

مؤلفات الشيخ مفيد الفقيه

مباحث: القبلة والستر والساتر

الشيخ محمد مفيد الفقيه

جامعة النجف الأشرف للعلوم الدينية

فهرس الكتاب

كتاب القبلة

1 المقدمة

2 الكلام في تحديد القبلة

3 في عدم كون حجر إسماعيل من القبلة

4 فيما يجب استقباله

5 فيما تثبت به القبلة

6 حكم من لم يتمكن من معرفة القبلة

7 علامات القبلة: الجدي - الشمس - محراب صلى فيه المعصوم (ع) و قبره (ع)

8 فروع تحصيل الظن بالقبلة

9 موارد العلم الإجمالي في القبلة

10 الصلاة الواجبة في الأصل وتوابعها

11 الكلام في النافلة

12 كيفية الاستقبال في الصلاة ، وحال الذبح

13 حكم الإخلال بالاستقبال مع عدم العلم : وفيه صور

14 حكم ما لو انكشف الخلاف أثناء الصلاة وخارجها

15 حكم الذبح أو النحر إلى غير القبلة

16 حكم الدفن إلى غير القبلة

كتاب الستر والساتر

17 الكلام في الستر في غير الصلاة

18 الجهة الرابعة: في النظر إلى الوجه والكفّين، بدون تلذّذ وريبة

19 مناقشة السيد الأستاذ

20 وأما نظر المرأة إلى الرجل

21 تحديد عورة المرأة وعورة الرجل

22 وجوب ستر الشعر الموصول بالشعر

23 حكم النظر الى ما يحرم النظر اليه في المرآة

24 عدم اشتراط ساتر مخصوص

25 الستر حال الصلاة

26 تحديد العورة التي يجب سترها في الصلاة

27 الموضع الثاني - من جملة الموارد التي وقع الكلام فيها- : (الشعر) — (العنق) (الوجه)

28 لا يجب على المرأة ستر الوجه واليدين في الصلاة

29 عدم وجوب ستر البواطن — ، ووجوب ستر الوجه مع وجود ناظر بريبة، وستر الرقبة

30 فروع في الأمة

31 حكم الصبية غير البالغة

32 عدم الفرق بين الصلوات في شرطية الستر

33 حكم الواقف على طرف السطح

34 حكم الستر عن نفسه في الصلاة،

35 الثوب المخرّق

36 في — عدم الحاجة الى ساتر مخصوص وعدمه

37 أمّا المقام الأوّل: في مقتضى الأصل العملي عند الشك وعدم الدليل

38 المقام الثاني: وهو ما تقتضيه الروايات والأدلّة الاجتهاديّة

39 أمّا في حال الاختيار — - وأمّا في حال الاضطرار

40 ا — لشرط ا — لأول والثاني — : — الطهارة والإباحة

41 المغصوب الساتر فعلاً أو شأناً

42 التفصيل بين الجهل عن قصور وبين الجهل عن تقصير ، في الحكم والموضوع

43 الصلاة في المغصوب نسياناً

44 فروع في شرطية الإباحة

45 حكم المحمول المغصوب

46 إذا علم بالغصبية أو تذكر في الأثناء وكان جاهلاً أو ناسياً

47 حكم الصلاة في ثوب استقرضه أو اشتراه أو استأجره وكان من نيته عدم الأداء

48 الشرط الثالث : — أن لا يكون من أجزاء الميتة

49 الكلام في كون المذكى شرطاً أو الميتة مانعاً

50 الكلام في الأصل الحكمي

51 عدم الفرق بين الحيوان محلل الأكل أو محرمه

52 المأخوذ من يد المسلم

53 حكم المأخوذ من يد الكافر أو المطروح في بلاد الكفر ، وبعض الفروع المتعلق بذلك

54 المشكوك كونه من جلد الحيوان

55 الشرط الرابع: أن لا يكون من أجزاء ما لا يؤكل لحمه

56 في عدم الفرق بين ذي النفس وغيره

57 حكم اللؤلؤ

58 حكم فضلات الإنسان الطاهرة

59 حكم الصلاة في وبر الخز غير المغشوش

60 حكم الصلاة في فراء السنجاب

61 السمور والقاقم والحواصل

62 ا — لكلام في اللباس المشكوك

63 الجهة الأولى — والثانية : في معنى الجواز المبحوث عنه / — هل الجواز ظاهري أو واقعي

64 هل المعتبر في اللباس كونه من مأكول اللحم أو أن غير المأكول مانع أو أن المعتبر هو كلا — الأمرين / وتحقيق الحال

65 فيما هو المستفاد من الروايات ، والكلام في موثقة ابن بكير

66 في بيان الأصل العملي : على القول بالشرطية وعلى القول بالمانعية

67 محتملات العناوين الواردة في الروايات

68 فيما يجري فيه الأصل : هل هو نفس الحيوان أو نفس الصلاة أو الشخص المصلي

69 الكلام في الأدلة الاجتهادية التي استدل بها على جواز الصلاة في اللباس المشكوك

70 الكلام في الأصول العملية الحكمية — / أصلة الإباحة / أصالة الطهارة / — الاستصحاب

71 الكلام في الأصول الموضوعية

72 الاستصحاب التعليقي

73 الكلام في الأصول غير المحرزة من البراءة أو الاشتغال

74 تحقيق الحال

75 تطبيق صور الشك على مسألة اللباس المشكوك

76 الصلاة في غير المأكول جهلاً أو نسياناً

77 عدم الفرق بين ما يحرم أكله بالأصالة أو بالعرض

78 الشرط الخامس : — أن لا يكون من الذهب للرجال

79 عدم الفرق بين الذهب الخالص والممزوج وحكم الذهب المموه والمطلي

80 حكم ما لا تتم فيه الصلاة من الذهب

81 حكم المحمول من الذهب

82 متفرقات

83 الشرط السادس : — أن لا يكون حريراً محضاً للرجال

84 عدم الفرق بين كون الحرير ساتراً للعورة أو غير ساتر — / ولا بين ما تتم فيه الصلاة وبين ما لا تتم فيه

85 لبس الحرير للرجال في غير الصلاة ، وفيه جهات

86 في جواز لبس الحرير للنساء والصلاة فيه

87 حكم الحرير بالنسبة للخنثى

88 حكم الحرير الممزوج بغيره

89 الكلام في كف الثوب بالحرير إذا زاد عن أربعة أصابع

90 حكم المحمول من الحرير، وغير الملبوس ، وغير المحمول كالافتراش والتدثر به / و — في جعل البطانة من الحرير

91 ترقيع الثوب

92 فروع

93 حكم الصلاة في الحرير فيما لو اضطر إلى لبسه

94 الكلام في دوران الأمر بين أحد الممنوعات من النجس وغير المأكول

95 حكم إلباس الصبي الحرير — / — وجوب تحصيل الساتر للصلاة بإجارة ونحوها

96 لباس الشهرة

97 صلاة العاري

98 فروع العلم الإجمالي في الساتر

99 الكلام في المصلي مستلقياً على لحاف أو فراش نجس أو حرير أو ذهب ، أو مضطجعاً كذلك

100 الكلام في طرف الثوب الطويل غير المتحرك بحركات المصلي إذا كان نجساً أو حريراً أو مغصوبا أو نحو ذلك

101 ما يكره من اللباس حال الصلاة — ما يستحب من اللباس

المقدمة

مقدمة الكتاب

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلّى الله على خير خلقه محمد وآله الطاهرين المعصومين.

وبعد.. كنا قد التزمنا بطبع كل ما نباحثه من الكتب الفقهيّة باستثناء ما حضرناه على أستاذنا الأعظم السيّد الخوئي (قده)، حيث أنّه قد طُبع من قبل عدّة فضلاء من مقرّري أبحاثه جزاهم الله خيراً.

إلا أن التزام هؤلاء بابتداء تقريره من مطلب معيّن أدّى إلى نقصان المباحث المهمّة من مجموع الدورة، وهي مبحث [القبلة] ومبحث [الستر والساتر] و[اللباس المشكوك].

لذلك رأيت أن أقدِّم هذه المباحث للطبع إتماماً للفائدة وإكمالاً لهذه الدورة الفقهيّة الناقصة التي حضرتها عليه بكاملها، وفاءً لعطاءاته المستمرّة، وصدقة جارية لنا ولروحه الطاهرة، مع الإشارة إلى ما يكون لنا فيه رأي آخر، راجياً من الله تعالى التوفيق والقبول وهو حسبنا ونعم الوكيل.

المؤلّف

الكلام في تحديد القبلة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين

وصلّى الله على خير خلقه

محمد وآله الطاهرين المعصومين

فصــلٌ

فـي القبــلـة

قال الفقيه المتبحّر السيّد اليزدي (قده):

وهي المكان الذي وقع فيه البيت شرّفه الله تعالى من تخوم الأرض إلى عنان السماء للناس كافة، القريب والبعيد لا خصوص البنية(1)

---

(1) لا إشكال في أن القبلة هي البيت الحرام في الجملة إما مطلقاً أو لخصوص أهل مكّة كما سيأتي، وقد نطقت بذلك الآيات [1] والروايات، وقد جعله الله قبلة لجميع الناس.

كما لا ينبغي الإشكال في أن المراد من القبلة والبيت هو الفضاء الذي فيه البناء، لا خصوص البناء الخارجي، إذ لازمه أنه لو تجدّد هذا البناء، فقد زالت القبلة لزوال البناء، مع أنه ليس كذلك قطعاً.

والظاهر انه لا خلاف في أن القبلة هي محل البنية، وعليه ـ كما قيل ـ إجماع المسلمين، وقالوا بأنها من تخوم الأرض إلى عنان السماء، ولا ينحصر بخصوص المقدار الموجود من الارتفاع.

وقد استدلّوا على ذلك بعدّة روايات استفادوا منها عدم انحصار القبلة بارتفاع خاص، فلو صلّى أحد في بئر أو في جبل قبيس صحّت صلاته:

منها: رواية عبد الله بن سنّان عن أبي عبد الله (عليه السلام) سأله رجل قال: (صلّيت فوق أبي قبيس العصر، فهل يجزي ذلك والكعبة تحتي؟ قال: نعم إنّها قبلة من موضعها إلى السماء).

ومنها: رواية خالد بن أبي إسماعيل قال قلت لأبي عبد الله (صلى الله عليه وآله): (الرجل يصلّي على أبي قبيس مستقبل القبلة، فقال: لا بأس).

ومنها: مرسلة الصدوق قال: (قال الصادق (عليه السلام) أساس البيت من الأرض السابعة السفلى إلى الأرض السابعة العليا)[2] أي إلى عنان السماء كأن كل سماء فرضه أرضاً بالنسبة للسماء الثانية.

هذه الروايات التي استدلّوا بها على الحكم المذكور.

إلا أن الظاهر أن هذا الكلام لا أساس له كما ذكر السيّد الأستاذ، وإنما الكعبة هي الفضاء الخارجي كسائر الأملاك من تحت الأرض بالمقدار الملحق بها ومن فوقها بالمقدار الملحق بها عادة، والمعنى الذي ذكروه من تخوم الأرض إلى عنان السماء لم يثبت ولا يمكن الالتزام به:

أولاً: لأنه يلزم التبدل بالكعبة والبيت آناً فآناً، لأن ذلك الفضاء من تخوم الأرض إلى عنان السماء غير ثابت بناءً على حركة الأرض حركة وضعيّة، أو وضعيّة وانتقاليّة، فالفضاء الموازي والمساوي للكعبة ليس ثابتاً بل يختلف بالحركة، مع أن الظاهر من الآية والروايات والتسالم أن البيت أمر ثابت لا يتغيّر.

بل لو فرضنا أن الأرض ثابتة، فلا إشكال في الحركة، لأنها في الأفلاك وجدانيّة ومرئيّة للشمس والقمر والنجوم، فإن العالم متحرّك.

غايته أن الكلام في أن الشمس ثابتة والحركة للمنظومة الشمسيّة حول الشمس؟ أو أن الأرض ثابتة والحركة حول الأرض؟

فعلى التقدير الأوّل واضح، وعلى التقدير الثاني أيضاً بما أن الأفلاك تتحرك حول الأرض، فالجزء المقابل للكعبة يتغيّر لا محالة، وهناك بيان آخر يطول الكلام به، وعلى كِلا التقديرَين فالجزء المقابل للكعبة يتغير لا محالة.

وهكذا الحال في المساجد وسائر الأملاك فإنه لا يمكن الالتزام بأنها من تخوم الأرض إلى عنان السماء كما ادعى ذلك جماعة وأن الناس يكتبون في سجلات البيع باع فلان عقاره من تخوم الأرض إلى عنان السماء، فإن هذا المعنى غير صحيح لأنه لا يملك هذا المقدار.

وأما الروايات التي استفادوا منها ذلك، فرواية خالد بن أبي إسماعيل وإن كانت معتبرة، إلا أنّها تدل على جواز الصلاة فوق الجبل الذي هو أرفع من الكعبة، لا لأجل أن القبلة من تخوم الأرض إلى عنان السماء، بل لأجل أن الاستقبال لا يعتبر فيه أن يكون المصلي والكعبة على صعيد واحد وفي سطح واحد، بل معنى الاستقبال هو

التوجه نحوه، وكون القبلة قبال وجهه، وهذا معنى [فولّوا وجوهكم شطره].

فالعالي مهما كان عالياً فهو متوجه شطره وكذا لو كان نازلاً مهما كان نازلاً، غاية الأمر أنه لا يرى الكعبة لحيلولة مقدار من الأرض بينه وبين الكعبة، وهذا لا يضر لأنه لا تعتبر الرؤية الحسيّة، بل المعتبر كونه في مكان بحيث لو أزيل المانع لرآه، فهو متوجه إلى الكعبة ويراها تقديراً، وهكذا المكان النازل عن الكعبة.

وكأن هؤلاء تخيّلوا أنهم لو لم يلتزموا بها من تخوم الأرض إلى عنان السماء فإن المصلي العالي أو السافل لا يكون متوجّهاً، إلا أنه متوجه كما ذكرنا فلا ملزم لهذا القول.

بل لو فرضنا أن المصلّي يصلي في نقطة الشرق فتقسم الأرض إلى أربعة نقاط، وفرضنا أن الكعبة كانت في نقطة الجنوب بحيث يكون البعد بين المصلي وخط الكعبة أكثر من تسعين درجة، فلو أخذنا خطاً مستقيماً من جهة المصلي وخطاً من الكعبة إلى جهة العلو إلى عنان السماء، فهذان الخطان متوازيان يستحيل تلاقيهما، فما هي فائدة القول بأن القبلة من تخوم الأرض إلى عنان السماء، بل الاستقبال لا يصح حينئذ إلا في ربع الأرض بحيث يكون البعد أقل من تسعين درجة.

وعلى هذا ففيما لو كان الخطّان متوازيين أي أكثر من تسعين درجة كالشمال الشرقي والشمال الغربي مع فرض كون القبلة إلى جهة الجنوب، فمعناه أن الصلاة لا تصح لعدم تلاقي الخطّين.

وأما على ما ذكرنا، فإن الصلاة تصح لأن الخطين وإن لم يتلاقيا، إلا أن المواجهة موجودة لأنها كما ذكرنا كونه بحيث لو أزيل المانع لرآها، وهذا متحقق في كل مكان من الأرض ويمكن التوجه للكعبة من كل مكان من الأرض، فالرواية المذكورة لا تنافي ما ذكرنا لأنه يمكن فرض الاستقبال الحقيقي بلا حاجة إلى القول المذكور.

وأما مرسلة الصدوق فهي ضعيفة لا يصح الاعتماد عليها.

وأما رواية ابن سنان فدلالتها تامّة ولكنها ضعيفة السند لضعف الطريق بين الشيخ وعلي بـن الحسـن الطاطري، حيث أنّ فيه علـي بـن محمد بن الزبير القرشي ولم يوثق، ولو صحت هذه الرواية فلا بد من حملها على ما ذكرنا.

وليست الثمرة بين القولين هي العلو والنـزول، لأن الصلاة عالياً أو سافلاً صحيحة على كل تقدير، بل الثمرة هي ما ذكرنا من عدم صحّة الصلاة في النقطة التي تبعد أكثر من تسعين درجة.

نعم لو فرضنا النقطة المسامتة للكعبة في الطرف الآخر من الأرض التي تبعد عن مكة مائة وثمانين درجة، وهذا لا يكون إلا في مكان واحد، فهذا حاله حال نفس الكعبة أينما توجه فهو قبلة لأن نسبة الكعبة إليه من جميع الجوانب على حد سواء من حيث البعد.

وقد تفرض ثمرة غير مهمّة كتجاوز راكب الطائرة من فوق المسجد الحرام إذا كان جنباً، وهذا لا ينبغي جعله من الثمرات العلميّة.

<[if!supportFootnotes]!>

<[endif]!>

الهوامش

1 [<!supportFootnotes]>[1]<[endif]!>] راجع سورة البقرة، الآيات: 115 - 144 - 149 - 150.

2 [<!supportFootnotes]>[2]<[endif]!>] الوسائل م3 كتاب الصلاة ب18 ح1 - 2 - 3.

في عدم كون حجر إسماعيل من القبلة

ولا يدخل فيه شيء من حجر إسماعيل(1) وإن وجب إدخاله في الطواف.

ويجب استقبال عينها، لا المسجد أو الحرم للبعيد، ولا يُعتبر اتّصال الخط من موقف كل مصلّ بها، بل المحاذاة العرفيّة كافية، غاية الأمر أنّ المحاذاة تتّسع مع البُعد، وكلّما ازداد بُعداً ازدادت سعة المحاذاة، كما يعلم ذلك بملاحظة الأجرام البعيدة كالنجوم ونحوها، فلا يقدح زيادة عرض صف المستطيل عن الكعبة في صدق محاذاتها كما نشاهد ذلك بالنسبة إلى الأجرام البعيدة.

---

(1) أما إدخاله حجر إسماعيل في الطواف، فقد دلّت عليه الروايات وعلل بأنه مدفن أم إسماعيل وأنبياء آخرين، فلأجل احترامهم لئلا يوطأ ذلك المكان، جعل الطواف خارج الحجر وجعل الحجر داخلاً في الطواف، وهذا حكمة للتشريع.

ولكن هل هو من البيت أو لا؟ فلو توجه إليه المصلي هل تصح صلاته أو لا تصح؟

فالمشهور أنه ليس من البيت ولا يجزي التوجه إليه في الصلاة، وتدل عليه عدة روايات:

منها: صحيحة معاوية بن عمار قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الحجر أمن البيت هو أو فيه شيء من البيت؟ فقال: لا ولا قلامة ظفر، ولكن إسماعيل دفن فيه أمه فكره أن يوطأ، فجعل عليه حجراً وفيه قبور أنبياء)[1].

ومنها: موثقة زرارة عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (سألته عن الحجر هل فيه شيء من البيت؟ قال: لا ولا قلامة ظفر)[2].

ومنها: موثقة يونس بن يعقوب قال: (قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) إني كنت أصلي في الحجر فقال لي رجل لا تصل المكتوبة في هذا الموضع فإن في الحجر من البيت فقال (عليه السلام): كذب، صل فيه حيث شئت)[3].

إلا أنه مع ذلك حكي عن العلامة أنه جوّز استقبال الحجر لأنه عندنا من الكعبة، وعن الذكرى أن ذلك ظاهر الأصحاب وأنه بأسره من الكعبة وأنه قد دل النقل على أنه كان منها في زمن إبراهيم وإسماعيل (عليهما السلام) إلى أن بنت قريش الكعبة فأعوزتهم الآلات فاختصروها بحذفه.

وكذلك كان في عهد النبي (صلى الله عليه وآله) ونقل عنه الاهتمام بإدخاله في بناء الكعبة، وبذلك احتج الزبير لما تسلط على مكة حيث أدخله فيها، ثم أخرجه الحجاج بعده وردّه إلى مكانه.

وللعامة خلاف في أنه ليس من الكعبة أو بعضه منها أو بأجمعه، إلا أنه ذكر جماعة كصاحب الحدائق عدم الوقوف على النقل المدعى في شيء من طرقنا، فالتزام العلامة والشهيد في الذكرى بذلك من الغرائب، والنقل المدعى كله من غير طرقنا، ولا ندري كيف خفي عليهما عدم وجود النص بذلك، مع جلالة قدرهما، ونَسَبَا ذلك إلينا.

فالعمدة هو ما ذكرنا من عدم كونه من الكعبة، ومن توجه إليه في صلاته فقد صلى إلى غير القبلة وصلاته باطلة.

<[if!supportFootnotes]!>

<[endif]!>

الهوامش

1 [<![if!supportFootnotes]>[1]<![endif]!>] الوسائل م9 كتاب الحج ب30 الطواف ح1.

2 [<![if!supportFootnotes]>[2]<![endif]!>] الوسائل م3 كتاب الصلاة ب54 أحكام المساجد ح2.

3 [<![if!supportFootnotes]>[3]<![endif]!>] الوسائل م3 كتاب الصلاة ب54 أحكام المساجد ح1.

فيما يجب استقباله

والقول بأنّ القبلة للبعيد سمت الكعبة وجهتها، راجع في الحقيقة إلى ما ذكرناه، وإن كان مرادهم الجهة العرفيّة المسامحيّة فلا وجه له (1).

---

(1) اختلف الأصحاب فيما يجب استقباله، فذهب جماعة ـ وهو المعروف والمشهور ـ إلى أنه عين القبلة، وذكر بعضهم كالمحقق أنه إذا لم يمكن يكفي استقبال الجهة.

فالمتسالم عليه أن الكعبة هي القبلة غاية الأمر أنها عيناً أو جهة، بل هذا من ضروريات الدين كما عن المسالك، ويلقن به الأموات ويعرفه الخارج عن الإسلام وتدل عليه الروايات المستفيضة[1].

لكن حكي عن الشيخين وجملة من المتقدمين وبعض المتأخرين: أن الكعبة قبلة لمن في المسجد والمسجد قبلة لمن خرج عنه وكان في الحرم، والحرم قبلة لمن خرج عنه من كل مكان.

فإن أرادوا بهذا القول أن القبلة تتسع حقيقة لمن خرج عن المسجد وعن مكة، حتى أن خارج المسجد يتوجه للمسجد أو لطرف منه وإن علم بعدم توجهه إلى القبلة، وكذا الخارج عن مكة.

فهذا مخالف للضرورة بحسب الظاهر، لأن من كان متمكناً من استقبال القبلة لا يجوز له استقبال جزء من المسجد.

وإن أرادوا أن البعيد يستقبل المسجد أو يستقبل مكة لأنه حينئذ يستقبل الكعبة، ولو استقبل جزء من المسجد أو من مكة وإن علم بعدم استقباله لنفس الكعبة تصح صلاته.

فالنزاع حينئذٍ لفظي، ومعناه التوسعة في الاستقبال بالنسبة للبعيد، فلا يبقى بينه وبين القائلين بالتوجه إلى الكعبة إلا جواز استقبال غير الكعبة من المسجد والحرم للبعيد، حتى مع التمكن على هذا القول، وعدم الجواز مع التمكن على القول الأول، ووجوب استقبال المسجد والحرم لغير المشاهد على هذا القول لأنه قبلة، ووجوب استقبال الجهة لغير المشاهد على القول الأول، مع أن جماعة صرحوا بوجوب استقبال العين للمشاهد، ومع احتمال أن يريدوا بالمسجد والحرم للبعيد هو الجهة، فلا يبقى نزاع في المسألة أصلاً.

أدلة القول باختلاف القبلة باختلاف المصلي

وكيف كان فقد استدلوا لهذا القول، بعد الإجماع الذي لا يعتمد عليه لما عرفت، بروايات:

منها: مرسلة الحجال عن بعض رجاله عن أبي عبد الله (عليه السلام): (إن الله تعالى جعل الكعبة قبلة لأهل المسجد وجعل المسجد قبلة لأهل الحرم وجعل الحرم قبلة لأهل الدنيا[2].

وهذه الرواية فيها الحسن بن الحسين اللؤلؤي، وهذا وثقه النجاشي، وإن استثناه وضعفه ابن الوليد، وفيها الحجال وهو مهمل وإن وجد في كامل الزيارات، والمهم أن الرواية مرسلة.

ومنها: رواية بشر بن جعفر الجعفي عن جعفر بن محمد (عليه السلام) قال: (سمعته يقول: البيت قبلة لأهل المسجد والمسجد قبلة لأهل الحرم، والحرم قبلة للناس جميعاً)[3].

وطريق الشيخ لابن عقدة لا بأس به، وابن عقدة موثّق وإن كان مخالفاً للحق في عقيدته، لكن الحسين بن محمد بن حازم مجهول، ومثله تغلب بن الضحّاك، وكذا البشر بن جعفر فإنه مهمل أيضاً.

ومنها: مرسلة الصدوق في الفقيه بنفس المضمون[4] وهي مرسلة، على أنه يمكن أن يكون المراد بها الرواية الأولى حيث رواها الصدوق في العلل مسندة ظناً أو اطمئناناً، وعلى فرض أنها غيرها فهي مرسلة.

ومثلها ما رواه الصدوق في العلل أيضاً مسنداً بنفس المضمون مع زيادة[5]، ولكنها ضعيفة بأبي غرة.

فهذه الروايات كلها ضعيفة فلا يرفع اليد عما دل على أن الكعبة قبلة لجميع الناس، وتقييدها بخصوص أهل المسجد.

ولو صحت هذه الروايات، فلا بد من تأويلها وحملها على إرادة بيان اتساع الاستقبال للبعد كما ذكرنا، لا أن من صلى للمسجد مع العلم بعدم التوجه للكعبة تصح صلاته، فإن هذا خلاف الضرورة، ويعرفه غير المسلمين فضلاً عن المسلمين فهو غير جائز مع الاختيار.

وعلى كل تقدير، لا تكون هذه الروايات معارضة للروايات الصحيحة الصريحة الدالة على أن القبلة هي نفس الكعبة.

نعم يبقى هاهنا شيء منسوب للخلاف، وهو أنه لو كان التوجه إلى عين الكعبة لوجب ـ إذا كان هناك صف مستقيم طويل أطول من الكعبة خلف الإمام ـ أن تكون صلاة أهل هذا الصف أو صلاة أكثرهم إلى غير القبلة، إما منهم أو من إمامهم.

وكل ذلك باطل بالإجماع، وليس لهم أن يقولوا الواجب للبعيد هو الجهة هرباً من ذلك، لأن جهات القبلة غير منحصرة، بل جهة كل واحد من المصلين غير جهة صاحبه، ولا يمكن أن تكون الكعبة في الجهات كلها.

فالسؤال لازم لهم ولا يلزمنا مثل ذلك لأنا نقول بالتوجه للحرم وهو طويل، بل يمكن أن يكون كل واحد من الجماعة متوجهاً إلى جزء منه.

وناقشه في الجواهر بورود ذلك مثله على القائلين بأن القبلة هي المسجد أو الحرم، فيما لو استطال الصف لمتحدي العلامة من إقليم، بحيث يقطع بزيادته عن الحرم أو استطال الصف في الحرم بحيث خرج عن مساحة المسجد.

ودعوى منع ذلك لكروية الأرض غير مسموعة، على أنها مقابلة بأن الحرم الصغير كلما ازدادوا عنه بعداً ازدادوا له محاذاة، وإن كان ذلك لا يقتضي استقبال العين إذ لو أخرجت خطوط متوازية من مواقف البعيد المتباعدة لم تتصل الخطوط أجمع بالكعبة وإلا لم تكن متوازية.

والحاصل: أنه من أجل هذا الإشكال التزموا بأن القبلة هي جهة الكعبة لا عينها، ولذا ذكر المحقق الأردبيلي على ما حكي عنه أنه لا يعتبر التدقيق في أمر القبلة، وما حاله إلا كحال أمر السيد عبده باستقبال بلد من البلدان النائية الذي لا ريب في امتثاله بمجرّد التوجه إلى تلك البلد، من غير حاجة إلى رصد وعلامات وغيرها مما يختص بمعرفته أهل الهيئة، المستبعد والممتنع تكليف عامة الناس من النساء والرجال، خصوصاً السواد منهم بما عند أهل الهيئة الذي لا يعرفه إلا الأوحدي منهم، واختلاف العلامات التي نصبوها، وخلوّ النصوص عن التصريح بشيء من ذلك عدا ما ورد في الجدي، وهو مع ضعفه خاص بالعراقي، مع شدة الحاجة إلى معرفة القبلة في أمور كثيرة خصوصاً مثل الصلاة وتوجه أهل مسجد قبا في أثناء الصلاة، لمّا بلغهم انحراف النبي (صلى الله عليه وآله)، وغير ذلك مما لا يخفى على العارف بالملة السهلة أكبر شاهد على شدة التوسعة في أمر القبلة وعدم وجوب شيء مما ذكره هؤلاء المدققون.

في معنى الجهة

ثم إنه اختلفت كلماتهم في تعريف الجهة، فعن المحقق أنها السمت الذي فيه الكعبة، وهذا متسع يوازي جهة كل مصلٍّ، وعن التذكرة أن الجهة هي ما يظن أنها القبلة، وعن غيره أنها السمت الذي يظن كون الكعبة فيه، وعن كشف اللثام أنها السمت الذي يحتمل كل جزء منه اشتماله عليها ويقطع بعدم خروجها عن جميع أجزائه.

وفي جميع هذه التعاريف مناقشة ظاهرة، فإن الظن والاحتمال مما لا دخل له في مفهوم الجهة أصلاً، بل هو جهة الكعبة فهو جهتها، ظن أم لم يظن، والظن والاحتمال دخيلان في الجهة الظاهريّة التي تجوز الصلاة إليها ظاهراً، ولا دخل لهما فيما هو جهة الكعبة واقعاً الذي أمر الله بالتوجه إليه.

وأما ما عن المحقق فإنه كلام مجمل، فإن هذا السمت الذي ذكره غير معلوم المقدار، لأن المقدار الذي يسمى سمتاً يختلف، فإن أي مقدار نأخذه من دائرة الأفق أي من القوس فهو سمت فيه القبلة، فلم يعيّن المحقق (قده) مقدار السمت، فهذا إيكال إلى أمر مجهول.

وعن المقداد أن الجهة خط مستقيم يخرج من المشرق والمغرب الاعتداليين أي خط يمر بنقطتي الاعتدال الربيعي والخريفي الذي إذا وصلت إليه الشمس يتساوى الليل والنهار، ويمر بسطح الكعبة.

فالمصلي يفرض من نظره خطاً يخرج إلى ذلك الخط، فإن وقع على زاوية قائمة فذلك هو الاستقبال، وإن كان منه على زاوية حادة أو منفرجة فهو مصلٍ إلى ما بين المشرق والمغرب انتهى.

ولازم هذا الكلام أنه بناء على أن ما بين المشرق والمغرب قبلة فصلاته صحيحة.

وتوضيح كلامه: أن الجهة عبارة عن فرض خط يمر بنقطتي الاعتدال الربيعي والخريفي، يعني نقطة المشرق والمغرب في يومي الاعتدال، وهذا يعبر عنه بالمشرق الاعتدالي والمغرب الاعتدالي.

يعني إذا وصلت الشمس إلى هذه النقطة وكان سيرها في هذه الدائرة بين هاتين النقطتين، فالليل والنهار يتساويان، ولذا يقال لهاتين النقطتين نقطة الاعتدال أي الليل والنهار يتساويان كل واحد 12 ساعة، فالمقداد يفرض خطاً يمر بهاتين النقطتين ويمر بسطح الكعبة أيضاً.

ثم إن المصلي عندما يتوجه إلى هذا الخط، فإما أن لا يكون الخط الذي نفرضه من نظر المصلي واصلاً إلى هذا الخط أبداً في سطح الأرض في دائرة الأفق يعني يخرج مستقيماً في سطح الأرض وفوق الأرض ولا يصل إلى هذا القوس الواقع بين النقطتين، فهذا الشخص إما مستدبر أو متيامن عن النقطتين إلى طرف الشمال، فصلاته باطلة وإن لم يذكر هذا المقدار ولكنه لازم كلامه.

وقد نفرض أن هذا الخط يتقاطع مع الخط المارّ على النقطتين وعلى سطح الكعبة، فيحدث من هذا زوايا قوائم كل زاوية تسعون درجة، فهو على هذا مستقبل للجهة.

وقد لا يحدث منه زاوية قائمة بل زاوية حادة أو منفرجة، بمعنى أن هذا الخط الذي فرضناه مارّاً على سطح الكعبة لا يقاطعه، فتكون إحدى الزاويتين أصغر من الأخرى، فالصغرى هي الحادة والكبرى هي المنفرجة الأكثر من تسعين درجة.

فعلى هذا يقول المقداد: بأن المصلي مصل إلى ما بين نقطتين المشرق والمغرب بناء على أن ما بين المشرق والمغرب قبلة، فبالنسبة للجاهل لا بأس بصلاته وهي صحيحة، هذا توضيح ما ذكره.

وهذا الذي ذكره الفاضل المقداد معقول في نفسه، إلا أنه ما هو الدليل على أن هذا الفرض قبلة بالنسبة للبعيد؟

على أنه قد تكون الزاوية الحادة أو المنفرجة أقرب إلى الكعبة من الزاوية القائمة، كما إذا فرضنا أن الكعبة منحرفة عن نقطة الجنوب إلى المغرب بمقدار عشر درجات، وفرضنا المصلي بعيداً عن نقطة الجنوب إلى جهة المغرب مقدار ثلاثين درجة، يعني يحتاج في التوجه إلى الكعبة من الانحراف إلى اليسار كما في مثل دمشق وبيروت، فإنه لا بد للمصلي حينئذٍ من الميل إلى الطرف الأيمن من الجنوب ليكون متوجهاً إلى الكعبة.

ويمكن فرض العكس أي فرض هذه الأبعاد بين الجنوب والمشرق، فلو خرج خط من المشرق إلى المغرب الاعتداليين وكان ماراً على سطح الكعبة، فهذا المصلي لو استقبل الكعبة، وهذا الخط يخرج منه خط يتلاقى مع الخط الأول وحدث منه زوايا قوائم فهو مصلٍ إلى الجهة، فلو تيامن يخرج منه خط يصل للخط الأول ويحدث منه زاوية حادة ومنفرجة، فهو متوجه إلى ما بين المشرق والمغرب، أو أقرب إلى الكعبة من حدوث الزوايا القوائم.

فالأمر إذن قد يكون بعكس ما ذكره.

وقد يتياسر في الفرض المذكور فتحدث زوايا حادة ومنفرجة، وهو مصل إلى نفس الكعبة لا إلى ما بين المشرق والمغرب أو أقرب من ذلك.

والحاصل: أن ما ذكره الفاضل المقداد معقول في نفسه ولكن فيه ما عرفت بالإضافة إلى أنه لا دليل عليه.

وأورد عليه أيضاً بإيرادات أخرى:

أولاً: أن الخط الخارج ما بين المشرق والمغرب الاعتداليين يمتنع أن يكون ماراً بسطح الكعبة لانحرافها عنه إلى الشمال.

وفيه: أن أي نقطة من الأرض لو أخذنا خطاً بين المشرق والمغرب يمكن أن يمر على الكعبة، وكذا مكّة، نعم خط الاستواء ليس كذلك، لأنه خط يمر بين المشرق والمغرب، ويجعل الدائرة نصفين، وقطب هذه الدائرة هو نقطة الشمال والجنوب، فهذا هو خط الاستواء، وهذا لا يمكن أن يمر بمكة لانحرافها، والظاهر حصول الاشتباه في المراد بهذا الخط مع أنه ليس المراد منه خط الاستواء.

وأورد عليه ثانياً: بأن لازم ما ذكره أن تكون جميع البلاد الشماليّة بالإضافة إلى مكة قبلتها نقطة الجنوب، فإن الخط الخارج من موقف المصلي إلى الخط المذكور المقاطع له على زوايا قوائم، هو خط نصف النهار المفروض ما بين نقطتي الجنوب والشمال.

وهذا إن لم يكن خلاف الضرورة من الدين فلا أقل من كونه خلاف ضرورة الفقه ومنافياً لجعل العلامات المختلفة باختلاف الأقاليم طولاً وعرضاً لمكّة.

وفيه: أن الخط المارّ من موقف المصلي إلى الخط المذكور لا يلزم أن يكون خط نصف النهار، فإن خط نصف النهار كخط الاستواء خط واحد ما بين الشمال والجنوب، يقطع الأرض نصفين على عكس خط الاستواء، بل يمكن فرض خطوط كثيرة حسب اختلاف البلدان.

فهذان الإشكالان لا يردان على المقداد، بل يرد عليه ما ذكرناه بالإضافة إلى عدم الدليل.

فالذي ينبغي أن يقال: أن ما ذكره الأردبيلي وإن كان متيناً في نفسه إلا أنه لا يستلزم القول بالجهة، فإن ظاهر الآية والروايات أن التوجه إنما هو لنفس الكعبة، لا أن القبلة أوسع كما سيأتي، ولا يلزم أن يكون ذلك معنى فلسفياً، بل يمكن تقريبه بنحو تكون الكعبة قابلة للتوجه إليها بدون هذا التدقيق، والشبهة التي ذكروها بالنسبة إلى المصلين في خط واحد مندفعة.

وبيان ذلك: أن القائلين بالجهة تخيّلوا أن المعتبر هو خروج خطوط متوازية من المصلين يصل كل منها إلى الكعبة، فمن جهة كون هذه الخطوط متوازية لا يمكن في مثل الجماعة أن يكونوا كلهم متوجهين إلى القبلة.

إلا أن هذا لا ملزم به، فإنه حتى لو كانوا كلهم على خط واحد مستقيم يمكن أن يكونوا متوجهين إلى الكعبة ومستقبلين لها، ولا يجب أن تكون الخطوط متوازية.

وتوضيح ذلك بوجهين:

الوجه الأول: أن استطالة الصف في البعيد لا يستلزم خروج بعضهم عن استقبال الكعبة، وذلك بأن نفرض جماعة واحدة حول الكعبة مستديرة، وتكبر تلك الدائرة شيئاً فشيئاً إلى أن تصل إلى دائرة كبيرة منصّفة لكرة الأرض، على أن يكون أحد قطبيها نفس الكعبة، وقطبها الآخر النقطة المقابلة لها من الجهة الأخرى، فكل قوس من هذه الدائرة وإن كان مستقيماً في نفسه، إلا أن كل جزء منه مواجه لنفس الكعبة.

فلو فرض جماعة واحدة تكون استطالة صفوفهم بمقدار سعة الأرض، كان كل واحد من أهل تلك الصفوف مستقبلاً حقيقة، وهكذا الكلام في الجماعة الواقعة على الدوائر المتوسّطة بين تلك الدائرة وقطبيها، فإن كبر الدائرة يوجب قلّة تقوّس كل قوس مفروض فيها بحيث لا ينافي كونه خطاً مستقيماً في حس البصر.

فالجماعة الذين يكونون بعيدين عن الكعبة بألف فرسخ إذا توجهوا إلى الكعبة في خط مستقيم في الحس، لا يعلم عدم مواجهة أحد منهم لعين الكعبة، لاحتمال انحراف الخط ولو بمقدار شعرة فيكون الخط حينئذٍ قوساً لا خطاً مستقيماً هندسياً.

أو نفرض أن كل دائرة صغيرة تفرض في وسط الدائرة الكبيرة بحيث تكون مركزاً لها، وتكون مواجهة للدائرة الكبيرة بأجمعها، ونصفها يكون مواجهاً لنصفها وربعها لربعها وهكذا.

وعليه فرأس الإنسان الذي هو شبيه بالكرة يكون مواجهاً لدائرة الأفق بتمامها، والجهة التي هي سبع الرأس تقريباً مواجهة لسبع دائرة الأفق، ولسبع جميع الدوائر المفروضة بين المصلي ودائرة الأفق تحقيقاً.

فجميع ما يفرض من الموجودات الواقعة في هذه الأقواس مواجهة لجهة المصلي، فإذا فرض أن الكعبة واقعة في هذا السبع، فكل من الإمام والمأموم مواجه لها حقيقة.

فالإيراد المتقدّم نشأ من فرض الخطوط متوازيةً، مع أن ذلك غير معتبر في المواجهة قطعاً، فإن كرة الشمس بجميع أجزائها مواجهة للشخص مع أنها أكبر من كرة الأرض بآلاف المرّات.

الوجه الثاني: أن الإيراد المذكور إنما يتم لو كان الواجب هو الاستقبال الحقيقي.

وأما إذا كان الواجب هو الاستقبال العرفي، أي بحيث لو أزيل المانع لرأى نفس الكعبة فلا إشكال أصلاً، ضرورة أن استطالة الصف لا تكون مانعة عن ذلك.

فدعوى: أن كرويّة الأرض مانعة عن استقبال نفس الكعبة، ولو كان المراد بها هو الفضاء من تخوم الأرض إلى عنان السماء، فإن من بَعُدَ عن الكعبة بمقدار ألف وخمسماية فرسخ الذي هو بمقدار ربع الكرة، فالخط الخارج من جبهته موازي للفضاء المقابل للكعبة لا محالة، ولا يتصل أحد الخطين بالآخر أبداً، فلا يعقل استقبال نفس الكعبة.

هذه الدعوى مدفوعة: بأن اتساع الجهة حقيقةً أو عرفاً كما يكون في عرض القبلة، كذلك يكون في عمقها، فإن الخط الخارج من جبهة المصلي إنما يخرج مخروطياً، فالمصلي على ربع الكرة مواجه لنفس الكعبة تحقيقاً أو عرضاً، بمعنى أنه لو ارتفعت كروية الأرض وانعدم الجزء الواقع بين المصلي والكعبة، لرأى المصلي نفس الكعبة لا محالة، فلا إشكال.

<[if!supportFootnotes]!>

<[endif]!>

الهوامش

1 [<![if!supportFootnotes]!>[1]<![endif]!>] الوسائل م3 كتاب الصلاة ب2 القبلة.

2 [<![if!supportFootnotes]!>[2]<![endif]!>] الوسائل م3 كتاب الصلاة ب3 القبلة ح1.

3 [<![if!supportFootnotes]!>[3]<![endif]!>] الوسائل م3 كتاب الصلاة ب3 القبلة ح2.

4 [<![if!supportFootnotes]!>[4]<![endif]!>] المصدر السابق ح3.

5 [<![if!supportFootnotes]!>[5]<![endif]!>] المصدر السابق ح4.

فيما تثبت به القبلة

ويعتبر العلم بالمحاذاة مع الإمكان، ومع عدمه يرجع إلى العلامات والأمارات المفيدة للظن(1)، وفي كفاية شهادة العدلين مع إمكان تحصيل العلم إشكال، ومع عدمه لا بأس بالتعويل عليها إن لم يكن اجتهاده على خلافها، وإلا فالأحوط تكرار الصلاة.

---

(1) بعدما ثبت وجوب التوجه إلى الكعبة في الصلاة، فلا بد في مقام الامتثال من الخروج عن عهدة هذا التكليف، إما بالعلم الوجداني أو العلم التعبّدي لقاعدة الاشتغال.

أما العلم الوجداني فأمره واضح.

وأما من حيث الدليل التعبدي: لم يرد شيء مما يصح جعله علامة على القبلة إلا الجدي وهو مختص ببعض المناطق، فلا يمكن جعله أمارة لجميع المسلمين في كل مكان.

فمع فرض التمكن من تحصيل القبلة فهل يمكن الاعتماد على الأدلة الشرعيّة الثابتة حجتها وإن لم تكن واردة في خصوص القبلة، وفرض الكلام مع التمكن من تحصيل القبلة أو في نفس الكعبة، فهل يمكن أم لا؟

الظاهر جواز الاعتماد على أية حجة لأنها علم تعبدي، والامتثال حاصل، ومورد هذا مثل البينة التي هي حجة على الإطلاق إلا ما خرج بالدليل، فلا مانع من العمل بها حتى مع التمكن من العلم لأجل الحكومة، وعدم اختصاص الحجيّة بعدم التمكن من العلم، وكذا خبر الثقة لعدم اختصاص حجيته بالأحكام بل تعم الموضوعات.

فالذي يخبر عن حس يؤخذ بقوله إذا كان ثقة، وأما إذا أخبر عن حدس فلا دليل على حجية خبره، وإن حصل له الحدس من مقدمات موجبة للقطع بنظره، فلا يعتمد على إخبار مثل هذا حتى مع عدم التمكن من تحصيل الكعبة، لأن القبلة من الأمور الحسيّة التي يمكن معرفتها لكل أحد.

نعم لو أن الإخبار عن حدس أوجب له الظن، وكانت وظيفته أن يعمل بالظن لعدم التمكن، ففي مثله يعمل بالخبر الحدسي، لأن الظن وظيفته لا لحجية الخبر عن حدس.

ولو كان ظنه الشخصي على خلاف البينة أو خبر الثقة الحسي أو الحدسي، ففي مثل دليل البينة وخبر الواحد فإنه حاكم على ما دل على اعتبار ظنه، ومخالفة ظنه لا يسقط حجيّة الحجّة.

وأما إذا كان ظنه مخالفاً للخبر الحدسي، فلا بد من العمل بظنه، لأن الخبر الحدسي حجة لأنه يفيد الظن، فإذا كان الظن بخلافه فلا حجية له، والعمل بهذا الظن من مصاديق التحري.

حكم من لم يتمكن من معرفة القبلة

ومع عدم إمكان تحصيل الظنّ يصلّي إلى أربع جهات إن وسع الوقت، وإلا فيتخيّر بينها (1).

---

(1) نسب هذا الترتيب إلى المشهور، فعن المعتبر والتذكرة نسبته إلى علمائنا، وعن ظاهر الشيخين أنه مع فقد الأمارات السماوية لا يجوز العمل على الظن ـ أي الاجتهاد ـ بل يصلي إلى أربع جهات مع الإمكان، ومع عدمه يصلي إلى جهة واحدة.

ويستدل له برواية خراش المرسلة عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (قلت: جعلت فداك، إن هؤلاء المخالفين علينا يقولون إذا أطبقت علينا أو أظلمت فلم نعرف السماء كنا وأنتم سواء في الاجتهاد، فقال (عليه السلام): ليس كما يقولون، إذا كان كذلك فليصل لأربع وجوه)[1].

وعن ابن أبي عقيل وظاهر ابن بابويه وغيرهما أنه يصلي حيث شاء، والرواية مرسلة.

والذي ذكره المشهور: إذا كان مدركه الاحتياط لقاعدة الاشتغال التي تقتضي تفريغ الذمة من الصلاة مع شرطها.

ففيه: أن ذلك لا يوجب العلم بإصابة القبلة حقيقة، لاحتمال أن تكون القبلة واقعة بين الجهتين، وإحراز الإصابة يتوقف على أن يصلي إلى سبع جهات، لأن الجهة تقابل سبع دائرة الأفق تقريباً، فلا يكفي أن يصلي إلى أربع جهات.

وإن كان لأجل التوجه إلى الجهة لأن ما بين المشرق والمغرب قبلة المتحير.

ففيه: أن ذلك يحصل بالصلاة إلى جهات ثلاث مع الانحراف، ولا يتوقف على أن يصلي إلى الأربعة وهو واضح.

وإن كان لأجل أن الصلاة إلى جهة واحدة عمل بالظن ولا يجوز التعويل عليه.

ففيه: أنه مخالف لصحيح زرارة وموثق سماعة المتقدمين، فقد ذكر في صحيح زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام): (يجزي التحري أبداً إذا لم يعلم أين وجه القبلة)[2].

وفي موثقة سماعة: (سألته عن الصلاة بالليل والنهار إذا لم ير الشمس والقمر ولا النجوم قال (عليه السلام): اجتهد رأيك وتعمَّد القبلة جهدك)[3].

وإن كان مستندهم مثل رواية خراش المتقدمة المرسلة، ومرسلة الفقيه والكافي في من لا يهتدي إلى القبلة في مفازة أنه يصلي إلى أربعة جوانب[4]، فهذه الروايات ضعيفة الأسانيد، ودعوى الجبر لا تتم لعدم العلم باستناد المشهور إليها، بالإضافة إلى منع كبرى الجبر بالعمل، لأن المقصود برواية خراش الرد على المخالفين من إعمال الاجتهاد، والمشهور لم يعتمدوا على هذه الرواية لأنهم قالوا بوجوب العمل بالظن فيما لم يعلم وجه القبلة، ومورد الرواية الرد على المخالفين الذين قالوا لنا بأنكم مثلنا تعملون بالظن والاجتهاد، فأجاب الإمام -لو صحّت الرواية- نحن لا نعمل بالظن بل نصلي إلى أربع جهات.

فلو صحت الرواية لصح ما نسب إلى الشيخين من عدم جواز العمل بالظن ووجوب الصلاة إلى أربع جهات.

والحاصل: أن هذه الرواية غير قابلة للاستدلال بها.

فالصحيح إذن: هو الصلاة إلى جهة واحدة: لصحيح زرارة ومحمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام): (يجزي المتحيّر أبداً أينما توجه إذا لم يعلم أين وجه القبلة)[5].

وصحيح معاوية بن عمّار أنه سأل الصادق (عليه السلام): (عن الرجل يقوم في الصلاة ثم ينظر بعدما فرغ فيرى أنه قد انحرف عن القبلة يميناً أو شمالاً فقال له: قد مضت صلاته وما بين المشرق والمغرب قبلة)[6].

قال الصدوق بعد ذلك: ونزلت هذه الآية في قبلة المتحيّر: [ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثمّ وجه الله].

ويستدل له أيضاً بمرسل ابن أبي عمر عن بعض أصحابنا عن زراره قال: (سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن قبلة المتحيّر فقال: يصلي حيث يشاء)[7].

وهذه مؤيّدة عند السيد الأستاذ لعدم صحة مراسيل ابن أبي عمير عن بعض أصحابنا، وإن كان يرى صحتها عن غير واحد، وكلنا نرى صحتها، وعلى أي حال فمضمونها ثابت بالروايات الأخرى.

وقد يناقش في دلالة هذه الروايات:

أما في صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم، فبأن المذكور في بعض النسخ كما في نسخة الفقيه المطبوعة (التحري) بدل (المتحيّر) فتكون دليلاً على حجيّة الظن بالقبلة، لا على كفاية الصلاة إلى جهة واحدة.

وأيضاً لو كانت النسخة هي المتحيّر فهي منافيّة لما دل على وجوب التحري كما تقدّم في صحيح زراره وموثق سماعة الدالتين على التحري عند عدم العلم.

والجواب: أن النسخة المعروفة هي (المتحيّر)، (والتحري) لا يناسب سَوْق العبارة التي قال فيها أينما توجه.

وأما منافاتها للتحري في الروايتين المتقدمتين، فتندفع بالجمع بينهما وتقييد المتحير بعدم إمكان التحري.

ويناقش في صحيحة معاوية بن عمار: بأن ما ذكره الصدوق في ذيلها من أنها نزلت الآية في قبلة المتحيّر، هو من كلام الصدوق لا من كلام الإمام.

ولكنه يندفع: بأنه كان يجب على الصدوق التنبيه على أنها منه ولم ينبّه، ويعتبر هذا لو كانت منه خيانة يجلّ عنها ولو كانت منه لجعل قرينة على ذلك، وذكرها

في الوسائل بدون الذيل لا يدل على ذلك، فالظاهر أن الذيل جزء من
الرواية، وورود بعض النصوص الدالة على نزولها في النافلة لا ينافي نزولها في المتحيّر أيضاً.

فالصحيح: أن الذي لا يعلم القبلة ولا يمكنه العلم ولا الظن يصلي إلى أي جهة شاء، وهذا معنى تقييد المتحيّر بعدم إمكان التحري، حيث يستفاد من مجموع الروايات سقوط اشتراط الصلاة بالقبلة حينئذٍ، ولذا اختار جماعة من الأصحاب الاكتفاء بالصلاة لجهة واحدة كالمحقق الأردبيلي والعماني والصدوق، ونسب إلى المختلف والذكرى الميل إليه.

فهذا القول ليس مخالفاً للإجماع، وما عن السيد ابن طاووس من الرجوع إلى القرعة فهو طرح لنصوص الطرفين من غير وجه ظاهر.

ويمكن القول بأن الذي تخرج عليه القرعة بالنتيجة هو حيث يشاء، لأنه هو الذي أراد ذلك لكن لا على أساس وجوب القرعة بل على اختيار من المكلف لذلك.

هذا وقد أطال صاحب الجواهر[8] في تقريب مذهب المشهور ورد المناقشات المذكورة، والمناقشة في الروايات التي ذكرناهـــا من حيث السنـــد أو أو الدلالة، باحتمالات ومناقشات غير تامة.

فالصحيح: هو ما ذكرناه، وان كان الاحتياط بالصلاة إلى الجهات الأربع حسن.

<[if!supportFootnotes]!>

<[endif]!>

الهوامش

1 [<[if!supportFootnotes]!>[1]<[endif]!>] الوسائل م 3 كتاب الصلاة ب8 القبلة ح5.

2 [<[if!supportFootnotes]!>[2]<[endif]!>] الوسائل م3 كتاب الصلاة ب6 القبلة ح1.

3 [<[if!supportFootnotes]!>[3]<[endif]!>] الوسائل م3 كتاب الصلاة ب6 القبلة ح2.

4 [<[if!supportFootnotes]!>[4]<[endif]!>] الوسائل م3 كتاب الصلاة ب8 القبلة ح1.

5 [<[if!supportFootnotes]!>[5]<[endif]!>] الوسائل م3 كتاب الصلاة ب8 القبلة ح2.

6 [<!supportFootnotes][if!>[6]<![endif]!>] الوسائل م3 كتاب الصلاة ب10 القبلة ح1.

7 [<!supportFootnotes][if!>[7]<![endif]!>] الوسائل م3 كتاب الصلاة ب8 القبلة ح3.

8 [<!supportFootnotes][if!>[8]<![endif]!>] الجواهر، ص412.

علامات القبلة: الجدي - الشمس - محراب صلى فيه المعصوم (ع) و قبره (ع)

علامات القبلة: الجدي الشمس - قبر المعصوم

علامية الجدي

(مسألة 1): الأمارات المحصّلة للظنّ التي يجب الرجوع إليها عند عدم إمكان العلم -كما هو الغالب بالنسبة للبعيد- كثيرة:

منها: الجدي الذي هو منصوص في الجملة، بجعله في أواسط العراق(1) -كالكوفة والنجف وبغداد ونحوها- خلف المنكب الأيمن، والأحوط أن يكون ذلك في غاية ارتفاعه وانخفاضه، والمنكب ما بين الكتف والعنق، والأولى وضعه خلف الأذن.

وفي البصرة وغيرها من البلاد الشرقيّة في الأذن اليمنى، وفي الموصل ونحوها من البلاد الغربيّة بين الكتفين، وفي الشاف خلف الكتف الأيسر، وفي عدن بين العينين، وفي صنعاء على الأذن اليمنى، وفي الحبشة والنوبة صفحة الخدّ الأيسر.

ومنها: سهيل وهو عكس الجدي.

---

(1) لما كان تحصيل القبلة لأهل البلاد النائية لم يرد في تعيينه سوى ما ورد في الجدي، فهو موقوف على معرفة بعد البلد الذي فيه المصلي عن مكة المكرمة، فلا بأس بالإشارة إلى شيء مما ذكره مَهَرَةُ الفن من علماء الهيئة فنقول:

قد صرحوا كما في الحدائق بأن الأقاليم السبعة المسكونة وما فيها من البلدان، كلها في النصف الشمالي من الأرض بعد خط الاستواء القاسم للأفق نصفين شمالي وجنوبي، والنصف الجنوبي غير مسكون لاستيلاء الماء والحرارة عليه وهذا قبل اكتشاف الجهة الأخرى.

وقد أثبتوا لهذه الأقاليم طولاً وعرضاً، فالطول عبارة عن طرف العمارة من جانب المغرب، وهو ساحل البحر إلى منتهاها من الجانب الشرقي وهي كذلك، وجملة ذلك:

من الجزائر مائة وثمانون جزء نصف دائرة عظمى من دوائر الفلك، لأن كل دائرة منها مقسومة ثلاثمائة وستين جزءً، وتسمى هذه الأجزاء درجات، والعرض من خط الاستواء في جهة الجنوب إلى منتهى الربع المعمور في جهة الشمال، وذلك تسعون جزء ربع دائرة عظمى، وحينئذٍ فطول البلد عبارة عن بعدها عن منتهى العمارة من الجانب الغربي، وعرض البلد عبارة عن بعدها عن خط الاستواء.

وبعد ذلك نقول: إن تساوت البلد ومكة طولاً بأن يكون الخط الواقع بين الشمال والجنوب المارّ بأحدهما ماراً بالآخر، فلا يخلو إما أن تزيد عليها عرضاً فالقبلة نقطة الجنوب، وإما أن تنقص عنها عرضاً فالقبلة نقطة الشمال.

وأما إن تساوت معها عرضاً بأن يكون خط المشرق والمغرب المارّ بأحدهما ماراً بالآخر، فإن نقص البلد طولاً فقبلته نقطة المشرق وإن زاد طولاً فقبلته نقطة المغرب وإن اختلفت معها طولاً وعرضاً فبعد تسوية الأرض ورسم دائرة عليها وتقسيم الدائرة أقواساً أربعة متساوية بإخراج خطين متقاطعين على زوايا قوائم أربع، أحدها من نقطة المشـرق إلـى نقطة المغرب، والآخر من نقطة الجنوب إلى نقطة الشمال، يسمى الأول خط المشرق والمغرب والآخر خط نصف النهار، ثم تقسم كلاً من تلك الأقواس الأربعة إلى تسعين قسماً متساوية، يسمى كل منها درجة، ليكون مجموع الدائرة ثلاثمائة وستين درجة "360" ثم ينظر، فإن زاد البلد عن مكة طولاً وعرضاً يحسب من نقطتي الجنوب والشمال إلى المغرب بقدر التفاوت بين الطولين، ويوصل بين النهايتين بخط، ومن نقطتي المشرق والمغرب إلى الجنـوب بقـدر التفاوت بيـن العرضين، ويوصل بين النهايتين بخط، ثم يخرج خط مستقيم من مركز الدائرة إلى محيطها ماراً بنقطة التقاطع بين الخطين.

فما بين نقطة تقاطع الخط المذكور والمحيط وبين نقطة الجنوب هو مقدار انحراف قبلة البلد عن نقطة الجنوب إلى المغرب، وإن نقص طولاً وعرضاً، يحسب من نقطتي الجنوب والشمال إلى المشرق، ومن نقطتي المشرق والمغرب إلى الشمال، وهكذا إلى نهاية العمل السابق.

فمقدار انحراف قبلة البلد عن نقطة الشمال هو مقدار ما بين نقطة التقاطع ونقطة الشمال، وإن نقص طولاً وزاد عرضاً، يحسب من نقطتي الجنوب والشمال إلى المشرق، ومن نقطتي المشرق والمغرب إلى الجنوب، إلى آخر ما تقدم.

وإن زاد طولاً ونقص عرضاً يحسب من نقطتي الشمال والجنوب إلى المغرب، ومن نقطتي المشرق والمغرب إلى الشمال وهكذا إلى آخر العمل.

وهناك طريق آخر، فلا بد من الرجوع إلى أهل الفن، والأمر سهل بعدما عرفنا سابقاً الاكتفاء بالاستقبال إلى سبع دائرة الأفق، إذ لم يرد في تعيين القبلة خبر إلا ما ورد في الجدي، وهو خبر محمد بن مسلم عن أحدهما (عليهما السلام) قال: (سألته عن القبلة، فقال: ضع الجدي في قفاك وصله)[1].

ومرسلة الفقيه قال: (قال رجل للصادق (عليه السلام): إني أكون في السفر ولا أهتدي إلى القبلة بالليل فقال: أتعرف الكوكب الذي يقال له جدي؟ قلت: نعم، قال: اجعله على يمينك، وإذا كنت في طريق الحج فاجعله بين كتفيك)[2].

ومنها: ما عن تفسير العياشي عن إسماعيل ابن أبي زياد عن جعفر بن محمد عن آبائه قال: (قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) وبالنجم هم يهتدون، قال: الجدي لأنه نجم لا يزول وعليه بناء القبلة وبه يهتدي أهل البر والبحر)[3].

وهذه الروايات لا يمكن الاستدلال بها لضعفها، حتى رواية محمد بن مسلم، لأن في سند الشيخ إلى الطاطري من لم يوثق وهو القرشي، وكذلك لا تتم دلالتها، لأنه لا يمكن الأخذ بإطلاقها، وحملها على صقع معين لا قرينة عليه، ومجرّد كون السائل من أهل الكوفة غير كافٍ في القرينية، على أن الكوفة مرادة بالخصوص، وإن كان ربما يقال بأن الكوفة وما والاها قدرٌ متيقّن.

ويناقش فيها أيضاً: بأنه لا يمكن جعله علامة حتى لأهل الكوفة لما ذكره المحققون من انحراف قبلة العراق عن نقطة الجنوب إلى المغرب بين اثني عشر درجة إلى نيّف وعشرين.

ويُرَدّ هذا الإشكال: بأن الانحراف القليل لا يضر، لأن اللازم مواجهة سبع الدائرة، وهو حاصل.

ونوقش ثالثاً: باستبعاد كون السؤال عن الكوفة التي هي من أعظم الأمصار الإسلاميّة وفيها المساجد والمسجد الأعظم، فيبعد أن لا يعلم محمد بن مسلم بقبلتها ـ لو صحت الرواية ـ.

ويرد عليه: بأنه لا مانع من السؤال عنها في مكان غير المساجد كالبريّة ليلاً.

فالروايات المذكورة لا يمكن الاستدلال بها.

علامية الشمس

ومنها: الشمس لأهل العراق(1) إذا زالت عن الأنف إلى الحاجب الأيمن عند مواجهتهم نقطة الجنوب.

ومنها: جعل المغرب على اليمين والمشرق على الشمال لأهل العراق أيضاً(1) في مواضع يوضع الجدي بين الكتفين كالموصل.

ومنها: الثريّا والعيّوق لأهل المغرب يضعوه الأولى عند طلوعها على الأيمن والثاني على الأيسر.

ومنها: محراب صلّى فيه معصوم، فإن علم أنّه صلّى فيه من غير تيامن ولا تياسر كان مفيداً للعلم، وإلا فيفيد الظنّ.

(1) هذا يتوقف على أن تكون الشمس في خط الاعتدال الشرقي الذي هو أول السنة، أوّل برج الحمل إلى جهة الشمال حتى تبلغ تسعين درجة في دائرة البروج وهي برج الربيع، وبما أن مكة بين البعد الأعظم الذي هو 23 درجة وبين خط الاستواء، ففي كل سنة تكون الشمس مسامتة لأهل مكة وينعدم فيها الظل كلية مرتين، مرّة عند الذهاب ومرّة عند الرجوع، فإذا تمكنا من تعيين زوال الشمس في هذا الحال فهو سهل، فإذا توجهنا إلى الشمس فقد توجهنا إلى القبلة تحقيقاً.

وكذا الحال في علامية القمر وسهيل عكس الجدي، حيث ذكروا أن القمر ليلة السابع عند الغروب، وليلة إحدى وعشرين عند الفجر، وسهيل عند طلوعه، يوضع مقابل المنكب الأيسر.

ومن أراد تفصيل العلامات المذكورة وغيرها فليراجع المطوّلات مثل ما ذكره في الجواهر.

ونحن لا نحتاج إلى ذلك بعد التوسعة التي ذكرناها من التوجه إلى سبع الدائرة.

(2) هذا من سهو القلم جزماً، لأن الأمر بالعكس بأن يجعل المغرب على الشمال والمشرق على اليمين حتى يكون متوجهاً للجنوب.

علامية محراب صلى فيه المعصوم (ع) وعلامية قبره (ع)

ومنها: قبر المعصوم، فإذا علم عدم تغيّره وأنّ ظاهره مطابق لوضع الجسد أفاد العلم، وإلا فيفيد الظنّ.

ومنها: قبلة بلد المسلمين في صلاتهم وقبورهم ومحاريبهم إذا لم يعلم بناؤها على الغلط.

إلى غير ذلك كقواعد الهيئة وقول أهل خبرتها(2).

(2) هذه العلامات تفيد القطع، بناءً على ما تقدّم من لزوم التوجه إلى سبع الدائرة، والانحراف القليل لا يخرج المصلّي عن التوجه إلى القبلة، نعم بناءً على أن الخطوط تخرج متوازية، فلا يمكن إحراز إصابة القبلة للبعيد ولا في مورد واحد، وإن صلّى في محراب المعصوم وعلمنا بعدم تياسر المعصوم ولا تيامنه، فمع ذلك لا يمكن الجزم بالتوجه إلى القبلة في الفرض المذكور، وذلك لأمرين:

الأمر الأوّل: أنه لو وقف في محراب المعصوم وانحرف انحرافاً لا يدرك بالحس، حتى على أصغر تقدير كجزء من مليون، فإنه لأجل البعد لو خرجت الخطوط متوازية، فهذه الخطوط لا تقع على مكّة قطعاً، بل تبعد عنها بفراسخ فضلاً عن نفس الكعبة، لأنه كلما بعدت المسافة يزداد البعد.

والأمر الثاني: أنه لعل المعصوم قد صلّى كما يصلّي الناس في هذا المحراب، إما لعدم اعتبار عين القبلة بل لأن المعتبر هو الجهة، أو للتقية أو نحو ذلك.

وأما قبلة بلد المسلمين إذا لم يعلم بناؤها على الغلط، وادعي عليه الإجماع لبعد اجتماع الخلق الكثير في المدد المتطاولة على الخطأ، وتدل عليه السيرة القطعيّة في جميع الأعصار والأمصار كما في الجواهر، وإطلاق كلامهم يقتضي أنه لا فرق في ذلك بين ما يفيد العلم أو الظن، ولا بين أن يكون المصلي متمكناً من معرفة القبلة بالعلامات المفيدة للعلم أو الاجتهاد المفيد للظن أو لا.

وفي هذا الإطلاق إشكال، لعدم الدليل عليه في صورة التمكن من العلم، بعد عدم وجود إطلاق لا في الإجماع لو قلنا به ولا في السيرة، لأنهما لُبِّيَان، والقدر المتيقن هي صورة عدم التمكن من تحصيل الظن الأقوى، الذي لو حصل له على خلاف قبلة البلد يتعين عليه العمل به، لإطلاق ما دل على وجوب التحري.

ولا فرق في ذلك بين أن يكون الظن الأقوى على الخلاف في أصل الجهة أو في التيامن أو التياسر، خلافاً لمن قال بأنه لا يجوز الاجتهاد في القبلة لعدم العبرة بظنه في مقابل فعل المسلمين.

وظاهر الكلمات أن النـزاع في الموضوع، وأنه كيف يمكن للمكلف تحصيل ظن أقوى مما عليه قبلة المسلمين.

<[if!supportFootnotes]!>

<[endif]!>

الهوامش

1 <[if!supportFootnotes]!>[1]<[endif]!> الوسائل م3 كتاب الصلاة ب5 القبلة ح1.

2 <[if!supportFootnotes]!>[2]<[endif]!> الوسائل م3 كتاب الصلاة ب5 القبلة ح2.

3 <[if!supportFootnotes]!>[3]<[endif]!> الوسائل م3 كتاب الصلاة ب5 القبلة ح3.

فروع تحصيل الظن بالقبلة

(مسألة 2): عند عدم إمكان تحصيل العلم بالقبلة يجب الاجتهاد في تحصيل(1) الظنّ، ولا يجوز الاكتفاء بالظنّ الضعيف مع إمكان القوي، كما لا يجوز الاكتفاء به مع إمكان الأقوى.

ولا فرق بين أسباب حصول الظنّ(2) فالمدار على الأقوى فالأقوى، سواء حصل من الأمارات المذكورة أو من غيرها، ولو من قول فاسق بل ولو كافر، فلو أخبر عدل ولم يحصل الظنّ بقوله، وأخبر فاسق أو كافر بخلافه وحصل منه الظنّ من جهة كونه من أهل الخبرة يعمل به.

(مسألة 3): لا فرق في وجوب الاجتهاد بين الأعمى والبصير، غاية الأمر أن اجتهاد الأعمى هو الرجوع إلى الغير في بيان الأمارات أو في تعيين القبلة(3).

---

(1) الوجه فيما ذكره هو الأمر بالتحري المتقدم في النصوص، وهذا هو الوجه في عدم الاكتفاء بالضعيف مع إمكان الأقوى، لعدم صدق التحري.

(2) لإطلاق قوله: يجزي التحري أبداً بلا فرق بين أسباب التحري وأفراده.

(3) الوجه في عدم الفرق هو إطلاق أدلة الاجتهاد الشاملة للأعمى والبصير وهي وجوب التحري، وما في كلامهم من أن الأعمى يعوِّل على غيره، إن أريد منه التعويل الذي هو نوع من الاجتهاد والتحري فهو في محله.

وإن أريد منه التعويل الذي هو من باب التقليد ورجوع الجاهل إلى العالم تعبداً وإن لم يحصل منه ظن، فهو مما لا دليل عليه، وإن ذكر في الجواهر أنه المشهور.

وما دل على جواز الائتمام بالأعمى إذا كان له من يوجهه[1]، فهذا أجنبي عن المقام لوروده في مقام آخر، مع أن الظاهر منه التوجه على سبيل اليقين بالاستقبال لا مجرّد التوجه تعبّداً ولو مع الظن بالخلاف.

(مسألة 4): لا يعتبر إخبار صاحب المنزل إذا لم يفد الظن، ولا يكتفي بالظن الحاصل من قوله إذا أمكن تحصيل الأقوى(1).

(مسألة 5): إذا كان اجتهاده مخالفاً لقبلة بلد المسلمين في محاريبهم(2) ومذابحهم وقبورهم، فالأحوط تكرار الصلاة إلا إذا علم بكونها مبنيّة على الغلط.

(مسألة 6): إذا حصر القبلة في جهتين بأن علم أنّها لا تخرج عن إحداهما، وجب عليه تكرار الصلاة (3) إلا إذا كانت إحداهما مظنونة

---

(1) لعدم صدق التحري إذا لم يفد الظن أو أمكن تحصيل الأقوى، وما دل على حجيّة إخبار ذي اليد مختص بصورة عدم وجود ما يوجب اتهامه ولو في المعرفة، ومختص بأحكام ما في اليد من الطهارة والنجاسة للأشياء التي عنده، فلا يشمل المقام الراجع للقبلة، ولا دخل له بما في يده، كما إذا أخبر بأن باب داره على القبلة.

(2) قد تقدّم أنه يجوز له العمل على اجتهاده الأقوى لأنه من التحري الواجب.

(3) عملاً بالعلم الإجمالي، ومع كون إحداهما مظنونة تجب لصدق التحري، ومع تساوي الظنين فحالهما حال العلم.

إلا أن يقال: بأن الثابت هو حجيّة الظن التفصيلي الذي يحصل به التحري، وأما غيره فيرجع فيه إلى ما دل على وجوب الصلاة إلى أربع جهات، كما يظهر من الجواهر وجعله المصنّف أحوط، كما إذا عيّن القبلة في أحد الطرفين بالظن، فهل يكفي أن يصلي إلى هذين الطرفين أو لا بد له من تكرار الصلاة إلى أربع جهات كما ذكر المصنّف؟

قالوا: الظاهر من قوله (عليه السلام): (يجزي التحري أبداً) الأخذ بما هو الأحرى، وهذا ينطبق على الظن التفصيلي لا على الظن الإجمالي ولا دليل على حجيته، فيدخل في المتحير، فيجب عليه تكرار الصلاة.. هكذا قالوا.

ولكن هذا الكلام غير تام لأنه لم يؤخذ في موضوع التحري أن يكون الظن تفصيلياً، فإطلاق الرواية يشمله.

والأخرى موهومة، فيكتفي بالأولى.

وإذا حصر فيهما ظنّاً فكذلك يكرّر فيهما، لكن الأحوط إجراء حكم المتحيّر فيه بتكرارها إلى أربع جهات.

(مسألة 7): إذا اجتهد لصلاة وحصل له الظن، لا يجب تجديد الاجتهاد لصلاة أخرى ما دام الظنّ باقياً (1).

(مسألة 8): إذا ظنّ بعد الاجتهاد أنّها في جهة فصلّى الظهر مثلاً إليها، ثمّ تبدّل ظنّه إلى جهة أخرى، وجب عليه إتيان العصر إلى الجهة الثانية، وهل يجب إعادة الظهر أو لا؟ الأقوى وجوبها إذا كان مقتضى ظنّه الثاني وقع الأولى مستدبراً، أو إلى اليمين (2) أو إلى اليسار، إذا كان مقتضاه وقوعها ما بين اليمين واليسار لا يجب الإعادة.

---

(1) لأن المقصود من الاجتهاد هو الظن وهو حاصل، ولا موضوعيّة للاجتهاد، ولعل هذا هو المشهور، ولكنه إنما يتم إذا لم يعلم أو يحتمل تجدد اجتهاد مخالف، إذ مع ذلك لا يحرز تحقق التحري حسب الجهد، كما في الصحيح والموثق ولا مجال لاستصحاب حكم الاجتهاد الأول لمنافاته لدليل وجوب التحري، الظاهر في وجوب التحري حال الصلاة.

(2) في المقام صورتان:

الصورة الأولى: أن يتبيّن الانحراف بعد الفراغ إلى ما بين اليمين واليسار، ولا خلاف كما في الحدائق في صحة الصلاة في هذه الصورة لقولهمi: (ما بين المشرق والمغرب قبلة)[2].

وذلك أن الظن إما أن يكون له موضوعيّة بمعنى أن واقع المكلف يتبدّل بالظن، ومعه لا تجب عليه الإعادة، ولكن هذا الاحتمال ساقط ولا دليل عليه.

وإما أن يكون الظن له طريقية، فإذا تبيّن خطأ هذا الطريق فلا بد من الإعادة، لأنه لم يوصل إلى القبلة الواقعيّة، وهذا هو الذي قوّاه المصنّف.

وإما أن يكون الظن معتبراً في حال الجهل، ومقتضى ذلك عدم وجوب الإعادة إذا ظن أن القبلة في طرف آخر غير الطرف الذي صلّى إليه أولاً، فلا نحكم ببطلان الصلاة الأولى، لأن هذا الظن ليس طريقاً إلى إثبات الواقع حتى يترتب عليه لازمه وهو البطلان مع انكشاف المخالفة، لأن معنى هذا الاحتمال ترتيب آثار القبلة على الظن.

هذا فيما إذا تبيّن كون الانحراف إلى ما بين اليمين واليسار.

الصورة الثانية: أن يتبيّن بعد الفراغ وقوع الصلاة مستدبراً أو إلى اليمين واليسار.

والمشهور هنا كما في الحدائق الإعادة في الوقت، وأما القضاء فبحثٌ آخر، لأنه أخل بشرط الواجب مع بقاء الوقت.

ولكن الصحيح: أنه إن قلنا بأن الظن طريق، فالإعادة واجبة لأنه انكشف خطأ الطريق، وأما إن قلنا بأنه معتبر حال الجهل فلا تجب الإعادة إذ لا دليل عليها.

وقد يقال: بوجوب الإعادة كما في المتن، لأن المكلّف لمّا لم يجز له إلا العمل بالاجتهاد الثاني صار عالماً إجمالاً ببطلان إحدى الصلاتين، فلا بد له من إعادة الأولى فراراً عن مخالفة العلم المذكور، وعليه فوجوب الإعادة مدلول التزامي لما دل على وجوب الاجتهاد، لا لنفس الاجتهاد.

ولو كانت الصلاتان مترتبتين كان الحال أوضح، لأنه يعلم تفصيلاً ببطلان الثانية على كل حال، إما لفوات الترتيب أو لفوات الاستقبال، وهذا يتوقف على كون الاجتهاد طريقياً.

وأورد عليه: بأن هذا العلم الإجمالي لا يتم أبداً، لأن مقتضاه وإن كان حرمة المخالفة القطعيّة، إلا أنه أيضاً يقتضي وجوب الموافقة القطعيّة، وهو غير حاصل لو أتى بالفرضين إلى الجهة التي أدّى إليها ظنّه أخيراً، إذ الإتيان بها إلى تلك الجهة لا يحصل به الامتثال القطعي بل يكون احتمالياً، ولا تحصل الموافقة القطعيّة إلا بالإتيان بها مرتين، مرّة إلى الطرف الذي ظنّ أنه القبلة ومرّة إلى الطرف الأوّل، فالعلم الإجمالي لا يمكن أن يكون هو المدرك في المقام.

والصحيح الذي يظهر من الدليل: هو كون الظن طريقاً، وحينئذٍ فإذا تبيّن خطأ الطريق لا بد من الإعادة، بأن يعيد الصلاة الأولى ويأتي بالصلاة الثانية.

(مسألة 9): إذا انقلب ظنّه في أثناء الصلاة إلى جهة أخرى، انقلب إلى ما ظنّه، إلا إذا كان الأوّل إلى الاستدبار أو اليمين أو اليسار بمقتضى ظنّه الثاني، فيعيد (1).

---

(1) الظاهر كما في الحدائق أنه لا خلاف في أنه يستدير إلى القبلة ويمضي على صلاته، لقولهم: (ما بين المشرق والمغرب قبلة).

وأما إذا كان الظن الأول مستدبراً أو منحرفاً إلى اليمين أو اليسار لا بينهما، فقد ذكر في الحدائق أنه ذكر الأصحاب أن الحكم فيهما هو الاستئناف في الوقت للعلم بفسادها على كل حال إما لخطأ الظن الأول أو الثاني.

واستدل عليه بموثّقة عمّار التي قال فيها: (وإن كان متوجّهاً إلى دبر القبلة فليقطع الصلاة ثمّ يحوّل وجهه إلى القبلة ثمّ يفتتح الصلاة)[3]، هذا مضافاً إلى أنه إخلال بشرط الواجب مع بقاء وقته، والإتيان به ممكن فيجب.

(مسألة 10): يجوز لأحد المجتهدين المختلفين في الاجتهاد الاقتداء بالآخر إذا كان اختلافهما يسيراً، حيث لا يضرّ بهيئة الجماعة(1) ولا يكون بحدّ الاستدبار أو اليمين أو اليسار.

(مسألة 11): إذا لم يقدر على الاجتهاد أو لم يحصل له الظن بكونها في جهة وكانت الجهات متساوية، صلّى إلى أربع جهات إن وسع الوقت، وإلا فبقدر ما وسع (2).

---

(1) لقوله (عليه السلام): (ما بين المشرق والمغرب قبلة)، فصلاة الإمام صحيحة واقعاً بنظره ونظر المأموم، حيث لا يضر الاختلاف اليسير بهيئة الجماعة، إلا أن يشكك في صحّة الاقتداء حينئذٍ.

ولا إطلاق في باب الجماعة يرجع إليه لنفي الشك في الشرطيّة والمانعيّة، ومقتضى الأصل الفساد، ولكن الشك من هذه الحرمة منفي بالنص الدال على صحة الاقتداء مع اختلاف الإمام والمأموم اجتهاداً أو تقليداً كما يأتي في موضعه.

نعم إذا كان الاختلاف كثيراً يضر بهيئة الجماعة فسدت الجماعة لفوات الهيئة المعتبرة فيها، ففي مثله لا يجوز لأحدهما أن يأتمّ بالآخر، للعلم التفصيلي ببطلان صلاته أو صلاة الإمام.

(2) قد تقدّم سقوط اشتراط القبلة في هذا الحال، ولكن المشهور بنوا على التكرار، فإن تمكّن من الأربع فهو، وإلا فبقدر ما وسع، ونسب إلى بعضهم أنه إذا لم يسع الوقت يصلّي إلى جهة واحدة.

وهذه المسألة داخلة في مسألة الاضطرار إلى بعض أفراد الشبهة الوجوبيّة المحصورة غير المعيّن.

فمن ذهب هناك إلى أن الاضطرار رافع للتكليف واقعاً ولا يكون العلم الإجمالي معه منجزاً، فـلا يُوجب الاحتياط في باقي الأطراف، ولعل من ذهب إلى كفاية الجهة الواحدة ذهب إلى هذا.

ومن ذهب إلى أن الاضطرار لا يحتمل أنه مُسقط للتكليف، لأن متعلَّق الاضطرار غير متعلِّق التكليف، فالواجب الواقعي هو التوجه نحو القبلة التي هي معيّنة واقعاً، غايته أن المكلّف عندما يصلّي لا يميّزه، وأما الاضطرار فإنه متعلّق بترك الصلاة إلى أحد هذه الأطراف لا بترك الصلاة إلى القبلة.

فمتعلّق أحدها غير متعلّق الآخر، فلا يكون الاضطرار مُسقِطاً للتكليف ولا نحتمله، بل هو مُسقط لجهة واحدة غير معيّنة، لأن متعلّق الاضطرار هو الجامع، وحينئذٍ فكل طرف يحتمل كون القبلة إليه يجب التوجه إليه، لأن الاحتمال احتمالٌ لتكليفٍ واصل واحتمال المخالفة للتكليف الواصل احتمال للعقاب، فيجب دفعه عقلاً.

نعم الطرف المتعذّر لا يجب التوجه إليه، لأن هذا الطرف الرابع لا يجب التوجه إليه، لأن القبلة إن كانت في غيره فقد صلى إليها، ولا موجب للصلاة فيه لأنه غير القبلة، وإن كانت القبلة فيه فهو ساقط بالاضطرار والوقت غير كافٍ.

هذا حقّ الكلام في المسألة بناءً على مذهب المشهور من وجوب الصلاة إلى أربع جهات عملاً برواية خراش.

وأما بناء على ما سلكناه فلا فرق بين المتمكن من الأربع وغير المتمكن لأنه يصلّي حيث يشاء، لرواية (يجزي التحري ويصلّي أينما توجه) الموجب لسقوط شرطيّة القبلة.

نعم هنا كلام، وهو أنّه بناءً على مذهب المشهور من الصلاة إلى الجهات الأربع، لو لم يتمكّن من الأربع وصلّى إلى جهتين فقط لضيق الوقت، فهل يجب القضاء بعد الوقت أو لا؟

احتمالات بل أقوال ثلاثة:

الأوّل: أنه لا يجب القضاء، بلا فرق بين وجود العذر في التأخير وعدمه، بل في الجواهر بلا خلاف صريح أجده، لأنه عمل بوظيفته الفعليّة، فلا مقتضي للقضاء، وقيّده في الجواهر بعدم تقصيره في التأخير.

الثاني: وجوب القضاء على الإطلاق، لأصالة عدم الإتيان بالصلاة إلى القبلة الواقعيّة، حيث لم يصلّ إلى جميع الجهات، فمع الاحتمال فالأصل عدم الصلاة إلى القبلة الواقعيّة، لأن الإتيان أمر حادث مسبوق بالعدم، فهو مجرى الأصل.

الثالث: التفصيل بين انكشّاف عدم كون الصلاة التي صلاّها في الوقت إلى القبلة فيجب القضاء لأن القبلة ركن، وبين عدم الانكشاف فلا تجب الإعادة.

والكلام هنا مبني على ما ذكره المشهور.

وأما بناءً على ما ذهبنا إليه فلا يجب القضاء، فنقول:

الظاهر أن الصحيح هو التفصيل بين الانكشاف وعدمه، فإن الإتيان بالصلاة إلى الجهات الممكنة لم يكن لأجل سقوط شرطيّة القبلة، بل هي باقية.

غاية الأمر أنّه لا يجب الاحتياط الكلي لأجل الاضطرار بل الساقط هو الموافقة القطعيّة لفرض التعذّر، وأما التكليف الواقعي فهو باقٍ على حاله، وحينئذٍ لو انكشف الخلاف فلا بد من القضاء، لأن القبلة ركن، فإذا فات الركن فكأنّه لم يصلِّ.

وأما إذا لم ينكشف الخلاف، فالظاهر عدم وجوب القضاء، لأن القضاء مترتّب على عنوان الفوت، وهذا العنوان لا يمكن إحرازه بأصالة عدم الإتيان، لأن الفوت غير مسبوق باليقين حتى نستصحبه، بل هو عنوان مترتّب على عدم الإتيان في مجموع الوقت، فهو ملازم لعدم الإتيان بالصلاة لا عينه، وأصالة عدم الإتيان لا تثبت الفوت لأنه أصل مثبت، وأصالة البراءة عن وجوب القضاء محكمة.

فهـذا التفصيل بناءً على ما ذهب إليه المشهور من الوجوب للجهات الأربع في محلّه.

بقي هنا شيء

وهو أن وجوب القضاء مع الانكشاف بنحو الاستدبار واجب، إلا أن هذا الفرض لا يتحقق إذا صلّى إلى ثلاث جهات أو جهتين، لأن غاية ما يفرض أنه ينحرف عن القبلة بمقدار ربع الدائرة، فهو متيامن أو متياسر وليس خارجاً عن اليمين أو اليسار فضلاً عن الاستدبار، وكذا إلى جهتين، لأنه لا يعقل تحقق الاستدبار إذا صلّى إلى جهتين متقابلتين، إذ غايته أن تكون القبلة في الشمال أو الجنوب، والبُعد بينه وبين القبلة لا يزيد على ربع الدائرة وهو تسعون درجة، فهو متيامن أو متياسر فلا يجب القضاء.

فمن حيث الكبرى يجب القضاء مع انكشاف الخلاف، إلا أن الصغرى لا تتحقق مع الجهتين أو الثلاث جهات.

ويشترط أن يكون التكرار على وجه يحصل معه اليقين بالاستقبال في إحداهما، أو على وجه لا يبلغ الانحراف إلى حدّ اليمين واليسار، و الأولى أن يكون على خطوط متقابلات (1).

---

(1) الوجه فيما ذكر أنّه لا موضوعيّة للصلاة إلى أربع جهات، بل المقصود منها تحصيل القبلة، بل دليل الصلاة إلى الأربع ـ وهو مرسلة الخراش ـ تدل على أنّه لتحصيل القبلة، فلا بد من اليقين بذلك.

وأما كونه على خطوط متقابلات، بأن يحدث من تقسيم الدائرة إلى خطّين مستقيمين أربع زوايا قوائم، فلأنّه حينئذٍ لو فرض البعد عن الكعبة فهو لا يزيد على خمسة وأربعين درجة نصف الزاوية القائمة، لأن الفاصل بين كل جهة وجهة تسعون درجة.

فإذا كانت الصلاة قريبة من إحدى الجهتين فالبعد أقل من خمسة وأربعين درجة، وإذا كانت في وسطهما فهو خمسة وأربعون درجة، فهو بين اليمين واليسار، وهو يكفي لأن ما بين المشرق والمغرب قبلة.

وأما لو لم تكن الخطوط متقابلة، فيمكن أن يكون البعد أكثر من ذلك، إلا أنّه مع ذلك لا يجب كون الخطوط متقابلة وإن كان أولى، لأنّه حتى لو صلّى إلى جهات مختلفة فلا يبلغ البعد تسعين درجة، حتى تكون القبلة إلى اليمين أو اليسار، وما دام البعد أقل من تسعين درجة فهو إما إلى القبلة أو يبعد عنها أقل من تسعين، وهو ما بين اليمين واليسار، وهذا لا مانع منه، بل عرفت أن الصلاة إلى الجهات الثلاث على ما تقدّم تكفي.

<[if!supportFootnotes]!>

<[endif]!>

الهوامش

1 [<!supportFootnotes]>[1]<[if!supportFootnotes]>] الواردة في الوسائل م3 كتاب الصلاة ب7 القبلة.

2 [<!supportFootnotes]>[2]<[if!supportFootnotes]>] الوسائل م3 كتاب الصلاة ب10 القبلة.

3 [<!supportFootnotes]>[3]<[if!supportFootnotes]>] الوسائل م3 كتاب الصلاة ب10 القبلة ح4.

موارد العلم الإجمالي في القبلة

(مسألة 12): لو كان عليه صلاتان، فالأحوط أن يكون تكون الثانية إلى جهات الأولى (1).

---

(1) الوجه في ذلك: أنّه لو صلّى الثانية إلى غير جهات الأولى ولو كانت أربعاً، يحصل له علم إجمالي إما بأنّ الأولى لم تقع إلى القبلة الواقعيّة أو الثانية، بل إذا كانتا مترتبتين يحصل له علم تفصيلي ببطلان صلاة العصر، إما لعدم وقوعها إلى القبلة أو لفوات الترتيب ببطلان الأولى لعدم كونها إلى القبلة، ولأجل ذلك احتاط المصنِّف.

إلا أنّ هذا الوجه غير تام، لأنّه إذا صلّى الأولى إلى أربع جهات يحرز الاستقبال كما هو المفروض على ما تقدّم، وصلاته صحيحة، حتى لو انكشف بعدها أن القبلة كانت بين الطرفين اللذين صلى إليهما، لأن هذا البعد لا يحتمل أنه يزيد على خمسة وأربعين درجة مع تقابل الخطوط، ولا يحتمل أنّه يبلغ التسعين مع عدم تقابلها، فهو يعلم بصحّتها.

فإذا صلّى الثانية إلى أربع جهات يعلم بصحّتها أيضاً، لأنّه يعلم بعدم وقوعها مستدبراً أو إلى اليمين أو اليسار، بل إما للقبلة أو ما بين اليمين واليسار وهو قبلة المتحيّر، فلا يحصل له علم إجمالي أو تفصيلي بالبطلان.

ويؤكّد هذا أنّه كان المتعارف في الزمان السابق، الفصلُ بين الفريضتين زماناً ومكاناً، ولم يكونوا يتحيّرون في أمر القبلة إلا في السفر، فكان المتعارف في السفر إيقاع الصلاتين مختلفتين زماناً ومكاناً، ولم تكن الجهات الأربع التي كان يصلّي إليها الثانية متحدة مع الأربع التي يصلّي إليها الأولى، ولا يمكن إحراز ذلك، فمقتضى إطلاق الدليل ـ وهو أنه إذا لم يتمكّن يصلّي إلى أربع جهات لو تم ـ هو عدم الفرق بين اتحاد الجهات واختلافها.

(مسألة 13): من كانت وظيفته تكرار الصلاة إلى أربع جهات أو أقل، وكان عليه صلاتان يجوز له أن يتمم جهات الأولى ثمّ يشرع في الثانية (1)،

---

(1) ذكر السيّد الأستاذ هنا صوراً:

الصورة الأولى: أن يصلّي صلاة الظهر مثلاً إلى الجهات الأربع وبعدما يفرغ من الصلاة يشرع في صلاة العصر، وهذا لا إشكال في صحّته، ولا يجب أن يكون شروعه في الثانية من الجهة التي شرع فيها من الأولى، وهذا واضح لأنّ المقصود تحصيل القبلة، وهي في إحدى هذه الأطراف بأية كيفيّة أوقعها.

الصورة الثانية: أن يصلّي الظهر إلى جهة واحدة ثم يصلّي العصر إلى غير تلك الجهة، ثمّ يعود للظهر ويعود للعصر وهكذا.

وقد حكم الماتن في هذه الصورة بالبطلان إذ لا يحتمل صحّة العصر، لأن القبلة إن كانت في طرف العصر فالظهر لم تسقط، فقد فقدت العصر للترتيب، وإن كانت القبلة في طرف الظهر فبطلان العصر واضح.

إلا أنّ هذا على إطلاقه لا يتم لما تقدّم، فيمكن أن تكون الظهر والعصر كلتاهما قد وقعتا إلى القبلة، لأنّ الانحراف إلى ما بين اليمين واليسار خمسة وأربعين درجة قبلة المتحيّر، فتكون كل منهما للقبلة، وإن كانت جهتهما مختلفة.

إلا أنه يمكن أن يقال بأنّه لو صلّى العصر إلى آخر ما يجوز الصلاة إليه، أي كان بعيداً بمقدار خمسة وأربعين أو تسعة وثمانين درجة، بحيث لو انحرف عنه قليلاً كان لليمين أو اليسار، فحينئذٍ تبطل العصر لبطلان الظهر من جهة عدم القبلة لأنّها منحرفة عن هذا الطرف المفروض وهذا محتمل فلا يحرز الامتثال.

الصورة الثالثة: أن يصلّي الظهر إلى جهة، ثم يصلّي العصر إلى نفس تلك الجهة، ثم يصلّي الظهر إلى الجهة الأخرى، ويصلّي العصر إليها، وهكذا حتى تتم إلى جميع الجهات، وقد حكم الماتن بجوازه ولكن جعل الصورة الأولى أحوط.

وقد يقال: بأن هذه الصورة غير جائزة، لأنّه يعتبر في العصر الترتيب، والمفروض أنّه شاك في أنّه أتى بالظهر أو لا، إذ لعلّ القبلة إلى غير جهتها، فلم يحرز كون الظهر للقبلة ولم يحرز كون العصر مرتّبة عليها، فكيف يمكنه أن يأتي بالعصر ويشرع فيها.

ولكن هذا غير تام، لأنّه إن كانت الظهر إلى القبلة، فالعصر إليها أيضاً، لفرض اتحادهما في الجهة فالترتيب حاصل، وإن كانت الظهر إلى غير القبلة فـلا يعتبر فيها الترتيب لأنها باطلة، والترتيب يعتبر في الصـلاة الصحيحة، فما المانع مـن الإتيان بصلاة العصر التي لم نؤمر بها من باب المقدّمة العلميّة، فالعصر باطلة في نفسها من جهتين، فلا يعتبر فيها الترتيب.

يبقى الإشكال في هذه الصورة من ناحية الجزم بالنيّة، حيث أنّه حين إتيان العصر غير جازم بصحّتها، ويحتمل أنّ ذمّته لا تزال مشغولة بالظهر، فكيف يقصد القربة بالعصر مع احتمال بقاء الظهر، (وسقوط اعتبار الجزم من جهة اشتباه القبلة لا يوجب سقوطه من غير هذه الحيثية كما في الجواهر كشرطيّة الترتيب).

وفيه: أنّه لا يعتبر الجزم بالنيّة وقد تكرّر ذلك، ولا مانع من أن يقصد أمر العصر احتمالاً لا جزماً، فإنّه حتى لو صلّى الظهر إلى أربع جهات، فكما لا يعتبر الجزم في العصر لتعدّد محتملاتها كذلك هنا.

"وما ذكره في الجواهر من الفرق بين الصورتين لا يتم".

والعمدة أنّه لا يعتبر الجزم بالنية، والجزم بالترتيب موجود، فما استظهره الماتن من الحكم بالصحّة في هذه الصورة هو الأظهر.

ويجـــوز أن يأتي بالثانية في كل جهة صلّى إليها الأولى إلى أن تتمم.

والأحوط اختيار الأوّل، ولا يجوز أن يصلّي الثانية إلى غير الجهة التي صلّى إليها الأولى، نعم إذا اختار الوجه الأوّل لا يجب أن يأتي بالثانية على ترتيب الأولى.

(مسألة 14): من عليه صلاتان -كالظهرين مثلاً- مع كون وظيفته التكرار إلى أربع، إذا لم يكن له من الوقت مقدار ثمان صلوات، بل كان مقدار خمسة أو ستة أو سبعة، فهل يجب إتمام جهات الأولى وصرف بقيّة في الثانية، أو يجب إتمام جهات الثانية وإيراد النقص على الأولى.

الأظهر الوجه الأوّل، ويحتمل وجه ثالث وهو التخيير، وإن لم يكن له إلا

مقدار أربعة أو ثلاثة فقد يقال يتعيّن الإتيان بجهات الثانية(1) وتكون الأولى قضاءً، لكن الأظهر وجوب الإتيان بالصلاتين وإيراد النقص على الثانية، كما في الفرض الأوّل، وكذا الحال في العشاءين، ولكن في الظهرين يمكن الاحتياط بأن يأتي بما يتمكّن من الصلوات بقصد ما في الذمّة فعلاً بخلاف العشاءين لاختلافهما في عدد الركعات.

---

(1) الكلام تارة فيما إذا لم يتمكّن بعد تعذّر الثمان إلا من الأربع وأخرى فيما إذا تمكّن مما فوق الأربع، والفرض الأوّل يأتي التكلّم فيه.

والكلام فعلاً فيما إذا تمكّن من أكثر من الأربع وأقلّ من الثمان، فماذا يفعل بهذا الزائد عن الأربع، فهل يجب اختيار الامتثال القطعي بالنسبة إلى الصلاة الأولى أو بالنسبة للثانية أو يتخيّر؟

قد يقال: بلزوم صرف الامتثال القطعي في العصر، لأنّه وقت الاختصاص لها، فإن وقتها الاختصاصي إن كان الطرف معلوماً أربع ركعات، ومع الشك ستة عشر ركعة أي أربع صلوات لأربع جهات، فلا يجوز الإتيان بصلاة الظهر إلا فيما قبل هذا الوقت.

إلا أن هذا لا دليل عليه، وما دلّ على وقت الاختصاص إنما يدلّ عليه بالنسبة إلى نفس الصلاة، وأما مقدّماتها العلميّة فهي للإحراز الذي ليس له وقت اختصاصي.

وقد يقال عكس ذلك كما اختاره الماتن وأنّه يصرف الامتثال القطعي في الظهر، لأن الظهر متقدّمة في الرتبة على العصر، فلا وجه لرفع اليد عن محتملاتها والاشتغال بالعصر بلا ضرورة تدعو إلى ذلك، فإن ذلك مخالفة للتكليف بلا عذر.

ولا مجال لأن يقال كذلك بالنسبة إلى العصر، لأنه إذا أتى بمحتملات الظهر واشتغل بمحتملات العصر، فإن عدم إتمامها يكون لعذر وهـو ضرورة ضيـق الوقت.

وهذا أيضاً بظاهره لا نعرف له وجهاً، لأنه لو دار الأمر بين فقدان إحدى الصلاتين للشرط وهو القبلة، فلماذا تُقدّم الأولى على الثانية، مع أن نسبة الاشتراط بالقبلة بالنسبة إليهما علـى حـد واحد، فلا بد وأن يحكم ابتداءً بالتخيير لتزاحمهما وعدم الأهميّة لأحدهما، وتقدّم الظهر رتبة لا أثر له إذا لم يكن وجوبها متقدّماً رتبةً.

والحاصل: أنّه يدور الأمـر بين الامتثالين القطعيين لهما، وفي مثل هذا المورد يحكم بالتخيير.

إلا أن المقام ليس من صغريات دوران الأمر بين الامتثالين القطعيين، لأن الحكم الواقعي في ظرف الجهل محفوظ،فهو مكلّف بالصلاتين معاً ولم يسقط ذلك واقعاً لجهله بالقبلة.

وحينئذٍ فالصلاة الأولى مختصة بالظهر والأخيرة مختصة بالعصر على كل حال، إما لأنه صلّى الظهر إلى جهتها الواقعيّة، أو لأن هذا وقتها الاختصاصي.

وأما المقدار المتوسط بينهما، فالمكلّف لا يتمكّن من إحراز الامتثال بالنسبة إلى كل منهما وإن كان التكليفان باقيين.

إلا أن القصور في مرحلة الامتثال، وحينئذٍ فماذا يفعل، فيدور الأمر بين أن يصلّي الظهر إلى طرف، ثم يصلّي الأطراف الأربعة للعصر، بتوهّم أن هذا امتثال قطعي للعصر.

إلا أنّه ليس كذلك، لأن الطرف الذي صلّى إليه العصر ولم يصل إليه الظهر على الفرض، إن كان إلى غير قبلة فهو غير مأمور بالصلاة إليه، وإن كان قبلة فهو أيضاً غير مأمور بها لأنّه لم يصلِّ الظهر إليه، فتبطل العصر فيه لفقد الترتيب.

فهذا الشق إذن لا يحتمل أن يكون امتثالاً لصلاة العصر من جهة الترتيب، وإن كان امتثالاً من جهة القبلة، فهذا الاحتمال ساقط.

والاحتمال الثاني بعكسه، وهو أن يصلّي الظهر إلى الأطراف الأربعة ثم يصلّي العصر، فيكون امتثال الظهر قطعياً وامتثال العصر احتمالياً، وهذا الاحتمال امتثال قطعي بالنسبة للظهر، وهو متمكّن منه فتقدّم الظهر.

وقد يقال: بأنّه ما هو المرجّح للظهر بعد الدوران، فيقال: بأن الظهر مأمور بها بأمرها النفسي من حيث أنها ظهر، ومأمور بها بأمر من جهة الترتيب، ففيها جهة النفسيّة والمقدّميّة، بخلاف العصر فإنّه ليس فيها إلا أمرها النفسي.

وفيه: بأنّ مقدّمة الواجب غير واجبة بالوجوب الشرعي، فلا وجوب غيري فيها ناشئ من أمر العصر، بل ليس إلا أمرها المختص، وحينئذٍ لا يبقى فرق بينها وبين العصر فلا مرجّح.

وعليه فالجهة الرابعة التي يأتي بها إذا ضمّها للظهر لا تكون مقدّمة للعصر حتى تجب، بل ربما تكون مفوّتة لها، وعليه فلا مرجّح، ومجرّد التقدّم الوجودي لا يرجح.

وعلى هذا فلا بد وأن يقال بالتخيير في المقدار الزائد بين صرفه للظهر أو للعصر.

نعم لا بد أن تكون العصر في غير الأخيرة، فلو صلّى الظهر مثلاً لجهات ثلاثة دون جهة واحدة، فعندما يشرع في العصر لا يجوز له أن يبدأها من الجهة التي لم يصل إليها الظهر، إذ لم يعلم حينئذً تفصيلاً ببطلان العصر، إما من جهة عدم القبلة أو عدم الترتيب، لأن الظهر حيث لم تقع إليها لم تقع إلى القبلة فتبطل.

والحاصل: أنّه لا يجوز له ذلك لأنّه لا يبقى امتثال العصر قطعياً لو اختار أن يجعله هو القطعي.

والحاصل أن الصور أربعة:

الصورة الأولى: أنّ المكلّف قد يكون متمكّناً من الموافقة القطعية لكلتا الصلاتين، فاللازم بحكم العقل تكرار الصلاتين أربع مرّات لتحصيل الموافقة القطعيّة، وقد تقدّم الكلام في كيفيّة التكرار.

الصورة الثانية: أنه قد يكون متمكّناً من الموافقة القطعيّة لإحدى الصلاتين، وقد تقدّم أنّه لا ترجيح لأحدهما ولا محذور من حيث الترتيب بينهما، فهما متزاحمان ومقتضى القاعدة هو التخيير.

الصورة الثالثة: أنّه قد لا يكون متمكّناً من الموافقة القطعيّة بالنسبة لكلتيهما، بل يتمكّن من الموافقة الاحتماليّة، ففي مثل ذلك لا يمكن صرف الوقت لا في الظهر فقط ولا في العصر فقط، فلا بد من الامتثال الاحتمالي، لأن وقت الاختصاص واجب والترتيب واجب.

ودليل الاختصاص دل على الاختصاص بالنسبة لذات الصلاة لا بالنسبة للمقدّمات العلميّة، فاحتمال الاختصاص بالنسبة للعصر في كل الجهات غير موجود، ولا فرق في ذلك بين عدد الجهات الذي يتمكّن منه، فإن الأخيرة مختصّة بالعصر والأولى مختصّة بالظهر، وبغير ذلك يعلم بالبطلان لفقدان الترتيب وفقدان الاختصاص، فلا تحصل الموافقة القطعيّة جزماً.

فبالنسبة إلى الصلاة الأولى والأخيرة هي للاختصاص، وأما الوسط فهل يجب صرف الوقت في الظهر أو في العصر أو يتخّير في هذا الوسط؟

الظاهر هو التخيير ما دام لا يتمكّن من الموافقة القطعيّة، لعدم ترجّح أحدهما على الآخر، والامتثال الاحتمالي بالنسبة لهما على حدٍّ سواء، نعم لا يصلّي العصر إلى جهة لم يصلّ إليها الظهر.

الصورة الرابعة: أن يتمكّن من الموافقة القطعيّة بالنسبة لصلاة الظهر فقط كما إذا لم يبق من الوقت إلا مقدار ست صلوات، ففي مثله يمكن أن يصلّي الظهر إلى أربع جهات، فقد حصل الامتثال القطعي ولكن لا يتمكّن من الامتثال القطعي بالنسبة للعصر، بل هو متمكّنٌ من الصلاة إلى جهتين، فهو امتثالٌ احتمالي، إذ لعلّ وقت الاختصاص بالنسبة للعصر في غير هاتين الجهتين، وفي غير ذلك لا تحصل موافقة قطعيّة حتى لو صلّى أربع جهات للعصر، فإن وقت الاختصاص وإن حصل إلا أنّ الترتيب غير معلوم، إذ لعلّ الظهر التي صلاّها إلى جهتين، هي في الجهتين الأخريين، فصلاة الظهر إلى جهتين والعصر إلى أربعة، إما الظهر باطلة لعدم وقوعها في الجهة الواقعيّة، أو العصر باطلة لفقد الترتيب.

والحاصل: أنّه في جميع الصوَر المحتملة إذا لم يصلِّ الظهر إلى أربعة لتكون موافقتها قطعيّة، لا يجزم بصحّة واحدة منهما، بل الامتثال كلّه احتمالي، وإذا دار الأمر بين الامتثال القطعي بالنسبة للظهر والامتثال الاحتمالي بالنسبة لهما، فالعقل يقدّم الامتثال القطعي بالنسبة لأحدهما على الامتثال الاحتمالي بالنسبة لهما معاً، فيتعيّن أن يصلّي الظهر إلى أربع جهات ويصلّي ما تبقّى للعصر.

(مسألة 15): من وظيفته التكرار إلى الجهات، إذا علم أو ظنّ بعد الصلاة إلى جهة أنها القبلة لا يجب عليه الإعادة ولا إتيان البقية(1)، ولو علم أو ظنّ بعد الصلاة إلى جهتين أو ثلاث أن كلها إلى غير القبلة، فإن كان فيها ما هو ما بين اليمين واليسار كفى(2)، وإلا وجبت الإعادة.

---

(1) أما عدم وجوب الإعادة إلى الجهة التي صلّى إليها فلأنها القبلة، ولا فرق بين كون الانكشاف علميّاً أو ظنيّاً، لأنه حجة في باب القبلة ولأن الإعادة من قبيل الامتثال عقيب الامتثال لا معنى له، لأن المفروض سقوط الأمر، لأنه أتى بالمأمور به بكل أجزائه وشرائطه.

وأما عدم وجوب الإتيان إلى بقيّة الجهات، فلأن هذه الجهات بمقتضى علمه أو ظنّه المعتبر ليست بقبلة.

(2) الكلام تارة في صغرى هذه المسألة وأخرى في كبراها:

أما صغرى هذه المسألة: وهي أنه هل من يصلّي لثلاث جهات متقاطعة يمكن أن ينكشف له بعد ذلك أن القبلة لم تكن بين اليمين و اليسار؟

فنقول: إنّ هذا الكلام غير معقول، لأن بين كل صلاة وصلاة أخرى على ما ذكرنا ربع دائرة تسعين درجة، وبين اليمين واليسار مائة وثمانون درجة، فإذا فرضنا الفصل ما بين المصلّي وبين القبلة فإن أقل من مائة وثمانين درجة كما هو المفروض، فإنه يصح حينئذٍ أن يقال أنه صلّى ما بين اليمين واليسار أي ما بين مائة وثمانين درجة في هذا البين، فيحكم بصحّة صلاته.

فصغرى هذا الفرع غير تامّة على إطلاقها، نعم يمكن أن يتصوّر ما أفاده الماتن (قده) فيما إذا صلّى إلى جهتين فقط، فيمكن أن تكون القبلة ليست ما بين اليمين واليسار، ويكون هو في الوسط الحقيقي، يعني متوجّهاً على نقطة الجنوب مثلاً، فصغرى المسألة فيما إذا صلّى إلى ثلاث جهات غير معقولة، أما إذا صلّى إلى جهتين فالصغرى معقولة.

أما بحسب الكبرى، فإنه بناءً على ما ذكرناه من أنّه عند تردّد القبلة بين جهات، وعدم إمكان تعيين القبلة حتى بالظن أي التحرّي، فإنّه حينئذٍ يكفي الصلاة إلى جهة واحدة لقوله (عليه السلام): (يجزي المتحيّر..)، فبناءً على هذا فما أفاده الماتن (قده) صحيح.

وأما بناءً على ما سلكه المشهور وتابعهم الماتن (قده) عليه من أن وجـوب الصلاة إلى أربعة جهات، فمقتضى ذلك الاغتفار حينئذٍ بمقدار خمسة وأربعين درجة أي ثمن الدائرة، فلا عبرة بوقوع القبلة فيما بين اليمين واليسار، وإن كان ما بين اليمين واليسار قبلة، لكن لغير هذا الشخص الذي وظيفته الصلاة إلى عدّة
جهات، لأن هذا الشخص قبلته فيما بين خمسة وأربعين درجة في هذا البين ـ الوسط ـ، وأما الزائد عليه فلا دليل على الاغتفار، فبناء على هذا فالاجتزاء بمثل هذه الصلاة مشكل جداً.

فما أفاده الماتن مبتن على ما مسلكنا لا على ما سلكه المشهور وذهب إليه هو (قده).

(مسألة 16): الظاهر جريان حكم العمل بالظن مع عدم إمكان العلم والتكرار إلى الجهات مع عدم إمكان الظن في سائر الصلوات غير اليوميّة، بل غيرها مما يمكن فيه التكرار كصلاة الآيات وصلاة الأموات وقضاء الأجزاء المنسيّة وسجدتي السهو، وإن قيل في صلاة الأموات بكفاية الواحدة عند عدم الظن مخيراً بين الجهات أو التعيين بالقرعة، وأما فيما لا يمكن فيه التكرار كحال الاحتضار والدفن والذبح والنحر فمع عدم الظن يتخيّر والأحوط القرعة (1).

---

(1) ذكر هنا عنوانين:

الأوّل: الصلوات غير اليوميّة؛ والثاني: غير الصلوات، وعطف الأمثلة وخلط بينها.

والحاصل: أنّه تارةً يفرض أن المكلّف كان ظاناً بالقبلة ومتحيّراً، فالظاهر حينئذٍ أنّه لا يفرّق بين الصلوات اليوميّة وغيرها مما يعتبر فيه الاستقبال، ففي جميع ذلك إذا تحرّى المكلّف في تعيين القبلة، فإطلاق الدليل يقتضي ترتيب آثار القبلة لأنّه غير مختّص بالصلاة، بل شاملٌ لها ولغيرها، لقوله (عليه السلام): (يجزي المتحيّر أبداً) وأخرى يفرض أن المكلّف لم يحصل له ظن، بل القبلة مرددة عنده بين الجهات، ففي مثل هذا قد يقال: أن وجوب الصلاة إلى أربع جهات، هذا قد ثبت برواية خراش وموردها هو الصلوات اليوميّة، فالتعدّي عن موردها إلى غيرها لا وجه له أصلاً.

ولكن الصحيح في المقام أن يقال: أن غير الصلاة من الأمور التي ذكرناها، قد يكون الواجب فيها استقبال نفس الشخص، وقد يكون أمراً آخر غير استقبال نفس الشخص.

فإذا فرضنا أن المطلوب هو توجّه نفس الشخص كصلاة الأموات بناءً على أنّها صلاة، وكذا سجدتا السهو وقضاء الأجزاء المنسيّة ونحو ذلك، فلا مانع من التمسّك بصحيحة زراره في قوله (عليه السلام): (يجزي المتحيّر)، لأنها مطلقة، فيكفي التوجّه إلى جهة واحدة، والتكرار لا بأس به فيما أمكن فيه التكرار.

وأما إذا فرضنا أن المطلوب توجيه شيء آخر غير نفس المكلّف كالميّت والمحتضر والذبيحة والنحر ونحوه، ففي مثل هذا لا يمكن التمسّك بصحيحة زرارة (يجزي المتحيّر) لأن الحكم في الصحيحة ثابت لتوجيه نفس المكلّف لقوله (عليه السلام): (يجزي المتحيّر أينما توجّه) أي هو لا أينما وجّه شيئاً آخر، فالرواية قاصرة الشمول لمثل هذا المورد فما هو المتّبع فنقول:

أما بالنسبة لدفن الميّت فحيث أنّه يجب دفنه وتوجيهه إلى القبلة، وحيث أن الامتثال القطعي غير ممكن، وحيث أن الاحتياط غير ممكن أيضاً، وحيث أن المخالفة القطعيّة لا تجوز بأي نحو كان، فتصل النوبة إلى الامتثال الاحتمالي لا محالة، ومقتضاه الحكم بالتخيير، أي توجيهه إلى أي طرف.

