن كونه وصفاً تابعاً للمتلّون بلا استقلال له أصلاً لا في الوجود ولا في الاعتبار الملكي ، أو شيئاً منحازاً عنه في الاعتبار الملكي و إن لم يستقل عنه في الوجود .

والحقّ هوانّ وزان لون الثوب هو وزان قصارته وصياغة الذهب وجعله

متهيأ بهيئة خاصة ونحو ذلك مما لا استقلال ملكي له وإن كان له أثر في ازدياد القيمة ، ويشهد له انه ليس في حوزة الاعتبارات العقلائية ـ التي هي المرجع في أمثال المقام ـ للون كالهيئة استقلال ، بأن يبيعه البايع دون الثوب وكذا دون المادة ، أو يبيع الثوب دون اللون ، أو المادة دون الهيئة ، أو يبيع أحدهما من شخص والآخر من شخص آخر . وكذا يشهد انه لو أمره بالصياغة بلا استيجار لم يحكم هنا بالشركة بين مالك العين ومالك الهيئة ، بل يحكم بلزوم أجرة المثل ، حيث إن عمله محترم لابد من العوض . وأمّا لو لم يأمره به ، كما لم يستأجره له فصاغه هو باقتراح من نفسه فما فعله هدر لا عوض له ، كما انه ليس يشترك مع مالك الثوب فيه ، بل هذا رزق رزقه الله بلا عوض عليه ـ أي على ذاك المالك ـ إلى غير ذلك من الشواهد الدالّة على ان اللون ونحوه يعد لدى العرف تالفاً ، لا شيئاً باقياً بحياله . نعم : له أثر في ازدياد الرغبة والقيمة ، ولكن لا يحاذيه شيء من المال أصلاً ، وذلك نظير بيع الدار التي تكون قريبة من المسجد أو الشارع أو الماء أو المستشفى ونحوها مما يعمّ به البلوى ، حيث إن الرغبة في تلك الدار أزيد مما ليس كذلك وكذا قيمتها ، و لكن لا بنحو تقسّط تلك القيمه أو الثمن على الدار وعلى وصفها ، بل الثمن بتمامه لها بلا محاذاة لشيء منه لوصفها .

وكذا بيع الثوب الذي له لون خاص مرغوب فيه ، أو الذهب الذي له هيئة خاصة صاغه الصائغ بها . فحينئذ يعد اللون تلفاً ، إذ لا إعتداد عند العرف بأنّ له جرماً حاملاً له لامحالة ـ حيث إن انتقاله عن موضوعه الأول إلى الثوب محال ، فلابد من بقاءه على حالته الاولى قبل الصبغ من قيامه بموضوعه ـ لأن هذا و أشباهه من الدقائق العقلية لامساس لها بالأحكام الفرعية التي تدور مدار أفهام الناس وادراكاتهم ، لا الأوحدي المائز عنهم بما يخصه . ولذلك يحكم العرف بنفي الدم مع بقاء لونه ، و يتبعه الفقه من الحكم بطهارته وان يمتنع العقل الدقيق عن فهمه والاذعان به .

فتبيّن : انّ الصبغ لاحكم له من حيث الغصب ، نعم : تشتغل ذمّته ببدله كسائر الديون التي لاارتباط لها بالعين ، فالصلاة في المصبوغ بالصبغ الكذائي صحيحة لصيرورته بالتبع ملكاً لمالك الثوب منقطع الارتباط عن مالكه الأول . و من هنا يتضح حكم مالو كان الصبغ مباحاً ولكن اجبر الصابغ عليه و لم يعط اجرته ، فانه لامساس لذلك بالعين أصلاً ، لنزاهتها عن أن يحوم حولها الاشتراك بين مالك الثوب ومالك الصبغ وبين الصابغ المجبور عليه . فليت المصنف (ره) لم يفرق بين هذين الفرعين و حكم بصحة الصلاة فيهما بلااشكال كما نفاه ـ أي الاشكال ـ في الثاني .

بقي الكلام في فرعين آخرين ـ الأول : انه لواجبر شخصاً على خياطة ثوب أواستأجره لها ولم يؤدّ اجرته وكان الخيط له لالذلك الخياط ، فلاإشكال في صحة الصلاة في ذاك الثوب المنزه عن تعلق حق الغير أو حكم المنع ، فحيث انه يجوز له التصرف فيه ـ سواء أعطى اجرة الخياط أم لا ـ فلاريب في صحة صلاته فيه .

والثاني : هذا الفرض بحاله مع كون الخيط للخياط لا له ، و فيه ثلاث صور : احديها : مايمكن فيه رد الخيط صحيحاً وبالفتق الموجب لبينونة اللحمة عن السدي بسهولة أونحوذلك ، فحينئذ لمالكه مطالبة عينه وعلى مالك الثوب الغاصب لذاك الخيط رده ، فيحرم تصرفه فيه قبل إرضاء مالكه ، فتبطل صلاته فيه حينئذ ، وماأدري ما الاشكال فيه الذي أشاربه في المتن ؟ لأن احتمال التلف و صيرورة الخيط الكذائي بحكم التالف مما لاوجه لانقداحه ، بعد وجوده التام بالفعل وإمكان ردّه كماكان .

ثانيتها : مايمكن فيه رد الخيط معيباً ، فالظاهر أيضاً جواز مطالبة مالكه لعينه ، فعلى مالك الثوب الغاصب لذاك الخيط رده مع ضمان ارش النقصان والعيب ، فقبل الرد يحرم عليه التصرف وتبطل صلاته فيه ، وبعده لااشكال في صحة

صلاته فيه وإن لم يؤدّ الأرش بعدُ ، والسرّ هو بقاء العين المغصوبة بحالها وان نقصت في الجملة ، فمعه لا يرتب عليها اثر التالف من الانتقال إلى البدل ، فتبصّر .

ثالثتها : ما لا يمكن رد الخيط معيباً فضلاً عن رده صحيحاً ، بل يصير بالفتق وإخراجه عن الثوب منقطعاً بقطع صغار لا قيمة لها أصلاً وإن لم يصر كذلك قبل الفتق ، وهذا هو الحائز للاهتمام الفائق جداً ، لتضارب الآراء فيه ، كما لا يخفى على من راجع كتاب الغصب ونحوه مما يبحث فيه عن مثله ، كالزجاجة المغصوبة إذا انكسرت ، وغيرها مما زالت عنه الصورة وبقيت المادة وحدها عارية عن المالية أيضاً وان بقت ملكيتها ، حيث انه لا اشكال في ضمان الغاصب للبدل بتمامه مثلياً كان أو قيمياً ، إنما الكلام في تلك القطع الصغار من المادة ، فهل يجوز للغاصب أن يتصرف فيها حينئذ أو لا ؟ وجهان :

احدهما : عدم جواز التصرف فيها ، لأنها قبل انعدام الهيئة كانت ملكاً لمالكها كما كان المجموع المركب من المادة والهيئة مالاً له ، فيستصحب بقاء تلك الملكية فيترتب عليها حرمة التصرّف . لا للدليل اللفظي عليها ، إذ الموجود منه هو ما ينطبق بعدم جواز التصرف لأحد في مال الغير فلا يشمل الملك ، بل لاستقرار غريزة العقلاء على امتناع الجمع بين ملكية الشيء لشخص وبين جواز التصرف لمن عداه طاع المالك أو كره ، وذلك لأن الملكية نحو ربط عقلائي و اختصاص عرفي بين الملك والمالك ولذا يستند اليه دون غيره ، فاذا كان المالك والغير سواء في جواز التصرف فيه مطلقاً لما تقوّم به ، بل كان على وزان المباحات الأصلية ، وهذا المعنى الدارج بين العقلاء ممضي لدى الشرع ، فلا يجوز التصرف فيه شرعاً ، كما لا يجوز عرفاً .

والثاني : هو جواز التصرّف في تلك القطع الصغار للغاصب فقط بعد اداء البدل ، حيث إن ذاك البدل عوض لما تلف بتمامه ، فلو كانت المادة باقية بعدُ على ملك مالكها الأول للزم الجمع بين العوض والمعوّض ، فلا محيص من خروجها

عن ملكه إلى ملك الغاصب .

واوردعليه نقضاً : بمالوصار المغصوب تالفاً بمادته وهيئة ، حيث ان الغاصب حينئذ مأمور باداءالبدل المطابق للمبدل كذلك من دون أن يرد في ملكه شيء أصلاً ، فاداء البدل ليس معاوضة حتى يستلزم دخول شيء في ملكه ، فتلك القطع باقية على ملك مالكها الأول .

والتحقيق الحاسم للنزاع الهادي إلى ما هو الأصل الأصيل الذي يحوم حوله الجواز و المنع المائز لحكم انعدام المغصوب رأساً عن حكم تلف صورته فقط ، إنما هو على ذمّة مقدمة ومقامين :

أمّا المقدمة : فهي انّ العقلاء بحسب غرائزهم و ارتكازاتهم أصلاً يرجعون اليه في الضمان وفي كيفيته ، وحيث إن الشرع الأنور لم يبيّن في شيء من موارد الاتلاف والغصب ونحوذلك عدا أصل الضمان ، فلابد من ايكال كيفيته إلى العرف امضاءً لها بهذا الايكال الضمني ، و الذي يتحصل بعد الغور البالغ في غرائزهم ، هوأنّ التالف بما هو تالف بعينه يستقر في الذمّة ، فلوغصب زيد شاة عمرو وذبحها وأطعمها الغير أو نفسه فصارت معدومة عرفاً ، يقول عمرو المغصوب منه للغاصب : أدّ شاتي ، حسب الارتكاز الأولي ، من دون أن يقول بدواً : أدّ بدل شاتي من المثل أوالقيمة ، فهذه الغريزة الموجبة لهذا التعبير أصدق شاهد على اشتغال ذمّة الغاصب بالعين المغصوبة التالفة أولاً وبالذات ، بحيث لو فرض امكان عود تلك العين بحالها في الخارج لكان له مطالبتها كما لولم تتلف أصلاً ، وهذا بخلاف ما اشتغلت الذمّة بالبدل عند التلف ، إذلايستحق المغصوب منه عدا ذاك البدل شيئاً ، فالعين على فرض عودها للغاصب ، لاله . نعم : لما لم يمكن اداء تلك العين التالفة يحكمون بلزوم تأدية ما هو الأقرب اليها ، و حيث إن الأقرب إلى تلك العين يختلف باختلافها ـ إذفي بعض الموارد يكون الفرد الآخر من طبيعتها أو صنفها أقرب اليها ، وفي بعضها الآخر يكون مايحاذيه من المالية كذلك ـ انقسم البدل إلى

هذين القيمين : من المثل والقيمة ، فما هو الدارج في الفقه من المثلي والقيمي يكون رهيناً لما استّسته يد الارتكاز وشيّدته الغريزة العقلائية ، من دون صدوره عن الشارع الصادع بما امر .

وتستتبع هذه الغريزة آثاراً اخرى ، منها : كون القيمة محسوبة بلحاظ يوم الأداء لا يوم التلف ، كما في محلّه .

وأما المقام الاول : ففي انعدام العين المغصوبة رأساً

لو غصب ماءً فصار بالتبخير هواءً ، أو حطباً فصار بالاحراق رماداً أطارته الريح العاصفة ـ و ما إلى ذلك من النظائر ـ فيحكم العرف في ذلك بانعدامه رأساً ، فلا مادة ولا هيئة ولا عروض لها فيها أصلاً ، بلا إصغاء إلى ما يناديه العقل الدقيق من بقاء المادة لامحالة ولو منتشرة في أماكن شتّى .

فتشتغل ذمّة الغاصب بعين ماغصبه من العين ويصير ضمانها فعليّاً بعد ما كان شأنياً ، اذ بمجرد استيلاء يده العادية لا تشتغل ذمّته بالعين المغصوبة مع وجودها بعينها في الخارج ، بل ذلك إنما هو بتقدير التلف وخلوّ صفحة الكيان عنها ، فقبله شأني وبعده فعلي ، فيعامل معها حينئذ معاملة الدين ، وان كان بينهما امتياز ـ نشير اليه في ثنايا البحث ـ ومن المعلوم : انّ لفراغ الذمّة المشغولة طريقين : احديهما : أن يشتري المدين مافي ذمّته من الدائن أو يصالحه أو نحو ذلك من المعاملات المعهودة ، فحينئذ يملك المدين مافي ذمّته لأنه الأثر الهامّ للمعاملة ، وحيث انه لا اعتبار لهذه الملكية لدى العقلاء ـ لا بائهم عن كون الانسان مالكاً لما في ذمّته ـ فلابد من الحكم بعدم استقرارها ، بل لا استهام لها من الثبوت إلا ما يتفرع عليه السقوط كـ (آنمّا) نحو اشتراء الانسان أحد عموديه : من الوالد أو الولد ، حيث انه بالاشتراء يملكه (آناً ما) فينعتق ، وتفصيله في بيع الدين على من هو عليه .

فالغاصب حينئذ يملك ما في ذمّته بالاشتراء (آنمّا) متعقباً بالسقوط والفراغ .

وثانيتهما : أن يؤدي ماهو أقرب الى تلك العين التالفة : من المثل أو القيمة ، لابعنوان المعاملة الخاصة ، بل بعنوان التأدية فقط ، فمآله أيضاً إلى أن مايؤديه من المثل أو القيمة هو بدل مما في ذمّته ، فيصير المبدل منه الذي كان ملكاً للدائن ملكاً للمدين (آناما) كما ان البدل الذي كان ملكاً له يصير ملكاً للدائن وان يستقر هناك ، فالغاصب حينئذ يملك مافي ذمّته بالتأدية (آناما) متعقباً بالسقوط .

وأما المقام الثاني : ففي انعدام العين المغصوبة هيئة فقط

لوغصب كوزاً فكسره ، أو زجاجة فانكسرت ، أو نحوذلك مما تبقى فيه المادة وحدها عارية عن المالية ، فيحكم العرف في ذلك بانعدام الهيئة فقط دون المادة ، ولكن لما لم يكن لها وجود خارجاً بلامادة يحكم باشتغال ذمّته بهامع قيامها بمادة ، فتتوقف وجوداً واعتباراً عليها .

وتوضيحه : بأن لتلك العين المغصوبة مادة وصورة قائمة بها ، فعند الكسر ينقطع القيام والربط ، فينقطع القائم وهو الموجود الرابطي ، لأن تلك الهيئة كانت قائمة بالمادة ومرتبطة اليها ، فالكسر هو القاطع للربط ، فينقطع وينعدم ماكان متقوماً به غير منحاز بالاستقلال . فتشتغل الذمّة بما خلت صفحة الوجود عنه ، و هو الهيئة و قيامها بتلك المادة ، و أمّا نفس تلك المادة فلا ، لبقائها خارجاً . فلوفرض إمكان عود تلك الهيئة والقيام لجاز للمغصوب منه مطالبة عينه ،فحينئذ يمكن للمدين تخليص ذمّته عمّااشتغلت به بمامر من الطريقين ، نعم : لما امتنع وجود تلك الهيئة بلامادة خارجاً وليس في حوزة الاعتبارات العقلائية مايشبهه ، فلابد من الالتزام باشتغال ذمّته بها مع قيامها بمادة ، فيكون ما يؤديه المدين من العين المماثلة لتلك العين بدلاً عنها بتمامها ، فيملك ما في ذمّته من الهيئة مع قيامها بالمادة باداء مايماثلها هيئة ، كما انه يملك مافي الخارج من المادة المكسورة الباقية على ملك الدائن أوالمغصوب منه كذلك ، أي باداء مايماثله مادة .

والسوق أصدق شاهد لما قلناه ، لاباء ارتكاز أهله عن بقاء تلك القطع المكسورة على ملك المغصوب منه بعد اداء ما يماثل العين المغصوبة مادة و صورة . فثمرة الأداء أو المبادلة هيهنا أمران : أحدهما : تملّكه ما في ذمّته المتعقب بالسقوط والآخر: تملّكه ما في الخارج من المادة .

ولا خفاء في انّ مصب الكلام هو ما لا يكون الموجود من المادة مصداقاً للمغصوب ولو معيباً ، وأما فيما يكون كذلك فحكمه هو ما مرّ: من لزوم ردّه مع الأرش .

فتحصّل : انّ ما أفاده « الماتن » من الاشكال فيما اذا كان الخيط غصباً لا وجه له ، بل اللازم الجزم بالبطلان عند تمامية المباني المارة ، كما انّ ما احتمله : من عدّه تالفاً ، ليس حجراً اساسيّاً يدور مداره الحكم و يبتنى عليه الصحة و البطلان لما مرّ: من ان التلف في ماذا ، وانّ الصلاة في تلك القطع العارية عن المالية باطلة قبل تأدية البدل وصحيحة بعدها .

مسئلة ٣ ـ اذا غسل الثوب الوسخ والنجس بماء مغصوب ، فلا اشكال في جواز الصلاة فيه بعد الجفاف ، غاية الامر أن ذمته تشتغل بعوض الماء . واما مع رطوبته فالظاهر انه كذلك أيضاً ، وان كان الاولى تركها حتى يجف .

ولعلّك في غنى عن تكرار ما اصّلناه آنفاً . ونشير إلى محصوله اجمالاً : بان الثوب المغسول بالماء المغصوب ونحوه ، إمّا أن يكون مستصحباً معه شيئاً من الأجزاء المائية التى تحس بالعصر و إن لم تكن محسوسة قبله ، واما ان لا يكون كذلك ،

بل ليس معه الآن إلا البلّة والنداوة التي تقصر عن أن تجتمع ماءً ولو بالعصر .

فعلى الأول : يكون وزان تلك الأجزاء وزان القطع الصغار من الخيط في الفرع السابق ، فما لم يؤدّ البدل لايجوز التصرف فتبطل الصلاة . وأمّا إن أدّاه فهي تصير ملكاً للغاصب ، فيجوز التصرف فيها فتصح الصلاة .

وعلى الثاني : لاحرمة ،اذلا موضوع ، حيث إن العرف لايرى لبس الثوب المبلول تصرفاً في الماء المغصوب أونحوه ، فكأنه قد انعدم لديه مطلقاً .

مسئلة ٣ ـ اذا أذن المالك للغاصب أو لغيره فى الصلاة فيه مع بقاء الغصبية صحت ، خصوصاً بالنسبة الى غير الغاصب . و ان اطلق الاذن ففى جوازه بالنسبة الى الغاصب اشكال ، لانصراف الاذن الى غيره ، نعم : مع الظهور فى العموم لااشكال .

لااشكال في صحة صلاة المأذون له ، سواء كان هو الغاصب أو غيره ، إذ معه يرتفع النهي الموجب للبطلان على أحد تلك المباني ، ولامساس له بالضمان الباقي بعد على الغصب . وأمّا في الاذن المطلق أو العام فلاريب في صحة صلاة غير الغاصب وأمّا هو : فان كان الحقد والظغن الموجب للانتقام بمنزلة المخصص اللبي المتصل ، فلايجوز له ، وإن لم يكن كذلك ، بل انعقد لدليل الاذن ظهور بلامعارض ، يصح له أيضاً ، كما يصح لغيره . حتى على (وصيته عليه السلام للكميل) إذ مع شمول الاذن له يصير تصرّفه حلالاً ، فلامنع .

مسئلة ٥ ـ المحمول المغصوب اذا تحرك بحركات الصلاة يوجب البطلان وان كان شيئاً يسيراً .

قدمر بعض الكلام في المحمول ، ولكن الكلام حينئذ في سر انفكاكه عن الملبوس ، حيث لم يقيده بالحركة مع تقييده ـ أي المحمول ـ بها ، مع انه لو كان سند البطلان هو الاتحاد ونحوه فهما فيه سواء . ولو كان هو النص ، فالظاهر عدم شموله له ، إذ المحمول مع المصلي لا ان المصلّى فيه ، فقوله عليه السلام في تلك الوصية « . . . فيما تصلّي وعلى ما تصلّي » لا يشمله ، ولذا يستند في المحمول النجس في الصلاة بما دل على منع ما هو مع المصلّي ، لا ما يصلّي هو فيه ، بحيث لو لا نص المصاحبة لما أمكن استفادة المنع من نص الظرفية ، فراجع .

والحاصل : أن اختصاص التقييد بالحركة التبعيّة بالمحمول دون غيره من الملبوس خال عن الوجه .

مسئلة ٦ ـ اذا اضطر الى لبس المغصوب لحفظ نفسه أو لحفظ المغصوب عن التلف صحت صلاته فيه .

إن الاضطرار قد لا يكون مسبوقاً بالاختيار وقد يكون . أمّا الأول : فكأن وقع في يده مال بأحد الأسباب العقلائية : من البيع والوديعة وما إلى ذلك ، ثم تبيّن كونه مغصوباً ، فلو اضطر من هذا شأنه إلى التصرف فيه ـ كاللبس الواجب لحفظه أو لحفظ ذاك الملبوس ـ فلا نهي ولا عقاب ، فلا مبعّد حتى لا يتمشى معه قصد

القربة أولا يكون هو بنفسه مقرّباً .

وامّا الثاني : فكأن غصب ثوباً عمداً ثم اضطر إلى لبسه ، فلا إشكال في سقوط النهي حينذاك ، وأمّا العقاب فلا ، كما صرح «المحقق الخراساني ره» بأنه يعاقب بالنهي السابق الساقط ، فمن توسط أرضاً مغصوبة حيث انه مع الخروج المأمور به يعاقب ، وفي المقام لو اضطر إلى لبسه و هو في طريق الرد مثلاً يعاقب عليه ، فهو مبعّد ، إذ لا عقاب على ما ليس بمبعّد وإن لم يكن منهيّاً عنه الآن ، فلا يكون مقرّباً . فيلزم القول بالبطلان وإن ضاق الوقت حتى بمقدار ادراك الركعة .

ونظيره ما لو فقد الماء والتراب المباح وليس له إلا المغصوب منهما ، حيث انه يحكم بأنه فاقد الطهورين فلا صلاة عليه . وفي المقام لا يمكن الصلاة إلا في المغصوب ، فيلزم الحكم بسقوطها ، مع انها صحيحة (هذا واشباهه مما يؤيد ما حققناه : من اجداء تعدد الجهة وانّ الجهة المبعّدة لا تسري إلى الاخرى المقربة فيتمشى القصد وغيره من الشرائط الاخر) والحاصل : لزوم التفصيل بين القسمين (على تمامية تلك المباني) وإلا فلا بطلان أصلاً . كما مرّ .

مسئلة ٧ ـ اذا جهل او نسى الغصبية وعلم أو تذكر فى أثناء الصلاة ، فان أمكن نزعه فوراً وكان له ساتر غيره صحت الصلاة ، والا ففى سعة الوقت ولو بادراك ركعة يقطع الصلاة ، والا فيشتغل بها حال النزع .

لاخفاء في انه لم يؤخذ عنوان (الفور) في لسان الدليل حتى ينصرف إلى العرفي منه بلا اعتداد للعقلي من ذلك ، فالمدار حينئذ على الاقتصار إلى عمود

الزمان قلّة وكثرة ، فان أمكن له النزع في الاثناء مع انّ له ساتراً آخر، إنما تصح صلاته لولم يكن الاشتغال بها مانعاً عن التسريع فيه ـ بأن يكون وجودها كالعدم ـ وأمّا لوأمكن فوراً ولكن في آنات أكثر من آناته لولا الاشتغال بها فيلزم القطع فالنزع ، ولاريب في تصويره ، إذ الاشتغال بها كالقيد يمنع عن التسريع ولاغرو في جواز قطعها حينئذ بعد قوة حرمة دليل التصرف في المغصوب حدوثاً وبقاءً.

والحاصل : انّ صحة الصلاة بقاء إنما تتم لوساوى زمن النزع مشتغلاً بها وزمنه قاطعاً لها ، وإلا فيندرج في الفرع الآخر الأخير (و هو لزوم القطع عند الاتساع ولو بادراك ركعة) وأمّا عند الضيق فالاشتغال بها حال النزع إنما يصح لوساوى زمن النزع مشتغلاً بها وزمنه قاطعاً لها ، وأمّا لوزاد على الثاني ولوبآن واحد فلايجوز الاشتغال بها أيضاً ، كما مرّ نظيره فيما لوفقد من الطهورين إلا أحدهما المغصوب كالتراب الغصبي ، حيث انه يسقط التكليف ، فلم لايحكم به على تمامية تلك المباني ؟ والسر هو ماعرفت : من صحة الصلاة و إن وجب النزع فوراً ففوراً .

مسئلة ٨ ـ اذا استقرض ثوباً وكان من نيته عدم اداء عوضه أو كان من نيته الاداء من الحرام ، فعن بعض العلماء : انه يكون من المغصوب ، بل عن بعضهم : انه لولم ينو الاداء أصلا لامن الحلال ولامن الحرام ايضاً كذلك ، ولا يبعد ماذكراه . ولا يختص بالقرض ولا بالثوب ، بل لواشترى أو استأجر أو نحو ذلك وكان

من نيته عدم اداء العوض أيضاً كذلك .

إن هنا صوراً ثلاثاً نفى «الماتن» البعد عن بطلانها . الاولى : مالواقترض وكان من نيةذلك المقترض عدم الأداء . الثانية : مالواقترض وكان من نيتهالأداء من الحرام . الثالثة : مالواقترض ولم ينوالاداء أصلاً لامن الحرام ولامن الحلال . ويظهرمن الحكم بالغصبية فيهذه الصور : توقف صحة الاقتراض علىالنية المتوقفة علىالالتفات إلىالأداء . ولقد تعدى فيالمتن عن القرض إلى غيره من المعاملات . فتنقيح المقال على ذمّة الجهتين : احديهما : بلحاظ ما يقتضيه القواعد العامّة ، ثانيتهما : بلحاظ مايقتضيه النصوص الخاصّة ، حتى يتضح نطاق تلك النصوصأولاً وامكان التعدي عن موردها إلى غيره من الموارد الاخرثانياً .

اما الجهة الاولى : ففى مقتضى القواعد الاولية

إنّ المعاملة قد تكون علىعين خارجية ، وقد لاتكون . والأول : كأن يشير البايع أوالمشترى إلىعين شخصية ،ويقول : بعت هذا أواشتريت بهذا ، والثاني: بخلافه ، بأن يقع علىمال كلّي ، بلاتفاوت بين كونه نقداً لعدم التأجيل ، اونسيئة لذلك . فكما انّ الأول أجنبي عن الذمّة ، لأنّ مصب القرار المعاملي هناك عين خارجية لايتعداها إلىعين اخرى فضلاً عن التعدى إلىالذمّة ، كذلك الثاني لامساس له بالعين الخارجية ، لأن مصبه فيه كلّي لاشخصى فلامحالة يكون في الذمّة ، لأنها التي تصلح لأن تعيه وتصير وعاءً له ، فالتطبيق فيمقام الأداء بيد من في ذمّته لاغير ، فان انطبق على فرد صالح لذلك شرعاً فلا اشتغال للذمّة به بعده ، و إلا فهي مشغولة به .

أمّا القسم الأول : فان لم تكن العين الخارجية التي أشار اليها المشتري

بـ (هذه) ملكاً له يصير العقد متنه فضولياً لايجوز له التصرف في المبيع الذي اشتراه بالعين المغصوبة قبل التصحيح ـ بناءً على نفوذ الاجازة اللاحقة ـ كما في بابه ـ

وأمّا القسم الثاني : فالظاهر تمامية نصاب العقد بمجرد تحكيم ذاك القرار المعاملي الدائر بين التمليك والتملّك ، بلا مساس له بموطن الأداء المنفصل عن موطن اشتغال الذمّة ، ولايعتبر فيه الالتفات اليه ـ أي الأداء ـ فضلاً عن لزوم قصده سيّما قصده من الحلال ، لخروج ذلك كلّه عن حريم القرار المعاملي رأساً. فنية الأداء وجوداً و عدماً سواء ، فان ادّاه بعد ذلك من الحلال فهو، وان ادّاه من الحرام يصير الوفاء فضولياً ، لامتن العقد ، وكم له من فوائد بها يحتال تخلّصاً عن بعض الشبهات .

وممّا يؤيده استقرار غريزة العقلاء على صحة اقتراض المعسر الذي لا يقدر عادة على الأداء ، مع انه لو اعتبر قصده لماصح اقتراضه لعدم تمشيه منه ، إذ لا رجاء ولا ترقب حتى يتمشى معه القصد . ولذلك لم يتعرض أصحابنا الامامية (قدس سرّهم) قصده عند بيان شرائط صحة القرض ، مع التعرض لوجوب قصد الايصال على من بقي عنده مال شخص غاب عنه غيبة منقطعة فلاخبر عنه ، مع انه لو كان قصد الأداء معتبراً في صحة الاقتراض لذكروه البتة . وأمّا بعض العلماء الذي نقل عنه في المتن ، فلعلّه من المتأخرين لاالقدماء تبعاً للنص الخاص زعماً منه تمامية دلالته على ذلك. وكيف كان لامساس لموطن الأداء بموطن القرار المعاملي .

ومن هنا ينقدح مافي مقال بعض مشايخنا (ره) من البطلان ـ لكونه أكل مال بالباطل ، فيبطل البيع المنتج لمغصوبية ما انتقل اليه صورة ، فتبطل الصلاة فيه بناءً على اشتراط الاباحة ـ لما تبيّن من تباعد الموطنين و انّ الأداء اذا صار أكلاً بالباطل غير مستلزم لكون التملّك المعاملي و العقد المملّك كذلك ، فلاريب في صحة القرار المعاملي في البيع والقرض وما إلى ذلك من النظائر ، اذا اريد أداء العوض من الحرام ، أو تركه رأساً .

واما الجهة الثانية : ففي مقتضى النصوص الخاصة

فمنها : ما رواه الصدوق ، عن أبي خديجة ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : أيّما رجل أتى رجلاً فاستقرض منه مالاً وفي نيته أن لا يؤديه فذلك اللص العادي .[1]

قد تضاربت الآراء في «أبي خديجة» بين التضعيف (كما عن الشيخ) وبين التوثيق و التصليح (كما عن الكشي والنجاشي) حيث قال أحدهما : انه ثقة ، والآخر : انه صالح ، ولاخفاء في الميز بينهما .

و أمّا المتن : فالمراد من (العادي) هو المتعدى الذى يشتد عقابه لعدوانه الفائق عن لصوصيّته ـ كمن يقطع الطريق ونحوه ـ لأن عقابه أشدمن عقاب من يسرق خوفاً وخفية . والذي ينسبق منه إلى الذهن هوالتنزيل بلحاظ العقوبة وانّ المحتال لجلب المال خداعاً ومكراً كالقاطع العادي في شدة العذاب ، وأنّى له التعرض للبطلان ؟ ومن أين له العموم الشامل بجميع آثار المنزل عليه ؟ لأنه ليس بصددبيان ذلك أصلاً ، إذنطاقه لبيان تشديدالعقوبة فقط ، فلايدلّ على بطلان القرض الكذائي حتى يتعدى عنه إلى غيره من البيع ونحوه ، كما تعدى « الماتن » أويقتصر في خصوص القرض ، كما اقتصر عليه في الجواهر .

ويؤيّده غيرواحدمن النصوص التي رواها (باب ٥ من أبواب الدين والقرض من الوسائل) .

فمنها : مارواه ، عن عبدالغفار الجازي ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : سألته عن رجل مات وعليه دين ؟ قال : إن كان أتى على يديه من غيرفساد لم يؤآخذه الله اذا علم من نيته إلامن كان لايريدان يؤدي عن أمانته فهو بمنزلة السارق[2] .

حيث انه عبرعن الدين بـ (الأمانة) التي لاتأبى عن الشمول لغيره ، ونزّل من

(١) الفقيه كتاب المعاش والمكاسب باب ٣ (المعنون بباب الدين والقرض) ح ١٠

(٢) الوسائل باب ٥ من أبواب الدين والقرض ح ١ .

لايؤدّ بها منزلة السارق لافي جميع الآثار التي لايمكن الالتزام بها ، بل في العقاب وشدته ـ كماهو الدارج في المحاورات ـ ولذاقال عليه السلام بعد ذلك « وكذلك الزكاة أيضاً وكذلك من استحلّ أن يذهب بمهور النساء » فمن لايؤدي الزكاة الواجبة عليه وكذا المهر الواجب عليه فهو بمنزلة السارق عقوبة .

ومنها : مارواه ، عن ابن فضال ، عن بعض أصحابه ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : من استدان ديناً فلم ينو قضاءه كان بمنزلة السارق [1] .

ومنها : ما رواه « الكليني » عن حماد بن عثمان ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : من تزوج المرأة ولايجعل في نفسه أن يعطيها مهرها فهو زنا [2] ونحوها ما رواه عن الفضيل بن يسار .

اذ لااشكال في صحة النكاح وخروجه عن السفاح بتمامية العقد و لو جعل المهر مالايملك ـ كالخنزير و نحوه ـ فضلاً عن جعله ما يملك و لكن نوى أن لايعطيه . فالمرادمن كونه (زنا)ليس هو التنزيل المطلق وإلا للزم امور لايلتزم بها ، فالمعنى هوالتنزيل بلحاظ العقوبة والعذاب إن لم يؤده ، كما ان المراد من قوله « لايجعل في نفسه . . . الخ » هوالبناء على عدم الأداء لامجرد عدم القصد ، لشهادة السياق . فتحصّل : انه ليس في الباب ما يدلّ على بطلان عقد القرض حتى يتعدى منه إلى غيره من البيع والشراء ونحو ذلك ، فجميعها صحيحة على القاعدة .

نعم : قديترائى من بعض النصوص مايمكن التمسك به للبطلان مع دلالة بعض آخر على الصحة ، فلابد من التعرض لذلك ـ مشيراً إلى العلاج الرافع للتنافي بينهما ـ فمن ذلك : ما رواه عن محمد بن يحيى ، قال : كتب محمد بن الحسن إلى أبي محمد عليه السلام : رجل اشترى من رجل ضيعة أوخادماً بمال أخذه من قطع

(١) الوسائل باب ٥ من أبواب الدين والقرض ح ٢ .
(٢) الكافي كتاب النكاح باب من يمهر المهر ولاينوى قضائه .

الطريق أومن سرقة ، هل يحل له ما يدخل عليه من ثمرة هذه الضيعة أو يحلّ له ان يطأ هذا الفرج الذي اشتراه من سرقة أو من قطع طريق ؟ فوقّع عليه السلام : لاخير في شيء أصله حرام ولايحلّ استعماله [1] .

تقريب الاستدلال بها للبطلان ، هو انّ المراد من الأصل هوالمبيع الذي يكون الثمرة(في الأول) والوطئ (في الثاني)فرعاله ، فنفى الخير عما أصلهمحرم، فيدلّ على فساد ذلك الاشتراء ، وإلا لما حرم المبيع الأصل و لما نفي الخير عمّا يتفرع عليه من الثمرة والوطئ ، ولعلّ المراد من نفيه أيضاً هو المنع الالزامي بشهادة قوله عليه السلام « ولايحل » .

وفيه أولاً : انه يحتمل أن يكون المراد من (الأصل) هو المبدء الأول ـ أي الثمن المحرم هنا ـ فيكون المبيعذاته ومنافعه فروعاً لذلك الأصل ولاخير فيها، من دون التعرّض لكون ذاك المبيع حراماً ، كما أن نفي الخير قاصر عن افادة الحرمة . و لاشهادة لقوله عليه السلام « لايحل » بعد استعماله في التنزيه كثيراً ، مع احتمال رجوع الضمير إلى الأصل لا إلى (شيء) فالمعني حينئذ : انّ مايكون أصله محرماً وممنوع الاستعمال فلاخيرفيه ، وان لايخلو عن تأمّل .

والحاصل : انهبناءً على كون المراد من (الأصل) هو الثمن لادلالة لها على حرمة المبيع المستلزمة لبطلان البيع .

وثانياً :على التسليم يعارضه ما رواه عن اسماعيل السكوني ، عن جعفرعن أبيه عن آبائه عليهم السلام ، قال : لوانّ رجلاًسرقالف درهم فاشترى بهاجارية أوأصدقها المرأة فان الفرج له حلال وعليه تبعة المال [2] .

حيثإنه نص في الجواز مقدم على ظهورذاك في المنع ، فيؤخذ بهذا ،ويحمل ذلك على التنزيه واستحباب الترك أو كراهة الفعل . وليكن هذا هوالعلاج الحاسم

(١) الوسائل باب ٣ من أبواب ما يكتسب به ح ١ .
(٢) الوسائل باب ٣ من أبواب ما يكتسب به ح ٢ .

المتلقى بالقبول لدى العرف ، لاما ذكره بعض الفقهاء ـ على ما في الوسائل ـ من حمل الأول المانع عنه على الشراء بعين المال ، والثاني المجوز له على الشراء بما في الذمّة ، لأن البيع الشخصي بالعين نادر جداً ، فلايصح حمل المطلق عليه ، وان ابيت فالسوق ببابك ، فراجع تجد صدق ما ادعيناه ، لأن الغالب ما هو الواقع على الذمم لا الأثمان العينية الخارجيّة ، سيّما ماهو الدارج في اليوم من الصكوك والحوالات .

و ممـا يؤيّد الحمل على التنزيه ما رواه ، عن أبي خديجة ، قال سمعت أباعبدالله عليه السلام يقول : لايطيب ولدالزنا أبداً ولايطيب ثمنه ابداً [١] .

إن لااشكال في صحة بيـع الولد المتولّد من الأمة الزانية حيث انه ملحـق بأمّه في الملكية لمولاها فيجوز للمولى أن يبيعه بلا إشكال ، وان لـم يطب ثمنه تنزيهاً .

وما رواه عنه أيضاً ، قال سمعت أباعبدالله عليه السلام يقـول : لايطيب ولد الزنا أبداً ولايطيب ثمنه ، والممزير لايطيب إلى سبعة آباء ، فقيل أي شيء الممزيـر ؟ قال : الذي يكتسب مالاً من غير حلّه فيتزوج أو يتسرى فيولـد له ، فذلك الولـد هو الممزير [٢] .

حيث انه لامجال للتأمّل في صحة التزوج وإن كان ما أنفقه لذلك حراماً ، فكذا التسرى المبحوث عنه ، فلو اشترى من الحرام أمة فقد تسرى من غير حلّ فهو أيضاً صحيح ، وأمّا الكلام في نفي الطيب عن ثمن ولد الزنا فقد اشير اليه آنفاً .

فتبيّن من ذلك : قصور ماورد في الاشتراء بالمحرم أداءً لاعقداً عن افادة البطلان ، كقصور ماورد في القرض ، فالقاعدة الأولية محكّمة ، فعليها يصح الاستقراض في جميع ماصوّره في « المتن » وكذا المعاملات الأخر اذا لم تقع على عين خارجيّة محرمة .

(١) و (٢) الوسائل باب ٩٦ من أبواب مايكتسب به ح ٨ و ٩ .

مسئلة ٩ـ اذا اشترى ثوباً بعين مال تعلق به الخمس أوالزكاة مع عدم أدائهما من مال آخر حكمه حكم المغصوب .

لاإشكال في انّ العين الّتى تعلّق به حق الغير ممالايجوز التصرف فيها قبل إرضاء ذي الحق ، و لاريب أيضاً في أن الخمس و كذا الزكاة ليس تكليفاً مالياً منحدراً نحوالمكلّف مع نزاهة العين الخارجية عن أيّ تعلّق ، بل له مساس بها قطعاً أي نحومن التماس ، كالاشاعة ، أو الكلّي في المعيّن ، أو نحو حق الرهانة، فعليه لو اشترى ثوباً بهذه العين الكذائية مع عدم تخليصها عن حق الغير يصير العقد فضولياً بالنسبة إلى مقدار حق الغير .

فان ثبت الولاية على المستحقين للحاكم الشرعى ـ حتى هذا النحو ـ فله الامضاء تارةوالرد اخرى ، إذلوكان الرد ضرراً على المولّي عليه يجب على الولي الامضاء ، كما انه لو كان الامضاء ضرراً عليه للزم على الولي الرد ، حيث إن المناط لحاظ غبطة المولّى عليه وهو المستحق .

ثم انّ الحق عندنا (في باب الزكاة والخمس) هو كونه بنحوالاشاعة استظهاراً من دليلهما ، فيكون الأمر اضيق مما هو على الكلّي في المعين ، إذ التطبيق فيه لماكان بيد المكلّف ، فلهأن يتصرف في جميع ذاك المال إلى أن يبقى مقدار الخمس أو الزكاة فيتعيّن الحق حينئذ فيه ، كما في بيع صاع من صبرة ، هذا بخلاف كون التعلّق على الاشاعة ، لعدم جواز التصرف في شيء منه قبل التخليص أصلاً .

إلى هنا انتهى ما أفاده « سيدنا الاستاذ مدظلّه العالي » و كان ذلك في ٢٠ شعبان المعظم ١٣٨٥ للعطلة القادمة ، وهي شهر رمضان المبارك ، والمرجو من الله (عزّ اسمه) أن يديم ظلّه الوارف حتى يستفاد من دراسته معالم الفقه الجعفري بمنّه و كرمه .

الثالث : ان لايكون من اجزاء الميتة سواء كان حيوانه محلل اللحم أومحرمه ، بل لافرق بين أن يكون مما ميتته نجسة أولا ـ كميتة السمك ونحوه ممالیس له نفس سائلة ـ على الاحوط ، وكذا لافرق بين ان يكون مدبوغا أولا .

إن استيفاء المقال فيما يرجع إلى المقام على ذمّة أمور نشير إلى جملة منها اجمالاً ، ثم نعقب البحث عنها تفصيلاً . فمنها : انه هل يختص الحكم باللباس ، أو يعمّه وغيره ممايصدق عليه انه صلّى فيه بنحو من الظرفيّة ، أو يعمّهما والمصاحب الذي لايصدق عليه شيء من عنواني اللبس والظرفية ؟ وجوه ـ فعلى الأول : لاضير عند عدم صدق اللبس وان صدق الظرفية بانه صلّى في الميتة بنحو ما ، وعلى الثاني: لاضير في استصحاب شيء منها حال الصلاة عند عدم صدق اللبس والظرفية ، وهذا بخلافه على الثالث ، للبطلان حينئذ مطلقاً .

ومنها : انه هل التذكية شرط لصحة الصلاة أو الميتة مانعة عنها ؟ والثمرة ظاهرة حال الشك ، بعد الالتفات إلى ان الأمر و كذا النهي في مثل المقام غيرى دالّ على الحكم الوضعي .

ومنها : انه هل يكون شرطية التذكية أومانعية الميتة مغزاهما (شرطية الطهارة أومانعية النجاسة) فلاأصالة إلالذاك ؟ أولايكون كذلك بل لهما استقلال بذاتيهما ، كما يكون لذاك كذلك ؟ و هو المتجه ، و يؤيده ذهاب بعض الأصحاب (القائل بطهارة جلد الميتة بالدباغ) إلى بطلان الصّلاة في المدبوغ منه ، كماعن « ابن بابويه » فليس الحكم هنا دائراً مدار الطهارة أوالنجاسة .

ثمّ انه ـ على الاستقلال ـ يبحث عن عمومية الحكم لجميع أقسام الميتة

التي منها مالانفس سائلة له ـ كالسمك ، حيث انه طاهر وان مات بلاتذكية معتبرة فيه ـ وعن عدمها ، بزعم الانصراف إلى بعض اقسامها وهو ماله نفس سائلة.

فهذه وأشباهها امور لابد من البحث عنها في ثنايا الكلام ، حيث إن اتضاح غير واحد منها يتوقف على الغور التام في نصوص الباب ، فلنأتها مشيراً إلى مقدار نطاقها .

فمن تلك النصوص : ماروا ه عن محمد بن مسلم قال : سألته عن الجلد الميّت أيلبس في الصلاة إذادبغ ؟ قال : لا ، ولودبغ سبعين مرّة [1] .

لاريب في خصوصيّة السؤال وعدم شموله لغير اللباس ، وكذا لغير الجلد من أجزاء الميتة لأخذ عنوان (اللبس) و كذا (الجلد) مع (الدبغ) الخاص به فيه ـ أي في السؤال ـ وكذا الجواب قاصر عن شمول ماعداه ، لأخذ عنوان (الدباغ) فيه أيضاً . نعم : لادلالة له على الجواز في غير مورد السؤال ، فلايعارض مالودلّ على المنع فيه أيضاً . وظاهره مانعية الجلد الميت ـ أي كونه ميتاً ـ عن الصحة ، بلا دلالة على شرطية التذكية .

ومن تلك النصوص : ماروا ه عن محمد بن أبي عمير ، عن غير واحد ، عن أبي عبدالله عليه السلام في الميتة قال : لاتصلّ في شيء منه ولافي شسع [2] .

إن السؤال غير منقول بتمامه ، ولكن يستفاد نطاقه من الجواب البتة ، إذ لوكان له خصوصية زائدة لايفيدها الجواب و لايدلّ عليها ، لكان تركها و عدم نقلها تفويتاً لها و منافياً لوثاقة الراوي وأمانته في الحكاية ، و كم له من نظير فيما يكون الجواب دالاًعلى السؤال بتمامه! حيث إن السؤال لاينقل بتمامه هناك وحيث إن المستفاد من الجواب هو التعميم الشامل للجلد و غيره و اللبس و غيره مما يصدق عليه الظرفية ولو بنحو ما يصدق في الشسع ، يحكم بأن السؤال أيضاً كان كذلك . وقديحتمل الاختصاص بالجلد بقرينة ذكر (الشسع) المعمول منه غالباً

(١) و (٢) الوسائل باب ١ من أبواب لباس المصلي ح ١ و ٢ .

فلايشمل غيره من الأجزاء . و لكن يبعّده انّ ذكره لبيان شمول الحكم للفرد الخفي منه ، لالبيان تضييق العموم ـ فظاهره مانعية الميتة بتمام أجزائها عن صحة الصلاة الواقعة فيها بنحو من الوقوع والظرفية ، بلااختصاص للجلد ،ولالعنوان اللبس .

ومنها : ما رواه عن الفضل بن شاذان ، عن الرضا عليه السلام في كتابه إلى المأمون قال : ولايصلّى في جلود الميتة ولافي جلود السباع .[1]

واختصاصها بالجلد واضح كوضوحها في المانعية . إلى غير ذلك ممّايستفاد منه المانعية .

ثمّ ان في الباب نصوصاً أخريستفاد منها شرطية التذكية لامانعية الميتة ، فلنأت بشيء منها ، ثمّ نعقّبه بما هو المرجع في التمييز عند الشك .

فمن هذه النصوص : مارواه ، عن ابن أبي عمير ، عن ابن بكير قال سأل زرارة أباعبدالله عليه السلام عن الصلاة في الثعالب والفنك و السنجاب وغيره من الو بر ؟ فأخرج كتاباً زعم انه إملاء رسول الله صلى الله عليه وآله انّ الصّلاة في و بر كل شيء حرام أكله فالصلاة في وبره وشعره وجلده و بوله وروثه و كل شيء منه فاسدة لاتقبل تلك الصلاة حتى يصلّى في غيره مما احلّ الله أكله ، ثم قال : يا زرارة هذا عن رسول الله فاحفظ ذلك يا زرارة ، فان كان ممّا يؤكل لحمه فالصلاة في وبره وبوله وشعره وروثه وألبانه و كل شيء منه جائزة اذاعلمت انه ذكّى قد ذكّاه الذبح ، وان كان غيرذلك مما قدنهيت عن أكله وحرم عليك أكله فالصلاة في كل شيء منه فاسد ذكّاه الذبح أولم يذكّه[2] .

إن الصدر مسوق لبيان حكم المأكول و غيره فلامساس له بالمقام . و أمّا الذيل : فظاهره اشتراط الصحة بالعلم بالتذكية إذا كان الحيوان مأكول اللحم ،

(١) الوسائل باب ٤ من أبواب لباس المصلي ح ٣ .
(٢) « « ٢ « « « ح ١ .

واما إذا لم يكن كذلك فلايجديه الذبح ، وهذا باجماله واضح ، وإنما الكلام في قوله عليه السلام « و كل شيء منه جائز إذا علمت انه ذكي » فهل المراد هو العموم المستوعب لكل جزء استغراقاً ، أو العموم المجموعي ؟ لاسبيل للعموم الاستيعابي لأن غير واحد من الامور المصرحة فيها غير قابل للتذكية ـ كالبول والروث واللبن ـ فلامجال لدوران الحكم مدار العلم بتذكيتها و عدمه ، ولايمكن إخراجها عن عموم (كل شيء) لاباء مثل ذلك عنه ، إذ العام وإن يصلح للتخصيص و لكن في غير الافراد المصرحة في المورد .

نعم : لاضير في ارادة العموم المجموعي ، فعند العلم بتذكية ذاك الحيوان المحلّل الأكل تصح الصلاة في أيّ جزء من أجزائه ، و اليه يؤول ما لو قيل : بالجواز عند العلم بتذكية مجموع تلك الامور من حيث المجموع ، و المفهوم حينئذ نفي العموم لاعموم النفي ، بخلافه على الأول .

وفي البين احتمال ثالث ، و هو أن يكون المنع عند عدم العلم بالتذكية لأجل النجاسة الذاتية كما في اللحم ونحوه ، أو العرضية كما في الوبر و الشعر و نحوهما ممّا يلاقي ذاك النجس .

ويبعّده دوران الحكم مدار التذكية وعدمها الظاهر في كون المنع لفقدها ، لالأمر آخر أجنبي ، ولذا صرح في الذبل بالمنع وان ذكاه الذبح اذا لم يكن مأكول اللحم . وعلى تسليم الاجمال لايضرّ ، لأن مساق الحديث هو أمر آخر ـ كما مرّ ـ ولا ابهام فيه .

ثمّ انّ الظاهر : انّ المدار هو التذكية التي يختلف المراد منها باختلاف الموارد : من الذّبح ، والنحر ، والخروج من الماء حياً عند حضور المسلم ، فلا اختصاص لذلك بالذبح وإن صرح به فقط ، لأنه من باب التمثيل لاالتعيين ، إذ لاريب في صحة التعدي إلى النحر ، فيتعدى أيضاً إلى الخروج من الماء حياً عند المسلم كما في الحيتان ، إذ المدار هو التذكية المختلفة باختلاف الموارد .

ومنها : ماروا ه عن علي بن أبي حمزة قال : سألت أباعبدالله عليه السلام أوأبا الحسن عليه السلام عن لباس الفراء والصلاة فيها ؟ فقال : لاتصلّ فيها إلا ماكان منه ذكياً ، قلت:

أوليس الذكي مما ذكي بالحديد ؟ قال : بلى اذا كان مما يؤكل لحمه [١] .

حيث ان ظاهرها توقف صحة الصلاة على التذكية ، فهي شرط لها ، لا انّ الميتة مانعة عنها .

ومنها : ما رواه عن تحف العقول ، عن الصادق عليه السلام (في حديث) قال : وكل ما أنبتت الأرض فلابأس بلبسه والصلاة فيه ، وكل شيء يحلّ لحمه فلابأس بلبس جلده الذكي منه وصوفه وشعره ووبره ، وإن كان الصوف والشعر والريش والوبر من الميتة وغير الميتة ذكياً فلابأس بلبس ذلك والصلاة فيه [٢] .

والمراد من قوله « . . . جلده الذكي » يحتمل ان يكون المذكّى المصطلح المقابل للميتة ، فيدلّ على اعتبار التذكية شرطاً ، ولكن المراد من (الذكي) الواقع في الذيل ليس هو المصطلح ، بل المراد هو الطاهر ، لأن الصوف ونحوه لايكون ذكياً بالمعنى المصطلح ـ كما مرّ سابقاً ـ سيّما بعد التصريح بالتعميم من الميتة وغير الميتة ، فيدلّ على اعتبار طهارة ذلك كلّه بلامساس لها بالتذكية المبحوث عنها ، إذ الصدر لو خلّي وطبعه وإن امكن استفادة ذلك منه ، ولكن بشهادة الذيل يناقش فيه .

ومنها : ما رواه عن قرب الاسناد ، عن علي بن جعفر ، عن أخيه موسى عليه السلام قال : سألته عن لبس السمور والسنجاب والفنك ؟ فقال : لايلبس ولايصلّى فيه إلّا أن يكون ذكياً [٣] .

لاريب في ظهورها في اعتبار التذكية فتدلّ على شرطيتها . ونحوها رواية عبدالرحمن بن الحجاج اذ فيها « . . . قال : ان كان ذكياً فلابأس به » [٤] .

ومنها : ما رواه عن ابن أبي يعفور قال : كنت عند أبي عبدالله عليه السلام إذ دخل عليه رجل من الخزازين ، فقال له الرجل : جعلت فداك ما تقول في الصلاة في

(١) الوسائل باب ٢ من أبواب لباس المصلي ح ٢ .
(٢) الوسائل باب ٢ من أبواب لباس المصلي ح ٨ .
(٣) « « ٢ « « « « ح ٦ .
(٤) « « ٧ « « « « ح ١١ .

الخز ؟ قال : لابأس بالصلاة فيه ، فقال له الرجل : جعلت فداك انه ميت و هو علاجي وأنااعرفه ، فقال له أبوعبدالله عليه السلام أنا أعرف به منك ، فقال له الرجل : انه علاجي وليس أحد أعرف به مني ، فتبسّم أبوعبدالله عليه السلام ثمّ قال له : أتقول : انه دابّة تخرج من الماء أوتصاد من الماء فتخرج فاذافقد الماء مات ؟ فقال الرجل: صدقت جعلت فداك هكذا هو ، فقال له أبوعبدالله عليه السلام : فانك تقول : إنه دابة تمشي على أربع و ليس هو في حد الحيتان فتكون ذكاته خروجه من الماء ، فقال له الرجل : اي والله هكذا أقول ، فقال له أبوعبدالله عليه السلام فان الله تعالى أحلّه وجعل ذكاته موته ، كما أحلّ الحيتان وجعل ذكاتها موتها [1] .

وظاهرها أيضاً إناطة الصحة بالذكاة وانّ الشرط و هو التذكية حاصل في الخز بموته خارج الماء كما في الحوت .

فهذه النصوص هي التي عثرت عليها مما ظاهرها اشتراط التذكية لامانعية الموت حتف الأنف ، وقد مرّ ما ظاهره الخلاف فلابد من العلاج ، فارتقب .

واعلم : انه كما يمكن ثبوتاً جعل التذكية شرطاً أوجعل الموت حتف الأنف مانعاً ، كذلك يمكن الجمع بين ذينك الجعلين بأن يكون الثاني مانعاً مع كون الأول شرطاً . وإنما المهم هنا بيان مالكل منهما من الحكم حسب جرى الأصل وعدمه ، وبيان معنى التذكية وكذا الميتة ، وبيان ما اشتهر بين الأصحاب : من تبعيض الآثار بترتب بعضها على الاولى وبعضها على الثانية ، وبيان الميز بينها ، إلى غير ذلك مما له مساس بالمقام . فتمام المقال في طي أمرين : أحدهما لبيان الضابط وهي الكبرى ، والآخر لبيان الصغرى .

اما المقام الاول : ففي بيان الكبرى

لو كانت التذكية شرطاً لحكم ثبوتاً فلاارتياب في وجوده عند تحققها وعدمه

---

(١) الوسائل باب ٨ من أبواب لباس المصلي ح ٢ .

عند فقدها . وأمّا عندالشك : فان أمكن إحرازعدمها بالأصل فهو مقدم على غيره من الاصول الحكمية ونحوها مما هـو متأخر عن الاستصحاب الموضوعي . وإلا ينتهي الأمر إلى غيره ، مثلاً لوتوقفت حلّيةالأكل على التذكية ، فامّا أن يكون ذاك الحيوان حال الحياة محرم الأكل بالفعل ، أو لا .

فعلى الأول : يكون في ذاك الحيوان خبث موجب لحرمة لحمه لايزول إلا بالتذكية ، نظير الخبث الذي لايزول إلّا بالتطهير ، فما لم يتحقق ذاك المزيل يحرم أكل لحمه ـ كالسمك الحي و نحوه من الحيتان الصغار ـ فلا يجوز أكلها حيّاً ، ولما كانت التذكية حالاً مسبوقة بالعدم يقيناً فبعـد الموت وزهوق الروح يشك في تحقق ذاك المزيل و عدمه ، فيحكم ببقائه على ما كان من العدم ، فينتج حرمة الأكل ، فيكون مقدماً على اصالة الحل تقـدم الأصل السببي على الأصل المسببي ، والموضوعي على الحكمي .

ولافرق في هذا الحكم ، بين أن يكون التذكية أمراً بسيطاً مولوداً مـن الأسباب والأفعال الخاصة كالطهارة المحصّلة من الغسل والمسح ، وبين أن يكون مركّباً من تلك الأفعال الخاصة ، إذ على أي تقدير كانت مسبوقة بالعدم فالآن كما كانت ، وإن كان بينهما فرق نشير اليه .

وأمّا على الثاني : فذاك الحيوان و إن لم يكن محرم الأكـل حال الحياة بل جاز بلعه حياً ـ كالسمك الحي الصغير مثلاً ـ ولكن لما كان محرماً بعدالزهاق والموت ، فلجريان الأصل الموضوعي حينئذ مجال ، إذ لا يلزم في جريه أن يكون للمستصحب أثر شرعي حدوثاً وبقاءً ، بل يكفيه الأثر في خصوص البقاء وإن خلى عنه حدوثاً ، وذلك لحصول ما به يصان التعبّد عن اللغوية ، و حيث إن الحرمة مترتبة على جزئين : أحدهما زهوق الروح ، والآخر فقد التذكية ـ بنحوالتركيب لاالتقييد ـ وقد احرز الأول بالوجدان و أمكن إحراز الثاني بالأصل ، فيترتب ذاك الحكم ، بلاتفاوت فيه أيضاً بين معنيي التذكية ، لأن كل واحد منهما كان

مسبوق العدم تعييناً . ومن هنا يتضح حكم النجاسة وأمثالها مما لم تكن ثابتة حال الحياة ، إذيمكن ترتيب جميعها بعد الموت بالأصل ، لكفاية الأثر بقاءً ـ كما مرّ ـ فلو توقفت الطهارة مثلاً على التذكية لكان الكلام فيها هو ما اشير اليه ، وكذا غيرها من الأحكام .

نعم : انّ بين معنيي التذكية فرقاً لابد من الاشارة اليه ، وهوأنها اذاكانت (أمراً بسيطاً) فهو يسري إلى أجزاء ذاك الحيوان بلا اختصاص له بـه نفسه ، لأن الخبث الموجود بالفعل أوبالقوة يتوقف زواله على ذاك الأمر البسيط ، و هو كما أنه موجود في الحيوان نفسه ، كذلك موجود في أجزائه ، و ذاك البسيط المزيل كما ينحدر نحو الكل ، كذلك ينحدر نحو الجزء . وأما اذاكانت (مجموع تلك الأفعال الخاصة) فهي تختص بالحيوان ، لأنه المصب لها فقط دون أجزائها ، فان اريد اجراء الأصل فلابد من جريه فيه فقط ، نعم : بعد الجري فيه لاستغنى الأجزاء عن الأصل المستأنف ، فالتفاوت بين المعنيين حينئذ : بأنه لولم يجر الأصل في الكل لجهة خارجية فلا مانع من جريه في الجزء (على المعنى الأول) ولامجال لجريه (على المعنى الثاني) و توضيحه بمثال نبّه عليه «شيخنا الاستاد الحائري ره» هو انـه لوكان هنا حيوانان يعلـم تفصيلاً بتذكية أحدهما و عدم تذكية الآخـر ، وكان هناك جلد لايعلم انه اخذ من هذا أوذاك ، فلامجال للأصل في نفس الحيوان إذلاشك فيه أصلاً . وأمّا الجلد : فعلى المعنى الأول و إن يجر الأصل ، وأمّا على الثاني فلامجرى له أبداً .

ثمّ انه (قدّه) و إن عدّى المنع عن الجريان من المعنى الثاني إلى المعنى الأول أيضاً ، حيث قال : إن الجلد المفروض لمّا احتمل انفصاله عن الحيوان المقطوع بتذكيته تفصيلاً لامجال لاستصحاب عدم تذكيته ، لأن رفع اليد عن اليقين بالعدم يمكن أن يكون من مصاديق النقض باليقين لا بالشك ، بل بشك فيه ، فهو شبهة مصداقية لدليل الاستصحاب .

ولكنه غير مرضي عندنا ، لأن احتمال انفصاله من الحيوان الذي علم تفصيلاً بعدم تذكيته ليس إلا منشأ الشك ، وحيث ان الناقض هو اليقين التفصيلي لا الاجمالي ـ ولذا نحكم بجريان الاصول في أطرافه و سقوطها بالتعارض ـ فلامحذور في المقام . هذا مجمل القول فيمالو كانت التذكية شرطاً .

وأمّالو كان الموت بلاذكاة مانعاً : فيلزم البحث عن معنى (الميتة) أولاً ، وعمّا يلزمه من الجريان و عدمه ثانياً . فامّا (الميتة) فهي إمّا عبارة عن (غير المذكى) كما عليه «الشيخ الأنصاري قده» فليست أمراً وجودياً ، وإمّا عبارة عن (الماثت حتف أنفه) أو نحوه من العناوين الوجودية ، فلاتكون عدمية .

فعلى الأول : لا أثر له في جريان الأصل ، فحينئذ لا كلام في الجري على الأول ، فيترتب عليه ماله من الأحكام ، لأن التذكية مسبوقة بالعدم فيمكن جرّ عدمها حال الشك .

وأمّا على الثاني : فان اريد استصحاب عدم التذكية فهو غير ناهض لاثبات الميتة ، إذليست الميتة عبارة عن الذي زهق روحه ولم يقع عليه التذكية ، حتى يكتفي في الثاني بالأصل بعد إحراز الأول بالوجدان ، بل عبارة عن نحو خاص من الوجود وهو الزهوق المقيّد بكونه لا عن تذكية ، ومجرّد العدم المحمولي للتذكية لاينتج عدمها النعتي ، فلايثبت كون الزهوق مرتبطاً بعدمها .

نعم : يمكن إجراء الأصل في نفس المقيّد بتمامه ، بأن يقال: إن هذا النحو الخاص من الوجود كان مسبوق العدم فالآن كما كان ، فحينئذ يترتب عليه غير واحد من الأحكام الثبوتيّة ـ كصحة الصلاة و نحوها ـ و هذا بخلاف مالو كانت التذكية شرطاً ، لأن الأصل هناك كان منتجاً لغير واحد من الأحكام السلبية . ولاخفاء في أن أصالة عدم التذكية في السابق موجبة لانتفاء الأحكام المشروطة بها ـ أي بالتذكية ـ حيث إن المشروط ينتفي بانتفاء شرطه بلا احتياج إلى إثبات

عنوان (الميتة) كما أن الأصل هنا موجب لثبوت الأحكام الممنوعة بالموت الخاص، حيث إن الممنوع يتحقق بفقد المانع، وهو (الموت بلا ذكاة) بلا احتياج إلى إثبات عنوان (المذكّى).

واما المقام الثاني: ففي بيان الصغرى

قد اشتهر بين الاصحاب (ره) دوران الحلّية مدار التذكية، و دوران النجاسة و كذا بطلان البيع و عدم جواز الاستعمال مدار الميتة، حسبما يعنون بذلك في كتبهم الفقهية. وأمّا في الصلاة فلها حكم نأتي به تفصيلاً.

فان انيط الحل بالتذكية يحكم بانتفائه عند فقدها ـ ولو بالأصل ـ سواء احرز عنوان الميتة أم لا نحو قوله تعالى «... إلا ما ذكّيتم» حيث إن الحكم يثبت بمجرد فقد التذكية وإحراز عدمها ـ ولو بالأصل ـ كما انه لو انيط المنع عن الاستعمال وعدم جواز البيع ونحو ذلك بالميتة يحكم بانتفاء هذه الأحكام عند احراز فقدها ـ ولو بالأصل ـ وإن لم يثبت عنوان (المذكّى) كما مرّ. كل ذلك حسب نطاق الأدلّة وألسنتها المختلفة باختلاف الموارد.

اذا اتضح لك ما تقدم، فلنبحث عن الصلاة وما أخذ فيها: من شرطية التذكية أو مانعية الميتة، والعلاج بين روايات الباب عند عدم امكان الجمع ورفع التعارض.

فنقول: لو كانت التذكية شرطاً لصحة الصلاة و الميتة مانعة عنها، فإمّا ان يفسر (الميتة) بما يرجع إلى أمر عدمي، و هو أن تكون الميتة هي (غير المذكّى) فلا أثر في البين في جريان الأصل، كما لايخفى. وإمّا أن يفسر بما يرجع إلى أمر وجودي ـ بحيث كانت النسبة بين التذكية والميتة الضدية وتكونان من قبيل ضدين لاثالث لهما ـ فلا إشكال في اجتماع الحكمين، إذ لامحذور في شرطية الاولى ومانعية الثانية معاً، كما لامساس للأصل الجاري في إحداهما بما هو الجاري في الاخرى، فالأصل الجاري في ناحية الشرط يوجب ترتب الأحكام المرتبطة به دون مايرتبط بالمانع، و كذا العكس.

فحينئذ لاتعارض بين روايات الباب اذا اختلفت في المفاد ، فهو وإن لا يناقش فيه ـ من حيث إن الأصل الجاري في الشرط موجب لترتب أحكامه بلا مساس له بأحكام المانع وبالعكس ـ إلا أن في جعل أحد الضدين اللذين لاثالث لهما شرطاً والآخر مانعاً كلاماً لايخلو التعرض له عن الفائدة .

قد يقال : إنه لايمكن جعل أحدهما شرطاً والآخر مانعاً مع انه لاثالث لهما ، للزوم اللغوية في الثبوت ، حيث إن ثبوت أحدهما مستلزم لسلب الآخر ، كما انّ سلبه مستلزم لثبوت ذاك الأخير ، مع اشتراك الأحكام في مقام الثبوت ، كما هو المفروض . وبالي أن « الشيخ الأنصاري قدـ » قد أفاد في مبحث كون الطهارة شرطاً أو النجاسة مانعة : انه لايمكن الجمع بين الجعلين معاً بشرطية الاولى ومانعيّة الثانية ، لما اشير اليه من لزوم اللغوية .

وقد يجاب بظهور الفائدة في جريان الأصل عند الشك ، وبه يصان عن اللغوية . وفيه : انه يمكن أن تحرز تلك الفائدة بجعله شرطاً ، فالحق مع « الشيخ ره » .

فلو نوقش في الجمع بين ذينك الجعلين ـ ولم يكتف بما ذكر في الصيانة عن اللغوية ـ لعلم باختلال أحد الأصلين ، للقطع بكذب أحد الخبرين الدالّين على الجعلين ، فأمّا الحكم المجعول فهو إمّا منحصر في شرطية التذكية ، وإمّا منحصر في مانعية الميتة . و لكن لما لم يلزم من جريان الأصلين مخالفة عملية فلا ضير في إجرائهما عند الشك مع عدم اتضاح ماهو المجعول ، نظير مامرّ في محلّه : من جواز جريان أصالة النجاسة في كلا الانائين مع العلم بصيرورة أحدهما طاهراً .

هذا بلحاظ الأصل . وأمّا بلحاظ النص : فعند عدم إمكان الجمع بين الجعلين مع تفسير (الميتة) بما يرجع إلى ضد (المذكّى) بنحو لا ثالث لهما ، فلابد من النظر المستأنف في روايات الباب حتى يعالج التعارض المتراءى منها ، حيث إن بعضها ظاهر في شرطية التذكية وبعضها في مانعية الميتة ـ كمامرّ ـ فان عولج بينهما

بما يرفع التعارض فهو ، وإلا فيحكم باشتغال الذمّة بالصلاة ، الدائرة بين تقيدها بوجود التذكية وبين تقيدها بعدم الميتة ، ويحكم حينئذ بلزوم تحصيلها بنحو يقطع بالبراءة ، وهو تقيدها بالتذكية . وكيف كان : فقد يتوهم لزوم الأخذ بظهور النواهي المارة في المانعية وصرف ماظاهره الشرطية عن مقتضاه . والسر هو أظهرية النواهي الغيرية في المانعية .

ولكنّه خال عن الوجه ، إذلا تفاوت بينها وبين الأوامر الغيرية الظاهرة في الشرطية في الظهور ، وادعاء الرجحان على مدعيه .

والذي ينبغي التنبه له ، هو النصوص الشارحة للوظيفة حال الشك ، فان دلّت على لزوم الاجتناب يستفاد منها : انّ التذكية شرط و ما لم يعلم به يلزم الاجتناب . وإن دلّت على نفي البأس يستكشف منها : انّ الموت بلاذكاة مانع . وأمّا إن دلّت طائفة على الاجتناب واخرى على نفي البأس ، فلابد من العلاج أيضاً ، بحمل الاولى على ما تتم الصلاة فيه والثانية على مالاتتم ـ ان ساعده الشاهد الخارجي على هذا التفصيل أو بنحو آخر ـ فلنأت بما يدل على حكم صورة الشك من النصوص الواردة في خصوص الصلاة ، و أمّا الواردة في غيرها مما فيه الامارة أولايكون بلا مساس لها بالصلاة فهي خارجة عن المقام ، اللّهم إلا أن يرتبط به للاطلاق الشامل له ، كما يأتي .

فمن تلك النصوص مايدل على الجواز مطلقاً

منها : مارواه عن سماعة بن مهران انه سأل أباعبدالله عليه السلام عن تقليد السيف في الصلاة وفيه الفراء والكيمخت ؟ فقال : لابأس مالم تعلم انه ميتة [1].

إنّ ظاهرها عدم لزوم احراز التذكية في صحة الصلاة وانّ المانع عنها هو الميتة ، وما لم يعلم بها فلابأس ، ولا أمارة في البين تدلّ على التذكية . نعم : لاإطلاق

(١) الوسائل باب ٥٠ من أبواب النجاسات ح ١٢ .

لها بالنسبة إلى ماتتم الصلاة فيه ، إذالتقليد غالبا قاصرعن ذاك القدر .

ومنها : مارواه عن الحلبي قال : سألت أباعبدالله عليه السلام عن الخفاف التي تباع في السوق ؟ فقال : اشتروصل فيها حتى تعلم انه ميت بعينه [١] .

ولا ظهور لها في خصوص سوق المسلمين ، لاطلاق (السوق) الشامل لسوق غيرهم ، فتدل على جواز الاشتراء والصلاة مع عدم احراز التذكية مالم يعلم بكونه ميتة ، فالمناط هوعدم العلم بالمانع ، فلا شرطية للتذكية . ولكنها أيضاً قاصرة الشمول لماتتم الصلاة فيه .

ومنها : مارواه عن علي بن أبي حمزة أن رجلاً سأل أباعبدالله عليه السلام وأنا عنده عن الرجل يتقلد السيف ويصلّي فيه ؟ قال : نعم ، فقال الرجل : إن فيه الكيمخت قال : وما الكيمخت ؟ قال : جلوددواب منه مايكون ذكياً ومنه مايكون ميتة ، فقال : ماعلمت انه ميتة فلاتصل فيه [٢] .

وهي أيضاً دالّة على جواز الصلاة بمجرد عدم العلم بالميتة من دون لزوم احراز التذكية . نعم : في شمولها لماتتم الصلاة فيه نظر.

ومنها : مارواه عن الحلبي ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : تكره الصلاة في الفراء إلا ماصنع في أرض الحجاز أوعلمت منه ذكاة [٣] .

ودلالتها على جواز الصلاة في المشكوك مبنية على إرادة الكراهة المصطلحة منها ، كما لايبعد حسبما بيناه مراراً : من شيوع هذه الاصطلاحات في زمن الأئمة عليهم السلام في الفقه العامّي ، فحينئذ تدل على ان المشكوك فيه جائز الصلاة مع الكراهة التي ترتفع بالعلم بالذكاة أوالامارة عليها ، كأرض الحجاز ، نعم ـ على تماميتها ـ لااختصاص لها بمالاتتم ، بل تعم ماتتم فيه الصلاة أيضاً .

---

(١) الوسائل باب ٣٨ من أبواب لباس المصلى ح ٢ .
(٢) « « ٥٠ « النجاسات ح ٢ .
(٣) « « ٦١ « لباس المصلى ح ١ .

ومنها : ماروا ه في الجواهر، عن الفقيه ، عن جعفر بن محمد بن يونس : ان أباه كتب إلى أبي الحسن عليه السلام يسأله عن الفرو والخف ألبسه واصلي فيه ولا أعلم انه ذكي؟ فكتب : لا بأس به .

وظاهرها تعميم الجواز فيما تتم الصلاة فيه أيضاً ، ولا تعرض فيها لحال ذاك الفرو والخف من الاشتراء من السوق ونحوه ، حتى يحمل على ان هناك أمارة على التذكية ، فتدل على جواز الصلاة في المشكوك بمجرد عدم العلم بالميتة .

هذه هي الطائفة الاولى الدالة على جواز الصلاة في المشكوك مالم يعلم انه ميتة . وهيهنا طائفتان أخريان : إحداهما : ماتدل على عدم جوازها فيه مالم تعلم انه مذكى ومالم تقم أمارة عليه ، والأخرى : ماتدل على التفصيل بين ماتتم الصلاة فيه وبين مالا تتم بالجواز في الثاني دون الأول .

اما الطائفة الدالة على المنع مطلقاً فيما لم تقم الحجة على التذكية

فمنها : مامر من رواية «زرارة» إذ فيها ... فان كان ممايؤكل لحمه فالصلاة في وبره وبوله وشعره وروثه وألبانه وكل شيء منه جائز اذا علمت انه ذكي...[1].

فتدل على عدم الجواز في المشكوك مالم يبدل الشك بالعلم . نعم : قد اشير سابقاً إلى عدم امكان الحمل على العام الأستغراقي ، بل يحمل على العام المجموعي فالمفهوم حينئذ هو المنع عن المجموع عند عدم العلم ، لا الجميع ، لما مر : من الجواز في الشعر ونحوه مطلقاً ، اذ لا صلوح له أن يذكّي . و على أي تقدير: يدل على المنع فيما لا يعلم التذكية في الجملة ، وهو ينافي مامر : من الجواز فيما لا يعلم .

ومنها : ماروا ه عن اسحاق بن عمّار ، عن العبد الصالح عليه السلام انه قال : لا بأس بالصلاة في الفراء اليماني وفيما صنع في أرض الاسلام ، قلت : فان كان فيها غير أهل

(١) الوسائل باب ٢ من أبواب لباس المصلي ح ١ .

الاسلام ؟ قال اذاكان الغالب عليها المسلمين فلابأس [١].

و ظاهرها عدم الاكتفاء بالشك ، بل لابد من ضمّ امارة على التذكية ـ كالغلبة ونحوها ـ فتنافي ما مرّ : من الجواز عند عدم العلم بالميتة ، و أمّا نفي البأس عن اليماني وعن المصنوع في أرض الاسلام فلقيام الامارة على الذكاة .

ومنها : مارواه عن اسماعيل بن عيسى قال : سألت أبا الحسن عليه السلام عن جلود الفراء يشتريها الرجل في سوق من أسواق الجبل أيسأل عن ذكاته اذاكان البائع مسلماً غيرعارف ؟ قال عليكم انتم ان تسألوا عنه اذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك ، واذا رأيتم يصلّون فيه فلاتسئلوا عنه [٢].

إن ايجاب المسألة اذاكان البائع مشركاً شاهد على المنع حال الشك ، إلّا أن يقال : بوجود الامارة على عدم التذكية حينئذ ، فالمهم هنا هو الذيل الدال على عدم لزوم السؤال اذاكان المسلمون يصلّون فيه ، إمّا لأجل علمهم بمسبوقية يد المشرك البائع بيدالمسلم ، أولعلمهم بعدم مباشرته في الذبح بل الذابح كان مسلماً أولغير ذلك ، فمن رأى انّ المسلمين يعاملون مع ذلك المبيع معاملة المذكّى فله أن لايسأل بل يكتفي بمجرد ذلك ، فيدلّ على المنع حال الشك وانه يلزم ضم الامارة عليه إلى غيرذلك مما يمكن العثور عليه بعد التتبع .

واما الطائفة المفصلة بين ماتتم الصلاة فيه ومالاتتم : بالجواز في الثاني دون الاول

فمنها : مارواه عن اسماعيل بن الفضل قال : سألت أباعبدالله عليه السلام عن لباس الجلود و الخفاف والنعال والصلاة فيها اذا لم تكن من أرض المصلّين ؟ فقال : أمّا النعال والخفاف فلابأس بهما [٣].

---

(١) و (٢) الوسائل باب ٥٠ من أبواب النجاسات ح ٥ و ٧ .
(٣) « « ٣٨ « لباس المصلى ح ٣ .

وما رواه عن الريّان بن الصلت أنه سأل الرضا عليه السلام عن أشياء منها الخفاف من أصناف الجلود ، فقال عليه السلام : لا بأس بهذا كلّه إلا الثعالب [١] .

إذ المستفاد منها التفصيل (فيما لا امارة على التذكية) بين لباس الجلود وبين النعل والخف ـ مع كونهما معمولين من الجلد غالباً ـ بالجواز في الثاني والمنع في الأول ، واحتمال خصيصة لنفس النعل والخف بعيد جداً ، بل المدار ـ حسب التناسب بين الحكم والموضوع ـ هو الفرق بين ما تتم وبين ما لا تتم حال الشك ، ولا ينافيه المنع عن الشسع حال العلم ، إذ المعلوم ممنوع مطلقاً حتى الجزء اليسير منه كالشسع ، وأمّا المشكوك فموسع .

اضف إلى ذلك : اختصاص غير واحد من النصوص المجوزة المارة بما لا تتم الصلاة فيه ، بمعنى ورودها فيه وان لم تكن مقيّدة به .

فهذه هي الطوائف الثلاث التى قد أشرنا اليها سابقاً ، ولا ريب في استقرار التعارض بين الطائفتين الاوليين .

ولا يتوهم : ظهور الطائفة المجوزة في خصوص ما اذا كان هناك امارة على التذكية لانصراف لفظ السوق إلى سوق المسلمين وهو امارة على التذكية ، إذ ليس في بعضها لفظ السوق أصلاً حتى ينصرف إلى ما ذكر ، وأمّا البعض الآخر فهو مطلق بلا وجه للانصراف . وعلى تسليمه : يكون المسؤول عنه ـ حسب ارتكاز ذهن السائل و انسباق سوق المسلمين اليه ـ خاصّاً ، لا ان الحكم مقيد به ، وعليه لا يصلح لأن يقيد المطلق الدال على الجواز ، إذ ليس في ذهن السائل هو المنع عمّا لم تقم الامارة عليه ، حتى يقال : بكون الجواب تقريراً لارتكاز ذهنه ، بل أقصاه انصراف ذهنه إلى قسم خاص ، وحاصله نفي الاطلاق له ، لا أنه مقيد لاطلاق غيره من النصوص.

فلا محيص عن العلاج بأحد وجوه :

---

(١) الوسائل باب ١٤ من أبواب لباس المصلى ح ٥ .

الأول : أن يحمل المانع على ما تتم الصلاة فيه ، والمجوّز على ما لا تتم ، وتجعل الطائفة المفصلة شاهدة على هذا الجمع .

الثاني : أن يؤخذ بالقدر المتيقن من كل من الدليلين وطرح ما عداه بتقديم القدر المتيقن للآخر عليه ، كما في قوله : ثمن العذرة سحت ، وقوله : لا بأس بثمن العذرة ـ حيث إن المتيقن من الأول هو عذرة ما لا يؤكل لحمه ، و من الثاني هو عذرة ما يؤكل لحمه ، فيؤخذ القدر المتيقن من كل منهما ويطرح ما عداه بالتصرف في المادة . وهيهنا يحكم بأخذ القدر المتيقن من نصوص التجويز وهو (ما قامت الامارة عليه) والقدر المتيقن من نصوص المنع وهو (ما لم تقم عليه) بحمل كل منهما على ما هو المتيقن منه .

الثالث : أن يتصرف في هيئة نصوص المنع بالحمل على الكراهة في المشكوك و يجعل ما مرّ نقله ـ وهو رواية الحلبي ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : تكره الصلاة في الفراء إلا ما صنع في أرض الحجاز أو ما علمت منه ذكاة [1] ـ شاهداً عليه ، بابقاء لفظ الكراهة على معناها المصطلح ، لما مرّ تقويته من شيوع ذاك الاصطلاح في عصر الصادق عليه السلام . ومما يؤيد الحمل على الكراهة المصطلحة لا الحرمة ، هو ان أرض الحجاز مقابلة لأرض العراق ، فنفى الكراهة في الاولى اثبات لها في الثانية بقرينة التقابل المعهود ، ومن المعلوم : ان أرض العراق أرض المسلمين ، ولكنهم لذهاب أكثرهم إلى طهارة المدبوغ حكم عليه السلام بكراهة الصلاة في المصنوع بأرضهم . ولم يقل أحد بلزوم الاجتناب عما يوجد في العراق وسوقهم ، وهذا نظير الأمر بالتطهير لما اشترى من النصراني المحمول على حكم غير لزومي ـ كما في محلّه ـ وهذا الجمع هو الأقوى في النظر ، ولا بُعد في اختلاف مراتب الكراهة حسب الموارد شدة وضعفا .

فالمشكوك تجوز الصلاة فيه ما لم يعلم بكونه ميتة ، وان يكره ما لم تقم الحجة على انه مذكّى ، مع اختلاف مراتب الكراهة ، لانها فيما لا يكون هناك

---

(١) الوسائل باب ٤١ من أبواب لباس المصلي ح ١ .

امارة أصلاً اشد ممّا يكون فيه الامارة في الجملة ، كأرض العراق و سوق المستحلين بالدبغ .

فالأصل الأوّلي عند الشك : هوالجواز إلا ماخرج بالدليل ، لاالعكس،لأنه وإن أمكن للشارع أن يجعل الأصل المعوّل عليه عند الشك هوالمنع إلا ماخرج بالدليل ، ولكنه ـ حسب المستفاد من النصوص هنا ـ هوبنحو الأول ، لا الثاني . فحينئذ لوحكم بالمنع فيما لوكان بيد الكافرأوسوق الكفار أو أرضهم مثلاً ـحيث إن ذلك واشباهه مظنّة عدم التذكية غالباً ـ فلاضير بعد أن كان المرجع الأصيل هوالجواز فيغيرماخرج بالدليل . ومن هذا القبيل قوله عليه السلام في رواية «ابن عيسى» المتقدّمة . . . عليكم أنتم أن تسألوا عنه إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك ... الخ.

حيث إنه أوجب التوقف والمسألة اذا رأى انّ المشرك هو البايع . ثم انّ فيه احتمالين :

أحدهما : أن يكون الرؤية طريقاً بلا دخالة لها أصلاً ، بأن يدور الحكم مدار الواقع ، فان كان البايع في الواقع مشركاً يجب التوقف والمسألة ، وإلا فلا ، فعند الشك في حال البايع يجب الفحص عن حاله ، ولايجوز التمسك لعموم مادلّ على الجواز حال الشك في التذكية ، لأنه قد خصص بما اذاكان البايع مشركاً ، وحيث إن المفروض شبهة مصداقية للمخاص فلامجال معها للتمسك بالعام .

والآخر: أن تكون موضوعة ، فلها دخالة في ترتب الحكم ، فعند الشك في كونه مشركاً أوغيره لايجب التوقف والمسألة ، بل يجوزله ترتيب آثار المذكّى للعمومات المارة ، إذلم يخرج منها إلا مالوعلم فيه بكون البايع مشركاً ، نظير مايقال : بموضوعية الرؤية في قوله عليه السلام «. . . ترى في منقاره دماً» حيث إن الحكم بالتنجس و عدمه يدور مدار رؤية الدم في منقاره ، لا الواقع البحت بلا دخالة للرؤيـة .

وكيف كان : اذا علم في هذا المورد المفروض بكون المسلمين يصلّون فيه يحكم بالجواز مع كون البايع مشركاً ، لمامرّ : من أن صلاتهم فيه لعلّه لعلمهم بمسبوقية يد ذاك المشرك بيدالمسلم أوغيرها من الجهات .

والحاصل : أنه يحكم بالجواز فيما لم يخرج بالدليل ، بلااحتياج إلى قيام الدليل الخاص على التذكية حتى يرتب عليه آثار الجواز .

ومما يدلّ على الجواز عند الشك في التذكية وعدمها ـ لأجل الشك في كون ذاك الشيء للمسلم أو غيره ـ هوماورواه عن السكوني ، عن أبـي عبدالله عليه السلام : انّ أمير المؤمنين عليه السلام سئل عن سفرة وجدت في الطريق مطروحة كثير لحمها وخبزها وجبنها وبيضها وفيها سكين ، فقال أمير المؤمنين : يقوّم مافيها ثم يؤكل لأنه يفسد وليس له بقاء ، فاذا جاء طالبها غرموا له الثمن ، قيل له : يا أمير المؤمنين عليه السلام لايدرى سفرة مسلم أوسفرة مجوسى ؟ فقال : هم في سعة حتى يعلموا [1] .

تقريب الدلالة : انه لاظهور لها في كون الطريق من أرض المسلمين أوغيرهم ومع ذلك قد أجاز عليه السلام التقويم ـ أي للبيع ـ بلاتفاوت فيه ظاهراً بين أن يشتريه الآكل أوغيره ، فيدلّ على جواز بيع اللحم المشكوك تذكيته ، مع ان الميتة مما لايجوز بيعها وكذا أكلها ، ولعلّ ذهن السائل قد ارتكز فيه : انّ بعض تلك الأشياء هواللحم الذي لايجرى فيه اصالة الطهارة ولذلك قال : كثير لحمها ، وأيضاً قال عليه السلام: «هم في سعة حتى يعلموا» أي مادام لايعلم انه لمسلم أوغيره يجوز ترتيب آثار المذكّى وامّا اذا علم بانه لمجوسى أو نحوه من غير المسلم فله حكم آخر ، ولعله التوقف والمسألة ، لاترتيب آثار الميتة عليه بمجرد ذلك .

(١) الوسائل باب ٥٠ من أبواب النجاسات ح ١١ .

والمأخوذ من يد المسلم و ما عليه أثر الاستعمال بحكم المذكى ، بل و كذا المطروح فى ارضهم وسوقهم و كان عليه اثر الاستعمال ، و ان كان الاحوط اجتنابه . كما ان الاحوط اجتناب مافى يد المسلم المستحل للميتة بالدبغ . ويستثنى من الميتة صوفها وشعرها ووبرها وغير ذلك . . . الخ .

إنّ استقصاء المقال فيما افاده (ره) في طي جهات :

الجهة الاولى
فى أن المأخوذ من يدالمسلم بحكم المذكى

انّ استيلاء يد المسلم على جلد الحيوان الذي لايحل إلّا بالتذكية أو غيره من أجزائه ، قد يكون بنحو الملكية ـ كسائر املاكه الواقعة تحت يده ـ ولا إشكال حينئذ في انّ اليد الكذائية امارة على التذكية ، حيث إن الميتة لا تصير ملكاً لأحد ـ كالخمر و نحوه من الأعيان النجسة ـ فاذا وقع شيء من الحيوان الكذائي تحت يده ملكاً له عليه ، و كان بحيث يبيعه و يتصرف فيه تصرف المالك في ملكه ، فهو يكشف عن كونه مذكّى . و هذا نظير استقرار مشكوك الخمرية تحت يد مسلم ملكاً له ، حيث إن اليد المالكة امارة على انها ليست بخمر ، ولكونها امارة على الملكية المستلزمة لعدم كونها خمراً يوخذ بلازمها ، لكونها طريقاً إلى الواقع .

وقد يكون بنحو حق الاختصاص لا الملكية ،كاستقرار اليد الاختصاصية على

الخمر بما هي خمر لأجل علاجها خلاً ، وكالعذرة لبعض خواصها الزراعية ، وما إلى ذلك من النظائر. ولا إشكال في أنّ مثل هذه اليد قاصرة عن امارية التذكية .

و منه يتضح حكم مالو وقع تحت يده حيث أراد نبذه وإلقائه ، إذ لاسترة في أنّ مجرد وضع اليد على ذلك ولو للنبذ والالقاء غير صالح للامارية على التذكية كما أنّ ماورد في تجويز الاشتراء من السوق وترتيب آثار المذكّى ، فلعلّه لاصالة الصحة ، وإن كنا نحن في فسحة من هذا ، إذ المرجع فيما لم تقم الحجة على الخلاف هو ترتيب آثار التذكية .

الجهة الثانية

في أن أثر استعمال المسلم شاهد على التذكية

إن التصرف الواقع على ذاك الجلد ونحوه من أجزاء الحيوان الذي لم يعلم بتذكيته ، على انحاء .

منها : التصرفات الأولية الصناعية فيه ، لأن يجعل خفّاً أو نعلاً أو فراءً ولباساً ، وما إلى ذلك مما يصنع منه . ومنها : التصرفات الانتفاعية بعد الصنع ، ولكن في خصوص مايشترط فيه الطهارة أوالتذكية . ومنها : ماعدا ذلك من أنحاء الانتفاعات المشتركة بين المذكّى وغيره .

لاإشكال في أنّ القسم الثاني منها شاهد على التذكية حسب التناسب ، إذ المسلم بما هو مسلم لايستعمل الميتة فيما يشترط فيه التذكية أوالطهارة ، فلو صلّى في جلد أوغيره يكشف ذلك عن كونه مذكّى .

ويؤيده مامرّ : من رواية «ابن عيسى» إذ فيها «. . . واذا رأيتم يصلّون فيه فلا تسئلوا عنه» ولا تفاوت في كشفه عن التذكية بين كونه في أرض المسلمين أو غيرهم ، و في أيديهم أو غيرهم ، لما اشير اليه سالفاً من أن مثله كاف للاعتماد ، لاحتمال اتكائهم على العلم بمسبوقية يد الكافر بيد المسلم ، وهي كافية ، كما تقدم .

و أمّا القسم الأخير : فهو وحده غير كاشف ما لم ينضم اليه ما يكشف عن التذكية : من اليد ونحوها .

و أمّا القسم الأول : فهو أيضاً وحده غير ناهض للكشف والشهادة ، كما يتضح فيما يلي .

الجهة الثالثة

في المطروح في أرض الاسلام

إن المطروح : إمّا هو في أرض الاسلام أو غيره ، و إمّا عليه أثر الاستعمال الأوّلي الصناعي أو لا . والذي يمكن الحكم بتذكيته هو خصوص ما كان في أرض الاسلام مع ما عليه من أثر الصنع وإن لم يعلم الصانع من هو ، لأن العمدة في الباب هو خبر «السكوني» في السفرة المطروحة في الطريق ، ولا إشكال في شمول السؤال للطريق الواقعة في أرض الاسلام وغيره ، فاذا انضم اليه ترك الاستفصال في الجواب يستفاد منه الاطلاق ، فهو من حيث اطلاق الطريق شامل لأرض المسلمين وغيرها من اراضي الكفّار . وأمّا من حيث الاستعمال فهو قاصر عن الشمول لما ليس عليه اثره ، لأن اللحم الكثير الموضوع في تلك السفرة قد اعدت للأكل ، وليس ذلك إلا بصنعه وعمله تحت يد انسان مّا ، وأين هذا مما يطرح في الوادي بعد افتراس الذئب الضارء مثلاً .

فهذا الخبر لو خلّي وطبعه دالّ على جواز ترتيب آثار المذكّي : من التفويم والبيع ، والأكل ، ونحو ذلك ، اذا كان عليه أثر الاستعمال والتصرف الانساني ، سواء كان في أرض الاسلام أو غيره .

ولعلّ تقييد المتن بكونه مطروحاً في أرض المسلمين انما هو للجمع بين النصوص المطلقة و المقيدة ، إذ في الباب بعض ما يمكن تقييد إطلاق خبر «السكوني» به .

و هو ماروا ه عن «اسحاق بن عمار» وقد مرّ نقله ، حيث قال : لا بأس بالصلاة في الفراء اليماني و فيما صنع في أرض الاسلام ، قلت : فان كان فيها غير أهل الاسلام ؟ قال : اذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس [١] .

حيث إنه دالّ على اختصاص نفي البأس بما اذا كان مصنوعاً في أرض الاسلام مع تحديدها بالغلبة ، فلو لم يكن الغالب فيها المسلمين لما صدق عليها أرض الاسلام ، سواء كانوا هم وغيرهم سواء بلا غلبة لهم عليهم ، أو كان الغالب عليها الكفار فبه يقيّد اطلاق مادلّ على انهم في سعة حتى يعلموا ، فينتج اختصاص السعة بما اذا وجد المصنوع في أرض الاسلام وان لم يعلم انه من صنع المسلم أو غيره .

وما رواه عن اسماعيل بن الفضل قال : سألت أباعبدالله عليه السلام عن لباس الجلود والخفاف والنعال والصلاة فيها اذا لم تكن من أرض المصلّين ؟ فقال : أمّا النعال والخفاف فلا بأس بهما [٢] .

حيث إن المرتكز في ذهن السائل هو المنع في خصوص أرض غير المسلمين للأصل مثلاً ، و أمّا في أرضهم فلا ، و لم يردع هذا التفصيل أصلاً ، بل أمضاه في الجواب ، وإن فصل في المنع بين ماتتم وما لاتتم ـ كمامرّ ـ فبامضاء هذه الغريزة وتصديق المنع في لباس الجلود اذا لم تكن من أرض المسلمين يقيّد إطلاق مادلّ على ترتيب آثار المذكّي على المصنوع المطروح في الأرض مطلقاً ، فينتج الاختصاص بأرض المسلمين .

فالماتن (ره) لما بنى الأصل على المنع وعدم التذكية في المشكوك ، فقد حكم وفق مبناه بالمنع إلا فيما خرج بالدليل ، ولم يخرج ـ حسب الصناعة ـ بتقييد الاطلاق إلا المطروح في أرض الاسلام مع ماعليه أثر الاستعمال ، و أمّا المطروح

---

(١) الوسائل باب ٥٠ من أبواب النجاسات ح ٥ .

(٢) « « ٣٨ « لباس المصلي ح ٣ .

في غيره أو المطروح فيه بلا أثر للاستعمال ـ بحيث لا يدرى انه افترسه الذئب أو مات حتف أنفه ثم افترسه أو ذبحه الانسان على الوجه اللازم أو دونه ـ فهو داخل تحت الأصل الناطق بعدم التذكية ، لقصور دليل التخصيص والاخراج .

الجهة الرابعة
في المطروح في سوق المسلمين

إن المراد من السوق هنا ليس هو ما يشترى هناك ، لأن اليد المالكة التي قد جعلت ذاك الجلد عرضة للبيع امارة على التذكية ، سواء علم بكون ذي اليد مسلماً بالوجدان او لم يعلم كذلك بل اتكل على الغلبة ، بل المراد منه هو ما يكون مطروحاً فيه بلا استقرار ليد عليه . فهل السوق بما هو السوق امارة على التذكية أم لا ؟ وليعلم انه قد يمكن أن يكون السوق للمسلمين مع كون الأرض لغيرهم ، وقد يمكن العكس ، كما يمكن ان يكونا معاً للمسلمين أو معاً لغيرهم .

لا إشكال فيما لو كانا معاً لهم ، اذ يصدق على ذاك المطروح انه في أرض الاسلام فاذا كان عليه أثر الاستعمال يحكم بكونه مذكّى ، كما انه لو كانا معاً لغيرهم يحكم بكونه غير مذكّى ، إذ لا مخرج حينئذ عن الأصل ـ بناء على انه هو المرجع ـ وامّا لو كان الأرض لهم والسوق لغيرهم ، فلا يبعد الحكم بكونه مذكّى ـ إذ يصدق عليه انه مصنوع في أرض الاسلام وإن لم يعلم انّ الصانع من هو ـ وإن لا يخلو عن تأمّل . وامّا لو كان الأرض لغيرهم والسوق لهم ، فيشكل الحكم بكونه مذكّى جداً ، لأن السوق بما هو لم يجعل امارة على التذكية ، فاذا صدق على ذاك الجلد انه مطروح في غير أرض الاسلام فما الوجه في الحكم بكونه مذكّى ؟ بناءً على انّ الأصل الأوّلي هو عدم التذكية .

نعم : بناءً على انّ الحكم عند الشك هو ترتيب آثار التذكية و فرض عدم

اندراجه تحت ما يدلّ على المنع ، يحكم بكونه مذكّى إن لم نقل بعدم انصراف أرض غير الاسلام عنه ، وإلا فهو داخل تحت دليل المنع .

والانصاف : انه يمكن ادراجه في خبر «السكوني» لأن الطريق مطلق شامل لمثل معابر السوق وشوارعه ، ولم يخرج منه إلا ما عدا المفروض ، فاذا وجد في طريق سوق المسلمين جلد مطروح يحكم بالسعة مالم يعلم .

فذلكة المقال

إن المتحصّل مما يصلح للامارية على التذكية امور :

الأول (يد المسلم) فلو استقرت يده على اجزاء حيوان شك في تذكيته ، بان جعله ملكاً له وعامل معه معاملة الملكية ـ كالعرضة للبيع والشراء وما إلى ذلك من آثارها ـ يحكم بكونه مذكّى ، حيث إن اليد الكذائية امارة على الملك ، فتكشف عن صلوحه للملكية المتوقفة على التذكية .

نعم : لو استقرت عليه استقرار حق الاختصاص ، فلا شهادة له عليها ، فضلاً عمّا اذا كان وقوعها عليه للنبذ والالقاء ـ كما مرّ ـ فلو شك في إسلام ذي اليد فلا امارية له ، وهو واضح .

الثاني (سوق المسلمين) فاذا جعل شيء من أجزاء الحيوان الكذائي في السوق عرضة للبيع ، فاما أن يكون البايع ذواليد مسلماً فلا كلام فيه ـ كما مرّ ـ واذا شك في إسلامه وكفره يحكم باسلامه أولاً ثم بتذكية ما في يده ثانياً ، بناءً على الغلبة ، إذ المفروض انّ السوق للمسلمين ، و معناه كون الغلبة لهم . و يمكن استفادته من أخبار تصحيح ما يشترى في السوق ـ بناءً على انصرافه إلى سوق المسلمين ـ إذ لا إشكال في شمول اطلاقها لما اذا اشترى من مجهول الحال اذا كان الغالب فيه المسلمين .

الثالث (المصنوع في أرض المسلمين) فلو صنع شيء من أجزاء الحيوان المشكوك تذكيته في أرض الاسلام بأحد أنحاء الصنعة : من الخف و النعل والفراء و اللباس و نحو ذلك ، يحكم بكونه مذكّى و إن وجد في غيرها من أراضي الكفار . ولا اختصاص لذلك بالصنع ، بل لو عومل معه معاملة لا تعامل إلا مع المذكّى عند المسلمين وكان الأرض لهم يحكم بتذكيته ، فلو عثر على عدة جلود مدبوغة مستعدة للصدور من بلد إلى آخر للبيع ونحوه يرتب عليها آثار التذكية وإن وجد بعده في يد الكافر. ويشهد له ماتقدم من رواية «اسحاق بن عمار» . . . لابأس بالصلاة في الفراء اليماني و فيما صنع في أرض الاسلام ـ وكذا رواية « اسماعيل » المقررة لارتكاز المنع اذا لم تكن من أرض المسلمين .

نعم : لو كانت الأرض لهم بالغلبة ولكن يصنعه المسلم وغيره ثم وجد شيء من ذلك في يدالكافر الذي هو من أهل تلك الأرض واحتمل انّ مافي يده مما صنعه غير المسلم وإن كان في أرض الاسلام للغلبة ، فيشكل الحكم بتذكيته ، لاحتمال اندراجه في قوله « . . . واذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك . . . الخ» إلا أن يعامل المسلمون مع مافي يد ذاك الكافر البايع معاملة المذكّى بالصلاة فيه ونحوذلك ، فحينئذ يحكم بتذكيته ، لدلالة قوله عليه السلام «. . . واذا رأيتم يصلّون فيه . . . الخ» على ذلك .

الرابع (المطروح في أرض الاسلام اذا كان عليه أثر الاستعمال) اذا وجد شيء من أجزاء الحيوان المشكوك تذكيته مطروحاً في أرض الغالب عليها المسلمون ، فهو إمّا بحيث لاميز بين كونه مما افترسه السبع الضاري و بين كونه مما صنع فيه الانسان ، أو بحيث يمتاز عنه بظهور أثر الاستعمال الانساني فيه .

فعلى الأول : لاشهادة لمجرد كون الأرض للاسلام على التذكية ، مع قصور خبر « السكوني » عنه ، لأن اللحم الكثير الموجود في تلك السفرة سواء كانت مطبوخة أم لا كان عليه أثر الاستعمال ، وهو اعداده للأكل وادّخاره له .

وأمّا على الثاني : فلا مانع من الحكم بتذكيته بعد اندراجه تحت اطلاق

خبر «السكوني» إذ لم يقيّد بما عدا أرض الاسلام ، حيث انه كان شاملاً باطلاقه لأرض الكفر أيضاً ، ولكنه قيّد بروايتي «اسحاق» و «اسماعيل» المتقدمتين بأرض الاسلام .

الخامس (المطروح في سوق المسلمين اذا كان عليه أثر الاستعمال) فاذا وجد في السوق الذي الغالب فيه المسلم شيء من أجزاءه مطروحاً بلا استقرار لليد عليه ، ففي الحكم بتذكيته وعدمه نظر ، إذ لم يرد نص خاص بالنسبة إلى الطرح في السوق ، مع قصور أخبار تجويز الاشتراء من السوق عنه ، حيث إن مصبّها الاشتراء ممن له يد عليه ، وقد مرّ ان السوق ـ بما هو سوق المسلمين ـ امارة على اسلام ذي اليد وإن كان مجهول الحال . وأمّا المطروح فيه بما هو ، فهو غير مندرج تحتها ـ اللّهم إلا أن يتعدى اليه من اطلاق خبر «السكوني» لأن المأخوذ فيه هو عنوان (الطريق) الشامل لمعابر القرى والقصبات وللشوارع المسلوك في البلد نفسه أو في خارجه من الصحاري ، بل لا خصوصية له بما هو طريق ، إذ المناط حسب التنقيح العرفي هو الغلبة ، فحينئذ لو كانت الأرض للاسلام فلا ريب في كون المطروح في السوق بحكم المذكّى ، وأمّا اذا كانت لغيره ولكن كان في تلك الأرض سوق خاص للمسلمين أو موطن خاص لتعيشهم ـ كما هو الدارج من سكونة قبيلة خاصة منهم في موضع مخصوص من البلد ـ و وجد في طريق ذاك السوق أو هذا الموضع جلد مطروح ، فلا يبعد الحكم بتذكيته ، لدوران الحكم مدار الغلبة الحاصلة هنا .

السادس (المأخوذ من يد المسلم المسبوقة بيد الكافر اذا عامل المسلمون معه معاملة المذكى بل المأخوذ من يده أيضاً على هذا التقدير) لأن استقرار يد الكافر على شيء من أجزاء ذاك الحيوان وان يسدّ بها طريق الكشف و الامارية ، إلا أن تعقبه يد المسلم مع ما عليه المسلمون من ترتيب آثار المذكّى عليه يكشف

عن عثورهم على ما هو العلاج ، إمّا بمسبوقية يد ذاك الكافر بيد المسلم ، أو بغيرها من انحاء التخلّص عن الميتة .

ويشهد له ذيل رواية « ابن عيسى » المتقدمة « . . . عليكم انتم ان تسئلوا اذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك واذا رأيتم يصلّون فيه فلاتسئلوا » .

حيث انه فصّل فيما في يد الكافر ، بين ما يعامل المسلمون معه معاملة المذكّى بالصلاة فيه ـ أو غيرها مما لا يجوز إلا في المذكّى بلا اختصاص للصلاة لأنها ذكرت مثالاً ـ وبين ماليس كذلك .

نعم : لابد من التنبّه لأمر آخر ، وهو انّ المسلم الذي أخذه من يد الكافر لو كان غير مبال لأحكام الاسلام لاجدوى في استقرار يده عليه ، وكذا المسلمون الذين يعاملون معه معاملة المذكى لابد فيهم ممن يبالي بدينه و يعتد بأحكامه ، وأمّا (الرعاع من النّاس) فلا .

وممّا تقدم في ثنايا البحث اتضح سرّ استحباب الاجتناب عمّا في يد المسلم المستحل للميتة بالدبغ ـ حيث انه مظنة اكتفاءه به ـ من دون لزوم التحرز ، لكفاية مجرد الاسلام ، مع ما في بعض النصوص المارة من عدم السؤال إلا عند كون البايع مشركاً ، فيجوز الشراء من غير العارف من المسلمين بلاسؤال .

وأمّا استثناء الصوف ونحوه مما لاتحلّه الحياة ، فلما ورد في الصوف من التعليل بما يعم غيره أيضاً ـ وهو انه لاروح له ـ كما حقق في كتاب الطّهارة .

* * *

مسئلة ١٠ ـ اللحم والشحم أو الجلد المأخوذ من يد الكافر أوالمطروح في بلاد الكفار اوالمأخوذ من يد مجهول الحال في غير سوق المسلمين أو المطروح في أرض المسلمين اذا لم يكن عليه أثر الاستعمال محكوم بعدم التذكية و لا يجوز الصلاة فيه ، بل وكذا المأخوذ من يد المسلم اذا علم انه أخذه من يد الكافر مع عدم مبالاته بكونه من ميتة أو مذكى .

لااحتياج إلى تكرارما مضى بل نتكل عليه في شرح هذا المتن ، فراجع .

مسئلة ١١ ـ استصحاب جزء من أجزاء الميتة في الصلاة موجب لبطلانها وان لم يكن ملبوساً .

قد تم نصاب البحث عن الملبوس مما يصدق انّ المصلّى كلاً أو بعضاً فيه حال الصلاة حتى الشسع ، إذ تصدق الظرفية بلحاظه أيضاً . أمّا ما لا ظرفية بالنسبة اليه أصلاً كالمحمول والمستصحب ـ الذي لايصدق فيه أزيد من انه صلّى ومعه الميتة ـ فالظاهر قصور النصوص المارة عن شموله ، فلامانعية له بلحاظها ، فلابد من التماس برهان مستأنف زائداً عمّا ورد في تقليد السيف ، وما إلى ذلك من صدق اللبس والظرفية على ذلك في الجملة .

و ليعلم : انّ البحث هنا متمحض في حمل الميتة بما هو حملها في الصلاة ، وأمّا من حيث كونها نجساً فالكلام فيه في كتاب الطهارة ، و لاتلازم بين البابين

البتة ، فيمكن أن لايكون في حملها من جهة النجاسة منع وإن كان في حملها من جهة الميتة منع أو بالعكس ، فحينئذ لابد من التأمّل التام فيما ورد في معيّنة الميتة للمصلّي وإن كانت طاهرة .

والذي يمكن التمسك به للمنع ، هو ما رواه عن عبدالله بن جعفر قال : كتبت اليه (يعني أبا محمّد) يجوز للرجل أن يصلّي ومعه فأرة المسك ، فكتب : لابأس به اذا كان ذكيّاً [1] .

لاريب في ظهورها في المعيّنة والاستصحاب ، بلافرق فيه بين المحمول وغيره ممّا يكون مصحوباً بلا لبس ولاظرفية ، إنّما الكلام في المراد من (الذكي) هل هو الطاهر ؟ كما في قوله « كل يابس ذكي » أو المذكّى ، كما هو المتفاهم منه اذا قوبل بالميتة . وكذا الكلام في انطباق الجواب على السؤال مع اختلافهما من حيث تذكير الضمير الراجع في الجواب وتأنيث المرجع في السؤال . وكذا الكلام في العلاج بينها و بين ما يعارضها في الدلالة على نفي البأس ، فهذه وأشباهها جهات يبحث عنها :

أمّا الجهة الاولى : فحاصل القول فيها انه لو اريد من (الذكي) الطاهر لدلّ المفهوم على عدم جواز الاستصحاب اذا لم يكن طاهراً ، ولا مساس له حينئذ بما اذا لم يكن مذكّى ، لأن الكلام كما اشير اليه انما هو متمحض في التذكية وعدمها ، وإن كان غير المذكّى طاهراً ـ كما اذا لم تكن له نفس سائلة ـ حيث انه لا محذور في حمله حال الصلاة لطهارته ، إنما الأمر فيه من حيث كونه ميتة ، ولا شهادة على إرادة المذكّى من (الذكي) إلا التناسب بينه و بين فأرة المسك التي هي معدودة من أجزاء الحيوان الصالح للتذكية .

وامّا الجهة الثانية : فالضمير اذا رجع الى المسك لانطبق معه من حيث

(١) الوسائل باب ٤١ من أبواب لباس المصلى ح ٢ .

التذكير ، ولكن لاانطباق حينئذ للجواب على السؤال ، لأن المسئول عنه هو حمل فأرته ، لاحمله نفسه ، فإمّا يرجع ضمير المذكّى إلى الفأرة باعتبار الحيوان الذي عليه التذكية و هو الظبي ، و إمّا يرجع إلى المسك ويستفاد الجواب عن فأرته بالملازمة ، وتوضيحه : انمفادالجواب على هذا الفرض هوجواز الصلاة فيالمسك اذاكان ذكياً ، و هولايبلغ حد الذكاة إلا اذا بلغت الفأرة نصابها التام الموجب لانفصامها عنالظبيالحي ، فما لم تبلغ هذا الحد لايصير ما فيها من المسك ذكياً ، إذ ليس إلا الدم المنجمد المتكون فيها أولاً ثمّ يتكامل بالاستحالة إلى المسك ثانياً ، فيدلّ على عدم جواز حمل الفأرة اذا لم تبلغ نصابها .

و كلا الاحتمالين خلاف الظاهر ، ولكن يرتكب أهونها إن كان . ولتعيين المرجع احتمال آخر . ولا خفاء في انّ اطلاق الذكي على المسك أو الفأرة بعد إرادة المذكّى منه انّما هو اذاكانت التذكية امراً بسيطاً ، وأما اذاكانت نفس الأفعال الخاصة فلاتنطبق إلا على الحيوان ، نعم : اذا صار مذكّى لسرت أحكام التذكية على اجزاءه ، و كذا اذا صار ميتة .

وأمّا الجهةالثالثة : فقد يعارض هذه الرواية ما رواه عن علي بن جعفر ، عن أخيه موسى عليه السلام قال : سألته عن فأرة المسك تكون مع من يصلّي وهي في جيبه أوثيابه ؟ فقال : لابأس بذلك [1] .

لظهورها في نفي البأس عن الصحابة والمعيّة حال الصلاة ، ولاريب في اتحاد المسئول عنه في الخبرين فيما هو المهم ، و كذا الجواب المنحدر نحوه فيما عدا جهتي النفي والاثبات ، و كذا من حيث تذكيرالضميرهناك والاشارة هنا ، فما قيل هناك : من انطباق الراجع والمرجع ، يقال هنا : في الاشارة والمشار اليها .

ثم إنه قد يجمع بينهما بما يترائى في بادئ النظر من حمل اطلاق هذه

(١) الوسائل باب ٤١ من أبواب لباس المصلي ح ١ .

على تقييد تلك ، فينتج البأس في غير المذكّى ، ولكن يناقش بان تقييد الاطلاق وان كان دارجاً ، إلا انه فيما لم يلزم الحمل على النادر ـ لاستهجانه ـ و المقام من هذاالقبيل ، لأن فأرة المسك على اقسام : منها ما ينفصم بطبعه من الظبي الحي، و منها ما يفصم منه بالعلاج و الآلة ، ومنها ما يؤخذ منه بعد موته بلاتذكية ، ومنها ما يؤخذ بعده معها . والثلاثة الأُول ميتة ، إمّا لكونها بنفسها ميتة ـ كما في القسم الثالث ـ وإما لكونها مبانة من الحي وهي محكومة بحكم الميتة أيضاً ، فينحصر المذكّى في الأخير ، و لاريب في ندرته بالنسبة اليها ، لأن الدارج هو المفصول من الحي ، سيّما القسم الأول و هو المنفصم منه بطبعه ، فلوقيد الاطلاق للزم الحمل على النادر ، إلا أن يقال : بان الدارج الشايع هو الأول ، وهو غير مندرج تحت ما يدلّ على كون المبان من الحي ميتة ، لظهوره في قطع جزء من الحي ، وأمّا ما يقذفه الحيوان بطبعه فلعلّه غير مندرج فيه . فحينئذ لايلزم الحمل على النادر ، لأن للذكي أيضاً أفراداً غير نادرة .

مسئلة ١٢ ـ اذا صلّى فى الميتة جهلا لم تجب الاعادة ، نعم : مع الالتفات والشك لاتجوز ولاتجزى . وأما اذا صلى فيها نسياناً ، فان كانت ميتة ذى النفس اعاد فى الوقت و خارجه ، وان كان من ميتة ما لانفس له فلاتجب الاعادة .

إنّ البحث تارة : من حيث القاعدة الأولية والثانوية ، واخرى : من حيث النصوص الخاصة الواردة في الباب . وعلى الأول ـ يبحث تارة : من حيث الميتة ، واخرى : من حيث النجاسة . وعلى أي تقدير ـ تارة : من حيث الشبهة الموضوعية، واخرى : من حيث الشبهة الحكمية .

و على الثاني أيضاً ـ جهات نشير اليها ذيلاً ، فتمام الكلام في مقامين :

اما المقام الاول : ففى مقتضى القاعدة أولية كانت أو ثانوية

إنّ مقتضى القاعدة الأولية هو بطلان الصلاة في الميتة ، من دون الفرق بين مانعيتها و بين شرطية التذكية ، لبطلان المشروط بفوات الشرط واقعاً ، و كذا بالنسبة إلى وجود المانع من دون التفاوت بين الجهل والنسيان ، و كذا من دون امتياز بين قسمي الجهل من البسيط و المركب ، لدوران الحكم مدار الواقع .

وأمّا مقتضى القاعدة الثانوية ـ وهي قاعدة لاتعاد ـ فانحصار الاعادة الكاشفة عن البطلان في موارد خمسة ، فالاختلال بما يعتبر في صحة الصلاة وجوداً أو عدماً غير ضار في غير تلك الموارد ، عدا مورد الانصراف من العلم و من الجهل البسيط ، حسبما قدمناه سابقاً : من لزوم لغوية الأوامر الواردة في الحث على تعليم الأحكام و تعلّمها ، إذ لو صحت صلاة من لا يعلم أحكامها ملتفتاً اليها غير معتن لتعلّمها للزم كون إيجاب تعلّمها لغواً .

نعم : لاانصراف لها عن الجهل المركب ، و كذا عن النسيان البتة . فمن صلّى في الميتة جاهلاً مركباً أو ناسياً فلااعادة عليه . وأمّا الفرق بين الاثناء والختم فقد حققنا انتفائه . ولاتفاوت هنافيما هو المهمّ بين كون الجهل لاشتباه الموضوع أوالحكم . فمن اعتقد عدم اعتبار الحديد في التذكية اجتهاداً أوتقليداً ثمّ انكشف له الحق من اعتباره فيها كذلك وكان قد صلّى فيما ذبح بغير حديد ، أوكان ممن اعتقد عدم الاحتياج إلى حضور المسلم في تذكية السمك لكفاية مجرد الموت خارج الماء ، أوغير ذلك مما يكون منشأ الصلاة في الميتة هو الذهول عن الحكم والجهل به ، و كذا بالنسبة إلى الموضوع ـ وهكذا لا امتياز بين قسمي الاشتباه في النجاسة فيما كانت الميتة نجسة ـ فلا اعادة في شيء من هذه الموارد ، وان يفرق فيها بين الجهل والنسيان .

واما المقام الثاني : ففي النصوص الخاصة

وليعلم : أن النصوص مختلفة حسب اختلافات أحوال المكلّفين : من الجهل بالموضوع تارة وبالحكم اخرى ، ومن النّسيان كذلك ، ومن كون الجهل قصوراً أو تقصيراً ، ومن بقاءه إلى الفراغ عن الصلاة بعدم تبدله إلى العلم في الأثناء ومن عدم بقاءه كذلك ، ومن معذوريته للاستناد إلى أصل أوامارة أو نحو ذلك ـ وإن لم يعلم بهذا الاستناد أحياناً ـ ومن عدم معذوريته كذلك ، إلى غير ذلك من الحالات المتصورة التي يمكن الاشارة اليها في ثنايا البحث .

ولابد من التنبّه إلى امكان تقييد قاعدة (لاتعاد) الدالّة باطلاقها على عدم الاعادة في غيرموارد خمسة بما يدلّ عليهافي غيرها أيضاً ، مع علاج ماينافي هذا المقيد إن كان ، واليك نصوص الباب .

فمنها : مارواه عن محمّد بن مسلم ، عن أحدهما عليهما السلام ، قال : سألته عن الرجل يرى في ثوب أخيه دماً وهويصلّي ؟ قال : لايؤذنه حتى ينصرف [1] .

إن المستفاد منها ـ حسب الشهادة والظهور ـ هو كون ذاك الدم لم يكن ممّا عفي عنه وإلا لما فرّق بين الايذان في الأثناء وبينه بعد الانصراف ، وكون العلم بعده غير موجب للاعادة وإلا لاستوى مع العلم به في الأثناء ، فلاخصوصية له ، فيدلّ في الجملة على انّ الجهل بالموضوع غير موجب للاعادة ، بعد إلقاء الخصوصية عن الدم إلى غيره من النجاسات فيما لم يقم الدليل على خلافه .

ومنها : مارواه عن أبي بصير ، عن أبي عبدالله عليه السلام في رجل صلّى في ثوب فيه جنابة ركعتين ثم علم به ؟ قال : عليه أن يبتدى الصلاة ، قال : وسألته عن رجل يصلّي وفي ثوبه جنابة أو دم حتى فرغ من صلاته ثمّ علم ؟ قال : مضت صلاته ولا شيء عليه [2] .

---

(١) و (٢) الوسائل باب ٤٠ من أبواب النجاسات ح ١ و ٢ .

إن المراد من الصدر ـ بشهادة الذيل [١] ـ هوالجهل بالحكم لاالموضوع، إمّا بأن لايعلم بنجاسة المني، أو لا يعلم بمانعية النجس عن صحة الصلاة أو اشتراطها بالطهارة، فعليه الاعادة. فان كان المراد من الطهور في قاعدة (لاتعاد الصلاة) هو الطهارة عن الحدث فقط، فبمقتضى تلك القاعدة لااعادة في الفرض، و بمقتضى هذا النص الخاص يجب عليه الاعادة، والجمع بينهما إنما هو بتقييد إطلاق تلك القاعدة. و إن كان المراد من الطهور فيها هو الأعم من الطهارة عن الخبث في الثوب والبدن أيضاً، فلااختلاف بينها وبين هذا النص حتى تقيد به.

وأمّا المراد من الذيل: فهوالجهل بالموضوع، فيدلّ على عدم الاعادة فيه، من دون الفرق بين الوقت وخارجه.

و سيأتي مايدلّ على اختصاص الاعادة عند الجهل بالحكم بما لا معذورية هناك.

و منها: مارواه عن عبدالله بن سنان قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن رجل أصاب ثوبه جنابة أودم؟ قال: إن كان قد علم انه أصاب ثوبه جنابة أودم قبل أن يصلّي ثمّ صلّى فيه ولم يغسله فعليه أن يعيد ماصلّى، و إن كان لم يعلم به فليس عليه إعادة، و إن كان يرى انه أصابه شيء فنظر فلم ير شيئاً أجزأه أن ينضحه بالماء [٢].

إن المراد من قوله عليه السلام «ان كان قد علم... ثم صلّى فيه ولم يغسله» لعلّه ماأشيرإليه سابقاً، من حمله على الجهل بالنجاسة أوالجهل بالمانعية على فرض العلم بها ـ أي بالنجاسة ـ ولايبعد شموله للنسيان أيضاً، وإن أمكن اخراجه بدليل منفصل.

---

(١) يمكن أن يكون المراد من الصدر هولزوم الاعادة عند العلم بالمنى فى الاثناء، والاتمام حينئذ انما هو للجهل بالنجاسة أو بمانعية النجس.

(٢) الوسائل باب ٤٠ من أبواب النجاسات ح ٣.

وكيف كان : انّ مفاد الذيل هو نفي الاعادة عند الجهل بالموضوع . وأمّا (النضح) في مفروضه الأخير فهو محمول على الندب . والعلاج بينها وبين قاعدة (لاتعاد) ـ على تقدير التعارض ـ بالتقييد المتقدم بيانه .

ومنها : مارواه عن عبدالرحمن بن أبي عبدالله قال : سألت أباعبدالله عليه السلام عن الرجل يصلّي وفي ثوبه عذرة من الانسان أوسنّور أو كلب أيعيد صلاته ؟ قال : إن كان لم يعلم فلايعيد [١].

إن ظاهر المنطوق هو نفي الاعادة عند الجهل بالموضوع ، فمن صلّى في النجس جاهلاً به فلا شيء عليه ، بعد إلقاء الخصوصية عن العذرة و التعدي إلى غيرها من النجاسات .

وأمّا المفهوم : فمفاده الاعادة عند العلم به المحمول على ماعدا التعمد ، إذ لاوجه للشروع في عمل يعلم بفساده ، فمن جهل بالنجاسة أوعلمها ولم يعلم بمانعيّتها عن الصلاة أواشتراطها بالطهارة فهو مندرج تحت المفهوم ، فعليه الأعادة ـ كمامرّ نعم : يستثنى من ذلك مايكون الجهل مستنداً إلى أصل أوأمارة مثلاً ، كمايأتي.

ومنها : مارواه عن العيص بن القاسم قال : سألت أباعبدالله عليه السلام عن رجل صلّى في ثوب رجل أياماً ثم ان صاحب الثوب أخبره انه لايصلّي فيه ؟ قال : لايعيد شيئاً من صلاته [٢].

لامساس لهذا النص بما نحن فيه ، إذلا اتضاح له من حيث كون اجتناب صاحب الثوب عن الصلاة فيه لما ذا ، هل هوللنجاسة ؟ أولأنه مما لايؤكل لحمه؟ أو للميتة بما هي ميتة وإن كانت طاهرة ، كميتة غير ذي النفس ؟ أو لغير ذلك من المحتملات ؟ فهوأجنبي عن المقام .

ومنها : مارواه عن أبي بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : إن أصاب ثوب الرجل الدم فصلّى فيه وهو لايعلم فلاإعادة عليه ، وإن هو علم قبل أن يصلّي فنسي وصلّى فيه فعليه الاعادة [٣].

---

(١) و (٢) و (٣) الوسائل باب ٤٠ من أبواب النجاسات ح ٥ و ٦ و ٧ .

وظاهره التفصيل بين الجهل بالموضوع وبين النسيان عنه ، بالاعادة في الثاني دون الأول . فمن صلّى في الميتة أو غيرها من النجاسات ـ بعد إلقاء الخصوصية عن الدم ـ جاهلاً بها صحت صلاته ، وأمّا اذا صلّى فيها ناسياً عنها فعليه الاعادة ، وسيأتي تمام البحث عن النسيان في المقام الثالث الذي يعقده .

و يؤيده مارواه ، عن سماعة قال : سألت أباعبد الله عليه السلام عن الرجل يرى في ثوبه الدم فينسى أن يغسله حتى يصلّي ؟ قال : يعيد صلاته كي يهتم بالشيء اذا كان في ثوبه ، عقوبة لنسيانه ، قلت : فكيف يصنع من لم يعلم ؟ أيعيد حين يرفعه ؟ قال : لا ، ولكن يستأنف [1] .

حيث انّه فصّل بين الجهل بالنجس و بين النسيان عنه ، بالاعادة في الثاني فقط ، وإن استحبت في الأول لشهادة الذيل عليه .

ثمّ انّ الظاهر : اختصاص الاعادة ببعض صور النسيان دون جميعها ، لأن من يقطع بعدم طرو النسيان اعتماداً على ذاكرته القوية فلاعقوبة عليه ، إذلم يجب على مثله الاهتمام بالضبط بعد وثوقه أوقطعه بالتذكّر ولكنه طرء عليه النسيان فجأةً مثلاً ، لأن شمول قاعدة (لاتعاد) بيّن دون هذا النص . نعم : من كانت قوته الذاكرة عرضة لطرو النسيان وزوال الصورة المدركة فعلى مثله الاهتمام .

فيلزم التفصيل بين أنحاء النسيان بعد اندراجها جميعاً تحت قاعدة (لاتعاد) وظهورها فيها قوياً ، فلابد من اخراج بعض صورها عنها إلى مخرج قوي .

بقي هنا أمران :

الأول : انّه قد لاح في ثنايا البحث عن النصوص المارة لزوم الاعادة على من علم بالموضوع ـ أي النجس ـ ثم صلّى فيه جاهلاً بالحكم ـ أي نجاسته أو مانعيّته ـ ولكن لابد من التفصيل بين أنحائه ، إذ قد يكون الجهل قصوراً وقد يكون تقصيراً

(١) الوسائل باب ٤٢ من أبواب النجاسات ح ٥ .

فمن اعتمد في تشخيص الحكم الشرعي على اجتهاد نفسه بلااهمال فيه أو اجتهاد مفتيه كذلك أو على أصل عملي أو نحوه فلعلّه خارج عن مساق النصوص، لقيام الحجة له . وهذا بخلاف من قصّر في الاجتهاد أو التقليد أو في الاتكال على الأصل أو نحوه، إذلا نقاش في شمولها له .

ومما يشهد على هذا الميزهـ وما رواه عن زرارة قال : قلت له : أصاب ثوبي دم رعاف ، إلى ان قال : قلت : فان ظننت انـه قد اصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم أر فيه شيئاً ثـم صلّيت فـرأيت فيه ؟ قال : تغسله ولا تعيد الصلاة ، قلت : لم ذاك ؟ قال : لأنك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً [1].

لأن مورده وإن لـم ينطبق على المقام ـ لعدم العلم بالموضوع فيها دون المبحوث عنه الآن ـ ولكن التعليل منطبق على ماقلناه، بيانـه : ان الاستصحاب الجاري في مفروض السؤال إنما هو بلحاظ ماقبل الصلاة والأخذ فيها ، إذلا ريب في انه لامجال له بعد العلم والرؤية ، وكذا لاجدوى له ، فمن كان على يقين مـن طهارته ثم شك فيها وصلّى شاكّاً تصح صلاته لجريان الاستصحاب واقعاً وإن لم يعلم هو به ، لأن حجيته واقعية ، كترتب الأحكام الاخر على موضوعاتها بلادخالة للعلم والجهل ، فمن تيقن بالسابق وشك فيه لاحقاً ولم يعلم بحجية الاستصحاب أصلاً فهو محكوم بحكم السابق ، كمن يعلم بحجيته ـ بلاميز ـ لأن الأثر للواقع .

وقد يتمسك بـه لاجزاء الحكم الظاهري عن الواقعي، ولكن للنقاش فيه مجال، لاحتمال استناد نفي الاعادة هنا إلى قاعدة (لاتعاد) إذ المفروض عـدم فقد الطهارة عن الخبث واقعاً ، وتمامه في محلّه .

وكيف كان : بعد إلقاء الخصوصية عن الاستصحاب، يستفاد من هذا التعليل :

---

(١) الوسائل باب ٤١ من أبواب النجاسات ح ١ .

انه لو كان الجهل لأجل الاتكال على أصل أو امارة فهو عذر ومعه لا اعادة ، كما هو مفاد قاعدة (لا تعاد) بالاطلاق . لست أقول : انّ مفاد هذه الرواية هو استناد الجهل الى الأصل ، بل أقول : انه يستفاد من تعليلها انّ المكلّف لو اعتمد على ما جعله الشارع حجة بلا تقصير في تمهيدها فجهل بحكم من الأحكام ثم انكشف الخلاف فهو ممن لا إعادة عليه في الصلاة ، نعم : لو لم يعتمد إلا على هواه بالتقصير فهو ممن عليه الاعادة .

و الحاصل : انّ مورد هذه الرواية ليس إلا مجرد الانطباق على الأصل بلا استناد ، إذ لم يكن عالماً بحجية الاستصحاب بعد حتى يجريه ويتمسك به .

فمن استند إلى أصل واعتمد عليه فبالاولى لا اعادة عليه مع كون الواقع على الخلاف ، كما في مورد السؤال ، فنصوص الاعادة على العالم بالموضوع منصرفة إلى الجاهل بحكمه تقصيراً لا قصوراً .

الثاني : انّه قد اتضح في المقام الأول الباحث عن الجهل بالموضوع انه لا اعادة فيه ، ولكنه يعارضه بعض ما في الباب مما يدلّ على لزوم الاعادة ، نحو ما رواه عن وهب بن عبدربه ، عن أبي عبدالله عليه السلام في الجنابة تصيب الثوب ولا يعلم به صاحبه فيصلّي فيه ثمّ يعلم بعد ذلك ؟ قال : يعيد اذا لم يكن علم[1] لظهورها في لزوم الاعادة على من جهل باصابة المني ، فتعارض مامرّ مما يدلّ على نفيها .

و كذا ما رواه عن أبي بصير ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : سألته عن رجل صلّى وفي ثوبه بول أو جنابة ؟ فقال : علم به أو لم يعلم فعليه اعادة الصلاة اذا علم[2] وقد يعالج بحمل نفي العلم هنا على نفيه في خصوص وقت الصلاة مع العلم قبل وقتها فينطبق على النسيان ، فلا تنافي بين لزوم الاعادة فيه و بين نفيها فيما مرّ من الجهل بالموضوع .

---

(١) و (٢) الوسائل باب ٤٠ من أبواب النجاسات ح ٨ و ٩ .

ولكن الأقوى في النظر: هو التصرف في الهيئة، بحملها على الندب الملائم لعدم الوجوب الذي يدل عليه غير واحد من النصوص الكثيرة مفهوماً ومنطوقاً، مع ما في الأول من احتمال سقوط لفظة (لا) في قوله «يعيد اذا لم يكن علم» التئاماً للسياق والأمر واضح.

إلى هنا انتهى الامر في مقامين: احدهما الباحث عن الجهل بالموضوع، والآخر عن الجهل بالحكم، فتبيّن: ان الحق في الأول نفي الاعادة مطلقا في الوقت وخارجه، وفي الثاني هو التفصيل بين الجهل بالحكم تقصيراً وبين الجهل به قصوراً بالاعادة في الأول وعدمها في الثاني.

تتمة: ثم انه قد يفرق بين الفحص وعدمه باختصاص عدم الاعادة بالأول[1].

واما المقام الثالث: ففي الصلاة في النجس ناسياً

لو صلّى في النجس ناسياً فهل عليه شيء أو لا؟ وعلى الأول: فهل يفصّل بين الاعادة في الوقت والقضاء بلزوم أحدهما دون الآخر أو لا؟

إن المستفاد من غير واحد من النصوص المارة لزوم الإعادة على الناسي، نحو رواية عبدالله بن سنان المتقدمة، إذ فيها: إن كان قد علم انه أصاب ثوبه جنابة أو دم قبل ان يصلّي ثم صلّى فيه ولم يغسله فعليه أن يعيد ما صلّى... الخ[2].

---

(١) هذا التفصيل محكي عن الذكرى، وغاية ما يستدل له ما رواه (٢ باب ٤١) وفيه: ان عدم الفحص داخل في مفهوم الصدر الشامل له بالاطلاق فيدل على عدم الاعادة وداخل في مفهوم الذيل فيدل على لزومها، فعند عدم تقديم مفهوم الصدر يتعارض المفهومان فيرجع الى المطلقات الدالة على عدمها

وكذا رواية (٣ منه) لانه وان كان سالماً عن التعارض المذكور، ولكن لا يبعد حمله على صورة الاطمئنان بالاصابة، ومعها لا بد من الفحص الخارج عن البحث. وعلى التسليم لا ظهور له بنحو يقاوم جميع ما مر من النصوص فليحمل على الندب. وأما (٤ منه) فلعله ليس نصاً آخر، وعلى تسليم الجميع فالحكم خاص بالمنى.

(٢) الوسائل باب ٤٠ من أبواب النجاسات ح ٣.

حيث انه بالاطلاق شامل للناسي، لأن العالم بالموضوع التارك لغسله إمّا جاهل بالحكم ـ كمامرّ ـ أوناس، وإلّا لما أقدم على الصلاة فيه .

وكذا رواية عبدالرحمن بن أبي عبدالله عن أبي عبدالله عليه السلام إذ فيها ... قال عليه السلام إن كان لم يعلم فلايعيد[1] لدلالتها على الاعادة عند العلم، وحيث إن العالم لايقدم فلابد من الجهل بالحكم أو النسيان، فالمفهوم باطلاقه دالّ على لزوم الاعادة على الناسي .

ورواية أبي بصير ناصّة في النسيان ودالّة على لزوم الاعادة فيه[2] ولاريب في شمولها للاداء البتة، وأمّا القضاء: فان نوقش في شمولها له فلاضير بعد ورود مايدلّ عليه أيضاً، كما يلي :

فمنها : مارواه عن قرب الاسناد، عن عبدالله بن الحسن، عن جده علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال : سألته عن الرجل احتجم فأصاب ثوبه دم فلم يعلم به حتى اذاكان من الغد كيف يصنع ؟ قال : ان كان رآه فلم يغسله فليقض جميع مافاته على قدر ماكان يصلّي ولاينقص منه شيء، وإن كان رآه وقد صلّى فليعتد بتلك الصلاة ثم ليغسله [3].

لامريبة في ظهورها التام في لزوم القضاء بنحو يبعد الحمل على الندب، لما أكدفيها ذلك حيث قال : «جميع مافاته ... ولاينقص ... الخ» : نعم : إن للتأمّل والبحث عن السند مجالاً .

ومن ذلك : مارواه عن محمّد بن مسلم ... واذا كنت قد رأيته وهو أكثر من مقدار الدرهم فضيّعت غسله وصلّيت فيه صلاة كثيرة فأعد ماصلّيت فيه [4] .

حيث إن المستفاد من قوله «صلاة كثيرة» ماهو المنطبق على القضاء، إذ ليست الصلاة الأدائية الواحدة مما يصدق عليها الكثرة، فبعد فوات وقتها واجتماع غيرها

(١) و (٢) و (٣) الوسائل باب ٤٠ من أبواب النجاسات ح ٥ و ٧ و ١٠ .
(٤) الوسائل باب ٢٠ من أبواب النجاسات ح ٦ .

معها يصير المجموع كثيراً ، فاطلقت الاعادة على القضاء مع القرينة ، فالقضاء كالأداء واجب على الناسي .

ثم إنها دالّة أيضاً على أمر قد مضت الاشارة اليه سابقاً ، و هو قصور الشمول عن الناسي الذي لم يقصر في الضبط والذكر ، فهيهنا لو علم بما هو أكثر من الدرهم ولكن لم يجد ماء حتى يغسله به فلم يضيّع فيه وإن نسي بعد ذلك فهو غير مندرج تحت هذه الرواية ، نظير قوله عليه السلام : في رواية سماعة عن أبي عبدالله عليه السلام : يعيد صلاته كي يهتم بالشيء إذا كان في ثوبه ، عقوبة لنسيانه . . . الخ [١].

والحاصل : انّ النصوص الدالّة على لزوم الاعادة على الناسي كثيرة جداً ، مع مابينها من التفاوت باطلاق بعضها و ورود بعضها في خصوص القضاء . و حيث إن تكرر الحكم موجب لقوته ، فلنأت ببعض آخر مما يدلّ على الاعادة حتى يسجّل لزومها .

فمن ذلك : مارواه عن زرارة ، إذ فيه . . . فأصبت و حضرت الصلاة و نسيت انّ بثوبي شيئاً وصلّيت ثم اني ذكرت بعد ذلك ؟ قال : تعيد الصلاة وتغسله [٢].

ونحوه رواية الحسين بن زياد عن أبي عبدالله عليه السلام ، إذ فيه . . . فيصلّي ثم يذكر بعد انه لم يغسله ؟ قال : يغسله ويعيد صلاته [٣].

ومن ذلك : مارواه عن اسماعيل الجعفي ، عن أبي جعفر عليه السلام قال ـ في الدم . . . وان كان أكثر من قدر الدرهم وكان رآه فلم يغسل حتى صلّى فليعد صلاته ، و إن لم يكن رآه حتى صلّى فلا يعيد صلاته [٤].

إلى غير ذلك مما يعثر عليه المتتبع في شتات الأبواب ، كباب نواقض الوضوء ، والاستنجاء ، وأحكام الخلوة .

---

(١) و (٢) و (٣) الوسائل باب ٤٢ من أبواب النجاسات ح ٥ و ٢ و ٤ .
(٤) الوسائل باب ٢٠ من أبواب النجاسات ح ٢ .

هذا محصّل ما أردنا نقله : من الطائفة الدالّة على الاعادة و القضاء ، و في الباب أيضاً ما يدلّ على نفيها ، فيلزم نقل تلك الطائفة أولاً والاشارة إلى العلاج الحاسم لمادة التعارض ثانياً .

فمن هذه الطائفة النافية : ما رواه عن هشام بن سالم ، عن أبي عبدالله عليه السلام في الرجل يتوضّأ وينسى أن يغسل ذكره وقد بال ؟ فقال : يغسل ذكره ولا يعيد الصلاة [١] .

وما رواه عن عمار بن موسى قال : سمعت أباعبدالله عليه السلام يقول : لو أن رجلاً نسي أن يستنجي من الغائط حتى يصلّي لم يعد الصلاة [٢] .

وظهورهما في نفي الاعادة بيّن ، فيعارض ما مرّ من اثباتها .

ومنها : ما رواه عن عمرو بن أبي نصر قال : قلت لأبي عبدالله عليه السلام اني صلّيت فذكرت اني لم اغسل ذكري بعد ما صلّيت أفاعيد ؟ قال : لا [٣] .

حيث إن ظاهرها نفي إعادة الصلاة لا الوضوء ، وإن حمله « الشيخ ره » على ذلك . و في الباب أيضاً ما يدلّ على اللزوم ، فراجع .

ومنها : ما رواه عن علي بن جعفر . عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال : سألته عن الرّجل يصيب ثوبه خنزير فلم يغسله فذكر وهو في صلاته كيف يصنع به ؟ قال : إن كان دخل في صلاته فليمض [٤] .

ودلالتها على النسيان بقرينة لفظة (الذكر) فتدلّ على ان الدخول في الصلاة ناسياً عن الغسل كاف في الاتمام و عدم الاستيناف وان تذكر في الاثناء ، فتدلّ على عدم لزوم الاعادة اذا تذكر بعد الفراغ بالأولوية ، وذلك لأن الجاهل بالموضوع اذا علم به في الاثناء يحكم عليه بالاعادة ، و إن لا يحكم عليه بها اذا

---

(١) و (٢) الوسائل باب ١٠ من أبواب أحكام الخلوة ح ٢ و ٣ .
(٣) الوسائل باب ١٨ من أبواب نواقض الوضوء ح ٦ .
(٤) « « ١٣ « النجاسات ح ١ .

علم بعد الفراغ ، فهنا اذا لم يحكم بها فيما تذكر في الأثناء لم يحكم بها فيما تذكر بعد الفراغ بالأولوية .

و فيه : انه خلاف الاجماع ، لأن الجاهل بالموضوع اذا علم به في الأثناء يجب عليه الاستئناف فيجب على الناسي بطريق أولى ، فلابد من حمل الرواية على صورة الملاقاة يابساً ، فتخرج عمّا نحن فيه .

و منها : ما رواه عن العلاء ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : سألته عن الرجل يصيب ثوبه الشيء ينجسه فينسى أن يغسله فيصلّي فيه ثم يذكر أن لم يكن غسله أيعيد الصلاة ؟ قال : لايعيد قد مضت الصلاة و كتبت له [1] وظهورها في عدم لزوم الاعادة مما لاينكر .

ومنها : ماروا ه عن علي بن مهزيار قال : كتب اليه سليمان بن رشيد يخبره: انه بال في ظلمة الليل وانّه اصاب كفه برد نقطة من البول ، لم يشك انه اصابه و لم يره ، وانه مسحه بخرقة ثمّ نسي أن يغسله ، وتمسح بدهن فمسح به كفيه ووجهه ورأسه ثم توضأ وضوء الصلاة فصلّى ؟ فاجابه بجواب ـ قرأته بخطه ـ أمّا ماتوهمت مما أصاب يدك فليس بشيء إلاما تحقق ، فان حققت ذلك كنت حقيقاً أن تعيد الصلوات اللواتي كنت صلّيتهن بذلك الوضوء بعينه ما كان منهن في وقتها ، فلا إعادة عليك لها من قبل ، انّ الرجل اذاكان ثوبه نجساً لم يعد الصلاة إلّا ماكان في وقت ، واذا كان جنباً أو صلّى على غير وضوء فعليه إعادة الصلوات المكتوبات اللواتي فاتته ، لأن الثوب خلاف الجسد ، فاعمل على ذلك إن شاءالله [2] .

وفي دلالتها على عدم الاعادة عند نسيان النجاسة و ارتباطها بالمقام منظور فيها ، إذالظاهر منها صيرورة الكف الممسوح بالخرقة الباقي على نجاسته بعد مدهوناً بدهن مسح به الكف والوجه والرأس فصار الجميع متنجسة ، ثمّ توضأ

(١) و (٢) الوسائل باب ٤٢ من أبواب النجاسات ح ٣ و ١ .

بأعضاء متنجسة فلم تحصل الطهارة الحدثية أيضاً كالخبثية ، إذ لاريب في لزوم الاعادة على فاقد الوضوء مطلقاً ، بلافرق بين الاداء والقضاء إجماعاً ، فالتفصيل بينهما مما لم يذهب اليه أحد .

فهذه الرواية ـ مع عدم ارتباطها بالمقام المبحوث فيه عن نسيان النجاسة بلاخلل في الطهارة الحدثية ـ مما لايمكن الالتزام بمفادها . فيتضح هنا أمر آخر ، و هو انه لو اريد الجمع بين طائفتي النفي و الاثبات ـ بحمل الاولى على القضاء والثانية على الأداء وجعل هذا النص المضطرب شاهداً ـ لما كان له وجه ، بل يصح أن يرمى بكونه تبرعاً عارياً عن الشاهد ، فلابد في الجمع بينهما من العلاج الصناعي ، وهو غير خال عن الصعوبة ، ولهذا اضطرب الأعلام وتضارب الآراء في الجمع ، إذ المنقول عن بعض كتب « الشيخ » هو جعل النافي على القضاء و المثبت على الأداء ـ أي الاعادة في الوقت ـ وعن العلّامة : حمل المثبت على الندب والنافي على عدم الوجوب .

والذي ينبغي التنبّه له ، هو اشتراك الطائفتين في الاشتمال على عنوان (الاعادة) فان كان خاصاً بالاتيان في الوقت اداءً فينحدر النفي والاثبات نحو شيء واحد بعينه ، وإن كان عامّاً شاملاً للقضاء ايضاً فكذلك ، فحمل ما دلّ على نفي الاعادة على انتفاء القضاء ، و ما دلّ على ثبوتها على لزوم الأداء ، لعلّه عار عن الوجه مالم ينضم اليه الشاهد الملائم له . اضف إلى ذلك : اختصاص بعض نصوص طائفة الاثبات بالقضاء ، نحو رواية علي بن جعفر المتقدمة [1] مع التأكد فيها بما يكون للوجوب انسب منه للندب .

فالعلاج ـ بعد ان كانت النسبة بينهما التباين ـ هو لزوم الأخذ من كلّ منهما بما هو أقوى ظهوراً من الآخر ، إذ لاريب في إمكان تفاوت الأفراد المندرجة

(١) الوسائل باب ٢٠ من أبواب النجاسات ح ١٠ .

تحت الدليل بقوة ظهوره في بعضها دون بعض ، فاذا كان لهذا الدليل أفراد بيّنة الاندراج تحته دون ما عداها ، ولذاك الدليل أيضاً أفراد واضحة الاندراج تحته دون ماسواها ، فليؤخذ هذان الصنفان من الأفراد ويترك ماعداهما ، حسماً لمادة النزاع كما مرّ ، في قوله « ثمن العذرة سحت » و« لابأس بثمن العذرة » .

ولاريب هيهنا في انّ شمول دليل الاثبات للاعادة في الوقت اداءً أقوى من شموله للاعادة في خارجه قضاءً ، إذ لاوجه لايجاب الثاني دون الأوّل ، بخلاف العكس . وكذا الامر في انّ شمول دليل النفي للقضاء أقوى من شموله للاداء ، فالقدر المتيقن من الأول هو الأداء ، ومن الثاني هو القضاء . وحيث إن القدر المتيقّن من كلّ منهما بيّن الاندراج تحت دليله الشامل له ولغيره دون ماعداه ، فليؤخذ كل منهما بمقدار ما هو أقوى فيه من الآخر ، فيصير الجمع دلالياً عرفياً بلاحاجة إلى الشاهد الخارجي حينئذ ، فالقضاء حينئذ غير واجب . نعم : هو مستحب مؤكد حسب لسان بعض أدلّة الاثبات ، وكم له من نظير ! نحو غسل الجمعة حيث انه اكّد بما يعبّر به عن الواجب .

ولايتوهم : انه مع ذهاب الأصحاب إلى الوجوب مطلقا بلاميز بين الأداء والقضاء ، فمن أين يمكن الحكم بعدم لزوم القضاء ؟ لأنه يمكن أن يكون من باب الاجتهاد في الجمع بترجيح طائفة الاثبات على النفي سنداً بعد اليأس عن الجمع الدلالي ـ حسب استنباطهم ـ فلا اعتداد بالاجماع الكذائي ، فضلاً عن الشهرة .

نعم : لو ابيت عن العلاج بما اخترناه لكان المخلص هو خيرة الأصحاب : من الوجوب مطلقاً ، لأن نصوصه أكثر وأشهر ، مع اشتمالها على الصحاح ، ومع انّ نطاق غير واحد منها الفصل بين الجهل والنسيان ، فلو لم يجب في الثاني كالاول لماكان له مجال ، اللّهم إعتبار تأكد الاستحباب .

ولايلائمه أيضاً مافي بعضها من التعبير بالعقوبة ، وفي بعضها التعبير بالتضييع . والحاصل : انه لولا الوجه الأول لتعيّن الثاني ، فلاوجه لحمل الاثبات على الندب مطلقاً بأن لايجب الأداء .

مسئلة ١٣ ـ المشكوك فى كونه من جلد الحيوان أومن غيره لا مانع من الصلاة فيه .

إن الشك قد يكون لعدم العلم بكونه من أجزاء الحيوان أو من النباتات مثلاً ، فلاعلم حينئذ بكونه من الحيوان أصلاً ، وقديكون لعدم العلم بكونه من أجزاء مالم يذكّ أومن أجزاء ما ذكّي ، بعد العلم بكونه من أجزاء الحيوان .

لاإشكال في عدم لزوم إحراز كونه من أجزاء الحيوان في الصلاة ، إذتجوز من غيرذلك البتة ، فلاشرطية له وإن أوهمها ظواهر بعض النصوص المارة كموثّقة «ابن بكير» نعم : على تقدير كونه من أجزاء الحيوان يلزم ان لايكون ميتة .

ثم إنه على الفرض الأول من الشكّين : لامجال للاستصحاب البتّي ، إذ على فرض كون الميتة عبارة عن غير المذكّى ـ أي الأمر العدمي ـ فهو وإن يمكن جريان الأصل اذاكانت مانعة عن الصّحة ، إلا انه لايقين سابق فيما لايعلم بكونه من أجزاء الحيوان رأساً ، نعم : يعلم به سابقاً على تقدير كونه من الحيوان .

وكيف كان : فلاإشكال في جواز الصلاة فيه بناءً على جعل الميتة مانعة مع كونها عبارة عن (عدم المذكّى) للعلم التفصيلي هنا بجواز الصلاة فيه ، إمّا لعدم كونه من أجزاء الحيوان رأساً ، أو لعدم المانع المحرز بالأصل بعد فرض كونه منها .

وأمّاالفرض الثاني : فالظاهر عدم الاشكال فيه أيضاً ـ وإن كانت الميتة امراً وجودياً ـ إذ قبل لبس ذاك اللباس كان متيقناً بعدم لبس الميتة أو بعدم وجود المانع ، فبعد لبسه يشك في لبس الميته وعدمه فيحكم بالعدم .

وأمّا التمسك بـ(حديث الرفع) فمبتنٍ على الشمول للحكم الوضعي كالتكليفي وإلا فلامجال له .

الرابع : ان لايكون من أجزاء مالايؤكل لحمه وان كان مذكى أوحياً جلداً كان أو غيره ، فلايجوز الصلاة في جلد غير المأكول ، ولاشعره وصوفه وريشه ووبره ، ولافي شيء من فضلاته ، سواء كان ملبوساً أومخلوطاً به أومحمولا حتى شعرة واقعة على لباسه ، بل حتى عرقه وريقه وان كان طاهراً مادام رطباً ، بل ويابساً اذا كان له عين ، و لافرق في الحيوان بين كونه ذا نفس أو لا ، كالسمك الحرام أكله.

إنّ استيفاء ما في المتن على ذمّة امور :

الاول : في بطلان الصلاة فيما لايؤكل

بعد الفراغ عن عدم صيرورة الصلاة بما هي مظروفة لشيء من ذلك ، فان اطلق نحو قولنا : « الصلاة فيما لايؤكل لحمه » فانما المراد ما هو الأقرب إلى الظرفية المذكورة ، نحو ما يكون محيطاً للمصلّي بنحو من الاحاطة اللبسيّة ، ويتلو هذه الرتبة مايكون محيطاً له بنحو من التلطخ لثيابه ـ كاللعاب المبلول به الثوب ونحو ذلك ـ ويتلو هذه الدرجة مالا احاطة أصلاً بل كان مجرد المعيّة ـ كالحقة المحمولة في الجيب ـ وما إلى ذلك من النظائر .

فيلزم التأمّل في نطاق أدلّة الباب حتى يتبيّن انه يستفاد منها المنع عن جميع هذه المراتب ، أو خصوص الاولى ، أو هي مع الثانية دون الثالثة ؟ و تحقيق ذلك كلّه رهين نقل ما في الباب من النصوص ، كما تلي :

فمنها : موثقة «ابن بكير» المتقدمة [١] و المستفاد منهـا امور : الأول ـ فساد الصلاة في أجزاء مالا يؤكل سواء كان بنحو اللبس ، او التلطّخ ـ كالروث والبول ـ وأمّا المحمول فهوخارج عن مفادها ، لقصور التعبيرعن شموله ، مع عدم قيام الشاهد الخارجي على ما يعم الميتة .

و الثاني ـ عدم اختصاص ذلك بما كان له لحـم حتى لايشمل الصّغار من الحشرات كالبرغوث ونحوه ، إذ لم يؤخذ فيه قيد اللحم بل قال « حرام أكله » ولاشهـادة لقوله عليه السلام في الذيل « . . . فان كان مما يؤكـل لحمه . . . الخ » لعدم التنـافي الموجب للتقييد ، إلا ان يدعى الانصراف إلى ذوي اللحـم من الحيوان بتناسب الأكل ووفور التعبير عن مثله ، وإلا فلاوجه للاختصاص ، كما يتضّح .

الثالث ـ ربّمـا يوهـم قوله عليه السلام « . . . حتى يصلّي في غيره مما احـلّ الله اكله...الخ» لزوم كون اللباس منأجزاء الحيوان الكذائي بلااكتفاء بماعدا ذلك من النباتات ، و لكن المقصود هو الاشتراط على التقديـر ـ أي على فرض كون اللباس من أجزاء الحيوان فلابد من كونه مما يؤكل ـ نعم : لم يتضح بعدُ ان المجعول حينئذ هوشرطية المأكولية أو مانعيّة عدمها حسبما استظهر كلاً منهما فريق ، وتظهر الثمرة في الأصل ، كما يأتي .

الرّابع ـ انّه لافرق فيما هوالمهم في المقام بين كون الحيوان ذانفس سائلة و عدمـه ، لعمومية الصدر أوّلاً ، ولعدم شهادة الذيل المشتمل على الذبـح على اختصاص الحكم بما يذبح ثانياً ، وإلا لزم خروج الابل أيضاً حيث انه مما ينحر ولايذبح فيه ، بل المدار هوالتذكية ، وإنما ذكر الذبح مثالاً ـ كما مرّ في بحث الميتة ـ والغرض هنا تعميم الحكم لغير ذي النفس أيضاً .

الخامس ـ انّه لافرق بين ماتتم الصلاة فيه ومالاتتمّ لعمومية قوله عليه السلام فيها

(١) الوسائل باب ٢ من أبواب لباس المصلي ح ١ .

صدراً و ذيلاً ، نعم : ليس بنحو يأبى عن التخصيص ، فان دلّ ما يصلح له لأمكن الحكم به ، فارتقب .

إلى غير ذلك مما يمكن استفادته من عموم هذه الموثّقة ، كما يتضح بعد ذلك .

ومنها : ماروا ه عن علي بن أبي حمزة قال : سألت أباعبدالله عليه السلام أو أبا الحسن عليه السلام عن لباس الفراء والصلاة فيها ؟ فقال : لاتصلّ فيها إلّا ماكان منه ذكياً ، قال: قلت : أوليس الذكي مما ذكّي بالحديد ؟ قال : بلى اذاكان ممّا يؤكل لحمه [١].

لاشمول لها لما عدا اللباس ، لقصور السؤال المنحدر نحوه الجواب ، ولادلالة لها على الاختصاص باللباس أيضا حتى تقيداطلاق مادلّ على المنع عندالتلطخ مثلاً .

ومنها : ما رواه عن أبي تمامة قال : قلت لأبي جعفر الثاني عليه السلام : انّ بلادنا بلاد باردة فما تقول في لبس هذا الوبر؟ فقال : البس منها ماأكل وضمن [٢].

إنّ المراد من الاشارة في السؤال إن كان هو الشخص الخارجي المشارا ليه فلا حجية لها حينئذ ، إذلايستفاد منها عدا حكم الفرد الخاص لا الضابطة ، و لعلّه لايلائمه الجواب أيضاً . و إن كان المراد منها ما هو الدارج لبسه في تلك البلاد فيكون اشارة إلى النوع لاالفرد ، فحينئذ يدلّ الجواب على لزوم كونه ممايؤكل علماً أولضمانة البايع واخباره أوتعهده أونحوذلك ، حيث انه ذو اليد بناءً على إرادة (او) من لفظة (و) نعم : لاتعرض لها بالنسبة إلى الصلاة ، كما انها قاصرة الشمول للمحمول ، بل مختصة بما يصدق فيه اللبس.

و منها : ماروا ه عن ابراهيم بن محمّد الهمداني قال : كتبت اليه : يسقط على ثوبي الوبر والشعر مما لايؤكل لحمه من غير تقيّة ولاضرورة ؟ فكتب : لاتجوز الصلاة فيه [٣].

---

(١) و (٢) و (٣) الوسائل باب ٢ من أبواب لباس المصلي ح ٢ و ٣ و ٤ .

وظاهرها المنع عن الشعر الملقى ، فيستفاد منه المنع عن الملبوس بالاولوية ، بل الجواب بنفسه شامل له أيضاً ، وأمّا المحمول فهو خارج عن شمولها له .

و منها : ما رواه عن الحسن بن علي الوشّا قال : كان أبو عبدالله عليه السلام يكره الصلاة في وبر كل شيء لا يؤكل لحمه[١] .

والمراد من الكراهة إن كان معناها المصطلح في الفقه المقابل للحرمة ، فتدلّ على الجواز في وبر ما لا يؤكل لحمه ، فتعارض ما دلّ على المنع عنه كغيره من أجزاءه ، وأمّا ان كان المراد منها ما هو الجامع الملائم للحرمة أو خصوص الحرمة بقرينة غيره من نصوص الباب ، فلا تعارض . وعلى أي تقدير : لا اندراج للمحمول الذي يكون مع المصلّي ، ولا تصدق (الصلاة فيه) .

ومنها : ما رواه عن وصية النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام قال: يا علي لا تصلّ في جلد ما لا يشرب لبنه ولا يؤكل لحمه[٢] .

ودلالتها على المنع من الصلاة في جلد ما لا يؤكل لحمه واضحة ، نظير غيرها من النصوص السابقة . وقصورها عن شمول المحمول أيضاً نحوها .

و منها : ما رواه عن العلل . . . عن محمّد بن اسماعيل باسناده يرفعه إلى أبي عبدالله عليه السلام قال : لا تجوز الصلاة في شعر و وبر ما لا يؤكل لحمه ، لأن أكثرها مسوخ[٣] .

لا إشكال في تمامية دلالتها على المنع لولا الذيل ، وأمّا هو فان اريد منه التعليل فيلزم دوران الحكم مدار المسخ وجوداً وعدماً بلا دخالة لعنوان (محرم الأكل) أصلاً ، لأن العلّة معمّمة من جهة و مخصّصة من اخرى ، فعند اناطة الحكم بالمسخ يلزم انحصاره به منعاً وجوازاً ، وهو كما ترى . وان اريد منه بيان الحكم لا العلّة فهو غير مناسب في خصوص المقام ، لأن بيان النكتة والجهة الحكمية

(١) و (٢) و (٣) الوسائل باب ٢ من أبواب لباس المصلي ح ٥ و ٦ و ٧ .

إنما هو بذكر ما تناله يد الأفهام العرفية ، فيكون البيان حينئذ بمثابة إحياء ما ارتكز في الأذهان ، نظير ما لو قيل في المنع عن التزويج في العدة : انه لصيانة الرحم عن اختلاط المياه ، حيث إن العرف يدركه أيضاً ، وأمّا المقام الذي يكون بيان ممسوخية كل حيوان بيد الشرع ـ بحيث لو لا بيانه لما أدركه العرف أصلاً ـ فلا ، ومعه لا يصلح تقريب الحكم بذكر المسخ حكمة له ، إذ لا صلوح لمثله لأن يصير نكتة حكمية له ، لما نوضحه فيما يلي . وان كان فلابد ، فليحمل على بيان ما يوجب تنفّر الطبع . والحاصل : انّ صلوح صيانة الرحم عن الاختلاط للحكمة وعدم صلوح الممسوخية لها ، بانّ (الثاني) تحديده وبيان موارده بيد الشرع ، فلو بيّن الممسوخ وميّزه عن غيره فلا اشتباه ، ولامجال أيضاً للاحتياط بسراية المنع إلى الجميع لأجل كون الأكثر مسوخاً .

وأمّا (الأول) فمما لا يمكن بيان موارده ، إذ لا يمكن الحصر وعدّ أن أيّ رحم يختلط فيها المياه وأيّها لا تختلط ؟ فلذا يمنع عنه بالمنع العام صوناً عن ذاك المحذور ، وكم فرق بين المقامين ، فالتمسك بهذه الرواية ـ مع كونها مرفوعة تجاه تلك النصوص الناطقة بدوران الحكم مدار حرمة الأكل مطلقاً بلا دخالة للمسخ ـ غير سديد .

ومنها : ما رواه عن تحف العقول ، عن الصادق عليه السلام في حديث قال : وكل ما أنبتت الأرض فلا بأس بلبسه والصلاة فيه ، وكل شيء يحلّ لحمه فلا بأس بلبس جلده الذكي منه وصوفه وشعره ووبره ، وإن كان الصوف والشعر والريش والوبر من الميتة وغير الميتة ذكيّاً فلا بأس بلبس ذلك والصلاة فيه [1] .

ودلالتها على المنع مما لا يؤكل لحمه متوقفة على كونها بصدد التحديد الدالّ بمفهومه على ذلك ولا يبعد ، فتدلّ بقوله عليه السلام « وكل شيء يحل لحمه ... الخ » على المنع فيما عدا مورد القيد ، حيث انه مأخوذ في كلامه عليه السلام بدواً ، نعم : إن نوقش في التحديد فلا مفهوم له حينئذ .

(١) الوسائل باب ٢ من أبواب لباس المصلي ح ٨ .

فتحصّل من هذه الطائفة بطلان الصلاة في أجزاء مالا يؤكل لحمه ، بلا فرق بين أنواع ذاك الحيوان من السباع وغيرها ـ للاطلاق ـ وبلا فرق بين الملبوس والمتلطخ الذي يصدق عليه الظرفيه التسامحية ، بخلاف المحمول الذي لا يصدق عليه إلا المعيّة أصلاً ، وبلا فرق بين ماتتم الصلاة فيه ومالا تتم ، لاطلاق بعض مامر ، وعموم موثقة «ابن بكير» وسيأتي الكلام فيه ، وبلا فرق بين ذى النفس وغيره لمامر أيضاً .

الامر الثاني: في عدم الفرق بين السباع وغيرها

ثمّ ان في الباب نصوصاً اخر، لعلّه يتمسك بها للتفصيل بين السباع وغيرها ، باختصاص المنع بالأول دون الثاني ، فيلزم نقلها والتأمّل في كل منها أولاً ، ثمّ الجمع بين الطائفتين ثانياً ، فالكلام في مقامين : أحدهما في نقل تلك النصوص ، والثاني في علاج تعارضها .

اما المقام الاول
ففى النصوص المفصلة بين السباع وغيرها

فمنها : مارواه عن عبدالله بن إسحاق ، عمّن ذكره ، عن مقاتل بن مقاتل قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الصلاة في السنّور والسنجاب والثعلب ؟ فقال : لاخير في ذا كلّه ما خلا السنجاب ، فانه دابّة لاتأكل اللحم [1] .

إنّ دلالة هذه المرسلة على اختصاص المنع بالسباع ، بأن يكون الذيل ـ تعليلاً للجواز في السنجاب ـ دالاً على إناطة المنع بآكلية اللحم ، فالحيوان الذي يأكل اللحم حسب الجري العادي ويعيش ويديم حياته به لاتجوز الصلاة في أجزاءه ثم يجعل هذا كناية عن كونه سبعاً ، ومالا يأكل اللحم حسب العادة لادامة المعاش فليس بسبع فتجوز الصلاة في أجزاءه ، وإن كان هو بنفسه محرم الأكل .

---

(١) الوسائل باب ٣ من أبواب لباس المصلى ح ٢ .

ومنها : مارواه عن علي بن أبي حمزة قال : سألت أباعبدالله وأبا الحسن عليهما السلام عن لباس الفراء والصلاة فيها ؟ فقال : لاتصلّ فيها إلا ماكان منه ذكيّاً ، قلت : أوليس الذكي مما ذكّي بالحديد ؟ قال : بلى اذا كان مما يؤكل لحمه ، قلت : وما لايؤكل لحمه من غير الغنم ؟ قال : لابأس بالسنجاب ، فانه دابة لاتأكل اللحم ، وليس هو مما نهى عنه رسول الله إذ نهى عن كل ذي ناب ومخلب [1] .

إن في المتن ـ بعد الغض عن السند بابن حمزة البطائني ـ اضطراباً لايستقر على أمر، لأن مفاد قوله عليه السلام «بلى اذا كان مما يؤكل لحمه» هو دوران الحكم مدار حرمة أكل اللحم وعدمها بلادخالة لعنوان آخر، ومفاد التعليل هو دوران الحكم مدار السبعية وآكلية "لحم وعدمها ، سواء كان ذاك الحيوان بنفسه محرم الأكل أم لا . وكذا مفاد قوله عليه السلام « وليس هو مما نهى عنه رسول الله صلى الله عليه وآله . . . الخ » إذ المراد من النهي هنا إن كان النهي عن الصلاة في أجزاءه فيلتئم مع سابقه في الجملة ، وامّا إن كان المراد منه النهي عن أكل لحمه فيلزمه انّ السنجاب مما لم ينه عن أكله ، مع انه محرم الأكل بالاجماع ظاهراً .

وكذا مفاد قوله «وما لايؤكل لحمه من غير الغنم» حيث إن استثناء الغنم مما لايؤكل غير مناسب ، لتلائمه مع ما يؤكل لاما لايؤكل ـ كما هو واضح ـ ولذلك اختلفت النسخ ، بل ادعي خلو الأصل المنقول منه عن لفظة (لا) فحينئذ يلزم أن يكون السنجاب مأكول اللحم ، إذ بعد حذف لفظة (لا) يصير مابعد ذلك مما يندرج تحت مأكول اللحم ، وهو كماترى . فلامجال للتمسك برواية هذا شأنها سنداً ومتناً .

ومنها : مارواه عن سعد بن سعد الأشعري ، عن الرضا عليه السلام قال : سالته عن جلود السمور ، فقال : أي شيء هو ذاك الأدبس؟ فقلت : هو الأسود ، فقال : يصيد؟

---

(١) الوسائل باب ٣ من أبواب لباس المصلي ح ٣ .

قلت : نعم يأخذ الدجاج والحمام ، فقال : لا [١] .

ان ظهورها في دوران الحكم مدار السبعيّة و عدمها باستعلامه عليه السلام عن حال ذاك الحيوان من حيث الصيد والافتراس، فلما اجيب بذاك حكم عليه السلام بالمنع ، فلو كان المنع دائراً مدار حرمة الأكل لما كان لهذا الاستعلام أثر فهو دال على اختصاص الحكم بالصائد الذي هو عبارة اخرى عن المفترس ، للسبعية الكائنة فيه . نعم : لا تعرض فيها للصلاة .

و منها : ما رواه عن اسماعيل بن سعد بن الأحوص قال : سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن الصلاة في جلود السباع ؟ فقال : لا تصل فيها [٢] .

ولا دلالة لها على الاختصاص أصلاً ، لأن السؤال إنما هو عن جلودها فاجيب بالمنع ، بلا ظهور في جواز غيرها ، إذ لا مانع من السؤال عن غيرها فيجاب بالمنع أيضاً ، فليس في وسع هذا النص تقييد ما يدل على المنع بالاطلاق الشامل للسباع وغيرها سواء .

و منها : ما رواه عن قاسم الخياط انه قال : سمعت موسى بن جعفر عليه السلام يقول : ما أكل الورق والشجر فلا بأس بأن يصلّى فيه ، وما أكل الميتة فلا تصل فيه [٣] .

إن تقريب دلالتها على دوران الحكم مدار السبعية هو تحديده عليه السلام الجواز بما يكون دوام عيشه وبقاء حياته بالجري العادي بأكل النبات ، وتخصيصه عليه السلام المنع بما يكون ذلك فيه بأكل اللحم ـ بناء على عدم اختصاص الميتة به لكون ذكرها تمثيلاً لا تعييناً كما هو الظاهر ـ مع جعل ذلك كناية مشيرة إلى السبعيّة والافتراس .

نعم : يكون الحد الاثباتي مطلقاً ، لأن آكل النبات قد يكون محلّل اللحم

---

(١) الوسائل باب ٤ من أبواب لباس المصلى ح ١ .

(٢) و (٣) الوسائل باب ٤ من أبواب لباس المصلى ح ١ و ٢ .

كالغنم وقديكون محرم اللحم كالأرنب ونحوه ، فلامانع حينئذ من تقييده بمادل على المنع فيما لايوكل لحمه إن أمكن التقييد بذلك ، لكونه خاصاً أو أظهر من هذا الحد الاثباتي .

و السند غير معتبر لأجل « القاسم » نعم : عن المجلسي الأول (ره) « هاشم الحنّاط » .

ومنها مارواه عن عيون الأخبار عن الرّضا عليه السلام في كتابه إلى المأمون قال : ولايصلّى في جلود الميتة و لا في جلود السباع [١] . و قريب منها رواية الأعمش عن جعفر بن محمّد عليهما السلام [٢] .

و دلالتهما على الاختصاص بالسباع إنما هي لأجل أخذها في كلام المعصوم عليه السلام بدواً فلولم يكن لها خصيصة لما اخذت بخصوصها في كلامه عليه السلام ، بل يؤخذ ما هو المناط نحو (مالايؤكل لحمه) مثلاً .

واما المقام الثانى
ففى الجمع بين نصوص الباب

قد يتخيّل عدم الاعتداد بنصوص التفصيل بين السباع وغيرها ، لقيام الاجماع على البطلان في أجزاء ما لايوكل لحمه ، سواء كان ذاك الحيوان سبعاً أم لا . وفيه : انه محتمل المستند ، إذ يحتمل أن يكون ذهاب الأصحاب إلى المنع مطلقاً انما هو لترجيح نصوص إطلاق المنع على نصوص التفصيل سنداً أو متناً ، فاللازم هو النظر المستأنف في تلك النصوص حتى يتّجه سرّ تقدم تلك على هذه ، فنقول :

أمّا رواية « مقاتل بن مقاتل » ففيها مع إرسال السند و اشتماله على « مقاتل » الضعيف ، كلام يمكن التعرض له في البحث عن الجواز في السنجاب ،

---

(١) و (٢) الوسائل باب ٤ من أبواب لباس المصلى ح ٣ و ٤ .

ولعله محمول على الاضطرار . وحيث إن الحكم غير متلقى بالقبول لدى الأصحاب بل أفتوا بخلافه ، فلا يمكن جبران ضعفه بالعمل .

وأمّا رواية « علي بن أبي حمزة » ففيها الاضطراب المار سابقاً ، مع اشتمال سندها على « البطائني » الواقف على الكاظم عليه السلام المنكر لامامة الرضا عليه السلام ، ونحن وإن رجّحنا العمل بما يرويه (في كتاب الحج) ولكن لشواهد هناك دلّت على اختصاص الاعتداد بما يروى عن حال استقامته ، و أمّا ما يروى عن حال وقفه واعوجاجه فلا ، بل لا ينقل الأجلّاء الثقات المعتمد عليهم من الأصحاب عنه في حالته المشئومة ، وفي المقام قد نقل عنه « سليمان الديلمي » الذي ليس بثقة .

وأمّا رواية « سعد بن سعد الأشعري » فسندها وإن كان معتبراً ، إلا أنّ من المحتمل قريباً كون الاستعلام إنما هو ليتبيّن انطباق عنوان المحرم عليه ، لا لدخالة خصوصية الصيد والسبعيّة . توضيحه : انّ مناط الحكم لدى المعصوم عليه السلام ـ حسب النصوص المطلقة ـ هو ما لا يؤكل لحمه ، فعند انطباقه على حيوان لحكم بعدم جواز الصلاة فيه ، وأمّا عند عدم اتضاح انطباقه يستعلم عن سائر ماله من الأوصاف حتى يمتاز به عمّا عداه ويتبيّن به اندراجه تحت ذاك العنوان الأصيل الهامّ ، وحيث إن المندرج تحته أنواع من السباع والحشرات ونحوهما ، فيستعلم عن حال ذاك الحيوان الخاص ـ أي السّمور ـ انه يصيد ام لا ؟ فاذا قيل : بأنه يصيد يعلم بانطباق ذاك العنوان الأصيل عليه فيحكم في ضوئه بالمنع ، لا لأن الأصالة للصيد والافتراس ، فمعه لا تنافي بينها و بين ما يدلّ على دوران الحكم مدار ما لا يؤكل ، فلا تعارض في البين أصلاً .

أضف إلى ذلك كلّه ما اشير اليه سابقاً : من عدم تعرضها للصلاة . اللّهم إلا بشاهد خارجي وهو (انّ محرم الأكل ليس كالميتة مما لا يملك ولا يجوز الانتفاع الدارج منه بل يجوز بيعه والانتفاع منه) فحينئذ لابد من حمل قوله عليه السلام « لا »

على عدم جواز الصلاة فيه ، بقرينة غيرها من النصوص . و أمّا رواية « سعد بن الأحوص » فلا تنافي بينها وبين المطلقات ، لكونهما مشتركين في الحكم ، بلا دلالتها على الحصر ، لورودها في جواب خاص لسؤال مخصوص ، كما مرّ .

وأمّا رواية « قاسم الخيّاط » فالسند ضعيف ، لعدم العثور على حال « قاسم الخيّاط » في كتب الرجال ، فلا اعتداد بها بعد إعراض الأصحاب عن العمل بمضمونها [1] .

و أمّا روايتا « الفضل بن شاذان » و « الأعمش » فظهورهما في الجواز فيما عدا السباع سكوتي ، حيث انه عليه السلام كان بصدد البيان وسكت عمّا عداها ، فلو نطقت نصوص اخر بما يعمّها وغيرها مما لا يؤكل لحمه فلا ريب في تقدمها عليها ، لقوة الناطق وضعف الصامت .

فتحصّل من السّبر والتقسيم والفحص عن كل واحدة واحدة من هذه النصوص ـ المتوهم ظهورها في التفصيل ـ انها قاصرة عن ذلك ، لدوران أمرها بين ضعف السند أو المتن او كليهما معاً . وإن كان فيها ما له ظهور ما في ذلك ، فهو غير آب عن التقييد بما عداها ـ كما مرّ ـ فالأقوى وفاقاً للأصحاب : هو عدم الفرق بين السباع وغيرها .

---

(١) ويمكن أن يقال : بصحة السند على ما ضبطه المجلسي بـ « هاشم الحناط » وكذا المتن أيضاً بعدم الاعراض ، لان الاصحاب قالوا : مدار الحرمة هو كون الحيوان من السباع أو المسوخ أو الحشرات ، وحيث ان آكل الشجر أو اللحم ليس من الاخير ، فان حكم الشرع بأنه من المسوخ يحرم أكله ، فيكون مخصصاً للفقرة الاولى .

الامر الثالث: في عدم الفرق بين ذي النفس وغيره

والحق هواستواء ذي النفس وغيره في المنع واشتراكهما فيما مرّ، لعدم قصورالنصوص عن الشمول، ولعدم محذور في اندراجه تحتها، فتوهم الانصراف عن غير ذي النفس خال عن السداد.

وغاية ما يمكن التشبث به لاختصاص المنع بذي النفس هو اشتمال ذيل (موثّقة ابن بكير)التي هي العمدة في الباب على عنوان لاينطبق على غيره، وذلك لقوله عليه السلام «.. ذكّاه الذبح» إذلابد في المقسم من صلوحه للذبح وهو إنما يكون في ذي النفس لافي غيره.

ولبيان اندفاعه نقدم مقدمة وجيزة وهي: انه وإن لايتمسك بالعام في الشبهة المصداقية للمخصص، و لكن يتمسك به في الشبهة المفهومية له اذا كان منفصلاً، فيؤخذ به فيما عدا المتيقن خروجه منه ـ أي من ذلك العام ـ كما في محلّه فلايسري الاجمال المفهومي للمخصص المنفصل إلى العام، اذا عرفت هذا فنقول: إن المستفاد من صدر (الموثّقة) هو التعميم الشامل لجميع أنواع مالايؤكل وكان هذا الصدر حسب شهادتها املاء رسول الله صلى الله عليه وآله، فكان مطلقاً بلاقيد، ثم احتيج الى قيد ليتم نصاب الجواز فيمايؤكل وهو افتقاره إلى التذكية، فمجرد كون الحيوان مأكول اللحم بحسب طبعه شرعاً غيركاف في جواز الصلاة في جميع أجزاءه مطلقاً (سواء ذكّي أو صار ميتة) بل لابد من التذكية، فهذا تقييد فيما يؤكل وهوخارج عن البحث. وأمّا مالايؤكل فافيد فيه: انه غيرجائز فيه مطلقاً سواء ذكّي بالذبح أو لا، يعني انه باق على منعه المطلق و لايؤثر فيه التذكية التي هي في كل شيء بحسبه: من الذبح في بعض، والنحر في بعض، و الصيد في بعض، والخروج من الماء حيّاً عند حضور المسلم في بعض. و لايمكن اختصاص التذكية بالذبح، والّالزم عدم جواز الصلاة في أجزاء البعير المنحور، لأن التذكية

والذبح في كلا البابين واحد ـ وهو كما ترى ـ فلاخصوصية للذبح أصلاً . و على تسليم احتمالها الموجب للاجمال المفهومي للتذكية سعة وضيقاً في المقام ، فلابد من التمسك بعموم الصدر المنفصل عنه صدوراً وإن اجتمعا معاً هنا .

ثمّ إنه يؤيد التعميم بروايتي (٦ و ٧ باب ٢ من أبواب لباس المصلّي) لصلوحهما للتأييد ، فراجع .

مسئلة ١٤ـ لا بأس بالشمع والعسل والحرير الممتزج ودم البق و القمل و البرغوث و نحوها من فضلات امثال هذه الحيوانات مما لا لحم لها ، و كذا الصدف لعدم معلومية كونه جزء من الحيوان ، وعلى تقديره لم يعلم كونه ذا لحم . وأما اللؤلؤ فلا اشكال فيه اصلا ، لعدم كونه جزء من الحيوان .

قد مرّ في ثنايا البحث المارّ عدم قصورها هو الأصيل في الباب أعني (موثقة ابن بكير) عن الشمول لغير ذي اللحم ، إذ لم يؤخذ في صدرها المنفصل عنه الذيل صدوراً عنوان (اللحم) أصلاً ، وأمّا أخذه في الذيل فانّما هو لبيان لزوم التذكية في المأكول ، وذلك انما يتحقّق في ذي اللحم دون غيره ، فلاصلوح له للتقييد، إذ لادلالة لها على الحصر المنافي للاطلاق .

نعم : لايبعد دعوى الانصراف حسب قيام السيرة القطعية للمسلمين بما هم مسلمون منتهية إلى عصر الأئمة عليهم السلام وذلك : لعدم انفكاكهم عن المزاولة والأكل للعسل و كذا مزاولة الشمع عند الخياطة و نحوها ، و كذا غير واحد من صغار هو امّ البدن حيّاً أو ميّتاً مع فضلاتها ، وما إلى ذلك . فحينئذ لو انحدر الخطاب

نحوهم فيتلقون ماعدا ذلك قطعاً ، بل الامام عليه السلام نفسه كان ممنوّاً ببعضها أيضاً ، كالعسل والشمع ونحوهما ، فصدور حديث المنع في هذه الحالة يوجب انصرافها إلى ذي اللحم ، و لا مجال حينئذ لاحتمال كون عموم (الموثقة) رادعاً للسيرة ، ولذلك لم تختلف تلك السيرة المستمرة قبل المنع وبعده ، بل كانت بحالها الذي كانت عليها قبل صدور المنع مع كونها بمرأى من الشرع الأنور و مسمع منه ، فلا بأس بشيء من أجزاء غير ذي اللحم أصلاً ، فلا نطيل بعد الاتضاح .

مسئلة ١٥ ـ لا بأس بفضلات الانسان ولو لغيره كعرقه ووسخه وشعره وريقه ولبنه ، فعلى هذا لا مانع في الشعر الموصول بالشعر سواء كان من الرجل أو المرأة ، نعم: لو اتخذ لباساً من شعر الانسان فيه اشكال ، سواء كان ساتراً أو غيره ، بل المنع قوي خصوصاً الساتر .

لا إشكال في الجملة في جواز الصلاة في فضلات الانسان من الشعر و نحوه ، وإنما الكلام في انه خرج بالتخصيص أو بقصور الدليل المنصرف إلى ماعداه رأساً .

فعلى الأول : يقتصر على نطاق دليل الخاص ، فان قصر عن شمول ما اذا اتخذ من شعره لباس يحكم بالمنع فيه ، لتمامية نصاب حجية العام فيما لم يخرج بالتخصيص . وعلى الثاني : لا يقتصر على أمر دون آخر ، لاستواء الجميع في الجواز ، إذ الفرض انصراف مالا يؤكل عن الانسان ، فعليه لا فرق بين الشعر الواحد الملقى ، وبين الشعر الكثير الموصول ، وبين الشعر المجتمع المتخذ منه اللباس ، إذ لا يصدق على شيء من ذلك انه من أجزاء ما لا يؤكل ، لفرض الانصراف عنه .

نعم : تختلف هذه المذكورات في مراتب الانصراف شدة و ضعفاً مع اشتراكها جميعاً في أصله . والذي يقوى في النظر هو (الثاني) و ذلك لقيام السيرة القطعية على عدم الاجتناب عن الدموع المصبوبة حال الصلاة خوفاً من جلال الله تعالى كما في الأولياء ، أوالغزيرة المصبوبة في مأتم أهل البيت عليهم السلام ، أوفي مصائب اخرى ، مع الصلاة بلا غسل وازالتها ، وكذا المياه الأخر الخارجة من الأنف والفم والأذن ، أوحال الحركة العنيفة والحرارة المطيفة بالبدن الموجبة للعرق ، وما إلى ذلك من الشعر والظفر وغيرهما ، بلافرق في ذلك بين الامام عليه السلام وغيره ، لأن الانسان كلّه في ذلك سواسية ، هذا بالنسبة إلى نفسه . وأمّا بالنسبة إلى غيره فكذلك أيضاً ، اذ قلّما ينفك الانسان عن تقبيل أولاده الصغار المصحوبين مع فضلاتهم الطاهرة سيّما الدمع والعرق ، بل وكذا الزوجة عند المضاجعة ، وحشر الناس بعضهم مع بعض عند التصافح صيفاً وشتاءً ، إلى غير ذلك من النظائر المختلفة في الابتلاء شدة وضعفاً الموجبة لاختلاف مراتب الانصراف كذلك .

فمع الالتفات إلى هذه السيرة القطعية المتصلة إلى عصر الوحي والحديث لو صدر المنع عن ما لا يؤكل لانصرف إلى ماعدا مورد السيرة الحتميّة لامحالة فيكون المراد الجدي مما لايؤكل لحمه هو غير الانسان من أنواع الحيوان ، فحينئذ لايدور الأمر مدار التعارف وانّ الشعر الموصول كان متعارفاً وأمّا المتخذ منه اللباس فلا ، لأنهما وان اختلفا في التعارف وعدمه ، ولكن المقسم وهو خروج الانسان رأساً مشترك فيه بينهما ، فعليه لاغرو في تجويز الصلاة في اللباس الكذائي أيضاً .