وكذا الحال بالنسبة للمحتضر.

أما بالنسبة للذبيحة ونحوها فإن كان دليل وجوب الاستقبال فيها مطلقاً ولم تكن ضرورة إلى الذابح لم يجز الذبح، للشك في الاستقبال، فاللازم تأخير الذبح.

ولكن الروايات الصحيحة وإن كان بعضها مطلقاً، ولكن بعضها الآخر مقيّد، حيث أخذ في بعضها عنوان التعمّد موضوعاً للحرمة كقوله (عليه السلام) بالمضمون:
(إذا لم تذبح إلى القبلة متعمّداً فلا تأكله)، فيفهم منها ومن أمثالها أنّه لو ذبح إلى غير القبلة نسياناً أو غفلةً عن

الحكم أو الموضوع أو جهلاً كما في المقام.

فحينئذٍ لا يقال أنّه تعمّد الذبح إلى غير القبلة، بل إن ما وقع إلى غير القبلة لم يكن عن عمد جزماً، فالدليل قاصر الشمول عن اعتبار الاستقبال في هذا الحال، فالظاهر جـواز الذبح إلى أي طرف شاء.

وأما احتمال القرعة في هذه الموارد كما عن بعضهم فلا أساس له، لأنّ أدلّة القرعة إنما هي في موارد حقوق الناس، وأما الحقوق الإلهيّة في الشبهات الحكميّة أو الموضوعيّة فلا معنى فيها لدليل القرعة، بل المرجع إلى الأدلّة أو الأصول.

(مسألة 17): إذا صلّى من دون الفحص عن القبلة إلى جهة غفلةً أو مسامحة يجب إعادتها إلا إذا تبيّن كونها القبلة مع حصول قصد القربة منه(1).

---

(1) ذكر السيد الأستاذ (قده) أن هذه المسألة يأتي الكلام فيها في بحث الخلل في القبلة عند تعرّض الماتن لها.

الصلاة الواجبة في الأصل وتوابعها

فصـلٌ

فـيما يستقبـل لـه

يجب الاستقبال في مواضع:

أحدها: الصلوات اليوميّة(1) أداءً وقضاءً،

---

(1) هذا الحكم متسالم عليه عند عامة المسلمين بل هو إجماعهم، وضروري كما قيل.

ويدلّ عليه قوله تعالى: {فولّ وجهك شطر المسجد الحرام..الآية}[1] وغيرها بضميمة الروايات الواردة في تفسيرها وأنها وردت في الصلوات اليوميّة، حيث كان (صلى الله عليه وآله) يصلّيها إلى بيت المقدس ثم نسخ بهذه الآيات.

والمسألة من الواضحات خصوصاً بملاحظة الروايات الكثيرة في الأبواب المتفرّقة في حكم الصلاة إلى غير القبلة متعمّداً أو جاهلاً، وصحيح (لا تعاد الصلاة) حيث عدّ القبلة مما تعاد منه الصلاة وغير ذلك.

هذا بالنسبة لأداء الصلاة.

وأما بالنسبة لقضائها فالأمر أيضاً ظاهر، لأن القضاء هو الإتيان بالصلاة على ما هي عليه، غايته خارج الوقت مع التحفظ على جميع شرائطها الأخرى.

ويدلّ عليه صحيح زراره الآتي: (لا صلاة إلاّ إلى القبلة)[2]، حيث نفى تحقّق حقيقة الصلاة بدون القبلة أداءً كانت أو قضاءً، وهذه الأدلّة تعم جميع الصلوات الواجبة بلا اختصاص لها باليوميّة بمقتضى إطلاقها.

وتوابعها من صلاة الاحتياط للشكوك(1)، وقضاء الأجزاء المنسية (2)،

---

(1) لا ينبغي الإشكال في وجوب الاستقبال لصلاة الاحتياط، لأنّ تشريعها إنما هو لأجل احتمال النقص في الصلاة، فتكون هي متمّمة لها، سواءٌ قلنا بأنّها جزء منها أو عمل مستقل، فإنّ تشريعها لتدارك النقص، فلا بد من كونها واجدة لشرائط الصلاة، إذ لو أتى بها إلى غير القبلة، فلا يحصل الجزم بالصلاة وفراغ الذمة ولا تكون صلاة احتياط.

وكونها على تقدير عدم نقص الصلاة نافلة، فلا يضر باشتراطها بالقبلة، حتى لو قلنا بعدم شرطيّة القبلة في النافلة، لأنّ فرض وقوعها نافلة مع عدم النقص إنما هو في فرض صحّتها على كل تقدير، أي أنّ الصلاة الواجدة للشرائط التي فيها قابليّة تتميم الصلاة على تقدير نقصها مثل هذه الصلاة، تكون نافلة مع عدم نقص الفريضة، ومعلوم أنّها حينئذٍ لا بدّ من كونها جامعة لشرائط الفريضة ومنها القبلة.

(2) ويعتبر الاستقبال أيضاً في الأجزاء المنسيّة، لأنّ الظاهر من أدلّة قضائها الإتيان بها بما أنّها جزء صلاتي، لا بما أنّها واجب مستقلٌ، فهي جزء للصلاة وقع في غير محلّه، فلا بُدّ من مطابقتها للجزء الفائت بجميع خصوصيّاته ومنها القبلة.

بل وسجدتي السهو(1)، وكذا فيما لو صارت مستحبة بالعارض، كالمعادة جماعةً أو احتياطاً(2)، وكذا في سائر الصلوات الواجبة كالآيات، بل وكذا في صلاة الأموات.

---

(1) سجدتا السهو حسبما يظهر من رواياتها أجنبية عن الصلاة فلو تركهما عمداً لا تبطل الصلاة، وإن كان يجب الإتيان بهما إلا أنّه وجوب مستقل، بل في بعض الروايات أن هذه السجدة إرغام لأنف الشيطان لأن أصل السهو منه، فلا دليل على اعتبار الاستقبال فيها لأنها ليست من الصلاة في شيء.

نعم عن بعض الروايات: (أن النبي (صلى الله عليه وآله) سها فاستقبل القبلة وكبّر وهو جالس ثم سجد سجدتين)، وهذه لو سلّمت سنداً ومتناً من حيث تجويز السهو عليه (صلى الله عليه وآله) فلا تدلّ على المطلب، بل غايته أنه استقبل حال السجدتين، واستقبال القبلة حسن على كل حال.

(2) فإن الاحتياطيّة لا بُدّ فيها من الاستقبال لأنّه مقتضى كونها احتياطيّة.

وأما المعادة فكذلك لأنّ الإعادة هي الوجود الثاني للطبيعة، فلا بد فيها من اعتبار جميع ما اعتبر في الأولى الواجبة وإلا لما كانت إعادة، بل في بعض الروايات إعادة الصلاة جماعة، وأن الله يختار أحبهما إليه، وهذا يدلّ على كونهما كليهما صحيحتين في أنفسهما.

وأما صلاة الأموات فلا يتم الاستدلال لها بالصحيحة المذكورة، لأنها ليست بصلاة كما تقدّم في الأموات.

نعم يكفينا في اعتبار الاستقبال فيها عدّة روايات تقدّمت في مبحث الجنائز.

<[if!supportFootnotes]!>

<[endif]!>

الهوامش

1 سورة البقرة الآيات: 144ـ149ـ150.

2 الوسائل م 3 كتاب الصلاة ب 9 القبلة ح2 وب10 منه ح 2.

الكلام في النافلة

ويشترط في صلاة النافلة في حال الاستقرار لا في حال المشي أو الركوب ولا يجب فيها الاستقرار والإستقبال وإن صارت واجبة بالعرض بنذرٍ ونحوه (1).

---

(1) الكلام في النافلة في مقامين:

المقام الأوّل: فيما لو صلاّها حال الاستقرار، وهنا يتكلّم في مرحلة المقتضي وأنه هل هناك ما يدل على وجوب الاستقبال فيها أو لا، وأخرى في مرحلة المانع.

أما الجهة الأولى: فقد نسب إلى المشهور اعتبار الاستقبال في النافلة في حال الاستقرار، وعن الذكرى أنه نسب إلى كثيرٍ منهم عدم الاعتبار وأنه مختص بالفريضة، وظاهره عدم تحقّق الشهرة وأن المسألة ذات قولين.

وقد استدلّ لاعتبار الاستقبال فيها بأدلّة:

الدليل الأوّل: أن العبادات توقيفية تتوقّف على التشريع من صاحب الشرع، ولم ينقل عنه (صلى الله عليه وآله) وعن غيره الصلاة إلى غير القبلة حال الاستقرار، فلم تحرز المشروعيّة، والأصل عدمها.

وجوابه: أنّه في موارد دوران الأمر بين شرطيّة شيء وجزئيّته أو عدمهما، فالأصل عدمهما، والتقييد يحتاج إلى دليل، فلا نحتاج إلى إثبات أنه (صلى الله عليه وآله) صلّى لغير القبلة، بل يكفينا الأصل.

الدليل الثاني: أنه بعدما ثبت اعتبار القبلة في الفريضة، يستكشف اعتبارها على الإطلاق حتى في النافلة أيضاً بحسب الفهم العرفي، لأن الوجوب والاستحباب حكمان لموضوعٍ واحد، فإذا بيّن المولى كيفيّة الموضوع الواجب ثم حكم باستحباب هذا الموضوع يفهم العرف أن ذلك الموضوع بعينه هو المستحب بجميع أجزائه وشرائطه.

غايته أن الاختلاف بينهما بالوجوب والاستحباب، والحقيقة واحدة ولذا لا نحتاج في إثبات خصوصيّات النافلة وشرائطها من الظهور ونحوه إلى دليل، بل نكتفي باعتبار ذلك في الفرائض.

وهذا الوجه تام لا بأس به، إذا لم يدل دليل في خصوص مورد على أن النافلة تختلف عن الفريضة.

الدليل الثالث: قوله (عليه السلام) في صحيحة زرارة: (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة)[1]، حيث عدّ منها القبلة فهي مما تُعاد منها الصلاة، والحديث مطلق.

ولكن هذا الاستدلال لا يتم، لأنّ الحديث المذكور غير ناظر إلى تشريع اعتبار هذه الأمور في الصلاة، ليكون له إطلاق يقتضي عموم الاعتبار للنافلة، بل قد فرض فيه أنّ هذه الأمور مفروغ عن اعتبارها، وهو في مقام بيان أن أجزاء الصلاة وشرائطها كلّها معتبرة في حال الذكر فقط دون النسيان، ماعدا هذه الخمسة، فإنها معتبرة على وجه الإطلاق.

الدليل الرابع: وهو أوجه دليل، صحيحة زراره عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: (لا صلاة إلاّ إلى القبلة قال قلت: أين حدّ القبلة؟ قال: ما بين المشرق والمغرب قبلة كلّه، قال قلت: فمن صلّى لغير القبلة أو في يوم غيم في غير الوقت قال: يعيد)[2].

فيدعى أنّه بإطلاقه دلّ على أنّ طبيعي الصلاة تنتفي بلا قبلة وأنّ القبلة مقومة، غاية الأمر علمنا من الخارج أنّ الاستقبال مختص بحال التمكّن، وبالنسبة للنافلة في غير حال الاستقرار، فإنّ هذا أيضاً خرج، وفيما عدا ذلك فطبيعة الصلاة منفيّة إلى غير القبلة بلا فرق بين الفريضة والنافلة.

وأورد على الاستدلال بهذه الصحيحة بإيرادين:

الإيراد الأوّل: اختصاص ذيلها بالفريضة لوجوب الإعادة بمقتضى قوله: (يعيد) فيمن صلّى لغير القبلة أو في غير الوقت، مع أنّ النافلة ليس لها وقت، وليست مما تجب فيها الإعادة لو صلاّها إلى غير القبلة.

إلا أنّ هذا الاعتراض واضح الدفع، لأنّ قوله (يعيد) ليس وجوباً مولوياً حتى يختص بالفريضة، بل هو إرشاد إلى الفساد، مع الإخلال بالقبلة، فيشمل النافلة إذ ليس هنا وجوب جديد، بل إذا صلّى لغير القبلة فالحكم الأوّل باقٍ، فقوله (يعيد) ليس إنشاء وجوب أصلاً.

ومع التنـزّل فالذيل سؤال آخر من زرارة، لا دخل له بالحكم المذكور في الصدر، وهو نفي الطبيعة عن الصلاة لغير القبلة، فلا يكون موجباً لتقييد كلام الإمام في الصدر بالفريضة، فهذه المناقشة غير تامة.

الإيراد الثاني: ما ذكره المحقّق الهمداني وأصرّ عليه، وحاصله: أنّه تجوز النافلة اختياراً بلا استقبال في الجملة، وإيقاع الصلاة مستقرّاً أو ماشياً أو راكباً كفعلها اختياراً أو اضطراراً أو جالساً، إنما هو من أحوال كل صلاة، التي هي النكرة في سياق النفي، أي من أحوال أفراد العام، لا من أفراده حتى يقال خرجت النافلة حال المشي والركوب عن تحت العام وبقي الباقي تحت حكمه.

فخروج بعض الأفراد في الجملة أي بعض أحواله، كاشف عن عدم اندراج هذا الفرد في موضوع حكم العام أو كون الموضوع مقيّداً بغير هذه الحالة.

فيستكشف من جواز النافلة بغير القبلة ماشياً، كون المراد بـ (لا صلاة)، إما الصلاة الواجبة أو الصلاة المقيّدة بحال الاستقرار، كما أنّ صحة الصلاة بلا استقبال لدى الضرورة، كاشفة عن أن المراد بها في حال التمكّن من الاستقبال لا مطلقاً، وليس تقييدها بحال الاستقرار أولى من تقييدها بالفريضة، بل الثاني هو الأولى إن لم نقل بأنّه المتعيّن بمقتضى القرائن الداخليّة والخارجيّة.

ثم ذكر إشكالاً ودفعه:

وحاصل الإشكال: أنّ خروج الفرد في بعض أحواله عن حكم العام لا يقتضي إلا رفع اليد عن الحكم بالنسبة إلى ذلك الفرد في تلك الحالة لا مطلقاً، كما لو ورد الأمر بإكرام كل عالم، وعلم من الخارج أن زيداً العالم لا يجب إكرامه في يوم الجمعة، فإنّ هذا لا يقتضي إهمال الحكم بالنسبة إليه رأساً، أو تقييد موضوع وجوب الإكرام بالنسبة إلى كل عالم بغير يوم الجمعة.

وَدَفَعَ الاعتراض: بأن هذا إنما هو فيما يستتبع العموم إطلاق أحوالي بقاعدة الحكمة ونحوها كما في المثال المذكور لا في مثل المقام، فإن إكرام كل عالم بمقتضى عمومه لا يدل إلاّ على وجوب إكرام كل عالم في الجملة وهذا موجبة جزئيّة، وهذا لا ينافي عدم وجوب إكرام بعضه أو جميعه في بعض الأحيان، إذ لا مناقضة بين الإيجاب الجزئي والسلب الجزئي، وإنما ينافي إطلاق وجوبه المستفاد من دليل الحكمة على تقدير جريان مقدّماته، فيكون إكرام كل عالم بضميمة قاعدة الحكمة بمنـزلة ما لو قال: أكرم كلهم مطلقاً، فخروج البعض في بعض أحـواله تخصيص لعمومه الأحوالي المستفاد من قاعدة الحكمة، لا عمومه الأصلي الوضعي.

وهذا بخلاف ما نحن فيه، فإن عمومه الأحوالي، نشأ من تسليط النفي على طبيعة كل فردٍ فردٍ على الإطلاق، فلا يمكن التفكيك، لأنّ صحّة بعض الأفراد في الجملة يناقض كون النفي مسلطاً على ماهيّته من حيث هي.

هذا حاصل كلامه.

ويرد عليه أولاً: أنّه على عظمته وجلالته ودقّته وتحقيقه قد اشتبه عليه الأمر بين الجواهر والأعراض.

فإن الأمر في الجواهر كما ذكر، وتعدّد الحالات لا يوجب تعدّد الفرد مهما كثرت الحالات، لأنّ الفرد معروض واحد.

وأما العرضي فإنه يختلف باختلاف المكان والزمان والفاعل وجوداً ويتعدّد أفراداً، لأن العرض عندما يوجد، فإذا عرضته حالة أخرى ينعدم ويوجد عرض آخر وهكذا.

فقوله (عليه السلام) (.. لا صلاة..) بأي معنى فسّرناه سواءً بنفي الطبيعة أو بنفي كل فرد، فإن كل صلاة من النافلة فردٌ والنافلة حال السير قد خرجت عن العموم، فتبقى النافلة حال الاستقرار تحته لأنها فرد آخر، وليس هذا من موارد طروء حالتين على فرد واحد، لأن هذا في العرض غير معقول.

ويردُ عليه ثانياً: أن دعوى أن النفي الوارد على الطبيعة يراد به النكرة، هذا لم يدل عليه دليل، لأن الألفاظ موضوعة للأجناس والطبائع، لا للأفراد على نحو النكرة.

وحينئذٍ فلا يتم ما ذكره، فدلالة الصحيحة على اعتبار الاستقبال في النافلة حال الاستقرار تامة.

الدليل الخامس: قوله تعالى: {فولِّ وجهكَ شطر المسجد الحرام}[3]، ومقتضى الإطلاق أنّ الاستقبال معتبر مطلقاً، وكون الآية وصحيحة زراره الآتية في الفريضة موردٌ، لا يخصص الحكم لأن المورد لا يخصص الوارد.

وفيه: أنّ النبي (صلى الله عليه وآله) كان يصلّي لغير الكعبة كما يستفاد من الآية، فوجّهه تعالى إلى المسجد الحرام، فلا يستفاد منها إلا وجوب الاستقبال في موردها وهو الفريضة دون النافلة.

إذ قوله تعالى: {وحيث ما كنتم فولّوا وجوهكم شطره }[4]، لا يراد به جميع حالات المكلّف قطعاً، بل ناظرة إلى أنّ ما يعتبر فيه الاستقبال لا بد من أن يستقبل فيه إلى المسجد الحرام، فهي لبيان ما يستقبل بعد الفراغ عما يستقبل به.

فالتعميم للنافلة يحتاج إلى أن يثبت من الخارج بغير الآية أن النافلة يعتبر فيها الاستقبال، وهو أوّل الكلام.

هذا حاصل الكلام في المقتضي، وقد تحصّل أن المقتضي للاستقبال في النافلة حال الاستقرار تام.

ويقع الكلام في المانع: وهو ما يدّعى دلالته على عدم الاستقبال، كما اختاره المحقّق الهمداني وفاقاً لما يستفاد من إطلاق متن الشرائع حيث قال: (وأما النوافل فلا يعتبر فيها الاستقبال) بعد ما ذكر أن مقتضى القاعدة اشتراك الفريضة والنافلة في جميع الأجزاء والشرائط لولا قيام الدليل على جواز النافلة بلا استقبال.

وهذه الأدلّة أمور:

الدليل الأوّل: صحيحة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) أنّه قال: (استقبل القبلة بوجهك، ولا تقلب بوجهك عن القبلة، فتفسد صلاتك، فإن الله عزّ وجل يقول لنبيّه في الفريضة {فولّ وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولّوا وجوهكم شطره })[5]، بدعوى أن ظاهرها اختصاص الحكم بالفريضة لأجل التقييد في كلام الإمام.

وفيه: أنّ الرواية وإن كانت صحيحة السند ورواها المشايخ الثلاثة، إلا أنها أولاً: لم ترد في الاستقبال، بل في استقبال الوجه وعدم تقلّبه عن القبلة بعد الفراغ عن التوجه إليها، لقوله تعالى {قد نرى تقلّب وجهك في السماء}[6].

فإنه تارةً: يتكلّم في أنّ نفس الصلاة هل يعتبر فيها بأجزائها وشرائطها الاستقبال أو لا؟ وأخرى: في أنّ الإلتفات أثناء الصلاة وإن لم يكن حال انشغاله بجزء منها، هل هو قاطع للصلاة أو لا؟ وهذا بحثٌ آخر.

ولا منافاة بين كون شيء شرطاً بالنسبة لأجزاء الصلاة ولا يكون عدمه قاطعاً لها كالاستقرار، فإنه شرطٌ في جميع أجزائها، ولكن تحريك البدن ليس من القواطع إذا لم يكن منشغلاً بأجزاء الصلاة حال التحريك، وأما الالتفات إلى الخلف ولو لم يكن مشغولاً بأجزاء الصلاة فهو بنفسه من القواطع، فإنه يمنع عن التحاق الأجزاء اللاحقة بالأجزاء السابقة.

هذا ما دلّت عليه الرواية وهو أجنبي عن الاستقبال.

ويرد على الاستدلال بها ثانياً: أنه مبني على القول بمفهوم الوصف.

ومفهوم الوصف وإن كان حجة ولكن لا بمعنى حجيّة مفهوم الشرط المستفاد منه اختصاص الحكم بمورد الشرط وأنه ينتفي عند الانتفاء، بل مفهوم الوصف يستفاد منه أن الحكم غير ثابت للطبيعة المطلقة، وإلا لكان القيد لغواً.

فأما أن الحكم ينتفي بانتفاء هذا القيد فلا، إذ يمكن أن يكون فرد آخر من الطبيعة مشتركاً مع هذا الفرد المقيّد في الحكم، مع أن الهمداني نفسه لا يقول بحجيّة مفهوم الوصف، ومع ذلك استدلّ به على اختصاص الحكم بالفريضة، وأنه ينتفي إذا كانت الصلاة نافلة.

الدليل الثاني: ما رواه محمد بن ادريس في آخر السرائر عن كتاب الجامع للبزنطي صاحب الرضا (عليه السلام) قال: (سألته عن الرجل يلتفت في صلاته هل يقطع ذلك صلاته؟ قال: إذا كانت الفريضة والتفت إلى خلفه فقد قطع صلاته فيعيد ما صلّى ولا يعتدّ به، وإن كانت نافلة لا يقطع ذلك صلاته ولكن لا يعود)[7].

وهذه الرواية معتبرة، لأن طريق الحميري وإن لم يثبت لأنّ فيه عبد الله بن الحسن الذي لم يرد فيه توثيق، إلا أنّ رواية السرائر صحيحة، لأن روايات ابن إدريس متواترة حيث أنه لا يعمل بأخبار الآحاد.

ولكن مع ذلك لا يمكن الاستدلال بها، لأنها واردة في قاطعية الإلتفات وعدمها لا في شرطيّة الاستقبال، ولا مانع من الالتزام بأن الالتفات في النافلة لا يبطلها، وهذا بحثٌ آخر لا علاقة له ببحث الاستقبال.

الدليل الثالث: ما في تفسير العيّاشي عن زرارة قال: (قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): الصلاة في السفر في السفينة أو المحمل سواء؟ قال: النافلة كلها سواء تؤمي إيماء أينما توجّهت دابتك وسفينتك، والفريضة تنـزل لها عن المحمل إلى الأرض إلا من خوف، فإن خفت أومأت، وأما السفينة، فصلّ فيها قائماً وتوخّ القبلة بجهدك، فإنّ نوحاً قد صلّى فيها قائماً متوجّهاً إلى القبلة وهي مطبقة عليهم، قال: قلت: وما كان علمه بالقبلة فيتوجهها وهي مطبقة عليهم؟ قال:كان جبرائيل (عليه السلام) يقوّمه نحوها، قال: قلت: فأتوجّه نحوها في كل تكبيرة؟ قال: أما النافلة فلا، إنما تكبّر على غير القبلة الله أكبر، ثم قال: كل ذلك قبلة للمتنفّل أينما تولوا فثمّ وجه الله)[8].

حيث يستفاد منها أن حكم النافلة غير مختص بالسفينة، لأن جعل الحكم المذكور لكل متنفّل مطلقاً، فالإنصاف أن دلالة الرواية قويّة.

إلا أن سند الرواية ضعيف، لأن إسناد العياشي إلى زرارة قد حذفت أسانيده للاختصار، فهي مجهولة وملحقة بالمراسيل، والذي حذف الأسانيد هو الذي استنسخ كتاب العياشي باعتقاده أن هذه خدمة للاختصار، ولكنّه غفر الله له قد أضرّ كثيراً.

والمتحصل أن مقتضى الأصل الأولي بحسب الروايات هو لزوم الاستقبال في الصلوات كلها، لقوله (عليه السلام) في صحيحة زرارة المتقدّمة: (لا صلاة إلا إلى القبلة) فإذا دلّ الدليل على عدم اعتبار الاستقبال في مورد يقتصر عليه، هـذا حال النافلة في حال الاستقرار.

النافلة في حال السفر راكباً

وأما المقام الثاني

وهو النافلة في حال السير راكباً أو ماشياً، سفراً أو حضراً

ففيها مسائلٌ أربعة:

المسألة الأولى: النافلة حال السفر راكباً، وفي مثل ذلك تصح الصلاة وإن كانت لغير القبلة، لعدّة روايات مستفيضة وفيها ما هو معتبر.

منها: صحيحة محمد بن مسلم قال: (قال لي أبو جعفر (عليه السلام): صلّ صلاة الليل والوتر والركعتين في المحمل)[9].

وصحيحة الحلبي: (أنه سأل أبا عبد الله (عليه السلام) عن صلاة النافلة على البعير والدابة فقال: نعم حيث كان متوجهاً وكذلك فعل رسول الله (صلى الله عليه وآله))[10]، فإنها واضحة في عدم اعتبار القبلة.

ومنها: موثّقة سماعة قال: (سألته عن الصلاة في السفر (إلى أن قال): وليتطوّع بالليل ما شاء إن كان نازلاً، وإن كان راكباً فليصلِّ على دابته وهو راكب ولتكن صلاته إيماءً، وليكن رأسه حيث يريد السجود أخفض من ركوعه)[11].

ومنها: صحيحة يعقوب بن شعيب قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يصلّي على راحلته، قال: يؤمي إيماءً يجعل السجود أخفض من الركوع.. الحديث)[12].

ومنها: صحيحة حمّاد بن عيسى قال: سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: (خرج رسول الله (صلى الله عليه وآله) إلى تبوك فكان يصلّي على راحلته صلاة الليل حيث توجّهت به ويؤمي إيماءً)[13].

فهذه الروايات واضحة الدلالة على عدم لزوم الاستقبال، ولكن في بعضها لزومه حال التكبير وهي:

صحيحة عبد الرحمن بن أبي نجران قال: (سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن الصلاة بالليل في السفر في المحمل، قال: إذا كنت على غير القبلة فاستقبل القبلة ثمّ كبّر وصلِّ حيث ذهب بك بعيرك، قلت: جعلت فداك في أوّل الليل؟ فقال: إذا خفت الفوت في آخره)[14].

وبإزائها رواية الحلبي الدالة على عدم اعتبار ذلك صريحاً وهي: (أنه سأل أبا عبد الله (عليه السلام) عن صلاة النافلة على البعير والدابة فقال: نعم حيث كان متوجهاً وكذلك فعل رسول الله (صلى الله عليه وآله)).

وزاد في الكافي: (قلت: على البعير والدابة، قال: نعم حيث ما كنت متوجّهاً، قلت: أستقبل القبلة إذا أردت التكبير، قال: لا ولكن تكبّر حيث ما كنت متوجّهاً وكذلك فعل رسول الله)[15].

إلاّ أنّ سند هذه الرواية ضعيف بمحمد بن سنان، وإن كانت بطريق الشيخ صحيحة لوجود غيره في عرضه وهو علي بن النعمان، ولكن طريق الشيخ ليس فيه الذيل الذي في رواية الكافي، فلا تعارض صحيحة عبد الرحمن.

إلا أنّه مع ذلك لا نقول باعتبار الاستقبال حال التكبير، لأنّ الروايات الكثيرة التي ذكرناها وغيرها في مقام البيان، فيبعد أن يكون ذلك معتبراً ومع ذلك سكتت عنه.

على أنّه لا تقييد في باب المستحبات لأنّ القاعدة تقتضي عدم التقييد، لأنّنا إنما نحمل المطلق على المقيّد إذا كان الحكم إلزامياً، وأما إذا كان غير إلزامي فلا والإطلاق يكون متبعاً، وقد بيّنا وجه ذلك في الأصول، فيحمل هذا القيد أي في حال التكبير على الأفضليّة، ولعلّه لأجل ذلك لم يُنقل الخلاف في المسألة، فلم نر من يفتي باعتبار الاستقبال حال التكبير، وبعده يكون مخيّراً.

النافلة حال السفر ماشياً

المسألة الثانية: الصلاة حال السفر ماشياً، وهي أيضاً كسابقاتها لا يعتبر فيها الاستقبال، ويدلّ على ذلك:

صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (لا بأس بأن يصلّي الرجل صلاة الليل في السفر وهو يمشي، ولا بأس إن فاتته صلاة الليل أن يقضيها بالنهار وهو يمشي يتوجّه إلى القبلة ثم يمشي ويقرأ، فإذا أراد أن يركع حوّل وجهه إلى القبلة وركع وسجد ثمّ مشى)[16].

إلا أن هذا القيد الأخير وهو التوجه حال الركوع أيضاً يحمل على الأفضليّة لما تقدّم، ولأن الصلاة مستقراً بجميع أجزائها أفضل من الصلاة ماشياً كما صرّح بذلك في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي الحسن (عليه السلام) قال: (سألته عن صلاة النافلة في الحضر على ظهر الدابة إذا خرجت قريباً من أبيات الكوفة، أو كنت مستعجلاً بالكوفة، فقال: إن كنت لا تقدر على النزول وتخوّفت فوت ذلك إن تركته وأنت راكب فنعم، وإلا فإن صلاتك على الأرض أحبّ إليّ)[17].

فلا يدل ذيل صحيحة معاوية على التقييد، بل يحمل على الأفضل بقرينة هذه الصحيحة بمناسبة الحكم والموضوع، وأن الحكم لأجل التخفيف، وبقرينة صحيحة يعقوب بن شعيب المتقدّمة قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يصلّي على راحلته، قال: يؤمي إيماءً وليجعل السجود أخفض من الركوع)، وخبره الآخر: (قلت: يصلّي وهو يمشي، قال: نعم يؤمي إيماءً وليجعل السجود أخفض من الركوع)[18].

فإن الأمر بالإيماء ليس للوجوب، لأنه في مقام توهّم الخطر فيدل على إباحته، فهي دالة على عدم لزوم الاستقرار والتوجه حال الركوع.

بقي هنا بحث

وهو أنه لو صلّى على الدابة أو ماشياً في حال السفر إلى غير القبلة استثناءً مما دلّ على وجوب التوجه إليها، فهل معنى ذلك سقوط اشتراط القبلة في الأحوال المذكورة أو الانتقال إلى بدل تجري عليه أحكام القبلة كرأس دابته أو الجهة التي تتوجّه إليها دابته؟ بدعوى أن قوله تعالى: {فأين ما تولّوا وجوهكم][19] يحتمل أن يراد به المشي، فيكون الطرف الذي يسير إليه هو دابته.

لا يبعد أن يكون المشهور بين المتأخّرين أن دليل الاستثناء تخصيصٌ في دليل الاستقبال، فيسقط الاستقبال في الأحوال المذكورة تخصيصاً، وليست له بعد ذلك وجهة خاصة، والعبارات في الروايات التي تضمّنت أن قبلة الراكب مقعده، أو قبلته رأس دابته ونحو ذلك، محمول على إرادة بيان الرخصة في الترك، والبقاء على حاله الغالب من غير تكلّف انحراف، طلباً للقبلة، لا أنّ المراد وجوب ذلك بدلاً عن القبلة.

ولكن يمكن أن يقال: أن الروايات المذكورة ظاهرة في تعيّن التوجه نحو الطرف الذي تتوجه إليه الدابة، فرفع اليد عن هذا الظهور بلا موجب، فإن قوله حيث (توجّهت به) و (حيث ذهب بعيرك) يستفاد منه بحسب الفهم العرفي أنه يصلّي إلى هذا الطرف، ورفع اليد عن هذا الظهور العرفي بلا موجب.

بل صحيحة زرارة: (أنه سأل أبا جعفر (عليه السلام) في الرجل يصلّي النوافل في السفينة قال: يصلّي نحو رأسها)[20]، صريح في التوجه نحو الجهة التي تسير إليها السفينة، فمع هذا الظهور لا تصل النوبة إلى أصالة البراءة عن وجوب استقبال الجهة التي توجهت إليها الدابة إذ لا إجمال.

هذا تمام الكلام في صلاة النافلة حال السفر.

الصلاة في الحضر راكباً أو ماشياً

المسألة الثالثة والرابعة: الصلاة في الحضر راكباً أو ماشياً:

وقد نسب إلى ابن أبي عقيل وغيره اعتبار الاستقبال في الحضر مطلقاً، ولكن الظاهر هو ما نسب إلى المشهور من إلحاقه بالسفر في سقوط الاستقبال، وجواز الصلاة ماشياً أو راكباً، وذلك لأن هناك روايات مخصوصة وردت في الحضر بالخصوص، مضافاً إلى إطلاق بعض الروايات الأخرى التي تقدّم جملة منها، وليس هناك ما يصلح أن يكون مقيّداً لهذه الإطلاقات فضلاً عن المعارض.

وهذه الروايات عديدة:

منها: صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي الحسن (عليه السلام): (أنه سأل أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يصلّي النوافل في الأمصار وهو على دابته حيث ما توجّهت به، قال: لا بأس)[21].

فإنها وإن لم يذكر فيها جهة القبلة، إلا أن القرينة الخارجيّة دلّت على ذلك لأن الجواز إلى غير القبلة كان معروفاً في السفر، فالسؤال في الأمصار أي في الحضر أيضاً عن جهة القبلة.

ويؤكّد ذلك أنّه في الأمصار لا يتّفق ـ والله العالم ـ أن تكون الدابة في جميع الحالات مستقبلة للقبلة أو إلى اتجاه واحد، فالسؤال سؤالٌ عن الانحراف ففيها دلالة على عدم اعتبار الاستقبال في الحضر.

ومثلها صحيحة حمّاد بن عيسى، وصرّح فيها بقوله(حيثما توجّهت به)[22].

ومنها: صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي الحسن (عليه السلام) قال: (سألته عن صلاة النافلة في الحضر على ظهر الدابة إذا خرجت قريباً من أبيات الكوفة (إلى أن قال): إن كنت مستعجلاً لا تقدر على النـزول وتخوّفت فوت ذلك إن تركته وأنت راكب فنعم إلخ الحديث)[23]، وقد تقدّمت، وهي صريحة في الجواز في الحضر.

هذا مضافاً إلى بقيّة المطلقات التي لم تقيّد بالسفر، إلا أنها واضحة الدلالة على الركوب في الحضر، لأنّ الركوب لا يختص بالسفر وإن كان هذا الغالب والقدر المتيقّن.

وتوهّم تقييد هذه المطلقات بالروايات المخصّصة بالسفر لا يتم، لأنّ هذه التقييدات لا مفهوم لها، من جهة أن التقييد بالسفر لأنّه الغالب في موارد الابتلاء بالدابة.

وتوهّم الاستدلال لقول ابن أبي عقيل بقوله تعالى: {فأين ما تولّوا وجوهكم..}[24] حيث أنّها مفسّرة بالنافلة في السفر، فهذا أيضاً لا يتم:

أولاً: لأنّ غايته أنّ نـزولها كان في النافلة في السفر لا أن الحكم مختص بها.

وثانياً: أن هذه الروايات المفسّرة ضعيفة السند.

حكم النافلة المنذورة

يبقى الكلام

في أنه لو كانت النافلة منذورة مطلقاً، فهل يجوز الإتيان بها راكباً أو ماشياً سفراً أو حضراً أو لا؟ فيه كلام، وخلاف.

والظاهر كما اختار السيد الأستاذ هو الجواز، لأجل أنّ ما دلّ على اعتبار القبلة في الفرائض منصرف إلى ما فرضه الله تعالى ابتداءً، لا إلى ما فرضه الإنسان على نفسه بنذرٍ ونحوه، وحينئذٍ فاطلاق ما دلّ على جواز الإتيان بصلاة الليل مثلاً على الدابة ولو كانت منذورة لا مانع من شموله للمقام.

ويؤكّد ذلك صلاة رسول الله (صلى الله عليه وآله) في رحلته إلى تبوك صلاة الليل على راحلته مع أنها كانت واجبة عليه.

والحاصل: أن الإطلاقات تشمل النافلة المنذورة، فلا تكون النسبة بين ما دلّ على اعتبار الاستقبال في الفريضة وبين ما دلّ على جواز صلاة الليل مطلقاً عموماً من وجه، حتى يرجع بعد ذلك إلى الإطلاقات الأوّليّة وهي اعتبار الاستقبال في الصلاة كقوله (عليه السلام): (لا صلاة إلا إلى القبلة) إذ لا معارضة للانصراف المذكور فالروايات متعارضة، ويرجع إلى الإطلاق المذكور فلا تجوز النافلة لغير القبلة ماشياً أو راكباً.

ولا يمكن الاستدلال للجواز برواية علي بن جعفر عن أخيه موسى (عليه السلام) قال: (سألته عن رجل جعل الله عليه أن يصلّي كذا وكذا هل يجزيه أن يصلّي ذلك على دابته وهو مسافر؟ قال: نعم)[25].

فهذه وإن كانت واضحة الدلالة، إلا أنه لا يمكن الاستدلال بها لأن في سندها محمد بن أحمد العلوي ولم يوثّق، وإن استدلّوا على وثاقته بوجوه، والعمدة هو الوحيد البهبهاني.

الوجه الأوّل: رواية الإجلاء عنه كمحمد بن علي بن محبوب، ومحمد بن أحمد بن يحيى، فإنّ هذا يدلّ على وثاقته.

وفيه: أنّ الكليني وغيره أيضاً من الإجلاء، ولا يلزم توثيق كل من يروون عنه، بل شأن الراوي أن يروي ما يسمعه.

الوجه الثاني: أن العلامة في غير موضع صحّح الرواية التي في طريقها العلوي.

وفيه: أن توثيقات العلامة مبنيّة على الاجتهاد، ولو سلّمنا صحّة توثيقاته فأيضاً لا ينفع لأنّ التصحيح غير التوثيق، فإنّ معنى التصحيح أنّه يرى حجية الرواية، فلعلّه صحّحها بلحاظ الأصل المعروف عنه من صحّة كل إمامي لم يرد فيه قدح، لأنّه يقول بأصالة العدالة، فلا يدلّ تصحيحه على التوثيق.

الوجه الثالث: أن محمد بن أحمد بن يحيى قد روى عن العلوي، وابن الوليد قد استثنى من رواية محمد بن أحمد بن يحيى، لأنّه يروي عن غير الثقاة عدّة موارد، ولم يستثنِ هذا المورد، فالوليد صحّح هذا الرجل، ولذلك لم يستثنيه وأمضى ذلك الصدوق وابن نوح.

وفيه: أنّ غاية الأمر أنّهم صحّحوا روايته، إلا أنّ منشأ التصحيح هل هو توثيقه أو الأصل الذي كان يعتمد عليه العلاّمة؟ لم يعلم ذلك، ولو تمّ ذلك لعملنا بكل ما في الفقيه، لأنّه ذكر أنّه لا يذكر فيه إلا ما هو حجة بينه وبين الله.

الوجه الرابع: ما ذكره الصدوق في كمال الدين[26] روى عنه ووصفه بالشريف الديِّن وذكر نسبه، وقد وقع الخلاف في أنّ هذا توثيق أم لا، وهذا فوق التوثيق، بل هو من الشيخ الصدوق تعديل عندما يصف بالصدوق.

ولكن فيه أن محمد بن أحمد العلوي الذي يروي عنه ابن محبوب وهو يروي عن العمركي ويروي كتاب العمركي، هذا الرجل روى عنه ابن محبوب وهو يروي عن العمركي هنا ويروي كتاب العمركي.

هذا الرجل روى عنه الكليني بواسطتين عن محمد بن يحيى عن محمد بن أحمد بن يحيى عن العلوي، فهو شيخ لشيخ شيخ الكليني، فهل يمكن أن يكون الصدوق راوياً عنه مع أن الصدوق متأخّر عن الكليني، فكيف يكون هذا الذي يروي الصدوق عنه هو العلوي الذي نتكلّم عنه، فهو إذن غير الذي نتكلّم فيه قطعاً لاختلاف الطبقة.

ويدلّ على ذلك مضافاً إلى ما ذكرنا أن النجاشي في ترجمة العمركي يقول: (روى كتابه محمد بن أحمد بن إسماعيل العلوي، فجدّ محمد الراوي عن العمركي هو إسماعيل على ما شهد به النجاشي، والذي ذكره الصدوق هذا جدّه محمد لا إسماعيل فهو غيره جزماً).

وهناك توجيه آخر ذكره في الجواهر بعد أن ذكر الوجوه بعد أن ذكر الوجوه التي ذكرناها، وهو أنّ الطوسي روى هذه الرواية بهذا الطريق الضعيف فرضاً، ورواها بطريق آخر عن كتاب علي بن جعفر، وطريق الشيخ لكتاب علي بن جعفر صحيح، فالرواية صحيحة، حتى لو فرضنا أن السند الذي فيه محمد بن أحمد العلوي ضعيفاً.

إلا أنّ هذا السند أيضاً لا يتم، وهو سهو منه (قده) جزماً، فإنّ هذه الرواية لم توجد على ما فحصناه في كتاب علي بن جعفر، والشيخ لم يـروها عـن عـلي بن جعفر لا في هذا الكتاب ولا في غيره كما ذكر السيّد الأستاذ، ولم يروِ عـن الشيخ هـذه الرواية واحد من الكتب الجوامع، ولم ينسبوا له أنّه رواها عن علي بن جعفر.

فلعلّ صاحب الجواهر توهّم برواية أخرى قريبة من هذه الرواية ومحا الكتاب اشتباهاً، وسهواً نسب إلى هذه الرواية، هكذا نحتمل والله العالم، ويبعد أن تكون في التهذيب ولم يعثر عليها أحد من أرباب الجوامع كالوسائل والوافي، والحدائق فإنّه متتبع في الرواية.

فالرواية غير تامة السند.

فالصحيح هو الإطلاق في الحكم للنافلة المنذورة راكباً أو ماشياً، ولا معارض له للانصراف المذكور.

هذا تمام الكلام في هذه المسألة؛ ويقع الكلام [في كيفيّة الاستقبال].

<[if!supportFootnotes]!>

<[endif]!>

الهوامش

1 الوسائل م3 كتاب الصلاة ب 9 القبلة ح 1.

2 الوسائل م3 كتاب الصلاة ب 9 -10 القبلة ح 2.

3 سورة البقرة الآيات: 144.149.150.

4 سورة البقرة، الآية: 144 و الآية: 150.

5 الوسائل مجلد: 3 كتاب الصلاة باب: 9 القبلة حديث: 3.

6 سورة البقرة آية: 144.

7 الوسائل م 4 كتاب الصلاة ب 3 قواطع الصلاة ح 8 ورواه الحميري أيضاً.

8 الوسائل م 3 كتاب الصلاة ب 13 القبلة ح 17.

9 الوسائل م 3 كتاب الصلاة ب 15 القبلة ح 5.

10 المصدر السابق نفس الباب ح6.

11 المصدر السابق نفس الباب ح14.

12 الوسائل م3 كتاب الصلاة ب15 القبلة ح15 ومثله صحيحته الأخرى المصرّح فيها بالمشي ب16 القبلة ح4.

13 المصدر السابق نفس الباب ح20.

14 المصدر السابق نفس الباب ح 13.

15 المصدر السابق نفس الباب ح 6-7 وتقدمت قريباً.

16 الوسائل م3 كتاب الصلاة ب16 القبلة ح1.

17 الوسائل م3 كتاب الصلاة ب15 ح12.

18 الوسائل ب15 القبلة ح15؛ والذيل في ب16 منه ح4.

19 سورة البقرة آية: 115.

20 الوسائل م3 كتاب الصلاة ب13 القبلة ح2.

21 الوسائل م3 ب15 القبلة ح1.

22 الوسائل م3 ب15 القبلة ح20.

23 المصدر السابق نفس الباب ح12.

24 سورة البقرة آية: 115.

25 الوسائل م3 ب14 القبلة ح 6.

26 باب: 23.

كيفية الاستقبال في الصلاة ، وحال الذبح

كيفية الاستقبال في الصلاة

(مسألة 1): كيفية الاستقبال في الصلاة قائماً أن يكون وجهه ومقاديم بدنه إلى القبلة حتى أصابع رجليه على الأحوط، والمدار على الصدق العرفي.

وفي الصلاة جالساً أن يكون رأس ركبتيه إليها مع وجهه وصدره(1) وبطنه، وإن جلس على قدميه لا بدّ أن يكون وضعهما على وجه يعدّ مقابلاً لها، وإن صلّى مضطجعاً يجب أن يكون كهيئة المدفون، وإن صلّى مستلقياً فكهيئة المحتضر.

الثاني: في حال الاحتضار، وقد مرّ كيفيّته.

الثالث: حال الصلاة على الميّت يجب أن يجعل على وجه يكون رأسه إلى المغرب ورجلاه إلى المشرق.

الرابع: وضعه حال الدفن على كيفية مرّت.

---

(1) أما كون أصابع رجليه إلى القبلة فلا دليل عليه، ولا يتوقّف الاستقبال على ما ذكره، إذ ليس الرجلان كاليدين وكذا الركبتان حال الجلوس، ولا روايات تدل على ذلك، فإنّ المتعارف في الوقوف خارجاً في أكثر الأفراد لا في المطلق، أن تكون أصابع الرجلين متيامنة أو متياسرة، بل مع الالتفات ورعاية هذا الأمر، فقد تحصل الغفلة عنه فهو على خلاف عادة البشر في قيامهم، وهذا التعارف بنفسه يصلح دليلاً على عدم الاستقبال بالنحو الذي ذكره، وإلا لأشير إليه في الروايات وبُيّن للناس، لأنّه على خلاف عادتهم.

ومثله الركبتان بالنسبة إلى الجالس خصوصاً إذا كان متورّكاً كما هو المستحب حال التشهّد.

ومنه يعرف بقيّة ما ذكر، من أنه إذا صلّى مضطجعاً يجب أن يكون كهيئة المدفون، وإن صلّى مستلقياً فكهيئة المحتضر، فإن هذه التحديدات كلّها على خلاف المتعارف.

الحيوان حال الذبح والنحر مع الكلام في وجوب استقبال الذابح

الخامس: الذبح والنحر بأن يكون المذبح والمنحر ومقاديم بدن الحيوان إلى القبلة، والأحوط كون الذابح أيضاً مستقبلاً، وإن كان الأقوى عدم وجوبه(1).

---

(1) هذه المسائل مذكورة في أبوابها.

أما وجوب الاستقبال بالمذبح والمنحر فعليه الإجماع بقسميه كما عن الجواهر، وتدل عليه النصوص المستفيضة كما قيل، مثل حسنة بن مسلم وصحيحته: (استقبل بذبيحتك القبلة) ونحوها، وصحيحة أخرى لابن مسلم أيضاً: (فاستقبل بذبيحتك) فوجوب الاستقبال بالذبيحة ثابت[1].

إنما الكلام في أنه هل يعتبر أن يكون الذابح أيضاً مستقبلاً أم لا؟

فقد جعله الماتن أحوط، وذكر السيّد الأستاذ أنّه هو الصحيح، لأجل قوله في صحيحة ابن مسلم المتقدّمة (استقبل بذبيحتك) باعتبار أنّ الباء بمعنى المصاحبة أي مع ذبيحتك فيجب، إذ الصحيحة إما ظاهرة في أنّ الباء للتعدية أي اجعل الذبيحة مستقبلة كما في قوله تعالى: {ذهب الله بنورهم} أي أذهب نورهم، أو أنها مجملة فلا تكون دالة على ذلك، فليس الحكم المذكور لصحيحة ابن مسلم، بل لأجل صحيحة علي بن جعفر عن أخيه قال: (سألته عن الرجل يذبح على غير قبلة قال (عليه السلام): لا بأس إذا لم يتعمّد)[2].

والمفهوم منها كون الذابح كالمذبوح في اعتبار الاستقبال، فإن الذبح فعلٌ من الأفعال لا معنى لأن يكون إلى القبلة أو إلى غير القبلة، ولكن الملحوظ أن يكون فاعل الفعل مستقبلاً القبلة كالصلاة، فإن المصلّي لا بد أن يكون متوجّهاً إلى القبلة لا الصلاة، وكذا في سائر الأفعال، فإنّ معناها كون الفاعل مستقبلاً لا كون الفعل للقبلة.

وفي هذه الصحيحة: (سأله عن الرجل يذبح لغير القبلة) أي عن الذبح يكون لغير القبلة، والذبح قائمٌ بشيئين: الذابح والمذبوح فقال: (لا بأس إذا لم يتعمّد) ومفهوم الصحيحة أنّه مع التعمّد لا يصح، فيفهم منها اعتبار استقباله ما لم يتعمّد في الذابح والمذبوح.

(مسألة 2): يحرم الاستقبال حال التخلي بالبول أو الغائط، والأحوط تركه حال الإستبراء والاستنجاء كما مر.

(مسألة 3): يستحب الاستقبال في مواضع: حال الدعاء، وحال قراءة القرآن، وحال الذكر، وحال التعقيب، وحال المرافعة، عند الحاكم وحال سجدة الشكر وسجدة التلاوة، بل حال الجلوس مطلقاً.

(مسألة 4): يكره الاستقبال حال الجماع وحال لبس السراويل بل كل

حالة تنافي التعظيم (1).

---

(1) هذه الموارد مذكورة في محلّها والأمر كما ذكر.

<[if!supportFootnotes]!>

<[endif]!>

الهوامش

1 الوسائل م16 كتاب الصيد والذبائح ب14 الذبائح ص324 ح1-2.

2 الوسائل م16 كتاب الصيد والذبائح ب14 الذبائح ح5.

حكم الإخلال بالاستقبال مع عدم العلم : وفيه صور

فصــلٌ

فـي أحكام الخلل في القبلة

(مسألة 1): لو أخلّ بالاستقبال عالماً عامداً بطلت صلاته مطلقاً(1) وإن أخلّ بها جاهلاً أو ناسياً أو غافلاً أو مخطئاً في اعتقاده أو في ضيق الوقت، فإن كان منحرفاً عنها إلى ما بين اليمين واليسار صحّت صلاته (2)،

---

(1) لا إشكال في ذلك للإجماع المستفيض – كما قيل – مضافاً إلى الأدلّة الأخرى المتقدّمة كحديث لا تعاد وغيره، التي تقتضي بإطلاقها عدم الفرق بين استدبار القبلة والانحراف اليسير، فإن هذا كلّه تعاد منه الصلاة مع العمد بمقتضى تلك الإطلاقات وهذا واضح.

(2) يقع الكلام في كل صورة على حدة:

فالصورة الأولى: هي العالم العامد وقد علم حاله مما تقدم.

وأما غير العامد سواءً كان جاهلاً أو ناسياً أو غافلاً أو مخطئاً في اجتهاده، فقد ذكر الماتن أنّه إذا كان منحرفاً إلى ما بين اليمين واليسار صحّت صلاته.

والظاهر أنّه (قده) قد استند في هذا الحكم إلى صحيحة زراره عن أبي جعفر (عليه السلام) أنّه قال: (لا صلاة إلا إلى القبلة، قال: قلت: أين حدّ القبلة؟ قال: ما بين المشرق والمغرب قبلة كلّه، قلت: فمن صلّى لغير القبلة أو في يوم غيم في غير الوقت قال: يعيد)[1]، بدعوى أن الرواية مطلقة لجميع الصور، خرج عنها العالم العامد إذا انحرف ولو يميناً أو شمالاً.

إلا أنّ الاستدلال بها لا يتم، لمعارضتها بإطلاق صحيحة زرارة الأخرى عن أبي جعفر (عليه السلام) أنّه قال له: (استقبل القبلة بوجهك ولا تقلب بوجهك عن القبلة فتفسد صلاتك، فإن الله عزّ وجل يقول لنبيّه في الفريضة: {فولِّ وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولّوا وجوهكم شطره} وقم منتصباً فإنّ رسول الله (صلى الله عليه وآله) قال: من لم يقم صلبه في صلاته فلا صلاة له، واخشع ببصرك لله عزّ وجل، ولا ترفعه إلى السماء وليكن حذاء وجهك في موضع سجودك)[2].

حيث دلّت بإطلاقها على أنّ القبلة هي المسجد الحرام، وأنّ من انحرف عنه يميناً أو شمالاً فسدت صلاته، فقد دلّت بإطلاقها على أنّ المسجد قبلة العالم حيث قال: (ولا تقلب بوجهك عن القبلة فتفسد صلاتك).

فالروايتان متعارضتان، فإذا لم تتم هذه الصحيحة الأولى، فلا بُدّ من التماس دليل آخر يدلّ على صحّة من صلّى وانكشف له أن صلاته كانت ما بين اليمين واليسار.

فيقع الكلام في غير العامد من الأقسام المذكورة في صدر المسألة:

وفيها عدّة صـــــور:

الصورة الأولى: الجاهل بالحكم

الصورة الأولى: أما بالنسبة للجاهل بالحكم الذي لا يعلم بوجوب الاستقبال قصوراً أو تقصيراً، فالظاهر أنّه تجب عليه الإعادة، لأن مقتضى الآية لزوم استقبال المسجد الحرام، ومخالفة الشرط مخالفة للمشروط فمقتضى القاعدة بطلان الصلاة، وصحيحة زرارة الثانية المعارضة موافقة للآية، فإنّ مقتضى الآية شاملة للعالم والجاهل، بل يبعد تخصيص الحكم بالعالم العامد إلا في بعض الموارد كما ورد في الجهر والإخفات والتمام والقصر، للنص الخاص.

وأما الآية فهي بيان لأصل الحكم ولا اختصاص لها بالعالم العامد، وكذا قوله في صحيحة زرارة: (ولا تقلب بوجهك عن القبلة) فإن هذا بيان لشرطيّة القبلة، لا أنّه إذا علمت بالحكم وخالفته تبطل صلاتك، فإن هذا بعيد.

وما ذكرناه واضح لا يحتاج إلى البيان، لأنّ الإمام (عليه السلام) في مقام بيان الاشتراط عالماً أو غير عالم، وأنّه لو خالف تفسد صلاته، غاية الأمر أنّ الجاهل القاصر معذور، والمعذوريّة لا تنافي الفساد، وحديث لا تعاد وإن قلنا بشموله للناسي والجاهل، إلا أنّ القبلة من المستثنيات الخمسة.

وأما صحيحة معاوية بن عمّار أنّه: (سأل الصادق (عليه السلام) عن الرجل يقوم في الصلاة ثمّ ينظر بعدما فرغ فيرى أنّه قد انحرف عن القبلة يميناً أو شمالاً؟ فقال له: قد مضت صلاته وما بين المشرق والمغرب قبلة)[3].

وموثّقة الحسين بن علوان عن جعفر بن محمد عن أبيه عن عليٍّi أنّه كان يقول: (من صلّى على غير القبلة وهو يرى أنّه على القبلة ثمّ عرف بعد ذلك، فلا إعادة عليه إذا كان فيما بين المشرق والمغرب)[4].

فهاتان الروايتان غير دالتين على صحّة صلاة الجاهل، فإن موضوعها بحسب الفهم العرفي أنّه صلّى وكان حال صلاته عالماً باعتبار القبلة، ولكن من جهة الشبهة الخارجية رأى أنه صلى لغير القبلة، لا أنه لم يكن عالماً بالاشتراط أصلاً، فهما غير شاملتين للجاهل بوجهٍ، فإنّ قوله: (فيرى أنه قد انحرف) إنما هو من جهة الموضوع

الخارجي لا من جهة عدم علمه بالاشتراط، بل كان عالماً بالاشتراط وصلّى باجتهاد معيّن ثم رأى بعد ذلك أنّه صلّى لغير القبلة، بينما الجاهل بالحكم هو من الأوّل يصلّي لغير القبلة بمقتضى جهله، فلا يقال عنه (ثمّ رأى أنّه صلّى لغير القبلة).

وكذا الحال في موثّقة الحسين بن علوان، فإنّه يعلم بالاشتراط ويعتقد أنّه يصلّي للقبلة ولكنّه أخطأ في التوجّه إليها.

وحيث أنّ هاتين الروايتين هما العمدة، فليس هنا ما يدل على أنّ الجاهل بالحكم لا يعيد صلاته، ومقتضى القاعدة عدم الإجزاء، وحديث لا تعاد لا يشمل الجاهل، ومع ذلك فالقبلة قد استثنيت مما لا يعاد.

وأما إطلاق صحيحة زرارة فلا يمكن الأخذ به كما تقدّم، لأنّ تخصيص الحكم بالعالم العامد في نفسه بعيد، على أنّها معارضة بصحيحته الأخرى الموافقة للكتاب العزيز وهو استقبال نفس الكعبة.

فبالنسبة للجاهل لا سيّما المقصّر، لا دليل على الإجزاء إذا كان منحرفاً عن القبلة ولو إلى ما بين اليمين واليسار.

الصورة الثانية: الناسي للحكم

الصورة الثانية: الناسي للحكم:

وهو ملحق بالجاهل بل هو الجاهل بعينه، غايته أنّه كان عالماً سابقاً ثمّ جهل، فهو جاهل، فلا بُدّ له من الإعادة.

الصورة الثالثة: حكم الخطأ في الاجتهاد

الصورة الثالثة: المخطئ باجتهاده بالقبلة سواءً كان معتقداً تكويناً ووجداناً أو معتمداً على إحدى الإمارات التي تتعيّن بها القبلة، وبعدما صلّى انكشف كون القبلة إلى غير الطرف الذي صلّى فيه.

فهذا هو القدر المتيقّن عندنا أنّه لا يعيد الصلاة، وإن كان فيه خلاف، لأنّه يستفاد من عدّة روايات أهمّها صحيحة معاوية بن عمّار المتقدّمة وموثّقة الحسين بن علوان.

الصورة الرابعة: ضيق الوقت مع عدم إمكان التحري

الصورة الرابعة: ضيق الوقت مع عدم إمكان التحري، فلا بُدّ له من الصلاة لطرفٍ واحد، فإذا اختار جهة صلّى إليها ثمّ انكشف أنّها ليست القبلة ولكن ما بين اليمين واليسار.

فهذا لا إشكال في صحّة صلاته، لأنّ وظيفته كانت هي الصلاة إلى أي جهة، وقد عمل بوظيفته، فيدخل تحت إطلاق قوله في صحيحة معاوية بن عمّار: (يقوم في الصلاة ثمّ ينظر بعدما فرغ فيرى أنّه قد انحرف عن القبلة) فإنّ المراد من القيام هو القيام الشرعي الصحيح.

نعم قد يتوهّم الاختصاص بالمخطئ في الاجتهاد فقط لا بمن ضاق وقته كما في موثّقة الحسين بن علوان، فتكون معارضة لصحيحة معاوية بن عمّار، فيسقط هذا الإطلاق، والمتّبع هو أدلّة الاشتراط بالقبلة وهي تقتضي البطلان.

وتقريب دلالة الموثّقة على المخطئ أن يقال: أنّه قيّد موضوع الحكم في هذه الرواية بمن صلّى على غير القبلة وهو يرى أنّه على القبلة أي يعتقد أنّه على القبلة، ثمّ انكشف له الخلاف فهذا لا يعيد.

ومفهومها أنّ غيره يعيد، فتشمل من صلّى في ضيق الوقت لأنّه لا يعتقد أنّه يصلّي على القبلة، فلا تكون الموثّقة شاملة للمصلّي في ضيق الوقت، فتكون معارضة لصحيحة معاوية بن عمّار.

إلا أنّه ليس الأمر كذلك، فإنّه إذا كان الاستدلال بمفهوم الشرط، فالقضيّة من هذه الجهة لا مفهوم لها، بل هذا قيد للموضوع، ومفهومه أنه إذا لم يكن بين المشرق والمغرب فلا يعيد، لا أنّه إذا صلّى وهو لا يرى أنّه يصلّي إلى القبلة، فمفهومها أنّه يعيد، فإنّ هذا قيد للموضوع، يعني المصلّي المعتقد بكونه على القبلة هذا الموضوع في القضية.

فهذا الشخص إذا عرف بعد ذلك الخلاف لا إعادة عليه إذا كان ما بين المشرق والمغرب، ومفهومه أنّه إذا لم يكن ما بين المشرق والمغرب فعليه الإعادة، لا أنّ من صلّى من غير علم بأنّه يصلّي للقبلة يعيد، فإنّ هذا قيد في الموضوع لا شرط في الرواية.

فمفهوم الشرط لا أساس له هنا، نعم المفهوم من جهة أخرى.

وأما بالنسبة لمفهوم القيد والوصف، حيث أنّ الإمام (عليه السلام) هو الذي قيّد الموضوع بهذا القيد و (أن من صلّى لغير القبلة وهو يرى... لا إعادة عليه)، فإذا لم يكن له مفهوم يكون هذا التقييد لغواً.

وجوابه واضح كما حرّر في مفهوم الوصف، وأنّ المستفاد من الوصف عدم ثبوت الحكم للمطلق، لا أنّه مختصٌ بالوصف ومنتفٍ عن غيره، بل لا مانع من ثبوته لغيره بدليل آخر، وإنما يذكر الوصف أو القيد لغاية من الغايات ولعلّه للغلبة، وأنّ الغالب فيمن ينكشف له خلاف الجهة التي صلّى إليها، هو من يرى أنّها القبلة، وضيق الوقت فرض نادر.

هذا مضافاً إلى أنّه لا أثر لهذا النـزاع، فإنّ من يصلّي في ضيق الوقت فبالطبع ينكشف له الخلاف في خارج الوقت، وإلا لم يكن الوقت ضيّقاً لو كان ينكشف داخل الوقت.

والحاصل أنّ هذا الذي ينكشف له الخلاف في ضيق الوقت بعدما يدخل الوقت الآخر، سوف نبيّن أنّ هناك روايات خاصة دلّت على عدم القضاء، وكلامنا فعلاً في الإعادة ولا موضوع له مع ضيق الوقت كما هو واضح.

الصورة الخامسة: الخلل غفلةً

الصورة الخامسة: الغافل الذي يصلّي ثمّ ينكشف له أنّه صلّى لغير القبلة، فهذا أيضاً الظاهر أنّه لا يجب عليه الإعادة، لإطلاق صحيحة معاوية بن عمّار وشمولها لهذا الفرض، لأنّه قام للصلاة ولم يراع القبلة لغفلته.

ودعوى اختصاص الحكم بالمخطئ في اجتهاده دون غيره كالغافل، كما تقدّم في ضيق الوقت أخذاً بمفهوم موثّقة الحسين بن علوان، حيث أخذ في الموضوع أنّه يرى نفسه للقبلة ثمّ انكشف الخلاف، فلا إعادة عليه إذا كان ما بين المشرق والمغرب، فالغافل حيث أنّه لا يرى تجب عليه الإعادة لإطلاق أدلّة الشرطيّة، لأنّ الخارج خصوص المخطئ في اجتهاده.

هذه الدعوى قد علم دفعها مما تقدّم: لأنّ المفهوم يرجع لقوله (إذا كان ما بين المشرق والمغرب)، لا لقوله (وهو يرى أنّه على غير القبلة)، فإنّ هذا ليس بمفهوم شرط، بل هو قيد للموضوع فيدخل في مفهوم الوصف.

وغاية ما يستفاد منه: أنّ الحكم غير ثابت للمطلق كما عرفت، فصحيحة ابن عمّار لا قصور في شمولها للغافل فتصح صلاته ولا تجب عليه الإعادة.

الصورة السادسة: الصلاة لطرفٍ مع التردد

الصورة السادسة: الجاهل المتردّد في القبلة الذي يصلّي لطرفٍ رجاءً، ويتحقّق بعد ذلك أنّه كان تشريعاً لأنّه مكلّف بالتحري، فلم تسقط شرطيّة الاستقبال لأنّه لم يتحرَّ، بل عمل لطرف من دون مسوِّغ شرعي في الصلاة إلى هذا الطرف، فلو انكشف أنّه لغير القبلة تفسد صلاته ولا دليل على إجزائها، وحديث لا تُعاد مختص بغير القبلة، ويؤكّد هذا صحيحة الحلبي الواردة في الأعمى أنّه يعيد ولا يعيدون لأنّهم تحرّوا[5].

نعم لو انكشف بعد العمل أنّها كانت على القبلة، وقد قصد القربة ولو رجاءً، فحينئذٍ تصح صلاته، فما ذكره الماتن من تعميم الحكم للجاهل غير تام.

في تحقيق الروايات الدالة على عدم وجوب الإعادة

إذا كانت الصلاة ما بين المشرق والمغرب

بقي هنا شيء

وهو أنّ هذه الروايات الواردة في عدم وجوب الإعادة إذا كانت الصلاة إلى ما بين المشرق والمغرب، ليست فيها صراحة بأنّ انكشاف الخلاف كان في الوقت، بل هي مطلقة من هذه الجهة كصحيحة معاوية وموثّقة الحسين بن علوان.

وقد وردت عدّة روايات فيها الصحاح دلّت على أنّ من صلّى لغير القبلة إن كان في وقت يعيد وإن كان في خارجه لا يعيد:

منها: صحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن أبي عبد الله (عليه السلام): (أنه سئل الصادق (عليه السلام) عن رجل أعمى صلّى على غير القبلة، فقال: إن كان في وقت فليعد، وإن كان مضى الوقت فلا يعد، قال: وسألته عن رجل صلى وهي مغيّمة ثم تجلت، فعلم أنه صلّى على غير القبلة، فقال: إن كان في وقت فليعد، وإن كان الوقت قد مضى فلا يعيد)[6].

ولم يفرض في هذه الروايات أنّ الصلاة إلى ما بين المشرق والمغرب، بل فرض فيها انكشاف الخلاف، وهي مطلقة من حيث أن الانحراف عن القبلة كان استدباراً أو إلى ما بين اليمين واليسار أو المغرب والمشرق أو أكثر.

وتلك الروايات كما يمكن أن تحمل على الاستدبار بقرينة هذه الروايات الدالة على عدم وجوب الإعادة ما بين المشرق والمغرب، بأن يقال: أنها دالة على أن من صلّى بين المشرق والمغرب فصلاته صحيحة، فهذه قرينة على أنّ وجوب الإعادة إذا كان الانكشاف في الـوقت كما في الروايات الثانية، مختص بالمستدبر، أما غيره فلا يمكن أن يقال هكذا.

كما يمكن أن تحمل الروايات الواردة في عدم وجوب الإعادة ما بين المشرق والمغرب على خارج الوقت، لأنها كانت مطلقة، فيحمل إطلاقها على خارج الوقت، وينتج أن انكشاف الخلاف إذا كان خارج الوقت لا يعيد وفي داخله يعيد، حتى لو كانت بين المشرق والمغرب، يعني أنّ إطلاق هذه الروايات بين المشرق والمغرب، نرفع اليد عنه ونحمله على الانكشاف خارج الوقت.

وبعبارةٍ أخرى: أحد الإطلاقين لا بُدّ من رفع اليد عنه، لأنّ فيهما تعارضاً فيما إذا انكشف الانحراف إلى ما بين المشرق والمغرب في الوقت، فإنّه بمقتضى الطائفة الثانية التي تقول أنّه يعيد في الوقت وبمقتضى الطائفة الأولى لا يعيد.

فلا بُدّ من التصرّف في إحدى الطائفتين بأحد الحملين المذكورين، فإذا كان الإطلاقان متعارضين يسقطان ويرجع للعمومات والإطلاقات الفوقانية الدالة على شرطيّة الاستقبال {فولّوا وجوهكم شطره } فيحكم بالإعادة.

هذا ما اختاره صاحب الحدائق وأصرّ عليه وخالف الأكثر، فحكم بوجوب الإعادة ولو كان الانحراف يسيراً.

وأجيب عن ذلك: بأنّه وإن كانت المعارضة بالعموم من وجه، ولكن لا بُدّ من تقديم الروايات الدالة على عدم وجوب الإعادة فيما لو كان بين اليمين واليسار، لأنّ إطلاقها متقدّم على إطلاق تلك، وذلك لأنّ تقديمها لا محذور فيه.

وأما لو أخذنا بإطلاق تلك المفصّلة بين الإعادة في الوقت وعدمها في خارجه فهناك محذور وهو إلغاء خصوصيّة ما بين المشرق والمغرب، حيث أنّه حينئذٍ تجب الإعادة في الوقت سواء كان انكشاف الخلاف، إلى ما بين المشرق والمغرب أو لا.

فلا تبقى خصوصيّة لذكر المشرق والمغرب ويكون ذكرها لغواً، فيكون هذا مرجّحاً لتقديم الروايات الدالة على عدم وجوب الإعادة، هكذا قيل.

وهذه الكبرى للتقديم وإن كانت صحيحة إلا أنّ الصغرى غير تامّة، ولا تنطبق هذه الكبرى على محل الكلام، وذلك لأنه تارةً نلتزم بما ذهب إليه أكثر المتأخرين ظاهراً من أنّ الاستدبار لا يحتاج إلى قضاء لو انكشف خارج الوقت، وأخرى نلتزم بما ذكر المحقّق الهمداني من أنّ المستدبر يقضي.

فإن قلنا بلزوم القضاء خارج الوقت، فالتقييد بما بين المشرق والمغرب في محلّه، وإن لم نقل بوجوبه فالتقييد به يكون لغواً.

وبيانــه: أنّ نسبة العموم من وجه بين الطائفتين والمعارضة بينهما في موردين:

المورد الأوّل: ما إذا انكشف الخلاف بين اليمين واليسار في الوقت، فإنّ مقتضى إطلاق طائفتها أنّه لا يعيد، ومقتضى تلك الروايات أنّه يعيد، فلو انكشف الخلاف في الوقت مستدبراً، فهذا يعيد بمقتضى كلتا الطائفتين فلا معارضة.

المورد الثاني: -للمعارضة- ما إذا انكشف الخلاف خارج الوقت وكان مستدبراً، ومقتضى إطلاق صحيحة معاوية وغيرها أنّه يعيد، لعدم التفصيل فيها بين الوقت وغيره، ومقتضى الطائفة الأخرى أنّه لا يعيد، حيث لم يفرّق فيها بين الاستدبار وغيره.

وأما لو صلّى وانكشف خارج الوقت أنّه صلّى بين اليمين واليسار، فهذا لا تعارض فيه ولا يعيد بمقتضى كلتيهما.

فهذه موارد أربعة إثنان فيهما معارضة واثنان لا معارضة فيهما.

وكلام صاحب الحدائق فيما لو صلّى وانكشف الخلاف في الوقت وعلم أنّه صلّى إلى ما بين المشرق والمغرب.

فمقتضى صحيحة معاوية عدم الإعادة، ومقتضى صحيحة عبد الرحمن وغيرها المفصّلة بين داخل الوقت وخارجه أنّه تجب الإعادة، لأنّه انكشف الخلاف وهو في وقت، وكذلك لو انكشف الخلاف خارج الوقت وكان مستدبراً، فمقتضى صحيحة معاوية بن عمّار أنّه يقضي، لأنّه وقع إلى غير القبلة خارج الوقت، ومقتضى إطلاق الروايات المفصّلة بين الوقت وخارجه أنّه لا يعيد، فإن بنينا على أنّه خارج الوقت لا تجب الإعادة، فهذا الجواب عن صاحب الحدائق متين.

إذن فأيّ أثر لهذا القيد ولهذه القضيّة الشرطيّة، وهي أنّه لا يُعيد إذا كانت صلاته إلى ما بين المشرق والمغرب، فإذا قيّدنا هذا بخارج الوقت فما هي فائدته، لأنّ المستدبر أيضاً لا يُعيد خارج الوقت، فلو فرضنا أنّا قلنا بعدم الإعادة خارج الوقت حتى مع الاستدبار، فالتقييد ما بين المشرق والمغرب لغوٌ إذ في أثناء الوقت إذا انكشف الخلاف تجب الإعادة سواءٌ كان مستدبراً أم لا، وبعد الوقت المفروض أنّه حتّى مع الاستدبار لا تجب الإعادة، فما فائدة التقييد بما بين المشرق والمغرب مع أنّ هذه الروايات صريحة في خصوصيّته لهذا العنوان.

وأما لو اخترنا ما اختاره الشيخان وغيرهما من وجوب القضاء خارج الوقت مع الاستدبار، فالأمر واضح، وفائدة التقييد واضحة، ويصحّ في مورد المعارضة الرجوع إلى الاطلاقات، ففيما إذا صلّى في الوقت وانكشف الخلاف وكان فيما بين المشرق والمغرب وجبت الإعادة، لأنّ الانكشاف في الوقت، ومقتضى إطلاق صحيحة معاوية عدم وجوب الإعادة، والإطلاقان يسقطان فيرجع إلى عمومات وجوب الاشتراط من الكتاب والسنّة.

وكذلك في المورد الآخر للمعارضة ويحكم بوجوب القضاء، فقوله في صحيحة معاوية (إذا كان بين المشرق والمغرب لا يُعيد) يقيّد بخارج الوقت،فتكون النتيجة أنّه إذا كان الانكشاف خارج الوقت وكان فيما بين المشرق والمغرب لا يُعيد، وأما لو كان الانكشاف خارج الوقت وكان مستدبراً فإنّه يعيد، أو كان الانكشاف داخل الوقت بلا فرق بين ما بين المشرق والمغرب وبين الاستدبار، فبناءً على هذا لا يلزم إلغاء العنوان المذكور.

وهذا القول اختاره جماعة من القدماء والمتأخّرين منهم المحقّق.

فهذا الجواب عن صاحب الحدائق لا يتم.

فلا بُدّ من الجواب عمّا ذكره صاحب الحدائق من أحد أمرين:

الجواب الأوّل: أنّ حمل رواية عدم الإعادة فيما بين المشرق والمغرب، ووجوب الإعادة مع الاستدبار، هذه واضحة الدلالة على أنّ الكلام قبل خروج الوقت، وغير ناظرة إلى خروج الوقت بل إلى تكليف المصلّي داخل الوقت، ولا يمكن حملها على خارج الوقت، وصحيحة معاوية ظاهرة في أنّه صلّى وبعد الفراغ رأى أنّه على غير القبلة، لا فيمن صلّى وخرج الوقت ورأى ذلك، ويبعد كون السؤال عمّن صلّى آخر الوقت، بل هو محمولٌ على المتعارف وأنّه قام في سعة الوقت، وحمله على الآخر فرد نادر، فالرواية ظاهرة سؤالاً وجواباً في داخل الوقت.

وأوضح من ذلك موثّقة عمّار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (في رجلٍ صلّى على غير القبلة فيعلم وهو في الصلاة قبل أن يفرغ من صلاته، قال: إن كان متوجّهاً فيما بين المشرق والمغرب فليحوّل وجهه إلى القبلة ساعة يعلم، وإن كان متوجّهاً إلى دبر القبلة فليقطع الصلاة ثمّ يحوّل وجهه إلى القبلة ثمّ يفتتح الصلاة)[7].

فهذه واضحة الدلالة على أنّ هذا الحكم في أثناء الوقت، إذ يبعد فرض أنّه صلّى مقداراً وانكشف الخلاف ولكن قد خرج الوقت، فالقبلة واسعة بالنسبة لمثل هذا المصلّي، ولا فرق بين أبعاض الصلاة وتمامها، ولا يحتمل الفرق بين تمام الصلاة فيعيد وبين بعضها فلا يُعيد.

فالرواية واضحة في أنّ الانكشاف في أثناء الوقت وأنّه تصحّ صلاته بعد تحويل وجهه إذا كان بين المشرق والمغرب، وأما إذا كان مستدبراً بطلت الصلاة.

فتكون الروايات الأخرى كذلك ناظرة إلى الوقت لا خارج الوقت، فالتعارض يرتفع.

ولو تنـزلنا عن هذا الجواب يقع الكلام في:

الجواب الثاني: وهو أنّه لو فرضنا أنّ الروايات مطلقة ولا ظهور لها في الاختصاص بداخل الوقت، لكن لا تعارض، لأنّ الطائفة الأولى حاكمة على الثانية، لأنّ الحكم بعدم وجوب الإعادة إذا كان بين المشرق والمغرب ليس حكماً تعبّدياً ليكون هناك تعارض، بل هذه الروايات حاكمة لتوسيع القبلة إلى ما بين المشرق والمغرب فلا مقتضى الإعادة.

فليس عدم وجوب الإعادة من باب الإجزاء تعبداً بل لأنّ الصلاة وقعت للقبلة ولا خلل فيها، فهذه حاكمة على تلك المفصّلة بين الانكشاف في الوقت وخارجه، فموضوعها أنّ المصلّي صلّى إلى غير القبلة وانكشف له ذلك بعد الوقت، فلو كانت صلاته إلى ما بين المشرق والمغرب فهو للقبلة، فهو خارج موضوعاً عن هذه الروايات المفصّلة، فتكون محكومة للطائفة ولا تخصيص، لأنّ المفروض في المفصّلة وقوع الصلاة لغير القبلة وهذه ذكرت أنّ ما بين المشرق والمغرب قبلة.

فمقتضى الجمع أن يقال: من صلّى إلى ما بين المشرق والمغرب لا يُعيد لا في الوقت ولا في خارجه، لأنّه صلّى للقبلة، ومن صلّى مستدبراً، هذا يفصّل فيه بين الوقت فيُعيد وخارجه فلا يُعيد ويسقط عنه القضاء.

بقي هنا شيء: وهو أن هنا رواية استدلّ بها على وجوب القضاء خارج الوقت، وهي رواية معمّر بن يحي قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجلٍ صلّى على غير القبلة ثمّ تبيّنت القبلة وقد دخل وقت صلاةٍ أخرى، قال: يُعيدها قبل أن يصلّي هذه التي قد دخل وقتها... الحديث)[8]، فتكون معارضة لما دلّ على عدم وجوب القضاء.

ولكنّها ضعيفة السند، لا من جهة الطاطري، بل من جهة أنّ طريق الشيخ للطاطري فيه علي بن محمد بن الزبير القرشي الذي لم يرد فيه توثيق.

هذا مضافاً إلى أنّ دلالتها لا تتم، لأنّ قول الراوي: (سألته عن رجلٍ.. إلخ) إن كان المراد وقد دخل وقت صلاةٍ أخرى، أي وقت فضيلة صلاة أخرى، كما يؤيّده قوله يعيدها قبل أن يصلّي هذه التي دخل وقتها، لأجل الترتيب.

إن كان المراد هو هذا فهو انكشاف في الوقت ولا علاقة له بالقضاء، بل تدلّ بالإطلاق على الإعادة حتى لو كان الانحراف إلى ما بين المشرق والمغرب أو أزيد من ذلك، فيقيّد إطلاقها بما تقدّم.

وإذا كان المراد وقد دخل وقت صلاة أخرى أنّه بعدما خرج الوقت حقيقةً، فلا بُدّ من حمل القضاء على الاستحباب لصراحة الروايات المتقدّمة في عدم وجوب القضاء.

<[if!supportFootnotes]!>

<[endif]!>

الهوامش

1 الوسائل م 3 كتاب الصلاة ب 9 القبلة ح 2.

2 المصدر السابق نفس الباب ح 3.

3 الوسائل م 3 ب10 القبلة ح 1.

4 المصدر السابق نفس الباب ح 5.

5 باب 11 القبلة ح 7.

6 الوسائل م3 ب11 القبلة ح 8.

7 ب 10 القبلة ح 4.

8 ب 9 القبلة ح 5.

حكم ما لو انكشف الخلاف أثناء الصلاة وخارجها

حكم ما لو انكشف الخلاف أثناء الصلاة

ولو كان في الأثناء مضى ما تقدّم واستقام في الباقي من غير فرق بين بقاء الوقت وعدمه. لكن الأحوط الإعادة في غير المخطئ في اجتهاده (1) مطلقاً وإن كان منحرفاً إلى اليمين واليسار، أو إلى الاستدبار، فإن كان مجتهداً مخطئاً أعاد في الوقت دون خارجه، وإن كان الأحوط الإعادة مطلقاً، لا سيّما في صورة الاستدبار، بل لا ينبغي أن يُترك في هذه الصورة، وكذا إن كان في الأثناء، وإن كان جاهلاً أو ناسياً أو غافلاً فالظاهر وجوب الإعادة في الوقت وخارجه.

---

(1) لو انكشف الخلاف أثناء الصلاة، فإذا كان وقوع بعضها لما بين المشرق والمغرب انحرف وصلّى للقبلة، وهذا المقدار لا يضرّ ببعض الصلاة، كما لا يضرّ بتمامها.

وأما لو كان الانحراف أكثر من ذلك أعادها.

ويدلّ عليه: موثّقة عمّار عن أبي عبد الله (عليه السلام): (في رجلٍ صلّى على غير القبلة فيعلم وهو في الصلاة قبل أن يفرغ من صلاته، قال: إن كان متوجّهاً فيما بين المشرق والمغرب فليحوّل وجهه إلى القبلة ساعة يعلم، وإن كان متوجّهاً إلى دبر القبلة فليقطع الصلاة ثمّ يحوّل وجهه إلى القبلة ثمّ يفتتح الصلاة)[1].

وبإزائها روايةٌ أخرى تخيل مخالفتها في الدلالة، وهي رواية القاسم بن الوليد قال: (سألته عن رجل تبيّن له وهو في الصلاة أنّه على غير القبلة، قال: يستقبلها إذا ثبت ذلك، وإن كان فرغ منها فلا يُعيدها)[2].

بدعوى دلالتها على أنه بعد الصلاة لا يُعيد، ويُعيد إذا التفت في الأثناء.

إلا أنها لا تعارض:

أولاً: لضعف سندها بالقاسم بن الوليد.

وثانياً: لا دلالة فيها، ومنشأ التوهّم إرجاع ضمير يستقبلها إلى الصلاة، أي يستقبل الصلاة ويُعيدها، مع أنّ الضمير راجع إلى القبلة.

فموثّقة عمّار هي الحجّة وما ذكرناه في تمام الصلاة يجري في أبعاضها.

ولو انكشف الخلاف أثناء الوقت، وتبيّن أنه مستدبر ولم يبق من الوقت بمقدار يُعيد صلاته، فهل يقطعها فتفوت الصلاة وتصبح قضاء؟ أو يحكم بصحّتها كما اختاره الهمداني لأنها لا تترك بحال؟ أو أن مقتضى القاعدة أنها فائتة لعدم الدليل على صحّة ما صلاّه؟ والمفروض أنّه لا يتمكّن من الإتيان بها في الوقت فيقضي، وما دلّ من الروايات على أنّ من صلّى لغير القبلة يُعيد في الوقت دون خارجه، موضوعها من صلّى، والمفروض أن هذا لم يصلِّ لأنه أتى ببعض الصلاة وقطع صلاته، وجهان في المسألة.

والظاهر أنه لا يمكن تصحيحها، لأن قوله (عليه السلام) في موثّقة عمّار أن الأجـزاء السابقة لـم تحسب لقوله: (وإن كان متوجّهاً إلى دبر القبلة فليقطع الصلاة)، والمفروض أنّ ما بقي من الوقت لا يكفي، فقد فاتت الصلاة، فلا بُدّ من القضاء، فإن القطع الذي أمر به في ذيلها كان مختصّاً بالوقت للحكم بالبطلان، فهذا حكمٌ آخر غير ذلك الحكم، يعني حكم بالبطلان ثمّ حكم بالإعادة.

وهذا وإن كان مختصّاً ببقاء الوقت، لكن الحكم الأوّل وهو القطع مطلق، وإذا قلنا بأن هذا أيضاً مطلق يحوِّل وجهه للقبلة ثمّ يفتتح الصلاة، فإذا كان الوقت باقياً فأداء، وإذا لم يكن باقياً فقضاء، فالموثّقة غير قاصرة الشمول لهذه الصورة التي لا يتمكّن فيها من الإعادة.

هذا مضافاً إلى أنه تكفينا الأدلّة الأوّليّة الدالة على أنه لا صلاة إلا إلى القبلة، فإن عدم الدليل على صحّة هذه الأجزاء يكفي في عدم صحّتها، وليس هذا من موارد التزاحم بين الوقت والقبلة كما ذكر الهمداني، لأن ذلك إنما هو فيما إذا دار الأمر بين عملين أحدهما فاقد للقبلة والآخر فاقد للوقت، وأما هنا فليس الأمر كذلك.

وقد ذكر المحقّق الهمداني بعد ما فرض أنه من موارد التزاحم بين الوقت والقبلة: أن الوقت مقدّم حتى لو كان تمام الصلاة لغير القبلة فضلاً عمّا إذا كان بعضها للقبلة.

إلا أن هذا لا دليل عليه، لأن موثّقة عمار غير قاصرة الشمول لهذا الفرض، وإن ذكر هو بأنها منصرفة عن هذه الصورة.

ولكن لا نعرف لهذا الانصراف وجهاً لأن المستفاد من الموثّقة أمران:

أحدهما: بطلان هذه الصلاة.

ثانيهما: أنه يتوجّه إلى القبلة فيصلّي.

فلو فرضنا أن الحكم الثاني مختص بالوقت إذا تمكّن يتوجّه ويصلّي، وأما الحكم الأوّل فهو مطلق، ومقتضى هذه الموثّقة أن الصلاة لغير القبلة خارج ما بين اليمين واليسار باطلة لقوله (عليه السلام): (يقطعها)، فيُعلم من ذلك أن ما سبق لا يكون صحيحاً.

ولو فرضنا أنا لم نستدل بهذه الرواية وقلنا بأنّ مقتضى القاعدة هو البطلان لأنّه لا صلاة إلا إلى القبلة، فمقتضى إطلاق أدلّة الشرطيّة أن ما وقع من أجزاء الصلاة لغير القبلة مستدبراً يكون باطلاً، والمفروض أن المكلّف لا يتمكّن من الإتيان بالصلاة بعد ذلك لضيق الوقت ولو ركعة واحدة، فلا بُدّ من القضاء، وأدلّة نفي القضاء لا تشمل المقام لأنها فيمن صلّى لغير القبلة وهذا لم يصلِّ أصلاً.

ثمّ إن ما ذكره ليس من موارد التزاحم بين الوقت والقبلة كما ذكرنا، لأن ما ذكره من التزاحم إنما يكون فيما إذا دار الأمر بين أن يصلّي إلى غير القبلة أو يصلّي خارج الوقت للقبلة، كالمحبوس الذي لا يتمكّن من التحوّل للقبلة، ففي مثله نلتزم بتقديم وجوب الصلاة ولو إلى غير القبلة لأنها لا تسقط بحال.

وهذا غير موجود هنا، فإن مقتضى أن الصلاة لا تسقط هو إيجاب الصلاة على المكلّف، لا الحكم بما صدر منه قبل ذلك وتصحيحه، وأما قبل أن يصلّي فهو كان متمكّناً من الصلاة إلى القبلة على الفرض، إلا أنه لسببٍ ما صلّى إلى غير القبلة، ففي ذلك الوقت لم يكن ما صلاّه مأموراً به واقعاً، وأما فعلاً فهو لا يتمكّن من الصلاة، فالاجتزاء بما لم يكن مأموراً به يحتاج إلى دليل وإن كان إتمامها وقضاؤها أحوط بلا إشكال.

الكلام فيما لو انكشف الخلاف خارج الوقت

بقي الكلام

فيما لو انكشف الخلاف خارج الوقت

فإن كان ما بين المشرق والمغرب فهو القدر المتيقّن من الصحة، وإذا كان أكثر من ذلك فقد ذكر الماتن أنه لا يعيد إذا كان الانحراف مبنياً على اجتهاده الخاطئ، وأما لو كان ناسياً أو غافلاً فالظاهر وجوب الإعادة وإن كان خارج الوقت ولا سيّما المستدبر.

والكلام أنه لماذا نقيّد عدم وجوب القضاء بما إذا كان الانحراف مستنداً إلى الخطأ في الاجتهاد، مع أن الروايات مطلقة وليس ما يوجب التقييد، ولذا فالصحيح هو الإطلاق في عدم الإعادة في كل مورد قلنا بأنه لا يعيد في الوقت فيما لو كان لليمين واليسار.

فمن جملة الروايات الدالة على ذلك صحيحة عبد الرحمن بن أبى عيد الله عن أبي عبد الله (عليه السلام) ـ المتقدّمة ـ قال: (إذا صلّيت وأنت على غير القبلة، واستبان لك أنك صليت وأنت على غير القبلة، وأنت في وقت فأعد، وإن فاتك الوقت فلا تعد)[3].

وقد حملنا الإعادة فيها في الوقت على الاستدبار، وأما فيما بين المشرق والمغرب فلا يعيد كما تقدّم خلافاً لصاحب الحدائق، وهي مطلقة من حيث التحرّي والنسيان والغفلة وسائر الصور.

نعم هنا صورتان خارجتان: الجهل بالحكم، لأن ظاهر الرواية أنه لم يكن يدري أنه يصلي لغير القبلة، والجاهل بالحكم قد يعلم بأنه يصلّي لغير القبلة ما دام لا يعلم بوجوب القبلة.

الصورة الثانية: الجاهل بالموضوع، مع ترك التحرّي لأنه مأمور بالتحرّي، فصلاته غير صحيحة من الأوّل حتى عند نفسه، لأنه مأمور بالتحرّي.

هاتان الصورتان خارجتان لأنه لم يعمل بوظيفته، وغيرهما من الصور داخلة وتشملها الرواية، لأنه صلّى واستبان أنه على غير القبلة، فإن كان في وقت يعيد وإن كان في خارجه لا يعيد، فالرواية مطلقة.

ومثلها صحيحة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: (إذا صلّيت على غير القبلة فاستبان لك قبل أن تصبح أنك صلّيت على غير القبلة فأعد صلاتك)[4].

وهذه الصلاة هي العشاء بقرينة (قبل أن تصبح)، فتدل على الاستبانة قبل الوقت وبعده، وهي مطلقة من حيث التحرّي وعدمه، فهل هناك ما يقيّد هذا الإطلاق أو لا؟

يحتمل الاعتماد في التقييد على صحيحة سليمان بن خالد قال: (قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): الرجل يكون في قفر من الأرض في يوم غيم فيصلّي لغير القبلة ثمّ يضحي فيعلم أنه صلّى لغير القبلة كيف يصنع؟ قال: إن كان في وقت فليعد صلاته وإن كان مضى الوقت فحسبه اجتهاده)[5].

فيقال أن الإجزاء هو الاجتهاد، ولكن ليس فيها مفهوم وأن غير المجتهد في التحرّي لا يجزي، "بل فيها إشعار"، ولعله من جهة أن المصلّي مع الغيم يتحرّى لذلك، وليس ذكر الاجتهاد لأن غيره لا يجزي، فلا تكون مقيّدة وتبقى المطلقات على حالها.

وأما رواية الحلبي المتقدّمة في الأعمى والحكم عليه بالإعادة لأنه لم يتحرّ، فهي مختصّة بالوقت، فلا علاقة لها بمحل الكلام، ولعله من جهة الغيم كانت وظيفته ووظيفة الآخرين التحرّي، وقد تحرّوا فصحّت صلاتهم دون الأعمى فإنه لم يتحرّ، وهذا غير ما نحن فيه من الانكشاف خارج الوقت.

ومثلها غيرها من المقيّدات المدعاة التي لا يتم تقييدها.

فالإطلاق صحيح الحلبي وزرارة لا مقيّد له، فالحكم بعدم الإعادة مطلق.

<[if!supportFootnotes]!>

<[endif]!>

الهوامش

1 ب 10 القبلة ح 4.

2 نفس الباب السابق ح 3.

3 الوسائل م3 كتاب الصلاة ب11 القبلة ح1.

4 ب 11 القبلة ح 3.

5 ب 11 القبلة ح 6.

حكم الذبح أو النحر إلى غير القبلة

(مسألة 2): إذا ذبح أو نحر إلى غير القبلة عالماً عامداً حرم المذبوح والمنحور، وإن كان ناسياً أو جاهلاً أو لم يعرف جهة القبلة(1) لا يكون حراماً، وكذا لو تعذّر استقباله كأن يكون عاصياً أو واقعاً في بئر أو نحو ذلك مما لا يمكن استقباله فإنّه يذبحه وإن كان إلى غير القبلة.

---

(1) لا إشكال في وجوب الاستقبال مع العلم والعمد، ولو أخطأ في اجتهاده أو نسي أو غفل فذبح الذبيحة على غير القبلة، لا إشكال في عدم تحريم الأكل منها، لأن اعتبار الاستقبال مقيّد بالمتعمّد كما دلّت عليه الرواية، وكذا الجاهل بالموضوع، فإنه غير عارف بالقبلة، فلا يصدق عليه أنّه تعمّد الذبح على غير القبلة.

وأما الجاهل بالحكم لو ذبح على غير القبلة، فالمشهور والمعروف هو حل الذبيحة، ولا يمكن الاستدلال له بروايات من لم يتعمّد، لأن الجاهل بالحكم متعمِّد للجهة التي ذبح إليها، غايته أنّه لا يعلم أنها مخالفة.

نعم استدلّ في الجواهر على حل ذبيحته بوجهين آخرين:

أحدهما: (رواية دعائم الإسلام فيمن ذبح لغير القبلة، إن كان أخطأ أو نسي أو جهل فلا شيء عليه وتؤكل ذبيحته إلخ)[1].

وهذه الرواية ضعيفة السند، ولم يعلم استناد المشهور إليها، على أنه ذكر في صدرها الخطأ والنسيان والجهل وذكر بعد ذلك أنه إن تعمّد فقد أساء، حيث قابلت بين العمد وبين هذه الأمور، فيعلم أن الجهل المذكور هنا ليس هو الجهل بالحكم، لأنه عمد فلا يُجعل في قبال العمد، بل المراد الجهل بالموضوع، فلا تدل على ما نحن فيه.

الوجه الثاني: صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام): (عن رجلٍ ذبح ذبيحة فجهل أن يوجهها إلى القبلة فقال (عليه السلام): كُل منها، فقلت له: فإنه لم يوجهها، فقال: فلا تأكل منها... الحديث)[2].

فقد ذكر في الجواهر فيها احتمالين:

الأوّل: أن المفروض أنه لم يستقبل على كل حال فهذا هو الجامع، غايته مع الجهل مرّة ومع عدمه أخرى، فحكم في الأوّل بالحل وفي الثاني بالحرمة.

الثاني: أن الجامع هو الجهل في الصورتين، غايته أنه في الفرض الأوّل صادف القبلة فحلّت وفي الفرض الثاني لم تصادفها فحرمت، ثمّ رجّح الوجه الثاني بفتوى المشهور.

وفيه: أنه لا يمكن ترجيح أحد الاحتمالين بالفتوى.

فالذي يمكن أن يقال: أن الصحيحة في نفسها ظاهرة الدلالة، فإن الاحتمال الثاني وهو أن الجاهل بالحكم هو الجامع بين الفرضين ساقط، إذ كيف يحتمل محمد بن مسلم أن الجهل مع فرض مصادفة القبلة يوجب الحرمة، فإن الذبح ليس من العبادات، ولو كان منها فلا يشترط العلم والقصد كما هو حال شرائط الصلاة، فإنها تصح لو وجدت ولو لم يعلم بها، فكيف يسأل ابن مسلم عن هذا الفرض، فالظاهر من الرواية هو الوجه الآخر.

هذا كله فيما إذا كان متمكّناً من الاستقبال.

وأما إذا لم يتمكّن من الاستقبال بالذبيحة لسبب من الأسباب كالمتردّية في بئر أو المجنونة أو نحو ذلك، فقد ذكر الفقهاء أنه يسقط مع الاضطرار اشتراط الاستقبال، بل يسقط مع الاضطرار اعتبار الذبح من المذبح والمنحر المتعارف، ويذبح من أي موضع كان، وقد دلّت على ذلك عدّة روايات مذكورة في باب الذبائح من الوسائل[3].

بل يستفاد ذلك من نفس الروايات الدالة على اشتراط الاستقبال في الذبح، فإنه يستفاد منها في نفسها أن الشرط شرط في حال الاختيار بقرينة التفصيل بين المتعمّد وغيره، فإن المستثنى من جواز الأكل هو المتعمّد القاصد الذي يكون الفعل تحت اختياره وجوداً وعدماً، وغيره لا يقال أنه متعمّد لأنه غير قادر، فالحكم لا إشكال فيه.

<[if!supportFootnotes]!>

<[endif]!>

الهوامش

1. مستدرك الوسائل م16 كتاب الصيد والذبائح ب12 من أبواب الذبائح ح2.
2. ب 14 الذبائح ح 2.
3. الوسائل م16 ب4 وب10 من أبواب الذبائح.

حكم الدفن إلى غير القبلة

(مسألة 3): لو ترك استقبال الميّت وجب نبشه ما لم يتلاشى ولم يوجب هتك حرمته، سواءٌ كان عن عمدٍ أو جهلٍ أو نسيان كما مرّ سابقاً (1).

---

(1) مقتضى وجوب كونه للقبلة حال الدفن عدم الفرق بين الحدوث والبقاء، وكونه لسبب شرعي أوّلاً، ومقتضى هذا الإطلاق وجوب النبش والدفن ثانياً إلا في موردين.

أحدهما: ذهاب موضوع الدفن كما إذا تلاشى بحيث لا يصدق عليه أنه ميّت بل عظام مجتمعة، فإن العظام لا دليل على وجوب كونها للقبلة.

ثانيهما: أن يُعدّ النبش هتكاً لحرمته، فلا يجب بل يحرم، لأن حرمة النبش ثابتة بالإجماع الناشئ من الهتك، فلو استلزم النبش هتكاً يقع التزاحم بين وجوب الاستقبال وبين حرمة الهتك.

ولا يبعد أن تكون رعاية المؤمن من الهتك أهم من الاستقبال، لا أقل من أنه محتمل الأهميّة، فيقدم ولا يجوز نبشه، لأن حرمة المؤمن ميّتاً كحرمته حيّاً، وإيذاؤه إيذاءٌ للرحمن وما إلى ذلك.

والحمد لله رب العالمين.

وقع الفراغ من تبييضه وإعداده

في ليالي شهر رمضان المبارك سنة 1419هـ المصادف أوائل سنة 1999ميلاديّة.

وهو مطابق لما ألقاه وأملاه سيّدنا الأستاذ الأعظم السيّد الخوئي قُدّس سرّه

بتاريخ 19 رجب 1385هجريّة وانتهى منه يوم الأربعاء 2ذي القعدة 1385هجريّة

وبعده شرع في المباحث الآتية في {الستر والساتر}.

الكلام في الستر في غير الصلاة

فصلٌ

في الستر والساتر

قال الفقيه المتبحّر السيّد اليزدي (قده) في العروة:

إعلم أن الستر قسمان: ستر يلزم في نفسه. وستر مخصوص بحالة الصلاة.

(فالأوّل): يجب ستر العورتين القُبُل والدُبُر عن كل مكلّف من الرجل والمرأة، عن كل أحد من ذكر أو أنثى، ولو كان مماثلاً مَحرماً أو غير مَحرم، ويحرم على كل منهما أيضاً النظر إلى عورة الآخر، ولا يُستثنى من الحُكمَيْن إلا الزوج والزوجة، والسيِّد والأمَة إذا لم تكن مزوجّة و لا محلّلة، بل يجب الستر عن الطفل المميِّز خصوصاً المراهق، كما أنه يحرم النظر إلى عورة المراهق، بل الأحوط ترك النظر إلى عورة المميِّز(1).

---

(1) أحكام هذه المسألة قد ذُكِرت في أحكام التخلّي، فلتراجَع.

ويجب ستر المرأة تمام بدنها عمن عدا الزوج والمحارم إلا الوجه والكفين مع عدم التلذّذ والريبة(1) وأما معهما فيجب الستر ويحرم النظر حتى بالنسبة إلى المحارم وبالنسبة إلى الوجه والكفين.

---

(1) الكلام في ستر غير العورة يقع في جهات:

الجهة الأُولى: في حكم المرأة من حيث تستّرها في غير العورة

ولا إشكال في وجوب الستر عليها وهو الذي دلّت عليه الآية الكريمة{ولا يبدين زينتهنّ..}[1].

وقد استثنى من هذا الحكم القواعد من النساء اللاتي لا يرجون نِكاحاً، بمعنى التي يئست ولا يرغب فيها رجل لا أنها هي لا ترغب، ولذا كان التعبير بقوله تعالى: {لا يرجون نِكاحاً}[2].

كما استثنيَ من وجوب التستُّر مواضع الزينة من غير المرأة اليائس، وكذلك استثنيَ الزوج والمحارم كما نصّت عليه الآية الكريمة.

والحاصل: أنّه لا إشكال في وجوب التستُّر إلا ما استثنيَ للآية والروايات، ولِما دلّ على حرمة النظر للمرأة ممّا سيأتي، بناءً على الملازمة بين حرمة النظر ووجوب التستُّر.

نعم لم يُذكر في الاستثناء الأعمام والأخوال والأصهار، فمقتضى عموم الآية مع عدم استثنائهم حرمة إبداء المرأة بالنسبة لهم.

إلا أنّه لا إشكال في أنّهم مستثنون من حرمة التكشُّف، للسيرة القطعيّة بين المتديّنين والمسلمين وغيرهم المتّصلة بزمان المعصومين على معاملة العم والخال معاملة الأخ، وكذلك الصهر.

بل يمكن استفادة الجواز بالنسبة للأعمام والأخوال من نفس الآية، حيث استثنى فيها أبناء أخت المرأة التي هي خالتهم وأبناء أخيها التي هي عمّتهم، ونسبة المرأة إلى عمّها وخالها كنسبة أولاد أخيها وأختها إليها، فكما جاز في أولاد أختها وأخيها فكذا يجوز في أعمامها وأخوالها بمقتضى المقابلة.

كما يمكن استفادة ذلك أيضاً ممّا تقدّم في باب الجبائر من أنّه إذا لم توجد إمرأة تغسّل المرأة الميّتة، يغسّلها أحد محارمها، الدال على جواز نظر المحرم إلى المرأة، والمحرم هو من يحرم عليها نِكاحها، ولا إشكال في أنّ العم والخال والصهر يحرم عليها نكاحهم بنصّ القرآن الكريم، فيجوز النظر بالنسبة لهم فيما عدا العورة.

الجهة الثانية:

في أن النظر عن شهوة وريبة بالنسبة للمحارم وغيرهم حتى بالنسبة للوجه والكفّين، هل هو محرّمٌ مطلقاً أم لا؟

في أن النظر عن شهوة وريبة بالنسبة للمحارم وغيرهم حتى بالنسبة للوجه والكفّين، هل هو محرّمٌ مطلقاً أم لا؟

والظاهر أنّه لا خلاف في الحرمة كما ذكر الشيخ الأنصاري (قده) ولعلّه اتفاق المسلمين، ويدلّ عليه أمور:

الأوّل: ما دلّ على أنّ النظر سهمٌ من سهام الشيطان، فإنّها تدلّ على الحرمة مع التلذّذ والريبة، لأنّه إنما يكون سهماً إذا كان عن شهوة، وذلك في عدّة روايات:

منها: رواية عُقبة بن خالد عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (سمعته يقول: النظرة سهمٌ من سِهام إبليس مسموم، وكم من نظرة أورثت حسرة طويلة).

وفي سندها عُقبة وهو وارد في أسانيد كامل الزيارات، ويؤيّده ما ورد من (أنّ زنا العينين النظر وزنا الفم القبلة وزنا اليدين اللمس، صدّق ذلك الفرج أو كذّب)[3]، ولا يكون كذلك إلا إذا كان عن شهوة أو ريبة.

نعم نظر الريبة لا يحتمل أن يجرّ إلى الزنا، وأما نظر الشهوة فهو مما يحتمل أن يجرّ إلى الزنا ولذا عبّر عنه بزنا العين، وهذه الرواية الأخيرة لضعف سندها جعلناها مؤيّدة.

ومنها: -وهي العمدة- صحيحة علي بن سويد قال: (قلت لأبي الحسن الرضا (عليه السلام): إنّي مبتلى بالنظر إلى المرأة الجميلة فيعجبني النظر إليها، فقال: يا علي لا بأس إذا عرف الله من نيّتك الصدق وإيّاك والزنا فإنه يمحق البركة ويهتك الدين)[4].

فهذه الصحيحة واضحة الدلالة على الجواز بشرط أن يعلم الله من نيّته الصدق، وأما إذا كان نظر شهوة وريبة فلا يجوز، لأنّه ليس عن صدق نِيّة.

وقد احتمل الشيخ الأنصاري -ونِعم الاحتمال- أن عمل علي بن سويد (لكونه بزّازاً أو صائغاً من جهة حرفته كان مبتلىً بالنظر، وإلا فهو لا يتعمّد ذلك) كان يستدعي الابتلاء بالنساء وفيهنّ الجميلات فأعجب بهذا النظر، وإلا فلا معنى لقوله إنّي مبتلى، والإعجاب لا يلازم الريبة لأنّه طبيعة البشر وإلا فلا معنى للتفصيل مع الإعجاب بين صدق النِيّة وعدمه ويؤكّد هذا المعنى قوله (عليه السلام): (وإيّاك والزنا) حيث نبّه الإمام (عليه السلام) على أنّ المحرّم هو الزنا، وأما النظر الصادق المجرّد عن الريبة وإن كان معه إعجاب فلا بأس به، وسؤاله لم يكن إلا عن النظر فأجابه عنه مع التنبيه على الزنا، والمهم هنا هو استفادة حرمة النظر بريبة.

ويحتمل أن يكون مضطرّاً إلى النظر لعلاجٍ ونحوه بقرينة قوله إذا عرف الله من نِيّتك الصدق، أي الصدق في أنّ نظره للغاية اللازمة الداعية للنظر، إذ النظر الاتفاقي لا نِيّة فيه.

وكلا هذين الاحتمالين وارد، وقوله (عليه السلام): (إذا عرف الله من نيّتك الصدق) لا يوجب تعيين هذا الاحتمال كما قيل لأنّ الابتلاء بمعنى الاضطرار لم يعهد.

ويمكن أن يكون المراد أنّي مبتلى بهذا الابتلاء وهو النظر إلى الإمرأة الجميلة وأنّه يستأنس بهذا النظر فهو ابتلاء نفسي، وقوله (إذا عرف الله من نِيّتك الصدق) أي إذا نظرت بلا نيّة خبيثة، ولا يجب في تحقّق صدق النيّة أن يكون قد نظر لغاية وكان صادقاً في جعل نظره لهذه الغاية، بل الصدق بمعنى عدم الخيانة.

وقد استبعد السيّد الأستاذ هذا الاحتمال، إذ لا يحتمل أن الإمام (عليه السلام) قد أقرّ علي بن سويد وجوّز له النظر مع هذا الابتلاء النفساني بأن يتفحص عن المرأة الجميلة وينظر إليها لأنه يعجبه ذلك، فإن هذا بعيد جداً لأنه عمل الفسّاق والمترفين فكيف بعلي بن سويد الذي هو من ثقاة الإمام الرضا (عليه السلام) وخاصّته.

واحتمل صاحب الجواهر أن يكون النظر إتفاقياً فأعجب بهذا النظر فأجابه الإمام بأنّه إذا لم يتعمّد وكان إتفاقياً فلا بأس، وهذا أيضاً بعيد جداً لظهور الرواية في العمد بقرينة قوله فيعجبني أي يعجبني أن أنظر إليها.

ولا يهمّنا أيّاً كان الصحيح من هذه الاحتمالات، وإنما المهم أن نستظهر من الرواية أن الصدق يعني عدم الشهوة والريبة، أو أنّ الظاهر منها أن الصدق يعني عدم نيّة الزنا والوقوع في الحرام بقرينة قوله في ذيلها (وإيّاك والزنا)، فلا تدلّ على هذا الاحتمال على الحرمة مع الشهوة والريبة، لأنّ وجود الشهوة لا يلازم نيّة الزنا.

فالذي يمكن أن يقال -بعد تسليم أن تحقّق صدق النيّة لا يتوقّف على أن يكون قد نظر لغاية-: أن الذي دلّت عليه الرواية هو جواز النظر مع صدق النيّة، ومفهومها البأس مع عدم صدق النيّة، بمعنى عدم صدق السريرة في هذا النظر، ولا فرق بين أن يكون الإبتلاء للاضطرار أو لشغله أو للمرض النفساني، فإنه على جميع هذه التقادير لا يجوز النظر مع عدم صدق النيّة ويجوز مع صدق النيّة في الجميع.

والذي يمنع من الاستدلال بها للجواز هو احتمال الاضطرار والنظر الاتفاقي وهذان الاحتمالان بعيدان، والاحتمالان الآخران كلاهما يدلاّن على الجواز بدون ريبة، وعلى عدم الجواز مع الريبة والشهوة، فإذا نظر مع الشهوة لم يكن عنده صدق نيّة وإن لم يكن عنده نيّة الزنا لعدم الملازمة كما عرفت، وقوله (عليه السلام) (وإيّاك والزنا) إما كلام مستقلّ أو تأكيد لمفهوم الكلام الأوّل.

ودعوى: أن التلذّذ والريبة مفروغ عنه بقرينة الإعجاب، فعدم صدق النيّة لا بدّ وأن يكون معه نيّة الزنا.

مدفوعة: بأنّ الإعجاب لا يلازم الريبة والشهوة، لأنّه مقتضى الطبيعة البشريّة من الإعجاب بالنظر إلى حسان الوجوه حتى الآباء والأبناء والأخوات ومطلق المناظر الجميلة في غير البشر، فاحتمل الراوي أن يكون هذا النوع من الإعجاب محرّماً فسأل عنه فأجابه (عليه السلام) بما ذكر.

والحاصل: أنّه لا إشكال في حرمة النظر مع التلذّذ والريبة للإجماع والنص المذكور وغيره ومرتكزات المتشرّعة وملاحظة مجموع الروايات في أحكام العلاقة بين الرجال والنساء في الأبواب المتفرّقة.

فلا بدّ من معرفة معنى التلذّذ والريبة:

أما التلذّذ: فمعناه الشهوة، وهو واضح.

وأما الريبة: فقد ذكر غير واحد أن معناه خوف الفتنة والوقوع في الحرام، وقيل: هي ما يخطر بالبال من النظر أي الميل إلى الوقوع في الحرام وإن لم يخف على نفسه ذلك، بل مجرّد حضوره في نفسه مع النظر.

هذا.. ولكن الشهوة وخوف الوقوع متلازمان كما ذكر السيّد الأستاذ إلا في الموارد التي لا يمكن الوصول إلى المرأة فإنّه حينئذٍ تتحقّق الشهوة بدون الريبة، فلا يبعد أن يكون هذان العنوانان منطبقين على مورد واحد، ومقتضى الروايات المتقدّمة تحريم الجميع، لأنّه لا يتحقّق مع واحد منها صدق النيّة، ولأنها من سهام الشيطان، أو لأنّ حرمة النظر مع خوف الوقوع في الحرام متيقّن، وغيره فيه الفساد، كما ذكر الشيخ الأنصاري.

الجهة الثالثة:

في حكم النظر إلى المرأة الأجنبيّة في غير الوجه والكفّين

ولا خلاف في الحرمة بل عليه الإجماع كما في الحدائق والمسالك، بل في الجواهر أنّه إجماع وضرورة من المذهب، وفي رسالة الشيخ الأنصاري أنّه من المسلَّمات، بلا فرق بين خوف الفتنة وعدمه إلا ما استثنيَ ممَّا سيأتي.