نعم : لو كان الخروج بالتخصيص للزم الاقتصار على نطاق دليله ، مع بقاء ما عداه تحت عموم المنع . نحو ماروا ه عن علي بن الريان بن الصلت ، انه سأل أبا الحسن الثالث عليه السلام عن الرجل يأخذ من شعره وأظفاره ثم يقوم إلى الصلاة من غير أن ينفضه

من ثوبه ؟ فقال : لابأس[١] .

وظاهره شعر الانسان لنفسه وكذا ظفره ، وأمّا لغيره فلا ، فيمكن الاقتصار على مثل ذلك للعسر والحرج ، وأمّا ماعداه فيحتمل المنع ، وإن كان الحق ماعرفت من الجواز مطلقا (للانصراف) والغرض انه لو كان الخروج للتخصيص بهذا النص ونحوه أو للحرج لزم الاقتصار على مدلوله وعلى مورده وهو خصوص شعر الانسان وظفره لنفسه .

وكذا مارواه عن علي بن الريان قال : كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام : هل تجوز الصلاة في ثوب يكون فيه شعر من شعر الانسان و أظفاره من قبل أن ينفضه ويلقيه عنه ؟ فوقّع : يجوز[٢] ومن المحتمل اتحادهما وكونهما رواية واحدة نعم : على فرض الاختلاف ـ بشهادة الكتابة والتوقيع في الثانية والسؤال في الاولى مع تغيّرما في المتن ـ تدلّ هذه على الجواز بالنسبة إلى الغير أيضاً ، لاطلاق لفظ (الانسان) بخلاف الاولى لقصورها عن الشمول لأي إنسان كان ، بل ينحصر بالنسبة إلى نفسه .

ونحو مارواه عن قرب الاسناد ، عن الحسين بن علوان ، عن جعفر ، عن أبيه أن عليّاً عليه السلام سئل عن البصاق يصيب الثوب ؟ قال : لابأس به[٣] .

وفيه : انه بعد قصور السند بـ «ابن علوان» لاظهور لها فيما لايؤكل لحمه ، للاحتمال القوى برجوع مصب السؤال والجواب إلى جهة النجاسة ، ومعه لامساس لها بالمقام ، وعلى تسليم الشمول لايجدي في الجواز المطلق .

فالمهم هو انصراف مالايؤكل عن الانسان ، و معه تجوز الصلاة في جميع فضلاته الطاهرة حتى الشعر المتخذ منه اللباس ، مع جعل هذه النصوص الخاصة واشباهها مؤيدة لذلك في الجملة . ولافرق حينئذ بين الساتر وغيره .

---

(١) و (٢) الوسائل باب ١٨ من أبواب لباس المصلى ح ١ و ٢ .
(٣) الوسائل باب ١٧ من أبواب النجاسات ح ٦ .

مسئلة ١٦ ـ لا فرق فى المنع بين أن يكـون ملبوساً أو أوجزءً منه أو واقعاً عليه أو كان فى جيبه ، بل ولو فى حقة هى فى جيبه .

إن الملبوس ـ و كذا الجزء المجعول سداه ، أو لحمته ، أو الجزء الملقى عليه أو على اللابس ـ مما يصدق عليه انه صلّى فيه ، بعناية الظرفية الكذائية ، حسب انسباق ذلك كلّه من (موثّقة ابن بكير) التي هي الأصل في الباب ، لشمولها التلطخ إيضاً . و أمّا المحمول : فقد مرّ تحقيقه في ثنايا البحث عن نصوص الباب ، واتضح هناك قصورها عن شموله فلا منع فيه ، إذ ليست لفظـة (في) بمعنى (مع) بـل لم أتحقق استعمالها فيه مجازاً وان ادعى ، فحينئذ يكون المفاد هو الظرفية اللبسية أو التلطخ ، وأمّا مجرد (المعيّة) فلا .

بقى في المقام الميز بين ما تتم الصلاة فيه وما لا تتمّ .

قد اختلفت النصوص الواردة في المقام و غيره مائزة بين ماتتم الصلاة فيه وما لا تتم : من الجواز في الثاني والمنع في الأول ، مع ورود بعضها فى التسوية بينهما وعدم اختصاص المنع بالأول بل يعم الثاني أيضاً ، فيلزم نقل هاتين الطائفتين أولاً ، ثم العلاج والجمع بينهما ثانياً . فتمام الكلام رهين أمرين .

الامر الاول
فى نصوص البـاب

فاما الطائفة المجوّزة ـ فمنها : ماروا ه عن زرارة ، عن أحدهما عليهما السلام قال: كل ماكان لاتجوز فيه الصلاة وحده فلابأس بأن يكـون عليه الشيء مثل القلنسوة

و التكة والجورب [١] .

وظاهرها العفو عمّا يكون مانعاً عن الصلاة في نفسه اذا تحقق فيما لاتتم الصلاة فيه وحده ، سواء كان ذاك المانع هو التنجس أو الجزئية لما لايؤكل أو غيرهما ولاريب في ظهورها القوى في عمومية العفو في جميع مالاتتم .

ومنها : مارواه عن زرارة قال : قلت لأبي عبدالله عليه السلام : انّ قلنسوتي وقعت في بول فأخذتها فوضعتها على رأسي ثم صلّيت ؟ فقال : لابأس[٢].

انّ المستفاد من السؤال هو اختصاص البول بخصوصية المنع في الجملة ، لامثل بول مايؤكل لحمه اذلاحظر هناك حتى يسأل عن حكمه ، فهذه الخصوصية هي الموجبة للسؤال ، نعم : لااختصاص لذلك ببول الانسان ، فان ادعى الانصراف اليه ـ لأنه المبتلى به غالباً ـ فهو خال عن الشاهد . فيعم البول الذي صرح بالمنع عنه (موثقة ابن بكير) .

ونحوها ما رواه عن أبي عبدالله عليه السلام قال : لا بأس بالصلاة في الشيء الذي لاتجوز الصلاة فيه وحده يصيب القذر مثل القلنسوة والتكة والجورب [٣] .

و حيث انّ القذر باطلاقه شامل لقذر مالايؤكل لحمه ـ لأنه المهم في القذارة ـ فتدلّ هذه الرواية على جواز الصلاة فيه .

ومنها : مارواه عن الحلبي ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : كل ما لاتجوز الصلاة فيه وحده فلا بأس بالصلاة فيه ، مثل التكة الابريسم والقلنسوة والخف والزنّار يكون في السراويل ويصلّى فيه[٤].

وظاهر الصدر : هو العفو عمّا يصلح للمانعية في نفسه ، بلا اختصاص له بمانع دون آخر ، وبلا تقييد بشيء من الموانع . وامّا الذيل : فهو نص في بعض موارد

---

(١) و (٢) و (٣) الوسائل باب ٣١ من أبواب النجاسات ح ١ و ٣ و ٤ .
(٤) الوسائل باب ١٢ من أبواب لباس المصلي ح ٢ .

خاصة كالابريسم ، و كيف كان : يدل بالعموم والاطلاق على الجواز .

إلى نحو ذلك مما يمكن العثور عليه بالتتبع ، مثل مارواه عن محمد بن عبدالجبار قال: كتبت إلى أبي محمد عليه السلام أسأله هل يصلّى في قلنسوة عليها وبر مالا يؤكل لحمه أو تكة حرير محض أو تكة من وبر الأرانب ؟ فكتب : لاتحل الصلاة في الحرير المحض وإن كان الوبر ذكياً حلّت الصلاة فيه ان شاء الله [1].

إن المستفاد من السؤال هو أعم من المنسوج لشموله الشعر الملقى أيضاً ، حيث انه لو وقع على قلنسوة مثلاً يصدق عليه انه عليها . وامّا الجواب ، فحيث انّه لاضير في الحرير الممتزج فلذا منع عن المحض منه. وامّا ذكاة الوبر فان اريد منها (التذكية) فلاريب في عدم اعتبارها فيه ، لجواز الصلاة في المجزوز من الميتة بلا منع ، وان اريد منها (الطهارة) حيث انها ـ أي التذكية ـ قد تستعمل بمعناها فلا خلاف في عدم اعتبارها ـ أي الطهارة ـ فيما لاتتم ، لجواز الصلاة في المتنجس منه ويحتمل ان يكون المراد منها المعنى الأخير ـ أي الطهارة ـ ولكن لاعلى اعتبارها نفسها فيما لاتتم كغيره ، بل لأن نجاسته مستلزمة للسراية إلى غيره مما تتم فيه الصلاة كالسراويل والازار المناسب له التكة ، فلو كان ذاك الوبر المعمول منه التكة مثلاً طاهراً بالأصل ـ كما اذا كان من المذكّى أو مجزوزاً من الميتة أو بالغسل كما اذا كان منتوفاً منها ـ فلا إشكال فيه . وليتنبّه انّ الجواب وان كان مطلقاً شاملاً لما تتم أيضاً ، إلّا انه نص في عصب السؤال ، بحيث لايمكن اخراجه عنه ـ فهذه هي الطائفة المجوزة .

واما الطائفة المانعة ـ فمنها : مارواه عن علي بن مهزيار قال : كتب ابراهيم بن عقبة : عندنا جوارب وتكك تعمل من وبر الأرانب فهل تجوز الصلاة

(١) الوسائل باب ١٢ من أبواب لباس المصلي ح ٢ .

في وبر الأرانب من غير ضرورة ولا تقيّة ؟ فكتب عليه السلام : لاتجوز الصلاة فيها [١] .

قد يمكن توثيق السند بأن «ابن مهزيار» من الأجلاّء والثقات ، وهو نسب الكتابة إلى «ابراهيم بن عقبة» فلولم يثبت له انه كتب لم ينسب اليه ، فلابد من أن يكون قد رآها أوثبت له ذلك بالوثاقة بأن أخبره ابراهيم نفسه بانه كتب وكان ابراهيم ممن يثق به ابن مهزيار ، ومن المعلوم : انّ وثوق مثل ابن مهزيار بشخص ليس أقل ولا أنزل من توثيق بعض أهل الرجال كالنجاشي له . وكيف كان : انّ الاسناد الجزمي للمكاتبة إلى ابراهيم دالّ على انه ثبت لابن مهزيار انه الكاتب ، فلا كلام حينئذ فيه .

وأمّا المكتوب اليه : فمن المحتمل بعيداً غاية البعد انه غير الامام عليه السلام ، اذ لاينقل ابن مهزيار كتابة عادية لاجدوى فيها من جهة التشريع أصلاً ، فالموثوق به هو كونه المعصوم عليه السلام فمعه لا نقاش في السند .

وأمّا المتن : فظاهره المنع فيما لاضرورة عند العمل ولااتقاء عند الامتثال .

والمراد من التقية هنا هو تقية المكلّف في مقام العمل ، لا اتقاء الامام عليه السلام في موطن الحكم وبيان الواقع ، كما سيتضح الميز بينهما ، فارتقب .

ومنها : مارواه عن علي بن مهزيار ، عن أحمد بن اسحاق الأبهري قال: كتبت اليه ، جعلت فداك عندنا جوارب وتكك تعمل من وبر الأرانب فهل تجوز الصلاة في وبر الأرانب من غير ضرورة ولاتقية ؟ فكتب : لاتجوز الصلاة فيها [٢] .

لامجرى للتمحل السابق في توثيق سند هذا الحديث بعد ضعف «ابن اسحاق» وعدم جزم «ابن مهزيار» في إسناد الكتابة اليه ، وبعد عدم إحراز استناد الأصحاب القائلين بالمنع اليه وإن أردفه في الجواهر تصحيحاً له ـ مع عدم احتمال اتحاد المكاتبتين بعد تعدد الكاتب ـ فحينئذ لامجال للاعتماد بهذا النص ، فالمهم في باب المنع هو المكاتبة الاولى .

---

(١) و (٢) الوسائل باب ٧ من أبواب لباس المصلى ح ٣ و ٥ .

الامر الثانى
فى الجمع بين نصوص الباب

ثمّ انه بعد استقرار التعارض بين طائفتي المنع والجواز قد يجمع بينهما بحمل المنع على الكراهة كما عن «الشيخ» في المبسوط و«العلامة» في غير واحد من كتبه و من احتذى حذوهما. وقد يجمع بحمل الجواز على التقية أي اتقاء المجيب في بيان الواقع زعماً بموافقته للمحكى عن «أحمد بن حنبل» الذي شاعت التقية منه في زمان العسكري عليه السلام.

وليعلم : انّ التقية على وجهين ـ كما اشير اليهما سابقاً ـ أحدهما : تقيّة المعصوم عليه السلام في بيان الحكم ، والآخر: اتقاء المكلّف في مقام الامتثال . فأمّا الأول ـ أي الحكم الصادر عن اتقاء ـ فهو ليس بحكم واقعي ضرورة لعدم انحفاظ جهة الصدور . وأمّا الثاني ـ أي الحكم المعمول به تقية عند الامتثال ـ فهو أمر واقعي في ذاك الظرف .

و شيء من هذين الوجهين غير صالح لأن يحمل عليه الجواز ، أمّا الأول : فهو من المرجحات السندية المتأخرة عن الجمع الدلالي ، إذ مع امكانه لامجال لذلك ، و ستقف على امكانه . وأمّا الثانى : فهو يتوقّف على صلوح دليل الجواز له وعدم إبائه من الحمل عليه ، والظاهر إبائه عنه ، لأن حمل اطلاق قوله عليه السلام في صحيح محمّد بن عبدالجبّار «وان كان الوبر ذكيّاً حلّت الصلاة فيه . . . الخ» على خصوص مورد التقية ـ سيّما الاتقاء في التكة التي لايطّلع عليها ولااحتياج إلى تعب و مشقة في الاخراج و الاجتناب عنه ـ بعيد جداً . فمع قوة ظهور طائفة الجواز ـ بحيث لايقاس لها المنع ـ يحكم بالتصرف فيه بالحمل على الكراهة الشديدة ، إبقاءً لظاهر أدلّة الجواز بحالها ، ولاينتهي الامر بعد إمكان هذا الجمع

الدلالي إلى الحمل على التقية ، مع بُعدها في مثل التكة و لزوم حمل الاطلاق على فرد نادر . فالأقوى : هو الجواز مع الكراهة .

مسئلة ١٧ ـ يستثنى مما لا يؤكل الخز الخالص الغير المغشوش بوبر الارانب والثعالب ، وكذا السنجاب . أما السمور والقاقم والفنك والحواصل فلا يجوز الصلاة فى أجزاءها على الاقوى .

قد اختلف في جواز الصلاة في جلد الخز بعد الاتفاق في جوازها في وبره ، فالمشهور بين الأصحاب هو الجواز وعن بعضهم المنع ، ولعل « الماتن » من المانعين ، بشهادة توصيف المستثنى بالخلوص من وبر الأرنب ، إذ المغشوش به هو وبر الخز لا الجلد ، فحينئذ يندرج الجلد في عموم المنع . فلابد من التأمّل التام في نطاق نصوص الباب حتى يتضح ظهورها في استثناء الجلد أو لا ، كما انه يلزم النظر في انطباقها على الخز الذي هو مما لا يؤكل وعدمه ، وذلك لأن الخز قد يطلق على نفس ذاك الحيوان ، وقد يطلق على المنعمول من وبره من اللباس ، وقد يطلق على الابريسم و على المنسوج من صوف وحرير .

فدلالة النصوص الكثيرة على الجواز في الخز في الجملة وان كان مما لا كلام فيها ، إلّا انّ الأمر بعد في المراد من المأخوذ في ألسنتها من الخز هل هو الحيوان أم لا ؟ وعلى الثاني : هل تجوز في الجلد كالوبر أو يختص الجواز بالوبر ؟

وتلك النصوص على طوائف ـ فمنها : ما يدلّ على الجواز في الخز ساكتة عن تعيينه . ومنها : مايدلّ على الجواز في وبره بعد ان كان المراد منه الحيوان . ومنها : مايدلّ على الجواز في جلده . ومنها : مايدلّ على التلازم في الجواز بين الجلد والوبر ، إلى غير ذلك من الروايات المختلفة .

فمنها : ما رواه عن سليمان بن جعفر الجعفري انه قال : رأيت الرضا عليه السلام يصلي في جبّة خز [١] .

و دلالتها على أصل الجواز في الخز في الجملة مما لاريب فيها ، إلا انها قاصرة عن تعيين المراد من ذاك الخز ، هل هو الحرير الممتزج بالصوف او غيره مما هو المبحوث عنه؟ وهكذا نحو هذه الرواية (٢ و ٣ و ٦ باب ٨ من أبواب لباس المصلّى) لقصورها جميعاً عن افادة ما هو المهم .

و منها : مارواه عن معمر بن خلّاد قال : سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن الصلاة في الخز ؟ فقال : صلّ فيه [٢]

و ظاهرها الجواز حتى في المعمول من ذاك الحيوان من الوبر ، لاطلاق السؤال وترك الاستفصال ، وحيث إن الدارج منه القميص والجبّة ولاتلازم بينهما وبين الجلد فلاشاهد في البين بالقياس اليه ، فلم يتحصل إلى الآن ما يدلّ على الجواز فيه ـ أي في الجلد ـ هذا ولكن الحق سقوطه عن الاستدلال للاجمال [٣] .

ومنها : مارواه عن يحيى بن أبي عمران انه قال : كتبت إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام في السنجاب والفنك والخز وقلت : جعلت فداك احبّ ان لاتجيبني بالتقيّة في ذلك ، فكتب بخطه اليّ : صلّ فيها [٤] .

لا إشكال في ظهورها في كون المراد من الخز هو ذاك الحيوان المعهود بشهادة السياق ، فعليه تجوز الصلاة في جميع اجزاءه من الجلد و غيره . انما الكلام في تمامية حجيتها بعد أن لم يتحصل حكم قرينيه من السنجاب والفنك فمع ما فيها من احتمال المنع بعدُ يشكل التمسك بها لاثبات الجواز في الثالث ـ أي الخز ـ .

---

(١) و (٢) الوسائل باب ٨ من أبواب لباس المصلى ح ١ و ٥ .

(٣) اذ من الواضح : انه اذا دار أمر اللفظ بين المفاهيم المتعددة يصير مجملا ، فمعه لامجال للاستدلال ، وأين هذا من الاطلاق ؟ فضلا عن شموله للجلد كما زعم .

(٤) الوسائل باب ٣ من أبواب لباس المصلى ح ٣ .

ومنها : مارواه عن عبدالله بن اسحاق العلوي ، عن الحسن بن علي ، عن محمد بن سليمان الديلمي ، عن قريب ، عن ابن أبي يعفور قال : كنت عند أبي عبدالله عليه السلام إذ دخل عليه رجل من الخزّ ازين فقال له : جعلت فداك ما تقول في الصلاة في الخز ؟ فقال : لابأس بالصلاة فيه ، فقال له الرجل : جعلت فداك انه ميّت و هو علاجي وأنا أعرفه ، فقال له أبو عبدالله عليه السلام : أنا أعرف به منك ، فقال له الرجل : انه علاجي وليس أحد أعرف به منّي ، فتبسّم أبو عبدالله عليه السلام ثمّ قال له : اتقول انّه دابّة تخرج من الماء أو تصاد من الماء فتخرج فاذا فقد الماء مات ؟ فقال الرجل : صدقت جعلت فداك هكذا هو ، فقال له أبو عبدالله عليه السلام : فانك تقول : انه دابّة تمشي على أربع وليس هو في حدّ الحيتان فتكون ذكاته خروجه من الماء ، فقال له الرجل : إي والله هكذا أقول ، فقال له أبو عبدالله عليه السلام : فان الله تعالى أحلّه وجعل ذكاته موته كما أحلّ الحيتان وجعل ذكاتها موتها [1] .

إن للتأمّل في صحة السند مجالاً ، لأن « عبدالله بن اسحاق العلوي » ممّن لم يسبق ذكره توثيقاً في الرجال ، ولم ينقل عنه حديث عدا هذا النص الواحد، فيشكل الاعتماد عليه بعد عدم إحراز استناد الأصحاب المجوّزين اليه . نعم : لو لم يوجد في الباب ما يدلّ على الجواز في الجلد لأمكن القول إلى انّ المستند لهم هو هذا النص ، وأمّا لو وجد ماله صلوح لذلك ، فلا .

وأمّا المتن : فظاهر الذيل ربما يوهم حلية الأكل ، ولكن المراد منها الحلية في الاستعمال والصلاة ، فلاتغفل . ثمّ انّ الخزاز قد يطلق على بايع الخز ، وقد يطلق على الصانع المعالج له . وكيف كان : لا إشكال في انّ المراد من (الخز) هنا هو ذاك الحيوان المعهود .

كما انه لاريب في دلالة النص على جواز الصلاة فيه تلويحاً و تصريحاً ،

(١) الوسائل باب ٨ من أبواب لباس المصلي ح ٢ .

أمّا الثاني : فلقوله عليه السلام « لا بأس بالصلاة فيه » وأمّا الأول : فحيث انّ المرتكز في ذهن السائل هو المنع لأجل كونه ميتاً فردّه بالتخطئة ببيان انّ ذكاته هو الخروج من الماء ، فلا محذور فيه من جهة الميتة بلا تعرض لشيء آخر ، فلو كان كونه مما لا يؤكل مانعاً للزم التنبيه لهذه النكتة وأن الحكم هو المنع ذكيّ أم لا ، فالاكتفاء برد توهم الميتة كاشف عن صيانته عن محذور آخر ، مع ما في التصريح المصدر به الجواب غنيّ وكفاية . فيدلّ على جواز الصلاة في ذاك الحيوان ـ أي في جميع اجزاءه من الجلد والوبر وغيرهما ـ بالاطلاق ، مع ما للجلد من الخصوصية الموجبة للسؤال ، وهو احتمال الميتة ، إذ لو كان مصب الغرض هو الوبر لما كان الموت مانعاً ، إذ يجوز استعمال وبر الميتة في الصلاة و غيرها ، فالأصيل في السؤال هو الجلد ونحوه من الأجزاء التي تحلّها الميتة .

فهي تامّة المتن من حيث الجواز في الجلد فضلاً عن الوبر ، انما الكلام بعد في السند .

و منها : ما رواه عن سعد بن سعد ، عن الرضا عليه السلام قال : سألته عن جلود الخز ؟ فقال : هو ذا نحن نلبس ، فقلت : ذاك الوبر جعلت فداك ، قال : اذا حلّ وبره حلّ جلده [1] .

لا اشكال في السند ، وأمّا المتن : فقد قيل ، إنّ (هوذا) في كلامه عليه السلام بفتح الهاء و سكون الواو كلمة مفردة تستعمل للتحقيق و الاستمرار ـ و أيّده في الجواهر ـ فالمعنى حينئذ : انه عليه السلام أخبر باستمرار لبسه ، فيكون كالصريح في الشمول لحال الصلاة ، و إلا لنقل عنهم عليهم السلام النزع حالها . و لكن الذي يقوى في النظر ، هو كونها مركّبة من الضمير و الاشارة ، فهي جملة مفيدة فائدة الجواب فالمعنى : انّ الخز هو هذا ، مشيراً إلى ما لبسه خارجاً ، حيث إن ضمير التذكير

(٢) الوسائل باب ١٠ من أبواب لباس المصلي ح ١٢ .

يرجع إلى الخز المضاف اليه ، لاالجلود المضافة إلى الخز، لعدم التناسب . ثم قال السائل : بأن ذاك الملبوس و برلا جلد مع انه المسئول عن حكمه لا الوبر ، فأجاب عليه السلام بنحو الضابطة الدالة على التلازم بين الوبر والجلد في الحلّية .

والمراد من هذا التلازم إنما هو بلحاظ ما يؤكل وما لا يؤكل لا غير ـ كالمذكّى والميتة ـ إذمن الواضح : انه لاملازمة بين حلّية وبر الميتة في الصلاة وبين حلّية جلدها ، لجواز الأول ومنع الثاني ، فالمراد هو خصوص مايكون المنع فيه لأجل كونه مما لايؤكل، لأنه الذي لافرق فيه بينهما جوازاً ومنعاً .

ومما يبعّد احتمال الأول ـ أي كونها لفظة مفردة ـ انّ المعنى حينئذ ، انه قال عليه السلام إنّا نلبس دائماً ومستمراً ، فيكون قول السائل « ذاك الوبر » مستلزماً لكونه رقيباً ومطلعاً على مايلبسونه كذلك حتى يتيسر له القول : بأنّ ذاك وبر لاجلد ـ وهو كماترى ـ فالمعنى هوماعرفت . فهي تامّة الدلالة على جواز الصلاة في الجلد كالوبر ، مع صحة السند .

ولمزيد الايضاح نقول: إن المسئول عنه هل هو الحكم التكليفي أوالوضعي؟ فعلى الأول : لابد من أن يكون هناك احتمال عدم جواز اللبس لأجل الميتة أو للنجاسة ، و إلا فلا احتمال بدون شيء منهما للمنع التكليفي حتى يسئل عنه ، ولكن لايتم إلابالنسبة إلى أحد من هذين الاحتمالين ، فمعه لامجال للسؤال عن الحكم التكليفي إلابلحاظه ، بيان ذلك : انّ احتمال المنع من جهة الميتة لايلائمه الجواب بالتلازم بين حلّية الوبر وحلّية الجلد ـ كمامرّ ـ لجواز الأول و منع الثاني ، فحينئذ لايتم الأمر بالقياس اليه . و أمّا احتمال المنع من جهة النجاسة بكونه كلباً بحرياً فيلائمه الجواب ، ولكن به يتم المقصود أيضاً ، و ذلك : لأن قوله عليه السلام « نحن نلبس » دالّ على عدم الاجتناب عملاً و انه لامنع من لبسه ، وقوله عليه السلام «اذا حلّ وبره حلّ جلده» دالّ على التلازم بين الحليتين ـ كمامرّ ـ وهو

كذلك في النجاسة ، لأن الحيوان الذي يكون نجساً لاميزبين و بـره و جلده ، و كذا الحيوان الذى لايكون نجساً لافرق بين هذين فيه ، فاستمراره عليه السلام في اللبس مع قوله عليه السلام في الذيل دالّ على ارتفاع المنع التكليفي البتة ، بل دالّ على عدم النجاسة ، إذلو كان نجساً لعسر اللبس مع الاجتناب جداً ، فمن ذلك يستكشف عدم النجاسة . كما انه يستكشف من الاستمرار في اللبس انه لامنع وضعي له ، إذلو كان مانعاً عن الصلاة للزم نزعه حالها ، سيّما بالقياس إلى من يداوم الصلاة ويحافظها فرضاً و نفلاً ، فلو كان مانعاً لنزع ، ولو كان لبان .

والغرض انه على الحكم التكليفى لامجال للاحتمال من جهة الميتة ، وأمّا من جهة النجاسة فله وجه في الجملة ، ولكن يستكشف منه حكمان وضعيان : أحدهما ـ انتفاء النجاسة ، والآخر ـ عدم المانعية عن الصلاة .

وأمّا على الثاني ـ أي الحكم الوضعي ـ فالأمر فيه تام بلا حزازة ، و يدلّ على عدم مانعية الجلد كالوبر .

ومما يؤيد كون السؤال عن الحكم الوضعي لاحتمال مانعيته ، هو مارواه عن جعفر بن عيسى قال : كتبت إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام اسأله عن الدواب التي يعمل الخز من وبرها أسباع هي؟ فكتب : لبس الخز الحسين بن علي ومن بعده جدى صلوات الله عليهم[1] .

حيث ان المنقدح في الذهن هو المنع لاجل السبعيّة ، فكتب في الجواب بمادل على الجواز .

ومارواه عن عبدالرحمن بن الحجاج قال : سأل أباعبدالله عليه السلام رجل وأنا عنده عن جلود الخز؟ فقال : ليس بها بأس ، فقال الرجل : جعلت فداك انها علاجى (في بلادى) وانما هى كلاب تخرج من الماء فقال ابوعبدالله عليه السلام : اذا خرجت من الماء تعيش خارجة من الماء ؟ فقال الرجل : لا ، قال : ليس به بأس[2] .

---

(١) و (٢) الوسائل باب ١٠ من أبواب لباس المصلى ح ٣ و ١ .

واحتمال المانعية لعله من جهة حصر حلية الأكل في السمك الخاص ، فما عداه محرم الأكل فمعه يكون مانعاً ، اولخصوصيته الكلبية المذكورة . وعلى أي تقدير : يدل اطلاق نفي البأس و عدم التفصيل والاستفصال على الجواز حال الصلاة أيضاً ، وإلا لزم التنبيه .

ومارواه عن أبي دادو بن يوسف بن ابراهيم قال : دخلت على أبي عبدالله عليه السلام وعلي عباء خز وبطانة خز وطيلسان خز مرتفع ، فقلت: إن علي ثوباً أكره لبسه ، فقال : ماهو ؟ قلت : طيلساني هذا ، قال: وما بال الطيلسان ؟ قلت : هو خز، قال : وما بال الخز ؟ قلت : سداه ابريسم ، قال : وما بال الابريسم ؟ قال : لاتكره ان يكون سدا الثوب ابريسم [1].

والمراد من (السدى) مامد من خيوط الثوب و هوخلاف اللحمة ، فيدل على عدم المنع عن اللبس، ولأن كراهة السائل لبسه إنما هي لاحتمال منع ماسداه ابريسم فسئل عنه ، ولما قال : طيلساني هذا ، قال عليه السلام : ومابال الطيلسان ؟ قال : هوخز . . . قال عليه السلام ، لاتكره . . . الخ ـ فيدل على ان الثوب أي ثوب كان لامنع فيه عند كون سداه ابريسم .

والغرض هوان (الخز) في هذه الرواية صدراً وذيلاً استعمل في غير الحيوان، فهي أجنبية عن الدلالة بالنسبة إلى الجلد .

فتحصل من جميع ما تقدم : انه تجوز الصلاة في وبر الخز كما ادعى عليه الاجماع ، وفي جلده كماعزى إلى الأكثر بل الكثير ، وأما ما عداهما من أجزاءه كاللحم والعظم و الروث ونحوه من الفضلات الخاصة به فلا ، و ذلك لقصور خبر « ابن أبي يعفور » سنداً مع عدم احراز الجبران ، ولاشتمال خبر « يحيى ابن عمران » على الفنك و السنجاب اللذين لم يتضح مالهما من الحكم بعد مع عموم أدلة المنع . نعم : لوتم نصاب دلالته وأمكن التمسك به لثبت حكم الخز بجميع أجزاءه أيضاً .

(١) الوسائل باب ١٠ من أبواب لباس المصلى ح ٢ .

دفع وهم

ثمّ إنه قد يتوهم التعارض بين تلك النصوص المارة في الجلد ، وبين مارواه عن الحميري ، عن صاحب الزمان عليه السلام انه كتب اليه : روى لنا عن صاحب العسكر عليه السلام انه سئل عن الصلاة في الخز الذي يغشّ بوبر الأرانب ، فوقّع : يجوز ، وروى عنه أيضاً انه لايجوز ، فبأي الخبرين نعمل ؟ فأجاب عليه السلام إنّما حرّم في هذه الأوبار والجلود ، فأمّا الأوبار وحدها فكل حلال [1] .

حيث انها تدلّ على الميز بين الوبر والجلد ، بجواز الصلاة في الأول دون الثاني ، فتعارض ما تقدم من دليل الجواز فيه أيضاً .

ولكنه يندفع باضطراب المتن المانع عن الظهور والحجية ، و بيانه بأنّ المنع إن كان للجلد دون الوبر ـ كما هو الظاهر من الذيل ـ فلاوجه للجمع بينه وبين الجلد في الصدر الظاهر في انّ المنع عند الانضمام ، فالصواب حينئذ ان يقال : بانه حرم في الجلود دون الأوبار بلاجمع بينهما . واحتمال أن للانضمام مدخلاً في المانعية بأن الوبر وحده ليس بمانع ولكن عند اجتماعه مع الجلد يصير مانعاً مستقلاً ـ كما انّ الجلد نفسه مانع مستقل سواء انضم اليه الوبر أم لا ـ مقدوح بأنه لم يذهب اليه أحد ، مع انه لادخالة للانضمام في المانعية أصلاً حسب الاصول الدارجة في الباب من الأدلّة الأولية ، فلامجال لتوهم الجواز في الوبر وحده وأمّا اذا انضم إلى الجلد فلاجواز فيه ، مع انه يلزم فيه أن يكون هناك مانعان مستقلان ، أحدهما الجلد نفسه ، والآخر الوبر المنضم اليه ، بحيث يستند هذا المنع الثاني إلى الوبر في هذه الحالة .

اضف إلى ذلك : انّ الذيل دالّ على الجواز في جميع الأوبار حتى وبر الأرانب ، و هو خلاف الاجماع ، بناءً على ان المعنى : انّ الأوبار كلّها حلال ،

---

(١) الوسائل باب ١٠ من أبواب لباس المصلي ح ١٥ .

كما عن بعض النسخ (حلال كلّها) و أمّا اذا فسّر بان أوبار كل حلال اللحم حلال بالاضافة فهوسالم عن هذا المحذور الأخير ، ولكنه أجنبي حينئذ عن وبر الخز . والحاصل : انّ الانضمام المعتبرفي الصدر مع انه خال عن الوجه وانّ الذيل المضطرب ضبطاً ومعناً يمنعان عن صلوح التعارض ، فالأقوى ـ وفاقاً لغير واحد من الأصحاب ـ هوالتسوية بين الجلد والوبر في الجواز .

تنبيه :

في أن الخز المتعارف الان هو المراد من النصوص

قد يقال : انّ التعب في الفحص عن نصوص الباب وعلاج ما فيها من التعارض غير مجد ، لأن الخز الدارج في أيدي التجار اليوم لعلّه غير ما نطقت به النصوص المجوزة ، فمع احتمال التغاير لايمكن الحكم ، هذا أولاً ، مع شهادة بعض تلك النصوص بذلك أيضاً ثانياً ، لأن ظاهر خبر « ابن أبي يعفور » هو موت الخز بالخروج من الماء ، مع انّ المعروف بين أهله اليوم هو انه لايموت بمجرّد الخروج ، وليس على حدّ الحيتان بل يعيش في البرّ ـ على ما حكى عن المجلسي (ره) من نقله عن بعض التجّار .

وفيه : انّ الشك في الاتحاد واحتمال التغاير مندفع بالأصل وانّ مجرد البقاء خارج الماء لايضر بكونه بحرياً ، بيان ذلك : أمّا أولاً : فلما حقق في الاصول من جواز التمسك باصالة عدم النقل في مثل المقام ، و لكن مع الاختلاف فيه مورداً ودليلاً .

اذ قد يقطع بالنقل وان المعنى الدارج اليوم هو غير ماكان معهوداً في السابق و لكن لايعلم زمن نقله ، حيث انه يستصحب عدم النقل إلى زمن القطع به من الأزمنة التالية نحو (الصلاة) فانهامنقولة عن معناها اللغوي إلى العبادة المصطلحة،

فلو وردت لفظة الصلاة في رواية ولم يعلم إرادة المعنى المنقول عنه أو المنقول اليه يستصحب عدمه إلى زمن القطع ، فيحمل على معناها اللغوي ، إلى غير ذلك من الحوادث الطارية .

و قد يشك في أصل النقل ، بل ليس في البين إلا احتمال بحت ، حيث إن اللفظ له معنى دارج اليوم ، ولا يعلم ان هذا المعنى هو المعنى الأوّلي الذي اريد منه من نطاق النصوص الصادرة في القرون الماضية ؟ أو انّ المعنى غير ذلك المعنى وإنما اللفظ قد نقل عنه اليه ؟ فهيهنا لامجال للاستصحاب المصطلح لعدم تمامية أركانه فيه ، ولكن يمكن التمسك بأصل آخر من الاصول العقلائية ، وذلك لأن بنائهم في ترجمة كتب قدمائهم ـ مع اختلاف ألسنتهم ولغاتهم ـ وتفسير مداليل الفاظ تلك الكتب هو الرجوع إلى مايتفاهم من تلك الألفاظ في هذا العصر ، ثم يحكمون بأن المراد منها فيها أيضاً هو ذاك إلا فيما قام الشاهد على الخلاف ، و من هذا القبيل هو ترجمة الخطب والمواعظ الصادرة عن معدن العلم ومهبط الوحي ، حيث انه يكتفي في حملها على المعاني الخاصة بتبادر تلك المعاني من الفاظها اليوم في محاورات أهل اللسان ، وليس ذلك كلّه إلا لطرد احتمال النقل ، وعدم الاعتناء به فحينئذ يحكم بجواز الصلاة في الخز الدارج اليوم ، طرداً لاحتمال اختلافه مع ما هو المعهود من النص ، اتكالاً على هذه السيرة العقلائية ـ فما أفاده في الجواهر : من أصالة عدم النقل ، متين على هذا البيان .

و أمّا ثانياً : فلأنّ مجرد الخروج من الماء حيّاً وبقاءه في البر أحياناً لايوجب كون الحيوان برّياً ، وذلك لأن المراد من الحيوان البحري هو ذو حياة واحدة ، بحيث يكون تعيّشها الأصيل في البحر ، و أمّا الخروج الأحياني لقضاء الوطر خارج الماء فلايضره مادام لايعيش في الخارج زماناً طويلاً ، والجمود على انحصار الحياة في البحر بنحو يموت بمجرد الخروج عنه اعتماداً على خبر « ابن أبي يعفور » خال عن الصواب ، بل لاوجه له أصلاً بعد ضعف سنده و دلالة

ما هوالمعتبر سنداً على الخلاف ، وهـو ما تقدم من صحيحة « ابن الحجاج » إذ فيها : قال عليه السلام : اذا خرجت من الماء تعيش خارجة من الماء ؟ فقال الرجل : لا ، قال : ليس به بأس [١] .

لدلالتهـا على انّ المدار في البرية هو التعيش الممتد به في البر ، و أمّا الخروج من الماءزمناً قليلاً فلايضرّ بكونه بحرياً .

وما رواه عن حمران بن أعين ، عن أبي جعفر عليه السلام : من انه سبع يرعى في البر ويأوى في الماء [٢] .

حيث انها تدلّ على ان المأوى الأصيل هوالبحر ولايضره الرعي خارجه ، ونحو ذلك مما يشهد لما قلناه .

فتبيّن : انّ الخز الدارج في العصر مما يجوز الصلاة في وبره و جلده ، وأمّا سائر الأجزاء ففيها كلام نشيراليه ـ في بحث السنجاب ـ فارتقب . إلى هنا انتهى الكلام في (الأمر الأول) الباحث عن الجواز في الخز الخالص .

واما الامر الثانى
ففى المنع عن المخلوط بغيره من وبر ما لايؤكل

قد اشتهر بين الأصحاب (ره) المنع عن المخلوط ، لاقتصار الجواز على الخالص البحـت ، خلافاً للمحكي عن « الصـدوق ره » من القول بالجواز في المغشوش بوبر الأرنب ، حيث انه قال (في الفقيه) بعد نقل رواية « داود » الآتية : وهذه رخصة الآخذبها مأجور ورادّها مأثوم ، والأصل ما ذكـره أبي (رحمه الله) في رسالته الي : وصلّ في الخز ما لم يكن مغشوشاً بوبر الأرانب . . . الخ . وليعلم :

(١) الوسائل باب ١٠ من أبواب لباس المصلى ح ١ .
(٢) الوسائل باب ٣٩ من أبواب الاطعمة المحرمة ح ٢ .

أن تصريح « المتن » كغيره بالمنع عن المغشوش بذينك الوبرين ليس للجواز في المغشوش بغيرهما ، بل للرد على توهم الجواز فيهما ، لورود النص المجوز .

ثم انه لا يغفل عن أنه لو كان في البين ما يقتضى بعمومه المنع وكان ما يقتضيه خاصاً ـ أي كان دليلاً خاصاً على المنع عن المغشوش ـ ولكن كان ضعيفاً ، لا يمكن الحكم بانجبار سنده بعمل الأصحاب ، لاحتمال استنادهم في المنع إلى العموم التام سنداً و متناً ، كما انه لو ورد هناك نص خاص بالجواز فيه وكان ضعيفاً فهو غير صالح للتخصيص ، لضعف سنده أولاً ، مع إعراض الاصحاب عنه ثانياً .

و كيف كان : فالذي يدلّ على المنع بالخصوص هو ما رواه عن أيوب بن نوح رفعه قال : قال ابو عبدالله عليه السلام : الصلاة في الخز الخالص لا بأس به ، فأمّا الذي يخلط فيه وبر الأرانب أو غير ذلك مما يشبه هذا فلا تصلّ فيه[1] .

حيث انّ هذا النص الخاص المتعرض للخليط يدلّ على المنع عن الخز المخلوط بوبر الأرنب أو غيره مما يضاهيه في حرمة الأكل . نعم : لا اعتداد بالسند لضعفه بالمرفع ، مع عدم احراز الاستناد .

وأمّا الذي يدلّ على الجواز ، هو ما رواه عن داود الصرمي ، عن بشير بن بشار قال : سألته عن الصلاة في الخز يغش بوبر الأرانب ؟ فكتب : يجوز ذلك[2] .

والسند مورد النقاش أولاً بـ «الداود» لأنه وإن كان إمامياً إلا انه مجهول ، و ثانياً بـ «البشير» حيث إنّا لم نجده في كتب الرجال ، و في (الجواهر) ضبطه بـ«البشر» ولكنّه ضعيف أيضاً ، وثالثاً بالاضمار .

ثمّ انه نقله في الوسائل بطريق آخر إلى «داود الصرمي» انه سأل رجل أبا الحسن الثالث عليه السلام ، وظاهره انه قد أدرك مجلس السؤال بنفسه ، و ظاهر ما تقدم نقله بطريق آخر اليه هو انه لم يدركه ، بل نقل عن « بشير » انه سأله ، فعليه يحتمل الارسال في هذا النقل الأخير قوياً ، فيكون وهناً على وهن ، مع إعراض الأصحاب عن العمل به .

---

(١) و (٢) الوسائل باب ٩ من أبواب لباس المصلي ح ١ و ٢ .

فلا صلوح له لتخصيص عموم المنع القوي سنداً ومتناً .

فالأقوى ـ وفاقاً للأصحاب ـ هو المنع عن المغشوش مطلقاً ، سواء كان بوبر الأرنب أو الثعلب أو غيرذلك . أضف إلى ذلك كلّه : هو احتمال التقية في هذه المكاتبة ، إمّا اتقاء المجيب في الحكم ، وإمّا اتقاء المكلّف في مقام الامتثال ، بأن يختص الجواز بصورة الاتقاء ، ويؤيده التعبير (بالغش) لا (الخلط) كما في رواية «أيوب بن نوح» المانعة ، ومن المعلوم : انه لولا الجواز عند التقية لصار ذلك موجباً لرد ما يشترى من سوقهم من المغشوش بوبر الأرنب ونحوه ، لأن الغش عيب مجوّز للرد والفسخ ، فيوجب ذلك تبيّن حال الشيعة من الاجتناب عمّا لا يؤكل فيكون مثاراً للبغضاء والحقد ، فليحمل الجواز على التقية .

اما الامر الثالث
ففي بطلان الصلاة في السنجاب

قد اختلف بين الأصحاب في جواز الصلاة في السنجاب وعدمه ، فعن الأكثر بل الكثير الجواز ، وعن آخرين المنع . وحيث إن المدار الوحيد هو نطاق نصوص الباب ـ لأنه المعتمد عليه في الاستنباط بلا اتكاء على ما فهمه الغير ـ فيلزم نقلها والتأمّل البالغ في مفاد كل واحد منها حتى يتجه ماهو الحق .

فمن تلك النصوص : هو ماروا ه عن الحلبي ، عن أبي عبدالله عليه السلام انه سأل عن اشياء منها الفراء والسنجاب ، فقال : لابأس بالصلاة فيه[1] .

انّ الفراء قد تطلق على حمار الوحش المعمول من وبره الفراء ، وقد يطلق على نفس ذلك المتخذ ، وكيف كان : ظاهرها جواز الصلاة في المتخذ منه و من

(١) الوسائل باب ٣ من أبواب لباس المصلي ح ١ .

السنجاب . ولكن تمامها هو مارواه في (٢باب٤) قال : سألته عن الفراء والسمور والسنجاب والثعالب و أشباهه ؟ قال : لابأس بالصلاة فيه .

فتدلّ على جواز الصلاة في جميع ذلك ، وهو خلاف الاجماع ، لأن المنع عمّا يؤكل لحمه في الجملة مما لامرية فيه أصلاً ، فلايمكن الأخذ بها

و منها : مارواه عن عبدالله بن اسحاق ، عمّن ذكره عن مقاتل قال ، سألت أبا الحسن عليه السلام عن الصلاة في السمور والسنجاب والثعلب ؟ فقال : لاخير في ذا كلّه ماخلا السنجاب ، فانه دابة لاتأكل اللحم[1].

قدمرّ النقاش في السند ، أولاً بالارسال ، وثانياً بضعف «مقاتل» فلا صلوح لها حينئذ لأن تخصص الأدلّة المعتبرة في المنع .

و منها : ما رواه في (٣باب٣) ، ولكن حققنا ما فيها بما لا مزيد عليه من ضعف السند أولاً بـ «عبدالله بن اسحاق العلوي» وثانياً بـ «محمّد بن سليمان الديلمي» وثالثاً بـ «علي بن أبي حمزة البطائني» الواقف على امامة الكاظم عليه السلام المنكر لامامة الرضا عليه السلام طمعاً في الأموال المجلوبة وكالة عن الكاظم عليه السلام ، ولم يتبيّن كون هذا النقل في زمن استقامته أو اعوجاجه بالوقف .

ومن اضطراب المتن بضبط (لا) في قوله : وما لايؤكل لحمه من غير الغنم (في بعض النسخ) فلا يلائمه حينئذ استثناء الغنم ، وبعدم ضبطها (في بعض النسخ) فتدلّ على كون السنجاب مما يؤكل لحمه ، وهو خلاف الاجماع ، إلى غير ذلك مما مرّ تفصيله المسقط لها عن الحجية .

ومنها : مارواه عن داود الصرمي ، عن بشير بن بشار قال : سألته عن الصلاة في الفنك والفراء والسنجاب والسمور والحواصل التي تصاد ببلاد الشرك أو بلاد الاسلام أن اصلّي فيه لغير تقية ؟ قال : فقال : صلّ في السنجاب و الحواصل الخوارزمية ، ولا تصلّ في الثعالب ولا السمور[2] .

---

(١) و (٢) الوسائل باب ٣ من أبواب لباس المصلي ح ٢ و ٤ .

قدمر البحث عن وهن السند بـ«الداود» و بـ«البشير» وأما المتن : فهو مشتمل على ما لايلتزم به ، و هو الجواز في المصيد ببلاد الشرك ، مع انه ميتة بالامارة العقلائية ، ولاريب في عدم الجواز فيما صاده المشرك . ولافرق في هذا المحذور بين كون الوصف وهو (الصيد ببلاد كذا) راجعاً إلى خصوص الحواصل أو غيرها أيضاً .

ومنها : مارواه عن أبي علي ابن راشد قال : قلت لأبي جعفر عليه السلام : ما تقول في الفراء أي شيء يصلّى فيه ؟ قال : أيّ الفراء ؟ قلت : الفنك والسنجاب والسّمور ، قال . فصلّ في الفنك والسنجاب ، فأمّا السمور فلاتصلّ فيه [1] الحديث .

إنّ السند وإن صحّحه في (الجواهر) و لكن في « أبي علي بن راشد » كلام ، نعم : قد افاد « المامقاني » ما يدلّ على توثيقه ، حيث كان « أبو علي » وكيلاً للمعصوم عليه السلام ، و التوكيل نوع توثيق ، و كذا غير ذلك من الشواهد . فحينئذ لايخلو اعتباره عن قوة .

وأمّا المتن : فهو وان فصّل بين ما اجتمع في السؤال بالمنع عن السمور ، ولكن جمع في الجواز بين السنجاب والفنك ، مع انه لايلتزم به . والحمل على التقية أيضاً مما يبعّده الاشتراك ، بأن يكون البيان الواحد بالنسبة إلى الفنك غير جدّي وبالنسبة إلى السنجاب جدّياً مطابقاً للواقع ، فلايمكن القول باختصاص الجواز بالسنجاب دون الفنك لأنه محمول على التقية ، كما انه يبعّده أيضاً التفصيل بينهما و بين السمور ، مع انّ القوم الذين جعل الرشد في خلافهم لايفرقون في الجواز بين ذلك . والحاصل : انّ السند وان كان تامّاً ، ولكن الأمر بعد في المتن ، فارتقب .

ومنها : مارواه عن يحيى بن أبي عمران أنه قال : كتبت إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام في السنجاب والفنك والخز ، وقلت : جعلت فداك احبّ أن لاتجيبني بالتقية في ذلك ، فكتب بخطه اليّ : صلّ فيها [2] .

---

(١) و (٢) الوسائل باب ٣ من أبواب لباس المصلي ح ٥ و ٦ .

والسند ضعيف بـ « ابن أبي عمران » وأمّا المتن : فهو بالنسبة إلى الخز تام، لما تقدم من قيام ما يجوّز الصلاة فيه ، وأمّا بالنسبة إلى الفنك فمنظور فيه ، لعدم الالتزام به .

ومن هنا اتّضح ماوعدناه سابقاً : من بيان سر التأمّل في تجويز ماعدا الوبر و الجلد من أجزاء الخز ، و ذلك لقصور أدلّة ذاك الباب عن تجويز ما عداهما ، و لم يبق في البين ما يدلّ على تجويز جميع الاجزاء عدا هذه الرواية الضعيفة سنداً المخدوشة متناً بعدم الالتزام في الفنك ، ولعلّه محمول على الاتقاء ـ كما سيتضح المراد منه ـ حيث انه عليه السلام وان لم يتّق في الجواب ، إلا انّ التجويز في مورد التقية .

و منها : ما رواه عن الوليد بن أبان قلت للرضا عليه السلام : اصلّي في الفنك والسنجاب ؟ قال : نعم [1]

إن السند ضعيف بـ « الوليد » و المتن مشتمل على الفنك الذي لايلتزم به .

و منها : ما رواه عن ابن ادريس . . . عن محمّد بن علي بن عيسى قال : كتبت إلى الشيخ ـ يعني الهادي عليه السلام ـ أسأله عن الصلاة في الوبر أيّ أصنافه أصلح ؟ فأجاب : لاأحب الصلاة في شيء منه ، قال : فرددت الجواب أنا مع قوم في تقية وبلادنا بلاد لايمكن أحداً أن يسافر فيها بلا وبر ولا يأمن على نفسه ان هو نزع وبره ، وليس يمكن للناس ما يمكن للأئمة ، فما الذي ترى أن نعمل به في هذا الباب ؟ قال : فرجع الجواب اليّ : تلبس الفنك والسمور [2] .

والسند قابل للاعتماد . وامّا المتن : فهو وإن لم يتعرض للسنجاب ، ولكن لما كان فيه شهادة على الجمع بين أدلّتي المنع والجواز نقلناه ، و توضيحه : بان مجرد نفي المحبوبية في الصدر غير ناهض للمنع فلايدلّ عليه ، و لكن بلحاظ

(١) الوسائل باب ٣ من أبواب لباس المصلي ح ٧ .
(٢) « « ٤ « « ح ٣ .

إصرار السائل في مكاتبته يستفاد انّ المراد من نفيها هو المنع ، و إلا لاكتفى السائل بالجواب الأول الدالّ على الجواز حيث إن نفيهـا ملائم له ، فبقرينة تكرار السؤال يستفاد انّ مفاد الصدر هو المنع ، فحينئذ يكون الجواب الثاني بلبس الفنك والسمور دالاً على الجواز في مورد الضرورة والتقية ـ أي للمكلّف في مقام الامتثال ـ ولاخفاء في انّ الدارج من الفراء وامثاله المتخذة من الوبر إنما هو المعمول من وبر مالايؤكل لحمه ، وأمّا مأكول اللحم من الغنم ونحوه فلا ، كما لا يخفى على من راجع اللغات و التواريخ ، اذ الموجود من ذلك كلّه ـ عند بيان خواص الحيوانات أو تعاريفها ـ هو انّ ذاك مما يتخذ منه الفراء ، وذلك كذا ، وهذا كذا ، من دون التعرض لاتخاذه من الغنم مثلاً . نعم : لما استكمل نصاب التشيع وقوى المنع الخاص به ، هجر ما يتخذ من غير المأكول ، وتعاهد ما يتخذ من المأكول ـ كمافي اليوم ـ فعليه تكون الضرورة إلى أوبار مالايؤكل لحمه ـ صوناً عن البرد مثلاً أوللتقية ـ مما لاينكر . هذا بلحاظ السير الخارجي والفحص اللغوي والتاريخي .

وأمّا بلحاظ البحث الفقهي : فلأن مقتضى الصناعة عدم رفع اليد عن عمومات المنع ـ سيّما (موثّقة ابن بكير) التي هي الأصل في البـاب المصرحة في سؤالها السنجاب والمصرحة في الجواب بأن المنع العام من إملاء رسول الله صلى الله عليه وآله ردّاً لمخالفة العامّة الذين يحتسبونه من مختصات الشيعة و مخترعاتهم ـ إلّا بنص خاص قوى سنداً ومتناً .

و لكنه قد عرفت : انّ تلك النصوص على اختلافها ـ من حيث اشتمـال بعضها على ما عدا السنجاب أيضاً و اختصاص بعضهـا به ـ غير ناهضة للتخصيص أصلاً ، لأن ما هو التام سنداً كرواية « أبي علي » قاصر متناً ، لاشتماله على الفنك ، وما هو التام متناً قاصر سنداً ، فلم نجد ما يصلح له .

و الذي يقوى في النظر : بعد شهادة رواية « ابن ادريس » هـو حمل أدلّة الجواز على التقية ـ أي تقية المكلّف حال الامتثال ـ نعم : يستفاد منها الامتياز بين أنواع ما لايؤكل لحمه ، بتقدم بعضها كالفنك والسنجاب ـ أو السمور أيضاً حسب رواية ابن‌ادريس ـ على بعض آخر ، ولاغرو فيه . فالأقوى : هوعدم‌جواز الصلاة في‌السنجاب حال‌الاختيار ، ولاميز حينئذ بين جلده ووبره ، لسريان المنع إلى جميع أجزاءه ، كغيره مما لايؤكل .

الامر الرابع
فى بطلان الصلاة فى السمور

انّ تصريح‌المتن بالمنع عن السمور ونحوه ، إمّا باعتبار ورود النص‌الخاص على الجواز ، أوبذهاب بعض الأصحاب اليه ، كما انه بالنسبة إلى ما عدا القاقم من الثلاثة الباقية كذلك ، حيث قيل بالجواز فيها . والظاهرانه لم ينقل الجواز من أحد منهم في القاقم بخصوصه .

والذي يدلّ‌على المنع ـ بعد العمومات الأولية وبعد مادلّ‌عليه في السباع التي يعد السمور منها ـ هو ما رواه البرقي عن سعد بن سعد الأشعري عن الرضا عليه السلام [1] وقد مر : أن قوله عليه السلام في‌الجواب «لا» يدلّ‌على‌المنع‌الوضعي . وتوضيحه: انّ‌ما لايؤكل لحمه ليس كالميتة ممنوع‌الاستعمال ، إذ يجوز الانتفاع به دونها، نعم : تختص الصلاة بالمنع ، فحينئذ يكون النهي منحدراً نحو هذه الخصوصية بعد انحفاظ اصالة ظهور (لا) في المنع البتّي بلا احتمال الكراهة والتنزيه ، و بعد ان استعلامه عليه السلام انما هـو لانطباق العنوان المحرم عليه لانحصاره في السباع والمسوخ والحشرات ، وحيث إنه ليس من الاخيرة لوضوحه ، ولامن الثانية لأن

(١) الوسائل باب ٢ من أبواب لباس المصلي ح ١ .

العلم بكون حيوان ممسوخاً أم لايرجع إلى الشارع دون غيره ، فان كان في البين حرمة فلأجل السبعية فلذا سئل عليه السلام بأن قال : يصيد ؟ قال الأشعري السائل عن جلود السمور : نعم ، فلما تبين انه من السباع قال عليه السلام « لا » .

والحاصل : انه عند انضمام هذه المقدمات الثلاث يتقوى ظهورها في المنع الوضعي . ويدلّ عليه أيضاً أو يؤيد ما رواه عن الطبرسي في « مكارم الاخلاق » قال : وسئل الرضا عليه السلام عن جلود الثعالب والسنجاب والسمور ؟ فقال : قد رأيت السنجاب على أبي ونهاني عن الثعالب والسمور [1] .

والسند مرسل ، والمسئول عنه غير مختص بحال الصلاة ، و لكن النهي عن الثعلب و السمور انما يتم بلحاظ استعماله فيها ، إذليسا كالميتة ـ على التقريب المتقدم ـ نعم : لايمكن الاستدلال بها ، للارسال ، ولذا لم نتعرض لها في الأمر الثالث الباحث عن السنجاب .

ثمّ انه يعارض مامرّ بعض نصوص الباب ، وهو مارواه عن قرب الاسناد ... عن علي بن جعفر ، عن اخيه موسى بن جعفر عليهما السلام قال : سألته عن لبس السمور والسنجاب والفنك ؟ فقال : لا يلبس و لايصلى فيه الا ان يكون ذكيّاً [2] .

حيث إنها تدلّ على الجواز عند التذكية المصطلحة لا الذكاة بمعنى حلّية اللحم ، لأنها وان تحتمل هذا المعنى في بعض النصوص ، و لكنها آبية عنه هنا ، إذ المسؤل عنه ليس عامّاً صالحاً للتقييد بالمذكّى ـ أي حلال اللحم ـ بل هو ليس إلا ما لايؤكل لحمه ، فحينئذ تتعين إرادة التذكية المصطلحة منها ، فتدلّ على جواز اللبس وجواز الصلاة ، اذا لم يكن شيء من تلك الثلاثة ميتة ، فتعارض ما مرّ .

ولكن يجمع بين طائفتي المنع والجواز بحمل الأخيرة على حال الضرورة

(١) و (٢) الوسائل باب ٢ من أبواب لباس المصلي ح ٥ و ٦ .

و التقية ، والشاهد هو مكاتبة « محمّد بن علي بن عيسى » المتقدمة [١] حيث انها تامّة السند لوثاقة رواته ، و شاهدة على التفصيل لكونها ناصة باختصاص الجواز في الفنك والسمور بحال الضرورة والتقية ، كما مرّ . وأمّا رواية « الحلبي » عن أبي عبدالله عليه السلام [٢] فلا اعتداد بها بعد ظهورها في الجواز اختياراً في جميع تلك الحيوانات . و كذا مارواه عن « الريّان بن الصلت » عن الرضا عليه السلام [٣] حيث انها و ان استثنى فيها الثعالب ، و لكن لدلالتها على الجواز في جميعها التي منها السمور اختياراً غير صالحة للاعتماد ، ومجرد استثناء الثعالب غيرمجد ، لاحتمال اختصاص جوازها بأسرها في حال الضرورة ، مع ما بينها من الميز بتقدم بعضها على بعض في تلك الحال أيضاً .

فالأقوى : هو بطلان الصلاة في السمور ـ أي في أيّ جزء من أجزاءه .

الامر الخامس
في بطلان الصلاة في القاقم والفنك

لاريب في اندراجهما تحت عموم أدلّة المنع عمّا لايؤكل مع عدم التخصيص، مضافاً إلى ما ورد في خصوص الفنك من المنع فيما عدا حال الضرورة و التقية، كما في مكاتبة « محمّد بن علي بن عيسى » إلى الهادي عليه السلام [٤] فما دلّ على الجواز في الفنك ، نحو خبر « ابن أبي عمران » [٥] وغيره ـ بعد الغض عن ضعف السند ـ محمول على حال الاضطرار ، و الشاهد هو ما اشير اليه من رواية الهادي عليه السلام فلامجال للاطالة بعد الاحاطة بما مرّ .

---

(١) و (٢) الوسائل باب ٤ من أبواب لباس المصلي ح ٣ و ٢ .
(٣) « « ٥ « « « ح ٢ .
(٤) « « ٤ « « « ح ٣ .
(٥) « « ٣ « « « ح ٦ .

الامر السادس
في بطلان الصلاة في الحواصل الخوارزمية

قد يستدل للمنع عدا العمومات الأولية بما دلّ على المنع في السباع بخصوصها ـ بناءً على كون الحواصل منها كما قيل ـ فما لم تقم الحجة التامّة سنداً أو متناً على التخصيص يحكم بالمنع .

وقد ورد في الباب بعض مايوهم الجواز فيها ، وهو مارواه عن «بشير بن بشار» إذ فيها . . . صلّ في السنجاب والحواصل الخوارزميّة [1] . . . الخ . ولكن قد عرفت ما فيه : من وهن السند بـ « الداود » أوّلاً ، وبـ « البشير » ثانياً ، وبالاضمار ثالثا . ولامجال لتوهم تعين المسئول إذ لايضمر إلّا عن المعصوم عليه السلام لأن ذلك بعد معرفة السائل وانه أجلّ من أن يضمر عن غيره عليه السلام نحو « زرارة » حسب ما قيل في مضمرته في الاستصحاب ، لامثل « البشير » الذي لم يوثّق بعدُ ، بل لم يعرّف أصلاً . أضف إلى ذلك كلّه : عدم صلوح المتن للاستدلال .

أمّا أولاً : فلأن المسئول عنه هو امور خمسة مع انحصار الجواب في الأربعة بلا تعرض لحال الفراء ، مع انه لو كان المراد منه حمار الوحش ـ كما تقدّم ـ لما كان للمنع عنه مجال ، حيث انه مما يؤكل لحمه .

وأمّا ثانياً : فلدلالتها على الجواز في المصيد ببلاد الشرك المحكوم بكونه ميتة ، لأن بلاد الشرك امارة على عدم التذكية ، أوليس معها امارة على التذكية فحكم بعدمها للأصل ، نعم : لو حكم بالجواز في المشكوك لقيام بعض النصوص هناك عليه ولم نقل : بان بلادالشرك امارة على عدم التذكية ، لما كان فيه اشكال .

ومارواه أيضاً عن عبدالرحمن بن الحجاج قال : سألته عن اللحاف (الخفاف)

---

(١) الوسائل باب ٣ من أبواب لباس المصلي ح ٢ .

من الثعالب أو الجرز (الخوارزمية) منه أيصلّى فيها أم لا ؟ قال : إن كان ذكيّاً فلابأس به [١] .

والسند تام . وامّا المتن : فمضطرب ، من أجل عدم تعين للحاف أوالخفاف، مع استبعاد الأول ، فيقوى الثاني الذي يكون مما لاتتم الصلاة فيه ـ و قد عرفت الجواز فيه ـ فيخرج عمّا نحن فيه ، و من أجل التجويز في الثعالب مع الاجماع على المنع فيها ، ومن أجل عدم تعين الجرز أو الخوارزمية ، حيث إن الأولى من لباس النساء ـ كما قيل ـ فتصير منقطعة الارتباط عن المقام .

فمع هذه الوجوه من النقاش لاتصلح ناهضة لتخصيص أدلّة المنع ـ فالأقوى : بطلان الصلاة في الحواصل الخوارزمية .

وما في المستدرك [٢] فهو دالّ على الخلاف ، لدلالته على اختصاص الجواز عند عدم ما يصلّى فيه ، فمع الاختيار لاتجوز .

* * *

(١) الوسائل باب ٧ من أبواب لباس المصلى ح ١١ .
(٢) المستدرك « ٣ « « « ح ١ .

مسئلة ١٨ ـ الاقوى جواز الصلاة في المشكوك كونه من المأكول أو من غيره، فعلى هذا لا بأس بالصلاة في الماهوت. وأما اذا شك في كون شيء من أجزاء الحيوان أو من غير الحيوان فلا اشكال فيه.

إن الكلام تارة في صور الشك، واخرى في ان الحكم الأولي المجعول هنا ما هو ؟

الأول : فقد يشك في كون هذا الشيء من أجزاء الحيوان أو لا بعد العلم بأنه على تقدير كونه من الحيوان يكون ذلك مما لا يؤكل، وقد يقطع بانه من الحيوان ولكن يشك في كونه مما يؤكل أو من غيره، وهو على صور ـ منها : انه يعلم بانفصاله من حيوان خارجي معين و لكن يشك في كون ذاك الحيوان محلّل الأكل أو محرمه، لشبهة موضوعيه، أو لشبهة حكمية. ومنها : أن لا يعلم بانفصاله من حيوان خاص، بل كان هناك حيوانان : أحدهما مأكول اللحم والآخر غيره، ولم يعلم بانفصاله من هذا أو ذاك مع العلم بحكم كل واحد منهما. إلى غير ذلك مما يمكن تصوره في المقام.

وأمّا الثاني : فيلزم البحث عن ان المجعول الأولي في الباب هو شرطيّة مأكول اللحم أو مانعية غيره أو هما معاً، بعد فرض إمكان الجمع بين الجعلين. ثم انه على أي تقدير هل الحكم منحدر نحو عنوان المأكول أو غيره ؟ بما انه المدار الوحيد الذي يدور الحكم مداره وجوداً وعدماً، أو بما انه عبرة للواقع والخارج فحينئذ يكون المصداق الخارجي مناطاً للحكم، فعليه يكون كل واحد من المصاديق مستقلاً بحياله في الحكم مستوعباً ـ كما يتضح ـ فاستيفاء المقال هنا في طي جهات :

الجهة الاولى
فيما يستفاد من نصوص الباب من الشرطية أو المانعية

إن نصوص الباب على قسمين : أحدهما : ما يمكن الاستدلال به والاعتماد عليه لاعتبار سنده ، والآخر : مالا يكون كذلك ، فلنقدم القسم الأول منهما ، ثم نتبعه بالآخر .

امّا القسم الأول : فالمدار الوحيد فيه هو (موثق ابن بكير) المتقدم ، فيلزم التأمّل في نطاقه حتى يستفاد ظهوره في شرطية مأكول اللحم أو في مانعية غيره ، ونشير قبل الخوض في الاستظهار إلى الميز بينهما .

وهو انه لو كان غير المأكول مانعاً عن صحة الصلاة يمكن إحراز فقده عند الشك ، لأن النهي عن شيء نفسياً كان أو غيرياً ظاهر في المنع عنه بنحو الطبيعة السارية إلى جميع الأفراد ، فيكون بمنزلة النواهي المتعددة ويتلوه التخصيصات أو التقييدات العديدة للعموم أو الاطلاق الأوّلي ، فكل فرد من تلك الأفراد له نهي خاص موجب لتخصيص ذاك العام أو تقييد هذا الاطلاق بالنسبة اليه ، فعند الشك في اندراجه تحت الطبيعة ـ بأن لا يعلم انه غير المأكول مثلاً ـ يشك في أصل التخصيص أو التقييد [1] .

وأمّا لو كان المأكولية شرطاً لصحة الصلاة فلابد من إحراز تقيّدها بما هو مأكول اللحم ، تحصيلاً للشرط الذي لامحيص عن إحرازه ، و مجرد أصل الحل لا يثبت الحلّية الواقعية ، حيث انه ليس من الأصول المحرزة للواقع ، فلابد

(١) لان المانعية تعلقت بطبيعة سارية فيكون كل فرد مانعاً برأسه فيندرج الشك حينئذ في الشك في الاقل والاكثر الارتباطي ، وسيأتي الكلام مبسوطاً في جريان الاصل على المانعية فتثبت الصحة دون الشرطية ، فارتقب .

من الاشتغال بلا مجال للبراءة . وهذا غير مختص بالباب لسيلانه في غيره كالشك في شرطية الطهارة أومانعية النجاسة ، وكالشك في شرطية التذكية أومانعية الميتة، وما إلى ذلك من النظائر .

فبعد الاحاطة بماذكر، نقول : انه لوأمكن الجمع بين شرطية المأكول ومانعية غيره فلاتنافي بين مايدلّ على الأول ومايدلّ على الثاني ، وإلا فلابد من العلاج بينهما إن كانا كذلك .

وكذلك كان : إن الذي يظهر من صدر (موثّق ابن بكير) المتقدم الذي هو الأصل في الباب ، هومانعية غيرالمأكول ، لقوله عليه السلام فيه «إن الصلاة في وبر كل شيء حرام أكله . . . فاسد» حيث إن ظاهره كون الفساد مستنداً إلى وجود شيء من تلك الأمور ، ولا نعني بالمانع إلا ذلك ، و احتمال ان الفساد لأجل فقدان الشرط ـ أي المأكولية ـ خلاف الظاهر ، فلا اعتداد به فيما لا أساس له إلا الظهور .

وأمّا قوله عليه السلام في الذيل «. . . حتى يصلّي في غيره مما أحل الله أكله» فهذا لو خلي وطباعه لظاهر في الشرطية وأن صحة الصلاة متوقفة على وجود المأكولية ، ولكن بلحاظ تصدره بما عرفت ، فهل هومن باب بيان أحد مصاديق ذلك ؟ أوهو مستقل بحياله ؟ فعند استقرار ظهوره في الشرطية ، فهل يكون أقوى من ظهور الصدر في المانعية أو لا ؟ فعند التساوي ما العلاج لو لم يمكن الجمع بين هذين الحكمين الوضعيين ؟ اذلا تعارض عند الامكان فيحمل كل واحد منهما على ظاهره .

ولاخفاء في انّ المهم في الاستظهار هوما أملاه الرسول عليه السلام وأمّا مافرّعه أبوعبدالله عليه السلام في الذيل فانما هو لتقييده بقيد التذكية في خصوص مايؤكل لحمه، لا لبيان مالم يفده الصدر من المانعية أوالشرطية ، فلاجدوى في البحث عنه . فاللازم هوالعود إلى البدء حتى يتجه ماهو نطاق الاملاء .

ثم انه يمكن ترجيح ظهور الصدر في المانعية بوجوه نشير إلى بعضها ، وذلك لأن مفاد ذيل الاملاء لوخلّي وطباعه دالّ على شرطية المأكولية كالطهارة ، فكما

انه لاصلاة بلاطهارة ، كذلك لاصلاة بدونها ـ أي تتوقف صحتها على لبس ماهو من أجزاء المأكول ـ وهو خلاف الاجماع البتّي و الضرورة من الفقه ، وإلا لزم بطلان صلاة من صلّى في قميص منسوج من القطن ونحوه .

فلابد من التصرف والحمل على مايساعده الاعتبار الفقهي أولاينافيه الاصول الأولية ، وذلك إمّا بالحمل على الاختصاص بما اذا لبس من أجزاء الحيوان ، فعند هذا المقسم ـ أي لبس جزء الحيوان ـ يحكم بلزوم كونه من قسم خاص و إن لم يلزم وجود ذاك المقسم أصلاً ـ أي لايلزم أصلاً لبس جزء الحيوان ـ أو بالحمل على بيان بعض موارد الجواز ، لاالحصر حتى يناقش بالجواز في مثل القطن وغيره مما لايكون من أجزاء الحيوان .

وفيه : انّ حمله على بيان بعض مصاديق مفهوم الصدر أهون من هذا ، فعليه يكون المناط هو المانعية المستفادة من الصدر ، وأمّا الذيل فلبيان بعض مصاديق مفهومه لأمر آخر.

ومن تلك الوجوه : انه لاإشكال في صدق الشرط عند لبس مايؤكل سواء لبس معه شيئاً آخر مما لايؤكل أم لا ، فحينئذ تلزم صحة الصلاة فيما لو لبس مع ذاك المأكول بعض ما لايؤكل ، والسر هو تحقق وجود الطبيعة بوجود فرد ما بلا دخالة للزائد عنه ـ وهو كما ترى .

هذا وأشباهه يوجب وهن ظهور الذيل في الشرطية مع قوة ظهور الصدر في المانعية . أضف إلى ذلك كلّه : ظهور غير واحد من النصوص المستفيضة الاخر المشتملة على الصحاح و غيرها في المانعية ، كما تلي :

فمنها : مكاتبة ابراهيم بن محمد الهمداني، إذ فيها : لاتجوز الصلاة فيه[1] حيث إن النفي ظاهر في المانعية وانّ وجود شيء مما لايؤكل لحمه مانع عن صحتها.

(١) الوسائل باب ٢ من أبواب لباس المصلي ح ٤ .

ومارواه عن محمد بن علي بن الحسين باسناده ، عن حماد بن عمرو وأنس بن محمد ، عن أبيه ، عن جعفر بن محمد عليهم السلام إذ فيها : قال صلى الله عليه وآله يا علي لاتصل في جلد ما لايشرب لبنه ولايؤكل لحمه [١] .

ومارواه عن محمد بن اسماعيل باسناده يرفعه إلى أبي عبدالله عليه السلام قال : لاتجوز الصلاة في شعر و وبر مالايؤكل لحمه لأن أكثرها مسوخ [٢] وهذه مع ظهور النفي فيما ذكر قد اشتملت على التعليل بأمر وجودي ، فيدل على ان الممسوخية مانعة عن الصحة .

و منها : رواية مقاتل بن مقاتل ، إذ فيها : فقال عليه السلام : لاخير في ذا كله ... الخ [٣] ، حيث عبر فيها بالنفي الظاهر في المنع لا الشرط .

وفي رواية بشير بن بشار : ولاتصل في الثعالب ولا السمور [٤] ..

وفي رواية أبي علي بن راشد ... فامّا السمور فلاتصل فيه [٥] .

وفي رواية سعد بن سعد الأشعري عن الرضا عليه السلام : فقال عليه السلام يصيد ؟ قلت : نعم يأخذ ... فقال عليه السلام : «لا» [٦] حيث إن النفي ـ بعد انضمام المقدمة المارة في موطنها السابق ـ دال على المانعية .

وفي مكاتبة محمد بن علي بن عيسى : فأجاب عليه السلام : لا أحب الصلاة في شيء منه ... الخ [٧] بعد الالتفات إلى مامر من كيفية دلالته على الحكم اللزومي ، فيدل نفي المحبوبية بنحو اللزوم على مانعية جميع ذلك .

وفي مارواه عن «مكارم الأخلاق» : نهاني عن الثعالب والسمور [٨] الظاهر من النهي هو الارشاد إلى المانعية في نحو المقام .

---

(١) و (٢) الوسائل باب ٢ من أبواب لباس المصلي ح ٦ و ٧ .
(٣) و (٤) و (٥) الوسائل باب ٣ من أبواب لباس المصلي ح ٢ و ٤ و ٥ .
(٦) و (٧) و (٨) « « ٤ « « « ح ١ و ٣ و ٥ .

وفي رواية سعد بن الأحوص عن الرضا عليه السلام : لا تصلّ فيها[١] أي في جلود السباع.

وفي رواية قاسم الخيّاط عن موسى بن جعفر عليهما السلام ، وما أكل الميتة فلا تصلّ فيه[٢].

وفي رواية الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام و رواية الأعمش عن الصادق عليه السلام ولا في جلود السباع[٣] أي ولا يصلّى فيها .

إلى غير ذلك من الروايات المتراكمة ، فلا غرو في ضعف بعضها بعد صحة بعضها الآخر مع بلوغها نصاب الاستفاضة التي يكون القدر المشترك فيه بينها هو الظهور في المانعية .

ثمّ انّ في تجاه هذه النصوص ماربما يوهم ظهوره في شرطية مأكول اللحم ، فلابد من الاشارة اليها والعلاج بينها ـ إن استقر ظهورها فيها كظهور مامرّ في المانعية ـ وبين ما تقدم ، على فرض امتناع الجمع بين مانعية ذاك وشرطية هذا .

فمنها : ما رواه عن علي بن أبي حمزة ، إذ فيها : لا تصلّ فيها إلا ماكان منه ذكيّاً قال : قلت : أو ليس الذكي مما ذكّي بالحديد ؟ قال : بلى اذا كان مما يؤكل لحمه . . . الخ[٤] .

حيث إن ظاهر قوله عليه السلام « بلى اذا كان مما . . . الخ » هو اشتراط الصحة بمأكوليته ، لمكان التعبير بأداة الشرط .

و فيه : أنه بعد وهن السند بجهات تقدم الكلام فيها ، لاظهور للمتن فيما ذكر إلا بتمحلّ ، وذلك : لأن اشتراط التذكية إنما هو بلحاظ الفراء المعمول من الجلد المحتاج اليها ، فسئل عنها بأن قيل : أو ليس الذكي مما ذكّي بالحديد ؟ فأجاب عليه السلام بقوله « بلى . . . الخ » .

---

(١) و (٢) و (٣) الوسائل باب ٦ من أبواب لباس المصلى ح ١ و ٢ و ٣ و ٤ .
(٤) الوسائل باب ٣ من أبواب لباس المصلى ح ٣ .

و هذا الجواب يحتمل وجهين : الأول ـ أن يكون بصدد اعتبار قيد زائد في التذكية نفسها ، و هو (كون الحيوان ممايؤكل) فيدل على دخالة هذا القيد كدخالة القيد المذكور في السؤال ، وهو (كونها بالحديد) فما لايؤكل لحمه غير قابل للتذكية . ولكنه خلاف الاجماع البتي .

والثاني ـ أن يكون بصدد اعتبار ذلك في صحة الصلاة لافي قوام التذكية ، فحينئذ يتم في الشرطية . ولكنه غير ظاهر فيه ، بل ظاهره هو الوجه الأول المخالف للاجماع . أضف إلى ذلك : مافي قوله بعده «ومالايؤكل لحمه من غير الغنم ؟ قال عليه السلام : لابأس بالسنجاب . . . الخ» حيث إن الموجود في «الكافي» و«التهذيب» و«الوافي» التي تكون بأيدينا خال عن لفظة (لا) في قوله «ومالايؤكل» وإن كانت في «الوسائل». ولكل واحد من الثبوت و العدم اعتبار مناسب يخصه ، فأمّا النفي : فيساعده استثناء السنجاب حيث انه محرم الاكل ولكن اجيز حسب هذا الخبر الصلاة في أجزاءه ، ولكن لايساعده استثناء الغنم حيث انه محلّل الأكل ضرورة . وأمّا الثبوت : فبالعكس.

مع ان ذيله قد علّل المنع عمّا عدا السنجاب بالنهي عن كل ذي ناب ومخلب فيدل على ان سر بطلان الصلاة فيما عداه هو (كون ذلك مما نهي عنه) وظاهره ان حرمة أكل ماعداه مورثة للبطلان والمنع ، لاان سره هو (فقدان حلية الأكل) وبينهما ميزمبان .

والحاصل : ان الفقرة الأولى ذات احتمالين : أحدهما ظاهر منها ولكنه خلاف الاجماع ، والآخر غير ظاهر منها وان يجدي في الشرطية .

والفقرة الثانية مضطربة الضبط بين ثبوت لفظة (لا) ونفيها ، فعلى الثبوت : تدل على ان السنجاب مما يؤكل لحمه و هو خلاف الاجماع ، ولذا قال (في أطعمة الجواهر) بلزوم طرح الخبر الدال على حلّيته لكونه خلاف الاجماع . وعلى النفي: دال على ان الغنم مما لايؤكل لحمه ، وهو كماترى !

والفقرة الثالثة ظاهرة في المانعية ، حيث علّل فيها المنع وعدم جواز الصلاة فيما عدا السنجاب بالنهي عن كل ذي ناب ومخلب ، فسرّ عدم الجواز هو النهي عن الأكل ، فحرمة الأكل مانعة . ولعلّ هذه الحزازات في المتن لعدم تعاهد الحديث من «الاسحاق العلوي» .

ومنها : ماروا ه عن أبي تمامه قال : قلت لأبي جعفر الثاني عليه السلام ان بلادنا بلاد باردة فما تقول في لبس هذا الوبر؟ فقال : البس منها ما اكل وضمن[1].

حيث إنه قيّد جواز اللبس بالمأكولية، وليس إلا شرطية ذلك ، لأن توقف جواز الشيء على وجود شيء دالّ على اشتراطه به ، ولما كان هذا الاشتراط مطلقاً شاملاً لحال الصلاة أيضاً ـ لو لم يكن الاعتناء الهامّ لأجلها ـ فيدلّ على التوقف في تلك الحالة أيضاً ، ولا نعني بالشرطية إلا هذا .

وفيه أولاً : انّ السند موهون بـ«أبي تمامة» وثانياً : انّ المتن قاصر عن إفادة ذلك ، لعدم تعيّن المشار اليه في السؤال من كونه الشخص الخارجي ؟ أو النوع الدارج في الاستعمال ؟ وان لا يلائم التشخص الخارجي ما في الجواب الملائم للتعميم والتوسعة ، ولعدم التناسب للضمان هنا ، إذ لا يعتبر الجمع بين وصف المأكولية وضمان البايع له مثلاً ، مع انه لا جدوى لضمانه له ، إذ المأكولية وعدمها ليست بمثابة المذكّى والميتة حتى يكفيه إخبار ذي اليد أو استعماله فيما لا يجوز استعمال الميتة فيه مثلاً ، فحينئذ لا يتم الأمر أيضاً لو جعل الواو بمعنى (أو) حتى يكون المعنى انه يعتبر أحد الأمرين : من المأكولية ، أو ضمانتها والتعهد بها . اللهم إلا أن يرجع الضمان إلى التذكية ، فالمعنى حينئذ هو التوقف على أمرين : أحدهما المأكولية ، والآخر التذكية التي تثبت بضمان البايع و إخباره و إن كان بنحو الاستعمال الذي يكشف بصدوره عن المسلم انّ المستعمل فيه لا يكون ميتة ،

(١) الوسائل باب ٢ من ابواب لباس المصلي ح ٣ .

ولكنه أيضاً خلاف الظاهر .

فلا يمكن الاعتماد على مثله مما هو موهون السند و مضطرب المتن لاثبات الشرطية .

الجهة الثانية

في امكان جعل الشرطية لاحد الضدين والمانعية للاخر ـ ثبوتاً واثباتاً ـ وعدمه

قد لاح لك (في الجهة الاولى) ان المستفاد من نصوص الباب هو مانعية حرمة الأكل فقط ، وأمّا شرطية حلية الأكل فلم يقم عليها دليل نفيا ولا إثباتاً ، فهل يمكن التمسك بتلك النصوص لنفيها من باب الملازمة العقلية أم لا ؟

وذلك متوقف على امتناع الجمع بين الجعلين حتى يستكشف من ثبوت أحدهما نفي الآخر ، وأمّا عند امكانه فلا كشف له أصلاً فيبقى على حاله من الاحتمال إلى أن ينتهي الأمر إلى الأصل ، فالاعتماد على نفيها بالدليل الاجتهادي رهين ذاك الامتناع المشار اليه . و لنشر قبل البحث عن الامكان و عدمه إلى النسبة بين مأكولية اللحم وغيرما كوليته والى الميز بينهما .

أمّا الاولى : فلا ريب في أنهما ضدان لاثالث لهما واقعاً ، لأن كل حيوان فهو إمّا محلّل الأكل واقعاً أومحرم الأكل كذلك ، فعند انحفاظ المقسم لاجمع بينهما ولاارتفاع عنهما ، وذلك نظير الطهارة والنجاسة أو المذكّى والميتة ، بناءً على كونها وجودية مضادة للتذكية كذلك .

وأمّا الثاني : ـ أي الميز ـ فهو ان شرطية المأكولية إنما تصح على تقدير لبس أجزاء الحيوان ، وإلا استلزم وجوب تحصيله . وهذا بخلاف مانعية غير المأكولية لصحتها مطلقاً ، وتوضيحه : بأنه لو كان المأكولية شرطاً لزم إحرازها المتوقف على لبس أجزاء الحيوان الخاص ، فمع عدم لبس الجزء الحيواني لما

أمكن تحصيل ذلك الشرط . وأمّا لو كان غير المأكولية مانعاً لما وجب لبس أجزاء الحيوان الخاص أصلاً ، إذ المهم هو ترك جزء مالا يؤكل ، سواء كان بلبس جزء مايؤكل أو بلبس شيء لايكون جزء من الحيوان أصلاً أو بترك اللباس رأساً والاكتفاء بمجرد الستر بما يصلح له في الصلاة .

وهكذا الأمر في مانعية الميتة وشرطية التذكية ، فعند لبس القطن و نحوه من النباتات يصدق عليه : انه ترك المانع .

ومن هنا يتضح لزوم انحفاظ المقسم في الضدية الكذائية بينهما ، وإلا لكان لهما ثالث ، لأن القطن ليس بمحرم الأكل ولا بمحلّله ، كما انه ليس بميتة ولا مذكّى .

ثم انه قد يتخيل : عدم إمكان الجمع بين مانعية ذاك وشرطية هذا في مقام الاثبات والخطاب ، وكذا في مقام الثبوت والواقع .

أمّا محذور الجمع في الخطاب والاثبات : فهو أن البعث إلى أحدهما لمّا كان مساوقاً للزجر عن الآخر بعينه لما كان للزجر المستقل عن ذلك الآخر وجه أصلاً ، لحصول الانزجار بلازجار والترك بلانهي . وتوضيحه : انّ وجود المأكولية مستلزم لترك غيرها وانعدام شقيقها الآخر الذي هو غير المأكولية ، وبالعكس ، لا بنحو التقدم لوجود أحدهما على عدم الآخر بل لحصوله معه بلا احتياج إلى خطاب آخر ، وحيث إنه خال عن الفائدة حينئذ فلا مجال له صوناً عن اللغوية وكثرة الكلام بلا جدوى ولا تفاوت فيما هو المهم هنا بين الخطاب النفسي والغيري ، فالتعبير بالبعث والزجر لسهولة التعقل ، وإلا فلا بعث ولا زجر بالمعنى المصطلح في المبحوث عنه .

وفيه : أنه ان كان في خطاب واحد لكان لما قيل وجه من عدم الافتقار إلى الجمع بين الجعلين مع حصول الغرض بأولهما وخلو ثانيهما عن الأثر ، وأمّا اذا كانا في خطابين فلا ، وذلك : لأنه ليس التعبير بما يفيد أحدهما أسهل من التعبير بالآخر ، فما المانع من إلقاء الخطاب تارة لجعل الشرطية واخرى لجعل المانعية ؟ حيث

إن كلتيهما طريقتان إلى الواقع المقصود ، فليكن من باب التفنّن في التعبير أو التأكيد . ومن هنا يتجه الامكان في خطاب واحد أيضاً ، لأن التأكيد غرض مهم يسرد لأجله غير واحد من التعابير المتعددة لفظاً المتحدة معناً . نعم : لو كان لأحدهما أثر يخصه لما كان للثاني وجه ، لا من باب لزوم الاقتصار على أحد الضدين اللذين لاثالث لهما ، بل من باب تفويته لذاك الأثر المطلوب .

وذلك : مثل ما لو تعلّق الغرض بالاحتياط في مقام الشك في كون شيء مأكول اللحم أو غيره لشبهة موضوعية تحفّظاً للواقع ، إذ لابد حينئذ من الاقتصار على جعل الشرطية فقط ، كما انه لو تعلّق الغرض بالبراءة في ذاك المقام تسهيلاً على العباد لزم الاقتصار على جعل المانعية فقط ـ على مايقال من الميز بينهما في مقام الشك والأصل العملي ـ والحاصل : انه لامحذور في الجمع بين الجعلين خطاباً وفي مقام الاثبات بعد الالتفات إلى جدوى التأكيد وأثر التسجيل بالتفنّن في التعبير .

وأمّا محذور الجمع بينهما ثبوتاً : فهو انّ مرتبة تأثير المانع متأخرة عن وجود المقتضى والشرط ، إذ لولا تمامية حوزة الاقتضاء بوجود هما لاستند عدم المعلول إلى فقدهما وجد المانع أم لا ، فعند عدم الشرط يكون عدم المعلول مستنداً اليه و وجود المانع و عدمه حينئذ سيّان ، نعم : لو وجد المقتضى والشرط لكان عدم المعلول مستنداً إلى وجود المانع .

فالأمر دائر بين استواء وجوده وعدمه وبين عدم وجوده رأساً ، إذ على تقدير انتفاء الشرط فذات المانع موجودة ولكن لاأثر لوجوده أصلاً ، بل يكون كالعدم من حيث عدم الأثر . وعلى تقدير وجود الشرط لما كان المانع موجوداً حتى يبحث عن أثره ، ولايعقل جعل المانعية ثبوتاً لما هذا شأنه .

وفيه : انّ أجزاء العلل بأسرها في رتبة واحدة وجوداً وعدماً ، فكما انّ وجود المعلول يستند إلى وجود المقتضى والشرط وفقد المانع بلا تقدم بعضها على آخر في

صلوح الاستناد، كذلك عدمه يستند إلى عدم المقتضى أو عدم الشرط أو وجود المانع كذلك، كما انه يستند إلى عدم ذينك ووجود هذا معاً اذا اتفق فقد العلّة التامّة بجميع أجزاءها .

نعم : التأثير الفعلي للمانع ومصادمته تجاه أثر المقتضى والشرط إنما يتوقف على وجودهما بالفعل، وحيث انه لا وجود للمانع فيما يوجد فيه الشرط في أمثال المقام لا اتصاف له بفعلية المزاحمة والمانعية أصلاً، ومجرد هذا المقدار لعلّه غير كاف في الامتناع الثبوتي .

الجهة الثالثة

في جريان الاصل و عدمه عند الشك في المأكولية

ثم انه قد يكون وجود غير المأكول بنحو الوجود المحمولي موضوعاً للحكم و هو المنع مثلاً، و قد يكون الموضوع له هو الأمر المتقيد بعدمه . فعلى الأول : لا إشكال في جريان الاستصحاب فيما كان لعدمه المحمولي حالة سابقة . وأمّا الثاني : فإمّا أن يكون عدمه قيداً للمصلّى (بان يعتبر فيه أن يكون متقيداً بعدمه) أو يكون قيداً للصلاة (بأن تكون متقيدة به ـ كما في الطهارة) فعلى الأول: يجرى الأصل، لأن عدمه النعتي ـ أي اتصاف المصلّي وتقيده بعدمه ـ كان مسبوقاً باليقين قبل لبس هذا اللباس فيحكم ببقاءه بعده . وأمّا على الثاني : فلعدم مسبوقية تقيد الصلاة بعدمه باليقين ـ اذ لم تكن صلاة في السابق حتى تكون مقيدة بعدمه ـ فلا مجال لجريانه، لأن استصحاب عدمه المحمولي لا يثبت عدمه النعتي ـ أي اتصاف الصلاة بعدمه ـ .