ويدلّ عليه: مضافاً إلى ذلك النهي عن إبداء الزينة في الآية الكريمة إلا ما استثني، فإنّ ذلك يدلّ على عدم جواز النظر، فإنّ جواز التكشّف وإن لم يلازم جواز النظر لأنّه لا مانع من أن يحلّل المولى التكشّف ويحرّم النظر، لحصول الغرض بعدم وقوع الفعل المبغوض بنهي أحد الطرفين، إلا أنّ تحريم الإظهار وتحريم الإبداء يلازم تحريم النظر ملازمة عرفيّة ظاهرة، لأن حرمة التكشّف تكشف عن محبوبيّة التستّر ومبغوضية التكشّف وما ذاك إلا أنّه مقدّمة للنظر لا لذاته، فإذا جوّز النظر فهو نقض للغرض، فيستفاد من النهي عن إبداء الزينة حرمة النظر، فجواز التكشّف وإن لم يلازم جواز النظر حيث يجوز للرجل التكشّف، ولا يجوز للمرأة النظر، إلا أنّ حرمة التكشّف تلازم حرمة النظر، وإلا لكانت لغواً وخلاف الحكمة.

ويدلّ على الحكم المذكور أيضاً: وجوب الغض في الآية الكريمة فإنها مطلقة، وتتضح دلالتها بقرينة ما ورد من نزولها في صحيحة سعد الإسكاف عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: (استقبل شاب من الأنصار امرأة بالمدينة وكان النساء يتقنّعن خلف آذانهن، فنظر إليها وهي مقبلة، فلما جازت نظر إليها ودخل في زقاق قد سمّاه ببني فلان، فجعل ينظر خلفها واعترض وجهه عظم في الحائط، أو زجاجة فشقّ وجهه، فلما مضت المرأة، نظر فإذا الدماء تسيل على ثوبه وصدره فقال: والله لآتينّ رسول الله (صلى الله عليه وآله) ولأخبرنّه، فأتاه، فلما رآه رسول الله (صلى الله عليه وآله) قال: ما هذا؟ فأخبره، فهبط جبرائيل بهذه الآية {قل للمؤمنين.. الآية})[5].

ويدلّ عليه أيضاً: ما دلّ على أن المرأة المسنّة يجوز لها أن تضع من ثيابها الجلباب والخمار[6] كما سيأتي، حيث يفهم منه أنها إذا لم تكن مسنّة لا يجوز لها ذلك، وتدلّ بالملازمة المتقدّمة على حرمة النظر.

ويدلّ عليه أيضاً: صحيحة عبّاد بن صهيب قال: (سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: لا بأس بالنظر إلى رؤوس أهل تهامة والأعراب وأهل السواد والعلوج لأنّهم إذا نُهوا لا ينتهون، قال: والمجنونة والمغلوبة على عقلها لا بأس بالنظر إلى شعرها وجسدها ما لم يتعمّد ذلك)[7].

وفي الفقيه بدل (أهل السواد والعلوج) (أهل البوادي من أهل الذمّة)، والسند معتبر في رواية الكافي.

وذكر السيّد الأستاذ أنّه لعلّ في عبارة الوسائل تحريفاً والصحيح لأنّهن إذا نُهِيْنَ لا ينتهيْن بصيغة المؤنّث.

فتدلّ هذه الرواية على أنّ عدم جواز النظر إنما هو حقٌ للمرأة لأنّها عورة، فإذا بذلت نفسها وكانت بحيث لا تنتهي إذا نُهيَت فقد أسقطت حقّها، نظير الأموال التي يتنازل عنها مالكها ويلغي احترامها.

فتدلّ الرواية بالمفهوم على أنّها إذا كانت بحيث تنتهي لا يجوز النظر إليها.

ويؤيّده: ما دلّ على تحريم النظر إلى شعر أخت الزوجة وأنّها والغريبة سواء[8].

فإنّها تدلّ على أنّ النظر بالنسبة للأجنبيّة كان أمراً مفروغاً عن حرمته حيث قال الراوي: (أخت امرأته والغريبة سواء، قال: نعم).

إلى غير ذلك من الروايات.

<[if!supportFootnotes]!>

<[endif]!>

الهوامش

1 سورة النور آية: 31.

2 سورة النور آية: 60.

3 الوسائل م14 كتاب النكاح ب104 أبواب مقدماته وآدابه ح1-2.

4 الوسائل م14 كتاب النكاح ب1 أبواب النكاح المحرم وما يناسبه ح3.

5 الوسائل م14 كتاب النكاح ب104 أبواب مقدماته وآدابه ح4.

6 الوسائل م14 كتاب النكاح ب110 ح4.

7 الوسائل م14 كتاب النكاح ب113 أبواب مقدماته وآدابه ح1.

8 الوسائل م14 كتاب النكاح ب107 مقدماته ح1.

الجهة الرابعة: في النظر إلى الوجه والكفّين، بدون تلذّذ وريبة

الجهة الرابعة:

في النظر إلى الوجه والكفّين، بدون تلذّذ وريبة

والمشهور عدم الجواز، وأصرّ عليه صاحب الجواهر وجعله من الواضحات، وهو المنقول عن العلاّمة، وقيل بالجواز على كراهة كما نُقِل عن الشيخ وصاحب الحدائق، وأصرّ عليه الشيخ الأنصاري في كتاب النكاح.

وقيل بالجواز مرّة وحرمة التكرار كما في الشرائع وغيرها، وقد احتاط الماتن هنا في باب الستر في الصلاة وجوباً، وفي كتاب النكاح بنى على الحرمة.

ولا بدّ من التعرّض لأدلّة القائلين بالحرمة، وقد استدلّوا بالأدلّة الأربعة:

الدليل الأوّل: الآيات الكريمة

وهي أمور:

منها: آية الغضّ التي تقدّمت، حيث يستفاد منها حرمة النظر إلى كل امرأة.

وفيه: أنّه لا يبعد أن يكون الظاهر من الغض هو الإغماض عن الشيء والتجاوز عنه وعدم القرب إليه، فهو عبارة عن المورد الذي حرّمه الله تعالى، فلا تدل على حرمة النظر، ومثل هذا التعبير متعارف، ولا يبعد أن يكون هذا هو مقتضى السياق في الآية، فإنّه بعد أن لم يكن نفس الغضّ بمدلوله المطابقي واجباً، فهو إما كناية عن عدم النظر للأجنبيّة، أو كناية عن التجاوز الذي ذكرناه، ولا مرجّح لإرادة الأوّل، فتكون الآية مجملة من هذه الجهة.

ولو فرض أنّها صريحة في إرادة عدم النظر، فليس المراد عدم النظر إلى كلّ شيء إلا ما خرج، فإنّ مثل هذا الكلام مستهجن جدّاً، لا يصدر في الكلام العادي فضلاً عن القرآن الكريم، فلا بدّ أن يكون المراد عدم النظر إلى ما حرّم الله النظر إليه، فلا بدّ من معرفته في مرتبة سابقة على الآية، فتكون الآية إرشاداً إلى الغضّ عمّا حرّم الله، ولم يُبيّن فيها ما حرّمه الله.

ولو قيل: بأنها ظاهرة في عدم النظر إلى خصوص المرأة بقرينة السياق لا كلّ شيء، ومقتضى الإطلاق هو كلّ المرأة.

قلنا: هذا مخصّص باستثناء ما ظهر في النساء الدال على جواز النظر.

ومن الآيات: قوله تعالى: {ولا يبدين زينتهن إلا لبعولتهن}[1]، فإن حرمة إبداء الزينة يشمل بإطلاقه الوجه والكفّين، لأنهما زينة.

وفيه أوّلاً: أنّ هذا الحكم قد خصّص بمخصّص متّصل وهو قوله في نفس الآية {ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها}[2]، ومن الواضح أنّ الوجه والكفّين من الأمور الظاهرة عادةً، فلا يمكن الاستدلال بالآية على الحرمة فيهما، بل الاستدلال بها على الجواز فيهما أولى، وجواز الإظهار هنا يلازم جواز النظر، لأنّه مستثنى من حرمة الإبداء الملازمة لحرمة النظر، فكأنّه قال: لايبدين الزينة التي يحرم النظر إليها إلا ما ظهر فإنّه يجوز إبداؤه ويجوز النظر إليه.

ويدلّ على أنهما من الزينة المستثناة عدّة روايات:

منها: صحيحة الفضيل بن يسار، قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الذراعين من المرأة هما من الزينة التي قال الله {ولا يبدين زينتهن إلا لبعولتهن}؟ قال: نعم، وما دون الخمار من الزينة وما دون السوارين)[3].

فإنّ سندها معتبر ودلالتها واضحة، لأنّ الخمار هو ما يستر الوجه والجيوب، وتحت الذقن فما دونه من الزينة المحرّمة وأما هو فلا، وكذا السوار فإنه عبارة عن الذراعين فما فوق، فما دونه زينة وأما هو واليدان فلا.

ومنها: أي ممّا يدلّ على أنّ الوجه والكفّين من الزينة: رواية أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (سألته عن قول الله عزّ وجل {ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها}، قال: الخاتم والمسكة وهي القُلب)[4].

والقُلب هو السِوار، وهذه أيضاً تدلّ على الجواز في الوجه والكفّين، فإنّ النظر إلى الخاتم والسِوار لا ينفك عادةً عن النظر إلى اليد، وإن كان الوجه لم يذكر في الرواية.

وأما سند هذه الرواية، ففيه الحسين بن محمّد فهو ابن عامرٍ الذي يروي عنه الكُلَيني، وقد تكرّر في أسانيده وينتهي نسبه إلى ابن عمران وهذا قد وثّقه النجاشي، وأما أحمد بن إسحاق فقد وثّقه الشيخ، وأما سعدان أو سعد فهو قائد أبي بصير ووثاقته مبنيّة على وثاقة من ورد في أسانيد كامل الزيارات.

ومنها: رواية مسعدة بن زياد قال: (سمعت جعفراً وسئل عما تظهر المرأة من زينتها قال: الوجه والكفّين)[5].

وهذه واضحة الدلالة، وسندها معتبر لأنّ هارون بن مسلم ومسعدة قد وثّقهما النجاشي.

إلى غير ذلك من الروايات الدالة على ذلك في الوجه والكفّين.

ومن الآيات: التي يستدل بها، استثناء القواعد من النساء في الآية الكريمة وأنّه يجوز لهنّ أن يضعن ثيابهنّ ويجوز النظر إليهنّ، وفي بعض الروايات (إذا كانت مسنّة)[6] كما تقدّم، حيث يعلم من هذا أنّ غير المسنّة لا تضع ثيابها ولا يجوز النظر إليها.

وفيه: أن الثياب التي يجوز للقواعد وضعها هي القناع والجلباب كما ورد في الروايات المعتبرة تفسيراً للآية الكريمة، فتدلّ على أنّه يجوز النظر إلى شعرها ورأسها، ويفهم منه عدم جواز النظر إلى هذه الأمور من الإمرأة الشابة وهذا ليس من محل الكلام، وإنما الكلام في الوجه والكفّين.

الدليل الثاني ممّا يستدلّ به لحرمة النظر: الروايات

الروايات الكثيرة الدالة على جواز النظر إلى المرأة التي يريد تزويجها، وأحسن هذه الروايات سنداً ودلالةً هي: صحيحة هشام بن سالم وحمّاد بن عثمان وحفص بن البختري كلّهم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (لا بأس بأن ينظر إلى وجهها ومعاصمها إذا أراد أن يتزوّجها)[7].

بدعوى: أنّه يستفاد منها بمفهوم الشرط أنّه مع عدم إرادة التزويج فالنظر فيه بأس.

وفيه: أنّ النظر الذي نفي عنه البأس إما أن يُحمل على الكراهة، لأنّ غاية ما دلّت عليه هو البأس مع عدم إرادة التزويج، والروايات المتقدّمة صريحة في الجواز، فالجمع بين منطوق تلك الروايات ومفهوم هذه ينتج الكراهة.

وإما بحمل النظر الذي فيه البأس في هذه الروايات على النظر عن تلذّذ كما هو الغالب فيمن ينظر لإرادة التزويج، فإنّ مثل هذا النظر لا ينفك عن التلذّذ لأنّه لا محالة يتفكّر فيما يوجب التهيّج.

ويؤيّد ذلك رواية الحسن السري قال: (قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): الرجل يريد أن يتزوّج المرأة يتأمّلها وينظر إلى خلفها وإلى وجهها، قال: نعم، لا بأس أن ينظر الرجل إلى المرأة إذا أراد أن يتزوّجها، ينظر إلى خلفها وإلى وجهها)[8].

حيث سأل عن التأمّل والتفكّر في محاسنها الذي لا ينفك عن التلذّذ فأجاب (عليه السلام): نعم.

وفي سندها الحسن السري، وقد وثّقه ابن داوود ناسباً له إلى النجاشي، ووثّقه العلاّمة ويظن أنّه مبني على توثيق النجاشي، إلا أنّ نسخة النجاشي التي بأيدينا خالية عن توثيقه، ولو اقتصر الأمر على هذا لصحّحنا نسخة العلاّمة وابن داوود لصدقهم، إلاّ أنّ السيّد التفريشي ذكر أنّ عنده أربعة نسخ كلّها خالية عن توثيق هذا الرجل، فيدور الأمر بين الزيادة والنقيصة في نسخ النجاشي ولا يمكن الحكم بالوثاقة.

فالرواية لا تصلح للاستدلال، على أنّ هذه الروايات في هذا الباب لا تصلح دليلاً على حرمة النظر إلى الوجه والكفّين كما يظهر لمن راجعها وتأمّلها.

ومن الروايات: ما تقدّم ممّا تضمن أنّ النظر سهمٌ من سهام إبليس،وأنّ زنا العين النظر ونحو ذلك، فيستكشف أنّ النظر محرّم ولو بهذه المرتبة.

وهذه الروايات وإن كان بعضها صحيح السند إلا أنّها لا تدلّ، لأنّ مثل هذا التعبير يناسب أن يكون النظر نظر تلذّذ وريبة لا مجرّداً وذلك أنّ واقع الزنا معلوم، فأراد الإمام أن يبيّن أن مرتبة ضعيفة منه تتحقّق بالنظر، فلا بدّ أن يكون هذا النظر الذي يتحقّق معه الزنا التنزيلي هو النظر عن ريبة، حتى يكون مشبّهاً للزنا الحقيقي، وهذا غير محل الكلام وهو النظر من دون تلذّذ.

وقد يقال: بأنّ ما دلّ على إظهار مواضع الزينة لا يدلّ على الجواز، لأنّ جواز الإبداء لا يلازم جواز النظر كما هو الحال في الرجال، حيث يجوز لهم الإبداء ولا يجوز للنساء النظر إليهم.

وفيه: أن التعبير بعدم وجوب الستر لا يلازم جواز النظر، وأما التعبير بالإبداء فإنّه يلازم جواز النظر، لأنّ الإبداء هو الإظهار والإراءة، وقد نهى في الآية واستثنى ما ظهر من الزينة وأنّه يجوز إبداؤه، ولا معنى لجواز الإبداء إلا جواز النظر كما ذكرنا.

ومن الروايات: التي يستدلّ بها على الحرمة مكاتبة الصفّار إلى أبي محمد (عليه السلام): (في رجلٍ أراد أن يشهد على امرأة ليس لها بمحرم هل يجوز له أن يشهد عليها وهي من وراء الستر ويسمع كلامها إذا شهد رجلان عدلان أنّها فلانة بنت فلان التي تشهدك وهذا كلامها، أو لا يجوز الشهادة عليها حتى تبرز ويثبتها بعينها، فوقع (عليه السلام): تتنقّب وتظهر للشهود إن شاء الله)[9]، حيث يستفاد منها وجوب النقاب وقد استدلّ بها صاحب الجواهر.

ولكنّها لا تتم لأنّ النقاب لا يستر تمام الوجه، بل المتعارف أنّه يستر إلى حدّ الأنف دون العينين والجبهة، فتحمل الرواية على أنّ ذلك لأجل أن لا تخجل هي، إذ لا يحتمل حرمة النظر إلى خصوص هذا النصف الذي يستره النقاب.

الدليل الثالث للحرمة: الإجماع

ما عن الفاضل المقداد من دعوى الإجماع وإطباق الفقهاء على أنّ بدن المرأة عورة كلّه إلاّ بالنسبة للأزواج ومن في حكمهم والمحارم.

وفيه: أنّه إجماعٌ منقول، على أنّه لا يحتمل صدقه، إذ لو أريد به أنّ البدن غير الوجه والكفّين عورةٌ كلّه كما لعلّه هو مراد الفاضل المقداد فهذا مسلّم، وهو خارج عن محل الكلام، وإن أريد ما يشمل الوجه والكفّين فلا يحتمل صدق هذا الإجماع، لذهاب جماعة إلى الجواز في الوجه والكفين كما تقدّم ونسب للشيخ الطوسي، فالإجماع منقولٌ ولا يحتمل صدقه على تقدير، وغير مفيد على تقدير آخر.

وقد يُستدلّ على الحرمة: بالسيرة القطعيّة بين النساء المتديّنات اللواتي جرت عادتهنّ على التستّر عن الأجانب من الرجال.

وفيه: أنّ هذه السيرة موجودة عند قسم خاص من النساء الجليلات القدر اجتماعياً وهي مبنيّة على الغيرة والشرف، وأما في عامة النساء فالسيرة على العكس، على أنّ هذه السيرة لو وجدت فهي مأخوذة من فتاوى الفقهاء في العصور المتأخّرة وليست متّصلة بزمن المعصومين.

ولو سلّم اتصالهم بزمانهم فلا تدلّ على الحرمة، فإنّ السيرة على الفعل تكشف عن عدم الحرمة، والسيرة على الترك تكشف عن عدم الوجوب، فالسيرة على ترك التكشّف لا تكشف عن حرمة التكشّف، على أنّ السيرة إنّما هي عن الأجانب العرفيين دون الأقارب الذين هم أجانب شرعاً، مع أنّ الدعوى عامّة للطرفيْن.

الدليل الرابع ممّا يستدلّ به للحرمة: العقل

بدعوى: أنّ عمدة محاسن المرأة في وجهها، وهو الذي يكون النظر إليه موجباً للافتتان غالباً، ولا شكّ في أنّ الشارع يبغض الزنا، والافتتان والنظر يوصل إلى ذلك غالباً، فلا بدّ للشارع حسماً لمادة الفساد من تحريم النظر.

وهذا الوجه جميل، ولكنّه يصلح حكمة للتشريع لو ثبتت الحرمة خارجاً، فيقال بالتحريم المطلق في جميع الأفراد حسماً لمادة الفساد، كما كان ذلك في العدّة تحفظاً على المصلحة النوعيّة.

ومع عدم ثبوت الحرمة خارجاً فهذا الوجه لا يدلّ على الحرمة، بل يدلّ على حرمة خصوص النظر الموصل للحرمة وهذا ليس من محل الكلام.

ولو تمّ هذا لم يفرّق بين المحارم وغيرهنّ لأنّه يحتمل فيهنّ هذا المعنى الذي يستدعي حسم مادة الفساد، وهذا لا يمكن تسليمه لجواز النظر إليهنّ، بل الوجه المذكور يستدعي ذلك في حسان الوجوه من الذكور.

والحاصل: أنّ الدليل المذكور ملاك للحكم الشرعي لو ثبت، لا أنّه يكشف عن حكم شرعي، لأنّ الملاك يستكشف بالحكم، ولا يستكشف الحكم بالملاك، لأنّه لا طريق للملاك إلا الحكم.

فما استدلّ به على الحرمة من الأدلّة الأربعة لم يتم شيء منها.

وأما أدلّة جواز النظر الذي اختاره الشيخ الأنصاري وغيره، فهي أمور:

منها: الروايات المتقدّمة المفسّرة للزينة الظاهرة المستثناة بالوجه والكفّين بناءً على ملازمة جواز الإبداء لجواز النظر على ما تقدّم.

ومنها: رواية جابر بن عبد الله الأنصاري قال: (خرج رسول الله (صلى الله عليه وآله) يريد فاطمة وأنا معه (إلى أن قال)، قال لها: أدخل ومن معي؟ قالت: ليس عليَّ قناع، فقال: يا فاطمة خذي فضل ملحفتك فقنّعي به رأسك، ففعلت (إلى أن قال جابر): فدخل رسول الله (عليه السلام) ودخلتُ، وإذا وجه فاطمة أصفر كأنّه بطن جرادة.. الحديث)[10].

فإنّ حملها على نظر جابر اتّفاقاً كما احتمله في الجواهر بعيد في هذه الرواية وفي غيرها فتدلّ على الجواز.

إلا أنّ سندها غير تام، على أنّه من البعيد أن تظهر فاطمة لأي رجل كان على عفّتها وشرفها وفضلها، فقد روي عن ابنتها زينب وهي الصدِّيقة الثانية أنّها لم تكن تزور جدّها إلاّ وليس في المزار أحد، حتى لا يرى أحد شخصها، فكيف بالصدِّيقة الكبرى!

فالمهم في أدلّة الجواز هو صحيحة علي بن سويد المتقدّمة، بدعوى أنّ الإمام (عليه السلام) رخّص بالنظر إلى المرأة الجميلة مع صدق نيّة الناظر وكونه لا عن ريبة بعد استبعاد حملها على الصدفة والاضطرار كما تقدّم بيان ذلك في مسألة حرمة النظر بريبة فهذه الرواية واضحة الدلالة على الجواز، ولو كان شيء من الروايات المتقدمة دالاً على الحرمة نحمله على الكراهة بقرينة هذه الرواية.

<[if!supportFootnotes]!>

<[endif]!>

الهوامش

1 سورة النور آية: 30.

2 سورة النور آية: 30.

3 الوسائل م14 كتاب النكاح ب109 مقدماته ح1.

4 المصدر السابق نفس الباب ح 4.

5 المصدر السابق نفس الباب حديث: 5.

6 الوسائل م14 كتاب النكاح ب110 مقدماته ح4.

7 الوسائل م14 كتاب النكاح ب36 مقدماته ح2.

8 الوسائل م14 ب36 مقدمات النكاح ح 3.

9 التهذيب ج 6 ص 255، وهي ساقطة من جميع النسخ المطبوعة للوسائل إلا نسخة مطبعة دار الطباعة بطهران المطبوعة سنة 1313 هـ ونسخة أخرى مطبوعة بطهران أيضاً سنة 1288 هـ على ما ذكر في تقريرات بحث السيد الأستاذ في كتاب النكاح ج1 ص 63.

10 الوسائل م14 كتاب النكاح ب120 مقدماته ح 3.

مناقشة السيد الأستاذ

ثمّ إنّ السيّد الأستاذ: بعدما ناقش في أدلّة التحريم واستدلّ على الجواز بهذه الرواية والروايات المتقدّمة، ذكر أنّه لا يمكن موافقة الشيخ الأنصاري على القول بالجواز، لأننا علمنا من الخارج ومن تتبُّع الآثار والنواهي الواردة في عدّة موارد ولو نهياً تنزيهيّاً، أنّ من مذاق الشارع الاهتمام بالأعراض والمحافظة عليها محافظة شديدة، والاهتمام بقلع مادة الفساد حتى في المقدّمات البعيدة[1].

فقد ورد النهي عن التكلّم معهنّ وتكلّمهنّ مع غير أزواجهنّ إلا لضرورة[2]، والنهي عن ابتدائهنّ بالسلام، فقد روي أنّه كان أمير المؤمنين لا يسلّم على المرأة الشابة وكان يقول إنّي أتخوّف أن يعجبني صوتها[3]، كما ورد النهي عن خروجهنّ للجمعة والعيدين مع أنّ الصلاة من الفرائض الإلهية[4]، والنهي عن تقبيل الصبيّة إذا بلغت ست سنين[5] إلى غير ذلك من الموارد التي يعلم منها شدّة محافظة الشارع على هذا الأمر واهتمامه به.

ثمّ ذكر أنّه لو كان هذا الأمر جائزاً لكان معروفاً عند المسلمين كما هو معروف عند غيرهم من سائر المِلل، مع أنّه لم ينسب الجواز والخلاف في الحرمة إلى أحد من المتقدّمين إلا للشيخ الطوسي.

فإنّه وإن لم يكن الاستدلال على الحرمة بآية وبرواية خاصة إلا أنّه لا يمكن الالتزام بالجواز أيضاً مع هذا التسالم بين عامة المسلمين لا خصوص الشيعة، وعليه فلا مناص عن القول بوجوب الاحتياط في ترك النظر كما فعله صاحب العروة (قده).

الرد على السيد الأستاذ

وهذا الذي ذكره السيّد الأستاذ لا نوافق عليه:

فإنّ قوله (لو كان جائزاً لكان معروفاً)، يرد عليه: أنّه كان معروفاً عند جماعة، والحرمة نشأت في العصور المتأخّرة من فتاوى الفقهاء، وليست العبرة بالمعروفيّة عند الفقهاء فإنّه ليس بأيديهم إلا الآيات والروايات التي بأيدينا، فالمدار في المعروفيّة على أذهان العامة، وما كان معروفاً عندهم هو النظر وعدم الحجاب بالنحو المعمول به في الوقت الحاضر، بل قد ردّ هو على السيرة بأنّ السيرة على الجواز ولا يحتمل أن تكون كلّها ناشئة عن قلّة المبالاة بالدين إلا عند الأجلاّء والأشراف، بل إنّ المتعارف حتى عند المتديّنين مشاركة النساء في الأعمال خارج البيت كالزراعة ونحوها.

والحاصل: أنّه لا دليل على الحرمة، والدليل على الجواز موجود كما تقدّم، والاحتياط في مقدّمات الحرام فيما يعلم أنّ الشارع لا يريد وجوده ولو من غير المكلّفين حسن.

وقد ذهب إلى الجواز وأصرّ عليه صاحب الحدائق، وعلّق على ما ذهب إليه العلاّمة من الحرمة بأنّ هذه الروايات لا تدلّ، وكأنّ العلاّمة لم يرَ روايات الجواز.

والإنصاف: أنّ ما ذكره صاحب الحدائق صحيح، لأنّ روايات المنع مطلقة لم ترد في خصوص الوجه والكفّين، فتحمل على غير الوجه والكفّين بمقتضى روايات الجواز في الوجه والكفّين لأنّها تكون مقيّدة لتلك الروايات.

<[if!supportFootnotes]!>

<[endif]!>

الهوامش

1 الوسائل م14 كتاب النكاح ب145 مقدمات النكاح (كراهة الجلوس في مجلس المرأة حتى يبرد).

2 الوسائل م14 كتاب النكاح ب106 مقدمات النكاح وآدابه.

3 الوسائل م14 كتاب النكاح ب131 مقدمات النكاح وآدابه.

4 الوسائل م14 كتاب النكاح ب117 مقدمات النكاح وآدابه.

5 الوسائل م14 كتاب النكاح ب127 مقدمات النكاح وآدابه.

وأما نظر المرأة إلى الرجل

فالمعروف أنّه لا يجوز، بل في الحدائق الظاهر أنّه لا خلاف فيه، ويستدلّ له بآية الغض، ولكن قد تقدّم أنّها لا تدلّ.

ويستدلّ للحكم أيضاً بعدّة روايات ضعاف كرواية أحمد بن أبي عبد الله قال: (استأذن ابن أم مكتوم على رسول الله (صلى الله عليه وآله) وعنده عائشة وحفصة، فقال لهما: قوما فادخلا البيت فقالتا: إنّه أعمى، فقال: إن لم يركما فإنكما تريانه).

ومثلها رواية أم سلمة حيث كانت هي وميمونة فدخل الشخص المذكور فقال: (أفعمياوان أنتما ألستما تبصرانه)[1].

وهاتان الروايتان ضعيفتان، فإنّ رواية البرقي إن كانت عن الصادق (عليه السلام) فهي بعيدة، ولعلّ الواسطة قد سقطت، وهذا الشخص يروي عن الضعفاء، على أنّه لم يظهر منها الحرمة بل لعلّه لأمر آخر.

وأما الروايات الأخرى، فقسمٌ منها ظاهر في الريبة، وقسمٌ ظاهر في مكارم الأخلاق كالمروي في مكارم الأخلاق.

وقد ذكر السيّد الأستاذ بعد الإشارة إلى هذه الأدلّة: أنّ حكم نظر المرأة إلى الرجل قد ظهر ممّا تقدّم ممّا علمناه من مذاق الشارع من المحافظة الشديدة والنهي عن معاشرتهنّ للرجال لأنّه مثار الفتنة ونحو ذلك، فالحكم فيه كما تقدّم، غايته أنّ أدلّة حرمة نظر الرجل إلى المرأة أكثر.

أقول: الظاهر منهم اتّحاد المرأة والرجل في المستثنى منه والمستثنى، ولا مستند لهذه الدعوى إلا الإجماع المدّعى، لأنّ الآية لو تمّت دلالتها فينبغي أن لا يستثنى حتى الوجه والكفّين، لأنّه لم يستثنِ من غضّهنّ شيئاً.

ولا ملازمة بين جواز نظره وجواز نظرها، والإجماع المشار إليه مخالف للسيرة القطعيّة الفارقة بين الرجل والمرأة، وإن كان لو حرّم نظرها إليه فلا يجب عليه التستّر والاحتجاب لعدم الملازمة كما عرفت.

والظاهر: أنّ السيرة تامّة، لخروج النساء ونظرهنّ للرجال ومعاشرتهنّ للأرحام غير المحارم من غير نكير، ولم يكن ذلك شيئاً مستحدثاً، بل الظاهر اتصاله بالمعصومين.

ولو نوقش في هذه السيرة بقرينة الروايات الناهية عن المعاشرة والتحدّث والخروج مع أنّها غير مانعة، فهي تحمل على التحفّظ عن المقدّمات، على أنّه يمكن حينئذٍ الاستدلال من نفس الآية بقرينة السياق حيث دلّت الآية على وجوب ستر المرأة لغير العورة، وقلنا بالملازمة بين ذلك وبين حرمة نظر الرجل إليها.

وأمّا بالنسبة للرجل فهو لم يؤمر إلاّ بالغضّ وحفظ الفروج، وحفظ الفرج يلازم حرمة نظرها ولم يؤمر بستر غيره لنقول بالملازمة بين وجوب ستره وحرمة نظرها.

هذا والاحتياط في مثل هذا سبيل النجاة.

<[if!supportFootnotes]!>

<[endif]!>

الهوامش

1 الوسائل م14 كتاب النكاح ب129 مقدماته ح1-4.

تحديد عورة المرأة وعورة الرجل

تحديد عورة المرأة

والأحوط سترها عن المحارم من السرّة إلى الركبة مطلقاً (1)، كما أن الأحوط ستر الوجه والكفين عن غير المحارم مطلقاً.

---

(1) يدلّ على كون العورة هي ما بين السرّة والركبة:

خبّر الحسين بن علوان عن جعفر عن أبيه (عليه السلام) قال: (إذا زوّج الرجل أمتَه فلا ينظرنّ إلى عورتها، والعورة ما بين السرّة والركبة)[1].

أمّا سندها فالظاهر أنّه معتبر كما ذكر السيّد الأستاذ، لأنّها مرويّة في كتاب قرب الأستاذ عن الحسن بن ظريف وهو ثقة، وهو الحسن بن علوان فقد وثّقه ابن عقدة عن أخيه الحسين بن علوان وقد وثّقه النجاشي.

ودلالتها تامّة على تحديد العورة، وعلى كونه مختصّاً بعورة المرأة فينبغي الفتوى به، ولكن حيث لم يصرّح به الفقهاء فقد احتاط الماتن لزوماً وهو في محلّه.

تحديد عورة الرجل

وأما عورة الرجل فهل هي كذلك أيضاً ومختصّة بالقُبُل والدُبر؟

ذهب بعضهم إلى الأوّل، والمشهور هو الثاني وادّعى عليه الإجماع.

ولا دليل على كونها من السرّة إلى الركبة في الرجل، لأنّ الرواية المتقدّمة مختصّة بالنساء، حيث فسّر العورة التي تقدّم ذكرها بما بين السرّة إلى الركبة، على القاعدة المعروفة من أنّ المعرفة إذا أُعيدت كانت عين الأولى، فالمراد بها عورة المرأة.

نعم هنا روايتان، قد يُستدلّ بهما على كون عورة الرجل بين السرّة والركبة:

الأولى: رواية الخصال للصدوق، بإسناده عن عليٍّ (عليه السلام) في حديث الأربعمائة قال: (إذا تعرّى أحدكم "الرجل" نظر إليه الشيطان فطمع فيه فاستتروا، ليس للرجل أن يكشف ثيابه عن فخذيه ويجلس بين قوم)[2].

وذكر السيّد الأستاذ أنّه فحص عن هذه الرواية في كتاب الخصال فحصاً غير دقيق فلم يجدها، وذكر أنّ الظاهر أنّها موجودة والله العالم، ولكن في سندها القاسم بن يحي ولم يوثّق، عن الحسن بن راشد ولم يوثّق، وقد ضعّفه ابن الغضائري، وكلا الرجلين موجود في أسانيد كامل الزيارات.

على أنّه يناقش في دلالتها، لأنّ النهي فيها يرجع إلى جهات الأدب وأنّ التكشّف غير مناسب، وهذا الكتاب أكثره في الآداب والخصال، فالمنع منعٌ عن الجلوس متكشّفاً وفي غيره لا منع، ولا يحتمل حرمته حال الجلوس دون غيره، فهو محمول على الأدب، لأنّ هذا منافٍ لوقار المؤمن بأن يجلس بين قومٍ وفخذاه مكشوفتان.

الثانية: رواية بشير النبّال في حديثٍ: (أنّ أبا جعفر (عليه السلام) دخل الحمّام فأتزر بإزار وغطّى ركبتيه وسرّته ثمّ أمر صاحب الحمّام فطلى ما كان خارجاً من الإزار ثمّ قال أخرج عنّي ثمّ طلى هو ما تحته بيده ثمّ قال: هكذا فافعل)[3].

إلا أنها ضعيفة السند بجملة من رجالها كسهل وإسماعيل بن يسار وغيرهما، ويؤيّد ما ذكرناه من جواز نظر الرجل إلى ما بين سرّة الرجل وركبته غير العورة عدّة روايات دلّت على أنّ العورة هي القُبُل والدُبر إلا أنّها كلّها ضعيفة السند كمرسل الواسطي وخبر الصدوق وخبر محمد بن حكيم[4] وغيرها وخبر علي بن جعفر[5].

إلا أنّ هذه لضعفها تكون مؤيّدة.

ويدل على ما ذكرناه السيرة المستمرة في الزارعين والفلاّحين والعمّال بنحو يقطع اتّصالها بالمعصوم، فإنّهم لا يسترون هذا الموضع قطعاً وكانوا بمرأى من المسلمين وهذا شيء لا يحتمل حدوثه، ولم يكن في زمن المعصومين (عليهم السلام)، وهذه السيرة تكشف عن جواز ذلك وإن كان الأولى هو الستر.

<[if!supportFootnotes]!>

<[endif]!>

الهوامش

1. الوسائل م14 كتاب النكاح ب44 نكاح العبيد والإماء ح 7.
2. الوسائل م3 كتاب الصلاة ب10 أحكام الملابس ح 3.
3. الوسائل م1 كتاب الطهارة ب31 آداب الحمّام ح1.
4. الوسائل م1 كتاب الطهارة ب 4 آداب الحمّام ح1.
5. الوسائل م1 كتاب النكاح ب130 مقدّماته ح3- 4.

وجوب ستر الشعر الموصول بالشعر

(مسألة 1): الظاهر وجوب ستر الشعر الموصول بالشعر سواء كان من الرجل أو المرأة، وحرمة النظر إليه(1).

---

(1) هذا الحكم لا يمكن إثباته بدليل، لأنّ ما دلّ على حرمة النظر إلى شعر أخت الزوجة وغيرها ممّا دلّ على حرمة النظر إلى الشعر لا يظهر منه إلاّ حرمة النظر إلى شعر المرأة الحقيقي، فحال هذا الشعر حال الخيط المشدود، فالنظر إليه بعنوانه ليس بحرام، بل هو شعرٌ لها بالعناية، وحال هذا الشعر حال الخيط المشدود بشعرها، وشمول الرواية لمثل هذا الشعر مُشكِل جدّاً ولا نعرف له وجهاً.

وقد يفصل بين ما إذا كان الشعر لرجل أو شيء آخر فوصلته فيجوز النظر إليه، وبين ما إذا كان شعر امرأة أجنبيّة فلا يجوز، لاستصحاب حرمة النظر إلى هذا الشعر، فإنّ هذه الحرمة كانت ثابتة قبل الانفصال.

إلاّ أنّ الظاهر عدم تماميّة هذا الاستصحاب:

لأنّه من الاستصحاب في الشبهات الحُكميّة ولا نقول به، ولو قلنا به فهو لا ينفع، لعدم بقاء الموضوع، فإنّ المحرّم هو النظر إلى شعرٍ يكون مضافاً إلى امرأة، وظاهر الإضافة هي الفعليّة، وصدق إضافته إلى فلانة مجازاً لا ينفع، وعليه فتجري البراءة.

بل الاستصحاب لا محل له، لأنّ هذا الشَعر بالانفصال قد ارتفعت حرمة النظر إليه يقيناً، إذ لا يحتمل حرمة النظر إليه حال الانفصال (فالاستصحاب على هذا يثبت الجواز لو قلنا به)، فالأظهر جواز النظر إلى هذا الشعر بما أنّه نظر إلى الشعر لا بعنوان آخر فهذا بحثٌ آخر.

وأما القرامل من غير الشعر وكذا الحلي ففي وجوب سترهما وحرمة النظر إليهما مع مستوريّة البشرة إشكال وإن كان أحوط(1).

---

(1) قد يقال بالحرمة لظهور الآية في وجوب سترها، لأنّها من الزينة المحرّم إبداؤها، وتفسيرها في الروايات بمواضع الزينة لا ينافي ذلك، لجواز أن يكون المراد من الزينة ما يعمّ الذاتيّة والعرضيّة التي يتزيّن بها، وما ذكر من ذكر مواضع الزينة غير ظاهر في حصر الزينة بذلك، فلا يجوز النظر إلى الحلي وإلى القرامل وإلى الشعر الموصول على اعتبار أنّه زينة للمرأة.

ولكنّ هذا لا يتم، فإنّ الزينة تارة تكون بمعنى المصدر أي نفس التزيّن، وأخرى بمعنى اسم المصدر وهو نفس الزينة، والمصدر واسم المصدر وإن كانا غالباً إلاّ ما شذّ قد وُضع لهما لفظٌ واحد، ولكن قد يختلفان كما هنا، فالزينة قد وضعت للتزين وهو المصدر، فالمنهي عنه في الآية هو الزينة أي نفس هذه الحالة الخاصة، لا نفس الزينة التي تتزيّن بها، فإنّ هذه لا يحتمل حرمة إبدائها، لأنّها تباع في الأسواق وتنتقل من يد رجل إلى يد رجلٍ آخر، بل المحرّم هو إبداؤها على تلك الحالة أي حالة التزيّن.

حكم النظر الى ما يحرم النظر اليه في المرآة

(مسألة 2): الظاهر حرمة النظر إلى ما يحرم النظر إليه في المرآة والماء الصافي مع عدم التلذّذ، وأمّا معه فلا إشكال في حرمته(1).

---

(1) ذهب بعضهم كما في المستند إلى الجواز، لانصراف النظر إلى الشائع المتعارف، ولأنّ الممنوع هو النظر إلى المرأة، وهذا لم يعلم كونه نظراً إليها، لجواز كون الرؤية في الماء والمرآة بالانطباع، فهذا نظر إلى العورة لا إلى نفس المرآة، ولا دليل على تحريم مثل ذلك.

ولكن هذه الدعوى غير مسموعة، لأنّ كون النظر بالانطباع أمر دقيق لا يلتفت إليه العرف إلاّ الخواص، فهو بحسب العرف يقال أنّه نظر إلى المرأة، فإنّه يصدق عندهم النظر سواء كان بواسطة أو بغير واسطة بلا عناية، ولا يحتمل أن تكون الروايات المانعة عن النظر إلى العورة، أو ما دلّ على وجوب سترها غير شاملة لمثل هذه الموارد، فالحرمة ثابتة على الظاهر.

لكن قد يقال: أنّ بعض الروايات قد دلّت على الجواز، وهي رواية موسى بن محمد أنّ يحي بن أكثم سأله: (أخبرني عن الخنثى وقول علي (عليه السلام)تورث الخنثى من المبال، من ينظر إليه إذا بال؟ فأجاب أبو الحسن الثالث (عليه السلام):.. وينظر قوم عدول يأخذ كل واحد منهم مرآة، إلخ..)[1].

إلاّ أنّ هذه الرواية ضعيفة السند لأنّ موسى ابن السيّد محمد أخا علي الهادي (عليه السلام)، لم يرد فيه توثيق، والراوي عنه طريقان:

أحدهما: فيه محمد بن سعيد الأذربيجاني ولم يوثّق.

والثاني: فيه الحسن بن علي بن كيسان ولم يوثّق أيضاً.

هذا مضافاً إلى أنّه يمكن أن يقال: بأنّ النظر في الحقيقة إنّما هو إلى نفس الشاخص لا إلى المرآة، باعتبار أنّ المرآة بما أنّها جسم شفّاف فنور النظر ينكسر فيرى ما خلفه فيكون نظراً إلى نفس الشخص.

ويؤكّد ذلك أنّه لو وقف شخصان على جانبي المرآة التي لا تسع إلا مقدار رجل واحد، فإنّ كلاً منهما لا يرى نفسه، بل يرى صاحبه، فكيف ينطبع فيها مع عدم سعتها صورتان في آنٍ واحد، فلا بدّ أن يكون رؤيتهما معاً بنحو الانكسار وهو المطلوب، فإن تمّ هذا فهو، وإلاّ فهو نظر عرفي على كل حال، حتى لو كان بنحو الانطباع فيحرم، والله العالم.

<[if!supportFootnotes]!>

<[endif]!>

الهوامش

1 الوسائل م17 كتاب الفرائض ب3 ميراث الخنثى ح1.

عدم اشتراط ساتر مخصوص

(مسألة 3): لا يشترط في الستر الواجب في نفسه ساتر مخصوص ولا كيفيّة خاصة، بل المناط مجرّد الستر ولو كان باليد وطلي الطين ونحوهما(1).

---

(1) هذا كلّه لإطلاق الأدلّة، لأنّ المدار على الستر وعدم النظر.

الستر حال الصلاة

(وأمّا الثاني): -أي الستر حال الصلاة- فله كيفيّة خاصة، ويشترط فيه ساتر خاص، ويجب مطلقاً سواء كان هناك ناظر محترم أو غيره أم لا(1).

---

(1) المشهور والمعروف وجوب الستر مطلقاً حتى مع عدم الناظر المحترم، بل لم يُنقل فيه خلاف كما قيل، وإن أصرّ بعضهم على عدم وجوب الستر مع عدم الناظر ولا يعتنى بهذا القول.

وادّعي الإجماع على الوجوب المطلق بقسميه كما في الجواهر منّا ومن أكثر العامة حيث اشترطت صحّة الصلاة بمطلق الستر.

ولا يخفى أنّ الاستدلال بالإجماع لا يتم لأنّنا نقطع باستناد المجمعين إلى الروايات، فلا يكون إجماعاً تعبّدياً بل هو معلوم المدرَك.

نعم يُستدلّ له بالروايات:

منها: صحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى (عليه السلام) قال: (سألته عن رجلٍ عريان وحضرت الصلاة فأصاب ثوباً نصفه دم أو كلّه دم يصلّي فيه أو يصلّي عرياناً؟ قال: إن وجد ماء غسله، وإن لم يجد ماء صلّى فيه ولم يصلّ عرياناً)[1].

وهي صحيحة السند واضحة الدلالة، حيث نهى عن الصلاة عرياناً، وانّ أمر المصلّي دائر بين الصلاة في النجس أو فيه بعد غسله، فتدلّ على عدم جواز الصلاة عارياً.

وهذه الرواية لها معارض دلّ على عدم جواز الصلاة في الثوب النجس بل يصلي عرياناً، كرواية سماعة وغيرها[2]، إلا أنّ صحيحة علي بن جعفر وما بمضمونها مقدّمة عليها، لأنّها تُحمل على التمكّن من الثوب الطاهر حيث ذكر فيها أنّه من فلاة من الأرض، لأنّ تلك الروايات الدالة على عدم جواز الصلاة في الثوب النجس، صرّحت بأنّه يصلّي إيماءً إمّا قائماً أو قاعداً، وبعضها فصّل بين وجود الناظر فيصلّي إيماءً من جلوس ومع عدمه يصلّي قائماً.

مثل صحيحة زرارة قال: (قلت لأبي جعفر (عليه السلام) رجلٌ خرج من سفينة عرياناً أو سُلب ثيابه ولم يجد شيئاً يصلّي فيه، فقال: يصلّي إيماءً، وإن كانت امرأة جعلت يدها على فرجِها وإن كان رجلاً وضع يده على سوأته ثمّ يجلسان فيؤميان إيماءً ولا يسجدان ولا يركعان فيبدو ما خلفهما، تكون صلاتهما إيماءً برؤوسهما.. الرواية)[3].

فهذه وأمثالها لم يُذكر فيها وجوب الركوع والسجود، مع أنّه لا يجوز تركهما اختياراً، فلو لم يكن الستر واجباً حتى في هذا الحال لما جاز ترك الركوع والسجود، فلا بد من القول بوجوب الستر لأجل المحافظة على الركوع والسجود اللذين لا يجوز تفويتهما اختياراً.

ومن جملة الروايات الدالة على وجوب الستر:

صحيحة محمد بن مسلم في حديثٍ قال: (قلت لأبي جعفر (عليه السلام) الرجل يصلّي في قميص واحد؟ فقال: إذا كان كثيفاً فلا بأس به، والمرأة تصلّي في الدرع والمقنعة إذا كان الدرع كثيفاً، يعني إذا كان ستيراً)[4].

فإنّها تدلّ بالمفهوم على أنّه مع عدم كونه كثيفاً أي لا يستر ففيه البأس، فإنّ السؤال باعتبار ما ورد من الأمر بثوبين للرجل والمرأة، فسأله عن الرجل هل يصلّي في قميص واحد فأجابه بالجواز، فهي من هذه الجهة دالة وإن لم تدل على الجواز في الثوب الواحد مطلقاً بل إذا كان كثيفاً، وليست واردة في الواحد قبال المتعدّد ليقال بأنّها ليست في مقام تشريع شرطيّة التستّر، لأنّه دلّت على أنّ الواحد لا يكفي إذا لم يكن كثيفاً، ومثلها صحيحته الأخرى.

وفي صحيحته الثالثة عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (سألته عن الرجل يصلّي في قميص واحد أو قباء أو طاق أو في قباء محشو وليس عليه إزار، فقال: إذا كان عليه قميص صفيق أو قباء ليس بطويل الفرج فلا بأس، والثوب الواحد يتوشح به، والسراويل كل ذلك لا بأس له، وقال: إذا لبس السراويل فليجعل على عاتقه شيئاً ولو حبلاً)[5].

ويدلّ على ذلك أيضاً روايات العاري الكثيرة التي سألت عن العاري كيف يصنع؟

فإنّ هذا يدلّ بوضوح على أنّ وجوب الستر كان أمراً مرتكزاً في أذهان الرواة، فالمسألة من الواضحات، ومقتضى الإطلاق في الروايات عدم الفرق بين وجود الناظر وعدمه.

تحديد عورة الرجل التي يجب سترها في الصلاة

ويتفاوت بالنسبة إلى الرجل و المرأة. أما الرجل فيجب عليه ستر العورتين أي القُبُل من القضيب والبيضتين وحلقة الدبر لا غير، وإن كان الأحوط ستر العجان أي ما بين حلقة الدبر إلى أصل القضيب وأحوط من ذلك ستر ما بين السرّة والركبة(1).

---

(1) القدر المتيقّن من العورة التي يجب سترها في الصلاة هو ما يجب في غير الصلاة وقد تقدّم، وهذا هو المستفاد من مجموع روايات الباب، وإلحاق العجان لا دليل عليه، بل هناك روايات ضعيفة دلّت على عدم الوجوب كمرسل الواسطي عن بعض أصحابه عن أبي الحسن الماضي قال: (العورة عورتان القُبُل والدُبر، والدُبر مستور بالإليتين، فإذا سترت القضيب والبيضتين فقد سترت العورة)[6].

ومثله مرسلة الكليني ومرسلة الصدوق وغيرها.

فإن اعتمدنا على هذه الروايات فلا يجب ستر العجان، وإن لم نعتمد عليها فأصالة البراءة تدلّ على ذلك لعدم الدليل على وجوب ستره، لأنّ هذه المنطقة خارجة عن مفهوم العورة عرفاً، ولكن فرض انكشافه مع ستر العورتين بعيد التحقّق جداً.

وأما ما بين السرّة والركبة فقد نسب إلى القاضي أنّه العورة، بل نسب إلى أبي الصلاح أنّها ما بين السرّة ونصف الساق..

أما قول أبي الصلاح فلا مستند له حتى رواية ضعيفة، إلاّ أن يقال بذلك من باب المقدّمة للستر الواجب، وهذا يتوقّف على كون الواجب هو ما نسب للقاضي، فلو تمّ فالمقدّميّة لا تقتضي إلى نصف الساق.

وأما ما نسب إلى القاضي، فإن أراد أن ما بين السرّة والركبة يجب ستره لأنّه عورة فهذا لا دليل عليه كما تقدّم، وما ورد في رواية الحسين بن علوان المتقدّمة من تفسير العورة بذلك، فالمراد به عورة المرأة كما تقدّم، لأنّ المعرفة إذا أعيدت تكون عين الأولى، والأولى هي عورة الجارية فهي غير مطلقة للرجل، والرواية معتبرة، فما ذُكر فيها مختصٌ بالمرأة.

ويدلّ على الاختصاص ويؤيّده: صحيحة علي بن جعفر في كتابه عن أخيه موسى (عليه السلام) قال: (سألته عن المرأة يكون بها الجرح في فخذها أو بطنها أو عضدها هل يصلح للرجل أن ينظر إليه يعالجه؟ قال: لا. وسألته عن الرجل يكون ببطن فخذه أو إليته الجرح هل يصلح للمرأة أن تنظر إليه وتداويه؟ قال: إذا لم يكن عورة فلا بأس)[7].

حيث منع من نظر الرجل إلى ما ذُكر في المرأة لأنّه عورة، وأمّا في الرجل فأجاز إذا لم يكن ذلك المكان عورة، فتدلّ بوضوح على أنّ الفخذ ليس عورة في الرجل، هذه الرواية مذكورة في الوسائل عن كتاب علي بن جعفر، وسنده إليه صحيح.

وعن الجواهر والهمداني أنّ الرواية عن قرب الإسناد عن علي بن جعفر، إلاّ أنّ هذا لا أساس له لأنّ قرب الإسناد لم يروها.

هذا إذا أراد القاضي وجوب ستر المقدار المذكور بما أنّه عورة، وقد عرفت أنّه لا يجب.

وإن أراد أنّه يجب ستره بعنوانه تعبُّداً لا بما أنّه عورة، فهذا يمكن الاستدلال له بروايتين لعلّ القاضي قد اعتمد عليهما.

الأولى: رواية رفاعة قال: (حدّثني من سمع أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يصلّي في ثوب واحد متّزراً به قال: لا بأس به إذا رفعه إلى الثندوتين)[8] أي الثديين.

الثانية: رواية سفيان بن السمط عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (الرجل إذا اتّزر بثوبٍ واحد إلى ثندوته صلّى فيه.. الحديث)[9].

فيفهم منهما أنّه مع عدم رفعه ففيه البأس، ومعلوم أنّه برفعه تُستر السرّة.

أمّا رواية رفاعة، فهي صحيحة إليه ولكنّها بعد مرسلة.

وأمّا الثانية فهي ضعيفة بأحمد بن عبديل فإنّه مجهول وبسفيان، فما ذكره القاضي لا دليل عليه.

ويؤيّد ما ذكرناه بل يدلّ عليه، ما دلّ من الروايات على جواز لبس السراويل كصحيحة محمد بن مسلم المتقدّمة، فإنّ السروال عادةً لا يستر ما فوق السرّة بل هو إما من السرّة أو ممّا تحتها وهو الأغلب، وروايات العاري لا تخلو من تأييد للمطلب، حيث كان الاهتمام فيها بالعورتين فقط.

فالصحيح: ما ذهب إليه المشهور من أن الواجب ستره للرجال هو القُبُل والدُبر في الصلاة وغيرها، وغير ذلك لم يقم عليه دليل والاحتياط حسن.

والواجب ستر لون البشرة، والأحوط ستر الشبح الذي يُرى من خلف الثوب من غير تميّز للونه، وأما الحجم أي الشكل فلا يجب ستره (1).

---

(1) إذا كانت العورة مكشوفة يقع النظر عليها مباشرةً بلا حاجب، وهذا قدر متيقّن من وجوب الستر.

وأمّا رؤيتها بشكلها، فتارة بأن يكون الساتر كثيفاً والمرئي هو الصورة والحجم فقط، كما لو كانت من وراء ثوبٍ كثيف، وأخرى برؤية الشكل كاملاً كما لو لُفّت بخرقة، والظاهر أنّه لا حرمة في كلا الموردين، لأنّ العورة مستورة، ورؤية الشكل ليست رؤية للشيء نفسه، والعلم بأنّ المرئي عورة نشأ من المقدّمات الخارجيّة، وكذا رؤيتها من وراء الثوب الكثيف، فإنّ الرؤية للأشعّة النوريّة والعلم بأنّه عورة نشأ من المقدّمات الخارجيّة، ومقتضى الأدلّة حرمة النظر إلى نفس العورة حقيقة، وتبادر الحجم ممنوع.

ويؤيّد ما ذكرناه، رواية عبد الله الرافعي "الواقفي" "المرافقي" في حديثٍ (أنّه دخل حمّاماً بالمدينة فأخبره صاحب الحمّام أنّ أبا جعفرٍ (عليه السلام) كان يدخله فيبدأ فيطلي عانته وما يليها، ثمّ يلفّ إزاره على أطراف إحليله ويدعوني فأطلي سائر بدنه فقلت له يوماً من الأيّام إنّ الذي تكره أن أراه قد رأيته، قال: كلاّ إنّ النورة سترة "سَتَرَه")[10].

إلاّ أنّ هذه الرواية ضعيفة بالشخص المذكور، وطريق الصدوق إليه أيضاً غير صحيح.

وأمّا النظر إلى الشبح كالرؤية من وراء الزجاجة المغايرة للون البشرة، أو الثوب الرقيق كذلك، فهذا محرّم لأنّه رؤية لنفس الشيء وإن لم يرَ لونه.

نعم إذا كانت رؤية الشبح بنحو الأشعّة النوريّة كما تقدّم، بأن يكون الشاخص إنما رؤي شبحه لأنّه حائلٌ بين الزجاج مثلاً وبين النور، فهذا النحو لا يجب ستره لأنّه لا رؤية في الحقيقة.

<[if!supportFootnotes]!>

<[endif]!>

الهوامش

1 الوسائل م3 كتاب الطهارة ب45 النجاسات ح 5.

2 مما روي في الباب 46 من أبواب النجاسات.

3 الوسائل م3 كتاب الصلاة ب 50 لباس المصلّي ح 6.

4 الوسائل م3 كتاب الصلاة ب 21 لباس المصلّي ح 1.

5 الوسائل م3 كتاب الصلاة ب 22 لباس المصلّي ح1-2.

6 الوسائل م1 كتاب الطهارة ب 4 آداب الحمّام ح2.

7 ب 130 مقدّمات النكاح ح 3-4.

8 الوسائل م3 ب 22 لباس المصلّي ح3.

9 المصدر السابق نفس الباب ح5.

10 الوسائل م 1 كتاب الطهارة ب 18 آداب الحمّام ح 1.

تحديد العورة التي يجب سترها في الصلاة

تحديد عورة المرأة التي يجب سترها في الصلاة

وأمّا المرأة: فيجب عليها ستر جميع بدنها حتى الرأس والشعر إلاّ الوجه المقدار الذي يغسل في الوضوء (1).

---

(1) ستر جميع بدن المرأة هو المعروف ولا خلاف فيه في الجملة وأنّ عورة المرأة جميع بدنها.

ونُقل عن ابن الجنيد أنّه ساوى بين المرأة والرجل في أنّ العورة إنّما هي القُبُل والدُبر، ولكن هذا لا دليل عليه حتى رواية ضعيفة، بل الروايات كلّها متطابقة على أنّ المرأة تخالف الرجل في هذا الحكم.

نعم، وقع الكلام في مواضع:

مناقشة ما استدل على جواز كشف المرأة الحرة راسها في الصلاة

الموضع الأول:

ما عن ابن الجنيد أيضاً من أنّه لا بأس أن تصلّي المرأة الحرّة وغيرها وهي مكشوفة الرأس حيث لا يراها غير ذي محرم، ويُستدلّ لذلك بروايتين:

إحداهما: رواية عبد الله بن بكير عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (لا بأس أن تصلّي المرأة المسلمة وليس على رأسها قناع)[1].

وهذه الرواية ضعيفة السند بمحمد بن عبد الله بن أبي أيّوب فإنّه مجهول.

الثانية: موثّقة عبد الله بن بكير عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (لا بأس بالمرأة المسلمة الحرّة أن تصلّي وهي مكشوفة الرأس)[2].

ونقل صاحب الحدائق عن المعتبر أنّ هذه الرواية مطروحة لضعف عبد الله، فلا يترك لأجل خبره الأخبار الصحيحة.

وهذا غريب، لأنّ عبد الله وإن كان فطحيّاً إلاّ أنّه ثقة، خصوصاً وأنّهم لا يعاملون الفطحيّة معاملة غيرهم من سائر الفرق، فإنّ العلامة الذي لا يعمل برواياتهم عمل برواية ابن بكير، بل يعبّرون عن الفطحي بالورِع الثقة لأنّ الفطحيّة يعترفون بكلّ الأئمّة (عليهم السلام)، إلاّ أنّهم أضافوا إليهم عبد الله بن جعفر وجعلوه إماماً لمدّة ستة أشهر، هذا على أنّه من أصحاب الإجماع.

وأمّا محمد بن عبد الله الأنصاري الموجود في السند، فهو بهذا العنوان لم يرد فيه توثيق، نعم بعنوان محمد بن عبد الله بن غالب الأنصاري هو ثقة من قِبل النجاشي، والظاهر أنّه الثقة ولكن حذف جدّه في الرواية، فالرواية معتبرة.

وقد قيل في الجواب عنها أمور:

منها: ما عن الشيخ من أنّه حملها على الصغيرة دون البالغة.

وهذا بعيد جداً: لأنّه عبّر بالمرأة المسلمة.

ومنها: ما في الجواهر والوسائل، حملها على الضرورة وعدم التمكّن من القناع.

وهذا أيضاً بعيد: لأنّ الكلام في الحكم الاختياري وفي مطلق المرأة، فحمله على الاضطرار بلا وجه، على أنّه لو كان للاضطرار فلماذا خصّ بالرأس!

ومنها: وفي الحدائق حملها على عدم البأس في القناع عرفاً زيادة على الخمار الذي يستر الرأس، فيستحبّ التقنّع زيادة على ستر الرأس الواجب.

وهذا بعيد: بل هو أبعد من الاحتمالين السابقين لأنّه عبّر (وهي مكشوفة الرأس).

فهذه الرواية واضحة الدلالة على جواز كشف الرأس، فهي معارضة للأخبار الكثيرة الدالة على عدم الجواز.

ولا يمكن حمل أخبار المنع على الاستحباب أي استحباب ستر الرأس، بدعوى أنّ ظاهرها وجوب الستر وهذه صريحة في الجواز، فتحمل تلك على الاستحباب لأنّ هذا وإن كان ممكناً في بعض تلك الروايات، إلاّ أنّ بعضها يأبى الحمل على الاستحباب.

مثل صحيحة زرارة قال: (سألت أبا جعفرٍ (عليه السلام) عن أدنى ما تصلّي فيه المرأة، قال: درع وملحفة فتنشرهما على رأسها وتجلّل بهما)[3].

فإنّ هذه لا يمكن حملها على الاستحباب لأنّه سأل عن آخر مرتبة التي تكون الصلاة بأدنى منها باطلة.

فالروايات متعارضة والصحيح أن يقال: أنّ الروايات المانعة حيث أنّها كثيرة ومشهورة فلا يبعد القطع بصدور بعضها، فتدخل هذه الموّثقة في الشّاذ المخالف للسنّة فتطرح ولا سيّما أنّه لم يعمل بها أحد من فقهاء الشيعة عدا ابن الجنيد.

وأمّا الروايات الدالة على وجوب الستر فهي كثيرة:

منها: صحيحة زرارة التي ذكرناها، فإنّ الملحفة ثوب واسع سابغ شامل لجميع البدن.

ومنها: صحيحة علي بن جعفر أنّه سأل أخاه موسى (عليه السلام) (عن المرأة ليس عليها إلاّ ملحفة واحدة كيف تصلّي؟ قال: تلتفّ فيها وتغطّي رأسها وتصلّي، فإن خرجت رجلها وليس تقدر على غير ذلك فلا بأس)[4].

ومنها: رواية الفضيل عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: (صلّت فاطمة (عليه السلام) في درع وخمارها على رأسها ليس عليها أكثر ممّا وارت به شعرها وأذنيها)[5].

فإنّ ستر الشعر يلازم ستر الرأس.

إلى غير ذلك من الروايات، بالألسنة المختلفة، التي عبرت بالدرع والمقنعة والملحفة والإزار.

فإنّ الخمار: كما ذكر في الحدائق عبارة عن المقنعة.

والملحفة التي تلتفّ بها: عبارة عن ثوب واسع شامل للبدن، يلبس على الثياب بعد التقنّع تلفّها على بدنه.

والخمار: غطاء على الرأس ينسدل على جبين المرأة.

فالروايات التي بهذه المضامين تدلّ على وجوب ستر الرأس وتطرح تلك الرواية والله العالم.

<[if!supportFootnotes]!>

<[endif]!>

الهوامش

1 الوسائل م3 كتاب الصلاة ب29 لباس المصلي ح6.

2 الوسائل م 3 كتاب الصلاة ب 29 لباس المصلّي ح 5.

3 الوسائل م3 كتاب الصلاة ب 28 لباس المصلّي ح 9.

4 الوسائل م3 ب 28 لباس المصلّي ح2.

5 الوسائل م3 ب28 لباس المصلّي ح1.

الموضع الثاني - من جملة الموارد التي وقع الكلام فيها- : (الشعر) — (العنق) (الوجه)

الموضع الثاني - من جملة الموارد التي وقع الكلام فيها-: (الشعر)

فعن القاضي وغيره عدم وجوب ستره، بل عن المدارك أنّه قلّ من تعرّض له، بل ربّما يظهر من عباراتهم عدم وجوب ستره.

إلاّ أنّ الأمر ليس كذلك، بل الظاهر أنّه يجب ستره ويدلّ عليه ما دلّ على وجوب ستر الرأس، لا لأجل التبعيّة ليشكل بالشعر الطويل الذي ليس تابعاً، بل باعتبار أنّ نفس الروايات الدالة على وجوب ستر الرأس لا يُراد بها ستر بشرة الرأس، لأنّها مستورة بالشعر غالباً، بل يُراد منها شعر الرأس، وتركوا التعرّض لهذا الأمر لأنّ الشعر داخل في البدن الذي هو عورة كلّه بالإضافة إلى وضوح المطلب.

وأمّا رواية الفضيل المتقدّمة المُستدلّ بها على وجوب ستر الشعر، فالكلام تارةً في سندها وأخرى في دلالتها.

أما سندها: فالظاهر أنّه تام، فإنّ في طريق الصدوق إلى الفضيل، محمد بن موسى المتوكّل وعلي بن الحسين السعد آبادي، والظاهر أنّهما ثقتان.

أمّا محمد بن موسى فقد وثّقه العلاّمة صريحاً، والظاهر أنّه أخذه من السيّد ابن طاووس في كتاب فلاح السائل، حيث ذكر في رواية عنه أنّ رواة هذا الحديث ثقاة بالاتفاق، ودعوى الاتفاق من مثل ابن طاووس يؤخذ بها لأنّه يستكشف منها أنّ وثاقته كانت معروفة.

وأمّا علي بن الحسين، فهو شيخ للكليني ولابن قولويه، وقد وثّق ابن قولويه مشايخه، فالرواية معتبرة.

وأمّا دلالتها: فالظاهر أنّها لا تتمّ، لأنّ فيها قضيّة سلبيّة، وهي أنّها لم تستر أزيد من ذلك، أي سترت أذنيها وشعرها ولم تستر رأسها، وهذا يدلّ على عدم الوجوب، لأنّ الزهراء (عليه السلام) لعصمتها لا يحتمل أن تتركه مع وجوبه.

وفي الرواية قضيّة إيجابيّة، وهي أنّها ستّرت أذنيها وشعرها وهذا لا يدلّ على الوجوب، بل غايته محبوبيّة ذلك، وهذا فعل لا يدلّ، إذ لعلّه في مقام بيان عدم الزيادة على الدرع والخمار، ولم يعلم أنّ الإمام (عليه السلام) في مقام البيان من هذه الجهة عندما نقل الفعل عنها.

وقد ناقش صاحب الحدائق في هذه الرواية، وحملها على الضرورة، واستظهر منها لذلك وجوب ستر الشعر.

ثم إنّ الفضيل الراوي عن الباقر (عليه السلام)، الظاهر أنّ المراد به ابن يسار لا ابن عثمان، وإن كان كل منهما ثقة، لأنّ ابن عثمان من أصحاب الصادق (عليه السلام) ولم يذكر أنّه روى عن الباقر (عليه السلام)، بل ذكر الشيخ في رجال الباقر (عليه السلام) أنّه روى عنه فكل منهما محتمل والرواية معتبرة على كل حال.

والحاصل: أنّه لا إشكال في وجوب ستر الشعر من مجموع روايات الخمار والمقنعة والدرع، لأنّ الملحفة بعد التقنّع بها تلفّها على بدنها، وهذا يستدعي ستر العورة وكذا الخمار فإنّه عادةً ينحدر عن العنق وزيادة.

الموضع الثالث: (العنق)

وأمّا العنق: فلا إشكال في وجوب ستره، لأنّ المذكورات كالمقنعة والدرع والخمار والملحفة كلّها تستر العنق كما تستر الرأس، بل في الجواهر أنّه لا خلاف فيه فيما أجده، والاستدلال على عدم الوجوب كما عن الشهيد لصحيحة الفضيل المتقدّمة غير تام، لما عرفت من أنّ الخمار ينحدر عن العنق وزيادة، على أنّه لم يحرز منها كون المراد أنّه لم يكن على رأسها من الخمار إلاّ قدر قليل تستر به الشعر والأذنين، بل يحتمل أن يراد منها بيان عدم الزيادة على الدرع والخمار من الإزار والملحفة، وما ذكر فيها يستر العنق.

وأمّا ما عنه أيضاً، من أنّ صحيحة زرارة المتقدّمة (عن أدنى ما تصلّي فيه المرأة إلخ..) فيه إشعار بذلك.

فيرد عليه: أنّ التجلل بالملحفة المنشورة على رأسها ساتر للعنق، إذ المراد الالتفاف بها أو نحوه، فهي على الوجوب أدلّ.

والحاصل: أنّ نصوص القناع والخمار ونحوها تدلّ على وجوب ستره، لأنّ هذه الأشياء تستر العنق عادةً، بل إنّ التجلّل في الصحيحة يدلّ على ذلك من جلّل المطر الأرض أي غطّاها، وهنا كذلك، تجلّل نفسها أي لا يبقى شيء إلاّ غطّته ممّا يغطّى بالملحفة.

الموضع الرابع: (الوجه)

وأمّا الوجه: فالمعروف وادّعي عليه الإجماع أنّه لا يجب ستره، وإن نسب إلى جماعة كابن حمزة وغيره وجوب ستره، والظاهر أنّهم لا يريدون بستر تمام البدن الوجه، لأنّهم قد استثنوه من معاقد اجماعاتهم، وللسيرة القطعيّة على عدم ستره.

ويدلّ على عدم وجوب ستره عدّة روايات:

منها: صحيحة الفضيل المتقدّمة،حيث لم تستر وجهها، وقلنا بأن هذا يدلّ على عدم الوجوب.

ويدلّ عليه أيضاً جميع روايات المقنّعة والدرع والخمار والملحفة التي يجب الصلاة فيها، فإنّها كلّها لا تستر الوجه عادةً.

ويدلّ عليه أيضاً موثّقة سماعة قال: (سألته عن المرأة تصلّي متنقّبة؟ قال: إذا كشفت عن موضع السجود، فلا بأس به وإن أسفرت فهو أفضل)[1].

وهذه صريحة في جواز الكشف بل أفضليّته، وعلى هذا تحمل صلاة فاطمة (عليه السلام) في الرواية المتقدّمة.

إنّما الكلام في تحديد الوجه:

فقد حدّوه بالمقدار الذي يجب غسله في الوضوء، بدعوى أنّه تحديدٌ للموضوع العرفي للوجه لا لخصوص ما يجب غسله في الوضوء حتى يقتصر عليه.

وهذا المعنى وإن كان قدراً متيقناً فيما يجوز كشفه، إلاّ أنّه لا دليل على أنّه هو المقدار الجائز فقط، بل الظاهر جواز عدم سترها الأزيد منه، وهو ما يصدق عليه الوجه عرفاً، وهو أوسع من وجه الوضوء.

فالروايات الدالّة على عدم وجوب ستر الوجه، دالّة على عدم وجوب ستر المقدار الزائد عن حدّ الوضوء قطعاً، لأنّ حدّه ما دارت عليه الإبهام والوسطى، فيبقى شيء إلى الأذنين بمقدار إصبع من كل طرف، وهذا لا يجب غسله في الوضوء، وظاهر الرواية ما عدا الشعر والأذنين، وهذا لم تستره فاطمة (عليه السلام).

والحاصل: أنّ الروايات ما بين ما اكتفي فيها بستر الشعر والأذنين، وبين ما اكتفت بما يكون تحت الخمار أو المقنعة إذا استعملا على النحو المتعارف، والوجه الذي لا يستر في هذه الموارد أزيد من وجه الوضوء، هذا من حيث العرض.

وأمّا من حيث الطول، فالواجب غسله من قصاص الشعر بلا إشكال، وأمّا منتهاه ففي الوضوء إلى طرف الذقن، وأمّا هنا فإلى الذقن، لأنّ الدرع والخمار يستر العنق، وأمّا تحت الذقن فلا يستره، فهو أيضاً لا يجب ستره، فالتحديد بأنّ المقدار المستثنى هو الذي يجب غسله لا دليل عليه، بل الوجه المستثنى أوسع من الوجه الذي يغسل.

<[if!supportFootnotes]!>

<[endif]!>

الهوامش

1 الوسائل م3 كتاب الصلاة ب 33 لباس المصلّي ح1.

لا يجب على المرأة ستر الوجه واليدين في الصلاة

وإلاّ اليدين إلى الزندين، والقدمين إلى الساقين ظاهرهما وباطنهما(1).

---

(1) المعروف والمشهور استثناؤهما في الصلاة وادّعى عليه الإجماع، ولكنّ صاحب الحدائق استشكل في ذلك وذكر أنّه مبني على أنّ القميص والخمار الوارد في الروايات لا يسترهما عادةً، وهذا إنّما يتم لو علم أنّ القميص كان في ذلك الوقت عند العرب على هذا الشكل.

إلاّ أنّه يجوز أن يكون كما هو الآن من سعة الأكمام بنحوٍ يستر الكعبين وطول الذيل بنحوٍ يغطّي القدمين، هذا في صحيحة ابن مسلم وغيرها، فلا تدلّ الروايات على أنّ اليدين والرِجلين مستثنيات، بل المستثنى هو الوجه فقط وأصرّ صاحب الحدائق على ذلك.

إلاّ أنّ هذا الاستدلال لا يتم:

أمّا أوّلاً: فلأنّه مبنيٌ على أن يكون عندنا دليل على وجوب ستر جميع بدنها، فنحتاج في الخروج في أي جزء إلى دليل، وحيث لم يعلم كون القميص ساتراً أو غير ساتر، فما لا يستر يبقى تحت دليل وجوب الستر، إلاّ أنّه لا دليل على وجوب ستر بدنها إلاّ هذه الروايات كما عرفت، حيث ذكرت أن أذنَيْ ما تصلّي فيه المرأة درعٌ وخمار، فالمقتضى لوجوب الستر قاصر، بل إطلاق الروايات وأنّ ما يصدق عليه قميص يكفي لأنّه يقتضي عدم الوجوب، ومع الشك فالمرجع أصالة البراءة.

ويرِد عليه ثانياً: أنّ ما ذكره من كون الكم واسعاً والذيل طويلاً بعيد، فإنّ الكُمّ إن كان واسعاً من جميع الأطراف بحيث يستر بدنها فكيف تلبسه المرأة في بيتها مع عملها، غايته أنّه واسع من جهةٍ واحدة، كما شاهدناه إلى زمانٍ قريب بالنسبة إلى الرجال أيضاً، وكذلك الطول فإنّه طويل من الخلف كما شاهدناه في نساء العرب إلى زمانٍ قريب أيضاً، ومن أجل ذلك قالوا: وعلى المحصنات جرّ الذيول.

بل لو كان واسعاً من جميع الجهات لما تمكّنت حتى من المشي وتقع لا محالة، مع أنهنّ كنّ يلبسنه ويشتغلن في بيوتهنّ، فالقدمان من الأمام كما ترى، وكذلك الكفّان، ومقتضى جواز الصلاة في القميص جوازها على هذا النحو الذي يستره القميص.

وأمّا ثالثاً: فلو فرضنا أنّ القميص يختلف، بعضه طويل بالنحو الذي ذكره وبعضه كما ذكرنا، فما كان بنحو ترى القدمان والكفّان فإنّه يصدق عليه القميص قطعاً وليس فرداً نادراً، ومقتضى إطلاق القميص شموله لمثله وجواز الصلاة فيه.

فالصحيح: ما ذكره المشهور خلافاً لصاحب الحدائق.

مناقشة التفصيل بين اليدين والقدمين

ثمّ إنّ هنا تفصيلين

التفصيل الأول: التفصيل بين اليدين فلا يجب سترهما، وبين القدمين ففيه تردّد كما عن الشرائع وغيره، إلاّ أنّ المشهور نقلاً وتحصيلاً كما في الجواهر هو الملازمة بينهما وعدم وجوب سترهما.

وأمّا تردّد الشرائع فلعلّ وجهه صحيحة علي بن جعفر المتقدّمة، فإنّ مقتضى إطلاقات روايات الدرع والخمار ونحوها هو استثناء القدمين لأنّها لا تستر بهذه الأمور.

إلاّ أنّ الصحيحة المذكورة دلّت على عدم البأس في صورة الاضطرار، حيث قال لا بأس إذا لم تقدر على غير ذلك، فيفهم منها أنّه مع القدرة فيجب عليها ستر رجلها.

ولكنّ هذا الاستدلال لا يتم، لأنّ سقوط وجوب الستر بالعذر لا يختص بالرجلين بل يشمل جميع البدن، فتخصيص الرجل إنّما هو لأجل أنّه فرض أنّ لها لباساً واحداً لا يغطّي جميع بدنها وهو الملحفة، والمفهوم من الرواية أنّها لا تغطّي جميع البدن، فيدور أمر هذا اللباس بين أن تضعه من عند رأسها فيصل إلى نصف الساق مثلاً أو تضعه من عند كتفها فيستر الرجلين، ولكنّ الرأس يبقى مكشوفاً، فرجّح الإمام (عليه السلام) جانب الرأس وأنّه يستر.

فليست الرواية في مقام بيان وجوب ستر الرجلين، بل الراوي في مقام بيان أنّها لا تتمكّن من ستر جميع بدنها، وليس المراد بالرِجل في الرواية القدمين، بل يدخل فيه شيء من الساق بمقتضى مناسبة السؤال والجواب، فلا مفهوم لها يقتضي أنّه إذا لم تقدر على ستر القدمين ففيه البأس.

بل المفهوم منها بمقتضى ما ذكرنا أنّه إذا لم تتمكّن من ستر الرِجلين الذي يدخل فيه قسم من الساقين فلا بأس، فإن تمكّنت ففيه البأس، وهذا نوافق عليه، لا أقل من أنّه محتمل فلا يتم الاستدلال المذكور بهذه الرواية، ولا دليل على وجوب ستر القدمين.

التفصيل الثاني: بين ظاهر القدمين فلا يجب سترهما لِما تقدّم من أنّه مكشوفٌ غالباً بمقتضى روايات الدرع والخمار، وبين باطنهما فيجب ستره، واستدلّوا على ذلك بأنّ الباطن مستور غالباً بالأرض في حال القيام والركوع، ومستور بالثوب في حال الجلوس للتشهّد، بل هو في جميع حالات الصلاة مستور، فما دلّ على جواز الصلاة في

درع وخمار ممّا ليس من شأنه أنّه يستر القدمين لا يدلّ على عدم وجوب ستره.

إلاّ أنّ هذا الاستدلال لا يتم، وناقش فيه المحقّق الهمداني:

أوّلاً: بأنّ القدر المتيقّن الذي ثبت وجوب ستره في الصلاة هو غير محل الكلام، فيرجع فيه إلى البراءة إلاّ إذا قلنا بقاعدة الاشتغال عند الشك في الشرطيّة.

وثانياً: بأنّه لو وجب ستر الباطن لوجب كونه بثوب، لأنّ المفروض أنّها في حال الصلاة، فلا تكتفي بالستر كيفما كان، فالأرض لا تكفي وبالثوب لا يجب لعدم دليل عليه من الروايات، فلا يجب ستر القدمين.

ثمّ ناقش في هذا: بأنّ الأرض إنّما لا يعتبر الستر بها على سبيل الاستقلال، وأمّا هنا فلا مانع من الستر بها، فإنّ مباشرة بعض جسد المرأة للأرض حال جلوسها للتشهّد لا ينافي صدق كونها بجملتها مستورة بالثوب، مع أنّ أسفل بدنها الملتصق بالأرض مستور بالأرض حقيقة فيما إذا لم يكن عليها إلاّ هذا الثوب، وهذا بخلاف ما لو استقلّت بالساتريّة كما لو وقعت في بئر محيطة بجسدها فإنّه لا اعتداد بسترها.

وناقشه السيّد الأستاذ: بأنّ هذا إنّما يتم لو كان القميص المذكور يستر من تمام الأطراف، فإنّ باطن الرِجلين حينئذٍ وإن كان مستوراً بالأرض، إلاّ أنّ الثوب ساتر لتمام الأطراف، وأمّا إذا لم يكن القميص كذلك لأنّه ساتر من طرف واحد كما عرفت من طرف الخلف، فالباطن حينئذٍ مستور بالأرض وحدها وهي لا تكفي حسب الفرض.

ويرِد على التفصيل المذكور ثالثاً: أنّه يكفي في عدم وجوب ستر الباطن ما دلّ على أنّ المرأة تصلّي في درعٍ وخمار، فإنّ إطلاقها يشمل ما لو رفعت قدمها حال الصلاة لغرض بحيث يرى باطن القدم.

على أنّا لو سلّمنا ستر تمام البدن بالثياب المذكورة في الروايات، ففي بعض حالات الصلاة تظهر باطن القدم ولا تستر بهذه الصلاة، ومقتضى إطلاق الروايات شمول مثل هذه الحالات.

فالصحيح: هو ما عليه المشهور من عدم وجوب ستر القدمين ظاهراً وباطناً.

عدم وجوب ستر البواطن — ، ووجوب ستر الوجه مع وجود ناظر بريبة، وستر الرقبة

عدم وجوب ستر البواطن

ووجوب ستر الوجه مع وجود ناظر بريبة

ويجب ستر شيء من أطراف هذه المستثنيات من باب المقدّمة(1).

(مسألة 4): لا يجب على المرأة حال الصلاة ستر ما في باطن الفم من الأسنان واللسان، ولا ما على الوجه من الزينة كالكحل والحمرة والسواد والحلي، ولا الشعر الموصول بشعرها، والقرامل وغير ذلك، وإن قلنا بوجوب سترها عن الناظر(2).

(مسألة 5): إذا كان هناك ناظر ينظر بريبة إلى وجهها أو كفّيها أو قدميها يجب عليها سترها، لكن لا من حيث الصلاة، فإن أتمّت ولم تسترها لم تبطل الصلاة، وكذا بالنسبة إلى حليها وما على وجهها من الزينة، وكذا بالنسبة إلى الشعر الموصول والقرامل في صورة حرمة النظر إليها(3).

---

(1) لأنّه بعدما كان التكليف في غير المستثنى محرزاً فلا بدّ من إحراز تحقّق الستر الواجب وهو لا يتم إلاّ بستر شيء مما يجوز كشفه من باب المقدّمة العلميّة، وهذا واضح.

(2) أمّا ستر هذه الأمور بذاته في غير الصلاة فقد تقدّم حكمه.

وأمّا وجوب سترها شرطاً للصلاة فقد يقال به، بدعوى الملازمة بين وجوبها النفسي ووجوبها الشرطي حال الصلاة، لكن هذه الملازمة غير تامة ولا دليل عليها، لأنّ وجوب الستر النفسي لو قلنا به فهو بأدلّته الخاصة المتقدّمة، ودليل الستر في الصلاة هو الروايات، وإطلاقاتها تقتضي عدم وجوب ستر غير ما يستره الدرع والخمار ونحوها، فلا ملازمة، ولذا اتّفقوا على عدم وجوب الستر في الصلاة مع الخلاف في وجوب ستره في نفسه.

(3) الصحيح عدم بطلان الصلاة كما ذكر الماتن، فإنّه وإن حرّم عليها التكشّف والبقاء على تلك الحالة، إلاّ أنّ صلاتها حينئذٍ صحيحة لعدم اتحاد مصداق الحرام مع الواجب، فإنّ الكشف المحرّم في نفسه شيء والإتيان بأجزاء الصلاة وشرائطها شيء آخر.

ستر الرقبة

(مسألة 6): يجب على المرأة ستر رقبتها حال الصلاة وكذا تحت ذقنها، حتى المقدار الذي يرى منه عند اختمارها على الأحوط(1).

---

(1) هذا تقدّم، لأنّ الرقبة مستورة بالخمار والملحفة ونحوهما، وأمّا ما تحت ذقنها: فلا دليل عليه بعد كون الثياب المذكورة لا تستر تحت الذقن، وفتواهم بذلك لا تكون دليلاً.

فروع في الأمة

الأمة كالحرة

(مسألة 7): الأمة كالحرّة في جميع ما ذكر من المستثنى والمستثنى منه، لكن لا يجب عليها ستر رأسها ولا شعرها ولا عنقها، من غير فرقٍ بين أقسامها من القنة والمدبرة والمكاتبة، والمستولدة(2).

---

(2) الأمة تشترك مع الحرّة فيما ذكرناه لأنّها امرأة مثلها، فالروايات الدالة على أنّ المرأة تلبس كذا تشملها بالإطلاق، إلاّ أنّه قد استثنيَ من ذلك رأسها وشعرها وعنقها في عدّة روايات.

فتكون مخصّصة لصحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) في حديثٍ قال: (قلت الأمَة تغطّي رأسها إذا صلّت؟ فقال: ليس على الأمَة قناع).

وصحيحة عبد الرحمن بن الحجّاج عن أبي الحسن (عليه السلام) قال: (ليس على الإماء أن يتقنّعن في الصلاة)[1].

وغيرهما من الروايات.

ومقتضى إطلاق هذه الروايات أنّه لا فرق بين أقسام الأمَة، فإنّ وجوب ستر المذكورات كان للروايات المتقدّمة، فإذا لم يجب القناع والخمار على الأمَة بمقتضى الروايات فمعناه أنّه لا يجب ستر الشعر والرأس والرقبة.

ويدلّ على عدم الفرق في غير المستولدة صريحاً:

صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: (ليس على الأمَة قناع في الصلاة ولا على المدبرة قناع في الصلاة ولا على المكاتبة إذا اشترط عليها مولاها قناع في الصلاة وهي مملوكة حتى تؤدّي جميع مكاتبتها، ويجري عليها ما يجري على المملوك في الحدود كلّها. قال: وسألته عن الأمَة إذا ولدت عليها الخمار؟ قال: لو كان عليها، لكان عليها إذا هي حاضت، وليس عليها التقنّع في الصلاة)[2].

فالحكم المذكور وكونه عاماً لا إشكال فيه.

وأمّا بالنسبة للمستولدة أي أمّ الولد:

فالمعروف والمشهور أنّ حكمها حكم سائر الإماء وإن كانت متشبّثة بالحريّة بسبب ولدها، فإنّه إذا مات مولاها تنعتق هي على ولدها، بل ادّعى عليه الإجماع في كلمات بعضهم، ويدلّ عليه ذيل صحيحة ابن مسلم الآنفة (وليس عليها التقنّع في الصلاة).

إلاّ أنّه قد استدلّ على استثنائها بصحيحة محمد بن مسلم الأخرى عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال قلت له: (الأمَة تغطّي رأسها؟ قال: لا ولا على أمّ الولد أن تغطّي رأسها إذا لم يكن لها ولد)[3].

فإنّها تدلّ بمفهوم الشرط على أنّه إذا كان لها ولد تغطّي رأسها، ولأجل هذه الرواية ذكر صاحب المدارك أنّ مقتضى هذه الصحيحة لحوق أمّ الولد بالحرّة، لأنّ المفهوم حجّة.

وقد يقال: بمعارضة هذه الصحيحة بصحيحته الأخرى، حيث أنّ الصحيحة الدالّة على إلحاقها بالحرّة تدلّ بمفهومها على وجوب التستر على أمّ الولد، فهي خاصة بأمّ الولد، ومطلقة من حيث كون ذلك الحكم في الصلاة أو غيرها، والصحيحة الأخرى خاصّة بالصلاة ومطلقة من حيث أنّها أمّ ولد أم لا أو من حيث أنّ الولد من مولاها أو من غيره.

فيحصل بين الروايتين تعارض بنحو العموم من وجه، فتكون الصلاة من أم الولد هي مورد التعارض، فالصحيحة الدالّة على إلحاقها بالحرّة، تدلّ على وجوب التستّر عليها بإطلاق مفهومها للصلاة، والصحيحة الأخرى تدلّ على عدم الوجوب بإطلاقها لكلّ أمَة أو بإطلاقها من حيث كونها من مولاها أو غيرها، فيدور الأمر بين تقييد إطلاق الصحيحة للولد وغيره الملحقة بالأمَة بأمّ الولد المستفاد من الثانية، بحملها على صورة فقد الولد، فتنكشف في الصلاة، أو بتقييد اطلاقها لولد المولى وغيره بولد غير المولى المستفادة من الثانية، فتحمل على ولد المولى أو تقييد الملحقة بالحرّة لصورة الصلاة بالرواية الأخرى فتحمل على غير الصلاة فتقيّد بتلك الدالة على خصوص الصلاة.

وترجيح الثاني وهو تقييد الملحقة بالحرّة وحملها على غير الصلاة فلا تنكشف، وأمّا فيها فتنكشف، موقوف على كون المراد من قوله إذا ولدت أنّها ولدت من مولاها، أو أنّ لها ولداً بالفعل، وهو غير ظاهر، بل المراد مجرّد الولادة في قبال عدمها، لأنّ السائل توهّم أنّ الولادة دخيلة في إجراء حكم الأمَة لأنّها من أمارات البلوغ وصيرورتها امرأة، فأجابه (عليه السلام) بأنّه لو كان ذلك دخيلاً، لكان الحيض دخيلاً فالترجيح المذكور لا يتم.

والصحيحة الثانية ظاهرة في وجوب التستّر على أمّ الولد، ولا يمكن رفع اليد عنها بما ذكر، فالعمدة في رفع اليد عنها هو الإجماع على عدم الفرق بين أقسام الأمَة هكذا قد يقال.

إلاّ أنّ الظاهر أنّه لا تعارض، لأنّ الصحيحة الثانية الملحقة بالحرّة غير تامّة لا سنداً ولا دلالةً.

أمّا سنداً فلأنّها مرويّة بطريق الصدوق في الفقيه إلى محمد بن مسلم وفيه علي بن أحمد بن عبد الله بن أحمد بن أبي عبد الله البرقي، والشخصان اللذان قبل البرقي لم يوثّقا، نعم روي هذا الحديث بسندين صحيحين في الكافي والعلل للصدوق ولكن إلى قوله (في الحدود كلّها).

وأمّا العبارة الأخيرة التي استدلّ بها وتوهّم منها المعارضة فغير موجودة في ذلك السند الصحيح، هذا من حيث السند.

وأمّا من حيث الدلالة فلأنّه لا عموم فيها للصلاة وغيرها، بل هي خاصة بالصلاة، وذلك لعدم وجوب التغطية بعنوانه في غير الصلاة لا على الأمَة ولا على الحرّة، غايته يجب التستّر بأي شيء كان ولو بدون تغطية، فهذه خاصة بالصلاة، وخاصة بمن كان لها ولد.

وتلك وإن كانت خاصة بالصلاة، ولكنها عامة من حيث أنّ لها ولداً أو من حيث أنّه ولد المولى أو غيره، فهي أعمّ من هذه، فتخصّص بها وتحمل على صورة فقد الولد فإنّه يجوز التكشّف، أو على صورة كونه ولد المولى لأنّ النسبة حينئذٍ تكون هي العموم المطلق.

على أنّ السؤال في الصحيحة الأولى ليس ناظراً إلى كونها أمّ ولد لتطابق السؤال والجواب في الرواية بل إلى مجرّد الولادة، فلا تعارض هذه.

على أنّه لو تمّ التعارض والحمل المذكور فمعناه أنّ المتولّدة لا يجب عليها التستّر إذا لم يكن لها ولد في غير الصلاة ويجب إذا كان لها ولد في غير الصلاة، فكيف يمكن الالتزام بعدم وجوب التستّر في غير الصلاة إذا لم يكن لها ولد.

فإنّ هذا لا يمكن الالتزام به لعدم الفرق في حرمة النظر للمرأة بين الحرّة والأمَة، فلا بدّ من حملها على صورة الصلاة، وأنّها إذا كان لها ولد تتقنّع في الصلاة، والصحيحة الأخرى متعرّضة إلى أنّ الولادة لا أثر لها في التستّر وعدمه، لأنّها كالحيض، بل العمدة على وجود الولد.

والحاصل: أنّ الأمَة المستولدة إذا كانت أمّ ولد تجري عليها أحكام الحرّة في الصلاة، ولكن لا بنحو الفتوى بل بنحو الاحتياط اللزومي من جهة الصحيحة الدالّة على وجوب الاختمار عليها "ودعوى الإجماع المنقول على عدم الفرق".

المبعّضة كالحرة

وأمّا المبعّضة فكالحرّة مطلقاً (1).

(1) وذلك لأنّ عنوان المرأة في الروايات الدالّة على وجوب الستر على المرأة يشملها بالإطلاق، والروايات الدالّة على أنّ الأمَة يجوز لها أنّ تتكشّف لا تشملها، فتبقى داخلة تحت إطلاق تلك الروايات، لأنّ الظاهر من تلك الروايات من كانت كلّها أمَة.

ويدلّ عليه أيضاً صحيحة ابن مسلم المتقدّمة حيث قال فيها: (ولا على المكاتبة إذا اشترط عليها مولاها قناع في الصلاة، وهي مملوكة حتى تؤدّي جميع مكاتبتها.. إلخ)، فإنّه يعلم أنّها إذا كانت مطلقة غير مشروطة فوجوب القناع لا يتوقّف على أن تؤدّي جميع مكاتبتها.

نعم، هنا رواية واحدة وهي رواية يونس بن يعقوب (أنّه سأل أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يصلّي في ثوبٍ واحد؟ قال: نعم، قال: قلت فالمرأة؟ قال: لا، ولا يصلح للحرّة إذا حاضت إلاّ الخمار إلاّ أن لا تجده)[4].

فهذه الرواية الوحيدة التي قيّدت بالحرّة، فقد يقال حينئذٍ بأنّ عنوان الحرّة لا يصدق عليها كما لا يصدق عليها عنوان الأمَة فتبقى بلا دليل، فيرجع فيها إلى البراءة أو الاشتغال على الخلاف في مسألة الشك في الشرطيّة.

إلا أنّ هذا لا يتم لأنّ عنوان الحرّة لم يؤخذ في رواية واحدة، غاية الأمر أنّ هذه الرواية لا تشمل المبعّضة، وأمّا بقيّة الروايات فإنّها تشملها، إذ ليس لهذه الرواية مفهوم الوصف أو القيد خصوصاً وأنّ القيد هنا غير معتمد على موصوف، وهذه الرواية رواها الصدوق بإسناده إلى يونس بن يعقوب وفي طريقه إليه الحكم بن مسكين، وهو وإن لم يوثّق إلاّ أنّه موجود في أسانيد كامل الزيارات.

ثمّ إنّه لم يظهر وجه للإطلاق في قول الماتن أنّ المبعّضة كالحرّة مطلقاً، فإنّه ليس هنا قول بالتفصيل أو احتمال تفصيل حتى يُنفى هذا ويقال بأنّ المبعّضة كالحرّة مطلقاً.

لو أعتقت أثناء الصلاة

ولو أعتقت في أثناء الصلاة وعلمت به ولم يتخلّل بين عتقها (1) وستر رأسها زمان صحّت صلاتها، بل وإن تخلّل زمان إذا بادرت إلى ستر رأسها للباقي من صلاتها بل بلا فعل منافٍ، وأمّا إذا تركت سترها حينئذٍ بطلت، وكذا إذا لم تتمكّن من الستر إلاّ بفعل المنافي، ولكن الأحوط الإتمام ثمّ الإعادة.

---

(1) هذه المسألة على صوَر:

الصورة الأولى: أن نفرض أنّه لم يتخلّل زمان بين الستر والإنعتاق، وفي هذا لا إشكال في الصحّة، كما لو فرض أنّه تستّرت من قبل نفسها قبل العتق فتصحّ صلاتها، أمّا الأجزاء الماضية فلأنّه لم يكن يجب عليها الستر حيث كانت أمَة، وأمّا الأجزاء الباقية فلأنّها واجدة للشرط.

الصورة الثانية: أن تتسامح بعد العتق زماناً ما تؤخّر الستر، وفي هذه لا إشكال في البطلان كما ذكر الماتن، لأنّها تركت الشرط عمداً، وحالها حينئذٍ حال الحرّة لو تسامحت في ذلك، واستصحاب عدم وجوب الستر محكوم بأدلّة التستّر على الحرّة.

الصورة الثالثة: أن تبادر إلى الستر، ولكن ذلك يتوقّف على فعل المنافي من الالتفات إلى غير القبلة أو التكلّم أو غيرهما، وقد حكم الماتن فيها بالبطلان واحتاط بالإتمام والإعادة.

ففي هذه الصورة قد يقال: بأنّ الأمر دائرٌ بين فوات التستّر وبين فعل المنافي، وكلاهما قادح بمقتضى إطلاق دليلها، فلا دليل على الصحّة حينئذٍ.

وقد يقال بالصحّة لأنّ وجوب التستّر ساقط في هذا الحال حيث أنّها ممنوعة عن الاختمار شرعاً، لاستلزامه فعل المنافي، والممنوع شرعاً كالممنوع عقلاً، وقد انعقدت الصلاة صحيحة، ولعموم لا تبطلوا أعمالكم ولأصالة البراءة عن وجوب التستّر، كذا عن جامع المقاصد.

إلاّ أنّ هذا غير تام بل هو عجيب، لأنّ الواجب هو طبيعي الصلاة بين الحدّين المبدأ والمنتهى لا خصوص هذه الصلاة التي شرع فيها، فيمكنه التدارك بلا فعل المنافي فليس ممنوعاً، وعموم لا تبطلوا أعمالكم لا ينطبق هنا لأنّها لم تبطلها وإنّما بطلت، وأصالة البراءة لا مجال لها مع الدليل على وجوب التستّر على الحرّة في طبيعي الصلاة كما ذكرنا.

الصورة الرابعة: أن تبادر عندما تعلم بالإنعتاق إلى تحصيل الخمار بلا توانٍ، ولكنّ لا بدّ من زمان ما لأجل ذلك ولم تفعل المنافي، فهل مثل هذا الفاصل يبطل الصلاة أو لا؟ فعن الجواهر بلا خلاف يعرف في الصحّة.

وكيف كان فالصحّة هي المشهور.

والوجه في الصحّة: أما في الأجزاء الماضية فواضح، وأمّا في اللاحقة فكذلك لأنّها تستّرت، وأمّا في الآن المتخلّل فالأدلّة الدالة على اشتراط الصلاة بالستر لا تشمله، لا لأجل أنّها لا تدلّ إلاّ على الشرطيّة في الأكوان الصلاتيّة، ولا تدل في مطلق الأكوان فيكون الأصل هو البراءة، فإنّ هذا لو تمّ لجاز للمرأة التكشّف في أثناء الصلاة اختياراً إذا لم تفعل فعلاً صلاتيّاً مع أنّه لا يجوز، بل الأدلّة المذكورة لا تشمل هذا الآن لأجل أنّ دليل الشرطيّة لا يقتضي أزيد من ذلك، وشموله لمثل هذا الفرض تكليف بما لا يُطاق.

وهذا ما أصرّ عليه المحقّق الهمداني.

وناقشه السيّد الأستاذ: بأنّ هذا إنّما يتم لو كان المأمور به هو الصلاة الشخصيّة التي بيدها، لأنّ هذا حينئذٍ غاية قدرتها، إلاّ أنّه هو نفسه في هذا المقام يعترف بأنّ المأمور به هو الطبيعي، والمفروض أنّها قادرة على إيجاد الطبيعي واجداً لشرطه في جميع الإناث، فلا دليل على الاجتزاء بهذا الفرد،ودليل الشرطيّة قاصر الشمول لمثل هذا الفرد، فلا يقال بأنّه لا يشمل هذا الآن، فالظاهر على هذا هو البطلان.

وقد يستدلّ على الصحّة بصحيح (لا تعاد) بناءً على شموله لمطلق الخلل، ولو كان عن غير سهو، وبناءً على جواز تطبيقه على الخلل في أثناء الصلاة، فإنّه أيضاً تصدق الإعادة لو أراد أن يقطعها ويعيد، ومقتضى إطلاق الصحيح عدم وجوب الإعادة في الفرض لأنّه ليس من الخمسة، فيحكم بصحّة الصلاة.

ولكنّه لا يتمّ، لأنّ الحديث منصرف إلى الفعل المأتي به بعنوان الامتثال، أي مع كون المكلّف معتقداً صحّته وغير ملتفت للنقصان، فلا يشمل ما لو كان الفعل في نظره ناقصاً لأنّه ليس وارداً للترخيص بالإخلال بالأجزاء والشرائط غير الخمس، بل هو مختص بمن أخلّ نسياناً بلا كلام وجهلاً على الأظهر، ثمّ يلتفت فيقال في حقّه لا تعيد.

وفي مقامنا أعتقت الأمَة وهي عالمة بالتكشّف وفقدان الشرط وتتمكّن من فردٍ آخر واجد للشرط، فلا يشملها الحديث.

وقد يستدلّ أيضاً بصحيح علي بن جعفر عن أخيه (عليه السلام) قال: (سألته عن الرجل صلّى وفرجه خارج لا يعلم به هل عليه إعادة أو ما حاله؟ قال: لا إعادة عليه وقد تمّت صلاته)[5].

بدعوى أنّه مطلق شامل لصورة الالتفات في الأثناء بعد الجهل، فيدلّ بالملازمة العرفيّة على عدم قدح التكشّف من زمان العلم إلى زمان وقوع التستّر ويتعدّى منه إلى المقام.

إلاّ أنّ الاستدلال بهذا أضعف ممّا سبق، إذ لم يفرض في الصحيحة أنّه علم في الأثناء عندما كان منكشف العورة، بل الرواية ناظرة إلى حكم الجاهل إلى آخر الصلاة، أو أنّه التفت بعدما سترت عورته لتغيّر حالته الصلاتيّة التي أوجبت انكشافها مثلاً.

والحاصل: أنّ الصحيح لا يشمل صورة فوات التستّر في الأثناء حال علمه وبقاء الانكشاف، لأنّها قاصرة الشمول، فيحكم ببطلان الصلاة ووجوب الإعادة.

لو لم تعلم بالعتق الا بعد الصلاة

نعم لو لم تعلم بالعتق حتى فرغت صحّت صلاتها على الأقوى (1)، بل وكذا لو علمت لكن لم يكن عندها ساتر، أو كان الوقت ضيّقاً.

---

(1) وجه الحكم بالصحّة لو لم تعلم بالعتق إلاّ بعد الفراغ هو حديث لا تعاد، فإنّه ينطبق عليها، ولا يتمّ الاستدلال له بصحيح ابن جعفر، لأنّه وارد في الجهل بالموضوع، وهي هنا عالمة بالتكشّف ولكن جاهلة بالعتق وجاهلة بحريّتها، فالتعدّي بالصحيحة إلى هذا المورد يحتاج إلى عناية.

فالأَوْلى الاستدلال بحديث لا تعاد، لأنّه يشمله بلا عناية.

وأمّا في ضيق الوقت أو عدم إمكان التستّر، فكذا تصحّ صلاتها، إذ الفاقدة تصح لها الصلاة منكشفة ابتداءً كالحرّة إذا كانت لا تتمكّن منه، وكذا الحال في ضيق الوقت فإنّ الشرطيّة تسقط معه.

اذا علمت بالعتق وكانت جاهلة بالحكم

وأمّا إذا علمت عتقها لكن كانت جاهلة بالحكم -وهو وجوب الستر- فالأحوط إعادتها(1).

---

(1) هذه المسألة مبنيّة على أنّ حديث لا تعاد هل يختص بالناسي أو يعم الجاهل، فقد خصّه جماعة ومنهم النائيني وأصرّ عليه بالنسيان.

وعلى تقدير شموله للجاهل فهل يختصّ بالجهل العذري أي الجهل بالموضوع

أو بالحكم عن قصور أو يشمل الجهل بالحكم ولو عن تقصير.

فقد يقال: كما اختاره السيّد الأستاذ باختصاصه بالجاهل بالموضوع أو بالحكم عن قصور، إذ تعميمه لغيرهما يلزم منه تخصيص أدلّة أجزاء الصلاة وشرائطها بصورة العلم والعمد، ومعلوم أنّ الإخلال بها عن علم وعمد قليل ونادر، فهو من تخصيص الأكثر المستهجن، فإذا اتّضحت هذه المسألة في محلّها اتّضح حكم الأَمَة الجاهلة هنا، وذلك فإنّ الأَمَة إذا علمت بعتقها فهي عالمة بالموضوع، إلاّ أنّها لا تعلم بوجوب الستر عليها بعد عتقها فهي جاهلة بالحكم، فإذا فرضنا أنّ جهلها عن عذرٍ وقصور فلا مانع من شمول دليل (لا تعاد) لها.

وأمّا إذا كان جهلها عن تقصير كما هو الغالب لأنّهم لا يسألون، فحينئذٍ لا يشمله حديث (لا تعاد)، ولو شمله لزم تخصيص الحديث بمن كان عالماً عامداً، وهو تخصيص بالمورد النادر وهو غير صحيح، ومن هنا علمنا بأنّ الجاهل بالحكم عن تقصير حاله حال العالم العامد من جهة العقاب وغيره.

<[if!supportFootnotes]!>

<[endif]!>

الهوامش

1 الوسائل م3 كتاب الصلاة ب 29 لباس المصلّي ح1-2.

2 نفس الباب.

3 المصدر السابق نفس الباب ح7.

4 الوسائل م3 كتاب الصلاة ب 28 لباس المصلّي ح4.

5 الوسائل م3 كتاب الصلاة ب 27 لباس المصلّي ح1.

حكم الصبية غير البالغة

(مسألة 8): الصبيّة غير البالغة حكمها حكم الأمَة في عدم وجوب ستر رأسها ورقبتها، بناءً على المختار من صحّة صلاتها وشرعيّتها، وإذا بلغت في أثناء الصلاة فحالها حال الأمَة المعتقة في الأثناء في وجوب المبادرة إلى الستر، والبطلان مع عدمها إذا كانت عالمة بالبلوغ(2).

---

(2) هذا الحكم ذكر في الجواهر الإجماع عليه محصلاً ومنقولاً، ولا يخفى أنّ هذا الكلام إنّما يتأتّى بناءً على شرعيّة عبادات الصبي والصبيّة، وأمّا إذا لم نقل بشرعيّة عبادتهما فلا موضوع لهذا الكلام لأنّه لا أمر بالصلاة ليقال بالشرط وعدمه.

ولا وجه لإشكال الحدائق على استثناء الصبيّة بأنّها غير مكلّفة، فإنّه بناءً على شرعيّة عباداتها فاستثناؤها في محلّه.

ويترتّب على مشروعيّة عباداتها أنّها إذا بلغت في أثناء الصلاة، فحالها كما ذكر الماتن حال الأمَة المعتقة في الأثناء وتأتي فيها جميع الصور المتقدّمة من المبادرة للستر ونحوها، وهذا إنّما يتم لو قلنا بشرعيّة عباداتها، إذ لو تمّ لم تكن عباداتها شرعيّة وكانت تمرينيّة، فلا وجه للبناء على الأجزاء السابقة إذا بلغت في الأثناء، لأنّها لا تكون مجزية عن الواجب لأنّها غريبة.

ويدل على كون الصبيّة كالأمَة عدّة روايات كلّها ضعيفة عدا واحدة منها فإنّها معتبرة بناءً على تصحيح من ورد في أسانيد كامل الزيارات، فلو قلنا بأنّ هذه الروايات كلّها ضعيفة ولم نعتبر كامل الزيارات في تصحيح من ورد في أسانيده، فلا دليل على أنّ الصبيّة حكمها حكم الأمَة، ويحكم حينئذٍ باعتبار الستر في تماميّة عباداتها.

وذلك لأنّ حال هذا الشرط حال سائر الشرائط في كونه معتبراً في الصلاة، لأنّ الصلاة المطلوبة من غير الصبيّة هي بعينها المطلوبة من الصبيّة، فيعتبر فيها منها ما يعتبر فيها من البالغة، ما لم يدلّ دليل على عدم الاعتبار، ولا فرق بينهما بناءً على شرعيّة عباداتها إلاّ بالوجوب والاستحباب.

وأمّا لو قلنا باعتبار أسانيد كامل الزيارات فبعض هذه الروايات تكون صحيحة ويتمّ إلحاق الصبيّة بالأمَة، وهذه الروايات أربعة:

الأولى: رواية يونس بن يعقوب أنّه سأل أبا عبد الله (عليه السلام) حيث قال: (ولا يصلح للمرأة إذا حاضت إلاّ الخمار.. إلخ) وقد تقدّمت، فإنّها تامّة الدلالة حيث يفهم منها أنّها إذا لم تحض لا يجب عليها ما ذكر، ومعلومٌ أنّه لا خصوصيّة للحيض إلاّ اعتبار البلوغ، والحكم بن مسكين الذي في سندها موجود في أسانيد كامل الزيارات.

الثانية: رواية الصدوق أيضاً قال: (وقال النبي (صلى الله عليه وآله): ثمانية لا يقبل الله لهم صلاة منهم المرأة المدركة تصلّي بغير خمار)[1].

ورواه البرقي مرسلاً، وسنداً عن حمّاد بن عمرو وأنس بن محمد عن أبيه جميعاً عن الصادق، وهذه الرواية المرسل منها واضح، والمسند ضعيف بأنس وأبيه حيث لم يوثّقا.

الثالثة: رواية عبد الله بن جعفر الحميري في قرب الإسناد عن السندي بن محمد عن أبي البختري وهب بن وهب عن جعفر بن محمد عن أبيه عن علي (عليه السلام) قال: (إذا حاضت الجاريّة فلا تصلّي إلاّ بخمار)[2].

وهي ضعيفة السند بأبي البختري الذي قيل إنّه أكذب البريّة.

الرابعة: رواية أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنّه قال: (على الصبي إذا احتلم الصيام وعلى الجارية إذا حاضت الصيام والخمار إلاّ أن تكون مملوكة فإنّه ليس عليها خمار إلاّ أن تحب أن تختمر وعليها الصيام)[3].

وفي سندها القاسم بن محمد الظاهر أنّه الجوهري وهو وارد في أسانيد كامل الزيارات، وفيها أيضاً علي بن أبي حمزة البطائني وهو واقفي ضعيف متعصّب.

فالعمدة هي الروايات الأولى، ولولاها لا نلحقها بالأمَة لأنّه لا وجه له إلاّ شهرة الفتوى.

<[if!supportFootnotes]!>

<[endif]!>

الهوامش

1 الوسائل م3 كتاب الصلاة ب 28 لباس المصلّي ح 6.

2 الوسائل م3 ب 28 لباس المصلّي ح 13.

3 الوسائل م3 ب 29 لباس المصلي ح3.

عدم الفرق بين الصلوات في شرطية الستر

وحكم ستر العورة في الطواف

(مسألة 9): لا فرق في وجوب الستر وشرطيّته بين أنواع الصلوات الواجبة والمستحبّة(1)، ويجب أيضاً في توابع الصلاة من قضاء الأجزاء المنسيّة(2)، بل سجدتي السهو على الأحوط(3).

نعم لا يجب في صلاة الجنازة وإن كان هو الأحوط فيها(4) أيضاً، وكذا لا يجب في سجدة التلاوة وسجدة الشكر(5).

(مسألة 10): يشترط ستر العورة في الطواف أيضاً(6).

---

(1) لعدم الفرق في الروايات، لا في الحرّة من حيث وجوب الستر ولا في الأمَة من حيث عدم وجوبه، فكلا الحكمين يجري في جميع أقسام الصلوات.

(2) لأنّها ليست من القضاء المصطلح ليقال بأنّها واجب مستقل وليست بصلاة بل هي جزء من الصلاة تبدّل محلّه.

(3) لأنّها واجب مستقل عن الصلاة كما تقدّم لإرغام أنف الشيطان، ولا دليل على وجوب الستر فيها ولا الطهارة، فالاحتياط حسن كما ذكر الماتن.

(4) لأنّها ليست بصلاة حقيقيّة لتشملها الأدلّة، والتعبير عنها بالصلاة مسامحة وهي في الحقيقة دعاء للميّت.

(5) لأنّها ليست بصلاة، ولا دليل على أنّ كل سجدة حتى في غير الصلاة مشروطة بالستر، فالسجدة المستقلّة لا يجب فيها ما يجب في الصلاة.

(6) لم يتعرّض لهذه المسألة إلاّ القليل من المتقدّمين والمتأخرّين، واستشكل في ذلك (المختلف) كما في الجواهر، وأنّ شرطيّة الستر في الطواف غير مرويّة من طرقنا.

ولكن الظاهر أنّه لم يطلّع على رواياتنا في هذه المسألة وهي ثمان روايات، ستة منها منقولة عن تفسير العياشي ولكنّها مراسيل لأنّ أسانيده محذوفة، وروايتان مسندتان ولكن في أسانيدهما ضعفاً.

فدعوى التواتر كما عن كشف اللثام من طرقنا وطرق العامة غريبة جداً، فإنّ الراوي هو العياشي وحده، فلا تعدّد في الرواة في كل طبقة، وهذه الروايات لم يذكرها المشايخ الثلاثة.

واحدة من هذه الروايات المرويّة عن تفسير علي بن إبراهيم لم يذكرها الكليني مع أنّ علي بن إبراهيم شيخه، وكذلك الشيخ الطوسي والصدوق، فهذه من شواذ الروايات لا من المتواترات.

والمناقشة في دلالتها كما عن الجواهر بأنّ النهي عن الطواف عارياً أعمّ من ستر العورة وهو أجنبي عن محل الكلام، فقد أجاب عنها هو نفسه بأنّ المراد العراء مقابل ستر العورة للإجماع على صحّة طواف الرجل عارياً مع ستر العورة، وهو جواب صحيح.

والروايات مذكورة في كتاب الحج[1]، وروايات العياشي مرسلة، وأمّا رواية الصدوق في العلل ففيها محمد بن علي بن ماجيلويه وهو مجهول، عن عمّه وهو مجهول، عن عدّة مجاهيل.

والرواية الثانية: ما عن تفسير علي بن إبراهيم وفيها محمد بن الفضل، وهو مردّد بين الأزدي الضعيف ومحمد بن القاسم بن الفضيل الذي يعبّر عنه بحذف اسم أبيه وهو ثقة وهما في طبقة واحدة، ولم يعلم المراد منهما في هذه الرواية.

فالاستدلال بالروايات المذكورة لا يتم، والاستدلال بأنّ الطواف بالبيت صلاة لا يتم، لأنّ هذا من كلمات الفقهاء لا لسان روايات.

نعم يمكن الاستدلال برواية يونس بن يعقوب قال: (قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) رأيت في ثوبي شيئاً من دم وأنا أطوف؟ قال: فاعرف الموضع ثم اخرج فاغسله ثمّ عد فابن على طوافك)[2].

رواها الصدوق بإسناده إلى يونس بن يعقوب، وفيه الحَكَم بن مسكين الموجود في أسانيد كامل الزيارات "فإذا صحّ السند تكون حجّة".

ووجه الاستدلال بها: أنّ الأمر بمعرفة الموضع ليس وجوبياً لجواز قلع الطواف، بل هو إرشاد إلى شرطيّة اللباس الطاهر مع أنّ الخروج من المطاف اختياراً غير جائز، فظاهر الأمر إرشاد إلى لزوم الساتر الطاهر حال الطواف، فيستفاد منها اشتراط الطواف بالثوب الطاهر وأنّ حاله حال الصلاة، وإلاّ لم يجب الخروج بل يلقي ثوبه ويطوف عارياً إذا لم يفرض وجود ناظر محترم.

" ولا يخفى أنّ صحّة الرواية مبنيّة على صحّة من في سند كامل الزيارات، وقد عدل عنه السيّد الأستاذ أخيراً، وأيضاً عدم فرض الناظر المحترم صحيح، ولكن لم يفرض خلو البيت للطائف المذكور وحده، فالستر قد يكون لأجل الستر الواجب في نفسه حتى لا يقع في المعصية، فما ذكره السيّد الأستاذ من أنّ الستر إن لم يكن أقوى فلا أقل من أنّه أحوط، مبني على صحّتها ودلالتها، وقد عرفت ما في كل منهما".

نعم، ذكر بأنّه لا يمكن الرجوع إلى أصالة البراءة لأنّه شكّ في صحّة الطواف، ولا إشكال في أنّ الستر أحوط على كل تقدير.

حكم ما اذا بدت العورة في الصلاة

(مسألة 11): إذا بدت العورة كلاً أو بعضاً لريحٍ أو غفلة لم تبطل الصلاة، لكن إن علم به في أثناء الصلاة وجبت المبادرة إلى سترها وصحّت أيضاً، وإن كان الأحوط الإعادة بعد الإتمام خصوصاً إذا احتاج سترها إلى زمان معتدّ به(1).

---

(1) تارةً لا يعلم بالانكشاف إلاّ بعد الفراغ من الصلاة، ولا إشكال في صحّتها لحديث لا تعاد ولصحيح ابن جعفر المتقدّم الذي مورده الجاهل.

وأخرى يعلم في الأثناء بالانكشاف فيجري فيه ما تقدّم في الأمَة التي أُعتقت أثناء الصلاة حرفيّاً.

حكم نسيان ستر العورة ابتداء او بعد التكشف

ووجوب الستر من جميع الجوانب

(مسألة 12): إذا نسي ستر العورة ابتداءً أو بعد التكشّف في الأثناء، فالأقوى صحّة الصلاة، وإن كان الأحوط الإعادة، وكذا لو تركه من أوّل الصلاة أو في الأثناء غفلة، والجاهل بالحكم كالعامد على الأحوط(1).

(مسألة 13): يجب الستر من جميع الجوانب بحيث لو كان هناك ناظر لم يرها،إلاّ من جهة التحت فلا يجب(2)

---

(1) أمّا الناسي الغافل لو علم بعد الصلاة فلا تجب عليه الإعادة، لأنّه القدر المتيقّن من حديث لا تعاد، وشرطيّة التستّر مختصّة بحال الذكر، لأنّ حديث لا تعاد حاكم على جميع أدلّة الأجزاء والشرائط، وكذلك الغافل، وما نسب لجماعة من القول بالبطلان في هذه الصورة لم يعلم له وجه.

وأمّا لو انكشف في الأثناء ثمّ غفل أو نسي فالكلام فيه هو الكلام في الأمَة التي أعتقت أثناء الصلاة فتبطل صلاته لأنّه التفت آناً ما، فلا يشمله حديث لا تعاد.

وأمّا الجاهل بالحكم فقد تقدّم الكلام فيه.

ويعلم حكم هذه الفروع من كبرى الحديث عن حديث لا تعاد.

(2) هذا الذي ذكره هو الظاهر من الروايات لأنّ الوجوب شرطي لا نفسي، والوجوب النفسي يتوقّف على وجود الناظر المحترم دون الوجوب الشرطي.

والحاصل: أنّ الروايات قد صرّحت بأنّ المرأة تصلّي في ثوبين والرجل يصلّي في ثوب واحد، ومن الواضح أنّ القميص لا يستر من جهة التحت، فالوجوب الشرطي من جهة التحت غير ثابت وبمقتضى الإطلاق لا يجب.

وذكر صاحب الجواهر أنّ هذا هو المعروف بالسيرة القطعيّة في جميع الأعصار.

والظاهر أنّ عبارة المتن الصحيحة "وأمّا من جهة التحت".

<[if!supportFootnotes]!>

<[endif]!>

الهوامش

1 من الوسائل م9 كتاب الحج ب 53 من أبواب الطواف.

2 الوسائل م9 كتاب الحج ب 52 الطواف ح1.

حكم الواقف على طرف السطح

نعم إذا كان واقفاً على طرف سطح أو على شبّاك بحيث ترى عورته لو كان هناك ناظر فالأقوى والأحوط وجوب الستر من تحت أيضاً، بخلاف ما إذا كان واقفاً على طرف بئر، والفرق من حيثُ عدمُ تعارفِ وجود الناظر في البئر فيصدق الستر عرفاً، وأمّا الواقف على طرف السطح لا يصدق عليه الستر إذا كان بحيث يرى، فلو لم يستر من جهة التحت بطلت صلاته وإن لم يكن هناك ناظر، فالمدار على الصدق العرفي، ومقتضاه ما ذكرنا(1).

---

(1) هذا الذي ذكره الماتن ذكره غير واحد، ونسب إلى الشهيد التردّد في الحكم فيما لو وقف على طرف سطح، والجزم بالصحة فيما لو قام على مخرم كالشبابيك

وهذا التفصيل الذي نسب إلى الشهيد لا وجه له، بل لا بدّ من الحكم بالصحّة في كلتا الصورتين أو البطلان فيهما.

وذلك لأنّنا لو اقتصرنا على مدلول الروايات فإنّ مقتضاها كفاية الصلاة في قميص واحد، ومقتضى إطلاقها عدم الفرق بين أن يصلّي على الأرض أو السطح أو المخرم، فإنّه يصدق عليه أنّه صلّى في قميص أو ثوب، فالجمود على الروايات يقتضي الصحّة في كلا الموردين ولا وجه للتفصيل المذكور.

وأمّا إذا قلنا بأنّ المستفاد من الروايات بمناسبة الحكم والموضوع أن يكون المصلّي مستوراً ولا يكون على حالة مهتوكاً، لا سيّما وأنّ بعضها قيّدت الثوب بالستير والكثيف، فيستفاد أنّ العبرة بمستوريّة العورة إذا كانت معرضاً للنظر.

بناءً على هذا ففي المكان العالي لا يصدق أنّه صلّى في ثوب ستير، والاكتفاء في النصوص بالثوب إنّما هو لكون الصلاة غالباً على الأرض الذي لا يكون معه المصلّي في معرض النظر، فعلى هذا لا بدّ من ستر التحت ولا يفرّق بين الموردين.

فالتفصيل المذكور لا يتم، بل لا بدّ من الحكم بوجوب الستر في مثل المكان العالي، فالمدار في وجوب الستر كونه غير مكشوف في مكان من شأنه أن

يكون فيه ناظر، ومن هنا يظهر الوجه في حكمهم بعدم وجوب الستر لو صلّى على شفير بئر.

حكم الستر عن نفسه في الصلاة،

والستر في جميع أحوال الصلاة

(مسألة 14): هل يجب الستر عن نفسه، بمعنى أن يكون بحيث لا يرى(1) نفسه أيضاً، أم المدار على الغير؟ قولان الأحوط الأوّل، وإن كان الثاني لا يخلو عن قوّة، فلو صلّى في ثوب واسع الجيب بحيث يرى عورة نفسه عند الركوع لم تبطل على ما ذكرنا، والأحوط البطلان، هذا إذا لم يكن بحيث قد يراها غيره أيضاً، وإلاّ فلا إشكال في البطلان.

(مسألة 15): هل اللازم أن يكون ساتريّته في جميع الأحوال حاصلاً من أوّل الصلاة إلى آخرها، أو يكفي الستر بالنسبة إلى كل حالة عند تحقّقها؟ مثلاً إذا كان ثوبه ممّا يستر حال القيام لا حال الركوع فهل تبطل الصلاة فيه وإن كان في حال الركوع يجعله على وجه يكون ساتراً، أو يتستّر عنده بساتر آخر أو لا تبطل؟ وجهان، أقواهما الثاني، وأحوطهما الأوّل(2).

---

(1) أمّا الكبرى التي ذكرها فالأمر كما أفاد، لأنّ منصرف الروايات وجوب التستّر بالنسبة للغير، ولا دليل على الوجوب بالنسبة لنفسه، فلا إطلاق في وجوب التستّر حتى لنفسه، والأدلّة قاصرة عن شمول نفسه.

وأمّا المثال الذي ذكره، فهو ممّا يرى العورة غير المصلّي أيضاً لو كان ولا يسمّى الثوب ستيراً حينئذٍ، فتبطل الصلاة.

(2) ما ذكره من عدم البطلان هو الصحيح، لأنّ المستفاد من الروايات كون المصلّي لابساً ثوباً ستيراً وكثيفاً وإن كان بالتغيير والتبديل، فلا يعتبر أن يكون ساتراً في جميع الأحوال فعلاً، وهذا يصدق عليه أنّه ستير، وعدم التستّر على تقدير لا دليل على قدحه ما دام سوف يتستّر في الحالة الثانية بشكل آخر من الثوب أو بساتر آخر.

الثوب المخرّق

وعلى ما ذكرنا فلو كان ثوبه مخرقاً بحيث(1) تنكشف عورته في بعض الأحوال لم يضر إذا سدّ ذلك الخرق في تلك الحالة بجمعه أو بنحوٍ آخر ولو بيده على إشكال في الستر بها.

---

(1) أمّا لو جمع الثوب بيده فلا إشكال، لأنّ الستر إنّما هو بالثوب غايته أنّ الستر به متوقّف على الجمع باليد، وأمّا لو ستر محل الخرق بيده فالاكتفاء به مشكل، لأنّه يشترط في الثوب الذي يلبسه المصلّي كونه بنفسه ساتراً، فمع وجود الخرق لا يسمّى الثوب ستيراً ولا يكون هو الساتر بل يكون الساتر هو اليد وسيأتي الكلام في التستّر بغير الثوب بالنسبة إلى الصلاة، أمّا بالنسبة لغير الصلاة فيجوز بأي شيء.

في — عدم الحاجة الى ساتر مخصوص وعدمه

(مسألة 16): الستر الواجب في نفسه من حيث حرمة النظر يحصل بكل ما يمنع من النظر، ولو كان بيده أو يد زوجته أو أَمَتِه، كما أنّه يكفي ستر الدبر بالإليتين.

وأمّا الستر الصلاتي: فلا يكفي فيه ذلك ولو حال الاضطّرار، بل لا يجزئ الستر بالطلي بالطين أيضاً حال الاختيار، نعم يجزي حال الاضطّرار على الأقوى وإن كان الأحوط خلافه، وأمّا الستر بالورق والحشيش، فالأقوى جوازه حتّى حال الاختيار، لكن الأحوط الاقتصار على حال الاضطّرار، وكذا يجزئ مثل القطن والصوف غير المنسوجين، وإن كان الأولى المنسوج منهما أو من غيرهما ممّا يكون من الألبسة المتعارفة(2).

---

(2) تقدّم الكلام في الستر الواجب في نفسه.

وأمّا الستر الصلاتي فهل يكتفي فيه بكل شيء أو لا بدّ من ساتر مخصوص؟ لا بدّ من التكلّم في مقامين:

الأوّل: في مقتضى الأصل العملي عند الشك وعدم الدليل.

الثاني: فيما تقتضيه الروايات والأدلّة الاجتهاديّة.

أمّا المقام الأوّل: في مقتضى الأصل العملي عند الشك وعدم الدليل

فلا إشكال في أنّه مع الشك في اعتبار خصوصيّة خاصة في ستر الصلاة زائداً على الستر في غير الصلاة فالأصل هو البراءة، بناءً على أنّها هي المرجع عند دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين كما هو الصحيح.

ولكن قد يفصل: بينما إذا علمنا بكفاية المادة وشكّكنا في أنّه يعتبر كونها على هيئةٍ مخصوصة كالشَعر والصوف، حيث يعلم بكفاية التستّر بهما ويشك في أنّه هل يشترط كونهما على هيئة مخصوصة من كونه منسوجاً ومخيطاً بشكل ثوب أو لا، ففي مثل ذلك تجري البراءة عن اعتبار هذه الخصوصيّة الزائدة.

وبين ما إذا كان الشكّ في أصل كفاية المادة كالطين ونحوه، فتجري أصالة الاحتياط بناءً على القول بها عند دوران الأمر بين التعيين والتخيير، حيث يشكّ في أنّ المعتبر هو خصوص الصوف والشعر مثلاً أو يكتفي بمثل الطين هكذا قد يقال.

إلاّ أنّه يمكن المناقشة في هذا التفصيل: بأنّ الشكّ في التعيين والتخيير هو بعينه الشكّ بين الأقلّ والأكثر والاختلاف في التعبير، فإنّ معنى التخيير أن يكون المعتبر هو الجامع مع إلغاء خصوصيّة الأفراد، ومعنى التعيين اعتبار الخصوصيّة المعيّنة، فيرجع إلى الأقلّ والأكثر والمرجع فيه هو البراءة.

فمقتضى الأصل هو البراءة، فإن ثبت بالدليل اعتبار شيء في الستر الصلاتي عمل به، وإلاّ فمقتضى الأصل جواز الستر بكل ما يستر به.

فلا بدّ من التكلّم في:

المقام الثاني: وهو ما تقتضيه الروايات والأدلّة الاجتهاديّة

وقد اختلفت كلماتهم في تعيين ما هو الساتر اختياراً واضطراراً على أقوال:

الأوّل: المشهور كما في الحدائق، وحكي نسبته إلى الشيخ وابن إدريس والشهيد في البيان وغيرهما، أنّه يتخيّر بين الثوب والحشيش والورق والطين، وليس شيء من الثلاثة الأخيرة مقيّداً بحال الضرورة.

وخلاصة هذا القول الاكتفاء بكل ما يستر، وعن البحار أنّه مذهب الأكثر، حيث استظهر من عبارات الأصحاب التخيير وعدم الترتيب، كما استظهر ذلك صاحب الجواهر أيضاً، بل مرادهم الترتيب في الوجود والتنبيه على الأفراد غير المتعارفة، ضرورة عدم صحّة الشرطيّة بالنسبة إلى الجلد والملبّد غير المنسوج من الصوف والقطن ونحو ذلك ممّا لا يسمّى ثوباً.

الثاني: ما عن الذخيرة من أنّ المشهور المنسوب إلى المذكورين وجوب تقديم الثوب ثمّ التخيير بين الحشيش والورق والطين.

الثالث: ما عن الشهيد في الدروس من وجوب الثوب، ومع تعذّره فكل ما يستر العورة من الحشيش وورق الشجر، ومع تعذّره فبالطين.

الرابع: التخيير بين الثوب والحشيش والورق، فإن تعذّر فبالطين كما عن الذكرى.

الخامس: ما عن المدارك من وجوب الثوب ثمّ الحشيش فإن تعذّر ينتقل إلى الإيماء لا الطين، فلم يجعله ساتراً في جميع المراتب، وعن بعضهم تقدّم الحفيرة على الماء الكدر، وتقدّمه على الطين، وعن المسالك تقدّم الماء الكدر على الحفيرة.

إلى غير ذلك من التفصيلات.

والكلام يقع في مقامين: (تارةً) في حال الاختيار، (وأخرى) في حال الاضطرار.

أمّا في حال الاختيار — - وأمّا في حال الاضطرار

أمّا في حال الاختيار

فقد يقال: بأنّ المتبادر من الأمر بالساتر هو الثوب، وذكر الثوب والدرع إنّما هو مثال لما كان من هذا الصنف مادةً وهيئة، فلا يجوز غيره مع وجوده، فإذا فقد فوجه التخيير بين الثلاثة هو أنّ ذكر الحشيش في صحيحة ابن جعفر إنّما هو لأجل التمثيل فيدلّ على ما هو أعمّ من الحشيش.

والصحيحة هي ما رواه علي بن جعفر عن أخيه موسى (عليه السلام) قال: (سألته عن الرجل قطع عليه أو غرق متاعه فبقي عرياناً وحضرت الصلاة كيف يصلّي؟ قال: إن أصاب حشيشاً يستر به عورته أتمّ صلاته بالركوع والسجود، وإن لم يصب شيئاً يستر به عورته أومأ هو قائم)[1].

وقد يقال: بأن المقصود هو الستر وهو يحصل بأي شيء كان، وتبادر الثوب من الساتر ممنوعة، بل المتبادر التغطية على وجه لا يمكن النظر، وذكر الحشيش تابع للسؤال، وهو فرض تعذّر الثوب، فلا يقتضي عدم جوازه مع إمكان الثوب، وكون العناوين المذكورة مثالاً للمادة والهيئة ليس بأولى من كونها مثالاً للمادة فتشمل الحشيش والورق ونحوه كما في الجواهر، وخصّت هذه العناوين بالذكر لغلبتها وتعارفها، لا لبيان عدم جواز الصلاة بغيرها، وليس في النصوص لفظ الستر والساتر ليدّعى انصرافهما إلى المعتاد، بل لو وجد فيمكن منع الانصراف أيضاً، وإلاّ لوجب مراعاة الاعتياد في ذلك الزمان أيضاً في الستر وكيفيّة الستر كما ذكر في الجواهر.

وقد يقال أيضاً: بأنّ نصوص الثوب والقميص والدرع ونحوها لا يُستفاد منها جواز التستّر بمثل الحشيش والورق وكونهما ساتراً صلاتياً لخروجهما عن العناوين المذكورة، فالتعدّي يحتاج إلى دليل.

كما أنّه لا يُستفاد من النصوص عدم جواز التستّر بهما، لعدم ظهور الروايات في التقييد بغير الورق والحشيش، لاحتمال كون مثل الثوب وبقيّة العناوين مثالاً لمطلق الساتر، فلا تصلح الروايات المذكورة دليلاً لإثبات ساتريتهما ولا لنفيها.

وكذا صحيح ابن جعفر المتقدّم، فإن فقد الثوب فيه لم يؤخذ قيداً لجواز التستّر بالحشيش، وإنّما ذكر في مفروض السؤال، فتكون مجملة، وحينئذٍ فالمرجع في جواز التستّر بالورق إلى الأصل.

وذكر السيّد الأستاذ بأنّ روايات الدرع والخمار والملحفة والثوبين للمرأة، والثوب الستير والكثيف للرجل، هذه الروايات يظهر منها أنّ المعتبر في الستر الصلاتي أمران:

أحدهما: كون الساتر لباساً.

الثاني: كونه ثوباً ودرعاً وخماراً.

ولو جمدنا على هذه الروايات لاعتبرنا هذين الأمرين معاً، لكن قد علمنا من الخارج بأنّه لا خصوصيّة لهذه العناوين، بل يكفي التستّر بكل ما يستر، وأمّا خصوصيّة كون الساتر لباساً فلا علم خارجي ينفيها، فلا يمكن إلغاؤها، فإنّ قوله (عليه السلام): (أدنى ما يجزي درع وخمار)، يظهر منه وجوب أن تلبس، فإذا ألغينا خصوصيّة الدرع والخمار، فخصوصيّة أن تلبس لا يمكن إلغاؤها.

ويدلّ على ذلك صحيحة علي بن جعفر المتقدّمة حيث قال فيها: (وإن لم يجد ماء صلّى فيه ولم يصلّ عرياناً)، فإنّه يُستفاد منها أنّه لا بدّ من كون المكلّف لابساً لشيء في مقابل العاري، حيث نهى عن الصلاة عرياناً، فيستفاد منها وجوب كونه لابساً، وقد منع عن كونه عارياً على كلا التقديرين، غايته أنّه مع وجود الماء يغسله وبدونه يصلّي فيه.

وهذا الحكم الثاني: وهو الصلاة فيه متنجّساً محل كلام.

وأمّا الحكم الأوّل: وهو أنّه لو وجد ماء غسله، فهذا لا معارض له فيؤخذ به، فكأنّه قال: "يغسله ويصلّي ولا يصلّي عرياناً، وإذا لم يجد ماء يصلّي فيه ولا يصلّي عرياناً "، والرواية لا معارض لها بالنسبة للحكم الأوّل فيؤخذ بها.

وعلى هذا فالتستّر بالحشيش وغيره لا يخرج المصلّي عن كونه قد صلّى عرياناً.

ويؤيّده صحيحة علي بن جعفر المتقدّمة، فإنّ الظاهر منها أنّه كان معتقداً أنّه مع وجود الثوب لا يصلّي في غيره، ولذا سأل عن حكم من كان فاقداً له، فأقرّه الإمامt على هذا الاعتقاد، وبيّن حكم فاقد الثوب.

ويؤيّده أيضاً رواية أبي البختري عن جعفر عن أبيه t أنّه قال: (من غرقت ثيابه، فلا ينبغي له أن يصلّي حتى يخاف ذهاب الوقت يبتغي ثياباً، فإن لم يجد صلّى عرياناً جالساً يومئ إيماءً يجعل سجوده أخفض من ركوعه.. الحديث)[2].

فإنها دالة على اعتبار الثوب، ولكنّها ضعيفة بأبي حفص البختري الذي هو وهب بن وهب والذي قيل فيه أنّه أكذب البريّة.

والمتحصّل: أنّه في حال الاختيار لا تجوز الصلاة إلاّ بما يصدق عليه أنّه لباس، فلا تصح بمثل الحشيش والطين وغيرهما.

وأمّا في حال الاضطرار

كما إذا لم يجد ثوباً، فإنّه يجوز له أن يستر بالورق والحشيش، وإن كان يصدق عليه أنّه عاري، لأنّ العاري إذا تمكّن من التستّر بشيء وجب لصحيحة علي بن جعفر المتقدّمة: (إذا أصاب حشيشاً يستر به عورته أتمّ صلاته بالركوع)، فتدلّ على أنّ الستر بالحشيش ساتر صلاتي حال الاضطرار.

وهل يلحق الطين بالحشيش والصوف والقطن في حال الاضطرار، فإن أمكن التستّر به -والظاهر أنّه لا يمكن- فهو في حكم الحشيش والقطن، لأنّه وإن لم يذكر في الروايات، إلاّ أنّ مقتضى قوله في صحيحة علي بن جعفر: (وإن لم يصب شيئاً يستر به عورته)، بعد قوله في صدرها (إن أصاب حشيشاً يستر به عورته)، هذا الإطلاق في الذيل يشمل الحشيش وغيره، والحشيش في الصدر مثال للشيء الذي يستر به، فقوله إن لم يصب شيئاً شامل للطين، كذا ذكر السيّد الأستاذ.

ويمكن أن يقال: بأنّ الطين ليس ساتراً اختياراً، حتى لم نشترط صدق اللباس لعدم انصراف اللفظ إليه وعدم شاهد على أنّه يريد بالمثال في الروايات ما يشمله، فقوله في صحيحة ابن جعفر: (إن لم يصب شيئاً)، بعد ذكر الحشيش في الصدر لا يشمل الطين على هذا، لأنّ الظاهر أنّ المراد شيء من الحشيش ونحوه ممّا هو ساتر منفصل عن البدن.

وقد عرفت مقتضى الأصل فيه.

وأمّا الطين حال الاضطرار: فمقتضى أصالة البراءة بعد عدم شمول الصحيحة له، عدم وجوب التستّر به للصلاة، بل إن لم نقل بكونه ساتراً حال الاختيار فلا يكون ساتراً حال الاضطرار، لعدم الدليل على الترتيب المذكور، لأنّه إمّا أن يفهم من الأدلّة الاجتزاء بكل ما يستر فهو ساتر اختياري، أو يفهم منها خصوص اللباس، أو ما لا يشمل الطلي بالطين، فلا يجزي الطين حتى في حال الاضطرار.

نعم لمّا كان التستّر به موجباً للأمن من المطلع الموجب للصلاة قائماً إيماءً أو راكعاً وساجداً، فلا بأس حينئذٍ بدعوى وجوبه مقدّمة للقيام الواجب وحده، أو مع الركوع والسجود، وهذا واضح بناءاً على وجوب إتمام الركوع والسجود على العاري إذا أمن المطلع، فإنّه يجب حينئذٍ، لأنّ الطين يوجب الأمن.

وأمّا بناءً على أنّ العاري يومئ للركوع والسجود وإن أمِن المطلع فقد يقال حينئذٍ بوجوب الجمع عليه حينئذٍ للعلم الإجمالي بوجوب أحد الأمرين: من إتمامهما والإيماء لهما.

إذ على تقدير كون الطين ساتراً صلاتيّاً يتعيّن إتمام الركوع والسجود، وعلى تقدير عدمه يتعيّن الإيماء، وحيث لا دليل على أحدهما يجب الجمع، ولا فرق بين أمن المطلع من جهة التستّر بهما وأمنه من غير جهته كما إذا كان في بيت وحده.

نعم على الأوّل يعلم بوجوب التستّر بهما تفصيلاً إمّا لأنّه ستر صلاتي أو لأنّه مقدّمة للقيام، وفي الثاني لا يعلم بذلك، بل يتردّد بين لزوم التستّر بهما وإتمام الصلاة، وبين الصلاة إيماءً ولو بدون تستر بهما.

هذا وقد يدعى انحلال العلم الإجمالي: بأنّ الإيماء في صلاة العاري على تقدير القول به، يمكن إثباته بإثبات موضوعه، سواءٌ كان موضوعه عدم وجوب الساتر الشرعي أم عدم ساتريّة الموجود شرعاً، فإن كلاً من العدمين ممّا يمكن إثباته بالأصل، فإذا ثبت وجوب الإيماء انحلّ العلم الإجمالي.

وفيه: أنّ حكم العاري ليس موضوعه عدم ساتريّة الموجود، بل موضوعه عدم وجوده، وأصالة عدم وجوده لا تجري لأنّها من قبيل الأصل الجاري في الفرد المردّد بين معلوم البقاء ومعلوم الانتفاء.

إلاّ أن يقال: بأنّ مقتضى إطلاق صحيح ابن جعفر، وإن لم يجد شيئاً يستر به عورته كون الطين ساتراً صلاتيّاً، لأنّه ممّا يستر به العورة فيكون موضوعاً لإتمام الركوع والسجود، ولا مجال للرجوع إلى أصالة عدم ساتريّته شرعاً.

ولكن عرفت انصرافه عن مثل الطين ولو بقرينة غلبة وجود الطين أو التمكن لمن غرق متاعه، مع ترك الاستفصال عن وجوده أو ايجاده، فإذا تمت دعوى شمول الحشيش لمثله، فساتريته حال الاضطرار غير بعيدة.

ومنه تعرف الكلام في الوحل والماء الكدر، بل إن الصحيح منصرف عنهما غاية الانصراف، حتى لو قلنا بشموله لمثل الطين، نعم قد يقال بوجوب النزول فيه مع وجود المطلع، تحصيلاً للقيام كما عرفت في الطين.

<[if!supportFootnotes]!>

<[endif]!>

الهوامش

1. الوسائل م3 كتاب الصلاة ب 50 لباس المصلّي ح1.
2. الوسائل م3 كتاب الصرة ب 52 لباس المصلّي ح1.

ا — لشرط ا — لأول والثاني — : — الطهارة والإباحة

فصل: في شرائط لباس المصلي

وهي أمور:

الأول والثاني: الطهارة والإباحة

(الأوّل): الطهارة في جميع لباسه، عدا ما لا تتم فيه الصلاة منفرداً، بل وكذا في محموله على ما عرفت تفصيله في باب الطهارة(1).

(الثاني): الإباحة، وهي أيضاً شرط في جميع لباسه من غير فرق بين الساتر وغيره، وكذا في محموله،فلو صلّى في المغصوب ولو كان خيطاً منه عالماً بالحرمة عامداً بطلت وإن كان جاهلاً بكونه مفسداً، بل الأحوط البطلان مع الجهل بالحرمة أيضاً، وإن كان الحكم بالصحّة لا يخلوا عن قوّة(2).

---

(1) هذا تقدّم في باب الطهارة.

(2) المراد بالإباحة أن لا يكون مغصوباً أو بحكم المغصوب،كما لو فرضنا أنّه اشترى الثوب بمعاملة فاسدة، فإنّه وإن لم ينطبق عليه عنوان الغصب، إلاّ أنّه مال الغير ولم ينتقل إليه -ولم يحرز رضا صاحبه- فتجري عليه أحكام المغصوب.

والحاصل: أنّ اشتراط الإباحة وأن لا يكون مغصوباً هو المشهور وادّعى عليه الإجماع ونُفي الخلاف، ونقل في الحدائق عن بعض قدماء الأصحاب كالفضل بن شاذان جواز الصلاة في المغصوب، وفي الجواهر أنّ المحكي عن الفضل غير متحقّق، وعلى تقديره فهو غير قادح في الإجماع.

ولا يخفى أنّ الإجماع إنّما هو على عدم الجواز في الساتر المغصوب، وأمّا غير الساتر ففيه كلام آخر.

وكيف كان فقد استدلّ على اعتبار الإباحة بوجوه:

منها: الإجماع.

وفيه: أنّه ليس تعبّديّاً بل هو معلوم المدرك.

ومنها: قاعدة الاحتياط، لأنّ العبادة توقيفيّة، ولم تثبت صحّة الصلاة في اللباس المغصوب.

وفيه: أنّ الأصل عند الدوران بين الأقل والأكثر والشكّ في كون شيء مانعاً كالغصب هو البراءة.

ومنها: أنّ التصرّف في الثوب المغصوب قبيح، ولا تصحّ نيّة القربة فيما هو قبيح.

وفيه: أنّ نيّة القربة المعتبرة إنّما هي في أفعال الصلاة لا في التصرّف في الثوب، والتستّر وإن كان تصرّفاً إلاّ أنّه ليس من أفعال الصلاة، فقبحه لا ينافي نيّة القربة في أفعال الصلاة.

ومنها: أنّه مأمور بإبانة الغصب وردّه إلى مالكه، فإذا افتقر إلى فعل كثير كان مضاداً للصلاة، والأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه والنهي في العبادات يوجب فسادها.

وفيه: أنّه يتوقّف على الاقتضاء في مسألة الضد، وعلى تقديره يتوقّف على مسألة أنّ النهي الغيري يقتضي الفساد أو لا يقتضيه؟ وبأنّ الرد قد لا يجب لكونه متعذّراً، وقد يجب ولا يكون ضداً منافياً للصلاة لحصول المالك أو من يوصله إليه، مع أنّ هذا لو تمّ لا يختصّ بالساتر ولا بالملبوس، بل كل مغصوب يمكن ردّه إلى المالك لا تجوز الصلاة مع الابتلاء به على هذا.

ومنها: أنّ الحركات في الصلاة منهيٌ عنها، لأنّها تصرّف في المغصوب والنهي عن الحركة نهيٌ عن القيام والقعود والسجود، فيفسد الجزء للنهي عنه، فتفسد الصلاة لفساد جزئها.

(وبتعبير آخر): إذا كان الجزء محرّماً لا يكون مصداقاً للواجب، فلم يأتِ بالشرط المأمور به، فالصلاة تكون فاقدة للشرط فتفسد، والجزء في المقام محرّم، لاتحاده مع الحركات المحرّمة التي هي تصرّف في المغصوب.

وفيه: أنّه لا اتّحاد بين الحركات الغصبيّة والصلاة، فإنّ الصلاة مركّب خاص والمحرّم هو اللبس والتصرّف وهو أمرٌ خارج عن الحركات من حيث هي حركات كالقيام والسجود ونحوهما، فإذا لم يكن اتّحاد، لا يكون النهي متناولاً لجزء الصلاة ولا لشرائطها، بل إنّ مثل الركوع والسجود ليست من قبيل الحركات بل هي هيئة قائمة بالجسم، فتكون من مقولة الوضع لا من مقولة الفعل.

وأمّا دعوى: أنّه إذا استتر بالمغصوب فقد استتر استتاراً منهيّاً عنه، لأنّ الاستتار عين لبسه والتصرّف فيه، فلا يكون استتاراً مأموراً به في الصلاة، فيكون قد صلّى صلاةً خالية عن شرطها.

ففيها: أنّ التستّر ليس عبادة يشترط فيه قصد القربة، ولذا يصح مع الغفلة والنسيان والجهل، فالواجب هو الستر وهو حاصل، وإن كان عاصياً بالتصرّف في المغصوب، وهذا التستّر وإن كان منهيّاً عنه، إلاّ أنّ التستّر ليس عباديّاً، ليفسد بالنهي وتفسد الصلاة به كما عن الرياض، وليس متّحداً مع سائر أفعال الصلاة، ليكون موجباً للنهي عنها لما

عرفت.

والحاصل: أنّه لا دليل على أنّ الستر المأمور به شرط للعبادة، بل مطلق الستر شرط، غايته أنّه لا يؤمر إلاّ بالمحلّل منه، وذلك لا يمنع من تحقّق الشرط بالمحرّم منه، والأمر بالستر ظاهر في الحكم الوضعي الإرشادي إلى شرطيّته للصلاة، فلا يختصّ بخصوص الساتر الحلال.

ودعوى: أنّ شرطيّته متيقّنة وغيره محل الشكّ.

هذه الدعوى مدفوعة: بأنّ إطلاق الأوامر يشمله، والأمر بالاستتار منصرف إلى إرادة بيان الشرطيّة، فالإطلاق محكم.

ومنها: رواية تحف العقول عن أمير المؤمنين (عليه السلام) في وصيّته لكميل: (يا كميل انظر فيما تصلّي، وعلى ما تصلّي إن لم يكن من وجهه وحله، فلا قبول)[1]، إلاّ أنّها ضعيفة السند جدّاً.

ومنها: خبر إسماعيل بن جابر عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (لو أنّ الناس أخذوا ما أمرهم الله به فأنفقوه فيما نهاهم عنه ما قبله منهم، ولو أخذوا ما نهاهم الله عنه فأنفقوه فيما أمرهم الله به ما قبله منهم حتى يأخذوه من حق وينفقوه في حق)[2]، بناءً على أنّ المراد من عدم القبول عدم الإجزاء.

وفيه: أنّها ظاهرة في كون الإباحة شرطاً في القبول، والإنفاق فيها ظاهر في غير ما نحن فيه، مضافاً إلى ضعف سندها.

هذا وقد نسب للمعتبر التفصيل بين ما إذا كان الثوب ممّا يستر به العورة أو يسجد عليه فالصلاة باطلة، لأنّ جزء الصلاة حينئذٍ يكون منهيّاً عنه فيفسد وتبطل الصلاة، وأمّا لو لم يكن كذلك كلبس الخاتم المغصوب فلا تبطل.

وحاصله: التفصيل بين ما يستر بالفعل فتبطل الصلاة به، وبين ما لا يستر بالفعل فلا تبطل.

وما علّل به (قده) من أنّ جزء العبادة يكون منهيّاً عنه وإن لم يكن صحيحاً، لعدم الاتّحاد كما عرفت، ولأنّ الستر ليس جزءاً بل شرط.

وتفطّن لذلك صاحب المدارك كما حكي عنه، فعلّله بأنّه شرط يفسد بالنهي فتفسد العبادة، واعترضه في الحدائق بأنّا لا نسلّم فساد الشرط بالنهي إلاّ إذا كان عبادة.

<[if!supportFootnotes]!>

<[endif]!>

الهوامش

1 الوسائل م3 ب2 مكان المصلي ح 2.

2 الوسائل م3 كتاب الصلاة ب2 مكان المصلي ح1.

المغصوب الساتر فعلاً أو شأناً

المغصوب الساتر فعلاً

فالكلام يقع في مقامين:

المقام الأوّل: في اللباس غير الساتر بالفعل أو حتى شأناً،إذا فرضنا أنّ المكلّف لبس ثوبين أحدهما مباح والآخر غير مباح وكل منهما ساتر، بحيث لو فرضنا أنّ الساتر غير المباح لم يكن، كان المكلّف واجداً للشرط، فلا موجب لبطلان العبادة به، بعد عدم اتّحاد المأمور به والمنهي عنه، حيث أنّه ليس شيء من أجزاء الصلاة متّحداً مع الحرام كما عرفت، فليست العبادة منهيّاً عنها، وكونه ضدّاً قد عرفت ما فيه، فالبطلان هنا مبني على الاحتياط.

المقام الثاني: في الساتر بالفعل، فنقول: النهي عن الشرط لا يسري إلى المشروط، ولا يوجب فساد الشرط إذا لم يكن عباديّاً، لأنّ غاية الشرط وهي التوصّل تحصل وإن كان حراماً بعد ما لم يكن عباديّاً، والشرط ليس مأموراً به بالأمر النفسي كالأجزاء، بل غايته أمر مقدّمي إن قلنا بوجوب المقدّمة.

وعصيان الأمر الغيري لا يوجب بطلان المأمور به إذا كان توصليّاً، ولذا تصح صلاته لو صلّى مستتراً جاهلاً بالشرطيّة أو غافلاً عنها، لأنّ الستر ليس عباديّاً، ومقتضى عدم انتفاء النهي عن الشرط غير العبادي لفساده هو أنّه لا تعتبر الإباحة في اللباس مطلقاً ساتراً كان أو غير ساتر.

إلاّ أنّ الشرط إذا كان على المأمور به، كما لو غسل الثوب بماءٍ مغصوب فهو وإن حرم التصرّف في المغصوب إلاّ أنّه بعد تحقّق الشرط وهو طهارة الثوب لا مانع من صحّة الصلاة.

وأمّا إذا كان الشرط مقارناً كالاستقبال والستر فهو أمر واحد مقارن للصلاة، وبعدما أمر المولى بالتستّر بلباس، ومنع عن لباس خاص من حيث أنّه غصب، ولا يبعد بحسب الفهم العرفي أن يكون هذا النهي تقييداً لذلك الإطلاق الثابت للستر، وهذا الظهور العرفي غير بعيد وإن لم يكن كذلك عقلاً لعدم المنافاة بين الأمرين، ولذا فهم العلماء هذا الاشتراط.

ولو تمّ هذا الوجه فهو مختصّ بما هو ساتر فعلاً، وأمّا غيره فليس بشرط حتى يكون مأموراً به، ويكون النهي تقييداً له، فشرطيّته منتفيّة، ولا يبقى إلاّ احتمال مانعيّته، وحيث لا دليل على المانعيّة، فلا مانع من صحّة الصلاة لأصالة البراءة.

إلاّ أنّ هذا الوجه إنّما يتم لو كان اعتبار اللباس في نفسه، ولكن الظاهر من صحيحة ابن جعفر أنّه معتبر لأجل أن لا يصلّي عارياً، فاللبس مقدّمة فلا وجه لانصراف الأمر إلى المباح، لأنّ كونه غير عاري يحصل بالمغصوب وبغيره، فهذا الوجه أيضاً غير تام.

وممّا ذكرنا يظهر حال المحمول المغصوب، فإنّ حاله حال اللباس غير الساتر، ويترتّب على هذا أنّه لو كان اللباس محرّماً من غير ناحية الغصب كلباس الشهرة، فإنهم لم يجزموا فيه بالفساد مع أنهما من باب واحد، فتفسد الصلاة به إذا كان ساتراً ولا تفسد إذا لم يكن ساتراً بناءً على تماميّة الوجه المذكور، لأنّ موجب التقييد لإطلاق الستر هو حرمة اللباس من أي شيء نشأت هذه الحرمة.

والحاصل: البطلان مع كونه ساتراً لما عرفت وعدمه مع عدمه لعدم الاتّحاد مع الحرام، وتحريكه بالقيام والركوع مثلاً وإن حرم، لكنّه متّحد معه، نعم تحريك الثوب مقارن للركوع فهو محرم حالها، لا أنّه هو هي، والفرق بينه وبين المكان واضح بضرورة الجسم وأكوانه للمكان، وعدم كون اللباس من ضروريّات الجسم كما هو واضح.

وقد يُستدلّ على الإباحة بأنّ المصلّي مأمور بنزع الثوب المغصوب وإبطال الصلاة، والأمر بإبطال الصلاة مع الأمر بإتمامها لا يجتمعان، فلا أمر بالإتمام فتبطل، وهذا الوجه يختصّ بالساتر، إذ اللباس غير الساتر لا أمر بإبطال الصلاة معه.

وفيه: أوّلاً: أنّه ليس في المقام أمر بالإبطال، وإنّما الموجود الأمر بإيجاد المبطل وبينهما فرق، والأمر بإيجاد المبطل موجود في كل واجب أهمّ من الصلاة ملازم لبطلانها، وليس الأمر متعلّقاً بالإبطال، فلو عصى المكلّف ولم يوجد المبطل لا مانع من صحّة صلاته على نحو الترتّب على ما قوّيناه في الأصول.

وثانياً: لو فرضنا تعلّق الأمر بالإبطال، فالذي لا يجتمع مع الأمر بالإتمام هو الأمر بالإبطال على وجه الإطلاق، وأمّا الأمر بحصّةٍ خاصة من الإبطال أي من جهة نزع الثوب مثلاً، فهذا لا مانع من اجتماعه مع الأمر بالإتمام على نحو الترتّب، فيقال: أبطل صلاتك بنزع ثوبك، وإن لم تبطل فأتمّ صلاتك.

فتحصل من جميع ما ذكرناه: أنّه ليس في البين دليل على اعتبار الإباحة في الصلاة، إلاّ أنّ هذا أمر متسالم عليه ولم يخالف فيه أحد إلاّ القليل، ونسب إلى الفضل بن شاذان فقط، وهذا التسالم هو الذي منعنا عن القول بالصحّة وإلاّ لكان الحكم بالصحّة قويّاً جدّاً.

ثمّ لو قلنا بالبطلان مع الغصب مطلقاً أو في الجملة فلا يتوقّف الحكم بالبطلان على العلم بأنّ لبس المغصوب مفسد بعد العلم بكونه مغصوباً وحراماً، لأنّ الجهل حينئذٍ ليس عذراً ولا يرفع المبعديّة الحاصلة من العلم بالغصب.

وأمّا لو لم يعلم بالحرمة أيضاً للجهل بحرمة الغصب أو بموضوعه، فقد ذكر الماتن أنّ الأحوط البطلان، وإن كان الحكم بالصحّة لا يخلو عن قوّة.

التفصيل بين الجهل عن قصور وبين الجهل عن تقصير في الحكم والموضوع ،

والصحيح: هو التفصيل بين الجهل عن قصور أي الجهل العذري والجهل عن تقصير، ففي صورة الجهل بالحكم أو الموضوع عن قصور لا مانع من الصحّة، لأنّ الحكم الواقعي وإن كان محفوظاً إلاّ أنّه لم يكن متّحداً مع المأمور به في الخارج، فلا مانع من التقرّب بأجزاء الصلاة، لأنّها غير متّحدة مع الحرام الواقعي، وإن كان قد صدر منه الحرام الواقعي، لأنّه معذور فيه، فلا ينافي الصحّة.

وأمّا إذا كان الجهل عن تقصير، فالفعل قد صدر منه مبغوضاً، فلو حكمنا بالبطلان في الثوب المغصوب، فهذا يلحق بالعالم العامد في البطلان وفي استحقاق العقاب، ويجري فيه جميع ما تقدّم.

ودعوى: أنّ حديث لا تعاد يشمل المقام ممنوعة، بل يشمل الناسي والجاهل والقاصر.

والحاصل: أنّ الالتفات والغفلة والعلم والجهل لا دخل لها في التكليف لتأخرها عنه رتبةً، بل التكليف مشترك، والعناوين المذكورة دخيلة في تنجز التكليف وعدمه واستحقاق العقاب وعدمه، فلا وجه للقول بالصحّة من جهة امتناع تكليف الغافل، كما لا وجه للحكم بالبطلان مطلقاً لعدم توقّف التكليف على العلم وإلاّ لزم الدور، بل الصحيح ما عرفت، لأنّ الحكم في بطلان العبادة المحرّمة هو المبعديّة، فتختصّ الصحّة بصلاة الجاهل القاصر لعدم المبعديّة في فعله.

ودعوى: أنّ الجاهل المقصّر ليس فعله مبعّداً وإنّما يعاقب على ترك التعلّم فلا مانع من صحّة صلاته، مدفوعة: بأنّه ليس الأمر كذلك كما حقّق في محلّه.

هذا في جاهل الحكم، وأمّا الجاهل بالغصب فحكمه حكم الجاهل بالحكم.

الصلاة في المغصوب نسياناً

وأما مع النسيان أو الجهل بالغصبيّة فصحيحة، والظاهر عدم الفرق بين كون المصلي الناسي هو الغاصب أو غيره، لكن الأحوط الإعادة بالنسبة إلى الغاصب خصوصاً إذا كان بحيث لا يبالي على فرض تذكّره أيضاً(1).

---

(1) النسيان قد لا ينتهي إلى الاختيار كما إذا كان الغاصب شخصاً غير المصلّي، والمصلّي يعلم ولكنّه نسي، وقد يكون الناسي هو الغاصب نفسه.

أمّا في الفرض الأوّل: فلا إشكال في الصحّة، بل هو أولى منهما في صورة الجهل بالحكم أو الموضوع عن قصور، وذلك لأنّه في فرض الجهل القصوري، فالحكم الواقعي موجود بحاله، لأنّ الأحكام مشتركة بين العالم والجاهل، غايته أنّه غير منجز في حقّ الجاهل بل هو معذور.

وأمّا في فرض النسيان: فالحكم الواقعي غير موجود أصلاً، لأنّ المفروض أنّه غير قادر على الامتثال، فتصرّفه تصرّف جائز واقعاً، فلا محذور في صحّة الصلاة، ومجرّد أنّ المال ملك للغير لا يوجب بطلان الصلاة، لأنّ الذي كان يوجب بطلانها حرمة التصرّف في مال الغير، والحرمة ساقطة لفرض النسيان.

ونظيره في باب الوضوء لو نسيَ المتوضئ أنّ الماء مغصوب، فإنّ وضوءه صحيح مع أنّ الواجب متّحد مع الحرام، وذلك لأنّه لا حرام واقعاً.

وأمّا لو كان النسيان من نفس الغاصب، فهو داخل في قاعدة أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، لأنّه باختياره غصب ولعدم مبالاته بأمر المولى لم يردّ المغصوب وتصرّف فنسي، فلو قلنا باعتبار الإباحة فهذا غصبٌ محرّم، فهل تفسد معه الصلاة أو لا؟ فنقول:

أمّا في باب الوضوء: لو نسيَ وتوضّأ بالماء المغصوب، فالحرمة الواقعيّة وإن سقطت فعلاً لفرض النسيان، إلاّ أنّ النسيان لمّا كان بسوء الاختيار فهو لا يعذر فيه، وهو مبغوض بواسطة النهي السابق فيفسد الوضوء، ففي باب الوضوء يفرّق بين كون ناسي الغصب هو الغاصب فيفسد وضوءه، وبين كونه غيره فيصح.

وأمّا في باب اللباس للصلاة، فقد قلنا بالصحّة لو كان الناسي غير الغاصب، ونقول بالصحّة أيضاً لو كان هو الغاصب، وذلك لأنّ الفعل وإن كان مبغوضاً وليس مشمولاً لحديث الرفع لانتهاء النسيان للاختيار، فهو معصية فلا امتنان في رفعه، فاستحقاق العقاب واقعاً موجود، وإن كان نفس التكليف ساقطاً، ولكن نحكم بالصحّة لحديث لا تعاد، لأنّ غاية ما في هذه الصلاة أنّها بمنزلة صلاة العاري، والستر ليس من الخمسة المستثناة، فلا تعاد صلاته.

وهذا بخلاف الوضوء حيث أنّ الواجب وهو الغسل هو مصداق الحرام المبغوض واقعاً حسب الفرض، وأمّا هنا فلا اتّحاد.

نعم، لو كان المدرك هو حديث الرفع، فلا بدّ من التفرقة بينهما، فيحكم بالفساد في الفرض المذكور، لأنّ الحديث لا يشمل النسيان المنتهي إلى الاختيار، وقد يقال بأنّه يشمله كما في المستمسك.

فما ذكره في المتن من عدم الفرق هو الصحيح، وإن كان الاحتياط الذي ذكره في محلّه، وما ذكرناه، لا يفرّق فيه بين كون النسيان عن قصور أو تقصير.

هذا وعن جماعة البطلان مطلقاً، لأنّ هذا الستر كالعري، ولأنّه مفرّط بنسيانه، لقدرته على التكرار الموجب للتذكار، ولاستصحاب المنع الموجود قبل النسيان.

ونوقش في الأوّل: بأنّه متستّر بمقتضى إطلاق الدليل، وفي الثاني بأنّ حديث الرفع يشمله.

ولكن عرفت أن حديث الرفع لا يشمله.

فالمناقشة الصحيحة: أن حديث لا تعاد يشمله، والتكرار لا يشمل التذكار، على أنّا نفرض البحث في غير المفرّط والمناقشة في الاستصحاب بأنّه لا مجال له بعد حكم العقل بالعذر، وإن لم يكن معذوراً حال النسيان، مع أنّ استصحاب المنع من استصحاب حكم العقل.

وعن جماعة أنّه يعيد في الوقت لعدم إتيانه بالمأمور به على وجهه دون خارجه، لأنّ القضاء يحتاج إلى أمر جديد، وهو غير ثابت.

ونوقش فيه: بأنّ الدليل دلّ على اشتراط الصلاة بعدم العلم بالغصب لا بعدم الغصب، فالمأتي به على وجهه، وإذا لم تكن على وجهها فهي فائتة فيشملها ما دلّ على قضاء الفوائت.

وكيف كان فالعمدة ما ذكرناه والله العالم.

فروع في شرطية الإباحة

(مسألة 1): لا فرق في الغصب بين أن يكون من جهة كون عينه للغير أو كون منفعته له، بل وكذا لو تعلّق به حقّ الغير بأن يكون مرهوناً(1).

(مسألة 2): إذا صبغ ثوب بصبغ مغصوب، فالظاهر أنه لا يجري عليه حكم المغصوب، لأنّ الصبغ يعدّ تالفاً، فلا يكون اللون لمالكه، لكن لا يخلو عن إشكال أيضاً، نعم لو كان الصبغ أيضاً مباحاً لكن أجبر شخص على عمله ولم يعط أجرته لاإشكال فيه، بل وكذا لو أجبر على خياطة ثوب أو استأجر ولم يعط أجرته إذا كان الخيط له أيضاً.

وأما إذا كان للغير فمشكل، وإن كان يمكن أن يقال: أنه يعدّ تالفاً فيستحقّ مالكه قيمته، خصوصاً إذا لم يمكن ردّه بفتقه، لكن الأحوط ترك الصلاة فيه قبل إرضاء مالك الخيط، خصوصاً إذا أمكن ردّه بالفتق صحيحاً،

---

(1) وذلك لأنّ العبرة في الحكم المتقدّم هو حرمة التصرّف، ولا يفرّق فيها بين كونها ناشئة من كونه ملكاً للغير أو من شيء آخر، وإن كان ملكاً لله
كتعلّق النذر بعدم لبس هذا الثوب مثلاً ونحو ذلك، فإنّه لو قلنا باعتبار إباحة الستر، فالمقصود الإباحة في قبال الحرمة، وكونه غير مملوك للغير لم يرِد في دليل حتّى نقتصر عليه، فالحكم مطلق لكل تصرّف محرّم فيحكم بفساد صلاته.

بل لا يترك في هذه الصورة(1).

---

(1) هنا صور:

الصورة الأولى: أن يكون في العين صفة زائدة مسبّبة عن فعل شخص آخر جبراً، مع كون العين ومنفعتها ملكاً لصاحبها، كما لو أجبر غيره على غسل ثوبه أو صبغه مع كون الصبغ له، أو على خياطته مع كون الخيط له.

وفي مثل ذلك لا إشكال في أنّه يجوز له التصرّف في الثوب، فإن عمل الغير وإن كان جبرياً إلاّ أنّه لا يؤثّر في حرمة التصرّف في العين، بل غايته أنّه بالإجبار يضمن للمكره مقدار عمله، فالحكم في هذه الصورة كما ذكر الماتن.

الصورة الثانية: أن يجبره بالنحو المذكور مع كون الخيط ملكاً للمجبور أو الصبغ ملك له، وفي هذه الصورة من جهة العمل لا إشكال، وأمّا من جهة الخيط والصبغ فقد استشكل الماتن واحتمل صورتين:

الأولى: أن يكون على نحو يمكن ردّ الخيط إلى مالكه بفتقه وإخراجه منه مع بقائه صحيحاً.

الثانية: أن لا يمكن ذلك، ففي صورة عدم إمكان الرد ذكر أنّه يمكن أن يقال أنّه يعدّ تالفاً، فيستحقّ مالكه قيمته، واحتاط بترك الصلاة فيه قبل إرضاء المالك.

وفي الصورة الأخرى: حكم بوجوب الرد احتياطاً وجوبيّاً، والصحيح بناءً على اشتراط الإباحة هو عدم جواز التصرّف في كلتا الصورتين، أمّا في صورة إمكان الرد فواضح، وأمّا في صورة عدم إمكانه فلأنّ الخيط وإن لم يمكن ردّه، إلاّ أنّ له قيمة، حيث أنّ الثوب مع الخياطة قيمته زائدة، وهذه الزيادة استندت لوجود الخيط، والخيط لا موجب لخروجه عن ملكه وإن لم يمكن ردّه بعدما فرضنا أنّه يوجب زيادة القيمة.

على أنّه لو سلّمنا أنّ الملكيّة قد سقطت وأنّه تالف يصير من المباحات الأوّليّة، بل يبقى متعلّقاً لحقّ المالك كالحيوان الميّت والشربة المكسورة، فكيف يجوز التصرّف فيه حتى مع فرض أنّه تالف.

هذا في مسألة الخيط وقد عرفت أنّه لا فرق بين الصورتين.

وأمّا مسألة الصبغ لو كان مغصوباً، فقد ذكر أنّه تالف أيضاً، وأمّا نفس الثوب فهو لمالكه من دون حقّ لمالك الصبغ إلاّ القيمة، ولا يملك اللون، لأنّه تالف، وهذا الذي ذكره لعلّه هو المعروف.

إلاّ أنّه بحسب الارتكاز العقلائي، لا يمكن الالتزام به في مثل الصبغ وإن أمكن في العمل الخارجي، وأمّا في غير العمل الخارجي ممّا له أثر لكونه من الجواهر دقّةً أو عرفاً أو ليس من الجواهر دقة، ولكن له أثراً.

في مثل ذلك لا يمكن الالتزام بما ذكره على نحو الإطلاق، فإنّه في مثل غصب الخشب وطبخ الأكل به وتسخين الماء به، وإن قلنا بأنّ الحرارة دقّة مستندة إلى أجزاء النار الصغيرة المغصوبة، إلاّ أنّه مع ذلك بحسب المرتكز العقلائي لا يحتمل حرمة التصرّف بل الماء لمالكه عرفاً.

وأمّا الأثر الخارجي الذي هو من قبيل الصبغ، فإنّه بنظر العرف يعدّ الأثر موجوداً، لأنّ الصبغ بنظرهم هو تفريق الأجزاء التي كانت مجتمعة وجعلها على أجزاء هذا الثوب، فالصبغ دقّة جوهر وعرفاً أيضاً جوهر، لأنّه عبارة عن الأجزاء التي كانت مجتمعة.

وعليه فلا يمكن الالتزام بأنّه تالف، وعلى المالك القيمة، بل هو لمالكه، والتصرّف في الثوب يعدّ من الانتفاع بمال الغير، وأمثلته في العرف كثيرة، كغصب الشاي وأخذ لونه وإرجاع المادة، أو غصب التمر ووضعه في ماء ليصبح حلواً وإرجاع المادة لصاحبها ونحو ذلك، فإنّه لا يمكن الالتزام في مثل ذلك بجعله من التالف وأنّه لا حق له فيه بل يستحقّ القيمة.

والصبغ مثل ذلك، فلا تجوز الصلاة في الثوب المصبوغ بصبغٍ مغصوب بل صاحب الصبغ يشترك مع صاحب الثوب، لأنّ الثوب فيه زيادة مستندة إلى هذا الصبغ.

فما ذكره وإن كان يتم في العمل الخارجي مع عدم زيادة القيمة بلا إشكال، بل ومع زيادتها كما نقل عن الجواهر الاتّفاق عليه في باب الغصب غايته يستحقّ الأجرة كما عرفت في الصورة الأولى، إلاّ أنّه لا يتم فيما هو من قبيل الزيادات العينيّة التي لها أثر خارجي.

ثمّ إنّ الماتن (قده) خلط بين مسألة الإجارة والإجبار، إذا كان الخيط لمالك الثوب، مع أنّ إحداهما غير الأخرى، أمّا إذا كان الصادر من المجبر محض العمل فقد عرفت أنّه لا إشكال في جواز التصرّف في الثوب، غايته يستحقّ أجرة عليه، وأمّا لو كان الخيط منه، ففي مسألة الإجبار، الأمر كما ذكرنا، فيبقى الخيط على ملك مالكه، ولا يجوز الصلاة في الثوب.

وأمّا في مسألة الثوب: فالخيط لمالك الثوب بعد كون الإجارة صحيحة وإن لم يعطه الإجارة، لأنّه بالإجارة ملك العمل والخيط، وعدم أداء الأجرة لا أثر له في جواز التصرّف في الثوب، وإن كانت ذمّته مشغولة للأجير، نعم لو فسخ الأجير ينقلب الأمر، فيرجع الخيط إلى ملك الأجير وتكون المعاملة كالعدم فيصبح الخيط ملكاً للأجير ويجري عليه الحكم المتقدّم.

وقد أطالوا الكلام في مثل هذه الفروع في كتاب الغصب فليراجع.

(مسألة 3): إذا غسل الثوب الوسخ أو النجس بماء مغصوب فلا إشكال في جواز الصلاة فيه بعد الجفاف، غاية الأمر أن ذمته تشتغل بعوض الماء، وأما مع رطوبته فالظاهر أنه كذلك أيضاً، وإن كان الأولى تركها حتى يجف(1).

(مسألة 4): إذا أذن المالك للغاصب أو لغيره في الصلاة فيه مع بقاء الغصبيّة صحّت، خصوصاً بالنسبة إلى الغاصب، وإن أطلق الإذن ففي جوازه بالنسبة الى الغاصب إشكال، لانصراف الإذن إلى غيره، نعم مع الظهور في العموم لا إشكال(2).

---

(1) يعرف ما ذكره من غسل الثوب بماءٍ مغصوب مما ذكرناه في التعليق على (المسألة2) السابقة، فإنّه بعد الجفاف لا إشكال في جواز التصرّف فيه، وأمّا قبل الجفاف، فإن كانت الرطوبة معدودة من قِبل العين بحيث يمكن عصرها وردّها فلا إشكال في عدم الجواز.

وإن كانت من قبيل الصبغ أجزاء متفرّقة لا يمكن جمعها، ويجري فيه ما تقدّم في الصبغ، فقبل أن يؤدّي ثمنه لا يجوز التصرّف فيه لأنّه على ملك مالكه.

(2) أمّا الإذن لغير الغاصب فلا إشكال معه في صحّة صلاته، لأنّه تصرّف غير محرّم فلا موجب للبطلان.

وأمّا بالنسبة للغاصب فالكلام يقع تارةً من حيث الصغرى، وأخرى من حيث الكبرى.

أمّا من حيث الصغرى: فهو أنّه هل يمكن أن يأذن المالك بالصلاة فيه مع بقاء الغصبيّة أو أنّه بالإذن يخرج عن كونه غصباً؟

فنقول: لا إشكال في إمكان ذلك الجمع، لأنّ الغصب منتزع من الاستيلاء على مال الغير وحبسه عن انتفاع مالكه به وتصرّفه فيه، وتصرّف الغاصب فيه أمراً آخر غير الغصب والاستيلاء ومحرّم آخر غيره، فلا مانع من إذن المالك في التصرّف مع عدم إذنه بالاستيلاء المذكور الذي هو محقّق عنوان الغصب، وقد يتّفق ذلك في مثل الأب والابن كما إذا غصب الابن من أبيه شيئاً والأب لا يرضى ببقائه عنده، ودائماً يطالبه بردّه، ولكن يرضى بأن يصلّي فيه حتى لا تكون صلاة ابنه باطلة ويستحقّ العقاب، فأحد الأمرين أجنبي عن الآخر.

وأمّا من حيث الكبرى: وأنّه هل تصحّ صلاته أو لا؟

فنقول: لا إشكال في صحّتها كغير الغاصب مع خصوصيّة لغير الغاصب وهي خلوّه عن جهة إشكال موجودة في الغاصب،وهي أنّ الأمر بالشيء لو قلنا أنّه يقتضي النهي عن ضدّه، فإذن المالك للغاصب لا يجوّز الصلاة، لأنّ المفروض أنّه لا يرضى بالاستيلاء، فهذا غصب يجب ردّه، ووجوب الردّ يقتضي النهي عن كل فعل مضادّ له، فبناءً على هذا وأنّ النهي يقتضي الفساد، فصلاته فاسدة، لأنّ هذا النهي ليس نهياً مالكيّاً، بل هو نهي شرعي، فإذن المالك لا أثر له.

إلاّ أنّ المحقّق في محلّه عدم اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضدّه مضافاً إلى أنّ النهي هنا غيري لا يقتضي الفساد.

ثمّ إنّ إذن المالك لو كانت مطلقة فمع القرينة على إرادة الغاصب أو عدم إرادته لا إشكال، وأمّا مع الشك فلا يجوز للغاصب التصرّف، لأنّه لا بدّ في التصرّف من إحراز الرضا والإذن، فمع الشك لا يجوز لاستصحاب العدم.

حكم المحمول المغصوب

حكم الاضطرار إلى لبس المغصوب

(مسألة5): المحمول المغصوب إذا تحرّك بحركات الصلاة يوجب البطلان وإن كان شيئاً يسيراً(1).

(مسألة6): إذا اضطرّ إلى لبس المغصوب لحفظ نفسه أو لحفظ المغصوب عن التلف صحّت صلاته فيه(2).

---

(1) لأنه يصدق عليه التصرف في المغصوب.

(2) أمّا اضطرار غير الغاصب، فلا إشكال في جوازه وقد جوّزه الشارع لأنّ المانع من صحّة الصلاة، ليس مجرّد كونه مال الغير، بل كونه محرّماً، ومع الاضطرار إليه فلا حرمة.

وأمّا لو كان المضطر هو الغاصب، فإن كان اضطّراره من غير جهة الغصب، فلا مانع أيضاً من جواز لبسه، لأنّ مثل هذا التصرّف مباح له، لأنّ الاضطّرار يرفع الحكم الواقعي بمقتضى حديث الرفع.

وأمّا لو نشأ الاضطّرار من نفس الغصب، بحيث لو لم يغصب لم يضطّر، فهذا الاضطّرار بما أنّه نشأ من سوء الاختيار فهو لا ينافي الاختيار، غايته يدور الأمر حينئذٍ بين المحذورَيْن: بين أن لا يتصرّف فيه فيتضرّر أو يتصرّف فيه فلا يتضرّر، والعقل يرى أنّه لا بدّ من ارتكاب أحدهما الأهم وهو لبسه، لأنه أخف ويبقى على حرمته كما هو الحال في سائر موارد دوران الأمر بين المحذورَيْن، لا أنّه ترتفع مبغوضيته أو يصبح محبوباً للمولى، فلا موجب للحكم بالجواز وصحّة الصلاة فلا بدّ من التفصيل الذي ذكرناه

إذا علم بالغصبية أو تذكر في الأثناء وكان جاهلاً أو ناسياً

(مسألة 7): إذا جهل أو نسي الغصبيّة وعلم أو تذكّر في أثناء الصلاة، فإن أمكن نزعه فوراً وكان له ساتر غيره صحّت الصلاة، وإلا ففي سعة الوقت ولو بإدراك ركعة يقطع الصلاة، وإلا فيشتغل بها في حال النزع(1).

---

(1) إذا تمكّن من النزع في الأثناء من غير محذور وكان عليه ما يستره غير هذا الثوب نزع وصحّت الصلاة، لأنّ ما مضى كان معذوراً فيه للجهل أو النسيان، وبالنسبة للباقي المفروض أنّه نزع المغصوب.

وأمّا إذا لم يتمكّن من النزع إمّا لاستلزامه الفعل الكثير أو لعدم ساتر غيره، فمع سعة الوقت تبطل الصلاة لعدم تمكّنه من إتمامها صحيحة، ومع ضيق الوقت يتمّها لأنّها لا تسقط بحال.

وكان على الماتن أن ينبّه على أنّه مع ضيق الوقت ينزع الثوب ويتمّها عارياً، لأنّ ضيق الوقت لا يسوّغ الصلاة في المغصوب.

حكم الصلاة في ثوب استقرضه أو اشتراه أو استأجره وكان من نيته عدم الأداء

(مسألة 8): إذا استقرض ثوباً وكان من نيّته عدم أداء عوضه، أو كان من نيّته الأداء من الحرام، فعن بعض العلماء: أنه يكون من المغصوب، بل عن بعضهم: أنه لو لم ينو الأداء أصلاً لا من الحلال ولا من الحرام أيضاً كذلك، ولا يبعد ما ذكراه، ولا يختصّ بالقرض ولا بالثوب، بل لو اشترى أو استأجر أو نحو ذلك وكان من نيّته عدم أداء العوض أيضاً كذلك(1).

---

(1) ما ذكره إمّا أن يكون مستنده القاعدة الأوّليّة باعتبار أنّ المعاملة متقوّمة بالمعاوضيّة، فإذا كان أحدهما بانياً على عدم الأداء لا يتم العقد، لتقوّم مفهومه بالمعاوضة والمبادلة وهي غير موجودة.

إن كان المستند هو هذا، فهذا لا يتم لأنّ المعاوضة ليست معاوضة خارجيّة التي هي عبارة عن أخذ شيء وإعطاء شيء، بل هي في عالم الاعتبار، وهذه لا يشترط فيها نيّة الأداء، وليست النيّة المذكورة من مقدّمات العقد، ولذا لم يذكرها الفقهاء من الشرائط في البيع والإجارة كما عن صاحب الجواهر.

نعم، ذكروا أنّه لو لم يؤدّ أحدهما كان للآخر الخيار، وهذا أمرٌ آخر.

وأمّا إذا كان مستنده الروايات فهي أيضاً لا تتم، لأنّ عمدة الروايات روايتان:

إحداهما: مرسلة ابن فضال عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (من استدان ديناً فلم ينوِ قضاءه كان بمنزلة السارق)[1]، وكونه بمنزلة السرقة يدلّ على أنّ المال لا يزال على ملك مالكه الأوّل، وليس ذلك إلاّ لبطلان المعاملة.

إلاّ أنّ هذه الرواية مضافاً لإرسالها ضعيفة بصالح بن أبي حمّاد، حيث ذكر النجاشي ما يشعر بضعفه، فهو لم يوثّق على كل حال، وذكر الكشي في مدحه رواية في سندها علي بن محمّد وهذا لم يوثّق.

ولو سلّم سندها فهي في القرض، فالتعدّي إلى البيع يحتاج إلى دليل، فإنّ القرض معاملة عوضيّة، بل تمليك بالضمان على ما بيّناه في المكاسب فيمكن أن يقال فيه باشتراط نيّة الأداء إذ مع عدم النيّة فكأنّه لم يستقرض، فالتعدّي إلى سائر المعاملات بلا دليل.

الرواية الثانية: خبر أبي خديجة سالم بن مكرم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (أيّما رجل أتى رجلاً فاستقرض منه مالاً وفي نيّته أن لا يؤدّيه، فذلك اللص العادي)[2].

وهي تدلّ على من نوى عدم الأداء، فهي أخصّ من الرواية الأولى، فلا يتعدّى منه إلى عدم نيّة الأداء، على أنّها مختصّة بالقرض مضافاً إلى ضعف سندها لضعف طريق الصدوق إلى سالم المذكور بمحمّد بن علي.

(مسألة 9): إذا اشترى ثوباً بعين مال تعلّق به الخمس أو الزكاة مع عدم أدائها من مال آخر حكمه حكم المغصوب(1).

---

(1) تارةً يفرض أنّه بعد الشراء يؤدّي خمس ما اشترى به من مال آخر وحينئذٍ لا مانع من صحّة البيع حتى في الزكاة المتعلّقة بالعين فضلاً عن الخمس، لأنّه يدخل في كبرى ما إذا باع شيئاً ثمّ ملكه، وهذا في الزكاة منصوص، وفي الخمس هو على القاعدة.

والظاهر أنّ الماتن (قده) يريد بقوله (مع عدم أدائها)، عدم الأداء بعد الشراء، لا قبله، إذ عدم الأداء قبله يكون التقييد به لغواً، حيث أنّ في قباله الأداء قبله، وفي صورة الأداء قبله لا يكون هذا مالاً تعلّق به الخمس.

وأمّا إذا لم يؤدِّ الخمس أو الزكاة بعد الشراء ففي الزكاة هو من بيع ما لا يملك، لأنّ المال مشترك بينه وبين الفقراء، فلا يصحّ له التصرّف فيما اشتراه، لأنّه بمقدار الزكاة ليس ملكاً له، ولم ينتقل إليه بل هو بيع فضولي.

وأمّا بالنسبة للخمس، فإن قلنا بأنّ حكمه حكم الزكاة فواضح، وأمّا إذا قلنا بأنّ أدلّة إباحة المعاملات والنجاسات تشمل المقام، فالمال الذي يأخذه البائع حلال له بمقتضى الأدلّة المذكورة.

وأمّا ما يأخذه المشتري الذي يجب عليه الخمس، فينتقل الخمس ممّا باعه إلى الذي انتقل إليه بمقدار ما كان يجب عليه في العين التي كان يملكها أو الثمن الذي كان يملكه، فالمعاملة صحيحة وليست فضوليّة.

نعم، ما ينتقل إليه يصير فيه الخمس، ففي باب الخمس سواء كان حكمه الزكاة أو لا فالمعاملة صحيحة، غايته أنّه على التقديرين لا يصح له التصرّف فيما انتقل إليه لأنّ فيه الخمس، فما ذكره الماتن هو الصحيح.

<[if!supportFootnotes]!>

<[endif]!>

الهوامش

1 الوسائل م13 ب5 من أبواب القرض والدين ح 2.

2 نفس الباب السابق حديث: 5.

الشرط الثالث : — أن لا يكون من أجزاء الميتة

(الثالث): -من شرائط لباس المصلي- **أن لا يكون من أجزاء الميتة (1).**

---

(1) هذا الحكم في الجملة ممّا لا إشكال فيه وعليه الإجماع محصّلاً ومنقولاً مستفيضاً أو متواتراً كما في الجواهر، وإن كان ممّا يؤكل دبغ أو لم يدبغ.

ويدلّ عليه في الجملة عدّة من الروايات:

منها: موثّقة عبد الله بن بكير قال: (سأل زرارة أبا عبد الله (عليه السلام) عن الصلاة في الثعالب والفنك والسنجاب وغيره من الوبر، فأخرج كتاباً زعم أنّه إملاء رسول الله (صلى الله عليه وآله): أنّ الصلاة في وبر كل شيء حرام أكله، فالصلاة في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه وكل شيء منه فاسد، لا تقبل تلك الصلاة حتى يصلّي في غيره ممّا أحلّ الله أكله، ثمّ قال: يا زرارة هذا عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) فاحفظ ذلك يا زرارة، فإن كان ممّا يؤكل لحمه، فالصلاة في وبره وبوله وشعره وروثه وألبانه وكلّ شيء منه جائز إذا علمت أنّه ذكي وقد ذكّاه الذابح، وإن كان غير ذلك ممّا قد نهيت عن أكله وحرم أكله، فالصلاة في كلّ شيء منه فاسد ذكّاه الذبح أو لم يذكّه)[1].

ومنها: صحيحة محمد بن أبي عمير عن غير واحد عن أبي عبدالله (عليه السلام) في الميتة قال: (لا تصلِّ في شيءٍ منه ولا في شسع)[2].

ومراسيل ابن أبي عمير عن غير واحد صحيحة بلا إشكال لوجود الثقة بينهم.

ومنها: صحيحة محمد بن مسلم قال: (سألته عن الجلد الميّت أيلبس في الصلاة إذا دبغ؟ قال: لا ولو دبغ سبعين مرّة)[3].

ومنها: رواية علي بن أبي حمزة قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) أو أبا الحسن (عليه السلام) عن لباس الفراء والصلاة فيها، فقال: لا تصلّ فيها إلاّ ما كان منه ذكيّاً، قال: قلت أَوَ ليس الذكي ممّا ذكّيَ بالحديد؟ قال: بلى، إذا كان ممّا يؤكل لحمه)[4].

ومنها: موثّقة سماعة بن مهران أنّه سأل أبا عبد الله (عليه السلام) عن تقليد السيف في الصلاة وفيه الفراء والكيمخت، فقال (عليه السلام): (لا بأس ما لم تعلم أنّه ميتة)[5].

ومنها: صحيحة الحلبي قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الخفاف التي تباع في السوق فقال: اشترِ وصلِّ فيها حتى تعلم أنّه ميتة بعينه)[6].

ومنها: صحيحة البزنطي قال: (سألته عن الرجل يأتي السوق فيشتري جبّة فراء لا يدري أذكيّة هي أم غير ذكيّة أيصلّي فيها؟ فقال: نعم، ليس عليكم المسألة..)[7].

<[if!supportFootnotes]!>

<[endif]!>

الهوامش

1 الوسائل م 3 ب2 لباس المصلي ص250 ح 1.

2 الوسائل م 3 ب1 لباس المصلي ص249 ح 2.

3 الوسائل م 3 ب1 لباس المصلي ص249 ح 1.

4 الوسائل م 3 ب2 لباس المصلّي ص250 ح 2.

5 الوسائل م 2 ب50 النجاسات ص1071 ح 12.

6 الوسائل م 2 ب 50 النجاسات ص 1071 ح 2.

7 الوسائل م 2 ب 50 النجاسات ص 1071 ح 3.

الكلام في كون المذكى شرطاً أو الميتة مانعاً

إلى غير ذلك من الروايات، وهي على طائفتين:

إحداهما: ظاهرة في اعتبار أن يكون اللباس مذكّى، فالمعتبر هو عنوان وجودي كما في موثّقة ابن بكير ورواية ابن أبي حمزة.

الطائفة الثانية: ظاهرة في مانعيّة الميتة، حيث نهى فيها عن الصلاة في الميتة، وظاهر النهي هو الإرشاد إلى أنّ لبسه مانع عن صحّة الصلاة، فيدور الأمر بين أن يكون المعتبر هو عدم كون اللباس من الميتة المعبّر عنها بمانعيّة الميتة، وإنّما تعتبر التذكية باعتبار أنّ عدم وقوع الصلاة في الميتة ملازم لوقوعه في المذكّى، فيكون الأمر بالمذكّى عرضيّاً، وبين أن يكون الأمر بالعكس وأنّ المعتبر في الصلاة عنوان التذكية شرطاً.

وأمّا احتمال اعتبار الأمرين لعدم الواسطة بين المذكّى والميتة إذ المشكوك فيه باعتبار عدم العلم بتذكيته وعدم أمارة شرعيّة تدلّ عليها محكوم بأنّه ميتة، لأصالة عدم التذكيّة.

هذا الاحتمال فاسد، بل الأمر دائر بينهما وأحدهما لغو، وذلك لأنّ التقابل بين التذكيّة والميتة إمّا تقابل العدم والملكة أو تقابل الضدّين، وعلى كِلا التقديرين فاعتبار التذكيّة أو عدم كونه ميتة متلازمان، فالقول باعتبارهما معاً لغو.

وعلى هذا فإن قلنا بأنّ التقابل بينهما تقابل العدم والملكة وأنّ العدم ليس عبارة عن العدم المحض، بل هما مسبوقان بالعدم، لأنّ العدم عبارة عن الاتّصاف بعدم الملكة، وليس عدماً صرفاً ليكون له حالة سابقة.

فعدم الملكة هو الشيء المتّصف بالعدم، وفرقٌ بين قولنا لا يبصر أي هو غير متّصف بالبصر، وبين قولنا أعمى أي هو متّصف بعدم البصر، فاستصحاب عدم البصر لا يثبت العمى.

وبناءً على هذا فعند الشكّ لا يمكن إثبات عنوان الميتة باستصحاب عدم التذكيّة بمعنى الاتّصاف بعدم التذكية، لأنّ الاتّصاف بالعدم غير عدم الاتّصاف، فلا يثبت باستصحاب عدم الميتة إلا بناءً على الأصل المثبت.

وأمّا بناءً على ما ذكره كثيرون وذكره الشيخ الأنصاري في بحث البراءة، من أنّ الميتة شرعاً عبارة عن الحيوان الذي لم يذكّ.

فعنوان الميتة عنوان مركّب من أمر وجودي وأمر عدمي، ففي مثل هذا فالأمر سهل لأنّ أحد الجزءين وهو كونه حيواناً محرز بالوجدان، والجزء الآخر وهو عدم كونه مذكّى، يثبت بالأصل، ولا مانع في مثله من الرجوع إلى هذا الأصل، لأنّ الميتة حينئذٍ عبارة عن غير المذكّى، فهي أمرٌ عدمي.

ومعنى مانعيّتها والنهي عنها، أنّه يشترط أن لا يكون الحيوان من غير المذكّى، وعدم العدم عبارة عن الوجود، أي أن يكون من المذكّى، فلا فرق على هذا بين الأمرين، فلا تعارض بين الروايات الناهية عن الميتة والآمرة بالمذكّى، لأنّ كلاً منها عبارة عن معنى واحد.

فمع الشكّ في كون الجلد من الميتة مع عدم أمارة على تذكيته، يكون الأصل عدم التذكيّة أمرٌ وجودي، فيستصحب عدمها ويثبت بذلك أنّه ميتة، لأنّها عين عدم التذكية.

وأمّا إذا قلنا بأنّ التقابل بينهما تقابل الضدّين وأن الميتة أمرٌ وجودي، فهما ضدّان لا ثالث لهما واقعاً كما هو الظاهر من كتب اللغة كالمصباح المنير، من أنّ الميتة هي الحيوان الذي مات بغير السبب الشرعي، فهي عنوان وجودي، فيكونان ضدّين بناءً على هذا، فيدور الأمر بين مانعيّة أحد الضدّين وشرطيّة الضدّ الآخر.

والنتيجة على أحد التقديرين تختلف عنها على التقدير الآخر، فلو كان المانع هو عنوان الميتة، فمع الشكّ في جلد أو غيره أنّه ميتة إذا لم يجرِ الأصل الموضوعي، تجري أصالة البراءة باعتبار أنّ المانعيّة راجعة إلى الشكّ في تقيّد الصلاة بعدم وقوعها في هذا الفرد المشكوك، ومقتضى الأصل عدم هذا التقييد.

إلاّ أنّ الأصل الموضوعي يجري لأصالة عدم كونه ميتة أو عدم المانعيّة، ولا يعارضها أصلٌ آخر لعدم الأثر.

وأمّا لو قلنا بشرطيّة التذكيّة، فمع الشكّ في الجلد المعيّن، فمع عدم جريان الأصل الموضوعي من عدم كونه مذكّى أو عدم كونه شرطاً، فمقتضى الأصل الحكمي هو الاشتغال، فإذا رجّحنا إحدى الطائفتين فهو، وأمّا إذا تردّدنا ولم نرجّح ولم نستظهر من الروايات أحد الأمرين، بل نعلم واقعاً باعتبار أحدهما لا بعينه، بناءً على هذا، فمقتضى العلم الإجمالي، عدم جريان البراءة أو شيء من الأصول الموضوعيّة أو الحكميّة.

أمّا الأصول الموضوعيّة: فلا يمكن إجراء أصالة عدم المانعيّة أو الشرطيّة في هذا الجلد، لأنّ أحدهما ثابت جزماً، فأصالة البراءة عنهما معاً لا يمكن للعلم باعتبار أحدهما واقعاً، وجريانها في أحدهما أيضاً لا يمكن لعدم ترتّب الأثر حيث لم يعلم المعتبر منهما لنجري أصالة عدمه.

وأمّا استصحاب عدم كون هذا الجلد من الميتة أو من المذكّى، فأيضاً لا يجري، لعدم إحراز أنّ مجرى الاستصحاب له أثر شرعي إذ لم يحرز المعتبر منهما، فإنّ استصحاب عدم كونه ميتة إنّما يكون له أثر إذا كانت الميتة مانعة، ولكن لم يثبت، بل لعلّ عنوان التذكية هو الشرط المعتبر، واستصحاب عدم كونه ميتة لا يثبت التذكية لأنّه مثبت،

وكذلك استصحاب عدم التذكية، إنّما يكون له أثر إذا كانت التذكية ولم يعلم، بل لعلّ الميتة مانعة ولا تثبت الميتة بعدم التذكية، لأنّه مثبت بناءً على أنّهما متضادّان.

الكلام في الأصل الحكمي

وأمّا الأصول الحكميّة: فأيضاً لا تجري إذ لم يحرز كون الميتة مانعاً ليقال بأنّ الأصل البراءة عن تقييد الصلاة بهذا الفرد ولم يحرز كون التذكية شرطاً ليقال: الأصل بقاء اشتغال الذمّة لو صلّى بهذا الفرد الغير محرز.

إلاّ أنّ النتيجة هي نتيجة الاشتغال للعلم بالتكليف بالصلاة والشك في مصداقيّة المأتي به للمأمور به، فلا بدّ من إحراز الامتثال والانطباق.

هذا، ولكنّ الصحيح أنّ عنوان الميتة والمذكّى ليس بينهما تضاد، ولا عدم وملكة، بل العناوين التي أخذت موضوعاً لحرمة الأكل وجوازه، وعدم جواز الصلاة في الآية والروايات، بينهما عموم وخصوص مطلق.

وتوضيح ذلك:

أنّ عنوان الميتة كما يظهر من الكتاب العزيز واللغة واستعمال العرف،عبارة عن الحيوان الميّت حتف أنفه ومن تلقاء نفسه فهو عنوان وجودي، وإن كان قد يقال: بأنّه في لسان المتشرّعة ولعلّ في زمن الأئمّة i أطلق عنوان الميتة على ما لم يذكّ وكان سبب موته غير الأمر الشرعي، وهذا أيضاً غير بعيد.

والميتة بالمعنى الثاني أعمّ منها بالمعنى الأوّل مطلقاً، لانطباق العنوان الثاني على ما مات حتف الأنف، وما مات بسبب غير شرعي، وقد نهى القرآن الكريم عن أكل الميتة، كما نهى عن أكل ما لم يذكّ، وما لم يذكر اسم الله عليه.

وكذلك الروايات، فإنّ قسماً منها نهت عن الميتة وقسماً نهى عن غير المذكّى، أو اشترط التذكية، ولا مانع من تعلّق النهي بعنوان آخر أعمّ منه، فإنّ تعلّقه بالعنوان الأخص يكون تطبيقاً للحرام الواقعي، ويكون الحرام الواقعي هو العنوان الأعم، فإذا كان الأمر كذلك، فموضوع حرمة الأكل وعدم جواز الصلاة أعمّ من الميتة وهو غير المذكّى بمقتضى الجمع بين الآيتين وبين الروايات بعضها مع بعض.

فينتج أنّ ما لا يجوز أكله هو غير المذكّى، والميتة من مصاديقه، وما لا تجوز الصلاة فيه هو غير المذكّى، والميتة من المصاديق، فيكون المعتبر في الصلاة هو المذكّى، فإذا شككنا في جلد أنّه مذكّى أو غير مذكّى تجري فيه أصالة عدم التذكية بلا معارض، ويثبت عدم جواز أكله ولا الصلاة فيه.

ولا يعارض بأصالة عدم كونه ميتة، لأنّ عنوان الميتة ليس بخصوصه موضوعاً للحكم ليستصحب عدمه، بل الموضوع الجامع وهو عدم المذكّى.

نعم في باب النجاسات لم يرد دليل على أنّ النجس هو ما لم يذكّى بهذا العنوان أي لم يعتبر في الحكم بالطهارة عنوان التذكية إلاّ رواية الصيقل الضعيفة كما تقدّم في بحث النجاسات(إذا كان ما تعمل وحشياً ذكياً فلا بأس)، والكلام في النجاسة فتدل بالمفهوم، بل الحكم بالنجاسة ثبت للميتة وتعدينا عن هذا إلى الحكم بنجاسة كل ما مات وذبح على غير الوجه الشرعي بمقتضى الروايات التي دلّت على أنّ موضوع النجاسة أعمّ من الموت حتف الأنف، وهو الموضوع الذي مات بغير السبب الشرعي كما استظهرنا هناك من كلام صاحب المصباح.

وهذا الموضوع يختلف عن موضوع حرمة الأكل والصلاة هنا، ولذا لو شككنا في الطهارة أو النجاسة فبما أنّه لم يعتبر في الطهارة التذكية ولا كان موضوع النجاسة هو عدم التذكية فلا يمكن الحكم بنجاسة المشكوك بأصالة عدم التذكية، لأنّ أصالة عدم التذكية لا تثبت الموضوع المذكور ليحكم بالنجاسة.

وبهذا الجمع أيضاً يجمع بين الروايات الواردة في مقام الشكّ، فإنّه لا بدّ من حمل الروايات الناهية عن الصلاة فيما علم أنّه ميتة على الروايات التي اعتبرت العلم بالتذكية، كموثّقة ابن بكير بقرينة الروايات الأخرى الواردة في سوق المسلمين، وأنّه يجوز إلاّ إذا علم أنّه ميّت، فإنّ الأماريّة تسقط فتقيّد روايات العلم بالتذكية بسوق المسلمين، وتخصّص بالروايات الأخرى الناهية عمّا علم أنّه ميت.

فبعد هذا إذا شككنا في جلد فبما أنّ الموضوع هو التذكية ولو بأماريّة سوق المسلمين، لا أنّ المانع هو الميتة تجري أصالة عدم التذكية بالاستصحاب، ويثبت أنّه ميتة، لأنّ الميتة من مصاديق عدم المذكى، وعدم التذكية يثبت بالاستصحاب لأنّه أصل محرز ولا يجوز أكله ولا الصلاة فيه، ولكنّه لا يحكم بنجاسته لعدم إحراز موضوع النجاسة.

هذا حاصل الكلام في هذا المقام مع بيان الفرق بين هذا الباب وباب النجاسات على ما ذكره السيّد الأستاذ قده.

عدم الفرق بين الحيوان محلل الأكل أو محرمه

ميتة ما لا نفس له سائلة

سواءٌ كان حيوانه محلّل اللحم أو محرّمه (1)، بل لا فرق بين أن يكون ممّا ميتته نجسة أو لا كميتة السمك(2) ونحوه ممّا ليس له نفس سائلة على الأحوط.

---

(1) هذا الذي ذكره وإن كان لا إشكال فيه، إلاّ أنّ ذكره مستدرك ولا حاجة له، لأنّ ما لا يؤكل لحمه لا تجوز الصلاة في أجزائه حتى حال الحياة كما سيأتي، فميتته لا تجوز الصلاة فيها، لا لخصوصيّة الميتة، بل لأنّ فيه مانعاً ذاتيّاً، فيستند المنع فيه إلى العنوان الذاتي ولا حاجة للعنوان العرضي وهو الميتة.

فالميتة لا تكون مانعاً إلاّ في موضوع قابل وهو ما كان محلّل الأكل، ولذا ذكر الإمام (عليه السلام) في موثّقة ابن بكير في عنوان التذكية إذا كان ممّا يؤكل لحمه وأمّا ما لا يؤكل فلا، سواء ذكّاه الذابح أو لم يذكّه لأنّ المانع فيه ذاتي كما عرفت.

(2) ومقتضى هذا التعميم أنّ المدار على عدم التذكية وإن لم يكن ميتته نجسة، ولكن هذا محلّ الكلام بينهم، فذكر بعضهم أنّه لا فرق كما عن البهائي، ونسب إلى المحقّق والعلاّمة اختصاص المنع بميتة ذي النفس السائلة وهو الذي اختاره صاحب المدارك وصاحب الجواهر والمحقّق الهمداني.

وذكر صاحب الجواهر: أنّ ميتة ذي النفس السائلة هو المنساق إلى الذهن خصوصاً مع ملاحظة ما في النصوص من الدبغ ونحوه ممّا لا يعتاد إلاّ في ذي النفس، بل هو ظاهر في مقابل العامة القائلين بطهارة الميتة بالدبغ، فبيّن (عليه السلام) أنّ الدبغ لا أثر له في الطهارة، وخصوصاً مع مقابلة الميتة بالمذكّى المنصرف إلى المذبوح، بل قد يدعى أنّ الذبح هو المعنى الحقيقي للتذكية، وأنّ غيره منزّل منزلته، لا أقلّ من الشكّ في شمول الإطلاقات فتبقى على إطلاقات الصلاة المقتضية للصحّة لعدم مانعيّة ما شكّ فيه (انتهى مع التوضيح).

وذكر المحقّق الهمداني أنّ مناسبة الحكم والموضوع تقتضي اختصاص الحكم بذي النفس السائلة، لأنّ المرتكز في الأذهان أنّ النجاسة مانعة أو الطهارة شرط، والمرتكز أيضاً أنّ الميتة نجسة، فالنهي عن الصلاة في الميتة يختصّ بما إذا كانت نجسة، وميتة ما لا نفس له سائلة ليست نجسة.

إلاّ أنّ الصحيح هو التعميم، فإنّ بعض الروايات وإن كان لا يستفاد منها حكم غير ذي النفس كموثّقة ابن بكير، حيث قسّم الحيوان إلى محلّل الأكل، ففرّق بين ما ذكّي منه وما لم يذكّ، وإلى محرّم الأكل فلم يجوِّز فيه مطلقاً وإن ذُكّي.

فإنّ هذه الموثّقة ظاهرة الاختصاص بذي النفس، إذ غيره لا يحتاج إلى الذبح في مقام التذكية كالسمك، لأنّ تذكية الذبح تختص بذي النفس، فموضوع الرواية هو ذو النفس السائلة، فهذه لا يُستفاد منها حكم غير ذي النفس.

وكذلك صحيحة ابن مسلم الدالة على عدم جواز الصلاة في الجلد وإن دبغ سبعين مرّة، فإنّ موضوع الحكم فيها ما له نفس وجلده نجس لا يطهر بالدبغ في مقابل العامّة.

فلو كُنّا نحن وهذه الموثّقة والصحيحة لقلنا بالتخصيص، إلاّ أنّ صحيحة ابن أبي عمير لا يمكن دعوى اختصاصها بذي النفس، لأنّه سئل عن الميتة فقال: لا تصلّ في شيء منه ولا في شسع، فإنّ فيها عموماً من جهة أجزاء الميتة، فإنّها نكرة في سياق النفي: (لا تصلُّ في شيء) فتدلّ على العموم، وفيها إطلاق من جهة عدم الاختصاص بذي النفس، بل تشمل مطلق الميتة، وهذا يقتضي عدم الاختصاص بذي النفس.

فمناسبة الحكم والموضوع التي ذكرها الهمداني لا معنى لها، فإنّا نسلّم بأنّ النجاسة مانعة والطهارة شرط والميتة نجسة ولكن هذا لا يوجب رفع اليد عن العنوان المأخوذ في المنع وهو الميتة، وجعله معرّفاً إلى عنوان النجاسة الملازم له ومقصوداً به الميتة من حيث نجاستها لا من حيث أنّها ميتة، فإنّ هذا رفعٌ لليد عن الظهور بلا دليل، لأنّ ظاهر الروايات اعتبار التذكية ومانعيّة الميتة من حيث هي لا من حيث الطهارة والنجاسة.

والحاصل: أنّ الصحيحة المذكورة لها عموم وإطلاق وفيها تصريح بالشسع وهو ممّا لا تتمّ فيه الصلاة، فلو كان المانع هو النجاسة فالشسع حيث إنّه لا تتمّ به الصلاة وحده، فهو لا يمنع ومع ذلك صرّح الإمام (عليه السلام) بأنّه يمنع، وهذا يدلّ بوضوح على أنّ المانع هو عنوان الميتة وكل جزء فيها يمنع.

ثمّ لا يخفى أنّ موضوع الحكم في الروايات منصرف إلى الحيوان الذي له لحم قابل لأن يؤكل، فقد يذكّى وقد لا يذكّى، فتجوز الصلاة فيه ولا تجوز.

وأمّا ما لا لحم له كالبقّ والبرغوث ونحوهما فهذه خارجة عن الروايات ولا يصدق عليها عنوان الميتة، فلا مقتضى للمنع فيها، فلا نحتاج في جواز الصلاة في دمها إلى دعوى السيرة أو الإجماع وهذا ظاهر.

المأخوذ من يد المسلم

وكذا لا فرق بين أن يكون مدبوغاً أو لا (1).

والمأخوذ من يد المسلم وما عليه أثر استعماله بحكم المذكّى (2)، بل وكذا المطروح في أرضهم وسوقهم وكان عليه أثر الاستعمال، وإن كان الأحوط اجتنابه.

---

(1) هذا لا ينبغي الإشكال فيه، لأنّه إن بنينا على أنّ الدبغ لا يرفع النجاسة فهو مانع من الجهتين الميتة والنجاسة، وإن بنينا على أنّه يرفعها فهو مانع من حيث الميتة وإن كان طاهراً.

وعلى أي حال الرواية المتقدّمة صريحة في عدم الجواز وإن دبغ سبعين مرّة.

(2) تقدّم أنّ المحكّم عند الشكّ هو استصحاب عدم التذكية، فما هو القاطع لهذا الأصل بعد عدم تماميّة الأصول الأخرى.

فنقول: لا إشكال في أماريّة يد المسلم وسوق المسلمين على التذكية، للروايات الكثيرة الدالّة على ذلك، ونذكر جملة منها:

منها: صحيحة الحلبي قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الخفاف التي تباع في السوق، فقال: اشترِ وصلِّ فيها حتى تعلم أنّه ميتة بعينه)[1].

ومنها: صحيحة البزنطي قال: (سألته عن الرجل يأتي السوق فيشتري جبّة فراء لا يدري أذكيّة هي أم غير ذكيّة أيصلي فيها؟ فقال: نعم، ليس عليكم المسألة، إنّ أبا جعفرٍ (عليه السلام) كان يقول: إنّ الخوارج ضيّقوا على أنفسهم بجهالتهم، إنّ الدين أوسع من ذلك)[2].

ومنها: صحيحة الآخر عن الرضا (عليه السلام) قال: (سألته عن الخفاف يأتي السوق فيشتري الخفّ لا يدري أذكيٌّ هو أم لا ما تقول في الصلاة فيه وهو لا يدري أيصلّي فيه؟ قال: نعم، أنا أشتري الخف من السوق ويصنع لي وأصلّي فيه وليس عليكم المسألة)[3].

ومنها: صحيحة إسحاق بن عمّار عن العبد الصالح (عليه السلام) أنّه قال: (لا بأس بالصلاة في الفراء اليماني وفيما صنع في أرض الإسلام، قلت: فإن كان فيها غير أهل الإسلام؟ قال: إذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس)[4].

ومنها: صحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى (عليه السلام) في حديث قال: (وسألته عن رجلٍ اشترى ثوباً من السوق للّبس، لا يدري لمن كان هل تصلح الصلاة فيه؟ قال: إن كان اشتراه من مسلم فليصلِّ فيه وإن كان اشتراه من نصراني فلا يصلّي فيه حتى يغسله)[5].

ومنها: رواية السكوني عن أبي عبد الله (عليه السلام): (أنّ أمير المؤمنين (عليه السلام) سئل عن سفرة وجدت في الطريق مطروحة كثيرٌ لحمها وخبزها وجبنها وبيضها وفيها سكّين، فقال أمير المؤمنين (عليه السلام): يقوّم ما فيها ثمّ يؤكل لأنّه يفسد وليس له بقاء، فإذا جاء طالبها غرموا له الثمن، قيل له: يا أمير المؤمنين، لا يدرى سفرة مسلم أو سفرة مجوسي فقال: هم في سعة حتّى يعلموا)[6].

ومنها: رواية إسماعيل بن عيسى قال: (سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن جلود الفراء يشتريها الرجل في سوق من أسواق الجبل أيسأل عن ذكاته إذا كان البائع مسلماً غير عارف؟ قال: عليكم أنتم أن تسألوا عنه إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك، وإذا رأيتم يصلّون فيه فلا تسألوا عنه)[7].

ولا إشكال في دلالة هذه الروايات في الجملة على طهارة ما أخذ من يد المسلم ومن سوق المسلمين وجواز الصلاة فيه، لأنّ السوق لم يُرَد به مطلق السوق، بل منصرف إلى خصوص سوق المسلمين، وكذا ما صنع في أرض الإسلام بمقتضى صحيحة إسحاق بن عمّار.

ولا ينبغي الشك في أنّه لا خصوصيّة للسوق ولا موضوعيّة له، إذ لم يذكر السوق لخصوصيّة فيه في قبال الدار والصحراء ونحوها، بل المراد الشراء من المسلم فهو أمارة على يد المسلم التي هي أمارة على التذكية.

وهل يعتبر أن يكون عليه أثر تصرّف المسلم تصرّفاً يدلّ على التذكية كالصلاة فيه ونحو ذلك أو لا؟

قد يقال بأنّه يعتبر ذلك لرواية إسماعيل بن عيسى (وإذا رأيتم يصلّون فيه) ولكن هذه الرواية ضعيفة السند، وغير دالّة، لأنّ الظاهر أنّ سوق الجبل كانت بلاد كفر، ولم يعلم أنّ المراد بمن يصلّون فيه هم المسلمون.

فمجرّد كونه في يد المسلم يكفي بلا سؤال، بمقتضى إطلاق الشراء من المسلم وخصوص صحيحة علي بن جعفر، فيكفي مجرّد أخذه من يد المسلم ولو مجّاناً، ومقتضى الإطلاق أيضاً عدم اعتبار كيفيّة مخصوصة من معاملة أو بيع، بل مطلق الاستيلاء عليه من يده يكفي.

والحاصل: أنّ ذكر عدم وجوب السؤال يدلّ على كفاية المسلم أو الأخذ من السوق الذي هو أمارة على يد المسلم باعتبار الغلبة أو على ما صنع في أرض الإسلام أو في بلاد أغلبها الإسلام كصحيح البزنطي فيستفاد من ضمّ الروايات بعضها إلى بعض أنّ يد المسلم أمارة، وكونه ممّا صنع في بلاد الإسلام أو في بلاد يكثر فيها الإسلام أيضاً

أمارة على التذكية، ويحكم معه بطهارته وجواز الصلاة فيه، وصحيحة إسحاق بن عمّار تكاد تكون صريحة في ذلك وأنّه لا يسأل عن حال الجلد وأنّ مجرّد غلبة المسلمين يكفي وإن احتمل أنّ الذي أخذ منه كافر فلا يلزم الإحراز.

ويشهد لهذا أيضاً رواية السفرة للسكوني، بل ادّعى المحقّق الهمداني أنّ وجود السكّين قرينة على أنّها ليست سفرة مسلم إذ تقطيع اللحم والخبز بالسكّين لم يكن متعارفاً لغير المجوس، ومع ذلك جوّز (عليه السلام) -لو صحّت الرواية- لمجرّد كونها في أرض المسلمين، وهذه الرواية ضعيفة السند.

وفيما ذكرناه كفاية.

حكم ما في يد المسلم المستحل للميتة بالدبغ

كما أنّ الأحوط اجتناب ما في يد المسلم المستحل للميتة بالدبغ (1).

---

(1) نسب إلى العلاّمة والمحقّق الثاني وغيرهم التوقّف في طهارة ما في يد المسلم المستحل للميتة بالدبغ، بل عن بعضهم الجزم بالنجاسة حتى لو أخبر بالتذكية، وفصّل بعضهم بين إخباره بالتذكية وعدمه.

وقد يستفاد ذلك من رواية أبي بصير قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الصلاة في الفراء، فقال: كان علي بن الحسين (عليه السلام) رجلاً صرداً لا يدفئه فراء الحجاز، لأنّ دباغها بالقرظ، فكان يبعث إلى العراق فيؤتى ممّا قبلكم بالفرو فيلبسه، فإذا حضرت الصلاة ألقاه وألقى القميص الذي يليه، فكان يُسأل عن ذلك، فقال: إنّ أهل العراق يستحلّون لباس جلود الميتة ويزعمون أنّ دباغه ذكاته)[8].

بدعوى أنّ إلقاء الثوب ناشئ من أحد أمرين:

الأوّل: أن يكون قد علق بالثوب الذي تحت الفرو شيء من أجزائه، وهذا الاحتمال لا ينفع لأنّ ما يمكن أن يعلق هو الصوف، وهو ممّا لا تحلّه الحياة ومحكوم بالطهارة حتى مع العلم بكون الجلد جلد ميتة.

الثاني: أن يكون نزعه لأنّه لاقى الفرو برطوبة فتنجّس وهذا الاحتمال متعيّن.

وهذه الرواية هي منشأ احتياط الماتن بالنجاسة.

إلاّ أنّها ضعيفة السند وغير دالّة لأنّه فعلٌ من الإمام (عليه السلام) فهو مجمل لا يدل على شيء، فلعلّه فعله من باب الاحتياط في الشبهة الموضوعيّة الذي لا ينافي العصمة -ولو لأجل التعليم- وليس ناشئاً من الحكم بنجاسة الفراء المشكوك فيه مع وجود أمارة سوق المسلمين التي دلّت الروايات على كفايتها للحكم بالطهارة، فلتحمل الرواية على استحباب النزع عند الصلاة، لا على مانعيّة ما احتمل أنّه ميتة من صحّة الصلاة مع كونه مأخوذاً من سوق المسلمين.

وقد يناقش أيضاً بأنّ الشراء إنّما يصحّ مع الحكم بالتذكية فكيف يكون نجساً، بل بناءً على عدم جواز الانتفاع بالميتة في غير الصلاة بأنّ اللبس أيضاً يتوقّف على التذكية ولو ظاهراً، والمهم ضعف الرواية.

مستثنيات الميتة

ويستثنى من الميتة صوفها وشعرها ووبرها وغير ذلك ممّا مرّ في بحث النجاسات (1).

---

(1) تقدّم في باب النجاسات على ما لا تحلّه الحياة من الميتة، وذكرت هناك الروايات التي دلّت على طهارته وجواز الصلاة فيه إذا كانت الميتة من مأكول اللحم ومن جملة ما دلّ على ذلك:

صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (لا بأس بالصلاة فيما كان من صوف الميتة إنّ الصوف ليس فيه روح)[9].

ولولا دلالة هذه الروايات على جواز الصلاة فيه بالإضافة إلى الطهارة، لما

جازت الصلاة فيها لعدم الملازمة، فإنّ مذكّى ما لا يؤكل لحمه طاهر ولا تحلّ الصلاة فيه، ولكنّها دلّت على جواز الصلاة فيه، وبتلك الروايات.

ومنها: صحيحة الحلبي، رفعنا اليد عمّا دلّ من المطلقات على مانعيّة الميتة من صحّة الصلاة.

وبهذه الروايات أيضاً نتصرّف فيما يظهر من ذيل موثّقة ابن بكير الدال على أنّ كلّ شيء من غير المذكّى لا تحلّ الصلاة فيه، فقد ذكر في ذيلها: (فإن كان ممّا يؤكل لحمه، فالصلاة في وبره وبوله وشعره وروثه وكلّ شيء منه جائز إذا علمت أنّه ذكّي قد ذكّاه الذابح).

ومفهوم هذه الشرطيّة إذا لم تعلم لا تجوز الصلاة، فإن كان الضمير في (أنّه) راجع إلى جميع ما قبله، دلّت على عدم جواز الصلاة بجميع المذكورات بالمفهوم، ولكن هذا الظهور نتصرّف فيه بواسطة الروايات التي أشرنا إليها الدالّة على جواز الصلاة فيما لا تحلّه الحياة من ميتة مأكول اللحم، وذلك بإرجاع الضمير في ذيل الرواية إلى المورد الأخير وهو قوله: (وكل شيء منه) فيكون المفهوم (إذا لم تعلم أنّه ذكّي إلخ..) فلا تجوز الصلاة في كلّ شيء منه، وهذه سالبة كلّية لا تنافي جواز الصلاة فيما تحلّه الحياة منه، لأنّ نقيض السالبة الكلّية موجبة جزئيّة، فالنهي عن الصلاة في كلّ شيء لا ينافي الصلاة في بعض الشيء منه.

<[if!supportFootnotes]!>

<[endif]!>

<[if!supportFootnotes]!>

<[endif]!>

الهوامش

1 الوسائل م 2 ب 68 النجاسات ص 1088 ح 1.

2 الوسائل م 2 ب50 النجاسات ص 1071 ح 3.

3 المصدر السابق نفس الباب حديث: 6.

4 المصدر السابق نفس الباب حديث: 5.

5 المصدر السابق نفس الباب حديث: 1.

6 المصدر السابق نفس الباب حديث: 11.

7 المصدر السابق نفس الباب حديث: 7.

8 الوسائل م 3 ب 61 لباس المصلي ص 337 ح 2.

9 الوسائل م 2 ب50 النجاسات ص 1071 ح 2.

حكم المأخوذ من يد الكافر أو المطروح في بلاد الكفر ، وبعض الفروع المتعلق بذلك

(مسألة 10): اللحم أو الشحم أو الجلد المأخوذ من يد الكافر أو المطروح في بلاد الكفّار أو المأخوذ من يد مجهول الحال في غير سوق المسلمين(1) أو المطروح في أرض المسلمين إذا لم يكن عليه أثر الاستعمال

---

(1) الأمارة الثانية الحاكمة على أصالة عدم التذكية كون الشيء مأخوذاً من يد المسلم، فما يؤخذ من يد الكافر لا يحكم عليه بعدم التذكية إلاّ إذا لم يكن من صنع الإسلام أو مع عدم سبق يد المسلم عليه الذي هو الأمارة الثانية، وكذا المأخوذ من يد مجهول الحال وكذا المطروح في بلاد الكفر إذا كان من صنع دار الإسلام، وكلّ ذلك قد تقدّم.

وأمّا المطروح في أرض المسلمين، فقد حكم الماتن بعدم تذكيته إذا لم يكن عليه أثر استعمال المسلمين، ولكن تقدّم أنّه لا دليل على اعتبار الاستعمال في الحكم بتذكية المطروح.

وما يتوهّم دلالته على ذلك هو خبر إسماعيل بن عيسى، وقد تقدّم أنّه ضعيف السند وغير تام الدلالة لأنّ مورد السؤال فيه هو سوق الجبل، والظاهر أنّ هذه البلاد كانت بلاد كفر، وليست بلاد مسلمين، فالمورد من أخذ الجلد من يد كافر في بلاد كفر.

والحاصل: أنّه لا دليل على اعتبار تصرّف المسلم، بل مجرّد كونه في يده يكفي.

نعم لو أخذ من يد الكافر ولم يحرز أنّه من صنع الإسلام وكان في سوق المسلمين لا تشمله الروايات ولا إطلاق لها للمقام، لأنّ السوق لا موضوعيّة له وإنّما اعتبر من جهة كونه طريقاً إلى كون الصانع مسلماً باعتبار الغلبة بل قد يقال بأنّ يد الكافر أمارة على عدم التذكية كما في الجواهر، نعم لو كان مجهول الحال كفى كونه في بلاد المسلمين لأماريّة سوق المسلمين.

محكوم بعدم التذكية ولا يجوز الصلاة فيه، بل وكذا المأخوذ من يد(1) المسلم إذا علم أنه أخذه من يد الكافر مع عدم مبالاته بكونه من ميتة أو مذكّى.

---

(1) قد يقال هنا بأنّ إطلاقات روايات (لا بأس بما يشترى من السوق) تشمل المقام، لأنّ الكفرة كانوا كثيرين لا سيّما إذا ألحقنا بهم الخوارج والنواصب.

ومقتضى عبارة المصنّف التفصيل بين المسلم المبالي وغيره، فالمبالي يحمل فعله على الصحّة، ويحكم بتذكية ما في يده دون غير المبالي.

أمّا بالنسبة لغير المبالي فلا إشكال فيما أفاده المصنّف، لأنّ ما دلّ على أماريّة اليد والسوق مع عدم السؤال إنّما هو مع احتمال أنّه مذكّى، بحيث لو سألنا لا يظهر لنا خلاف ما احتملناه.

وفي المقام، هذا الشيء مع العلم بسبق يد الكافر عليه وقبل انتقاله ليد المسلم كان محكوماً بأصالة عدم التذكيّة، لا بمعنى كون يده طريقاً لعدم التذكية، ليقال بأنّ طهارة ما في يد المسلم المسبوقة بيد الكافر من باب تقديم إحدى الأمارتين كما ذكر في الجواهر لأقوائيّة هذه الأمارة، بل ظاهر الأمر بالسؤال عدم كون يده طريقاً إلى شيء.

وروايات الباب لا تشمل ما كان محكوماً بالحرمة قبل يد المسلم لأنّها تدلّ على التذكية فيما لم يحكم عليه بعدم التذكية قبل يد المسلم، ولذا نهى عن السؤال حيث أنّه غير محكوم بحكم قبل يد المسلم، نعم لو شككنا في أنّه أخذه من مسلم أو كافر فلا بأس به وتشمله الروايات.

وأمّا المبالي بالدين فالظاهر من عبارة الماتن إطلاق الحكم بتذكية المأخوذ منه، وكان اللازم التفصيل بين كونه ثقة فيحكم بكون ما في يده مذكّى حتى مع العلم بسبق يد الكافر عليه، لأنّ عمله وبيعه بمنزلة إخبار منه بكونه مذكّى وخبر الواحد في الموضوعات حجّة، وأمّا إذا لم يكن كذلك فلا يجري في حقّه ذلك وحكمه حكم غير المبالي.

بقي الكلام فيما لو كان حيوان واحد وكان مقدار من الجلد مثلاً في يد مسلم ومقدار منه في يد الكافر، فحيث لا يحتمل التفكيك بين أجزاء الحيوان الواحد من حيث التذكية وعدمها، فهل يحكم بعدم تذكية كليهما، أو يحكم بتذكيتهما معاً، أو بالتفكيك في الحكم الظاهري بين ما في يد المسلم ويد الكافر، وجوه...

قد يقال بالجواز فيهما معاً لأنّ يد المسلم أمارة، ولازم ذلك أن يكون ما في يد الكافر أيضاً مذكّى، لأنّ مثبتات الأمارة حجّة، فتكون يد المسلم أمارة عليهما معاً، ويد الكافر ليست أمارة على العدم، بل غايته أنّه لا أمارة على التذكية وعدم جواز الصلاة فيما يؤخذ من يده لا من جهة أماريّة يده على عدم التذكية بل لأصالة عدم التذكية، وهذا الأصل يسقط لحكومة يد المسلم عليه.

وأمّا إذا بنينا على أنّ يد الكافر أمارة على عدم التذكية كما استقربه في الجواهر فما في يد الكافر محكوم بعدم التذكية ويلزمه الحكم بعدم تذكية ما في يد المسلم، لأنّ مثبتات الأمارات حجّة، فتتعارض الأمارتان، ويرجع لأصالة عدم التذكية.