و الذي ينبغي أن يقال : هو انّ الاستصحاب وإن قصر عن إثبات اللوازم العقلية أو العادية التي تكون خارجة عن حوزة التشريع وداخلة في ساهرة التكوين،

ولكنه ليس بقاصر عمّا يكون وضعه ورفعه بيد الشرع . توضيحه : بأن الطهارة مثلاً قدقيدت الصلاة بها شرعاً حيث قيل : «لاصلاة إلا بطهور» فلو كانت بوجودها المحمولي مسبوقاً باليقين لأمكن استصحابها والاتيان بالصلاة معها ، لأن المطلوب هو تقيدها بوجودها ، فيحرز أحدهما ـ وهو الوجود ـ بالأصل ، والآخر بالوجدان. ويؤيده مافي لسان بعض نصوص الاستصحاب : من جريانه في الطهارة عند احتمال انتقاضها بالخفقة والخفقتين والاكتفاء بذلك ، مع أن المأخوذ في لسان الدليل هو تقيد الصلاة بها ، لامجرد وجودها ، ولاتقيد المصلّي بها ـ كما تمحّله بعض من لم يصل إلى ما هو السرّ ـ حيث يقال : بكونها قيداً للمصلّي فاذا ثبت كونه متطهراً لاكتفى به . و فيه مالايخفى ، لخروجه عن نطاق النص . فمعنى التعبد بالطهارة هو التعبد بتحقق أثرها وهو التقيد في الفرض .

وفي المقام أيضاً يمكن إحراز عدم المأكولية المسبوق يقيناً بالتعبد وتقيد الصلاة به بالوجدان ، فلاتفاوت فيما هو المهم بين كون عدمها قيداً للمصلّي أو للصلاة ، إذ كما يمكن احراز اتصافه بعدمها فيما اذا كان عدمها النعتي مسبوقاً باليقين ، كذلك يمكن إحراز اتصافها ـ أي الصلاة ـ بعدمها فيما اذا كان عدمها المحمولي مسبوقاً ، من دون الفرق لاحراز التقيد هنا بالوجدان والقيد بالأصل. هذا بلحاظ الاستصحاب وسيوافيك تمامه .

أمّا الاشتغال والبراءة : فمصب جريانهما وتعيين ما هو الجاري منهما رهين الاشارة إلى كيفية انحدار الخطاب نحو المتعلّق ، فنقول : قد تكون المصلحة قائمة بصرف الوجود لطبيعة خاصة فيراها المولى كذلك ثم يطلبها و يبعث اليها بنحو الصرف ، ولاريب في انه بعث واحد له امتثال واحد أوعصيان فارد ، فعند حصولها بأول الوجود الناقض للعدم لامجال لها ثانياً .

وقد تكون قائمة بها بنحو السريان في جميع الأفراد ـ بحيث يكون لكل

منها مصلحة تخصّه ـ فيراها كذلك ويبعث اليها هكذا ، ولا مريه أيضاً في تعدد البعث بتعدد تلك الأفراد ، فهيهنا إطاعات ومعاصي . وهذان القسمان مما لا كلام فيه ، لظهور الخطاب الخاص بكل منهما فيه لفظاً .

وأمّا اذا انحدر البعث نحو طبيعة لم يعلم حالها ولم يأت المولى في خطابه بما يشرح كيفية بعثه : من كونه على النحو الأول أوالثاني ، فبعد إجراء مقدمات الاطلاق ينتج ما هو المساوق للقسم الأول ـ أي الاكتفاء بالصرف ـ لأن العقل قاض بأن الطبيعة اذا انحدر نحوها البعث فلابد من دخالة الوجود لها ، فلابد من انقداحه لدى المولى ، فأصل الوجود لامحيص عنه . وأمّا كونه بنحو السريان فيحتاج إلى مؤنة زائدة مطرودة بالاطلاق ، فيكتفي بأول الحصول ، لا انّ اللفظ قد استعمل فيه أو قيّد به ، بل لعدم الدليل على الزائد عنه . هذا في الأمر النفسي الذي فيه البعث إلى شيء ، وسنشير إلى اتحاد الأمر الغيري معه .

وأمّا النهي : فيتأتى فيه هذا التقسيم أيضاً ، إلّا انّ له ميزاً من وجهين لابد من بيانهما ، أمّا الأول : فهو انّ النهي اذا كان على النحو الأول ـ المأخوذ فيه ما يدلّ على انّ المفسدة قائمة بصرف الوجود ـ يلزم ترك جميع الأفراد صوناً عن تلك المفسدة ، إذ بمجرد ترك الفرد الأول وإن صين عن الفساد الناشيء منه على فرض وجوده ، ولكن هذا النشوء والبروز مترقب من غيره من الأفراد الاخر ، فيجب تركها بأسرها حتى لايتحقق الفساد رأساً . نعم : لوعصى باتيان فرد لسقط النهي ، إذ لاموضوع حينئذ حتى يبقى له الحكم .

وأمّا الميز الثاني : فهو انّ النهي اذا كان على النحو الثالث ينتج إجراء مقدمات اطلاقه ماهو المساوق للقسم الثاني ـ أي الطبيعة السارية ـ فيجب الاحتياط وترك الجميع . ومبدأ هذين الميزين أمر واحد لامحيص في حل ما اعتصاص فيه عن التمسك بذيل الغريزة العرفية ، و بيان ذلك فيمايلي : وهو انّ الطبيعة كما

توجد بوجود فرد ما كذلك تنعدم بانعدام فرد ما ، إذ كما انّ لها وجودات باعتبار الأفراد كذلك لها أعدام باعتبارها ، و كما انّ الوجود الأول الناقض للعدم يصدق عليه : انه صرف الوجود، كذلك العدم الناقض للوجود يصدق عليه: انه صرف العدم، فما السر في لزوم ترك جميع الأفراد اذا كان النهي بنحو الصرف أو أنتجه الاطلاق؟

و الحل هو أنه وان كان كذلك عقلاً ، إلا أنّ المعهود في باب النواهي لمّا كان بنحو الطبيعة السارية في جميع الأفراد التي لكل منها مفسدة تخصّه ، فهذا التكرر والتداول يوجب للخطاب ظهوراً في العرف خاصاً يستكشف منه ما هو المساوق للطبيعة السارية ، فيلزم ترك الجميع صوناً عن الوقوع في تهلكة تلك المفسدة المهروب عنها . نعم : يكون بين لزوم الترك في القسم الأول والثالث ولزومه في الثاني فرق نتعرض له . هذا في النهي النفسي .

ولما كان وزان الأمر والنهي الغيريين وزان ما مرّ من النفسيين ، لأن الحكم وضعياً كان أو تكليفياً يستفاد من الهيئة الواحدة في ذينك الصنفين ، فيتأتّى في الغيري منهما ما كان متأتّياً في النفسي . فحينئذ ينقسم الشرطية أو المانعية إلى تلك الأقسام ، مع ما بين الأمر المفيد للشرطية والنهي المفيد للمانعية من الميز المارّ بين النفسي منهما .

ثمّ إنّ الفرق بين الشرطية و المانعية ، هو أنّ بعد إحراز شرطية شيء لابد من إحراز وجوده ، للعلم بدخالة تقيده ، فيحتاط في المشكوك . وأمّا المانعية : فحيث إنّ المزاحم فيها هو وجود شيء بلادخالة لتقيده فلايحتاط ، لامكان إحراز عدمه بالأصل ـ كما يتضح في الجملة .

و حيث إنه قد تحقق الأمر فيما نحن فيه : من أنّ المجعول هو مانعية غير المأكول لاشرطية المأكول ، فيلزم البحث عن الاشتغال والبراءة عليها ـ أي على المانعية ـ وذلك : بان النهي المفيد لمانعية غير المأكول إن كان بنحو الصرف

فلابدفيه من الاحتياط وذلك لأن التكليف هناك واحد مبيّن بحدوده وقيوده ، وأمّا لزوم ترك جميع الأفراد فمن باب توقف امتثال ذاك الترك الواحد على هذه التروك بلا كثرة للتكليف .

و أمّا اذا كان بنحو الطبيعة السارية فهنا تكاليف عديدة مستقلة فكل منها موجب لتخصيص العام أو الاطلاق الموجود في أصل المسئلة ، ففيه تخصيصات أو تقييدات كثيرة ، فعند الشك في كون هذا الشيء مأكول اللحم أوغيره يشك في التخصيص الزائد أو التقييد الزائد المحكوم بحكم الشك في أصل التخصيص أو التقييد المطرود باصالة العموم أو الاطلاق . هذا اذا كان الشك لشبهة موضوعية .

و أمّا اذا كان لشبهة حكمية ، فحيث إنّ أولها إلى الشك في الموضوع الخارجي فالكلام فيها أيضاً هوما اشيراليه . وتفصيل المقال في حكم الأقل والأكثر الارتباطي ـ من الاحتياط مطلقاً أو البراءة كذلك اوالتفصيل بين العقل والشرع بالاحتياط على الأول و البراءة على الثاني ـ في موطنه المعدّ له . هذا محصّل القول في الاشتغال والبراءة .

وأمّا اصالة الحل : فقديتمسك بها لصحة الصلاة في المشكوك فيه ، وتقريب ذلك : أنّ الشك في جواز الصلاة فيه وعدمه مسبب عن الشك في حلّية أكله و حرمته ، فعلى الأول تجوز دون الثاني ، فمع إجراء اصالة الحل يطرد الشك في الجواز ، بل يعلم تعبّداً به ، فتصح الصلاة فيه .

وحيث إنّ المراد من الحلّية المجعولة فيها هل هوالتكليفي منها أوالأعم ؟ يحتاج إلى بسط مقال يتضح في ضوءه النقاش في السببية ، بل أصل التمسك بها على بعض التقادير ، فلابد من البحث عنه في مقامين :

المقام الاول

في البحث عن اصالة الحل بمعنى الجواز التكليفي فقط

إنّ مدار البحث هنا هو كون المراد من الحل المستفاد من قوله «كل شيء لك حلال . . . الخ» هو الترخيص في الأكل وتجويزه ، فعلى هذا الفرض نقول : لامجال للاستدلال بها أصلاً .

أمّا أولاً : فلأن المانعية عن الصحة وحرمة الأكل أمران عرضيان موضوعهما واحد وهو نفس الحيوان الخارجي ـ على ما يستفاد من نصوص المنع عن السباع ـ إذ لم يؤخذ عنوان ما لايؤكل موضوعاً للمانعية في هذه الطائفة من النصوص ، فليس أحدهما في طول الآخر حتى يكون الشك في المانعية مسبباً عن الشك في الحرمة . نعم : إنّ المستفاد من (موثّقة ابن بكير) التي هو الأصل في الباب وكذا ما يتلوها من تلك الطائفة هو اناطة المانعية بحرمة الأكل ، فهما مترتبان لاعرضيان ، ولا إشكال في أنّ المتلازمين المستندين إلى ملزوم واحد لايثبت أحدهما بمجرد ثبوت الآخر بالأصل ـ على ما في محلّه ـ وأمّا اللازم والملزوم اللذين يكون ترتب أحدهما على الآخر شرعيّاً مع كون ذاك اللازم بنفسه أيضاً شرعيّاً فهو وإن يمكن ثبوت اللازم بمجرد إحراز الملزوم بالأصل ، إلا أنّ ما نحن فيه ليس من هذا القبيل ، لأنّ المستفاد من تلك الطائفة هو ترتب المنع على محرم الأكل واقعاً وبعنوانه الأوّلي لا الأعم من الواقعي والظاهري حتى يثبت الموضوع بالأصل ، كما أنّ المستفاد من اصالة الحل ليس تنزيل المشكوك منزلة الواقع ـ كالاستصحاب المحرز ـ حتى يؤل مغزاه إلى ترتيب آثار الواقع عليه ، فما لم يكن دليل المنع ناظراً الى الأعم من الواقع والظاهر ـ لانحداره الى خصوص الواقع ـ ولم يكن أصل الحل أيضاً محرزاً للواقع ـ كالاستصحاب ـ لامجال للحكم بارتفاع المنع فيه أبداً .

وأمّا ثانياً : فعلى تسليم اتساع نطاق دليل المنع وشموله للأعم من الحرام الواقعي والظاهري ، فليس من باب الشك السببي والمسبّبي البتة ، بل يحرز معه الموضوع بنفسه وجداناً ، فينتفي الشك في المنع كذلك لاتعبّداً ، إذ بعد احراز الحلّية الظاهرة فقد أحرز الموضوع وجداناً ، فحينئذ يزول الشك في المانعية لا بالتعبّد بل بالوجدان .

أضف إلى ذلك كلّه : اختصاص جريانه بما اذا كان هناك اللحم موجوداً ومورداً للابتلاء بنحو يصح جعل الترخيص والجواز التكليفي ، إذ كما انّ المعدوم أو ماليس مورداً للابتلاء لامجال لجعل الحرمة التكليفية فيه كذلك لامجال لجعل الحلّية التكليفية له ، لاتحاد المناط .

فحينئذ لو شك في جلد أو وبر أنه مما يؤكل أو من غيره مع انتفاء اللحم رأساً أو فقده عن مورد الابتلاء لامجال لتجويز أكله فلا وجه لاصالة الحل . ولايقاس باصالة الطهارة الجارية لطهارة الملاقي مع انتفاء ذاك الماء المشكوك رأساً ، لأن المجعول هناك أمر وضعي فيصح الاجراء بلحاظ الأثر ـ كما يتضح في المقام الثاني ـ و أمّا هنا فلا ، لأن المجعول فيه ليس إلا جواز الأكل تكليفاً وكم فرق بينهما !

فتحصّل : انّ موضوع المنع هو محرم الأكل واقعاً وبالعنوان الأوّلي ، وأمّا المحرم بالعنوان الثانوي ـ كمنذور الترك والمغصوب ونحو ذلك ـ فلا ، وإلا لزم الجواز فيما لاتنجيز للنهي ـ كما هو واضح ـ وانّ أصل الحل قاصر عن احراز الواقع فلا جدوى له ، فحينئذ لابد من عطف عنان الكلام عن التفصيل في مصب جريانه سعة وضيقاً ، إذ لاأساس له على هذا الفرض أصلاً .

المقام الثاني

في البحث عن اصالة الحل بمعنى الجواز الوضعي أيضاً

انّ المراد من الحلّية الوضعية هو النفوذ والصحة تجاه الحرمة الوضعية المفسّرة بالبطلان وعدم النفوذ ، فاذا كان في البين ما يدلّ على جعل الحلّية الوضعية بالعموم أو الخصوص عند الشك في وجود المانع أو مانعية الموجود يمكن التمسك به لتصحيح الصلاة في المشكوك ، من دون الاحتياج إلى حديث السببية والمسبّبية .

بيانه : بانّ الشك في كون هذا الشيء مما يؤكل أو من غيره شك في كونه مانعاً أو لا ، فاذا حكم الشرع على هذا الموضوع الخاص بالحلّية والنفوذ الوضعي يحكم معه بعدم المنع بلا إثبات ، نظير قاعدة الطهارة عند الشك في نجاسة البدن أو الثوب ، وكذا لو شك في ان هذا الشيء من أجزاء ذاك الحيوان المعلوم حرمة أكله أو من ذلك الحيوان المقطوع حلّيته ، وما إلى ذلك من أنحاء الشك ، لأن الحلّية والحرمة الوضعيتين لا تختصان بالحيوان نفسه ، بل يعم ذانك الوضعيان جميع أجزاءه ، فحينئذ لو شك في وبر حيوان قد انتفى جميع أجزاءه ماعدا ذاك الوبر الخاص يجري الأصل فيه هنا ، بخلاف ما مرّ في المقام الأول .

فهذا في الجملة مما لا ريب فيه ، إنما الكلام في صلوح هذه القاعدة لافادة الحلّية الوضعية أيضاً بعد تمامية دلالتها على التكليفية منها ، فالمهم هنا هو تصوير الجامع بين قسمي الحلّية ، والاشارة إلى الاستعمال فيه باقامة بعض ما يشهد له .

فنقول : لا مرية في استعمال الحل في خصوص الوضعي منه في الكتاب والسنة إجمالاً ، كما لا سترة في استعماله في التكليفي منه البتة ، ولاتضاح القسم الأول منه نشير إلى بعض النصوص المستعمل فيها الحل أو الجواز في خصوص الوضعي ، ثمّ نتبع ذلك بما استعمل فيه الحل أو ما في حكمه في الجامع بين ذينك القسمين حتى تصح دعوى استعماله فيه هيهنا أيضاً .

أما النصوص المستعمل فيها الحل أو الجواز في خصوص الوضعي منه

فمنها : رواية ابن بكير عن أبي عبدالله عليه السلام إذ فيها : فالصلاة في وبره . . . جائز . . . الخ [١]

إذ لاريب في أن المراد من الجواز هنا هو خصوص النفوذ و الصحة في قبال الفساد .

و مكاتبة ابراهيم بن محمد الهمداني . . . يسقط على ثوبي الوبر . . . فكتب لاتجوز الصلاة فيه [٢] ومعناه البطلان وعدم النفوذ .

ومرفوعة محمد بن إسماعيل قال عليه السلام : لاتجوز الصلاة في شعر و وبر مالايؤكل لحمه لأن اكثرها مسوخ [٣] .

و منها : مكاتبة علي بن مهزيار . . . فهل تجوز الصلاة في وبر الأرانب ؟ . . . فكتب عليه السلام : لاتجوز . . . الخ [٤] .

فاستعمل الجواز صدراً وذيلاً في الصحة والنفوذ فقط . ونحوها مكاتبة أحمد ابن اسحاق الأبهري [٥] .

ومنها : رواية إبن أبي يعفور عن أبي عبدالله عليه السلام . . . فقال له ابو عبدالله عليه السلام فإنّ الله تعالى أحلّه وجعل ذكاته موته كما أحلّ الحيتان . . . الخ [٦] .

وقد مرّ أنّ الخز مما يحرم أكله البتة ، فمع ذلك يكون المراد من الحلّية هنا خصوص الصحة ونفوذ الصلاة فيه ، كما تقدم مشروحاً .

ومنها : رواية سعد بن سعد عن الرضا عليه السلام . . . قال عليه السلام اذا حلّ وبره حلّ جلده [٧]

---

(١) و (٢) و (٣) الوسائل باب ٢ من أبواب لباس المصلي ح ١ و ٤ و ٧ .
(٤) و (٥) « « ٧ « « « ح ٣ و ٥ .
(٦) « « ٨ « « « ح ٤ .
(٧) « « ١٠ « « « ح ١٤ .

وقد مرّ أن التلازم إنما هو بين نفوذ الصلاة في الوبر و بين نفوذها في الجلد وأمّا في الجواز التكليفي فلا ، إذ يجوز الانتفاع بوبر الميتة دون جلدها ، فالمراد من الحلّية في طرفي التلازم هو النفوذ الوضعي .

ورواية محمّد بن عبدالله الحميري عن صاحب الزمان عليه السلام إذ فيها : فوقّع عليه السلام : يجوز ، وروى عنه أيضاً لايجوز ، فبأيّ الخبرين نعمل ؟ فأجاب عليه السلام إنما حرم في هذه الأوبار والجلود فأمّا الأوبار وحدها فحلال [١] .

حيث إنه استعمل فيها الجواز الوضعي في موضعين ، و كذا استعمل الحرمة بمعنى البطلان و الحلّية بمعنى الصحة .

ومنها: مكاتبة محمّد بن عبدالجبار إلى أبي محمّد عليه السلام . . . فكتب عليه السلام : لا تحلّ . . . إلخ [٢] . بناءً على استواء ما تتم ومالاتتم في البطلان .

إلى غير ذلك مما لااحتياج إلى نقله . فلا مرية في استعمال الحل والجواز في النفوذ و الصحة ، فمن شاء أكثر منه فليراجع باب ما تجوز الصلاة فيه وحده وما لاتجوز ـ أي ماتتمّ وما لاتتمّ ـ من أبواب النجاسات .

و أما النصوص المستعمل فيها الحلية أو الحرمة في الجامع بين التكليفي و الوضعي

فمنها : رواية جابر الجعفي عن أبي جعفر عليه السلام إذ فيها : ويجوز أن تتختم بالذهب وتصلّي فيه (أي النساء) وحرم ذلك على الرجال إلا في الجهاد [٣] .

حيث إن الجواز في النساء ـ بمعنى مرخى العنان ـ الأعم من التكليف والوضع ، والحرمة في الرجال ـ بمعنى المنع والحرمان ـ الأعم منهما ، ولاخفاء في تصوير الجامع بعد الظهور .

---

(١) الوسائل باب ١٠ من أبواب لباس المصلي ح ١٥ .
(٢) » » ١١ » » » ح ٢ .
(٣) » » ١٦ » » » ح ٦ .

و منها : رواية موسى بن أكيل النميري عن أبي عبدالله عليه السلام . . . و جعل الله الذهب في الدنيا زينة النساء فحرم على الرجال لبسه والصلاة فيه [١] .

إذ المراد هو الجامع إذ لم يتكرر لفظ الحرمة ولو بالعطف ، إذ الصلاة معطوف على اللبس مع بقاء الحرمة بحالها من الوحدة وعدم التكرر .

إلى غير ذلك مما يمكن العثور عليه بعد التتبع .

ويؤيده (موثقة مسعدة بن صدقة) المصدرة بحلّية المشكوك ، الموسطة بأمثلة خاصة ، المذيلة بضابطة عامّة ، وهي « الأشياء كلّها على هذا حتى يستبين لك أو تقوم به البيّنة » .

إذ لاريب في أن حلّية بعض تلك الأمثلة ليست إلا النفوذ والصحة ، كالعبد المحتمل كون اشتراءه مصحوباً بقهره أو خدعته ، وغيره من الأمثلة المصرحة فيها .

فحينئذ يتيسّر دعوى : استعمال الحل في الجامع عند صلوح المورد وعدم قيام الشاهد على الاختصاص ، والمقام من هذا القبيل ، فعند الشك في الحلّية لشبهة موضوعية أو حكمية ـ حيث لا يعلم حال ذاك الحيوان المتولّد من حيوانين مثلاً أو نحو ذلك ـ يحكم بالحلّية والنفوذ ، لقوله عليه السلام « كل شيء لك حلال » وقوله عليه السلام « كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال » .

الجهة الرابعة

في نقد قاعدة المقتضي والمانع و تصحيح التمسك بالسيرة

قد شاع القول باصالة عدم المانع عند الشك فيه ، بحيث يستفاد من ذلك كونه أصلاً مستقلاً بحياله معتمداً عليه لدى العقلاء ، بتقريب إكتفائهم في ترتيب المقتضى على المقتضي بمجرد إحرازه وعدم إحراز وجود المانع (إذ ينتفي المانع

(١) الوسائل باب ٣٠ من أبواب لباس المصلي ح ٥ .

حينئذ بذاك البناء منهم) ويسمى بقاعدة المقتضى والمانع .

و لكن للنقاش فيها مجال ، إذ لم يثبت بنائهم على ذلك بعد ، بل يمكن دعوى الخلاف ، ولاأقل من الشك المساوق للقطع بالعدم في النتيجة . نعم : للمقام خصيصة يمكن بها الحكم بالجواز في المشكوك ، وهو قيام السيرة المعتبرة المستمرة إلى عصر الوحي على عدم الاعتداد بالشك .

و توضيحه : ان المتشرعين في كل عصر لم يكونوا محترزين عن الألبسة المتخذة المعمولة من أجزاء الحيوان ـ كالغنم والبعير ونحوهما من حلال اللحم ـ كما انهم لم يكونوا محترزين من الهرة الطائفة في البيت بحيث يمنعونها من التردد فيه ، ومن المعلوم : إنقداح احتمال سقوط شعراتها على تلك الألبسة أو على غيرها مما هو في البيت بنحو يتحمل مساسه لتلك الأشياء المبتلى بها ، فحينئذ لابد من احتمال وقوع شيء من تلك الشعرات عليها قطعا بحيث لامجال لانكار الاحتمال ، فمعه لايقطع بعدم الوقوع والسقوط فلا مزيل لذاك الاحتمال بعد .

وهكذا ينقدح الاحتمال من ناحية اخرى ، وهو ان الأمكنة التي تجتمع فيها أصواف تلك الحيوانات المحلّلة و أشعارها و أوبارها لا يقطع بخلوصها عن شيء من أصواف الحيوانات المحرمة ، فمعه يحتمل اللصوق والخلط بلا قطع بالعدم . و هكذا في المكائن المعدة للنسج و العمل ، إذ فيها قد يوجد الأصواف والأشعار مما لايؤكل لحمه ، فاين يقطع بعدم خلط شيء منها بتلك الأصواف مما يؤكل لحمه ؟

أضف إلى ذلك : بناء بعض المكائن على الخلط ، ومن المعلوم : أن لا امارة في شيء من هذه الموارد دالّة على العدم حتى يطرد الاحتمال ، لأن يد البايع مثلاً أو السوق ليست امارة على كونه من مأكول اللحم ، إذ وزانه وزان مأكول اللحم في صلوح الملكية وجواز البيع والانتفاع فيما عدا الصلاة .

ولكن مع ذلك كلّه قامت السير المستمرة على عدم الاعتداد بشيء من هذه الشكوك ، بل كانوا يصلّون فيها بلا إشكال ، وإلا لزم اجتنابهم عن مثل تلك الألبسة ـ وهو كما ترى ـ هذا عند احتمال السقوط والخلط ، و أمّا عند احتمال اتخاذ ذاك اللباس من وبر ما لا يؤكل لحمه فقط فلم تقم سيرة هناك .

فتبيّن جواز الصلاة في المشكوك الذي لا يحتمل فيه اتخاذه من وبر محرم الأكل خالصاً ، لقيام هذه الامارة ، كما انه تبيّن الجواز فيه مطلقاً بذينك الأصلين : أحدهما : البراءة في الأقل والأكثر ، و الآخر : اصالة الحلّ ، على ما استظهرناه من الجامع الذي يعم الحلّ الوضعي أيضاً . فهذه طرق ثلاثة لبيان الجواز .

الجهة الخامسة

في الاصل الموضوعي

قد آن موعد إنجاز الوعد ، وهو تتميم الكلام في الاستصحاب . وليعلم : أن الحكم هنا هو جواز الصلاة أو عدمه ، و الموضوع هو الشرطيّة أو المانعية بلحاظ ، وحرمة الأكل وحلّيته بلحاظ آخر . والبحث هنا متمحض في جريان الاستصحاب الموضوعي ، وهو الشرطية أو المانعية ، وكذا حرمة ذاك الحيوان وحلّيته ، إذ لو احرز عدم الشرطية مثلاً لهذا المشكوك أو عدم الحرمة للحيوان الذي اتخذ من أجزاءه هذا اللباس يحكم بجواز الصلاة وصحتها فيه ، فتمام الأمور في مقامين :

المقام الاول

في اصالة عدم جعل الشرطية أو المانعية

لا ريب في مسبوقية جعل الشرطية بالعدم و لو أزلاً ، إذ قبل نزول الوحي لم يجعل ذاك الحكم الوضعي على هذا الشيء الموجود اللحاظي ، حيث إن الحكم

في القضية الحقيقية منحدر نحو الشيء المستوعب لجميع الأفراد المحققة والمقدرة الملحوظة ولو إجمالاً . فقد أتى على هذا الشيء حين من الدهر لم يجعل الشرطية أوالمانعية له ، فاذا شك في التبدل بجعلها له يحكم ببقاءه على ما كان من العدم . ولاميز فيما هو المهم هنا بين نشوء هذا الشك من الشبهة المصداقية أوغيرها ، ولكن لبعض المتأخرين هو «المحقق النائيني ره» مقال في المنع غير خال عن النقد . ومغزاه النقاش في الجريان لوجهين : أحدهما ـ أنّ استصحاب عدم جعل الشرطية لهذا لايثبت وجوب الباقي ، لأن لحاظ الطبعية المصحوبة بذاك المشكوك تارة المجردة عنه اخرى ممالابد منه ، ولارجحان لأحدهما على الآخر ، فأين يرجح الأقل ويثبت وجوبه بعد زوال الشرطية وعدم وجوب الأكثر مع تعارض الأصلين .

وثانيهما : أنّ الأثر مترتب على المجعول لاالجعل الذي هو فعل الشارع ، فانتفاء الثاني غير مجد ما لم ينتف الأول ، وهو الشرطية .

وفيه : أولاً ـ إن لحاظ أصل الطبيعة مما لابد منه في الأقل والأكثر ، والميز بينهما بلحاظ أمر زائد عليها في الثاني وبلالحاظ ما عدا لحاظها في الأول ، إذ ليس معنى وجوب الأقل هو لحاظ إطلاقه بأن يكون اللابشرط قسمياً ، بل معناه عدم لحاظ شيء آخر معه بأن يكون مقسمياً ، فليس فيه مؤنة زائدة وراء لحاظ أصل الطبيعة ، وهذا بخلاف الثاني المستلزم لتلك المؤنة البتّة ، فالزائد المسبوق بالعدم يطرد إحتمال حدوثه بالأصل .

وثانياً ـ إن الجعل وإن كان غير المجعول اعتباراً ، ولكن الأمر فيه سهل لالخفاء الواسطة ، بل لانحدار الأصل نحو المجعول مستقيماً ، وهذا كاستصحاب عدم جعل الوجوب النفسي لشيء ، فما قيل هناك يقال هنا أيضاً ، إذ لامرية في عدم الامتياز بينه وبين الوجوب الغيري في هذه الجهة ، كما انه لاريب في جواز جريان اصالة عدم الوجوب ، فتوهم الاثبات وعدم الجريان فيهما واحد ، وازاحته أيضاً فيهما فاردة .

فكلّ شيء شك في جعل الشرطية أو المانعية له يمكن إحراز عدمه بالاستصحاب الموضوعي ، فمعه يحكم بجواز الصلاة في المشكوك .

المقام الثانى
فى اصالة عدم جعل الحرمة على الحيوان

لاخفاء في أنّ جعل حرمة الأكل على الحيوان لماكان من الحوادث اليومية فهو مما يكون مسبوقاً بالعدم ، فعند الشك في حدوث الجعل عليه وعدمه يحكم ببقاءه على ما كان ، فمع إحراز عدم حرمة ذاك الحيوان يحكم بجواز الصلاة في أجزاءه ، إذ لاحالة منتظرة في الحكم بعد إحراز الموضوع .

ولايعارضها اصالة عدم جعل الحلّية ، لأن الأثر مترتب على الحرمة ـ لما مرّ من تقوية المانعية دون الشرطية ـ فلا أثر للحلّية هنا .

ولافرق بين الشبهة الحكمية والموضوعية ، فالحيوان المردد أمره بين الغنم وغيره مما لايؤكل يحكم بعدم جعل الحرمة فيه ، لأن القضية تكون بنحو الحقيقية المستوعبة لجميع الأفراد محققة أومقدرة بلحاظ واحد .

وأمّا الحيوان المتولّد من الحيوانين الذي لا ينطبق عليه شيء من العناوين المنصوصة ـ كالأرنب و الثعلب و الخنزير و غيرها ـ فيشك فيه بشبهة حكمية ، ولاحراز حلّيته طريق آخر عدا الاستصحاب ، وهو الدليل الاجتهادى الدالّ على الضابط.

وهو مارواه عن الهاشم الحنّاط (على ضبط المجلسي ره) لاالقاسم الخياط (على ما في الوسائل) إذ فيه : ما أكل الورق والشجر فلابأس بأن يصلّى فيه وما أكل الميتة فلاتصلّ فيه [1] .

---

(١) الوسائل باب ٤ من أبواب لباس المصلى ح ٢ .

بناءً على اناطة الصلاة فيه منعاً وجوازاً بحرمة الأكل وحلّيته المستكشفة بذلك ـ أي أكل الورق أو اللحم ـ نعم : لو أشكل الميز بهذا الضابط ـ إمّا لكون ذاك الحيوان مثلاً مما يأكل الورق واللحم معاً أو لغير ذلك ـ يتمسك باصالة عدم جعل الحرمة .

والميز بينها وبين اصالة عدم جعل الشرطية ، هو اختصاص الاولى بالحيوان نفسه ، لأن حرمة الأكل وصف له خاصة ، بخلاف الثانية لجريانها في جميع أجزاءه ايضاً . فعليه لو كان هيهنا حيوانان : أحدهما مقطوع الحرمة ، والآخر مقطوع الحلّية ، ولم يعلم انفصال هذا الجزء من هذا الحيوان أو ذاك ، لما كان لاصالة عدم جعل الحرمة مجال ، للقطع بأحد الطرفين ، فلابد من الاقتصار على عدم جعل الشرطية لهذا الجزء .

هذا اذا كان حرمة الأكل بنفسها موضوعة للبطلان ـ كما استظهرناه ـ وأمّا اذا كانت عبرة إلى الحيوانات الخاصة وعنواناً مشيراً اليها فلامجال لجريان الأصل فيها ـ أي الحرمة ـ حينئذ ، بل يلزم احتساب الحيوان نفسه ، و من المعلوم : انّ الأرنب مثلاً ليس له حالة سابقة لم يكن في تلك الحالة أرنباً ثمّ احتمل صيرورته كذلك ، لأن الذاتيات لاتختلف ولا تتخلّف في الأزل والأبد ، فلامجال لاصالة العدم الأزلي .

نعم : لاحتمال جريانه في أجزاءه من اللحم والصوف ونحوهما مجال ، كما انّ له مجالاً أيضاً بالنسبة إلى وقوع الصلاة في ذاك الحيوان المحتمل كون اللباس من أجزاءه . وقد يفرد لكلّ من هذين الأمرين بحث يخصه مع إمكان الاكتفاء ببحث واحد ، حيث انهما مشتركان فيما هو المهم من سرّ الجريان ومناطه .

و ذلك : لأن اللحم مثلاً ماهيّة خاصة يمكن ان تنسب إلى الأرنب أو غيره مما لايؤكل وإلى الغنم وغيره ممّا يؤكل ، وهكذا الصلاة ماهيّة تمكن ان تنسب بالوقوع في أجزاء ما لا يؤكل أو في أجزاء ما يؤكل ، كالمرأة التي لها ماهيّة

ممكنة الانتساب إلى القرشية تارة وإلى غيرها اخرى ،أو توجد خلق الساعة بلا انتساب إلى قبيلة أصلاً .

فيقال حينئذ : إنّ هذا اللحم أوالصوف لم يكن في الأزل منتسباً إلى الأرنب أو غيره مما لايؤكل فالآن كما كان ، ولايعارضه عدم الانتساب إلى ما يؤكل ، إذ لا أثر له من هذه الجهة المبحوث عنها ـ لما مرّ : من أنّ المستفاد من النصوص مانعية ما لا يؤكل ، لا شرطية ما يؤكل ـ فيحرز عدم كونه مما لايؤكل بلا معارض .

ثمّ إنه لوكان الموضوع مركّباً لامقيداً فالأمر واضح ، وان كان مقيداً (وهو تقيدالصلاة بعدم كونه ممالايؤكل) فلامحذور فيه أيضاً ، لما مرّ في الجهة الثالثة : من أن التقيد لماكان أمره وضعاً ورفعاً بيدالشرع ـ فلذا يحكم بالصحة بعد التجاوز والفراغ وليس إلالرفع اليد عن ذاك التقيد ـ يحكم بترتبه عليه ، و لذلك يكتفي في إحراز شرط الطهارة للصلاة المتقيدة بها ـ حسب قوله عليه السلام « لاصلاة إلابطهور » باستصحابها (أي الطهارة) ولاوجه لارجاعها إلى تقيد المصلّي بها ، فمع إحراز عدم انتساب هذا الجزء إلى ما يؤكل يثبت القيد بالتعبّد و التقيد بالوجدان ، كما كان إحراز الطهارة هناك بالتعبّد و تقيد الصلاة بها بالوجدان . هذا اذا كان مجرد عدم الانتساب إلى القرشية أو ما لايؤكل لحمه كافياً في ثبوت الأثر .

وأمّا اذاكان الأثر مترتباً على المنتسب إلى غير القرشية أو إلى غيرما لايؤكل لحمه ـ بأن لوحظت الماهيّة الموجودة تارة متصفة بالقرشية واخرى متصفة بغيرها بحيث يفرض لها فردثالث (وهو ماتكون مخلوقة الساعة بالاعجاز مثلاً) حيث لااتصاف لها بشيء من ذينك الوضعين ، و كذا فيما لايؤكل ـ فلامجرى للأصل ، لأن عدم القرشية بالعدم المحمولي غيرمثبت للاتصاف بالعدم ، وأمّا العدم النعتي ـ أي الاتصاف بالعدم ـ فلم يكن مسبوقاً باليقين ، لأن تلك الماهيّة في الأزل وإن لم تكن متصفة

بالقرشية بالسالبة المحصّلة ، و لكنها لم تكن متصفة أيضاً بعدم القرشية بالموجبة المعدولة حتى يحكم ببقائها على ماكان . وهكذا مهية تلك القطعة من اللحم أوغيره وإن لم تكن منتسبة إلى الأرنب أوغيره مما لايؤكل لحمه ، ولكنها لم تكن أيضاً منتسبة إلى غيره مما يؤكل لحمه ، و حيث إن الانتساب إلى غير ما لا يؤكل لحمه غير مسبوق باليقين بنحو الموجبة المعدولة فلا مجال لاجراء الأصل فيه .

و لما لم يكن المقام من هذا القبيل بل يكفيه مجرد عدم الانتساب إلى ما لايؤكل فللأصل مجال واسع ، و ذلك لأن الصلاة لم تكن موجودة ولم تلحظ كذلك بل أمر بايجادها فيما لايؤكل ، و حيث إنها لم تكن منتسبة اليه قبل وجودها فليحكم ببقائها كذلك بعد الوجود ، فللتمسك بالأصل الازلي هنا وجه .

إلى هنا انتهى الأمر بالنسبة إلى ما قبل الأخذ في الامتثال بالشروع في الصلاة .

وأمّا بالنسبة إلى الأثناء : بان شك في أنّ هذا الشيء الملقى على ثوبه حينئذ هل هو من أجزاء مايؤكل أومالايؤكل ؟ فالمرجع فيه اصالة الصحة في الجملة ، وتفصيله من حيث اثباتها للصحة التأهلية ونحوها موكول إلى محلّه .

مسئلة ١٩ ـ اذا صلى فى غير المأكول جاهلا أو ناسياً فالاقوى صحة صلاته .

إنّ للجهل صوراً يمتاز بعضها عن بعض ، إذ هو قد يكون بالذهول و عدم الالتفات رأساً ، وقد يكون باعتقاد الخلاف (المسمّى بالجهل المركب) وقد يكون بالشك بعد الالتفات (المسمّى بالبسيط منه) وهو أيضاً قد يكون بلحاظ أصل الوجود بأن يشك في وجود شيء مما لا يؤكل ، و قد يكون بلحاظ وصف الموجود بأن

يشك في كون هذا الشيء الملقى على ثوبه مثلاً مما لا يؤكل .

هذا بلحاظ الموضوع ، وأمّا بلحاظ الحكم فقد يكون قاصراً ، وقد يكون مقصراً ، مع تأتي بعض ما اشير اليه فيه أيضاً . وهكذا للنسيان : من نسيان الموضوع تارةً والحكم اخرى ، ولهذا انقسام على حدة بلحاظ عدم التحفظ في مظنته ، إلى غير ذلك مما مرّ في الميتة وغيرها من النظائر .

والذي يستدلّ للصحة أمران : أحدهما (صحيحة عبد الرحمن) والآخر (قاعدة لاتعاد) .

أمّا الاولى : فهي ما رواه عنه ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : سألت أباعبدالله عليه السلام عن الرجل يصلّي وفي ثوبه عذرة من انسان أو سنّور أو كلب أيعيد صلاته ؟ قال عليه السلام : إن كان لم يعلم فلا يعيد[1] .

إنّ المستفاد من المنطوق هو اختصاص عدم الاعادة بما اذا لم يكن مسبوقاً بالعلم ، وأمّا المسبوق به كالنسيان ونحوه ، فلا . ولعدم سبق العلم أقسام ـ منها : الاعتقاد بالخلاف ، ومنها : الذهول والغفلة المحضة ، ومنها : الشك في أصل الوجود فجميع هذه الصور الثلاث مندرجة في المنطوق ، فلا إعادة فيها .

وأمّا الشك في وصف الموجود فمحل تأمّل ، لأن المنساق من الرواية هو عدم العلم بالوجود ، لا الشك في وصف ما علم وجوده . كما أنّ المستفاد منها الجهل بالموضوع لا الحكم ، إذ ظاهرها عدم العلم بوجود ما ذكر في السؤال من تلك الأمور لا حكمها ، كما أنّ النسيان أيضاً خارج عنها ، فلا يمكن استناد ما في المتن اليها إلا في بعض الصور ـ كما اشير اليه ـ والمذكور فيها وإن كان هو الجزء النجس ، ولكن يتعدى عنه إلى غيره ـ كالوبر ـ بالفحوى .

وأمّا المفهوم : فهو دالّ على لزوم الاعادة عند سبق العلم ، ولكنه غير ظاهر

(١) الوسائل باب ٤٠ من أبواب النجاسات ح ٥ .

في استنادها إلى نجاسته أو كونه من أجزاء مالايؤكل ، لاحتمال دخالة النجاسة أيضاً ، فلا يمكن التعدي إلى الأجزاء الطاهرة كالوبر والصوف ، فلوصلّى في وبر الأرنب مثلاً ناسياً لايمكن الحكم بالاعادة المستندة إلى المفهوم . و هذا بخلاف التعدي في المنطوق ، لأنه اذا لم تجب الاعادة فيما لوصلّى في الجزء النجس لاتجب أيضاً في الجزء الطاهر بالأولوية ، إذلايحتمل دخالة النجس في عدم الاعادة .

ولاخفاء في أنّ الكلام بلحاظ عذرة السنور أو الكلب ، وأمّا عذرة الانسان فالمنع فيها للنجاسة فقط ، إذ لايحتمل دخالة كونها من أجزاء مالايؤكل لحمه المنصرف عن الانسان . والحاصل : أنّ المفهوم لايدلّ على المقام أصلاً .

و أمّا الثانية ـ أي قاعدة لاتعاد ـ فتدلّ على نفي الاعادة من أيّ خلل كان عدا الخلل الناشيء من تلك الأمور الخمسة ، و من المعلوم : أنّ الاختلال قد يكون بفقد مايعتبر وجوده كالجزء والشرط ، و قد يكون بوجود مايعتبر عدمه كالمانع . و كل واحد منهما ، قد يكون عن جهل بالموضوع أوالحكم ، وقد يكون عن نسيان بهما أوبأحدهما ، وقد يكون بالعلم والعمد .

وقدمرّ انصرافها عن العلم والعمد ، و كذا عن الجهل عن تقصير . وأمّا غير ذلك من الجهل والنسيان المتعارف فمندرج تحتها ، فتدلّ على نفي الاعادة ، فحينئذ يتم ما في «المتن» المستفاد منه ما يستفاد منها .

وقد يتوهم : عدم شمولها للاختلال الناشيء من وجود مايعتبر فقده كالمانع ، بشهادة استثناء امور كلّها مما يعتبر وجوده للجزئية أو الشرطية . ولكنه يزاح بصلوح عموم المستثنى منه ـ لحذف المتعلّق ـ للاستدلال بها على التسوية بين مايعتبر وجوده فافتقد وما يعتبر عدمه فوجد كالمقام ، ولا يكون المستثنى قرينة على التخصيص أصلاً ، ولعلّه لائح .

نعم : يعارضها (موثق ابن بكير) المتقدم ، لقوله عليه السلام فيه «. . . لايقبل الله تلك الصلاة حتى يصلّي في غيره مما أحلّ الله اكله . . . الخ» .

حيث إن ظاهره بعد بيان المانعية في الصدر هو بيان حال الصلاة المفروض وجودها فيما لايؤكل : من عدم القبول ، فالفقرة الاولى لبيان الحكم الأوّلي ، والثانية لبيان الحكم الثانوي ، فظاهر الاولى بيان المانعية ، وظاهر الثانية بيان حكم الصلاة في المانع ، ومقتضى إطلاقها فساد تلك الصلاة المفروض وجودها فيما لايؤكل على أي تقدير كان من الجهل والنسيان ، فتعارض قاعدة (لاتعاد) .

ولكن يمكن العلاج بأنّ مورد هذا الموثّق وإن كان خاصاً بالقياس إلى تلك القاعدة التي تعمّه وغيره ، ولكن مناط الجمع العرفي بتقديم الخاص على العام ليس مما يلزم الخضوع لديه تعبّداً ، بل لنكتة قوة ظهوره على ظهور العام و هي مفقودة في المقام ، بل الأمر فيه بالعكس ، لأنّ ظهور قاعدة (لاتعاد) في نفي الاعادة بيّن ، كما أنّ المنساق منها الشرح لأدلّة العناوين الأولية .

وأمّا ظهور الفقرة الثانية من الموثّق في تأسيس حكم آخر وراء ما استفيد من الفقرة الاولى فضعيف ، وذلك : للاحتمال القوي بكونها تأكيداً لما دلّت عليه الفقرة الأولى من بيان المانعية لا شيء آخر ، فحينئذ لا تكافؤ تلك القاعدة ، إذ المكافئة متوقفة على ظهورها ـ أي هذه الفقرة الثانية ـ في التأسيس تامّاً ، و مع انقداح ذاك الاحتمال فلاظهور لها فيه كظهور تلك القاعدة في نفي الاعادة ، فيقدم ماهو الأقوى ظهوراً وهي (قاعدة لا تعاد) .

مسئلة ٢٠ ـ الظاهر عدم الفرق بين ما يحرم أكله بالاصالة أو بالعرض كالموطوء والجلال وان كان لايخلو عن اشكال .

إنّ الذي يحرم أكله على أقسام : الأول : أن تكون حرمته ذاتية كالأرنب ونحوه . والثاني : أن تكون عرضية غيرقابلة للزوال بعد الحدوث و إن لم تكن

عارضة عليه حين الوجود كالموطوء للانسان ، فان الحرمة عارضة عليه بالوطىء لاقبله وغيرقابلة للزوال البتة . والثالث : أن تكون كذلك ـ أي عرضية غيرقابلة للزوال ـ ولكن مصحوبة له حال الوجود ، نحوولد الموطوء ، بناءً على التوارث وحرمة أكل مايتولّد منه . والرابع : أن تكون حرمته العرضية قابلة للزوال كالجلّال الذي يمكن استبراءه . والخامس : أن تكون حرمته العرضية ناشئة من الحلف أوالغصب أونهي الوالدين ، وما إلى ذلك من النظائر ، من دون حدوث صفة في ذاك الحيوان ، و من دون اتساع شعاع حرمته ، بل تختص بشخص خاص كالحالف أو نحوه . فهذه هي الوجوه المتصورة في محرم الأكل .

ثم انّه لاريب في اندراج القسم الأول تحت مايمنع عن الصلاة فيما لايؤكل لأنه المتيقن منه ، وإنما الكلام في اندراج ماعداه مما تكون حرمته عرضية لا ذاتية بحتة ، وانصرافه عنه ، وفي بيان مايدلّ على الجواز لولا الانصراف .

والذي ينبغي أن يقال : إنّ ذاك الدليل منصرف عن غير واحد من تلك الأقسام العرضية ، نعم : يحتمل اندراج الثالث فيه .

ولكن يلزم التنبه بأنّ المناط هو كون ظهور دليل المنع في الشمول لجميع تلك الأقسام و عدم انصرافه عنها أقوى ؟ أو كون ظهور دليل الجواز في ذلك أقوى ؟ فيقدم ماهو الأقوى ظهوراً .

والذي يدلّ على الجواز هو مارواه عن هاشم الحنّاط انه قال: سمعت موسى بن جعفر عليه السلام يقول : ماأكل الورق والشجر فلابأس بان يصلّى فيه . . . الخ[1].

والسند معتبر على ضبط المجلسي (ره) بـ «هاشم» لا مافي الوسائل من ضبطه بـ «قاسم الخيّاط» كما مرّ.

و أمّا المتن : فظاهره الجواز فيما يأكل الورق والشجر كالغنم و البقر

(١) الوسائل باب ٤ من أبواب لباس المصلى ح ٢ .

و نحوهما مطلقاً ، بلا امتياز بين الموطوء من ذلك و غيره . و من الواضح : أنّ ظهوره في الجواز أقوى من ظهور دليل المنع ـ على تسليم عدم انصرافه عن الحرمة العرضية ـ أضف إلى ذلك : انه على فرض الشمول لايحكم بلزوم الاجتناب عن الشعر الكائن عليه حال عروض الحرمة ، بل الحكم منحدر نحوما ينبت منه بعد ذلك ، إذ يبعد الحكم بأنّ هذا الشعر لم يكن مانعاً قبيل ذلك ثم صار مانعاً . و الغرض أنّ هذا و اشباهه موجب لضعف ظهور دليل المنع لولا انصرافه عن الحرمة العرضية رأساً .

وما رواه عن سعد بن سعد الأشعرى المتقدم مراراً[1].

وقد اشير إلى أنّ دلالته على المنع متوقفة على بيان مقدمة مطويّة ، وهي أنّ عدم جواز السمور ليس لعدم جواز الانتفاع به كالميتة ، فلابد من أن يكون بلحاظ الصلاة ، كما أنّ سرّ الاستعلام هو أنّ المنع عن الصلاة إمّا لكونه من الحشرات أو السباع أوالمسوخ ، وحيث إنّ الأول معلوم العدم والثالث أمره بيد الشارع ، فلا مجال للاستعلام ، فبقى الإحتمال الثاني ، فلذا استعلم عن الصيد ، فلمّا قيل : نعم حكم عليه السلام بالمنع من دون التفصيل بين الموطوء منه و غيره ، فيدلّ على الجواز مطلقاً ، اللّهم إلا أن يقال : بعدم صلوح السمور لوطىء الانسان حسب صغر جثّته فحينئذ يقصر عن الدلالة فيصير مويّداً .

فتحصّل : أنّ دليل المنع لو لم يكن منصرفاً سيّما عن مثل المحلوف والمغصوب لايكون ظهوره فيه قويّاً بنحو يعارض ظهور دليل الجواز ، فينحصر المنع بالحرام الذاتي .

---

(١) الوسائل باب ٢ من أبواب لباس المصلى ح ١ .

الخامس ـ ان لا يكون من الذهب للرجال . ولا يجوز لبسه لهم فى غير الصلاة أيضاً .

إنّ المستفاد من المتن أمران : الأول ـ هو الحكم الوضعي ، أي بطلان الصلاة في الذهب . والثاني ـ هو الحكم التكليفي ، أي عدم جواز لبسه في نفسه للرجال فيهما ، فيقع الكلام في مقامين :

اما المقام الاول

ففى الحكم الوضعى وهو بطلان صلاة الرجل فى الذهب

قدمرّ (في مانعية غير المأكول) لزوم الاكتفاء في البطلان بمجرد التلطخ أيضاً، لاشتمال ماهو المهم في ذاك الباب على الروث والبول (وهو موثّق ابن بكير) فهل المقام من ذاك القبيل أو لابد فيه من تحقق الظرفية الحقيقية بنحو الاحاطة والاشتمال بالنسبة إلى خصوص الذهب ؟ فيلزم التأمّل التام في نطاق دليل الباب حتى يؤخذ بمفاده .

والذي يستدل به للبطلان هو غير واحد من النصوص .

منها : ما رواه عن عمّار بن موسى عن أبي عبدالله عليه السلام (في حديث) : قال: لا يلبس الرجل الذهب ولا يصلّي فيه لأنه من لباس أهل الجنة[1].

إنّ المستفاد من (الفقرة الاولى) هو عدم جواز لبس الذهب للرجل تكليفاً ، سواء كان حال الصلاة أو غيرها . و من (الفقرة الثانية) هو عدم جوازه وضعاً ، لأن المتسبق إلى الذهن من النهي عن الصلاة في شيء هو مانعيته عن صحتها ـ كما مرّ ـ لأنه

(١) الوسائل باب ٣٠ من أبواب لباس المصلى ح ٢ .

من خواص النهي المتعلّق بمركب ذي أجزاء وشرائط وموانع ، إلا ماقام الشاهد على الخلاف . ولهذا المقام خصيصة دالّة على أنّ المراد من (الفقرة الثانية) هو المنع الوضعي لا التكليفي ، وهي دلالة (الفقرة الاولى) على المنع التكليفي بالنسبة إلى حال الصلاة أيضاً ـ كما اشير اليه .

ثمّ إنّ مرجع الضمير المجرور بـ (في) في الفقرة الثانية إمّا الذهب وإمّا الملبوس ، وعلى أي تقدير : لابد من الاشتمال الظرفي المستفاد من لفظة (في) من دون الاكتفاء بالمعية و التلطخ ، بل لايكتفي بمثل التختم ونحوه ، فان استقر الحكم في هذه الأمور فلدليل آخر لالهذه (الموثّقة) القاصرة عن الشمول لها بنفسها والعارية عن قرينة التعميم ـ كما في غير المأكول ـ نعم : لو استفيد من عمومية التعليل لكان له وجه ، ولكنه أيضاً خاص في اللباس . إلا أن يقال : بأن اختصاص لباس الذهب لأهل الجنة حكمة للمنع عن الذهب مطلقاً و ان لم يكن لباساً ، ولاخفاء في اعتسافه .

والذي يوجب النقاش في دلالتها على الحكم اللزومي هو تصدرها بأمر غير لزومي ، و هو مارواه (٥ باب ٣٢) في الرجل يصلّي وعليه خاتم حديد ؟ قال : لا ولايتختم به الرجل فإنه من لباس أهل النار .

حيث إنّ كل واحد من هذين الحكمين غير لزومي ، فلاحرمة تكليفية في في التختم بالحديد ، ولاوضعية في الصلاة متختماً ، فلاتحاد السياق حكماً وتعليلاً يحتمل كون الحكم في الذهب أيضاً غير لزومي .

ولكن يمكن المنع ، بأنّ قيام الشاهد الخارجي على أنّ حكم الصدر غير لزومي لايدلّ على أنّ حكم الذيل كذلك ، فللانفكاك مجال .

ومنها : مارواه عن موسى بن أكيل النميري ، عن أبي عبدالله عليه السلام في الحديد إنه حلية أهل النار والذهب إنّه حلية أهل الجنة ، وجعل الله الذهب زينة النساء

فحرّم على الرجال لبسه والصلاة فيه [١].

إنّ المستفاد من الفقرة الثانية، هو المنع التكليفي لعنوان اللبس مطلقاً حال الصلاة أو غيرها، والمنع الوضعي للصلاة في الذهب ـ على التقريب المتقدم ـ والنقاش فيه بأنّ الفقرة الاولى لحكم غير لزومي مندفع بمامرّ.

نعم: لااعتداد بالسند لضعفه، ولامجال لتوهم الجبران مالم يحرز استناد الأصحاب اليها، وأنّى يحرز ذلك؟ مع ما في الباب من الموثّقة المتقدمة، ومع مافي كلمات غير واحد منهم من التمسك بالقاعدة الناطقة بأن المنهي عنه لا يكون مقرباً، ونحو ذلك، وإن كان للنقد فيها مجال متسع. والغرض أنّ إحراز الاستناد إلى هذه الرواية بعيد جداً.

ومنها: ما رواه عن جابر الجعفي قال: سمعت أباجعفر عليه السلام يقول: ليس على النساء أذان، إلى أن قال: ويجوز أن تتختم بالذهب وتصلّي فيه، وحرم ذلك على الرجال إلا في الجهاد [٢].

وظاهرها المنع تكليفاً ووضعاً حتى بالنسبة إلى الخاتم أيضاً، فالصلاة فيه باطلة. وقد مرّ عدم إمكان استفادة مثل ذلك من تينك الروايتين.

إنما الكلام في السند، حيث ادعى «ابن الغضائري» أنّ «جابراً» و إن كان موثّقاً، إلا أنّ جميع من رواه عنه ضعيف، فحينئذ لااعتداد به بعد عدم إحراز الاستناد الجابر أيضاً، فليس في الباب إلا (موثّقة عمّار) مع ذاك الكلام فيها. نعم: لوتم الأمر بالنسبة إلى الحكم التكليفي لقوى ظهورها في المنع الوضعي أيضاً، أمّا لولم يتمّ ذلك بأن كان اللبس في نفسه مكروهاً ـ كما في الحديد ـ فيشكل الاستدلال بها للمنع الوضعي، فارتقب.

---

(١) الوسائل باب ٣٠ من أبواب لباس المصلي ح ٥.

(٢) « « ١٦ « « « ح ٦.

وأما المقام الثاني

ففي الحكم التكليفي وهو حرمة لبس الذهب والتختم به

و حيث إنّ في الباب طائفتين من النصوص : إحديهما للمنع والاخرى للجواز ، فيلزم النقل والجمع حتى يتجه ما هو الحق من العلاج .

فمن الطائفة الدالة على الحرمة التكليفية : ماروا ه عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله لأمير المؤمنين عليه السلام : لاتختم بالذهب فانه زينتك في الآخرة [١] ونحوها ما رواه عن أبي الجارود عن أبي جعفر عليه السلام [٢] .

وظاهرها المنع عن اللباس بالأولوية ـ اذا كان ظاهراً ـ لأنّ حرمة التختم مستلزمة لحرمة اللباس كذلك ، مضافاً إلى امكان استفادته من التعليل . نعم : اصطياد الحكم العام متوقف على إلقاء الخصوصية وانه لاامتياز لعلي عليه السلام فيه ،مع ما سيأتي من الميز الملائم لامامة المسلمين ، فعلى القاطع بعدم الخصوصية أن يستدل بها للعموم .

وفي رواية جراح المدائني عن أبي عبدالله عليه السلام قال : لاتجعل في يدك خاتماً من ذهب [٣] .

و في رواية مسعدة بن صدقة عن جعفر بن محمد عليهما السلام إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله نهاهم عن سبع منها التختم بالذهب [٤] .

ولاظهور لها في مرجع الضمير من أنّ المراد من هؤلاء الذين نهاهم الرسول صلى الله عليه وآله هل الأئمة عليهم السلام لكونهم زعماء الأمّة المرحومة ، أوكافة المسلمين ؟ فعلى الأول : يحتاج التعميم إلى إلقاء الخصوصية .

وفي رواية علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام قال : سألته عن الرجل هل يصلح له الخاتم الذهب ؟ قال : لا [٥] .

---

(١) و (٢) و (٣) و (٤) و (٥) الوسائل باب ٣٠ من أبواب لباس المصلى ح ١ و ٦ و ٢ و ٩ و ١٠ .

و دلالتها على الحرمة متوقفة على إمكان استفادتها من نفي الصلاح ، و إلا فلاظهور لقوله (لا) ـ أي لايصلح ـ إلا في المرجوحية .

وفي رواية حنان بن سدير عن أبي عبدالله عليه السلام قال النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام : إيّاك أن تتختم بالذهب فانه حليتك في الجنّة . . . الخ [١] . وظهورها في المنع غير قوي بعد لحاظ السياق ، كما أنّ استفادة العموم منها متوقفة على إلقاء الخصوصية.

إلى غير ذلك مما يعثر عليه المتتبّع ، لتظافره واستفاضته .

ومن الطائفة الدالّة على الجواز : ما رواه جعفر بن محمد الأشعري ، عن ابن القدّاح ، عن أبي عبدالله عليه السلام إنّ النبي صلى الله عليه وآله تختم في يساره بخاتم من ذهب ثم خرج على الناس ، فطفق ينظرون اليه ، فوضع يده اليمنى على خنصره اليسرى حتى رجع إلى البيت ، فرمى به فما لبسه [٢] .

حيث إنّ ظاهرها الجواز ، وإلا لما لبسه . و أمّا سرّ نظرهم اليه : فلعلّه كان معجباً في زمن الفقر العام والمعيشة الهالكة ، لا أنه للحرمة والمنع ـ وهو واضح ـ إذ مدار المنع والجواز هو ما استفيد منه صلى الله عليه وآله وهذا أوان التشريع والتقنين ، فمن اين علموا بالمنع حتى ينظروا اليه نظر الاعجاب ؟ كما أنّ حمله على النسخ بعيد ، لعدم تعرضه في شيء من موارد تعديد المنسوخات ، ولابائه ذلك ، لأن ظاهره الترك بمجرد الرجوع إلى البيت . واحتمال اختصاص الجواز بالنبيّ صلى الله عليه وآله لزعامته الدينية آتٍ فيما دلّ على المنع من توجهه إلى علي عليه السلام حيث إنه يحتمل اختصاص المنع به عليه السلام فكيف يمكن التعدى عن الزعيم الديني إلى غيره في الجواز أو المنع .

ومنها : ما رواه عن الحلبي ، عن الصادق عليه السلام قال : قال علي عليه السلام : نهاني رسول الله صلى الله عليه وآله ولا أقول : نهاكم عن التختم بالذهب . . . الخ [٣] .

---

(١) و (٢) و (٣) الوسائل باب ٣٠ من أبواب لباس المصلى ح ١١ و ٣ و ٧ .

إذ لو كان المنع عامّاً لما قال عليه السلام « ولاأقول نهاكم » فيكشف عمّا احتملناه سابقاً : من اختصاص المنع به عليه السلام .

ولكن الانصاف : قصور مثل هذا التعبير عن إفادة عدم النهي ، وأقصاه التأييد ، لا الدلالة .

ومنها : ما رواه عن ابن عازب قال : نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن سبع وأمر بسبع ، نهانا ان نتختم بالذهب وعن الشرب في آنية الذهب والفضة . . . وأمرنا باتباع الجنائز و عيادة المريض و تسميت العاطس و نصرة المظلوم و إفشاء السلام وإجابة الداعي وإبرار القسم [1] .

حيث إنّ الحكم في غير واحد من تلك الأمور ليس بلزومي ، فمن أين يكون النهي تحريمياً ؟

و الحاصل : أنّ انضمام مثل هذه الرواية إلى الرواية الاولى يتم الأمر (وهو الجواز) فيعارض ما تقدم من أدلّة المنع .

وقد يعالج بتقدم تلك الأدلّة المانعة لاعراض الأصحاب عن دليل الجواز ، ولذا ادعى الاجماع على المنع .

وفيه : أنه لااعتداد بالاجماع بعد ما في الباب من النصوص ، لبعد احتمال نيلهم إلى نص خاص غير ما بأيدينا ، كما أنه لامجال للاعتماد على عملهم ما لم يحرز الاعراض عن أدلّة الجواز ، إذ يحتمل كونه لترجيح تلك الطائفة المانعة استنباطاً . ومن المعلوم : أنّ كيفية اجتهادهم غير حجة على من غيرهم .

وقد يعالج بحمل طائفة المنع على الكراهة ـ كما لايبعد ـ فعند ضعف دليل الحرمة يشكل الحكم بالمنع الوضعي أيضاً ، لما تقدم : من تصدره بحكم (الحديد) المحمول على الكراهة ، فلو حمل الحكم التكليفي الوارد في الذهب

(١) الوسائل باب ٣٠ من أبواب لباس المصلى ح ٨ .

أيضاً عليها لما تـمّ ظهور ما ورد في الحكم الوضعي في المنع ، إذ السياق واحد والتعبير فارد .

ولكن الانصاف : لزوم الأخذ بالمنع ، لأن في سند الجـواز من لم يوثّق ـ كالأشعري ـ إلا بالتشبّث بكثرة روايته . وكذا سند ما رواه الحلبـي عن أبي عبدالله عليه السلام ، فالرجحان للمنع ، بما سنشير .

ثم إنه بناءً على رجحان المنع التكليفي على الجواز المعـرض عن دليله ـ أو لأن العمدة فيه هو خبر « جعفر بن محمّد الأشعري » المتقدم وهو لم يوثّق تامّاً ـ قـد يفصّل في بطلان الصلاة بين كون الساتر ذهباً وكون غيره ذهباً ، باختصاص البطلان بالأول دون الثاني ، لأن الستر شرط للعبادة فلا يكفيه الحرام فلابد من أن يكون حلالاً ، بخلاف غيره مما لا يكون شرطاً ، كسائر الألبسة .

و فيه : أنه على فرض الحرمة متوقف على مقدمتين كلتاهما ممنوعتان .

الاولى : أن يكون وزان الشرط هو وزان الجزء ، فكما أنّ جزء المركّب العبادي عبادة كذلك شرطه . والثانية : أن يمتنع اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد ، فحينئذ يصـير الستر كـ(لاستر) و معه تبطل الصلاة لفقدها بعض الشرائط ولكن كل واحدة منهما ممنوعة .

أمّا الاولى : فلأن المستفاد من الامر العبادى المنحـدر نحو المركّب ليس ازيد من عبادية أجزاءه ، وأمّا الشرائط فلا ، ولذا تصح صلاة من صلّى مستقبلاً إلى القبلة بلا توجّـه بذلك أصلاً ، أو غسل ثوبه النجس بماء مغصوب ، وما إلى ذلك من النظائر ، فالشرط من حيث هو شرط ليس بأمر عبادي . نعـم : قد يجعل الأمر العبادي مقدمة وشرطاً لامر آخر ـ كالوضوء أو الطهارة للصلاة ـ إذ الشرط هنا إمّا الغسلتان والمسحتان بقصد القربة ، أو الطهارة التي لا تحصل إلا بقصدها ـ أي القربة ـ وعلى أيّ حال : قـد يجعل الأمر العبادي شرطاً للصلاة ، لا أنّ الشرطية قد اقتضت العبادية .

وأمّا الثانية : فلأنّ الحق هو كفاية تعدد العنوان في تحمل الأمر والنهي ، فيجوز الجمع بينهما ، لما في محلّه .

وانت خبير بأنّ هذا التفصيل مبتن على عدم تمامية المنع الوضعي ، وإلا لما اختص بالساتر و لما خرج ما ليس بساتر فعلاً أو شأناً ، كالخاتم و نحوه مما لاصلوح له للستر .

بقي الامر في أنّ مدار الحرمة التكليفية هل هو صدق لبس الذهب ؟ حتى لاينطبق على نحو الخاتم ومايشد به السن وغير ذلك من الاشباه ، أوالتزيّن ؟ حتى لاينطبق على ما لايكون مرئياً كالمستور تحت اللباس ، أو هما معاً ؟

فعلى الأولين : لايكون مورد الافتراق مشمولاً للمنع ، إذ على الأول لاحرمة فيما لايكون لبساً و إن كان زينة ، وعلى الثاني لاحرمة فيما لايكون زينة وإن كان لبساً .

وأمّا على الأخير : فيحرم الجميع ، وسيوافيك تحقيقه في ثنايا المقال .

و لافرق بين ان يكون خالصاً أو ممزوجاً ، بل الاقوى اجتناب الملحم به والمذهب بالتمويه والطلى اذا صدق عليه لبس الذهب .

لوتمّ دليل المنع الوضعي كما عليه « الماتن ره » للزم الاقتصار بقدر نطاقه ، ومن المعلوم : أنّ المنساق من لبس الذهب لبس ما هو المعمول منه خالصاً ، فلا بطلان في الممزوج فضلاً عن غيره .

إلا أنّ الحق هو التعدي عن الخالص ، لنكتة نشير اليها ـ وهي قلّة التعارف

بل فقده ـ إذ لايعمل من الذهب الخالص بلا امتزاج غيره معه لباس ، اللهم إلا في مثل الدرع والبيضة .

نعم : لايكون الممزوج بعزيز فلااختصاص بالخالص ، ولكن لابد من صدق الصلاة فيه ، إذ الممتزج على اقسام :

منها : ما يتولد من المزج عنوان ثالث لاينطبق عليه أحد المزيجين ، نظير تولد الحيوان الثالث من الحيوانين لايصدق عليه اسم أحد منهما .

ومنها : مايصدق عليه الذهب فقط ، لغلبته وكثرته .

ومنها : مايصدق عليه المزيج الآخر فقط ، لذلك .

ومنها : مايصدق عليه كلا العنوانين .

فعلى الأول و الثالث : لاسند للبطلان إذ لاتصدق الصلاة في الذهب ، دون الثاني و الرابع لصدقها فيه .

وحيث إنه ليس في الباب ما يشهد للتعميم الشامل لمثل التلطخ و نحوه ، كما في غير المأكول ، لشهادة قوله « الروث و البول . . . الخ » في موثق « ابن بكير » على ذلك ، فلابد من الاقتصار على مايصدق هناك الظرفية الحقيقية .

ومن هنا يتضح حكم الملحم ـ أي الثوب الذي لحمته الذهب ـ من دوران البطلان مدار صدق الصلاة فيه . و أما سر اختصاصه بالذكر دون ما كان سداه ذهباً ، فلعله لأن اللحمة هي الخيوط الواقعة عرضاً فوق الخيوط الواقعة طولاً المسماة بالسدي حفظاً للزينة المناسبة للظهور ، وعند جعله سدى يصير مخفياً باللحمة فلايحصل الغرض النوعي وهي الزينة . كما أن من المحتمل أن السر هو رد ما أفتى به بعض الأصحاب تصريحاً بجواز الملحم .

و أما المذهب : فقد يكون بنحو التمويه الذي لايبقى من الجرم و العين إلا الأثر من اللون ، وقد يكون بنحو الطلي المصحوب للجرم و العين ، فعلى

الأول : لاتصدق (الصلاة في الذهب) ، كما لاتصدق (الصلاة في السواد) عند لبس الثوب الأسود ، وعلى الثاني : تصدق وتبطل .

والحاصل : أنّ في الباب طوائف من النصوص ، منها : مايدلّ على الحرمة التكليفية فقط ، ومنها : مايدل على المنع الوضعي كذلك ، ومنها : ما يدلّ على المنعين معاً .

قدمرت الطائفة الثالثة (في المقام الأول الباحث عن الحكم الوضعي) واتضح هناك تمامية نصاب دلالتها على البطلان في خصوص ماصدقت الصلاة في الذهب بأن يكون ملبوساً ، وإن نوقش فيه باقترانه بالمنع عن الحديد المحمول على التنزيه ولكن اجيب بأنّ ظاهر الامر هو البعث ـ أيّ أمر كان ـ وظاهر المنع والنهي هو الزجر ـ أيّ نهي كان ـ فمالم يقم شاهد على ترخيص الترك في الأول والفعل في الثاني يستفاد منه الوجوب والحرمة ، ولامساس لما قام الشاهد فيه على مالم يقم ، إذ ليس للسياق الواحد شأن به يرفع اليد عن ظاهر اللفظ مالم يقم الشاهد على الصرف . كما انه نوقش في تمامية دلالتها على المنع الوضعي تارة اخرى بصحابته للمنع التكليفي في فقرة واحدة ، مع أنّ في الباب مايدلّ على الجواز ، فلااستقرار لظهورها في المنع التكليفي ومعه لاينعقد ظهورها في المنع الوضعي أيضاً لكونهما معاً مما افيد بجملة واحدة ، ولكن قد اشير إلى جوابه سابقاً : بأنّ الطائفة الدالّة على المنع التكليفي فقط تامة لامرية فيها لتظافرها واعتضاد بعضها ببعض المرتفع به محذور ضعف سند بعضها في الجملة .

وأمّا الطائفة الدالّة على الجواز التكليفي : فضعيفة السند ، لأن عمدتها هو رواية «ابن القداح» الموهون بـ «الأشعري» الذي لم يوثق إلا بالاحتيال إلى كونه ممن يكثر الرواية ، وكذا رواية «الحلبي» الموهون بـ «حمزة بن محمّد العلوي» الذي لم يوثق إلا بذلك ، فهذا مما يوجب الحدس القوي بأن سرّ إطباق الأصحاب على المنع

التكليفي هوالاعراض السندي عن الطائفة الدالّة على الجواز ، فيتم نصاب حجية الطائفة الدالّة على المنع التكليفي بلامعارض ، كما انه قد تمّ نصاب حجية الطائفة الدالّة على المنع الوضعي المشتملة على المنع التكليفي أيضاً .

فحينئذ يحكم بحرمة لبس الذهب للرجل و ببطلان صلاته فيه اذا صدق اللبس، لأنّ المأخوذ في لسان دليل المنع الوضعي هـو الظرفية المتوقفة على صدق اللبس ، فعند عدم صدق اللبس بالظرفية الحقيقية لادليل على البطلان أصلاً .

وأمّا الحرمة التكليفية فيما لم يصدق اللبس ـ كالخاتم و نحوه ـ فيمكن إثباتها بالطائفة الكافلة للمنع التكليفي فقط من دون أخـذ عنوان اللبس فيها ، فالصلاة في الخاتم الذهب و نحوه ممالايصدق اللبس صحيحة ، إذلامنع وضعي مع عدم اقتضاء المنع التكليفي عنه للبطلان .

ولافرق بين ما تتم فيه الصلاة وما لاتتم ـ كالخاتم والزر ونحوهما .

قد تبيّن لك أنّ مدار الحرمة التكليفية أوسع من مدار الحرمة الوضعية، لانحصار الأخيرة فيما يصدق اللبس مع اتساع الاولى فيما يعم غيره أيضاً ، فحينئذ تعميم البطلان بنحو يشمل مالاتتم فيه الصلاة متوقف على عدم التعدي عن عنوان (اللبس) فما لم يتعد عنه ـ كالتكة والقلنسوة و الجورب والمنطقة والـزر المتصل بالثوب خيطاً أونسجاً أونحوذلك ـ يندرج في عموم المنع الوضعي مع غمض النظر عن دليل الاستثناء . و أمّا ما تعدى عنه ـ كالخاتم و الزر المنفصل الـذي بمنزلة المحمول و ما إلى ذلك من النظائر ـ فلا يندرج تحت دليل المنع الوضعي أصلاً حتى يحتاج إلى الاستثناء .

هـذا بلحاظ مايقتضيه عموم مافي الباب ، ولكن يلزم تخصيصه بما رواه عن الحلبي ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : كل مالاتجوز الصلاة فيه وحده فلابأس بالصلاة فيه مثل التكّة الابريسم والقلنسوة والخف و الزنار يكون في السراويل ويصلّي فيـه [1] .

لا إشكال في السند بـ «أحمد بن هلال العبرتائي» المقدوح أشد القدح ، لأنّ نوادر «ابن أبي عمير» ككتاب «ابن محبوب» مما سمعه جلّ أصحاب الحديث كما ادعى ، فلا اعتداد بضعف الناقل بعد وضوح المنقول منه كالشمس في رائعة النهار وسيوافيك تمام القول في تصحيحه عند البحث عمّا لا تتم الصلاة فيه من الحرير فارتقب .

و أمّا المتن : فظاهره النظر إلى أدلّة الموانع الأولية ـ كالنجاسة والحرير والميتة والذهب وما إلى ذلك ـ و إن أمكن تخصيص هـذا العموم أيضاً بما ورد في خصوص بعض أفراده .

فظاهره رفع المنع الوضعي عمّا لا تتم فيه الصلاة وحده ـ أيّ مانع كان ـ و منه المقام ، فيلزم التفصيل بـين ماتتم وغيره ، فالتسويـة بينهما كما ارتكبها «الماتن ره» خالية عن السداد .

فعليه لااشكال في صحة الصلاة مع الخاتم ، اما لعدم صدق اللبس والصلاة فيه ـ كما هو الحق ـ أو لخروج ذلك عن العموم بخبر « الحلبي » على فـرض الانـدراج .

لايقال : إنّ الخاتم بخصوصه مما نهي عنه في غير واحد من النصوص المارة فمعه يلزم تخصيص عموم خبر «الحلبي» بذلك ، لأنه يقال : يلزم العلاج بنحو آخر وهو أنّ النهي عن الخاتم لعلّه للزينة لامن باب اللبس ، ولامنافاة بين عدم اندراجه

(١) الوسائل باب ١٤ من أبواب لباس المصلي ح ٢ .

تحت المنع عن لبس الذهب وبين اندراجه تحت المنع عن الزينة به ، وكم فرق بينهما ! ولايبعد أنّ المحرم عنوانان : أحدهما ـ اللبس، زينة كان أو لا . والآخر ـ الزينة ، لبساً كان أو لا .

فحينئذ يلزم التفصيل في بطلان الصلاة بين اللبس والزينة ، فمن حيث الزينة وإن كان الاستعمال حراماً تكليفاً إلا أنه لامساس له بالبطلان أصلاً ، ومن حيث اللبس وإن كان له مساس به إلا أنه في خصوص ماتتم فيه الصلاة دون مالاتتم ، فمن استعمل الذهب لبساً بلاصدق الزينة فقدأثم ، ومن استعمله زينة بلا صدق اللبس فقد أثم أيضاً ، ومن استعمله لبساً مع صدق الزينة فقدأثم إثمين . وأمّا البطلان ففي خصوص لبس ما تتم فيه الصلاة . ولهذه النكتة ـ أي حرمة الزينة بالعنوان المستقل ـ يلزم النظر المستأنف في الطائفة الدالّة على المنع .

إنّ المستفاد من قوله عليه السلام : «لاتختم بالذهب فانه زينتك في الآخرة»[1] هو كون الذهب لأنه زينة في الآخرة يلزم الاجتناب عنه في الدنيا زينة ، وحيث إنّ الخاتم انما يتختم به للزينة فالنهي عنه معلّلاً بذلك دالّ على اتساع الحكم في غيره فأيّ شيء من الذهب استعلمه الرجل زينة يكون حراماً عليه مادام يصدق عليه انه زينة ـ كما اذاكان بارزاً ـ وأمّا المستور : فلا .

وكذا المستفاد من قوله عليه السلام في روايتي أبي الجارود وحنّان بن سدير عن الصادقين عليهما السلام [2] ، إذ لااختصاص للخاتم بذلك ، لعموم التعليل .

ومما يؤيد حرمة التزيّن بالذهب على الرجال ، هومارواه عن أبي الصباح قال : سألت أباعبدالله عليه السلام عن الذهب يحلّى به الصبيان ؟ فقال : كان علي عليه السلام يحلّي ولده و نساءه بالذهب و الفضّة [3] ، و نحوه ما رواه عن داود بن سرحان عن أبي عبدالله عليه السلام [4] .

---

(١) و (٢) الوسائل باب ٣٠ من أبواب لباس المصلي ح ١ و ٦-١١ .
(٣) و (٤) « « ٦٣ « أحكام الملابس ح ١ و ٢ .

حيث إنّ المرتكز في ذهن السائل هو مفروغية المنع والحرمة بالنسبة إلى الرجال ، فلا يجوز لهم التحلّي بالذهب ، فلذا سأل عن حكم خصوص الصبيان ، واجيب بالجواز لهم وللنساء .

وكذا مارواه عن محمّد بن مسلم قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن حلية النساء بالذهب والفضة ؟ فقال : لابأس[1].

إذ اختصاص السؤال بحلية النساء بالذهب كاشف عن استقرار حكم الرجل من المنع في ذهن السائل .

وأمّا مارواه عن أبي بصير ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : سألته عن الرجل يحلّى أهله بالذهب ؟ قال : نعم ، النساء والجواري ، فأمّا الغلمان فلا [2].

فظاهره المنع بالنسبة إلى الغلمان ، فأمّا المراد منهم الصبيان أوالبالغون ، فعلى الأول : يحمل المنع على الكراهة ، وعلى الثاني : على الحرمة . ولكن الظاهر هو (الثاني) إذ لو كان المراد هو الصبيان وكان تحليتهم مكروهة لما استمر دأب المعصوم عليه السلام عليه ، مع ظهور الروايتين السابقتين في استمرار دأب علي عليه السلام وكذا أبي جعفر عليه السلام على ذلك ، فالمراد هو خصوص البالغ فيدلّ على حرمة تحليته ، ويفهم منه أنّ ذاك البالغ أيضاً لو أراد أن يحلّي هو نفسه بالذهب لحرم عليه ، إلى غير ذلك مما يعثر عليه المتتبع .

فتحصّل : أنّ استعمال الذهب زينة حرام مستقل ، كما أنّ استعماله لبساً كذلك ، بلافرق في ذلك بين ما تتم ومالاتتم . نعم : يختص البطلان بصورة لبس ما تتم الصلاة فيه من الذهب .

---

(١) و (٢) الوسائل باب ٦٣ من أبواب أحكام الملابس ح ٣ و ٥ .

نعم : لا بأس بالمحمول منه مسكوكاً أوغيره ، كما لا بأس بشد الاسنان به .

إنّ تنقيح ما في المتن رهين أمرين : أحدهما في الحمل ، والآخر في الشد .

فأمّا الأول : فالحق فيه الجواز تكليفاً و وضعاً ، لأن المنع التكليفي كان دائراً مدار اللبس أو التزيّن ، وحيث إنه لا يصدق شيء منهما على الحمل فلا حرمة فيه أصلاً ، إذ لا يقال عرفاً ـ فيمن حمل ديناراً مسكوكاً مثلاً ـ انّه لبسه أو تزيّن به ، وهكذا ما اذا جعل الخاتم في جيبه ، ويؤيده استمرار السيرة على حمل النفقة في الهميان في الحج وغيره من الأسفار ، مع كون الغالب من النفقة في تلك الأعصار هو الدينار ونحوه . ومن هنا يتضح انتفاء المنع الوضعي جداً ، لأنّ دائرته أضيق من دائرة المنع التكليفي ، لاختصاصه بصورة اللبس ، وتعميم ذاك بصورة التزيّن وإن لم يصدق اللبس .

ويمكن الاعتضاد في الجملة ببعض ما ورد في جواز تحلية السيف والمصحف بالذهب ـ كما يأتي ـ إذ لا ريب في صدق الحمل عند الصحابة ، فانتظر . وكذا ماورد في جواز شد الأسنان في الجملة .

والحاصل : أنّ المقام لفقده ما يوجب التعدي عن الظرفية الخاصة باللبس إلى مايعم الاصطحاب والحمل أيضاً باقٍ على الحكم الأوّلي : من الجواز تكليفاً ووضعاً .

وأمّا الثاني : فيقع الكلام فيه تارةً من جهة القاعدة ، واخرى من جهة النص الخاص .

أمّا القاعدة : فمقتضاها المنع عن شد السن أو تشبيكه بالذهب تزيّناً ،

إذ المستفاد من تلك النصوص المارة هو استقلال التزيّن في الموضوعية للحرمة وإن لم يصدق اللبس ـ كالفرض ـ لأن العرف آبٍ عن اطلاق اللبس عليه حقيقة، وأمّا الأعم منها ومن المجاز فلادليل على حرمته في المقام.

فحينئذ يلزم التفصيل بين شدّ الطواحن ونحوها مما لايرى وبين الثنايا ونحوها مما يرى، لصدق الزينة على الثاني دون الأول، وكذا التفصيل بين انحصار العلاج في الذهب وبين عدم انحصاره فيه، حيث إنه يجوز على الأول دون الثاني، لقيام الأدلّة المجوّزة للحرام حال الضرورة.

هذا بلحاظ التكليف. وأمّا الوضع فقد اشير إلى الجواز بحسبه مطلقاً، لدوران المنع الوضعي مدار خصوص اللبس المنتفي في الشدّ ونحوه.

وأمّا النصّ الخاص: فمنه ما رواه عن محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام (في حديث) إنّ أسنانه استرخت فشدّها بالذهب [1] وأورد صدره في (٣ باب ٤٩ من أبواب آداب الحمام) قال: رأيت أبا جعفر عليه السلام يمضغ علكاً فقال: يا محمّد نقضت الوسمة أضراسي فمضغت هذا العلك لأشدّها، قال: وكانت استرخت فشدّها بالذهب.

لا إشكال في السند. وأمّا المتن: ففي الاستدلال به تأمّل، إذليس مفاده إلا حكاية الفعل الخارجي، ولا إطلاق له من حيث السن المسترخى، هل هو من الأسنان البادية (كالثنية) أو الخفية (كالطاحن) وهل العلاج كان منحصراً أم لا؟ مع أنه يمكن الاستئناس بكونه من الأضراس الخفية بقرينة المضغ الخاص بها، حيث إنه يلائم ان يكون لشدّ ما استرخى من الخفايا، وإن كان في شهادته نظر.

أضف إلى ذلك: عدم اتضاح كيفية الشد في ذاك العصر، هل كان بنحو التشبيك أو غيره؟

---

(١) الوسائل باب ٣١ من أبواب لباس المصلي ح ١.

والحاصل : عدم امكان الاستدلال بها للجواز ، لهذه الجهات .

ومن ذلك النص : هوماورواه عن الطبرسي (في مكارم الأخلاق) عن الحلبي ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : سألته عن الثنية تنفصم أيصلح أن تشبك بالذهب وإن سقطت يجعل مكانها ثنية شاة ؟ قال : نعم إن شاء فليضع مكانها ثنية شاة ليشدها بعد أن تكون ذكية [١] .

لا ريب في ارسال السند للفصل بين « الطبرسي » و بين « الحلبي » مع عدم اتضاح سنده اليه .

وأمّا المتن : فظاهره الجواز مطلقاً ، إذ السؤال انما هو بالنسبة إلى الثنية بلاتقيد بانحصار العلاج ، والجواب مطلق بلا استفصال ، فلوجاز في الثنية لجاز في الطاحن البتة ، كما أنه يجوز اختياراً مع عدم انحصار العلاج أيضاً ، و لكن في التشبيك .

و أمّا التقييد بـ (الذكاة) في وضع ثنية الشاة مكان السن ، فلأن السن من حيث إنه سن لا روح له و إن جاز وضعه و لوكان من الميت ، إلا أنه لصحابة الأجزاء اللحمية قيد بالذكاة ، فالمتن تام .

و لكن لايمكن الاستدلال به ، لضعف السند ، واحتمال الجبران بعمل الأصحاب غير منقدح بعدامكان استناد الجواز عند الأصحاب إلى القاعدة المارة .

ومن ذلك : ما رواه عن الطبرسي ، عن عبدالله بن سنان ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : سألته عن الرجل ينفصم سنه أيصلح له أن يشدها بالذهب ؟ وإن سقطت أيصلح ان يجعل مكانها سن شاة ؟ قال : نعم إن شاء ليشدها بعد أن تكون ذكية [٢] .

والكلام فيه : من إرسال السند كسابقه ، ومن ظهور المتن في الجواز أيضا نحوه . كما أنّ المقال فيه من عدم إمكان الاستدلال أيضاً نظير ذلك ، فلانطيل .

و من ذلك ما رواه عن زرارة وعن الحلبي [٣] لدلالتهما على جواز وضع

---

(١) و (٢) و (٣) الوسائل باب ٣١ من أبواب لباس المصلى ح ٢ و ٣ و ٤ و ٥ .

سن انسان ميت مكان السن للحي ، و كذاوضع سن شاة ، بلامساس لذلك بالذهب والشد به أصلاً ، لعدم التعرض له .

و تقريب الاستدلال : بأنّ الوضع يحتاج لا محالة إلى الشد ، و حيث إنّ الغلبة الخارجية كانت بشده بالذهب ، فيستفاد من التلازم الخارجي جواز ذلك . ولكنه غير نقي عن غبار الاعتساف .

فتحصّل : أنّ النصوص الخاصة على طائفتين : إحديهما ـ قاصرة المتن وإن كانت تامّة السند ، والاخرى ـ بالعكس . فلامحيد عن القاعدة المفصلة بين الزينة وعدمها ، وبين إمكان العلاج بغير الذهب وعدمه ، بالمنع في أول شقي كل منهما .

بل الاقوى انه لا بأس بالصلاة فيما جاز فعله فيه من السلاح كالسيف والخنجر ونحوهما وان اطلق عليهما اسم اللبس ، لكن الاحوط اجتنابه . و أما النساء فلا اشكال فى جواز لبسهن وصلاتهن فيه .

أمّا جواز تذهيب السيف ونحوه وتحليته بالذهب تكليفاً فواضح فيما لامساس له بأحد عنواني اللبس والزينة ـ كما اذا لم يكن متقلّداً به ولاهو في يده بل كان مذخوراً في البيت زينة له لازينة للرجل ـ إذالمحرم هو تزيّن الرجل به ، وأمّا ما عدا ذلك ، فلا ، ضرورة . وكذا اذا كان في يده مع عدم صدق اللبس والزينة ـ بأن كانت قبضته محلّاة بالذهب و فرض استتارها بالكف ـ إذ لا زينة هناك كما لالبس فيه .

و إنما الكلام في جواز ذلك مع صدق أحد العنوانين . والذي يدلّ عليه هو ما رواه عن عبدالله بن سنان ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : ليس بتحلية السيف بأس بالذهب والفضة [١] .

وما رواه عن داود بن سرحان ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : ليس بتحلية المصاحف والسيوف بالذهب والفضة بأس [٢] .

لا إشكال في السند . و كذا المتن ، لظهوره في الترخيص مطلقاً ، سواء كانت التحلية بتذهيب قبضة السيف أو غيرها من حدوده وأطرافه ونحو ذلك ، وسواء كان الرجل متقلّداً بذاك السيف أو المصحف أم لا . فعلى تقدير التقليد بنحو البارز منه تصدق الزينة ، و أمّا اذا كان السيف في غمده والمصحف في غلافه ، فلا .

و أمّا اللبس : فعلى تعميمه شامل لمثل الفرش ، وأمّا على ما قوّيناه : من بقاءه على الصدق المتعارف بلادليل على التوسعة ، فلا . و على أي حال : يمكن التجويز ، للنص الخاص .

وأمّا الجواز الوضعي : فيمكن اثباته بطرق : منها ـ ما اخترناه من دوران المنع الوضعي مدار خصوص اللبس وجوداً وعدماً ، فما لا لبس حقيقي هنا لا بطلان فيه.

ومنها ـ اتحاد التكليف و الوضع في الوجود والعدم للتلازم ، فعند انتفاء أحدهما ينتفي الآخر ، وحيث إن المنع التكليفي منتف في المقام فليكن المنع الوضعي كذلك .

ومنها ـ إطلاق هذا النص الخاص الشامل لحالة الصلاة أيضاً ، فبهذا الظهور اللفظي يحكم بانتفاء المنع الوضعي ، لا بالتشبث بالتلازم ونحوه .

و أمّا الجواز للنساء تكليفاً ووضعاً : فلتصريح النصوص المارة بالتفصيل في الحكم بينها وبين الرجال ، فلا كلام فيه .

---

(١) و (٢) الوسائل باب ٦٢ من أبواب أحكام الملابس ح ١ و ٣ .

و أما الصبى المميّز فلايحرم عليه لبسه ، ولكن الاحوط له عدم الصلاة فيه .

لا إشكال في الجواز و انتفاء الحرمة التكليفية بالنسبة إلى الصبي المميّز فضلا عن غيره ، فيجوز له اللبس و كذا التزيّن ، إذ لاتكليف عليه . و أمّا انّه يجب على الولي منعه أو لا ولكن يحرم عليه التمكين والتسبيب ، فقد مرّ في بحث حرمة أكل النجس من حيث إطعامه إيّاه . و للمقام خصيصة و هي دلالة بعض نصوص أبواب الملابس على جواز تحلية الصبي ـ كالنساء ـ بالذهب ، فيجوز التمكين والتسبيب في التحلّي بالذهب .

إنما الكلام في الجواز الوضعي ـ فعلى تمرينية عبادة الصبي لاريب في انتفاء المنع ، إذلا أثر صحة عليها حينئذ حتى تشترط بشيء أويمنعها شيء . وأمّا على شرعية عبادته فحيث إنها منشأ غيرواحد من الآثار الشرعيّة ـ كجواز استيجاره لقضاء صلاة الميت ، وكالاكتفاء بما أتى في الوقت قبل البلوغ ثم بلغ بعده مع بقاء الوقت المضروب للعمل ، ونحو ذلك من اللوازم ـ فلابد من اشتراطها بشيء في الجملة ، لأن البحث عن التمرينية و الشرعية بعد الفراغ عن وجدانها جميع ما يعتبر في الصحة .