هذا.. ولكن الوجه الأوّل لجواز الصلاة فيهما معاً مبنيٌّ على أن يكون المثبت من الأمارات حجّة على الإطلاق كما هو المعروف مع أنّه محل مناقشة، والمتيقّن من حجيّة لوازم الأمارات ما كان دليلها يقتضي حجيّة مدلولها الالتزامي كما في باب الإخبار والكشف عن الواقع والإقرار، ولم يثبت في غير ذلك.

فالظنّ بالقبلة مثلاً حجّة لإجزاء التحرّي، فلو استلزم دخول الوقت لا يكون حجّة.

ومقامنا كذلك، فإنّه يستفاد من صحاح الحلبي والبزنطي وإسحاق جواز الصلاة فيما يؤخذ من المسلم أو يصنع في بلاد الإسلام، وأمّا لازم ذلك وهو أنّ جزء هذا الشيء إذا كان في يد الكافر فحكمه الطهارة فلا، وعليه فلا يحكم بجواز الصلاة فيه ولا تدلّ عليه الروايات المذكورة.

ومنه يعلم فساد الوجه الآخر لابتنائه على ذلك أيضاً.

فالأوجه: هو التفصيل بين ما في يد المسلم فيحكم بتذكيته لأنّها أمارة وبين ما في يد الكافر فيحكم بعدم تذكيته لأصالة عدم التذكية، والتفكيك في الحكم الظاهري لا بأس به، ولا مانع من الرجوع إلى الأمارة والأصل معاً لعدم العلم بالمخالفة.

(مسألة11): استصحاب جزء من أجزاء الميتة في الصلاة موجب لبطلانها وإن لم يكن ملبوساً(1).

(مسألة 12): إذا صلّى في الميتة جهلاً لم يجب الإعادة، نعم مع(2)

---

(1) تقدّم في النجاسات أنّ المستفاد من الروايات عدم جواز الصلاة في الميتة والنجس وعدم الفرق بن الكبير والصغير، وأما المحمول فلا يصدق عليه أنّه صلى فيه لأنّه لم يلبسه وليس هو ظرفاً، وهذا بالنسبة للنجس تام، وأما بالنسبة للميتة، فقد ذكر هناك أنّ صحيحة علي بن جعفر تدلّ على عدم جواز حمل ما لم يذكَّ في الصلاة، ولولاها فالروايات المذكورة لا تدل.

(2) الجاهل قد يكون ملتفتاً إلى أنّه جلد حيوان ويشك في أنه ميتة وهو الجهل البسيط، ففي مثله لا تجوز ولا تجزي كما ذكر الماتن، لأنّ الشروع فيها بعنوان الأمر محرم ولا يجزي لأصالة عدم التذكية.

وأما لو كان غافلاً أو معتقداً بأنّه مذكّى وانكشف أنّه ميتة وهو الجهل المركب، ففي مثله لا تجب الإعادة ولا القضاء لأنّ النجاسة المجهولة مورد لنصوص عدم وجوب الإعادة، ودليل لا تعاد يدل على ذلك.

المشكوك كونه من جلد الحيوان

الالتفات والشك لا تجوز ولا تجزيء، وأما إذا صلّى فيها نسياناً فإن كانت ميتة ذي النفس أعاد في الوقت وخارجه، وإن كان من ميتة ما لا نفس له فلا تجب الإعادة(1).

(مسألة 13): المشكوك في كونه من جلد الحيوان أو من غيره لا مانع من الصلاة فيه(2).

---

(1) ما ذكره هو الصحيح، لأنّ الروايات دلت على أنّ نسيان النجاسة ليس عذراً في الميتة النجسة، ولا بد من تقييد الحكم بما إذا كان الملبوس مما تتم به الصلاة، لأنّه هو مورد النصوص المذكورة دون غيره.

وأما عدم وجوب الإعادة في الميتة غير النجسة فلحديث (لا تعاد) الشامل للنسيان جزماً، وفي شموله للجهل كلام.

(2) بناء على الاستصحاب الأزلي فما ذكره لا إشكال فيه، حيث يشك في أنّ هذا الشيء من أول وجوده هل هو منسوب للحيوان أم لا، وحيث لم يكن قبل وجوده منسوباً له فيستصحب عدم كونه جلد حيوان.

وأما إذا لم نقل بجريان استصحاب العدم الأزلي، فالحكم أيضاً كما ذكر لوجود أصل موضوعي، وهو أن الحياة وولوج الروح في كل جسم أمر حادث فيشك في أن هذا الجسم هل ولجته الروح أو لا، فهذا حادث مسبوق بالعدم وهو عدم نعتي لأنه كان موجوداً في زمان ولم تكن الروح فيه.

وكيف كان لا إشكال في جواز الصلاة في ما شك في أنه جلد حيوان أو جلد مأخوذ من النيات.

الشرط الرابع: أن لا يكون من أجزاء ما لا يؤكل لحمه

الشرط الرابع: أن لا يكون من أجزاء ما لا يؤكل لحمه

(الرابع): أن لا يكون من أجزاء ما لا يؤكل لحمه(1) وإن كان مذكّى أو حياً، جلداً كان أو غيره، فلا يجوز الصلاة في جلد غير المأكول، ولا شعره ولا صوفه وريشه ووبره ولا في شيء من فضلاته سواء كان ملبوساً أو مخلوطاً به أو محمولاً، حتى شعرة واقعة على لباسه، بل حتى عرقه وريقه وإن كان طاهراً ما دام رطباً، بل ويابساً إذا كان له عين.

---

(1) هذا الحكم مما لا إشكال فيه وهو محل تسالم، وادعي عليه الإجماع بقسميه ونفي الخلاف عنه في الجواهر، ولكن صاحب المدارك ناقش في ذلك بأن بعض الروايات غير دالة على ذلك، وما يدل منها على ذلك غير تام السند، وهذا مبني على مسلكه من اعتبار عدالة الراوي.

فمن الروايات المدعى دلالتها:

صحيحة محمد بن مسلم قال: (سألت أبا عبد الله عن جلود الثعالب أيصلي فيها، فقال: ما أحب أن أصلي فيها)[1].

فإنها وإن كانت صحيحة إلاّ أنّها لا تدلّ على عدم الجواز لاحتمال أن يراد من التعبير المذكور الكراهة.

وأمّا بناءً على ما هو الصحيح من اعتبار خبر الثقة، وإن لم يكن إمامياً فالحكم المذكور مذكور في الرواية المعتبر التي هي العمدة في المقام، وهي موثّقة عبد الله بن بكير المتقدّمة، حيث ذكر في صدرها: (أنّ الصلاة في وبر كل شيء حرام أكله، فالصلاة في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه وكلّ شيء منه فاسد)، وقال في ذيلها: (وإن كان غير ذلك ممّا قد نهيت عن أكله وحرم عليك أكله فالصلاة في كلّ شيء منه فاسد إلخ..) وهي واضحة الدلالة على المطلب.

إنّما الكلام في أنّ هذا الحكم هل يختصّ باللباس أو يشمل ما لو وقع على ثوبه أو بدنه شيء من أجزاء غير المأكول، وإن كان شعرة، بل حتّى عرقه وريقه.

وذكر الماتن تعميم عدم الجواز لجميع المذكورات وهو عليه الأكثر كما قيل، ونسب إلى جماعة كالشهيدين وصاحب المدارك وغيرهما، الاختصاص باللباس فلا يصح غيره، بدعوى: أنّ كلمة (في) ظاهرة في الظرفيّة للصلاة، ولا يكون ظرفاً للصلاة إلاّ إذا كان ظرفاً للمصلّي، ولو بالنسبة لبعضه، حيث يقال: صلّى فيه، فيشمله النهي عن الصلاة فيه.

وأمّا إذا لم يصدق أنّه صلّى فيه، كالشعر الواقع على اللباس أو المحمول، فلا تصدق عليه الظرفيّة ولا يشمله المنع.

إلاّ أنّ الظاهر هو التعميم، لإطلاق الموثّقة المذكورة، وكلمة (في) وإن كانت ظاهرة في الظرفيّة، إلاّ أنّ ذكر البول والروث واللبن ممّا لا يراد منه الظرفيّة بالنسبة للصلاة قطعاً.

قرينة واضحة على أنّ كلمة (في) لم تستعمل في خصوص الظرفيّة، بل استعملت في مطلق المصاحبة والملابسة، وهي تصدق بالنسبة للملبوس وغيره، وسواء وقع على الثوب أو البدن، فإنّه في الجميع مصاحب للمصلّي ولا نحتمل الفرق بين البدن واللباس.

فلا وجه حينئذٍ للتفصيل بينهما بأن يقال: بأنّ (في) ظاهرة في الظرفيّة غايته نلتزم بتوسعة معنى الظرفيّة، فتصدق على الواقع على اللباس، لأنّه صلّى فيه، فيقال: صلّى في الشعرة مثلاً ولو بنحو من العناية فهي ظرف للمصلّي ولو تبعاً، وأمّا الواقع على البدن فحيث أنّه لا يمكن أن يكون ظرفاً مستقلاً وليس تابعاً لشيءٍ آخر، فلا تصدق عليه الظرفيّة ولو بالعناية فلا يشمله النهي، وقرينة هذا التفصيل ذكر الروث وغيره الذي لا يمكن أن يكون ظرفاً مستقلاً.

هذا التفصيل لا وجه له، لما عرفت من أنّ الرواية مطلقة لصورة كون البول والروث على اللباس أو على البدن ولا نحتمل الفرق بينهما.

ودعوى: أنّه لو أريد مطلق المصاحبة لزم المنع عن الصلاة في مخزن أجزاء ما لا يؤكل لحمه، وفي المكان المفروش بها لصدق المصاحبة.

مدفوعة: بأنّ المراد مصاحبة المصلّي لا كونه خارجاً عنه، لأنّه حينئذٍ لا يصدق أنّه صلّى فيه ولو مجازاً، ويؤيّد ذلك ما في بعض الروايات المانعة عن الصلاة في وبر الأرانب.

والحاصل: أنّ الإطلاق مستفاد من الموثّقة المذكورة لكن قد تعارض هذه الموثّقة كما ذكر في المدارك بصحيحة محمّد بن عبد الجبّار قال: (كتبت إلى أبي محمّد (عليه السلام) أسأله هل يصلّى في قلنسوة عليها وبر ما لا يؤكل لحمه أو تكّة حرير محض أو تكّة من وبر الأرانب؟ فكتب (عليه السلام): لا تحلّ الصلاة في الحرير المحض، وإن كان الوبر ذكيّاً حلّت الصلاة فيه إن شاء الله)[2].

فقد صرّح فيها بالجواز في الوبر ممّا لا يؤكل لحمه إن كان ذكيّاً، فتكون معارضة لإطلاق الموثّقة، حيث صرّح هنا بالجواز فتقدّم عليها.

إلاّ أنّ هذه الصحيحة لا يمكن العمل بظاهرها، لأنّ المراد بالذكي في كلام الإمام (عليه السلام) إن كان الطاهر فهذا لا يحتمل، لأنّه لا شبهة في جواز الصلاة بالنجس الذي لا تتمّ به الصلاة وحده، وإن كان من غير المأكول فلا يحتمل المنع في مثل التكّة لا من حيث النجاسة ولا من حيث كونه من غير المأكول.

وإن أريد من الذكي ما يقابل الميتة فأيضاً لا تتم، لدلالة الصحاح على أنّ ما لا تحلّه الحياة من أجزاء الحيوان وإن كان ميتة لا بأس به.

فالرواية إمّا محمولة على التقيّة أو على معنى آخر، أمّا التقيّة فغير بعيدة، لأنّ أحمد بن حنبل كما ذكر في الجواهر كان يفتي بعدم الجواز في الحرير المحض وبالجواز في وبر الأرانب الحي أو المذكّى دون الميتة، وكذلك الشافعي، وقد كانت هذه الفتوى معروفة في زمن الإمام العسكري (عليه السلام) وهي مكاتبة، فمراعاة التقيّة فيها أشدّ من القول، لأنّ المكاتبة باقية، فلعلّها صدرت من الإمام تقيّة، ولا يبعد أن يكون في قوله (إن شاء الله) إشعاراً بذلك، ويؤيّده ما ورد في بعض الروايات من فرض عدم الضرورة وعدم التقيّة في مقام السؤال كما سيأتي في رواية إبراهيم الهمداني.

وإمّا أن تحمل على معنى آخر وإن كان خلاف الظاهر، بأن يراد من الذكي الحيوان المأكول لحمه، وقد ذكّي، لِما ورد في رواية علي بن أبي حمزة المتقدّمة: (أوَليس الذكي ممّا ذكّي بالحديد؟ فقال: بلى إذا كان ممّا يؤكل لحمه)، وهذه لضعفها تكون مؤيّدة فتحمل الرواية على التقيّة أو على هذا المعنى.

ولا يرد على هذا المعنى إشكال أنّ الأرانب ليست قسمين أحدهما يؤكل لحمه والآخر لا يؤكل، لأنّ الإمام (عليه السلام) أجاب عن مطلق الوبر وأعطى قاعدة كليّة، فبقرينة ذكر الذكاة يحمل الوبر على وبر ما يؤكل.

والحاصل: أنّه لا إشكال في الحكم المذكور بمقتضى الموثّقة.

ويؤيّد ذلك برواية إبراهيم بن محمد الهمداني، قال: (كتبت إليه يسقط على ثوبي الوبر والشعر ممّا لا يؤكل لحمه من غير تقيّة ولا ضرورة، فكتب: لا تجوز الصلاة فيه)[3].

وهذه قد دلّت على المطلب بوضوح، إلاّ أنّ إبراهيم المذكور لم يثبت توثيقه، وإن حجّ أربعين حجّة كما ذكر في الخلاصة، وكان وكيل الناحية كما ذكر النجاشي والعلاّمة أيضاً، وهذا يدلّ على وثاقته في الأموال دون الأقوال كما ذكر السيّد الأستاذ، وقد روى الكشي رواية في ترجمة أحمد بن إسحاق تدلّ على توثيقه، إلاّ أنّ فيها علي بن محمد شيخ الكشي، وأبو محمد الرازي، وكلاهما مجهولان.

ونفس هذه الرواية رواها الشيخ في كتاب الغيبة بإسناده إلى أحمد بن إدريس وفي السند الرازي المذكور، بالإضافة إلى أنّ سند الشيخ لأحمد بن إدريس لم يذكر في كتاب الغيبة، وسنده إليه في الفهرست غير صحيح، وكذلك رواها العلاّمة عن الشيخ في كتاب الغيبة.

وذكر في السند: أبو محمّد الرازي بدل أبو محمد وهو أيضاً مجهول، فلم يثبت في حقّ هذا الشخص إلاّ أنّه وكيل، على أنّ في السند أيضاً عمر بن علي بن عمر بين يزيد وهو مجهول، وقد يقال في توثيق عمر: بأنّ محمد بن أحمد بن يحي الأشعري روى عنه، وابن الوليد بعد ما ذكر ابن يحي ذكر أنّه يروي عن الضعفاء، ولذلك استثنى من رواياته عدّة موارد ولم يذكر منها رواياته عن عمر، وتبعه الصدوق في هذا الاستثناء ما عدا في محمد بن عيسى، وهذا منهما يدل على أنّ كل من يروي عنه محمد بن يحي فهو ثقة، وحيث لم يستثنيا روايته عن عمر فيدل ذلك على أنّهما قد وثّقاه، وهذا طريق في التوثيق كثيراً ما يستعمله الوحيد البهبهاني.

إلاّ أنّ هذا لا يثبت التوثيق، إذ غاية ما يفهم منهم أنّ من استثني فهو ثابت ضعفه، وأمّا أن من لم يستثنِ فهو ثقة فلا يثبت بهذا، بل غايته أنّه لم يثبت ضعفه.

فالرواية المذكورة لم يثبت اعتبارها، ويكفينا موثّقة ابن بكير.

<[if!supportFootnotes]!>

<[endif]!>

الهوامش

1 الوسائل م 3 ب 7 لباس المصلي ص 258 ح1.

2 الوسائل م 3 ب 14 لباس المصلي ص 272 ح 4.

3 الوسائل م 3 ب 2 لباس المصلي ص 250 ح 4.

في عدم الفرق بين ذي النفس وغيره

وحكم فضلات الحيوانات مما لا لحم له

ولا فرق في الحيوان بين كونه ذا نفس أو لا كالسمك الحرام أكله(1).

(مسألة 14): لا بأس بالشمع، والعسل، والحرير الممتزج، ودم البق والقمل والبرغوث، ونحوها من فضلات أمثال هذه الحيوانات ممّا لا لحم لها(2).

---

(1) لا يبعد أن يكون هذا هو المعروف بينهم وإن استشكل فيه بعضهم باعتبار عدم وجود إطلاق في الروايات يشمل غير ذي النفس، وإن كان هذا الإطلاق موجوداً في روايات المنع عن الميتة.

وأمّا فيما لا يؤكل فلا إطلاق، إذ العمدة في حكم ما لا يؤكل هو موثّقة ابن بكير وهي لا تشمل غير ذي النفس، لأنّ ذيلها وارد فيما يحتاج في تذكيته إلى الذبح، فهذا الذيل قرينة على اختصاص الحكم بذي النفس لأنّه هو الذي يحتاج في تذكيته إلى الذبح، وأمّا غيره فذكاته بغير الذبح.

إلاّ أنّه ذكر السيّد الأستاذ: أنّ الرواية شاملة لغير ذي النفس أيضاً لأنّ الموثّقة اشتملت على روايتين إحداهما عن النبي (صلى الله عليه وآله) وهي مطلقة شاملة لغير ذي النفس، والأخرى من نفس الإمام (عليه السلام) أنشأها بعد أن نقل حكم النبي (صلى الله عليه وآله) وفصل بينهما بقوله (عليه السلام): (فاعرف ذلك إلخ...) فالرواية صادرة عن معصومين، والإمام (عليه السلام) حكى الأولى وأنشأ الثانية، والأولى مطلقة ولا ينافي إطلاقها كون الثانية التي أنشأها غير شاملة لغير ذي النفس، فكلام النبي مطلق ولم يؤخذ فيه عنوان ذي النفس، ولا مقيّد لهذا الإطلاق، فيؤخذ به وعنوانه كل ما حرّم الله، فيحكم بالتعميم حتى لمثل الحشرات، وحتى لمثل ريق الهرّة ونحو ذلك إلا إذا كان جامداً وذهب أثره بحيث لا يصدق، فلا بأس به حينئذٍ.

(2) الوجه في ذلك أنّ الموضوع في الرواية هو حيوان قابل لأن يؤكل أو لا يؤكل بالتذكية، أي الحيوان الذي له لحم قابل لأن يؤكل أو لا يؤكل، وأمّا ما لا لحم له كالبرغوث والبق والقمل فهو خارج عن الموضوع ابتداءً، ومثله الشمع والعسل، حيث أنّه ممّا لا يؤكل لحمه، والحرير الممتزج إذا كان ممّا لا يؤكل لحمه، فإنّ جميع هذه الأمور لا دليل على حرمة الصلاة بها، والدليل الذي عمدته الموثّقة قاصر عن شمولها صدراً وذيلاً، أمّا الذيل فقصوره واضح لاختصاصه بالحيوان الذي يحل لحمه ويحرم بالتذكية وعدمها.

وأمّا الصدر فعنوانه وإن لم يكن ما له لحم بل عنوانه كل شيء حرّم أكله ونهي عنه ولأجل ذلك قد يتوهّم شموله بالإطلاق لمثل المذكورات.

إلاّ أنّ الظاهر أنّه لا يشملها، لأنّ كلامه (صلى الله عليه وآله) منصرف عنها جزماً، لأنّ التقسيم تقسيم بالنسبة لأمور قابلة للأكل، فما حرّم أكله منها، فحكمه كذا والمذكورات خارجة عن موضوع محرّم الأكل ومحلّله انصرافاً، لأنّ الظاهر أنّ المراد بالأكل، الأكل المتعارف، وهذه الأمور لا يتحقّق أكلها إلاّ ببلعها ووصولها إلى الجوف، فلا ينتقل ذهن العرف من الكلام المحكي عن النبي (صلى الله عليه وآله) إلى مثل هذه الأمور.

فالإطلاق قاصر من الأوّل عن شمولها، ولا حاجة إلى دعوى الإجماع أو السيرة كما في الجواهر، وإن كانت السيرة محقّقة إذ لم نرَ ولم نسمع أنّ أحداً يجتنب عن هذه الأمور أو فضلاتها في الصلاة، وبالقطع بعدم الفرق بينها وبين غيرها يجري الحكم في غيرها إلاّ أنّه لا حاجة لهذه السيرة لعدم المقتضي، بل في بعض الروايات ما يدلّ على عدم البأس بهذه الأمور:

ففي صحيحة عبد الله بن أبي يعفور، قال قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): (ما تقول في دم البراغيث؟ قال: ليس به بأس، قلت: إنّه يكثر ويتفاحش، قال: وإن كثر)[1].

فإنّه وإن لم يذكر فيها الصلاة صريحاً إلاّ أنّ السؤال عن الصلاة، لأنّه بعدما سأله وحكم الإمام (عليه السلام) بعدم البأس سأله ثانياً أنّه يكثر، فلو كان السؤال عن النجاسة فلا معنى له، إذ النجاسة لا يفرّق فيها بين القليل والكثير، بل هو ناظر للصلاة، حيث أنّه عندما أجابه الإمام (عليه السلام) احتمل أن يكون عدم البأس لقلّته، فسأل ثانياً فأجابه (عليه السلام)، فالرواية ظاهرة في ذلك.

وأمّا رواية الحلبي قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن دم البراغيث يكون في الثوب هل يمنعه ذلك من الصلاة فيه؟ قال: لا وإن كثر.. الحديث)[2].

فهذه الرواية وإن كانت صريحة الدلالة على المطلب إلاّ أنّها غير تامّة السند، لأنّها مرويّة عن محمّد بن يحي، عن أحمد بن محمّد، عن ابن سنان، عن ابن مسكان، عن الحلبي، فإنّ المراد بابن سنان هنا هو محمد، لأنّ ابن سنان الذي يروي عن ابن مسكان، ويروي عنه أحمد بن محمد، هو محمد بن سنان لا عبد الله، لأنّ عبد الله من أصحاب الصادق وابن مسكان يروي عنه، لا أنّه هو يروي عن ابن مسكان، ومحمد بن سنان غير معتبر.

<[if!supportFootnotes]!>

<[endif]!>

الهوامش

1 الوسائل م 2 ب 23 النجاسات ص 1031 ح 1.

2 الوسائل م 2 ب20 النجاسات ص 1026 ح 7.

حكم اللؤلؤ

وكذا الصدف، لعدم معلوميّة كونه جزءاً من الحيوان وعلى تقديره لم يعلم كونه ذا لحم(1).

وأما اللؤلؤ فلا إشكال فيه أصلاً لعدم كونه جزءاً من الحيوان(2).

---

(1) فإنّ الصدف وعاء في داخله قطعة لحم، فلا اللحم يُدرى أنّه حيوان

ولا الوعاء يُدرى أنّه جزء من ذلك الحيوان على تقدير أنّه حيوان، بل لعلّه وعاء يتكوّن فيه، فمن حيث الشكّ وعدم العلم بكونه من حيوان غير مأكول اللحم، فلا بأس بالصلاة فيه، وعلى تقدير أنّه حيوان فلم يحرز أنّه حيوان ذو لحم حتى يشمله المنع بل لعلّه كالقشر والعلق.

وصحيح علي بن جعفر عن أخيه أبي الحسن الأوّل (عليه السلام): (وسألته عن اللحم الذي يكون في أصداف البحر والفرات أيؤكل؟ قال: ذلك لحم الضفدع "و" لا يحلّ أكله)[1].

هذه الصحيحة قد يظهر منها أنّ ما في داخله لحم تكوّن من الخارج وأمّا أنّه كيف دخل فلا يُدرى.

(2) المعروف أنّ اللؤلؤ شيء مستقل يتكون في الصدف لا أنّه جزؤه وعن بعض الأشكال فيه، لكونه جزء من الصدف.

ولكن فيه: أنّه ليس جزء منه، ولو كان فقد عرفتَ حال الصدف، ولو سلّم أنّه جزء وأنّ في الصدف إشكالاً، فالصدف الذي فيه اللؤلؤ غير الصدف الذي فيه الحيوان.

وعلى كلّ حال لم يعلم أنّ اللؤلؤ شيء مستقل أو كما قيل أنّه ماء مطر يقع على الصدف في وقتٍ خاص فيتكوّن ويصير لؤلؤاً، وغير ذلك كما قيل لم يعلم، وعلى كلّ حال لا إشكال في جواز الصلاة فيه، بل لا يبعد تحققّ السيرة على لبسه وإن كنّا لا نحتاجها.

<[if!supportFootnotes]!>

<[endif]!>

الهوامش

1 الوسائل م 16 ب 16 الأطعمة المحرّمة ح1.

حكم فضلات الإنسان الطاهرة

(مسألة 15): لا بأس بفضلات الإنسان ولو لغيره، كعرقه، ووسخه، وشعره، وريقه، ولبنه، فعلى هذا لا مانع في الشعر الموصول بالشعر سواء كان من الرجل أو المرأة.

نعم لو اتّخذ لباساً من شعر الإنسان فيه إشكال سواء كان ساتراً أو غيره، بل المنع قوي خصوصاً الساتر (2).

---

(2) لا إشكال كما هو المعروف في الجملة في جواز الصلاة في فضلات الإنسان الطاهرة، وإن كان من أجزاء ما لا يؤكل لحمه.

والوجه في الجواز: إمّا السيرة على مص ريق الزوجة ومباشرة النساء لفضلات الأطفال بالرضاع وغيره، والصلاة في ثياب بعضهم وإن كانت لا تخلوا من العرق وغيره، وإمّا الروايات الخاصّة التي تعرّضت للجواز في أمور مخصوصة كالشعر على الثوب والبدن والأظفار والبصاق يصيب الثوب ورضاع الولد ووصل الشعر، فقد وردت هذه الأمور في عدّة روايات[1].

فإن كان المستند في الجواز هو هذه الروايات أو السيرة حيث يستكشف منها أنّ أحكام غير المأكول لا تجري في حقّ الإنسان، فهذا لا بُدّ فيه من الاقتصار على القدر المتيقّن، فلو جعل ثوب من شعر الإنسان فهذا لم يرد فيه نص

ولم تقم عليه سيرة، فيبقى تحت عموم المنع عمّا لا يؤكل، فينبغي أن يحكم بعدم الجواز كما ذكر الماتن (قده).

إلاّ أنّه ليس المستند للجواز هو هذا، بل المقتضي للمنع في فضلات الإنسان قاصر من الأوّل، فلا نحتاج في الجواز إلى دليل، وذلك أنّ عمدة دليل المنع هو الموثّقة، وقد فرض فيها آكِلاً ومأكولاً، وجعل الجواز متعلّقاً بالإنسان، وفَرَضَه هو الآكِل، وقسّم الحيوان إلى المأكول وغير المأكول بالنسبة للإنسان، فالإنسان طرف والطرف الآخر الذي جرت عليه الأحكام هو الحيوان، فالإنسان غير داخل من الأوّل، فلا دليل على المنع فيه، فالمقتضي قاصر، فلا نحتاج إلى السيرة أو الروايات الخاصّة.

(مسألة 16): لا فرق في المنع بين أن يكون ملبوساً، أو جزءاً منه، أو واقعاً عليه، أو كان في جيبه، بل ولو في حقّة هي في جيبه(1).

(1) هذا عُلم حكمه ممّا تقدّم في حكم الشعرات.

<[if!supportFootnotes]!>

<[endif]!>

الهوامش

1 مذكورة في الوسائل م 3 أبواب لباس المصلي ب18 - وم2 أبواب النجاسات ب17 - وم4 قواطع الصلاة ب24 ص2174.

حكم الصلاة في وبر الخز غير المغشوش

(مسألة 17): يستثنى ممّا لا يؤكل، الخزّ الخالص(1)،

---

(1) الكلام تارة في وبر الخزّ وأخرى في جلده.

أمّا الوبر

فلا ينبغي الإشكال في استثنائه، وأنّه تجوز الصلاة فيه، وادّعي عليه الإجماع بقسميه ونفي الخلاف فيه، ويدلّ على ذلك الروايات، فإنّ الخزّ لغةً له عدّة إطلاقات:

منها: إطلاقه على الحرير المحض.

ومنها: إطلاقه على الثوب المتّخذ من حرير وصوف وإن كان صوف شاة.

وقد يطلق على الوبر المتّخذ من الحيوان المعروف، وقد يطلق على نفس الحيوان المعروف الذي هو من الحيوانات المائيّة يمشي على أربع، يرعى في البرّ قليلاً ويأوي إلى البحر، والحرير المحض غير مراد من الروايات المجوّزة قطعاً، لأنّ الحرير المحض لا يجوز لبسه ولا الصلاة فيه، كما أنّ نفس الحيوان لا يحتمل إرادته.

فيدور الأمر بين أن يكون المراد من الروايات المجوّزة الصوف المخلوط بالحرير أو الوبر المتّخذ من الخزّ.

والروايات الواردة في المقام على عدّة طوائف:

الطائفة الأولى: ما ورد من أنّهم (عليه السلام) لبسوا الخزّ وصلّوا فيه وهي كثيرة، وهذه لا تدل على جواز الصلاة في الوبر فضلاً عن الجلد، لأنّها حكاية عن قضيّة خارجيّة، ولم يعلم مراد المتكلّم من الخزّ في هذه الروايات، فلعلّه المخلوط ولعلّه الوبر المأخوذ من الحيوان فلا تدلّ على الوبر فضلاً عن الجلد، لأنّ ظاهرها أنّ الخز صفة للكساء، فهو المتّخذ من الخزّ والجلد هو نفس الخزّ فلا تشمله الروايات المذكورة.

والحاصل: أنّه يحتمل أن يراد منها الوبر المخلوط فلا تدلّ على وبر على وبر الخزّ، بل في بعضها تصريح بذلك:

مثل: صحيحة العيص عن أبي داوود قال: (دخلت على أبي عبد الله (عليه السلام) وعليَّ عباءة خزّ وبطانته خزّ وطيلسان خزّ مرتفع فقلت: إنّ عليَّ ثوباً أكره لبسه، فقال: وما هو؟ قلت: طيلساني هذا، قال: وما بال الطيلسان؟ قلت: هو خزّ، قال: وما بال الخزّ؟ قلت: سداه إبريسم، قال: وما بال الإبريسم؟ قال: لا تكره أن يكون سدا الثوب إبريسم)[1].

وكذا صحيحة سليمان بن جعفر الجعفري أنّه قال: (رأيت الرضا (عليه السلام) يصلّي في جبّة خزّ)[2].

فإنّها لا تدلّ لأنّها قضيّة خارجيّة لا إطلاق فيها، ويحتمل أن يراد منها المخلوط أو غيره.

ومثلها صحيحة علي بن مهزيار قال: (رأيت أبا جعفرٍ الثاني (عليه السلام) يصلّي الفريضة وغيرها في جبّة خزّ طاروي، وكساني جبّة خزّ وذكر أنّه لبسها على بدنه وصلّى فيها وأمرني بالصلاة فيها)[3].

وهذه أيضاً لا تدلّ، لأنّها حكاية عن جبّة خاصّة لا إطلاق فيها.

وكذلك صحيحة زرارة قال: (خرج أبو جعفر (عليه السلام) يصلّي على بعض أطفالهم وعليه جبّة خزّ صفراء ومطرف خزّ أصفر)[4].

فهذه أيضاً لا تدل، بل فيها دلالة على العدم، لأنّها رويت في باب صلاة الجنائز والدفن وعليه عمامة والعمامة لا تكون من الجلد.

الطائفة الثانية: ما سئل فيها عن لبس الخزّ وعن الصلاة في الخزّ، فإنّها تدلّ على الجواز في وبر الخزّ، لأنّه لمّا كانت كلمة الخزّ دائرة بين المعنيين، وكل من الاستعمالين كان متعارفاً، فإذا جوّز الخز من دون استفصال، فهذه تدلّ على الجواز في كلا الفردين، إذ لو كان أحدهما غير جائز مع تعارف الاستعمال فيهما، لوجب على الإمام التنبيه، حيث أنّه حينئذٍ قد قصد أحدهما.

فمن جملة هذه الروايات صحيحة الحلبي قال: (سألته عن لبس الخزّ؟ فقال: لا بأس به إنّ علي بن الحسين (عليه السلام) كان يلبس الكساء الخزّ في الشتاء، فإذا جاء الصيف باعه وتصدّق بثمنه وكان يقول: إنّي لأستحي من ربّي أن آكل ثمن ثوب قد عبدت الله فيه)[5].

حيث لم يستفصل فيها عن مراد السائل، نعم لا يستفاد منها الجلد، لأنّ العنوان ثوب هو خزّ لا متّخذ من الخزّ، والذّي يسمّى خزّاً هو الثوب المأخوذ من وبر الخزّ، وأمّا الجلد فهو بنفسه خزّ، بل إنّ الرواية ظاهرة في أن الخزّ كان متخذاً من وبر الحيوان المعروف لا المخلوط بالحرير، فتدلّ الرواية على المطلب بوضوح، لأنّ الحرير بارد لا يلبس في الشتاء.

وهناك روايات أخرى استدلّوا بها، مثل مرفوعة أيّوب بن نوح قال: (قال أبو عبدالله (عليه السلام) الصلاة في الخزّ الخالص لا بأس به، فأمّا الذي يخلط فيه وبر الأرانب أو غير ذلك ممّا يشبه هذا فلا تصلِّ فيه)[6].

وهذه واضحة الدلالة ولكنّها مرفوعة غير معتبرة السند.

ومنها: صحيحة سعد بن سعد عن الرضا (عليه السلام) قال: (سألته عن جلود الخزّ؟ فقال: هو ذا نحن نلبس، فقلت: ذاك الوبر جعلت فداك؟ قال: إذا حلّ وبره حلّ جلده)[7].

وهي واضحة الدلالة على الوبر.

ومنها: رواية جعفر بن عيسى قال: (كتبت إلى أبي الحسن الرضا (عليه السلام) أسأله عن الدواب التي يعمل الخزّ من وبرها، أسباعٌ هي؟ فكتب: لبس الخزّ الحسين بن علي ومن بعده جدّي صلوات الله عليهم)[8].

والسؤال فيها عن الوبر واضح، ومن جهة الصلاة هو الظاهر من الرواية باعتبار أنّ السؤال عن اللبس المستمر حتّى حال الصلاة، إذ لو كان ينزعه حال الصلاة فلماذا يسأل أنّه من السباع، فإن لبسه بذاته لا شكّ في جوازه، والإمام (عليه السلام) أجابه بما ذكر.

إلاّ أنّ سند الرواية غير ثابت الحجيّة.

والحاصل: أنّه لا إشكال في الوبر، والعمدة هي صحيحة الحلبي وصحيحة سعد، وموثّقة معمّر بن خلاد قال: (سألت أبا الحسن الرضا (عليه السلام) عن الصلاة في الخزّ؟ فقال: صلِّ فيه)[9].

إنّما الإشكال في الجلد.

حكم الصلاة في جلد الخز

(الجِلْد)

فقد ادّعي أنّه تجوز الصلاة فيه أيضاً وادّعي أنّه المشهور، ونُسب الخلاف فيه إلى جماعة، وقد استدلّ على جواز الصلاة فيه بروايات:

منها: موثّقة معمّر بن خلاد الآنفة.

وفيه: أنّه لم يُرد من الخزّ نفس الحيوان لأنّه لا تصحّ فيه الصلاة، وبما أنّ السؤال عن الخزّ فظاهره أنّ الذي سأل عنه تقع فيه الصلاة، وهذا اسم لنفس الثوب المتّخذ من الخزّ، إذ هو الذي تقع فيه الصلاة، فلا إطلاق لها للجلد.

نعم لو كان السؤال عن أجزاء الخزّ وما يتّخذ منه لتمّ الإطلاق، وأمّا الثوب فلا إطلاق له، لأنّ الثوب يتّخذ من وبره لا من جلده، لأنّ الخزّ الذي يلبس هو الثوب وهو متّخذ من الوبر.

ومنه يظهر الإشكال في صحيحة الحلبي قال: (سألته عن لبس الخزّ؟ فقال: لا بأس به إنّ علي بن الحسين كان يلبس الكساء ... الحديث)[10] وقد تقدّمت قريباً، فقد يستدلّ بها بدعوى أنّه وإن لم يذكر فيها الصلاة إلاّ أنّ استدلال الإمام بأنّ علي بن الحسين (عليه السلام) كان كذا، يدلّ على أنّه كان لباسه الدائم، ونزعه وقت الصلاة يحتاج إلى دليل، فمقتضى الإطلاق أنّه لباس عادي مستمر، ولكن الإشكال أنّه لا إطلاق فيها للجلد.

ومنها: رواية يحي بن أبي عمران أنّه قال: (كتبت إلى أبي جعفر الثاني (عليه السلام) في السنجاب والفنك والخزّ وقلت: جعلت فداك أحب أن لا تجيبني بالتقيّة في ذلك، فكتب بخطّه إليّ: صلّ فيها)[11].

وهي واضحة الدلالة لأنّ الخزّ هنا أريد به الجلد لاقترانه بالسنجاب وهو حيوان، فموضوع السؤال هو نفس الحيوان والسؤال عن أحكام هذا الحيوان فكتب صلّ فيها، يعني في جلودها وأوبارها وكلّ شيء يُتّخذ منها بمقتضى الإطلاق وترك الاستفصال.

إلاّ أنّ سندها ضعيف، لأنّ يحي الذي يروي الصدوق بطريقه إليه لم يوثّق، على أنّ في الطريق محمد بن علي ما جيلويه شيخ الصدوق ولم يوثّق.

ومنها: رواية ابن أبي يعفور قال: (كنت عند أبي عبد الله (عليه السلام) إذ دخل عليه رجل من الخزّازين فقال له: جعلت فداك ما تقول في الصلاة في الخزّ؟ فقال: لا بأس بالصلاة فيه إلى أن يقول: فقال أبو عبد الله (عليه السلام) فإنّ الله تعالى أحلّه وجعل ذكاته موته كما أحلّ الحيتان وجعل ذكاتها موتها)[12].

وهذه أيضاً واضحة الدلالة ولكن في سندها عبد الله بن إسحاق العلوي ومحمد بن سليمان الديلمي وغيرهم وكلّهم مجاهيل.

ومنها: صحيحة عبد الرحمن بن الحجّاج قال: (سأل أبا عبد الله (عليه السلام) رجل وأنا عنده عن جلود الخزّ، فقال: ليس بها بأس، فقال الرجل: جعلت فداك إنّها علاجي (في بلادي) وإنّما هي كلاب تخرج من الماء فقال أبو عبد الله (عليه السلام): إذا خرجت من الماء تعيش خارجة من الماء، فقال الرجل: لا. قال: ليس به بأس)[13].

وهذه معتبرة السند ولكنّها قاصرة الدلالة، لأنّ الظاهر أنّ الرجل سأل من جهة نجاسة الجلد وطهارته باعتبار أنّ الحيوان ميتة بتخيّله، فأجابه (عليه السلام): بأنّه لا بأس به لأنّه ليس ميتة، وأنّ ذكاته بخروجه من الماء وموته، فليس ميتة نجسة، بل هو مذكّى، فالسؤال والجواب ناظران للطهارة والنجاسة التي لا ملازمة بينها وبين الصلاة فيه.

ومنها: صحيحة سعد بن سعد الأشعري المتقدّمة، وهذه تدلّ على الجواز في الوبر والجلد أيضاً، لأنّ سؤال سعد يحتمل فيه أمور:

الاحتمال الأوّل: أن يكون السؤال عن الطهارة والنجاسة الذاتيّة، لا عن الميتة، بل لأنّها كلاب يحتمل أن يكون حكمها كحكم كلاب البر، فأجابه على تقدير هذا الاحتمال بالطهارة فلا تدلّ على هذا الاحتمال.

إلاّ أنّ هذا الاحتمال ساقط، لأنّ سعد من أجلاّء أصحاب الرضا (عليه السلام) والجواد (عليه السلام) وقد عدّه الجواد من أصحابه الذين وفوا له، وأدرك موسى بن جعفر (عليه السلام) على ما رواه البرقي، ويؤيّده روايته عن أبي الحسن المنصرف إلى الكاظم (عليه السلام) كما في كامل الزيارات، فيبعد أنّ سعداً لم يكن يعرف أنّ هذا ليس حكمه حكم كلاب البر، وأنّه لو كان كلباً ونجساً لكان وبره نجساً لعدم التفكيك في نجس العين بين أجزائه، حتى يجيبه الإمام بتعليق الوبر على الجلد، مع أنّ الإمام كان يلبسه، فكيف يسأل عن النجاسة الذاتيّة ليجيب الإمام (عليه السلام) بأنّه طاهر.

هذا مضافاً إلى أنّه لو كان السؤال عن ذلك لكان المناسب أن يقول الإمام: إذا طهر الوبر طهر الجلد لا إذا حلّ، فجوابه بالحليّة وإرادة الطهارة خلاف الظاهر.

الاحتمال الثاني: أن يكون السؤال عن نجاسة الجلود باعتبار أنّها ميتة كما في صحيحة عبد الرحمن المتقدّمة، لأنّه يمشي على أربع فإذا مات يحتمل أنه نجس من هذه الجهة، فلا يجوز الانتفاع به بناءً على عدم جواز الانتفاع بالميتة أو لا يجوز بيعه، لأنّه ميتة نجسة كما هو الصحيح وهذا السؤال لا ينافي مقام سعد، لأنّه ليس بهذه المرتبة من الوضوح.

ولكن هذا الاحتمال أيضاً لا يتم، لأنّ القضيّة وهي قوله (عليه السلام): (إذا حلّ الوبر حلّ الجلد) تصبح كاذبة، فإنّه حتى لو لم يحلّ الجلد من جهة الميتة فالوبر حلال، ومستثنى من أجزاء الميتة لأنّه ممّا لا تحلّه الحياة، فلا منافاة بين حرمة الجلد من جهة الميتة وحليّة الوبر، ولا ملازمة بين حليّة الوبر وحليّة الجلد، بل عدم الملازمة ثابت.

فإذا بطل هذان الاحتمالان يبقى:

الاحتمال الثالث: وهو أن يكون السؤال بعد العلم بأنّ وبر الخزّ لا بأس به عن الجلد، فأجابه (عليه السلام): (هو ذا نحن نلبسه، فقال: هذا وبر فقال: إذا حلّ وبره حلّ جلده) فأراد الإمام (عليه السلام) بيان أنّ ما لا يؤكل لحمه إذا استثني وبره فجلده أيضاً مستثنى إذ ليس المراد من الحليّة الحليّة في نفسه إذ لا يحتمل حرمة لبسه، فالسؤال عن حلّ الصلاة فيه.

فالصحيح أنّ الجلد كالوبر مستثنى فتجوز الصلاة فيه.

نعم قد دلّت روايتان على المنع عن الصلاة في جلد الخزّ:

إحداهما: رواية الاحتجاج عن الحميري عن صاحب الزمان [14] r.

والثانية: رواية العلل.

إلاّ أنّ كلتا الروايتين مرسلة مضافاً إلى ضعف الثانية بمحمّد بن علي بن إبراهيم بن هاشم.

تحديد موضوع الخز ومفهومه

يبقى الكلام في موضوع الخزّ ومفهومه الذي استثني وأنّه هل هو الموجود في زماننا وإن كان قليلاً أو غيره.

فقد ذكر المجلسي (قده) ما حكي عنه الإشكال في جواز الصلاة فيما هو موجود في زماننا، للشكّ في أنّه هو المستثنى، بل الظاهر أنّه غيره، لأنّ الظاهر من الأخبار أنّه مثل السمك يموت بخروجه من الماء، وذكاته إخراجه منه، والمعروف بين التجّار في زماننا أنّه دابّة تعيش في البرّ إلاّ أن يقال بوجود صنفين برّي وبحري وهو بعيد ويشكل التمسّك بأصالة عدم النقل، واتّصال العرف من زماننا إلى زمانهم غير معلوم، إذ وقع الخلاف في حقيقته في أعصار علمائنا السالفين، وحجيّة أصالة عدم النقل في مثل ذلك غير معلوم.

إلاّ أنّ هذا الكلام من المجلسي (قده) غير تام، فإنّ أصالة عدم النقل إذا لم تتم هنا فلا تتم في مورد من موارد الشكّ في النقل، إذ لا فرق في جريانها بين الموارد، نعم يظهر من الروايات أنّه حيوان بحري ولكن ليس معنى ذلك أنّه لا يعيش خارج الماء أبداً، بل هو لا يعيش خارج الماء طويلاً.

وأما بماذا يثبت كونه خزاً هل بقول البائع لأنه صاحب يد أو لا؟ ذهب بعضهم إلى كفاية قوله، بدعوى قيام السيرة على إتباع قول ذي اليد في مثل ذلك كالدواء ونحوه كما ذكر المحقق الهمداني.

إلا أنه لم يثبت حجية قول ذي اليد هنا، وأما مسألة الدواء فلأجل الوثوق والاطمئنان، نعم إذا كان من أهل الخبرة أو صدّقه أهل الخبرة يقبل كلامه، لأجل جواز الرجوع إلى أهل الخبرة، للسيرة العقلائيّة.

غير المغشوش بوبر الأرانب والثعالب (1).

---

(1) هذا مما ادعي عليه الإجماع ونسب للصدوق الخلاف لرواية رواها. أما من حيث الإطلاقات والعمومات الأولية، فلا تجوز الصلاة في المغشوش بما لا يؤكل لحمه بلا فرق بين استقلاله وانضمامه إلى ما تجوز الصلاة فيه، خرجنا في الخز، وباقي غير المأكول لا يجوز مطلقاً، على أنّ الروايات الخاصة قد دلت على المنع.

منها: مرفوعة أيوب بن نوح المتقدمة الدالة على عدم الجواز في المخلوط بوبر الأرانب وما يشبهها، ولكن تقدم أنها غير تامة السند.

ومنها: رواية بشير بن بشار قال: (سألته عن الصلاة في الخز يُغش بوبر الأرانب فكتب: يجوز ذلك)[15].

ولكنها غير تامة السند، لأن بشير بن بشار غير موجود أصلاً بل الموجود بشر بن يسار ولعله حصل التصحيف، وهذا أيضاً لم يوثق، وإن كان داوود الصرمي مذكوراً في كامل الزيارات، هكذا رواها الشيخ.

ورواها أيضاً بسند آخر هو والصدوق والسند صحيح إلى داوود: (أنه سأل رجل أبا الحسن الثالث) وذكر مثله، وظاهرها أن داوود كان حاضراً فإذا كان داوود ثقة فهي حجة ولكن بقرينة السند الآخر فهذا الرجل هو بشر، وداوود قد روى عنه.

ثم إن التهذيب روى الرواية بسند عن داوود عن رجل، والآخر عن داوود: (سألته)، وفي السندين تناقض.

ولا يمكن تعيين أحد الاحتمالات، ولو فرضنا أن الصحيح هو داوود:

سألته، فمن هو المسؤول؟ ولا يعلم أنه الإمام لأن داوود لو ثبتت وثاقته بكامل الزيارات، فلا نحرز أن منزلته أن لا يروي عن غير الإمام، فالرواية قاصرة من حيث السند.

ثم إنّ الصدوق ذكر: (أن هذا رخصة، الآخذ بها مأجور ورادّها مأثوم إلخ...) ولكن هذا الكلام غير معتمد، لأنه (قده) يعمل بكل رواية لم يروها شخص فيه جرح فلا يكون حجة بالنسبة إلينا، على أن مورد الرواية وبر الخز المغشوش بوبر الأرانب، وأما المغشوش بوبر الثعالب فلم يرد فيه رواية حتى ضعيفة، وإن كان في أصل وبر الثعالب كلام يأتي إنشاء الله تعالى.

فالصحيح: أن المستثنى من عدم الجواز فيما لا يؤكل هو الخز الخالص غير المغشوش جلده ووبره، وأما المغشوش بما لا يؤكل فلم يدل على استثنائه دليل كما هو المشهور وهو الصحيح.

<[if!supportFootnotes]!>

<[endif]!>

الهوامش

1 الوسائل م 3 ب10 لباس المصلي ص 263 ح 2.

2 الوسائل م 3 ب 8 لباس المصلي ص260 ح 1.

3 المصدر السابق نفس الباب حديث: 2.

4 المصدر السابق نفس الباب حديث: 3.

5 الوسائل م 3 ب 10 لباس المصلي ح 13.

6 الوسائل م 3 ب 9 لباس المصلي ح 1.

7 الوسائل م 3 ب10 لباس المصلي ح 14.

8 المصدر السابق نفس الباب حديث: 4.

9 الوسائل م 3 ب 8 لباس المصلي ح5.

10 الوسائل م 3 ب10 لباس المصلي ح 13.

11 الوسائل ب3 لباس المصلي ح 6.

12 الوسائل م 3 ب 8 لباس المصلي ح4.

13 الوسائل م 3 ب10 لباس المصلي ح1.

14 الوسائل ب10 لباس المصلي ح 15.

15 باب: 9 لباس المصلي حديث: 3.

حكم الصلاة في فراء السنجاب

.

وكذا السنجاب (1).

---

(1) فانه مستثنى من عدم جواز الصلاة، وقد وقع الكلام في هذه المسألة واختلفت كلماتهم فيها اختلافاً كثيراً.

فعن الشيخ في المبسوط أن جواز الصلاة في السنجاب لا خلاف فيه، وعنه في مكان آخر من كتاب الأطعمة اختيار عدم الجواز، وعن ابن زهرة الإجماع على العدم، وعن العلامة نسبته في بعض كتبه للأكثر، وعن أمالي الصدوق أن دين الإمامية الرخصة فيه وفي الفنك والسمور، وعن الصدوق في الفقيه ووالده المنع عنه.

وكيف كان فالمسألة خلافية، وليس أحد القولين مما تسالموا عليه، والسر في ذلك هو اختلاف الروايات.

فقد دلت عدة منها على الجواز، وقسم من هذه الروايات ضعيف لا يعتمد عليه، والإنجبار بعمل المشهور غير تام صغروياً وكبروياً، على أن بعضها غير قابلة للتسليم في نفسها.

مثل: رواية علي بن أبي حمزة قال: (سألت أبا عبد الله وأبا الحسن o، عن لباس الفراء والصلاة فيها؟ فقال: لا تصل فيها إلا ما كان منه ذكياً قلت: أو ليس الذكي مما ذكي بالحديد؟ قال: بلى إذا كان مما يؤكل لحمه قلت: وما لا يؤكل لحمه من غير الغنم قال: لا بأس بالسنجاب فإنّه دابة لا تأكل اللحم وليس هو مما نهى عنه رسول الله (صلى الله عليه وآله): إذ نهى عن كل ذي ناب ومخلب)[1].

فإنها ظاهرة في أن عدم الجواز يختص بالسباع مع أن المنع لا يختص بما يأكل اللحم من السباع الغير المأكولة اللحم.

وأما المعتبر من هذه الروايات فهي عدة روايات:

منها: صحيحة أبي علي بن راشد قال: (قلت لأبي جعفر (عليه السلام) ما تقول في الفراء أي شيء يصلّي فيه؟ قال: أي الفراء؟ قلت: الفنك والسنجاب والسمور، قال: فصلّ في الفنك والسنجاب فأمّا السمور فلا تصلّ فيه، قلت: الثعالب يصلّى فيها؟ قال: لا ولكن تلبس بعد الصلاة، قلت: أصلّي في الثوب الذي يليه قال: لا)[2].

فإنّ الفراء له إطلاقان:

أحدهما: الثوب الذي يلبس ويتّخذ من الحيوانات.

والآخر: حمار الوحش، ومنه القصّة المعروفة كل الصيد في جوف الفراء، فإنّه عندما سأله وأجاب، أراد بالجواب الفراء المتّخذ من الحيوانات المذكورة، فتدلّ على الجواز فيما يتّخذ منها.

ومنها: صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (سألته عن الفراء والسمور والسنجاب والثعالب وأشباهه؟ قال: لا بأس بالصلاة فيه)[3].

وصحيحته الأخرى عن أبي عبد الله (عليه السلام): (أنّه سأله عن أشياء منها الفراء والسنجاب، فقال: لا بأس بالصلاة فيه)[4].

والظاهر أنهما رواية واحدة لاتّحاد السند بجميع رجاله، غايته عدّد هناك أشياء لم يعدّدها في هذه فلا اختصاص لإحداهما بالسنجاب.

والعمدة هاتان الروايتان، ويشكل على الاستدلال بهما من وجهين:

أحدهما: أنّه لم ترد رواية في خصوص السنجاب، بل الروايات المتقدّمة اشتملت عليه وعلى غيره كما عرفت ممّا لا يؤكل، فلا يمكن العمل بها لاشتمالها على ما لا نلتزم به كصحيحة ابن راشد حيث جوّزت الصلاة في الفنك، ولا نلتزم به، فهي محمولة على التقيّة، وكذا صحيحة الحلبي، فإنّها مشتملة على السمور وعلى الثعالب وأشباهه وجوّزت الصلاة فيها، وهذا لا يمكن الالتزام به.

إلاّ أنّ الظاهر أنّ هذا الإشكال واضح الدفع، لأنّ سقوط الرواية عن الحجيّة في بعض مدلولها لا يسقطها في مدلولها الآخر، فلو لم نلتزم بمضمونها في الفنك مع أنّه محل الكلام وفي الثعالب، فلماذا لا نلتزم بها في السنجاب؟ والتفكيك في أجزاء الرواية الواحدة لا مانع منه إذا كانت مشتملة على أحكام متعدّدة، لأنّها حينئذٍ في حكم الروايات المتعدّدة.

ودعوى: اندفاع الإشكال المذكور بصحيحة الحلبي الثانية المختصّة بالسنجاب وحمار الوحش الذي هو ممّا يؤكل لحمه، فلا يكون فيها شيء لا يمكن الالتزام به.

مدفوعة: بما عرفت من أنّهما رواية واحدة، والأشياء التي ذكرها في إحداهما هي التي فصّلها في الأخرى.

الإشكال الثاني: أنّا لو فرضنا اختصاصها بالسنجاب، إلاّ أنّ السنجاب بخصوصه كان مورد السؤال في موثّقة ابن بكير المتقدّمة، فتقع المعارضة بين الموثّقة وهذه الروايات، ولا يمكن تخصيص الموثّقة، لأنّ موردها السنجاب وتخصيص المورد لا يمكن.

وقد ذكر جماعة في مقام الجواب عن هذا الإشكال، ومنهم صاحب الجواهر، ما حاصله: أنّه لا مانع من تخصيص الموثّقة بهذه الروايات إذ كما أنّ مثل ذلك لا يقدح في التخصيص في المتّصل قطعاً، فكذا المنفصل خصوصاً مع اندراج بعض أفراد السؤال في عموم الجواب.

وهذا الجواب لا يتم، لأنّ الفرق بين القرينة المتّصلة والمنفصلة واضح، فإنّ القرينة المتّصلة تمنع عن انعقاد الظهور من الأوّل فلا تنافي العموم، وأما بعد انعقاده إذا أتى بقرينة منفصلة، فهذه قد تنافي العموم وتعارضه، وأمثلة العرف واضحة.

فالذي ينبغي أن يقال في الجواب: أنّ تخصيص المورد إنّما لا يجوز فيما إذا علم أنّ الجواب ناظر للمورد، فلا يمكن حينئذٍ تخصيص المورد، لأنّ الكلام صريح فيه، وأمّا إذا لم يكن الجواب ناظراً إلى خصوصيّة السؤال، بل كان حكماً كليّاً ولا سيّما إذا كان السؤال عن أشياء متعدّدة، كما في الموثّقة، فإنّ هذه ذكرت على سبيل المثال في مثل ذلك، غاية الأمر أنّ الجواب ظاهر في المورد وغيره، فإذا ورد نص في إخراج بعض أمثلة المورد نرفع اليد عن ظهور الكلام في المورد بهذا النص، ونخصّص المورد ولا محذور في تخصيص المورد حينئذٍ.

والمتحصّل: أنّ الإشكال المذكور لا يتم، والصحاح المذكورة دالة على استثناء السنجاب، فتجوز الصلاة فيه.

<[if!supportFootnotes]!>

<[endif]!>

الهوامش

1 باب: 3 لباس المصلي حديث: 3.

2 باب: 3 لباس المصلي حديث: 5 صدره، وروى ذيله في باب: 7 حديث: 4.

3 باب: 4 لباس المصلي حديث: 2.

4 باب: 3 لباس المصلي حديث: 1.

السمور والقاقم والحواصل

وأما السمور، والقاقم، والفنك، والحواصل: فلا يجوز الصلاة في أجزائها على الأقوى (1).

---

(1) أمّا السمور فقد تقدّم.

وأمّا القاقم: فيقال أنّه أكبر من الفأر ويأكله وهو من فصيلته، وهذا الوزن ليس من الأوزان العربيّة، فلعلّ الكلمة أعجميّة استعملت في لغة العرب، وظاهر عدم الجواز على الأقوى في عبارة المتن وجود قائل بالجواز، مع أنّه لم ينسب القول بالجواز لأحد.

أمّا أنّه محرّم الأكل فلا إشكال فيه على الظاهر، لأنّه من الحشرات التي تحت الأرض وكلّها محرمة فهو منها. "ولعلّ المراد به الخِلد في الاصطلاح العامي".

وأمّا من حيث الروايات فعن كتاب قرب الإسناد وكتاب المسائل عن علي بن جعفر: (سألته عن لبس السمور والسنجاب والفنك والقاقم قال (عليه السلام): لا يُلبَس ولا يصلّي فيه إلاّ أن يكون ذكيّاً)[1].

إلاّ أنّ هذه الرواية لم توجد في الكتاب المذكور كما قيل، والرواية المذكورة في الوسائل في الباب الرابع حديث: 6 غير مشتملة على القاقم، على أنّها ضعيفة السند بعبد الله بن الحسن.

وأمّا الفنك: فالمعروف بينهم عدم جواز الصلاة فيه وادّعي عليه الإجماع، ونسب صاحب الحدائق إلى الصدوق في الأمالي والمقنع أنّه ذهب للجواز في الفنك، وكذلك نسبه للعلاّمة في المنتهى.

وأمّا الروايات فقد دلّت عدّة منها على جواز الصلاة فيه وعمدتها صحيحة أبي علي بن راشد المتقدّمة، ورواية بشير بن بشّار ويحي بن عمران وقد عرفت ما فيها.

وعمدتها صحيحة ابن راشد، وليس هنا ما يدلّ على عدم الجواز ليعارض هذه الصحيحة سوى موثّقة ابن بكير المتقدّمة الظاهرة في عدم الجواز، وهذه الصحيحة نص في الجواز، فتحمل الموثّقة على أنّها غير ناظرة لما ذكر فيها، وأنّ ما ذكر فيها كان أمثلة لما لا يؤكل.

وإعراض المشهور عن هذه الصحيحة لا يضرّ ولو تمّ صغرى وكبرى، فالحقّ مع الماتن.

وأمّا الحواصل: فقيل أنّها طيور عظيمة من سباع الطيور تأكل اللحم والسمك ولها حواصل كبيرة، وقد قيل بجواز الصلاة فيها، ونسب إلى المبسوط أنّه لا خلاف فيه، ويدلّ على الجواز عدّة روايات.

وعمدتها: صحيحة عبد الرحمن بن الحجّاج قال: (سألته عن اللحاف "الخفاف" من الثعالب أو الجرز "الخوارزمية" منه أيصلّي فيها أم لا؟ قال: إن كان ذكيّاً فلا بأس به)[2].

والجرز من لباس النساء، والخوارزمية هي الحواصل، فبناءً على نسخة الاستبصار يستدلّ بها على الجواز لأنّ الخوارزمية هي الحواصل، وبناءً على نسخة التهذيب الجرز تكون مختصّة بالسؤال عن لباس النساء.

إلاّ أنّه لا يمكن الاستدلال بها لتردّد النسخة، فلا يمكن الجزم بالجواز ليستثنى من عموم المنع، على أنّ دلالتها بذاتها لا تتم لأنّها لا تدلّ على الجواز على الإطلاق، بل على قسم من الحواصل وهي الخوارزمية فالدليل أخص من المدعى.

هذا مضافاً إلى عدم تماميّة سندها، لأنّ علي بن السندي لم يثبت توثيقه، ونقل الكشّي عن نصر بن الصباح أنّه علي بن إسماعيل الثقة، إلاّ أنّ نصر نفسه ضعيف.

ومنها: رواية بشير بن بشّار قال: (سألته عن الصلاة في الفنك والفراء والسنجاب والسمور والحواصل التي تصاد ببلاد الشرك أو بلاد الإسلام أن أصلّي فيه لغير تقيّة قال: فقال: صلِّ في السنجاب والحواصل الخوارزمية، ولا تصلّ في الثعالب ولا السمور)[3].

ودلالتها غير تامّة لأنّها تدلّ على جواز الصلاة حتّى لو كانت ميتة تصاد ببلاد الشرك، فتُحمل على التقيّة، على أنّها خاصّة بالخوارزمية، وسندها غير تام لأجل بشير وداوود بقطع النظر عن كامل الزيارات.

وأمّا رواية الاحتجاج فهي مرسلة لا يصحّ الاستدلال بها.

تبقى هنا روايتان صحيحتان:

الأولى: صحيحة علي بن يقطين قال: (سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن لباس الفراء والسمور والفنك والثعالب وجميع الجلود قال: لا بأس بذلك)[4].

الثانية: صحيحة الريان بن الصلت قال: (سألت أبا الحسن الرضا (عليه السلام) عن لبس الفراء والسمور والسنجاب والحواصل وما أشبهها والمناطق والكيمخت والمحشو بالقزّ والخفاف من أصناف الجلود، فقال: لا بأس بهذا كلّه إلا بالثعالب)[5].

والرواية الأولى سئل فيها عن لبس الأمور المذكورة فلا علاقة لها بجواز الصلاة فيها، وكذلك الرواية الثانية، نعم يحتمل أن يكون استثناء الثعالب في الثانية قرينة على أنّ السؤال والجواب عن الصلاة لأنّ مجرّد اللبس من الثعالب جائز، إلاّ أن يكون الاستثناء لمرجوحيّة لبسه بالنسبة إلى سائر غير المأكول.

وحاصل الكلام: أنّه لا دليل على استثناء الحواصل من عدم الجواز فلا تجوز الصلاة فيها.

هذا تمام الكلام في حكم غير المأكول وما استثني؛ ويقع الكلام في:

{اللباس المشكوك}.

<[if!supportFootnotes]!>

<[endif]!>

الهوامش

1 مستدرك الوسائل م 3 ب 3 لباس المصلي ح 2.

2 باب: 7 لباس المصلي حديث: 11.

3 باب: 3 لباس المصلي حديث: 4.

4 باب: 5 لباس المصلي حديث: 1.

5 نفس الباب حديث: 2.

ا — لكلام في اللباس المشكوك

الكلام في اللباس المشكوك

(مسألة 18): الأقوى جواز الصلاة في المشكوك كونه من المأكول أو من غيره، فعلى هذا لا بأس بالصلاة في الماهوت، وأما إذا شكّ في كون شيء من أجزاء الحيوان أو من غير الحيوان فلا إشكال فيه (1).

---

(1) اختلفوا في هذه المسألة على أقوالٍ أربعة:

القول الأوّل: عدم جواز الصلاة فيه على الإطلاق، وكان هذا القول هو المعروف بينهم، وعن المدارك أنّه المقطوع به بين الأصحاب.

القول الثاني: جواز الصلاة فيه على الإطلاق، نسب للأردبيلي والقمّي وجماعة قليلين، ومال إليه في المدارك على ما حُكي عنهم، ولكن هذا القول صار معروفاً بين المتأخّرين في الجملة على ما سنبين.

القول الثالث: التفصيل بين ما يكون مع المصلّي من أوّل صلاته فلا تصحّ الصلاة فيه، لعدم إمكان إحراز الصحّة من أوّل الأمر وبين ما يحدث في أثنائها فتصحّ الصلاة معه.

القول الرابع: التفصيل بين الشرطيّة والمانعيّة، فإن قلنا بشرطيّة المأكول أو غير محرّم الأكل فيجب إحراز الشرط، فلا تصح الصلاة مع اللباس المشكوك، وأمّا إذا قلنا بالمانعيّة وأنّ المعتبر أمر عدمي وهو أن لا يكون اللباس من غير المأكول أو ممّا حرّم الله أكله فتجوز الصلاة مع الشكّ فيه، واختار هذا التفصيل صاحب الجواهر، ولعلّه هو المعروف بين المتأخّرين.

وذكر المحقق النائيني في رسالته الخاصة بهذا الموضوع: أن هذا ليس تفصيلاً في المسألة، لأن النزاع في الجواز وعدمه مبني على المانعية، فقد يقال بالجواز وقد يقال بعدمه، وأما بناء على الشرطية فلا إشكال في عدم الجواز ولا يحتمل القول به، فما ذكره صاحب الجواهر ليس تفصيلاً في المسألة، بل هو اختيار للقول بالجواز على الإطلاق، لأنه يختار الجواز بناء على المانعية، ومحل النزاع مع القول بالمانعية.

ولكن هذا الاعتراض من المحقق النائيني في غير محله، لأنا سنبين أن بعض الوجوه التي يستدل بها للجواز لا يفرق فيها بين المانعية والشرطية، ويمكن القول بالجواز حتى على الشرطية.

فيكون كلام صاحب الجواهر تفصيلاً في المسألة.

هذه هي أقوال المسألة.

وتترتّب على القول الرابع -وهو التفصيل بين الشرطية والمانعية- تفصيلات أخرى:

منها: التفصيل بين اللباس وغيره كما اختاره صاحب الجواهر في نجاة العباد كما ذكر السيد الأستاذ، ففي اللباس المشكوك لا تجوز الصلاة، وأما ما على اللباس أو البدن فيجوز.

وابتناء هذا التفصيل على التفصيل المذكور واضح، فإنه في اللباس إن قلنا بالشرطية فلا تجوز الصلاة، وأما في غير اللباس، فحيث لا يحتمل الشرطية بل هو مجرد مانع فيقال فيه بالجواز.

واختار هذا التفصيل أيضاً الشيخ الأنصاري.

ومنها: التفصيل بين أن يكون اللباس ساتراً له يعني ليس عليه لباس غيره يستره فلا تجوز الصلاة فيه، وأما إذا كان له ساتر غيره فتجوز، حيث لا يكون المشكوك حينئذٍ ساتراً.

وهذا مبني على التفصيل المذكور، إذ لو كان المشكوك ساتراً وقلنا بالشرطية لا تجوز الصلاة فيه، وأما إذا لم يكن ساتراً فلا يحتمل فيه الشرطية، بل غايته المانعية فتجوز الصلاة فيه، ولذا لو شككنا في الساتر أنّه من المأكول أو غيره لا تصح الصلاة فيه، وإذا شككنا في غير الساتر كذلك وان كان لباساً لا بأس بالصلاة فيه.

ومنها: التفصيل الذي اختاره الماتن وجماعة، وهو التفصيل بين ما إذا علم أن اللباس من أجزاء الحيوان، وشك في كونه من المأكول أولاً، فيحكم فيه بالجواز على الأقوى كما ذكر في عبارته، وأما إذا شك في كونه من الحيوان أو من غيره فلا إشكال في الجواز، وهذا بحسب الحقيقة ليس تفصيلاً، لأنه حكم بالجواز فيهما، غايته استظهاراً في أحدهما وجزماً في الآخر، إلا أنه يختار على كل حال أن بينهما فرقاً.

هذه هي أقوال المسألة.

الجهة الأولى — والثانية : في معنى الجواز المبحوث عنه / — هل الجواز ظاهري أو واقعي

الجهة الأولى: في معنى الجواز المبحوث عنه

إذا عرفت هذا: فالكلام في جهات:

الجهة الأولى: أن الجواز الذي هو محل البحث، هل هو الجواز الوضعي بمعنى المضي في العمل الملازم للصحة، أو الجواز التكليفي، لا بمعنى الشك في حلية الصلاة فيما شك أنه من غير المأكول شرعاً، فان ذلك لا يحتمل حرمته إلا من ناحية التشريع.

فالمراد بالجواز التكليفي الجواز بهذا المعنى الذي يقابله حرمة إسناد هذا العمل إلى المولى تشريعاً، وإن لم يكن بذاته حراماً.

وهذا الجواز أيضاً ملازم للصحة، فإنه لو ثبت الترخيص في الصلاة في المشكوك لكان صحيحاً، إذ لو لم يكن صحيحاً لكان تشريعاً، ولما رخص فيه الشارع.

فالمراد: إما الجواز الوضعي ابتداء كما هو الظاهر أو الجواز التكليفي، ولكن جواز بعنوان الامتثال، وهذا ملازم للصحة التي هي الجواز الوضعي.

الجهة الثانية: هل الجواز ظاهري أو واقعي

الجهة الثانية: أن الجواز هل هو جواز ظاهري أو جواز واقعي، أو جواز ظاهري يترتب عليه الجواز الواقعي في بعض الفروض... وجوه.

نسب إلى المحقق القمي في أجوبة مسائله أن ظاهر الأدلة الناهية عن الصلاة فيما لا يؤكل ومنصرفها هو النهي عن الصلاة في جزء ما لا يؤكل مع العلم بأنه مما لا يؤكل، فالعلم هو جزء الموضوع، ولا حاجة للأصول مع الشك لانتفاء الموضوع وهو العلم وجداناً، فنتمسك لإثبات الجواز بالأصل، لأن دليل المانعية قاصر عن شمول المورد المشكوك من الأول وتكون الصحة صحة واقعية، فيكون المراد بالجواز الجواز الواقعي، وعلى تقدير عدم ظهورها في صورة العلم، فليست ظاهرة في الأعم، فتكون الروايات مجملة، ولا تدل على عدم الجواز في غير المأكول واقعاً.

وهذه الدعوى غير قابلة للتسليم على الإطلاق، لأن الألفاظ موضوعة لمعانيها الواقعية، ولا قرينة على أخذ العلم في الموضوع، فإن هذا خلاف الظاهر، ولو سلمنا -لقرينة من القرائن- أخذ العلم، فإنما نسلمه فيما إذا كانت المانعية منتزعة من النهي مثل لا تصل في كذا فالموضوع معلوم.

وأما في موثقة ابن بكير التي حكم فيها بالفساد واقعاً ابتداء، وأخبر عنه، فلا يمكن دعوى ظهورها في أخذ العلم، فدعوى الجواز الواقعي لا تتم.

وذهب إلى ذلك أيضاً صاحب المدارك، وأيَّده بصحيحة عبد الله بن سنان: (كل شيء يكون منه حرام وحلال فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام بعينه).

وأشكل عليه الهمداني بنحو ما ذكرناه:

(وأنه إنما يتم إذا كانت المانعية منتزعة من النهي، حيث يختص الشرط حينئذ بما إذا تنجز التكليف بالاجتناب عنه، وهو لا يكون إلا مع العلم، وبما إذا كان النهي نفسياً تكليفياً، فيستفاد منه الشرطية أو المانعية، لامتناع كون العبادة بذاتها محرمة فتختص الشرطية أو المانعية بصورة تنجز التكليف وهي صورة العلم.

فان كان هذا هو مستند صاحب المدارك.

ففيه أولاً: أن دليل المنع غير منحصر بالنواهي، بل عمدته الموثقة التي هي إخبار.

وثانياً: أن المتبادر من تلك النواهي هو الحكم الوضعي المستفاد من الموثقة لا التكليفي.

وإن أراد صاحب المدارك أن النهي يتبادر منه الحكم الوضعي ولكنه منصرف إلى صورة العلم بالموضوع، لأن المتبادر عرفاً من النهي عن شيء إرادة المنع عن أفراده المعلومة.

ففيه: أن هذه الدعوى بلا شاهد، لأن المتبادر من تحريم شيء بأي صيغة كان هو الشيء الواقعي، لأن الألفاظ أسامي لمعانيها الواقعية، وإحراز الموضوع شرط لتنجز التكليف، لا لأصل تحققه، فحتى لو كانت المانعية منتزعة من النهي، فالنهي عن شيء إنما هو عن الواقع لا عن المعلوم، وليس العلم شرطاً للنهي المنتزع عنه المانعية، بل هو شرط للتنجز.

وأما الجواز الظاهري فهو الذي نسب إلى المحقق النائيني، ولا ينافيه فساد العمل واقعاً، وثمرته في صورة انكشاف الخلاف بعد الصلاة، كما لو صلى وانكشف أن الصلاة وقعت في غير المأكول فإنه لا بد هنا من الحكم بالفساد، وإن كان يحكم بالصحة من أول الأمر عند الشروع) انتهى.

وهذا منه مبني على عدم جريان قاعدة لا تعاد في موارد الجهل، بل تختص بموارد النسيان، لأن الناسي هو الذي يصح أن يقال له أعد أولا تعد[1]، وأما الجاهل فهو مكلف بالواقع فلا يقال له ذلك، بل يقال له إفعل ولا يقال له أعد، فبهذه القرينة تختص قاعدة لا تعاد بالناسي.

بناء على هذا يتم كلامه.

إلا أنه يمكن أن يقال: بأنه ليس الأمر كذلك، إذ لا منافاة بين أن يكلف الشخص بالواقع ويحكم عليه بعد ذلك بالإعادة في أثناء العمل أو بعد الإنتهاء منه، فالجاهل وإن كان مكلفاً بالواقع حال الجهل، لكن يصح أن يقال له أعد في الأثناء أو بعد الانتهاء.

نعم في أول آن الشروع لا يقال له أعد، لعدم تحقق شيء منه، فالجاهل على هذا يمكن أن يؤمر بالإعادة وعدمها، فيشمله الحديث ولا يحكم بالفساد بعد الإنكشاف، وهذا كثير الاستعمال في الروايات.

نعم في موارد الجهل الذي يكون الواقع منجزاً فيه كالجاهل المتردد من أول الأمر حيث لم يحرز الصحة من أول الأمر، فلا يشمله الحديث كالعامد الملتفت لفقدان الجزء أو الشرط.

وأما الجاهل المقصر غير الملتفت ولا متردد، فهذا هل يشمله الحديث أو لا؟

قلنا بأنّه لا يشمله، لأن شموله له يقتضي تخصيص كثير من الروايات الواردة في إعادة الصلاة بالعالم بالحكم أو بالجاهل الملتفت، وإخراج الجاهل غير الملتفت منها، وهذا تخصيص لها بالفرد النادر، لأن أغلب الناس الذين يخلّون في الصلاة جهلاً، يكون جهلهم عن غفلة وتقصير فلا بد من إبقاء هذا تحت تلك الروايات وعدم شمول حديث لا تعاد له.

والحاصل: أن الحديث يشمل الجهل العذري، ومقتضى ذلك أن الجواز هنا ظاهري، إلا أنه ينقلب إلى الجواز الواقعي إذا فرغ من صلاته ولم ينكشف له الخلاف أثناء الصلاة، فانه حينئذ يسقط المانع عن المانعية بحديث لا تعاد، لأنه يخصص المانعية بغير هذه الصورة، فصلاته كانت صحيحة ظاهراً، والآن هي صحيحة واقعاً، لأن ظاهر الدليل المانعية الواقعية، إلا أن هذه المانعية مشروطة بعدم الإتيان بالعمل مع العذر قبل الإلتفات[2]، وأما بعد الإلتفات إلى المانع فهذا خارج عن دليل المانعية بحديث لا تعاد، فالصحّة صحّة ظاهريّة، ولكن تنقلب إلى الواقعيّة.

ولذا لو انكشف الخلاف في الأثناء ولم يكن الإنسان لابساً لغير المأكول، كما لو لبس لباسين وفي الأثناء نزع أحدهما، ثمّ بعد النزع التفت أنّه من غير المأكول، فبالنّسبة لما مضى يشمله حديث لا تعاد، ويصح، وبالنسبة للباقي لا إشكال، فتنقلب الصحّة الظاهريّة واقعيّة.

نعم لو انكشف الخلاف في الأثناء، وهو لابس لهذا الثوب ولم يكن قد نزعه بعد، فحديث لا تعاد لا يشمل المقام، لأنّه إنّما يشمل فعلاً قد مضى وتحقّق غفلة ولا يشمل الحالة الفعليّة مع الالتفات، فلا تصح الصلاة في هذا النص.

وحاصل الكلام: أنّ المانعيّة مانعيّة واقعيّة ترتفع إذا كان المكلّف معذوراً لنسيان أو جهل عذري، فجواز الدخول في الصلاة جواز ظاهري باعتبار الشروع مع الاحتمال، فيحتاج إلى دليل يدلّ على جواز الدخول، وهذا الجواز تبدّل بالواقعي على تقدير عدم الانكشاف إلا بعد النزع.

وهذا هو مقتضى الجمع بين الأدلّة الأوّليّة وحديث لا تعاد.

ومن هنا يظهر أنّه بناءً على كِلا التقديرين من الشرطيّة والمانعيّة بعد ما كان الأمران واقعيين لا يجوز للمكلّف الدخول في العمل إلاّ وهو محرِز للصحّة بوجه من الوجوه، فلا أثر للقول بالشرطيّة أو المانعيّة هنا.

وما يقال: من أنّه بناء على المانعيّة لا نحتاج لإجراء الأصل لقاعدة المقتضي والمانع الثابتة ببناء العقلاء، فإنّهم مع إحراز المقتضي والشكّ في المانع لا يعتنون بالمانع.

فهذا فيه: أنّ هذه القاعدة لم تثبت، إذ لم يثبت بناؤهم على ذلك، ولو ثبتت فهي مختصّة بموارد المقتضى والمانع الحقيقي وهو أجزاء العلّة، وأمّا فيما نحن فيه فهذا لا يسمّى شرطاً ولا مانعاً بحسب الحقيقة، بل هو اصطلاحٌ منّا عبّرنا به عنه، والمراد هنا بالشروط القيود الوجوديّة وبالمانع القيود العدميّة الدخيلة في المأمور به، وليس المراد كالشرط والمانع في العلل الحقيقيّة، لأنّ الصلاة مثلاً فعل من أفعال المكلّف علّته إرادة المكلّف ونحوها، فلا مقتضي له حقيقي، كما لا مانع عنه حقيقي.

نعم الغالب في باب الموانع سبق المانع بالعدم، فيحرز عدمه دائماً بالأصل وهذا ليس معناه عدم الاحتياج للأصل بل نحتاج إليه ولكن الشرط غالباً يكون محرزاً بالأصل.

ثمّ إنّه لا يفرق في البحث في مسألة اللباس المشكوك بين جميع الموارد فيشمل الشكّ في كونه حريراً أو ذهباً أو مأكولاً، إلا أن يفرق بينهما باستفادة الشرطيّة في المأكول والمانعيّة في غيره مثلاً.

كما أنّه لا يفرّق في عموم البحث بين أن يكون دليل المانعيّة لفظيّاً كما في دليل مانعيّة الحرير أو لبيّاً ثبت من العقل كما في إباحة اللباس، حيث أنّها من موارد التقيّد العقلي، لأنّ دليل وجوب الستر يتقيّد بغير المحرّم عقلاً حيث أنّه لا يمكن أن يجمع الأمر بالتستّر به مع النهي عنه، فهذا أيضاً يدخل في محل الكلام إذا شكّ في إباحة لباس ويشمله حكم اللباس المشكوك.

ودعوى: أنّه لا يتمسّك بالإطلاق في موارد التخصيص، إذا كانت الشبهة موضوعيّة كما ذكر صاحب الكفاية، واستثنى من الشبهات المصداقيّة التخصيص اللبّي، لأنّ التخصيص حيث أنّه عقلي يختصّ بموارد القطع بالتخصيص وفي غيره يقطع بعدم التخصيص، فلا يكون المقام من محل الكلام، لعدم القطع بالتخصيص، بل

يتمسّك بالإطلاق فلا يدخل في مسألة اللباس المشكوك.

هذه الدعوى قد تعرّضنا لها في الأصول وأنّها غير تامّة: لأنّ التخصيص العقلي يكشف عن تقييد المأمور به في مقام الثبوت والواقع لا في مقام الإثبات، فهو تخصيص يقيني وعقلي في مرحلة الثبوت وإن كان مشكوكاً فيه في مرحلة التطبيق الخارجي، فبعد العلم بأنّ المباح قيد للساتر في الصلاة إذا شككنا في إباحة اللباس لا يمكن التمسّك بالإطلاق، بل نتمسّك بالأصل الذي ينقّح في مسألة اللباس المشكوك.

نعم إذا كان التقييد من جهة المزاحمة لا من جهة المعارضة، لا نحتاج إلى الأصل، لأنّه مع الشكّ لا يكون أحد المتزاحمين واصلاً، فإذا كان أهمّ لا يكون مزاحماً للآخر لأنّه غير واصل.

<[if!supportFootnotes]!>

<[endif]!>

الهوامش

1. ولا يقال له: إفعل، لاستحالة تكليف الناسي، فإذا لم يجب عليه الفعل فماذا يعيد، لذلك يصح أن يقال له: لاتعاد الصلاة، فيشمله الحديث لأنه لم يجب عليه شيء حتى يعيده. وأما الجاهل فيقال له: إفعل، ولا يقال له: أعد، لأنه لم يفعل الواجب حتى يقال له: أعد فإذا لم يفعل يجب عليه أن يفعل، فلا يقال له: لا تعاد كما لايقال له: أعد.
2. يعني في اثناء العمل حيث لم يكن قد أتى بالعمل، فتبقى المانعية واقعية والصحة ظاهرية، فإذا أتى بالعمل والتفت خرج عن المانعية الواقعية بحديث (لاتعاد).

هل المعتبر في اللباس كونه من مأكول اللحم أو أن غير المأكول مانع أو أن المعتبر هو كلا — الأمرين / وتحقيق الحال

هل المعتبر في اللباس كونه من مأكول اللحم أو أن غير المأكول مانع أو أن المعتبر هو كلا الأمرين

إذا عرفت هذه المقدّمات: فلا بدّ من التكلّم في أنّ مثل غير المأكول هل أنّ اعتباره في الصلاة من باب الشرطيّة، بمعنى أنّه يشترط في اللباس مثلاً أن يكون من المأكول، أو من باب المانعيّة، بمعنى أنّ غير المأكول مانع، أو أنّ المعتبر كِلا الأمرين، بمعنى شرطيّة أحد الضدّين ومانعيّة الآخر كما التزم به صاحب الجواهر في خصوص اللباس.

وقد ذهب جماعة إلى الشرطيّة لذيل قوله (عليه السلام) في موثّقة ابن بكير: (لا يقبل الله تلك الصلاة حتّى يصليّها في غيره ممّا أحلّ الله أكله)، ولقوله في رواية ابن أبي حمزة: (قلت أوَ ليسَ الذكي ما ذكّي بالحديد؟ قال بلى إذا كان ممّا يؤكل لحمه).

فإنّ الثانية واضحة في شرطيّة المأكول، وسيأتي الكلام فيها، والأولى ظاهرة في ذلك، حيث اعتبر في الصلاة أن تقع في غير ما لا يؤكل.

وظاهر هذا الكلام شرطيّة ما يؤكل، لإناطة القبول بحليّة الأكل، والمراد بالقبول الإجزاء، وبالإناطة الشرطيّة المذكورة، وعليه فالنهي عمّا لا يؤكل نهي عرضيّ.

وكذلك تُستفاد الشرطيّة من قوله (عليه السلام) في الموثّق المذكور (فإن كان ممّا يؤكل لحمه فالصلاة في وبره إلخ... جائز)، فإنّها أناطت الجواز بكونه محلّل اللحم، والجواز ملازم للصحّة.

وكذلك استفادة الشرطيّة من النهي عن الصلاة في غير المأكول، فإنّ المفهوم منه عرفاً تقييد الصلاة المأخوذة في موضوع الأمر بكونها في مأكول اللحم إذا صلّى في حيوان كما ادعّي ذلك في مثل قوله: أكرم العالم ولا تكرم الفاسق، حيث قيل أن المفهوم منه عرفاً كون موضوع وجوب الإكرام العالم العادل.

ويستدلّ للشرطيّة برواية تحف العقول وستأتي.

وقيل بالمانعيّة ولعلّه هو المعروف بين المتأخرّين، ويمكن استفادتها أيضاً من أمور:

منها: صدر موثّقة ابن بكير: (إنّ الصلاة في وبر كلّ شيء حرام أكله فالصلاة في وبره... فاسِد إلخ)، فإنّه ظاهر في إناطة الفساد بحرمة الأكل التي هي عين إناطة العدم بالوجود التي هي من لوازم المانعيّة، فإنّ المانع ما يلزم من وجوده العدم، وعلى هذا يكون الأمر بالصلاة في محلّل الأكل عرضيّاً.

ومنها: تعليل جواز الصلاة في السنجاب بأنّه دابّة لا تأكل اللحم، فإنّ الظاهر أنّ المراد منه أنّه ليس من السباع فيكون من قبيل تعليل الصحّة بالعدم الذي هو من لوازم المانعيّة كتعليل الفساد بالوجود.

ومنها: الأخبار الخاصّة الناهية عن الصلاة في الثعالب والأرانب والسمور والسباع وغير ذلك.

ومنها: ما في رواية إبراهيم الهمداني الواردة فيما يسقط على الثوب من وبر وشعر ما لا يؤكل لحمه حيث قال: (لا تجوز الصلاة فيه) فإنّ الظاهر ممّا لا يؤكل ما يحرم أكله، فترتب عدم الصلاة على حرمة الأكل من قبيل ترتب عدم الممنوع على وجود المانع.

ودعوى: أنّ ما لا يؤكل هو ما لا يحلّ لحمه، فترتب عدم الصلاة عليه، من قبيل ترتب العدم على العدم الذي هو من لوازم شرطيّة الوجود.

مدفوعة: بأنّ مقتضى تسلّط النفي على نفس الأكل كون الأكل ممنوعاً محرّماً، ولذا استفيد التحريم من الجمل المنفيّة الواردة في مقام الإنشاء مثل لا تقوم ولا تقعد، وكما لا يصح الحمل فيها على معنى لا يحل أن يقوم ولا يحل أن يقعد، لا يصح التقدير هنا أيضاً.

ومنها: خبر أنس بن محمد: (لا تصلّ فيما لا تشرب لبنه ولا يؤكل لحمه) بنفس التقريب.

وخبر محمد بن إسماعيل: (لا تجوز الصلاة في شعر ووبر ما لا يؤكل لحمه لأنّ أكثرها مسوخ) بل هو صريح في المانعيّة، لأنّه من تعليل العدم بالوجود.

تحقيق الحال

ولا بدّ من التكلّم في تحقيق الحال: فنقول:

أمّا دعوى الجمع بين الأمرين فهو مستحيل، وهو من فروع امتناع الجمع بين الضدّين، وهو غير ممكن لا في التكوينيّات ولا في التشريعيّات.

أمّا التكوينيّات: فلأنّ مناط شرطيّة الشرط وكونه من أجزاء العلّة هو توقّف تماميّة تأثير المقتضي في مقتضاه عليه، ومناط مانعيّة المانع هو مزاحمته لذلك التأثير، فلا يكون للشرط أثر إلاّ بعد وجود المقتضى، وإلاّ يستند العدم إلى عدم المقتضى ووجوده لا يؤثّر، ولا يكون للمانع أثر إلاّ بعد وجود المقتضي والشرط، إذ مع فقدهما فلا

يمكن أن يتّصف الشيء بالمانعيّة الفعليّة، لأنّه ليس هناك شيء يزاحمه ويدافعه في تأثيره، ولذا عدّ عدم المانع من أجزاء العلّة، لا لأنّه يؤثّر الأثر، فإنّه أمر عدمي لا يترشّح منه الوجود بل لأنّ المانع يقتضي وجوداً آخر مضاداً لِما يقتضيه المقتضي، فكان وجود أثر ذلك المقتضي مشروطاً بعدم هذا المانع.

والحاصل: أنّه لا يمكن أن يستند عدم الأثر في صورة عدم المقتضي إلى وجود المانع لعدم اتّصافه بالمانعيّة الفعليّة.

إذا عرفت هذا نقول: لو كان هناك ضدّان كالطهارة والنجاسة مثلاً، فلا يمكن أن يكون أحدهما شرطاً والآخر مانعاً، فإنّ ما نفرضه شرطاً إمّا أنّ يكون موجوداً أو معدوماً، فإذا كان موجوداً فالآخر يستحيل وجوده، لأنّه ضدّه فكيف يتّصف بالمانعيّة؟ وإذا كان معدوماً فعدم المعلول يستند إلى عدم شرطه لا إلى الضدّ الآخر، لِما عرفت من أنّه لا يتّصف بالمانعيّة الفعليّة إلا بعد وجود مقتضيه وشرطه.

وعلى هذا فلا يمكن أن يكون محلّل الأكل شرطاً ومحرّمه مانعاً، هذا ما استفدناه من كلمات المحقّق النائيني وقرّبه السيّد الأستاذ في التكوينيّات.

وأمّا في التشريعيّات: فقد تكرّر أنّه لا تأثير ولا اقتضاء فيها، إلاّ أنّنا نعبّر عن القيود الوجوديّة بالشرائط، والقيود العدميّة بالموانع، فالتعبير بالشرائط والموانع اصطلاح، فهل مع هذا يمكن أن يؤخذ أحد الضدّين باعتبار التقيّد بوجوده شرطاً في المأمور به والآخر باعتبار التقيّد بعدمه مانعاً كالطهارة والنجاسة مثلاً بالنسبة إلى الصلاة أو لا؟

الصحيح: أنّه لا يصح أيضاً كما اختاره المحقّق النائيني والسيّد الأستاذ وذلك للزوم اللغويّة، حيث أنّه إذا اعتبر أحدهما شرطاً فالآخر بما أنّه غير قابل للوجود فاعتبار عدمه الذي هو معنى المانعيّة لغو، وأمّا إذا اعتبر أحدهما مانعاً فاعتبار الشرطيّة للآخر لا لغويّة فيه بعدما كان يمكن التخلّي عنه إلى الثالث، فاللغويّة من طرف واحد.

هذا في الضدّين اللذَين لهما ثالث.

وأمّا ما لا ثالث لهما، فبما أنّ بين اعتباريهما ملازمة فاللغويّة تكون من الطرفين، يعني يمكنه أن يعتبر أحدهما شرطاً أو مانعاً ويكون اعتبار الآخر شرطاً أو مانعاً لغواً، بخلاف ما لهما ثالث، فإنّ اللغويّة من طرف اعتبار الآخر مانعاً فقط، وأمّا اعتبار أحدهما شرطاً فليس فيه لغويّة، لأنّه حيث يمكنه التخلّي عنهما واعتبار أمر ثالث، وحيث أنّ اعتبار المانعيّة لأحدهما لا يلازم اعتبار الشرطيّة للثاني لوجود الثالث لهما على الفرض، فاعتبار الشرطيّة لا لغويّة فيه في فرض من الفروض، هذا مضافاً إلى ما ذكره المحقّق النائيني من استحالة اجتماع الملاكين على مذهب العدليّة.

فإذا عرفت هذا نتكلّم في أصل المسألة: وأنّه هل المستفاد هو الشرطيّة أو المانعيّة؟ أو يفصل بين الساتر فيقال فيه بالشرطيّة وبين غيره فيقال بالمانعيّة؟ وجوه..

وقبل التكلّم فيما هو الصحيح من هذه الاحتمالات ينبغي أن يُعلم أنّ الأجزاء والشرائط يتّحدان من جهة ويختلفان من جهة.

فالأجزاء يتركّب منها المركّب، كل جزء هو بنفسه ومن حيث هو جزء، وبشرط الانضمام هو غير المركّب، ولذا تكون الأجزاء متعلّقة للأمر النفسي المتعلّق بالمركّب.

وأمّا الشرائط فهي دخيلة ولكن ليست متعلّقة للأمر، لأنّ الواجب هو التقيّد بها لا نفسها، فهي معتبرة تقيّداً لا قيداً فهذا هو الفرق بينهما، ومنه يظهر أنّه لا بدّ في الشرط من كونه أمراً اختياريّاً، فيتعلّق الأمر بالفعل المقيّد بهذا الشرط، وإن لم يتعلّق به نفسه.

ولذا كان التعبير بالقبلة شرط ونحو ذلك فيه نحو من المسامحة، فإنّ الشرط هو الاستقبال أي تقيّد الصلاة بالاستقبال، وإنّما يعبّر بمتعلّق الشرط، لأنّ نفس الشرط لا بدّ من كونه اختياريّاً كالأجزاء، فليس الفرق بينهما من حيث الاختياريّة وعدمها بل كِلاهما اختياري.

بل فيما ذكرناه وفي محلّ الكلام إذا اعتبرنا الشرطيّة يعني أنّ المعتبر أمر وجودي، فلا فرق بين أن يقال: أنّ المعتبر هو وقوع الصلاة فيما أحلّ الله أكله أو فيما لم يحرّم أكله.

كما أنّه إذا قلنا بالمانعيّة وأنّ المعتبر أمر عدمي فلا فرق بين أن يقال: أنّ المعتبر عدم وقوع الصلاة فيما حرّم الله أو عدم وقوعها فيما لم يجعله الله حلالاً.

والوجه في ذلك: ما عرفت من أنّ الحليّة والحرمة ليست هي الشرط حتى يقال بالشرطيّة على تقدير وبالمانعيّة على تقدير من التقادير المتقدّمة، فإنّ الحليّة والحرمة أو عدم الحليّة كلّها متعلّقات الشرط المعتبر لا نفسه، فلا فرق من هذه الجهة، بل المدار على أن يكون المعتبر أمراً وجوديّاً، فيكون من الشرائط مهما كان متعلّقه، أو أمراً عدميّاً فيكون من الموانع مهما كان متعلّقه.

وبه يظهر بطلان ما أفاده بعض الأساطين.

فيما هو المستفاد من الروايات ، والكلام في موثقة ابن بكير

إذا عرفت هذا: يقع الكلام فيما هو المستفاد من الروايات

فنقول:

إنّ أكثر الروايات المتقدّمة في تحريم الصلاة فيما لا يؤكل لحمه مشتملة على النهي، فالمعتبر فيها أمر عدمي وليس في شيء منها اعتبار أمر وجودي، فلا وجه لدعوى استفادة الشرطيّة منها.

وأمّا ما ذكر لاستفادة الشرطيّة من ذيل موثّقة ابن بكير، فقد ذكر المحقّق النائيني: (أنّه لا يتم، وذلك لأنّ قوله (صلى الله عليه وآله): (لا يقبل الله تلك الصلاة إلخ..) لم يورد جملة ابتدائيّة لبيان ما اعتبر في الصلاة كي تستظهر الشرطيّة، وإنّما هو من تتمّة الحكم السابق وخبر عن المبتدأ الأوّل، وحكم عليه بعدم القبول بعد الحكم على بالفساد للاشتمال على تلك الخصوصيّة، فيدل على استناد الحكم بالفساد وعدم القبول إلى تلك الخصوصيّة، وحينئذٍ فقوله (عليه السلام): (ممّا أحلّ الله) في قوله (حتى يصلّي في غيره ممّا أحلّ الله) يدور أمره بين أن يكون بياناً لأحد أفراد ذلك الغير، فيكون المعتبر في غير ما حرّم الله هو أمر عدمي أو تقييداً له، فيكون المعتبر الصلاة فيما أحلّ الله وهو أمر وجودي، والأوّل أظهر ولو بمعونة صدر الكلام وسوقه ومعهوديّة صحّة الصلاة في القطن والكتّان ونحوهما عند الراوي وغيرها ممّا لا يؤكل غير الحيوان.

وإن أبيت إلاّ عن ظهور الذيل في الشرطيّة يعارضه صدرها، لأنّه ظاهر في أنّ الفساد مستند إلى وقوعها فيما حرّم الله فهي ظاهرة في المانعيّة، فيقع التعارض من سوء تعبير ابن بكير، حيث نقل بالمعنى فتسقط الرواية، وبقيّة الروايات دالّة على المانعيّة بلا معارض) انتهى.

إلاّ أنّه يمكن أن يقال: بأنّه لا تعارض بين الصدر والذيل، بل يحمل الصدر على غير الساتر من اللباس أو المحمول، ويحمل الذيل على الساتر، فيفصّل حينئذٍ ويقال بالمانعيّة في غير الساتر وبالشرطيّة في الساتر، أمّا الذيل فهو في المانعيّة في الساتر بلا إشكال لقوله: (لا يقبل الله تلك الصلاة حتى يصلّيها في غيره إلخ)، أي لا بدّ من أن يكون له ساتر ممّا أحلّ الله، ومعلوم أنّ الصلاة ليست مشروطة بغير الساتر، وأمّا بالنسبة لغير الساتر فبما أنّ المأمور به غير مقيّد بوجوده، فلا يمكن اشتراطه ولا يحتمل فيه كونه شرطاً، فلا يحتمل فيه إلاّ المانعيّة.

وتوهّم: أن غير السائر شرط على تقدير وجوده وإن لم يكن أصل وجوده معتبراً، ولكن إذا وجد يعتبر كونه مما أحل الله.

هذا التوهم لا وجه له: لأنه لو فرضنا أن مع المصلّي محمولاً أو ملبوساً غير ساتر فهذا المحمول إما أن يكون من المأكول أو من غير المأكول، فإن كان من المأكول فلا معنى لأن يقال: إن كان عليك شيء من المأكول يعتبر أن يكون من المأكول، وإن كان من غير المأكول فاعتبار كونه من المأكول حينئذٍ محال، فلا يصح أن يقال إن كان عليك شيء من غير المأكول يعتبر أن يكون من المأكول، وعلى هذا ترجع الموثقة إلى اعتبار الشرطية في موضوع، واعتبار المانعية في موضوع آخر، فيرتفع التعارض وهذا أمر ممكن.

فلا يتم إشكال المحقق النائيني، هذا كله بحسب ظاهر الرواية.

ولكن دقيق النظر يقضي بأن الذيل أيضاً لا يستفاد منه الشرطية بل هو ظاهر في المانعية أيضاً.

والوجه في ذلك أن قوله (عليه السلام) لا يقبل الله تلك الصلاة، قد أشار بتلك للصلاة التي فرض أنها واقعة فيما حرم الله، فإنها غير مقبولة لأن الصلاة الشخصية التي وقعت في المذكورات مما لا يحل أكله ليس عدم قبولها مُغَيّاً بأن يصلي فيما أحل الله أكله، بل حتى لو صلاها في غيره مما أحل الله أكله، لو فرض إمكان ذلك فتلك الصلاة غير قابلة للقبول، فبعد إلغاء خصوصية تلك الصلاة يتردد أمر المشار إليه بين أمور:

الأول: الإشارة إلى طبيعي الصلاة التي فرضها الله بلا قيد.

الثاني: أن يراد أنواع الصلوات كالظهر والعصر، يعني نوع الصلاة التي صلاها أي نوع صلاة الظهر مثلاً لا يقبلها الله حتى يصلي ظهراً في غيرها مما أحل الله.

الثالث: أن يراد الإشارة إلى الطبيعي الواقع في أجزاء الحيوان غير المأكول حتى يصلي تلك الطبيعة الواقعة في هذا في غيره مما أحل الله.

فإن أريد الأول والثاني، فاستفادة الشرطية ظاهرة، لأن طبيعي الصلاة أو نوع الصلاة التي صلاها لا يقبلها الله حتى يصليها في غيره، وهذا واضح في الشرطية.

إلا أنه لا قرينة في الرواية على أن المشار إليه هو أحد هذين، بل الظاهر أن المشار إليه هو الطبيعي المفروض وجوده، وحيث أن هذا لا يمكن لما عرفت، فلا بد من إلغاء خصوصية فرض وجوده، فيكون المشار إليه هو الصلاة الواقعة بلا خصوصية وقوعها.

وهذا لا يستفاد منه الشرطية، لأن الصلاة الواقعة في أجزاء الحيوان لا تخلو إما أن تقع في المأكول أو في غيره، فإن كانت في غير المأكول فهي فاسدة لا يقبلها الله، فينحصر وقوعها في القسم الآخر وهو المأكول.

فالوقوع في المأكول المستفاد من الرواية إنما هو بالحصر لا لأنه شرط، يعني لما كانت لا تقبل في غير المأكول، فلا بد من وقوعها في المأكول، إذ لا شق ثالث في فرض كون الملبوس من أجزاء الحيوان كما هو المفروض في الرواية.

ويؤكد ما ذكرناه ما في ذيل الموثّقة: (وإن كان غير ذلك مما قد نهيت عنه، فالصلاة في كل شيء منه فاسد)، فإنه يدل على أن الفساد مستند لوقوع الصلاة فيما لا يؤكل، لا لعدم الوقوع فيما يؤكل فتدل على المانعيّة.

ومنه يعلم عدم صحة الاستدلال بقوله في الذيل، (فإن كان مما يؤكل) لأن الظاهر أنه قد سيق تمهيداً لبيان اعتبار التذكية، فيكون شرطاً لإناطة الجواز بالتذكية لا شرطاً للجواز، وهو أجنبي عن الشرطية.

والحاصل: أنّ الموثّقة لا يستفاد منها الشرطيّة بوجه.

وأمّا الاستدلال للشرطيّة برواية علي بن أبي حمزة قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) وأبا الحسن (عليه السلام) عن لباس الفراء والصلاة فيها؟ فقال: لا تصلّ فيها إلاّ ما كان منه ذكيّاً، قلت: أوَليس الذكي ممّا ذكّي بالحديد قال: بلى إذا كان ممّا يؤكل لحمه، قلت: وما لا يؤكل لحمه من غير الغنم، قال: لا بأس بالسنجاب فإنّه دابة لا تأكل اللحم وليس هو ممّا نهى عنه رسول الله (صلى الله عليه وآله) إذ نهى عن كل ذي ناب ومخلب)[1].

بدعوى: أنّ قوله (بلى) ناظر إلى الصلاة فقط، فيكون شرط الصلاة وقوعها فيما يؤكل إذا كان من أجزاء الحيوان، فإنّ التذكية لا تقع على ما يؤكل فقط، فجوابه (عليه السلام) (بلى إذا كان ممّا يؤكل) ناظر للصلاة.

ولكن هذا الاستدلال لا يتمّ، لأنّ الراوي فرض الصلاة في الفراء وهي على قسمين: مأكول وغير مأكول فيما إذا كانت مذكّاة، إذ في فرض عدم التذكية لا تجوز الصلاة مأكولاً كان أم غيره، وأمّا المذكّى، فإن كان ممّا لا يؤكل فالصلاة فيه فاسدة.

فإذا كانت الصلاة في غير المأكول فاسدة بمقتضى الموثّقة، فجواز الصلاة يكون مشروطاً بما إذا وقعت في المأكول بعد فرض أنّه يصلّي في الفراء، لا بمعنى أنّ المأكول شرط، بل لأنّ ما لا يؤكل مانع، وبما أنّه لا شقّ ثالث فالصحّة تتوقّف على عدم المانع، وهذا لا يكون إلاّ بالصلاة فيما لا يؤكل.

ويؤكّد هذا ذيل الرواية في السنجاب، فإنّه يدل على أنّ العبرة في المنع بما فيه نهي، فما لم يكن فيه نهي فهو ليس بمانع، فيستفاد من هذا الذيل أنّ الفساد مستند إلى ما نهي عنه، وبالملازمة تكون الصحّة ملازمة للوقوع فيما يؤكل.

هذا مضافاً إلى أنّ الرواية ضعيفة السند بعبد الله بن إسحاق العلوي فإنّه مجهول، وبمحمّد بن سليمان الديلمي فإنّه ضعّفه النجاشي، وبعلي بن أبي حمزة البطائني، فإن الصحيح أنّه ضعيف.

وممّا يستدلّ به للشرطيّة رواية تحف العقول عن الصادق (عليه السلام) في حديثٍ قال: (.. وكلّ شيء يحلّ لحمه فلا بأس بلبس جلده الذكي منه وصوفه وشعره..).

بدعوى: أنّه أخذ فيها العنوان الوجودي فتدلّ على الشرطيّة.

إلاّ أنّ هذه الرواية ضعيفة السند لأنّ الحسن بن علي بن شعبة وإن كان جليل القدر إلاّ أنّ رواياته مراسيل ولا حجيّة فيها بالنسبة إلينا.

وهي لا تدلّ أيضاً، لأنّ الجواز فيها ثبت في لبس المأكول مطلقاً في الصلاة وغيرها، ولا علاقة لهذا بكونه شرطاً في تعلّق الأمر به، ولا أمر هنا ليكون التقيد بالشرط واجباً، بل الموجود عدم البأس بلبسه، أمّا أنّه لماذا لم يكن بلبسه بأس، فهل لأنّه شرط أو لأنّ غيره مانع، فلا دلالة في الرواية على شيء من ذلك.

وأمّا ما تضمّن النهي عن الصلاة في غير المأكول، فإنّه على المانعيّة أدلّ، والبيان الذي قرب دلالته على الشرطيّة غير تام كما هو محرّر في مبحث العام والخاص.

ومن جميع ما ذكرنا فالمتيقّن هو القول بالمانعيّة.

<[if!supportFootnotes]!>

<[endif]!>

الهوامش

1 الوسائل م 3 لباس المصلي ص 252 ح 3.

في بيان الأصل العملي : على القول بالشرطية وعلى القول بالمانعية

بقي ها هنا شيء:

وهو أنّه إن قلنا بالشرطيّة فالمورد مجرى للاشتغال، لأنّ الأمر بالصلاة المقيّدة معلوم، فلا بدّ من إحراز القيد.

وأمّا لو قلنا بالمانعيّة، فبما أنّ القيد عدمي، يمكن التمسّك بالأصل لنفيه.

هذا هو المعروف، فبناءً على هذا إذا أحرزت الشرطيّة أو المانعيّة فلا إشكال، وأمّا إذا لم نستفد من الروايات شيئاً ولم ندرِ أنّ الصحيح هل هو الشرطيّة أو المانعيّة، فالأصل ماذا يقتضي، فهل يقتضي ترتيب آثار المانعيّة حتّى تثبت الشرطيّة أو العكس؟

ذكر المحقّق النائيني: أنّا نرجع للبراءة، لأنّ الشرطيّة فيها كلفة زائدة ونتيجتها عدم البراءة عند الشكّ، فإذا شككنا في أنّ المجعول هل هو الشرطيّة أو المانعيّة نرجع للبراءة، للشكّ في الكلفة الزائدة، فالنتيجة نتيجة المانعيّة.

ولكن يمكن المناقشة فيه: لأن الشرطيّة والمانعيّة كلاهما حكم شرعي مجعول يوجب ضيقاً للمكلف في نفسه، فالشكّ في كلٍّ منهما يقتضي أن الأصل عدم جعله.

ولكنّ العلم الإجمالي يجعل أحدهما مانع عن الرجوع إلى الأصل في كل منهما، لأنّ احتمال كل منهما طرف للعلم الإجمالي، فلا يمكن الرجوع إلى الأصل بالنسبة لنفي المجعول، وهو واضح للعلم الإجمالي المانع من الأصول.

واعتبار الشرطيّة والمانعيّة اعتباران متضادان وليس أحدهما قدراً متيقناً بالنسبة للآخر، فلا أقل وأكثر لتجري البراءة ولا غير ذلك، فلا يمكن الرجوع للبراءة، لا فيهما معاً للعلم بالمخالفة القطعيّة ولا في أحدهما لعدم المرجح.

وأمّا الكلفة في الشرطيّة فواضح البطلان، لأنّها لا تزيد على اعتبار المانعيّة، نعم نتيجتها حكم العقل بالاشتغال، وهذه كلفة عقليّة بعد اعتبار الشرطيّة الشرعيّة لهما، وهذا لا دخل له في المجعول الشرعي، بل هما بالنسبة للمجعول الشرعي سيّان، فلا محالة يكون احتمال الشرطيّة كافياً في عدم حكم العقل بجواز الاكتفاء بالمشكوك فيه، إذ نحتمل أن يكون وقوع الصلاة فيما يؤكل لحمه معتبراً شرطاً، والمفروض أنّ هذا الاحتمال لا دافع له، فيكون الشكّ شكّاً في الامتثال وفي المحصّل، لأنّ الشكّ في الشرطيّة والمانعيّة يلازم الشكّ في أنّ ما وقع خارجاً هل وقع امتثالاً أم لا؟ فمقتضى الأصل الاشتغال حتى يحرز المانعيّة.

محتملات العناوين الواردة في الروايات

ثمّ إنّ الروايات الواردة في المقام بعناوينها فيها محتملات:

الأوّل: أن يكون عنوان التحريم أو محلّل الأكل معرفاً إلى العناوين الذاتيّة للحيوان أي عنوان الأرنب ونحوه، فالموضوع هو نفس هذه العناوين لا نفس عنوان ما حرّم الله أكله فيكون الحكمان في مرتبة واحدة.

الثاني: أن يكون نفس حرمة الأكل هي موضوع لعدم جواز الصلاة، فيكون الحكمان وهما محرّم الأكل وعدم جواز الصلاة مرتبتين: أحدهما مأخوذ من موضوع الآخر، فالأسد لا يجوز ولكن لا بما هو أسد بل بوصف أنّه محرّم الأكل، فحرمة الأكل موضوع لعدم جواز الصلاة.

ثمّ إنّه على الثاني: أي لو قلنا بأنّ الموضوع الحرمة أو الحليّة، فهل المراد بها الحرمة الفعليّة المختلفة باختلاف الأشخاص، فيختلف الحكم بالنسبة للصلاة باختلاف حالات المكلّفين من الاضطرار وغيره، أو الحرمة الثابتة للحيوان في ذاته أي الطبيعة الشأنيّة التي لا تختلف باختلاف الأشخاص؟

وعلى الثاني: فهل الملاحظ ذات الحيوان بقطع النظر عن العوارض، أو الملاحظ ذات الحيوان بقطع النظر عن العوارض، أو الملاحظ مطلق الحليّة والحرمة الشأنيّة ولو بالنظر للعوارض، كالغنم الموطوء، فإنّه محرّم أكله لكن لا بذاته بل بعنوان طارئ؟

وعلى الثاني: فهل يشمل العوارض التي تقبل الزوال كالجلد أو يختصّ بما لا يقبل الزوال، كعنوان الوطي والحيوان الذي شرب لبن الخنزير، فإنّه أيضاً يحرم أكله هو ونسله على ما في الرواية، فإنّ هذه حرمة طبيعيّة، غايته أنّها عارضة.

ثمّ إنّ هذه العناوين على قسمين:

منها: غير قابلة للزوال كالموطوء.

ومنها: قابلة للزوال كالجلاّل بالإستبراء.

أمّا احتمال كون المانعيّة لذوات الحيوانات وكون عنوان محرّم الأكل معرّفاً لتلك الذوات فموضوع الأثر هو ذوات الحيوانات.

هذا الاحتمال بعيد وخلاف الظاهر، لأنّ الظاهر من الروايات أنّ محرّم الأكل بعنوان كونه محرّم الأكل مأخوذ من موضوع الحكم لا بعنوان أنّه أسد، لأنّ ظاهر هذا العنوان أنّ له دخلاً في ثبوت الحكم للموضوع.

وأمّا مثل رواية علي بن أبي حمزة، الظاهر منها أنّ نفس الحيوان مانع بعنوانه فهذه ضعيفة السند كما تقدّم، على أنّها ظاهرة في اختصاص الحرمة بالسباع التي لها ناب ومخلب.

وأمّا غيرها فالموضوع فيها هو السبع لا بما أنّه محرّم، ولو لم تكن رواية علي بن أبي حمزة ضعيفة فلا بدّ من طرحها للقطع بعدم اختصاص الحكم بالسباع، حتى أنّ علي بن أبي حمزة نفسه روى رواية أخرى بعين هذا السند لا تجوّز الصلاة فيما حرّم أكله.

فإذا كان المانع هو عنوان محرّم الأكل، فهل المراد بالحرمة هي الحرمة الفعليّة أو الحرمة الثابتة للحيوان بذاته؟

الصحيح: هو الثاني، لأنّ الحرمة الفعليّة لو كانت هي المأخوذة، فهذه تختلف باختلاف الأزمان والأشخاص وهذا لا يمكن الالتزام به، مضافاً إلى أنّه خلاف ظاهر الرواية.