و أقصى ما يستدلّ به لاعتبار ما يعتبر في عبادة البالغين في عبادته أمران :

الأول : من باب أنّ الأمر بالأمر بشيء أمر بذلك الشيء ، ولما أمر الشارع الولي بأمر الصبي بالصلاة فكان الشارع نفسه أمره بها ، و حيث إن الأمر بشيء كان له أحكام خاصة منساق إلى انحفاظها فيه أيضاً ـ فلذلك يحكم باعتبار جميع ما يعتبر في صحة الصلاة الواجبة في المستحبة منها للانسباق المذكور ـ يلزم

اعتبار جميع ما يعتبر في صحة صلاة البالغ في صحة صلاة الصبي ، حسب التبادر .

الثاني : من باب شمول دليل الاعتبار نفسه للبالغ والصبي على السواء ،فما دلّ على اعتبار وجود شيء أوعدمه في صحةالصلاة شامل لهما بلاميّز ، كشمول دليل أصلالتكليف ، ولكن قام حديث (رفع القلم) لبيان انتفاء خصوص التكليف، وأمّا سائر الأحكام والآثار ، فلا ، و لذا أمكن الحكم ببقاء التكليف لولا رفع قلم الكلفة عن الصبي . نعم : لا احتياج إلى حديث الرفع بالنسبة إلى غير المميّز منه ، لانصراف الدليل الأوّلي عنه .

و من هنا يحكم في المعاملات بضمان الصبي المتلف لمال الغير مع انتفاء حرمة الاتلاف تكليفاً عنه ، فيمكن الميز . و هذا التقريب هو المهم في الباب ، دون الأول المنظور فيه في محلّه .

فحينئذ يكون دليل المنع الوضعي باقياً بحاله . لايقال : إنّ المأخوذ في لسانه عنوان (الرجل) القاصر عن الشمول للصبي ، لأنه يقال : بأنّ التقابل بين النساء والرجال دالّ على أنّ المراد من الرجل من لم يكن امرأة فيشمل الصبي المميّز .

و حيث إنه غير خال عن الاعتياص والغموضة احتاط « الماتن ره » بالنسبة إلى المنع الوضعي ، مع تقوية الجواز التكليفي قطعاً .

مسئلة ٢١ ـ لا بأس بالمشكوك كونه ذهباً في الصلاة وغيرها .

قد مرّ استيفاء الكلام في اللباس المشكوك كونه من غيرالمأكول ، ونبت هنا انتفاء المنع الوضعي بطرق :

منها: كل شيء لك حلال . . . الخ بناءً على شموله للحلّية الوضعية ، كما هو الحق .

ومنها : اصالة عدم جعل المانعية قبل الشرع لهذا المشكوك .

و منها : البراءة عن القيد الزائد في الشك في الأقل و الأكثر الارتباطي . وماإلى ذلك حرفاً بحرف ، إلافيما يختص بكل واحد من البابين بالشذوذ ، لأن وزان الذهب من حيث المانعية وزان غير المأكول فيها .

وامّا المنع التكليفي : فمنتف باصالة الحل ونحوها أيضاً ، لأن الشك في الحرمة وإن كان لشبهة موضوعية ، فهو مجرى للبراءة النافية للحرمة ظاهراً ، والتفصيل قد تقدم .

مسئلة ٢٢ ـ اذا صلى فى الذهب جاهلا أو ناسياً فالظاهر صحتها .

قد اشير سالفاً إلى انقسام الجهل إلى الجهل بالموضوع و بالحكم و كذلك النسيان ، وإلى انقسامه ـ أي الجهل ـ أيضاً إلى البسيط والمركب ، وإلى القصور والتقصير . وقد تقدم أحكام ذلك كلّه مشروحاً ، واخترنا : عدم لزوم الاعادة في جميع ذلك ، لشمول قاعدة (لاتعاد) إذ لااختصاص لها بالأمور الوجودية ـ كالجزء والشرط ـ بل تجري في العدمية أيضاً ـ كالمانع ـ نعم : تكون منصرفة عن الجهل البسيط ـ أي الشاك مع التمكن لرفع شكّه ـ وإلا لزم عدم صيانة جعل الأحكام عن اللغوية .

وأمّا الجاهل المركب جهله : فهو معذور من حيث عدم الاعادة وان قصّر في المبادىء عند تحصيل القطع بالحكم .

مسئلة ٢٣ ـ لا بأس بكـون قاب الساعـة من الذهب ، اذ لا يصدق عليه الانية ، ولا بأس باستصحابها أيضاً فى الصلاة اذا كان فى جيبه حيث انه يعد من المحمول . نعم اذا كان زنجير الساعة من الذهب و علقـه على رقبته أو وضعه فى جيبه لكن علق رأس الزنجير يحرم ، لانه تزيين بالذهب . ولا تصح الصلاة فيه أيضاً .

إنّ من المفروغ عنه في موطنه الميز بين (الآنية) وبين (الوعاء) الذي هو ما يستقر فيه الشيء ، ومدار الحرمة هو الأول لا الثاني . لأنّه المأخوذ في لسان الدليل ، لا (الوعاء) وليس في الفارسية ما يرادف (الآنية) يتضح معناها بذلك ، فحيث إنّ مطلق ما يستقر فيه الشيء لايعد (آنية) فلامحذور حينئذ فـي قاب الساعة و نحوه مما يأبى العرف عن اطلاق الظرف عليه فضـلاً عن (الآنية) فعلى فرض دوران الحرمة مدار الظرف يكـون مثل (القاب) خارجاً ، فلـذا لايعده العرف ظرفاً عند تعديد ظروف البيت .

ثمّ إنه ماالدليل على أن استعمال الظرف المتخذ من الذهب حرام مطلقاً بأي نحو كان ذاك الاستعمال ؟ بل المسلّم منه هو استعماله ظرفاً فيما يترقب منه ، فحينئذ لو وضع عدة ظروف ذهبية في البيت ـ لمجرد الزينة ، أو تحصيل الاعتبار لدى الناس ـ لما أمكن الحكم بحرمته ، إذ ليس هذا استعمالاً ظرفياً . كما انه لو استعمل شيئاً من تلك الظروف المترقب منها الصرف فـي الأغذية لجمـع ما في البيت من الكناسة مثـلاً ، إذ يشكل الحكم بحرمة مثل هذا الاستعمـال ، لأنـه

وإن كان المستعمل ظرفاً وإن كان الاستعمال أيضاً ظرفياً ، إلا أنه غير مترقب من ذاك الظرف ، فينصرف عنه الدليل ، فعليه اوجرد قاب الساعة عنها وصار صالحاً لأن يجعل فيه الأشياء الحقيرة كبعض الأدوية و نحوها يشكل الحكم بحرمة ذلك ، لعدم الترقب . وتفصيل هذا كلّه على ذمّة كتاب الطهارة .

والحاصل : أنّه لايحرم استعمال الساعة الكذائية من حيث الآنية .

بقي الكلام في الصلاة فيها ـ لا إشكال أيضاً في جوازها اذاكانت محمولة ـ كان جعلها في الجيب مثلاً ـ إذ تجوز الصلاة مع حمل الذهب ، كما مرّ . كما انّه لاريب في الجواز وضعاً وتكليفاً فيما اذا كان زنجيرها خيطاً من القطن أو نحوه مثلاً و علّقه على رقبته ظاهراً مع كون الساعة التي يكون قابها ذهباً في الجيب ، لعدم صدق لبس الذهب ولاالتزيّن به عند الحمل مع فرض كون ما هو الظاهر ـ أي الزنجير ـ خيطاً لا ذهباً .

و أمّا اذا كان الزنجير ذهباً و علّقه على رقبته مثلاً لحرم من حيث الزينة اذا كان ظاهراً دون ما اذا كان مستوراً باللباس ، و أمّا من حيث اللبس فلا ، لما مرّ من أنّ المحرّم من هذه الجهة هوما يصدق عليه اللباس عرفاً ، و من الواضح: عدم صدقه على مثل ذلك .

نعم : قد يطلق اللبس على نحو تقليد السيف أو المصحف أو التختم و ما إلى ذلك من النظائر ، ولكن ذلك كلّه على حسب القرينة ، و إلا لما عدّ السيف لباساً قطعاً . ولما كان المهم في الباب هو (موثّق عمّار) المأخوذ في لسانه عنوان (اللبس) يحكم بعدم الحرمة فيمالايصدق فيه اللبس لوخلّي وطبعه ، لأن المدار حسب التعليل المصرح به فيه هو اللباس . كما انه لامنع وضعي هنا أصلاً لدورانه مدار اللبس المنتفي في المقام ، و قد مرّ أن التزيّن بالذهب وإن كان حراماً تكليفاً ، وأمّا وضعاً فلا أثر له .

و لكن « الماتن ره » ومن احتذى حذوه قد اكتفى في المنع الوضعي كالتكليفي بالمعنى الوسيع من اللبس الشامل لمثل الخاتم ، فحينئذ يحكم بالبطلان لصدق اللبس ، بلا احتياج إلى قوله : لانه تزيين بالذهب ، لان البطلان متوقف على صدق اللبس ومعه يكون حراماً أيضاً بلا افتقار إلى التعليل بالتزيين ، ففي العبارة نقاش .

مسئلة ٢٤ ـ لافرق في حرمة لبس الذهب بين أن يكون ظاهراً مرئياً أولم يكن ظاهراً .

لتحقق عنوان اللبس المحرم في حالتي الخفاء والظهور . نعم : في الظهور ينطبق عليه عنوان محرم مستقل آخر وهو التزيّن ـ كما مرّ .

مسئلة ٢٥ ـ لا بأس بافتراش الذهب ، ويشكل التدثر به .

أمّا جواز الافتراش لعدم صدق اللبس فواضح ، بل تجوز الصلاة عليه أيضاً. وأمّا من حيث الزينة : فلأن المقدار المحرم من التزيّن هو ماكان بلحاظ تزيّن الرجل نفسه و أمّا بلحاظ داره وحجرته وما إلى ذلك مما يتعلّق به فلا ، فيجوز الافتراش ونحوه مما لايعد زينة للشخص وإن كان زينة للبيت أوالسيارة أونحو ذلك .

وامّا التدثر : فهو وإن يصدق عليه اللبس بما هولبس لغة ، إلا أن التعليل باللباس موجب لانصراف المنع إلى ما تعارف لبسه ، و من المعلوم : أنّ الفرش ونحو ذلك مما ليس معداً لذلك . ولبعد شمول الدليل له عبّرعنه بالاشكال .

السادس ـ أن لا يكون حريراً محضاً للرجال ، سواء كان ساتراً للعورة أو كان الساتر غيره ، وسواء كان مما تتم فيه الصلاة أو لا على الاقوى ـ كالتكة و القلنسوة و نحوهما ـ بل يحرم لبسه في غير حال الصلاة أيضاً الا مع الضرورة لبرد أو مرض ، و في حال الحرب ، و حينئذ تجوز الصلاة فيه أيضاً و ان كان الاحوط ان يجعل ساتره من غير الحرير .

إنّ استيفاء ما في المتن ـ من حيث المنع التكليفي والوضعي ، ومن حيث تساوي ماتتم فيه الصلاة ومالاتتم ، ومن حيث استثناء حال الضرورة وما إلى ذلك ـ في طي جهات :

الجهة الاولى

في مانعية الحرير المحض عن الصلاة للرجال

يمكن أن يستدل للمنع الوضعي بما رواه عن اسماعيل بن سعد الاحوص (في حديث) قال سألت أباالحسن الرضا عليه السلام هل يصلّي الرجل في ثوب إبريسم ؟ فقال : لا [١] . ونحو ذلك رواية أبي الحارث عن الرضا عليه السلام [٢] . وكذا رواية عمّار بن موسى عن أبي عبدالله عليه السلام [٣] بناءً على ان (الديباج) هو الحرير .

لأن المنساق من النهي المتعلّق بماله مساس إلى المركّب هو كونه إرشاداً إلى مانعيته ـ كما مرّ ـ فيكون غيرياً لا نفسياً ، فمعنى النهي عن الصلاة في الحرير

(١) و (٢) و (٣) الوسائل باب ١١ من أبواب لباس المصلي ح ١ و ٧ و ٨ .

هو مانعيته عن صحة صلاة الرجل .

و أمّا من حيث المنع التكليفي : فيحتمل كونه مفروغاً عنه لدى السائل ، كما أن عدم ذلك أيضاً محتمل وإن كان فيه نصوص تامّة الدلالة أيضاً .

و (٤ باب ١٤) مع ما فيه من النقاش المتقدم .

ومن هنا يتضح حكم (القز) أيضاً من المنع ، لما رواه عن العباس بن موسى عن أبيه عليه السلام قال : سألته عن الابريسم والقز ؟ قال : هما سواء [١] .

وظاهر اطلاق التسوية هو المنع التكليفي أيضاً ، إذ الابريسم كذلك . والفرق بينه وبين القز : أن هذا ناقص وذاك كامل ، ولهذا الناقص أن يصل حدّ ذاك الكامل بالعمل .

وبالجملة : انّ مفاد هذه الطائفة هو المنع الوضعي ، ولكن يعارضها مارواه عن ابن بزيع قال : سألت أباالحسن عليه السلام عن الصلاة في الثوب الديباج ؟ فقال : ما لم يكن فيه التماثيل فلابأس [٢] .

و عالجه في « الجواهر » بوجوب طرحه أوحمله على التقية ، لأن المشهور عندهم صحتها وإن حرم اللبس ، أوعلى ارادة الممتزج بالحرير من الديباج فيه ، كما يومى اليه مقابلته بالحرير المحض ، انتهى .

والمراد من التقابل ماهو الواقع في (مكاتبة محمّد بن عبدالجبار) قال : كتبت إلى أبي محمّد عليه السلام أسأله هل يصلّي في قلنسوة حرير محض أو قلنسوة ديباج ؟ فكتب عليه السلام لاتحل الصلاة في الحرير المحض [٣] .

حيث إنه لو كان المراد من الديباج هو الحرير المحض لما كان لتكرار السؤال وجه ، بخلاف ما لو كان هو الممتزج منه .

و يؤيّده أيضاً ما رواه عن محمّد بن مسلم ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : لايصلح لباس الحرير والديباج ، فأمّا بيعهما فلابأس [٤] .

---

(١) و(٢) و(٣) و(٤) الوسائل باب ١١ من أبواب لباس المصلى ح٢ و١٠ و٢ و٣ .

لأنّ مقتضى العطف هو التغاير بين المعطوف والمعطوف عليه ، وإن احتمل أن يكتفى في التغاير بالعموم والخصوص ، فيكون الديباج حينئذ أعم من الحرير المحض ، فمعه يمكن العلاج بالتقييد في خصوص الصلاة . و الغرض : أن ظهور هذه العبارة في التغاير ليس كظهور تلك فيه ، لأن تلك كانت في الصلاة دون هذه ، ولأنّ التقابل هناك أظهر في التغاير من العطف هنا فيه .

و كيف كان : إن اريد من الديباج الحرير المحض فلابد من الطرح ، لقيام الاجماع البتّي على المنع ، أو التقية ـ كما قيل ـ و أمّا إن اريد الأعم منه و من الممتزج أو خصوص الأخير ، فلاإشكال بعد امكان تخصيص العام أو تقييد المطلق ، فيحمل على الممتزج ، ويساعده ما في محكي « المغرب » : الدّيباج الثوب الذي سداه أو لحمته ابريسم ، لانحصاره في الممتزج حينئذ .

ومن هنا يتضح سرّ التعميم والتسوية بين الساتر وغيره ، لأن المنع الوضعي منحدر نحو اللباس بلاخصيصة للساتر منه . كما انه لو انحصر المنع هنا في التكليفي فقط لتساويا أيضاً في الصحة والجواز الوضعي ، إذ لاتلازم بين المنع التكليفي والبطلان ـ كما مرّ غير مرّة ـ فحينئذ لاامتياز للساتر عن غيره أصلاً ، إذ يمكن التسبب بالحرام التكليفي في الأمر المقدمي ، فما لم يكن في البين منع وضعي لما كان لبطلان الصلاة مجال أصلاً ، سواء كان ساتراً أو غيره . كما انه لافرق بينهما في البطلان اذا كان المنع الوضعي منحدراً نحو اللباس بما هو لباس المصلّي .

الجهة الثانية

في الميز بين ما تتم فيه الصلاة وحده وما لا تتم من الحرير باختصاص المنع بالاول

قد تضارب آراء الأصحاب (ره) في صحة الصلاة فيما لا تتم فيه وحده من الحرير للرجال ، لتضارب النصوص واختلافها ، إذ منها : ما يدلّ على المنع ،

نحو ما رواه عن محمد بن عبدالجبار قال : كتبت إلى أبي محمد عليه السلام أسأله هل يصلّى في قلنسوة حرير محض أو قلنسوة ديباج ؟ فكتب عليه السلام : لاتحل الصلاة في حرير محض [١] . وقريب منه مكاتبة أخرى لمحمد بن عبدالجبار [٢] .

لظهورها في البطلان ، بل يكون عموم الجواب ناصّاً بالنسبة إلى خصوص المسئول عنه المذكور مثالاً . وقد مرّ ماله مساس بذلك .

ومنها : ما يدلّ على الجواز نحو ما رواه عن أحمد بن هلال ، عن ابن أبي عمير ، عن حماد ، عن الحلبي ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : كل مالاتجوز الصلاة فيه وحده لابأس بالصلاة فيه مثل التكة الابريسم والقلنسوة والخف والزنار يكون في السراويل و يصلّى فيه [٣] .

لظهورها التام في الجواز ونفي البأس عن الصلاة في التكّة الابريسم ونحوها مما لاتتم فيه وحده .

انما الكلام في السند باعتبار « أحمد بن هلال العبرتائي » الوارد فيه من اللعن و الذم ، و من نسبته إلى الغلو تارة ، وإلى النصب اخرى ، و إلى الوقف ثالثة ، فلابد من بيان حاله صحة و سقماً حتى ينتهي الأمر إلى التعارض بين دليلي الجواز والمنع والعلاج بينهما .

قال « الكشي » : ورد على القاسم بن العلا نسخة ما خرج من لعن ابن هلال ، وكان ابتداء ذلك أن كتب عليه السلام إلى قوّامه بالعراق : احذروا الصوفي المتصنّع! قال : وكان من شأن أحمد بن هلال انه كان قد حج أربعا وخمسين حجة ، عشرون منها على قدميه ، قال : وكان رواة أصحابنا بالعراق لقوه وكتبوا منه ، وانكروا ما ورد في مذمّته فحملوا القاسم بن العلا على أن يراجع في أمره ، فخرج اليه : قد كان أمرنا نفد اليك في المتصنّع ابن هلال لارحمه الله بما قد علمت ، ولم يزل

(١) و (٢) و (٣) الوسائل باب ١٤ من أبواب لباس المصلى ح ١ و ٤ و ٢ .

لاغفر الله ذنبه ولاأقاله عثرته يداخل في أمرنا بلا اذن منّا ولارضى ، يستبد برأيه فيتحامى ديوننا . . . الخ .

وفي جامع الرواة : عن «الفهرست» انه كان أحمد بن هلال غالياً متهماً في دينه ، وقد روى أكثر اصول أصحابنا . وعن « النجاشي » : انه صالح الرواية يعرف منها و ينكر . و عن « الخلاصة » ورد فيه ذموم عن سيدنا أبي محمّد العسكرى عليه السلام ولد سنة ثمانين ومائة ، ومات سنة سبع وستين ومائتين ، وتوقف « ابن الغضائري » في حديثه ، إلا فيما يرويه عن الحسن بن محبوب من كتاب المشيخة ، و محمّد بن أبي عمير عن نوادره ، وقد سمع هذين الكتابين جلّ أصحاب الحديث واعتمدوه فيها ، وعندي أن روايته غير مقبولة ، انتهى . ونقل هذا الجزء الأخير عن غير الخلاصة أيضاً .

وعن « العلامة » أنه ما سمع ولارأى متشيعاً رجع عن تشيّعه إلى النصب إلا « أحمد بن هلال » إلى غير ذلك مما ورد فيه من النسبة إلى الوقف على أبي جعفر عليه السلام .

و كيف كان : إن القول بكونه صالح الرواية ـ كما مرّ ـ نحو العمل بما يرويه كثيراً ـ كما عن غير واحد من الأصحاب ـ يمكن أن يوجّه بأمور :

الأول : عدم العثور على تلك الذموم وعدم بلوغها اليهم تامّاً .

الثاني : أن لاتكون تلك الذموم المأثورة قادحة في الرواية وإن كانت قادحةً في الراوي ، لأنها بلحاظ ما اعتقده من عقائد باطلة و نحوها وهي غير ضارة بالرواية مالم يكن الراوي مقدوحاً بالجعل أوالكذب ، و لهذا يعمل بما يرويه غير واحد من الواقفية التي قيل في حقّها : انّها كالكلاب الممطورة ، ولذلك قيل : انه صالح الرواية ، لا أنه صالح في نفسه ، و كان اللعن (في نقل الكشي) راجعاً إلى التحامي في الديون والأموال والمداخلة فيها : من التأنف عن توكيل غيره ، ونحو ذلك ممالايخلو عن حبّه وحبّ غيره من المناصب والشئون الرياسية إلا الأوحدي من الكمّلين .

الثالث : أن يكون النقل عنه والعمل بروايته بلحاظ حال استقامته ، وأمّا ما روى بعد انحرافه عن التشيع إلى النصب ونحوه ، فلا ـ كما حققناه في كتاب الحج عند تصحيح رواية «البطائني» المعروف بالوقف . ولعلّ المراد من النصب هنا هو غير ما يتبادر منه إلى الذهن من عداوة أمير المؤمنين علي عليه السلام بل يعم العداوة لغيره من الأئمة الأطهار عليهم السلام كما أن المراد من وقفه هنا لعلّه هو توقفه على أبي جعفر الثاني ، لا الأول عليه السلام .

وأمّا سر عدم توقف « ابن الغضائري » فيما يروي « ابن هلال » عن ذينك الكتابين ، فلما اشير اليه سالفاً : من أن نقله كلا نقل بعد ثبوت استنادهما إلى مؤلّفيهما ، لأن وزانه حينئذ وزان اجازة المشايخ لتلاميذهم نقل ما يرويه « الكليني » أو « الصدوق » من حيث كونه تشريفاً محضاً بلا جدوى له .

و الغرض أن « ابن هلال » واقع في سند غير واحدة من الروايات المتلقاة بالقبول ، ولذا لم يأل الاصحاب مجهودهم في التصحيح بأحد الوجوه المارة ، فمعه لا نقاش في السند من هذه الجهة .

فالمهم حينئذ هو علاج التعارض بين (صحيح عبدالجبار) وبين (خبر الحلبي) وذلك لوجوه : بعضها علاج سندي ، وبعضها جمع دلالي ، ولا خفاء في توقف الأول على فقد الثاني .

أمّا الجمع الدلالي : فهو انّ (خبر الحلبي) ناص في الجواز وأمّا (صحيح عبدالجبار) فظاهر في المنع ، إذ ليس فيه عدا النفي القاصر عن النصوصية ، فيقدم نص الجواز على ظهور المنع فيحمل على الكراهة ، ولكن بالنسبة إلى خصوص ما لاتتم فيه ـ بيانه : بان السؤال وإن كان خاصاً ، إلّا أن الجواب عام بالنسبة إلى ما تتم فيه أيضاً ، ولا ريب في المنع فيه اتفاقاً ، فمعه لا يحمل قوله عليه السلام : « لاتحلّ . . . الخ » على الكراهة ، نعم : لو كان الجواب خاصاً بما لاتتم لأمكن الحمل عليها ، إلا أن يراد من ذلك الحمل على الجامع بين الحرمة والكراهة

حتّى يدلّ على الاولى في خصوص ما تتم وعلى الثانية في خصوص ما لا تتم ، واليه مآل خيرة « الشرايع » وإن لم يستدل بهذا الوجه .

و لايمكن الجمع الدلالي بحمل (خبر الحلبي) على الممزوج مع بقاء (صحيح عبدالجبار) بحاله من المنع في الحرير المحض ، لاستواء ما تتم ومالاتتم في الجواز عند الامتزاج اتفاقاً ـ كماسيأتي ـ ومن الواضح : أن سياق (خبر الحلبي) هو بيان الخصيصة لما لاتتم عند ماكان الحكم في غيره مما تتم هو المنع .

ويؤيّده ما يأتي ـ في بحث الامتزاج ـ من ظهور غير واحد من نصوص ذاك الباب في الجواز عندما كان العلم أوالزر أونحو ذلك حريراً [1] إذلو جاز في العلم المفسّر بالطراز ونحوه لجاز في مثل التكه التي لاميز بينها وبين الطراز في المقدار غالباً ، وعليه لاغبار في الجواز .

وأمّا الجمع السندي : بتقديم (صحيح عبدالجبار) على (خبر الحلبي) بصحة ذاك وضعف هذا بـ « ابن هلال » تارة ، و بحمل الصحيح على التقيّة أخرى .

والمراد من الضعف ـ على الأول ـ هو النسبي منه لاالضعف الموجب للسقوط عن الحجية ، لأن الجمع فرع التعارض المتوقف على حجية كل واحد من المتعارضين في نفسه . ولكن قد عرفت : عدم استقرار التعارض بعد امكان الجمع الدلالي .

والمراد من التقية هنا غير مبيّن ، إذالمشهور بين العامّة هو المنع التكليفي دون الوضعي ، فلو كان المراد من قوله عليه السلام « لاتحل » هو نفي الجواز الوضعي لكان مخالفاً للاتقاء منهم ، و أمّا لو كان المراد منه هو نفي الحل التكليفي لكان مصوناً عن فتنة الخلاف ، إذلاريب في الحرمة التكليفية عندهم حتى حال الصلاة البتة ، والذي يسهل الخطب هو ما مرّ : من الغناء عن تجشم الجمع السندي بعد امكان الجمع الدلالي بتقديم النص على الظاهر .

---

(١) الوسائل باب ١٣ من أبواب لباس المصلى ح ٦ .

بل يحرم لبسه في غير حال الصلاة أيضاً الا مع الضرورة لبرد أو مرض وفي حال الحرب ، و حينئذ تجوز الصلاة فيه أيضاً وان كان الأحوط ان يجعل ساتره من غير الحرير .

لاإشكال في حرمة لبس الحرير المحض على الرجال نصاً و فتوى ، وقدمر ما يدل على بطلان الصلاة فيه أيضاً . إنما الكلام في مورد الاستثناء من ذينك الحكمين ، فتنقيح ذلك في مقامين :

المقام الاول

في جواز لبس الحرير حال الضرورة والحرب

أمّا الجواز حال الضرورة : فيدل عليه غير واحدة من القواعد العامّة الدالّة على ارتفاع الحكم عند الاضطرار ، ولذا يجوز شرب الخمر عند انحصار العلاج ، ويدل عليه أيضاً بعض ماورد ترخيصاً لدفع (القمل) ـ كما يأتي نقله ـ اذا احتيج .

وأمّا الجواز حال الحرب : فيدل عليه مارواه عن اسماعيل بن الفضل ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : لايصلح للرجل أن يلبس الحرير إلا في حال الحرب [1] . ونحو ذلك (٢ و ٣ و ٥ باب ١٢ من أبواب لباس المصلّي) على اختلاف بينها فيما لايهم في الباب . ولا يلحظ السند بعد اعتضاد بعضها ببعض .

وفي (٤ منه) عن الصدوق قال : لم يطلق النبي صلى الله عليه وآله لبس الحرير لأحد من الرجال إلا بعبدالرحمن بن عوف ، وذلك انه كان رجلاً قملاً .

و ظاهره الجواز لدفع القمل . ولا يناقش في السند بالارسال بعد أن كان

(١) الوسائل باب ١٢ من أبواب لباس المصلى ح ١ .

بنحو البت الكاشف عن وثاقة الصدور ، وعلى التعدي منه إلى ضرورة الحرب يدلّ على الجواز فيها أيضاً .

وفي (ع باب١٦) عن جابر الجعفي قال : سمعت أباجعفر عليه السلام يقول ... ويجوز للمرأة لبس الديباج و الحرير في غير صلاة و احرام ، و حرم ذلك على الرجال إلّا في الجهاد . . . الخ .

فلا إشكال في الجواز التكليفي بعد تظافر النصوص و تطابق الفتاوى .

المقام الثاني
في صحة الصلاة في الحرير حالتي الضرورة والحرب

أمّا صحة الصلاة في الحرير عند الاضطرار إلى لبسه : فلعلّه واضحة بعد قصور نطاق أدلّة المنع الوضعي عن الشمول ، أو تخصيصها ـ على فرضه ـ بما يدلّ على ارتفاع الحكم تكليفاً كان أو وضعاً حال الضرورة ، فمع تحفّظ الجواز التكليفي في هذه الحالة مع تحتم الأمر بالصلاة يكشف عدم مانعية الحرير حينئذ عن صحتها.

وأمّا الصحة حال الحرب : فلاريب فيها أيضاً إذا فرض بلوغها نصاب الضرورة ، لاندراجها تحت ما تقدم . وأمّا على فرض عدم انتهائها إلى تلك الحال ، فيمكن اثباتها أيضاً باطلاقات ما يدلّ على جواز لبسه حال الحرب ، إذ ليس المراد منها هو خصوص حالة القتال واشتعال النائرة بل أعم من ذلك ومن الاشراف والتهيّؤ القريب بالتجهيز المتاخم ، دون البعيد منه .

فحينئذ كما أنه لايجب النزع عند البيتوتة في البيت في ليالي الحرب ـ لصدق حال الحرب على ذلك ـ كذلك لايلزم النزع بلحاظ الصلاة ، و إلا لنقل شيء من ذلك في الآثار ، إذ لو لزم الاقتصار على فعلية القتال لوجب النزع بمقدار الصلاة ، ولو كان لبان . والغرض شمول اطلاق الترخيص لمثل ذلك .

ثم انه لاتلاحظ النسبة بين ذلك و بين اطلاق دليل المانعية الشامل لحالتي الحرب وغيرها ، حتى يقال : بكونهامومأمن وجه ، لأن المنساق من أدلّة الترخيص هو النظر إلى الدليل الأوّلي والشرح له ، فمعه يرتفع المنع الوضعي كالتكليفي .

كما انه بناءً على أن المانع الوضعي ما هو الممنوع عنه تكليفاً لا مجال للتأمّل في الصحّة حينئذ ، إذ المفروض انه لامنع تكليفي حال الحرب ، فلامنع وضعي في تلك الحال ـ كما اشيراليه .

فاذا لاح أنه لامنع وضعي في هذه الحالة يحكم بصحة الصلاة فيه وإن لم يكن لابساً لساترغيرالحرير ، فما احتاط (في المتن) صعب التوجيه حسب الصناعة ، كما أن ما (في الجواهر) من امكان منع التلازم بين ارتفاع المانعية و بين تحقق الشرط خال عن السداد ، إذ الحكم الوضعي الوحيد هنا هومانعية الحرير لاشرطية غيره ، فمع ارتفاع المنع لاافتقار الى شيء آخر .

و لا بأس به للنساء ، بل تجوز صلاتهن فيه أيضاً على الاقوى .

إنّ استيفاء (ما في المتن) من جواز اللبس للنساء تكليفاً و وضعاً رهين مقامين :

المقام الاول

في جواز لبس الحرير للنساء تكليفاً

أمّا جواز لبسه لهنّ : فلعلّه متفق عليه لدى الأصحاب ، و يدلّ عليه غير واحد من نصوص الباب .

منها : ما رواه عن صفوان بن يحيى ، عن عيص بن القاسم ، عن أبي داود بن يوسف بن ابراهيم ، عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث : إنما يكره المصمت من الابريسم للرجال ولايكره للنساء [١] .

لظهورها في نفي الكراهة بالنسبة اليهن ، فان اريد منها الكراهة المصطلحة، فيدل على الجواز الخالي منها ، وان اريد منها الحرمة فيدل على انتفائها الملائم للكراهة المصطلحة ، وعلى أي تقدير : لامنع تكليفي البتة .

و منها : ما رواه عن ليث المرادي قال : قال أبوعبدالله عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كسا اسامة بن زيد حلّة حرير فخرج فيها ، فقال : مهلاً يا اسامة إنما يلبسها من لاخلاق له فاقسمها بين نساءك [٢] .

ودلالتها على المنع للرجال دون النساء قابلة التوجيه والهضم بلحاظ الذيل، وإنما الكلام في الصدر الدال على انه صلى الله عليه وآله وسلم كسا ذاك الرجل حلّة حرير ،لاعلى انه صلى الله عليه وآله وسلم أعطاه إيّاه ، فلوحرم اللبس لما كساه .

إلا أن يفرّق بين اللبس المستمر بنحو الملكة وبين الموقت من ذلك ـ نظير لبس الرجل ثياب المرأة في المآتم إقامة للعزاء . و كيف كان : دلالتها على الجواز للنساء تامّة .

ومنها : ماروا ه عن ابن بكير، عن بعض أصحابنا ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : النساء يلبسن الحرير والديباج إلا في الاحرام [٣] .

و ظهورها في الجواز فيما عدا الاحرام تام ، و سيأتي بيان الاستثناء من رجوعه إلى التكليف أوالوضع ، فارتقب .

و منها : ما رواه في حديث المناهي قال : نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن لبس الحرير والديباج والقز للرجال ، فأمّا النساء فلابأس [٤] .

---

(١) و (٢) و (٣) (٤) الوسائل باب ١٦ من أبواب لباس المصلى ح ١ و ٢ و ٣ و ٥ .

ومنها: ما رواه عن جابر الجعفي قال: سمعت أباجعفر عليه السلام يقول: ويجوز للمرأة لبس الديباج والحرير في غير صلاة وإحرام... الخ [١].

ومنها: ما رواه عن علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن الديباج هل يصلح لبسه للنساء؟ قال: لابأس [٢].

فلاغرو في ضعف سند بعضها بعد تمامية الحكم نصّاً وفتوى. فما دلّ على استواء الرجل والمرأة في الحكم (٥ باب ١٣) فيحمل على الجامع بين الحرمة والكراهة جمعاً، أو يطرح لكونه معرضاً عنه للأصحاب.

المقام الثاني

في صحة صلاة النساء في الحرير

و أمّا الجواز الوضعي: فهو المشهور لدى الأصحاب من الصدر ـ عدا «الصدوق» و «أبي الصلاح» على نقل غير متحقق ـ إلى الساقة، عدا «الاردبيلي» و «البهائي».

قال في (محكي الفقيه): قد وردت الأخبار بجواز لبس النساء الحرير، ولم ترد بجواز صلاتهن فيه.

وقد يستدل للمنع بعدة نصوص:

منها: مامرّ من مكاتبة محمد بن عبدالجبار إلى أبي محمد عليه السلام يسأله هل يصلّى في قلنسوة حرير محض أوفي قلنسوة ديباج، فكتب عليه السلام: لاتحل الصلاة في حرير محض [٣].

تقريب الاستدلال: انّ الجواب عامّ للرجال والنساء، فلابد من المخرج المفقود في البين، وخصوصية السؤال غير صالحة لتخصيص عموم الجواب.

---

(١) و (٢) الوسائل باب ١٦ من أبواب لباس المصلي ح ٦ و ٩.

(٣) « « ١١ « « « ح ٢.

و فيه أولاً : انّ عموم الجواب شامل لما لاتتم فيه الصلاة أيضاً ، و قد حققنا الصحة بالنسبة اليه ، فحينئذ يكون المراد من هذا العموم هو الجامع بين البطلان والحزازة غير البالغة حدّ الفساد ، فمعه لاظهور له في المنع الوضعي بالنسبة إلى النساء ، لاحتمال الحزازة دون الفساد في حقهن .

و ثانياً : انّه لا إطلاق له من حيثية العموم الفردي حتى يشمل النساء ـ لكونه مسوقاً لبيان حكم آخر ـ وبيانه : بأن اختصاص السؤال بمالاتتم كاشف عن مفروغية ماتتم فيه الصلاة لدى السائل ، إذ لو كان حكم ذلك أيضاً غير معلوم له لما سئل عن خصوص ما لاتتم ، فالسؤال انما هو بعد مركوزية حكم ما تتم ، وإنماسئل عن استواء ما لاتتم مع ما تتم ، والجواب منحدر نحوبيان حكم المنع من اختصاصه بالمحض من الحرير دون غيره . و أمّا انه بالنسبة إلى من يكون كذلك ، فلا . فالاطلاق الافرادي خارج عن السؤال و الجواب رأساً . أضف إلى ذلك : أنّ السؤال غير خال عن اشعار بالاختصاص .

ومنها : ما رواه عن الحميري ، عن صاحب الزمان عليه السلام انه كتبت اليه يتخذ باصفهان ثياب فيها عتابيّة على عمل الوشي من قزّ وابريسم ، هل تجوز الصلاة فيها أم لا ؟ فأجاب عليه السلام لاتجوز الصلاة إلا في ثوب سداه أو لحمته قطن أو كتان [1] .

تقريب الاستدلال على المنع الوضعي للنساء ، هو ما مر : من عمومية نفي الجواز الوضعي لهنّ أيضاً .

وفيه : أنّ السؤال عن خصوص الوشي الذي هو التلوين بالقز و الابريسم انما هو بعد الفراغ عن حكم المتمحض منه ، وإلا لسئل عنه ، والجواب ينحدر نحو مصبّ السؤال من دون النظر إلى خصوصيات المكلّفين من الرجال وغيرهم ، وحيث إنه مسوق لبيان حكم آخر ـ كما تقدم ـ فلامجال للأخذ باطلاقه ، إذلا إطلاق له من هذه الجهة حتّى يوخذ به .

---

(١) الوسائل باب ١٣ من أبواب لباس المصلي ح ٨ .

فحينئذ لامجال لتجشم لحاظ النسبة و كونها بالعموم من وجه ـ إذ الأدلة المجوّزة للبس مطلقة شاملة لحالة الصلاة و غيرها ـ ثم التعب لتقديمها في مورد الاجتماع على أدلة المنع ، إذ لاإطلاق لدليل المنع الوضعي بهذه الملاحظة أصلاً .

ومنها : ما رواه عن عمّار بن موسى ، عن أبي عبدالله عليه السلام (في حديث) قال : وعن الثوب يكون علَمه ديباجاً ؟ قال : لايصلّى فيه [1] .

بناءً على كونه مبنياً للمفعول ، فيشمل غير الرجال أيضاً .

وفيه أولاً : انّه مسوق سؤالاً وجواباً لبيان حكم آخر ـ وهو الممتزج من من الثوب والعلم الديباج ـ فلاإطلاق له من حيث آخر حتى يؤخذ به ـ كما مرّ ـ لأنه بعد الفراغ عن حكم الحرير المحض .

و ثانياً : انّه محمول على الكراهة في مفاده ، لصحة الصلاة في الممتزج (بالاتفاق) وفي العلم (بالشهرة التامّة) كما سيأتي ، فمدلوله في مفاده و مورده ليس أزيد من الكراهة .

وثالثاً : انّه لاظهور له في المبني للمفعول الشامل لغير الرجال ، وإلا لزم المنع في الصبي أيضاً . والغرض أنّه مع احتمال قيامه مبنياً للفاعل قاصر عن التعميم .

ومنها : خبر الجابر المتقدم [2] الموهون بضعف السند ، فلاحجية له . فليس في البين ما يدلّ على المنع الوضعي بالنسبة إلى النساء . أضف إلى ذلك كلّه : إمكان تأييد الجواز بغير واحد من النصوص الواردة للمنع .

منها : ما رواه عن الأحوص قال : سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام هل يصلّي الرجل في ثوب إبريسم ؟ فقال : لا [3] . ونحو ذلك ما رواه عن أبي الحارث قال : سألت الرضا عليه السلام . . . الخ [4] .

---

(١) الوسائل باب ١١ من أبواب لباس المصلي ح ٨ .
(٢) « « ١٦ « « « ح ٦ .
(٣) و (٤) « « ١١ « « « ح ١ و ٧ .

إذ اختصاص السؤال بالرجل انما هو للفراغ عن حكم المرأة ، و الظاهر ارتكاز الجواز في الذهن المصوّب بالتقرير ، وإلا لكان السؤال عن حكمها أيضاً لازماً لولم يكن أنسب .

ومنها : خبر الحلبي المتقدم [١] ـ بناءً على قراءة (يصلّي) على المعلوم ـ بشهادة القلنسوة المختصة بالرجال ، و لعلّ التكة أيضاً كذلك ، لأنه وإن كان للتجويز فيما لاتتم ، ولكن مساق البيان إنما هو بلحاظ الرجال ، فيؤيد اختصاص المنع فيما تتمّ بهم ـ أي بالرجال ـ .

ومنها : ماتقدم من رواية ابن بكير ، عن بعض أصحابنا ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : النساء يلبسن الحرير و الديباج إلا في الاحرام [٢] .

إنّ المراد من الاستثناء ، إمّا بيان المنع التكليفي للنساء بأن يكون لبسه من تروك الاحرام لهن ، وإمّا بيان ما يشمل الوضعي أيضاً ، بأن لايكون ثوبا إحرامهن حريراً . فعلى الأول : لاتعرض للحكم الوضعي البتة ، لدلالته على الجواز التكليفي في جميع الحالات ـ حتى حال الصلاة ـ عدا حال الاحرام . وعلى الثاني : دالّ على ارتفاع المنع الوضعي كالتكليفي إلا في خصوص ثوب الاحرام ، فلو صلّت في الحرير صحت صلاتها ، وأمّا لو أحرمت فيه ـ بأن جعلته ثوب إحرامها ـ بطل ذلك الاحرام .

فعلى الأخير : يمكن الاستدلال به للجواز الوضعي دون الأول ، إذ لاتلازم بين الجواز التكليفي و الجواز الوضعي ، لوجود الأول دون الثاني في لبس أجزاء غير المأكول ، كما انّه لاتلازم بين المنع التكليفي والمنع الوضعي ، لامكان حرمة لبس شيء في نفسه مع صحة الصلاة فيه ـ كما حققناه في الصلاة في اللباس المغصوب .

---

(١) الوسائل باب ١٤ من أبواب لباس المصلي ح ٢ .
(٢) » » ١٦ » » » ح ٣ .

و الحاصل : انّ أدلّة المنع قاصرة عن الشمول للنساء مع امكان التأبيد للاختصاص بالرجال . وعلى تقدير الشك في المنع الوضعي يحكم بعدمه ، للأصل .

بل و كذا الخنثى المشكل .

أي يجوز له اللبس تكليفاً و وضعاً ، و الكلام فيه تارة : مع لحاظ العلم الاجمالي بانه إمّا رجل أو امرأة ـ بناءً على نفي الطبيعة الثالثة ـ و اخرى : مع قطع النظر عنه .

فعلى الأخير : يحكم بالجواز التكليفي والوضعي ، إذ المفروض عدم اتضاح اندراجه تحت دليل المنع ، ولايجوز التمسك بالدليل إلا بعد احراز موضوعه ، فكما لايجوز التمسك بدليل المنع للشك في كونه رجلاً ، كذلك لايجوز التمسك بدليل الجواز للشك في كونه مرأة . نعم : يرجع إلى الأصل المنتج لما هو مفاد دليل الجواز ، بلاميز في هذه الجهة بين التكليف والوضع ، فيجوز له لبس الحرير في الصلاة أيضاً .

وأمّا على الأول : فيجب عليه الاحتياط في التكليف والوضع بلاميز بينهما أيضاً ، إذ يعلم إجمالاً بأنّ هناك تكليفاً ملزماً لايتعين شخصه ، و ذلك فيما يكون على الرجل تكليف لازم يخصه و على المرأة كذا ـ كوجوب الستر لتمام البدن ـ فأمره يدور بين أن يكون رجلاً يحرم عليه لبس الحرير كالذهب و أن يكون مرأة يحرم عليها كشف ماعدا المستثنى من البدن ، فحينئذ يجب الاحتياط بالجمع بين تكليفي الرجل و المرأة ـ للعلم الاجمالي ـ فيحرم عليه اللبس تكليفاً و كذا وضعاً .

و كذا لا بأس بالممتزج بغيره من قطن أو غيره مما يخرجه من صدق الخلوص والمحوضة .

و ظاهره استواء التكليف و الوضع في هذه الجهة ، فيجوز لبس الحرير الممتزج بغيره ، كما تصح الصلاة فيه أيضاً . و تنقيح ذلك كلّه على ذمّة مقامات ثلاثة: أحدها في أصل الجواز في الممتزج ، وثانيها في عدم اختصاص المزيج الآخر بالقطن والكتان والخز ، وثالثها في عدم اختصاص المزج بكيفية خاصة من السدى أو اللحمة أو نحو ذلك ، مع احتمال المنع في بعض تلك الكيفيات .

اما المقام الاول

ففي جواز لبس الحرير الممتزج تكليفاً ووضعاً

لا إشكال في جواز لبس الممتزج بغير الحرير في الجملة نصاً و فتوى ، بلا احتياج إلى تجشم البحث المستأنف ، لاتضاحه في ثنايا مامرّ ، ولزيادة تبيّنه في خلال مايمرّ في مقامي الثاني والثالث . نعم : لو كان المزيج الآخر مما لا يجوز لبسه أيضاً ـ كالذهب ـ أو لا تصح الصلاة فيه ـ كوبر مالا يؤكل لحمه ـ لاجدوى لمثل هذا المزج إلا في خصوص الأخير تكليفاً .

و الحاصل : انّ النصوص الدالّة على المنع خاصة بالمحض و المبهم والمصمت وما إلى ذلك ، فلامنع عند الخروج عن هذه العناوين بالمزج .

اما المقام الثانى

ففى الاكتفاء بأى مزيج كان بلا اختصاص للقطن والكتان

قد يتوهم : لزوم الاقتصار في الخروج عن المنع على ما اذا كان المزج بالقطن أو الكتان أو الخز ـ وقد يربّع بزيادة الصوف ـ جموداً على ذكرها في بعض نصوص الباب ذهولاً عن كونه تمثيلاً لا تعييناً ومثالاً لاحدّاً ، لظهور غير واحد منها في أن المدار الوحيد هو صدق المحوضة و عدمه بلا خصيصة لمزيج دون آخر ، فحينئذ وزان ما ذكر في بعضها وزان ما اندمج في مفاد مايدلّ على جواز غير المحض بلا ميز أصلاً ، فلا نطيل بعد الاتضاح .

اما المقام الثالث

ففى الاكتفاء باية كيفية فى المزج مع احتمال خصيصة لبعضها

إنّ للمزج صوراً عديدة لاريب في دخول بعضها في دليل الجواز ، وأمّا بعضها الآخر ففي اندراجه و عدمه تأمّل ، فلنأت بها أولاً ، و بحكمها من الجواز وغيره ثانياً .

أمّا بيان تلك الصور ـ فمنها : مايكون المزج بجعل السدى قزاً أو ابريسم وجعل اللحمة غير ذلك ، أو العكس .

ومنها : مايكون كل واحد من تلك الخيوط منسجماً من الابريسم وغيره ، بحيث لاامتياز بينهما ، إذ المفروض جعلهما معاً خيطاً واحداً .

و منها : مايكون المزج بجعل النسج على نحو يوجد في متن الثوب مثلاً شكل خاص من الحرير المحض ـ كالمربع أو غيره من الاشكال الدارجة في الألبسة ـ بحيث يكون الابريسم المحض مستوعباً لذاك الشكل كلّه سدىً ولحمةً بلا تخلّل المزج فيه ، وإن كان الخارج عن حده ممتزجاً أو قطناً خالصاً مثلاً .

فيلزم التأمّل في اندراجها جميعاً تحت دليل الجواز و عدمه ، فلابد من النظر المستأنف في نصوص الباب .

فمن تلك النصوص : هو مارواه عن البزنطي قال : سأل الحسين بن قياما أبا الحسن عليه السلام عن الثوب الملحم بالقز والقطن والقز أكثر من النصف أيصلّى فيه؟ قال لابأس قدكان لأبي الحسن عليه السلام منه جبّات[1] .

وظاهره التجويز في المزج بكون اللحمة قزاً وقطناً مع كون الأول أكثر، و أمّا ما عدا ذلك فهو قاصر عن اثباته ، و أقصاه اندراج الاوليين فيه ، و أمّا الصورة الأخيرة : فلا .

ومنها : مارواه عن عبيدبن زرارة ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : لابأس بلباس القز اذاكان سداه أولحمته من قطن أو كتان[2].

والمستفاد منه أيضاً التجويز اذاكان المزج على الاوليين ، وأمّاعلى الثالثة : فلا لأن القطن و كذا الكتان مما يمكن التعدى عنه إلى غيره ، لكونه مثالاً لاحدّاً . وأمّا كيفية المزج : فلا سبيل إلى التعدى عنها ، باندراج الصورة الثالثة أيضاً .

ومنها : مارواه عن اسماعيل بن الفضل ، عن أبي عبدالله عليه السلام في الثوب يكون فيه الحرير ؟ فقال : إن كان فيه خلط فلا بأس [3] .

لاإشكال في إطلاق السؤال وشموله لجميع تلك الصور المفروضة ، إذ يصدق عليها جميعاً أنّ في الثوب حريراً . انما الكلام في المراد من الجواب هل هو تكرار لمفروض السائل أو تفصيل فيه بالتقييد ؟ فعلى الأول : يدلّ على الجواز في جميع تلك الصور ، وأمّا على الأخير : فيدلّ على الجواز في خصوص صورة الخلط ـ كما في الاوليين ـ وأمّا في الثالثة : فلا ، إذ المفروض تمحض ذاك الشكل في القزية بلا امتزاج أصلاً و إن كان ماعداه من سائر أجزاء الثوب غير القز أو خليطاً أيضاً ، ولايبعد هذا الاحتمال . فمعه لامجال للاستدلال به على التعميم .

---

(١) و (٢) و (٣) الوسائل باب ١٣ من أبواب لباس المصلى ح ١ و ٢ و ٤ .

ومنها : مارواه عن زرارة قال : سمعت أباجعفر عليه السلام ينهي عن لباس الحرير للرجال والنساء ، إلا ماكان من حرير مخلوط بخز لحمته أو سداه خزّ أو كتان أوقطن . . . الخ[١].

ومفاده من حيث امكان إلقاء الخصوصية من جهة المزيج الآخر بلا دخالة للكتان أوالقطن هو مامرّ ، وكذا من حيث عدم امكانه من جهة كيفية المزج ، فحينئذ لايدلّ على أزيد من الجواز في الاولين .

ونحوذلك مارواه عن الحميرى عن صاحب الزمان عليه السلام اذفيه : «فأجاب عليه السلام لاتجوز الصلاة إلا في ثوب سداه أولحمته قطن أو كتان»[٢].

و منها : ما رواه عن محمّد بن عبدالجبار قال : كتبت إلى أبي محمّد عليه السلام . . . فكتب عليه السلام : لاتحلّ الصلاة في حرير محض[٣].

وكذا مكاتبة أخرى لمحمد بن عبدالجبار[٤] .

وظاهره و إن كان اختصاص المنع بالمحض من الحرير مع جواز غيره من الخيط حسب التحديد ، إلا أن في شمول جوازه للصورة الثالثة نظراً بل منعاً ، إذ يصدق الحرير المحض على ذاك الجزء المشكّل بشكل خاص كالتربيع . و حمل الحرير على الثوب اعتساف ، وإن ارتكبه في الجواهر ميلاً اليه ، فمع عدم صدق الثوب على ذاك الجزء يصدق أنه لبس الحرير المحض أو صلّى فيه .

فتحصّل : أن شيئاً من هذه النصوص الواردة في الممتزج منطوقاً أو مفهوماً لايثبت الجواز في جميع صور الامتزاج حتى الأخيرة منها .

نعم : يمكن الاستئناس للجواز أو الاستدلال له بمارواه عن يوسف بن ابراهيم ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : لابأس بالثوب أن يكون سداه وزرّه و علمه

---

(١) و (٢) الوسائل باب ١٣ من أبواب لباس المصلى ح ٥ و ٨ .
(٣) و (٤) « « ١٤ « « « ح ١ و ٢ .

حريراً ، وإنما كره الحرير المبهم للرجال[١].

لأنّ الصدر ناص في تجويز العلم الذي هو طراز الثوب ، فالمزج على هذه الكيفية جائز كالمزج بالسدى ، فحينئذ يكون الذيل غير شامل لما اذا كان الامتزاج بنحو يحصل شكل خاص من الحرير المحض ـ كما هي الصورة الثالثة ـ إذ العَلَم أيضاً من هذا القبيل .

وبما رواه عن أبي داود بن يوسف بن ابراهيم عن أبي عبدالله عليه السلام (في حديث) قال عليه السلام : لاتكره أن يكون سدى الثوب إبريسم ولازرّه ولاعَلَمه ، إنما يكره المصمت من الابريسم للرجال . . . الخ[٢] .

وتقريب دلالته على الجواز في الصورة الثالثة هو مامرّ ، فحينئذ يقيد خبر «اسماعيل بن الفضل» المتقدم[٣] بذلك ، فيحكم بالجواز وإن كان المزج على الصورة الأخيرة ، جمعاً بين المطلق و المقيد للتصريح بالعلم .

ثم إنه لا إشكال في الجواز على الاولين مالم ينطبق عنوان الحرير المحض قلّ أو كثر على ذلك . وأمّا على الثالثة : فيشكل الحكم بالجواز في الزائد عن قدر مالاتتم فيه الصلاة ـ كالقلنسوة و نحوها ـ فلو كان ذاك الجزء من الثوب المشكل بشكل خاص مثلاً حريراً صرفاً وكان بقدر الذراع أوقريباً منه بنحو تتم فيه الصلاة وحده ـ لكفايته عرضاً وطولاً ـ فلايجوز ، لعموم (خبر الحلبي) الدالّ على اختصاص الجواز بمالاتتم ، لظهوره في أن الابريسم البالغ حداً تتم فيه الصلاة مانع عنها ، إلّا ان يفرّق بين المتصل والمنفصل بعدم الاستبعاد في الفرق بين صورتي الاتصال والانفصال ، فلو كان الابريسم المحض متصلاً بالثوب ومنسوجاً معه لجاز و إن كان مما تتم فيه الصلاة لو كان منحازاً عن كلّه ، وأمّا لو كان منفصلاً لمنع ، ولايبعد هذا

(١) الوسائل باب ١٣ من أبواب لباس المصلي ح ٦ .
(٢) « « ١٦ « « « ح ١ .
(٣) « « ١٣ « « « ح ٤ .

التفصيل بملاحظة توفّر دواعي الزينة في العلم ونحوه مما يتجاوز عن حد ما لاتتم فيه ، ولكنه غير خال عن التأمّل .

مسئلة ٤٨ ـ المصلى مستلقياً أو مضطجعاً لا بأس بكون فراشه أو لحافه نجساً أو حريراً أومن غير المأكول اذا كان له ساتر غيرهما ، وان كان يتستر بهما أو باللحاف فقط فالاحوط كونهما مما تصح فيه الصلاة .

أمّا الجواز في الصورة الاولى ـ وهي ما اذا كان لذاك المصلّي ساتر غير ذلك ـ فلقصور أدلّة المنع رأساً أوانصرافها عرفاً عن الشمول للافتراش أوالالتحاف ، فما أخذ فيها من عنوان اللبس أوالصلاة فيه غير منطبق على مثله ، فلامنع حينئذ ، لما اتضح سالفاً من الميز بين الستر المعتبر في الصلاة و بين الستر عن الناظر ، لحصول الثاني بمثل الغمس في الماء الكدر أوالابتعاد عن النظر أوالالتجاء إلى الظلمة وما إلى ذلك مما به يصان عن النظر ، بخلاف الأول ـ كمامرّ ـ فعليه لابعد في عدم صدق ما أخذ في أدلّة المنع حال الصلاة على مثل الفراش واللحاف اذا كان هناك ساتر غيرهما .

وأمّا الاحتياط في الصورة الثانية ـ فيلزم التنبه فيها لأمرين : احدهما بيان المنع وعدم الجواز ، والآخر سرّ كونه بنحو الاحتياط لا الجزم والقوة .

أمّا الأول : فجهة المنع هوأنّ المنساق من أدلّة الشرطية و نحوها هولزوم انحفاظ جميع ما اعتبر في الستر الاختياري في الستر الاضطراري ، إلا فيما هومصب الاضطرار المصحح للتبديل والانتقال إلى البدل الاضطراري ، وكم له من نظير ! حيث يحكم باعتبار شرائط الصلاة الواجبة ـ من الاستقبال وغيره ـ في النافلة ،

لأن المستفاد من أمثال ذلك عرفاً هو اعتبارها في أصل العمل ، بلاميز بين الفرض والنفل أو الاختيار و الاضطرار ، و لما قام الفراش أو اللحاف مقام الثوب عند الضرورة يحكم باعتبار ما كان معتبراً في المبدل في البدل ، فعليه يلزم أن يكون هذا البدل مما تصح فيه الصلاة . ولعل تعبير «الماتن» بالتستر إشعار إلى إعمال عمل به يصدق الستر للصلاة ، حيث إن الأرض لما لم تكن صالحة لهذا الستر لابد للمرأة من التستر بالفراش واللحاف معاً ، كما أن الرجل يكفيه اللحاف مثلاً .

وأمّا الثاني : فالظاهر انّ سرّ عدم الجزم والقوة هو احتمال أن مثل الفراش و اللحاف كما أنه لايكون ستراً للصلاة اختياراً ، كذلك لايكون ستراً لها اضطراراً . و أمّا ما في رواية «علي بن جعفر» من الحكم بجواز الصلاة قائماً مع الستر بالحشيش فليس ناصّاً في كونه ستراً اضطرارياً للصلاة ، لبقاء احتمال كونه ستراً عن النظر .

فحينئذ لايعتبر فيه مايعتبر في الستر للصلاة ، نعم : ليس هذا الأمر بمثابة يوجب الجزم بذلك أيضاً ، فما أفاد من الاحتياط عند التستر ـ أي الاعمال بنحو يصدق معه الستر للصلاة حينئذ ـ في محلّه .

مسئلة ٣٩ ـ اذا لبس ثوباً طويلا جداً و كان طرفه الواقع على الارض الغير المتحرك بحركات الصلاة نجساً أو حريراً أو مغصوباً أو مما لا يؤكل فالظاهر عدم صحة الصلاة مادام يصدق أنه لابس ثوباً كذائياً ، نعم : لو كان بحيث لا يصدق لبسه بل يقال : لبس هذا الطرف منه ، كما اذا كان طوله عشرين ذراعاً ولبس بمقدار ذراعين منه أو ثلاثة أذرع و كان الطرف الاخر مما لا تجوز الصلاة فيه فلا بأس .

لاخفاء في إمكان النقاش فيما سوّاه في المتن بين تلك الأمور ، لاختلاف العناوين المأخوذة في ألسنة ادلّتها ، فلابد من النظر في كل واحد منها على حدة ، وحيث إنه قد يبتلى بما صوّره « الماتن » كمن يصلّي جالساً و عليه رداء لايتحرك طرفه الواقع على الأرض بحركات الصلاة ونحو ذلك مما يمكن الأبتلاء به ، فلابد من الاهتمام به على مايليق بذلك ، فنقول :

أمّا النجس : فان كان مدار المنع هو لبس النجس حال الصلاة ، فيمكن الحكم بنفي البأس بالنسبة إلى ذاك الطرف الآخر الذي لم يوجب اتصاله بهذا الطرف صدق اللبس بالنسبة اليه ، كما يصدق بالنسبة إلى هذا الطرف . وأمّا إن كان المدار هو (الصلاة في ثوب فيه النجاسة) فيمكن المنع حينئذ ، إذ يصدق انه صلّى في ثوب فيه نجاسة وإن لم يصلّ هو في ذاك النجس ، اللّهم إلا أن يدعي الانصراف عن مثله ، أي انصراف بعض تلك النصوص عنه .

و أمّا في الحرير : فالمدار فيه هو صدق الصلاة فيه ، فان أوجب الاتصال ذلك الصدق فهو ، وإلا فلامنع ، ولا دخالة فيما هو المهم هنا لتحرك ذاك الطرف بحركات الصلاة وعدمه ، لدوران الحكم هنا مدار غيره ، إذ المنع فيه منحدر نحو الصلاة فيه ، كما انّ الحرمة التكليفية متوجهة إلى لبسه .

وأمّا المغصوب : فالمدار فيه هو مايكون مصبّاً للنهي التكليفي ـ بناءً على البطلان ـ وإلا فعلى المختار فلامنع وضعي فيه أصلاً لانحصار الأمر في العصيان فقط . و كيف كان : بناءً على البطلان يدور الأمر مدار صدق الغصب ـ وهو التصرف الخاص ـ بلادخالة للتحرك وعدمه ، إلا أن يكون من باب كونه تصرفاً .

وأمّا مالايؤكل لحمه : فالمدار فيه هو صدق الصلاة فيه ، إذ نطاق (موثّقة ابن بكير) التي هي العمدة في الباب ، هو انه « لاتصلّ في وبر ما لايؤكل لحمه وروثه وبوله » .

مسئلة ٥٠ ـ الاقوى جواز الصلاة فيما يستر ظهر القدم ولا يغطى الساق ، كالجورب ونحوه .

إنّ المترائى من المتن هو كون المسئلة ذات قولين ، و هو كذلك ، إذ المحكى عن غير واحد من قدمائنا الامامية (ره) هو المنع ، و عن غير واحد من المتأخرين هوالجواز على الكراهة ، و عن غيرهم الجواز بلا تعرض لها . و هل المعتبر في مصب الكلام ما اجتمع فيه القيدان : أحدهما سترظهر القدم والآخر عدم تغطية الساق كما هوالمنساق من المتن ؟ أو خصوص عدم تغطية الساق و إن لم يسترظهر القدم بل سترباطنه ؟

والتمثيل بالجورب و نحوه إنما هوللمنفي لاللنفي ـ على مايشهد له مافي الشرائع ـ حيث قال : لاتجوز الصلاة فيما يسترظهر القدم كالشمشك وتجوزفيما له ساق كالخف والجورب .

وليعلم : أنّ العنوان الجامع وهو(مايستر ظهرالقدم بلاتغطية الساق) ليس هوالمشهور بين القدماء ، لاقتصار بعضهم علىخصوص الشمشك والنعل السندي ، فحينئذ لايخلو استناد ذلك اليهم من النقاش ، إلا أن يكون التعرض لهما تمثيلاً لذاك العنوان الجامع لاتعييناً للاقتصار علىالنص مثلاً .

و كيف كان : يلزم البحث عن الجواز والمنع أولاً ، وعن الكراهة علىفرض الجواز ثانياً .

فنقول : قد يحكم بالجواز للقاعدة الأولية الدالّة على البراءة عقلاً ونقلاً عند الشك في الشرطية أو المانعية ـ على ما هو المقرر في بحث الأقل والأكثر ـ بلا افتقار إلى النص الخاص ، وحينئذ لو قام دليل على المنع في خصوص المقام

للزم هجر تلك القاعدة المحكومة بهذا الدليل المفروض .

وقد يحكم به ـ أي بالجواز ـ لورود النص الخاص عليه ، و حينئذ لوقام على المنع دليل للزم حمل ذاك الدليل على الكراهة ، جمعاً بين الترخيص والمنع .

اما القاعدة الأولية : فلا تأمّل فيها .

و أمّا النص الخاص : فقد يتمسك بما رواه عن الحميري أنه كتب إلى صاحب الزمان عليه السلام يسأله هل يجوز للرجل أن يصلّي و في رجليه بطيط لايغطى الكعبين أم لايجوز ؟ فكتب في الجواب : جائز ـ الحديث[1] .

و(البطيط) هو رأس الخف بلاساق ـ على ما فسّر ـ والاستدلال به انمايتم اذا كان المراد من (الكعب) هو العظم الفاصل بين القدم و الساق ، فعدم تغطيته مستلزم لعدم تغطية الساق البتة ، وحيث اقتصر في السؤال على عدم تغطيته يعلم الفراغ من التغطية لماعداه من ظهر القدم بأسره إلى ذاك العظم الحاجز ، فحينئذ يدلّ على الجواز ، ولكن قد مرّ التحقيق في (الكعب) عند البحث عن مسح الرجل في الوضوء ، وبيّن هناك أن له إطلاقات ثلاث ـ الأول : ما ذكر من العظم الفاصل، والثاني : ماارتفع من قبة ظهر القدم ، والثالث : ما انتهي اليه الاصبع وانفصل به عن ظهر القدم ـ على ما يستفاد من حدّ القطع في السرقة وفي الديات والقصاص ـ فراجع ، فعلى الأول : وإن تمّ المطلوب ، وأمّا على الأخيرين : فلا ، فعليه ينحصر الدليل في تلك القاعدة الأولية .

وأمّا المنع : فقد يستدل له بما أرسله ابن حمزة (في محكى الوسيلة) حيث قال : روى أن الصلاة محظورة في الشمشك والنعل السندية .

وردّ باختصاصه بهذين الأمرين بلاتعميم ، و بعدم العمل به ممن أرسله ، حيث إنّ خيرته هوالكراهة ، وسيجيء البحث عن الكراهة .

---

(١) الوسائل باب ٣٨ من أبواب لباس المصلى ح ٢ .

وقد يتمسك أيضاً بعدم فعل النبي ﷺ ولا الصحابة والتابعين له وبقوله ﷺ: صلّوا كما رأيتموني اصلّي .

وفيه: أنّ أقصى ذلك عدم العثور على فعل هؤلاء له ، وهذا القدر قاصر عن افادة الحصر ، إذ لاريب في جواز غير واحد من الأمور في الصلاة و غيرها مع عدم العثور على ارتكابهم لها .

وأمّا ما نقل في خصوص الصلاة : فهو نبوي لم يصل الينا من طريقنا فلااعتداد به ، مع عدم التزام الفريقين بمضمونه ، إذ من البديهي عدم لـزوم الجمود على الخصوصيات والأحوال الشخصية التي كان النبيّ ﷺ يأتي بها حال الصلاة من الألبسة نوعاً ولوناً وما إلى ذلك .

و الظاهر : أنّ المراد منه ـ على تسليم السند ـ هو الأفعـال و الأذكار الصلاتية ، وأمّا الحالات الحافة بها مما هو خارج عنها ، فلا . وقد يتمسك أيضاً بما هو أهون مما مرّ ، فلا جدوى لنقله ونقده .

بقي الكلام في الكراهة ، حيث إنّها تحتاج إلى الدليل الخاص البتة ، ولقد حكم بها « الماتن » وعدّه من مكروهات اللباس للمصلّي .

وقد يقال: بكفاية المرسلة المتقدمة، لأنّها وإن دلّت على الحظر ـ كما ادعى ـ ولكن لضعف سندها يحكم بالكراهة تسامحـاً في دليلها ، كما يتسامح في دليل الاستحباب ، حيث يكتفى فيه بما ظاهره الوجوب مع ضعف السند .

و فيه ـ أولاً : انّ نطاق تلك المرسلة خاص بالشمشك و النعل السندية ، فلايتعدى عنهما إلى غيرهما ، اللّهم إلا بالقاء الخصوصية باستفادة التمثيل لا التعيين .

و ثانياً : على فرض شمول (حديث من بلغ) للترك كشموله للفعل لا يدلّ على أزيد من محبوبية عنوان الرجاء فعلاً أو تركاً ، و أمّا محبوبية نفس ذلك الفعل أو الترك فلا ، فحينئذ لايثبت الاستحباب المصطلح هناك و لا الكراهة المصطلحة

هنا . كما انه بناءً على شموله لفتوى الفقهاء فهو أيضاً كذلك ، و لكنّه مصون عن النقاش الاول ، إذالفتوى بالمنع العام موروث عن بعض أصحابنا (ره) فتعيّن انّ الأقوى : هوالجواز مع رجحان الترك برجاء المبغوضية الوضعية .

ثمّ إنّ المصنّف (ره) قدأخذ في بيان مايكره من اللباس حال الصلاة ، وحيث إنّ جلّ ذلك مورد للتسالم ـ لعدم الحرمة وضعا وتكليفاً بل الكراهة في بعضها محل إشكال ـ فلا جدوى هامّ للبحث عن ذلك ، عدا الثوب الذي له تماثيل ـ لكونه مورداً للخلاف ـ إذ المحكى عن بعض الأصحاب هو المنع فيه . وكذا في الخاتم الذي له تمثال . و ذلك على قسمين : أحدهما : ما يكون صورته المرسومة فيه بارزة عن نفس ذاك الثوب أو الخاتم ـ كما هو كذلك عند حك أطراف تلك الصورة ـ والآخر : ما يكون بمجرد الرسم والنقش . وكيف كان : فالمحكى عن (مبسوط الشيخ ونهايته) هوالمنع ، وكذاعن « ابن البراج » في الخاتم أيضاً .

وأمّا النصوص الخاصّة ـ فمنها : مارواه عن عبدالله بن سنان ، عن أبي عبدالله عليه السلام انه كره أن يصلّي وعليه ثوب فيه تماثيل [1] .

وفي ما رواه عن محمّد بن إسماعيل بن بزيع ، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام أنه سأله عن الصلاة في الثوب المعلّم ، فكره مافيه من التماثيل[2] بناءً على إرادة كراهة الاصطلاحية منهما ، حيث إنها في عصر الصادقين عليهما السلام قد صارت بمعناها الدارج في الفقه ، إذ المتداول في ألسنة فقهاء العامّة من الوجوب والندب والحرمة والكراهة هومايكون معهوداً اليوم ، ومن المعلوم : أنّ وحدة العصر وشيوع اللغة وتداولها في الكتب و الأفواه توجب إرادة المعنى الدارج ، لاالحرمة المفسر بها الكراهة في اللغة الساذجة .

و يشهد له ما رواه عن الحميري قال : وسألته عن الخاتم يكون فيه نقش تماثيل سبع أو طير يصلّى فيه ؟ قال : لابأس [3] .

---

(١) و (٢) و (٣) الوسائل باب ٤٥ من أبواب لباس المصلى ح ٢ و ٤ و ٢٣ .

حيث إنّه صرح بعدم البأس ، وإن كان نطاقه في الخاتم ولكنه قريب الحكم من الثوب ، فتأمّل ، إذ لا وجه للسراية ، مع ما في سند « قرب الاسناد » من النقاش .

و في قبال هذه النصوص ما يستفاد منه المنع ، لا في خصوص الثوب الذي فيه تمثال ، بل في الخاتم أيضاً .

فمن ذلك : ما رواه عن أبي جعفر عليه السلام قال : لابأس أن تكون التماثيل في الثوب اذا غيّرت الصورة منه [١] .

إذ مفهومه البأس عند انحفاظ تلك الصورة وعدم تغييرها ، نعم : لامساس لها بباب الصلاة ، فلا يستفاد منه المنع الوضعي .

ومنه : ما رواه عن عمّار ، عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث عن الثوب يكون علمه مثال طير أو غير ذلك أيصلى فيه ؟ قال : لا ، وعن الرجل يلبس الخاتم فيه فيه نقش مثال الطير وغير ذلك ؟ قال : لاتجوز الصلاة فيه [٢] .

وظاهره المنع الوضعي عن الصلاة في ذلك الثوب أو هذا الخاتم ، وإن كان ظهوره في الأخير ـ أي المنع بالنسبة إلى الخاتم ـ أقوى ، لمكان التعبير بعدم الجواز فيه دون الثوب ، إذ ليس ظهور قوله عليه السلام في الجواب «لا» ـ أي لايصلّي فيه ـ بمثابة ظهور قوله عليه السلام « لاتجوز الصلاة فيه » و كيف كان : يستفاد منه المنع الوضعي بالنسبة اليهما .

ومنه : ما رواه عن علي بن جعفر ، عن أبيه إلى ان قال : وسألته عن الثوب يكون فيه التماثيل أو في علمه أيصلّى فيه ؟ قال : لايصلّى فيه [٣] .

لظهوره في المنع الوضعي فتبطل الصلاة في ذلك ، كبطلانها فيما اقترن بغيره من الموانع الوضعية .

---

(١) و (٢) و (٣) الوسائل باب ٤٥ من أبواب لباس الصلى ح ١٣ و ١٥ و ١٦ .

و قد يعالج بحمل المنع على الكراهة بظهور لفظ الكراهة في الطائفة الاولى في جائز الفعل و راجح الترك ، وعلى تسليم كونه للقدر المشترك يجب في خصوص المقام إرادة هذا المعنى منه ، للشهرة العظيمة بين الأصحاب ، ولورود المنع بالنسبة إلى غير ذلك من النهي عن التختم بالحديد و نحوه المحمول على الكراهة .

و أيّده (في الجواهر) بما رواه عن علي بن جعفر ، عن أخيه أبي الحسن عليه السلام قال : سألته عن رجل صلّى وفي كمّه طير ؟ قال : إن خاف الذهاب عليه فلابأس ـ الحديث [1] .

وفيه : أنّ الحمل المذكور و إن يتمّ في خصوص الخاتم ، بناءً على اعتبار «قرب الاسناد» حيث نفى فيه البأس عنه ، فيقدم هذا النص بالجواز على ذاك المنع ، ولكنه بالنسبة إلى الثوب منظور فيه ، لعدم نقل قول عن المعصوم عليه السلام حتى يكون لفظ الكراهة مأخوذاً في مقاله عليه السلام فيحمل على معناها الدارج اليوم ، بل الظاهر من روايتي « عبدالله بن سنان » و « محمّد بن اسماعيل بن بزيع» المتقدمتين استفادة الراوى من كيفية هيئه المعصوم عليه السلام الانزجار و الكراهة ، فحينئذ لامجال للحمل على المعنى المصطلح وإن كان في عصر الصادقين عليهما السلام إذ لالفظ أصلاً ، فلاظهور للجواب في جائز الفعل وراجح الترك وإن لم يكن ظاهراً في المنع التام ، بل لعلّه للقدر المشترك بينهما ، فمعه لايعارض الطائفة الثانية الدالّة على المنع ، للتلائم بين مفاديهما .

اللّهم إلاأن يطمئن بذهاب المشهور إلى الكراهة أنّ مراد الطائفة الاولى هو ذلك أيضاً ، لاحتمال عثورهم على مالم نعثر عليه ، ولكنه خرص غير مشفوع بالبرهان بعد أن كان خيرة « الشيخ » ـ الذي هو الاسطوانة العظيمة في الفقه ـ هو المنع .

(١) الوسائل باب ٥٠ من أبواب لباس المصلى ح ١ .

أضف إلى ذلك : أنّ ما عده في الجواهر مؤيّداً من حديث (طير الكم) ففيه أولاً : انه مذيّل بذيل لم ينقله في «الجواهر» وهو خوف الذهاب والطيران ، ومن المعلوم : أن لخوف التالف حكماً لا يتعداه إلى غيره .

وثانياً : انه خاص بصورة أخذ الحيوان الحي وجعله في الكم ، وأين هو من المثال المبحوث عنه ؟ للميز التام بين نفس الحيوان وبين تمثاله ، كما يتضح في اقتناء الصورة المجسّمة ، حيث إنه لا كلام في جواز اقتناء نفس الحيوان الحي ، وأمّا اقتناء صورته المجسمة فمورد خلاف ، لاختيار بعض أصحابنا (ره) حرمة اقتنائها ، فلا مجال للتأييد أصلاً .

كما أنّ الاستشهاد بالنهي عن التختم بالحديد ونحو ذلك خال عن التحصيل ، لدوران الحكم مدار دليل الترخيص ، ففي أيّ مورد حصلت الرخصة يحمل المنع الوارد فيه على الكراهة جمعاً بين الدليلين ، وفيما لم يرد ـ كالثوب ـ يوخذ بظاهر المنع .

فالأحوط ـ لولا الأقوى ـ هو المنع عن الصلاة في الثوب الذي فيه تمثال.

ثم إنّ المراد من التمثال هو ما يكون لذي الروح الذي لا يبقى بمجرد التغيير بقطع الرأس مثلاً ، وأمّا مجرّد النقش سواء كان لذي روح أو غيره فلا يزول بمجرد التغيير أو محو بعض أجزاءه ـ لصدق النقش بحاله ـ كما انه متفق عليه أيضاً ، فلا ريب في جواز الصلاة في الثوب الذي فيه تمثال غير ذي روح البتة نصّاً وفتوى .

فصـل

فى مكان المصلى

والمراد به ما استقر عليه ولو بوسائط وماشغله من الفضاء فى قيامه و قعوده و ركوعه و سجوده و نحوها ، و يشتـرط فيه امور : أحدها اباحته ، فالصلاة فى المكان المغصوب باطلة .

والمراد من المكان هنا مايعدّ وعاءً للمصلّي في حال صلاته : من الأرض التي تقلّه ولو بالوسائط ، والفرش الذي يستقر عليه ، والفضاء الذي يطيف به ، وما إلى ذلك مما يعد مكاناً له عرفاً ، بـلا احتياج إلى بيان ماتضارب الآراء في حقيقته ، لخروجه عن طور البحث .

ولمّا كان المستند لاشتراط الاباحة هـو الأمر العقلي الدالّ على عـدم تمشي القربة بالحرام ، أو على عدم كون المبعّد مقرّباً ، وعدم جواز اجتماع الأمر والنهي بتعدد الجهة ، و غـير ذلك من القواعـد العقلية ـ بلا نص خاص و دليل تعبّدي مخصوص يدلّ على الشرطية ـ فيلزم البحث عمّا هو الحرام ، وعن كيفية ارتباطه

بالواجب : من التلازم ، أوالاستلزام ، أو العينية ، حتى يتضح ما هوالملاك للمنع الوضعي عمّا ليس كذلك ، و أنّ المقام من أيّ قبيل من ذلك ؟ فلنمهد قبل الخوض في الكلام مقدمة و جيزة ـ مرّ تمام القول فيها عند البحث عن لباس المصلّي ـ وهي : انّه لاإشكال في جواز التطرق إلى الواجب العبادي من الحرام ـ كركوب الدابة المغصوبة في طريق الحج ـ إذ لااتحاد بين الواجب والحرام ، بل أحدهما مقدمة للآخر فهما غيران ، وكذا لاإشكال في جوازه من الحرام الملازم له فضلاً عن مجرد الصحابة و القران ، لأن التلازم و كذا المقارنة ينادي بالغيرية المقابلة للوحدة ، فلا اتحاد في ذلك كلّه أصلاً ، كما أنه ليس شيء من ذلك مصبّاً للكلام ولا داخلاً فيه البتة .

إنما الكلام فيما لواتحد الواجب العبادي والحرام ، بأن اجتمعا في وجود واحد شخصي بنحو تكون حيثية وجودية واحدة مصداقاً لذينك العنوانين عقلاً بلا شائبة كثرة وجودية أصلاً ، فهل يجدي مجرد تعدد العنوان مع وحدة المعنون؟ حتى يجوز الجمع ، أولايجدي ؟ حتى لايجوز .

فإثبات الاشتراط المارّ رهين تمامية برهان (امتناع الاجتماع) لعدم جدوى لتعدد العنوان بعد وحدة المعنون .

ثمّ إنّه يلزم التنبّه بأن محذور الاتحاد مطبق بجميع الأحوال الصلاتية أو خاص ببعض تلك ، فعلى الأول : تبطل الصلاة مطلقاً ، و على الثاني : يختص البطلان بالصلاة التي تكون مع تلك الحالة الخاصة من الركوع أوالسجود ، وأمّا صلاة من لاسجود أولاركوع لصلاته لجواز اكتفاءه بالايماء مثلاً ، فلا .

فالبطلان يدور مدار محذور الاتحاد سعة وضيقاً ، اذا تمهدت لك هذه فنقول :

إنّ الصلاة ملتئمة من الأقوال والأفعال ، فلوصلّى في أرض أو فرش مباح ولكن في فضاء مغصوب لامجال هنا للبطلان ، إذ لااتحاد بين شيء من تلك الأقوال

أوالأفعال الواجبة وبين الغصب أصلاً ، توضيحه : أن القول من حيث إنه لفظ وإن استلزم تموج الهواء ويكون ذاك التمويج تصرفاً غصبياً ، إلا انّه غيرمتحد لذلك اللفظ بعينه ، بل هو مستلزم إيّاه لا أنّه عينه . مع مافي غصبية تمويج الهواء من النقاش ، إذلكل أحد أن يتصرف في فضاءه المباح له بما يستلزم تموج هواء الغير، لأن صرف التمويج ليس غصباً ، نعم : نفس الكون في الفضاء المغصوب غصب ، وأين هومن غصبية اللفظ ؟ لأن الكون فيه محرم ، وأمّا أطواره الخاصة المستلزمة لموج ذاك الفضاء ، فلا ، إذ ليس تصرفاً آخر .

والبحث وإن كان عقلياً ولكن في حوزة العرف ، بمعنى أن ما يعده العرف تصرفاً غصبياً لوصار عين الواجب العبادي ومتحداً معه بحكم العقل بالمنع (على ممشى الامتناع) وأمّا ماليس عنده تصرفاً أصلاً ـ كغمض العين وتحريك الجفن والطرف أو العطاس أو نحو ذلك ـ فلا ، وكذا ماليس عنده تصرفاً زائداً عن أصل الكون الغصبي كماسيتضح . فحينئذ ليس اللفظ عين الغصب ، كما أن مجرد التمويج ليس غصباً فلايتحد شيء من الأقوال الصلاتية مع الغصب فيما لو كان الفضاء مغصوباً فضلاً عمّا اذا كان الفضاء مباحاً مع غصبية ما استقر عليه من الأرض أو الفرش ، إذ لامساس للفظ بالمستقر عليه من الأرض ونحوه . هذا مجمل الكلام في الأقوال الصلاتية .

و أمّا الأفعال ـ فليعلم أولاً : انّه ليس الاستقرار على الأرض و الكون عليها واجباً في الصلاة ، إذلادليل عليه ، فلذا لوقدر أن يستقر على الماء أوالهواء مثلاً لصحت صلاته من حيث الاستقرار ، فليس الكون على الأرض واجباً صلاتياً، نعم : هومن المقارنات اللازمة للحياة ، بل الواجب فيها من الأفعال أوضاع خاصة: من القيام والركوع والسجود ونحو ذلك .

وثانياً : انّ الغصب هو نفس الكون في مكان أوفضاء مغصوب ، وأمّا الأطوار المعتورة من الحركات الخاصة والسكنات المخصوصة فليست غصباً زائداً ـ كما مر ـ

فليس القيام غصباً وراء غصبية أصل الكون والبقاء في المغصوب، وكذا القعود ونحوه من الحالات الخاصة.

فحينئذ اذا كان المستقر عليه مباحاً ولكن الفضاء غصباً لامجال هنا للبطلان أصلاً، لأن الكون في ذاك الفضاء وإن كان غصباً حراماً، إلا أن ذلك الكون ليس واجباً صلاتياً، إذ الواجب الصلاتي هو أطوار الكون لاهو نفسه. وأمّا القيام والقعود ونحو ذلك من الأوضاع الخاصة وإن كان واجباً، ولكنه بنفسه ليس بغصب زائداً على أصل الكون والبقاء، فلاحرمة له من حيث إنه قيام أوقعود، فماكان حراماً لايكون واجباً وما كان واجباً لم يكن غصباً، فمن أين الاتحاد الموجب للبطلان بناءً على الامتناع؟ هذا اذا كان الفضاء وحده غصباً، فاتضح أن لامحذور فيه أصلاً، لامن حيث الأقوال، ولامن حيث الأفعال.

وأمّا اذا كان المستقر عليه من الأرض ونحوه غصباً فقد مرّ الكلام في صيانة اتحاد الأقوال مع الغصبية. وأمّا الأفعال: فالكلام فيها ـ من حيث عدم وجوب نفس الكون على الأرض ومن حيث عدم غصبية الأطوار المعتورة على الكون في المغصوب ـ هو ما مرّ، فلاغصبية للقيام والقعود والركوع والهويّ والنهوض ونحو ذلك.

إنما المهم هو (السجدة) حيث إن المأخوذ فيها امور: منها (وضع الجبهة على الأرض) و حينئذ لو كان وزان لزوم الوضع على الأرض في السجدة لزوماً شرطياً مستفاداً من دليل مستأنف ـ نحو لزوم كون مسجد الجبهة مما يصح السجود عليه من الأرض أو ما تنبته مما لايؤكل ولايلبس مثلاً بخلاف سائر المواضع الستة الباقية إذ لا لزوم لذلك فيها ـ لأمكن القول بعدم المحذور أيضاً، لأنّ الوضع على الأرض وإن كان معتبراً في السجدة، ولكنّه بنحو الشرطية، وقد مرّ التحقيق بأن لادليل على لزوم قصد القربة في الشرط كالجزء، لأنّ غير واحد من الشرائط يحصل بدونه، فمعه يمكن الامتثال في ضمن الحرام.

وامّالو كان وزانه وزان غيره مما اعتبره الشارع جزء لحقيقة السجدة فحينئذ يتحد الواجب مع الحرام ، لأن هذا الوضع بعينه غصب ، اذالمفروض غصبية تلك الأرض ، وهو بنفس وضع جبهته عليها غاصب لها مع كونه واجباً فيتحدا ، وحيث إن الأمر في وضع الجبهة هوالجزئية فيتأتى محذور الاتحاد في خصوص السجدة .

ومن هناينقدح أن لااتحاد فيما عداها ولابطلان لجميع الصلاة ، لاختصاصه بالسجدة فقط ، فمن لايجب عليه الوضع المذكور في سجدته لأن وظيفته الأيماء أو نحوه لابطلان لصلاته في الأرض المغصوبة ، فما اشتهر من الفتوى العام غير خال عن التسامح .

ثمّ إنه يقع الكلام على فرض الاتحاد في جوازه وامتناعه .

فعلى القول بالجواز ـ لابطلان أيضاً لأنه عاص وممتثل بجهتين بلاسراية ، لكفاية تعدد العنوان وعدم الضرر من ناحية وحدة المعنون .

وأمّا على القول بالامتناع ـ فقديستدل له تارة : بأن البطلان إنما هو لعدم تمشي قصد القربة ، و اخرى : بأن المبعّد لايصير مقرّباً ، و لذا يختص البطلان بصورة العلم والعمد وما بحكمه ، دون السهو وما بحكمه ، لتمشي القصد فيه ولعدم كونه مبعّداً حينئذ ، فيصلح للتقرّب به . وفي كليهما نظر .

أمّا الأول : فلما يترائى من تمشي قصد القربة من العصاة المصلّين لله تعالى مع ثيابهم المغصوبة في دورهم المنهوبة من الغير رباءً أوغصباً أو إغارة ونهباً ، أو لعدم تأدية الحقوق الواجبة عليهم من الزكاة والخمس مع اشتراء ألبستهم من عين ما لم يخمس ، و ما إلى ذلك ، بعد تنبّههم بحرمة ذلك كلّه تكليفاً ، إذ المشهور أنهم يصلّون مع تلك الأحوال لله تعالى لالغيره ، فيتمشى قصد القربة البتة ، وذلك مما يشهد على كفاية تعدد الجهة ، فلايتم البرهان بهذا الدليل ، وسنوضحه مزيد ايضاح ، فارتقب .

وأمّا الثاني : فالحق أيضاً إمكان حصول القرب من المبعّد ، وتوضيحه : بأن الميز بين التعبدي والتوصلي إنما هو باعتبار قصد التقرب في الأول دون الثاني ، ولااشكال في أنه لو غمس شخص في ماء مغصوب ورمس فيه وكان ثوبه قذراً مفتقراً إلى الغسل و أمكن له غسله بلاتصرف زائد و لم يغسل و غمس شخص آخر فيه كذلك و غسل ثوبه بذاك الماء المغصوب ، لامتاز الثاني عن الأول بتحصيل بعض مطلوب المولى و يثاب عليه لحصول غرض ذاك المولى ، بحيث لامجال للارتياب فيه أصلاً ، فاتضح امكان حصول القرب من المبعّد . وحديث عدم تمشي قصد القربة قد مرّ النقاش فيه .

ولاخفاء في أنّ الميز الحيثي هو الموجب لحصول القرب ، وإلا لما امكن حصوله من حيثية العصيان ، إذ المفروض تعدد الجهة وإن اتحد الوجود الخارجي المعنون بجهتين .

وقد يستدل للبطلان تارة ثالثة بفقد الأمر ومعه لامجال للامتثال ، إذ لا بعث حتى ينبعث به ولا أمر حتى يؤتمر بذلك .

وفيه : أنه وإن لم يكن له مجال بناءً على الامتناع كما هو الفرض ، ولكن لامانع منه بعد سقوط النهي بالعصيان مع بقاء العقاب ، ولنعم ما عبّر به المحقق الخراساني (ره) في الكفاية : من أن الغاصب يعاقب بالنهي السابق الساقط ، فحينئذ لااستبعاد في تحقق الأمر لوجود الملاك ، لأنه المفروغ عنه في بحث الاجتماع والامتناع ، إذ لابد من وجود الملاكين البتة . ونظيره من حيث تصوير الأمر ما هو المعالج به في مبحث الترتب عند مصدومية الأمر بالضد الأهم ، إذ يحكم هناك بتحقق الأمر بالمهم في صورة عصيان الأمر بالأهم .

مع ما في أصل لزوم الأمر وعدم الاكتفاء بالملاك التام من النقاش ، وقد مر منا التحقيق ـ في كتاب الطهارة وغيره ـ من تصحيح ذلك بمجرد انضمام الحسن الفعلي بالحسن الفاعلي ، ولسنا الآن بصدد ذاك الأمر ، بل للاشارة إلى ما في مبحث

الترتب (من تصوير الأمر بالمهم عند عصيان الأهم) إذ لامنع من تحقق الأمر بالمهم حينئذ ، وكذا في المقام لاغرو في تحقق الأمر بالصلاة عند سقوط النهي عن الغصب .

و الحاصل : أنه لاإشكال في صحة الصلاة بناءً على جواز الاجتماع عند اتحاد المحبوب والمغضوب في الواحد الشخصي .

وأمّا بناءً على الامتناع ـ فقد يستدل للبطلان تارة : بعدم تمشي قصدالقربة ممن هو عالم بحرمة الغصب أوفي حكم العالم بها ، واخرى : بعدم امكان حصول القرب من المبعّد ، وثالثة : بفقد الأمر .

وقد مرّ النظر في هذه الوجوه بأسرها . ولنوضح بعض ذلك ، لكون الحكم من الدقائق العقلية ، ثم نتبعه بما يؤيد ما اخترناه ، فنقول :

أما حديث (عدم تمشي قصد القربة) فهو خاص بمن يعتقد البطلان ، فالعالم به ـ سواء كان علمه مطابقاً للواقع أم لا ـ لايمكن أن ينوي القربة ويقصدها . وأمّا من عداه ممن هو عالم بالحرمة التكليفية فتمشي قصد القربة منه بغير جهة المعصية بمكان من الأمكان ، و يشهد له أن جلّ العامّة قائلون بالصحة في المفروض من البحث مع اعتقادهم حرمة الغصب تكليفاً ، فلولم يمكن تمشي قصد القربة عقلاً كيف يصح لهم ـ مع كونهم عقلاء ـ الذهاب الى صحة الصلاة ، إذ الأمر العقلي البيّن لايختلف فيه الخاصة و العامة ، إذ لا ارتباط للولاية بامكان تمشي قصد القربة وعدمه .