فإنّ الظاهر منها أنّ حليّة الأكل وعدمها من جهة الإضافة إلى الحيوان لا من الجهات الأخرى كالمغصوب والضرر، وهذا خارج عن العنوان، لأنّ العنوان حرّمة لحم هذا الحيوان، لا حرمة عنوان ينطبق عليه.

بل إنّ كثيراً من الموارد إلاّ ما شذّ، لا يكون هناك حرمة فعليّة للحم الحيوان لخروجه عن محل الابتلاء بانعدام موضوعه أو نحو ذلك، كما هو الغالب من انعدام الحيوان ذي الجلد منذ زمن طويل فلا يصدق على الصوف أنّه صوف لحيوان يحرم أو يحلّ أكله فعلاً.

والحاصل: أنّ المراد ما كان محرّماً بذاته، وعلى هذا التقدير فهل المراد حرمته الطبيعيّة، فلا يشمل المحرّم بالعارض أو بالنظر إلى عوارضه؟

فنقول: لا موجب لدعوى الاختصاص بما كان محرّماً بقطع النظر عن العوارض لمنافاته للإطلاق في قوله (حرام أكله) فإنّ مقتضى هذا الإطلاق أنّ العبرة بصدق كونه ممّا حرّم الله أكله، ولو كان ذلك لعارض، ولا يلتفت إلى سبب التحريم، وعلى هذا فالموطوء أو ما شرب لبن الخنزير لا تجوز الصلاة فيه، لأنّه محرّم الأكل ويصدق عليه هذا العنوان صدقاً حقيقيّاً.

وعلى هذا التقدير: فهل يشمل ما لو كان هذا العنوان قابلاً للزوال أو لا؟

ذكر المحقّق النائيني: الاختصاص بما لا يقبل الزوال، فلا يشمل ما يقبل الزوال كالجلاّل.

وهذا التخصيص لا وجه له: لأنّ موضوع الحكم هو حيوان حرّم الله أكله، وقبول الحرمة للزوال وعدمه أجنبيٌّ عنه، لأنّ الموضوع هو الحيوان الذي حرّم الله أكله، والجلاّل بلا عناية هو حيوان حرّم الله أكله فلا فرق بين ما يزول وغيره.

والغريب من المحقّق النائيني أنّه ذكر أنّ حال الجلل حال الاضطرار في قابليّة الزوال، فلا يكون له دخل مثله، فإنّ هذا قياس مع الفارق، لأنّ الاضطرار يوجب تبدّل الحرمة الفعليّة بالإباحة الشخصيّة في حقّ الشخص المضطر، لا أنّ الحيوان يكون ممّا حرّم الله أكله على كلّ أحد كما هو الحال في الجلاّل فإنّه يوجب التبدّل في مقام الجعل بالنسبة لجميع البشر.

فالتخصيص لا وجه له، وحاله حال ما ذكره هو (قده)، على ما هو المظنون في باب النجاسات من أنّ بول الحيوان وخرءه إذا كان ممّا لا يؤكل يحكم بنجاستهما لقوله (عليه السلام): (اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه).

وهنا عمّم الحكم للجلاّل مع أنّهما من باب واحد، فلو كان ما لا يؤكل لحمه لعارض كالجلل يحكم بنجاستهما، ومقامنا من ذلك القبيل فلماذا يخصّصه!

فيما يجري فيه الأصل : هل هو نفس الحيوان أو نفس الصلاة أو الشخص المصلي

بقي في المقام شيء

وهو أنّ حكم الأصل في مسألة اللباس المشكوك يختلف، فإنّه تارة يراد إجراؤه في نفس الحيوان، وأخرى في اللباس، وثالثة في نفس الصلاة، وأخرى في الشخص المصلّي.

فإن قلنا بأنّ المانعيّة أو الشرطيّة اعتبرت في ناحية الصلاة فلا بدّ من الفرق بين أن يلبس المصلّي هذا اللباس من الأوّل أو في الأثناء.

فإذا لبسه من أوّل الصلاة لا تصحّ الصلاة، لعدم إحراز أنّه من المأكول أو من غيره، ولا حالة سابقة للصلاة، ليجري الأصل، لأنّ المفروض أنّها هي ذات الشرط أو المانع، لأنّها من أوّل وجودها اقترنت بهذا المشكوك، وأمّا إذا لبسه في الأثناء فيحكم بصحّتها، لجريان استصحاب عدم وقوعها، فيما لا يؤكل كما سيأتي.

وأمّا إذا كانت المانعيّة أو الشرطيّة معتبرة من ناحية اللباس، فهذا أيضاً لا حالة سابقة له، بلا فرق بين الأوّل والأثناء، أو أنّه يبتني على العدم الأزلي.

وإذا كانت راجعة للمصلّي يحكم بالصحّة مثلاً من الأوّل وفي الأثناء، لأنّ له حالة سابقة على كِلا التقديرين.

وإن كانت راجعة إلى الحيوان يتوقّف جريان الأصل على كون التحريم ملحوظاً موضوعاً لا طريقاً.

هكذا ذكروا...

والكلام في جريان الأصول على هذه التقادير نتكلّم فيه عند التعرّض لمقتضى الأصل في المسألة، ولمقتضى الأدلّة الاجتهاديّة.

والكلام في المقام: في أنّ المستفاد من الروايات هل هو اعتبار المانعيّة في ناحية الصلاة أو المصلّي أو اللباس أو نفس الحيوان؟

والذي ينبغي أن يقال: أنّ الشرطيّة والمانعيّة كما تقدّم تنتزع من تقيّد المأمور به بقيد وجودي أو عدمي، فهما أمران انتزاعيّان، ولا بدّ من رجوعهما إلى الصلاة لا محالة، إذ لا معنى لأن يُقال: أنّ المصلّي أو اللباس يعتبر فيه كذا، لأنّهما لم يتعلّق بهما أمر، بل هما موضوع للتكلّيف، فالشرطيّة والمانعيّة راجعة للصلاة.

إلاّ أنّ مركز هذا الاشتراط أي شيء؟ هل هو الصلاة، فيقال: الصلاة مقيّدة بأن تقع فيما يؤكل أو لا تقع فيما يحرم أكله؟ أو يقال: الصلاة مقيّدة بأن يكون اللباس كذا أو مقيّدة بأن يكون المصلّي كذا؟

فنقول: قد عرفنا فيما تقدّم من الفرق بين الجزء والشرط أنّ الشرط يجب كونه اختياريّاً كالجزء، ومن هذا يعلم أنّ أمر الاشتراط دائر بين الصلاة والمصلّي، إذ اللباس وكونه ممّا يؤكل أو لا يؤكل غير مقدور للمكلّف فلا يكون هو مركز الاشتراط.

وإن كان يُقال بالمسامحة أنّ اللباس يعتبر فيه كذا، فإذا دار أمره بين الرجوع إلى الصلاة أو المصلّي، فلا بدّ من معرفة أنّه إلى أيّهما يرجع.

فنقول: الصحيح بمقتضى موثّقة سماعة المتقدّمة: (لا تلبسون شيئاً منها تصلّون فيه)، فإنّه نهى عن اللبس في الصلاة، ومقتضى هذا النهي رجوع الشرط إلى المصلّي، أي أنّ الصلاة وجبت مقيّدة بأن لا يلبس المصلّي كذا.

وأمّا موثّقة ابن بكير المتقدّمة فهي وإن كانت ظاهرة في الجملة في الرجوع إلى نفس الصلاة بقوله: (الصلاة في وبر كلّ شيء إلخ.. فاسدة) إلاّ أنّ هذا ظهور بدوي، وعند التدقيق لا بدّ من إرجاعها إلى مدلول موثّقة سُماعة.

وذلك لأنّ لبس ما لا يؤكل فعل من الأفعال التي تصدر من المكلّف، والصلاة أيضاً فعلٌ من أفعاله، فلا معنى لأن تكون الصلاة مقيّدة باللبس، لأنّ أحد الفعلين لا يكون ظرفاً للآخر.

نعم يصح أن يُقال: أنّ الصلاة مقيّدة بأن يكون المصلّي فيما يؤكل، لأنّ المصلّي نفسه لا مانع من أن يكون ظرفه ما يؤكل مثلاً.

هذا حاصل الكلام فيما ينبغي ذكره قبل الشروع في أصل المسألة.

ولا بدّ من التكلّم بعد ذلك فيما هو مقتضى الأدلّة الاجتهاديّة في مسألة اللباس المشكوك، ثمّ التكلّم فيما هو مقتضى الأصول العمليّة.

الكلام في الأدلة الاجتهادية التي استدل بها على جواز الصلاة في اللباس المشكوك

فيقع الكلام في الأدلّة الاجتهاديّة

فقد استدلّ على جواز الصلاة في اللباس المشكوك بأمور:

الدليل الأوّل: ما عن المحقّق القمّي (قده) من أنّ الأدلّة الناهية عن الصلاة فيما لا يؤكل لحمه منصرفة إلى النهي عن الصلاة فيما أحرز أنّه غير مأكول.

ومقتضى ذلك أنّ الصلاة في المشكوك صحيحة واقعاً، لأنّ الإحراز جزء الموضوع، فإذا انتفى الإحراز ارتفع المنع واقعاً، ومعنى ذلك صحّة الصلاة حتّى لو انكشف فيما بعد أنّه من غير المأكول.

وهذه الدعوى قد تقدّم ما فيها: من أنّ الألفاظ موضوعة لمعانيها الواقعيّة لا المعلومة، ولا فرق بين هذا الشرط وبين أدلّة سائر الشرائط والموانع الظاهرة في ثبوت الحكم للموضوعات الواقعيّة.

الدليل الثاني: أنّه يستفاد من العمومات والإطلاقات وجوب التستّر حال الصلاة، وهذه الإطلاقات حجّة لا فيما ثبت تخصيصه، فهي حجّة ما لم تثبت حجّة أخرى على خلافها، تخصّصها أو تقيّدها.

ومن المعلوم أنّ حجيّة المخصّص أو المقيّد بل كل دليل كما تتوقّف على ثبوت الكبرى، كذلك تتوقّف على ثبوت الصغرى، فتخصيص هذه العمومات كما يتوقّف على ثبوت الكبرى وهي ثبوت عدم جواز الصلاة فيما لا يؤكل، كذلك يتوقّف على الصغرى وهي إحراز أنّ هذا الشيء ممّا لا يؤكل، فمع عدم إحراز الصغرى كما في المقام، لا يكون دليل المخصّص حجّة، فيتمسّك بإطلاقات وعمومات وجوب التستّر.

وفيه: أنّ تخصيص العام لا إشكال فيه، ويتعنون بعد التخصّيص بغير عنوان الخاص لا محالة إذ العموم والخصوص لا يجتمعان، فعنوان العام في المقام بعد تخصيصه بغير ما حرم أكله يتقيّد بالساتر من المأكول أو من غير ما حرم أكله، فما يشكّ فيه لم يحرز أنّه عنوان للعام الذي هو المراد بالإرادة الجديّة بعد التخصيص، فالتمسّك بالعام لإثبات حكمه له تمسّك بالعام في الشبهة المصداقيّة، وهو غير صحيح كما هو محرّر في محلّه.

هذا مضافاً إلى توقّف هذا الاستدلال على وجود عموم أو مطلق يدلّ على وجوب الصلاة في كلّ ساتر، والظاهر عدم وجود مثله في الأدلّة.

الدليل الثالث: ما يظهر من كلمات المحقّق القمّي وغيره، وهو أنّ المانعيّة لو كانت ثابتة من غير ناحية النهي كبعض الشرائط الأخرى لأمكن أن يقال: بأنّها ثابتة للوجود الواقعي، وأمّا إذا ثبتت بلسان النهي عن الصلاة فيما لا يؤكل، فالنهي لا يكون فعليّاً إلاّ مع الوصول، فلا يشمل المشكوك، لأنّه لم يكن الموضوع فعليّاً مع الشكّ فلا يشمله النهي، ولا يكون النهي فعليّاً، فإذا لم يكن النهي فعليّاً، لا تكون المانعيّة المنتزعة منه فعليّة، لأنّها تابعة له، وعلى هذا فلا مانع من الصحّة لقصور دليل المانعيّة.

وفيه:

أوّلاً: أنّ الأدلّة لم تنحصر بالنهي عن غير المأكول بل عمدتها موثّقة ابن بكير التي حكم فيها بالفساد ابتداءً بلا نهي ينتزع عنه الفساد، وهذا فعلي حتى مع عدم الوصول، لأنّ المانعيّة واقعيّة ولم تثبت لِما لا يؤكل بوصف أنّه معلوم.

وثانياً: أنّه لو سلّمنا الانحصار بما فيه نهي، فالكلام المذكور لا يتم لأنّه إنّما يسلم لو سلم في النواهي النفسيّة، فإنّ فعليّتها تتوقّف على الوصول، وأمّا النواهي الإرشاديّة فلا نسلّم فيها ذلك كما هو الحال هنا، فإنّ النواهي المذكورة إرشاد إلى المانعيّة فهذه النواهي حينئذٍ بمنزلة الحكم بالفساد ابتداءً بلا توسيط النهي، بل بمجرّد توسيط لفظ، والمانعيّة والشرطيّة وإن كان الصحيح انتزاعهما من التكليف، إلا أنه ليس المراد به انتزاعهما من النهي هنا، لأنّه إرشادي، بل المراد أنّهما منتزعتان من تقيّد المأمور به بقيد وجودي أو عدمي.

وثالثاً: أنّ الدعوى من أصلها باطلة، إذ حتى النواهي النفسيّة لا تتوقّف فعليّتها على الوصول، لأنّ فعليّة الحكم تتبع فعليّة موضوعه إذا لم يكن العلم مأخوذاً في الموضوع، فمع وجود الموضوع يصير الحكم فعليّاً وإلاّ لزم التخلّف.

نعم، العلم دخيل في التنجّز واستحقاق العقاب على المخالفة لا غير، فإنّ التكليف غير الواصل لا يكون منجزاً إلاّ أنّه لا يكون فعليّاً، ولذا كان الاحتياط حسناً، وهذا معناه الفعليّة، لأنّ الاحتياط هو التحفظ على الحكم الواقعي.

فما ذكره لا يتم صغرى لعدم وجود نهي، ولا كبرى لعدم اشتراط النهي بالوصول، لِما ذكرناه، وإن أصرّ عليه صاحب الكفاية في مسألة الاجتماع وبذلك صحّح العبادة في المجمع بدعوى أنّ التحريم حيث لم يصلّ فهو ليس بفعلي، فلا مانع من فعليّة الوجوب.

وهذا غير ممكن، لأنّ الأحكام متضادّة بوجوداتها الواقعيّة سواء علم المكلّف بها أو لم يعلم، فلا يمكن اجتماع الضدّين، ومع وجود الموضوع يكون الحكم فعليّاً وإن لم يعلم به غايته لا يكون منجزاً.

الدليل الرابع: ما دلّ من الروايات على جواز الصلاة في الخزّ الخالص غير المغشوش، فإنّه لولا جواز الصلاة في المشكوك لكانت هذه الروايات مختصّة بالمورد النادر، وهو المورد الذي يعلم فيه بعدم كونه مغشوشاً، إذ شذّ المورد الذي يمكن العلم فيه بكونه خالصاً، فتصبح هذه الروايات لغواً، فلأجل صونها عن اللغويّة بالدلالة الإلتزاميّة

يستكشف منها الجواز في المشكوك من الخزّ، وبعدم القول بالفصل يُقال بالجواز في سائر المشكوكات.

وهذا الدليل أيضاً لا يتم، لأنّ الخزّ كما تقدّم قد يُطلق ويراد به ما كان مصنوعاً من الحرير، وهذا خارج عن محلّ الابتلاء، وقد يُراد به الجلد أو الوبر المأخوذ من الخزّ، ومقتضى إطلاق بعض الروايات وترك الاستفصال الجواز فيهما.

فالجلد لا إشكال في أنّه يمكن تمييزه لو قلنا بجواز الصلاة فيه، وأمّا الوبر فيمكن معرفته وأنّه غير مغشوش إمّا بنفسه إذا كان من أهل المعرفة أو بإخبار الثقة، فمع عدم إحرازه بهذه الطرق يكون مشكوكاً، ولكنّه لا يكون مورد الروايات حينئذٍ من المورد النادر، بل هي ناظرة للموضوع الواقعي وهو كثير.

ولو تنزّلنا وسلّمنا لزوم تخصيصها بالفرد النادر نلتزم بالجواز في المشكوك من الخزّ، فنلتزم بخروج الخزّ المشكوك عن عدم الجواز كما التزمنا بخروج أصل الخزّ عمّا دلّ على الحرمة فيما لا يؤكل، وأمّا غير موارد الخزّ المشكوكة فلا دليل على الجواز فيها.

هذا حاصل الكلام في الأدلّة الاجتهاديّة.

وتلخّص: أنّه لا دليل اجتهادي على جواز الصلاة في اللباس المشكوك.

الكلام في الأصول العملية الحكمية — / أصلة الإباحة / أصالة الطهارة / — الاستصحاب

ويقع الكلام في الأصول العملية الحكمية

فنتكلّم أوّلاً في الأصل الموضوعي الحاكم على البراءة أو الاشتغال، وهو أمور:

منها: أصالة الإباحة

فإنّ الحيوان ذي الجلد المشكوك، نشكّ في أنّه كان محلّل الأكل أو محرّمه، فتجري أصالة الحل في الحيوان، فإذا حلّ لحمه يحرز الأكل، ويحكم على أصل البراءة أو الاشتغال.

وقد يُقال: بأنّ هذا الأصل لا يجري لأنّ الحيوان غالباً خارج عن محلّ الابتلاء بانعدامه أو نحو ذلك، ولا بدّ في جريان الأصول من كون مجراها محلاً للابتلاء.

وهذا الإشكال لا يتم، لأنّه ليس معنى ذلك أنّ مجرى الأصل لا بدّ أن يكون محلاً للابتلاء، بل معناه أنّه لا بدّ من أن يكون له أثر في محل الابتلاء، لأنّه أصل عملي، فلا بدّ من تطبيق عمل على طبقه حتى لا يكون لغواً، لا أن يكون مجراه محلّ ابتلاء.

ومقامنا كذلك، فإنّ الحيوان وإن كان معدوماً إلاّ أنّ حليّته في ظرفه، لها أثر فعلي، وهو جواز الصلاة في جلده، فأصالة الحلّ تثبت أنّ الحيوان كان حلالاً في وقته، فيترتّب عليه جواز الصلاة في جلده، فإنّ هذا له أثر.

فمن هذه الجهة لا إشكال في أصالة الإباحة.

هذا وقد أشكل المحقّق النائيني على هذا الأصل بوجوه:

الإشكال الأوّل: أنّ أصالة الحل لا تجري في مثل المقام الذي نعلم فيه بحليّة بعض الحيوانات، وحرمة بعضها المعيّن، فإنّا نشك في أنّ الصوف مثلاً أُخذ من معلوم الحرمة المعيّن أو من معلوم الحليّة، فنحن غير شاكّين في حليّة الحيوان، ولا حيوان مشكوك حتى نقول فيه بأصالة الحلّ.

وإنّما تجري في الحيوان المعين المردد بين كونه من أحد النوعين:

ودعوى: أنّ ما أخذ منه هذا الصوف بعنوان أنه ما أخذ منه مشكوك فيجري فيه الأصل.

مدفوعة: بأنّ هذا العنوان مرآة لما في الخارج،ولا يخرج عن أحدهما، فعنوان ما أخذ منه إن لوحظ مرآة لما في الخارج، فهو لا يخرج عن أحدهما وكل منهما ليس مشكوكاً بحسب الفرض، فالشك في الحليّة والحرمة لا يستلزم الشك في عنوان ما أخذ منه الجلد بعد كونه معلوماً بنفسه وكونه مما أخذ منه الجلد لا يعقل أن يكون سبباً للشك في حليته وحرمته، فهو لم يكن مشكوكاً وليس مشكوكاً.

وأما إذا لوحظ العنوان من حيث هو منتزع عن الذات المتصفة بكونها أخذ منها الصوف، فهو بهذا اللحاظ يكون مشكوكاً في حليته وحرمته، لكنه ليس موضوعاً لحكم شرعي.

وأورد عليه السيد الأستاذ: بأنّه لا يعتبر في جريان الأصل أن يكون في الخارج موضوع معين شخصي ليشك فيه، بل إذا تعلّق الشك بالموضوع الخارجي بعنوان خارجي، فلا مانع من جريان الأصل في هذا العنوان.

فلو فرضنا حيواناً يحرم لحمه وآخر يحل لحمه، ثم علمنا بقطعة لحمٍ أنّها من أحدهما ولم نعرف من أيهما على التحقيق، فإنّه يصحّ أن يُقال: إنّ هذه القطعة مشكوكة الحلية والحرمة باعتبار الشك في حلية مأخذها وحرمته، ولا ينافي الشك في حليتها وحرمتها العلم بحلية أحدهما وحرمة الآخر، فما المانع من جريان الأصل في هذه القطعة بعد فرض أن كلاً من الحيوانين مذكّى.

ومقامنا من هذا القبيل، فإنّ الحيوان المأخوذ منه الصوف وإن كان دائراً بين المعلومين فلا شك في الحيوان، ولكن عنوان ما أخذ منه هذا الصوف مشكوك الحلية والحرمة، فهو بعنوان ما أخذ منه الصوف مشكوك فيه، فيمكن أن يجري فيه الأصل.

الإشكال الثاني: وهو بالنسبة للحيوان المعين المتردد بين أخذه من أحد الجنسين، أن المستفاد من مثل موثّقة ابن بكير وإن كان هو كون العنوان هو ما حرم الله بعنوانه، إلا أن الأثر لا يترتب على نفس هذا العنوان، بل على ما يشير إليه هذا العنوان من العناوين الذاتية الأولية كالأسد والأرنب والغنم، فعنوان الحلية والحرمة أخذ معرفاً فالأثر مترتب على العناوين الأولية وهي ليست مورداً للأصل، لأنه لا يثبت أن ما أخذ منه الصوف مثلا غنم إلا على القول بالأصل المثبت.

وفيه: أنه وان كان ربما يستفاد من موثّقه سماعة: (لا تلبسوا شيئا منها تصلون فيه) وغيرها، أن الحكم ثابت لعنوان السبع مثلاً، إلا أن الحكم أوسع من ذلك، وموضوعه عنوان ما حرم الله، والسبع وأمثاله مصداق لهذه الكبرى كما استفدناه من موثقة ابن بكير على ما تقدم.

الإشكال الثالث: أنّا وإن سلمّنا أن الموضوع هو ما حرم الله، إلا أن
الحرمة التي هي موضوع لعدم جواز الصلاة هي الحرمة الشأنية الطبيعيّة القابلة للحكم بالحليّة فعلاً في مثل موارد الاضطرار، وكذلك عنوان الحلال، فإنّ المراد به الحلية الذاتية التي لا ينافيها الحرمة الفعلية كما إذا كان

مغصوباً.

وليس المراد به الحرمة والحلية الفعلية المنافي كل منهما للآخر، وهذان المعنيان وإن اشتركا في كون الشك السببي في كل واحد منهما من مجاري أصالة الحل، لكن لما كان غاية ما يستفاد مما دل على اعتبار أصالة الحل إنما هو الرخصة في المشكوك بما هو مشكوك الحكم، وعدم رعاية جانب الحرمة، لا البناء على أنه الحلال واقعاً.

لما كان كذلك لم يكن الحكم الظاهري المجعول بهذا الأصل حينئذ إلا من سنخ الواقعي المجعول عند الاضطرار دون الذاتي المجعول للشيء في حد ذاته، وهذا لا يستفاد منه إلا الحلية والترخيص الفعلي في الأكل الخارجي، فلا يثبت الحلية الطبيعية التي هي موضوع الحكم، فما هو موضوع الحكم لا تجري فيه أصالة الحل، وما تجري فيه لا أثر له بالنسبة لجواز الصلاة وعدمه لعدم كونه موضوعاً فلا يرتفع بأصالة الحل الشك المسببي، وهو الشك في جواز الصلاة وعدمه.

والحاصل: أن أصالة الحل لا تثبت الحلية الطبيعية الشأنيّة، نعم لا مانع من جريان أصل آخر يثبت هذه الحلية، وتترتب حينئذ الحلية الفعلية، كما لو كان الحيوان حلالاً بذاته، وشككنا في طروء الجلل عليه، فان استصحاب عدم طروء الجلل أو استصحاب الحلية الذاتية يجري ويترتب عليه الحلية الفعلية، وهذا أصل موضوعي، ولا ينافيه الحرمة الفعلية فيما إذا كان غصباً مثلاً، فيترتب على الاستصحاب المذكور جواز الصلاة في أجزائه.

هذا حاصل ما ذكره (قده)، وذكر السيّد الأستاذ أنه متين جداً وعليه فأصالة الحل لا تجري.

ومما ذكرنا أيضاً يظهر أن عدم جواز الصلاة، لا يترتب على الحرمة الثابتة بالأصل كاستصحاب عدم التذكية المقتضية لحرمة المجلوب من بلاد الكفر مع الشك، ومع ذلك لا نحكم بعدم جواز الصلاة فيه، لأن حرمة لحمه حرمة من جهة عدم التذكية، وهذا ليس هو موضوع الحكم بعدم جواز الصلاة، بل الموضوع ما كان حراماً بنفسه.

الأصل الثاني أصلة الإباحة

الذي يقال به في المقام كما عن المحقق القمّي أيضاً هو أصالة الطهارة، كما إذا دار أمر الجلد بين كونه جلد غنم أو جلد كلب، أو الشعر إذا دار أمره بين كونه شعر كلب أو شعر غنم، فبأصالة الطهارة في شعر هذا الحيوان تجوز الصلاة فيه مع أنه مشكوك فيه، فإذا جازت الصلاة في المشكوك في هذا المورد جازت في بقية الموارد بعدم القول بالفصل.

وهذا الوجه سخيف جداً أو غير تام، لأنّ أصالة الطهارة أصل عملي في ظرف الشك، لا يترتب عليها إلا آثار الطهارة وليس من آثارها جواز الصلاة لأنّ صوف ما لا يؤكل لحمه طاهر، ولا يجوز الصلاة فيه إلا بالأصل المثبت بأن يقال إذا ثبت طهارته يلزمه انه من الغنم مثلاً لا الحيوان الآخر المحرم، والأصل المثبت لا نقول به في الأصول المحرزة فضلاً عن مثل أصالة الطهارة الذي هو أصل غير محرز.

الاستصحاب

ومن جملة الأصول التي يتمسك بها في المقام: استصحاب جواز أكل لحم الحيوان الثابت لجميع البشر حال عدم البلوغ، فإذا ثبت انه يجوز أكله بعد البلوغ بالاستصحاب تجوز الصلاة فيه.

وهذا الأصل أيضاً لا يتم، فان الحلية الثابتة قبل البلوغ ليست موضوعاً لجواز الصلاة لان الموضوع هو ما حرمه الله أو أحله للبالغين، ويدل على ذلك أن غير البالغين تحل لهم جميع اللحوم وليست بالنسبة لهم قسمان محرم ومحلل وقد قسم في الموثقة وغيرها، فالمراد غير هذه الحلية الثابتة لغير البالغين، فاستصحاب هذه الحلية إسراء حكم من موضوع إلى موضوع آخر، وأيضاً المراد بالحلية والحرمة هو الشأنية لا الفعلية لعدم البلوغ ونحوه.

ومن جملة الأصول التي يتمسك بها استصحاب عدم جعل الحرمة لهذا الحيوان سواء كانت الشبهة حكميّة أو موضوعية، لأن التحريم أمر حادث فيستصحب عدمه، ولا يفرق في هذا بين الشبهة الحكميّة والموضوعية، أما في الشبهة الحكميّة فواضح لأننا نشك في جعل التحريم على نحو الكبرى الكلية والأصل عدمه.

وأما في الشبهة الموضوعية فلأن جعل التحريم وكل حكم على نحو القضية الحقيقية، فنشك في شمول ذلك التحريم لهذا الموضوع الخاص للشك في انطباق موضوعه عليه خارجاً، فنشك في جعل التحريم له فيتمسك بأصالة عدم ويثبت أن هذا الحيوان ليس محرماً فتجوز الصلاة في أجزائه.

هذا حاصل ما يقال في تقريب الاستصحاب.

وقد أشكل عليه بإشكالات:

الإشكال الأول: أنّ عدم التحريم المتيقن سابقاً مع عدم التحريم المشكوك الذي نريد إثباته سنخان من العدم، لأن العدم الأول عدم محمولي يتقابل مع التحريم تقابل الإيجاب والسلب، وهو عدم من باب السالبة بانتفاء الموضوع، لأنه لم يكن محرماً حيث لم يكن شرع وأحكام، فإما أن يوجد التحريم أو لا يوجد، لأن الإيجاب والسلب لا ثالث لهما، فحيث إنه لم يكن شرع فلا تحريم.

وأما العدم المشكوك فهو عدم نعتي يتقابل مع التحريم تقابل العدم والملكة، حيث إنّه بعد الشرع ووجود أحكام فالتحريم قد أضيف إلى هذا الحيوان وجوداً أو عدماً، فالعدم المشكوك هو انتساب عدم التحريم إلى هذا الحيوان.

والنتيجة: أنّ المتيقن سابقاً عدم الاتصاف بالحرمة لعدم الموضوع، والمشكوك هو الاتصاف بعدم الحرمة أي أنّ الحيوان قد اتصف إما بالحرمة أو بعدمها، واستصحاب عدم الاتصاف لا يثبت الاتصاف بالعدم، يعني عدم كونه محكوماً بالحرمة لا يثبت كونه محكوماً بعدم الحرمة إلا على القول بالأصل المثبت.

هذا حاصل ما أشكل به المحقّق النائيني على هذا الاستصحاب.

ولكن للمناقشة فيما أفاده مجال: وذلك لأننا إما أن نلاحظ أنّ جعل الأحكام من قبل الله تعالى قبل بعث الرسول أو من قبل الرسول (صلى الله عليه وآله).

أما بالاعتبار الأول فالحيوان لم يكن محرماً بالعدم النعتي لأنه كان هذا الحيوان غير محرم، فعدم التحريم كان مضافاً إلى هذا الحيوان من الأول من قبله تعالى وهذا واضح.

وأما بالإضافة إلى الرسول الأكرم (صلى الله عليه وآله) فالأمر أيضاً كذلك، إذ أحكام الشريعة لم توجد دفعة واحدة بل على التدريج، ولا نحتمل أن يكون تحريم الحيوان الفلاني من أول ساعة من البعثة، بل قد مضى زمان حين وجود الشريعة لم يكن هذا الحيوان حراماً، ففي هذا الزمان كان عدم الحرمة منتسباً إلى هذا الحيوان.

فالعدم المتيقن سابقاً على هذا عدم نعتي على كلا التقديرين، والمشكوك أيضاً عدم نعتي، فيصح الاستصحاب بلا أصل مثبت، فلا إشكال على الاستصحاب من هذه الجهة.

ومنه يظهر الجواب عن الإشكال الثاني: وهو أنّا نعلم إجمالاً بجعل حكم لهذا الحيوان إما الحرمة أو الإباحة، وكل منهما حادث، فمع الشك في أنّ أيّهما المجعول فأصالة عدم الحرمة تعارض بأصالة عدم الإباحة فيسقط كلا الأصلين ولا يمكن التمسك باستصحاب عدم الحرمة.

هذا الإشكال قد ظهر جوابه مما تقدم، فان الأشياء كانت على الإباحة في أول الأمر ومنها هذا الحيوان، والأحكام الإلزامية جعلت على التدريج فالأشياء كلها على الإباحة حتى يثبت المنع، فأصالة عدم الإباحة لا تجري لأن الإباحة مجعولة من حين وجود الشرع ولو بعنوان عام مثل كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي فلا يجري استصحاب عدمها.

بل لو قطعنا النظر عن هذا، فالاستصحابان أيضاً لا يتعارضان، وذلك لأنّ جواز الصلاة في أجزاء الحيوان غير مترتب على إباحته وإن كان هذا مذكوراً في ذيل الموثقة بقوله (لا يقبل الله تلك الصلاة حتى يصليها في غيره مما أحلّ الله) وذلك لأن الحيوان حيث إنه كما تقدم لا يخلو من أن يكون حراماً أو حلالاً، فإذا كان اللباس من أجزاء الحيوان المحرم فالصلاة لا تقبل إلا أن يصليها فيما أحله الله، لا لأن الحلال مأخوذ في موضوع جواز الصلاة، بل لأنها إذا لم تجز في ذلك القسم فلا بد من إيقاعها في هذا القسم، لان هذه الجملة التي ذكر فيها ما أحله الله مرتبة على ما قبلها من قوله (الصلاة في وبر كل شيء حرام أكله فالصلاة في وبره.. الخ.. فاسدة).

فالإباحة لم تؤخذ في موضوع جواز الصلاة بل الحرمة مأخوذة في موضوع عدم جوازها، فالعنوان (الصلاة فيما ليس بحرام) لا فيما هو حلال، فأصالة عدم الحرمة يترتب عليها جواز الصلاة في المشكوك لان موضوع الجواز قد أحرز بالتعبد.

وأما أصالة عدم الإباحة فليس لها أثر ولا يثبت بها أنّ الحيوان محرم إلا على الأصل المثبت فلا تجري حتى تعارض أصالة عدم الحرمة.

والحاصل: أنّ هذا الإشكال أيضاً لا يتم، فاستصحاب عدم الحرمة من هذه الجهة لا إشكال فيه أيضاً.

الإشكال الثالث: الذي ذكره (قده) هو أن المشكوك قد يكون ثبوت حكم أو نفيه في مرحلة المجعول والفعلية، فنشك في حيوان خارجي من جهة الشبهة الحكميّة أو الموضوعية، وفي مثله لا مانع في استصحاب الحالة السابقة.

وقد يكون المشكوك في مرحلة الجعل وان هذا الحكم هل هو مجعول أو لا، وفي مثله وان كان أمر المشكوك بيد الشارع ولو كان هناك أثر يترتب على الجعل لجرى الاستصحاب، إلا انه إذا كان الأثر مترتباً على الحرمة الفعلية أو عدمها كما في المقام فاستصحاب عدم جعل الحرمة لا يثبت عدم الحرمة الفعلية إلا على نحو مثبت.

وهذا الكلام قد تكرر منه في غير مقام، إلا أنّ المناقشة فيه ظاهرة، فان الحكم الشرعي إنما يجعل بجعل واحد، والفعلية مرحلة انطباق لا دخل لها بالجعل، بل الحكم نفسه يفرض له موضوع فيسمى مرحلة الجعل ويوجد هذا الموضوع فهو حكم فعلي، فليس هناك حكمان متغايران، فالمولى يجعل الحكم على نحو القضية الحقيقية للموضوع المفروض، فبعد تحقق الموضوع نعلم بأن هذا الموضوع قد جعل له الحكم من الأول، فليس الاستصحاب في مرحلة الجعل لإثبات حكم في مرحلة المجعول من الأصل المثبت، بل هو نفسه.

نعم جريان هذا الاستصحاب يبتني على أن يكون المانع في الصلاة هو الحرمة بعنوان الحرمة، وأما لو كان المانع هو ذوات الحيوانات وعنوان الحرمة مشير، فالاستصحاب لا أثر له، لأن استصحاب عدم الحرمة لا يثبت أنه ليس بأسد أو غيره.

ولكن بما أنّ الظاهر كونها معتبرة بما هي لا بما هي مشيرة فلا إشكال على الاستصحاب من هذه الجهة.

نعم بناء على أن جعل الأحكام على نحو التدريج ثابت في جعل الأحكام الضمنية والشرائط، فحينئذٍ حتى لو قلنا بأن المانع هو ذوات الحيوانات يمكن جريان الاستصحاب بأن يقال: مضى زمان ولم تكن الصلاة مقيدة بعدم لبس هذا المشكوك، فيثبت تقيدها ويحكم بصحتها.

ولا يخفى أنّ هذا الاستصحاب لو تم لا يفرق فيه بين القول بالمانعية والقول بالشرطية وان المعتبر وقوعها فيما يحل أكله، إذ كما يمكن استصحاب عدم الحرمة كذلك يمكن استصحاب الحلية، إلا أنه لا يخفى أنّ هذا الاستصحاب لا يتم لأنه لم يعلم، إذ لم يحرز كونه من الحيوان وأنه لأن يؤكل أو لا يؤكل، نعم لو علم أنه من الحيوان وشك في حليته فلا مانع من الاستصحاب المذكور.

الكلام في الأصول الموضوعية

ومن جملة الأصول الموضوعية التي يتمسك بها في المقام استصحاب عدم كون اللباس من أجزاء غير المأكول، فيستصحب عدم المانع.

وهذا مبني على جريان الاستصحاب في العدم الأزلي الذي هو محل خلاف.

استصحاب العدم الأزلي وتحقيق الحال فيه

ولا بد من التكلم هنا في جهات:

الجهة الأولى

أن موضوع الحكم أو متعلّقه قد يكون بسيطاً، وقد يكون مركباً أعم من تركب الأجزاء أو المقيد مع قيده.

أما في صورة كونه بسيطاً فلا إشكال، فيستصحب عدمه إذا كان متيقناً، ولا يعارضه استصحاب بقاء بعض الأجزاء التي ينتزع عنها، لأنه لا أثر للجزء حتى يستصحب، كما انه لا يثبت العنوان باستصحاب هذا الجزء إذا كانت بقية الأجزاء محرزة بالوجدان لأنه حينئذٍ مثبت.

وأما إذا كان مركباً من أجزاء أو من المقيد وقيده، سواء كان القيد وجودياً أو عدميّاً.

فإن أحرزنا هذه الأجزاء فلا إشكال، وإذا أحرزنا بعضها وشككنا في الآخر مع كونه متيقناً سابقاً فلا إشكال أيضاً.

وأما إذا كان بعضها موجوداً أو الآخر معدوماً، ثم وجد المعدوم وشككنا في انعدام الموجود، فهل يمكن في مثله إحراز الموضوع بعضه بالوجدان وبعضه بالأصل أو لا؟

المعروف هو جريان الأصل في الجزء المتيقن سابقاً، وذلك كما لو كان محرزاً للطهارة التي هي قيد للصلاة ولم تكن أجزاء الصلاة الأخرى موجودة، ثم صلى وشك في طهارته السابقة، فالمعروف في مثله انه يجري استصحاب الطهارة، والمفروض أنّ بقية أجزاء الصلاة وقيودها محرزة بالوجدان.

إلا أنه أشكل على جريان هذا الاستصحاب: بأن الطهارة وان كانت لها آثارها الأخرى من جواز المس ونحوه، إلا أنه لا اثر لها في محل الكلام، لأن استصحاب بقائها معارض باستصحاب عدم وجود المركب من الصلاة والطهارة، فلا يحرز الامتثال بالإتيان بها مع الشك في الطهارة.

وأجاب المحقق النائيني (ره): بأن استصحاب عدم وجود المركب لا يجري، لأن الشك فيه مسبب عن الشك في بقاء الطهارة، إذ لا شك لنا من غير هذه الجهة، فإذا جرى استصحاب بقاء الطهارة كان حاكماً على استصحاب عدم وجود المركب فنحرز وجود المركب.

واعترض عليه السيد الأستاذ (قده): بأن السببيّة والمسببيّة صحيحة إلا أنها سببية تكوينية لا شرعية، لأن المركب لا يوجد في الخارج إلا بوجود تمام أجزائه وهذا ليس ترتّباً شرعياً، والترتّب إنما يكون في السببية الشرعية بأن كان المسبب من الأحكام الشرعية المترتبة على السبب، وأما إذا لم تكن السببية شرعية فلا يتقدم الأصل السببي بل هما متعارضان، إذ الأصل السببي حينئذٍ لا يرفع الشك عن المسبب ليكون حاكماً.

فالصحيح حينئذٍ أن يقال: أن الموضوع أو المتعلق إما أن يكون مركباً، بمعنى كون الدخيل هو ذوات الأجزاء إذ لا معنى للتركيب إلا ملاحظة الأجزاء وضم جزء إلى جزء، فالدخيل هو ذوات الأجزاء لا بوصف الاجتماع، وإما أن يكون بمعنى أن عنوان اجتماع هذه الأمور هو المعتبر فيكون عنواناً بسيطاً.

فان كان الدخيل هو العنوان الذي هو أمر بسيط، فلا إشكال في انه عنوان مسبوق بالعدم إذا شككنا فيه نستصحب عدمه، ولا يكون الأصل الجاري في الجزء حينئذٍ حاكماً عليه، لا لما ذكرناه فقط بل لأنّه في نفسه لا يجري إذ لا أثر له.

إلا أنّ هذا المبنى وهو اعتبار عنوان الاجتماع خلاف الفرض، لأن المفروض أنّ الموضوع مركب من أمور، فعلى هذا يجري الاستصحاب في الجزء لأنّه موضوع للأثر ولا يجري عدم وجود المركب لأنه لا أثر له بوصف أنه مركب، على انه ليس عنوان المركب إلا عبارة عن نفس تلك الأمور لا شيء لازم لها، فهو حاصل قهراً.

مثال الجوهرين: الأخوة، فان وجودهم موضوع لحجب الأم عن الثلث، فإذا وجد أحدهم ثم عند موت المورث وجد الأخ الآخر، وشككنا في وجود الأخ الأول يجري الاستصحاب.

ومثال العرضين: الطهارة والصلاة كما تقدم.

ومثال الجوهر والعرض في غيره: وجود الوارث وموت المورث.

هذا إذا كان الموضوع مركباً من جوهرين أو عرضين في موضوع واحد أو موضوعين أو جوهر وعرض آخر في غير هذا المحل.

وأما إذا كان مركباً من المعروض وعرضه كزيد وعدالته، فهل هو من هذا القبيل أو لا؟ بعد الفراغ عن الارتباط التكويني بينهما لفرض احتياج العرض في وجوده إلى موضوع.

ذكر المحقق النائيني: أنه ليس من هذا القبيل، لأن المعتبر في المقام هو الاتصاف فانه وان كان يمكن ملاحظة العرض بما هو شيء في حيال ذاته فيكون مبايناً لموضوعه ويكون محموليّاً، إلا أنّ المتيقن كونه معتبراً بما انه لا حق لموضوعه فيكون نعتيّاً للموضوع كما سيأتي وجهه.

وحينئذٍ فلا بد من إحراز الاتصاف وإجراء الاستصحاب في أحدهما مع كون الآخر محرزاً بالوجدان لا يثبت به الاتصاف لأنه من اللوازم، فترتب الحكم مثلاً على زيد الأعمى عبارة عن اتصاف زيد بعدم البصر، فنفس عدم البصر كان متحققاً ولكن لا يمكن جريانه لإثبات اتصاف زيد به، لأن الاتصاف بالبصر له حالة سابقة فاستصحابه باستصحاب العدم الأزلي لا يثبت الاتصاف بالعدم.

وأما أنه لماذا يكون العرض ومحله من قبيل النعتي فيكون المعتبر هو الاتصاف ويكون عنواناً بسيطاً، ولماذا لا يكون كبقية الأقسام فيتم فيه الاستصحاب مثلها؟

فقد برهن عليه المحقق النائيني بعد الفراغ عن إن الإهمال النفس الامري غير معقول في متعلقات الأحكام بالنسبة إلى كل واحد من انقساماتها المنقسمة هي بنفسها إليها مع علم الآمر والتفاته.

بعد الفراغ عن هذا يقال: بأن مرتبة انقسام الشيء إلى الإطلاق والتقييد بلحاظ عوارضه ومقارناته، متأخرة رتبة عن مرتبة انقسامه بلحاظ نفسه، فزيد في نفسه ينقسم إلى الفاسق والعادل ولا يخلو من أحدهما واقعاً، فهذا التقسيم بلحاظ نفسه، وأما تقسيمه بلحاظ مقارناته فهو أنّ الفسق موجود فيه أو غير موجود.

وحينئذٍ فإذا قيد العام بوجود العرض أو بعدمه فلا بد وان يكون على نحو مفاد (كان) و (ليس) الناقصتين المعبر عنه بالعدم النعتي.

والوجه فيه: أنه إذا قيد الموضوع بوجود العرض أو عدمه على نحو المقارنة، فإما أن يكون بالإضافة إلى الاتصاف بوجود العرض أو عدمه في مرتبة نفسه مطلقاً أو مقيداً به، فإن كان باقياً على إطلاقه فهو تدافع وتناقض لاستحالة أن يقول اكرم العالم الذي لا يكون مقروناً بالفسق سواء كان متصفاً بالفسق أولا، وإذا كان مقيداً به على نحو الاتصاف فهو يستلزم لغوية التقييد على نحو المقارنة، لأن التقييد النعتي يغني عن التقييد المحمولي ولا عكس، وبما أنّ التقييد نعتي لا محالة بعد فرض عدم إمكان كونه محموليّاً فلا يمكن.

وأشكل عليه السيد الأستاذ: بان مرتبة ذات الموضوع وان كانت سابقة على مرتبة ذات العرض، إلا أنّ وجود العرض في نفسه ووجوده في موضوعه أمر واحد، لان العرض إذا لاحظناه في نفسه فهو وجود العرض، وإذا لاحظناه بالإضافة للمعروض فهو اتصاف المعروض.

فما ذكره من تقدم إحدى المرتبتين على الأخرى لا يوجب رجوع التركيب إلى الاتصاف، إذ لو اعتبرنا الاتصاف في المرتبة اللاحقة لا يبقى مجال لملاحظة الإطلاق والتقييد، للملازمة الخارجية بين الأمرين، فأحد التقييدين في إحدى المرتبتين يغني عن الآخر.

ولو تم ما ذكره، فلازمه الالتزام به في جميع أقسام تركب الموضوع المتقدمة من جوهرين وعرضيين وغيرهما، فيقال: أحدهما في مرتبة نفسه مطلق أو مقيد وهكذا.

فما ذكره لا يعني النعتيّة، نعم التقييد بالأمر الوجودي يرجع إلى الاتصاف، لأنه إذا كان الموضوع مركباً من وجود العرض ومحله فالتقييد به يكون تقييداً باتصاف المحل به، لا لما ذكره لما عرفت، بل لأن وجود العرض في نفسه عين وجوده في غيره، ولا معنى للاتصاف إلا ثبوت شيء لشيء، وأما في العدم فلا يرجع إلى النعتيّة، لأنه إذا كان الموضوع مركباً من المحل وعدم العرض مما هو الموافق للخارج وطبيعة نفس الأمر هو التقييد بعدم العرض، لأن المحل لم يتصف بالعرض حقيقة وفي نفس الأمر، وأما الاتصاف بعدمه فهو أمر اعتباري يحتاج إلى اللحاظ ومؤونة زائدة وقرينة والمفروض عدمها.

وما ذكره يمكن قلبه فيقال إذا قيد الموضوع بالاتصاف بالعدم، فإما أن يكون في مرتبة نفسه مطلقاً بالإضافة إلى عدم الاتصاف أو مقيداً به... الخ.

فالحل في العدمي أن يقال: إن التوصيف بالعدم أمر اعتباري لحاظي لا حقيقي واقعي، والانقسامات التي لا بد لكل متكلم من ملاحظتها هي الانقسامات الحقيقة.

وحينئذ فإذا ثبت التقييد بعدم الوصف بحسب الدليل كان ذلك مغنياً عن التقييد بالاتصاف بالعدم، فان الإطلاق والتقييد بالإضافة إلى الاتصاف بالعدم إنما يلحقان الماهية بعد إعمال المؤونة الزائدة، وإلا فلا موضوع لهما، فان المعروض بطبعه إما متصف بالعرض أو غير متصف به، وأما اتصافه بالعدم فهو يحتاج إلى إعمال عناية زائدة.

وحينئذٍ فحل المطلب أن يقال: بأن العرض ليس له وجودان وجود في نفسه ووجود في موضوعه المعبّر عنه بالاتصاف، بل له وجود واحد يختلف باللحاظ، فيلحظ تارة بما أنه مضاف لنفسه فيقال موجود، ووجود البياض مثلاً، ويلحظ أخرى باعتبار أنه وجود وقيام بالغير فيقال الجسم أبيض، وليس له في الخارج وجودان.

ولذا قيل: بأن وجود العرض في نفسه عين وجوده لغيره، فإذا كان كذلك، فإذا جعل الموضوع مركباً من العرض ومحله، فإما أن يكون الوجود مضافاً إلى العرض على نحو الإطلاق فالموضوع مركب، ولكن من محل وعرض غير مقيد بهذا المحل، وهو خلاف المفروض، فلا بد من ملاحظته لا على نحو الإطلاق، بل مقيداً بهذا المحل باعتبار أن العرض بذاته قائم بالغير، سواء أخذ بما هو صفة له أو بما هو وجود في نفسه، فإنه على كلا التقديرين هو قائم

بغيره كما عرفت، فلا بد من أخذه مقيداً بالموضوع، وهذا عين الاتصاف، فان كان لهذا الاتصاف حالة سابقة من وجود أو عدم جرى استصحابها وإلا فلا، وإجراء الأصل في أحد جزئي الموضوع لا يثبت هذا العنوان لأنه مثبت، هذا في الفرض الوجودي وسيأتي الكلام فيه.

هذا حاصل الكلام في الجهة الأولى.

الجهة الثانية

أن عنوان الموضوع أو المتعلق بما أنّه معرف للوجود الخارجي إذا كان منقسماً في نفسه إلى أقسام، فلا يخلو الحال في مقام جعل الحكم عليه من أن يكون لإحدى هذه الخصوصيات دخل في جعل الحكم عليه أو لا يكون لأحدهما دخل، بل يكون المقصود مجرد الوجود بلا دخل لأية خصوصية، فكل خصوصية إما دخيلة أو غير دخيلة، ولا ثالث، فإذا كانت دخيلة فهو مقيد وإلا فهو المطلق.

والوجه في ذلك: أن الإهمال بحسب مقام الثبوت غير معقول من الجاعل الملتفت للأقسام.

الجهة الثالثة

أن الطبيعة إذا كانت موضوعاً أو متعلقاً للأمر، وورد عليها مخصص منفصل إذ في المتصل فالتعنون واضح من الأول فهذا المخصص يثبت حكماً على بعض الأفراد على خلاف حكم العام لا محالة، فدليل التخصيص لا يوجب قلب ظهور العام، لأنه قد انعقد، إذ الكلام في المنفصل.

نعم يستكشف به أنّ المراد الجدي هو ليس كل الأفراد، بل ما عدا هذا الخاص لا محالة، فإنّه بمقتضى المقدمة الثانية المتقدمة، فموضوع حكم العام إما مطلق بالنسبة لهذا الخاص وعدمه وهو غير معقول مع إخراجه للفاسق جداً، فلا بد من كونه مقيداً بعدمه.

وعلى هذا يتعنون موضوع العام بعنوان غير الخاص، فدليل التخصيص يوجب دائماً تقيد العام في مقام الثبوت والجد.

إلا أن بعض الأعاظم وهو المحقق العراقي أنكر هذا، وادعى أن التخصيص لا يوجب تعنون العام، بل يبقى عاماً، لأن التخصيص أمر سلبي لا يتضمن إعطاء عنوان، غايته أنه عام بالنسبة للباقي بعد التخصيص، وعنوانه لا يتغير، فلو خرج بعض أفراده عن الحكم بالموت، فبما أن هذا لا يوجب التعنون يقيناً، فكذلك إخراج بعض الأفراد حكماً لا يوجب تضييقاً لدائرة العام، ولا جعل عنوانه غير عنوانه وأضيق منه.

ولكن لا يخفى أن في هذا الكلام خلطاً بين مقام الجعل ومقام الفعلية، فإنا قد ذكرنا أن الأحكام مجعولة على نحو القضايا الحقيقية وكثرة الأفراد، وقلتها بل وانعدامها في الخارج لا يوجب توسعة ولا تضييقاً في مرحلة الجعل وهذا واضح في القضايا الشرعية وغيرها.

ففي مقام الفعلية والانطباق قد لا يكون مصداقاً للطبيعة، وقد يكون، وهذا أجنبي عن مرحلة الجعل وحينئذ فخروج بعض الأفراد عن حكم العام تكويناً بالموت لا يوجب تضييقاً في دائرته، وكونه معنوناً بغير هذا الفرد، فبعد استحالة الإهمال، وبقطع النظر عن الخارج وإن كان معدوماً بالمرة، فلا بد من لحاظ الإطلاق أو التقيد في مرحلة الجعل، فإذا قيد أوجب تضييقاً لا محالة.

ثم إنه (قده) استشكل بأن القائلين بالتعنون يقولون بعدم جواز التمسك بالعام في الشبهات المصداقية، والبعض ذهبوا إلى جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

وهذا منه غريب، لأن كثيراً من المباحث التي تذكر في مباحث العام والخاص لا يبحث عنها في المطلق والمقيد لوحدة المناط، وهذا لا يستكشف منه أن الأمر في المطلق والمقيد على خلاف ذلك، فقد وقع الكلام في مبحث العام والخاص، فإنّه لو كان التخصيص بمنفصل فهل يكون العام حجة في الباقي، ولم يذكروا مثل ذلك في باب المطلق، مع انه بناء على أن التقييد يوجب المجاز، فعين هذا البحث يجري في المطلق.

ووقع الكلام أيضاً في المسألة المعروفة في الرجوع إلى العام أو استصحاب حكم المخصص لو مضى زمانه، وعين هذا الكلام يجري في المطلق والمقيّد، ووقع الكلام في أن المخصص المجمل الدائر بين الأقل والأكثر، هل يرجع فيه للعام في الزائد أو لا، مع إن هذا البحث سيأتي في بحث المطلق والمقيّد.

فالبحث في الشبهات الحكمية والمصداقية لا ينحصر بالعام، فإذا لم يتعرضوا له في المطلق، فلا يدل ذلك على عدم وقوع البحث فيه، بل انه يترك لوحدة الملاك.

الجهة الرابعة

أن المركب من العرض ومحله لا مناص من أخذ العرض فيه نعتيّاً، لأنّ وجود العرض في نفسه عين وجوده في موضوعه، وليس له وجودان، فنفس أخذ الموضوع مركباً من الموضوع وعرضه معناه الاتصاف به، إذ لا معنى للاتصاف إلا ثبوت شيء لشيء.

وأما لو تركب الموضوع من الموضوع وعدم العرض، فهل يكون من هذا القبيل أو لا؟

فنقول: قد يكون العدم من قبيل عدم الملكة وهو العدم الخاص الذي قيل إن له نحواً من الوجود، ففي مثله يكون العدم نعتياً بنحو من المسامحة، لأن الذات تتصف بالعمى الملازم لعدم البصر، فاتصافها بعدم البصر مسامحة، لأنّه عدم خاص، فلا بد في مثله من اتصاف الموضوع بهذا العدم، وحينئذٍ فمثل هذا العدم لا يمكن استصحابه إلا إذا

كانت له حالة سابقة، ولا يمكن إثباته بمجرد استصحاب عدم العرض.

وأما لو كان الموضوع مركباً من المعروض وعدم هذا الوصف، فحينئذٍ نفس العدم الأزلي هو جزء الموضوع، فلا مانع من استصحابه.

وسر الفرق بينهما: أن النعتيّة من لوازم وجود العرض حيث أن وجوده في نفسه عين وجوده في غيره، فمجرد ملاحظة الوصف في موضوع، معناه أخذ نعتاً، إذ النعتيّة هي قوامه وذاته.

وأما عدم العرض فلا يحتاج إلى موضوع وليس هو شيئاً حتى يكون نعتاً وليس بذاته متقوماً بالموضوع لتكون النعتيّة من لوازمه، بل هو غير قابل لأن يتصف به الموضوع، لأنّه عدم محض، فلا معنى للاتصاف به إلا بعناية، وهي أن يتصف الموضوع بشيء ملازم للعدم كما في الاتصاف بعدم الملكة على ما ذكرنا.

وما قيل من انقسام النسبة إلى إيجابية وسلبية، فليس معنى النسبة السلبية هو ربط السلب إذ السلب ليس شيئاً حتى يربط، بل معنى النسبة السلبية هي النسبة الكلامية القائمة بين الموضوع والمحمول، وهذه النسبة الكلامية قد تحكي عن ثبوت شيء لشيء، وقد تحكي عن نفي شيء عن شيء ولا تحكي عن ارتباط العدم بشيء، فإن العدم لا يرتبط.

ويدل على ذلك، أن القضايا الإيجابية والسلبية لا تنحصران بإضافة العرض أو نفيه عن الموضوع، بل تتحققان في ثبوت الوجود للماهية ونفيه عنها، فيقال الإنسان موجود والعنقاء ليست بموجودة، مع أن الماهية بنفسها بقطع النظر عن الوجود لا شيء، فما معنى الربط بينهما وبين الوجود، فإنّ الوجود الثابت لها هو وجود شيء أي وجودها لا وجود شيء لشيء.

وكذلك نفي الوجود عنها فإنها بقطع النظر عن الوجود ليست شيئاً لنربط بينهما وبين عدم الوجود، فمعنى النسبة السلبية هي النسبة الكلامية، وليس معناها الارتباط بين العدم وشيء.

وكذا الحال في الذاتيّات في كتاب البرهان كقولنا الإنسان ممكن أو النقيضان يستحيل اجتماعهما، فإنّه لا يقال إن الاستحالة مربوطة باجتماع النقيضين، فهذه النسبة مع إنها موجبة لا يعقل فيها الربط إذ ليس هناك شيء ليربط، وإنما النسبة الكلامية نسبة إيجابية، فليس معنى وجود النسبة السلبية هو جواز ربط العدم، بل معناه النسبة الكلامية.

فالوجود الرابط ينحصر بالعرض ومحله، ولا يجوز بين عدم العرض وموضوعٍ، كما لا يجوز بين الماهية ووجودها.

ومن هنا يظهر أنّ مقتضى طبع العدم أن يكون بنفسه عدماً محمولياً، وناعتيته تحتاج إلى عناية ودليل فمقتضى القاعدة الأولية في العدم هو كونه محمولياً.

ومن هنا يظهر الخلل فيما أفاده المحقق النائيني في كثير من كلماته في أنّه لو شك بين كون العدم ناعتيّاً أو محمولياً وليس هناك أصل يرجع إليه لأنهما اعتباران متباينان لما عرفت من الأصل الأولي، ولا يتصور الشك بين كونه ناعتيّاً أو محمولياً بل هو دائماً محمولي.

وحاصل هذه المقدمة: إن العدم إذا كان محمولياً يجري استصحابه، وإن كان نعتيّاً لا يجري استصحابه ولا يثبت باستصحاب العدم المحمولي لأنه مثبت.

ثم إن المحقق العراقي فصل تفصيلاً آخر، وحاصله:

أن التقييد بالعرض قد يكون في الجمل الدقيقة الناقصة، بأن تكون الطبيعة بقطع النظر عن وجودها أو عدمها مقيدة بقيد خاص، فإنها بهذا اللحاظ يمكن أن يحمل عليها الوجود ويمكن أن يحمل عليها العدم وتكون مقسماً لهما.

فإذا كان الوصف من هذا القبيل أي لوحظ القيد بالإضافة إلى نفس الذات مثل إذا كان زيد عالماً فأكرمه، فحينئذ إذا شككنا في وجود الوصف وإن كنا عالمين بوجود الذات تستصحب عدم الماهية، لأن الماهية بالقيد المذكور قابلة للوجود والعدم، وحيث كان عدمها متيقناً سابقاً في زمان مستصحبه لا يفرق في ذلك بين كون الوصف محمولياً أو نعتيّاً.

وقد يؤخذ الوصف قيداً للماهية على نحو الجمل التركيبية التامة يعني يؤخذ القيد قيداً للموضوع المفروض الوجود مثل إذا وجد زيد وكان عالماً فأكرمه، فظرف وجود العرض هو ظرف وجود الموضوع، ففي هذه المرتبة التي أخذ العرض قيداً فعدم العرض يكون في هذه المرتبة، لأن الوجود والعدم بديلان، ونقيض كل شيء رفعه.

فنقيض العرض هو عدمه في مرتبته التي يكون فيها وبحدوده المحدود بها سواء كان في طول الذات أو في عرضها، فإذا كان وجود العرض في رتبة الذات فعدمه في رتبة الذات لا في رتبة سابقة على الذات إذ العدم في رتبة سابقة على الذات ليس عدماً لذلك العرض ولا نقيضاً له، وفي مثل ذلك لا يجري استصحاب العدم المتقدم رتبة على الذات والوصف، إذ لا أثر له وليس جزء من الموضوع بل هو أجنبي عنه بالمرة.

على أن الذي يتصف بالوجود والعدم هو الماهية المعراة عن الوجود والعدم، وأما الماهية المقيدة بالوجود فهذه كنفس الوجود لا تقبل الاتصاف بالعدم لأنه كقولنا الوجود معدوم لم يكن موجوداً، كما أنها لا تتصف بالوجود.

وعلى هذا فلا يجري استصحاب العدم السابق لأنه لا أثر له، وعدم الماهية الخاصة لا حالة سابقة له لأنه في رتبة الموضوع وهو عبارة عن الماهية الخاصة، وهذه لا تتصف بالعدم ليستصحب، ولا يفرق في ذلك بين الناعتيّة والمحموليّة، وهذا حاصل الكلام.

وما ذكره في القسم الأول من جريان الاستصحاب على كلا تقديري الناعتية والمحمولية في محله، إلا أنه أجنبي عن محل الكلام وعن التفصيل الذي ذكرناه بين الناعتية والمحمولية، لأن ذلك التفصيل كان بالنسبة إلى العدم.

هذا حاصل ما أفاده بعض الأعاظم.

وأما إذا كان الوجود ناعتياً فلا إشكال في أنه يجري استصحاب عدمه، وهذا من الواضحات.

وأما ما ذكره في الشق الثاني من أن عدم العرض إنما هو في مرتبة وجوده..

ففيه: أنه إذا كان العرض في مرتبة، فنقيضه هو عدمه في تلك المرتبة لا العدم في تلك المرتبة، فالقيام يوم الجمعة مثلاً نقيضه عدم القيام يوم الجمعة لا الصوم يوم الجمعة، لأن العدم لا تؤخذ فيه خصوصية مهما كانت فنقيض الخاص عدم الخاص لا العدم الخاص، وهذا من واضحات المنطق.

فإذا كان المأخوذ هو العرض في مرتبة وجود زيد فنقيضه هو عدم عدالة زيد لا عدم العدالة حين وجود زيد، فالعدم يضاف للخاص لا أن الخصوصية تضاف للعدم وإلا لكان النقيضان مرتفعان في مرتبة ما قبل وجود الموضوع، لأن العرض غير موجود إذا هو في رتبة وجود الموضوع، ونقيضه حسب الفرض هو العدم في تلك الرتبة.

وأما قبل وجود الموضوع فعدمه أيضاً غير موجود، فارتفع النقيضان في تلك المرتبة وهو محال، ويدل على ذلك وجود النسب في الخارج فإنها متقوّمة بالأطراف، فظرف وجود النسبة هو وجود الطرفين فعدم النسبة لو كان في ذلك الظرف فقط لكان النقيضان مرتفعين قبل وجود الطرفين مع انه محال.

وأما ما ذكره من أن الوجود والماهية المتصفة بالوجود لا يتصفان بالعدم.

فهذا فيه خلط بين نحوين من الاتصاف والوجود، فإنه لو كان المراد بالاتصاف ما كان على نحو العروض واللحوق الذي هو غير داخل في ذات الماهية، فما ذكره صحيح لأن اتصاف شيء بالوجود أو العدم بهذا المعنى يختص بالماهية المعراة كما ذكر، لأن الوجود لا يعرض لنفسه بهذا المعنى ولا يعرض للماهية الموجودة بهذا المعنى، كما أن العدم لا يعرض الوجود ولا الماهية الموجودة، لأنه نقيض والنقيض لا يعرض على نقيضه.

وأما لو أريد من الاتصاف واجدية الذات لهذا الوصف، فهذا لا مانع فيه من اتصافه بالوجود، لأنه واجد له بل هو أولى من الماهية في الاتصاف به، لأن الماهية تتصف بالوجود بواسطة الوجود، فالوجود بالنسبة إليها ثانوي وبالنسبة إليه أولي، كذلك يتصف الوجود بالعدم بهذا المعنى من الاتصاف أي بمعنى أن الخارج ليس ظرفاً له وكذلك الحال في الماهية.

فمعنى اتصاف الوجود والماهية بالوجود على هذا، أن الخارج ظرف له أي هو بنفسه متحقق بالخارج، ومعنى اتصافهما بالعدم أن الخارج ليس ظرفاً له، لأن كل وجود مسبوق بالعدم وإلا لكان قديماً وهو محال.

النتيجة المترتبة على المقدمات المذكورة في العدم الأزلي

والنتيجة المترتبة على مجموع هذه المقدمات:

أن أي موضوع مركب من العرض ومحله إذا شككنا في وجوده خارجاً فبما أنه حادث مسبوق بالعدم نستصحب عدمه إذا كانت أجزاؤه وجودية، لأن الأثر للذات المتّصفة فهو عنوان بسيط إذا شككنا فيه نستصحب عدمه، ولا يعارضه استصحاب عدم الجزء لأنه لا أثر له، نعم في غير العرض ومحله من بقية الأقسام لا يجري استصحاب عدم المركب، لأن الموضوع هو ذوات الأجزاء والمركب ليس إلا الأجزاء وهي صاحبة الأثر.

وأما إذا كان الموضوع مركباً من العرض ومحله وكان العرض عدمياً، فإن كان هذا العدم نعتياً فلا يمكن التمسك بالاستصحاب، لأن الاتصاف بالعدم ليس له حالة سابقة لنستصحبه، واستصحاب عدم الاتصاف لا يثبت الاتصاف بالعدم، وأما كان العدم محمولياً فواضح جريان الاستصحاب فيه وهو استصحاب العدم الأزلي.

ويتم الموضوع بضم الوجدان إلى الأصل، وحيث إن المأخوذ من الإعدام في موضوع الأدلة هو المحمولي، لأنه هو مقتضى طبع العدم وغيره يحتاج إلى مؤونة ودليل، فيجري الاستصحاب.

وفي المقام حيث بنينا على المانعية، فالمأخوذ في الموضوع عنوان عدمي محمولي وهو أن لا يكون اللباس مما حرم الله أكله أو مما لا يؤكل، لا أن يكون مما لم يحرم الله أكله، فهو لباس بالوجدان ونثبت عدم حرمة أكله بالأصل فيتم الموضوع وهو حرمة أكله.

نعم بناء على الشرطية كما نسب إلى العلامة وغيره وأن المعتبر أن يكون اللباس من غير ما حرم الله أكله، فهذا معناه اتصاف اللباس بكونه من غير محرم الأكل، وهذا عدم نعتي لا يثبت باستصحاب العدم المحمولي إلا على نحو مثبت.

فإذا قلنا بجريان استصحاب العدم الأزلي فلا إشكال في جميع التقادير الثلاثة الآتية، وأما إذا لم نقل بجريانه فحينئذ يقع الكلام فيما إذا لم نقل بجريان الاستصحاب في الأعدام الأزلية إذا بنينا على أن مركز الاعتبار هو اللباس وأن لا يكون من أجزاء ما لا يؤكل بعد الفراغ عن انه معتبر بنحو المانعية، فلا يجري أي استصحاب.

لأن اللباس من حين وجوده إما من المأكول أو من غيره، فلا حالة سابقة له متيقنة، والمفروض أنّ العدم الأزلي لا يجري، وأما إذا كان مركز الاعتبار هو نفس الصلاة لا اللباس كما ربما يستظهر من موثقة ابن بكير، فحينئذ لا بد من التفصيل بين أن يكون المصلي من الأول لابساً لهذا المشكوك، ففي مثل ذلك لا يمكن جريان الاستصحاب إذ

الصلاة من الأول نشك في وقوعها فيما لا يؤكل للشك في اقترانها من حين وجودها، فلا حالة له سابقة.

وأما لو لبس المشكوك في أثنائها فيجري الاستصحاب، لأن الصلاة قبل لبس هذا المشكوك لم تكن مقترنة بما لا يؤكل فيستصحب بقاؤها وعدم اقترانها، وهذا مبني على أنّ الصلاة وان كانت تكويناً مركبة من أجزاء ومقولات متباينة ولكنها بحسب الاعتبار أمر وجداني، والمانع إنما اعتبر في الأمر الوجداني بما هو كذلك لا في كل جزء من أجزائها، إذ لو كان كذلك فالاستصحاب لا يجري لأن الأجزاء المتقدمة وان لم تكن مقترنة ولكن خصوص هذا الجزء الذي كان اللبس حينه من أول وجوده مشكوك فلا يجري الاستصحاب.

إلا أن اعتبار الصلاة لا يرجع إلى اعتبار الأجزاء وان لا يقترن كل جزء بما لا يؤكل، إذ لازمه أنه لو لبس ما لا يؤكل جزماً حال القراءة أن تفسد القراءة فينتزعه ويعيدها ولا تبطل الصلاة، لأنه لم يعتبر اقتران الصلاة بما لا يؤكل بل خصوص الأجزاء، فغايته أن يفسد الجزء فيأتي بغيره مع إنه ليس كذلك.

فالاعتبار متعلق بالمجموع فأينما تحقق الاقتران يبطل المجموع، فمع الشك لا بد من التفصيل المذكور.

إلا أن يقال أنه حتى لو كان لابساً للمشكوك تصح الصلاة بالاستصحاب التعليقي وسيأتي التعرض له.

وأما لو كان مركز الاشتراط هو المصلي نفسه، كما استظهرناه سابقاً من قوله: (لا تلبسون شيئاً منه تصلون فيه) فالاستصحاب يجري على كلا التقديرين من الأول وفي الأثناء، لأن المكلف لم يكن لابساً لما لا يؤكل قبل لبس هذا المشكوك ولو قبل الصلاة، فإن هذا المكلف كان موجوداً ولم يكن لابساً فله حالة سابقة غير العدم الأزلي، وحينئذٍ فنستصحب أنه لم يلبس، نعم لا يترتب على هذا الاستصحاب إحراز حالة اللباس المشكوك، ولكن لا حاجة لنا في ذلك.

الاستصحاب التعليقي

ثم أنه بناءً على أن مركز الاشتراط هو الصلاة، فقد يقال: بأنه مع ذلك يصح جريان الاستصحاب حتى لو كان لابساً للمشكوك من أولها، بدعوى الاستصحاب التعليقي بأن يقال: بأن الصلاة كانت لو وقعت قبل لبس هذا المشكوك لم تقع فيما لا يؤكل، فالان كما كانت، فيستصحب منشأ الصحة، أو يقال كانت لو وقعت قبل لبسه صحيحة والآن كما كانت، فنستصحب الصحة التقديرية.

وقد أشكل المحقق النائيني على هذا بإشكالين:

أحدهما: أن الاستصحاب التعليقي من أصله لا نقول به في الأحكام فضلاً عن الموضوعات.

وهذا الاعتراض في محله، لأنا لا نقول بالاستصحاب التعليقي، والوجه في ذلك على نحو الإجمال أن الحكم له مرتبتان: إحداهما: مرتبة الجعل على نحو القضية الحقيقية التي لا يتوقف صدقها على وجود الموضوع وشرائطه، وفي هذه المرحلة لا يرتفع الحكم إلا بالنسخ، فإذا شككنا فيه يجري استصحابه، ومرحلة الفعلية والتطبيق على الموضوع الخارجي عند وجود شرائطه وقيوده، ورفع الحكم في هذه المرحلة بارتفاع الموضوع أو أحد قيوده.

فلو شككنا في ارتفاع الحكم لتبدل حالة من الحالات يجري الاستصحاب، وحينئذٍ نقول إن الاستصحاب التعليقي لا يجري لأن الحكم جعل مثلاً على العنب بوصف الغليان وهذا لم نحتمل ارتفاعه ونسخه.

أما في مرحلة التطبيق فالعنب أي ماء العنب إذالم يغلِ لا يعد حكمه فعلياً، فالحكم الإنشائي لم نشك فيه والحكم الفعلي لم يتحقق، فماذا نستصحب؟ فلم يبق إلا الملازمة العقلية وأن موضوع الحرمة هو العنب والغليان، وأنه إذا كان أحد الجزءين موجوداً فإذا وجد الجزء الآخر تحقق الحكم لتحقق موضوعه المركب.

فلو صح هذا المثال فهذا حكم وإدراك عقلي بتحقق الحكم لتحقق موضوعه، أي حكمه بثبوت حكم الشارع على تقدير تحقق الجزء الآخر، وهذا غير مشكوك ولا إشكال فيه فما معنى استصحابه.

ثم لو قلنا بصحة الاستصحاب التعليقي فلا نقول بالاستصحاب في خصوص مثال العنب كما ذكره الميرزا وهو متين جداً، وقد ذكرنا ذلك في محله من مبحث الاستصحاب، وحاصله المغايرة بين الموضوعين، لأن الذي كان يحرم إذا غلا هو ماء العنب، فإثباته لماء الزبيب إثبات له لموضوع آخر، وإن كان نفس العنب هو الباقي مجففاً وتترتب عليه سائر الآثار، ولكن الحكم في الفرض مرتب على الماء وهو غير ماء العنب.

ثم انه (قده) أشكل ثانياً: بأنه حتى لو قلنا بجريان الاستصحاب التعليقي فلا نقول به في خصوص المقام وهو الصلاة، لأن الاستصحاب إنما يكون مع وحدة الموضوع وتبدل الحالات، مع أن المقام ليس كذلك، بل هو من قبيل مثال العنب، والقضية المتيقنة فيه غير المشكوكة، وذلك لأن موضوع الصحة والفساد هو الصلاة، والمفروض أنها قبل لبس هذا المشكوك لم تكن موجودة، والآن وجدت ونشك في اقترانها بما لا يؤكل، فلم تتحد القضيتان.

وما ذكره من عدم جريانه في العنب حتى على القول بالاستصحاب التعليقي في محله، ولكن قياس المقام عليه والمنع من جريان الاستصحاب فيه حتى لو منعنا من الاستصحاب التعليقي في غير محله.

وذلك لأن موضوع الصحة والفساد هو طبيعي الصلاة، فيصح أن يقال: إن هذا الطبيعي لو وقع قبل اللبس كان صحيحاً أو لم يكن مقترناً بما لا يؤكل والآن كما كانت، ليس المراد ببقاء الموضوع بقاءه خارجاً، لأن الاستصحاب يجري في العدميات بل المراد اتحاد متعلق اليقين والشك، وهذا متحقق في مثل الصلاة، فلو بنينا على جريان الاستصحاب التعليقي في نفسه فإشكال الميرزا لا يتم.

وحينئذٍ فعلى هذا التقدير:

فالصحيح أن يقال: إن الاستصحاب التعليقي لا نقول به، ولو قلنا به في الأحكام، ففي الموضوعات الخارجية لا يجري، فلا يتم جريانه في المقام الذي هو من قبيل الموضوع الخارجي.

والوجه في عدم جريانه في الموضوعات: أنّ موضوعات الأحكام هو الوجود الحقيقي لا التقديري فإنه لا أثر له شرعاً، فلو كان ماء كر في مكان، وشككنا بعد مدة في بقائه، ووقع فيه ثوب متنجس، فلا معنى لأن يقال بأن هذا الثوب لو وقع قبل ساعة في هذا الماء عندما كان موجوداً يقيناً لطهر، والآن كما كان فيحكم بطهارته.

هذا لا يمكن: وذلك لأن الطهارة حكم للغسل، لا للغسل على تقدير، فلا معنى لهذا الاستصحاب بل ليس هناك إلا الملازمة بين وقوعه قبل ساعة وتحقق الغسل، وهذه الملازمة باقية ولكن لا أثر لها.

ومقامنا من هذا القبيل، فإنه لا بد من إحراز أنّ الصلاة لم تقع فيما لا يؤكل خارجاً حتى تستصحب تلك الحالة، وأما وجودها التقديري وهو أنها كانت لو وقعت لم تقع فيما لا يؤكل، فهذا صحيح وثابت، ولكنه لا يثبت به الوجود الحقيقي حتى يترتب عليه الحكم بالصحة.

هذا تمام الكلام في الأصول المحرزة في مسألة اللباس المشكوك.

الكلام في الأصول غير المحرزة من البراءة أو الاشتغال

ويقع الكلام في الأصول غير المحرزة من البراءة أو الاشتغال

وتحقيق الكلام في ذلك: أنه بعدما أحرز التكليف فلا بد من إحراز تحقق الامتثال ووجود المأمور به خارجاً، بلا فرق في ذلك بين القول بالشرطية والقول بالمانعية، لأن التكليف محقق وقاعدة الاشتغال محكمة.

فمع الإغماض عما تقدم من الأصول المحرزة إن أمكن إحراز جواز الإتيان بالصلاة مع اللباس المشكوك فهو، وإلا فقاعدة الاشتغال محكمة.

وقد يقال بجريان أصالة الحل في المقام في نفس الصلاة كما عن صاحب الحدائق، باعتبار أنّ الصلاة تنقسم إلى محلل ومحرم، فهنا المشكوك يرجع الشك فيه إلى الشك في منع الشارع عن إيقاع الصلاة وترخيصه، فإذا جرت أصالة الحل وهي قوله (عليه السلام): (كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه) ثبت الترخيص والاكتفاء بالصلاة فيه[1].

وفيه: انه إن أراد بكون الصلاة مشكوكاً في حليتها هو الشك في حلية الإتيان بذات العمل مع قطع النظر عن الإضافة إلى المولى، فهذا لا يحتمل تحريمه حتى يشك فيه وتشمله القاعدة.

وإن أراد أنها مشكوكة الحلية تشريعاً من حيث الإتيان بها رجاء برجاء الأمر، فهذا لا إشكال في عدم حرمته وإن كان لا يجزم معه بالامتثال، لا ذاتاً لما تقدم، ولا تشريعاً إذ لا تشريع مع قصد الرجاء والاحتمال وعدم الجزم.

وإن أراد أنّ الحرمة تشريعية من حيث إتيان هذا العمل بقصد الأمر الجزمي لا رجاء، فهذا يتوقف على أن يثبت شمول الأمر بالصلاة لهذا المورد، فإن شمله فلا حرمة وإلا فهو حرام ولا مجال لأصالة الحل.

نعم لو بنينا على أنّ دليل قاعدة الحل يشمل الحلية الوضعية، فلا مانع حينئذٍ من التمسك بها لإثبات الصحة في كل ما شك في صحته وفساده.

ولكن فيه: أنه خلاف ظاهر الرواية، على أنّ لازمه البناء على صحة كل عقد أو إيقاع أو عمل يشك في ترتب الأثر عليه عند الشارع، وكذا لازمه البناء على الصحة عند الشك في الشرط، مع أنّ ذلك باطل جزماً والرواية غير ظاهرة فيه قطعاً.

فما ذكره (قده) من التمسك بأصالة الحل في المقام في غير محله.

والعمدة في المقام هو التمسك بأصالة البراءة، باعتبار أنّا نشك في تقيد الصلاة بعدم هذا المشكوك، والتقييد مؤونة زائدة فتنفى بالبراءة وهذا معروف بين المتأخرين.

وقد كان المعروف بين المتقدمين هو القول بالاشتغال، وتوضيح ذلك ببيان أمور:

الأمر الأول: أن البراءة إنما تجري إذا رجع الشك إلى مرحلة ثبوت التكليف، وأما إذا كان الشك راجعاً إلى المكلف به في مرحلة الامتثال والتطبيق بعد العلم بثبوت التكليف فلا تجري البراءة.

الأمر الثاني: أنّ دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين فيه كلام من حيث جريان البراءة العقلية والنقلية، أو جريان البراءة النقلية دون العقلية كما عليه صاحب الكفاية والنائيني، أو عدم جريانهما أصلاً.

فهذه المسألة فيها كلام في محله، وقد اخترنا[2] أن الصحيح جريان البراءة العقلية والنقلية، والوجه في ذلك على نحو الإجمال:

أن دعوى الانحلال بأن يقال أن الأقل معلوم تفصيلاً والأكثر مشكوك، هذه الدعوى ليست انحلالاً حقيقياً، لأن المعلوم تفصيلاً وإن كان هو الأقل، إلا أنه الأقل الجامع بين كونه مستقلاً أو في ضمن الأكثر يعني الأقل لا بشرط، أو بشرط شيء وهو الأكثر.

وهذا المعلوم هو نفس العلم الإجمالي لأن الأقل لا بشرط هو طرف الإجمال، فالعلم به أو بالأقل بشرط شيء ليس علماً تفصيلياً موجباً للانحلال.

فالانحلال الحقيقي في المقام لا يمكن الالتزام به، نعم الانحلال الحكمي موجود وذلك لأن سقوط الأصول في أطراف العلم الإجمالي ليس من جهة عدم شمول أدلتها لها في المقام من جهة الغاية وهي العلم، فان ظاهر الغاية هو العلم التفصيلي، بل الأدلة تشمل الأصول ولكنها تسقط لأجل المانع وهو المعارضة، من حيث أن شمول الأدلة للطرفين يوجب المناقضة للواقع والترخيص في الواقع، ولأحدهما ترجيح بلا مرجح والتخيير لا وجه له، فتسقط الأصول من هذه الجهة، ولولا المعارضة فلا مانع من جريان الأصول.

ولذا قلنا بأنه لو كان أحد الأصلين مثبتاً للتكليف والآخر نافياً له، فحيث انه لا معارضة بينهما لا مانع من جريانهما ولا يكون العلم الإجمالي حينئذٍ منجزاً.

والأقل والأكثر من هذا القبيل، فإن المعلوم بالإجمال وإن كان هو الأقل على نحو الجامع بين اللابشرطية والبشرط شيئية، فطرفا العلم هو الإطلاق والتقييد، إلا أنّ الإطلاق لا تجري عنه البراءة لأنه سعة فلا معنى لجريانها لنفي السعة، والتقييد فيه كلفة زائدة فتجري البراءة عن هذا التقييد بقسميها، فحيث إنّ الأصل في أحد الطرفين لا يجري فلا مانع من جريان الأصل في الطرف الآخر لعدم المعارض له.

وقد ذكرنا في محله في هذا المقام وجود التلازم بين البراءتين، وأنه إن منعنا عن البراءة العقلية نمنع البراءة الشرعية، فتفصيل صاحب الكفاية لا وجه له.

الأمر الثالث: أن تحقق التكليف يتوقف على أمرين: إحراز الكبرى وعلى تطبيقها على صغرياتها خارجاً، فالعلم بالصغرى مع الجهل بالكبرى لا يكفي لإحراز التكليف بل تجري البراءة، وكذلك العكس.

وذلك لأن الحكم المجعول على نحو القضية الحقيقية ينحل إلى أحكام متعددة بعدد الأفراد الخارجية، وحينئذٍ فكل فرد نعلم بانطباق الكبرى عليه نعلم بحرمته، وأما مع الشك فيرجع إلى الشك في حرمة هذا الفرد فتجري البراءة عن حرمته، كما لو كان الشك في أصل الكبرى.

هذا حاصل الكلام في الأمور التي تذكر قبل الشروع في الساتر.

إذا عرفت هذا نقول:

في مورد الشك في أصل الجعل نرجع إلى البراءة، وفي مورد الشك في التطبيق هل نرجع إليها أو إلى الاشتغال أو التفصيل؟

وهذه المسألة بخصوصياتها لم تنقح إلا أخيراً.

<[if!supportFootnotes]!>

<[endif]!>

الهوامش

1 هذا التقريب يتأتى بناءً على المانعية، لأنه يشك في المنع والرخصة فتجري قاعدة الحل، ويتأتى على القول بالشرطية، لأنه وإن لم يكن حينئذٍ إشكال في المنع والرخصة، إلا أنه شك في حليّة الصلاة بدون إحراز الشرط.

2 الذي اختار هو السيّد الأستاذ.

تحقيق الحال

والصحيح هو التفصيل بين الموارد، فلا بد من معرفة هذه الموارد وأحكامها ثم تطبيقها على المقام، فنقول:

إنّ التكاليف المجعولة في الشريعة المقدسة على قسمين، لأنها تارة تتعلق بفعل، ويكون لهذا الفعل متعلق، فيكون متعلق المتعلق، ونسميه بالموضوع وأمثلته كثيرة كالحرمة المتعلقة بالشرب، وحيث أنه لا يحرم كل شرب، فلا بد من إضافة الشرب إلى الخمر، فالخمر هو الموضوع ومتعلق المتعلق، والمتعلق هو نفس الشرب، لأن الأحكام لا تقبل التعلق بالموضوعات الخارجية.

وفي مثل هذا القسم، تنحلّ القضايا الحقيقية إلى قضيّة شرطية، مقدمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت الحكم، يعني إذا كان موضوع في الخارج، وصدق عليه أن خمر، يحرم شربه.

وقد تكون الأحكام متعلقة بالأفعال من دون أن يكون لهذه الأفعال متعلق خارجي، كالأمر بالذكر والدعاء ونحو ذلك.

فالأفعال الاختيارية المتعلقة للحكم، تارة يكون لها متعلق وأخرى لا يكون فهذان قسمان.

ثم ما ليس لها موضوع تتعلق به، إما أن يكون الحكم المتعلق بها إيجابياً أو تحريمياً.

وما يكون له موضوع، قد يكون موضوعه أمراً شخصياً خارجياً كوجوب الاستقبال المتعلق بالكعبة، وقد يكون الموضوع كليّاً على نحو صرف الوجود أو الجمع الاستغراقي أو العموم المجموعي.

فحاصل الأقسام مع ما ليس متعلق ستة.

القسم الأول: التكليفي الوجوبي المتعلق بما ليس له متعلق، فلو علمنا بمثل هذا التكليف وشككنا في انطباقه على فرد خارجي فهل هو مجرى للبراءة أو الاشتغال؟ فنقول:

قد تقدم في مبحث اجتماع الأمر والنهي أن الأمر ينشأ عن مصلحة في متعلقه قائمة بالطبيعة من حيث هي على نحو صرف الوجود كما هو الغالب، وقد تكون المصلحة قائمة بمجموع الوجودات على نحو العموم المجموعي أو الاستغراقي، يعني غالب الوجودات، إذ كل الوجودات لا يعقل في كثير من الأحيان لكثرتها وعدم تناهيها.

فإذا كانت المصلحة قائمة بالطبيعة على نحو صرف الوجود، وشككنا في انطباق هذا الصرف على الموجود الخارجي، فلا محالة يكون الشك شكاً في الامتثال، لأن التكليف بإيجاد الطبيعة فعلي ومنجز، لأنه عالم به وقادر عليه، والشك في محصّله، فتجري قاعدة الاشتغال.

نعم لو فرضنا إمكان تعلق الأمر بالطبيعة على نحو الاستغراق، بحيث يكون لكل فرد تكليف مستقل متعلق به على نحو الانحلال، أو على نحو العموم المجموعي بنحو يكون التكليف واحداً متعلقاً بالمجموع.

في مثل ذلك لو شككنا في انطباق الطبيعة على فرد، فإن كانت الطبيعة مأخوذة على نحو الاستغراق فهو مورد للبراءة، لأنه من الشك بين الأقل والأكثر الاستقلاليين، لأن الواجب مردد بين بقية الأفراد المعلومة تفصيلاً وبين هذا الفرد، وفي مثله لا إشكال في جريان البراءة كما حقق في محله، لأن الشك في هذا الفرد شك في وجوبه المستقل، ولم يعلم انطباق الوجوب عليه فتجري البراءة.

وأما إذا كان على نحو العموم المجموعي يكون التكليف المتعلق بكل فرد ضمنياً، فلو شككنا في فرد أنه من الطبيعة أو لا، فمرجع ذلك إلى الشك في أن بقية الأفراد هل هي مطلوبة مطلقاً أو مقيدة بهذا الفرد، فيكون من الشك بين الأقل والأكثر الارتباطيين، وفي مثله تجري البراءة على ما هو المختار في تلك المسألة أيضاً.

ولا يعارض البراءة عن هذا المشكوك جريان البراءة عن إطلاق بقية الأفراد، لأن الإطلاق سعة وامتنان ينفى بالبراءة.

ومن هنا يظهر أن ما ذكره المحقق النائيني من الرجوع إلى الاشتغال في الشبهة الوجوبية على الإطلاق في غير محله.

القسم الثاني: ما إذا لم يكن لمتعلق التكليف متعلق وكان التكليف تحريمياً، كالنهي عن الكذب أو التكلم أو نحو ذلك، فهل هذا من موارد البراءة أو الاشتغال؟

نقول: قد ذكرنا في مبحث اجتماع الأمر والنهي أيضاً، أنّ النهي على خلاف الأمر، وان الغالب فيه الانحلال والتعلق بكل فرد فرد على نحو العموم الاستغراقي، لأنه ينشأ عن مفسدة في الطبيعة، وهذه المفسدة تتحقق في ضمن أي فرد كان، فكل فرد منهي عنه بنهي انحلالي مستقل، وهذا هو الغالب في النهي، ففي مثل ذلك إذا شككنا في انطباق الطبيعة على فرد خارجي نشك في حرمة هذا الفرد فتجري فيه البراءة.

وقد يفرض كون النهي متعلقاً بالطبيعة على نحو العموم المجموعي، بأن يكون المجموع التروك دخل في الامتثال، على نحو تكون المصلحة قائمة بمجموع التروك، ففي مثله يكون الشك في انطباق على فرد، راجعاً إلى الشك بين الأقل والأكثر وهو مورد للبراءة، إذ نشك في كون هذا الترك جزء من المجموع أو لا.

أما إذا كان بمعنى قيام المفسدة بمجموع الأفعال، ففي مثله يكون حكمه عكس حكم الشبهة الوجوبية، فيجوز أن يأتي بالفعل المتيقن كونه فرداً، لأنه لو أتى به لا يدري أنه حرام، حيث إنه يحتمل كون الحرام هذا مع ضمه إلى غيره، ولا نعلم بحرمته مستقلاً فتجري البراءة عنه، إذ المتيقن عنده مبغوضية الأفعال بشرط شيء.

وأما المبغوضة بشرط لا فهي مشكوكة، فتجري البراءة عنها، فحكمه حكم الشبهة الوجوبية بل هو راجع إليها لوجوب فمجموع التروك.

والحاصل: أنّه في موارد العلم بالانطباق والشك في وجود الفرد وعدمه لا بدّ من الاشتغال، إلا أن هناك أصلاً آخر حاكماً على الاشتغال كالاستصحاب مثلاً.

وأما لو شككنا في الانطباق بعد ما علمنا بوجود الفرد مع كون المتعلق ليس له متعلق، فميزانه الكلي من حيث جريان البراءة أو الاشتغال هو ما ذكرناه.

هذا من حيث نفسه وبحد ذاته، إلا إذا كان هناك سبب خارجي يمنع من البراءة، كما لو دار الأمر بين كون أحد الخبرين من قولنا زيد قائم وزيد ليس بقائم كذباً، فإنّا نشكّ في مثله في انطباق الطبيعة التي تعلّق بها التحريم على كل منهما.

ولكن مع ذلك لا يمكن إجراء البراءة لأن هذين الخبرين نقيضان، فأحدهما كذبٌ لا محالة، وهذا العلم منجز فلا بدّ من الاحتياط بالاجتناب عنهما معاً، بل لا بدّ من ذلك حتى لو لم يكن العلم الإجمالي منجزاً لما استفدناه من الآية والروايات في مثال الكذب من أن المنهي عنه هو القول بغير علم، والقول بكل من المثالين ممّا لا يعلمه فلا يجوز.

والحاصل: أنّ الحكم في الفرض المذكور في حدّ نفسه هو البراءة لولا العلم الإجمالي في بعض الموارد، فلا يتوهّم في مثله جواز الإخبار في المشكوك لأجل

البراءة لوجود المانع في مثل هذه المقامات غالباً وهو العلم الإجمالي.

وأما الفعل الذي يكون له متعلّق فهذا على أقسام أربعة:

القسم الأوّل: أن يكون هذا المتعلّق أمراً شخصياً، وحينئذٍ فإذا كان الحكم إيجابياً وشككنا في انطباق المأمور به على فرد، فبما أنّ الحكم الإيجابي يتعلّق بصرف الوجود، فمع الشكّ في تحقّق صرف الوجود لا بدّ من إحرازه فتجري قاعدة الاشتغال.

وأما إذا كان التكليف تحريمياً كما في حرمة البول إلى القبلة مثلاً، فبما أن الغالب في التحريم الاستغراقية، فمع الشك في انطباق البول للقبلة على هذا الفعل لطرف خاص يرجع للبراءة، للشكّ في حرمته بالخصوص لفرض الانحلال، يعني أن كل بول للقبلة حرام.

فمقتضى القاعدة هو البراءة ولكن في مثل هذه الموارد لا تجري البراءة لمانع، وهذا المانع أحد أمرين: إما الأصل الحاكم وهو الاستصحاب، ففي حرمة الإفاضة من عرفات قبل غروب الشمس مقتضى القاعدة البراءة لو شكّ في الغروب، إلا أنه باستصحاب عدم الغروب يحرز موضوع الحرمة ولا تجوز الإفاضة مع الشك.

وفي مثال القبلة وغيرها لا تجري البراءة للعلم الإجمالي بوجود القبلة في أحد الأطراف وهو منجز ومانع عن جريان البراءة، ولذا لا يجوز البول إلى الطرف الذي يحتمل كون القبلة فيه.

والحاصل: إنه في موارد الأحكام الوجوبية يجري الاحتياط، وفي موارد الأحكام التحريمية مقتضى القاعدة هو البراءة ولكن لا نقول بها للمانع فيرجع للاحتياط أيضاً.

القسم الثاني: ما إذا كان متعلّق المتعلّق أمراً كلياً بنحو صرف الوجود كالأمر بإكرام عالمٍ ما، ففعلية التكليف هنا متوقفة على وجود العالم خارجاً، فإذا وجد صار التكليف فعلياً، فإذا شككنا في أصل وجود العالم خارجاً، فبما أن وجوده شرط وقد أخذ مفروض الوجود، فالشك حينئذٍ شك في التكليف، لأن الشك في تحقق الشرط يستدعي الشك في تحقق المشروط وهو الحكم، فتجري البراءة.

وأما في التحريميات إذا كان الشك في الانطباق في مثل هذا القسم، فالمورد مورد البراءة، لأن التكليف فيها انحلالي فيرجع الشك في الانطباق إلى الشك في تعلق التكليف به.

فهذه الكبرى من حيث الشكّ في الانطباق في هذا القسم حكمها الاحتياط في الأحكام الوجوبيّة، فلو شكّ في مائع أنّه ماء أو لا، بعد العلم بوجود أصل الماء في الخارج والحكم متعلّق بصرف الماء، فبما أنّ التكليف معلوم وفعلي لغرض وجود الماء، فالوضوء بالماء المشكوك لا يجزي، ونُجري قاعدة الاشتغال.

وأما إذا شككنا في أصل وجود الماء في الخارج، فقد ذكر المحقّق النائيني أنّ الأصل يقتضي البراءة كما ذكرنا، ولكن ببيان آخر، وذلك لأنه شاكّ في التكليف، والشبهة موضوعيّة فلا يجب فيها الفحص، فأصل الكبرى مسلّمة ولكن نحن بينّاها بما تقدّم، والمحقّق النائيني بيّنها بهذا البيان، ثمّ ذكر أنّ هذه الكبرى لا نقول بها في مثل الوضوء، للدليل التعبّدي الدال على وجوب الفحص غلوة أو غلوتين.

وتحقيق انطباق الكبرى على الصغرى وعدمه أن يقال: بأنّ المكلّف لا يعلم إجمالاً بوجوب الوضوء أو التيمّم في هذا الحال، وأصالة البراءة عن وجوب الوضوء لا يحقّق الفقدان الذي هو موضوع التيمّم، لأن الوجدان كما أنه شرط الوضوء كذلك الفقدان.

وكما أن الوجدان مشكوك فيه فكذلك الفقدان، فهو يعلم بأحد التكليفين إجمالاً، وهذا التكليف إلزامي، ومقتضى العلم الإجمالي به هو الاحتياط، والاحتياط يقتضي وجوب الفحص ليحرز أحد الموضوعين.

فالفحص لازم بمقتضى العلم الإجمالي ومقتضاه وجوب الفحص حتى يحصل اليأس لا بمقدار الغلوة والغلوتين المذكورتين بالنص، أو أن يرتفع وجوبه بالعسر والضرر مثلاً.

فالكبرى المذكورة لا تنطبق على الصغرى، لكن لا من جهة أنّ الأصل عدم وجوب الفحص وقد خرجنا عنه بالنص، بل لأن القاعدة هي وجوب الفحص، والنّص إنما احتجناه لتقليل ما يقتضيه العلم الإجمالي من الفحص الزائد فيما إذا لم يحصل اليأس بالغلوة أو الغلوتين.

القسم الثالث: أن يكون متعلّق المتعلَّق مأخوذاً على نحو السريان والاستغراق، سواء كان التكليف حينئذٍ وجوبياً أو تحريمياً.

وفي مثله إذا شككنا في انطباق الطبيعة التي هي متعلّق المتعلَّق على فرد، فمرجع الشك إلى أصل وجوب هذا الفرد أو حرمته، فبناءً على ما ذكرنا من أنّ الانطباق شرط في فعليّة التكليف تجري البراءة، لأنه حينئذٍ شكّ في أصل التكليف للشك في تحقق شرطه.

ولكن المحقّق النائيني علّل جريان البراءة بما تكرّر ذكره منه، من أنّ القضيّة الحقيقيّة تنحل إلى قضيّة شرطيّة، مقدمها وجود الموضوع وتاليها الحكم، فوجود الموضوع في كلّ قضيّة حقيقيّة شرط في تحقّق التكليف.

فإذا شككنا في وجود الموضوع فقد شككنا في وجود الشرط، وهو يستدعي الشك في المشروط وهو التكليف، ومع الشك في التكليف تجري البراءة.

فالذي ذكره مجرى للبراءة هو هذا، والذي ذكرناه نحن هو الشك في انطباق الواجب الذي لا بدّ منه في فعليّة التكليف.

إلا أن ما ذكره على إطلاقه لا يتم، وتوضيح ذلك:

أن متعلّق المتعلّق قد يكون من الأمور الخارجة عن اختيار المكلّف كما في مثال القبلة، وفي مثل ذلك لا بدّ من المصير إلى ما ذكره، لأن هذا الموضوع لا بدّ من فرض وجوده ليحكم بالحكم، فترجع القضية الحقيقية الفرضية إلى القضية الشرطية، ويستحيل في مثله أن يتعلّق التكليف به إلا على هذا النحو، بل لا بدّ من كونه مفروضاً ومعنى الفرض أنه إذا وجد هذا المفروض يتحقّق الحكم.

وقد يكون متعلّق المتعلّق من الأمور الاختياريّة، كالأمر بالوفاء المتعلّق بالعقد، والعقد من الأمور الاختياريّة،ففي مثل ذلك هل لا بدّ من أخذ العقد مفروض الوجود حتى ترجع القضية إلى الشرطية مطلقاً أو يفصل في المقام؟

الصحيح: هو التفصيل، وأنه قد يكون مفروض الوجود فيكون شرطاً وقد لا يكون كذلك.

وتوضيح ذلك: أن متعلّق المتعلّق الذي نعبّر عنه بالموضوع قد يكون مما له دخل في اتّصاف الفعل المأمور به بكونه ذا مصلحة أو مفسدة، بحيث لولاه لما اتصف الفعل بالمصلحة أو المفسدة ولما كان واجباً أو حراماً.

ونظيره في التكوينيات المرض فإن له دخلاً في اتّصاف الدواء بكونه ذا مصلحة، وكذلك العطش بالنسبة لشرب الماء.

ومثل هذا القسم من الموضوعات الاختياريّة لا ريب في لزوم أخذه مفروض الوجود كالموضوع غير الاختياري، وترجع القضية حينئذٍ إلى الشرطيّة، فقبل تحقق هذا الموضوع لا تكليف.

فهو شرط في تحقّق فعليّة التكليف، والفعل ليس فيه مصلحة إلزامية بدونه، فلا بدّ من كونه مفروض الوجود وغير واجب التحصيل، وذلك كما في الأمر بالوفاء المتعلّق بالعقود على الإطلاق، الراجع إلى ترتيب آثارها فإنّه بدون تحقّق العقد لا يجب الوفاء ولا ترتيب الآثار من الإنفاق على الزوجة مثلاً ونحو ذلك، ولا يجب على المكلّف إيجاد العقد لأنه لا مصلحة في الوفاء بحدّ نفسه حتى يجب تحصيل متعلّقه، بل يفهم بحسب العرف من مثل الأمر بالوفاء بالعقد أنه إذا عقدتم فرتّبوا آثار هذا العقد، لا أنه يجب العقد، وعلى هذا فإذا شككنا في وجود الموضوع كالعقد مثلاً، فهو شكّ بالتكليف لأنه شكّ في شرطه فتجري البراءة.

وقد لا يكون متعلق المتعلّق من هذا القبيل، بأن يكون الفعل متّصفاً بالمصلحة وواجداً لها في نفسه ولكن هذا الموضوع له دخل في تحقق هذه المصلحة أو المفسدة خارجاً، ونظيره في التكوينيات أنه إذا تحقّق المرض واتّصف شرب الدواء بكونه ذا مصلحة فهناك فعل له دخل في تحقق مصلحة الدواء وهو كونه قبل الأكل أو بعده مثلاً، ومثل هذا القسم يختلف حاله في الواجبات والمحرمات.

ففي باب الأوامر بعد ما فرضنا اتّصاف الفعل الكلي بالمصلحة، فهذا الشرط بما أنه شرط في تحقق هذه المصلحة فالمولى يأمر به لتحصيل هذه المصلحة كما يأمر بأصل الفعل ولا يكون مفروض الوجود، لأن الفعل واجد للملاك، فلا بدّ من الأمر به بسائر قيوده نظير الطهارة واللباس الدخيلين في تحقّق مصلحة الصلاة المعلومة، وفي مثل ذلك إذا شككنا في وجود هذا المتعلّق لا بدّ من تحصيله، وكذا لو شككنا في الانطباق لأنّ التكليف محرز فلا بدّ من تحصيل اليقين بامتثاله.

وأما في باب النواهي إذا كان هذا الموضوع دخيلاً في وجود المفسدة التي اتّصف بها الفعل في مرتبة سابقة عليه، فمثل هذا الموضوع أيضاً لا يؤخذ مفروض الوجود، لأنّ النهي فعليٌّ قبله، غاية الأمر أنّ امتثال هذا النهي إما بعدم هذا الموضوع أو بعدم ارتكاب الفعل بعد وجود هذا الموضوع، فلا بدّ إما من عدم إيجاده أو عدم الفعل لو أوجده، وهذا كما في النهي عن شرب الخمر، فإنّ الشرب متعلّق بالخمر الذي هو موضوع اختياري للمكلّف ويوجده، فحيث أن مفسدة الشرب متحقّقة في الشرب بقطع النظر عن وجود الخمر، فحيث أن مفسدة الشرب متحقّقة في الشرب بقطع النظر عن وجود الخمر، فالنهي عن الشرب فعلي، وامتثال هذا النهي إما بعدم إيجاد الخمر في الخارج أو بعدم شربه بعد إيجاده، فلا يلزم أخذه مفروض الوجود ولا يكون وجود الخمر شرطاً في فعليّة النهي.

وعلى هذا فدعوى المحقّق النائيني بأنّ متعلّق المتعلّق لا بدّ من أخذه مفروض الوجود، والقضيّة الحقيقيّة ترجع إلى القضيّة الشرطيّة، هذه الدعوى على إطلاقها غير صحيحة ولا دليل عليها.

ولذلك لو علم المكلّف في مثال الخمر أنّه لو صنعه أو وجد لشربه يحرم عليه صنعه بقطع النظر عن أدلّته بل بنفس النهي عن الشرب.

وحينئذٍ فإذا شككنا في وجود الموضوع، فليس شكّنا شكّاً في فعليّة الحرمة بل في انطباق العنوان المحرم على الخارج، ففي مثله تجري البراءة لأنه شكّ في حرمة الموجود الخارجي، لا لأنّه شكّ في شرط فعليّة الحكم.

القسم الرابع: ما إذا كان كلياً على نحو العموم المجموعي، فالشكّ حينئذٍ في الانطباق على فرد شكّ في الأقل والأكثر الارتباطيين، ويبتني على تلك المسألة، هذا إذا كان التكليف وجوبياً.

وأما إذا كان تحريمياً وكان المطلوب ترك المجموع من حيث هو، ففي مثله قد تقدّم أنّه يجوز الإتيان بالفرد المتيقّن وترك الباقي، حيث أن ترك هذا المتيقّن وحده يحتمل أنّه ليس هو ترك المجموع، بل مقيّد بهذا المشكوك، فلا يعلم أنّه مكلّف به للشكّ في انطباق متعلّق التكليف عليه، فتجري البراءة عن حرمة هذه الأفراد.

وهذا الذي تقدّم كلّه يجري في الأحكام الضمنيّة كما يجري في الأحكام الاستقلاليّة.

هذا حاصل الكلام في صور الشك في الانطباق.

تطبيق صور الشك على مسألة اللباس المشكوك

وأما تطبيقه على مسألة اللباس المشكوك فنقول:

حيث أنّ مسألتنا ليست من القسم الأوّل الذي ليس له متعلّق، بل لمتعلّق التكليف هنا وهو اللبس متعلّق، ومتعلّق المتعلّق هو غير المأكول، فهو كلّي لا شخصي.

وهذا الكلي ليس على نحو صرف الوجود لأنّ التكليف تحريمي، فيدور أمره بين الكلي المجموعي وهو أن يكون النهي عن الصلاة في مجموع ما لا يؤكل، وهو ما لا يحتمل، إذ لا يحتمل أن يكون النهي عن الصلاة في مجموع ما لا يؤكل لحمه، إذ لازمه جواز الصلاة في فرد مما لا يؤكل لحمه لأنه يصدق عليه أنّه لم يصلِّ في المجموع، فيتعيّن النهي على نحو الاستغراق والانحلال، وأن يكون كل فرد مما لا يؤكل لحمه منهياً عن الصلاة فيه، لأنّ قوله (لا تلبسون شيئاً منه تصلون فيه) نكرة في سياق النفي.

وحينئذٍ، فكلما أحرز أنه من أفراد ما لا يؤكل فهو منهي عنه، وإذا شككنا في شيء أنّه مما لا يؤكل أو مما يؤكل، فالشكّ حينئذٍ شكٌ في أنه منهي عنه أو لا، لفرض أنّ النهي انحلالي، فهو شاك في حرمة هذا الفرد للشكّ في أنّه يصدق عليه أنّه لبس لما لا يؤكل، فتجري البراءة.

هذا إذا حملنا النهي على ما هو ظاهره المولوية من الزجر والتحريم.

وأما إذا لم نقل بأنه مقتضٍ لحمله على ذلك، بعد فرض أن لبس ما لا يؤكل ليس محرّماً إلا من ناحية التشريع فهو إرشاد إلى عدم حصول الامتثال، وأنّ لبس ما لا يؤكل فيه فساد ومانعية في الصلاة، فهو إرشاد إلى المانعية.

ومعنى المانع اعتبار عدم شيء في المأمور به، فعلى هذا يكون الأمر الصلاتي قد تعلّق بعدّة أمور وجوديّة وتعلّق بأمور عدميّة، أو أنّ تلك الأمور الوجودية مقيّدة بأمور عدميّة،ومرجع هذا إلى أنّ أعدام ما لا يؤكل مأخوذة في الصلاة، وأنّ الصلاة مقيّدة بهذه الأعدام.

وحينئذٍ فكل فرد علمنا أنه مصداق لما لا يؤكل فعدمه معتبر، وكل فرد شككنا فيه فقد شككنا في أنّ الصلاة مقيّدة بعدمه أو لا، فيرجع الشكّ إلى التقييد وهو كلفة زائدة تنفى بالبراءة.

فالبراءة نتيجة أمرين:

أحدهما: أنّ العلم بالكبرى لا يكفي في تنجز التكليف ما لم يعلم بالانطباق، لأنّ الشبهة الموضوعية لا يجب فيها الفحص.

الثاني: أنّه في موارد الأقل والأكثر الارتباطيين، نرجع للبراءة.

فضم أحد هذين إلى الآخر ينتج البراءة، لأن الشك في التقييد شك في الأكثر، لأنّ الأمر واحد والمأمور به مردّد بين الصلاة وبينها مقيّدة بعدم هذا المشكوك.

نعم لو قلنا بالشرطية وأن المعتبر عنوان وجودي بسيط ملازم لعدم لبس ما لا يؤكل، ففي مثله لا بدّ من الاشتغال، لأن ذلك العنوان لا ينحل إلى الأقل والأكثر، بل هو لا يتحقق إلا بترك كل ما لا يؤكل، ولا بد في تحققه من جميع الأفراد.

فإذا شكّ في فرد أنّه مما لا يؤكل وأن العنوان يتحقق فلا بدّ من إحرازه، لأن التكليف فعلي والقدرة محرزة، فتجري قاعدة الاشتغال.

ولكنا لم نقل بالشرطية كما تقدّم، بل الالتزام بالشرطيّة مناف لما تسالموا عليه بلا خلاف ظاهراً من أنه إذا اضطرّ المكلّف إلى لبس ما لا يؤكل أو غيره، فبما أنّ الصلاة لا تسقط لا محالة لأنّ مانعية هذه الأمور مقيدة بحال التمكن، فحينئذٍ لا بدّ من الاقتصار على مقدار الضرورة، وهو مضطرّ إلى لبس واحد فترتفع مانعية الواحد.

وأما الزائد على الواحد فالمتسالم عليه أنه لا يجوز لبسه لأن الضرورات تقدر بقدرها، وهذا لا يتم إلا على القول بأن المانعية ثابتة لكل فردٍ فرد وأن كل عدم معتبر بنفسه أو أن مجموع الأعدام مقيّدة.

إذ لو فرضنا أن المأمور به عنوان وجودي بسيط بنحو الشرطيّة ملازم لهذه الأعدام، فالمفروض أن ذلك العنوان تسقط شرطيته بالاضطرار إلى واحد لأنه ملازم للجميع أو لمجموع الأعدام، فإذا اضطرّ إلى واحد فذلك العنوان لا يمكن تحقّقه.

وحينئذٍ فلا داعي لتقدير الضرورة بقدرها بل يجوز له لبس أكثر مما اضطرّ إليه بعد ما لم يكن عدمه معتبراً.

إلا أن يقال: بأن الأمر الوجودي ملازم لترك المقدار الممكن من غير المقدور، فمع الاضطرار إلى لبس واحد وتمكن من ترك الجميع وجب لأنه ممكن، أو أن يقال بأن هذا العنوان الوجودي ذو مراتب، فأعلى مراتبه ملازمة ترك الجميع وهكذا، ولكن لا يخفى أن هذا كله تصورات وفروض لا دليل عليها.

والحاصل: أنه بناءً على المانعية يرجع إلى البراءة، وبناءً على الشرطيّة لا يرجع للبراءة، إلا بناءً على ما تقدّم مما ذكره العلامة من أن الشرط هو وقوع الصلاة فيما أحل الله أكله، فيتمسك حينئذٍ في المشكوك باستصحاب حلية الحيوان الذي أخذ منه التي كانت ثابتة لهذا الحيوان قبل جعل الأحكام الإلزاميّة.

ولكن تقدّم أن كون المعتبر هو هذا غير صحيح، وأن المستفاد تقييد الصلاة بعدم وقوعها فيما لا يؤكل.

على أن الأصل الموضوعي المذكور يختص بما علم كونه من الحيوان وشكّ في مأكوليته وعدمها.

وأما إذا لم يحرز كونه حيواناً فاستصحاب الحل لا يجري، إذ لم يفرض أنه حيوان حلال حتى نستصحب حليته، فليس هنا إلا استصحاب عدم كونه مما لا يؤكل، وهذا بناءً على الشرطية لا أثر له إلا على القول بالأصل المثبت.

والمتحصل من جميع ما ذكرناه:

أن البراءة تجري بلا فرق بين كونه من أول الصلاة أو أثنائها، ولا بين أن يعلم كونه حيواناً أو لا، ولا بين كونه ساتراً أو غير ساتر إلى غير ذلك من التفصيلات التي ذكرت واحتملت في المقام.