وكذا يشهد له ما مرّ : من أن غير واحد من العصاة من الخاصة يصلّون لله تعالى في دورهم المغصوبة و في ألبستهم المملوكة للغير بأحد أنحاء الملكية ، والسر في ذلك هو إمكان تمشي القصد من جهة المصلحة ، إذالجهة متعددة البتة، وليست جهة الامتثال عين جهة العصيان ، بل غيرها المتحدة معها وجوداً فقط .

و أمّا قضية (عدم امكان حصول القرب من المبعّد) فمضافاً إلى ما مرّ : من الميز بين التعبّدي و التوصّلي ، أن المفتى به في كلمات غير واحد من الأصحاب هو صحة صلاة من توسط في الأرض المغصوبة خارجاً منها مع ضيق الوقت ـ كما في الشرايع وغيره ـ مع أنه معاقب أيضاً ، إذلاريب في أن الخروج كالدخول غصب يعاقب عليه وإن لم يكن منهياً عنه فعلاً لعدم قدرته على الترك ، ولكن لما كان مقدوراً له بالواسطة يصح النهي عنه بدواً و العقاب عليه عند الارتكاب ، فلولم يكن المبعّد من جهة الغصب مقرّباً من جهة الصلاة وإن اتّحدا وجوداً لما صحت صلاته حينئذ ، بلا تأثير لضيق الوقت وسعته ، وبلافرق بين الخروج والدخول والتربص ونحوه . وأن اللازم هو سقوط تكليف الصلاة عمّن ارتكب عمداً مايوجب حبسه في مكان مغصوب مدة مديدة عالماً عامداً بذلك ، فلايجب عليه الأداء أصلاً لعدم حصول القرب من المبعّد ، إذالمفروض انه بتسبيبه للحبس في المحل المغصوب يعاقب على الغصب في أيّ تصرف من تصرفاته ، هذا وأشباهه مما يشهد على إمكان حصول القرب من المبعّد .

ومما يؤيد ما اخترناه : من عدم البطلان ، هو ما مرّ ـ في بحث الساتر ـ من خلو النصوص الواردة في التائبين ـ من الكاتب الأموي وغيره ـ عن الحكم باعادة الصلوات الماضية ، مع الحكم برد جميع ما كان ملكاً للغير ، إمّا بالرد اليه نفسه إن كان معلوماً ، أوبالصرف في الصدقة ونحوها إن كان مجهولاً ، فلو كانت الصلاة في المكان المغصوب أو الثوب المغصوب باطلة للزم التذكّر البتة ، لأن ذلك من الامور الهامة التي لاينبغي الذهول عنها .

ويؤيده أيضاً ما رواه الكليني (ره) (في باب الفرق بين من طلّق على غير السنة و بين المطلّقة اذا خرجت و هي في عدتها أو أخرجها زوجها ـ من كتاب الطلاق) من جواب « الفضل بن شاذان » لـ « أبي عبيد » في الفرق بين الطلاق في الحيض وبين خروج المطلّقة من البيت ، حيث لايحسب الطلاق في الأول وتحسب

العدة في أيام الخروج المنهى عنه في الثاني ، بما حاصله : أن اللبث في البيت وعدم خروجها منه ليس من شرائط صحة العدة فتحسب عدتها في تلك الأيام التي خرجت أو اخرجت عصياناً ، نحو من دخل دار قوم بغير إذنهم فصلّى فيها ، فهو عاص في دخول الدار وصلاته جائزة ، وكذا في الثوب المغصوب ، لأن ذلك ليس من شرائط الصلاة ، لانه منهي عن ذلك صلّى أو لم يصلّ ، و هذا بخلاف الصلاة في الثوب النجس أو البدن النجس أو إلى غير القبلة ، حيث إنّ الصلاة فيها فاسدة ، لأن ذلك من شرائط الصلاة . . . الخ .

فلو كان محذور تمشي قصد القربة أو عدم امكان حصول القرب من المبعّد متجهاً لردّ عليه بذلك ، ولما التزم بـه أيضاً مثل « الفضل » الذي يكون أقدم أوائل اصحابنا الامامية .

و بعد التنبه لمقاله يتضح ما في توجيه «الجواهر» من احتمال صدور ذلك من «الفضل» إلزاماً للعامّة على مقتضى قياسهم واصولهم من القدح ، إذ قد علّل في كلامه بالمميز بين مايكون مجرد معصية بلا مساس له بحدود الصلاة وبين مايكون من حدودها كالطهارة والاستقبال .

فتحصّل : أنّ الحكم حسب القواعد الأولية هو الصحة . وأمّا بلحاظ التعبّد الخاص فقد يتمسك بالاجماع المحصّل و المحكي صريحاً و ظاهراً ، مستفيضاً إن لم يكن متواتراً ـ كما في الجواهر . وفيه : أن التعليل في كلمات المجمعين يدور بين مامرّ : من عدم تمشي قصد القربة تارة ، وعدم حصول القرب من المبعّد اخرى وفقد الأمر ثالثة ، مع ما في قبال ذلك من تعليل «فضل بن شاذان» الذي يكون من أقدم أصحابنا ، فالاتكال بمثل هذا الاجماع الذي يدور كلام أهله بين هذه العلل العقلية مشكل جداً ، لاحتمال استنادهم اليها قوياً ، و يشهده أنّ كتب «المحقق» و«العلامة» ونحوهما مشحونة بها ، فاحتمال عثورهم على النص الخفي على غيرهم بعيد جداً ، بل صرح في «المعتبر» بفقدان النص ، فراجع .

وقد يتمسك بنصوص دائرة بين ضعيف السند أو المتن ، وقد مرّ تفصيل ذلك في بحث اللباس المغصوب إذ « الغوالي » ضعيف السند ، وكذا ما في بعض نسخ «نهج البلاغه» من حديث «الكميل» فراجع .

فالاقوى : هو الصحة (على القاعدة) فمن اجترء على ذلك فهو ، و من لم يجترء عليه فليس له الاقتحام بالفتوى بالبطلان أيضاً ، بل عليه الاحتياط خروجاً عن شبهة الخلاف للاجماع المدعى .

ولنعم ما في كتاب «المعالم» وإن كان في مثاله من الخياطة في المكان المغصوب من النظر .

ولافرق في جميع ماذكر بين النوافل والفرائض ، كما يتضح بعد التدبر .

سواء تعلق الغصب بعينه أو بمنافعه ، كما اذا كان مستأجراً وصلى فيه شخص من غير اذن المستأجر وان كان مأذوناً من قبل المالك ، أو تعلق به حق ، كحق الرهن ، وحق غرماء الميت ، وحق الميت اذا أوصى بثلثه ولم يفرز بعد ولم يخرج منه ، وحق السبق كمن سبق الى مكان من المسجد أو غيره فغصبه منه غاصب على الاقوى ، ونحو ذلك .

قد لاح لك خلو المقام عن التعبد الخاص ، لعدم صلوح مايتمسك به أحياناً من الاجماع أو النصوص الخاصة للاستدلال ، لفقد شرائط الحجية . فالمدار الوحيد هو القاعدة الدائرة حول حرمة التصرف المتحدة مع الصلاة كلاً أو بعضاً ، فعلى القول بالبطلان : لاميز بين موارد حرمة التصرف أصلاً .

و حيث إنّ «الماتن» قد تعرض لفروع غير خالية عن الجدوى علماً وعملاً ، فلنعطف الكلام إلى بسطها حسبما يليق بالمقام ، فتمام المقال على ذمّة جهات :

الجهة الاولى
فى التصرف فى منفعة الغير

قدمر البحث عن التصرف في عين الغير . وأمّا التصرف في منفعته : فكان يتصرف في مكان مستأجر ، حيث إن عينه للموجر ومنفعته للمستأجر ، و من المعلوم : أنه لا ميز في حرمة الغصب بين أنحاء المالية من العين والمنفعة شرعاً ولا عرفاً ، لقبح ذلك كلّه لدى العقلاء ، ونهى الشارع عنه بلاريب . كما أنه لافرق في هذه الجهة بين المؤجر وغيره لاختصاص المنفعة بالمستأجر ، ولايحلّ لأحد مؤجراً كان أوغيره أن يتصرف فيها إلا بطيب نفس ذلك المستأجر ، واذا لم يكن لمالك العين نفسه أن يتصرف فيها بدون طيب نفس المستأجر ، لايكون للمأذون من قبله ذلك بالأولوية إذ لاجدوى لأذن من لاأثر لاذنه .

والحاصل : أنّ مناط البطلان ـ على القول بـ ه ـ هو اتحاد حيثية التصرف المحرم مع حيثية واجبة صلاتية ، فعند تحق عنوان (التصرف الممنوع) يتحقق ذاك الحكم بلا كلام ، فلا نطيل البحث بتعرض جميع مايكون التصرف فيه تصرفاً في المنفعة ، لأن حكم الغائب هو حكم الشاهد .

الجهة الثانية
فى التصرف فى العين المرهونة

لا إشكال في الجملة في عدم جواز تصرف الراهن و كذا المرتهن في العين المرهونة بدون اذن صاحبه ، لأن تلك العين وإن كانت باقية على ملك الراهن مع مالها من المنافع ، إلا أنه محجور عن التصرف فيها بدون اذن المرتهن .

إنما الكلام في أنحاء التصرف الممنوعة ، إذلاريب في حرمة بعضها ، كمالا مرية في جواز بعضها ، فهل التصرف الصلاتي من قبيل الأول ؟ أوالثاني ؟ وتوضيحه: أن الرهن لماكان وثيقة لدين المرتهن فلا محيد عن هجر الراهن و قطع سلطلنته ليتوفّر دواعيه إلى الاداء و ينبعث نحوه ، فعليه يكون محجوراً من الاتلاف ، وكذا التصرف الناقل : من البيع والاجارة نقلاً للعين أو المنفعة ، ومن الاستيلاء ونحوه مما يوجب النقص فيه وتقلّ الرغبة حينئذ .

و أمّا التصرف الذي يعود نفعه إلى تلك العين ـ كعلاج المريض ، أورعي الدابة و سقيها ، أو تأبير النخل ، وما إلى ذلك من التصرفات النافعة ـ فلا حجر بالنسبة اليها .

فهل الصلاة من سنخ الأول المحجور عليه ؟ أوالثاني المرخص فيه ؟ والظاهر عدم كونها من الثاني ، فيشكل التصرف الصلاتي حينئذ ، مع ماورد من النبوي المعمول به من أن « الراهن والمرتهن كلاهما ممنوعان من التصرف » ومن هنا يتضح حكم محجورية المرتهن البتة ، إذليس العين ولامنافعه ملكاً له أصلاً ،فمن أين يحلّ له ذلك ! إذليس قرار العين لديه إلا و ثيقة فحسب ، فليس له التصرف فيها بدون اذن الراهن أصلاً .

الجهة الثالثة

فى التصرف فى تركة الميت الغريم

إنّ الموت كما يوجب حلول الدين المؤجّل كذا يوجب تلوّن ما تركه الميت الغريم بلون ما ، فلاتكون الاعيان المتروكة طلقاً بحيث تنتقل إلى الوارث بلا مساس لحق الميت أوالدائن ـ عيناً أوحكماً أوحقاً ـ بها أصلاً .

وحيث إن أنحاء ذاك التلوّن مختلفة تصوراً وأثراً ، فلابد من بيانهاوشرح مايتفرع على كل منها والاشارة إلى ماهو الأقرب من الصواب منها ، فلنأخذ ببيان

تلك الأنحاء ومالها من الآثار ، وهي على وجوه :

الاول :

ان تكون تلك الاعيان ملكاً للميت بتمامها فيما اذا كان الدين مستوعباً ، أو بمقدار الدين فيما لم يكن كذلك ، ويلزمه عدم جواز التصرف فيها أصلاً ـ لالوارث ولالغيره ـ إذ لا إرث ولاانتقال أبداً ، فمالم يؤدّ دين ذاك الميت لما انتقل المال عنه إلى وارثه . ولافرق في الاداء بين كونه من ذلك المال أومن غيره، كما لاميز بين تأدية الوارث وغيره ، بل ولاميز بين التادية وبين إبراء ذمّة الميت بتبرئة من الدائن نفسه .

والغرض أنه مادامت ذمّته مشغولة بالدين يكون المال ملكاً له ، ويكون الوارث و غيره من الدائن و نحوه محجوراً من التصرف فيه و كذا في نماآته المتصلة أو المنفصلة ، لكون الجميع ملكاً للميت حدوثاً وبقاءً .

و أورد عليه : بعدم صلوح الميت للمالكية ، فكيف يبقى المال على ملكه وهو فاقد للحياة التي تكون مبدء للآثار ؟ بل و كيف يحدث النماء في ملكه مع انه بالموت صار معدوماً لاخبر عنه ولا به ؟ إذ هو ليس بشيء حتى يعتبر له ذلك !

واجيب : بأن الملكية ليست مما لاتناله يد الاعتبار نفياً و اثباتاً ، بل هي من الامور الاعتبارية التي زمامها ايجاباً وسلباً بيد من له الاعتبار من العقلاء ، وكم لها من النظائر الدارجة التي اعتبرت فيها إحدى الامور الاعتبارية ! كما يلي : نحو اعتبار الملكية للرضيع الذي لايقدر على شيء بل هو كَلّ على المرضع، وكذا المجنون ، لأنه و ان كان محجوراً ولكنّه مالك . و نحو اعتبارها للجهات والعناوين العامّة ـ كالوقف على العلماء والفقراء ـ إذ ليس المالك هو الشخص العالم حتى ينتقل إلى وارثه مالم يؤدّ اليه ، بل هو العنوان العام والجهة الفائقة ، من دون أن تكون (الجهة) شيئاً في الخارج صالحاً للتملك حسب ذاك الزعم . و منه

الوقف على المسجد والسبيل و المقبرة ، فيمكن اعتبارها فيما لا ذات له حية مدركة فعالة .

أضف إلى ذلك كلّه : أن الموت ليس إلا الانتقال من دار إلى اخرى ، لأنه عدم ونفاد ، و ماهو المهم في التشخص هو النفس الباقي بعد الموت البتة ، و لذلك يعتبر للميت ذمّة بقاء كما كانت حدوثاً ، ويقال : إنّ ذمّته مشغولة بالدين، ويصحح تبرئة ذمّته ويتصور افراغها بالتأدية من الوارث أو الشخص الثالث ، فلو كان الموت عدماً رأساً لما كان للمعدوم ذمّة ولما أمكن تبرئة ذمّته أو افراغها .

و يؤيده ما ورد ـ فيما لو قطع عضو من أعضاء الميت ـ من أنه يجب على القاطع تأدية مقدار خاص من المال من دون انتقال ذاك المال إلى الوارث ، معلّلاً بأنه ـ أي الميت ـ ملكه بعد الموت لاقبله حتى يرثه الوارث بالموت ثم أمر بصرفه في وجوه البر .

والغرض : أنّ هذا التعليل المنصوص مصحح لاعتبار الملكية للميت رغماً لأنف الدهري المتفوه بأنه : إن هي إلاحياتنا الدنيا ومايهلكنا إلا الدهر .

إلى غير ذلك من الشواهد الدالّة على إمكان اعتبار الملكية للميت ،ولكن في التزامها في المقام نوع غموض فلّما يلتزم بلوازمه : من كون النماء تبعاً للأصل في حدوثه ملكاً للميت مثلاً ونحو ذلك ، وإن كان الحق صيانته أيضاً عن الغموض ، فبعد تصحيح الملكية ثبوتاً وجريان الاستصحاب اثباتاً يؤخذ به ، إلا بلحاظ أدلّة الارث والاجماع ، فارتقب .

الثاني :

أن تصير تلك الاعيان المتروكة ملكاً للغرماء على قدر سهامهم في الدين ، كلاً عند الاستيعاب ، وبعضاً عند عدمه ، وحينئذ تفرغ ذمّة الميت عن الدين رأساً إذ المفروض انتقال ما في ذمّته من الدين وتبدله إلى العين ، ولامجال معه لاشتغال

ذمّته بعدُ، ويلزمه انه لو تلفت تلك الأعيان بلا تفريط وإتلاف في الآن الثاني من الانتقال الملكي لكانت محسوبة من الغرماء ، فتبرأت ذمّة الميت بنفس الموت الموجب للتبدل من الذمة إلى العين ، و تلفت تلك الأعيان من مال الدَيّان . ولو كانت أكثر من الدين وفرض الانتقال المذكور ـ وكان بنحو الاشاعة لا الكلّي والمعيّن ـ وتلفت تلك الاعيان لا بتمامها بل ببعضها ، للزم احتساب التلف بالمقدار المشاع أيضاً على سهام الغرماء ، فتحسب عليهم وعلى الوارث بمقدار النسبة .

والتزام ذلك أيضاً غير خال عن الغموض والبُعد ، بل هو مخالف لما ارتكز في الشرع : من بقاء ذمّة الميت مشغولة و عدم فراغها من الدين إلا بالابراء أو التأدية نصّاً وفتوى .

الثالث :

أن تصير تلك الاعيان المتروكة منتقلة إلى الورثة ولكن لا طلقاً وبلا لون ، بل متعلّقة لحق الغرماء بنحو تعلّق حق الرهانة ، فهي بمنزلة الاعيان المرهونة لدى المرتهن ، حيث إنها ليست طلقاً بل تكون متعلّقة لحق الرهانة .

فالكلام في ذلك حينئذ هو ما مرّ في حق الرهانة ، فليس للغرماء ولا للورثة أن يتصرفوا فيها قبل فراغ ذمّة الميت الغريم إبراءً أو تأديةً ، ولا يجب على الورثة تأديته من عين تلك الاعيان بل لهم الخيار في مقام الأداء ، كما أن للغير التبرع به أيضاً ، فعند فراغ ذمّة الميت تنفك الاعيان المتروكة عن قيد الرهانة .

وهذا الوجه وإن أمكن ثبوتاً ، إلا أن نطاق دليل الارث هو كون الانتقال إلى الوارث إنما هو بعد الوصية و الدين ، و سيجيء البحث عن تفسير البعدية ، فانتقال الكل مصدوم آيةً وروايةً ، فارتقب .

الرابع :

أن تصير تلك الاعيان منتقلة إلى الورثة ، و لكن محكومة بحكم الملكية للميت ، فاصل العين ملك للوارث حقيقة و للميت حكماً ، و منشأ الالتجاء إلى الملكية الحكمية هو عدم النيل إلى ما قررناه من الملكية الحقيقية للميت ، فجمعاً بين عدم إمكان الملكية الحقيقية للميت وبين عدم انقطاع ارتباطه عن تلك الاعيان قبل فراغ ذمّته يقال بالملك الحكمي ، وحيثما حققناه ـ في الوجه الأول ـ من امكان الملكية الحقيقية للميّت فلاضرورة حينئذ لتجشم الملكية الحكمية .

أضف إلى ذلك : ما في انتقال الجميع إلى الورثة من المنع اللّهم إلا فيما بعد الوصية والدين .

وهيهنا وجه آخر ، لعلّه يرجع إلى بعض الوجوه المارة التي لبعضها قائل . والرابع منها خيرة « ابن ادريس » . والحاصل : أن ما يرجع إلى الميت ـ من الدين والوصية والكفن وما إلى ذلك ـ هل يبقى على ملكه حقيقة فلا انتقال إلى الغير أصلاً ، أو حكماً حتى يكون منتقلاً إلى الوارث ، أو لا هذا ولاذاك بل ينتقل ما يعادل الدين ونحوه من المال إلى الدائن بتبدل الذمّة إلى العين وتفرغ ذمّة الميت بذلك ، أو تنقل إلى الوارث مع تعلّق حق الرهانة به ؟

فيلزم الغور التامّ في أن أيّاً من تلك الوجوه مشفوع بالبرهان ، فنقول : إنّ الوجه الأول لا إشكال فيه ثبوتاً ، إذ الملكية ليست إلا أمراً اعتبارياً يمكن اثبات مثله للميت ـ كالزوجية ـ ولذا يقال : بأن المطلّقة الرجعية زوجة ، ولذا يحكم بجواز تغسيل الزوج للزوجة بعد الموت مع انقطاع علقة الزوجية بموت أحد الزوجين حقيقة ، فاعتبار بقائها في بعض الأوضاع والشرائط أصدق شاهد على إمكان اعتبار مثلها بعد الموت أيضاً .

وأمّا الاثبات : فيكفيه استصحاب المالكية ، إذ الموت ليس إلا انقلاً من دار

إلى اخرى ، مع انحفاظ ما هو الموضوع للمالكية بحاله ، فان كان هنا دليل اجتهادي حاكم عليه فهو .

و قد يدعى الاجماع على عدم بقاء ذاك المال ملكاً للميت ، فان تم فلامجال معه للاستصحاب ، و لكن في الاتكاء على مثل هذا الدعوى تأمّل ، إذالمشهود في كلمات المجمعين هو الاستدلال لذلك بأمر عقلي ، وهوعدم صلوح الميت للمالكية ، فمعه يحتمل كون ذاك الاجماع مستنداً اليه ، وحيث إنه قد صحّ مازعم كونه غير معقول فلامجال للاجماع حينئذ ، وليس في البين إلاأدلّة الأرث الدالّة على انتقال المال إلى الورثة ، فان تمّ نطاقها على ذلك فهو ، وإلا فالمرجع هو الاستصحاب .

ومن تلك الأدلّة : قوله تعالى : يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظّ الانثيين (إلى ان قال) من بعد وصيّة يوصي بها أو دين [1] و قوله تعالى : ولكم نصف ماترك أزواجكم إن لم يكن لهنّ ولد (إلى ان قال) من بعد وصيّة يوصين بها أو دين [2] .

والكلام فيها تارة : من حيث بيان المراد من لفظة (اللام) في قوله تعالى : « للذكر . . . الخ » . ونحوه من الفقرات الاخر . واخرى : من حيث بيان المراد من لفظة (البعد) في قوله تعالى « من بعد وصية » .

أمّا البحث عن المراد من (اللام) : فقد يحتمل كونه لافادة الملكية المستقرة ، فيدلّ على أن المال ينتقل بالموت إلى الوارث و يصير ملكاً مستقراً له ـ كغيره من الاملاك .

وقد يحتمل كونه لافادة الملكية المتزلزلة ، ويتفرع عليها جواز الانتزاع و الاسترداد ، و يتوقف تبدلها من التزلزل إلى القرار على أمر آخر من فراغ الذمّة مثلاً .

---

(١) و (٢) سورة النساء ـ آية ١١ و ١٢ .

و يحتمل أيضاً أنه ليس لافادة الملكية أصلاً ، بل لبيان السهام و ما يختص بكل واحد من الورثة في قبال الآخر ، و يلزمه فقد الدليل من الكتاب الالهي على الملكية للوارث ، فمن أين يحكم بأن الوارث يتملك ما ورثه ؟

وأمّا البحث عن المراد من (البعد) : فقد يحتمل كونه لافادة البعدية الخارجية ، أي ما لم يؤد الدين أو لم يعمل بالوصية في الخارج لاينتقل إلى الوارث أصلاً ، والمناط في الدين هو فراغ ذمّة الميت بأي وجه كان ، فعند عدم حصول الفراغ يبقى المال بتمامه ملكاً للميت ـ و كذا الوصية ـ وإن لم يكن الدين مستوعباً ، فعليه لو تلف بعض المال وبقي بعضه لما فات من الدين ولا من مورد الوصية شيء أصلاً ـ وهكذا بالنسبة إلى الكفن وإن لم يكن مستفاداً من الآية ـ فالمراد من (البعد) هو بعد أداء الدين أو بعد فراغ الذمّة خارجاً ، و كذا بعد العمل بالوصية خارجاً .

وقد يحتمل كونه لافادة البعدية الخارجية ولكن في خصوص مرحلة الافراز والعزل بلا احتياج إلى الاداء ، فبعد إفراز مايعادل الدين أو الوصية وعزله يرث الوارث مابقي منه ، سواء بلغ مرتبة الاداء والافراغ للذمّة خارجاً أو لا ، و كذا عمل بالوصية خارجاً أم لا ، و يلزمه أنه لو تلف ذاك المقدار المعادل المعزول لاحتسب من مال الميت بلا احتساب من الوارث ، وبالعكس لو تلف ماورثه الوارث دون المعزول لاحتسب من ماله دون الميت . نعم : إن الذمة باقية بحالها من الاشتغال قبل الافراغ ، ونظيره من حيث العزل ـ في الحكم والنتيجة ـ هو ما قد يعمل به في الزكاة ونحوها طلباً للمستحق ، إذ لو تلف ذلك المقدار المعزول لاحتسب من الفقراء لا المالك ، كما انه لو تلف ماعداه لاحتسب من المالك دون الفقير ، وهذا بخلاف ما لو تلف قبل العزل . وبين البابين فرق من حيث فراغ عهدة المالك هناك بمجرد العزل ـ فيما كان له ذلك ـ دون المقام إذ لا تفرغ ذمّة الميت بمجرده .

و بالجملة : فما لم يعزل ما يعادل حق الميت لاينتقل شيء من المال إلى

الوارث قلّ أو كثر ، لتوقف الانتقال اليه على الافراز والعزل . نعم : لايحتاج إلى الاداء خارجاً .

ويحتمل أيضاً كونه لافادة البعدية اللاحاظية ، لا الخارجية (بمعنى العزل) فضلاً عنها (بمعنى الاداء والعمل) فالمعنى حينئذ هوأن الكسور والسهام ملحوظة مع قطع النظر عما يعادل حق الميت ، فمن يكون سهمه نصفاً فيلحظ نصف ماعدا مايعادل حق الميت لانصف المجموع ، و هكذا من سهمه الثلث و نحوه ، فيلاحظ حق الميت أولاً ويفرز لحاظاً و ذهناً لاخارجاً ثم يحاسب السهام والكسور ثانياً ، فبالموت ينتقل إلى الوارث ماهوحقه من السهم الملحوظ بعد لحاظ حق الميت ، بلا احتياج إلى الافراز فضلاً عن الأداء ، وحيث إنه لاتعيّن له فلوتلف شيء من المال كان محسوباً عليهما بالنسبة بناءً على الاشاعة ، و أمّا لوكان بنحوالكلّي في المعيّن ، فلا .

والذي يقوى في النظر : هوأن لفظة (اللام) لافادة الملكية المستقرة ،ولفظة (البعد) لافادة البعدية الخارجية بمعنى أداء الدين خارجاً ـ وكذا العمل بالوصية ـ فما لم يؤد الدين خارجاً أو لم يتحقق ما بحكم التأدية من الابراء مثلاً أو احتسابه زكاة ونحوها من الحقوق المالية ـ فيما اجتمع هناك شرائط ذلك ـ لاينتقل شيء من المال إلى الوارث .

ولافرق في هذه الجهة بين الدين والوصية عدا الميز بينهما بامكان كون الدين مستوعباً لجميع المال فضلاً عن كونه زائداً عن ثلثه ، ولكن الوصية لاتنفذ فيما زاد عن الثلث . وليكن هذا تخصيصاً لعموم الآية الشامل للدين والوصية على وزان واحد . و ليعلم : أن الوصية و إن لم تنفذ عند الزيادة عن الثلث ، ولكن لوأوصى بثلث ماله فلابد من العمل به خارجاً حتى ينتقل الباقي إلى الوارث . نعم : لوأوصى بمال معيّن كدار خاصة أوبستان مخصوص بعينه وكان ذلك معادلاً لثلث ماله ينتقل ما عداه إلى الورثة ، لانحصار حقه فيما عيّنه بنفسه ، ولكن

البحث فيما يصلح انطباقه على أيّ مال من أمواله .

والحاصل : أنّ المستفاد من الآية هوعدم انتقال المال إلى الوارث أصلاً إلّا بعد أداء الدين والعمل بالوصية خارجا ، وحيث إن الملك لايكون بلا مالك إذ ليس من المباحات الأولية التي يكون الناس فيها شرّعاً سواء فلامحيد عن الالتزام ببقاءه ملكاً للميت ، إذقد تحقق لك امكانه ثبوتاً وقيام الاستصحاب عليه اثباتاً .

و لما استوحش غير واحد من أصحابنا الملكية الحقيقية التزم بالملكية الحكمية ، بمعنى أن عين المال ملك للوارث حقيقة وللميت حكماً ، بحيث جميع الآثار المترتبة على الملك إنما هى للميت وليس للوارث شيء منها .

ولا ثمرة هنا بين الحقيقي والحكمي ، كما لامیز بين الكشف الحقيقي والحكمي في باب الفضولي ، ومن لم يتضح له الملك الحقيقي يستأنس بالحكمي ، ونحن في فسحة من الالتجاء بالملكية الحكمية .

والتمسك بالاجماع مقدوح ـ كما مرّ ـ لاستناد بعض المجمعين إلى عدم معقولية الملكية للميت .

و قد تقرر : أنّ نطاق الآية إنما هوالملائم للاستصحاب ، لدلالتها على عدم انتقال المال إلى الوارث قبل اداء الدين .

و من تلك الأدلّة : ماورد من النصوص الخاصة الناطقة بعدم الانتقال إلا بعد أداء الدين والعمل بما أوصاه الميت .

فمنها : ما رواه الكليني عن عباد بن صهيب ، عن أبي عبدالله عليه السلام في رجل فرط في إخراج زكاته في حياته ، فلما حضرته الوفاة حسب جميع ماكان فرط فيه مما لزمه من الزكاة ، ثمّ أوصى به أن يخرج ذلك فيدفع إلى من يجب له ؟ قال: جائز يخرج ذلك من جميع المال ، إنما هوبمنزلة دين لوكان عليه ، ليس للورثة شيء حتى يؤدّوا ما أوصى به من الزكاة[1].

(١) فروع الكافي كتاب الزكاة باب قضاء الزكاة عن الميت ح ١ .

حيث دلّ على أن مصب الوصية أيضاً كالدين وما لم يعمل بهما ليس للوارث شيء من المال ، فقبل ذلك يكون محجوراً عن التصرف فيه ، إمّا لأنه ليس ملكاً له أصلاً ـ كما هو الظاهر الحق ـ أو لأنه وإن كان ملكاً له إلا أنه محكوم بأحكام المال للميت ، وقد اشير إلى فقد الأثر العملي . والحاصل : أن ماقبل التأدية ليس للوارث شيء من المال أصلا فيكون باقياً على ملك الميت ـ حسبما مرّ ـ .

ومنها : مارواه أيضاً عن السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام قال : أول شيء يبدء به من المال الكفن ، ثم الدين ، ثم الوصية ، ثم الميراث [1] .

ونحوه غيره من النصوص ، إذ الظاهر من الترتيب ما هو بالقياس إلى الخارج فمالم يكفن الميت خارجاً لامجال للتأدية ، و ما لم يؤد الدين لامورد للوصية ، ومالم يعمل بها لاموقع للارث أصلاً ، ويلزمه أنه لو تلف ماله جميعاً إلا بقدر الكفن يتعين صرفه فيه ولامورد للبواقي ، لابأنه برئت ذمّة الميت ، بل لانحصار التركة في الكفن ، وكذا لو تلف إلا بقدر الكفن والدين يتعين صرفه فيهما بلا مورد للوصية ، و هكذا لو تلف إلا بقدر الكفن والدين والوصية لامورد للارث أصلاً ، فمرتبة الانتقال إلى الوارث إنما هي بعد اداء الدين خارجاً .

ومنها : مارواه في باب (أن الدية يرثها من يرث المال) .

ومما يؤيد ماقدمناه هو ماورد في أن أولياء المقتول الغريم ليس لهم البدار إلى الاقتصاص وعدم الاكتفاء بالقود إلا بعد تأدية الدين وابراء ذمّة ذاك الميت .

والمتتبع يجد أكثر مما ذكر ، فيتعين حينئذ ماقوّيناه في ثنايا البحث : من أن نطاق أدلّة الارث كتاباً و سنة هو عدم انتقال المال إلى الوارث إلا بعد اداء الدين والعمل بالوصية ، فما قبل ذلك لامال له أصلاً ، فيبقى على ملك الميت بتمامه حقيقة ، و معه لايجوز له التصرف في شيء منه أصلا .

---

(١) فروع الكافي كتاب الوصايا باب أنه يبدء بالكفن ثم بالدين ثم بالوصية ح ٣ .

و هكذا على القول بانتقال الجميع إلى الوارث ولكن محكومة بحكم الملكية للميت ، بل و على القول الآخر ، وهو انتقال ما زاد عمّا يعادل الدين والوصية إلى الوارث ولكن مرهونة .

والحاصل : أنّ عدم جواز التصرف في تلك الأعيان المتروكة قبل فراغ ذمّة الميت وقبل العمل بالوصية مسلّم لدى الكل ، إمّا لبقاء الجميع ملكاً للميت حقيقة ـ كما هو المختار ـ أولبقائه كذلك حكماً ـ كما عن ابن إدريس وغيره ـ أولبقاء خصوص ما يعادل الدين والوصية على ملك الميت مع انتقال ما عداه إلى الوارث ولكن مرهونة ، وحيث إنه لايجوز التصرف في الرهن فلا يجوز التصرف في شيء من تلك الأعيان أصلاً ، فالصلاة فيها محرمة ، وعلى القول بالبطلان عند الاجتماع باطلة أيضاً ، لأنها تصرف غصبي ، اللّهم إلا أن لا يمنع من التصرف الصلاتي ومايضاهيه في الرهن . هذا ، وفي أصل البحث كلام يأتي في الجهة التالية .

الجهة الرابعة

في التصرف في تركة الميت قبل العمل بوصيته

و حيث إنّ للوصية ميزاً عن الدين في بعض الأحكام ، فلابد من عقد بحث آخر لبيان مايرجع اليها ، مع الاكتفاء فيما هو المشترك بينها و بين الدين بما تقدم في الجهة المارة .

و ذلك : إنّ الوصية قد تكون بشيء خاص ، كالكتب المعيّنة ، أو الدار الخاصة ، وما إلى ذلك من الأعيان التي تكون مستقلّة بحيالها ولا اتساع لانطباقها أصلاً ، بل لاتنطبق إلا على نفسها ـ كما في هذه الأمثلة ـ و قد تكون بشيء عام صالح للانطباق على أكثر من واحد ، كمائة درهم ، أوعشرة دنانير ، وما إلى ذلك من الكلّي القابل للانطباق على كثيرين بهذا النحو ـ أي الكلّي في المعيّن ـ وقد

يكون بكسر مشاع في جميع أمواله ، بحيث لامخلص لأي جزء من أمواله من جزء من ذلك الكسر.

والفرق بين هذه الصور واضح ، إذ في الاولى عند التلف كلاً أو بعضاً يحسب كل تالف بحياله ، فان كان التلف على تلك العين الموصى بها فلا يحسب إلا عليها ، فيكون ماعداها مصوناً عن الاحتساب ، فالتلف إنما هوفيما يرجع إلى الميت والموصى له . كما انه لوكان على ما عدا تلك العين فلا يحسب إلا عليه ، فتكون العين الموصى بها مصونة عن الاحتساب ، فالتلف إنما هوفيما يرجع إلى الوارث .

وأمّا في الصورة الثانية : فحيث إن الموصى به كلّي ولكن في المعيّن لاشخصي فعند التلف لايحسب إلا ماعداه ، فما دام المال موجوداً بقدر يصلح مصداقاً لذاك الموصى به يلزم صرفه فيه من دون احتساب شيء من التلف عليه أصلاً ، اللّهم إلا عند استيعاب التلف أو نفوذه حدّاً لا يبلغ الباقي مقدار الوصية ، حيث إنه يحسب التلف حينئذ كلاً أوبعضاً عليه ، إذ لا محيد عنه .

وأمّا في الصورة الثالثة : فحيث إنه لاميز واقعاً بين الميراث والموصى به ، لأن أي جزء من المال يتصور يحكم بكونه مشتركاً بين الوصاية والارث ـ بأي سهم من الاشتراك أثلاثاً أو ارباعاً وما إلى ذلك من الكسور فيما لايكون زائداً عن الثلث ـ يكون التلف أيضاً موزّعاً عليهما بتلك النسبة ، فيحسب ثلث التالف من الميت وثلثاه من الوارث إن كان الاشتراك بنحو التثليث ، ويحسب الربع منه إن كان بنحو التربيع وهكذا .

هذا مجمل القول في الميز بين تلك الصور من حيث التلف واحتساب التالف. وأمّا من حيث جواز التصرف وعدمه ـ فمع قطع النظر عمّا ورد في خصوص الباب من الكتاب والسنة ـ هو أنه على الصورة الاولى : لاإشكال في جواز تصرف الوارث

فيما عدا تلك العين الخاصة ، سواء صرفت في مورد الوصية أم لا ، و سواء جعلت تحت يد الوصي أو من هو بحكمه من جهة الولاية أم لا ، إذ لامساس لتلك العين الخاصة بأموال اخر مفروزة عنه .

وعلى الثانية : لا إشكال أيضاً في جواز التصرف إلى ان ينتهي المال إلى قدر يتعين انطباق مورد الوصية عليه ، كما في غيره من موارد الكلّي في المعيّن .

وأما على الثالثة : فحيث إنه ليس لأحد الشريكين بنحو الاشاعة التصرف في شيء من المال قلّ أو كثر إلامع الاذن ، فهيهنا أيضاً لايجوز للوارث التصرف في شيء منه قبل إذن من له الاذن من الوصي أوالحاكم ، فلو اريد بيع الجميع أو مقدار خاص لايجوز شيء من ذلك حتى يفرز ما يعادل ملك الميّت أوحقه فلابد من الاذن في هذا التصرف أيضاً ، كما أنه ليس لولي الميت أيضاً الاستقلال بالبيع ونحوه ، بل يلزم إذن الوارث قضاءً لأصل الاشتراك والاشاعة .

هذا محصّل الكلام على القاعدة الأولية .

وأمّا مع لحاظ ماورد في الباب (من نصوص الكتاب والسنة) فليس للوارث شيء إلا بعد العمل بالوصية أوإفراز موردها و عزلها فيما يحتاج إلى ذلك دون مالايحتاج اليه ، فان كان المراد من لفظة (البعد) في الكريمة هو البعد الخارجي ـ أي مقام العمل ـ فما لم يعمل بمورد الوضية ليس للوارث شيء أصلاً . وإن كان المراد منها هو البعد الخارجي ايضاً ولكن في مقام الافراز والعزل والتسليم إلى الولي فما لم يعزل فليس للوارث شيء أيضاً .

وقد مرّ : أنّ مفاد الكريمة هوعدم حصول الملك أوآثاره للوارث إلا بعد الدين والوصية ، وكذا مفاد رواية « صهيب » انّه قبل التأدية ليس له شيء .

ولايعارض ذلك إلا ما رواه في (باب من اوصى وعليه دين مستوعب) [1] .

(١) الوسائل باب ٢٩ من أبواب أحكام الوصايا .

حيث إن ظاهره التفصيل بين الدين المستوعب و غيره : بجواز الانفاق على العيال من وسط المال عند عدم الاستيعاب .

ثمّ المراد من (الوسط) إمّا الاقتصاد في الانفاق و الاجتناب عن طرفي الافراط والتفريط ، وإمّا هو البين ، فالمراد حينئذ جواز أخذ مقدار الانفاق من بين التركة ـ و لايهمّنا ذلك ـ فيدل على جواز التصرف عند عدم الاستيعاب بلاتوقف على العمل الخارجي بالوصية أوالافراز والعزل .

ولوشك في الاستيعاب وعدمه يحكم بالعدم ، لاصالة عدم اشتغال ذمّة الميت بالأكثر من المتيقن . فعند اجراء هذا الأصل ينقح موضوع هذه الرواية .

ولامجال حينئذ لاستصحاب بقاء ملك الميت بحاله ، لأنه وإن كان جارياً في نفسه ، ولكنه هنا مسبب من الدين المشكوك مقداره ، لأن بقاءه في ملكه سعةً وضيقاً مسبب من مقدار الدين كذلك ، فعند الاستيعاب يكون الجميع باقياً على ملكه ، وعند عدمه يكون مقداره مثلاً باقياً دون الجميع ، ومع جريان الأصل السببي لامورد للمسبّبي .

والحاصل : انّ مقتضى هذا النص هو التفصيل بين المستوعب وغيره : باختصاص المنع بالأول دون الثاني . وفي الباب رواية اخرى مرسلة دالّة على جواز التصرف حتى عند الاستيعاب ايضاً ، ولكنها مهجورة عملاً ، فلااعتداد بها مع إرسالها .

فلابد من العلاج بين ما مرّ و بين هذا النص المفصّل . وقد يعالج بحمل دليل المنع على الاستيعاب ، فماكان ظاهره المنع عن تصرف الوارث فهو محمول على ما اذا كان الدين مستوعباً . و لاخفاء في عدم تأتي مثل هذا المقال في الوصية البتة .

وفيه : انّه وإن كان يعالج بهالتعارض بدواً ولكن حمل مثل رواية «صهيب» على الاستيعاب بعيد جداً ، لأن ظاهرها انّ الوارث له شيء بعد التأدية ، و امّا اذا لم يكن له شيء اصلاً لاقبلها ولابعدها ـ كما في الاستيعاب ـ فلا .

والذي يقوى في النظر من العلاج : هو حمل دليل المنع على ما اذا كان الدين كثيراً مع امكان التأدية بسهولة من دون لزوم عسر او كلفة زائدة ، و حمل هذا النص على ما اذا لم يكن الدين بذاك الحد مع عسر التأدية و عدم خلوها عن الكلفة الزائدة ، بل وعلى أسهل من ذلك ـ كما قامت به السيرة القطعية ـ اذ لم يلتزم ولايلتزم أحد من المتشرعين هجر البيت مع مافيه من الأثاث جميعاً بمجرد موت المورّث في الليل أو النهار اذا كان عليه دين ، بل يعيشون فيه كما كانوا ، وهكذا من يردد في ذلك البيت تعزية لأولياء ذاك الميت من المتدينين ، حيث إنه لم ينقل اجتناب الأزكياء و الصلحاء عن التردد في بيت من مات و عليه دين ، للتعزية . نعم : يلزم البدار إلى التأدية بنحو لاينتهي إلى التسامح والمماطلة .

ومن ذلك كلّه يتضح مافي الدين والوصية : من الأحكام ، وأن الافتاء بالمنع المطلق غير تام .

الجهة الخامسة

في التصرف فيما سبق اليه الغير من المشتركات العامة

هل السبق ـ الموجب للأولوية وحرمة المزاحمة والدفع ـ يورث حقاً وضعياً مستتبعاً للآثار الوضعية أيضاً ؟ أولا يورثه بل يوجب الأولوية البحتة ؟ بحيث لايترتب عليها عدا الحكم التكليفي ، وهو حرمة الدفع والمزاحمة .

والميز بينهما ـ بأنه على الأول : يستوي الحدوث والبقاء في الحكم ، بمعنى أنه ليس للغير دفع من سبق إلى المسجد مثلاً ، فان دفعه وطرده ، يكون لذاك الغير الدفاع عن حقه بطرد هذا الدافع والعود إلى ما سبق اليه ، وكما أنه ليس للغير المزاحمة والدفع حدوثاً ، كذلك ليس له ذلك بقاء .

وعلى الثاني : لايستويان ، إذ المنع والمزاحمة وإن كان حراماً في الحدوث ،

إلا انه لما صار هذا الدافع والمزاحم ـ بدفعه المحرم ـ أولى و أحق بذاك المكان ليس لغيره دفعه ومزاحمته وإن كان هو ذاك الذي سبق اليه ، ولو دفع ذاك السابق هذا المزاحم لصار أيضاً أولى بذاك المكان منه ، إذ كل من سبق اليه فله الأولوية وإن كان سبقه بنحو الدفع المحرم والمزاحمة الممنوعة .

والحاصل : أنه هل يوجب السبق إلى أحد المشتركات من المسجد والسوق وما يضاهيهما حقاً وضعياً ؟ أو لايوجبه بل ليس إلا منشأ للحكم الشرعي ؟ وقد اشير إلى الميز بينهما ، ولايلزم في الحق أن يكون صالحاً للنقل ، لاباء بعض الحقوق عنه ، و ذلك فيما يكون متقوّماً بشخص خاص ـ كحق المضاجعة على بعض الفروض .

ثمّ انه هل يتفاوت الحكم بين دفع نفس الشخص السابق وطرده ، وبين طرد ماوضعه هناك رحلاً له وامارة على سبقه اليه ، أم لا ؟ ولاخفاء في أن الدفع قد يكون بنفس الصلاة وقد يكون بغيرها .

وعلى احتمال استيجابه حقاً وضعياً : فهل يكون محدوداً بحد خاص من اليوم والليلة أو أقل أو أكثر ؟ أو لاحدّ له ؟ بل يدور مدار ميل ذاك السابق إلى البقاء وعدم الاعراض عنه .

وتفصيل المقال موكول إلى كتاب (احياء الموات) كما افاده في «الشرايع» حيث استقصى فيه البحث عن الطرق والمساجد والمدارس ، فراجع .

والمهمّ في الباب هوما روى من النصوص الخاصة ، فيلزم الغور فيها حتى يتضح ما هو الحق في ضوئها .

و من تلك النصوص : هو ما رواه عن أحمد بن محمّد ، عن محمّد بن اسماعيل ، عن بعض أصحابنا ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : قلت له : نكون بمكّة أو بالمدينة أو الحيرة أوالمواضع التي يرجى فيها الفضل ، فربّما خرج الرجل يتوضأ فيجيء

آخر فيصير مكانه ؟ فقال : من سبق إلى موضع فهو أحق به يومه وليلته [١] .

قد يناقش في السند : بالجهل والارسال ، بجهالة « أحمد بن محمّد » و « محمّد بن اسماعيل » مع عدم ذكر ذاك « البعض » .

ويتمحّل في رفعه : بأنّ المراد من « أحمد بن محمّد » هنا هو « أحمد بن محمّد ابن عيسى القمي » وهو من الأجلّاء الذين لايروون عن مجهول وضعيف ، لأنّه بنفسه ممن نفى « البرقي » عن بلدة «قم» وبعّده منها لنقله عن بعض الضعاف ، فحاشاه ان ينقل بنفسه ممن لايوثق به !

و المراد من « إبن اسماعيل » هو « ابن البزيع » لأنه المنصرف اليه عند الاطلاق ، فحينئذ لايضر الارسال .

وأمّا التمحل بانجباره بالعمل : فهو متوقف على كون نطاقه معمولاً به لدى الأصحاب مع انحصار السند فيه ، وإلا فلامجال للانجبار المتوقف على الاستناد الذي لايحرز إلا بما ذكر . هذا ما يرجع إلى السند .

وأمّا المتن : فظاهره تحديد الأحقية بيوم وليلة ، فان كان المراد من الحد هو قدر مايعادله ـ أي اربعة وعشرون ساعة ـ فهو اوسع من مجرد مرور الليل واليوم .

وكيف كان : يدلّ هذا التحديد على انقضاء الحق بانقضاء هذا الأمد فليس له دفع غيره حينئذ ، بل يستوي هو والغير . مع أنه غير مفتى به لدى الأصحاب ، إذالمشهور هو ثبوت الحق مالم يعرض عن البقاء حسب ما يتعاهد ، فمن سبق إلى المسجد للاعتكاف مثلاً ليس لغيره الدفع والمزاحمة ولو بعد اليوم والليلة .

فبعد التمحّل في تصحيح السند يصير معرضاً عنه لامنجبراً ، و لايمكن التفكيك بين الحد والمحدود : بأن يكون المحدود معمولاً به لديهم دون الحد ،

---

(١) الوسائل باب ٥٦ من أبواب أحكام المساجد ح ١ .

إذ ليس ذلك بمنزلة الفقرات المتعددة التي مغزاها تعدد السند حكماً ، بل مآله في مثل المقام هو التبعيض في السند الواحد ، وهو كما ترى ! و لكن فيه كلام يوافيك بيانه .

ومنها : ماروا ه عن طلحة بن زيد ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : قال أمير المؤمنين: سوق المسلمين كمسجدهم ، فمن سبق إلى مكان فهو أحق به إلى الليل [1] .

و ظاهره : أنّ السبق إلى السوق و كذا المسجد موجب لكون السابق هو الأحق ، فليس للمسبوق دفعه وطرده ، وأمّا التحديد بالليل : فلعلّه لعدم التعاهد فيما زاد عن اليوم بالقياس إلى السوق ، لأنه بمجيء الليل الذي جعل للناس سكناً يترك السوق ، فليس حدّاً حقيقياً إحترازياً ، بل هو جار على الغالب : من هجر السوق ونحوه من الأماكن المعدة للشاغل في اليوم دون الليل ، و يوافيك تمام الكلام في التحديد ، فارتقب .

ومنها : ما رواه عن ابن ابي عمير ، عن بعض أصحابنا ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : سوق المسلمين كمسجدهم ، يعني اذا سبق إلى السوق كان له مثل المسجد [2] .

لا نقاش في الارسال بعد كون المرسل هو « ابن أبي عمير » الذي يكون مراسيله في حكم المسانيد .

وأمّا المتن : فظاهره أيضاً كون السابق إلى السوق أو المسجد أحق من غيره من دون التحديد بالليل ، ولعله لعدم لزومه حيث لا يكون احترازياً . ولا خفاء في ان قوله « يعني اذا سبق » من كلام الراوي ظاهراً دون المعصوم عليه السلام ، ولكن يؤخذ به ، حيث إنه كان هناك قرينة على بيان المراد من التنظير فترجمه الراوي و فسّره بما ذكر ، و هو حجة لدى العقلاء ، و لذلك يعتمدون على التراجم ما لم ينكشف الخلاف ، بلا اختصاص لذلك بلسان دون آخر .

---

(١) الوسائل باب ٥٦ من أبواب أحكام المساجد ح ٢ .

(٢) « « ١٧ « آداب التجارة ح ٢ .

ولاريب في اندراج مثل ذلك تحت حجية خبر الواحد لدى العقلاء ، لأنـه وإن لم يكن إخباراً عن المحسوس ولكنه في حكمه من أجل أن له مبادي قريبة من الحس ، كما مرّ منا غير مرّة في ثنايا المباحث المارة ، فيعتد بالترجمة والنقل بالمعنى ومايتلوه مماله مبادي محسوسة أو قريبة من الحس ، لجريان أصالة عدم الخطأ والغفلة ونحوذلك فيها ، والحاصل : أن مافسّره وبيّنه الراوي حجة ،فتدل على استقرار الأحقية للسابق إلى المسجد ، فيحرم دفعه ، قضاءً للأولوية .

عـود الى بـدء

إنّ المستفاد من هـذه النصوص في الجملة أنّ للسابق إلى المسجد حقّاً لا يجوز معه دفعه و مزاحمته ـ كما عليه الأصحاب ـ إذ لا خلاف فيه أصلاً ، إنما الكلام فيما يحفّه من الخصوصيات و اللوازم ، فهل يمكن استفادتها منها أم لا ؟ وهل يمكن الوثوق بأن مستند فتوى الأصحاب هو ما مرّ من النصوص أم لا ؟

وليعلم : أن الرواية الاولى قدمرّ تصحيحها ، بأن المراد من «أحمدبن محمّد» هو«ابن عيسى القمي» ومن «محمّدبن اسماعيل» هـو«ابن البزيع» فلا يضرّ الارسال حينئـذ .

وقد نقل هذا الخبر في محكي «كامل الزيارة»[1] مع تفاوت يسير ، و هـو الاختلاف في (الحيرة) كما في الوسائل والكافي ، و(الحائر) كما في الكامل ، و كذا الاختلاف في (يوم وليله) كما هنا ، و في (يوم وليلته) كما هناك ، و هذا القدر غير ضـار .

(١) وصرح في السند بأحمد بن محمد بن عيسى ، عن محمد بن اسماعيل بن بزيع كما في المستدرك .

والعمدة هو التحديد ، حيث إنه و إن كان في غير المقام للاحتراز عمّا وراء الحد ، ولكن في مثل المقام معمول على التعاهد والتداول ، لأن المعمول به غالباً هو عدم التربص أزيد من ذلك ـ كما هو المفتى به ـ حيث إن المحكي عن الشيخ (ره) هو أن الحكم بأحقية السابق إنما هي للنصوص الواردة ، إذ من البعيد جداً عدم وصول تلك النصوص الينا ، بل الظاهر أن المراد منها ما هو بأيدينا . نعم : يحتمل ذلك بالنسبة إلى الاصول الأولية من عدم الوصول ، ولكن ما وصل إلى الشيخ (ره) و من عاصره فقد وصل إلينا أيضاً ، فهو دالّ وشاهد على أن التحديد في هذه الرواية محمول على الغلبة لا القيدية الاحترازية ، و لذلك ترى هذه النصوص بين عدم التحديد راساً ، و بين التحديد إلى الليل ، و بين التحديد إلى اليوم وليله .

ويؤيده أنه لو سبق إلى المسجد في الليل يحكم بأنه له الاولوية مع تحديد بعضها ذلك إلى الليل ، والسر هو أن الغالب في موارد السبق هو ما يكون في اليوم و إن يتفق خلافه ـ كما في ليالي القدر والاحياء والليالي الاخر المتبركة ـ ولاريب في استقرار الأحقية في السبق الليلي كالنهاري ، ولا يفهم عرفاً من ذاك النص ما هو الأحترازي منه مع كونه بعد غيبوبة الشمس و قيام الناس ـ على ما في الدعائم ـ .

وبعد هذا التنبه يتضح أنّ النصوص المارة ليست معرضاً عنها ، بل هي معمول بها ، إذ ينطبق نطاقها على ما هو المفتى به ، مع تصريح «الشيخ» بأن ذلك للنصوص الواردة ، مع استبعاد إرادته منها مالم يصل الينا ، فهي عين ما وصلت الينا لاغيرها ، فحينئذ يلزم الفحص البالغ عمّا يحوم حول هذه النصوص : من الفروعات المفروغ عنها عند الجلّ لولا الكل ، حتى يتضح أشد الوضوح أنها ليست بمعرض عنها ، وتلك الفروع فيما يلي :

فروع فيمن سبق الى المسجد

الاول : في عدم انحصار حق السبق فيماكان للعبادة فقط

لا إشكال في الجملة في جواز ماعدا العبادة من المباحات في المسجد عندما لايكون مانعاً عن العبادة ، فيجوز للمسلمين الأكل والنوم والاستراحة و ما إلى ذلك من الدواعي العقلائية المباحة ، و إن كان فعل بعضها في المسجد غير خال عن الحزازة ، فلوسبق أحد إلى المسجد لينام فيه ـ حيث إنه أطيب هواءً من بيته أوغيره لبرودته في الصيف وحرارته في الشتاء لأجل الوسائل المعدّة لذلك ـ فليس لغيره أن يدفعه لينام هو بنفسه فيه أو ليأكل أوليستريح بغير النوم ، كما أنه ليس له ذلك ليصلّي في ذلك الموضع مع اتساع المكان جداً بنحو لامساس بين نوم ذاك السابق وصلاة هذا المسبوق ، فلا مزاحمة .

و يدلّ عليه اطلاق ما عدا الرواية الاولى ، لقصورها عن الشمول لما اذا لم يكن السبق للعبادة ، إذ في كلام السائل « يرجى فيها الفضل » لأنه و إن لم يكن قيداً موجباً لتقييد المطلق ـ إذ لم يؤخذ في كلام المعصوم عليه السلام ـ و لكنه موجب لقصور شمول الجواب ما عدا مورد السؤال .

والحاصل : أنّ ما عداها مطلق لا مقيد له ، كما لاانصراف له الى خصوص ماكان السبق للعبادة ، و هذا مماهوالمتلقّى بالقبول لدى الأصحاب ، مع استفادته من إطلاق النص .

الثاني : في أن السبق الى المسجد أعم من التسبيب والمباشرة

إنّ المدار الوحيد في ثبوت الأولوية الموجبة لحرمة المزاحمة هو صدق عنوان (السبق إلى المسجد) سواءكان ذلك بالمباشرة كأن يسبق هو بنفسه اليه ،

أو بالتسبيب كأن يبعث عبده نحوه أو يستنيب غيره أو يوكّله وما إلى ذلك من أنحاء التسبيب ، إذ الظاهر هو صدق العنوان بذلك أيضاً ، حيث إنه يصدق على الباعث أو المستنيب أو الموكّل أنه سبق إلى المسجد ، والعرف أصدق شاهد عليه ، فيكشف عن عدم لزوم المباشرة في صدق العنوان .

نعم : لابد من نحو ربط هو المصحح لاستناد السبق إلى ذاك الشخص ، والا ينحصر صدقه بالنسبة إلى من يستند اليه من المباشر إن كان له ذلك .

فعليه يشكل الصدق فيما يكون دارجاً بين بعض عشاق الصفوف الاول أو غيرها من إدّخار المواضع المتعددة لأصدقاءه ورفقاءه بلاعلم لهم بذلك ولاتسبيب منهم إيّاه أصلاً ، فمعه لاحقّ إلا لنفس ذاك السابق بما يخصه من موضعه ، و أمّا غيره من أصدقاءه فلاحقّ لهم ، لعدم انطباق عنوان (من سبق) عليهم ، لابالمباشرة كما هو الواضح ، ولابالتسبيب كما هو المفروض .

كما أنه لاأولوية لذاك السابق بالقياس إلى جميع تلك المواضع حتى لايجوز لأحد مزاحمته بغير اذنه ، إذ المتعارف من جعل الأولوية عرفاً وشرعاً هو بالقياس إلى خصوص مايخص السابق قضاءً لوطره العبادي أو غيره ، و أمّا مازاد عنه من المواضع الاخر فلا ، إذ ليس وزان المسجد وزان المباحات الأولية التي تثبت الأولوية بمقدار الحيازة .

و من هنا ينقدح الاشكال فيما يرتكبه بعض الخدمة والسدنة من وضع الرحال العديدة في مواضع متعددة لمن يأتي بعد ذلك للصلاة ويأخذ منه عوضاً عن هذا الانتقال ، إذ مع قطع النظر عن جواز أصل المعاوضة و أخذ العوض وصلوحه لذلك وعدمه ، يشكل جواز مثله ، إذ لاحق له حتى ينقله إلى الغير . نعم : عند استقرار الأولوية يمكن توجية أخذ العوض بأنه ليس عوضاً عن الحق الوضعي ، حتى يقال : بعدم ثبوته بعد ، بل لماكان رفع السابق حراماً ـ لأولويته الموجبة

لحرمة مزاحمته ـ يعطي عوضاً عنها حتى يصير مباحاً بعد أن كان حراماً ، ولاغرو فيه ، فهو عوض للفعل (أي الاعراض والهجر الاختياري) لا للحق ، كما سيتضح .

الثالث : في توقف بقاء حق الاولوية على بقاء السبق بحاله

إنّ في تأثير الأشياء و استتباع بعضها بعضاً اختلافاً بيّناً ، حيث إن بعضها يمكن أن يؤثّر بحدوثه امراً مستمراً حسب الجعل والتعاهد بلا احتياج إلى التأثير المستمر ، فحدوث ذاك المؤثّر وحده كاف في حدوث الأثر وبقاءه ، لعدم إباء الأمور الاعتبارية مثل ذلك .

و أمّا بعضها الآخر : فلا يمكن أن يكون كذلك ، بل لابد من بقاءه بعد الحدوث حتى يبقى أثره أيضاً بعد حدوثه ، مثلاً جواز الاقتداء خلف العادل أثر لعدالته ، ولكن لابد من استمرارها إلى آخر الصلاة حتى يجوز الاقتداء بقاءً إلى آخرها ، فمجرد تحقق العدالة في الركعة الاولى غير كاف في جواز الاقتداء حدوثاً وبقاءً .

والحاصل : أنّ الحكم في بعض الاشياء يتوقف حدوثه على حدوث ذاك البعض وبقاءه على بقاءه ، ومن هذا القبيل حق الأولوية ـ المجعول لمن سبق إلى المسجد أو غيره من المشتركات العامّة كالطريق ونحوه ـ فمن سبق إلى موضع خاص من المسجد فهو أحق به مادام سابقاً اليه ومستقراً فيه بشخصه أو رحله من اللباس أو المصلّى وما إلى ذلك مما يشغل موضعاً معتداً به ، لامثل التربة أو السبحة وما إلى ذلك مما لا اعتداد به إلا بالنسبة إلى خصوص ذاك الموضع الخاص المحدود جداً ، حيث إنه يشكل صدق (السبق) بمجرد وضع التربة أو السبحة . وكيف كان : يتوقف بقاء الأولوية على بقاء السبق ، فمن قام وهجر الموضع فليس له الأولوية حينئذ ، إذ ليس مايتوقف عليه من السبق موجوداً . ولاميز في هذه الجهة بين كونه ناوياً

للعود أم لا ، بل يكون ذلك بحكم الاعراض لدى العقلاء بلا تأثير لقصد العود ، و لذلك تريهم يستبقون إلى موضع سبق اليه سابق فهجره ، من دون أن يتأمّلوا و يتربّصوا حتى يتضح لهم أن ذلك مقرون بنية العود أم لا ، والسر هو نفاد أمد حقه بمجرد هجره نوى العود أم لا . اللّهم إلا أن يبقى رحله ، لاستقرار السيرة على ذلك .

و ما في الرواية الاولى من «أنّ الرجل يخرج ليتوضأ فيجيء آخر مكانه . . . الخ» محمول على بقاء الرحل ، إذ بدونه لاسيرة ولا بناء من العقلاء على الاعتداد ـ كما يتضح ـ وليست النصوص الواردة هنا لتأسيس مالا يتعاهده العقلاء ، بل انما هي لتقرير ما أسسته أيدى غرائزهم وارتكازاتهم ، كما يتّجه .

الرابع : في أن السبق الى المسجد ونحوه لا يورث حقاً وضعياً متعلقاً بالعين

إنّ لبعض الحقوق ميزاً تامّاً عن بعضها بعد اشتراك الجميع في الحقية ، حيث إنّ بعضها حق مالي يوجب تضييعه الضمان ، وبعضها حق انتفاعي لا يوجب تفويته إلا الاثم فقط ، وذلك نظير حق الانفاق للزوجة على الزوج ، وللشخص على العمودين حيث إن (الأول) حق مالي للزوجة ، فلذا يضمنه الزوج عند الفوت سواء كانت الزوجة معسرة أو موسرة . وأمّا (الثاني) فليس إلا حقاً انتفاعياً للشخص على والده أو ولده مادام الاعسار ، ولذا لا يضمنه عند التفويت العمدي فضلاً عن الفوت القهري ، فليس هنا ما يوجب اشتغال ذمّته ، إذلم يفت إلا حق الانتفاع .

والمبحوث عنه من هذا القبيل ، فلا يورث حقّاً مالياً . وبيانه بأنّ استواء الناس من العاكف والباد في بعض الامور العامّة وأولوية من سبق منهم اليه ، ليس وليداً للشريعة ولا مخترعاً للشارع ، بل كان دارجاً بين الأقوام والملل ـ على اختلافهم ـ ولم يأت الشرع بمالم يكن معهوداً لديهم .

وقد قرّر في محلّه : أنّ جميع أنحاء المعاملات والحقوق الدارجة عند العقلاء محكّمة ومرضية للشارع عند عدم الردع ، فبيع المنابذة ونحوه ممنوع ، للردع ، وأمّا ما عدا ذلك من الامور المعاملية الدارجة ، فلا .

ولاخفاء على الفائز في قوانينهم المتبوعة : أنّ السابق إلى موضع خاص من الأماكن النزهة التي يكون الناس فيها شرعاً سواء هو أولى به من غيره . وكذا في الشرايع المعدّة لأخذ المياه من الشطوط العظيمة والأنهار الكبيرة ، حيث إن السابق إلى موضع خاص من شريعة مخصوصة يكون أخذ الماء فيها أسهل يكون أولى به من غيره ، وليس لغيره أن يزاحمه ويدفعه ، وإلا عدّ ظالماً لديهم ومذموماً عندهم ، ولكن لا يترتب على هذا الدفع عدا التقبيح والمذمّة ، وأمّا مطالبة ما يعادل منفعة ذاك الموضع أو هذه الشريعة فلا ، إذ لايورث السبق إلا أولوية الانتفاع ، وأمّا تملك المنفعة فلا ، ولذلك لايجوز التعويض والمبادلة بالاختيار ، ولامطالبة ما يعادل المنفعة الفائتة بالدفع والاضطرار ، إذليس للسابق حق مالي متعلّق بالعين ، فتلك العين باقية على حالها : من اشتراك الجميع فيها وصلوح انتفاعهم منها بلاتلوّن بلون خاص أصلاً ، فهي بعد السبق كما هي قبله ، ولم يتخلّل إلا حق أولوية الانتفاع ، من دون أن تصير منفعتها ملكاً للسابق مثلاً .

نعم : لما أوجبت أولوية الانتفاع للسابق أن يكون دفعه ظلماً قبيحاً يمكن إرضاءه بمال أو غيره حتى يهجر ذاك الموضع معرضاً عنه ليصير معدّاً لأن يسبق اليه غيره ، فهذا المال المبذول عوض لرفع اليد صوناً عن الاقتحام في القبيح ، لأنه عوض لمنفعة ذاك الموضع ، وبينهما فرق بيّن .

هذا محصّل ماأسّسته الغريزة ، واشير سالفاً إلى عدم اختراع الشرع في هذا الباب شيئاً ، بل أمضى ما يكون متبوعاً لدى العقلاء و استقرت عليه سيرتهم ، فحينئذ لايكون الموضع الخاص من المسجد متعلّقاً لحق مالي بحيث تكون منفعته ملكاً للسابق اليه ، فالعين مصونة عن تعلّق الحق الآحق (أولوية الانتفاع) عند

تحقق عنوان (السبق) فلوزال هذا العنوان بالهجر والاعراض اختياراً أو بالدفع والطرد اضطراراً لما بقي ذاك الحق أصلاً، لتقومه بعنوان (السبق) المفروض زواله. وقد مرّ (في الفرع الثالث) أنّ السبق لايؤثر بمجرد حدوثه في تحقق حق أولوية الانتفاع بقاءً.

ومن هنا يتجه أنّ الدفع والطرد وإن كان حراماً، إلا أنه بعد زوال السبق بنفس هذا الطرد لاطرد ولا دفع ثانياً حتى يحرم بقاءً، فمن طرد السابق ودفعه لعصى، ولكن لاإشكال حينئذ في جواز انتفاعه من ذاك الموضع الخاص، إذلم يكن ذلك الموضع متعلّقاً لحق الغير، ولاعصيان في كونه هناك وبقاءه فيه، إذليس البقاء طرداً ومزاحمة للغير حتى يحرم، فلا معصية إلا عند حدوث الطرد وتحققه، وأمّا بعده فلا، فينتج صحة صلاته فيه و إن قلنا بالبطلان في المكان المغصوب، إذ لا غصب حينئذ.

نعم: لوفرض تحقق الطرد بنفس الصلاة لاقبلها لكان لذلك وجه، كما لا يخفى إمكان تصويره ووقوعه.

ومما يوضح ماقلناه هومايقال (في باب الخيار) إنه هل يكون حقاً متعلّقاً بالعين أو متعلّقاً بالعقد؟ فعلى الأول: ليس لمن عليه الخيار أن يبيع تلك العين المملوكة له في زمن الخيار، لأنها متعلّقة لحق الغير. دون الثاني، إذ ليس العين حينئذ متعلّقة لحق، فحق الخيار بناءً على تعلّقه بالعين ـ بأن يكون عبارة عن حق استرجاع العين ـ لايمكّن بيعها في زمن الخيار، حيث إنها ملك غير طلق حينئذ واللازم في البيع أن يكون المبيع طلقاً.

فتبيّن مما أهدينا اليك: أنّ الصلاة في مكان مشترك سبق اليه غير المصلّي ليست حراماً حتى تكون باطلة لأجل الاتحاد، بل الحرام هو طرد من له حق السبق ومزاحمته، لا غير.

ثمّ إنّ «الماتن ره» قد تعرض لفروعات مرّ بيانها (في مبحث لباس المصلّي)

فـراجع .

و أمّا عـدم الميز بين النافلة و الفريضة : فقد اشير اليه في صدر البحث ، ولعمري أنه واضح ، إذ عدم تعيّن الركوع والسجود والاستقرار في النافلة وجواز الاكتفاء فيها بالايماء ماشياً لا يستلزم الصحة عند إتيانها كذلك مطمئناً ، فيلزم الحكم هنا بالبطلان و إن لم يحكم هناك بـه ، فعلى مبنى البطلان لا فرق بين النافلة وغيرها .

مسئلة ١ ـ اذا كان المكان مباحاً ولكن فرش عليه فرش مغصوب فصلى على ذلك الفرش بطلت صلاته ، وكذا العكس .

قد مرّ في ثنايا البحث مايتضح في ضوءه سند ما أفاده في المتن من التسوية ، وهـو صدق التصرف في كلتا الصورتين ، والعرف أصدق شاهد عليه ، فلا نطيل .

مسئلة ٢ ـ اذا صلى على سقف مباح وكان ما تحته من الارض مغصوباً فان كان السقف معتمداً على تلك الارض تبطل الصلاة عليه ، و الا فلا ، لكن اذا كان الفضاء الواقع فيه السقف مغصوباً أو كان الفضاء الفوقانى الذى يقع فيه بدن المصلى مغصوباً بطلت فى الصورتين .

إنّ هنا عناوين مختلفة في العنوان و إن يتفق صدقها أحياناً على مصداق واحد ، ولها أحكام خاصة و إن يتفّق الاشتراك كذلك . ولنهد قبل الخوض فيما

أفاده «الماتن» من الصحة في صورة والبطلان في صورتين ، مقدمة و جيزة شارحة لتلك العناوين ومالها من الآثار المختصة والمشتركة .

فمن تلك العناوين : إتلاف مال الغير ، ومنها : غصبه ، ومنها : التصرف فيه ، و منها : الانتفاع بـه . ولا ريب في تمايزها المفهومي مع اشتراكها و اجتماعها أحياناً على مصداق فارد .

ولا إشكال في أنّ إتلاف مال الغير أينما تحقق بعنوانه فهو موجب للضمان ، للقاعدة المحكّمة الناصة : بأنّ « من اتلف مال الغير فهو له ضامن » بلا ميز بين النائم واليقظان وغيرهما من آحاد المتلفين . ولا يثبت بهذه القاعدة المنع التكليفي ـ أي الحرمة ـ لقصور نطاقها عن الدلالة عليها ، و لعدم التلازم الخارجي بينها وبين الضمان ـ كما هو واضح ـ فلابد في إثبات حرمته من التماس دليل آخر .

وأمّا الغصب : فلا إشكال في استتباعه الضمان ، للقاعدة الناطقة : بأن «على اليد ماأخذت حتى تؤدي » كما أنه لاارتياب في حرمته نصاً وفتوىً ، ولا خفاء في ميز ، عن الاتلاف .

وأمّا التصرف فيه : فقد يكون ممتازاً عن الغصب ، بأن يكـون المستولي القاهر غيره ، وليس له عدا التصرف الخارجي في المال من دون الاستيلاء ، فلا يشمله دليل الغصب .

نعم : لا إشكال في حرمته لـ (التوقيع) الدالّ على انه « لا يحل مال امرء مسلم إلا بطيب نفسه » .

وحيث إنه مشمول لقاعدة (على اليد) يحكم باستتباعه للضمان أيضاً .

وأمّا الانتفاع به : فما يكون من قبيل الاستظلال بحائط الغير أوالاستضاءة من نوره أوالاستشمام من رائحته الطيبة وما إلى ذلك من النظائر ـ التي ليس فيها التصرف في مال الغير بوجه أصلاً لدى العقلاء ـ فلابأس بها ، لاستقرار السيرة على الانتفاع الكذائي ، وقصور القواعد والنصوص الشرعية عن الشمول لذلك .

وأمّا مايكون مستلزماً للتصرف فيه ـ وإن كان بواسطة ـ فالأقوى حرمته ، إمّا لأنه تصرف فيشمله دليله ، وإمّا لأنه انتفاع محرم ، إذ لادليل على حليته مطلقاً ، بل يمكن إدراج مثل هذا الانتفاع في عموم التوقيع المتقدم بيانه .

وتوضيحه : بأنّ المال لايكون صالحاً للحلّية والحرمة ، لأنّهما من أوصاف الأفعال لاالأعيان ـ كما في محلّه ـ فلابد من كون الاسناد بلحاظ مايقصد من تلك الأعيان من الآثار والمنافع ، كالنكاح في قوله (تعالى) : « حرمت عليكم امّهاتكم . . . الخ » فالمراد من نفي الحلّية هومايقصد استفادته من المال من أنحاء التصرفات المطلوبة ، بل وغيرها من الانتفاعات ، عدا مايكون الدليل قاصراً عن شموله ـ للانصراف مثلاً ـ حيث قامت السيرة على الخلاف ، كالانتفاع من الظل والنور ونحوهما مما قد ذكر . والسرّ في اتساع حوزة الحرمة : هوعدم اختصاص تصرف خاص من بين التصرفات بذلك ، لعدم الشاهد عليه بلاميز ، فالمنع يعمّها .

وبعد اتضاح هذه المقدمة نقول : إنّ بطلان الصلاة في الصورتين الأخيرتين واضح على القول ببطلانها في المكان المغصوب ، إذ المفروض أن الفضاء الذي يشغله مااستقر عليه المصلّي من السقف مغصوب . وكذا الفضاء الذي يشغله بدنه .

وأمّا الصورة الاولى : فلا إشكال فيما اذا لم يكن السقف معتمداً على تلك الأرض المغصوبة ، بأن اعتمد على أرض مباحة وكان تحته أرض مغصوبة عدا الفراغ الذي يشغله تلك السقف ، إذ لاتصرّف في المغصوب ولاانتفاع منه ، بل وجود المغصوب وعدمه سيّان ، فلا نهي حتى يستتبع البطلان .

وأمّا اذا كان السقف معتمداً على تلك الأرض المغصوبة : فالظاهر هو الحرمة ، إمّا لكونه تصرفاً في المغصوب وإن كان بالواسطة ، أولكونه انتفاعاً خاصاً مذموماً لدى العقلاء ومشمولاً لاطلاق دليل نفي الحلّ بدون طيب النفس .

نعم : يشكل الحكم بالبطلان ـ ولوعلى مبنى القائل به في أصل المسألة ـ

إذ لااتحاد هنا بالنسبة إلى خصوص الصلاة ، لأن المفروض أنها ليست تصرفاً زائداً أوانتفاعاً زائداً عن التصرفات والانتفاعات الاخر.

والحاصل : أنّ البطلان يدور مدار صدق التصرف أوالانتفاع المحرم بالنسبة إلى خصوص حالة الصلاة زائداً على ماكان ، فما يظهر من المتن : من البطلان عند الاعتماد على المغصوب مطلقاً ، غير خال عن النظر.

مسئلة ٣ ـ اذا كان المكان مباحاً وكان عليه سقف مغصوب فان كان التصرف فى ذلك المكان يعد تصرفاً فى السقف بطلت الصلاة فيه والا فلا ، فلوصلى فى قبة سقفها أو جدرانها مغصوب وكان بحيث لا يمكنه الصلاة فيها ان لم يكن سقف أو جدار أو كان عسراً وحرجاً ـ كما فى شدة الحر أو شدة البرد ـ بطلت الصلاة ، وان لم يعد تصرفاً فيه ، فلا. ومما ذكرنا ظهر حال الصلاة تحت الخيمة المغصوبة ، فانها تبطل اذا عدت تصرفاً فى الخيمة ، بل تبطل على هذا اذا كانت أطنابها أو مساميرها غصباً ، كما هو الغالب ـ اذ فى الغالب يعد تصرفاً فيها ـ والا فلا .

قد مرّ التحقيق في البحث بنحو يتضح في ضوءه حكم ما أطال في المتن : من النقاش في البطلان فيما كان عسراً أوحرجاً أونحوذلك ، لأن الانتفاع الكذائي وإن كان محرما ولكنه غير متحد مع الصلاة ، ولذا لا يفرق بين العسر وبين غيره مما تكون الصلاة فيه أروح وإن يمكن إتيانها في خارج القبة بلاعسر ، إذ الانتفاع بالسقف

المغصوب في أمثال هذه الموارد حرام ، ولكنه لا يتحد مع الكون الصلاتي (و إن قلنا بالبطلان في أصل المسألة) ولا خفاء في أن الجدار حكمه حكم السقف تكليفاً ووضعاً ، فيحرم التصرف بلا بطلان .

وأمّا إفراط من أفتى بالبطلان فيما اذا كان سور البلد مغصوباً فغير سديد ، إذ لا اتحاد رأساً ، فلا مجال لتخيّل البطلان ، بل يمكن التأمّل في الحرمة أيضاً ، فلو كان السور صائناً عن تهاجم الأعداء المقاتلين بحيث لو لم يكن ذلك السور لما أمكنت الصلاة يحكم بصحتها أيضاً مع التأمّل في الحرمة ، لقصور دليل المنع عن الشمول لمثله ، بل يمكن دعوى قيام السيرة على الخلاف .

و من ذلك كلّه يتضح حكم المسامير والأطناب المغصوبة ، إذ الانتفاع بمثل ذلك و إن كان في حكم التصرف لو لم يكن تصرفاً ، إلا أن في اتحاده مع الكون الصلاتي نظراً بل منعاً .

مسئلة ٣ ـ تبطل الصلاة على الدابة المغصوبة بل و كذا اذا كان رحلها أو سرجها أو وطائها غصباً ، بل و لو كان المغصوب نعلها .

لا إشكال في البطلان إن قلنا به في أصل البحث فيما اذا كانت الدابة مغصوبة ، حيث إنها بمنزلة الأرض المغصوبة حرفاً بحرف . و أمّا الرحل و السرج فكذلك أيضاً ، لأنهما بمنزلة الفرش المغصوب . و أمّا (الوطاء) فقد فسّر بالخشب المعقود به الجهاز ، فعليه يكون خارجاً عن التصرف الصلاتي ، ويدور أمره بين الحرمة التكليفية البحتة (فيما اذا كان اعتماد الرحل أو السرج أو نحو ذلك عليه) و بين

عدمها رأساً (فيما لااعتماد هناك أصلاً) . ومن هنا يتضح حكم (النعل) حيث إنه بمنزلة الأساس المغصوب ، و قد مرّ بيان ما كان السقف مباحاً ولكن كان ما يعتمد عليه ذاك السقف مغصوباً ، و تبيّن هناك : عدم البطلان ، لعدم الاتحاد وان كان حراماً للتصرف أولعدم جواز بعض أنحاء الانتفاع ، إذ لادليل على حلّيته مطلقاً .

مسئلة ٥ ـ قد يقال ببطلان الصلاة على الارض التى تحتها تراب مغصوب ولو بفصل عشرين ذراعاً ، وعدم بطلانها اذا كان شيء آخر مدفوناً فيها، و الفرق بين الصورتين مشكل .

إن مصب البحث لابد وأن يكون ما يحاذي مكان المصلّي ولوبفصل عشرين، وأمّا ما لايحاذيه فهو خارج عن الكلام ـ بأيّ نحو كان دفنه ـ .

فأمّا ما يحاذيه : فإمّا أن يكون مدفوناً تحت الأرض مع تجافي ما حوله ـ كالميت الموضوع تحتها كذلك ـ أو يكون مدفوناً لابالتجافي بل بتراكم الطبقات بعضها فوق بعض بلاتخلّل الفضاء الخالي ـ كما في الصورة الاولى ـ فان كان بنحو التجافي لاإشكال فيه تكليفاً فضلاً عن الاشكال وضعاً ، إذلاتصرف ولاانتفاع أصلاً ، لأن وجود ذاك المغصوب وعدمه في ذلك الجوف والفضاء الخالي سيّان . وإن كان بنحو التراكم وعدم الخلو: فالأقوى فيه البطلان فضلاً عن الحرمة ـ إن قلنا بذلك في أصل المسألة ـ إذلاميز بين ذلك المدفون وبين السطح الظاهر في أن كل واحد منهما جزء للمكان ، حيث لافرق بين ذي الواسطة وغيره .

وأمّا الفرق بين التراب وبين شيء آخر ـ كالدرهم والدينار و ما إلى ذلك ـ فخال عن الوجه ، فالحكم فيهما واحد منعاً وجوازاً .

مسئلة ٦ ـ اذا صلى في سفينة مغصوبة بطلت ، و قد يقال بالبطلان اذا كان لوح منها غصباً ، و هو مشكل على اطلاقه ، بل يختص البطلان بما اذا توقف الانتفاع بالسفينة على ذلك اللوح .

إنّ وزان السفينة وزان البيت بلاميز ، فكما أنه لاتجوز الصلاة في البيت المغصوب بل تبطل على القول به ، كذلك الصلاة في السفينة .

هـذا اذا كانت بتمامها غصباً ، وهكذا اذا كان ما يستقر عليه المصلّي من اللوح و الفراغ غصباً ، إذ لا ريب في أن فراغ السفينة لمالكها كفراغ البيت ، فالكلام في الفراغ و المكان بمعنى (ما يستقر عليه) واحد ، و أمّا اذا كان بعض الألـواح المغصوبة في السقف أو الجدار أو نحو ذلك مما لا مساس له بالكون الصلاتي غصباً ـ وإن توقف أصل الكون في السفينة عليه ـ فقـد مرّ النقاش في البطلان حتى على القول في أصل المسألة ، لأنه وإن كان حراماً إلا أنه غير متحد مع الكون الصلاتي .

وقد مرّ من «الماتن ره» الحكم بالبطلان فيما يشبهه ، وهو الصلاة على سقف مباح معتمد على الأرض المغصوبة . فيظهر منه(ره) أن مدار البطلان توقف الانتفاع على ذاك المغصوب ، ولكن مر ت الاشارة غير مرّة إلى اختصاص البطلان ـ على القول به ـ بما اذا اتحد التصرف الحرام مع الكون الصلاتي ، و إلّا فلا وإن كان أصـل الانتفاع متوقفاً على ذاك المغصوب ، وبينهما فرق .

مسئلة٧ـ ربما يقال ببطلان الصلاة على دابة خيط جرحها بخيط مغصوب ، و هذا أيضاً مشكل ، لان الخيط يعد تالفاً و يشتغل ذمة الغاصب بالعوض ، الا اذا امكن رد الخيط الى مالكه مع بقاء ماليته.

إنّ الخيط المغصوب المخيط به جرح الدابة : قد لايتوقف عليه الانتفاع من تلك الدابة ، وقد يتوقف ، بحيث لولاه لخرّت الدابة وسقطت.

فعلى الأول : لابحث فيه حيث إنه لاإشكال في صحة الصلاة ، بل في أصل الجواز التكليفي اذا فرض عدم الانتفاع أيضاً فيما لااستيلاء عليه ، و كيف كان : يكون خارجاً عن الكلام .

و على الثاني : فيشكل التصرف فيه أو الانتفاع به ، لما حققناه مبسوطاً (في لباس المصلّي) من أن الخيط المغصوب إن عدّ تالفاً فهو وإن كان مسلوب المالية ولكن ليس مسلوب الملكية ، فحينئذ مالم يؤدّ عوضه يكون هذا التالف باقياً على ملك مالكه الأول ، فقبل تأدية العوض لايجوز التصرف فيه . نعم : إن لبطلان الصلاة كلاماً آخر ، وهو اختصاصه بصورة الاتحاد ـ على القول به فيها أيضاً ـ فراجع .

مسئلة ٨ ـ المحبوس فى المكان المغصوب يصلى فيه قائماً مع الركوع و السجود اذا لم يستلزم تصرفاً زائداً على الكون فيه على الوجه المتعارف ، كما هو الغالب ، وأما اذا استلزم

تصرفاً زائداً فيترك ذلك الزائد و يصلي بما امكن من غير استلزام. وأما المضطر الى الصلاة في المكان المغصوب فلا اشكال في صحة صلاته.

قد مرّ البحث عن كيفية صلاة المحبوس في المكان المغصوب (عند البحث عن اللباس المغصوب بتناسب) و تعرضنا هناك ما نقله (في الجواهر) عن بعض متفقهة عصره: من لزوم الاقتصار على الكيفية التي كان عليها أول الدخول إن قائماً فقائم وإن جالساً فجالس، بل لا يجوز له الانتقال إلى حالة اخرى في غير الصلاة أيضاً. ثمّ زيّفه: بأنه لم يتفطن أنه عامل هذا المظلوم المحبوس قهراً بأشد ما عامله الظالم بل حبسه حبساً ما حبسه أحد لأحد، اللّهم إلا أن يكون في يوم القيامة مثله، انتهى.

والأقوى: هو جواز الاتيان بصلاة المختار، إذ لا يعد تصرفاً زائداً ـ كما أفاده الماتن ـ ثم على تسليم عده تصرفاً زائداً، فالحكم بالانتقال إلى صلاة العاجز: من الايماء بدلاً عن الركوع والسجود مثلاً، لابد وأن يكون بلحاظ ما هو أهم مصلحة من التكليف الأوّلي، وإثباته في أمثال المقام عسير جداً، لأن الركوع والسجود ونحوهما وإن كان له بدل، و لكن يختص الانتقال إلى البدل في صورة العجز و ما بحكمها، فحينئذ لابد من إحراز رجحان ترك الغصب على ما هو المطلوب الأوّلي من الركوع و نحوه حتى يحكم بالانتقال إلى البدل، فتبصّر.

وأمّا الاضطرار إلى الصلاة: فالمراد منه كون الضرورة بنفسها منحدرة نحو متن الصلاة، لا بأن تنحدر إلى الكون في المغصوب حبساً أولاً وبالذات وإلى الصلاة فيه ثانياً وبالعرض ـ كما مرّ حكمها ـ و ما يكون الاضطرار متوجهاً إلى نفس

الصلاة في المغصوب ، هو مالولم يصلّ فيه لأجل الغصبية تفطن الخليفة أو الوالي القاهر : بأن ذاك الشخص لايراه مستحقاً للخلافة أوالولاية بل يراه غاصباً ، وهذا مثار الافتنان و الهلاك ـ كالوضوء تقيـةً حيث إنه يتوضأ بما يرفع به المحذور إتقاءً من شرّ من يتقى منه ـ فيصلّي في هـذا المكان صلاة المختار ، إذ لو صلّى إيماءً لكان مثار الهلكة والفتنة . فاتضح الفرق بينه وبين ما يكون الاضطرار إلى الكون لاالصلاة . فتنبّه حتى لايخفى عليك ماخفى على بعض المعاصرين من الفرق .

مسئلة ٩ ـ اذا اعتقد الغصبية وصلى فتبين الخلاف ، فان لم يحصل منه قصد القربة بطلت ، والا صحت . و أما اذا اعتقـد الاباحة فتبين الغصبية فهى صحيحة من غير اشكال :

إنّ العالم بالغصبية قديكون عالماً بالحرمة ، وقديكون جاهلاً بها ، وسيأتي البحث عن الجاهل في المسألة التالية .

و أمّا العالم بها مع اعتقاد الغصبية : فالذي يستفاد من المتن إمكان حصول قصد القربة منه ، ويمكن تصوير تمشّيه بأحدالوجهين : (الأول) على مبنى جواز اجتماع الأمر و النهي ، لاجداء تعدد الجهة ، فحينئذ يقصد القربة بداعي الأمر . و (الثاني) على مبنى امتناعه ، ولكن يقصدالقربة بالملاك ، حيث إنّ الملاك موجود وإن لم يمكن الأمر لامتناع الاجتماع ورجحان النهي عليه .

وعلى التقديرين لاريب في الصحة ، أما على الأول : فواضح . وأمّا على الثاني : لجواز الاكتفاء بالملاك وكفاية انضمام الحسن الفعلي إلى الحسن الفاعلي ، ومن المعلوم : وجودالملاك في خصوص الفرض قطعاً بلحاظ الواقع ، لخلوه عن الغصبية المتوهمة . والحاصل : أنه يمكن توجيه تمشّي قصد القربة على أحد الوجهين .

وأمّا عدم تمشّيه : فلأجل امتناع الاجتماع مع رجحان النهي فلاأمر حتى يتقرب بداعيه ، و لاملاك أيضاً ، إذ المفروض انه اعتقد كونه مبعّداً من ساحة المولى فكيف يكون واجداً لملاك القرب ! بناءً على أنه هو المحذور في الباب كما استند اليه غير واحد ، وإن مرّ التحقيق البالغ في ذلك كلّه .

وأمّا اذا اعتقد الاباحة : فلا إشكال في تمشّي قصد القربة بالأمر فضلاً عن الملاك ، إنما الكلام في الحكم بصحة الصلاة حينئذ بلاإشكال ـ كما في المتن ـ مع انه غير خالٍ عنه .

إذ المحذور لوكان هو (عدم التمشّي) المذكور فلنفي الاشكال حينئذ مجال وكذا لوكان المحذور هو (عدم امكان المقرّبية لما يكون مبعّداً) حيث انّه لايكون الفعل حينئذ مبعداً ـ للجهل بالموضوع ـ فيكون الفاعل معذوراً . وأمّا اذا لم ينحصر فيهما بل اعتبر في الصحة زائداً عليهما صلوح الفعل للتقرّب بأن تكون مصلحته غالبة على المفسدة فليس لنفيه مجال ، إذ لاريب في أنّ الواقع باقٍ بحاله على ماهو عليه بلا تغيّر ولاتبدل بمجرد العلم والجهل ، فمن جهل الغصبية واعتقد الاباحة لايصير ذاك المغصوب مقرّباً بلحاظ الواقع البتة . نعم: يكون المكلّف معذوراً مادام جاهلاً بها ، وأين هو من القرب ؟ واستوضح ذلك : بعبد يقتل ابن المولى بتخيّل انّه عدوّه ، إذ لامرية في كون هذا العمل مبغوضاً للمولى واقعاً ، إلّا أن العبد معذور في إتيانه ، فلايعاقب عليه ، لا أنه يثاب عليه ، و أمّا الثواب للانقياد فهو أمر آخر .

والحاصل : أنّ الحسن الفعلي مفقود في البين حتى ينضم إلى الحسن الفاعلي ـ على ما يحتال به في بعض الموارد لتصحيح العبادة ـ فجزم « الماتن » بالصحة غير مستقيم على مبنى عدم صلوح القرب لما يكون مبعّداً .

مسئلة ١٠ ـ الاقوى صحة صلاة الجاهل بالحكم الشرعى وهى الحرمة، وان كان الاحوط البطلان خصوصاً فى الجاهل المقصر .

إنّ الحكم بالصحة على انحصار المحذور في (عدم تمشّي القصد) واضح ، إذ لاريب في تمشّي قصد القربة بالأمر عند الجهل بالحرمة . و أمّا لو استند إلى (أن المبعّد لايكون مقرّباً) فمن أين يحكم بالصحة ؟ إذ ليس في وسع هذا العمل الخارجي المبعّد واقعاً ان يقرّب العبد من مولاه ، ولا يوجب جهل العبد مع التقصير ان لايكون هذا العمل باحاظ الواقع مبعّداً .

فمن كان المحذور عنده هو (أنّ المبعّد لايصير مقرّباً) فلابد من أن يتأمّل في الصحة ولايفتى بها .

و أمّا الجاهل القاصر : فيشكل الصحة أيضاً ، إذ لاحسن للفعل ، لأن الجاهل القاصر وان كان معذوراً فلايكون الفعل الصادر منه مبعّداً ، الّا انه لاحسن له أيضاً لغلبة المفسدة ـ كمامرّ ـ إلا أن يتمسك بقاعدة (لاتعاد) في الجاهل بالحكم .

وحيث إنه قدمرّ التفصيل الباحث عن أقسام الجهل : من القصوري والتقصيري ومن البسيط والمركّب (في بحث اللباس المغصوب) فلا نعيده ، فراجع .

مسئلة ١١ ـ الارض المغصوبة المجهول مالكها لايجوز التصرف فيها ـ ولو بالصلاة ـ ويرجع الى الحاكم الشرعى . وكذا اذا غصب آلات و أدوات من الاجر و نحوه و عمر بها داراً أو

غيرها ثم جهل المالك ، فانه لا يجوز التصرف ، ويجب الرجوع الى الحاكم الشرعى .

لا إشكال في عدم جواز التصرف قبل الرجوع إلى الحاكم في الجملة ، إنما الكلام في أنه هل الرجوع اليه لمجرد الترخيص والاجازة ؟ حيث إن المجهول مالكه ملك للامام عليه السلام ولما كان الحاكم وليّاً لمن غاب إماماً كان أو مأموماً أو أنه خليفة له ـ أي للامام عليه السلام ـ فله الترخيص ، كما أن المالك كذلك .

أو الرجوع اليه لأن تتحقق مصداق الصدقة المأمور بها في أمثال المقام فيرجع اليه بنحو المعاملة للتصدق ـ كما هو الأقوى في ولاية الحاكم ـ لا أنه لمجرد الاجازة ، إذ المال الكذائي باق على ملك مالكه ولا ينتقل بمجرد الجهالة إلى الامام عليه السلام ولا نطاق للمتن بالنسبة إلى أحد الوجهين لصلوحه لهما ، والحق هو ما اشير اليه .

ولمّا كان حكم مسألة ١٢ واضحاً لم يتعرض له سيدنا الاستاذ (مدّظلّه العالي) .

مسئلة ١٣ ـ اذا اشترى داراً من المال الغير المزكى أو الغير المخمس يكون بالنسبة الى مقدار الزكاة أو الخمس فضولياً ، فان أمضاه الحاكم ولاية على الطائفتين من الفقراء والسادات يكون لهم ، فيجب عليه ان يشترى هذا المقدار من الحاكم ، واذا لم يمض بطل وتكون باقية على ملك المالك الاول .

إنّ اشتراء الدار قد يكون بمال كلّي في الذمّة ويكون أدائه بمال غير مزكّى أو غير مخمّس ، و قد يكون بعين مال كذائي . فعلى الأول : لاإشكال في حصول الملكية التامّة ، إذ الفضولية إنما هي في مقام الأداء لا العقد وأصل التمليك والتملّك وهذا القسم خارج عن البحث .

و على الثاني : فاستيفاء المقال فيه بنحو يسلم عن النقاش المتوجه نحوما أفاده في المتن ، هو أنّ الزكاة وكذا الخمس إمّا أن يتعلّق بالعين بنحو الملكية ، أو يتعلّق بها بنحو الحقية . فعلى الأول : إمّا ان يكون بنحو الاشاعة ، أو الكلي في المعيّن . وعلى الثاني : يجري فيه الاحتمالان مع احتمال ثالث ، وهو كون جميع المال متعلّقاً للحق ـ أي حق الرهانة ـ لاخصوص مقدار الزكاة أو الخمس ، إذ الرهن يمكن أن يكون أزيد من الدين ، فتمام الكلام في مقامين : أحدهما مبتن على الملكية ، والآخر على الحقيّة .

أما المقام الاول :

فمحصّل المقال فيه : هو أنّ الزكاة مثلاً بنصابها الخاص ملك للجهة العامّة التي مصارفها تلك الجهات الثمانية المعدودة في الكريمة ، وهي مقدار خاص من المال يخرج من مال الغني ، حسب ماينطق عليه بعض نصوص ذاك الباب : من « أن الله تعالى جعل في مال الأغنياء . . . الخ » فراجع .

ولا اختصاص لذلك بالفقراء ، بل هم والجهات السبع الاخر سواء في حصول الامتثال بالصرف فيها كحصوله بالصرف فيهم . فالتعبير الأنسب أن يقال : بكون الحاكم وليّاً على المال المحسوب زكاة ، لولايته العامّة على تلك الجهات ، لاخصوص الفقراء . كما أن السادات لا اختصاص لهم إلا بالعشر ، لا الخمس المشترك بينهم وبين الامام عليه السلام بالنصف . فعبارة المتن غير خالية عن الحزازة .

ثم إنّ الملكية تارة بنحو الاشاعة ، و اخرى بنحو الكلّي في المعيّن ، فعلى الاشاعة : يكون كل جزء من أجزاء المال مشتركاً بين المالك وبين من له الزكاة على حسب السهام ، حيث إن العشر فيما سقته السماء مثلاً للمستحق، وفي غيره مقدار آخر أقل . وكذا في الأنعام والنقدين على المقدار المعيّن فيها ، فليس للمالك التصرف الخارجي في جزء منه أصلاً ، إلا أن يستخلصه ، إمّا بالعزل والافراز ، وإمّا بتأديته من عين المال أو من الخارج ، أو نحو ذلك مما به يتملك الجميع بعدما لم يكن .

وأمّا التصرف الملكي فلابأس فيه اذا كان بنحو الاشاعة فيما يخصه من السهم، وأمّا بنحو التعيين بأن ينقل مقداراً معيناً مفروزاً منه ـ كهذا النصف الواقع في الشرق مثلاً ـ فلا . كما انه ليس له نقل الجميع قبل تأدية مال المستحق ، فلو نقل الجميع أو بعضاً معيّناً منه يتأتى فيه ماحقق في محلّه من أحكام البيع الفضولي ، حيث إن النقل الكذائي بالنسبة إلى سهم مستحق الزكاة أو الخمس فضولي، فحينئذ لو أدّاه من مال آخر ـ كما أن له ذلك ـ يندرج فيمن باع شيئاً ثم ملكه ، حيث إن هذا المكلّف بإيتاء الزكاة قد نقل مالاً من غير أن يملكه ثم ملكه بإيتائها من غير هذا المال ، و تمامه في محلّه . وان لم يؤدّها كان ذاك المقدار باقياً على ملك مالكه الأول فلا ينتقل إلى بايع الدار . كما أن مايعادل ذاك المقدار من الدار لاينتقل إلى المشتري ، حيث إنه اشتراها بعين المال الذي يكون بعضه المشاع للغير ، فحينئذ إن أجاز الحاكم لولايته يصير الاشتراء تامّاً نافذاً ، ولكن بانتقال مايعادل الزكاة من الدار إلى الحاكم ـ من حيث إنّه ولي ـ[1] فيلزم اشتراء ذاك المقدار من الدار منه ـ أي من الحاكم ـ ثانياً . ولما كان ذلك كلّه لأجل الولاية، فلابد من لحاظ غبطة المولّى عليه ، لأنه القدر المتيقن من شعاع نفوذه وولايته .

والحاصل : أنّ الشركة قبل الاشتراء كان في نفس المال ، و أمّا بعده مع

(١) بمعنى انه ينتقل الى أرباب الزكاة و يكون الحاكم وليـاً على ذاك المقدار من الدار . هكذا أمر سيدنا الاستاذ ـ مد ظله ـ بالاصلاح .

إجازة الولي يصير المبيع مشتركاً بين المالك وولي الزكاة ـ من حيث الولاية ـ فلابد من اشتراء مايخصه من المقدار من الولي .

ثم إنّ للاشتراك الاشاعي أحكاماً اخر لايهمّنا الآن بيانها .

وأمّا على الكلّي في المعيّن : تكون الخصوصيات الفردية ملكاً للمالك ، فله أن ينقل بعضاً معيّناً بالتصرف الملكي ، كما أن له التصرف الخارجي في ذاك البعض المعيّن . و أمّا في الجميع فليس له شيء من ذلك ، فان نقل الجميع أو خصوص المقدار الذي تعيّن للزكاة بعد نفاد الحصص الاخر بالتصرف ثم آتى حق المستحق يندرج فيمن باع ثم ملك ـ كما مرّ ـ وإلا فهو فضولي يجرى فيه ما ذكر حرفاً بحرف . وأمّا بيان ماللاجازة من الأثر (على النقل والكشف) ففي موطن يليق به .

واما المقام الثاني :

فبيان تعلّق الزكاة أوالخمس بالعين بنحو حق الرهانة ، هو بأنه تارة : يكون جميع المال مرهوناً بجعل الشارع ذلك بتمامه و ثيقة ، أو خصوص مايعادل مقدار الزكاة . وعلى الثاني : إمّا أن يكون الرهانة أيضاً بنحو الاشاعة أو الكلّي في المعيّن ـ بأن يكون مايعادل الزكاة بالاشاعة رهناً ـ فكلّ جزء من أجزاء المال قد تعلّق بسهم خاص منه مشاعاً حق الرهانة أو بالكلّي في المعيّن ، ولاميز بين المقامين من حيث جواز التصرف الملكي بالنسبة إلى غير مايعادل الزكاة أوالخمس ، و كذا من حيث جواز التصرف الخارجي ـ على الكلّي في المعين ـ بالنسبة إلى غير مايعادلهما عند الحصر

نعم : بين المقامين امتياز من جهة الفضولية والاندراج في (من باع ثم ملك) إذ المفروض أن الجميع هنا ملك للمالك ولكنه ليس بطلق ، فلاأثر للاجازة في الانتقال إلى الحاكم ثم الاشتراء من الحاكم ثانياً بالنسبة إلى خصوص ما يعادل الحق .

فللمالك أن يفك المال من الرهن بأيّ وجه أمكن : من الايتاء أو العزل أو نحوهما .

هذا مجمل القول فيما يتفرع على كلّ واحد من تلك المباني ، وقد اخترنا (في كتابي الزكاة والخمس) انّ التعلّق بنحو الملكية لا الحقية استظهاراً من نصوص البابين ، وبنحو الاشاعة لا الكلّي في المعيّن ، كما هو خيرة «الماتن ره» ، فراجع .

ولما تقدم مابه يتضح حكم مسألتي (١٤ و ١٥) لم يتعرض لهما سيدنا الاستاذ (مدظلّه العالي) .

مسئلة ١٦ ـ لا يجوز التصرف حتى الصلاة فى ملك الغير الا باذنه الصريح أو الفحوى أو شاهد الحال ، والاول : كأن يقول : أذنت لك بالتصرف فى دارى بالصلاة فقط ، أو بالصلاة وغيرها ، و الظاهر عدم اشتراط حصول العلم برضاه بل يكفى الظن الحاصل بالقول المزبور ، لان ظواهر الالفاظ معتبرة عند العقلاء . والثانى : كان يأذن فى التصرف بالقيام والقعود و النوم و الاكل من ماله ، ففى الصلاة بالاولى يكون راضياً ، و هذا أيضاً يكفى فيه الظن على الظاهر ، لانه مستند الى ظاهر اللفظ اذا استفيد منه عرفاً ، والا فلابد من العلم بالرضا ، بل الاحوط اعتبار العلم مطلقاً . والثالث : كأن تكون هناك قرائن وشواهد تدل على رضاه ، كالمضائف المفتوحة الابواب و الحمامات

والخانات ونحو ذلك ، فلابد فى هذا القسم من حصول القطع بالرضا ، لعدم استناد الاذن فى هذا القسم الى اللفظ ، و لادليل على حجية الظن .

إنّ استيفاء المقال فيما أفاده «الماتن» في طيّ مقامات ثلاث :

المقام الاول
فى الاذن الصريح

ويتضح ذلك على ذمّة الجهتين : إحديهما للثبوت ، والاخرى للاثبات .

أمّا الجهة الاولى : فقد يمكن أن يكون الاذن حاصلاً بالفعل تفصيلاً من البدو الى الختم ـ كما أن كان المالك الآذن حاضراً ناظراً للصلاة المأذون حدوثاً وبقاءً ـ حيث إن تلك الصلاة حاضرة لدى المالك ومرتسمة في ذهنه أخذاً وتماماً . وقد يمكن أن يكون حاصلاً لا كذلك ، بل بنحو اللف والاجمال ، بحيث لو التفت إلى ماصدر منه من الاذن لصلاة ذاك المصلّي بأدنى التفات لحصلت تلك الصورة السابقة في ذهنه بلا سترة وخفاء . ولا إشكال في صحة الصلاة في هاتين الصورتين عرفاً وشرعاً .

وقد لايكون حاصلاً بالفعل أصلاً ـ لانشراً ولا لفّاً ـ إذ لم تحصل الصورة في ذهن المالك رأساً حتى يأذن ، ولكن يكون بحيث لوعلم لرضى ، و هذا أيضاً كاف لدى العقلاء ، فالرضا الفعلي والتقديري سواء لديهم ، لدوران الأمر مدار تحقق الواقع فعلاً أو تقديراً ، فما وافقه فهو ، و إلا فلا اعتداد به نفياً ولا ثبوتاً . مثلاً لو أذن لشخص زعماً من الآذن انه أبوه أو أخوه أو صديق له و كان ذلك الشخص عدوّاً له

ويعلم بعدم رضاه في الصلاة لو علم كونه عدوّاً له ، لا يجوز لذاك العدو أن يصلّي فيذاك المكان وإن صرح المالك بالاذن ، إذ المدار الوحيد هو الواقع الأعـم من الفعلي والتقديري ، لا الظاهر و إن صرح به فيما يكون مخالفاً له ، فعدم الرضا التقديري كاف في المنع لدى العقلاء .

وبالعكس ، لو كره المالك تصرف شخص خاص بالصلاة أو غيرها زعماً منه أنه عدوّ له مع كونه أباه أوأخاه و يعلم برضاه لوعلم بالابوّة أو الاخوّة ، لجاز لهالصلاة فيه وإن صرح بالكراهة ، إذ المدار هوالواقع الحاصل هنا ولو بالتقدير ، والعرف أصدق شاهد على استقرار دأب العقلاء .

ولسنا الآن بصدد بيان ما به يثبت الاذن ، بل بصدد تصوير أنحـاء الاذن ثبوتاً ، فتبيّن إنها بأسرهاكافية ، ففي أيّ موطن تحقق واحد منها لكفى .

و أمّا الجهة الثانية : فعند قيام إحدى الطرق المعتبره ـ بالذات أو بالغير ـ يحكـم بجواز الصلاة ، و معه لاحرمة للتصرف فيه حتى توجب البطلان لمـكان الاتحاد ، ولافرق فيها بين أن يثبت الاذن صريحا أو ظاهراً و حيث إن ظواهـر الألفاظ حجة معتبرة لدى العقلاء ـ سواء أورثت الظن أم لا ـ يناقش فيما أفاده « الماتن ره » مـن الكفاية بحصول الظن من اللفظ ، إلا بلحـاظ الظن النوعي . فتحصّل : أنّه لااحتياج إلى الصّراحة ولا الظن ، بل يكفي اللفظ الظاهر فيه .

المقام الثاني

فـــــى الفحـــــوى

ليس المراد من (الفحوى) هنا هو خصوص مايكون غير المذكور أولى بالحكم من المذكور ، بل أعم من ذلك ، وهو (تسرية الحكم إلى مايلازم المذكور في لسان الاذن عادة لاعقلاً) ولاخصوص مايلزم تصوّره من تصوّر مصب الاذن بيّناً أو غير

بيّن ـ على ما في محلّـه ـ فلو اذن بالتصرفات الدارجة : من القعود و الأكل والنوم ومايضاهي ذلك ، يستفادمنه الاذن في الصلاةونحوها ممايكون من اللوازم العادية لتلك الأمور ، وحيث إن الاذن من الطرق العقلائية لاحراز طيب النفس يؤخذ بلوازمه ، لأن الطريق حكمه ذلك .

نعم : لو كان بعض تلك اللوازم مغفولاً عنه للآذن ـ وكان بحيث لـو التفت اليه لكرهه ـ لما جاز للمأذون أن يأتي به ، لأن المنـع التقديري كالمنع الفعلي ضار ، إذ الاذن وإن عمّ لابد وأن يخصص بالقياس إلى مالاتكون مرضياً للمالك لوالتفت اليه ، ووزانه وزان المخصص اللبي المانع عن انعقاد الظهور تارة ، و عن حجيته بعد الانعقاد اخرى ، وقد مرّ تفصيله (في لباس المصلّي) .

و لمكان الاختلاف الفاحش بين اللوازم و بين الأفـراد ـ آذناً أو مأذوناً ـ لايمكن بيان الحكم بنحو الضبط العام ، لعدم استواء الموارد ، و المقدار الذي يتأتى لنا بيانه هو ما اشير اليه من دوران الحكم مدار طيب النفـس المنكشف بالاذن الصريح أو غيره ، بحيث لوالتفت المالك إلى ذاك الأمر لما كرهه بل طابت نفسه به .

المقام الثالث

فـي شاهـد الحـال

لاريب في استقرار السيرة على الاعتداد بالأفعال والأخذ بظاهرها كالأقوال ، وهي حجة ما لم تردع ، ومن المعلوم : تحققها في مثـل المضائف المفتوحة و ما يضاهيها ، فيجوز الجلوس والقيام والأكل ونحوذلك ممايعتاد من التصرفات فيها ، ولعلّ منشأ ذلك هوغلبة الرضاوطيب النفس في أشباه تلك الامور ، ويحصل منها الظن النوعي . كما أن من بنى علـى حجية الاستصحاب من باب (استقرار دأب

العقلاء على بقاء ما كان) منشأه غلبة دوام ما ثبت خارجاً، فيحصل منه الظن النوعي.

وكيف كان: إنّ المدار الوحيد هو استقرار السيرة على التصرفات المعتادة بمجرد صدور فعل خاص من المالك، نحو فتح الباب وغيره من الامارات العقلائية التي يحصل منها القطع بطيب النفس تارة، والاطمئنان به تارة اخرى، ولاميز بينهما في الحجية، لأن الطمأنينة أيضاً حجة لدى العقلاء وممضاة لدى الشرع. ولكن ذلك كلّه بلحاظ النوع لاخصوص الشخص، فمن لم يقطع أو لم يطمئن لشخصه وكان المورد بنحو يُقطع أو يطمئن نوعاً لحكم بجواز التصرف، لقيام السيرة على مثله أيضاً. فحينئذ لانحرم الصلاة في شيء من موارد قيام السيرة على التصرف ومعه لانهي حتى يجرى فيه ما تقدم: من الاجتماع أو الامتناع ونحو ذلك.

فتبيّن (في ثنايا البحث) ما في المتن من النقاش، إذ لاينحصر الأمر في خصوص القطع. كما لا انحصار للطريق في القول، بل الفعل أيضاً من الطرق المعتبرة يؤخذ بظاهره، لقيام السيرة على الأخذ به إلا عند المنع عنه.

مسئلة ١٧ ـ تجوز الصلاة في الاراضي المتسعة اتساعاً عظيماً بحيث يتعذر أو يتعسر على الناس اجتنابها وان لم يكن اذن من ملاكها، بل وأن كان فيهم الصغار والمجانين، بل لا يبعد ذلك وان علم كراهة الملاك، وان كان الاحوط التجنب حينئذ مع الامكان.

إنّ جواز التصرفات الدارجة في الأراضي المتسعة غاية الاتساع بلاجدار ولازرع ولاغرس وما إلى ذلك ـ مما لايوجب التصرف فيها الضرر على أربابها ـ

إمّا مستند إلى طيب النفس المنكشف في أمثال هذه الامور فيها لقيام السيرة على ذلك ، و إمّا مستند إلى قصور ملكية المالك المجازى عند التلقي من مالك السموات والأرض . فعلى الأول : يجوز التصرف فيما لم يمنع عنه . وعلى الثاني: ليس للمالك المنع عن أمثال تلك التصرفات ، لقصور سلطنته المتلقاة من المالك الحقيقي .

والظاهر : استقرار السيرة على أنحاء تلك التصرفات المعتادة ، سواء حصل العلم أو الظن بالرضا أم لا ، بحيث ليس للمالك النهي عن ذلك ، و لذا لا يفرق في التصرف الكذائي بين أن يكون المالك ممن له الاذن أو لا ـ لحجره بالصغر أو الجنون وما إلى ذلك مما يوجب سقوط إذنه عن الاعتبار ـ إذ لا اعتداد باذن من قصده كلاقصد وعمده خطأ .

وهكذا في الأنهار الكبار ، لاستقرار السيرة القطعية على ذلك من دون التفات إلى رضاء المالك ، ولامرية في اتصال هذه السيرة إلى زمن المعصوم عليه السلام .

ويشهد له أنّ الأئمة عليهم السلام في أسفارهم كانوا يتصرفون فيها لرفع الحدث والخبث ، ولم تكن جميع الأنهار من المباحات الأولية التي يكون الناس فيها شرعاً سواء . نعم : لو اريد التصرف فيها بنحو غير معتاد ـ كأخذ المياه الوافرة بالسيارات المعدة لذلك ـ فلا ، بل لا يجوز أخذ ماكان جائزاً عند فوران النهر وازدياد مائه اذا جف مائه وصار قليلاً ، والحاصل : اختلاف ذلك باختلاف الماء قلّةً و كثرةً .

ولو غصب أرض متسعة أو نهر كبير ـ بأن استولى عليه غير مالكه الشرعي ـ لكان جواز التصرفات الدارجة بحاله ، لأن السيرة مستقرة عليه . نعم : يشكل ذلك بالنسبة إلى الغاصب ومن يعدّ من توابعه ـ كضيفه ـ حيث إنه وإن كان يجوز له ذلك لولا هذه الجهة ، وأمّا بلحاظها فلا ، لعدم السيرة عليه .

مسئلة ١٨ ـ تجوز الصلاة في بيوت من تضمنت الاية جواز الاكل فيها بلا اذن مع عدم العلم بالكراهة ـ كالاب والام والاخ والعم والخال والعمة والخالة ومن أملكه المالك مفتاح بيته والصديق ـ وأما مع العلم بالكراهة فلا يجوز ، بل يشكل مع ظنها أيضاً .

إنّ استيفاء المقال فيما أفاده المتن ـ من بيان مفاد الآية والروايات الواردة فيه ، ومن بيان ما قيل أو يمكن أن يقال في حكم الأكل من بيوت هؤلاء ، ومن بيان ما اختص بهم دون غيره ، و بيان عدم إمكان التعدي إلى ما لا يشمله نطاق الآية ، وبيان حكم الصلاة في تلك البيوت ـ في طي جهات عديدة :

الجهة الاولى

في مفاد الاية وما ورد من الروايات

قال الله تعالى . . . ولا على أنفسكم أن تأكلوا من بيوتكم . . . الخ [1]

و ظاهرها : نفي الحرج على المكلّف أن يأكل من بيته أو بيوت هؤلاء المعدودين في الكريمة ، و ليس الأولاد منهم مع أنهم أولى بالحكم ، إذ كما أنه لا حرج على الابن كذا لا حرج على الأب أن يأكل من بيت ابنه حسب العرف والعادة ، ولعلّ عدم ذكرهم إنما هو للاكتفاء لقوله تعالى «من بيوتكم» إذ لا ريب في انتفاء الحرج على من يأكل من بيته ، لأنه إن مال أكل وإلا فلا ،

(١) سورة النور ـ آية ٦١ .

بلا احتياج إلى التنزيل . فالمراد هو إدراج الأولاد في الحكم ببيان أن بيوتهم بمنزلة بيوت الأب نفسه .

وقيل في سرّه وجه آخر أيضاً ، لا افتقار إلى نقله .

و أمّا الروايات ـ فمنها : ما رواه زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام في قول الله عزّ وجل : «أوصديقكم» فقال : هؤلاء الذين سمّى الله تعالى في هذه الآية يأكل بغير إذنهم من التمر والمأدوم ، وكذلك تطعم المرأة من منزل زوجها بغير إذنه ، فأمّا خلا ذلك من الطعام فلا [1] .

ومنها : ما (في المحاسن) عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال : سألته عمّا يحل للرجل من بيت أخيه من الطعام ؟ قال : المأدوم والتمر [2] إلى غير ذلك مما يعثر عليه المتتبع .

والظاهر : أنّ (التمر والمأدوم) مثال لما يجوز أكله ، فيجوز في الخبز والماء وبعض الفواكه و ما إلى ذلك من الامور المعتادة ، دون النفيسة التي يضنّ بها إلّا للخواص من الأضياف مثلاً ، كما سيجيء .

والمراد من (ملك المفتاح) هو الوكالة والتفويض ونحو ذلك . كما أن المراد من (الأعمام والأخوال وغيرهما من ذوي النسب المذكورين فيها) هو من يصدق عليه عنوان العم أو الخال أو نحوهما بلاواسطة ، لظهور اللفظ أولاً وبالذات فيه ، فلا يشمل ما يكون كذلك مع الواسطة .

وأمّا آية تحريم النكاح : فلأجل ورود دليل خارجي على التعميم ، ولذا يحكم هناك بتحريم البنت وإن نزلت مع إباء العرف عن إطلاق البنت على من نزلت في الطبقات السافلة جداً ، فلايقاس المقام بذلك الباب .

---

(١) الوسائل كتاب الاطعمة والاشربة باب ٢٤ من أبواب آداب المائدة ح ٢ .

(٢) محاسن البرقي كتاب الآكل باب ٢١ ح ٣ .

الجهة الثانية

في أن جواز الاكل من بيوت هؤلاء مطلق أومقيد

لاريب في الجواز عندالقطع بالرضا وهو خارج عن البحث . كما أنه لاإشكال في عدم الجواز عند القطع بالكراهة ، وهوأيضاً خارج عن حريم النزاع ، للاجماع المدعى على العدم .

إنما الكلام فيما عداهما من الصور الاخر : من الظن بالرضا أو بالكراهة أو الشك فيهما ، فهل يجوز مطلقاً ؟ أو فيما عدا الظن بالكراهة ؟ أو في خصوص الظن بالرضا ؟ وجوه وأقوال : والذي يظهر من « الماتن » هو اختصاص الجواز بما عدا الظن بالكراهة .

والذي ينبغي أن يقال : إن الحلّية وجواز الأكل في المقام ليس على حدّ إلقاء اعتبار طيب النفس والرضا تعبّداً ، بل يكون باقياً على اعتباره الأصيل كما كان ، ولذا يحكم بالمنع عند العلم بالكراهة إجماعاً ، وهذا كاشف بتّي عن عدم إلقاء قيد الطيب والرضاء ، وأن المدار هوالواقع ، فليس خصيصة المورد من حيث إلقاء الواقع ، بل من حيث توسعة الطريق الهادية إليه والدالّة عليه .

وبيانه : بأنّ القطع ومابحكمه من الطمأنينة طريق عقلائي به يحتج بعضهم على بعض ولم يردعه الشارع ، وأمّا الظن شخصياً كان أو نوعيّاً فليس طريقاً معتبراً لدى الشرع بالعموم ، اللّهم إلا في موارد خاصة قد اقتنع الشرع بذلك تسهيلاً على العباد في خصوص تلك الموارد (على كلام في محلّه) .

ولاخفاء في عدم جواز أكل مال الغير بمجرد الظن الشخصي أو النوعي ، إذ ليس من الطرق المعتبرة شرعاً ، و أمّا في خصوص المقام : فجعل الظن النوعي بالرضا حجة و طريقاً بعد ما لم يكن ، تسهيلاً على العباد في تلك البيوت . و لا

اعتداد حينئذ بالظن الشخصي على الخلاف ، لدوران الحكم مدار الظن النوعي هنا ، كما أنه لااعتداد به فيما جعل الوثوق النوعي مناطاً للحجية و حكم بأنه «لاعذر لأحد من موالينا في التشكيك فيماروى عنّا ثقاتنا» حيث إنه لااعتناء بالظن الشخصي على الخلاف ، لأن هذا اللسان هو طرد التشكيك لأجل الظنون الشخصية .

ولما كان الظن النوعي بجواز الأكل من تلك البيوت قائماً ، حكم الشرع بطريقيته تعبّداً ، لاإمضاءً (كما في الظواهر) إذ لايعتنى بالظن في القوانين العقلائية ، نعم : الطمأنينة طريق عندهم ، ولكنها غير الظن المبحوث عنه ، و من هنا يلزم الجمود على مقدار نطاق الآية ، إذ لايجوز التعدي في مورد التعبّد عن المقدار المستفاد من الدليل ، إلا عند القطع أو الطمأنينة بانتفاء الخصوصية .

و حيث إنّ الظن النوعي مختص بأكل مايعتاد أكله فيها من المأكولات الدارجة ، لاالنفيسة المدّخرة للضيف أوللهدايا والتحف ، فلايتعدى اليها ، كما أنه لايتعدى من العمّ ونحوه إلى من ينطبق عليه عنوان العمومة ونحوها ولكن بالواسطة ، لفقد الظن النوعي هناك ، مع قصور اللفظ عن الشمول ، نعم : يتعدى من الأكل الى غيره من الامور الملازمة له ـ كالقعود والقيام ونحو ذلك ـ كما أنه يتعدى من البيت إلى خارجه ، بأنه نو انفهم من البيت لقمة فخرج يجوز له بقاءً مضغها و بلعها مع كونه في خارج البيت حينئذ ، فلايجب اللفظ و الرمي بمجرد الخروج جموداً على كلمة (البيت) نعم : لايتعدى من البيت إلى الدكان ونحوه ، لقصور اللفظ .

الجهة الثالثة
فى الصلاة فى تلك البيوت

قد اتضح في الجهة المارة أنّ جواز الأكل من تلك البيوت أمر تعبّده الشرع ، فيلزم الاقتصار على مقدار تعبّده ، واشير هناك إلى النقاش في بعض أنحاء التصرفات الاخر .

وامّا الصلاة : فان كانت مثل النوافل اليسيرة أوالفرائض كذلك ، فالظاهر قيام الظن النوعي عليه ، مع امكان إلغاء الخصوصية بالنسبة إلى هذا المقدار . وأمّا الزائد عنه ـ كالنوافل الليلية وصلاة « جعفر الطّيار » وما إلى ذلك من الصلوات الممتدة الذيل ـ فلا ، إذلاظن نوعي مع قصور اللفظ ، و مجرد كون الصلاة أرجح من الأكل في نفسه لايوجب التعدي منه اليها ، لأن المهم هوالأولوية في مقام الاثبات والظهور ، و من المعلوم : قصوره هناك ، إذ المناط هـ والطيب والرضا المفقود في كثير من الأحيان بالنسبة إلى غير واحدة من الصلوات المندوبة التي يأتي بها الوارد في البيت مع مسائة رب ذاك البيت ، فلا ضابط عام ، لاختلافه باختلاف الموارد . والغرض : أنّ الحكم بجواز الصلاة في تلك البيوت بنحو مطلق غير مرضي .

مسئلة ١٩ ـ يجب على الغاصب الخروج من المكان المغصوب ، وان اشتغل بالصلاة فى سعة الوقت يجب قطعها ، وان كان فى ضيق الوقت يجب الاشتغال بها حال الخروج مع الايماء للركوع و السجود ، و لكن يجب عليه قضائها أيضاً اذا لم يكن الخروج عن توبة و ندم ، بل الاحوط القضاء وان كان من ندم و بقصد التفريغ للمالك .

لاريب في استواء البقاء والحدوث في المكان المغصوب من حيث ثبوت أصل الحرمة ، كما لاخفاء في ازديادها بازدياد البقاء ، فمن يكون باقياً فيه يكون عاصياً آناً بعد آن ، ولاميز في هذه الجهة بين قولى (الامتناع والاجتماع) وللتخلّص عن الحرام يحكم العقل بوجوب الخروج ، فوجوبه مقدمي عقلي لا شرعي ، إذ

لايعاقب إلا على الغصب ، لاعلى ترك الخروج ، وليكن هذا هوالمراد من المتن .

كما أنّ المراد من وجوب قطع الصلاة ـ بناءً على البطلان المبتني على امتناع اجتماع الأمر والنهي ـ هو القطع الصوري ـ على مايتعارف تعبيره ـ لا القطع الحقيقي ، لعدم امكانه فيما هوالمنقطع في نفسه ، إذ على البطلان لم تنعقد الصلاة أصلاً حتى تقطع أو تنقطع . نعم : فيما يكـون الدخول عن إذن فصلّى ثم رجع المالك عن إذنه يتأتى فيه البحث من جهة القطع أو الانقطاع ، ولكن ذلك بعد انعقاد أصل الصلاة صحيحة ، لافي مثل الفرض على مبنى الامتناع والبطلان كما هو خيرة «الماتن ره» ومن يحذو حذوه .

وأمّا وجوب القضاء مع وجوب الاشتغال بها حال الخروج مع الايماء فغير متضح ، إذليس في البين إلاحكم واحد ، فعند امتثاله في الوقت لاوجه لوجـوب قضاءه في الخارج ، فالأمر يدور بين عدم وجوب الاشتغال بالاداء حال الخروج عند الضيق وبين عدم وجوب القضاء على فرض الاشتغال به .

ولاتضاح ما في المتن يلزم التحقيق المستأنف ، و إن مرّ شطر منه في ثنايا المباحث السالفة ، فنقول : لا إشكال في صحة النافلة لوأتى بها مؤمياً بلا استقرار ولاركوع ولاسجود ، سواء في سعة الوقت وفي ضيقه ، فلايلزم قطعها ، إذلايستلزم تصرفاً زائداً حتى يجب التخلص عنه بالقطع . وتخيّل أنّ القراءة تحريك للهواء فيحرم لكونه تصرفاً زائداً فيجب قطعها أيضاً وإن كانت مع الايماء ، مقدوح أولاً : بأن اللازم على المحبوس بسوء اختياره في المكان المغصوب عـدم التكلّم وتحريك اليد والأجفان والرأس وما إلى ذلك من النظائر إلاعند الحرج ، لأن كل واحد منها تصرف زائد ، وهو ـ كما في الجواهر ـ فتوى بعض متفقهة عصره ، ولامجال المركون اليه بعد ما أعطى هو (قده) حق المقال فيه ، فراجع .

وثانياً : بأنّ اللازم حينئذ هوسقوط الصلاة رأساً عمّن ابتلى في المغصوب بسوء

اختياره ، لأنها مستلزمة للتصرف الزائد ، فالمحبوس أبداً لاصلاة عليه أداءً ولاقضاء ، إذلايخرج من ذاك المكان على الفرض ، وهو كماترى ! إذ الصلاة لاتترك بحال ، و يشهد له ماورد في كيفية صلاة الغرقى : من الاكتفاء بصرف التكبير عند عدم القدرة على غيره من الأجزاء والشرائط ، فمن لايقدر إلا على التكبير فقط يجب عليه أن يكبّر حتى يدركه الغرق ، و من هنا استفدنا عدم سقوطها بحال حتى عند فقد الطهورين .

والحاصل : أنّ الصلاة التي هذا شأنها يلزم الحكم بسقوطها مادام العمر عمّن ابتلى بالحبس الأبد .

والسرّ في عدم حرمة هذه التصرفات أحد أمرين : إمّا ما أفاده (في الجواهر) من أن الجسم لايحويه الأقل من حجمه ولايحتاج إلى أكثر مما يظرفه قام أوقعد نام أواضطجع استدبر أواستقبل ، فلاتصرف زائد حتى يحرم . وإمّا ما استقرت عليه سيرة المتشرعين المحبوسين في أدوار الجور والظلم : من الأمويين والعباسيين ، بعد انضمام العلم الاجمالي بمغصوبية بعض تلك المحابس قطعاً ، ولم ينقل عن أحد منهم عدم الحركة و التكلّم وما إلى ذلك . نعم : لو فرض استلزام هذه الأفعال تصرفاً زائداً يحكم بالمنع عنها .

ومن هنا تبيّن : أنّه لو أمكن الاتيان بالفريضة جامعة لجميع مايعتبر فيها من الأجزاء والشرائط فاقدة لجميع الموانع من دون تصرف زائد لحكم بالجواز ، ولكنها مجرد فرض لاواقع له ، إذ البقاء آناً بعد آن عصيان بعد عصيان ، وحيث إنه يعتبر في الصلاة الطمأنينة والاستقرار والركوع والسجود ، ومن المعلوم : أنها مستلزمة لبطؤ الخروج ، يحكم بحرمتها ، بلافرق في هذه الجهة بين الفريقين ـ الامتناعي منهما و كذا الاجتماعي ـ لاتفاقهم على حرمة البقاء و وجوب التخلّص آناً بعد آن ، إنما الميز في الحكم الوضعي على تقدير العصيان ، حيث إن الاجتماعي

قائـل بالصحة ، دون الامتناعي ، فمن عصى في الطمأنينة حال التكبير والقراءة مثلاً يجب عليه التخلّص بالنسبة إلى باقي الأجزاء ، بأن يشتغل حـال الخروج ـ وسيأتي التفصيل بين السعة والضيق بعدُ ـ وإن عصى أيضاً بالنسبة إلى بعض الأجزاء التالية يجب عليه التخلّص بالنسبة إلى الأجزاء الاخر ، وهكذا إلى أن تتم ، حيث إن الامتناعي قائل بالصحة على تقدير العصيان مع الحكم بلزوم التخلّص آناً بعد آن ، فانعطف الكلام إلى الميز بـين السعة والضيق مـن حيث الوقت ، فالبحث في طي جهتين :

الجهة الاولى

في الصلاة في المكان المغصوب مع سعة الوقت

قد مرّ في ثنايا المباحث السالفة مايغنيك عن التكـرار ، إذ تبيّن هناك أن الكون في المغصوب حرام حدوثاً وبقاءً ، فيجب التخلّص عنه عقلاً آناً بعد آن صوناً عن العصيان المتراكم كذلك ، وحيث إن الصلاة الجامعة لجميع الأجزاء والشرائط موجبة للبطؤ والتأخـير في الخروج والتخلّص لكانت حراماً بالاتفاق ، فعند سعة الوقت يجب الخروج بأسرع مما يمكن ، ثم الصلاة في مكان مباح ، فـلا يجوز الاتيـان بها هناك لاجامعة للأجزاء والشرائط ـ لاستلزمها البطوء المحرم ـ ولا فاقده لها ـ لاستلزامها ترك الواجب بلا وجه ـ نعم : لوعصى بالاتيان بها جامعة لها يحكم بالصحة ، على الاجتماع ـ كما مرّ ـ وكيف كان : لامجال لتوهم التبديل بالايماء عوضاً عن الركوع والسجود .

نعم : لوأمكن له الخروج في أسرع الوقت من دون فعل المنافي و إتمامها في مكان مباح لايجوز قطعاً ـ بناءً على الجواز ـ بل يتم هكذا .

الجهة الثانية

في الصلاة في المكان المغصوب مع ضيق الوقت

لو ضاق الوقت و هو بعد في المكان المغصوب ، بحيث لايسعه الخروج ثم الاتيان بصلاة المختار في الخارج عنه ، يجب عليه الاشتغال بالصلاة حال الخروج والتخلّص ، لكون كل واحد منهما واجباً فورياً ـ على مامرّ عند بيان المراد من وجوب الخروج هناك ـ وحيث إنّ اللازم عقلاً هو التخلّص من الغصب فوراً ففوراً وكان الاتيان بصلاة المختار منافياً للاسراع والتعجيل، يحكم بسقوط بعض الأجزاء والشرائط ، فيصلّي ماشياً مؤمياً للركوع والسجود ـ كما في المتن .

ولاهتمام الحكم وغموضته ، يلزم استيفاء ما قيل أو يمكن أن يقال وجهاً للتبديل بالايماء بسقوط الركوع والسجود و نحوهما والذي يتمسك به لبيان التبديل بالايماء وجوه :

الأول : إنّ التخلّص عن الغصب واجب فوراً ففوراً ، و الاتيان بالأجزاء والشرائط التامّة مانعة عنه ، وحيث إن مفسدة الغصب غالبة على محبوبية المطلوب الأوّلي ، يحكم بسقوط تلك الأجزاء والشرائط المانعة عن الاسراع في الخروج ، فيتبدل بالايماء بدلاً عن الركوع والسجود ، و يترك بعض الحالات الواجبة بلا بدل ـ كالطمأنينة والاستقرار ـ فالحكم حينئذ هو الاشتغال بالصلاة في حال الخروج مؤمياً ، ويلزمه الاقتصار في التبديل بخصوص مايستلزم البطوء . وأمّا لو فرض استواء البدل والمبدل فلا مجال له ، مثلاً لو فرض شخص راكع خلقةً أو لشيخوخيته ـ بحيث لايتفاوت الحال بالنسبة اليه من حيث السرعة والبطوء مع الاتيان بالركوع الواجب ـ للزم اتيانه بلا اكتفاء بالايماء .

وكيف كان : هذا الوجه تامّ لدى الامتناعي والاجتماعي ، ولعلّه مبنى كلام الأصحاب (ره) في الحكم بالاشتغال حال الخروج إيماءً .

الثاني : إنّ الاتيان بتلك الأجزاء و الشرائط مستلزم للتصرف الزائد عن أصل الكون المحرم ، لامن حيث استلزامه للبطوء وطول مدة الغصب بل لأن هذا النحو من الفعل كالركوع مثلاً تصرف زائد بكيفيته الخاصة ، فيقتصر بالايماء إذ ما عداه تصرف زائد .

وفيه : أنّ تلك الهيئات الخاصة ليست تصرفاً زائداً عن أصل الكون ـ كما مرّ ـ وإلا للزم المنع عن القراءة أيضاً ، حيث إن تحريك الفم وغيره عند القراءة مستلزم للتصرف في الفراغ الذي لم يتصرف فيه قبل ، و هكذا التكبير ، فيلزم الاقتصار على مجرد النية القلبية فقط ، إذ الايماء أيضاً تحريك للرأس أو الجفن ، وهو تصرف زائد !

أضف إلى ذلك : ما تقدم من لزوم اقتصار المحبوس في مكان مغصوب على الهيئة التي كان عليها حين الدخول مثلاً ، بلاحركة وتكلّم وغيرهما أصلاً ، ومن لزوم سقوط الصلاة مادام العمر عمّن حبس فيه كذلك ! ويأتي فيه أيضاً ما فرض (في الوجه الأول) من الشيخ الراكع أو الشخص المنحني خلقةً أولعارض ، حيث إنه لاتصرف في الركوع زائداً على ما هو عليه فلِم يتبدل بالايماء ؟

الثالث : إنّ المبعّد لايكون مقرّباً ـ كمامرّ ـ وحيث إن الكون الصلاتي متحد مع التصرف الغصبي ، لأن الكون الغصبي عين ذاك الكون خارجاً وإن كان غيره مفهوماً ، فلايمكن ان يؤتى به متقرباً اليه (تعالى) ولماتضيق الوقت واضطر إلى إتيانها ، فلابد من التنزّل إلى الايماء الّذي لاكون فيه عدا الكون الذي هو من لوازم الجسم ، وأمّا الطمأنينة والاستقرار ونحوهما ، فلا .

والحاصل : أن المبعّد هنا إنما هو الكون الصلاتي لاتحاده بالغصب ، ولمكان امتناع التقرب به يتنزل إلى بدله الاضطراري ، وهو المشي مع الايماء حال الصلاة ، وليس الكون جزءً لهذه الصلاة .

ونظيره ما عن المحقق (ره) من أن الكون ليس جزء في النافلة ، فلذا تصح في المغصوب اختياراً ، إذ لامبعّد هناك أصلاً ، لانحصاره في (الكون) الذي لايعتبر فيها . فوزان الفريضة عند الاضطرار المفروض وزان النافلة في حدّ ذاتها ـ على رأي المحقق ـ فلايعتبر في الفريضة الكذائية الكون ، لأنه مبعّد يمتنع ان يتقرب به ، فيتبدل الكون ببدله الاضطراري . أي الصلاة ماشياً مؤمياً للركوع والسجود.

وفيه ـ بعد تسليم المبنى ـ أنه يلزم الاقتصار في ترك أجزاء المطلوب الأوّلي بخصوص الكون المبعّد ، وأمّا ما عداه من الحالات الطارئة عليه ، فلا ، بمعنى انه يلزم ترك خصوص الاستقرار والطمأنينة ، لأنه كون صلاتي ، وامّا الركوع فلاوجه اتركه ، إذ ليس إلّا الانحناء الخاص ، ومن المعلوم : أن هذا التقوس هيئة خاصة ووضع مخصوص يعرض الكون ، فهو من حالات الكائن ، وبينهما ميز بيّن، إذ العرض له وجود محمولي يخصّه ، ولذا يقال : كان البياض (بالكان التامّة) في قبال الوجود المحمولي الذي لموضوعه . نعم : إن وجوده في نفسه عين وجوده في غيره أولغيره ، وكم فرق بين أن يكون وجوده في نفسه عين وجوده في غيره ، وبين أن يكون عين وجود الغير !

و مما يوضح تعددهما وجوداً ، أنه لايحمل العرض على الموضوع ، وإن يحمل العرضي عليه ، فلايقال : الجسم بياض ، بل يقال : الجسم أبيض ، و كذا في المقام لايقال : إن ذاك الشخص ركوع ، بل يقال : إنه راكع .

و كيف كان : إنّ الركوع وضع خاص غير متحد مع الكون ، لأنه هيئة ، لا أنه هوهو ، والمبعّد هو الكون الغصبي ، لا مايعرضه أحياناً ، فمعه لامجال لترك الركوع بالاكتفاء بالايماء ، إذ لااضطرار إلى تركه أصلاً حتى يتنزل ببدله الاضطراري . وهكذا الأمر في السجود من جهة كونه وضعاً خاصاً وهيئة مخصوصة ، وإن كان له خصيصة ، وهي أن من الواجب فيه هو الاعتماد ووضع مواضع السجدة ،

ومن المعلوم : أن إلقاء الثقل الواجب فيه كون صلاتي يتحد مع الغصبية ، كما أن الوضع كذلك ، فعليه لابد من التنزل إلى الايماء بدلاً عنه ، ولكنه بعدُ مورد للنظر ، إذ بمجرد عدم امكان الاعتماد لايتنزل التكليف إلى الايماء ، ولذا أفتى « الماتن ره » في بحث مسجد الجبهة (مسئلة ٢٤) بأنه « لولم يجد إلا الطين الذي لايمكن الاعتماد عليه سجد عليه بالوضع من غير اعتماد » .

فيكفيه مجرد التماس ، و في المقام يكتفى بهيئة السجدة مهما أمكن وإن لم تكن بنحو الاعتماد ، فلم يتنزل إلى الايماء ، مع بُعده عن (قاعدة الميسور) كما هو واضح ، لأن ماذكرناه هو أقرب إلى المطلوب الأوّلي المعسور ، فلامجال للبعيد أو الأبعد مع التمكّن من القريب .

ولاخفاء في أنّ المدار الوحيد على هذا (البرهان الثالث) هو عدم صلوح التقرب بالمبعّد ، وأمّا من حيث السرعة والبطوء الذى هو البرهان الأول ، فلا .

فتحصّل من جميع ما ذكر : عدم تمامية ما عدا البرهان الأول ، فبمقتضاه يحكم بلزوم الصلاة ماشياً مؤمياً ، إلا فيما لايتفاوت من حيث السرعة والبطؤ ، كما مرّ .

الجهة الثالثة

فى قضاء ما صلاها فى المغصوب مؤمياً

لاريب في أنّ المكلّف به ليس ازيد من واحد ، فان امتثل في الوقت فلا قضاء في خارجه ـ كما مرّ ـ وإلا فله وجه ، فان صلّى المضطر بالضيق مؤمياً ، فإمّا أن يحكم بالصحة ـ لأنه التكليف الثانوي في هذه الحالة ـ أو لا ، فعلى الأول: لامجال للقضاء ، وعلى الثاني : لامجال لايجابها ـ أي الصلاة إيماءً ـ عليه ، فلابد لتصحيح القضاء من وجه معقول .

و الذي ينبغي أن يقال هو : أنه لا سترة في لزوم تحصيل المطلوب الأوّلي مهما أمكن عند القدرة ، سواء كان مقدوراً بواسطة أو بلا واسطة ، و لذا يحكم بلزوم تحصيل الماء عند القدرة بالاشتراء أو الاسترضاء ، فلو تيمم والحال هذه لكان ممن فات منه المطلوب الأوّلي عمداً .

وفي المقام : لو أمكن تحصيل صلاة المختار لوجب بلا كلام ، وطريقه بإعمال ما به تنتفي الحرمة التكليفية ، لأنها المانعة الوحيدة في الباب ، ومن ذاك الطريق التوبة و الندم البتّي ، فبناءً على أن التوبة مطهّرة وجاعلة للتائب كمن لاذنب له يجب عليه أن يتوب حتى ينتفي به النهي المولوي عن الغصب ، حيث إنها ـ أي التوبة ـ مع وجوبها في نفسها صارت مقدمة لتحصيل المطلوب الأوّلي ، فحينئذ يصير تحصيله مقدوراً وإن كان بالواسطة ، فمعه يكون التكليف الأوّلي باقياً بحاله ، ولو كلّف أيضاً ببدله الاضطراري ـ أي الايماء ـ للزم الجمع بين وظيفتي الاختيار والاضطرار ـ أي الجمع بين البدل والمبدل ـ ويتفرع عليه ، أنه لو صلّى مؤمياً لفات منه المطلوب الأوّلي الاختياري ، فيشمله «من فاتته الفريضة» فيلزم قضائها .

ازاحة وهم

قد يتوهّم : أنّ مورد التوبة إنما هو بعد التخلّص وهذا غير ممكن في المقام بعد قاعدة (الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار) فلا قبح حينئذ في التكليف بالخروج مع حرمته عليه .

والحاصل : أنّ الندامة إنما هي على العمل السابق ، وأمّا اللاحق الذي لم يوجد بعد فلاعصيان بالنسبة اليه حتى يندم ويتوب عنه ، فمعه لايمكن انتفاء النهي المولوى الموجب للمبعدية .

ولكنّه يزاح بأنّ ذلك إنما يكون تامّاً بالقياس إلى اللاحق الذي زمامه

وجوداً وعدماً بيد ذاك الشخص ، و أمّا اللاحق الذي قد تحقق مباديٰ وجوده حتماً وكان لحوقه ضرورياً فهو بمنزلة السابق ، فيمكن التوبة عنه ، كمن ألقى نفسه من شاهق حيث إن سقوطه الموجب لهلاكه أمر ضروري اللحوق ، فله حين ما يكون بين المبدء والمنتهى أن يتوب لله حتى لايعذبٰ يوم القيامه ، ولايمكن القول بعدم قبول التوبة منه بعد ما ورد من امتدادأمدها إلى الزهاق ، فلامجال للحكم بعدم قبول توبته عن ذنب الانتحار الذي لم يتعقبه القتل بعد . و من هنا انقدح ما (في الجواهر) من الاضطراب فيه ، من حيث عدم التفطن لهذا الميز التام بين لاحق ضروري اللحوق وبين لاحق ممكن اللحوق أولاً ، ومن حيث استناد الجمع بين البدل والمبدل بقاعدة (الامتناع بالاختيار لاينافي الاختيار) في تقريب الاشكال وتقرير المطلب ثانياً ، لأنّ الموجب للزوم تحصيل المبدل هو قاعدة وجوب تحصيل المطلوب الأوّلي عند القدرة عليه ولو بالواسطة ، لاقاعدة الاختيار المذكورة ، فتدبّر جيداً ، لأنّ الامتناع بالاختيار وإن لاينافي الاختيار عقاباً ، ولكنه ينافيه تكليفاً ، إذ المفروض امتناع انبعاث ذاك المكلّف من هذا الأمر والحال هذه .

عـود الى بـدء

ثمّ إنّ غموضة البحث و اعتياصه على غير واحدٍ من الأعاظم ـ فضلاً عن غيرهم ـ قد أوجب انعطاف سيدنا الاستاذ (مد ظلّه العالي) اليه ثانياً ، فأفاد بما مغزاه : أنّ التوبة كما أنها مطهرة للتائب من الذنب السابق كذلك مطهرة له من اللاحق الضروري ـ لأيّ لاحق ـ ولذا يحكم بصحة توبة من ألقى نفسه من شاهق وهو بين المبدء والمنتهى ، لأنه مقتضى ماورد من اتساع أمدها الى الزهوق ، فلو انجمد على أنّ التوبة إنما هي بعد الذنب للزم عدم قبولها في المثال ونحوه مما قد تحقق مباديه الوجودية حتماً و كان ترتبه على تلك المباديٰ قهرياً ، إذ قبل

تحقق ذاك المسبب القهري ـ أي القتل في المثال ـ لاذنب أصلاً حتى يتاب عنه ، لأن المحرم الشرعي إنما هو المسبب لا السبب ، وبعد تحقق ذلك المسبب لا إمكان للتوبة ، إذلاتائب حتى يتوب ، وهو كما ترى !

فصحة التوبة بالقياس إلى لاحق ضروري اللحوق تامّة ، فحينئذ يمكن أن يتوب الغاصب ويندم رأساً ، ولكن أثرهذه التوبة مختلف بالقياس إلى السابق واللاحق ، إذتأثيرها بالقياس إلى السابق إنما هو بانتفاء العقاب لا أصل الحرمة ، لأن التصرف السابق صدر حراماً ولامعنى لانقلابه مباحاً ، وأمّا بالقياس إلى اللاحق فبانتفاء الحرمة ، فلانهي مولوى حينئذ .

ومعه يمكن الاتيان بصلاة المختار الواجدة للأجزاء والشرائط ، لأن المانع على مبنى امتناع اجتماع الأمر والنهي كان أحدامور :

الأول : عدم تمشّي قصد القربة فيما هو حرام ، و من الواضح انتفاء هذا المحذور ، إذلاحرمة حتى لايتمشّى قصد القربة .

الثاني : عدم كون المبعّد مقرّباً ، و هو أيضاً منتف ، إذ لايكون التصرف اللاحق مبعّداً ، و إلا لما صار التائب طاهراً كيوم ولدته امّه و كمن لاذنب له ، لأن من آثاريوم الولادة عدم البعد ، و كذا من آثار من لاذنب له ، فلا مبعّد في البين حتى لا يكون مقرّباً ، بل الأمر ينحصر في المقرّب وحده .

الثالث : لزوم المصلحة الغالبة في نفس الفعل حتى يصلح لأن يتقرب به ،فما فيه الفساد غير صالح لأن يتقرب به ، فلايمكن للعبد أن يتقرب بقتل صديق المولى زعماً بأنه عدو ، إذالعبد وإن كان معذوراً عند الجهل بالموضوع ، ولكن فعله غير صالح للتقرب به . نعم : يمكن التقرب من جهة الانقياد الخارج عن البحث الدائر حول الحسن الفعلي لا الحسن الفاعلي ، فعلى هذا المحذور لامجال لصلاة المختار ، إذ لاتكون صالحة للتقرب بها والحال هذه ، لأن التوبة وإن أوجب طهارة الفاعل من الذنب ، ولكن لا تؤثر في الفعل بأن تجعله صالحاً للتقرب به .

والنقض بصحة صلاة الجاهل بالغصبية أو الناسي لها ـ حيث إنها صحيحة هناك مع اشتراك الجميع في نفاد المصلحة الغالبة ـ مندفع بالفارق ، وهو اختصاص ذاك بما اذا التفت بعد الفراغ من الصلاة ، فيشمله قاعدة (لاتعاد) بخلاف المقام الذي لم يشرع بعدُ فيها ـ أي في الصلاة ـ .

هذا كلّه على مبنى امتناع اجتماع الأمر و النهي ، و أمّا على الاجتماع (كما هو المختار) فلو صلّى فيه صلاة جامعة للأجزاء والشرائط صحت في السعة والضيق ، وإن أثم بالغصب الزائد ، حيث إنه بلحاظ الحكم التكليفي يجب الخروج عليه فوراً ففوراً ، فلايجوز له الاشتغال بها في السعة ، ولو اشتغل لكان حكم العقل بفورية التخلّص باقياً على حاله ، و كذا حكم الشرع بحرمة الغصب ، ولكنه عند العصيان يسقط النهي فتصح الصلاة ، وإن يعاقب ، كما أنه لاإشكال (في بحث الترتب) أنه عند عصيان الأمر بالأهم وسقوطه به ـ أي بالعصيان كإراقة الماء الذي به تزال النجاسة عن المسجد ـ يحكم بصحة الصلاة مع الطهارة الترابيّة ، لست أقول : إن المقام من هذا القبيل ، بل المراد هو التشبيه المقرّب للمقصود إلى الذهن ، لاالتمثيل الذي يعتبر فيه التطابق التام بين المتماثلين .

مسئلة ٢٠ ـ اذا دخل فى المكان المغصوب جهلاً أو نسياناً أو بتخيل الاذن ثم التفت و بان الخلاف ، فان كان فى سعة الوقت لا يجوز له التشاغل بالصلاة ، وان كان مشتغلا بها وجب القطع والخروج ، وان كان فى ضيق الوقت اشتغل بها حال الخروج ، سالكاً أقرب الطرق ، مراعياً للاستقبال بقدر الامكان ، ولا يجب قضائها وان كان أحوط ؛ لكن هذا اذا لم يعلم برضا

المالك بالبقاء بمقدار الصلاة، والا فيصلي ثم يخرج؛ وكذا الحال اذا كان مأذوناً من المالك في الدخول، ثم ارتفع الاذن برجوعه عن اذنه أو بموته والانتقال الى غيره.

إنّ الكون في ذاك المكان المغصوب (في هذه الصور الأربع المذكورة في المتن) ينقسم إلى قسمين: سابق لا ذنب فيه، ولاحق لا عقاب عليه إن اقتصر على مجرد الخروج عند تبدل الحال، لأن الدخول فيه لم يكن بسوء الاختيار حتى يعاقب على الخروج أيضاً، فلم يكن الكون السابق مبعّداً، ولا يكون اللاحق كذلك فيما اقتصر على التصرف الخروجي فقط. وبعد اتضاح هذه الوجيزة نأتي بفروع المتن فيما يلي:

الفرع الأول: لا يجوز الاشتغال بالصلاة في سعة الوقت في ذاك المكان ما لم يعلم برضا المالك بالبقاء بمقدار الصلاة، لأن المقدار الجائز من التصرف عقلاً هو ما كان بقدر الخروج، وأمّا الزائد عنه، فلا. نعم: لو فرض عصيانه ببقاءه فيه والصلاة لصحت صلاته ـ على المختار ـ ومنه يتضح حكم الفرع الآتي.

الثاني: وهو أنّه لو كان تبدل الحال باتضاح الغصبية بعد الاشتغال بالصلاة للزم التخلّص فوراً ففوراً، وهو قد يستلزم القطع و رفع اليد عنها كما اذا كان الخروج ماحياً لصورتها، وقد لا يستلزم كما اذا لم يكن كذلك، بأن كان قريب المخرج بفصل خطوة أو نحوها بلا محو لصورتها ولا انحراف عن القبلة، بناءً على لزوم الاستقبال (كالطهارة) من البدو إلى الختم وإن كان في الحالات التي لا ذكر فيها ولا ركوع ولا غيرهما من الأجزاء الواجبة، فيلزم تفصيل ما أطلقه «الماتن ره» من وجوب القطع بما ذكر.

الثالث : لو كان التبدل المذكور عند ضيق الوقت ، ولم يمكن الجمع بين صلاة المختار والخروج عنه ، برفع اليد عن الطمأنينة ونحوها مما يوجب البطؤ فيخرج مصلّياً ، سالكاً أقرب الطرق ، مراعياً للاستقبال بقدر الامكان ، فتصح أداءً فلا يجب القضاء ، إذ لم يفت شيء حتى يقضى، لعدم جريان مامرّ : من لزوم تحصيل المطلوب الأوّلي بالتوبة ، إذ لا ذنب في البين حتى يندم ويتوب .

تنبيه :

قد يمكن تصحيح الصلاة الاختيارية في الموارد التي يكون الخروج فيها مباحاً ـ كهذه الصور الأربع ومايضاهيها ـ ولكن بعد الالتفات إلى أن جواز التصرف الخروجي على نحوين : أحدهما مطلق ، والآخر مقيد .

وبيانه : بأنّ الخروج عند تبدل الحال ـ بانكشاف الغصبية بعد اختفائها ، أو بارتفاع اذن المالك بعد وجوده ـ لامحالة يستلزم أمداً يخصه و مدة تظرفه ، ولا ريب في عدم حرمة التصرف في تلك المدة الخاصة التي لابد منها للخروج ، فحينئذ إمّا أن يكون جواز التصرف في تلك المدة مطلقاً (أي سواء كانت تلك المدة متّصلة بآن تبدل الحال أو منفصلة عنه) أو مقيداً (أي خصوص ماكانت متصلة به مصروفة للخروج) فأمّا على الثاني : فكلامه مامرّ : من لزوم التخلّص فوراً ففوراً بحسب التكليف مع الصحة على فرض العصيان . و أمّا على الأول ـ أي المطلق ـ فيمكن تصحيح الصلاة باقياً في ذاك المكان في الجملة على مبنى الامتناع أيضاً ، وذلك : بان يفرض كون مدة الخروج الجائز عشر دقائق ، ومدة الصلاة باقياً في ذاك المكان جامعة لجميع الأجزاء والشرائط الواجبة أقل منها ـ بحيث يفرغ منها قبل انقضاء تلك المدة أو مساوياً لها ـ إذ لا إشكال في الصحة هنا ، لوقوع الصلاة وتحققها في مدة كان له التصرف فيها بالكون ، وإنما المحرم هو بالقياس إلى الزائد عن القدر الجائز ، فالمقدار الزائد عنه المصروف في الخروج حينئذ حرام ، ومنشأ

الصحة هو وقوع الصلاة حلالاً وإن وقع الخروج حراماً ، إذ الصلاة في مثل المقام مستلزمة للحرام ، لامتحدة به ، وهو واضح .

وهكذا لو فرض كون مدة الصلاة أزيد من الأمد الجائز للخروج ، ولكن وقعت الأكوان الصلاتية مباحة و بقي بعض أجزائها الواجبة الغير الكونية ـ كالتشهد والسلام ونحوهما ـ زائداً عن الأمد السائغ ، حيث إن البقاء حينئذ وإن كان محرماً ولكنه غير متحد مع المأمور به على مسلك الامتناع أيضاً . نعم : لو وقع بعض تلك الأكوان في الزائد عن أمد الخروج ، فللبطلان على ذاك المسلك وجه .

وقد تعرّض لما يشبه ماحققناه (في الجواهر) ولكن لافيما كان الدخول مباحاً واقعاً أو للعذر ، بل في أصل المسألة عند قول المحقق (ره) « واذا ضاق الوقت وهو آخذ في الخروج صحت صلاته » حيث قال (قده) « وقد يشكل بأن مقتضى ذلك أنه لو صلّى هذه الصلاة من غير اشتغال بالخروج تصحّ صلاته وإن أثم بترك التشاغل ، وحينئذ فقول المصنّف : « ولو صلّى ولم يتشاغل بالخروج لم تصح صلاته » في غير محلّه ، إلا أن يريد الصلاة المشتملة على الركوع والسجود مثلاً ، والسر في ذلك : أن الكون حال التشاغل بالصلاة الكذائية العارية عمّا عدا النية والأذكار والايماء ليس كوناً صلاتياً كي يقتضي حرمته فسادها» . انتهى بتلخيص وتغيير ما لعبارته ، والغرض مجرد التنظير ، لأنه هو المبحوث عنه هنا ، فتبصّر .

مسئلة ٢١ ـ اذا أذن المالك بالصلاة خصوصاً أو عموماً ثم رجع عن اذنه قبل الشروع فيها وجب الخروج فى سعة الوقت، وفى الضيق يصلى حال الخروج على ما مر . وان كان ذلك بعد الشروع فيها ، فقد يقال : بوجوب اتمامها مستقراً وعدم الالتفات

الى نهيه وان كان فى سعة الوقت ، الا اذا كان موجباً لضرر عظيم على المالك . لكنه مشكل ، بل الاقوى: وجوب القطع فى السعة و التشاغل بها خارجاً فى الضيق خصوصاً فى فرض الضرر على المالك .

لاإشكال في عدم العقاب في التصرف السابق واقعاً ، إذ المفروض تحقق طيب نفس المالك به ، ولايكشف الرجوع عن الكراهة الماضية ، إذليس إلا بداء وندامة فالتصرف السابق وقع حلالاً ، وهكذا الخروج يقع مباحاً ، لعدم امكان النهي عنه في نفسه ، ولعدم مسبوقيته بسوء الاختيار حتى يحكم بتأثيره في العقاب ، كمامر . إنما الكلام هنا في الفروعات الأربع التي أفادها (في المتن) وتصويرها : بأن الرجوع عن الاذن إمّا قبل الشروع في الصلاة أوبعده ، و على كلا التقديرين : إمّا في سعة الوقت أوضيقه ، فهيهنا فروع أربعة :

الفرع الاول :

أن يكون الرجوع عن الاذن في السعة قبل الشروع في الصلاة : ولاريب حينئذ في حرمة التصرف الزائد عن التصرف الخروجي ، إذ لااضطرار إلى ذلك الزائد ، والكلام فيه من حيث الاذن المطلق والمقيد بالنسبة إلى أمد الخروج هو مامر .

وليس في البين مايعارض حرمة التصرف في مال الغير حتى يتأمّل في العلاج، إذ المفروض انه لم يشرع بعد في الصلاة حتى ينافيه حرمة القطع ووجوب الاتمام، ولم يتضيق الوقت حتى ينافيه لزوم الاتيان بجميع الأجزاء والشرائط .

فيتعيّن الحكم بلزوم الخروج فوراً ففوراً مالم يلزم تصرف زائد .

الفرع الثاني :

أن يكون الرجوع عن الاذن في الضيق قبل الشروع في الصلاة : والكلام فيه من حيث حرمة التصرف الزائد عن الخروج هو مامر ، وكذا من حيث انتفاء مايعارضه ، إذلاحرمة للقطع ، لأن المفروض عدم الشروع فيها .

نعم : يمتاز عن الأول باستلزام الخروج والاتيان بها في هذه الحالة سقوط بعض الأمور الواجبة فيها ـ كالطمأنينة ونحوها ـ وسيوافيك العلاج عند دوران الأمر بين التصرف في مال الغير وبين ترك بعض الاجزاء الصلاتية الواجبة ، فارتقب .

الفرع الثالث :

أن يكون الرجوع عن الاذن في السعة بعد الشروع في الصلاة : وهذا مركز تضارب الآراء ، لاختلاف الأدلّة وتهافت مقتضياتها .

فمن تلك الآراء : ماهو خيرة العلامة (ره) وجماعة : من أنه يجب عليه الخروج مع الاتمام خارجاً بلا قطع لها .

ومنها : لزوم قطع الصلاة ، وهو المنسوب إلى ظاهر كلام «الشيخ» .

ومنها : لزوم الاتمام مستقراً ، وهو خيرة الذكرى والبيان ـ على ما في الحدائق ـ وقد نقل هنا قولين آخرين يمكن الاشارة اليهما في المسألة التالية .

وتلك الأدلّة ـ الموجبة لتشتت هذه الآراء ـ عبارة عن : وجوب اتمام العمل وحرمة القطع ، وعن حرمة التصرف الزائد عن التصرف الخروجي ، وعن لزوم انحفاظ الأجزاء والشرائط الواجبة .

فيلزم التأمّل البالغ فيها ، حتى يتضح أنّ أيّاً منها أقوى وأهم من الآخرين ، بعد ملاحظة تماميته في نفسه ، فنقول بمنّه تعالى :

في نقد أدلة وجوب اتمام العمل و حرمة القطع

قد يستدل لحرمة قطع الصلاة بالكريمة الناطقة بقواه تعالى « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله و أطيعوا الرسول ولاتبطلوا أعمالكم »[1] حيث إنها تنهى عن إبطال العمل ، ومن المعلوم : أن قطع الصلاة إبطال لها ، فلايجوز تكليفاً . ولكن تمامية الاستدلال متوقفة على بيان ما تحتمله الآية ، و هو ـ كما أفاده الشيخ الانصاري (قدس سره) في الفرائد ـ امور :

الأول : هو أن يكون المراد ، إحداث البطلان في العمل الصحيح و جعله لغواً لايترتب عليه الأثر ، كالمعدوم .

الثاني : أن يكون المراد هوايجاده باطلاً لاقترانه بما يمنع عن الصحة أو لافتقاده مايقتضيها ، نحو « ضيّق فم الركيّة » والنهي على هذين الوجهين ظاهره الارشاد ، إذ لايترتب على إحداث البطلان في العمل المنعقد صحيحاً أو إيجاده باطلاً عدا فوت مصلحة العمل الصحيح ، فلانهي مولوي .

الثالث : أن يكون المراد قطع العمل ورفع اليد عنه ـ كقطع الصلاة والصوم والحج في الأثناء ـ ويمكن ارجاعه إلى الأول ، بأن يراد من (العمل) ما يعم الجزء المتقدم ، لأنه عمل أيضاً ، وقد وجد على وجه قابل لترتب الأثر و صيرورته جزء فعلياً للمركّب ، فلايجوز إسقاطه عن القابلية . و جعل هذا المعنى متغايراً للأول مبنيّ على كون المراد من (العمل) مجموع المركّب الذي وقع الابطال في أثنائه .

و كيف كان : فالمعنى الأول أظهر ، لكونه المعنى الحقيقي . إلى أن قال (قدس سره) « هذا كلّه مع أنّ إرادة المعنى الثالث الذي يمكن الاستدلال به موجب لتخصيص الأكثر ، فانّ مايحرم قطعه من الأعمال بالنسبة إلى ما لايحرم

---

(١) سورة محمد ـ آية ٣٣ .

في غاية القلّة » انتهى بتلخيص و تغييرمّا ، ولقد أجاد بما أفاد !

ولاخفاء في أنّ حرمة قطع الحج إنما هو لدليل يخصّه ، كما أنّ حرمة قطع الصوم أيضاً كذلك ، لعدم امكان التدارك في الوقت لأنه مستوعب ايّاه ، فليس القطع المحرم فيهما ما هو المبحوث عنه هنا ـ أي المستفاد من الآية ـ .

وقد يستدل لها في خصوص الصلاة بالاجماع . والحق أنه في الجملة تام ، لعدم الاختلاف ظاهراً فيما يكون القطع اقتراحياً بلاحاجة و لاضرورة ، و لكن ثبوته في مثل المقام المستلزم للتصرف المحرم ممنوع ، ولذلك اختلف المجمعون أنفسهم فيه ، فذهب بعضهم إلى وجوب الاتمام مستقراً ، وبعضهم إلى وجوبه حال الخروج ، فحينئذ يشكل الحكم بالاتفاق ، بل لايمكن ، وإلا لما اختلفوا في المقام ، وسيوافيك بيان أهمية حرمة التصرف في مال الغير من حرمة القطع ، فارتقب .

و قد يستدل لها أيضاً بماورد من « أنّ الصلاة تحريمها التسليم وتحليلها التكبير » إذ الظاهر منه هو حرمة غير واحد من الامور على المصلّي بمجرد التكبير مع صيرورتها حلالاً له بالتسليم (وسيأتي البحث المشبع في حرمة القطع ، فارتقب) .

وفيه : أنه لايستفاد منه إلا كبرى عامّة ، وهي حرمة ماحرّمه الدليل من خارج ، نظير حرمة الأشياء الخاصة بمجرد عقد الاحرام للحج أو العمرة ، و أمّا بيان أن تلك الامور ما هي ؟ وأن القطع والابطال هل هو من تلك الامور أو من غيرها ؟ فلا . نعم : لمّا لم يمكن القطع إلا بفعل المنافي لدلّ على حرمته ، فهي تامّة الدلالة على تحريم القطع ، ولكن يدور الأمر بين التخصيص في النافلة وبين حمل التحريم على الحرمة الوضعية فقط .

وقد يتمسك لها بقاعدة « إن الصلاة على ما افتتحت » و لكنها لامساس لها بالمقام لاصطيادها من نصوص باب النية الأجنبية عن المبحوث عنه ، فلانطيل .

وليعلم : أنّ حرمة القطع ليست في حدّ يقاوم المنع عن الغصب والتصرف

المحرم ، إذ المشهور من الفقهاء (ره) في غير مورد ترجيح حرمة الغصب على كثير من الأحكام .

مثلاً لو دار الأمر بين التستر بالمغصوب و بين الصلاة عارياً يحكم بالثاني . ومن هذا القبيل ماورد من الاكتفاء بالحشيش ونحوه في التستر ، إذ من الواضح عدم جواز التستر بالمغصوب هناك ، فتجويز الحشيش مع إمكان التستر بالمغصوب شاهد على تقدمه عليه ، بل على أصل الستر ـ كما اشيراليه ـ إذ تجوز عارياً بلا ستر مع إمكان التستر بالمغصوب . و هكذا ما ورد : من الصلاة قائماً بلاانحناء ولاانخفاض للركوع والسجود ، الاكتفاء بالايماء عند فقدان الستر وعدم الأمن من المطلع ، حيث إن أهمية الغصب مقدمة على أهمية تلك الأجزاء ، إذ يرفع اليد عنها دونه ـ أي الغصب ـ فمع إمكان التستر بالمغصوب يحكم بالصلاة عارياً مؤمياً في بعض الموارد ، وليس ذلك إلا للاهتمام المذكور .

و كذا لو دار الأمر بين التوضي بالمغصوب و بين التيمم ، يحكم بسقوط الوضوء الذي هو المطلوب التام الأوّلي ، دون الغصب الباقي على حرمته التامّة ، إلى غير ذلك من النظائر الفقهية الشاهدة على تقدم حرمة الغصب على غير واحد من الأحكام .

ومن هنا يتضح : أنّ لزوم انحفاظ الأجزاء والشرائط إنما هو فيما لايكون بنحو الغصبية المحرمة ، ولذلك يحكم بجواز السجدة على الفرش و نحوه حتى الاصبع عند فقد ما يصح السجود عليه ، مع عدم جواز الاكتفاء بمسجد غصبي ، فلو كان هناك مايصح عليه السجود بطبعه و لكن كان مغصوباً لحكم بأنه كالعدم ، فالانتقال إلى ذاك البدل الاضطراري مع إمكان المبدل الغصبي أقوى شاهد على سقوطه عند استلزام الغصب .

فتحصّل : أنّ شيئاً من حرمة قطع الصلاة ولزوم انحفاظ الأجزاء والشرائط الواجبة لها لايعارض حرمة الغصب ، هذا .

ولكن قد يقال : بأن المقام مما لااعتداد فيه بطيب نفس المالك ورضاه ، لأنه بعد رضاه واذنه بما هو لازم الاتمام شرعاً ـ كالصلاة ـ ليس له المنع عنه بقاءً ، وإن تبدل طيب نفسه بالكراهة لما كان لها أثر ، نظير الاذن في الرهن والاذن في الدفن، حيث إن الرهن لما كان لازماً من قبل الراهن ، فلو رهن مالا باذن مالكه لما أمكن الفك بمجرد تبدل رضاه ، وهكذا لو طابت نفسه بدفن ميت مسلم في ملكه فليس له المنع عنه بقاءً ، ولاوقع لكراهته العارضة بزوال الطيب ، إذ لااعتداد له بقاءً حتى يضرّ فقده أو وجود ما يقابله من الكراهة ، و المقام من هذا القبيل ، لأن الصلاة كالرهن لازم البقاء شرعاً ، إذ لايجوز قطعها اختياراً ، فحينئذ يكون الاذن فيها إذناً فيها بقاءً ورضاً بلوازمه ، وعلى فرض نفاده لا أثر للكراهة الطارئة .

ولكن التحقيق يأباه ، للميز الواضح بين المقيس و المقيس عليه ، وبيانه : بأن سقوط الكراهة ونفاد الطيب عن التأثير إنما يكون لأحد أمرين : أحدهما ثبوت حق لأحد بنحو يستلزم الاعتداد بالكراهة سقوط ذاك الحق ، والآخر ثبوت حكم شرعي على خصوص المالك أو على مايعمّه بنحو لايمكن تركه . أمّا الأمر الأول : فكان يلتزم ويتعهد في ضمن عقد مثلاً إتيان عمل خاص ـ كالخياطة أو الغرس أو الزرع وما إلى ذلك من الامور المالية ـ حيث إنه يجب عليه القيام بما تعهده رضى أم لا ، لعدم الاعتداد بطيب نفسه ولابكراهته ، إذ الاعتناء به مستلزم لفوات حق الغير . ولامجال للتمسك بقوله « لايجوز أولا يحلّ . . . إلا بطيب نفسه » . لأنه بعد الاقدام على ذاك التعهد فقد أذهب حرمة ماله بما تعهّده ، فعليه القيام به طابت نفسه أم لا .

ومن هذا القبيل الاذن في الرهن ، إذ يحصل به حق للمرتهن على ذاك المال المرهون ، فليس للآذن أن يرجع ، لأنه يستلزم فوات حق المرتهن ، فلو تبدل طيب نفسه قهراً بالكراهة لما كان له أثر اصلاً ، لعدم اعتباره بقاء ، ولذا يحكم بعدم

الاعتداد بالكراهة الطارئة فيما لو طابت نفسه بوضع حجره أو خشبته في البناء أولاً، ثم بعد الوضع والبناء ندم وبدا له، فكره بعد الطيب، إذ لا ريب في عدم الاعتداد بهذه الكراهة المستلزمة لذهاب حق الغير، لأن غرائز العقلاء في أمثال المقام على ان الاذن والرضاء السابق بمنزلة إعطاء حق لازم، بحيث لا يمكن إبطاله وإذهابه.

والمهم هو الفحص عن كونه إعطاءً لحق أو إباحة خاصة ـ نحو إطعام الضيف ـ حيث إنه يمكن للمالك المطعم ان يرجع عن اذنه قبل الالتقام وإن كانت اللقمة في يد ذاك الضيف مثلاً، وامّا بعد الازدراد والبلع، فلا، لاستفادة مجرد الاباحة من الاذن قبل الأكل مع استفادة الحقية منه بعده، فلا يصح المنع حينئذ، فيلزم التأمّل في أن الاذن في الصلاة هل هو مجرد إباحة او اعطاء حق، فعلى الأول يجوز الرجوع، دون الثاني. ولكنه بعيد، لقوة احتمال الاباحة، فقياس ذلك مع الاذن في الرهن مع الفارق، إذ الثاني بمنزلة الضرر المقدم عليه، دون الأول.

وأمّا الأمر الثاني: فكأن يأذن في دفن المسلم في ملكه، حيث إن الدفن وإن كان واجباً كفائياً و لكن النبش حرام عيني، فيحرم على كل مكلّف أن ينبشه ومنه (المالك الآذن) فيحرم عليه نبشه، كما يحرم على من دفنه أيضاً، بلا ميز، فهذا الحكم التكليفي العام موجب لسقوط اعتبار طيب نفسه، لأن الطيب والكراهة و إن كان لهما مبادي نفسانية خاصة يجبان بها و يمتنعان دونها، إلا أن إناطة الأحكام بهما مختلفة. والمدعى أن في مثل المقام لا اعتداد بالطيب، وإلا لزم النبش المحرم، وهذا أيضاً نظير مامرّ في الأمر الأول، فلا يقاس بالاذن بالصلاة، لأن قطعها على فرض الحرمة خاص بالمصلّي لا غير، لأنه تكليف يخصه، فحينئذ يمكن تبدل طيب نفس المالك بالكراهة، وليس عليه ـ أي على المالك ـ شيء وضعي أو تكليفي يمنع عن نفوذ كراهته، إذ ليس الاذن في الصلاة بمنزلة إعطاء حق للغير ـ كمامرّ ـ بل مجرد إباحة التصرف يدور مدار طيب النفس حدوثاً وبقاءً.

فتبيّن من جميع ما ذكر : أنّ شيئاً من دليلي حرمة قطع الصلاة و لزوم انحفاظ الأجزاء والشرائط لايقاوم دليل حرمة التصرف الزائد الغصبي ، ومن هنا ظهر وجوب القطع ـ لولا الانقطاع ـ مع اتيان الصلاة الجامعة للأجزاء والشرائط في خارج المكان المغصوب إن يستلزم الخروج والتخلّص محو صورة الصلاة ، و إلا فلا ـ كمامرّ تفصيله ـ كما انه يتضح حكم الفرع الآتي .

الفرع الرابع :

وهو أن يكون الرجوع عن الاذن في ضيق الوقت بعد الشروع في الصلاة .

فالحق فيه أيضاً لزوم التخلّص فوراً ففوراً ، بأن يتشاغل بها حال الخروج ، لأن انحفاظ الأجزاء لايقاوم حرمة التصرف الزائد عن مقدار الخروج ، حيث إنّ هذا التصرف الخروجي جائز شرعاً ، فلامجوّز للتأخير المستلزم لفوات الوقت كلاً أو بعضاً ، وسيوافيك ما به يتضح ما أجملناه الآن فيما يلي :

وأمّا مسألة ٢٢ ـ فلا احتياج لها إلى بحث مستأنف بعد ماحقق مستوفاً : من إناطة الأمر بطيب النفس واقعاً .

مسئلة ٢٣ ـ اذا دار الامر بين الصلاة حال الخروج من المكان الغصبى بتمامها فى الوقت ، أو الصلاة بعد الخروج وادراك ركعة أو أزيد ، فالظاهر : وجوب الصلاة فى حال الخروج ، لان مراعاة الوقت أولى من مراعاة الاستقرار و الاستقبال والركوع والسجود الاختياريين .

قد يوجّه خيرة «المتن» بأنّ مصلحة الوقت أهم من مصلحة تلك الأمور الواجبة الاختيارية ، حسب الشواهد الواردة في بعض الموارد .

وأمّا قاعدة (من أدرك) فهي ليست بصدد تجويز التأخير ، لأنها مختصة بما اذا لم يبق من الوقت فعلاً إلا مقدار ركعة ، فلاتشمل مااذا بقي بمقدار تمام الصلاة ولكن يؤخرها إلى أن يبقى مقدار ركعة .

وفيه ـ بعد الغض عن بعض مافيه من النقاش ـ أن المستفاد من قاعدة (من أدرك . . . الخ) هوالاكتفاء بادراك ركعة في الوقت مطلقاً ، فهي بطبعها الأوّلي غير مقيدة بالاضطرار ونحوه ، اللّهم إلا بالانصراف عن صورة التأخير العمدي ، إذ تجويزه مستلزم للغوية التحديد بوقت خاص ، لأنّ جواز إيقاع ثلاث ركعات من العصر أوالعشاء مثلاً في خارج الوقت عمداً موجب لعدم التحديد المعهود وكونه لغواً ، فلهذه النكتة تنصرف هذه القاعدة عن التأخير لالعذر ، نظير ماحققناه في قاعدة (لاتعاد) من انصرافها عن ترك ماعدا الخمسة المذكورة فيها عمداً ـ أوما بحكمه ـ صوناً عن اللغوية ، ولذا يحكم بأنه اوبقي مقدار خمس ركعات للحاضر أوثلاث للمسافر (في الظهرين) للزم تقديم الظهر وإيقاعها بتمامها في الوقت مع تأخير العصر بايقاعها في الوقت وخارجه ، بأن يدرك ركعة منها فيه والباقية في خارجه .

فمنه يتضح : أنّ المستفاد من القاعدة هوأوسع مما تخيّل ، فيجوز التأخير لعذر ، فلا تختص بما اذا بقي مقدار ركعة فقط ، فعليه لامجال لترك المطلوب الأوّلي ـ من الاستقبال و الركوع والسجود الاختياريين ـ بالتنزل إلى البدل .

وأمّا تقديم الوقت على الطهارة المائية بالتنزل إلى التيمم ، فلأجل ماورد في خصوص ذاك الباب من « أنّ خائف فوت الوقت يتيمّم » فلا يتعدى إلى غيره . فالأقوى : هوقطع الصلاة باستئنافها في المكان المباح (وإن لم يدرك من الوقت إلا ركعة) مع الاتيان بما هوالمطلوب الأوّلي من الأجزاء والشرائط الاختيارية لها .

الثانى من شروط المكان : كونه قاراً ، فلا تجـوز الصلاة على الدابة أو الارجوحة أوفى السفينة ونحوها مما يفوت معـه استقرار المصلى ، نعم : مـع الاضـطرار ولو لضيق الوقت عن الخروج من السفينة مثلا لامانع ، ويجب عليه حينئذ مراعاة الاستقبال والاستقرار بقدر الامكان فيدور حيثما دارت الدابة أو السفينة . و ان امكنه الاستقـرار فى حال القراءة و الاذكار والسكوت خلالها حين الاضطراب وجب ذلك مع عدم الفصل الطويل الماحى للصورة ، والافهو مشكل .

إنّ الطمأنينة والقرار من أوصاف المصلّي لا المكان ، فعدّه من شروطه غير خال عن التسامح الـذي يجوّزه الارتباط العرضي ، لأنّ اضطرابه و عدم قـراره موجب لعدم قرار المصلّي ، وإن لم يكن قراره ملازماً لقراره ، لامكان قراره مع اضطراب المصلّي وتحركه بسبب آخر وراء المكان . و كيف كان : إنّ المتمكن في مكان متحرك ، قد يكون بنحو يتحرك بحركـة ذاك المكان واقعاً بحيث يكون اتصافه بها حقيقياً كاتصاف نفس ذاك المكان بها ، وقدلايكون كذلك بل هو ساكن حقيقة ومتحرك مجازاً ـ كجالس السفينة المعتدلة التي لااضطراب لها ـ ولولاما ياتي من «الماتن» من تجويز هـذا القسم ، لأمكن حمل ما أفاده هنا : من شرطية القرار ، على لزوم الاتقاء من الحركة مطلقاً حتى المجازية منها المسماة في لسانه بالحركة التبعية في الصلاة ، و إن كان المصلّي نفسه قارّاً حقيقة ، ولكـن بلحاظ

المسألة التالية المصرحة بنفي البأس عن الحركة بالتبع لامجال للحمل المذكور ، بل ولايساعده أيضاً تقييد المنع (في المتن) بفوات الاستقرار .

والظاهر: أن عدّ ذلك شرطاً إنما هو في قبال بعض أصحابنا الامامية (ره) من الذهاب إلى جواز الصلاة في السفينة مطلقا على أيّ نحو كانت السفينة من استقرار واضطراب ـ كما في الحدائق ـ فالغرض حينئذ هو بيان اعتبار القرار ، بلاميز بين السفينة وغيرها ، فأي شيء يوجب الصلاة فيه أوعليه فوت الطمأنينة وزوال القرار حقيقة ، لاتجوز الصلاة فيه ولا عليه .

والمهم في الباب هو الاستدلال التام على اعتبار ذلك وراء اعتبار الأجزاء والشرائط المعهودة فإن تمّ ظهور بعض الأدلّة اللفظية المتمسك بها في الباب ، فليؤخذ بعمومه أو اطلاقه ، و إلا فليقتصر على المقدار المتيقن من ذلك ، لانحصار الدليل حينئذ في الاجماع المدعي ـ كما سنشير اليه ـ إذ في موارد الاختلاف ـ كالسفينة مثلاً ـ لااجماع البتة ، وإلا لما اختلف فيها .

فلنعطف إلى مايمكن التمسك به لبيان لزوم الطمأنينة ، وهو على قسمين : أحدهما مما له مساس بالقبلة ، والآخر ما له ارتباط بالمكان ، فلذلك نوّعه في «الوسائل» بنقله في هذين البابين .

في نقد ما استدل به لاعتبار القرار في الصلاة

فمن تلك الروايات : ماروا ه عن عبدالرحمن بن أبي عبدالله ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : لايصلّى على الدابة الفريضة إلا مريض يستقبل به القبلة ، و يجزيه فاتحة الكتاب و يضع بوجهه في الفريضة على ما أمكنه من شيء ، و يؤمي في النافلة إيماء[1] .

إنّ المستفاد من الصدر المستثنى منه (مع قطع النظر عن الاستثناء) إمّا أن

(١) الوسائل باب ١٢ من أبواب القبلة ح ١ .

يكون هو المنع من إتيان الصلاة على الدابة من حيث هي دابة ، لا من حيث استلزام ذلك فوات بعض ما يعتبر في الصلاة من الأجزاء والشرائط . بل في « الحدائق » انّ المشهور عدم الجواز مع التمكن من فرائض الصلاة ـ بأن يكون البعير معقولاً ـ والغرض هو إمكان استفادة هذا المعنى منه ، كما هو خيرة غير واحد من الأصحاب حسب ما حكاه في «الحدائق» لاطلاق بعض نصوص المنع عن إتيان الصلاة على الدابة .

و إمّا بشهادة الاستثناء يستفاد عرفاً : أنّ المنع إنما هو بلحاظ فوات بعض ما يعتبر فيها من الأجزاء والشرائط وليس بصدد بيان الصغرى وأن المعتبر فيها ماذا ، فلا يتم التمسك بها لاثبات اعتبار القرار .

و منها : ما رواه عن محمّد بن عذافر (في حديث) قال : قلت لأبي عبدالله عليه السلام رجل يكون في وقت الفريضة لا يمكنه الأرض من القيام عليها ولا السجود عليها من كثرة الثلج والماء والمطر والوحل ، أيجوز له أن يصلّي الفريضة في المحمل ؟ قال : نعم هو بمنزلة السفينة إن أمكنه قائماً وإلا قاعداً ، وكل ما كان من ذلك فالله أولى بالعذر ، يقول الله عزّ وجل : بل الانسان على نفسه بصيرة [1] .

إنّ المستفاد منه ـ حسب ارتكاز السائل ـ هو عدم جواز الفريضة حال الاختيار في المحمل ، ولا ظهور له في كون المنع لفوات الطمأنينة ، بل يمكن الاستظهار بالقرينة الحافّة انه لفوات بعض ما يعتبر فيها من الأجزاء ، ولذا حكم بلزوم حفظ القيام عند الممكنة و إلا فالقعود بدل عنه .

هذا وأشباهه قاصر عن افادة اعتبار شرط آخر ، وهو القرار .

و منها : ما رواه عن عبدالله بن سنان قال : قلت لأبي عبدالله عليه السلام : أيصلّي الرجل شيئاً من المفروض راكباً ؟ فقال : لا ، إلّا من ضرورة [2] وقريب منها رواية ابن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام أيضاً [3] .