هذا تمام الكلام في مسألة اللباس المشكوك.

الصلاة في غير المأكول جهلاً أو نسياناً

(مسألة 19): إذا صلّى في غير المأكول جاهلاً أو ناسياً فالأقوى صحّة صلاته (1).

(1) المشهور كما قيل وجوب الإعادة في الناسي وعدم وجوبها في الجاهل سواء كان غافلاً بالمرة أو كان جهله بسيطاً أو مركباً بأن كان معتقداً للخلاف.

وذكر المحقق النائيني (قده) في وجه هذا التفصيل:

(بأنه في صورة الجهل ورد نص صحيح يدل على الصحة، وهو صحيح عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: (سألت أبا عبد الله عن الرجل يصلي وفي ثوبه عذرة من إنسان أو سنور أو كلب، أيعيد صلاته، قال: إذا كان لم يعلم فلا يعيد)[1].

فإنه واضح الدلالة بأن وجود النجاسة مع الجهل بجميع أقسام الجهل لا يمنع من الصحة ولا يعيد بل صلاته صحيحة واقعاً.

وأما الناسي فيجب عليه الإعادة لأن حديث لا تعاد وإن دلّ على عدم الإعادة في غير الخمسة وهذا من غيرها.

ولكن صدر موثقة ابن بكير وقوله بعد ذلك (لا يقبل الله تلك الصلاة حتى يصليها في غيره مما أحل الله) ظاهر في بيان أمرين:

أحدهما: الحكم الواقعي وإن الصلاة فيما لا يؤكل ممنوعة واقعاً وبالعنوان الأولي، فلا يصح له أن يصليها.

وثانيهما: أنه لو صلاها لعذر من جهل أو نسيان فهل لا تقبل بل عليه إعادتها، وهذا حكم ثانوي مجعول في فرض الإتيان بها مع ما لا يؤكل لحمه، فقد دلّت عليه الإعادة في فرض النسيان والجهل، والنسبة بينها وبين حديث لا تعاد هي العموم من وجه، لأن الموثقة خاصة من جهة ما لا يؤكل وعامة لصورتي النسيان والجهل، وحديث لا تعاد بالعكس خاص بالنسيان وعام من حيث لا يؤكل وغيره.

فتتعارض الموثقة وحديث لا تعاد في صورة النسيان فيما لا يؤكل نسياناً، فالموثقة توجب الإعادة، وحديث لا تعاد لا يوجبها.

فالنسبة وإن كانت هي العموم من وجه إلا أن هذه النسبة "وهذا هو مورد من موارد المسألة المعروفة بمسألة انقلاب النسبة" تنقلب إلى العموم المطلق بعد خروج الجاهل عن الموثقة بصحيح عبد الرحمن المتقدم فتبقى الموثقة مختصة بالناسي، فتنقلب النسبة بينها وبين حديث لا تعاد وتكون الموثقة أخص مطلقاً من الحديث، لاختصاصها بما لا يؤكل وعمومه من هذه الجهة، والمفروض أنّ كلاً منهما مختص بالنسيان.

وحينئذٍ تكون الموثقة مخصصة لحديث لا تعاد في غير صورة ما لا يؤكل، وأنه هو الذي لا إعادة فيه، وأما فيما لا يؤكل مع النسيان فيحكم فيه بالإعادة) انتهى.

والذي ينبغي أن يقال:

أما بالنسبة للجاهل: فصحيحة عبد الرحمن لا تنتج الحكم بالصحة في فرض الجهل مطلقاً، لأن موردها خاص لعذرة الإنسان والسنور والكلب، فلو فرضنا تعدينا عن هذه إلى بقية الأجزاء الطاهرة مما لا يؤكل بالأولوية، فكيف نتعدى إلى بقية النجاسات؟ فإنه بلا دليل.

ولو فرضنا أيضاً تعدينا إلى بقية النجاسات، ولكن ما ذكر فيها إنما هو حكم المحمول، فبأي دليل نتعدى إلى الملبوس؟ فهي إذن لا تدل إلا على الصحة في بعض فروض الجهل.

نعم لو بنينا على عموم حديث لا تعاد للجاهل، لا بأس حينئذٍ بالحكم بالصحة بمقتضى حديث لا تعاد، ولكن ينتهي الأمر إلى المعارضة بينه وبين موثقة ابن بكير الدالة على الإعادة في الجهل والنسيان، فلا بدّ من التكلم عن علاج المعارضة حينئذٍ، وسيأتي.. هذا بالنسبة للجاهل.

وأما بالنسبة للناسي: فما ذكره المحقق النائيني قد ظهر جوابه، فإن صحيحة عبد الرحمن لم تُخرج جميع موارد الجهل، فتبقى النسبة هي العموم من وجه ولا تنقلب، فتكون الموثقة خاصة بما لا يؤكل، وشاملة للجهل والنسيان، وحديث لا تعاد، خاص بالنسيان على مبناه وشامل لما لا يؤكل وغيره من الموانع.

وتوضيح ذلك:

أنه تارة نقول بأن الموثقة غير متكفلة إلا لبيان شيء واحد وهو الحكم الواقعي، أي أصل المانعية، وغير متعرضة لبيان حكم ثانوي، وهو ما لو صلى معذوراً، هل يعيد أو لا؟

فظاهر السؤال أنه سؤال عن أصل المانعية التي هي الحكم الواقعي، وتنزيل الجواب على السؤال أنه ظاهر في ذلك، فقوله: (لا تقبل.. إلخ) لا يكون حكماً تأسيسياً ثانوياً بل هو تأكيد للحكم الأول، وهو المانعية.

بناءً على هذا فالأمر واضح، لأن الموثقة حينئذٍ لبيان التشريع الأولي، فلا تكون معارضة لحديث لا تعاد الوارد في مقام التشريع الثانوي، فيكون حكم الموثقة كغيرها مما دلّ على اعتبار الأجزاء والشرائط والموانع مطلقاً، وحديث لا تعاد حاكم عليها كلها، ودال على عدم المانعية في مورد، والمانعية حينئذٍ مختصة بفرض العلم والجهل غير العذري.

وأما في صورة النسيان والجهل العذري: فلا تجب الإعادة بمقتضى حديث لا تعاد، وليس هنا ما يعارضه حتى تنقلب النسبة، لأن الموثقة بعد اختصاصها بالتشريع الأولي لا تعارضه، هذا إذا قلنا بشمول الحديث للناسي والجاهل، فإنه يحكم في كليهما بالصحة.

وأما إذا قلنا كما يختاره الميرزا من اختصاصه بالناسي، فبالنسبة للناسي لا يعيد، وأما الجاهل ففي مورد الصحيحة لا يعيد كما ذكرنا، وفي غيرها يعيد.

وعلى هذا يكون الأمر بعكس ما ذكر المشهور والمحقّق النائيني، لأن حديث لا تعاد بعدما لم يشمل الجهل، والصحيحة كانت مختصة بموارد خاصة، فمقتضى القاعدة الأولية حينئذٍ هي الشرطية المطلقة حتى في صورة الجهل، فتجب الإعادة على عكس ما ذكروه.

هذا إذا قلنا بأن الموثقة واردة لتشريع حكم أولي فقط، وأما لو قلنا بأنها ظاهرة في بيان حكم تأسيسي ثانوي أيضاً كما اختاره المحقّق النائيني، لأن التأكيد على خلاف الأصل[2].

" فالرواية، وإن كانت واردة لبيان المانعية سؤالاً، إلا أن بيان المانعية في الجواب لا ينحصر بالتشريع الأولي بل يكون بلسان التشريع الثانوي ايضاً ".

بناءً على هذا تتحكّم المعارضة بين الموثقة وحديث لا تعاد، لأن كلاً منهما حينئذٍ لبيان الحكم الثانوي، وحينئذٍ فهل تنقلب النسبة كما أفاد المحقق النائيني؟ أو أن النسبة باقية على حالها؟

فنقول: إذا قلنا بأن حديث لا تعاد شامل للجاهل والناسي فالنسبة لا تنقلب، لأن الحديث دل على الصحة فيما لا يؤكل وغيره في فرض النسيان والجهل، والموثقة دلت على البطلان في ما لا يؤكل في فرض الجهل والنسيان أيضاً.

وصحيحة عبد الرحمن، وإن أخرجت الجاهل، لكن لا تخرج مطلق الجاهل من الموثقة، بل يبقى مقدار منه، وهو الجاهل المقصّر، إذ الموثقة لا تختص بجاهل الموضوع كغيرها من أدلة بطلان الصلاة بالإخلال بأجزائها وشرائطها.

فإنه قد تقدم أن الغالب في مواردها حملها على الجاهل المقصّر، إذ حملها على خصوص المتعمد العالم، حمل على فرد نادر، فمثل هذا الجاهل داخل في الموثقة، بعد البناء على أنها ظاهرة في حكم تأسيسي، ومقتضى إطلاقها بطلان الصلاة نسياناً وجهلاً بالحكم عن تقصير، لأن المفروض أن الجاهل بالحكم عن تقصير غير داخل في حديث

لا تعاد لو قلنا بشموله للجاهل.

وأما إذا لم نقل بشموله له كما يختاره الميرزا فالأمر أوضح، فالنسبة هي العموم من وجه ولا انقلاب، إذ يبقى تحت الموثقة مورد غير داخل في الحديث وهو الجهل عن تقصير، فتبقى النسبة هي العموم من وجه، لأن الحديث يشمل النسيان وغيره، فيعم ما لا يؤكل وغيره، والموثقة مختصة بما لا يؤكل، وتعم النسيان والجهل الذي لا يشمله الحديث.

نعم النتيجة هي نتيجة الانقلاب، وهي الفساد، إذ بعد تعارضهما وتساقطهما يرجع إلى إطلاق الأدلة الأولية الدالة على مانعية هذه الأمور مطلقاً، وليس هنا دليل حاكم عليها، لأن حديث لا تعاد قد سقط بالمعارضة.

ولكن الصحيح كما عرفت عدم المعارضة، لعدم ظهورها في حكم تأسيسي بل ظاهرها التأكيد.

<[if!supportFootnotes]!>

<[endif]!>

الهوامش

1 الوسائل، م2 باب: 40 نجاسات، ص1059 ح5.

2 كونه على خلاف الأصل، إنما هو مع عدم الظهور في التأكيد، (من الأستاذ (قده)).

عدم الفرق بين ما يحرم أكله بالأصالة أو بالعرض

عدم الفرق بين ما يحرم أكله بالصالة او بالعرض

(مسألة 20): الظاهر عدم الفرق بين ما يحرم أكله بالأصالة أو بالعرض، كالموطوء والجلال، وإن كان لا يخلو عن إشكال(1).

---

(1) بقي هنا شيء: وهو أن الموضوع لعدم جواز اللبس ليس هو الحرمة العقلية جزماً، بل المراد الحرام بذاته، كما أن المراد الحرمة بالإضافة إلى طبيعي المكلفين بذاتهم لا الحرمة التي تعرض لبعض المكلفين من جهة طروء بعض العناوين.

نعم.. لو أوجب العنوان العارض حرمة على جميع المكلفين كالموطوء والجلال، فهل يلحق بموضوعٍ أو لا؟ وهل يختص لو قلنا بالإلحاق بالعنوان القابل للزوال كالجلل أو بما لا يزول كالموطوء؟

وهذا أيضاً قد تقدّم، وقلنا بأنه لا وجه لاختصاصه بما لا يزول خلافاً للمحقق النائيني (قده).

الشرط الخامس : — أن لا يكون من الذهب للرجال

الشرط الخامس أن لا يكون من الذهب

(الخامس): أن لا يكون من الذهب للرجال، ولا يجوز لبسه لهم في غير الصلاة أيضاً(1).

---

(1) أما حرمة لبس الذهب على الرجال في غير الصلاة، فقد ادعي عليه الإجماع والضرورة والتسالم، وهو يستفاد من عدة روايات فيها ما هو معتبر وصحيح.

منها: موثق عمار بن موسى عن أبي عبد الله (عليه السلام): (في الرجل يصلي وعليه خاتم حديد، قال: لا، ولا يتختم به الرجل، فإنه من لباس أهل النار)، (وقال: ولا يلبس الرجل الذهب ولا يصلي فيه لأنه من لباس أهل الجنة.. إلخ)[1].

والثانية: صحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى قال: (سألته عن الرجل هل يصلح له الخاتم الذهب؟ قال: لا)[2]، رواها في الوسائل عن عبد الله بن الحسن بن علي، وعبد الله لم يوثق، ولكن رواها عن كتاب علي بن جعفر وسنده إلى كتابه صحيح إلا أنه قال هل يصلح له أن يتختم بالذهب.

فهاتان الروايتان دالتان على الحرمة.

ولكن قد يتوهم الجواز بروايتين:

الأولى: رواية ابن القداح عن أبي عبد الله (عليه السلام): (أن النبي (صلى الله عليه وآله) تختم في يساره بخاتم من ذهب ثم خرج على الناس فطفق ينظرون إليه فوضع يده اليمنى على خنصره اليسرى حتى رجع إلى البيت فرمى به فما لبسه)[3].

الثانية: رواها الصدوق (قده) في معاني الأخبار والخصال وهي صحيحة عبيد الله بن الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال علي: (نهاني رسول الله (صلى الله عليه وآله) ولا أقول نهاكم عن التختم بالذهب.. إلخ)[4]، وسندها صحيح.

أما الرواية الأولى: فإنها مضافاً لضعفها بسهل وجعفر بن محمد بن عبد الله الأشعري فهي لا تدل، لأن غاية مدلولها أنه عندما لبسه لم يكن قد جعلت حرمته لأن الأحكام كانت على التدريج، فلا يدل على الحرمة الأبدية.

وأما الرواية الثانية: فقد ذكر فيها أنه نهاه رسول الله (صلى الله عليه وآله)، فهي تدل على الحرمة بالنسبة إليه، وحيث لم تكن الحرمة مشرعة عندما نهاه أراد (عليه السلام) أن يحكي الكلام على حقيقته فقال: (ولا أقول نهاكم) بمعنى أنه عندما نهيت لم يكن في حقكم نهي، فلا تدل على عدم النهي فيما بعد.

وأما المناقشة في ذيل موثق عمار: بأن التعليل الذي في ذيله من أنه لباس أهل الجنة يدل على الكراهة لا الحرمة إذ لا حرمة في لباس ما يلبسه أهل الجنة.

فهذه المناقشة غير تامة: لأنه ليس المراد بلباسهم أنهم تكويناً هكذا، أو أنهم يختارون لبسه فلا تختاروا لبسه، بل المراد أن الله تعالى جعل لهم خصوصيةً وخصهم به في الجنة، فلبسه في الدنيا ينافي الجري على طبق ما جعله الله، حيث أنه لم يجعله لهم في الدنيا وخصهم به في الجنة، فمخالفة هذا حرام، فالتعليل يدل على الحرمة.

وأما توهم: أن الموثقة أيضاً لا تدل على الحرمة بقرينة السياق والنهي عن الحديد الذي ليس بمحرم.

فهذا التوهم مدفوع: لأنهما جملتان مستقلتان رفعنا اليد عن ظهور إحداهما في الوجوب بالأدلة الخارجية وهو ما دل على جواز لبس الحديد، وأما جملة النهي عن لبس الذهب فهي باقية على ظهورها ولا موجب لرفع اليد عن ظهورها في الحرمة[5].

وأما عدم جواز لبسه في الصلاة، فهو المشهور، وقيل بلا خلاف أجده فيه، وحكي عن المعتبر التردد لرواية موسى ابن أكيل النميري عن أبي عبد الله (عليه السلام): (في الحديد إنه حلية أهل النار، والذهب أنه حلية أهل الجنة، وجعل الله الذهب في الدنيا زينة النساء فحرم على الرجال لبسه والصلاة فيه)[6].

وقد يستظهر من الشرائع عدم تحريم لبسه لأنه يذكره في الشرائط.

وكيف كان فالحكم المذكور لا إشكال فيه ويدل عليه الموثقة والصحيحة المتقدمتان.

وقد يستدل على اشتراط عدم لبسه في الصلاة كما عن المنتهى من بطلان الصلاة فيه، لأن الصلاة فيه استعمال له، وحرمة العبادة تقتضي الفساد.

وفيه أولاً: أنه لا دليل على حرمة استعمال الذهب مطلقاً، فإن أريد من الاستعمال مطلق الاستعمال فلا دليل على حرمته، وإن أريد خصوص اللبس فلبسه مسلم الحرمة، ولكن اللبس ليس عين الصلاة ولا قيدها، فالصلاة ليست استعمالاً للذهب بل هما شيئان[7].

ولو فرضنا أنه كان شرطاً في الصلاة باعتبار اشتراطها بالستر، فإذا كان التستر بالذهب وهو محرم فهذا التستر في حكم العدم، فالشرط لم يوجد فتبطل الصلاة.

فمع ذلك لا يتم الحكم بالبطلان، لأن التستر ليس بمأمور به ولا جزء من الصلاة بل أجزاء الصلاة مقيدة به، وحرمة القيد لا توجب بطلان المشروط إلا في الشروط العبادية كالطهارات الثلاث، والشرط هنا ليس عبادياً.

فدعوى: أن إطلاق الأمر بالتستر لا بد من تقييده -بعد حرمة لبس الذهب- بغير الذهب، فالتستر بالذهب لا يكون تستراً، بل هو بمنزلة العاري.

مدفوعة: بما عرفت بعد عدم اشتراط قصد القربة، على أن الاستدلال المذكور أخص من المدعى، إذ لو سلم فإنما ينتج البطلان بالتستر به في الصلاة، والمدعى البطلان بمطلق لبس الذهب في الصلاة.

<[if!supportFootnotes]!>

<[endif]!>

الهوامش

1 صدر الحديث في باب وذيله في باب آخر - راجع الوسائل م3 ب30 لباس المصلي ص299 ح5 - وب32 منه ص303 ح5 رواية الصدوق في العلل.

2 الوسائل م3 ب30 لباس المصلي ص299 ح10.

3 باب 30 لباس المصلي، ح3.

4 باب 30 لباس المصلي ح7.

5 قد يقال بأنه بناءً على أن الوجوب والحرمة مستفادان من حكم العقل كما يراه السيد الأستاذ نفسه ما لم يرد ترخيص، وقرينة السياق ترخيص، فلا ظهور للنهي من الأول في الحرمة.

6 الوسائل م3 ب30 لباس المصلي ص299 ح5.

7 وابتناؤها على مسألة الضد لأنه موجود بالنزع فيكون منهياً عن الصلاة -كما في الجواهر- واضح الفساد، لعدم كونهما ضدين.

عدم الفرق بين الذهب الخالص والممزوج وحكم الذهب المموه والمطلي

ولا فرق بين أن يكون خالصاً أو ممزوجاً، بل الأقوى اجتناب الملحم به والمذهب بالتمويه والطلي إذا صدق عليه لبس الذهب (1).

---

(1) أما عدم الفرق في بطلان الصلاة بين الخالص والممزوج، فالظاهر أنه صحيح لأنه يصدق عليه أنه لبس الذهب إذا لبس الممزوج فيشمله إطلاق الأدلة، فهو لا إشكال فيه على الظاهر.

إنما الإشكال فيما لو نسج الثوب على نحو يكون سُداه أو لحمته ذهباً، وفيما لو كان الامتزاج بمقدار لا يصدق عليه أنه ذهب ولا عنوان الذهب الممتزج، ولا الاسم الآخر، كما إذا أذيب الذهب مع الجسم الآخر حتى صارا شيئاً واحد لا يصدق عليه اسم أحد القسمين، أو فيما لو كان الثوب مموهاً ومطلياً ومطرزاً بالذهب فما هو حكم هذه الصور؟

فنقول:

أما الامتزاج المخرج له عن عنوان الذهب بحيث لا يصدق أنه ذهب فالظاهر أنه غير محرم، لأن الممنوع لبس الذهب والصلاة فيه، وهذا الخارجي لا يسمى ذهباً بل شيء آخر، ولا لبسه لبساً للذهب، نعم لو صدق عليه ذهب مغشوش صدق أنه لبس الذهب فيحرم.

وأما لو كان أحد طرفيه من السدى أو اللحمة ذهباً دون الآخر:

فهذا ذهب جماعة إلى حرمته كالشهدين وغيرهما، وعن كاشف الغطاء الاستدلال له بأن المراد من النهي في النصوص هو امتثال ذلك، لعدم تعارف لبس ساتر خالص من الذهب، فالمراد بالمنع ما تعارف اتخاذه من الذهب من الحلي أو النسيج أو التمويه.

والمناقشة فيه واضحة: إذ هو إنما يتم لو كان الوارد في النصوص لا تلبس الثوب من الذهب، أما حيث أن الوارد لبس الذهب فهذا يتحقق في السوار وغيره من أنحاء التزين التي تستعملها النساء، فلا داعي لحمله على النحو المذكور من الثوب.

فهذا الاستدلال لا يدل على حرمة السدى أو اللحمة أو المطرز، ولو بنينا على حرمة التزين بالذهب للرجال أمكن المنع فيما ذكر، لأن الذهب قد زيّنه.

فلا بد من التكلم فيما تقتضيه الروايات، والظاهر أنها لا تشمل المذكورات، لأن ما لبسه لا يسمى ذهباً، وما هو ذهب مما هو موجود في الثوب لا يصدق عليه أنه لبسه، بل هو جزء من اللباس.

والمناقشة فيه[1]: بأن عدم صدق الذهب على نفس اللباس لأنه جزؤه لا كله لا يمنع من صدق لبس الذهب، إذ يكفي في صدق اللبس تحقق الاشتمال، والمذكورات من السدى واللحمة مشتملة على البدن فالذهب ملبوس.

مدفوعة: -كما ذكر السيد الأستاذ- بأن اللبس واللباس من مادة واحدة، فإذا لم يصدق على هذا الثوب أنه لباس من ذهب فلا يصدق على الشخص أنه لبس الذهب، ومجرد الاشتمال لا يحقق عنوان اللبس لأنه مجاز في استعمال لفظ (في) لا قرينة عليه، بل الاشتمال الذي يتحقق معه اللبس إنما هو في مجموع الثوب.

وعلى هذا فالأظهر على هذا جواز المذكورات ومثلها التتويج إلا إذا قلنا بحرمة التزين به.

وعلى هذا فدعوى[2]: أن المذكورات وإن لم تحرم من حيث الحكم التكليفي وأما من حيث الحكم الوضعي فلا ينبغي التأمل في مانعيتها لصدق الصلاة فيه.

مدفوعة: -كما ذكر السيد الأستاذ- بما عرفت من عدم تحقق الظرفية، ومجرد المصاحبة لا تكفي كما كانت تكفي في المأكول، وأما هنا فلا بد من تحقق الظرفية لعدم دليل على حرمة غيرها وبطلان الصلاة بغير تحققها.

وأما المموّه: فالظاهر جوازه حتى بناء على حرمة التزين بالذهب لأنه ليس بذهب حقيقة بل هو مجرد لون، وإن كان بالدقة فيه أجزاء صفار ولكنه في نظر العرف نظير الصبغ.

وأما المطلي: فإن كان الطلي على نحو يكون جسم آخر من ذهب على الثوب أو غيره، فالذهب موجود ولكنه خفيف، في مثل هذا يصدق اللبس فضلاً عن المتزين، وأما إذا كان عبارة أخرى عن التمويه فحكمه حكمه.

<[if!supportFootnotes]!>

<[endif]!>

الهوامش

1 كما في المستمسك.

2 كما في المستمسك.

حكم ما لا تتم فيه الصلاة من الذهب

ولا فرق بين ما تتم فيه الصلاة وما لا تتم كالخاتم والزر ونحوهما (1).

---

(1) أما حرمة ما لا تتم فيه الصلاة تكليفاً فالظاهر أنه لا إشكال فيه، لصدق اللبس عليه كصدقه على ما تتم وهو مورد الروايتين اللتين هما العمدة.

وأما عدم جواز الصلاة فيه فهو المشهور وعليه الأكثر كما في الحدائق، وإن نسب إلى المعتبر التردد لرواية النميري.

والصحيح: هو البطلان لإطلاق الموثق (لا يلبس الرجل الذهب ولا يصلي فيه) بل إن اللباس الذهبي الذي تتم به الصلاة لم يتعارف وجوده، وحينئذٍ فننزّل الموثقة الناهية عن لبس الذهب على النهي عن المتعارف وهو ما لا تتم به الصلاة كالقلادة والخلخال والسوار ونحو ذلك.

ويؤيد ذلك برواية الخصال الدالة على أن النبي (صلى الله عليه وآله) نهى عن لبس الخاتم والصلاة فيه[1]، ولضعفها كانت مؤيدة.

ولا فرق في ذلك أيضاً بين الخالص والمغشوش بل قد قيل إن الذهب الخالص لم يتعارف لأن الذهب من جهة ليونته غير قابل للصنع إلا إذا أمزج.

نعم، لو كان الغش بنحو يسلبه اسم الذهب حتى الذهب المغشوش فهذا لا بأس به.

ثم إن التزين بالذهب الذي لا يصدق عليه أنه لبس هل هو محرّم أو لا؟ وعلى تقدير الحرمة هل تبطل به الصلاة أو لا؟

أما الحرمة فهي المشهور ظاهراً ادعى عليه الإجماع محصلاً ومنقولاً، فإن تمّ هذا الإجماع فهو، وإلا فإثباته بالروايات مشكل.

وقد استدل له بثلاث روايات:

الأولى: موثقة روح بن عبد الرحيم عن أبي عبد الله قال: (قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) لأمير المؤمنين (عليه السلام): لا تختم بالذهب فإنه زينتك في الآخرة)[2].

فإن العنوان هو التزين في الدنيا لأنه زينة الآخرة.

الثانية: رواية أبي الجارود عن أبي جعفر: (أن النبي (صلى الله عليه وآله) قال لعلي (عليه السلام): إني أحب لك ما أحب لنفسي وأكره لك ما أكره لنفسي لا تتختم بخاتم ذهب فإنه زينتك في الآخرة)[3].

الثالثة: رواية حنان بن سدير عن أبي عبد الله قال: (سمعته يقول: قال النبي (صلى الله عليه وآله) لعلي (عليه السلام): إياك أن تتختم بالذهب فإنه حليتك في الجنة وإياك أن تلبس القسي)[4].

قد يستدل بهذه الروايات ويدعى بأنها وإن كانت ضعيفة إلا أنها منجبرة بالعمل، ولكن الجبر لا نحتاج إليه، لأن الأولى منها معتبرة لأن غالب بن عثمان قد وثقه النجاشي وكذا روح، فلا تحتاج من هذه الجهة إلى دعوى الإنجبار، ولكن الاستدلال بها لا يتم.

أولاً: إنها خاصة بأمير المؤمنين (عليه السلام)، لا سيما بملاحظة قوله فإنه زينتك وبملاحظة ما تقدّم من قوله (نهاني ولا أقول نهاكم) ومع قوله (أحب لك) و(أكره لك) فالتعدي إلى غيره بلا دليل.

وثانياً: أن الاستدلال بها إنما يتم لو قلنا بالتعدي لغيره إذا كان المقصود بالزينة فيها هو التزين بالمعنى المصدري، وليس كذلك بل المراد ما يتزين به وهو
نفس الحلية والخاتم، فالمنهي عنه قسم الملبوس الذي يتزين به لا نفس التزين والضمير في قوله (فإنه) يرجع إلى الخاتم أي الخاتم زينتك وهو من الملبوس، بل المعنى المصدري لا يمكن، لأن المعنى المصدري وهو التزين لا يصح حمله على الجامد وهو الخاتم كما هو واضح.

فمتعلق النهي هو اللبس فكيف يتعدى إلى التزين وإن لم يكن لبساً، ثم إنه على تقدير الحرمة فهي حرمة تكليفية ولا دلالة في هذه الروايات لو تمت على عدم جواز الصلاة فيه، ولا تعرض فيها لذلك، والعمدة الموثقة وهي مختصة باللباس الذي لا يصدق على التزين.

ولا يخفى أن الماتن (قده) ذكر في الملحم والمموّه والمطلي: (أن الأقوى الاجتناب إذا صدق عليه لبس الذهب)، مع أنه يلزم أن يقول: (أو إذا صدق عليه التزين)، لأنه يختار فيما بعد في عبارته حرمة التزين.

<[if!supportFootnotes]!>

<[endif]!>

الهوامش

1 الوسائل م3 ب16 لباس المصلي ص275 ح6.

2 الوسائل م3 باب 30 لباس المصلي ح1.

3 نفس الباب السابق ح6.

4 الوسائل م3 ب30 لباس المصلي ح11نفس الباب.

حكم المحمول من الذهب

نعم لا بأس بالمحمول منه مسكوكاً أو غيره (1).

---

(1) أما جواز الحمل في نفسه، فالظاهر أنه لا إشكال فيه لأنه لا يعد لبساً ولا يسمى لباساً ولا زينة.

وأما جواز الصلاة فيه، فقد يقال بعدم الجواز لأن قوله في الموثقة (لا يلبس الرجل الذهب ولا يصلي فيه)، والظاهر منها أن الضمير يرجع إلى الذهب لا إلى اللباس، فالذهب موضوع لحكمين: حرمة اللبس، وعدم الصلاة فيه.

فإذا كان الموضوع هو الذهب لباساً كان أو غيره يكون المحمول مشمولاً لهذا الحكم وأنه لا يصلي فيه، والظاهر من كلمة (في) معنى المصاحبة والمعية لاستعمالها في هذا المعنى في عدّة موارد كموثقة ابن بكير المتقدمة فإنه لا يمكن أن يفرض في بول وروث ما لا يؤكل لحمه إلا المصاحبة والمعية.

فالنهي عن الصلاة في الذهب هنا مثل النهي هناك يشمل النهي عن الحمل والمصاحبة، ويدل على ذلك أيضاً أن مدخول (في) وهو الذهب لا يعقل أن يكون ظرفاً للفعل وهو الصلاة فلا بد أن يكون المراد المعية.

إلا أن للمناقشة فيه مجالاً:

أولاً: أن الموثقة في نفسها لا دلالة لها على المعية، بل هي ظاهرة في الظرفية، لكن باعتبار المصلي وأنه في حال الصلاة يكون ظرفه الذهب مثلاً، فمن هذه الجهة لا مانع من الظرفية، باعتبار أن المصلي يشترط أن لا يكون حال الصلاة في الذهب، فهي بمعنى الظرفية.

نعم في موثقة ابن بكير علمنا بأن المعنى المراد أعم من الظرفية، فنرفع اليد عن ظهورها في الظرفية فقط وأما هنا فلا قرينة على ذلك.

وثانياً: أنه لو فرضنا دلالتها على النهي حتى عن المحمول، لكن يكفينا في جواز الصلاة في المحمول من الذهب: السيرة القطعية التي كانت موجودة في زمن الأئمة i، وفيما قارب زماننا أيضاً، حيث كان الذهب هو مدار المعاملات والبيع والشراء، ولم يكن هناك أوراق نقدية، فلو كان مع تعارفه وحمل الناس له وابتلائهم به مبطلاً للصلاة لشاع ذلك واشتهر، مع أنه لم يوجد من المتقدمين قائل بعدم الجواز.

حكم شد الأسنان بالذهب

كما لا بأس بشدّ الأسنان به (1).

---

(1) إن بنينا على أن الحرام هو اللبس، فجواز شد الأسنان واضح حتى لو لبّست بالذهب لا مجرد الشد، لأنه ليس لبساً.

وأما إذا بنينا على حرمة التزين أيضاً فلا بد من التفصيل، بينما إذا كان شد الأسنان يعدّ زينة فيقال بحرمته، وبين ما إذا لم يكن كذلك.

وأما الاستدلال عليه بصحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام): (أن أسنانه استرخت فشدّها بالذهب..)[1].

فهذا لا يتم ولا يدل على الجواز على نحو الإطلاق، لأنه نقل فعل من المعصوم وليس كلاماً ليتمسك بإطلاقه، فلعل شدّه لم يكن على نحو التزين، فلو كان على نحو التزين، فالصحيحة لا تدل على جوازه لو سلم حرمة التزين، على أن فعله من موارد العذر لأن أسنانه استرخت فشدّها، فلعله كان مضطراً، فلا يدل على الإطلاق.

فالصحيح في الاستدلال للجواز هو التمسك بعدم الدليل على التحريم.

حكم لبس السلاح المحلى بالذهب

بل الأقوى أنه لا بأس بالصلاة فيما جاز فعله فيه من السلاح كالسيف والخنجر ونحوهما، وإن أطلق عليهما اسم اللبس، ولكن الأحوط اجتنابه(1).

---

(1) أما تحلية السيف بالذهب في نفسه: فالظاهر أنه لا خلاف فيه ظاهر، ولا يحتمل حرمته في نفسه، بل هو كغيره من بقية الأجسام، إنما الكلام في لبس السيف المحلّى بالذهب والصلاة فيه.

أما لبسه: فلا إشكال في جوازه، أما بناءً على أن المحرم هو اللبس، فهذا لا يصدق عليه إلا أنه لبس السيف لا الذهب، فالمقتضي للحرمة قاصر.

وأما بناءً على حرمة التزين أيضاً، فلبس السيف أيضاً جائز للأدلة الدالة على جواز تحليته بالذهب، فإن الظاهر منها جواز التحلية لأجل لبسه لا لمجرد التحلية وهجرِه، فإن هذا ليس محل شكّ ليسأل عنه، فغلبة الابتلاء بلبسه مع التصريح بجواز تحليته يدل بالالتزام العرفي على جواز لبسه وهو محلّى، فهو وإن كان تزييناً، إلا أنه لو قلنا بحرمة التزيين فهذا يخرج بالتخصيص.

وأما الصلاة فيه: فهي مبنية على أن الممنوع في الصلاة هل هو لبس الذهب أو مصاحبته؟ فإن قلنا بالأول جاز لبسه في الصلاة، وإن قلنا بالمنع عن المصاحبة فهذا لا يجوز في الصلاة.

والروايات الدالة على جواز تحليته مطابقةً وجواز لبسه التزاماً كما تقدم، لا يستفاد منها الجواز في الصلاة، لأن الصلاة فيه ليس أمراً متعارفاً حتى يكون مما يغفل عن وجوب نزعه حين الصلاة.

<[if!supportFootnotes]!>

<[endif]!>

الهوامش

1 الوسائل م3 باب 31 لباس المصلي ص302 ح1.

متفرقات

جواز لبس الذهب للنساء والصلاة فيه

وأما النساء: فلا إشكال في جواز لبسهنّ وصلاتهنّ فيه(1).

---

(1) أما جواز لبسه لهنّ فلا إشكال فيه، لأن عمدة دليل الحرمة الروايتان المتقدمتان، وهما قاصرتا الشمول للنساء، على أنه قد وردت عدّة روايات دلت على جواز لبسهن له:

منها: رواية الخصال التي تقدمت الإشارة إليها، وهي ضعيفة: (سمعت أبا جعفر (عليه السلام) يقول: ليس على النساء أذان.. الى أن قال: ويجوز للمرأة لبس الديباج الحرير وفي غير صلاة وإحرام، وحرم ذلك على الرجال إلا في الجهاد، ويجوز أن تتختم بالذهب وتصلي فيه، وحرم ذلك على الرجال إلا في الجهاد)[1].

ومنها: صحيحة أبي الصباح الكناني قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الذهب يحلى به الصبيان؟ فقال: كان علي (عليه السلام) يحلي ولده ونساءه بالذهب والفضة)[2].

وأما صلاتهن فيه: فالظاهر أيضاً جوازها لاختصاص المنع عن الصلاة بالرجال، وقد نسب للصدوق المنع عن صلاتهنّ فيه لدلالة المطلقات على المنع، ولا دليل على الجواز نخرج به عن هذه المطلقات، وجواز اللبس لا ملازمة بينه وبين جواز الصلاة.

إلا أن الظاهر أن هذه النسبة سهو، فإن صاحب الوسائل ذكر هذا الكلام عن الصدوق في الحرير، وهذا في الحرير له وجه وإن كان غير صحيح لوجود مطلقات، وأما هنا فلا إطلاق يشمل النساء، فالمقتضي قاصر، على أن الصدوق نفسه قد روى رواية الخصال الدالة على الجواز.

حكم لبس الذهب للصبي المميز والصلاة فيه

وأما الصبي المميز: فلا يحرم عليه لبسه، ولكن الأحوط له عدم الصلاة فيه(1).

---

(1) أما جواز لبسه للصبي: فهو مقتضى القاعدة لأن الصبي غير مكلّف، والفعل ليس حراماً ولم يعلم أن هذا من المحرمات التي لا يرضى الشارع بوجودها مطلقاً من كل أحد كالزنا والخمر، فلا مانع للولي من تحليته بالذهب، والروايات الواردة حتى الضعيفة منها كانت مختصة بالرجال.

على أنه قد دلّ على الجواز صحيحة أبي الصباح المتقدمة.

ومثلها: صحيحة داود بن سرحان، نعم روى ابن إدريس في آخر السرائر نقلاً من رواية جعفر بن محمد بن قولويه عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (سألته عن الرجل يحلي أهله بالذهب؟ قال: نعم، النساء والجواري، فأما الغلمان، فلا)[3].

فقد يدعى بأنها معارضة لما تقدم، لأن الغلام هو الصغير، ولكنها لا تعارض:

أولاً: بضعفها سنداً، فإن السند بين ابن قولويه وأبي بصير مجهول.

وثانياً: أن الغلام مطلق، يشمل الصغير والبالغ، فنقيدها بواسطة الروايات المتقدمة بغير الصبيان، وأما صلاتهم في الذهب بناءً على مشروعيتها وصحتها فهل يشترط فيها عدم لبس الذهب أو لا؟

فالظاهر أيضاً: أنه لا مانع من صلاتهم في الذهب، لأن موضوع المانعية في الموثقة وغيرها هو الرجال، وغير البالغ لا يسمى رجلاً، فعمله مشروع بما دلّ على الأمر بأمرهم بالصلاة، ولا دليل على مانعية الذهب لاختصاص المنع بالرجال.

ودعوى: أن ذكر الرجل إنما هو في قبال المرأة، فيشمل الصبي، لا في قبال المرأة والصبي، فكأنه قيل: (الذكر يصلي بلا ذهب).

هذه الدعوى غير مسموعة: فإن المراد بالرجل بحسب الظاهر هو الرجل الذي يسمى رجلاً، لا مطلق الذكر، ولو تنزلنا عن ذلك فالرواية مجملة، فلا دليل على المانعية في الصبي.

فالمقتضي للمنع غير موجود، فأصالة عدم مانعيته في حق الصبي تكفي.

فالظاهر: هو الجواز، وإن كان احتياط الماتن في محلّه.

حكم المشكوك كونه من الذهب

(مسألة 21): لا بأس بالمشكوك كونه ذهباً في الصلاة وغيرها(1).

---

(1) هذا تقدم في مسألة اللباس المشكوك، فيجري فيه هنا استصحاب عدم كونه ذهباً الثابت أزلاً، وبما أن عنوان المانع هو الذهب، فينتفي هذا المانع بالأصل المذكور، ولو أغمضنا عن هذا الاستصحاب يكفينا أصالة البراءة عن حرمة لبسه في الصلاة، لأن الشبهة موضوعية، وبالنسبة للصلاة نشك في أنها هل هي مقيدة بعدمه أو لا، فهو من الشك بين الأقل والأكثر الارتباطيين، فتجري البراءة ايضاً.

حكم من صلى في الذهب جهلاً أو نسياناً

(مسألة 22): إذا صلى في الذهب جاهلاً أو ناسياً، فالظاهر هو صحتها(1).

---

(1) أما الناسي فلا إشكال في صحة صلاته.

وأما الجاهل فالصحيح هو الصحة خلافاً للمحقق النائيني على ما تقدم من عدم شمول حديث (لا تعاد) للجاهل.

نعم الجاهل بالحكم المقصر والمتردد من أول الأمر لا يشمله الحديث كما تقدم ايضا.

حكم قاب الساعة وزنجيرها إذا كان ذهباً

حكم الافتراش بالذهب وبعض الفروع المتعلقة بذلك

(مسألة 23): لابأس بكون قاب الساعة من الذهب إذ لا يصدق عليه الآنية، ولا بأس باستصحابها أيضاً في الصلاة إذا كان في جيبه حيث إنه يعدّ من المحمول.

نعم إذا كان زنجير الساعة من الذهب وعلقه على رقبته أو وضعه في جيبه لكن علق رأس الزنجير، يحرم لأنه تزين بالذهب، ولا تصح الصلاة فيه أيضاً(1).

(مسألة 24): لا فرق في حرمة لبس الذهب بين أن يكون ظاهراً مرئياً أو لم يكن ظاهراً(2).

(مسألة 25): لا بأس بافتراش الذهب ويشكل التدثر به(3).

---

(1) أما ما ذكره فهو صحيح، وأما ما ذكره في الزنجير فالظاهر أنه لا إشكال في أنه يصدق عليه عنوان اللبس، لأن لبس كل شيء بحسبه، فكان الأولى تعليل حرمته بأنه لَبْسٌ لا بأنه زينة، وكذا لو كان مقدار من الزنجير في الخارج وعلقه على صدره، فهذا أيضاً يصدق عليه أنه لبسٌ، والنقض بأنه لو كان لبساً لصدق على الساعة الذهبية ملبوساً إذا علقت بقيطان، بل يلزم أن يكون القيطان ملبوساً، فإذا كان حريراً يحرم.

هذا النقض الظاهر أنه لا يتم، لأن لبس كل شيء بحسبه، فالذهب إذا جعل خاتماً ووضعه في إصبعه يصدق أنه لبسه، وأما القيطان إذا لف على الإصبع فلا يصدق عليه ذلك، ومثله في الزنجير، فعنوان اللبس يختلف باختلاف الأشياء.

(2) لإطلاق الأدلة، وصدق اللبس عليه وإن لم يصدق عنوان التزين.

(3) لأنه لا يصدق عليه اللبس ولا التزين، ولا دليل على حرمة بقية أنواع الاستعمالات، والظاهر أن التدثر يستعمل في مقامين:

أحدهما: ما يكون بمعنى الالتحاف والالتفاف الذي هو المعنى اللغوي، ومنه قوله تعالى [يا أيها المدثر]، نظير الثوب الذي تلبسه النساء حال الصلاة، فمثل هذا لا ينبغي الاشكال في حرمته لأنه لبس، ولا يعتبر في اللبس عنوان القميص أو غيره، بل المدار على صدق اللبس.

الثاني: أن يكون بمعنى التغطي بالغطاء في مقابل الافتراش، فهذا الظاهر عدم حرمته لعدم صدق عنوان اللبس عليه.

<[if!supportFootnotes]!>

<[endif]!>

الهوامش

1 الوسائل م3 ب 16 لباس المصلي ح6.

2 الوسائل م3 ب 63 أحكام الملابس ص412 ح1.

3 الوسائل م3 باب 63 أحكام الملابس ص412 ح5.

الشرط السادس : — أن لا يكون حريراً محضاً للرجال

(السادس): أن لا يكون حريراً محضاً للرجال(1).

---

(1) آخر الكلام في حرمة لبسه للرجال، وتكلّم في منعه عن الصلاة لهم أولاً.

وهذا الحكم أعني بطلان الصلاة بالحرير المحض للرجال قد ادعي عليه الإجماع وأنه مذهب علمائنا ويدل عليه عدّة روايات:

منها: صحيحة محمد بن عبد الجبار قال: (كتبت إلى أبي محمد (عليه السلام) أسأله هل يصلى في قلنسوة حرير محض أو قلنسوة ديباج، فكتب (عليه السلام): لا تحل الصلاة في حرير محض..)[1].

ومنها: صحيحة أخرى له قال: (كتبت إلى أبي محمد (عليه السلام) أسأله هل يصلى في قلنسوة عليها وبر ما لا يؤكل لحمه أو تكّة حرير محض أو تكّة من وبر الأرانب؟ فكتب: لا تحل الصلاة في الحرير المحض وإن كان الوبر ذكياً حلت الصلاة فيه إن شاء الله)[2]، ودلالتهما واضحة وسندهما صحيح.

ومنها: صحيحة أبي الحارث قال: (سألت الرضا (عليه السلام) هل يصلي الرجل في ثوب الأبريسم؟ قال: لا)[3]، وقد عبّر عنها المحقق الهمداني وغيره بالخبر ولكنها صحيحة وهي واضحة فإنّ ظاهر السؤال عن أصل الجواز لا عن الوجوب أو الاستحباب لأنه غير محتمل.

ومنها: صحيحة إسماعيل بن سعد الأحوص في حديث قال: (سألت أبا الحسن الرضا (عليه السلام) هل يصلي الرجل في ثوب الأبريسم؟ فقال: لا)[4]، وهذه صحيحة، والمراد بأحمد هو ابن عيسى إذ لو كان ابن خالد لقال عن أبيه ولم يقل عن محمد بن خالد، على أن الشيخ رواها بإسقاط محمد بن خالد، وقال أحمد بن محمد بن عيسى، والتعبير عنها بالخبر في كلمات بعضهم لا وجه له (ولعله الذي أوهم ذلك هو كلمات الحدائق).

فهذه الروايات كلها صحاح ودالة، بالإضافة إلى بقية الروايات الضعيفة.

ولكن بإزاء هذه الروايات رواية دلّت على الجواز وهي صحيحة محمد بن إسماعيل بن بزيع قال: (سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن الصلاة في الثوب الديباج فقال: ما لم يكن فيه التماثيل فلا بأس)[5].

وقد حملها الشيخ على حال الحرب لِما ورد من جواز لبسه في حال الحرب كما سيأتي في مرسل أبي بكير، أو على أن يكون سداه أو لحمته غزلاً أو كتاناً وليس حريراً محضاً.

وحملها صاحب الحدائق والوسائل وغيره على التقية لأن المشهور عندهم صحة الصلاة وإن حرم اللبس.

وهذه الرواية قد عبر عنها صاحب الحدائق بالصحيحة، وذكرها في الوسائل بإسناد الشيخ عن سعد، فإن كان المراد به سعد بن عبد الله فسنده إليه صحيح، وإن كان سعد بن سعد أو سعد بن أبي خلف فالطريق إليه ضعيف.

إلا أن الظاهر أنه سعد بن عبد الله فهي صحيحة، وذلك لأن الشيخ لم يذكر في المشيخة إلا سعد بن عبد الله ولم يتعرض لغيره، وفي التهذيب يروي كثيراً عنه مع إطلاقه اعتماداً على ذكره قبل أو بعد، فهذا قرينة على أن المراد به ابن عبد الله لأن غيره لم تصدر له رواية فيما تفحصنا، فإطلاق سعد ينصرف إليه.

على أنه مع قطع النظر عن هذا فهو ابن عبد الله، لأن المروي عنه هو أحمد بن محمد، إما ابن عيسى أو ابن خالد فكلا هذين قد روى عنهما سعد بن عبد الله، وأما غيره ممن سمي بسعد فلا يروي عنهما وإن كان يمكن فإن سعد بن أبي خلف من رواة الصادق، وسعد بن سعد الأحوص من أصحاب الرضا وروى عنه والد محمد بن خالد والد أحمد، فكيف يروي هو عن أحمد، وأما سعد خادم أبي دلف فهو في نفسه غير معروف، فلا يطلق سعد ويراد هو، وهذا له مسائل عن الرضا فلا يروي عنهما على أنه لم يثبت أن اسمه (سعد)، بل ذكره الشيخ (سعيد)، وأما سعد بن ظريف الاسكاف فهو من أصحاب الباقر.

وأما دلالتها: فهي قابلة للمناقشة لاحتمال كون الثوب الديباج فيها الممزوج بقطن أو كتان كما ذكر الشيخ، لأن الظاهر أن الديباج يستعمل في مقابل الحرير المحض، فلا يراد بالديباج فيها الحرير المحض وإن كان قد يستعمل فيه، فتكون معارضة للروايات الدالة على المنع في الحرير المحض.

وقد ورد استعمال الديباج في قبال الحرير في ثلاث روايات:

الرواية الأولى: صحيحة محمد بن عبد الجبار الأولى حيث قال: (في قلنسوة حرير محض أو قلنسوة ديباج)، فعلمنا أن الديباج غير الحرير المحض وإلا لم يكن معنى للعطف ب: (أو) ولذا أجاب عن الحرير وسكت عن الديباج لأنه لا مانع منه.

الرواية الثانية: مرسل ابن بكير عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: (لا يلبس الرجل الحرير والديباج إلا في الحرب)[6].

الرواية الثالثة: موثقة سماعة قال: (سألت أبا عبد الله عن لباس الحرير والديباج فقال: أما في الحرب فلا بأس به وإن كان فيه تماثيل)[7].

فقد استعمل الديباج في هذه الروايات في قبال الحرير، فلا تكون رواية ابن بزيع معارضة لما دلّ على عدم جواز لبس الحرير المحض في الصلاة.

والحاصل: أن فرو الديباج كما في (أقرب الموارد) ثوب لحمته وسداه من الإبريسم فالمراد به الحرير الخالص، فتكون هذه الروية على هذا دالة على الجواز ولكن هذا المعنى لم يثبت.

وذكر صاحب لسان العرب أنه اسم للثوب الحرير المنقوش لا الخالص في قبال الحرير كما دلت عليه الروايات المتقدمة، وهذا المعنى مما تشعر به صحيحة ابن بزيع نفسها حيث قال (لا بأس إذ لم يكن فيه تماثيل)، فإنه يستشعر منها أن الديباج فيه نقوش غايته إن كانت نقوش حيوانات المعبر عنها تماثيل فهي تمنع دون غيرها، فلا تكون معارضة بل هي مطلقة في الدلالة على جواز الصلاة في الحرير المنقوش وغيره فتخصص بما تقدم.

ولو تنزلنا عن هذا وقلنا بان الديباج ليس مقابلاً للحرير بل هو الحرير المحض على ما فسّره (أقرب الموارد) فتقع المعارضة بينها وبين صحيحتي محمد بن عبد الجبار، ولا معارضة بينها وبين الصحيحتين الأخريين، فإن الصحيحتين الأخريين فيهما نهي عن الصلاة في ثوب الحرير، وهذا النهي بقرينة تصريح رواية ابن بزيع بالحل مقابل للحمل على الكراهة، وأما صحيحتا ابن عبد الجبار فقد عبر فيهما ب (لا تحل)، وعدم الحل لا يراد به التساوي بل عدم الجواز، فهذا غير قابل للحمل على الكراهة فتقع المعارضة، فحينئذٍ لا بدّ من حمل صحيحة ابن بزيع على التقية كما تقدم لأنهم

يجوزون الصلاة في الحرير وليس المقام قابلاً للجمع الدلالي حتى يقدم على مرجح الحمل على التقية.

<[if!supportFootnotes]!>

<[endif]!>

الهوامش

1. الوسائل م3 ب11 لباس المصلي ح2.
2. الوسائل م3 ب 14 لباس المصلي ح4.
3. الوسائل م3 ب 11 لباس المصلي ح7.
4. الوسائل م3 ب 11 لباس المصلي ح1.
5. نفس الباب السابق ح10.
6. الوسائل م3 ب12 لباس المصلي ح2.
7. نفس الباب السابق ح3.

عدم الفرق بين كون الحرير ساتراً للعورة أو غير ساتر — / ولا بين ما تتم فيه الصلاة وبين ما لا تتم فيه

عدم الفرق بين كون الحرير ساتراً للعورة أو غير ساتر

وبين كونه مما تتم فيه الصلاة وبين ما لا تتم فيه

سواء كان ساتراً للعورة أو كان الساتر غيره(1) وسواء كان مما تتم فيه الصلاة أو لا على الأقوى كالتكة والقلنسوة ونحوهما(2).

---

(1) بمقتضى إطلاق الأدلّة، نعم لو قلنا بحرمة لبسه فقط ولم يقم دليل على عدم جواز الصلاة في الحرير، فحينئذ يمكن الفرق على قول بين الساتر وغيره باعتبار أنه حينئذ وإن لم يمنع من الصلاة ولكنه محرم فإذا كان ساتراً فهو شرط محرم، فإذا قلنا بأن حرمة الشرط تسري للمشروط تحرم الصلاة وبناءً على أن النهي في العبادة يقتضي الفساد يفسد.

(2) هذه المسألة محل خلاف بينهم والأكثر بل المشهور على الجواز فيما لا تتم فيه الصلاة، ونسب للصدوق والمفيد وابن الجنيد عدم الجواز وأنه لا فرق بينه وبين ما تتم فيه الصلاة وإليه ذهب العلامة والمجلسي والكاشاني وصاحب المدارك والذخيرة كما حكي عنهم، وصاحب الحدائق، وذكر في الجواهر أنه المشهور، واختاره الماتن (قده).

فالمشهور هو الجواز وذهب هؤلاء إلى عدم الجواز، والوجه في هذا الاختلاف هو اختلاف الروايات.

وقد يستدل لعدم الجواز: بإطلاق الروايات الذي لا يفرق فيه بين ما تتم به الصلاة وما لا تتم.

ولا يخفى عدم تمامية هذا الإطلاق لأن ما لا تتم فيه الصلاة لا يصدق عليه أنه ثوب، بل الثوب مختص بما تتم به الصلاة.

نعم اللباس أعم، وأما الثوب فلا، فإطلاق الثوب لا يدل على عدم الجواز فيما لا تتم فيه الصلاة.

فالعمدة في الاستدلال لعدم الجواز: هما صحيحتا محمد بن عبد الجبار المتقدمتان حيث صرّح فيهما بالتكة والقلنسوة في السؤال فأجاب (عليه السلام) بأنه لا تحل الصلاة في الحرير المحض، فإن الجواب وإن لم يكن عن القلنسوة ولكن حيث أن مورد السؤال هو ما لا تتم، فجوابه (عليه السلام) حيث أنه نكرة في سياق النفي، يكون بالنسبة للمورد كالنص ويشمل ما لا تتم ويكون ظهوره فيه قوي بالنسبة إليه.

وناقش في الجواهر: بأنه يمكن دعوى إرادة الثوب من لفظ (الحرير) إن لم نقل بأنه المنساق منه، قيل إن الحرير المحض لغةً: هو الثوب المتخذ من الإبريسم وعليه يكون الجواب عن السؤال متروكاً، فما لا تتم فيه الصلاة لا يسمى ثوباً.

وهذه المناقشة غير مسموعة: لأن ظاهر الروايتين استعمال الحرير والقلنسوة والتكة، فالحرير قد استعمل في نفس المادة وهي الإبريسم لا في خصوص الثوب، فالاحتمال المذكور مخالف للظاهر بلا قرينة (وكونه المنساق ممنوع ودعوى أنه كذلك لغة مخالف لما ذكر في الرواية) فالمناقشة في الصحيحتين بذلك لا تتم.

نعم بازاء هاتين الصحيحتين ما دل على الجواز وهو موثقة الحلبي عن أبي عبد الله قال: (كل ما لا تجوز الصلاة فيه وحده فلا بأس بالصلاة فيه مثل التكة، الإبريسم، والقلنسوة، والخُف، والزنار يكون في السراويل ويصلي فيه)[1]، فإن هذه صريحة في الجواز فيقع الكلام تارة في سندها وأخرى في دلالتها وثالثة في حجتها.

أما الجهة الأولى: من حيث السند: فليس في سندها إلا أحمد بن هلال العبرتائي وقد وقع فيه الكلام، فقد ذكر العلامة في الخلاصة كما حكي أنه لا تقبل روايته.

ولكن هذا الكلام لا يوجب تضعيفه لأن توثيقات المتأخرين حيث لا يحتمل استنادها إلى الحس فهي اجتهاد منهم لا يكون حجة في حقنا، على أنه قد تقدم غير مرة من مسلك العلامة أنه لا يعمل بخبر غير الإمامي فرفضه لهذه الرواية لا يدل على عدم التوثيق ولم نعرف أحداً غير العلامة ضعفه.

بل قد صرح النجاشي بأنه صالح الرواية يعرف منها وينكر، فإن هذا يدل على جواز الإعتماد على روايته من حيث هو، وإن كان من حيث رواياته بعضها مشتمل على مضامين غير معروفة، فكلام النجاشي واضح في التوثيق.

بل عن ابن الغضائري أنه لم يتوقف في حديثه عن ابن أبي عمير والحسن بن محبوب لأنه قد سمع كتابيهما جل أصحاب الحديث واعتمدوا عليهما، وهذا يدل على توثيقه وإلا فلا معنى لقبول روايته عنهما، إذ لو لم يكن ثقة في نفسه فلا فرق بين روايته عنهما وعن غيرهما كما عن الشيخ في العدة.

وذكر النجاشي في ترجمة (محمد بن أحمد بن يحي) أن (محمد بن الحسن بن الوليد) استثنى من روايات ابن يحي ما يرويه عن جماعة وعد منهم أحمد بن هلال، وتبعه على ذلك الصدوق، وكذلك ابن نوح استثناه واستثنى ابن عيسى.

وقيل أيضاً: بأن ما كان من رواياته حال استقامته يعمل به دون ما كان بعد انحرافه، وهذا أيضاً يدل على توثيقه في نفسه، وإلا فلا فرق بين ما يرويه حال استقامته وبعدها.

هذا مضافاً إلى وروده في أسانيد كامل الزيارات وإن عدلنا عنه أخيراً.

وأما مذهبه: فقد ذكر الكشي فيه أنه مذموم ملعون لعنه العسكري (عليه السلام) ومن الناحية المقدسة أيضاً، وفي الفهرست أنه غالي متهم في دينه،وعن سعد بن عبد الله أنه رجع عن التشيع إلى النصب، بل ذكر سعد على ما حكي عنه أنه لم نر شيعياً رجع عن التشيع إلى النصب إلا أحمد بن هلال.

فالظاهر من هذا كله أن الرجل كان فاسد العقيدة والمذهب، والمظنون أن السبب في ذلك هو حسده للنواب حيث كان من الموجهين وينتظر أن يكون هو منهم فلما خرج التوقيع ولم يكن هو من النواب عارض ورجع إلى ما هو عليه الآن، وكيف كان ففساد مذهبه لا دخل له بوثاقته، ولم يرد في حقه تضعيف من الأصحاب[2] فسند الرواية إذن لا بأس به.

على أن الظاهر أن المشهور القائلين بالجواز قد اعتمدوا على هذه الرواية أيضاً إذ ليس لهم مدرك غيرها، والغريب من صاحب الحدائق رميه هذه الرواية بالضعف مع اعتراضه على فقهائنا الذين يناقشون الأسانيد وهو بنفسه رماها بالضعف مع تواتر الروايات.

وأما الجهة الثانية: فالظاهر أن الجمع الدلالي بينها وبين الصحيحتين المتقدمتين موجود، لأن الصحيحتين كانتا ظاهرتين في عدم الجواز غايته ظهوراً قوياً وهذه صريحة في الجواز صراحة غير قابلة للتأويل، فيرفع اليد عن ظهور إطلاقهما المذكور بهذا النص حيث يكون هذا النص الصريح قرينة على خلاف ذلك الظهور القوي كما تقدم نظيره في جواز الصلاة في السنجاب، مع أنه كان مورد السؤال في موثقة ابن بكير المانعة والعبرة في قرينية شيء لظهورٍ أن لا يكون بينهما تناقض لو جمعاً في كلام واحد متصل، والأمر هنا كذلك فتقيد الروايتان بهذه الرواية غايته أنه في مورد الروايتين كان السؤال عن القلنسوة والإمام (عليه السلام) لم يجب عما لا تتم الصلاة لنكتة بل أجاب عن غيره[3].

والحاصل: أن مقتضى الجمع العرفي هو التقييد المذكور لعدم التدافع بين الكلامين على تقدير الاتصال واستهجان، إخراج المورد ليس شيئاً عقلياً وهو في نفسه خلاف الحكمة، فإذا كانت هناك مصلحة تقتضيه فلا مانع منه.

وأما الجهة الثالثة: فهو أنه لو تنزلنا عن ذلك وقلنا بعدم إمكان الجمع العرفي المذكور وفرضناهما متعارضين فلا بدّ من رفع اليد عن أحدهما، فأيهما يقدم؟

ذكر صاحب الحدائق: أنه تقدم صحيحتا محمد بن عبد الجبار على خبر الحلبي لأنه محمول على التقية.

ولكن هذا غريب فإن أبا حنيفة وأحمد لم يقولا بجواز الصلاة في خصوص ما لا تتم فيه الصلاة بل قالوا بالجواز في الثوب الحرير على الإطلاق وإن لم يحرّموا لبسه في نفسه، ورواية الحلبي واضحة الدلالة على عدم جواز الصلاة في الحرير المحض إلا إذا كان لا تتم به الصلاة، يعني أن عدم الجواز فيما تتم فيه الصلاة مفروغ عنها فيها، وذكر أنه إذا كان لا تتم فيه فلا بأس، فعدم البأس من ناحية عدم تمامية الصلاة فيه بعد الفراغ عن عدم جوازها فيما تتم، فهي على خلاف التقية.

وذكر المحقق الهمداني عكس ذلك فأخذ برواية الحلبي وحمل الصحيحتين على التقية فذكر: (أن الغالب في الظن كون الصحيحتين رواية واحدة وقع الاختلاف في نقلها من حيث التعبير باللفظ أو المضمون، وهي من الأخبار التي يلوح منها آثار التقية فإنهما مع كونهما مكاتبة التي قد يقوى فيهما احتمال التقية، تشتمل إحداهما على نفي البأس عن الصلاة في وبر الأرانب مشروطاً بالتذكية ومعلقاً على قوله إن شاء الله وهذا من أمارات التقية وقد أعرض الأصحاب عنها بالنسبة إلى هذه الفقرة وحملوها على التقية، ويستشعر التقية أيضاً من التعبير بأنه لا يحل الصلاة في الحرير المحض أو في حرير محض حيث أنهم على ما حكي عنهم يقولون بحرمة لبسه وصحة الصلاة الواقعة فيه، فالعدول عن التصريح بالمنع عن الصلاة فيه إلى التعبير بنفي الحلية القابل للحمل على إرادة حرمة لبسها حال الصلاة لا بطلان الصلاة الواقعة فيها يشعر بصدورها تقية) انتهى.

وذكر السيد الأستاذ: أن ما ذكره من احتمال كونهما رواية واحدة غير بعيد، وأما حمل قوله (لا تحل) على أنه مشعر بالتقية فهذا غريب، إذ كيف يحمل قوله (لا يحل) على عدم جواز اللبس حال الصلاة وغير حال الصلاة مع تجويز الصلاة في اللباس، فالرواية لا تقبل التقية لأنه على خلاف مذهبهم حينئذٍ.

وذكر السيد الأستاذ: أننا لم نتوقع صدور هذا الكلام من مثل المحقق الهمداني.

وعلى هذا فصحيحتا ابن عبد الجبار ورواية الحلبي متعارضتان ولا ترجيح لأحدهما، لا بالكتاب لأنه لم يذكر فيه، ولا من ناحية مخالفة العامة، لأن كلاهما مخالف للعامة.

فإذا بنينا على التخيير في الروايتين المتعارضتين فهو، وأما بناءً على عدم الدليل على التخيير فلا بد من الرجوع إلى القواعد والأصول، فإن مقتضى القاعدة هو التساقط وكأن كلاً منهما لم يكن، وليس هنا عموم أو إطلاق يرجع إليه، لأن ما دلّ على عدم جواز الصلاة في الحرير المحض موضوعه الثوب فلا يشمل ما لا تتم فيه الصلاة، فمقتضى الأصل حينئذٍ هو جواز الصلاة للأصل في مسألة اللباس المشكوك وهو أصالة عدم تقيد الصلاة بعدم هذا اللباس.

ومن جميع ما ذكر ظهر: أن الأظهر الجواز لا عدم الجواز فيما لا تتم فيه الصلاة، هذا حكم الحرير بالنسبة إلى لبسه في الصلاة.

<[if!supportFootnotes]!>

<[endif]!>

الهوامش

1 الوسائل م3 ب14 لباس المصلي ح2.

2 بل قيل أن التأمل في كلامهم في هذه المسألة حتى بعض المانعين يرشد إلى عدم الإشكال في حجية قوله، ضرورة كونهم بين عامل به ومتوقف متردد من جهته ومرجح لغيره، والجمع فرع الحجية إلا أن يقال أن المتردد لم يثبت أن تردده من جهة بنائه على حجية (أحمد بن هلال) لأن البناء المذكور يمنع من التردد إذ اللازم تخصيص الصحيحين بل المناسب التردد في حجيته، وكذا المانع فإن الظاهر منه عدم الاعتداد به لا ترجيح الصحيحين عليه إذ ليس المقام مقام ترجيح.

3 ذكر في الجواهر م8 ص125: بعد إشكاله المتقدم في صدق الحرير على ما لا تتم، بأنه عليه يكون الجواب عن السؤال متروكاً، ولعل ذلك لإشعار الحكم بالصحة فيه بالبطلان في غيره، وهو مخالف للتقية لصحة الصلاة عندهم وإن حرم اللبس من غير فرق بين ما تتم الصلاة فيه وغيره، فعدل الإمام y إلى بيان حرمة الصلاة فيه المسلمة عندهم وإن اقتضى ذلك الفساد عندنا دونهم، بل في التعبير بنفي الحل دون نفي الصحة إيماءً إلى ذلك ولعل السبب في التجائه إلى ذلك أيضاً إشعار السؤال بما ينافي التقية من مفروغية عدم الصلاة في غير التكة والقلنسوة، وهي مكاتبة يطلب فيها شدة التقية، بل تكرار كتابة ابن عبد الجبار يوحي إلى عدم ظهور الجواب عنده فيما سأل عنه، بل لعله ظهر له أنه صدر للتقية فلذا كرر الكتابة تخيلاً منه أن المصلحة قد تغيّرت فيجاب بالواقع لا بالتقية، فمن الغريب ما في الرياض من عدم إمكان حملها على التقية لصراحتها في نفي الصحة المخالفة لهم، ودعوى قابلية خبر الحلبي لذلك لتضمنه صحة الصلاة في الأمور المذكورة التي هي مذهبهم ودلالته على نفي الصحة في غيرها إنما هي بالمفهوم الضعيف، فإن ذلك كما ترى، مع أن خبر الحلبي مشافهة ومخالف للعامة وهذان مكاتبة وعامتان قابلتان للتخصيص. ثم ذكر احتمال حمل عدم الحل على الكراهة باعتبار أن معنى لا تحل كما قيل تساوي الفعل والترك فيحمل على الكراهة، والقائل بالجواز يقول بالكراهة، وحينئذ يحمل كلام المجوز والمانع على الكراهة.

لبس الحرير للرجال في غير الصلاة ، وفيه جهات

بل يحرم لبسه في غير حال الصلاة أيضاً إلا مع الضرورة لبرد أو مرض وفي حال الحرب وحينئذٍ تجوز الصلاة فيه أيضاً وإن كان الأحوط (1) أن يجعل ساتره من غير الحرير.

---

(1) الكلام هنا في جهات:

الجهة الأولى: في حرمة لبسه للرجال في نفسه

ولا إشكال فيه، بل قيل إنه إجماع من المسلمين بل قيل إنه من الضروريات، ويدل عليه عدة روايات معتبرة:

منها: موثقة سماعة بن مهران قال: (سألت أبا عبد الله عن لباس الحرير والديباج فقال: أما في الحرب فلا بأس به وإن كان فيه تماثيل)[1].

فإنها تدل بالمفهوم على عدم الجواز في غير حال الحرب نعم أطلقها لصورة ما إذا كان فيها تماثيل، وهي بهذا الإطلاق قد تنافي رواية عبد الله بن جعفر في قرب الإسناد بسنده عن جعفر عن أبيه (عليه السلام): (أن علياً (عليه السلام) كان لا يرى بلبس (بلباس) الحرير والديباج إذا لم يكن فيه التماثيل بأساً)[2].

فهذه أيضاً تدل بالمفهوم ولكنها قيّدت بما إذا لم يكن فيه تماثيل، إلا أن فيها عبد الله بن جعفر ولم يثبت توثيقه، ولو صحّ سندها تحمل على الكراهة مع وجود التماثيل لتصريح رواية سماعة بعدم البأس مع التماثيل.

والحاصل: أن المسألة لا إشكال فيها في الجملة.

الجهة الثانية: الكلام في اختصاص الحكم بما تتم فيه الصلاة وعدمه

أنه على تقدير حرمة اللبس فهل يختص بما تتم فيه الصلاة أو يشمل ما لا تتم فيه، والظاهر أنهم لم يتعرضوا لهذا التفصيل في الحكم التكليفي نعم تعرضوا له بالنسبة للصلاة.

والظاهر هو ابتناء هذه المسألة على المسألة المتقدمة، فإن قلنا بأن المانعية بالنسبة للصلاة تشمل ما لا تتم فيه الصلاة فالحرمة هنا كذلك، لأن الروايات مطلقة وتقيد بما تتم به.

وأما إذا قلنا هناك بالاختصاص بما تتم به الصلاة وعملنا برواية الحلبي فهي ظاهرة في الترخيص الفعلي لأن الترخيص بالصلاة فيه ترخيص بلبسه أيضاً بالدلالة الالتزامية العرفية، ولا وجه لتخصيص الحكم حينئذٍ بالحكم الوضعي، بل الظاهر الترخيص الفعلي من جميع الجهات.

الجهة الثالثة: في اختصاص الحرمة بغير حال الاضطرار وعدمه

أن الحرمة تختص بغير حال الاضطرار وأما في حال الاضطرار فلا بأس باللبس، واستدل على ذلك صاحب الوسائل بأمور:

الأمر الأول: حديث الرفع حيث ذكر فيه الاضطرار، وهو في محله.

الأمر الثاني: ما ورد في موثقة أبي بصير قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن المريض.. إلى أن قال: وليس شيء مما حرّم الله إلا وقد أحله لمن اضطرّ إليه)[3].

وهذا الاستدلال أيضاً في محله، ووردت هذه المضامين في قضاء المغمى عليه وفي كتاب الأطعمة.

الأمر الثالث: قولهم (عليه السلام): (وكلما غلب الله عليه فالله أولى بالعذر) الواردة في أبواب قضاء الصلوات[4].

وتبعه على الاستدلال بهذا المضمون بعض من تأخر عنه، إلا أن هذا الاستدلال لا يتم لأنه ليس المراد بالاضطرار هنا ما كان خارجاً عن قدرة المكلّف واختياره، إذ لو كان المراد ذلك لم نحتج إلى هذه الاستدلالات بل يكفي حينئذٍ حكم العقل بقبح التكليف، لأنه تكليف بما لا يطاق ولا إشكال معه في ارتفاع التكليف، بل الاضطرار هنا بمعنى الحاجة، وتوقف دفع الحاجة على اللبس وأن الضرورة اقتضت لبسه فهو يلبسه باختياره ولكن دعته إليه ضرورة لا بد منها، والضرورة بهذا المعنى لا يصح الاستدلال عليها بما ذكر بل يكفي في الاستدلال الوجهان الأولان.

الجهة الرابعة: المستثنى حال الضرورة هل هو الحكم التكليفي أو الوضعي

أنه بعد استثناء موارد الضرورة والحرب يقع الكلام في أن المستثنى حال الضرورة هل هو الحرمة التكليفية فقط أو أن الصلاة أيضاً تستثنى فترتفع مانعيته لها في هذا الحال.

والمسألة محل كلام، فقيل كما في الجواهر: بأنه لا إشكال حينئذٍ في صحة الصلاة لعدم سقوطها بحال.

ولكن هذا الاستدلال من الغرائب، لأن الكلام ليس في الاضطرار في مجموع الوقت ليكون لهذا الاستدلال مجال فإن هذا من الواضحات، بل الكلام في الاضطرار في بعض الوقت أي الاضطرار إلى اللبس، وأما الصلاة فحيث أنها موسعة فهو غير مضطر إليها هذا هو محل الكلام بينهم، وقد اختلفوا على قولين.

والقائلون بالجواز لا دليل لهم إلا دعوى أن دليل المانعية منصرف إلى صورة حرمة اللبس أي إلى اللباس المحرّم لظهور النصوص كما نقله في الجواهر في اتحاد موضوع الحرمة والبطلان والصحة والجواز.

ولكن هذا الاستدلال لا يتم لأن المانعية لم تستفد من دليل الحرمة بل من دليل خاص، وكم من الموانع عن الصلاة ليست محرمة كغير المأكول مثلاً، فلا ملازمة بين المانعيّة وحرمة اللبس فإذا سقطت الحرمة بالاضطرار فلا موجب لسقوط المانعية لإطلاق دليلها.

فالأظهر بقاء المانعية حتى في حال الاضطرار إلى اللبس خلافاً لما اختاره المحقق الهمداني وغيره.

والحاصل: أنه لو كان الاضطرار في مجموع الوقت فلا إشكال في جواز الصلاة فيه لأنها لا تسقط وهو مضطر إليه وفي غير ذلك لا تجوز.

الجهة الخامسة: في جواز لبس الحرير والصلاة فيه حال الحرب

في جواز اللبس والصلاة حال الحرب، وقد دلت على جوازه حينئذٍ روايات خاصة في الحرير تقدّم منها موثقة سماعة، فالجواز لا إشكال فيه وإنما الإشكال في جواز الصلاة فيه حال الحرب، وحيث أن جواز اللبس حال الحرب مدلول لدليل لفظي لا بالأدلة العامة كرفع الاضطرار فيما تقدم.

فقد يقال كما ذكر في الجواهر: بجواز الصلاة فيه حال الحرب أيضاً، وذلك لأن الأدلة التي نفت البأس عن جوازه في حال الحرب مطلقة من حيث الحكم التكليفي والوضعي، لأن المحارب قد يصلي، وهي مرجحة على إطلاق النهي عن الصلاة فيه الذي دلّ على مانعيته لحال الحرب وغيره، وإن كان التعارض بينهما بالعموم من وجه، ولا يبعد كون الوجه في التقديم ما أشار إليه في كلامه من أن مناسبة التخفيف التي هي الحكمة في الرخصة تقتضي ذلك فتقدم تلك وتجوز الصلاة، ونضيف إلى كلامه أنه على تقدير عدم التقدم وتساقطهما فالأصل عدم المانعيّة فتجوز الصلاة.

هذا حاصل ما ذكره هو وغيره واختاره الماتن.

إلا أن هذا غير تام، وذلك لأن أدلة التجويز حال الحرب ناظرة سؤالاً وجواباً إلى حكم اللبس في نفسه من حيث الحكم التكليفي، فلا إطلاق لها للحكم الوضعي، فهذه الروايات تخصص دليل الحرمة التكليفيّة، وأما إطلاق دليل المانعيّة فإنه يبقى على حاله ولا معارض لهذا الإطلاق.

(إلا أن دعوى انصراف نصوص المانعية إلى غير حال الحرب) أو دعوى انصرافها إلى خصوص اللبس المحرم فلا تشمل المحلل الذي هو حال الحرب، وقلنا أن هذه الدعوى بلا وجه[5].

ثم إن الماتن (قده) بعد أن جوز الصلاة فيه حال الحرب قال: (وإن كان الأحوط أن يجعل ساتره من غير الحرير).

وذكر السيّد الأستاذ: أن هذا الاحتياط لا وجه له، لأنه بالنسبة للمانعية قد دل الدليل على مانعية الحرير ساتراً كان أو غير ساتر بل كان الساتر غيره، وإذا جاز لبسه في حال الحرب والاضطرار فالجائز هو مطلق الحرير ساتراً كان أو غير ساتر، وحينئذٍ فإذا ثبت انصراف المانعية إلى صورة اللبس المحرم فلا بأس بلبس الحرير في الصلاة ساتراً كان أو غير ساتر، وإذا لم تتم دعوى الانصراف فلا يجوز لبسه في الصلاة حينئذٍ ساتراً كان أو غير ساتر، نعم لو كان احتياطاً مطلقاً في الساتر وغيره استحباباً، فهو محله لاحتمال المانعية.

فهذا الاحتياط لا وجه له إلا ما ذكره في الجواهر: من أنه يمكن القول بوجوب ساتر آخر ولو فوقه في حال الحرب للاضطرار، فدليل الجواز يرفع مانعيته عن الصلاة وحرمة الصلاة للتلازم بينهما، ولكنه لا يثبت صلاحيته للشرط وهو أنه يشترط أن يصلي في ساتر غير حرير، فإن أدلة رفع حرمته لو دلت على رفع المانعية فلا تدل على تحقق الشرط.

ثم ذكر: أن دعوى التلازم بين رفع المانعية هنا وبين تحقق الشرطية التي هي مطلق التستر يمكن منعها لظهور قوله (عليه السلام) في التوقيع: (لا تجوز الصلاة إلا في ثوب سداه أو لحمته قطن أو كتان) في خلاف ذلك بعد حمل ذلك فيه على المثال لكل ما تجوز الصلاة فيه إلخ..[6].

وإن كان لا يتم أيضاً، فالاحتياط المذكور لا وجه له، بل إما أن يقال بالجواز مطلقاً أو عدمه مطلقاً سواء كان هو الساتر أو غيره.

وأما ما ذكره في الجواهر:

فيرد عليه أولاً: ما تقدّم في مسألة اللباس المشكوك من أنه يستحيل اعتبار الشرطية والمانعية لشيء واحد فلا يمكن أن يكون وقوع الصلاة في غير الحرير شرطاً وفي الحرير مانعاً.

وثانياً: أنه لو سلمنا جواز ذلك فالأدلة لا تساعد عليه وكيف نستكشف أنه يشترط كون الساتر من غير الحرير، فإن التوقيع الذي ذكره ضعيف والمستفاد من الأدلة لزوم الساتر في الصلاة وكونه ثوباً، وأما كونه من غير الحرير فلا دليل عليه إلا ما دلّ عليه المنع عن الصلاة في الحرير، وهذا ليس معناه إلا المانعية.

هذا كله بالنسبة للرجال.

<[if!supportFootnotes]!>

<[endif]!>

الهوامش

1 الوسائل م3 ب12 لباس المصلي ح3.

2 انفس الباب السابق ح5.

3 الوسائل م4 ب1 القيام ص689 ح7.

4 الوسائل م5 ب3 قضاء الصلوات ص352 ح3-7-13-16.

5 ودعوى أنه لا يخلو من وجه –كما في المستمسك-، لدعوى كون خصوص الرخصة وإن اقتضت بمدلولها اللفظي رفع التكليف، لكن بإطلاقها المقامي -حيث لم تتعرض لوجوب النزع حال الصلاة، مع أنه مما يغفل عنه- قد دلت على رفع المانعية أيضاً.

6 لاحظ الجواهر م8 ص117.

في جواز لبس الحرير للنساء والصلاة فيه

ولا بأس به للنساء، بل تجوز صلاتهن فيه أيضاً على الأقوى(1).

---

(1) أما بالنسبة للنساء فلا إشكال في جواز لبسهن للحرير بل هو من الضروريات، ولم ينسب الخلاف إلى أحد من المسلمين وتدل عليه عدة روايات أكثرها ضعيف وفيها ما هو معتبر وهو موثقة سماعة عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (لا ينبغي للمرأة أن تلبس الحرير المحض وهي محرمة وأما في الحر والبرد فلا بأس)[1].

فإن المراد (بالحر والبرد) في سائر الأوقات، بل هذا هو الدليل الأساسي، مضافاً إلى أن الجواز مما جرت عليه سيرة المسلمين المتصلة بزمن المعصومين من غير رادع.

إنما الإشكال في جواز صلاتهنّ فيه: فذهب الأكثر كما في الحدائق إلى الجواز، وفي الجواهر أنه المشهور شهرة عظيمة.

ونقل صاحب الوسائل عن الصدوق المنع، بدعوى: (أنه وردت الأخبار بالنهي عن لبس الديباج والحرير والإبريسم المحض والصلاة فيه للرجال، ووردت الرخصة في لبس ذلك للنساء، ولم ترد بجواز صلاتهن فيه، فالنهي عن الصلاة في الابريسم المحض على العموم للرجال والنساء حتى يخصهن خبر بالإطلاق لهن في الصلاة فيه كما خصّهن بلبسه، فالروايات الدالة على المنع مطلقة حتى ورد في صحيحة ابن عبد الجبار (لا يصلي) وفي الأخرى (لا تحل الصلاة))انتهى.

وصاحب الحدائق وإن وافق الصدوق إلا أنه ناقش في هذا الاستدلال بأنه لا إطلاق ولا عموم يشمل النساء والرجال، فإن أكثر الأخبار اشتملت على الرجل فالمقتضى قاصر.

وهذا الذي ذكره متين فإن قاعدة الاشتراك لا مجال لها في المقام، لأنها إنما تتم فيما إذا لم يكن هناك خصوصية يحتمل دخلها، ومع هذا الاحتمال كما في المقام فلا مجال لها[2]، ودليلها لبي لا إطلاق فيه ليشمل النساء.

ثم ذكر صاحب الحدائق بأن صحيحتي محمد بن عبد الجبار وإن دلتا بإطلاقهما على المنع من الصلاة في الحرير المحض، إلا أنهما مبتنيان على سبب خاص وهو القلنسوة التي هي من لباس الرجال خاصة، فلا يحمل إطلاقهما على ما يشمل النساء.

وهذه المناقشة غير تامة:

أولاً: أن العبرة بإطلاق الجواب لا السؤال، والجواب مطلق لقوله (لا تحل الصلاة) (ولا يصلي).

وثانياً: بأنه كما ذكرت (القلنسوة) كذلك ذكرت (التكة) التي هي مشتركة، فالسؤال مطلق عن الرجال والنساء.

فهذه المناقشة في إطلاق الصحيحتين لا تتم.

نعم قد يناقش بإطلاق الصحيحتين من جهة أخرى، وهي: أن الراوي سأل عما لا تتم فيه الصلاة، فيستظهر منه أن عدم جواز الصلاة فيما تتم فيه الصلاة من الحرير كان معلوماً ومفروغاً عنه عنده، وهذا المسلَّم المفروغ عنه إنما هو في الرجال لأنه لا إشكال فيه ولم يسأل عنه، وإنما سأل عما لا تتم لاحتمال الفرق بينه وبين ما تتم في الحكم المسلم كما في باب النجاسات، فالسؤال عما لا تتم مختص بالرجال فلا يكون في الرواية إطلاق، ولا أقل من إجمالها وعدم إحراز إطلاقها للنساء، فالجواز للمرأة على طبق القاعدة.

وقد استدل صاحب الحدائق (قده) لعدم جواز صلاتهن في الحرير بعدة روايات، وذكر أن الأولى للصدوق أن يستدل بها:

منها: رواية جابر الجعفي قال: (سمعت أبا جعفر (عليه السلام) يقول: ليس على النساء أذان إلى أن قال: ويجوز للمرأة لبس الديباج والحرير وفي غير صلاةٍ وإحرامٍ، وحرم ذلك على الرجال إلا في الجهاد)[3].

فإنها واضحة الدلالة على عدم الجواز لها في الصلاة، إلا أن سند الرواية ضعيف لأن جميع من ذكر فيها عدا محمد بن زكريا البصري ما بين مجهول ومهمل.

ومنها: رواية زرارة قال: (سمعت أبا جعفر (عليه السلام) ينهى عن لباس الحرير للرجال والنساء إلا ما كان من حرير مخلوط.. إلى أن قال: وإنما يكره الحرير المحض للرجال والنساء)[4].

وهذه وإن لم يتعرّض فيها للصلاة ولكن حملها على مجرّد اللبس معارض بالأخبار المستفيضة والإجماع المدعآ في جواز لبس النساء للحرير في غير الصلاة، فلا يتم تحريم لبسه عليهن كما في الرجال، والأظهر حمل إطلاقها على الصلاة.

وهذا الاستدلال أيضاً لا يتم، لأن ظاهر الرواية أنها لبيان حكم اللباس في نفسه، فحملها على حكم الصلاة خلاف الظاهر، غايته الالتزام بأن النهي بالنسبة للنساء محمول على الكراهة الاصطلاحية بقرينة الترخيص لها في جواز اللبس، وأما النهي في الرجال فهو محمول على الحرمة لعدم الترخيص، والتعبير في ذيلها ب(يكره الحرير المحض للرجال والنساء) يراد منه حينئذٍ المعنى الجامع وهو ما ليس بمحبوب، هذا على أن في سندها موسى بن بكر.

ومنها: ما دلّ من الروايات على أنه لا يجوز للمرأة الإحرام في الحرير، وكل ما تجوز الصلاة فيه يجوز الإحرام فيه، إلا فيما تجوز الصلاة فيه، فجواز الإحرام في الثوب لازم لجواز الصلاة فيه إما مساوي أو أعم، فإذا ارتفع هذا اللازم ولم يجز الإحرام فيه يرتفع الملزوم لا محالة وهو جواز الصلاة فيه، وحيث لا يجوز الإحرام في الحرير للنساء فلا تجوز لهنّ الصلاة فيه.

والحاصل: أن كل ما يصلي فيه ويحرم فيه، فبعكس النقيض كل ما لايحرم فيه لا يصلي فيه، والحرير لا يحرم فيه، فإن تمت هذه الكلية وهي أن كل ما يصلي فيه يجوز الإحرام فيه، يتوقف الاستدلال حينئذٍ على حجية القضية في عكس نقيضها، وعلى المنع من لبس المرأة للحرير في الإحرام، وأما إذا جوزنا لبسها للحرير في الإحرام فحتى لو تمت حجية عكس النقيض فلا يتم الاستدلال لعدم جواز صلاتها في الحرير، وأما إذا لم تتم الكلية المذكورة فالاستدلال باطل من أصله.

فنقول: إن لبسها للحرير في الإحرام محل كلام، ولو سلمنا أنه غير جائز فالملازمة بين عدم جواز الإحرام في الثوب وعدم جواز الصلاة:

(تارة): يدعى أنها بين الصلاة والإحرام بالنسبة إلى كل مكلّف بشخصه كما هو الحال في السفر الموجب للقصر والإفطار في حق شخص ولعدمهما في حق شخص آخر.

فإذا كان هذا هو المراد يتم الاستدلال كما هو واضح، ولكن هذا لا يحتمل في المقام:

أولاً: لأنه خلاف ظاهر الرواية فإن ظاهرها أن كل ثوب يصلي فيه لا بأس بالإحرام فيه، فالموضوع الثوب في نفسه لا بالنسبة لكل شخص.

وثانياً: أن هذه الملازمة غير ثابتة، فإنه لو اضطر أحد إلى لبس الثوب النجس في الصلاة فهل يحتمل جواز الإحرام فيه، طبعاً لا.

وحينئذٍ فالمراد الثوب في نفسه وأن الحرير لم يرخص بالإحرام فيه بالنسبة لعامة المكلفين، فهو ليس مما تجوز الصلاة فيه في نفسه ولو بالنسبة للرجال فلا يجوز الإحرام فيه، فالقضية على هذا أن كل ثوب لا يصلي فيه في نفسه بالنسبة لعامة المكلفين يجوز الإحرام فيه، وعكس النقيض لها أن كل ثوب لا يجوز الإحرام فيه لا يصلي فيه لعامة المكلفين، وهذا لا ينافي الجواز بالنسبة للبعض، فنفي جواز الإحرام يستلزم نفي الصلاة بالنسبة لعامة المكلفين، ومعلوم أن هذا مرتفع ولا محذور فيه، لأن الحرير لا تجوز الصلاة فيه للرجال ولا ينافيه الجواز للنساء، فصلاة النساء في الحرير لا يدل عكس النقيض على عدم جوازها وهي أجنبية عن الرواية بالمرة.

والمتحصل: أنه لا يتم الاستدلال لعدم جواز صلاة النساء في الحرير لا بالإطلاقات ولا بالأدلة الخاصة.

وقد يقال -كما ذكر في الجواهر-: (بأن إطلاق مثل صحيحة ابن عبد الجبار للمرأة، معارض بإطلاق ما دل على جواز لبسها للحرير حال الصلاة إن قريء (يصلى) بالبناء للمجهول، كما هو في الكافي والفقيه والتهذيب والوافي، نعم في الوسائل (تصلي)، والظاهر أنها مغلوطة، بل كونها (تصلي) لعله أظهر في الملازمة العامة التي ذكرناها، لأنّ السائل ليس امرأة، فالملازمة إذن تكون مطلقة لا شخصيّة، والتعارض بينهما بالعموم من وجه والترجيح للثاني، وكأن الوجه في الترجيح عمل المشهور مثلاً أو أنه بعد التساقط يرجع إلى أصالة عدم المانعية المقتضية للجواز) انتهى.

إلا أن الظاهر عدم تمامية هذه المعارضة: لأنّ ما دل على عدم جواز الصلاة في الحرير ليس نهياً تحريمياً، بل هو إرشاد للمانعية، والأدلة المجوزة للبسها للحرير دلت على الجواز التكليفي، ولا معارضة بين جواز اللبس التكليفي ومانعيته عن الصلاة.

فما ذكره لا يكون إشكالاً على إطلاق أدلة المانعية.

والحاصل: أن إطلاق أدلة المانعية للمرأة غير تام لما ذكرناه، ولكنه لو تم فهل هناك ما يدل على الجواز لرفع اليد به عن ذلك الإطلاق أو لا؟

الظاهر أنه على تقدير تمامية الإطلاق المذكور، فمع ذلك نلتزم بالجواز، وقد ذكر جماعة أنا نخرج عن الإطلاق ونلتزم بالجواز كالمحقق الهمداني بموثقة ابن بكير عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (النساء يلبس (يلبسن) الحرير والديباج إلا في الإحرام)[5].

فإن استثناء الإحرام الذي يبتلي به بعض النساء مرة واحدة في العمر مع عدم استثناء الصلاة التي يبتلى بها عامة المكلفين نساء وغيرهم في كل يوم، هذا أقوى دليل على جواز الصلاة فيه، وعلى تقدير تسليم عدم دلالة هذا إلا بالإطلاق والظهور يتعارضان ويتساقطان والمرجع أصالة عدم المانعية وإطلاق أدلة الساتر.

إلا أن الاستدلال بهذه الرواية لا يتم لأنها مرسلة، وكون ابن بكير من أصحاب الإجماع لا ينفع، فإن كونه من أصحاب الإجماع غايته أنه هو ثقة ولا يدل على وثاقة من بعده من السند فإن أصحاب الإجماع هم ثقاة وفقهاء.

ودعوى: اعتبار الرواية لوجود أحمد بن محمد الظاهر في ابن عيسى وهو لا يروي عن الضعفاء.

مدفوعة: بأنّ معنى (لا يروي إلا عن الثقة) -وإن ثبت أنه روى عن غير الثقة-: معناه أن الذي بعده مباشرة ثقة، لا أن جميع من في السند بعده ثقة، فالرواية مرسلة لا يصح الاستدلال بها والخروج بها عن إطلاق المانعية لو تم.

نعم في موثوقة سماعة المتقدمة حيث قال: (لا ينبغي للمرأة أن تلبس الحرير المحض وهي محرمة فأما في الحر والبرد فلا بأس)[6]، فقد ذكر في الحدائق بأن فيها إشعاراً ما بعدم جواز لبسه في الصلاة لذكر الحر والبرد، مع أن ذكر الصلاة أولى، وذكر غيره عكس ذلك، وأنها مشعرة بالجواز إذ لولا ذلك لاستثنى الصلاة كما استثنى الإحرام،

فيراد بالحر والبرد ما عدا حال الإحرام من سائر الأحوال الشامل لحال الصلاة.

وهذا وإن كان غير بعيد، إلا أنه يمكن أن يقال بأن الرواية غير ناظرة إلى الحكم الوضعي والمانعية، بل هي ناظرة إلى الحكم التكليفي وأنه لا يجوز لها لبس الحرير وهي محرِمة، لا بمعنى أنه معتبر في الإحرام بل المراد أنها بعدما كانت محرمة يحرم لبس الحرير لا أن الإحرام يبطل، وإلا فتروك الإحرام لا يوجب شيء منها بطلان الإحرام إلا مثل الجماع، بل هذه التروك واجباتٌ نفسيّة.

فالرواية ناظرة إلى الحكم التكليفي وقد استثنت الجواز حال الإحرام فهي أجنبيّة عن جواز الصلاة وعدمها، فهذه أيضاً لا يخرج بها عن إطلاقات المانعيّة لو تمت.

فالذي يمكن أن يقال للخروج عن تلك الإطلاقات لو تمت:

أن السيرة القطعيّة قائمة على ذلك، فإن لبس الحرير كان جائزاً للنساء قطعاً ولم يخالف في ذلك أحد، وقد جرت السيرة على أنها تصلي بلباسها، ولم يكن متعارفاً أن المرأة إذا أرادت أن تصلي تنزع لباسها وتلبس لباساً آخر بل لباسها العادي كانت تلبسه في الصلاة وغيرها ولو كان غير ذلك لظهر وبان وكان من الواضحات، مع أنه لم يقل أحد من القدماء بعدم جواز لبسه في الصلاة، بل لو كان مانعاً من الصلاة لكان أولى بالذكر مما لا يؤكل لحمه الذي هو قليل الابتلاء، ومع ذلك نبهوا (عليهم السلام) على عدم جواز لبسه، فهذا يدل على عدم الحرمة، وهذه السيرة هي أقوى دليل على الجواز.

<[if!supportFootnotes]!>

<[endif]!>

الهوامش

1 الوسائل م3 ب16 لباس المصلي ح4.

2 خصوصاً وأنه يحتمل الاختصاص بالرجل قوياً، لأنه قد ثبت عدة أحكام مختصة بكل منهما، فلعلّ هذا منها.

3 الوسائل م3 ب16 لباس المصلي ح6.

4 الوسائل م3 ب 13 لباس المصلي ح5.

5 الوسائل م3 ب 16 لباس المصلي ح3.

6 الوسائل م3 ب 16 لباس المصلي ح4.

حكم الحرير بالنسبة للخنثى

بل وكذا الخنثى المشكل (1).

---

(1) يعني يجوز لبسها للحرير وتصح صلاتها فيه، وهذا ما ذكره جماعة منهم صاحب الجواهر معللاً جواز اللبس تكليفاً ببراءة الذمة، ولجواز الصلاة بصدق الامتثال وعدم العلم بالفساد.

وعن المستند جواز اللبس أيضاً لأن إطلاقات المنع مختصة بالرجال، وأما بالنسبة للصلاة فلا يجوز له لأن إطلاقات المنع خرج منها النساء فيبقى الباقي تحت إطلاق المنع أو بقاعدة الاشتغال.

وأورد المحقق الهمداني على كلام المستند: بأنه تمسك بالعموم في الشبهة المصداقية.

وهذا صحيح في نفسه، ولكن يمكن توجيه كلام المستند بالتمسك باستصحاب العدم الأزلي، فإن النهي عن الصلاة في الحرير المحض مطلق والخارج وهو المرأة عنوان وجودي، فإذا شكّ المكلّف في أنه امرأة ليخرج أو لا، يستصحب عدم كونه امرأة فيثبت له حكم العام، فإن المطلق بعد التخصيص يكون معنوناً بهذا العنوان، والاستصحاب يحرز عنوان العام فيشمله حكمه.

وكيف كان، سواء تم كلام المستند أم لم يتم، فالظاهر أنه لا يجوز للخنثى لبس الحرير ولا الصلاة فيه، فإن الشك وإن كان في التكليف النفسي وفي المانعية، ومقتضى الأصل البراءة وأصالة عدم المانعية، إلا أنّ هذا الأصل مبتلى بالمعارض للعلم الإجمالي بأنه إما رجل أو امرأة، وليس قسماً برأسه وله أحكام مستقلة، ومع هذا العلم الإجمالي لا مجال للرجوع للأصول النافية، بل العلم المذكور يقتضي الاحتياط بفعل كل ما يحتمل وجوبه على الرجال والنساء.

وذكر المحقق الهمداني إيراداً على كلام المستند إضافة إلى ما عرفت بعد التفاته للعلم الإجمالي: (بأنه لا أثر لمثل هذا

العلم إلا عند الجمع بين الوظيفتين ولو حكما بأن كان كل منهما مورد ابتلائه، وإلا فلا يتنجز في حقه التكليف إلا بما يعلم بتوجه خطابه إليه على أي تقدير.

والحاصل: بأن بعض أفراد هذا العلم خارج عن محل الابتلاء وكلبس العمامة مثلاً بالنسبة للخنثى) انتهى.

وفي ما ذكره منع: لأنه لا يعتمد في تنجيز العلم الإجمالي أن تكون الأطراف محل الابتلاء بالفعل كما هو منجز في الدفعيات كذلك في التدريجيات، ولا يشترط كون الأفراد محلاً للابتلاء بالفعل بل يكفي كونها محل الابتلاء فيما بعد في الحكم بحرمتها، نعم إذا كانت الخنثى لا تبتلى بما يخص الرجل أصلاً لصح ما ذكر، هذا أولاً.

وثانياً: أنا لا نحتاج في الحكم بحرمة لبس الخنثى للحرير إلى هذا العلم، بل هناك علم آخر وهو أن الخنثى يعلم بأنه على تقدير كونه رجلاً يحرم عليه لبس الحرير ويكون بالنسبة إليه مانعاً من الصلاة، وعلى تقدير كونها امرأة يجب عليها ستر جميع بدنها في الصلاة وهي مكلفة بعدم لبس الحرير أو بوجوب ستر البدن في الصلاة، وبما أن كلا طرفي هذا العلم محل الابتلاء بالفعل، فلازم ذلك لزوم ستر جميع البدن والاجتناب عن الحرير تكليفاً ووضعاً.

وعلى هذا فالأظهر أن الخنثى ملحق بالرجل فلا يجوز له لبس الحرير ويجب عليه ستر البدن أيضاً، فلا بد من الجمع بين الوظيفتين.

حكم الحرير الممزوج بغيره

وكذا لا بأس بالممتزج بغيره(1) من قطن أو غيره

(1) لبس الحرير الممتزج بغيره إذا لم يصدق عليه أنه حرير لا مانع منه لا تكليفاً ولا وضعاً.

أما بالنسبة للصلاة، فلأن المانع منها على ما في صحيحة محمد بن عبد الجبار هو عنوان الحرير المحض، فكل ثوب لا يصدق عليه هذا العنوان فلا بأس بالصلاة فيه، ويدل عليه أيضاً صحيح البزنطي قال: (سأل الحسين بن قياما أبا الحسن (عليه السلام) عن الثوب الملحم بالقز والقطن، والقز أكثر من النصف أيصلي فيه؟ قال: لا بأس قد كان لأبي الحسن (عليه السلام) منه جبات)[1].

وموثقة إسماعيل بن الفضل عن أبى عبد الله (عليه السلام): (في الثوب يكون فيه الحرير؟ فقال: إن كان فيه خلط فلا بأس)[2].

ومقتضى هاتين الروايتين الجواز في الحرير الممزوج، لأن المانعية كانت مختصة بما كان الحرير محضاً خالصاً لا مزج فيه، فكل ما كان فيه مزج لا دليل على المنع فيه، ومقتضى الروايتين الجواز فيه، ومقتضى إطلاق الثانية الجواز مهما كان المزج قليلاً.

ولكن الظاهر أنه ليس للمزج مقدار معين بل المدار على الصدق العرفي وإن كان قليلاً، كما أنه إذا لم يصدق عليه ولم يخرج عن اسم الحرير عرفاً لا يجوز وإن كان المزج بمقدار النصف.

مما يخرجه عن صدق الخلوص والمحوضة (1)

(1) يعني أن المعتبر في الخلط والمزج الذي تجوز معه الصلاة أن يكون بمطلق ما تجوز الصلاة فيه، من دون فرق بين القطن والكتان والخز والصوف والوبر مما يؤكل لحمه وغير ذلك، ويدل عليه إطلاق الموثقة الشامل لجميع هذه الأنواع.

نعم ربما يتوهم: اختصاص المزج والخلط بالخز والقطن والكتان باعتبار ذكرها في بعض الروايات كما في خبر عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (لا بأس بلباس القز إذا كان سداه أو لحمته من قطن أو كتان)[3]، حيث أنها تدل بالمفهوم على أنه إذا لم يكن الخلط منهما ففيه البأس.

وفي خبر زرارة ذكر الثلاثة قال: (سمعت أبا جعفر (عليه السلام) ينهى عن لباس الحرير للرجال والنساء إلا ما كان من حرير مخلوط بخز لحمته أو سداه خز أو كتان أو قطن، وإنما يكره الحرير المحض للرجال أو النساء)[4].

والتوقيع المروي عن صاحب الزمانt في الاحتجاج عن الحميري كتب إليه: (يتخذ بأصفهان ثياب فيها عتابية على عمل الوشى من قز وإبريسم، هل تجوز الصلاة فيها أم لا؟ فأجاب: لا تجوز الصلاة إلا في ثوب سداه أو لحمته قطن أو كتان)[5].

وهذه الروايات غير قابلة لأن تكون مقيدة لإطلاق المتقدم:

أولاً: لضعف إسنادها.

وثانياً: أنها محمولة على إرادة المثال لغلبة الخلط بالمذكورات كما فهم ذلك الأصحاب، وعليه يحمل اختلاف كلماتهم في التعميم والتخصيص، فإنهم فهموا منها أن لا يكون الثوب من الحرير المحض، وفهمهم هذا قرينة.

<[if!supportFootnotes]!>

<[endif]!>

الهوامش

1 الوسائل م3 ب 13 لباس المصلي ح1.

2 نفس الباب السابق ح3.

3 الوسائل م3 ب13 لباس المصلي ح 2.

4 نفس الباب السابق ح5.

5 نفس الباب السابق ح8، وغير ذلك من الروايات.

الكلام في كف الثوب بالحرير إذا زاد عن أربعة أصابع

وكذا لا بأس (1) بالكف به وإن زاد على أربع أصابع.

---

(1) نسب إلى المشهور بل الأشهر جواز الكف، وإلى المدارك أنه مقطوعٌ به في كلام الأصحاب، ونسب القول بعدم الجواز إلى السيد المرتضى والقاضي، وصاحب الحدائق فصّل بين الصلاة فحكم بعدم الجواز وغيرها بالجواز والتزم أخيراً بالتوقف والاحتياط.

والصحيح أن يقال: إن الروايات الواردة في مسألة لبس الحرير تارةً يكون الموضوع فيها هو الثوب، كصحيحتي أبي الحارث وإسماعيل ابن الأحوص، فهي قاصرة الدلالة على عدم الجواز فيما إذا كان الحرير ليس ثوباً.

وإذا لوحظ في مجموع الثوب -أي ثوب فيه حرير- فهذه قاصرة الدلالة من أول الأمر، لعدم شمول الدليل لمثل ذلك، كما أن الروايات الناهية من لبس الرجل الحرير قاصرة الدلالة على المنع من لبس الثوب المكفوف بالحرير، إذ هي ظاهرة في كون اللباس بنفسه حريراً لا ما كان جزؤه حريراً.

نعم قد يقال: بشمول صحيحة محمد بن عبد الجبار لمثل ذلك، فإن قوله (لا يصلي في حرير محض) أعم من أن يكون اللباس كله حريراً أو يكون الحرير جزء منه، فإنه يصدق حينئذٍ أنه صلّى في حرير محض.

ويناقش في ذلك: بأن الظاهر من الصحيحة السؤال عن حكم ما لا تتم فيه الصلاة إذا كان بنفسه حريراً، فلا يراد من عموم المنع إلا المنع عن لبس الموضوعات التي تلبس استقلالاً إذا كانت حريراً محضاً.

فإن محمد بن عبد الجبار كان يعلم بعدم جواز الصلاة في الحرير إذا كان مما تتم به الصلاة كما هو الظاهر، فسأل عن اللباس الذي لا تتم به الصلاة إذا كان من الحرير، فهي لا تشمل ما إذا كان الحرير جزء من اللباس.

(ولا يمكن دعوى أن المراد من النهي عن لبس الحرير مطلق اللبس، ويكون خروج السدا أو اللحمة -إذا كان الأخير غير حرير- عن المنع من باب التخصيص، فإن ذلك مما لا يساعده المتفاهم العرفي في مقام الجمع بين الأدلة)

فالروايات بأجمعها قاصرة الدلالة على المنع من اللباس المكفوف بالحرير، والجواز على طبق القاعدة.

ولو فرضنا شمول الروايات لما كان من الحرير جزء من اللباس لإطلاق قوله (لا يصلي في حرير محض)، فلا بد أيضاً من الحكم بالجواز في المقام، وذلك لدلالة موثقة الحلبي على أن ما لا تتم به الصلاة لا بأس به، فإنا إذا لاحظنا الثوب بتمامه فالمقام لا يكون مشمولاً لأدلة المانعية، لأن الثوب ليس بحرير محض فلا مانع من الصلاة فيه.

وإذا لاحظنا الجزء بنفسه مستقلاً، فهو وإن كان يصدق أنه صلى في الحرير المحض إلا أن موثقة الحلبي تكون مخصصة له بغير ما لا تتم به الصلاة، فالجواز أيضاً على طبق القاعدة (وعلى هذا فلا بد وأن يختص الجواز حينئذٍ بالكف بالمقدار الذي لا تتم به الصلاة فيه وحده كما هو الغالب)، فالجواز على طبق القاعدة.

ويؤيد ما ذكرناه رواية يوسف بن إبراهيم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (لا بأس بالثوب أن يكون سداه وزره وعلمه حريراً وإنما كره الحرير المبهم للرجال)[1]، وهي مؤيدة، لضعفها بيوسف.

ودعوى: أنها معتبرة لأن الراوي عنه هو صفوان وهو من أصحاب الإجماع على تصحيح ما يصح عنهم، مضافاً إلى أنه مختص مع ابن أبي عمير والحسن بن محبوب بأنهم لا يروون إلا عن ثقة.

مدفوعة: بأن الإجماع على تصحيح ما يصح عنهم قد تقدم ما فيها مراراً، وأما أنه لا يروي إلا عن ثقة فهذا لم يثبت، إلا ما كان ظاهر كلام الشيخ في العدة ولم يثبت أيضاً.

والحاصل: أن هذه الرواية مؤيدة، فإنها واضحة الدلالة على الجواز في ما كان السدا والزر من الحرير، وإطلاق نفي البأس فيها يشمل الصلاة وغيرها.

ومثلها في التأييد خبره الآخر عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث قال: (لا تكره أن يكون سدا الثوب أبريسم ولا زره ولا علمه، إنما يكره المصمت من الأبريسم للرجال ولا يكره للنساء)[2].

فإن ذيلها كسابقتها دال على عدم مانعية الحرير إذا كان جزءاً.

ثم إن القائل بالجواز والقائل بعدم الجواز استدل برواية جراح المدائني عن أبي عبد الله (عليه السلام): (أنه كان يكره أن يلبس القميص المكفوف بالديباج، ويكره لباس الحرير ولباس الوشي (القسي) ويكره المثيرة الحمراء فإنها مثيرة إبليس)[3].

وقد نسب في الحدائق إلى العلامة الاستدلال على الجواز بهذه الرواية بناءً على أن الكراهة في إخبارهم كانت بالمعنى الاصطلاحي.

وناقشه في الحدائق: بأنه ليس بظاهر، لأن استعمالها بالتحريم أكثر.

إلا أن هذه الرواية لا تصلح دليلاً لكلا القولين لضعف سندها بالقاسم بن سليمان وبجراح، فإن الأول لم يوثق، والثاني لم يرد فيه توثيق بهذا العنوان، ولم يعرف أن جراح اسم أو لقب.

ثم استدرك السيد الأستاذ: بأنهما مذكوران في أسانيد كامل الزيارات خصوصاً وأنه لم يرد فيهما تضعيف في كتب الرجال.

فالرواية من حيث السند معتبرة، ولكن دلالتها لا تتم، لأن الديباج لم يعلم أنه اسم للحرير، بل هو اسم لمطلق الثوب المنقوش أو الحرير المنقوش على ما تقدم، ومما يؤكد أن المراد بالديباج النقش لا الحرير قوله (عليه السلام) –في رواية جراح الآنفة: (ويكره لباس الحرير) حيث جعله مقابلاً للديباج.

وأما موثقة عمار بن موسى عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث قال: (وعن الثوب يكون عليه ديباجاً، قال: لا يصلي فيه). حيث نهى عن الثوب الذي يكون بعض خطوطه ديباجاً، وهذه الرواية مع رواية يوسف اعتمد عليها صاحب الحدائق.

ولكن الاستدلال بها كسابقتها مبني على كون المراد من الديباج هو الحرير ولم يعلم، على أنها تحمل على الكراهة بقرينة ما سبق.

والنتيجة: أنه لا بأس بما إذا كان الحرير جزءاً من اللباس أو حاشية للثوب.

نعم لو فرض أن جزء اللباس كان على نحو لو لم ينضم إليه النصف الآخر كان بنفسه لباساً مستقلاً، كما لو كان النصف الفوقاني أو التحتاني من الثوب حريراً، فلو لم ينضم إليه النصف الآخر كان لباساً، ففي مثله لا إشكال في عدم جواز الصلاة فيه وعدم جواز لبسه.

وأما غير هذا فهو غير مشمول للروايات، وعلى فرض الشمول، فأدلة جواز الصلاة في ما لا تتم فيه الصلاة تقيد تلك الأدلة.

وإن كان الأحوط ترك ما زاد عليها (1).

---

(1) نسب إلى المشهور عدم الزيادة على الأربع أصابع، ولا وجه له إلا ما روي من طريق العامة عن عمر أن النبي (صلى الله عليه وآله) (نهى عن الحرير إلا في موضع إصبعين أو ثلاث أو أربع)، إلا أن هذه ضعيفة السند فلا تدل على عدم الجواز على ما زاد على الأربع.

ودعوى: إنجبارها بعمل المشهور.

ممنوعة: صغرى: لأنه لم يعلم استناد المشهور إليها وعملهم بها، إذ يحتمل أنهم اعتمدوا على أصل كقاعدة الاشتغال، خصوصاً وأن المقام من مواردها بناءً على جريانها في الأقل والأكثر الارتباطيين، فتخيلوا أن الشك في مانعية الأقل والأكثر، فيكون الشك فيها من الشك في الامتثال فيجري الاشتغال، وإن كان الصحيح الرجوع في مثل المورد للبراءة، كما يحتمل أنهم اعتمدوا على أمر آخر وهو أن الزائد قابل لأن يصلى فيه وحده وتتم به الصلاة لأنه يستر العورتين، فيكون مشمولاً لأدلة المنع عن الصلاة في الحرير المحض.

وأما منع هذه الدعوى من حيث الكبرى: فقد تكرر مراراً، فهذا التقييد إذاً لا وجه له إلا ما ذكرناه.

<[if!supportFootnotes]!>

<[endif]!>

الهوامش

1 الوسائل م3 ب 13 لباس المصلي ح6.

2 الوسائل م3 ب13 لباس المصلي ح1.

3 الوسائل م3 ب11 لباس المصلي ح9.

حكم المحمول من الحرير، وغير الملبوس ، وغير المحمول كالافتراش والتدثر به / و — في جعل البطانة من الحرير

حكم المحمول من الحرير، وغير الملبوس، وغير المحمول كالافتراش والتدثر به وحكم جعل البطانة من الحرير

ولا بأس بالمحمول منه أيضاً، وإن كان مما تتم فيه الصلاة (1).

(مسألة 26): لا بأس بغير الملبوس من الحرير، كالإفتراش والركوب عليه والتدثر به ونحو ذلك في حال الصلاة وغيرها (2).

---

(1) الكلام تارة من جهة الحمل في نفسه وأخرى من جهة الصلاة.

أما من جهة الحمل: فلا يحتمل حرمته لعدم الدليل عليه، بل ينبغي عدّ الجواز من القطعيات، مضافاً إلى أن المنع كان بالنسبة إلى اللبس.

وأما بالنسبة للصلاة: فإن كان المحمول مما لا تتم فيه الصلاة فلا شك في جوازه بما تقدم في موثقة الحلبي [1] من أن ما لا تتم به الصلاة لا بأس به.

وأما إذا كان مما تتم به الصلاة، فجواز الصلاة فيه وعدمها مبني على ما تقدم من أن كلمة (في) ظاهرة في الظرفية أو الأعم منها ومن المصاحبة، وحيث استظهرنا الظرفية المبنية على التسامح، حيث أن الظرفية الحقيقية لا يمكن تحققها، لأن الفعل لا معنى لأن يكون بالثوب، فليس هو ظرفاً للفعل وإنما الثوب ظرف للمصلي، والفعل يكون في الثوب وأنه يقع للمصلي، وهذا فيه تسامح.