---

(١) و (٢) و (٣) الوسائل ب ١٤ من أبواب القبلة ح ٢ و ٤ و ٧ .

إنّ السؤال كاشف عن احتمال المنع عن الصلاة على المركوب ، إمّا لفوات الأجزا والشرائط المعهودة ، وإمّا لاحتمال دخالة الأرض ولزوم كونها عليها ـ كما سيجيء ـ فحينئذ لامجال للتمسك بها لاثبات اعتبار القرار ، إذ من أين يعلم أن المنع لذلك[1] فلا ظهور للجواب فيه أيضاً . ولايمكن أيضاً استظهار كونه لفوات الأجزاء المعهودة من الركوع والسجود الاختياريين ، لفقد القرينة الحافّة هنا كما كانت في الاوليين .

ومما يؤيد احتمال دخالة الأرض : مارواه منصور بن حازم قال : سأله أحمد بن النعمان فقال : اصلّي في محملي وأنا مريض ؟ قال : فقال : أمّا النافلة فنعم ، وأمّا الفريضة فلا ، قال : وذكر أحمد شدة وجعه ، فقال : أنا كنت مريضاً شديد المرض فكنت آمرهم اذا حضرت الصلاة ينيخوني (وضبط بعدة وجوه) فأحتمل بفراشي فاوضع واصلّي ، ثم أحتمل بفراشي فاوضع في محملي[2] .

والمراد من قوله : «فقال» هو المجيب ـ على ما استظهره بعض الأصحاب . وقد حمله «الشيخ» على الاستحباب .

والحاصل : أنّ الموجب للسؤال هو احتمال لزوم كون الصلاة على الأرض .

ومما يكون مئاراً لانقداح هذا الاحتمال ، هو ماورد من قوله صلى الله عليه وآله «جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً» إذ المراد من المسجدية هنا ليس هو خصوص موضع الجبهة ، بل يعمّه وغيره .

وهكذا بعض ماورد اقتراحاً للنهي عن الصلاة راكباً بلا مسبوقية بسؤال ، حيث إن هذا ونظائره يوجب انقداح احتمال المنع الموجب للاستعلام .

نحو مارواه عن قرب الاسناد ، عن علي بن جعفر ، عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام

---

(١) اللهم الا بدعوى التلازم الغالبي ، اذ الغلبة في حال الركوب هو الحركة . ولكن لا اعتداد بهذه الغلبة ما لم تبلغ حد الظهور اللفظي .

(٢) الوسائل باب ١٢ من أبواب القبلة ح ١٠ .

قال : سألته عن الرجل هل يصلح له أن يصلّي على الرف المعلّق بين نخلتين ؟ فقال : إن كان مستوياً يقدر على الصلاة فيه فلا بأس ـ الحديث[١].

(لا نقاش في السند بعد نقله بطريق «الشيخ» و إلا كان له مجال) إذ احتمال دخالة الأرض لأنها المقر المعهود قد أوجب السؤال من صلوح الصلاة في الرف الكذائي . والمراد من الجواب هو التجويز عند القدرة على اتيان ما يعتبر في الصلاة ، من دون أن يكون بصدد بيان الصغرى . وليس المراد من الاستواء هو الاستقرار ـ كما لا يخفى ـ والحاصل : أنه لتجويز الصلاة الجامعة للأجزاء والشرائط في الرف ولطرد خصوصية الأرض ، من دون دلالتها على اعتبار القرار فيها .

والغرض : هو الاشارة إلى أنّ احتمال دخالة الأرض قد أوجب السؤال .

ونحوها مارواه عن ابراهيم بن أبي محمود ، أنه قال للرضا عليه السلام : الرجل يصلّي على السرير من ساج ويسجد على الساج ؟ قال : نعم[٢] . ومارواه عن محمّد بن ابراهيم الحصيني ، قال : سألته عن الرجل يصلّي على السرير وهو يقدر على الأرض ؟ فكتب : لا بأس صلّ فيه[٣].

ولمّا كان السرير دارجاً في تلك المناطق الحارة صوناً عن حرارة الأرض ، و كان ذلك مورداً للابتلاء كثيراً ، مع احتمال دخالة الأرض ـ حسب مامرّ ـ سئل عن جواز الصلاة عليه ، فقيل : نعم ، لبيان التساوي في أصل الجواز ، حيث إنه رخّص إتيانها على السرير مع القدرة على الأرض ، و سيتضح هذا المعنى من نصوص السفينة ـ كما يلي ـ فارتقب .

ثم إنه قد اختلف الأصحاب في جواز إتيان الصلاة في السفينة ـ مع استلزام ذلك فوات غير واحد من الأجزاء والشرائط ـ اختياراً وعدمه .

---

(١) الوسائل باب ٣٥ من أبواب مكان المصلى ح ١ .

(٢) و (٣) الوسائل باب ٣٦ من أبواب مكان المصلى ح ١ و ٢ .

و(الأول) هو خيرة ظاهر المبسوط ، والنهاية ، والوسيلة ، والمهذب ، ونهاية الأحكام ـ على ما في الجواهر ـ و(الثاني) هو خيرة من عدا هؤلاء . وتحقيق المقام يقتضي نقل ما استدلّ أو يمكن الاستدلال به للقول الأول ، حتى يتضح نطاقه ، ثم بيان ما يعارضه ـ على فرض تمامية الدلالة على الجواز المطلق ـ فالكلام في جهتين :

الجهة الاولى

في نقل ما يستدل به لجواز الصلاة في السفينة مطلقاً

فمنها : هو ما رواه عن جميل بن دراج أنه قال لأبي عبدالله عليه السلام تكون السفينة قريبة من الجُدد فأخرج و اصلّي ؟ قال : صلّ فيها أما ترضى بصلاة نوح عليه السلام [1] .

والمراد من (الجُدد) هو الساحل ، لأن الجدّة هي الساحل ، فالمراد من قرب السفينة بها هو تيسّر الوصول اليها بلا تعب إما بالسباحة السهلة ، أو غيرها .

والذي قد أوجب السؤال هو أحد أمرين (فرادى أو مثنى) أحدهما : احتمال دخالة الأرض من حيث هي أرض ، والآخر : هو احتمال كون الحركة التبعية مانعة عن صحة الصلاة للزوم الاستقرار بالاصالة والتبع معاً . والمراد من السفينة المسئول عنها هي الواقفة منها [2] لا السائرة ، بقرينة قوله « قريبة من الجُدد فاخرج » لأن الخروج عنها حال السير بعيد جداً ، فالموجب للسؤال هو أحدهما أو كلاهما ، ومن المعلوم : إمكان الاتيان بالصلاة الجامعة للأجزاء والشرائط في السفينة الواقفة ، فلا اطلاق لها بالنسبة إلى ما يفوت معه بعض الأجزاء الواجبة ، وعلى فرض التسليم يكون في غاية الضعف .

---

(١) الوسائل باب ١٣ من أبواب القبلة ح ٣ .

(٢) والمراد من الحركة التبعية حينئذ هو السفينة الواقفة أيضاً ، لانها قلما تخلو عن الحركة المسببة عن الرياح والامواج ، فالجالس فيها يتحرك تبعاً ـ أي مجازاً .

ثمّ المراد من الذيل ليس هو التجويز مطلقاً ، لأنّ نوحاً عليه السلام لما أمكن له الخروج حسب الجري العادي ما لم تستو سفينته على الجودي ، فلايجوز استفادة الحكم الاختياري منه ، مع أنه لادليل على كون تلك السفينة كانت سائرة ، إذ لم يكن قصده عليه السلام الحركة و الانتقال ، اللّهم إلا برياح عاصفة ، فاستفادة التجويز المطلق منها بعيدة جداً .

والمراد من الأمر ، هو مجرد الترخيص لاالبعث والترغيب ، وسيجيء القول في إمكان الترغيب بلحاظ ثانوي .

و منها : مارواه عن يونس بن يعقوب انه سأل أباعبدالله عليه السلام عن الصلاة في الفرات و ما هو أصغر منه من الأنهار في السفينة ، فقال : إن صلّيت فحسن وإن خرجت فحسن [١] ونحوه ما رواه عن المفضل بن صالح عن أبي عبدالله عليه السلام [٢] .

و المراد من أخذ تلك الخصوصيات في السؤال إنما هو بيان التمكّن من الأرض بالخروج ، والمراد من التسوية بينه وبين الصلاة في السفينة هو ردع توهم خصوصية للأرض ـ نشأ احتمالها مما مرّ ـ فليس الجواب ناظراً إلى إثبات الخصوصية للسفينة ، بأن يغتفر عن الأجزاء الواجبة في الصلاة الفائتة فيها ـ كما زعم ـ فلايستفاد لها اختصاص . وعلى تسليم ظهور الجواب يكون في غاية الضعف .

ومنها : ما رواه عن صالح بن الحكم قال : سألت أباعبدالله عليه السلام عن الصلاة في السفينة ؟ فقال : إنّ رجلاً سأل أبي عن الصلاة في السفينة ، فقال له : أترغب عن صلاة نوح عليه السلام فقلت له آخذ معي مدرة أسجد عليها ؟ فقال : نعم [٣] .

إنّ الموجب للسؤال إنما هو أحد الأمرين المارّين : من احتمال دخالة الأرض ، ومن احتمال مانعية الحركة بالتبع للجالس في السفينة ـ كما مرّ ـ و أمّا الجواب : فلايستفاد منه أزيد من الجواز طرداً لاحتمال خصوصية الأرض

(١) و (٢) و (٣) الوسائل باب ١٣ من أبواب القبلة ح ٥ و ١١ و ١٠ .

ومانعية الحركة بالتبع ، من دون أن يكون ناظراً إلى إثبات خصوصية للسفينة بنحو تصح الصلاة فيها وإن كانت فاقدة لبعض الأجزاء المطلوبة الأوّلية اختياراً .

وأمّا التعبير بقوله « . . . أترغب » وإن كان حثاً ودعوةً إلى عدم الاعراض، ولكن لايستفاد منه أن الصلاة في السفينة بما هي فيها راجحة مطلوبة بل لأمر آخر ، وهو أنه لما ارتكز في الذهن عدم جواز الصلاة في السفينة ـ لبعض ما تقدم ـ و كاد أن يكون بدعة يبتدعها المتحجّرون من العوام ، صار ردع هذا الابتداع مطلوباً ، ولذا عبّر هنا بما يستفاد منه الحث والترغيب ـ كما ورد في الحث على المتعة ـ حيث إن الرجحان هناك لعلّه لردع ما ابتدعه المبتدع من حرمتها وأنها والزناء سواء ، فلأجل ردع ذلك ورد ما يدلّ على الترغيب فيها ، فالرجحان إنما هو لردع البدعة أو ما في معرض لها ، لا لأصل العمل .

هذا محصّل ماله مساس بالجهة الاولى ، فتبيّن : عدم اطلاق هذه الروايات وما في معناها بحيث يستفاد منها جواز الصلاة في السفينة وإن كانت فاقدة لبعض الأجزاء والشرائط الواجبة مع القدرة على الأرض ، وعلى التسليم يكون في غاية الضعف ، فيعالج بما في الجهة التالية .

الجهة الثانية

في نقل ما يدل على عدم جواز الصلاة في السفينة مع القدرة على الارض

فمنها : ما رواه عن علي بن ابراهيم قال سألته عن الصلاة في السفينة ؟ قال : يصلّي وهو جالس اذا لم يمكنه القيام في السفينة ، ولا يصلّي في السفينة وهو يقدر على الشط ، و قال : يصلّي في السفينة يحوّل وجهه إلى القبلة ثمّ يصلّي كيف مادارت [1] .

(١) الوسائل باب ١٣ من أبواب القبلة ح ٨ .

حيث ظاهرها المنع عن الصلاة في السفينة عند القدرة على الشط ـ كالمنع عن الجلوس عند مكنة القيام ـ فيعارض ما دلّ على جواز الصلاة فيها مع القدرة على الخروج وأنه ـ أي الخروج عنها ـ و البقاء فيها سيّان ، ويكون التعارض بالتباين ، لأن مفاد تلك الطائفة هو الجواز عند القدرة على الأرض ، ومفاد هذه هو المنع عندها . وليس لسان دليل الجواز مطلقاً حتى يكون الاختلاف بالاطلاق والتقييد ، بل يكون الاطلاق والتقييد بلحاظ آخر ، وهو أن مفاد تلك الطائفة المجوّزة هو إطلاق الجواز في صورتي انحفاظ جميع الأجزاء والشرايط وعدمه ، ومفاد هذه ـ حسب السياق ـ هو عدم إمكان انحفاظها بأسرها ، لاحتفاف هذه الفقرة ـ المانعة عند القدرة على الشط ـ بما يدلّ على أن الجلوس إنما هو عند عدم إمكان القيام في السفينة و بما يدلّ على لزوم تحويل الوجه شطر القبلة وتحفّظها مهما أمكن ، فذاك السابق وهذا اللاحق شاهدان على اختصاص المورد بما لا يمكن حفظ جميع ما يعتبر في الصلاة ، ففي هذه الحالة قد فصّلت الفقرة الثانية بين القدرة على الشط وعدمها ، فحينئذ يلزم تقييد اطلاق تلك الطائفة بهذه المفصّلة .

و احتمال التصرف في هيئة هذه الطائفة المفصّلة ـ بالحمل على النـدب ـ متوقف على كون ظهور تلك الطائفة في الاطلاق الشامل لصورتي انحفاظ الأجزاء وعدمه أقوى من ظهور هذه المفصّلة في المنع ، وقد مرّ النقاش في أصل الاطلاق فضلاً عن قوة ظهوره ، فيتعيّن التصرف في مادة تلك الطائفة ، لا في هيئة هذه المفصّلة.

و منها : ما رواه عن حماد بن عيسى قال : سمعت أبا عبدالله عليه السلام يسئل عن الصلاة في السفينة ، فيقول : ان استطعتم ان تخرجوا إلى الجُدد فاخرجوا ، فان لم تقدروا فصلّوا قياماً ، فان لم تستطيعوا فصلّوا قعوداً ، وتحرّوا القبلة [1] .

والكلام فيها ـ من حيث التفصيل بين القدرة على الخروج والعجز عنه ،

(١) الوسائل باب ١٣ من أبواب القبلة ح ١٢ .

ومن حيث احتفافه بما يشهد على عدم امكان تحفّظ جميع الأجزاء والشرائط ، ومن حيث لزوم الجمع بالتصرف في إطلاق تلك الطائفة لاهيئة هذه المفصّلة ـ هو مامرّ .

والمراد من (التحري) هـو اتباع الظن ـ على ما حققناه في القبلة ـ .

فتحصّل : أن جواز الصلاة في السفينة إنما هو فيما يمكن تحفّظ جميع ما يعتبر فيها من الأجزاء والشرائط ، فلاخصيصة لها بحيث تجوز الصلاة فيها وإن كانت فاقدة لبعض مايعتبر فيها اختياراً .

هذا محصّل القول في (المقام الأول) الباحث عن الصلاة في السفينة إختياراً .

واما المقام الثانى

الباحث عن الصلاة فى السفينة اضطراراً

فمغزى القول فيه : هو أنّ الاضطرار ، قديكون إلى ترك شيء معيّن من الأجزاء والشرائط ، بحيث لايجديه ترك ماعداه من الامور الباقية ، وقديكون إلى ترك أحد الشيئين أو الأشياء لابعينها .

فعلى الأول : لا محيد عن ترك مصبّ الضرورة ، إذ به يندفع الاضطرار لا بغيره ، فلا يجوز ترك غيره .

مثلاً : او اضطر إلى ترك الطمأنينة في السفينة لضيق الوقت مع اضطرابها ـ بحيث لايجديه الجلوس وترك القيام ـ فحينئذ يتعيّن حفظ القيام وترك القرار والطمأنينة فقط ، إذلااضطرار إلا إلى تركه فقط دون القيام ، نعم : لوكان ترك القيام وتبديله بالجلوس موجباً لاستقرار البدن لاندرج في القسم الثاني .

والحاصل: أنّ الاضطرار اذاكان معلوم المتعلّق، فلابد من الاقتصار بتركه فقط .

وأمّا على الثاني : فإن كان أحد الشيئين المضطر اليهما لاعلى التعيين أهم من الآخر ، فلابد من حفظه بترك ذاك المهمّ ، لاندفاع الضرورة به مع تحفّظ المصلحة الزائدة في الأهم . وأمّا اذا لم يكن كذلك في مقام الاحراز ، بل كان مجرد الاحتمال ،

فيندرج تحت الدوران بين التعيين و التخيير ، و قد اخترنا هناك التخيير ، لأن التعيين مؤنة زائدة منفية بالأصل ، و كذا على ظن الأهمية . هذا بلحاظ الثبوت .

وأمّا الاثبات : فالدليل على لزوم الاستقرار ليس إلا الاجماع ، لامكان النقاش فيما عداه من الأدلّة اللفظية ـ كما سيأتي في موطنه ـ و هو على تماميته لا يثبت أزيد من اعتباره في نفسه و بالطبع الأول ، من دون النظر إلى مقدار أهميته ولزوم تقديمه على غيره من الأجزاء والشرائط عند التعارض في الاضطرار ، كغيره من الأدلّة اللفظية الكافلة لها .

فلو دار الأمر بين ترك الطمأنينة وبين ترك الولاء المعتبر في الصلاة ـ بالفصل الطويل الماحي لصورتها ـ يشكل الحكم بتقديم أحدهما على الآخر ، لعدم إحراز الأهمية ، لأن دليل لزوم الموالاة وعدم محو صورة الصلاة ـ على تماميته في موطنه ـ لا يثبت أزيد من اعتبارها في نفسها ، لأنها أيضاً كغيرها من الأجزاء و الشرائط متلقاة من الشرع ، ولذا يحكم بعدم اعتبارها في الغسل مع استقرار دأب المتشرعين على حفظها .

و الغرض : هو الاشارة إلى عدم احراز أهميتها ، مع ما في النصوص من تجويز إرضاع الطفل حال الصلاة و كذا قتل العقرب و نحو ذلك من الأفعال في أثنائها ، فلهذه الجهة أشكل (في المتن) و لم يحكم بتقديمها على الاستقرار ولا بالعكس . فاذا لم يحرز الرجحان فالمرجع هو التخيير عقلاً و شرعاً ، لأنه الضابط السيّال في أمثال المقام : مما يدور فيه الأمر بين شيئين لارجحان لأحدهما على الآخر . ولكن الذي يقوى في النظر عاجلاً هو لزوم تحفّظ الولاء وعدم محو الصلاة بترك الاستقرار الذي دليله لبّي يشكل شموله لمثل الفرض .

يجوز فى حال الاختيار الصلاة فى السفينة أو على الدابة الواقفتين، مع امكان مراعاة جميع الشروط : من الاستقرار والاستقبال ونحوهما، بل الاقوى جوازها مع كونهما سائرتين اذا أمكن مراعاة الشروط ، و لو بأن يسكت حين الاضطراب عن القراءة والذكر مع الشرط المتقدم و يدور الى القبلة اذا انحرفتا عنها ، و لا تضر الحركة التبعية بتحركهما ، وان كان الاحوط القصر على حال الضيق والاضطرار .

إنّ مدار الكلام في فرعي الوقوف و السير على انحفاظ جميع ما يعتبر في الصلاة من الأجزاء والشرائط ، فالبحث فيهما عن كون السفينة و كذا الدابة ذات خصوصية لاتجوز فيها الصلاة الجامعة بجميع ما يعتبر فيها أم لا ؟ وعن كون الحركة التبعية الموجبة لتبدّل المكان بهذا المعنى من دون حركة للمصلّي ضارة أم لا ؟ فتمام القول في مقامين :

المقام الاول

فى الصلاة فى السفينة او الدابة الواقفتين

قد يقال : بعدم جوازها فيهما حال وقوفهما أيضاً ، و في «الحدائق» انّه المشهور و في «الشرايع» انّه أشبه .

و يستدلّ له بوجوه : أحدها : كونه معرضاً للزوال لاحتمال تحركهما الموجب لفوات القرار والطمأنينة .

وفيه : أنه مع القطع أو الاطمئنان بالعدم لامجال للمعرضية ، وفيما عداهما يقع الكلام والبحث عنه في المسألة الآتية (الكافلة للشرط الثالث) فإطلاق المنع غير سديد .

و ثانيها : قوله تعالى : « . . . حافظوا على الصلوات . . . الخ » بناءً على دلالتها على لزوم حفظها عن طرو المفسدات ، ولكن لابد من توجيهها بنحو لا يرجع إلى حكم إرشادي محض ، نحو قوله تعالى : « أطيعوا الله . . . الخ » إذ لا يستفاد منها حينئذ حكم تكليفي وراء ما استفيد من أدلّة الأجزاء و الشرائط الدالّة على لزوم تحصيلها صحيحة في الصلاة ، فتمامية الاستدلال متوقفة على دلالتها على حكم تكليفي مستقل ، وهو كما ترى قاصرة عنه !

ثالثها : قوله ﷺ : جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً (وترابها طهوراً) .

و دلالته مبتنية على ظهورها في إثبات الخصوصية للأرض ، نظير غيره من الموارد التي يكون لعنوان الأرضية دخالة ، فحينئذ يلزم الحكم بكون جواز الصلاة في (الرف المعلّق بين النخلتين) وعلى (السرير) خارجاً بالدليل ، فماعدا ذلك ـ من السفينة والدابة ونحوهما ـ داخل تحت عموم المنع أو إطلاقه .

ولكنّه ليس كذلك ، إذ المستفاد من السياق أنه ﷺ بصدد عدّ ما منّ الله تعالى عليه ، ومنه توسعة المعبدية له ﷺ دون غيره من الأنبياء الماضين ، إذ لهم معبد خاص لابد من إيقاع العبادة فيه دون ماعداه من الأماكن ، فالرواية بصدد بيان توسعة المعبد ، لاخصيصة الأرض .

بل يحتمل كونها بصدد توسعته و عدم تقيده بموضع خاص أصلاً ، و إنما ذكر الأرض لكونه الفرد الغالب . فعلى الاحتمال الأول : يكون جواز الصلاة في غير الأرض بالأصل ، و على الثاني : بالنص ، إذ على (الأول) تكون الدلالة مقصورة على توسعة المعبد في أيّ موضع من مواضع الأرض ، فلا نظر لها إلى ماعداها نفياً

ولا إثباتاً ، وعلى(الثاني) تكون متوجهة إلى عدم اعتبار موضع خاص من الأرض و غيرها ، وإنما ذكر الأرض لغلبتها ، فعليه تدلّ على جواز الصلاة في غيرها ـ من السرير والرف والدابة ونحوها ـ باللفظ .

ويحتمل أيضاً كونها بصدد توسعته في جميع نقاط الأرض مع إرادة مايقابل السماء منه ، فهي تدلّ على أن جميع مايكون معتمداً على الأرض فهو مما تجوز الصلاة فيه و عليه ، لكونه من الأرض المقابلة للسماء ، وكيف كان : لامجال للاستدلال بها على المنع ، والحال هذه !

ورابعها : إطلاق دليل المنع عن إتيان شيء من الفرائض راكباً ـ كمامرّ ـ وتماميته متوقفة على كون المنع تعبّداً قراحاً ، غير منصرف إلى صورة فقد شيء من الأجزاء والشرائط ، وهو بعيد جداً ـ كما تنبّه له بعض من تعرض له ـ أضف إلى ذلك : ورود دليل الترخيص في السفينة ، كمامرّ .

المقام الثاني

في الصلاة في السفينة أو الدابة السائرتين

إنّ احتمال المنع هنا وراء مامرّ في المقام الأول إنما هو للزوم الطمانينة العالية التي يزاحمها الحركة التبعية ، وإن لم تكن مزاحمة لأصل الطمأنينة ، ولكن الظاهر إمكان طرده بالأصل السالم عن المعارض ، لفقد الدليل على اعتبار الطمأنينة الكذائية . نعم : لابد من التنبّه بأن دوران المصلّي إلى القبلة عند انحرافهما عنها يتصور على وجهين : أحدهما: بأن يكون الدور والانحراف طفيفاً تدريجياً جداً ، بحيث يدور متدرجاً حيثما دارتا ، بلا استلزام الانحراف عن القبلة آناً ما. والآخر: بأن يكون دورانه منفكّاً عن انحرافهما ولو آناً ما ، بأن انحرفتا بغتة ، فبادر المصلّي إلى الاستقبال بعد أن صار منحرفاً ، و لو في آن .

والظاهر : لزوم التفصيل بين الوجهين ، بالجواز في الأول ، دون الثاني ، إذ لايجوز تخلّل الانحراف ـ ولو آناًما ـ في حال الاختيار ، بناءً على لزوم تحفّظ الاستقبال في جميع الحالات حتى المتخلّلة بين الأجزاء الواجبة ، إذ حينئذ لاتكون الصلاة الكذائية جامعة لجميع ما يعتبر فيها حال الاختيار .

وليس مفاد (المتن) هو الجواز المطلق ، بل هو تعرض للقسم الجائز من ذلك وإن كان عسراً نادراً ، لأن المراقبة الشديدة على الانحراف عسرة جداً ، إذ الطريق ليس مستقيماً دائماً لاعوجاجه في أكثر مواضعه ، وكذا الدابة أو السفينة ليستا بنحو لاتنحرفان عن القبلة . ولعله لذا ورد ما يدلّ على المنع على الدابة مطلقاً ، أو (حال الركوب) المشتمل لغيرها أيضاً .

مسئلة ٢٥ ـ لاتجوز الصلاة على صبرة الحنطة وبيدر التبن وكومة الرمل مع عدم الاستقرار ، وكذا ما كان مثلها .

لاريب في صحة الصلاة الجامعة لجميع ما يعتبر فيها حتى الطمأنينة ، من دون الميز بين كونها على الصبرة أو على الأرض . وسرّ المنع في (الاولى) هو عدم استقرار البدن لأجل تراكم سطوحها بالضغط ونحوه ، فعليه لو أتى بجزء منها والحال هذه لبطل ذاك الجزء ، لاتيانه متزلزلاً مع لزوم القرار والطمأنينة في جميع الأجزاء . نعم : لو قام عليها و تربص إلى حصول الطمأنينة ثم كبّر وقرأ ، لصح ذلك بلاشك ، وهكذا في السجدة . فكلام « الماتن » محمول على الاتيان بالجزء في حال الاضطراب وفقد القرار .

وهكذا ما ورد فيه من النص جوازاً ومنعاً [1] حيث إن الجمع بينهما يقتضي حمل المجوّز على ما يتحفّظ فيه جميع الأجزاء والشرائط حتى القرار ، وحمل المانع على خلافه ، فراجع .

(١) راجع الوسائل باب ٣٩ من أبواب مكان المصلي ح ١ و ٢ .

الثالث : أن لا يكون معرضاً لعدم امكان الاتمام والتزلزل في البقاء الى آخر الصلاة ـ كالصلاة في الزحام المعرض لابطال صلاته وكذا في معرض الريح أو المطر الشديد أو نحوهـا ـ فمع عدم الاطمئنان بامكان الاتمام لا يجوز الشروع فيها على الاحوط ، نعم : لا يضر مجرد احتمال عروض المبطل .

إنّ المدار الوحيد هنا ، هو تصوير تمشّي قصد العمل بجميع ما يعتبر فيه جزءاً أو شرطاً مع عدم الاطمئنان بامكان الاتمام ، فيلزم البحث :

عن الميز بين موارد طروّ البطلان ، من حيث كونه تحت قدرة المصلّي وعدمه .

وعن فعلية الارادة على تقدير ـ في الارادت المشروطة ـ وعدمها .

وعن لزوم إتيان جميع أجزاء الصلاة عن إرادة مطلقة فعلية ، وعدمه ـ بالاكتفاء بالارادة الفعلية على تقدير وإن لم تكن فعلّية مطلقة ـ .

وعن الميز بين الجزم بمتن العمل وبين الجزم بالاطاعة ، حيث إنه يمكـن الأول مع عدم الثاني ، بأن كانت الاطاعة محتملة لامجزومة .

وعن نيّة القطع أو القاطع في أثناء العمل .

وعن غير ذلك مما سيتضح لك في ثنايا المقال ، فارتقب .

قد احتاط « الماتن ره » هنا بعد الجزم بالبطلان فيما يضاهيه ، حيث قال في التقليد (مسئلة ١٦) : « عمل الجاهل المقصّر الملتفت باطل وإن كان مطابقاً للواقع » انتهـى .

ولاريب في أنّ الحكم في أمثال المقام عقلي منطبق على الضوابط الأوّلية ،

من دون أن يرد فيها نص خاص حتى يفرّق بين الموارد المضاهية بوروده في بعضها دون بعض ، فحينئذ إن فرّق بينها بأثر فلابد من الغور التام فيما يستند اليه التفريق .

والذي يخطر بالبال في تصحيح التفرقة ـ حيث حكم بالبطلان هناك بتّاً وهنا احتياطاً ـ هو أن تعلم المسائل مقدور له معدود من أفعاله ، فمن أراد الصلاة الجامعة بجميع ما يعتبر فيها جزءاً أو شرطاً واقعاً مع الجهل بذلك وعدم العلم بما يجب فيها وما يحرم كذلك ، كيف يتمشّى منه الجزم بها والقصد اليها ؟ وهذا بخلاف الزحام والريح والمطر و أشباهها مما تكون خارجة عن اختياره ، اللّهم إلا بالواسطة ، حيث إنه يقدر على الالتجاء بمأمن عن هذه السوانح ، فيكون التحرز عنها مقدوراً له بالواسطة . نعم : مالايقدر عليه ـ ولو كذلك ـ فلاضير في احتمال طروّه ، كالموت والحيض ونحو ذلك ، فلذا يجوز للمرأة الأخذ في الصلاة مع احتمال طريان الحيض ونحوه مما يبطلها . فلعلّه لمّا لم يكن المقام كالتعلّم مقدوراً بلاواسطة ومعدوداً من أفعال المصلّي ولم يكن أيضاً كالحيض الخارج عن القدرة رأساً ، لم يحكم فيه بالبطلان جزماً ، بل احتاط فيه ، كما اشير اليه .

وليعلم : أنّ الارادة فيما يكون مطلوباً على تقدير خاص و محبوباً على شرط مخصوص وإن لم تكن فعلية الآن بنحو الاطلاق ، ولكن ليست أيضاً تقديرية محضة ، بحيث لم يكن في النفس قبل حصول ذاك التقدير إرادة و محبة أصلاً ، بل الحق في الارادات الكذائية أنها حاصلة الآن على فرض وتقدير . ومنه ينقدح ما في الاشكال المشهور : من أن وجوب المقدمة انما يترشح من وجوب ذيها ، فلو لم يكن وجوب ذيها الآن فعلياً لما أمكن وجوب مقدمته الآن ، ولو كان بحيث لم يمكن إتيانها بعد فعلية وجوب ذيها للزم السقوط رأساً .

بل الوجدان يشهد بفعلية ارادة المولى مثلاً بإكرام ضيفه لامطلقاً ، بل على تقدير مجيئه ، فمن فعليتها الكذائية تترشح الارادة إلى تمهيد مقدماته التي

تفوت بعد المجيء ـ كما هو المفروض المبحوث عنه في لزوم الغسل في شهر رمضان ليلاً ، وغير ذلك من الأبواب الفقهية ، عدا ما يستوفى من ذلك في الاصول ـ وقد اخترنا هناك من فعلية الارادة في الواجب المشروط ، ولكن لا مطلقاً ، بل على تقدير خاص .

فاذا تمهّدت لك ، فنقول : لو قصد المصلّي إبطال صلاته على تقدير مجيء زيد مثلاً ، فإمّا أن يقطع بمجيئه ، أو يقطع بعدمه ، أو يشك ، فعلى الأول : يحكم ببطلان صلاته الآن ، إذ الجزم باتيان الصلاة لا يجامعه الجزم بالابطال ، إذ المفروض هو القطع بحصول ذاك التقدير . وعلى الثاني : يحكم بصحتها ، لعدم انثلام الجزم بالاتمام أصلاً ، إذ المفروض هو القطع بعدم حصول ذاك التقدير . وعلى الثالث : فالجزم بالاتمام وإن لم يكن حاصلاً الآن على جميع التقادير ، ولكنه حاصل على تقدير خاص ، وهو عدم المجيء ـ كما أن قصد الابطال أيضاً كذلك ـ فلو اعتبر في الصلاة الجزم بأعمالها حدوثاً وبقاءً بنحو الاطلاق ، لما أمكن الجمع بينه و بين القصد بالابطال على تقدير . وإن اكتفى فيها بالجزم الأعم من المطلق والمشروط ـ بعد ما صورناه من فعلية الجزم في المشروط ولكن على تقدير خاص ـ فلا ضير .

و تفصيل الكلام ـ من حيث اختصاص البطلان بما اذا أتمّ العمل و أتى ببعض أجزاءه بعنوان الجزئية مع قصد الابطال ، دون ما اذا ندم وبدأ له فعاد إلى الجزم بالاتمام وحده من دون أن يأتي بشيء من أفعالها في هذه الحالة المتخلّلة ـ موكول إلى باب النية .

الرابع : أن لا يكون مما يحرم البقاء فيه ، كما بين الصفين من القتال ، أو تحت السقف أو الحائط المنهدم ، أو في المسبعة ، أو نحو ذلك مما هو محل للخطر على النفس .

لاريب في أنّ الانتحار وقتل النفس حرام شرعاً ، وأمّا حفظها عن الخطر فليس بواجب شرعي ، نعم : هو مما يلزمه ، وأين هو من الحرام الشرعي ؟ و لذا لايعاقب من لم يحفظ نفسه عنه إلى أن انتهى الأمر إلى الهلاك مرّتين : احديهما لترك الواجب ، والاخرى لفعل الحرام ، فالمقدمات المنتهية إلى الانتحار و قتل النفس ليست محرمة شرعاً ، فعليه لايكون البقاء فيما هو محل خطر للنفس حراماً شرعياً ، بحيث يعاقب عليه وإن لم ينته إليه ، إذالحكم في نحوه إنما هو احتياطي لاواقعي ، بل كان الغرض منه هو حفظ الواقع وعدم فواته ، فمن وقف على موضع يعتقد الخطر فيه لايكون إلا متجرّياً ، و أمّا العصيان فلا ، والحكم الشرعي في مثله إرشاد إلى ما حكم به العقل لادراك الواقع ، لامصلحة فيه نفسه تفوت بالترك حتى يعاقب عليه ، كغيره من موارد الاحتياطات المجعولة لصيانة الواقع عن الفوات ، وإنما العصيان في ذلك بلحاظ أصل الانتحار و القتل ، لاترك التحفظ . نعم . يلزم الاجتناب في السفر ، لكونه منصوصاً يقتصر عليه .

ثمّ إنه على تقدير الحرمة لامساس له بالكون الصلاتي ، إذا المحرم فيه ـ على التسليم ـ ليس إلا البقاء . من دون دخالة للحالات الخاصة من القيام والقعود ونحو ذلك أصلاً .

فللمنع عن هذا الأمر (صغرى و كبرى) مجال واسع ، مع أنه لاخصيصة لذلك بالمكان حتى يعدّ من شرائطه ، فتبصّر !

الخامس : أن لايكون مما يحرم الوقوف والقيام والقعود عليه ، كما اذا كتب عليه القرآن ، وكذا على قبر المعصوم عليه السلام أو غيره ممن يكون الوقوف عليه هتكاً لحرمته .

قد اتضح سالفاً : أنّ الكون على الأرض والقيام والقعود والاعتماد عليها ليس من أحكام الصلاة شرعاً ، وإن كان من لوازم المصلّي ـ بما هو جسم لا بما هو مصلّي ـ عدا السجدة بلحاظ اعتبار وضع الجبهة فيها على ما يصح السجود عليه من الأرض أو ما أنبتته في الجملة .

فعليه : لو أمكن لأحد أن يستقر في الهواء ويطمئن وصلّى هناك ـ جامعة لجميع الأجزاء و الشرائط ـ لصحت صلاته ، لعدم اعتبار القرار و الكون على الأرض ، فحينئذ اذا صار الكون و الوقوف على موضع خاص حراماً لا يصير به الكون الصلاتي حراماً ، إذ ليس الكون على الارض كوناً صلاتياً حتى اذا صار حراماً يلزم أن يصير الكون الصلاتي كذلك

ولا ريب في صحة الصغرى : من صدق الهتك في بعض موارد الوقوف ، كالوقوف على القرآن ، أو على قبر المعصوم عليه السلام بل وعلى قبر من امتثل أوامره و استنار من مشكاة ولايته : من الأبرار الصالحين ، والعلماء الصائنين لأنفسهم عن الهوى المردي والشيطان المغوي ، ونحوهم .

ولا إشكال أيضاً في تمامية الكبرى : من حرمة الهتك في أمثال الموارد . وإنما الكلام في الحكم الوضعي : من بطلان الصلاة ، مع ما حقق من عدم الاتحاد ، وإن كان للنظر مجال بعد الاتحاد ـ كما مرّ في المغصوب ـ فحينئذ لو صلّى وهو على القبر ولكن كان موضع السجدة خارجاً منه لصحّ ، وكذا لو سجد على القبر وهو واقف في خارجه ، ولا منع لوضع الجبهة من حيث الهتك ، إذ لا هتك في وضعها البتة . وهكذا لو وقف عليه وسجد على موضع آخر منه أيضاً ، لأن القيام والقعود الواجبين في الصلاة ليسا إلا مجرد هيئتين خاصتين ، سواء كانتا على الأرض أو غيرها ، من دون اعتبار كون الاعتماد على الأرض ، فلا أساس لعدّه من شرائط مكان المصلّي .

السادس : أن يكون مما يمكن اداء الافعال فيه بحسب حال المصلي، فلا تجوز الصلاة في بيت سقفه نازل بحيث لا يقدر فيه على الانتصاب ، أو بيت يكون ضيقاً لا يمكن فيه الركوع والسجود على الوجه المعتبر . نعم : في الضيق والاضطرار يجوز ويجب مراعاتها بقدر الامكان ، ولو دار الامر بين مكانين في أحدهما قادر على القيام لكن لا يقدر على الركوع والسجود الا مؤمياً وفي الاخر لا يقدر عليه ويقدر عليهما جالساً ، فالاحوط الجمع بتكرار الصلاة . وفي الضيق لا يبعد التخيير .

إنّ من الواضح : لزوم حفظ جميع الأجزاء والشرائط المعتبرة في الصلاة حال السعة والاختيار ، و إلا فتبطل بلا كلام ـ كما في محلّه ـ فلا يصح عدّ ذلك من شرائط المكان .

و أمّا في الضيق والاضطرار : فقد مرّ البحث عن لزوم تقديم ما هو مصب الاضطرار لو كان معيّناً ، فيتركه لا غير ، فلو اضطر إلى ترك القيام وحده ـ لكون السقف نازلاً بالقياس إلى قامة المصلّي و إن لم يكن كذلك بالقياس إلى قامة غيره ـ يتعيّن ترك القيام فقط ، لا غيره وحده ولا منضماً إلى تركه ـ أي القيام ـ وهكذا لو اضطر إلى ترك الركوع والسجود ـ لكونه في البئر الضيق أو ما يضاهيه مما لا يقدر فيه على الانحناء و الانخفاض ـ لتعيّن تركهما فقط لا غيرهما ، كالقيام وحده أو منضماً إلى تركهما ، إذ لا اضطرار اليه فلا جدوى في تركه .

وأمّا لو اضطر إلى ترك أحد الجزئين ـ كالركوع والسجود أو كالسجود وغيره ـ فان كان أحدهما أهم في نظر الشرع من الآخر حسب الشواهد الخارجية لتعيّن ترك غيره . إذ لا اضطرار بالقياس إلى ما للأهم من المصلحة الزائدة ، فلا يجوز تركه ، وإن كان كل واحد منهما مساوياً لشقيقه بلا رجحان ، فيتخير في ترك أيّهما شاء . فلا وجوب للجمع بينهما إلا على أحد التقديرين : أحدهما ـ فيما علم إجمالاً بكون أحدهما أهم من الآخر ، ولا يعلم أنه أيّ منهما على التعيين . والآخر ـ فيما لو كان المورد مما يكون الجمع بينهما محصّلاً للمطلوب الأوّلي ، بحيث يصير المجموع عملاً واحداً تامّاً .

و هذا كما ترى صرف احتمال لا ينبغي انقداحه في باب الصلاة و نحوها ، وحاشا «الماتن ره» من ابتنائه عليه ! فلا يبقى إلا التقدير الأول ، فمع عدم العلم الاجمالي يكون الاضطرار كالضيق مورداً للتخيير ، فما في (المتن) من الميز بينهما لزوماً غير سديد .

إلى هنا ـ تمّ الجزء الثاني من « كتاب الصلاة » تقرير أبحاث
آية الله العظمى الحاج السيد محمد المحقّق الداماد (قدس سره)
تأليف عبدالله الجوادي الطبري الآملي
ويتلوه الجزء الثالث مبتدأً بالشرط السابع من شرائط مكان المصلّي
وهو أن لا يكون مقدّماً على قبر معصوم
والحمد لله أولاً و آخراً
و صلّى الله على خاتم النبيين محمد و آله الطيبين الطاهرين
و لعنة الله على أعدائهم أجمعين

فهـرس

الجزء الثانى من «كتاب الصلاة»

الصفحة	الموضوع
	في الساتر و أحكامه
٤	وجـوب الستر وحرمـة النظر
٩	المقدار الذي يجب ستره في المتماثلين
١٢	تساوي جميع المكلّفين في وجوب الستر وحرمة النظر
١٤	إستثناء الزوج والزوجة والسيد و الأمة
١٥	في أنّ المراهق بل الطفل المميّز كالبالغ
٢٣	بيان مـا يجب على المرأة من الستر عن الأجنبي، وما يحرم عليه مـن من النظر إليها . و بيان عدم انفكاك وجوب الستر عن حرمة النظر
٢٤	أدلـة حرمـة النظـر
٢٨	في ما ظاهره جـواز النظرة الاولى
٣٠	الاستدلال على حرمة النظر بمفهوم عدة روايات
٣٣	في ما يدل على جـواز النظر إلى الوجه والكفين
	فى بيان ما يجب ستره على المرأة
٤٠	ما يستفاد من آية « الغض » مع قطع النظر عمّا ورد في تفسيرها مـن النصوص
٤٣	ما يستفاد منها بلحاظ النصوص الواردة في تفسيرها

الصفحة	الموضوع
٥١	الاستدل بآية « الجلباب » وما فيه من النظر
٥٢	الاستدلال بآية « الحجاب »
٥٤	في ما يدلّ على عدم وجوب ستر الوجه والكفين
٥٨	الاستدلال على جواز كشف الوجه والكفين بتقريب معصور من جميع الأدلّـة
٥٩	ردّ مايتوهم من التعارض بين أدلّة جواز الكشف وما رواه « الشيخ » في كيفيـة الشهادة على النساء . وتقويـة جواز الكشف مع التأمّل في جواز النظر
	تنبـيهـات
	١ـ في النظر إلى نساء أهل الذمّة
٦١	الروايات الدالّة على جواز النظر إلى نساء اهل الذمّة من حيث إنّه لا حرمة لهنّ
٦٥	الروايات الدالّة على جواز النظر الى نسائهم من حيث إنّهم مماليك للامـام
٦٧	٢ـ في وجوب ستر المرأة وجهها وكفيها اذاكان الناظر متلذذاً أو مـع ريبـة
٦٨	الاستدلال على الحكم بقاعدة (حرمة المعاونة على الاثم)
٦٩	الاستدلال بقاعدة (وجوب النهي عن المنكر)
٧١	في أنه لاتفاوت بين المحرم وغيره اذاكان الناظر متلذذاً أو مع ريبة
٧٧	٣ـ في عدم وجوب ستر ما عدا العورة عن المحارم

الصفحة	الموضوع
٧٨	الاستدلال على عدم لزوم الستر عن المحرم وجواز النظر إليها بالكتاب والسنة
٨٢	٤ـ في بيان صور اشتباه من يجوز النظر اليه بمن لا يجوز ، وأحكامها
٨٢	حكم الشبهة المحصورة ، والاستدلال على وجوب الاحتياط تارة بتنجّز العلم الاجمالي واخرى باستصحاب العدم الأزلي في جميع الأطراف
٨٥	حكم الشبهة البدوية ، واستظهار عدم جواز النظر فيها أيضاً ، لاصالة عدم كل ما يحتمل الجواز لأجله
٨٦	حكم الشبهة الدائرة بين المماثل وغيره ، وتقوية جواز النظر فيها
	في أن الشعر الموصول بحكم الاصيل أم لا
٨٧	تحقيق عدم وجوب ستره وعدم حرمة النظر إليه من حيث كونه شعراً .
٩٠	في حكم الشعر الموصول من حيث كونه زينة ، وتحقيق عدم وجوب ستره و عدم حرمة النظر إليه من هذه الجهة أيضاً اذا كان منفرداً عن البدن في الرؤية
٩١	في حرمة النظر إلى ما يحرم النظر إليه في المرآة والماء الصافي
٩٢	ردّ ما استظهره في « المستند » من جواز النظر بتوهم إنصراف الأدلّة .
٩٣	الاستدلال على الحرمة بقضاء العرف بأن وزان النظر بالمرآة أو الماء وزان النظر إلى ذاك الشيء الخارجي
٩٣	الاستدلال على الحرمة بالنصوص المبيّنة لحكمة حرمة النظر
٩٦	في أنه لا يشترط في الستر الواجب في نفسه ساتر مخصوص

الصفحة	الموضوع
	في مباحث الستر الصلاتي
٩٧	الامر الأول : في لزوم ستر العورتين حال الصلاة وضعاً و الاستدلال على ذلك بالنصوص الدالّة على إشتراط صحة الصلاة بالساتر في الجملة، وخصوص رواية « علي بن جعفر »
١٠٤	الامر الثاني :في تحديد ما يجب ستره في الصلاة على الرجل
١٠٤	الامر الثالث : في كيفية الستر و بيان لزوم استتار الشبح
	فيما يجب على المرأة من الستر في الصلاة
١٠٦	في أنه لا تلازم بين الستر الواجب للتحفظ عن نظر الأجنبي وبين الستر المعتبر في الصلاة .
١٠٦	الفحص البالغ عن نطاق ما ورد في الباب
١١٣	في أن المتحصل من الروايات هو وجوب ستر ما يستره الدرع والخمار على العادة، وأنه لا اعتبار للتعدد بل يكفي ثوب واحد، وأنه لا عموم ولا إطلاق في البين يدلّ على لزوم ستر جميع البدن عليها
١١٤	عدم وجوب ستر الوجه على المرأة في الصلاة
١١٥	حدّ الوجه الذي لا يجب ستره عليها في الصلاة
١١٦	في أنه لا يجب على المرأة ستر الكفين في الصلاة
١١٩	في أنه لا يجب على المرأة ستر القدمين في الصلاة
١٢٤	في أنه يجب ستر شيء من أطراف المستثنيات مقدمة
١٢٥	في أنه لا يجب على المرأة ستر ما في باطن الفم من الأسنان واللسان ولا ما على الوجه من الزينة ، ولا الشعر الموصول والقرامل
١٢٧	وجوب ستر المستثنيات إذا كان هناك ناظر بريبة

الصفحة	الموضوع
١٢٨	في أنه يجب على المرأة ستر رقبتها وجزء من تحت ذقنها حال الصلاة
	في عدم وجوب ستر الامة رأسها وشعرها وعنقها حال الصلاة
١٣٢	نقل بعض الروايات الدالّة على التفصيل بين امّ الولد التي يكون لها ولد بالفعل وبين التي لا يكون لها ولد ، ونقل ما يعارض ذلك .
١٣٣	الجمـع بين الروايـات
١٣٥	حكم الأمـة المبعّضة
١٣٦	في ما لو اعتقت الأمة أثناء الصلاة
١٤١	تحقيق جريان قاعدة (لا تعاد) في الأثناء
١٤٥	إشارة إلى صـور الجهل بالحكم مـن حيث الاندراج تحت قاعـدة (لا تعاد) وعدمه
	في حكم الصبية الغير البالغة
١٤٦	الميز بين الصبية التي لم تبلغ وبين الأمة من حيث أن العمومات شاملة للأمة بجميـع أصنافها ، بخلاف الصبيـة حيث لا تنطبق عليها عنـوان (المرأة)
١٤٧	عبارة القول في مشروعية عبادة الصبي وتمرينيّتها .
١٥١	حكم الصبية إذا بلغت أثناء الصلاة
١٥١	نقل بعض النصوص التي يمكن أن يستفاد منها حكم البلوغ في الأثناء وتحقيق قصور أدلّة الباب عامّاً وخاصّاً عن الشمول لهذه المسئلة
١٥٤	لا فرق في وجوب الستر وشرطيته بين أنواع الصلوات الواجبة والمستحبة، ولا فرق أيضاً بين أصل الصلاة وتوابعها

الصفحة الموضوع

هل يشترط ستر العورة في الطواف ؟

١٥٥ ردّ ما يستدل به للاشتراط : من النصوص الناهية عن طواف العريان وكذا عن الطواف عارياً ، وحمل النصوص على كونها بصدد إيجاب الستر النفسي أو بصدد ردع بدعة ابتدعته القريش

١٥٧ إذا بدت العـورة أثناء الصلاة

١٥٨ إذا نسي ستر العورة إبتداءً أو بعد التكشف في الأثناء

١٥٩ تحقيق عدم وجوب الستر من جميع الجوانب بلحاظ الستر الصلاتي ، وأنه لوصلّى الرجل في قميص واحد بلا سراويل لأجزأه وإن كان واقفاً على طرف سطح

١٦١ وجوب الستر من جميع الجوانب بلحاظ الستر النفسي

١٦٢ هـل يجب الستر عن نفسه ، بمعنى أن يكون بحيث لا يرى نفسه أيضاً أم المدار على الغير ؟

١٦٣ عدم لزوم حصول الساتر بتمامه من أول الصلاة ، وأنه يكفي الستر بالنسبة إلى كل حالة عند تحققها

في كيفية الستر الصلاتي

١٦٦ بيان ما هو المنسوب إلى أكثر الأصحاب : من عدم الترتيب والطولية بين أنحاء الساتر وأن الثوب والحشيش سيّان

١٦٦ الفحص البالغ عن نطـاق أدلّة البـاب

١٧٠ في أن المتحصّل من الأدلّة أنه يعتبر في خصوص الرجل جهتان :

١ـ أن يكون الساتر في حال الاختيار معنوناً بعنوان القميص والقباء

الصفحة	الموضوع
	ونحو ذلك بلا دخالة لمادة خاصّة ، وأنه لا يجتزي في تلك الحال بالحشيش والجلد والورق ، فضلاً عن الطين
	٢ـ لا يسقط التكليف حال الاضطرار بل يجب الستر بالجلد والحشيش وما يضاهيهما ، بلا ترتيب بين هذه الأمور أنفسها
١٧١	كيفية الستر الصلاتي للمرأة حالتي الاختيار والاضطرار
١٧٣	في أن المتحصّل من الأدلّة أن الستر الاختياري منحصر في الثوب أو الدرع أو نحو ذلك ، و أن التكليف بالستر ساقط عن المرأة حال الاضطرار فلها أن تصلّي عارية وإن وجدت الجلد والحشيش و نحو ذلك . ولابد لها من ستر عورتها بما وجدته في هذه الحال
	فصل في شرائط لباس المصلي
١٧٤	الاول : الطهارة ـ والبحث فيه موكول إلى كتاب الطهارة
	الثاني : الاباحة
١٧٥	تحرير محطّ البحث
	أدلة اشتراط الاباحة
١٧٦	١ـ الاجماع
	في أن الاجماع هنا لا يكشف عن دليل أو نص معتبر ، لاحتمال استناد مجمعيه إلى ما في الباب من القواعد العامّة
١٧٨	٢ـ القاعدة العقلية ، وقد تقرر بوجوه ثلاث :
	الف ـ عدم صحة نية القربة بالتصرف الغصبي القبيح
	ب ـ إن الستر شرط للصلاة فيعتبر فيه القربة

الصفحة الموضوع

ج ـ إن الحركات الواقعة في المغصوب الحاصلة بالصلاة منهي عنها فتصير العبادة المأمور بها منهياً عنها
١٨٠ تحليل دقيق في تشخيص مورد الأمر عن مصب النهي
١٨٥ ٣ـ اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن الضد في ما يرد على هذه القاعدة كبروياً وصغروياً
١٨٦ الأقوى صحة الصلاة في المغصوب ساتراً كان أو غيره . وبيان ما يؤيد ذلك
١٨٧ ٤ـ ما رواه الصدوق عن الصادق عليه السلام « ولو أخذوا ما نهاهم الله فأنفقوه فيما أمرهم الله به ... الخ »
١٨٧ الكلام في الرواية سنداً ومتناً
١٨٩ ٥ـ ما رواه في «تحف العقول» عن أمير المؤمنين عليه السلام في وصيته لكميل « يا كميل انظر فيما تصلّي وعلى ما تصلّي »
١٨٩ الكلام في الرواية سنداً ومتناً

في ما يتفرع على الصلاة في المغصوب من صور العلم و الجهل و النسيان

١٩٠ المقام الأول : في الحكم التكليفي
١٩١ المقام الثاني : في الحكم الوضعي
١٩٢ المقام الثالث : في الموضوع
١٩٣ في عدم الفرق بين كون المصلّي الناسي هو الغاصب أو غيره

الصفحة الموضوع

في أنه لا فرق في الغصب بين العين والمنفعة والحق

١٩٥ حكم المصبوغ بصبغ مغصوب
١٩٧ لو أجبر شخصاً على خياطة ثوب
١٩٩ حكم القطع الباقية من المادة بعد تلف صورة المغصوب
٢٠٠ الميز بين إنعدام المغصوب رأساً وبين تلف صورته فقط
٢٠٢ إذا غسل الثوب الوسخ أو النجس بماء مغصوب
٢٠٣ صحة الصلاة في المغصوب إذا أذن المالك
٢٠٤ حكم المحمول المغصوب اذا تحرك بحركات الصلاة
٢٠٤ حكم الأضطرار الى لبس المغصوب
٢٠٥ إذا جهل أو نسي الغصبية وعلم أو تذكّر أثناء الصلاة
٢٠٦ إذا استقرض ثوباً وكان من نيته عدم أداء عوضه ، أو اشترى ثوباً أو استأجر وكان من نيته عدم أداء العوض
٢٠٧ مقتضى القواعد الأوّلية في المسئلة
٢٠٩ مقتضى النصوص الخاصّة .
٢١٣ اذا اشترى ثوباً بعين مال تعلّق به الخمس أو الزكاة

الشرط الثالث من شرائط لباس المصلي
وهو أن لايكون من أجزاء الميتة

٢١٤ هل التذكية شرط لصحة الصلاة ، أو الميتة مانعة عنها ؟
٢١٥ الغور التام في نصوص الباب ليتضح مفادها ومقدار نطاقها
٢١٩ في ما يترتب على اشتراط التذكية
٢٢١ فيما يترتب على بساطة معنى التذكية وتركّبه

الصفحة	الموضوع
٢٢٣	في ما اشتهر بين الأصحاب: من دوران الحلّية مدار التذكية، ودوران النجاسة وكذا بطلان البيع وعدم جواز الاستعمال مدار الميتة
٢٢٤	الكلام في جعل أحد الضدين ـ اللذين لا ثالث لهما ـ شرطاً والآخر مانعاً ، من حيث لزوم اللغوية وعدمه
٢٢٥	النصوص الدالّة على مانعية الميتة
٢٢٧	النصوص الدالّة على لزوم إحراز التذكية
٢٢٨	النصوص الدالّة على التفصيل بين ماتتم الصلاه فيه وما لا تتم بالجواز في الثاني دون الأول
٢٣٠	في الجمع بين النصوص
٢٣١	مقتضى الأصل العملي في المسئلة
٢٣٣	في أن المأخوذ من يد المسلم بحكم المذكّى
٢٣٤	في أن أثر إستعمال المسلم شاهد على التذكية
٢٣٥	في المطروح في أرض الاسلام
٢٣٧	في المطروح في سوق المسلمين
٢٣٨	فذلكة المقال
٢٤٢	حكم إستصحاب جزء من أجزاء الميته في الصلاة
	حكم الصلاة في الميتة جهلا أو نسياناً
٢٤٦	مقتضى القاعدة أوّلية كانت أوثانوية ـ يعني قاعدة (لا تعاد)
٢٤٧	مقتضى النصوص الخاصّة
٢٥٠	اختصاص الاعادة ببعض صور النسيان دون جميعها
٢٥١	التفصيل بين أنحاء الجهل بالحكم

الصفحة	الموضوع
٢٥٢	نقل بعض ما ورد في الباب مما يدلّ على لزوم الاعادة عند الجهل بالموضوع ، وحمله على الندب الملائم لعدم الوجوب الذي يدلّ عليه غير واحد من النصوص الكثيرة
٢٥٣	لو صلّى في النجس ناسياً
٢٥٤	النصوص الدالّة على لزوم الاعادة على الناسي
٢٥٦	النصوص الدالّة على عدم لزوم الاعادة على الناسي
٢٥٨	العلاج بين الروايات
٢٦٠	المشكوك في كونه من جلد الحيوان أو غيره لا مانع من الصلاة فيه
	الشرط الرابع من شرائط لباس المصلي وهو أن لايكون من أجزاء ما لايؤكل لحمه
٢٦١	بطلان الصلاة في ما لا يؤكل
٢٦٢	نقل النصوص الواردة في الباب والتأمل في نطاقها
٢٦٦	النصوص المفصّلة بين السباع وغيرها
٢٦٩	الجمع بين نصوص الباب
٢٧١	الأقوى عدم الفرق في ما لا يؤكل بين السباع وغيرها
٢٧٢	عدم الفرق بين ذي النفس وغيره
٢٧٣	نفي البأس عن فضلات الحيوانات ممّا لا لحم لها
٢٧٤	نفي البأس عن فضلات الانسان ولو لغيره ، لانصراف أدلّة (مالايؤكل) عنه .
٢٧٧	إختلاف النصوص في الميز بين ما تتم الصلاة فيه وما لا تتم: من الجواز في الثاني والمنع في الأول ، مع ورود بعضها في التسوية
٢٧٨	النصوص المجوّزة للصلاة في ما لا تتم وإن كان مما لا يؤكل

الصفحة	الموضوع
٢٧٩	النصوص المانعة عن الصلاة في ما لا يؤكل وإن كان مما لا تتم .
٢٨١	الجمـع بين نصوص البـاب
	حكم الصلاة في الخز الخالص
٢٨٢	اختلاف الأقوال في جواز الصلاة في جلـده بعد الاتفاق في جوازها في وبره. وبيان اختلاف نطاق النصوص الواردة فيه من جهة السكوت عن تعيينه وتعيينه في الحيوان ، ومن جهة التجويز في الجلد فقط، والدلالة على التلازم بين الجلد والوبر
٢٨٣	نقل الروايات الواردة في الباب ، والتدبر في سندها ومتنها
٢٨٨	بيان ماهو المتحصل من النصوص، وهو جواز الصلاة في وبر الخز وجلده والمنع عمّا عداهما من أجزاءه
٢٨٩	دفع ما يتوهّم من التعارض
٢٩٠	في أن الخز المتعارف الآن هو المراد من النصوص
٢٩٢	في المنع عن الخز المخلوط بغيره من وبر ما لا يؤكل
	حكم الصلاة في السنجاب
٢٩٤	نقل النصوص الواردة في الباب والتأمّل في مفاد كل واحد منها
٢٩٨	في أن مقتضى الصناعة عدم رفع اليد عن عمومات المنع عمّا لا يؤكل وأنّ النصوص المجوّزة للصلاة في السنجاب غير ناهضة للتخصيص. وتقوية حمل أدلّة الجواز على التقية
	حكم الصلاة في السمور
٢٩٩	نقل الروايات المانعة والمجوّزة

الصفحة	الموضوع
٣٠٠	الجمع بين طائفتي المنع والجواز بحمل الأخيرة على حال الضرورة والتقية ، وتقوية بطلان الصلاة في السمور في أيّ جزء من أجزائه
	حكم الصلاة فى القاقم والفنك
٣٠١	نفي الريب عن اندراجهما تحت عموم أدلّة المنع عمّا لا يؤكل مضافاً إلى ما ورد في خصوص الفنك من المنع عدا حال الضرورة والتقية
	حكم الصلاة فى الحواصل الخوارزمية
٣٠٢	الاستدلال للمنع ـ عدا العمومات الأوّلية ـ بما دلّ على المنع في السباع بخصوصها
٣٠٢	نقل بعض ما ورد في الباب ممّا يوهم الجواز فيها. وتحقيق عدم صلوحه لتخصيص العمومات متناً وسنداً
	حكم الصلاة فى المشكوك كونه من المأكول أو من غيره
٣٠٤	الكلام في صور الشك ، وأن الحكم الأوّلي المجعول هنا ما هو ؟
٣٠٥	في ما يستفاد من نصوص الباب من شرطية المأكول أو مانعية غيره
٣٠٦	إستظهار المانعية من صدر (موثقّة ابن بكير) وترجيح ظهور الصدر في المانعية على ظهور الذيل في الشرطية
٣٠٧	استظهار المانعية من سائر نصوص الباب
٣٠٩	الاشارة الى بعض النصوص الظاهرة في شرطية مأكول اللحم ، والجواب عنها
٣١٢	تفصيل الكلام في إمكان جعل الشرطية لأحد الضدّين والمانعية للآخر ـ ثبوتاً وإثباتاً ـ وعدمه

الصفحة	الموضوع
	الكلام في جريان الاصل وعدمه عند الشك في المأكولية
٣١٦	الاشارة إلى كيفية إنحدار الخطاب نحو المتعلّق . وبيان إناطة جريان الأصل وعدمه بها
٣١٩	التمسك بأصالة الحل لتصحيح الصلاة في المشكوك
٣٢٠	البحث عن أصالة الحل بمعنى الجواز التكليفي فقط
٣٢١	في أنه لا وجه لأصالة الحل في جلد أو وبر مع انتفاء اللحم رأساً أو فقده عن مورد الابتلاء
٣٢٢	البحث عن أصالة الحل بمعنى الجواز الوضعي أيضاً
٣٢٣	النصوص المستعمل فيها الحلّ أو الجواز في خصوص الوضعي منه
٣٢٤	النصوص المستعمل فيها الحلّية أو الحرمة في الجامع بين التكليفي والوضعي
٣٢٥	نقد قاعدة المقتضي والمانع . وتصحيح التمسك بالسيرة المستمرة إلى عصر الوحي على عدم الاعتداد بالشك في المأكولية
	الكلام في جريان الاستصحاب الموضوعي
٣٢٧	في أصالة عدم جعل الشرطية أو المانعية
٣٢٩	في أصالة عدم جعل الحرمة على الحيوان، وبيان المميز بينها وبين أصالة عدم جعل الشرطية
٣٣١	في أصالة عدم الانتساب إلى حيوان خاص
	حكم الصلاة في غير المأكول جهلا أو نسياناً
٣٣٢	بيان صور الجهل بلحاظ الموضوع والحكم
٣٣٣	الاستدلال للصحة بصحيحة « عبد الرحمن »

الصفحة	الموضوع
٣٣٤	الاستدلال للصحة بقاعدة (لاتعاد) و بيان معارضتها في المورد مع موثقة «إبن بكير» والعلاج بينهما
	حكم الصلاة في أجزاء الموطوء والجلال و نحوهما
٣٣٥	بيـان أقسام ما يحرم أكله
٣٣٦	إنصراف الأدلّة عمّا تكون حرمة أكله عرضية ، وانحصار المنع بالحرام الذاتـي
	الشرط الخامس من شرائط لباس المصلي وهو أن لايكون من الذهب للرجال
٣٣٨	الكلام في الحكم الوضعي ، وهو بطلان صلاة الرجل في الذهب
٣٣٩	نقـد مايستدل به للبطلان سنداً ومتناً
٣٤١	الكلام في الحكم التكليفي ـ و هو حرمة لبس الذهب و التختم بـه ـ والاستدلال عليه بالنصوص المستفيضة
٣٤٢	الاشارة الى بعض الروايات الدالّة على جواز التختم بالذهب
٣٤٣	العلاج بين الروايات تارة بتقديم الأدلّة المانعة لاعراض الأصحاب عن دليل الجواز ، واخرى بحمل طائفة المنع على الكراهة . واختيارلزوم الأخذ بأدلّة المنع
٣٤٤	التفصيل في بطلان الصلاة بين كون الساتـر ذهباً و كـون غـيره ذهباً باختصاص البطلان بالأول دون الثاني . و بيان مايرد على هذا التفصيل
٣٤٥	حكـم الممزوج بالذهب
٣٤٦	أقسام الممتزج و بيان ما لكل قسم منها من الحكم التلكيفي والوضعي
٣٤٧	تحقيق دوران الجرمة الوضعية مدار صدق اللبس

الصفحة	الموضوع
٣٤٨	حكم صلاة الرجل في الذهب إذا كان مما لا تتم الصلاة فيه
٣٤٩	نفي الاشكال عن صحة الصلاة مع الخاتم ، إمّا لعدم صدق اللبس أو لخروج ذلك عن الحكم بخبر «الحلبي»
٣٥٠	لزوم التفصيل في بطلان الصلاة بين اللبس والزينة
٣٥٠	النظر المستأنف في الطائفة الدالّة على المنع
٣٥١	محصّل البحث : و هو أن إستعمال الذهب زينة حرام مستقل ، كما أن استعماله لبساً حرام مستقل بلا فرق في ذلك بين ما تتم وما لا تتم
٣٥٢	نفي البأس عن الذهب المحمول تكليفاً ووضعاً
٣٥٣	شدّ الأسنان بالذهب ، والكلام فيه تارة من جهة الأدلّة العامة واخرى من جهة النص الخاص
٣٥٤	نقد النصوص الخاصة سنداً و متناً . و تحقيق أنه لا محيد عن القاعدة المفصّلة بين الزينة وعدمها ، و بين إمكان العلاج بغير الذهب و عدمه ، بالمنع في أول شقّي كل منهما
٣٥٥	حكم السلاح المحلّى بالذهب اذا اطلق عليه اسم اللبس
٣٥٧	الأحوط عدم جواز الصلاة في الذهب للصبيّ المميّز ، مع تقوية الجواز التكليفي
٣٥٨	نفي البأس عن المشكوك كونه ذهباً في الصلاة وغيرها
٣٥٩	حكم الصلاة في الذهب جهلاً أو نسياناً
٣٦٠	حكم قاب الساعة وزنجيرها إذا كان ذهباً
٣٦٢	لا فرق في حرمة لبس الذهب بين أن يكون ظاهراً مرئياً أو لم يكن ظاهراً
٣٦٢	لا بأس بافتراش الذهب ويشكل التدثّر به

الصفحة	الموضوع
	الشرط السادس من شرائط لباس المصلى وهوان لايكون حريرامحضا للرجال
٣٦٤	النصوص الدالّة على المنع الوضعي ومايعارضها . و نقل ما عالجه به في «الجواهر» و تأييده برواية « محمّد بن مسلم »
٣٦٥	المميز بين ماتتم فيه الصلاة وحده ومالاتتم من الحرير باختصاص المنع بـالأول
٣٦٦	الكلام في «أحمد بن هلال العبرتائي»
٣٦٨	الجمع بين صحيح «محمّد بن عبدالجبّار» وبين خبر «الحلبي»
٣٧٠	في جواز لبس الحرير حال الضرورة والحرب
٣٧١	صحة الصلاة في الحرير حالتي الضرورة والحرب
٣٧٢	في جواز لبس الحرير للنساء تكليفاً
٣٧٤	صحة صلاة النساء في الحرير
٣٧٥	في الجواب عن بعض النصوص التي يمكن أن يستدلّ بها للمنع
٣٧٦	تأييد الجواز للنساء بغير واحد من النصوص الواردة للمنع بالنسبة إلى الرجال
٣٧٨	حكم الخنثى المشكل بالنسبة إلى جواز لبس الحرير وعدمه
٣٧٩	جواز لبس الحرير الممتزج تكليفاً ووضعاً
٣٨٠	ردّ مايتوهّم من لزوم الاقتصار ـ في الخروج عن المنع ـ على ما اذا كان المزج بأمور منصوصة مثل القطن والكتان . وبيان جوازالا كتفاء بأية كيفية في المزج مع إحتمال خصيصة لبعضها
٣٨٣	إشكال الحكم بالجواز في بعض صور المزج

الصفحة	الموضوع
٣٨٤	المصلّي مستلقياً أو مضطجعاً لابأس بكون فراشه ولحافه فاقداً لشرائط لباس المصلّي اذا كان له ساتر غيرهما . و إن كان يتستر بهما فالأحوط كونهما مما تصح فيه الصلاة
٣٨٥	حكم الثوب الطويل اذاكان طرفه الواقع على الأرض الغير المتحرك بحركات الصلاة فاقداً للشرائط
٣٨٦	النقاش فيما سوّاه في المتن بين الشرائط في المسئلة . والنظر في كل واحد منها على حدة
٣٨٧	الأقوى جواز الصلاة فيما يستر ظهر القدم ولايغطّى الساق
٣٨٨	نقل النصوص الخاصة الدالّة على الجواز و على المنع ، و تضعيف أدلّة المنع
٣٨٩	الكلام في كراهة مايستر ظهر القدم ولايغطّي الساق
٣٩٠	وجه العدول عن التعرض لبيان مكروهات لباس المصلّي عدا الثوب الذي له تماثيل والخاتم الذي له تمثال
٣٩١	نقل النصوص الدالّة على الجواز والمنع في الثوب الذي له تماثيل والخاتم الذي له تمثال
٣٩٢	العلاج بين الروايات بحمل المنع على الكراهة . وبيان ما في هذا الحمل من النظر
٣٩٣	الأحوط هو المنع عن الصلاة في الثوب الذي فيه تمثال

فصل في شرائط مكان المصلى

الأول : الاباحة

٣٩٤ بيان المراد من المكان هنا
في أن مستند الاباحة أمر عقلي بلانص خاص و دليل تعبّدي مخصوص

الصفحة	الموضوع
٣٩٥	البحث عمّا هو الحرام وعن كيفية ارتباطه بالواجب
٣٩٥	في أن اشتراط الاباحة رهين تمامية برهان (امتناع الاجتماع)
٣٩٥	هل الاتحاد مطبق بجميع الاحوال الصلاتية أو خاص ببعض تلك الأحوال ؟
٣٩٦	تحقيق عـدم اتحاد الأقوال الصلاتية مـع الغصب المحرّم و إن استلزم تموّج الهواء
٣٩٦	البحث عن الأفعال الصلاتية من حيث إتحادها مع الغصب وعدمه
٣٩٧	إختصاص محذور الاتحاد بالسجدة فقط
٣٩٨	الاستدلال للبطلان ـ على القول بالامتناع ـ بعدم تمشي قصد القربة ، والجواب عنه بما يترائى من تمشي قصد القربة من العصاة المصلّين لله تعالى مع ثيابهم المغصوبة في دارهم المنهوبة من الغير
٣٩٩	تحقيق إمكان حصول القرب من المبعّد
٣٩٩	الاستدلال للبطلان بفقد الأمر . والنقاش في ذلك أولاً بتصوير الأمر ـ على ما هو المعالج به في مبحث الترتب ـ و ثانياً بكفاية الملاك التام في تصحيح ذلك
٤٠١	تأييد عدم بطلان الصلاة في المكان المغصوب بخلوّ النصوص الواردة في التائبين ـ من الكاتب الاموي وغيره ـ عن الحكم باعادة الصلوات الماضية وتأييده أيضاً بجواب «الفضل بن شاذان» لـ «أبي عبيد» في الفرق بين الطلاق في الحيض وبين خروج المطلّقة من البيت
٤٠٢	التمسك بالاجماع المحصّل والمحكي لبطلان الصلاة في المكان المغصوب وردّه بعدم الاستكشاف عن قول المعصوم أو دليل معتبر لكونه مدركياً
٤٠٣	لاميز بين موارد حرمة التصرف على القول بالبطلان

الصفحة	الموضوع
٤٠٤	حكم التصرف في منفعة الغير
٤٠٤	حكم التصرف في العين المرهونة
	في التصرف في تركة الميت الغريم
٤٠٥	بيان الوجوه المتصورة في كيفية تعلّق حق الميت أو الدائن ـ عيناً أو حكماً أو حقاً ـ بالتركة . و شرح مايتفرع على كل منها ، والاشارة إلى ماهو الأقرب من الصواب منها
٤٠٦	الوجه الأوّل : أن تكون تلك الأعيان ملكاً للميت بتمامها فيما اذا كان الدين مستوعباً ، أو بمقدار الدين فيما لم يكن كذلك
٤٠٧	الوجه الثاني : أن تصير تلك الأعيان المتروكة ملكاً للغرماء على قدر سهامهم ، كلاً عند الاستيعاب وبعضاً عند عدمه
٤٠٨	الوجه الثالث : أن تصير تلك الأعيان المتروكة منتقلة إلى الورثة ولكن لاطلقاً وبلا لون ، بل متعلّقة لحق الغرماء ، بنحو تعلّق حق الرهانة
٤٠٩	الوجه الرابع : أن تصير تلك الأعيان منتقلة إلى الورثة ، ولكن محكومة بحكم الملكية للميت
٤٠٩	في أن الوجه الأول لا إشكال فيه ثبوتاً ، و يكفي في جهة الاثبات إستصحاب المالكية
٤١٠	إدّعاء الاجماع على عدم بقاء ذاك المال ملكاً للميت . والجواب عنه بكونه مدركياً
٤١٠	في مايستفاد من أدلّة الارث
٤١١	بيان المراد من لفظة (اللام) ولفظة (البعد) في قوله تعالى : « يوصيكم الله في أولادكم للذكر . . . من بعد وصية . . . الخ»

الصفحة — الموضوع

٤١٣ تحقيق مطابقة نطاق الآية مع إستصحاب بقاء المال على ملك الميت

٤١٣ نقل ماورد من النصوص الخاصة الناطقة بعدم الانتقال إلا بعد أداء الدين والعمل بما أوصاه الميت

٤١٤ تأييد عدم إنتقال المال قبل أداء الدين والعمل بالوصية بما ورد في: أن أولياء المقتول الغريم ليس لهم البدار إلى الاقتصاص إلا بعد تأدية الدين وإبراء ذمّة ذاك الميت

التصرف في تركة الميت قبل العمل بوصيته

٤١٥ بيان الوجه لعقد بحث مستقل عن الدين للوصية

٤١٦ الصور المتصوره في الوصية وبيان الميز بين تلك الصور من حيث التلف واحتساب التالف

٤١٦ الكلام في جواز التصرف وعدمه مع قطع النظر عمّا ورد في الباب من الكتاب والسنة

٤١٧ الكلام في جواز التصرف وعدمه مع لحاظ ماورد في الباب من الكتاب والسنّة

التصرف فيما سبق اليه الغير من المشتركات العامة

٤١٩ هل السبق يورث حقاً وضعياً مستتبعاً للآثار الوضعية ؟ أو يوجب الأولوية البحتة بحيث لايترتب عليها عدا الحكم التكليفي ؟

٤٢٠ نقل ماورد من النصوص الخاصة في من سبق الى موضع من المشتركات العامة

٤٢٣ الكلام في الخصوصيات المذكورة في روايات الباب ، بعد ثبوت أن للسابق حقاً في الجملة

الصفحة	الموضوع
	فـروع فى من سبق الى المسجد
٤٢٥	١ ـ عدم إنحصار حق السبق فيما كان للعبادة فقط
٤٢٦	٢ ـ السبق إلى المسجد أعمّ من التسبيب والمباشرة
٤٢٧	٣ ـ توقف بقاء حق الأولوية على بقاء السبق بحاله
٤٢٨	٤ ـ السبق الى المسجد ونحوه لايورث حقاً وضعياً متعلّقاً بالعين ، فمن دفع وطرد السابق ـ وإن فعل حراماً ـ لكن تصح صلاته فيه وإن قلنا بالبطلان في المكان المغصوب
	حكم الصلاة على الفرش المغصوب ، و بعض الفروع الاخر
٤٣١	إذا صلّى على فرش مغصوب وكان المكان مباحاً
٤٣١	إذا صلّى على سقف مباح وكان ماتحته من الأرض مغصوباً
٤٣٤	إذا صلّى في مكان مباح وكان عليه سقف مغصوب . أوصلّى تحت الخيمة المغصوبـة
٤٣٥	حكم الصلاة على الدابـة المغصوبـة . وما اذا كان رحلها أو سرجها أو وطائها غصباً
٤٣٦	الكلام فيما قد يقال ببطلان الصلاة على الأرض التي تحتها تراب مغصوب وعدم بطلانها اذا كان شيء آخر مدفوناً فيها
٤٣٧	حكم الصلاة في السفينة المغصوبـة
٤٣٨	حكم الصلاة على دابّة خيط جرحها بخيط مغصوب
٤٣٩	كيفية صلاة المحبوس في المكان المغصوب . و تحقيق جواز الاتيان فيه بصلاة المختـار
٤٤٠	إذا اعتقد الغصبية وصلّى فتبيّن الخلاف وبالعكس

الصفحة	الموضوع
٤٤٢	إذا صلّى في المغصوب جاهلاً بحرمة الغصب
٤٤٢	عدم جواز الصلاة في الأرض المغصوبة المجهول مالكها ، ووجوب الرجوع الى الحاكم الشرعي
٤٤٣	هل الرجوع إلى الحاكم لمجرد الترخيص والاجازة ؟ أوالرجوع اليه لأن يتحقق مصداق الصدقة المأمور بها في أمثال المقام ؟
	اذا اشترى داراً من المال الغير المزكى أوالغير المخمس
٤٤٤	بيان أنحاء الاشتراء من حيث تعلّقه بالعين أوالذمّة
٤٤٥	الكلام في المسئلة على فرض الملكية . و بيان صور الملكية ومالكل منها من الحكم
٤٤٦	الكلام في المسئلة على فرض تعلّق الزكاة أو الخمس بالعين بنحو حق الرهانة
	فى عدم جواز التصرف فى ملك الغير الاباذنه الصريح أوالفحوى أوشاهد الحال
٤٤٨	المقام الأول : في الاذن الصريح
٤٤٩	المقام الثاني : في الفحوى
٤٥٠	المقام الثالث : في شاهد الحال
	حكم الصلاة فى الاراضى المتسعة
٤٥١	الكلام في مستند جواز التصرفات الدارجة ، هل هو طيب نفس المالك المنكشف في أمثال هذه الأمور ، لقيام السيرة على ذلك ؟ أوقصور ملكية المالك المجازى عند التلقي من مالك السموات والأرض ؟

الصفحة	الموضوع
٤٥٢	إستظهار استقرار السيرة على أنحاء تلك التصرفات المعتادة ، سواء حصل العلم أو الظن بالرضا أم لا . والاستشهاد لذلك بسيرة الأئمة عليهم السلام في أسفارهم
٤٥٢	الاستشكال في الجواز بالنسبة إلى الغاصب و من يعدّ من توابعه ، لعدم السيرة عليه
	حكم الصلاة في بيوت من تضمنت الاية جواز الاكل فيها
٤٥٣	بيان مفاد الآية وماورد من الروايات في تفسيرها
٤٥٥	في أن جواز الأكل من بيوت هؤلاء مطلق أو مقيّد؟
٤٥٦	تفصيل الكلام في حكم الصلاة في تلك البيوت
	حكم الاشتغال بالصلاة في المكان المغصوب في سعة الوقت وضيقه
٤٥٧	إستواء البقاء والحدوث في المكان المغصوب من حيث ثبوت أصل الحرمة
٤٥٨	النظر فيما أفاده «الماتن» من وجوب القضاء مع وجوب الاشتغال بها حال الخروج مع الايماء
٤٥٨	تحقيق مستأنف حول الصلاة في المكان المغصوب
٤٦٠	الصلاة في المكان المغصوب مع سعة الوقت
٤٦١	الصلاة في المكان المغصوب مع ضيق الوقت
	إستيفاء ماقيل أو يمكن أن يقال وجهاً للتبديل بالايماء في الركوع والسجود ونحوهما
٤٦١	الوجه الأوّل : غلبة مفسدة الغصب على محبوبية المطلوب الأولي
٤٦٢	الوجه الثاني: إنّ الاتيان بتلك الأجزاء والشرائط مستلزم للتصرف الزائد عن أصل الكون المحرّم

الصفحة	الموضوع
٤٦٢	الوجه الثالث : إن المبّعد لايكون مقرّباً
٤٦٣	تزييف الوجه الثاني والثالث واختيار الوجه الأول
٤٦٤	الكلام في قضاء ماصلاّها في المغصوب مؤمياً
٤٦٥	إزاحة وهـم في مسئلة التوبة
٤٦٦	تحقيق في صحّة التوبة بالقياس إلى لاحق ضروري اللحوق
	حكم الصلاة في المكان المغصوب اذا دخل فيها جهلا أونسياناً
٤٦٩	الفرع الأول : لايجوز الاشتغال بالصلاة في سعة الوقت في ذاك المكان مالم يعلم برضاء المالك
٤٦٩	الفرع الثاني : لوكان تبدل الحال باتضاح الغصبية بعد الاشتغال بالصلاة، ففيه تفصيل بين أن يكون التخلّص ماحياً لصورة الصلاة وبين أن لايكون كـذلـك
٤٧٠	الفرع الثالث : لوكان التبديل المذكور عند ضيق الوقت و لـم يمكن الجمع بين صلاة المختار والتخلّص عن الغصب ، فيرفع اليد عن الطمانينة ونحوها ويخرج مصلّياً
٤٧٠	تنبيه : في تصحيح الصلاة الاختياريـة في الموارد التي يكون الخروج فيها مباحاً
	حكم رجوع المالك عن اذنه بالصلاة
٤٧١	و فيـه فـروع :
٤٧٢	١ ـ أن يكون الرجوع عن الاذن في السعة قبل الشروع في الصلاة
٤٧٣	٢ ـ أن يكون الرجوع عن الاذن في الضيق قبل الشروع في الصلاة

الصفحة	الموضوع
٤٧٣	٣ ـ أن يكون الرجوع عن الاذن في السعة بعد الشروع في الصلاة ، وهذا مركز تضارب الآراء ، لاختلاف الأدلّة وتصادم مقتضياتها
٤٧٤	نقد أدلّة وجوب إتمام العمل وحرمة القطع
٤٧٦	ترجيح حرمة الغصب على لزوم انحفاظ الأجزاء والشرائط وعلى حرمة قطع الصلاة
٤٧٧	بطلان قياس الاذن بالصلاة على الاذن في الرهن والاذن في الدفن
٤٧٩	٤ ـ أن يكون الرجوع عن الاذن في ضيق الوقت بعد الشروع في الصلاة .
٤٨٠	توجيه خيرة «المتن» فيما اذا دار الأمر بين الصلاة حال الخروج من المكان الغصبي بتمامها في الوقت أو الصلاة بعد الخروج وإدراك ركعة أو أزيد ، حيث استظهر (ره) وجوب الصلاة حال الخروج . والاشكال عليه من جهة توسعة قاعدة (من أدرك)
	الشرط الثاني من شروط المكان وهو كونه قاراً
٤٨١	في أن الطمأنينة والقرار من أوصاف المصلّي ، فعدّه من شروط المكان غير خال عن التسامح
٤٨٢	نقد ما استدلّ به لاعتبار القرار في الصلاة
٤٨٦	نقل مايستدلّ به لجواز الصلاة في السفينة مطلقاً
٤٨٨	نقل مايدلّ على عدم جواز الصلاة في السفينة مع القدرة على الأرض
٤٩٠	البحث عن الصلاة في السفينة إضطراراً
٤٩٢	حكم الصلاة في السفينة أو الدابة الواقفتين
٤٩٤	حكم الصلاة في السفينة أو الدابة السائرتين
٤٩٥	حكم الصلاة على صبرة الحنطة وبيدر التبن وكومة الرمل وما إلى ذلك

الصفحة — الموضوع

الشـرط الثالـث
أن لايكون معرضاً لعدم امكان الاتمام

٤٩٦ إشارة إلى وجه إحتياط «الماتن» هنا بعد الجزم بالبطلان فيما يضاهيه حيث قال (في مسائل التقليد) : « عمل الجاهل المقصّر الملتفت باطل وإن كان مطابقاً للواقع »

٤٩٧ الكلام في شرطية الجزم بالاتمام ، و تحقيق كفايـة قصد الاتيان على تقديـر خاص

الشـرط الرابع
أن لايكـون مما يحرم البقاء فيه

٤٩٩ في أن حفظ النفس عن الخطر ليس بواجب شرعيّ ، بل الحكم الشرعي هنا هو حرمة الانتحار وقتل النفس ، فعليه لايكون البقاء فيما هو محلّ خطر للنفس حراماً شرعياً، وعلى تقدير الحرمة لامساس له بالكون الصلاتي

الشـرط الخـامس
أن لايكون مما يحرم الوقوف عليه

٥٠٠ تحقيق أن الكون على الأرض والقيام والقعود والأعتماد عليها ليس من أحكام الصلاة شرعاً ، بل هو من لوازم المصلّي بما هو جسم ، فعليه لاربط له بالكون الصلاتي

الشـرط الـسادس
ان يكون مما يمكن أداء الافعال فيه

٥٠١ الاشكال على عدّ ذلك من شرائط المكان و بعض الكلام في الاضطـرار بالصلاة في المكان الضيق الذي لايمكن أداء الأفعال فيه تامّاً

تـمّ الفهـرس بحمد الله ومنّـه
ليلة الجمعة الثاني عشر من شعبان المعظّم
سـنة ١٤٠٥ من الهجرة النبـوية
وصلى الله على محمّد وآله الطيبين الطاهرين
و لعنـة الله على أعـدائهم أجمعـين

بسم الله الرحمٰن الرحيم

الحمدلله وصلّى الله على محمّد نبيّ الله وعلى آله آل الله

لقد قامت مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة بقم المشرّفه بنشاطات واسعة في مجال نشرالمعرفة و إحياء التراث الإسلامي واليكم سرداً لبعض منشوراتها:

أ ـ من الكتب التي تمّ طبعها

١ ـ أدب الحسين	تأليف أحمد صابرى الهمداني
٢ ـ الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل ج١	= عدّة من الفضلاء
	بإشراف ناصر مكارم الشيرازي
٣ ـ البداء	= جعفر سبحاني التبريزي
٤ ـ حول صلة الرحم	= طاهري خرّم آبادي
٥ ـ الحدائق الناضرة (ج١ ـ ١٥) وج٢١و٢٢	= الشيخ يوسف البحراني
٦ ـ رجال النجاشي	تحقيق السيد موسىٰ الزنجاني
٧ ـ فرائد الاصول	= الشيخ مرتضىٰ الأنصاري
	تحقيق عبدالله نوراني
٨ ـ فوائد الاصول تقرير بحث آية الله النائيني	= الكاظمي الخراساني
٩ ـ الصلاة (تقرير بحث المحقق الداماد) ج١	= محمّد المؤمن
١٠ ـ الصلاة (تقرير بحث المحقق الداماد) ج٢	= عبدالله الجوادي الآملي

١١ـ كشف المراد — تأليف العلاّمة الحلّي

تحقيق وتعليق حسن زاده الآملي

١٢ـ مجمع الفائدة والبرهان (شرح إرشاد الأذهان) ج٥ و٦ — = المقدّس الأردبيلي

تحقيق آغا مجتبى العراقي والشيخ علي پناه الاشتهاردي و آغا حسين اليزدي

١٣ـ معالم الدين وملاذ المجتهدين — = الشيخ حسن ابن الشهيد الثاني

تحقيق لجنة تحقيق مؤسّسة النشر الاسلامي

١٤ـ منتقىٰ الجمان (ج٢) — = الشيخ حسن ابن الشهيد الثاني

تحقيق علي اكبر غفاري

١٥ـ كفاية الاصول ج١ و ٢ — = الآخوند الخراساني

تحقيق عبدالله نوراني

ب: الكتب التي تحت الطبع

١ـ أحاديث المهدي من مسند أحمد بن حنبل — تحقيق محمّد جواد الجلالي

٢ـ التوضيح النافع (في شرح تردّدات صاحب الشرايع) — = الحسين بن علي الفرطوسي

٣ـ تأويل الآيات الظاهرة — = السيد شرف الدين الاسترابادي

٤ـ الحدائق الناضرة (ج١٦، ١٧، ١٨، ١٩، ٢٠ و٢٣) — = الشيخ يوسف البحراني

٥ـ الذخيرة في علم الكلام ج١ — = السيد المرتضىٰ

تحقيق السيد أحمد الحسيني

٦ـ رياض السالكين (ج١) — = السيد علي خان المدني

تحقيق لجنة تحقيق مؤسّسة النشر الاسلامي

٧ـ فهارس الغيبة للنعماني — = مؤسّسة النشر الاسلامي

٨ـ كشف الرموز (ج١) — = الفاضل الآبي

تحقيق الشيخ علي پناه الاشتهاردي و آغا حسين اليزدي

٩ـ المهذب البارع (ج١) — = ابن فهد الحلّي

تحقيق الآقا مجتبىٰ العراقي

١٠ـ معادن الحكمة	تأليف محمّد بن محسن بن مرتضىٰ الكاشاني
١١ـ قاطعة اللجاج في حلّ الخراج	= علي بن عبد العالي الكركي تحقيق محمود البستاني
١٢ـ الوهّابيّة في الميزان	= جعفر سبحاني
١٣ـ وقعة الطف (من مقتل ابن مخنف)	تحقيق محمد هادي اليوسفي
١٤ـ الاجتهاد والتقليد	= الشيخ محمّد حسين الاصفهاني
١٥ـ إفاضة القدير	= شيخ الشريعة الاصفهاني
١٦ـ قاعدة لاضرر	= شيخ الشريعة الاصفهاني
١٧ـ الذرّية الطاهرة	= محمّد بن أحمد الدولابي تحقيق محمّد جواد الجلالي

ج: الكتب التي في طريقها الى الطبع

١ـ الإجارة	= الشيخ محمّد حسين الاصفهاني
٢ـ الحدائق الناضرة (ج٢٤)	= الشيخ يوسف البحراني تحقيق لجنة تحقيق مؤسّسة النشر الاسلامي
٣ـ السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى	= ابن إدريس الحلّي
٤ـ الصلاة (تقريرات المحقّق النائيني)	= الكاظمييني الخراساني
٥ـ صلاة المسافر	= الشيخ محمّد حسين الاصفهاني
٦ـ صلاة الجمعة	= الشيخ مرتضىٰ الحائري
٧ـ عيون الرجال	= السيد حسن الصدر
٨ـ فهارس كمال الدين	= مؤسّسة النشر الإسلامي
٩ـ من هو المهدي؟	= أبوطالب التجليل التبريزي