والحاصل: أنه بناءً على ما تقدم فلا مانع من الصلاة إذا كان حاملاً للحرير المحض ولو كان مما تتم فيه الصلاة.

(2) أما الإفتراش: فلا مانع منه تكليفاً ووضعاً -كما هو المشهور والمعروف- لأن أدلة المنع التكليفي مختصة باللبس فلا تشمل الإفتراش.

وأما الصلاة عليه: فلما ذكرناه من أن الممنوع هو الصلاة في الحرير على نحو تكون ظرفاً، ولا دليل على المنع من الصلاة عليه، وصحيحة علي بن جعفر واضحة الدلالة على الجواز قال: (سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن الفراش الحرير ومثله من الديباج والمصلى الحرير هل يصلح للرجل النوم عليه والتكأة والصلاة قال (عليه السلام): يفترشه ويقوم عليه ولا يسجد عليه)[2]، فقد دلت على جواز الإفتراش وغيره عدا السجود.

ويؤيده خبر مسمع عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال: (لا بأس أن يأخذ من ديباج الكعبة فيجعله غلاف مصحف أو يجعله مصلى يصلي عليه)[3].

ووجه التأييد أنه لم يذكر فيها الحرير بل الديباج فقط.

وأما التدثر: فإن كان يريد به الإلتحاف بأن يجعله عليه كما يجعل النائم اللحاف، فهذا لا مانع منه ولا دليل على المنع عنه لأنه ليس لبساً، فلعل هذا هو مراد الماتن، وإن أريد لبس اللحاف كما يتعارف عند بعض الناس فهذا يصدق عليه اللبس فيكون محرماً للأدلة المتقدمة، فالعبرة بصدق اللبس على التدثر.

<[if!supportFootnotes]!>

<[endif]!>

الهوامش

1 الوسائل م3 ب14 لباس المصلي ح2.

2 الوسائل م3 ب15 لباس المصلي ح1.

3 نفس الباب السابق ح2.

ترقيع الثوب

الكلام في جعل البطانة من الحرير،

وفروع ترقيع الثوب

ولا بزرّ الثياب وأعلامها والسفائف والقياطين الموضوعة عليها وإن تعددت وكثرت 1).

(مسألة 27): لا يجوز جعل البطانة من الحرير للقميص وغيره وإن كان إلى نصفه، وكذا لا يجوز لبس الثوب الذي أحد نصفيه حرير، وكذا إذا كان طرف العمامة منه، إذا كان زائداً على مقدار الكف(2) بل على أربع أصابع على الأحوط.

(مسألة 28): لا بأس بما يرقع به الثوب من الحرير إذا لم يزد على مقدار الكف، وكذا الثوب المنسوج طرائق بعضها حرير وبعضها غير حرير إذا لم يزد عرض الطرائق من الحرير على مقدار الكف، وكذا لا بأس بالثوب الملفق من قطعٍ بعضها حرير وبعضها غيره بالشرط المذكور(3).

---

(1) ظهر مما تقدم حال كثير من الفروع المترتبة على ذلك كالرقعة بقطعة حرير، والمدار في الكل على كون الحرير الموجود في الثوب مما تتم به الصلاة، وكذلك طرف العمامة ولا خصوصية له بنفسه، وكذا الثوب المنسوج طرائق بعضها حرير وبعضها غير حرير، وكذا الثوب الملفق مع قطع بعضها حرير، فقد ظهر حال هذه الفروع كلها.

(2) وهذا أيضاً قد ظهر حاله، لأن البطانة بنفسها ثوب قابل لأن يلبس وتتم به الصلاة، حتى لو كان إلى نصفه بلا فرق بين النصف الفوقاني والتحتاني، وإن صرّح بعضهم بالجواز في النصف التحتاني لأنه لا يصدق عليه أنه ملبوس تام، ولكن هذا غير صحيح لصدق اللباس عليه وكونه مما تتم به الصلاة.

ودعوى: أن الظاهر من الروايات كون الحرير مستقلاً في اللبس لا وجه لها، لأن العبرة كما عرفت بصدق اللبس وصدق أنه صلى في الحرير، مستقلاً كان أو غير مستقل.

(3) هذا قد علم حاله مما تقدم في الفروع السابقة.

(مسألة 29): لا بأس بثوب جعل الإبريسم بين ظهارته وبطانته عوض القطن ونحوه، وأما إذا جعل وصلة من الحرير بينهما فلا يجوز لبسه ولا الصلاة فيه(1).

---

(1) الكلام في الحشو بالحرير:

(تارةً): فيما إذا كان الحرير قطعة قابلة للبس بنفسه، فهذا غير جائز لأنه ثوب غايته، أنه مستور فيصدق لبس الحرير والصلاة فيه.

(وأخرى): فيما إذا كان الحشو بنفس مادة الحرير بدون نسج بحيث لا يسمى ثوب حرير ويجعل بين الظهارة والبطانة، ولم يتعرضوا لهذا، وكان أول من صرح بجواز الحشو هو الشهيد ونسب إلى غيره، والصدوق ذكر الرواية الدالة على الجواز في القز وحملها على قز الماعز لا قز الأبريسم، فكأنه قائل في الحرير بعدم الجواز.

وكيف كان لم يظهر من القدماء الجواز والمنع.

فلا بد من النظر للدليل والروايات وهي عديدة:

منها: صحيحة الريّان بن الصلت قال: (سألت أبا الحسن الرضا (عليه السلام) عن لبس الفراء والسمور والسنجاب والحواصل وما أشبهها والمناطق والكيمخت والمحشو بالقز والخفاف من أصناف الجلود، فقال: لا بأس بهذا كله إلا بالثعلب)[1].

والاستدلال بها على الجواز مبني على ما تقدم من أن المانع من الصلاة هو ما كان محرماً، وتقدم أنه لا أساس لهذا بل هما لا ارتباط بينهما.

ومنها: صحيح الحسين بن سعيد قال: (قرأت في كتاب محمد بن إبراهيم إلى الرضا (عليه السلام) يسأله عن الصلاة في ثوب حشوه قز فكتب إليه قرأته: لا بأس بالصلاة فيه)[2]، وهذه الرواية تعرض لها في المعتبر، واعترض عليها -كما في الحدائق- بضعف السند لأن الحسين بن سعيد لم ينقلها عن راوي، بل عن كتاب لم يعلم صحة نسبته لراويه.

واعترض عليه المتأخرون بأنه لا يعتبر في صحة الرواية أن تكون عن سماع بل يكفي كونها عن كتاب، وظاهر كلام الحسين بن سعيد أنه جازم بأن الكتاب لمحمد بن إبراهيم وأن الإمام كتب إليه بكذا، وبعضهم ذكر أن المحقق ذكر رواية إبراهيم بن مهزيار وهذا سهو، والذي ذكره المحقق هو هذه.

ومنها: رواية إبراهيم بن مهزيار أنه كتب إلى أبي محمد (عليه السلام) (الرجل يجعل في جبته بدل القطن قزاً هل يصلي فيه؟ فكتب: نعم لا بأس به)[3].

وهذه في سندها إبراهيم وقد تقدم الكلام فيه وأنه صحيح لوروده في كامل الزيارات.

فيقع الكلام: في أنه هل يمكن الاستدلال بهذه الروايات على جواز جعل الحرير حشواً أو لا؟

فنقول: الموضوع فيها هو القز، فحمله على قز الماعز كما فعل الصدوق وإن كان خلاف الظاهر، إلا أن القز غير الحرير، فإن لفظ (القز) معرّب لا عربي والظاهر أنه يعبر به عن المادة الأصلية قبل صيرورتها حريراً وقبل تسميتها بهذا الاسم.

وعليه فهذه الروايات لا تدل على الجواز فيه إلا بدعوى أنه هو والقز سواء كما دلت على ذلك بعض الروايات:

منها: رواية العباس بن موسى عن أبيه (عليه السلام) قال: (سألته عن الإبريسم والقز، قال: هما سواء)[4]، وفي الوسائل عن أبيه (عليه السلام) فكأنه موسى بن جعفر (عليه السلام)، وفي الكافي كذلك وهذه الرواية تدل على تساويهما في الحكم فإذا جاز في القز جاز في الحرير.

إلا أن الرواية ضعيفة السند لأن العباس بن موسى وإن كان ابن الإمام بل قد ورد في العباس ابن الإمام ذم، نعم ذكر المفيد أن أولاد الإمام لكل واحد منهم منقبة وهذا لا يدل على التوثيق، وفي بعض نسخ رجال الشيخ توثيق صرح به، ولكنه سهو لأن من ذكره ونقل عن الشيخ لم يوثقه لا سيما ابن داود الذي ذكر أنه رأى نسخة الشيخ بخطه، وإن كان غيره كما في الكافي -وهو المطمأن به- وأن ابن موسى الوراق الذي يروي عنه محمد بن علي بن محبوب ويروي هو عن الرضا (عليه السلام) فهذا ثقة ولكنه يروي عن أبيه وأبوه مجهول، ولو لم يكن أبوه مجهولاً فليس من أمثال زرارة لتقبل روايته مع كونها مضمرة.

فلا يخرج عن الروايات الدالة على المنع وعدم الجواز بهذه الروايات المتقدمة في القز، ولكنه بعد هذا يمكن أن يقال أن المستفاد من الروايات المانعة عن لبس الحرير أو الناهية عن الصلاة في الحرير، المراد منها ما يشمل القز، فلو ثبت جواز الحشو بالقز ثبت في الحرير بمناسبة الحكم والموضوع، فإن الحرير قبل التصفية يجعل حشواً ويسمى حريراً كما هو الحال في الصوف حيث يجعل حشواً قبل تصفيته إذا أريد جعله حشواً، ومن هنا يظهر أنه لا يجوز لبس المنسوج من القز بدعوى أنه ليس بحرير فإنه حرير قبل التصفية.

والحاصل: أن الحشو بالحرير يجوز بهذه الروايات.

ولو قطعنا النظر عن هذه الروايات فالأصل هو الجواز، لا لأن النهي عن لبس الحرير يختص بلبس المنسوج، فإنه غير تام جزماً لإطلاق الروايات، ولاحتمال أن المنهي عنه هو خصوص اللباس، فما لا يصدق عليه اللباس لا يمنع لبسه، ثم نهى عن الصلاة في الحرير ولم يقيده بأنه لباس، والظرفية تتحقق بظرفية المصلي للحرير، فالجواز ليس لأجل هاتين الجهتين بل لأن الممنوع هو الحرير الذي تتم فيه الصلاة لمقتضى رواية الحلبي المتقدمة، والحشو وهو الحرير غير المنسوج لا تتم فيه الصلاة، لأن نفس المادة لا تستر العورة.

عصابة الجروح والقروح إذا كانت من الحرير، وفروعها

(مسألة 30): لا بأس بعصابة الجروح والقروح، وخرق الجبيرة، وحفيظة المسلوس والمبطون، إذا كانت من الحرير(1).

---

(1) هذه قد ظهر حالها وأنها لا تتم الصلاة فيها.

<[if!supportFootnotes]!>

<[endif]!>

الهوامش

1 الوسائل م3 ب5 لباس المصلي ح2.

2 الوسائل م3 ب47 لباس المصلي ح1.

3 نفس الباب السابق ح4.

4 الوسائل م3 ب11 لباس المصلي ح4.

فروع

المستثنى من حرمة لبس الحرير والصلاة فيه

حكم الصلاة في الحرير جهلا أو نسياناً

(مسألة 31): يجوز لبس الحرير لمن كان قملاً على خلاف العادة لدفعه، والظاهر جواز الصلاة فيه حينئذٍ(1).

(مسألة 32): إذا صلى في الحرير جهلاً أو نسياناً فالأقوى عدم وجوب الإعادة وإن كان أحوط(2).

(مسألة 33): يشترط في الخليط أن يكون مما تصح فيه الصلاة، كالقطن والصوف مما يؤكل لحمه، فلو كان من صوف أو وبر ما لا يؤكل لحمه لم يكفِ في صحة الصلاة وإن كان كافياً في رفع الحرمة. ويشترط أن يكون بمقدار يخرجه عن صدق المحوضة، فإذا كان يسيراً مستهلكاً بحيث يصدق عليه الحرير

---

(1) لعل ما ذكره هو المشهور، والكلام تارة في الجواز وأخرى في الصلاة.

أما بالنسبة للجواز: فاستدلوا بما روي عن النبي (صلى الله عليه وآله) أنه رخص لعبد الرحمن بن عوف والزبير في لبسه لما شكيا من القمل، وحكي عن الصدوق في الفقيه أن النبي (صلى الله عليه وآله) لم يطلق لبس الحرير لأحد من الرجال إلا هذين الرجلين.

هذا ولكن الرواية عامية ضعيفة، ومرسلة الصدوق مرسلة، والإنجبار بعمل المشهور قد عرفنا ما فيه مراراً، ولكن مع ذلك يمكن أن يقال بالجواز إذا كانت الكثرة إلى حد الحرج فيدفع الحكم بدليل نفي الحرج، ولا يجب وصوله إلى حد الاضطرار ولكن الجواز حينئذٍ يختص بصورة عدم وجود بدل للحرير يرفع العمل.

وأما بالنسبة للصلاة فيه فقد تقدم أنه لا ملازمة بين الجواز واللبس وجواز الصلاة، وتخصيص دليل حرمة اللبس لا يستلزم تخصيص مانعيته عن الصلاة لأنهما دليلان أحدهما عين الآخر.

(2) لعموم حديث لا تعاد الشامل للجهل والنسيان وقد تقدم.

المحض لم يجز لبسه ولا الصلاة فيه، ولا يبعد كفاية العشر في الإخراج عن الصدق(1).

(مسألة 34): الثوب الممتزج إذا ذهب جميع ما فيه من غير الإبريسم من القطن أو الصوف لكثرة الاستعمال وبقي الإبريسم محضاً لا يجوز لبسه بعد ذلك(2).

---

(1) والوجه في ذلك واضح فإن جواز اللبس مشروط بعدم المحوضة وهي هنا منتفية، وأما الصلاة فلا تصح لأنها لا تصح فيما لا يؤكل.

نعم يشترط في الخليط أن يخرجه عن المحوضة، لأن العبرة بالصدق العرفي.

(2) هذا يعرف من المسألة السابقة.

فروع الشك المتعلقة بالمقام

(مسألة 35): إذا شكّ في ثوب أن خليطه من صوف ما يؤكل لحمه أو مما لا يؤكل فالأقوى جواز الصلاة فيه وإن كان الأحوط الاجتناب عنه (3).

---

(3) لا يحتمل الحرمة في هذه الصورة من جهة الحرير للعلم بوجود الخليط وانتفاء المحوضة.

نعم يحتمل من جهة احتمال وجود ما لا يؤكل، فيدخل في مسألة اللباس المشكوك المتقدمة هذا لو علم بالخليط وشكّ في جنسه.

وأما لو شك في أصل وجود الخليط، فقد ذكر الماتن أنه يجوز لبسه والصلاة فيه على الأقوى.

والوجه فيه: أما بناءً على جريان الاستصحاب في العدم الأزلي فواضح إذ نستصحب عدم كون الجزء الآخر حريراً، فيحرز أن الثوب من الأفراد الباقية تحت العام وهو جواز اللبس، فإن موضوع الحرمة والمانعية هو المحوضة، فإذا جرى الأصل لم تحرز المحوضة فينتفي الموضوع.

وأما إذا لم يجرِ الاستصحاب فالمورد مجرى للبراءة بالنسبة للحكم التكليفي والوضعي حيث يشك في الحرمة ويشك في تقيد الصلاة بأن لا تقع في هذا الثوب، وهو من موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين في الشبهات الموضوعية، فبناءً على جريان البراءة في تلك المسألة لا يفرق بين الشبهات الحكمية والموضوعية.

وقد يقال: بجريان استصحاب عدم وجود غير الحرير فإن الثوب مشتمل على الحرير جزماً ونشك في اشتماله على غيره فيستصحب عدمه.

وفيه: أن هذا الاستصحاب لا يترتب عليه أن جميع أجزائه من الحرير لأنه مثبت إذ المفروض أن قسماً منه يحتمل أنه غير حرير، فأصالة عدم وجود غير الحرير لا تثبت أن جميع أجزاءه من الحرير ليكون حريراً محضاً.

والحاصل: أن المانع هو الحرير المحض ولا أصل يحرزه.

حكم الصلاة في الحرير فيما لو اضطر إلى لبسه

(مسألة 36): إذا شك في ثوب أنه حرير محض أو مخلوط، جاز لبسه والصلاة فيه على الأقوى.

(مسألة 37): الثوب من الأبريسم المفتول بالذهب لا يجوز لبسه ولا الصلاة فيه (1).

(مسألة 38): إذا انحصر ثوبه في الحرير فإن كان مضطراً إلى لبسه لبرد أو غيره فلا بأس بالصلاة فيه وإلا لزم نزعه، وإن لم يكن له ساتر غيره فيصلي حينئذٍ عارياً، وكذا إذا انحصر في الميتة أو المغصوب أو الذهب، وكذا إذا انحصر في غير المأكول، وأما إذا انحصر في النجس فالأقوى جواز الصلاة فيه(2) وإن لم يكن مضطراً إلى لبسه، والأحوط تكرار الصلاة، بل وكذا في صورة الانحصار في غير المأكول فيصلي فيه ثم يصلي عارياً.

---

(1) الأمر كما ذكر، ولكن لا من جهة الحرير لأنه ليس بمحض بل من جهة الذهب إذا صدق لبس الذهب، فهذه المسألة من فروع الذهب.

(2) الكلام هنا:

(تارة): فيما لو كان مضطراً إلى اللبس في مجموع الوقت.

(وأخرى): فيما لو كان مضطراً في بعض الوقت.

فإن كان مضطراً في مجموع الوقت: فلا إشكال في سقوط الحرمة والمانعية، لأنه يدور الأمر بين أن لا يصلي أصلاً لوجود هذا المانع أو يصلي في الحرير، وبما أن الصلاة لا تسقط فيصلي في الحرير حيث لا يتمكن من تركه لفرض الاضطرار إليه.

وأما إذا كان مضطراً في بعض الوقت فبناءً على تفرع المانعية على الحرمة جازت الصلاة فيه حين الاضطرار لارتفاع الحرمة حينئذٍ.

وأما إذا لم نقل بذلك -كما لم نقل به- فسقوط الحرمة في بعض الوقت لا يوجب سقوط المانعية مع فرض أن المأمور به هو الطبيعي الجامع بين الحدين المبدأ أو المنتهى فلا تجوز الصلاة فيه.

نعم لو انتهى اضطراره ولم يكن عنده ساتر غيره، فيدور الأمر حينئذٍ بين أن يصلي فيه عند الاضطرار أو يصلي فيما بعد عارياً، وذكر الماتن أنه ينزعه ويصلي عارياً في جملة من الفروع، سواء دار الأمر بين الحرير والعاري، أو بين لبسه الميتة والصلاة عارياً، أو بينه وبين لبس غير المأكول ما عدا المتنجس وهذا هو المعروف والمشهور.

وقد نوقش في ذلك: بأن الصلاة مع الحرير أولى من الصلاة عارياً، من جهة أن صلاة العاري تستلزم فوات الركوع والسجود من جهة أن يصلي حينئذٍ إيماءً من جهة المحافظة على ستر العورة، وهما في نظر الشارع أهم من ترك لبس الحرير.

والكلام: (تارة): فيما لو كانت المانعية مترتبة على الحرمة بحيث يدور الأمر بين الحرمة والصلاة عارياً، كالثوب المغصوب بناء على أن حرمة الشرط لا تسري إلى المشروط فلا يكون هناك مانعية، أما لو قلنا بالسريان فيكون هناك مانعية ولكنها ليست استقلالية، بل إذا سقطت الحرمة سقطت المانعية.

(وأخرى): فيما لو كانت المانعية مستقلة، بأن كان الشيء مانعاً ولو لم يكن حراماً، فالأمر دائر بين الصلاة عارياً وبين لبس المانع بلا تحريم كما فيما لا يؤكل، ويلحق به الميتة إذا قلنا بجواز الانتفاع بها كما هو الصحيح.

(وثالثه): فيما لو كانت المانعية مستقلة وكان مع ذلك حراماً فهو مانع ومحرم كلبس الحرير والذهب للرجال.

أما القسم الأول: وهو فيما كانت المانعية مترتبة على الحرمة فكالصلاة في المغصوب، فإنه لم يقم دليل شرعي لفظي على اعتبار الإباحة في الصلاة، بل هي مستفادة من دليل حرمته لأن الحرام لا يكون مصداقاً للواجب، ويترتب على ذلك مانعيته عن الصلاة.

ففي مثل ذلك لو دار الأمر بين أن يصلي عارياً أو في المغصوب، فليس هذا من موارد التعارض بل هو من موارد التزاحم، إذ لا تعارض بين الدليلين لأن كلاً منهما مجعول، فإن حرمة الغصب ثابتة والأمر مع التمكن مجعول، فلا تعاند بينهما ولا يلزم من ثبوت أحدهما في مرحلة الجعل نفس الآخر، وهو متمكن من التستر إلا أنه محرم.

فيقع التزاحم حيث لا يتمكن المكلف من امتثال كلا الحكمين، فهو تنافٍ في مرحلة الامتثال، ولا إشكال في تقديم حرمة الغصب فيصلي عارياً، لأن التحريم تحريم مطلق حيث أن القدرة المعتبرة في جانب التحريم عقلية، بخلاف الأمر بالتستر فإنها من قيود الصلاة، وجميع قيود الصلاة اختيارية تسقط عند العجز، فالقدرة فيه قدرة شرعية، والحرمة صالحة لتعجيز المكلف عن الركوع والسجود لأن الممنوع شرعاً كالممنوع عقلاً.

فإذا كان التحريم فعلياً، فالمكلف لا يتمكن من اللباس ولا يكون واجداً له، فلا بد وأن يصلي عارياً مومياً للركوع والسجود لتحقق موضوعه وهو عدم وجدان الثوب، ولا يحتمل تقديم الركوع واختيار الصلاة في الثوب المغصوب.

ومن هنا يظهر أن ما ذكره في مفتاح الكرامة من أن المزاحمة ليست بين المانعية وترك الشرط، بل إن المانعية وترك الركوع والسجود حيث شرعية لو ترك المانع، فلا بد من الإيماء لهما ويتركهما، فيثبت المزاحمة بين ترك التستر والإتيان بالمانع، بل بين ترك التستر وترك الركوع، والركوع في نظر الشارع، فلا تقدم الصلاة عارياً.

وهذا توضيح الإشكال الذي أشرنا إليه آنفاً.

إلا أن هذا الإشكال لا يتم، لأن الأهمية إنما تكون مرجحة فيما لو كان الواجبان مشروطين بالقدرة عقلاً، أما إذا كان أحدهما مشروطاً بالقدرة شرعاً والآخر عقلاً، فلا محالة يتقدم المشروط بالقدرة عقلاً ويرفع موضوع الآخر تشريعاً، فهو غير قادر على الركوع شرعاً للحرمة من جهة العورة، فلا يكون واجباً ولا مجال لتقديمه.

وأما القسم الثاني: وهو كون المانعية مستقلة مع عدم التحريم:

فهو كمانعية لبس غير المأكول في الصلاة، فيدور الأمر هنا بين الصلاة مع ما لا يؤكل والمحافظة على الركوع والسجود، وبين الصلاة عارياً بإلغاء الركوع والسجود حينئذٍ وترك الشرط وهو التستر.

وهذه المسألة أدرجوها في باب التزاحم بين الركوع والمانع -ومنهم النائيني- ودليل الركوع أهم أو محتمل الأهمية فيقدم.

ولكن الصحيح دخولها في باب التعارض، لأن التنافي ليس في مرحلة الامتثال بل في مرحلة الجعل، لأن التكليف بالصلاة تكليف واحد لا تكاليف متعددة، فالأمر بالركوع والسجود وغيرهما حصص لأمر واحد متعلق بالمجموع.

وهذا الأمر قد سقط يقيناً بتعذر بعض أجزاء الكل، لأنه إذا لبس فقد أتى بالمانع، وإلا فقد ترك الشرط وهو التستر وترك الركوع والسجود، فالمركب حيث لا يتمكن منه قد سقط جزماً، ولا يحتمل فيه التعارض والتزاحم.

ولكن من جهة العلم الخارجي بأن الصلاة لا تسقط بحال والأدلة الخاصة، علمنا بعدم سقوط الصلاة، فيقع الكلام بعد سقوط هذا الأمر في تعيين ما هو الواجب بعد تعذر البعض، هل هو الصلاة مع الركوع مع فوات شرط التستر أو الصلاة عارياً ولو بلا ركوع؟ وهذا تكليف آخر غير التكليف الأول.

ولا علم لنا بوجوب أحدهما، فأحدهما مجهول وهو مشكوك، فالشك في مرحلة الجعل فهو من التعارض، فإن مقتضى إطلاق دليل الركوع عدم سقوطه عن الجزئية، ولازم ذلك أن لا يكون لبس الميتة مانعاً، ومقتضى إطلاق دليل المانعية التحفظ عليها والصلاة عارياً، ولازم ذلك سقوط الركوع والسجود، فيتعارض الإطلاقان ونشك في أيهما المجعول فهو من موارد التعارض.

وقلنا إنه في مثل هذه الموارد يتقدم ما دليله لفظي، فإذا كان فيهما إطلاق يسقط الإطلاقان، ويرجع إلى الأصل، وإذا علمنا إجمالاً بوجوب أحدهما بالخصوص فلا بد من التكرار، وإذا لم يكن لنا علم إجمالي كذلك تجري البراءة عن خصوصية كل منهما، والنتيجة هي التخيير.

هذا ما ذكرناه في كبرى التعارض في أجزاء واجب واحد، ومقامنا من قبيل ما كان لأحدهما إطلاق دون الآخر، فإنه:

(تارة): يلاحظ دليل المانعية مع دليل وجوب التستر.

(وأخرى): يلاحظ مع دليل وجوب الركوع.

فإن لوحظ مع دليل التستر: فدليل التستر لا إطلاق له بالنسبة للميتة أو لما لا يؤكل، لأن روايات الميتة وما لا يؤكل كما تدل على المانعية تدل على تقيد أدلة الشرطية بغير الميتة مثلاً لأنه ممنوع والمانع شرط، فالدليل اللفظي يقيد دليل التستر بغير الميتة، فلا إطلاق له يشمل المقام، فدليل المانعية بلا معارض فيتمسك به، ومقتضاه أن لبس الميتة في هذا الحال ممنوع فهو فاقد للباس، ودليل وجوب التستر ساقط لأنه مقيد بمن وجد الثوب حسب الفرض فيصلي عارياً.

وأما إذا لوحظ دليل المانعية مع دليل الركوع: فالأمر أيضاً كذلك، لأن دليل الركوع مقيد بما إذا صلى المكلف بلباس، فالمكلف الذي له لباس يجب عليه الركوع، فمن صلى عارياً فليست وظيفته الركوع بل الإيماء، فدليل الركوع مقيد بمن كانت وظيفته التستر في الصلاة، فدليل المانعية حاكم على دليل وجوب الركوع والسجود ورافع لموضوعه.

وأما القسم الثالث: الجامع للأمرين:

فيظهر حاله مما تقدم في القسمين لأنه واجد لكلتا الخصوصيتين الحرمة والمانعية.

الكلام في دوران الأمر بين أحد الممنوعات من النجس وغير المأكول

(مسألة 39): إذا اضطر إلى لبس أحد الممنوعات من النجس، وغير المأكول، والحرير، والذهب، والميتة، والمغصوب، قُدّم النجس على الجميع، ثم غير المأكول، ثم الذهب والحرير ويتخيّر بينهما(1)، ثم الميتة، فيتأخر المغصوب عن الجميع.

---

(1) وهنا أيضاً يمكن تقسيم هذه المسألة إلى صوَر:

الصورة الأولى: دوران الأمر بين ارتكاب أحد مانعين من دون ارتكاب محرم أي ما هو محرم بنفسه بقطع النظر عن الاضطرار، كدوران الأمر بين لبس غير المأكول ولبس الميتة بناءً على جواز استعمال الميتة.

وقد تحصل مما تقدم: أن هذا من موارد التعارض لأن التكليف الواحد لا يمكن فرض التزاحم في أجزائه لسقوطه بالتعذر، فيكون المجعول أمراً جديداً يدور أمره بين اثنين، وحيث أن المانعية فيهما ثابتة بالإطلاق، يسقط الإطلاقان بالتعارض ويرجع إلى أصالة البراءة عن خصوصية كل منهما، والنتيجة هي التخيير ولا يجوز الجمع بينهما قطعاً.

والماتن في كلامه قدم الذهب والحرير على الميتة ولم يظهر له وجه، مع أن الحرير مضافاً إلى المانعية محرّم في نفسه.

الصورة الثانية: أن يدور الأمر بين المانع والحرام فقط بلا مانعية أو مانعيته تابعة للحرمة، وهذا المورد من موارد التزاحم، إذ جعل التكليفين في نفسهما لا مانع منه، وكل منهما مشروط بالقدرة، وهو لا يتمكن من امتثالهما معاً، فلا بد من سقوط أحدهما لعدم القدرة، والترجيح للتحريم، فيرتكب المانع ولا يرتكب الحرام، لأن القدرة المعتبرة في أجزاء الصلاة شرعية، وفي طرف الحرمة عقلية، والحرمة تصلح معجزاً عن شرط الصلاة فلا يكون قادراً شرعاً على ترك المانع فيسقط عن المانعية، وقد تقدم أن ما أخذ فيه القدرة عقلاً مقدم.

الصورة الثالثة: أن يدور الأمر بين حرامين، إما مع المانعية أو بدونهما، كدوران الأمر بين ثوب الحرير وثوب الذهب وكل منهما حرام ومانع، أو كالدوران بين ثوب الحرير والمغصوب.

فبالنسبة للتحريم كل منهما مشروط بالقدرة عقلاً، فمع عدم التمكن تسقط الحرمة في أحدهما، فيدور الأمر بين ارتكاب أحد الحرامين، فكل منهما مجهول لكنهما يتزاحمان، فهل تقدم حرمة الغصب أو حرمة لبس الحرير، بقطع النظر عن الصلاة لأنه لا بد من أحدهما لفرض الاضطرار.

والصحيح: أن تقدم حرمة الغصب، فيحرم الثوب المغصوب ويلبس الثوب الحرير، لأن لبس الحرير وإن كان محرماً أيضاً إلا أنا نقطع بأهمية حرمة الغصب أو نحتملها، لأن فيه مضافاً إلى الحرمة المحافظة على حقوق الناس، بخلاف ثوب الحرير فإنه ليس فيه إلا حق الله تعالى.

وأما في صورة الدوران بين الذهب والحرير اللذين فيهما الحرمة والمانعية، فهنا يتخير إذ من جهة المانعية فهو تعارض، ومن جهة الحرمة هو تزاحم، ففي هذه الصورة جهتا التعارض والتزاحم، وفي فرض التزاحم لا مرجح ولا احتمال أهمية ولا وجه لتقديم أحدهما، لأن كلاً منهما محرم شرعي ولكن يتمكن من تركهما فيتخير.

وأما بالنسبة للمانعية فكذلك هما مطلقان فيسقط الإطلاقان ويرجع للبراءة عن خصوصية كل منهما، والنتيجة هي التخيير.

حكم إلباس الصبي الحريـر — / — وجوب تحصيل الساتر للصلاة بإجارة ونحوها

حكم إلباس الصبي الحرير

(مسألة40): لا بأس بلبس الصبي الحرير، فلا يحرم على الولي إلباسه إياه، وتصح صلاته فيه بناء على المختار من كون عباداته شرعية(1).

(1) وهذا واضح لرفع القلم عنه، على أن دليل التحريم قاصر لاختصاصه بالرجل لقوله: (حرم ذلك على الرجل..)، والصبي لا يصدق عليه أنه رجل، بل هناك روايات خاصة نفت البأس عن لبسه للحرير، فلا مانع منه لأنه ليس من المحرمات بالنسبة للصبي ولا هو مما علم من الشارع كراهة وجوده في الخارج حتى من الصبيان ليتوجه الخطاب إلى أوليائهم بمنعهم.

والحاصل: أنه لا دليل على حرمة الإلباس فالأصل البراءة.

وأما ما ذكره من صحة الصلاة فيه بناءً على شرعية عباداته، فلا نعرف له وجهاً إلا ما تقدم من تبعية المانعية للحرمة، فإذا ارتفعت الحرمة فلا مانعية، ولكن تقدم عدم صحة هذا المبنى وإنهما دليلان مستقلان، فرفع اليد عن أحدهما لا يستلزم رفع اليد عن الآخر فيبقى الصبي تحت إطلاق قوله (عليه السلام): (لا تحل الصلاة في حرير محض)، ولا تحل معناه لا تصح.

وجوب تحصيل الساتر للصلاة بإجارة ونحوها

(مسألة41): يجب تحصيل الساتر للصلاة ولو بإجارة أو شراء، ولو كان بأزيد من عوض المثل ما لم يجحف بماله، ولم يضر بحاله(1)، ويجب قبول الهدية أو العارية ما لم يكن فيه حرج، بل يجب الاستعارة والإستيهاب كذلك(2).

(1) هذا من باب وجوب تحصيل مقدمات الواجب، ومقتضى إطلاق دليل شرطية الساتر الذي يجب تحصيل مقدماته، شمول ما لو كان الثمن أزيد من مثله لكن ما لم يجحف بماله ولم يضر بحاله، إذ حينئذٍ يشمله دليل نفي الضرر.

(2) وهذا أيضاً ما لم يكن فيه حرج ومهانة عليه.

لباس الشهرة

(مسألة 42): يحرم لبس لباس الشهرة بأن يلبس خلاف زيه من حيث جنس اللباس، أو من حيث لونه، أو من حيث وضعه وتفصيله وخياطته، كأن يلبس العالم لباس الجندي(1) أو بالعكس مثلاً.

---

(1) استدل لهذا القول بعدة روايات[1]:

منها: صحيحة أبي أيوب الخزاز عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (إن الله تعالى يبغض شهرة اللباس).

ومنها: مرسل ابن مسكان عن رجل عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (كفى بالمرء خزياً أن يلبس ثوباً يشهره أو يركب دابة تشهره).

ومنها: مرسل عثمان بن عيسى عمن ذكره عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (الشهرة خيرها وشرها في النار).

ومنها: خبر أبي الجارود عن أبي سعيد عن الحسين (عليه السلام) قال: (من لبس ثوباً يشهره كساه الله يوم القيامة ثوباً من النار).

وهذه الروايات عدا الأولى ما بين مرسلة وضعيفة.

وأما من حيث الدلالة: فالروايات منعت عن الشهرة في اللباس أي أن يلبس ثوباً يعرف به ويمتاز به عن الناس، بحيث إذا أريد تعريفه يعرف به، هذا هو المستفاد من الروايات.

فاللبس على شكل خاص على غير المتعارف كما مثّل الماتن (قده) أو أن يلبس في بيته فهذا ليس لباس شهرة، بل معنى الشهرة ما ذكرناه، بل ذكر الكليني (قده) هذه الروايات تحت عنوان كراهة الشهرة.

ويدلنا على أن معنى الشهرة ما ذكرناه معتبرة حماد بن عثمان قال: (كنت حاضراً لأبي عبد الله (عليه السلام) إذ قال له رجل: أصلحك الله ذكرت أن علي بن أبي طالب كان يلبس الخشن يلبس القميص بأربعة دراهم وما أشبه ذلك، ونرى عليك اللباس الجيّد، قال: فقال له: إن علي بن أبي طالب (عليه السلام) كان يلبس ذلك في زمان لا ينكر ولو لبس مثل ذلك اليوم لشهّر به فخير لباس كل زمان لباس أهله، غير أن قائمناr إذا قام لبس لباس عليّ وسار بسيرته)[2].

فهذه الرواية تدل بوضوح على أن المراد بالشهرة لباس غير متعارف، لا مجرد غير الجنس.

وأيضاً ورد في رواية ابن القداح عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (قال أمير المؤمنين (عليه السلام) نهاني رسول الله (صلى الله عليه وآله) عن لبس ثياب الشهرة ولا أقول: نهاكم عن لبس المعصفر المفدم)[3].

ويظهر من الكليني (قده) أن عنوان التشهير بنفسه مذموم ولو بغير اللباس.

والحاصل: أن حرمة لباس الشهرة بالمعنى المذكور في المتن، الظاهر أنه لا قائل به.

وكذا يحرم -على الأحوط- لبس الرجال ما يختص بالنساء وبالعكس، والأحوط ترك الصلاة فيهما، وإن كان الأقوى عدم البطلان(1).

---

(1) هذا الحكم هو المشهور واستدل له بعدة روايات:

منها: ما رواه الطبرسي في مكارم الأخلاق عن سماعة بن مهران عن أبي عبد الله وأبي الحسن (عليه السلام): (في الرجل يجر ثيابه قال: إني لأكره أن يتشبه بالنساء)[4].

وهذه الرواية ضعيفة السند لأن طريق الطبرسي إلى سماعة غير معلوم، ولكن نفس هذه الرواية رواها في الوسائل في مكان آخر بسند معتبر، إلا أن دلالتها غير تامة لأن الكراهة لا تدل على الحرمة بل غايته أنه عمل مذموم وليس فيه نهي.

ومنها: رواية الطبرسي أيضاً عن أبي عبد الله (عليه السلام) عن آبائهi قال: (كان رسول الله (صلى الله عليه وآله) يزجر الرجل أن يتشبه بالنساء، وينهى المرأة أن تتشبه بالرجال في لباسها)[5].

وهذه الرواية واضحة الدلالة على الحرمة، ولكنها ضعيفة من حيث السند كما تقدم.

ومنها: رواية الطبرسي أيضاً عنه (عليه السلام) قال: (خير شبابكم من تشبه بكهولكم، وشرّكهولكم من تشبّه بشبابكم)[6].

وهذه الرواية أيضاً أجنبية عن المقام.

ومنها: رواية عمرو بن شمر عن جابر عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: (قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) في حديث لعن الله المحلل والمحلل له، ومن تولى غير مواليه، ومن ادعى نسباً لا يعرف، والمتشبهين من الرجال بالنساء والمتشبهات من النساء بالرجال...)[7].

وربما يشكل على الاستدلال به بأن المراد بالتشبه التذكر والتأنث، كما يشير إليه رواية زيد بن علي، عن علي (عليه السلام): (أنه رأى رجلاً به تأنيث في مسجد رسول الله (صلى الله عليه وآله) فقال (عليه السلام) له: أخرج من مسجد رسول الله (صلى الله عليه وآله) يا لعنة رسول الله (صلى الله عليه وآله)، ثم قال علي (عليه السلام): سمعت رسول الله (صلى الله عليه وآله) يقول: لعن الله المتشبهين من الرجال بالنساء والمتشبهات من النساء بالرجال)[8].

إلا أن هذا الكلام لا وجه له، فإن التشبه ذو جهات ولا ينحصر بما ذكر في الرواية لو تمت من حيث السند، على أنها لا يمكن تسليمها، لأنه لو كان الرجل كذلك لوجب عليه حد القتل لا الطرد من المسجد.

والحاصل: أنه لعن المتشبه، وهو مطلق غير مختص بما ذكر في رواية العلل.

نعم ظاهر الرواية أن المحرم قصد التشبه بأن يفعل ما به المشابهة بقصد حصولها لا مطلق اللبس ولو لغرض آخر.

والحاصل: أن العمدة رواية عمرو بن شمر وهي غير تامة سنداً لضعفه.

والحاصل: أنه لم تثبت الحرمة في كلتا المسألتين إلا إذا فرضنا عنوان الهتك، وهو أمر آخر لا الشهرة التي ذكروها والتشبه، نعم الكراهة هنا ثابتة لرواية الطبرسي.

وأما بالنسبة للصلاة في لباس الشهرة ولباس التشبه إن قلنا بحرمتهما، فقد نسب لكاشف الغطاء (قده) البطلان، وذكر الماتن (قده) أن الأقوى الصحة.

ونقول: إن ما كان من هذين غير ساتر بالفعل بأن كان له ساتر غيره فالصلاة صحيحة، وحكمه حكم النظر إلى الأجنبية أثناء الصلاة وغيره من المحرمات التي لا توجب بطلان الصلاة.

وأما لو كان الساتر بالفعل هو هذا اللباس، فبناءً على ما ذكره جماعة واخترناه من أن حرمة اللباس توجب تقييد أدلة اشتراط الساتر بالمباح، فيحكم حينئذٍ بالفساد لفقدان العبادة لشرطها.

ولكن ذكرنا أخيراً بأن حرمة الشرط إذا لم يكن عبادياً لا تسري للمشروط، والصلاة لا بد من أن تقع حال الستر، فالمطلوب حصة خاصة وهي الصلاة حال الستر، وهذه الحصة الخاصة موجودة فيحكم بالصحة، والشرط وجود آخر غير وجود المشروط وهو الصلاة، فإطلاق دليل الصلاة مع الساتر على حالها ولا خصوصية لساتر دون ساتر، فالصحيح الحكم بالصحة.

<[if!supportFootnotes]!>

<[endif]!>

الهوامش

1 الوسائل م3 ب11 أحكام الملابس ح1-2-3-4.

2 الوسائل م3 ب7 أحكام الملابس ح7.

3 الوسائل م3 ب17 أحكام الملابس ح5.

4 الوسائل م3 ب13 أحكام الملابس ح1.

5 نفس الباب السابق ح2.

6 نفس الباب السابق ح3.

7 الوسائل م12 ب87 ما يكتسب به ح1.

8 نفس الباب السابق ح2.

صلاة العاري

(مسألة43): إذا لم يجد المصلي ساتراً حتى ورق الأشجار والحشيش، فإن وجد الطين، أو الوحل، أو الماء الكدر، أو حفرة يلج فيها ويتستر بها أو نحو ذلك مما يحصل به ستر العورة،صلى صلاة المختار قائماً مع الركوع والسجود.

وإن لم يجد ما يستر به العورة أصلاً، فإن أمِن من الناظر بأن لم يكن هناك ناظر أصلاً، أو كان وكان أعمى، أو في ظلمة، أو علم بعدم نظره أصلاً، أو كان ممن لا يحرم نظره إليه كزوجته أو أمته، فالأحوط تكرار الصلاة بأن يصلي صلاة المختار تارةً ومومياً للركوع والسجود أخرى قائماً.

وإن لم يأمن من الناظر المحترم صلى جالساً وينحني للركوع والسجود بمقدار لا تبدو عورته، وإن لم يمكن فيومي برأسه، وإلا فبعينيه، ويجعل الإنحناء أو الإيماء للسجود أزيد من الركوع، ويرفع ما يسجد عليه ويضع جبهته عليه، وفي صورة القيام يجعل يده على قبله على الأحوط(1)

---

(1) هذه المسألة قد تقدمت مفصلاً وإن المستفاد من الأدلة أن الستر الصلاتي أخص من الستر عن الناظر المحترم، فالثاني يتحقق بكل شيء دون الأول الذي لا يتحقق بالثوب، فإذا لم يتمكن من الثوب يتستر بورق الحشيش وورق الشجر إن أمكن، فإن هذا في طول اللباس لا في عرضه كما ذكرنا هناك.

فإذا لم يتمكن حتى من هذا فهو عارٍ فما هو حكمه؟

وقد اختلفت كلمات الفقهاء في حكم صلاة العاري على أقوال:

فالمشهور هو التفصيل بين من أمن الناظر المحترم فإنه يصلي قائماً مومياً للركوع والسجود، وبين من لم يأمن الناظر فيصلي من جلوس مومياً.

وقيل: بأنه يتخير بين القيام والجلوس كما عن المحقق.

وقيل: كما عن ابن إدريس بأنه يتعين عليه القيام، أمن الناظر أم لم يأمن.

وقيل: كما عن السيد والصدوق وجماعة من القدماء بأنه يتعين عليه الجلوس.

هذه هي أقوال المسألة؛ والروايات في ذلك على طوائف:

فطائفة منها: دلت على أنه يصلي جالساً على الإطلاق.

وطائفة أخرى: دلت على أنه يصلي قائماً على الإطلاق، وكأن المحقق (قده) لم يترجح عنده إحدى الطائفتين فحكم بالتخيير.

وطائفة ثالثة: فصّلت بين أمن المطلع وعدمه، وهذه شاهد جمع بين الروايات، فإن نسبتها إلى كل من الطائفتين نسبة الخاص إلى العام، فتخصص بها ولا يبقى تنافٍ ولا تعارض بين الطائفتين، فيتم ما ذهب إليه المشهور وهو الصحيح.

أما الطائفة الأولى: الدالة على أنه يصلي قائماً على الإطلاق:

فمنها: صحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى (عليه السلام) قال: (سألته عن الرجل قطع عليه أو غرق متاعه فبقى عرياناً وحضرت الصلاة كيف يصلي؟ قال: إن أصاب حشيشاً يستر به عورته أتم صلاته بالركوع والسجود، وإن لم يصب شيئاً يستر به عورته أومأ وهو قائم)[1].

وهناك روايات أخرى بهذا المضمون وتكفينا هذه الرواية.

وأما الطائفة الثانية: الدالة على أنه يصلي جالساً على الإطلاق:

فمنها: صحيحة زرارة قال: (قلت لأبي جعفر (عليه السلام) رجل خرج من سفينة عرياناً أو سلب ثيابه ولم يجد شيئاً يصلي فيه، فقال: يصلي إيماءً، وإن كانت امرأة جعلت يدها على فرجها، وإن كان رجلاً وضع يده على سوأته ثم يجلسان فيؤميان إيماءً ولا يسجدان ولا يركعان فيبدو ما خلفهما، تكون صلاتهما إيماءً برؤوسهما، قال: وإن كان في ماءٍ أو بحر لجيّ لم يسجدا عليه وموضوع عنهما التوجه فيه يؤميان في ذلك إيماءً رفعهما توجّه ووضعهما)[2].

وهناك روايات أخرى بنفس هذا المضمون.

وأما الطائفة الثالثة: المفصلّة بين أمن المطلع وعدمه:

فمنها: مرسلة عبد الله بن مسكان عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله (عليه السلام): (في الرجل يخرج عرياناً فتدركه الصلاة قال (عليه السلام): يصلي عرياناً قائماً إن لم يره أحد، فإن رآه أحد صلى جالساً)[3].

وهذه الرواية مرسلة، فإن قلنا بحجية مراسليه لأنه من أصحاب الإجماع، أو قلنا بإنجبار الضعيف بعمل المشهور، تمت الرواية وإن لم نقل بهما كما هو الصحيح فالإستدلال بها لا يتم.

ومنها: مرسلة الصدوق المذكورة في نفس الباب وهي نفس الرواية وهي مرسلة أيضاً لا يعتمد عليها وليست هي رواية أخرى غير الأولى بحسب الاطمئنان.

ومنها: وهي العمدة صحيحة عبد الله بن مسكان عن أبي جعفر (عليه السلام): (في رجل عريان ليس معه ثوب، قال: إذا كان حيث لا يراه أحد فليصلّ قائماً)[4].

وهذه الرواية بمفهومها ومنطوقها واضحة الدلالة على التفصيل المذكور.

إلا أنه قد استشكل في سندها بما رواه الكشي عن العياشي عن محمود بن نصير عن يونس بن يعقوب، من أن ابن مسكان لم يرو عن أبي عبد الله (عليه السلام) إلا رواية واحدة حيث أنه لم يدركه، فكيف يمكن على هذا أن يكون روى عن الباقر (عليه السلام)، فإن هذا اشتباه.

وبما ذكره النجاشي أيضاً أنه من أصحاب أبي الحسن الكاظم (عليه السلام) وذكر أنه قد روى عن الصادق (عليه السلام) ولم يثبت.

فالرواية على هذا تكون مرسلة، لأنا لا نعرف الواسطة بين الراوي والباقر (عليه السلام).

ولكن الصحيح أن يقال: أن ما ذكره الكشي ففي طريقه محمد بن نصير الملعون (من قبل الكاظم) المدعي للنبوة، وإن كان هناك شخص آخر ثقة وهو شيخ الكشي ولكنه لم يعلم أنه هو المراد، فالرواية لا يعتمد عليها.

وأما ما ذكره النجاشي فهو منه غريب جداً، فقد ذكر البهبهاني (قده) في جامع الرواة، وعثرنا على ما يذكره من الروايات الكثيرة التي رواها ابن مسكان عن أبي عبد الله (عليه السلام)، وطبقته تساعد أن يروي عن الباقر (عليه السلام) لأنه مات قبل وفاة الإمام موسى بن جعفر (عليه السلام) من حيث الآخر ومن حيث أول حياته كان خازناً[5] للمنصور الدوانيقي المعاصر للإمام الصادق (عليه السلام)، ولا شك أنه في ذلك الوقت كان رجلاً كبيراً قابلاً لأن يكون خازناً فلا استبعاد في روايته عن الباقر (عليه السلام)، هذا مع أن له رواية عن الباقر في كتاب النكاح، فروايته عن الباقر (عليه السلام) أمر ممكن، وظاهر الرواية أنه روى عنه (عليه السلام)، فالاستبعاد لا يوجب الخروج عن ظهور الرواية في أنه روى عنه.

والحاصل: أن صحيحة عبد الله بن مسكان لا مانع من العمل بها.

ثم إن المشهور فصلوا بين أمن الناظر وعدمه، وهذا لم يرد في الروايات، بل أكثرها ومنها الصحيحة (إذا كان بحيث لا يراه أحد فليصل قائماً)، فالعبرة بالرؤية الخارجية وعدمها، لا بخوف أن يراه أحد والأمن من ذلك.

وعليه فلو كان مأموناً ورآه أحد اتفاقاً، فلازم الروايات بطلان صلاته، ولو لم يكن مأموناً ولكن لم يره أحد تصح صلاته، هذا ما تقتضيه الروايات، ولا تقتضي ما ذكره المشهور.

ولكن يمكن أن يقال: بأن كلامهم تفصيل بالمعنى، لأن الروايات الصحيحة ذكرت أنه إذا كان بحيث لا يراه أحد، ومعنى ذلك أنه في معرض ذلك وفي المكان الذي صفته أن لا يراه فيه أحد، ومعنى هذا هو المأمونية، فهم قد عبّروا بما يفهم من الروايات.

على أن كلمة (أحد) في صحيحة ابن مسكان مطلقة، ولكن القرينة المتصلة وهي الارتكاز تدل على أنه ليس المراد كل ما صدق عليه أحد، بل هي محمولة على الناظر المحترم الذي لا يجوز نظره، ويجب التستر عنه، فإن المحذور هو الناظر المحترم، وأما نظر من لا بأس بنظره كالصبي غير المميز فإنه كالحيوان وكذا الأمة أو الزوجة أو الزوج أو السيد، هذا هو مقتضى الارتكاز، وبهذا قيد الفقهاء النظر.

ثم أنه لو صلى قائماً مع الأمن فهل يصلي مع الركوع أو بدونه بل يومي؟ المشهور أنه يصلي إيماءً، ولكن عن ابن زهرة أنه يركع ويسجد وادعى عليه الإجماع.

أما دعواه الإجماع فغير مسموعة، للشهرة القطعية على الإيماء، وصاحب الجواهر وافق ابن زهرة واستدل بالإجماع وبأمور أخرى:

الأول: أنه مقتضى الأصل.

فإما أن يريد به الاستصحاب وأنه قبل هذه الحالة كان الواجب عليه الركوع والسجود والآن هو كذلك، فهذا غير ثابت، لتبدل التكليف في كل يوم تكليفاً جديداً، على أنه استصحاب في الشبهة الحكمية -ولا يقول به السيد الأستاذ-.

وإن أراد بالأصل إطلاقات وجوب الركوع وأنها تقتضي وجوبه مطلقاً، فهذا صحيح، والبدلية لا بد لإسقاطها من دليل، إلا أن الدليل موجود وهو صحيحة علي بن جعفر المتقدمة، فقد صرّح فيها بأنه يصلي قائماً مومياً، وبها يرفع اليد عن الإطلاقات المذكورة وهي صحيحة وتامة الدلالة.

وإن ناقش فيها صاحب الجواهر: بأن التستر يجب من جهتين، من جهة وجوبه في نفسه ومن جهة الستر الصلاتي، والستر الصلاتي قد سقط لفرض التعذر، فيبقى الستر عن الناظر المحترم، وهذا واجب في نفسه، ولأجله أوجب الله الصلاة قاعداً إذا لم يأمن الناظر، لا من جهة الصلاة بل من جهة المحافظة على العورة، فلو سقط الستر عن الناظر المحترم، فما هو الموجب لرفع اليد عن الركوع والسجود بعدما لم يكن الستر شرطاً للصلاة ولا واجباً في نفسه لفرض عدم الناظر.

وهذا غريب: فإنا لو كنا نحن وعدم الدليل على الإيماء لكان الأمر كما ذكر، ولكن المفروض أن صحيحة ابن جعفر موجودة، وقد دلت على القيام مع الإيماء، فالمقتضي لعدم الركوع هو هذه الصحيحة.

وناقش أيضاً في موثقة سماعة[6] بعد ثبوت ما رواه الشيخ، لاحتمال أن تكون كما هي في الكافي (قاعداً) وهذا صحيح.

وناقش في الصحيحة أيضاً: بأن المراد من الإيماء أول مراتب الركوع بأن ينحني مقداراً ما يكون أقل من المتعارف.

إلا أن هذا حمل على خلاف الظاهر، ولا يمكن رفع اليد عن الإيماء الذي معناه الإشارة وحمله على الركوع بأول مراتبه، ثم لو حملنا الركوع على هذا، فعلى أي شيء يحمل السجود، وهل يتصور له مراتب.

وناقش أيضاً: بأن إطلاقها لا يمكن العمل به من جهتين:

الجهة الأولى: من جهة الأمن من الناظر وعدمه وهذا لا يمكن الالتزام به، والقول بالصلاة قائماً أمن أو لم يأمن، فلا بد من رفع اليد عن الإطلاق.

وفيه: أن رفع اليد عن الإطلاق لا يوهن الصحيحة، فإنها صحيحة السند واضحة الدلالة غايته أن إطلاقها مقيّد بفرض الأمن من الناظر في هذا الموضوع، والتقييد لا يوجب وهنها.

الجهة الثانية: أن فيها إطلاقاً آخر وهو وجوب الصلاة قائماً حتى في صورة التشهد والتسليم، وهذا لا قائل به منهم فتكون موهونة من هذه الجهة.

وهذه المناقشة أيضاً لا تتم:

أولاً: لأنه لو فرضنا بأنه كان لها إطلاق من هذه الجهة فنرفع اليد عنه كالإطلاق الأول.

وثانياً: بأنه ليس لها هذا الإطلاق لأن الموضوع هو الموارد التي يجب القيام فيها في غير هذه الحالة، ففي موارد القيام التي يقوم فيها الناس هو يصلي فيها قائماً إن لم يره أحد، ويصلي جالساً إن رآه أحد، وأما الموارد التي يجب فيها الجلوس مطلقاً، فهذه لا تنظر إليها الصحيحة.

وأما خبر الحفيرة الذي استشهد به، الوارد عن أيوب بن نوح عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (العاري الذي ليس له ثوب إذا وجد حفيرة دخلها ويسجد فيها ويركع)[7].

واستشهد أيضاً بما ورد في استحباب الجماعة للعراة[8].

فهذا الاستشهاد لا يتم، لأن خبر الحفيرة مرسل، والمشهور لم يفرقوا بين من يصلي في حفيرة وغيره، فلم يعتمدوا عليها حتى يدعى الإنجبار، وعلى تقدير حجيتها يقتصر فيها على موردها، وأما الخبر الثاني فمورده خاص وهو المأمون.

ثم لو بنينا على الصلاة قائماً فهل يجب عليه أن يجلس حال الإيماء للسجود؟

نسب إلى السيد عميد الدين أنه كان يقوي جلوس القائم ليومي للسجود جالساً، ومثله غيره لقاعدة الميسور، فإذا لم يتمكن من السجود فهو متمكن من الجلوس له.

إلا أن هذا الكلام غير تام، لعدم تمامية قاعدة الميسور في نفسها، وعلى تقدير تماميتها فهي غير منطبقة على المقام، لأن وضع الجهة على الأرض من مقومات مفهوم السجود، وإذا كان وضع الجبهة معتبراً فكيف يكون الجلوس بدلاً عنه، فإنه أجنبي عنه، نعم الجلوس مقدمة تكويناً للسجود.

على أنا لو تنزلنا وقلنا بتمامية القاعدة وانطباقها على المقام، فمع ذلك لا يجب الجلوس لتبدل التكليف، فإن الأمر بالسجود قد سقط وانتقل إلى الإيماء، فلا معنى للتكليف بالممكن من الإيماء، وهذا نظير تبدل الوضوء بالتيمم، فهل يتصور أنه يأتي بما يتيسر من الوضوء من غسل وجهه مثلاً مع التيمم.

نعم لو كان هذا القائل قال به في الركوع والسجود بأن كان يؤمي لهما لأمكن توجيهه، بدعوى: أنه يستفاد من صحيحة زرارة ذلك بأن نفسرها بأنهما يقرءآن وهما واضع كل منهما يده على سوأته، وبعد ذلك يجلسان ويوميان للركوع والسجود.

إلا أن الإيماء جالساً للركوع والسجود لم يقل به أحد، وعلى تقدير وجود قول فهو خاص بالسجود دون الركوع.

على أن الصحيحة لا دلالة لها على ذلك، والظاهر منها أن المرأة تضع يدها على فرجها، والرجل يضع يده على سوأته إلى وقت الصلاة حفاظاً على الناظر المحترم، فإذا أرادا الصلاة يجلسان ويصليان عن جلوس ويوميان للركوع والسجود، هذا هو الظاهر من الصحيحة، أما أنهما يقرءآن قائمين ويجلسان بعد ذلك ليوميا للركوع والسجود فلا دلالة للصحيحة على ذلك.

فقول الماتن: (وإن لم يأمن الناظر المحترم صلى جالساً وينحني للركوع والسجود) لم يظهر لنا وجهه، ولم يرد في نص، على أنه قد خصّه بالجالس مع أنه لا فرق بينه وبين القيام، فالوجه فيه قاعدة الميسور، وتقدم جوابها.

والصحيحة جعلت الإيماء بدل الركوع فتبدل التكليف بالإيماء، فما هو الوجه في رفع اليد عنها وتبديل الإيماء بالانحناء، فإن ذلك لا دليل عليه وهو تقييد بالفرد النادر، وإن كان الاحتياط لا بأس به.

وأما ما ذكره من أنه إذا لم يمكن يومي برأسه:

فلأجل صحيحة زرارة حيث قال (عليه السلام): (تكون صلاتهما إيماءً برؤوسهما) وبه تقيد بعض الروايات الدالة على اعتبار الإيماء على الإطلاق.

وأما قوله: (وإلا فبعينيه):

فهذا لم يرد في شيء من الروايات والوجه في اعتباره في صورة العجز عن الإيماء بالرأس: أن أمر المكلف دائر بين أن يصلي مع الإيماء بالعينين أو يصلي بدون إيماء أصلاً أو يترك الصلاة.

والأخير ساقط، والثاني ينافي ما دلّ على أن الصلاة متقومة بالركوع والسجود فكيف يترك الإيماء؟ فإنه حينئذٍ يكون بلا صلاة، فإذا لاحظنا أن الصلاة لا تسقط بحال وأنها متقومة بالركوع والسجود وأن المكلف غير متمكن من الإيماء برأسه، يستكشف تعيّن الإيماء بالعين، واحتمال أنه يؤمي بيده منفي بعدم ثبوت بدلية اليد في الإيماء عن العين.

وأما جعل الإنحناء أو الإيماء للسجود أزيد من الركوع:

فهذا لا نعرف له وجهاً سوى رواية أبي البختري وهي ضعيفة بما تكرر في حقه، ولم يثبت عمل المشهور بها على أنه ليس بحجة.

وعلل بعضهم اعتبار الإنحناء الزائد في الإيماء للسجود: ليفترق الركوع عن السجود، وهذا أيضاً لا وجه له، لأنه لا يعتبر التفرقة الخارجية، بل الركوع أمر قصدي، والتمييز والتفرقة إنما تكون بالقصد، على أن التعيين لا ينحصر بالإنحناء الزائد فقد يكون بشيء آخر.

فالعمدة عدم الدليل على ذلك، والتعليل بتحصيل الفرق لا دليل عليه، والشارع أوجب الإيماء بدلاً عنهما وهو على الإطلاق.

وأما رفع ما يسجد عليه ووضع جبهته عليه:

فهذا أيضاً لا دليل عليه والإطلاق يدفعه، ولو التزمنا به في المريض فلا موجب للتعدي إلى غيره، والروايات كلها خالية عن ذلك.

وأما جعل يده على قبله في صورة القيام:

فمنشأ الاحتياط فيه صحيح زرارة الذي ورد فيه: (وإن كانت امرأة جعلت يدها على فرجها، وإن كان رجلاً وضع يده على سوأته)، فاحتمل أن يكون المراد أنه يفعل ذلك حال القيام للصلاة.

إلا أن هذه الصحيحة غير ناظرة إلى ذلك، بل هي ناظرة إلى اعتبار الستر قبل الصلاة، فقبل الصلاة يضع يده على سوأته، والمرأة على فرجها كما هو ظاهر الصحيحة، على أن هذا من جهة المحافظة عن الناظر حيث أنهما خرجا من السفينة عريانين كما يقتضيه قوله (عليه السلام): بعد ذلك (ثم يجلسان فيؤميان).

حكم ما إذا وجد ساترا لإحدى عورتيه

(مسألة 44): إذا وجد ساتراً لإحدى عورتيه، ففي وجوب تقديم القبل أو الدبر أو التخيير بينهما وجوه، أوجهها الوسط (1).

---

(1) ذكر وجوهاً ثلاثة ولم يتعرض للفرق بين الرجل والمرأة، وتعرض له صاحب الجواهر، والمتبع هو الدليل، وحيث لم يتعرض في شيء من الروايات لذلك، يقع الكلام في تقديم أحدهما على الآخر.

اختار السيد الأستاذ أنه يتقدم ستر الدبر على الإطلاق رجلاً كان أو امرأة، ويصلي أيضاً مع الركوع والسجود، والوجه فيه:

أن المستفاد من صحيحة زرارة المتقدمة: أن ترك الركوع والسجود إنما هو لأجل أنه لا ينكشف الدبر كما هو ظاهر قوله (عليه السلام): (ولا يسجدان ولا يركعان فيبدو ما خلفهما)، فلأجل التحفظ عن النظر إلى الدبر أمر بالصلاة إيماءً، لأن المصلي إذا انحنى للركوع والسجود يظهر منه الدبر، فإذا وجد المصلي ساتراً لأحدهما ستر الدبر، ومعه لا وجه لرفع اليد عن أدلة الركوع والسجود.

ثم إن الروايات كلها واردة في الرجل، وأما المرأة فقد وردت فيها صحيحة زرارة فقط، وذكرنا أن الظاهر منها أن وضع اليد من جهة الناظر المحترم وأن صلاتهما من جلوس، وهذا لا إشكال فيه.

وإنما الكلام فيما إذا كانت مأمونة من الناظر، فهي تصلي قائمة أم جالسة؟ والروايات كلها في الرجل -مُطلقها ومقيدها-، فهل نلحق به المرأة أو لا؟ ظاهر كلماتهم عدم الفرق بينهما، وأنها إذا كانت مأمونة تصلي قائمة، والوجه في ذلك هو الاشتراك في التكليف.

وهذا الوجه لا يتم: لأن قاعدة الاشتراك إنما تجري مع الاتحاد في الصنف، وليس كل حكم نثبت له ثبت لها، بل هناك أحكام مختصة، وأما أن السؤال والجواب لا ينظران إلى الخصوصية، لأن السائل غالباً هو الرجل، ولا خصوصية له.

فهذا إنما يتم مع عدم اعتبار الخصوصية في المورد، فإنه حينئذٍ نتعدى إلى المرأة وهنا توجد خصوصية،فإن بدن المرأة عورة كله، ولذلك يحتمل أن الصلاة قائماً لخصوص الرجل، ولأجل المحافظة على ستر المرأة جعل لها الجلوس، أمنت أم لم تأمن، لأنها إذا جلست ستر مقدار من بدنها، ومع هذا لا يمكن التعدي من الروايات إليها.

والذي ينبغي أن يقال: أن المرأة تصلي قائمة إذا كانت مأمونة، لأن أدلة القيام شاملة لهذه الحالة، ولا دليل يوجب سقوطه، بل الجلوس يحتاج إلى دليل، والصلاة قائماً لا تحتاج إلى دليل، بل لو لم يكن هناك دليل أصلاً وكنا مع الأدلة الأولية لقلنا بوجوب القيام، وتحفظ عورتها من الناظر.

وبعبارةٍ أخرى: الستر ستران، ستر صلاتي وقد سقط بالتعذر صلت قائمة أو جالسة، وستر عن الناظر وهو يحصل باليد وهذا أجنبي عن الصلاة، والإطلاقات تقتضي وجوب القيام في هذا الحال، خرجنا عنها مع وجود الناظر فإنها تجلس وفيما عداه تصلي قائمة.

بقي شيء

وهو أن المرأة إذا صلّت قائمة فهل يسقط عنها الركوع والسجود أو تومئ لهما؟ لا ينبغي الشك في أنها تصلي مع الإيماء للقطع بالأولوية، لأن الرجل إذا سقط عنه لأجل المحافظة فهي أولى، وصحيحة زرارة صريحة في ذلك، ونتعدى إلى المرأة، لكن لا بالأدلة التي ذكروها، بل بالوجه الذي ذكرناه.

(مسألة 45): يجوز للعراة الصلاة متفرقين، ويجوز بل يستحب لهم الجماعة وإن استلزمت للصلاة جلوساً وأمكنهم الصلاة مع الانفراد قياماً، فيجلسون ويجلس الإمام وسط الصف، ويتقدمهم بركبتيه ويومئون للركوع والسجود، إلا إذا كانوا في ظلمة آمنين من نظر بعضهم إلى بعض فيصلون قائمين صلاة المختار تارة، ومع الإيماء أخرى على الأحوط (1).

---

(1) لا إشكال في أصل مشروعية الفرادى للعراة، وكذلك الجماعة لهم وقد دلت على مشروعية الجماعة:

صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (سألته عن قوم صلوا جماعة وهم عراة، قال (عليه السلام): يتقدمهم الإمام بركبتيه ويصلي بهم جلوساً وهو جالس)[9].

وموثقة إسحاق بن عمار قال: (قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): قوم قطع عليهم الطريق وأخذت ثيابهم فبقوا عراة وحضرت الصلاة كيف يصنعون؟ فقال (عليه السلام): يتقدمهم إمامهم فيجلس ويجلسون خلفه فيومئ إيماءً بالركوع والسجود وهم يركعون ويسجدون خلفه على وجوههم)[10].

وبإزائها رواية البختري الدالة على وجوب الصلاة فرادى إلا أنها ضعيفة السند بالبختري، وهي روايته عن جعفر بن محمد عن أبيه (عليه السلام) أنه قال: (من غرقت ثيابه فلا ينبغي له أن يصلي.. فإن كانوا جماعة تباعدوا في المجالس ثم صلوا كذلك فرادى)[11].

فأصل مشروعية الجماعة لا إشكال فيه، وهذا الحكم هل هو مطلق أي مع الأمن كما لو صلوا في ظلمة فأيضاً يصلون عن جلوس؟ أم يتعين الجلوس في صورة عدم الأمن فقط؟

ذكر الماتن: أنهم إذا كانوا آمنين يصلون قائمين، ومع عدم الأمن يجلسون والأمر كما ذكر، والرواية وإن كانت مطلقة، إلا أن ما تقدم في العاري إذا كان مأموناً في صحيحة ابن مسكان من جعل الجلوس مختصاً بصورة عدم الأمن، جارٍ هنا، لعدم الفرق بين الجماعة والفرادى، فيعارض إطلاق الروايتين هنا تعارض العموم من وجه، لأن هاتين تدلان على الجلوس مع الأمن وعدمه، وصحيحة ابن مسكان تدل على لزوم القيام مع الأمن جماعة أو فرادى، ومورد الاجتماع ما لو صلوا في ظلمة أو كانوا عمياناً.

فقد يقال: بتقديم إطلاق ابن مسكان، باعتبار أن الغالب في العراة عدم الأمن إذ الظلمة أو كونهم عمياناً نادر.

وقد يقال: بتقديم الموثقة، لأن ظاهرها صورة الأمن من الناظر، حيث أن السلب غالباً يكون في ظلمة الليل لا في وضح النهار، ومع عدم المرجح لأحد الإطلاقين يتساقط الإطلاقان، والنتيجة وجوب الصلاة من قيام في حالة الأمن من الناظر كما لو كانوا فرادى، لأن الجلوس على خلاف القاعدة يحتاج إلى دليل بخلاف القيام.

وأما كيفية صلاة العراة: فقد نسب إلى المفيد والسيد بأنهم يجلسون جميعاً ويتقدمهم الإمام بركبتيه ويصلون جميعاً بالإيماء، وعن الذكرى استبعاد أن يكون للجماعة خصوصية، فكما أن الفرادى يومئون للسجود والركوع فالجماعة كذلك، ووافق الماتن فأوجب الإيماء للجميع، وحكي عن الجواهر نسبته ذلك إلى المدارك وغيره، ولعلهم اعتمدوا في ذلك على ما ذكره الحلبي من الإجماع والإطلاقات.

وعن المحقق والشيخ وجملةٍ: أن الذي يومئ هو الإمام فقط، والمأمومون يسجدون ويركعون على وجوههم وهو المتعين لموثقة إسحاق المتقدمة.

وأما دعوى الإجماع في الأول، فيدفعه أنه لا حجية في الإجماع المنقول بالإضافة إلى عدم تحققه لوجود الخلاف، وأما التمسك بالإطلاقات فمقطوع بالموثق، وأما الاستبعاد فلا وجه له بعد وجود الدليل على ذلك، فالمتعين ما في الموثق، فما ذكره الماتن لا وجه له.

ولو فرض أنهم كانوا أكثر من صف واحد فالصف المتقدم لا بد من إيمائهم حتى لا تبدو عوراتهم للخلف، هذا لو شرّع ذلك في حقهم، إلا أنه لا يصح، بل لا بد أن يكونوا صفاً واحداً، إذ مع إمكان إتيانهم بالصلاة مع الركوع والسجود، فلا معنى لاختيارهم الصلاة الفاقدة لهما.

<[if!supportFootnotes]!>

<[endif]!>

الهوامش

1 الوسائل م3 ب50 لباس المصلي ح1.

2 الوسائل م3 ب 50 لباس المصلي ح6.

3 نفس الباب السابق ح3.

4 نفس الباب السابق ح7.

5 هذا سهو، لأن الخازن هو ابن سنان لا هذا، ولكن ما ذكرناه يكفي.

6 المروية في الوسائل م2 ب46 النجاسات ح3: (سألته عن رجل يكون فلاة من الأرض وليس عليه إلا ثوب فأجنب فيه وليس يجد الماء، قال: يتيمم ويصلي عرياناً قائماً يؤمي إيماءاً).

7 الوسائل م3 ب50 لباس المصلي ح2.

8 الوسائل م3 ب51 لباس المصلي.

9 الوسائل م3 ب51 لباس المصلي ح1.

10 نفس الباب السابق ح2.

11 الوسائل م3 ب 52 لباس المصلي ح1.

فروع العلم الإجمالي في الساتر

من لم يكن عند ساتر واحتمل وجوده آخر الوقت هل يجوز له تقديم الصلاة أم لا

(مسألة 46): الأحوط بل الأقوى تأخير الصلاة عن أول الوقت إذا لم يكن عنده ساتر واحتمل وجوده في آخر الوقت (1).

(مسألة 47): اذا كان عنده ثوبان يعلم أن أحدهما حرير أو ذهب أو مغصوب والآخر مما تصح فيه الصلاة لا تجوز الصلاة في واحد منهما، بل يصلي عارياً، وإن علم أن أحدهما من غيرالمأكول والآخر من المأكول، أو أن أحدهما نجس والآخر طاهر، صلى صلاتين، وإذا ضاق الوقت ولم يكن إلا مقدار صلاة واحدة يصلي عارياً في الصورة الأولى، ويتخير بينهما في الثانية(2).

---

(1) الكلام: (تارة): في الحكم الواقعي، (وأخرى): في الحكم الظاهري.

أما الأول: فيمكن أن يستدل له برواية أبي البختري وهي ضعيفة السند،
أو بأن القاعدة تقتضي ذلك لأن المأمور به هو طبيعي الصلاة، فلا يصدق في حق العاري الفقدان إلا إذا فقد الثوب في مجموع الوقت، وما بين الحدين.

وأما إذا فقد في بعض الوقت فلا يصدق عليه أنه عارٍ وفاقد للستر الصلاتي، فمقتضى الحكم الأولي عدم مشروعية التقديم.

وأما بالنسبة للحكم الظاهري: فيشرع له التقديم لجريان الاستصحاب الاستقبالي، لأنه يشك في تبدل حالة العراة التي عنده فيستصحبها، فإن تبين بناؤها صحت صلاته وإلا وجبت الإعادة، فالحكم بالصحة الظاهرية مراعى، وهذا معنى كونها صحة ظاهرية.

(2) ذكر في هذه المسألة عدة فروع:

الأول: ما اذا كان عند المكلف ثوبان يعلم إجمالاً بأن احدهما يحرم التصرف فيه من جهة كونه غصباً أو ذهباً أو حريراً.

الثاني: ما اذا كان يعلم إجمالاً بأن أحد الثوبين من غير المأكول، فهذا من جهة المانعية فقط يعلم إجمالاً بأن احدهما مانع وأنه لا تصلح الصلاة فيه، وأما من حيث التكليف فلا حرمة.

الثالث: ما اذا علم اجمالاً بنجاسة احد الثوبين مع الإنحصار بهما، فهنا يعلم بوجود المانع في البين، بحيث لو كان النجس متميزاً من الطاهر لصلى في الثوب الطاهر.

وذكر: أن الحكم في الفرع الأول هو الصلاة عارياً، للعلم الإجمالي بوجود الحرام وهذا العلم منجز للتكليف لمعارضته الأصل، كإصالة الإباحة في كل من الطرفين مع الأصل في الطرف الآخر، فلا يمكن التصرف في كل منهما عقلاً فينتهي الأمر الى الصلاة عارياً.

وقد يشكل على هذا: بأن العلم الإجمالي بحرمة الصلاة في أحدهما أو حرمة لبسه، معه علم آخر وهو وجوب الصلاة في أحدهما، لأنه يعلم بوجوب لباس يستر في الصلاة تجوز الصلاة فيه، وهذا اللباس موجود في البين، وقد اشتبه بما يحرم لبسه في الصلاة، فهو يعلم اجمالاً بوجوب أحدهما كما يعلم اجمالاً بحرمة أحدهما، فيكون من موارد دوران الأمر بين المحذورين.

وقد ذكرنا غير مرة: أن للعلم الإجمالي مقتضيين، فإنه يقتضي حرمة المخالفة القطعية، ويقتضي وجوب الموافقة القطعية.

وبالنسبة للمخالفة القطعية: لا تزاحم بينه وبين التكليفين، فإن المكلف متمكن من ترك المخالفة القطعية، فلا يخالف الحرمة ولا الوجوب مخالفة قطعية، بأن يأتي بأحدهما ويترك الآخر، فلا مخالفة قطعية حينئذ.

وأما بالنسبة للموافقة القطعية: فهو غير متمكن منها بالنسبة الى التكليفين فإن مقتضى أحدهما الإتيان بالفعلين معاً، ومقتضى الآخر ترك الفعلين معاً، ولا يمكن فعلهما ولا تركهما، فإن الجمع بين النقيضين محال.

فبالنسبة للموافقة القطعية يسقط العلم الإجمالي عن التنجيز لعدم التمكن منها، وحرمة المخالفة القطعية باقية على حالها، ولذا ينتهي الأمر الى التخيير بينهما، ولا أثر في المقام لإحتمال الأهمية في أحدهما، بل يحكم بالتخيير حتى ولو فرض احتمال الأهمية، لأن الإحتمال انما يوجب الترجيح فيما اذا كانت المزاحمة بين الإمتثالين كما لو دار الأمر بين ترك واجب والإتيان بمحرم، ففي مثل ذلك لو كان احدهما أهم أو محتمل الأهمية يتقدم، لما ذكرناه من أن الاطلاقين في غير الأهم ساقط لا محالة، وأما ما يحتمل أهميته فنشك في سقوط الإطلاق بالنسبة اليه فنأخذ بالإطلاق على ما تقدم.

وأما في المقام: فالإطلاقان موجودان، إذ المفروض أنه لا مزاحمة بين التكليفين نفسهما، اذ لا مزاحمة بين الحرام والواجب، فإنه لو كان مميزاً لأحدهما عن الآخر لأتى بالواجب وترك الحرام بلا مزاحمة، وإنما المزاحمة في مرحلة الإجزاء واليقين بالامتثال.

فالإطلاقان باقيان ولا موجب للترجيح بإحتمال الأهمية، بمعنى أنه يقدم أحد التكليفين فيوافقه قطعاً، وان كان يخالف الآخر أيضاً.

نعم فيما لو علمنا أن المولى غير راضٍ بالمخالفة الإحتمالية في أحدهما لأهمية ذلك في نظره بمرتبة يوجب الإحتياط حتى في فرض الشك، كما في الدماء والفروج والأموال الكثيرة التي علمنا أن الشارع لا يرضى بمخالفة الواقع حتى في فرض الشك، كما لو فرضنا أنه دار الأمر بين وجوب قتل حيوان وحرمة قتل نفس، فاشتبه الحيوان بالنفس المحترمة.

في مثل ذلك لا ينبغي الشك في أنه يجب تقديم الحرمة على الوجوب لأهميته في نظر الشارع بمرتبة لا يرضى حتى في فرض الشك، ومعنى ذلك أنه أوجب الإحتياط، فايجاب الإحتياط يزاحم ذلك التكليف الآخر بالنسبة الى الموافقة الإحتمالية، فيقدم هذا لأهميته وكذا لو وجب عليه وطي زوجته لنذر أو لتركها أربعة أشهر، فاشتبهت بأجنبية يحرم وطيها ففي مثله يجب الإحتياط والترك، والعلم الإجمالي غير منجز قطعاً.

وأما في غير ذلك بأن كان واجب وحرام، واشتبه الأمر فلم يميز الواجب من الحرام ولم يعلم أهميته في نظر المولى، ففي مثله بالنسبة للموافقة القطعية لا موجب لترجيح أحدهما على الآخر، فنحكم بوجوب الموافقة في أحد التكليفين وإن استلزم ذلك مخالفة الآخر يقيناً، فالنتيجة هي التخيير.

وعليه ففي مثل المقام ايضاً لا بد من الحكم بالتخيير، ولا تصل النوبة الى الصلاة عارياً، هكذا يمكن الإستشكال.

ولكنه غير تام: وذلك لأن الكبرى وإن كانت مسلمة كما ذكر في موارد دوران الأمر بين الواجب والحرام، إلا أن المقام ليس من صغريات هذه الكبرى، لأن حرمة الغصب أو الذهب أو الحرير حرمة مطلقة غير مشروطة بالقدرة شرعاً كما ذكرناه في المباحث المتقدمة.

وأما وجوب الستر في الصلاة فهو مشروط بوجدان الساتر بمعنى التمكن منه على نحو ما ذكرناه في مبحث التيمم، من أن المراد بوجدان الماء هو التمكن من التصرف فيه، بأن لم يكن مانع شرعي ولا مانع عقلي من استعماله، فهو مشروط بالقدرة شرعاً.

ومقامنا كذلك مشروط بالقدرة شرعاً مضافاً الى القدرة عقلاً وتكويناً، فإذا كان الأمر كذلك فالتكليفان الحرمة والوجوب أحدهما ليس في مرتبة الآخر، بل أحدهما في مرتبة موضوع الآخر، فإذا علمنا اجمالاً بحرمة لبس أحد الثوبين إما للغصب أو لأنه حرير أو ذهب، فهذه الحرمة منجزة، ومعنى تنجيزها أن الشارع لا يرخص في لبسه، وحينئذ يكون غير متمكن من الصلاة في هذا الثوب حتى التمكن الذي هو بنحو الإباحة الظاهرية، وحينئذ يوجد موضوع الحكم الآخر فإنه حينئذ غير واجد للثوب.

إذ ليس الموضوع لوجوب التستر في الصلاة وعدمه هو أن يكون عنده ثوب خارجاً أو لا يكون، بل الموضوع كما عرفت هو التمكن من التصرف فيه، فقد يكون عنده الثوب خارجاً ولكن لا يتمكن من التصرف فيه عقلاً أو لا يتمكن من التصرف فيه شرعاً.

فهذان الثوبان بما أنهما طرفان للعلم الإجمالي، لا يجوز التصرف في أي منهما، فليس هنا ترخيص شرعي، فإذا كان بحسب الواقع مغصوباً أو حريراً أو ذهباً لوقع مبغوضاً ولا يستحق العقاب على هذا العمل، فهو فاقد لثوب يصلي فيه[1]، كما في صحيحة زرارة قال: (قلت لأبي جعفر (عليه السلام): رجل خرج من سفينة عرياناً أو سلب ثيابه ولم يجد شيئاً يصلي فيه فقال: يصلي إ يماءاً، وإن كانت إمرأة جعلت يدها على فرجها، وإن كان رجلاً وضع يده على سوأته)[2].

فهو فاقد لثوب بهذا الوصف، وصف أنه يصلى فيه اذا لم يجد ذلك يصلي عارياً، فما أفاده من الإنتهاء الى الصلاة هو الصحيح، فإن ما ذكرنا من أن المورد المبتلى بالعلمين الإجماليين كما في المقام حكمه التخيير، هذه الكبرى وإن كانت حجة إلا انها غير منطبقة على المقام، لأن الوجوب مشروط بالقدرة الشرعية، أما الحرمة فليست مشروطة إلا بالقدرة الفعلية فهي مطلقة من ناحية القدرة الشرعية فلا موضوع للوجوب.

وأما الفرع الثاني: وهو ما اذا علم إجمالاً بأن أحد الثوبين من غير المأكول، فاحتمال الحرمة التكليفية مفقود جزماً، فإن ما لا يؤكل لا يحرم لبسه، وإنما هو مانع من الصلاة فقط، ومع ذلك قد يقال –كما قيل– بوجوب الصلاة عارياً لأجل عين الوجه المتقدم من أن العلم الإجمالي بوجود المانع في البين نجز المانع الواقعي فلا يجري الأصل في كل من الطرفين، فهو ممنوع منه، فتصل النوبة الى الصلاة عارياً.

ولكن هذا واضح البطلان: فإن الحرمة التكليفية مفقودة في المقام كما عرفت، والموجود هو الحرمة الوضعية فقط أي المانعية، فكما لنا علم إجمالي بوجود المانع، فلنا ايضاً علم اجمالي بوجود الشرط، فإن أحد الثوبين من المأكول الذي تجوز الصلاة فيه، فالمكلف مأمور بالصلاة فيه، والمفروض أن التمكن العقلي موجود، وليس ثمة حرمة تكليفية تمنع ليكون غير متمكن منه شرعاً كما في الفرع الأول.

وحينئذ فكل منهما يدور أمره بين أن يكون من أفراد الشرط وأن يكون من أفراد المانع، فلا ندري أن هذا الثوب مانع عن الصلاة أو هي مشروطة؟ فهو من دوران الأمر بين الشرطية والمانعية.

فما تقدم من أن الكبرى منطبقة على المقام، فبالنسبة للمخالفة القطعية يمكنه أن لا يخالفهما بأن يصلي في أحدهما دون الآخر، فلا يخالف لا هذا ولا ذاك مخالفة قطعية.

وأما بالنسبة للموافقة القطعية: فهو متمكن منها، فينتهي الأمر حينئذ الى التخيير وتقديم المانعية على الشرطية لينتهي الأمر الى الصلاة عارياً.

لا موجب له بعد ان كان أحدهما في الواقع شرطاً للصلاة والآخر في الواقع مانع للصلاة، بل من جهة أن الموافقة القطعية غير مقدورة فلا تجب، والمخالفة القطعية مقدورة فتحرم كما عرفت من اقتضاء العلم لهما، فلا محالة تصل النوبة الى الموافقة الإحتمالية بالصلاة في أحدهما دون الآخر وهو التخيير، فمن أين ينتهي الأمر الى الصلاة عارياً؟

ثم بعد البناء على التخيير والصلاة بأحد الثوبين: هل يجب القضاء خارج الوقت أو لا يجب؟

ربما يقال: بوجوبه من جهة تحصيل العلم بوقوع الصلاة في غيرما يؤكل، فإن كان اللباس الأول من غير ما لا يؤكل كان الأداء صحيحاً، وإن كان الثاني هو كذلك فالقضاء يكون صحيحاً، فيجب القضاء بالثوب الآخر أو بثوب آخر معلوم أنه من غير ما لا يؤكل.

والصحيح: أنه لا يجب القضاء، فإن وجوبه مترتب على عنوان الفوت وهو أمر وجودي أو مثل الوجودي، وليس لهذا العنوان حالة سابقة، وإنما يتحقق في آخر جزء من الوقت إذا لم يحصل المأمور به، فلا بد من إحراز هذا العنوان، ولا احراز، فإن المكلف بعد أن أتى بوظيفته الفعلية التي هي الصلاة بأحد الثوبين مخيراً بينهما وحقق بذلك بعد عجزه عن الموافقة القطعية، الموافقة الإحتمالية، لأن الثوب الذي صلى فيه يحتمل أن يكون من غير ما لا يؤكل.

فبعد هذا بأي شيء يحرز عنوان الفوت وموضوع القضاء، بل هو لا يدري أن الصلاة فاتت أو لا، فأصالة عدم الفوت أو اصالة البراءة من وجوب القضاء محكم، ولا مانع منه، ولا يعارض بأصالة عدم وجوب هذا الفرد المأتي به، وذلك لفرض أنه لا بد من الإتيان به من جهة حكم العقل بالتخيير، ووصول النوبة الى الموافقة الإحتمالية دون القطعية للعجز عنها كما تقدم تفصيله، فهذا الفرد لا يجوز تركه.

وأما القضاء: فبما أن موضوعه الفوت وهو غير محرز فلا يجب، وعليه فلا وجه لوجوب القضاء في أمثال المقام.

وأما الفرع الثالث: وهو ما اذا علم بنجاسة أحد الثوبين وليس عنده ثوب ثالث.

فهذا قد مرّ الكلام فيه، وعرفت أنه اذا كان النجس معلوماً تفصيلاً ودار الأمر بين الصلاة فيه والصلاة عارياً قدم الصلاة في المتنجس، فكيف فيما اذا كان كان معلوماً بالإجمال وتردّد، فالحكم هنا أيضاً هو التخيير فيصلي في أحد الثوبين كما كان الحال في الفرع المتقدم، بل هنا أولى، فإن الثوب اذا كان محصوراً بما لا يؤكل فقد تقدم أنه يصلي عارياً، مع أنه لو انحصر بالنجس صلى فيه ولم يصل عارياً.

والحاصل: أن مانعية النجاسة لا تزيد عن مانعية غير المأكول بل هي أضعف، فإذا قلنا بالتخيير في غير المأكول كان التخيير في المتنجس أولى ولا حاجة الى القضاء.

<[if!supportFootnotes]!>

<[endif]!>

الهوامش

1 هذه الرواية لم أجدها بهذا الوصف، نعم وجدت في دفتر العسيلي صحيحة زرارة المذكورة.

2 الوسائل م3 ب50 لباس المصلي ح6.

الكلام في المصلي مستلقياً على لحاف أو فراش نجس أو حرير أو ذهب ، أو مضطجعاً كذلك

(مسألة 48): المصلي مستلقياً أو مضطجعاً لا بأس يكون فراشه أو لحافه نجساً أو حريراً أو من غير المأكول اذا كان له ساترغيرهما(1).

(1) أما النجس والحرير والذهب: فالممنوع منها في الصلاة هو كون اللباس كذلك نجساً أوحريراً أو ذهباً، فإن كان المضطجع أو المستلقي على نحو لابساً للحاف فلا اشكال في البطلان.

وأما اذا كان متغطياً باللحاف يجعله فوقه على نحو التغطي المتعارف: فالصلاة صحيحة، فإن هذا النحو ليس لبساً، فلا تكون الصلاة باطلة، كما لا حرمة تكليفية أيضاً فإن المحرم هو لبس الحرير لا التغطي به.

وأما ما لا يؤكل: فالظاهر أنه لا فرق في البطلان بين أن يكون بنحو اللبس أو بنحو التغطي، وذلك لما استفدناه من موثقة ابن بكير كما تقدم مراراً بقرينة ذكر الروث والبول، من أن المانعية لا تدور مدار اللبس، بل مطلق وقوع ما لا يؤكل عليه مانع من الصلاة، واللحاف المتغطي به واقع عليه وهو فوقه، فيكون مانعاً، فإنه لا أقل من البدل، فإن بول ما لا يؤكل اذا وقع على بدن الإنسان أو ثوبه كان مانعاً، بل على ما ذكرناه من أن المحمول مانع فكيف لا يكون التغطي مانعاً، فإن المتغطي باللحاف حامل له قطعاً، واللحاف واقع عليه.

وعلى هذا فتفرقة الماتن بالنسبة لما لا يؤكل بين ما اذا كان متستراً، فاحتاط في آخر المسألة وما اذا لم يكن متستراً فيجوز،غير صحيحة كما سيأتي في التعليق على عبارته.

وان كان يستتر بهما أو باللحاف فقط فالأحوط كونهما مما تصح فيه الصلاة(1)

(1) الصحيح هو البطلان في الصورتين بلا تفرقة، كما أنه لو لم نقل بمانعية غير المأكول على الإطلاق وقلنا بأنه كالحريرلا بأس به ما لم يكن لباساً كذلك، لا يفرق فيه بين التستر وغير التستر، فإن التستر باللحاف ليس لباساً ولا تستراً صلاتياً، اذ لا يخرج المتستر به عن كونه عارياً فهو يصلي عارياً حين يصلي متستراً به، لما تقدم من أن

التستر الصلاتي يختلف عن التستر بمعنى ستر العورة أو البدن، فإن هذا يحصل باللباس وبالطين وبالحشيش وفي الظلمة وفي الماء وغير ذلك.

وأما التستر الصلاتي: فلا بد أن يكون باللباس خاصة ولا يحصل بغيره كما قلنا فيما تقدم، فإن كان التستر باللحاف لا يعد لبساً للحاف، وقد فرضنا أن ما لا يؤكل هو مثل الحرير والذهب في عدم المانعية ما لم يكن لباساً، فلا مانع من كون لحافه مما لا يؤكل بلا فرق بين التستر وغيره.

وملخص ما تقدم: أنه إذا قلنا بالنسبة لما لا يؤكل يصدق أنه صلى فيه بمجرد الوقوع عليه وحمله له لإستفادة ذلك من الموثقة، فالصلاة باطلة، كان متستراً به أم لم يكن.

وإذا لم نقل بذلك، بل قلنا انه كالحرير والذهب لا يصدق الصلاة فيه ما لم يكن لباساً، فالصلاة صحيحة كان مستتراً به أم لم يكن ايضاً، فالتفرقة بين التستر وغيره لا وجه لها أصلاً.

والصحيح ما ذكرناه من أنه بالنسبة للحرير والذهب والنجس لا بأس به ما لم يكن لباساً، وبالنسبة لما لا يؤكل ففيه البأس بمجرد الوقوع عليه وحمله له، فتبطل الصلاة فيه بلا فرق بين التستر وغيره.

الكلام في طرف الثوب الطويل غير المتحرك بحركات المصلي إذا كان نجساً أو حريراً أو مغصوبا أو نحو ذلك

(مسألة 49): إذا لبس ثوباً طويلاً جداً وكان طرفه الواقع على الأرض غير المتحرك بحركات الصلاة نجساً أو حريراً أو مغصوباً أو مما لا يؤكل، فالظاهر هو عدم صحة الصلاة ما دام يصدق انه لابس ثوباً كذائياً، نعم لو كان بحيث لا يصدق لبسه بل يقال لبس هذا الطرف منه -كما اذا كان طوله عشرين ذراعاً وليس بمقدار ذراعين منه أو ثلاثة وكان الطرف الآخر مما لا تجوز الصلاة فيه- فلا بأس به (1).

---

(1) أما ما ذكره ثانياً فمما لا اشكال فيه، فإنه اذا لم يصدق أنه صلى في الثوب المتنجس كما هو المفروض، كان المقدار الذي يصلي فيه والمقدار الخارج عن اللباس الذي لم يلبسه يعدان بحسب النظر العرفي كأنهما قطعتان، أحداهما متصلة بالأخرى بالخياطة أو بغيرها، نظير ما لو خاط ثوبه بفراشه المتنجس فإنه عرفاً لا يكون فراشه جزءاً من ثوبه، وإنما هو موجود آخر متصل باللباس.

واما الجزء الأول من كلامه: فإنما يتم في اللباس المتنجس، فإن موضوع الحكم الثوب الذي أصابه نجس، هذا لا يصلي فيه، فنجاسة جزء من الثوب مانعة من الصلاة، فلو أن الثوب طويل على نحو يصدق عرفاًانه لابس للثوب النجس، فالصلاة لا تتم وهذا صحيح.

ولكن بالنسبة للمغصوب لم يدل دليل على بطلانها في ثوب كان بعض أجزائه مغصوباً، وانما قلنا بالبطلان في المغصوب اذا قلنا بأن الغصب متحد مع الحركات الصلاتية، لأن ما يكون محرماً من الحركات الصلاتية حينئذ لا يكون مأموراً به لإستحالة اجتماع الأمر والنهي، والمنهي عنه لا يكون مصداقاً للواجب.

فيقال حينئذ: أن لباس المصلي لا بد وان يكون مباحاً فالدليل هو هذا.

وعلى هذا المبنى: فالممنوع إنما هو ما كان متحداً مع الحركات الصلاتية حتى لو كان محمولاً، واما اذا كان المغصوب منفصلاً عن الصلاة ولا يتحرك بالحركات الصلاتية، هذا محرم من جهة استيلائه عليه، وأما الإتحاد معها فليس حاصلاً ولم يرد نص ان الثوب الذي بعض أجزائه غصب لا تجوز الصلاة فيه، نعم لا يجوز لبسه

وأما البطلان: فلا، لعدم اتحاده مع الصلاة، لأن هذا هو الدليل حتى لو صدق انه لابس لثوب مغصوب فمع ذلك لا تبطل الصلاة.

أما بالنسبة للحرير والذهب: فالممنوع هو لبس الحرير أو الذهب فلا بد من أن يصدق أنه لبس الحرير أو الذهب، واللبس لا يصدق في المقام، لأنه إنما يصدق اذا كان الشيء مشتملاً على البدن، وهذا الثوب لبس بعضه لا كله.

نعم لبس ثوباً مقدار منه حرير، ولكن ذلك المقدار غير ملبوس، فما الدليل على حرمة مثل هذا اللبس، فإن لبس الحرير حرام، وأما لبس ثوب بعض أجزائه حرير فلا دليل عليه.

وكذلك لا تبطل الصلاة فيه لأن الممنوع الصلاة في الحرير أو الذهب، وقد تقدم في اللباس المشكوك أن صدق الصلاة فيه كونه ظرفاً لها بعناية أنه ظرف للمصلي، باعتبار أنه مشتمل على المصلي، وإلا فأي معنى للصلاة فيه.

وهنا ليس الحرير ظرفاً للمصلي لعدم الإشتمال وبأي عناية يقال صلى في الحرير، فالظاهر هو هذا التفصيل، وما ذكره لا نعرف له وجهاً لا سيما في المغصوب.

الصلاة فيما يستر ظهر القدمين كالجورب ونحوه

(مسألة 50): الأقوى جواز الصلاة فيما يستر ظهر القدم ولا يغطي الساق كالجورب ونحوه(1)

---

(1) اختلفت كلماتهم في هذه المسألة على قولين، فعن الأكثر الجواز، واختلف القائلون بالجواز.

فعن الشيخ وابن حمزة، بل نسب الى المشهور بين المتأخرين: القول بالكراهة، وعن الشيخين في المقنعة والنهاية وابن البراج والفاضلين وغيرهم: القول بحرمة ذلك في الصلاة.

واستدل على ذلك في المعتبر كما حكي عنه: (ولا تجوز الصلاة فيما يستر ظهر القدم وليس له ساق كالنعل السندي والشمشك، قاله الشيخان في المقنعة والنهاية ومستند ذلك فعل النبي(ص))، والظاهر أن هذه النسخة غلط، والصحيح عدم فعل النبي (ص).

وفيه: أنا لا نجزم بأن النبي(ص) لم يفعل، فلعله فعل ولم يعرف، على أنه لو سلمنا أنه لم يفعل فذلك لا يدل على عدم الجواز بل هو أعم منه، والا لحرمنا جملة من الأشياء لأنها مما لم يفعلها النبي (ص) ولم يصلّ فيها لعدم وجودها في زمانه، ومن المعلوم أنه لا يجب عليه أن يصلي بجميع ما في العالم ليثبت حليته، فعدم فعله يكشف عن عدم الوجوب في الصلاة لا عن حرمته فيها، فالإستدلال المذكور ساقط.

ومنه يظهر فساد الإستدلال بقوله (ص): (صلوا كما رأيتموني أصلي)، فإن هذا الحديث بالإضافة الى أنه لم يثبت عندنا، فالمراد منه ما يكون فعلاً من افعال الصلاة كالطهارة والإستقبال وغيرها، لا كل ما لم يفعله حتى يستدل به للمقام، فلا دليل على الحرمة.

ورواية سيف بن عميرة: (لا يصلى على جنازة بحذاء)[1]، فضلاً عن ضعفها فهي غير معمول بها في موردها، اذ لا بأس بالصلاة على الجنازة في الحذاء وذلك خلاف الرواية، ولا دليل على الكراهة أيضاً سوى ما عن المختلف عن ابن حمزة: (أنه عدّ النعل السندي والشمشك فيما تكره الصلاة فيه)[2].

ولكن ذلك لا يثبت المدعى لعدم معلومية المراد منهما، فلعل المنع كان لأنهما يمنعان من السجود او لعدم وقوع ابهام الرجل معهما على الأرض.

وقد يستدل للكراهة: بقاعدة التسامح في أدلة السنن بتعديها الى المكروهات.

وفيه: أولاً: أن أصل القاعدة لو سلمت لا يثبت بها الاستحباب، لعدم استكشاف الأمر من استحقاق الثواب، بل الثواب يثبت بحكم الفعل من باب الإنقياد حتى لو لم يكن هناك أمر.

وثانياً: أنه لو سلمنا اثباتها للأمر الإستحبابي، فبأي دليل نتعدى للكراهة، فإن القاعدة بلوغ ثواب على عمل لا بلوغ قزازة في الفعل.

وثالثاً: أنه لم يعلم تحقق البلوغ بمجرد الفتوى.

والحاصل: أنه لا دليل على الكراهة، نعم لا بأس بالإحتياط الإستحبابي ولو لاحتمال مبطليته واقعاً.

<[if!supportFootnotes]!>

<[endif]!>

الهوامش

1 الوسائل م2 ب26 صلاة الجنازة ح1.

2 الوسائل م3 ب 38 لباس المصلي ح6.

ما يكره من اللباس حال الصلاة — ما يستحب من اللباس

ما يكره من اللباس حال الصلاة

فصل

فيما يكره من اللباس

حال الصلاة[1]

وهي أمور:

(أحدهما): الثوب الأسود، حتى النساء عدا الخف والعمامة والكساء، ومنه العباءة، والمشبع منه أشد كراهة، وكذا المصبوغ بالزعفران أو العصفر، بل الأولى اجتناب مطلق المصبوغ.

(الثاني): الساتر الواحد الرقيق.

(الثالث): الصلاة في السروال وحده وان لم يكن رقيقاً، كما أنه يكره للنساء الصلاة في ثوب واحد وان لم يكن رقيقاً.

(الرابع): الإتزار فوق القميص.

(الخامس): التوشح، وتتأكد كراهته للإمام، وهو إدخال الثوب تحت اليد اليمنى وإلقاؤه على المنكب الأيسر، بل أو الأيمن.

(السادس): في العمامة المجردة عن السدل وعن التحنك أي: التلحي، ويكفي في حصوله ميل المسدول الى جهة الذقن، ولا يعتبر إدارته تحت الذقن وغرزه في الطرف الآخر، وان كان هذا ايضاً احدى الكيفيات له.

(السابع): اشتمال الصماء بأن يجعل الرداء على كتفه وإدارة طرفه تحت إبطه وإلقائه على الكتف.

(الثامن): التحزم للرجل.

(التاسع): النقاب للمرأة اذا لم يمنع من القراءة وإلا أبطل.

(العاشر): اللثام للرجل اذا لم يمنع من القراءة.

(الحادي عشر): الخاتم الذي عليه صورة.

(الثاني عشر): استصحاب الحديد البارز.

(الثالث عشر): لبس النساء الخلخال الذي له صوت.

(الرابع عشر): القباء المشدود بالزرور الكثيرة أو بالحزام.

(الخامس عشر) الصلاة محلول الأزرار.

(السادس عشر): لباس الشهرة اذا لم يصل الى حد الحرمة، أو قلنا بعدم حرمته.

(السابع عشر): ثوب من لا يتوقى من النجاسة خصوصاً شارب الخمر، وكذلك المتهم بالغصب.

(الثامن عشر): ثوب ذو تماثيل.

(التاسع عشر): الثوب الممتزج بالابريسم.

(العشرون): ألبسة الكفار وأعداء الدين.

(الحادي والعشرين): الثوب الوسخ.

(الثاني والعشرون) السنجاب.

(الثالث والعشرون): ما يستر ظهر القدم من غير أن يغطي الساق.

(الرابع والعشرون): الثوب الذي يوجب التكبر.

(الخامس والعشرون): لبس الشائب ما يلبسه الشبان.

(السادس والعشرون): الجلد المأخوذ ممن يستحل الميتة بالدباغ.

(السابع والعشرون): الصلاة في النعل من جلد الحمار.

(الثامن والعشرون):الثوب الضيق اللاصق بالجلد.

(التاسع والعشرون): الصلاة مع الخضاب قبل أن يغسل.

(الثلاثون): استصحاب الدرهم الذي عليه صورة.

(الواحد والثلاثون): ادخال اليد تحت الثوب اذا لاصقت البدن.

(الثاني والثلاثون): الصلاة مع نجاسة ما لا تتم فيه الصلاة، كالخاتم والتكة والقلنسوة ونحوها.

(الثالث والثلاثون): الصلاة في ثوب لاصق وبر الأرانب أو جلده مع احتمال لصوق الوبر به(1).

---

(1) نذكر كما قلنا المكروهات التي تعرض لها السيد الأستاذ مما فيه قول بالحرمة:

فمنها: القباء المشدود في الوسط، فقد قيل بكراهته كما عن القواعد ونسب للمشهور، وقد نسب القول بالحرمة الى المقنعة والوسيلة وظاهر النهاية والمبسوط.

إلا أنه لم يدل على ذلك دليل ولو خبر ضعيف، نعم نقل عن الشيخ في الخلاف كراهة أن يصلي الإنسان وهو مشدود الوسط.

واستدل عليه: بالإجماع.

وفيه: أن هذا خارج عن محل الكلام لأنه أعم من المدعى الذي هو القباء، فلا يمكن تعدية الحكم إليه، على أنهم لم يلتزموا بكراهة الشد مطلقاً، نعم نقل عن الشهيد في الذكرى أن العامة رووا أن النبي (صلى الله عليه وآله) قال: (لا يصلي أحدكم وهو محزم)، فتدل على النهي عن الشد بحزام.

إلا أن هذا النبوي مع ضعفه وارساله معارض بنبويين ناهيين عن الصلاة بغير حزام، فحينئذ يتساقطان، واحتمل بعضهم استحباب الأمرين: الحزام وبدونه بمقتضى أدلة التسامح.

ولكنه بعيد: أولاً: لعدم ثبوت القاعدة وعدم تسريتها للمكروهات، ولو سلم ذلك في ذلك فهي ظاهرة بما كان متمحضاً بالرجحان والمرجوحية ولا تشمل ما كان ينطبق عليه كلا العنوانين.

ومنها: الصلاة بإزار محلول الأزرار، وقد يستدل على حرمته بموثقة غياث بن ابراهيم عن ابي جعفر (عليه السلام) قال: (لا يصلي الرجل محلول الأزرار إذا لم يكن عليه أزار)[2]، ولكن لا يخفى انه بقرينة قوله (عليه السلام) (إذا لم يكن عليه أزار) أن النهي من جهة انكشاف العورة، وخاصة حال الركوع، وإذا فرض أنه لا بد من التمسك بالإطلاق الشامل لصورة ما اذا انكشفت العورة أم لم تنكشف، تعارض برواية زياد بن المنذر عن أبي جعفر (عليه السلام) في حديث: (أن حل الأزرار في الصلاة من عمل قوم لوط)[3]، فهذا ظاهر في الجواز، ومقتضى الجمع هو الكراهة لا الحرمة.

وأما صلاة الرجل متلثماً: فبعد الفراغ عن كونه غير مانع من القراءة والا لحرم، فقد قيل بكراهته وهو المشهور والمدعى عليه الإجماع، والروايات هنا على طائفتين:

الطائفة الأولى: المانعة عن ذلك: فمنها: صحيحة محمد بن مسلم قلت لأبي جعفر (عليه السلام): (أيصلي الرجل وهو متلثم فقال: أما على الأرض فلا، وأما على الدابة فلا بأس)[4]، ولعله (عليه السلام) جوز من جهة البرد.

الطائفة الثانية: منها: صحيحة الحلبي قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام): هل يقرأ الرجل في صلاته وثوبه على فيه؟ فقال: لا بأس بذلك إذا سمع الهمهمة)[5].

وموثقة سماعة قال: (سألته عن الرجل يصلي فيتلوا القرآن وهو متلثم، فقال: لا بأس به وإن كشف عن فيّه فهو أفضل، قال: وسألته عن المرأة تصلي متنقبة قال: إن كشفت عن موضع السجود فلا بأس به، وإن أسفرت فهو أفضل)[6].

وهذه صريحة في الجوار بقرينة الذيل، فمقتضى الجمع هو الكراهة، ويحمل تفصيل الرواية الأولى على خفة الكراهة، ولا وجه للقول بالحرمة.

ومنها: الصلاة في الحديد البارز:

فقد نسب الى المشهور الكراهة، سواء كان ملبوساً أو غير ملبوس، ونسب الى ظاهر المشايخ الثلاثة المنع لدلالة عدة روايات على ذلك:

مثل: خبر النميري عن أبي عبد الله (عليه السلام): (في الحديد أنه حلية أهل النار.. الى أن قال: وجعل الله الحديد في الدنيا زينة الجن والشياطين، فحرم على الرجل المسلم أن يلبسه في الصلاة إلا أن يكون قبال عدو فلا بأس به، قال: قلت: فالرجل يكون في السفر معه السكين في خفه لا يستغني عنها "عنه" أو في سروايله مشدوداً، والمفتاح يخشى إن وضعه ضاع، أو يكون في وسطه المنطقة من حديد، قال: لا بأس بالسكين والمنطقة للمسافر في وقت ضرورة، وكذا المفتاح.. وفي غير ذلك لا يجوز الصلاة في شيء من الحديد فإنه نجس ممسوخ)[7].

وهذه الرواية بعد الغض عن سندها لم تفرق بين البارز وغيره، ومحل الكلام هو البارز.

نعم هنا روايتان: إحداهما: رواية السكوني: (قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): لا يصلي الرجل وفي يده خاتم حديد)[8].

وموثقة عمار الساباطي: (في الرجل يصلي وعليه خاتم حديد قال: لا، ولا يتختم به الرجل فإنه من لباس أهل النار)[9].

وفيه: أنها لم تفرق بين البارز وغيره، فالإلتزام بالمنع في الحالين لا يمكن المصير إليه، إذ لم يقل به أحد من الشيعة، فلا بد من حمله على الكراهة، هذا مضافاً الى كون هذه الروايات معارضة بما دل على الجواز في السيف، كصحيح عبد الله بن سنان قال: (سئل أبو عبد الله (عليه السلام) عن رجل ليس معه الا سراويل، قال: يحل التكة

منه فيطرحها على عاتقه ويصلي، قال: وإن كان معه سيف وليس معه ثوب فليتقلد السيف ويصلي قائماً)[10]، والسيف من الحديد.

ومقتضى الجمع بين الطائفتين الحمل على الكراهة مطلقاً في الصلاة وغيرها، نعم ترتفع هذه الحزازة فيما اذا لم يكن عليه قميص.

ودعوى: أن الجمع بينهما يقتضي حمل نصوص المنع على الحديد البارز ونصوص الجواز على الحديد المستور.

مدفوعة: أولاً: بأنه لا شاهد لهذا الجمع إلا مرسل ضعيف.

وثانياً: بعدم إمكان حمل الأخبار المجوزة على ذلك، لأنه لو فرض أن السيف عادة لا يكون مجرداً بل في غمده، إلا أن قبضته حديد لا محالة، ويندر كونها خشباً، ومعه كيف يمكن حمل هذه الروايات على الحديد المستور.

والحاصل: أن كراهة الصلاة في الحديد البارز لا دليل عليه كلية، بل ولا دليل علىكراهة الحديد في الصلاة فقط إنما اقتضته الصحيحة والموثقة في الصلاة وفي غيرها بارزاً كان أم مستوراً.

ومن جملة المكروهات:

الصلاة في الثوب الذي فيه تماثيل، أو الخاتم الذي فيه صورة، على المشهور، وقد نسب المنع في الثوب الى الشيخ، وفي الخاتم فقط لابن البراج.

كصحيحة ابن بزيع قال: (سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن الصلاة في الثوب الديباج فقال: ما لم يكن فيه التماثيل فلا بأس)[11].

وموثقة سماعة قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن لباس الحرير والديباج، فقال: أما في الحرب فلا بأس به وإن كان فيه تماثيل)[12].

وعلي بن جعفر عن أبيه (عليه السلام)في حديث قال: (.. وسألته عن الثوب يكون فيه التماثيل أو في علمه أيصلي فيه؟ قال: لا يصلي فيه)[13].

وهذه الروايات واضحة الدلالة، ولكن في قبالها طائفة أخرى عبرت بالكراهة:

منها: صحيح ابن سنان عن ابي الله (عليه السلام): (أنه كره ان يصلي وعليه ثوب فيه تماثيل)[14].

وصحيح ابن بزيع: (سأل الرضا (عليه السلام) عن الصلاة في الثوب المعلم، فكره ما فيه التماثيل)[15].

فإن كان المراد بالكراهة هنا الكراهة المصطلحة، يكون مقتضى الجمع بين الطائفتين هو الكراهة، ولكن هذا الإصطلاح مستحدث، ومعنى الكراهة لغة الحرمة، فلا يمكن الجمع المذكور، بل تكون دالة على المنع.

ودعوى: أن فهم الأصحاب قرينة على الجمع المذكور كما عن المحقق الهمداني.

مدفوعة: أولاً: أن فهمهم بنفسه ليس حجة.

وثانياً: أنه لم يعلم استنادهم الى هذه الروايات ليلتزم فيها بهذا الجمع.

فالذي يمكن أن يقال في وجه الجمع المذكور: هو خبر علي بن جعفر أنه سأل أخاه (عليه السلام) عن الخاتم يكون فيه نقش تماثيل سبع أو طير يصلي فيه؟ قال: لابأس)[16]، وكلها ضعيفة، وعلى هذا فلا مناص من العمل بالروايات المانعة.

يبقى الكلام فيما هو المراد من التمثال: فهل المراد كل صورة وان لم تكن صورة ذي روح، أو مختصة بتصوير ذوات الأرواح:

فعن أقرب الموارد: أن التمثال انما يطلق على صورة ذي الروح فقط دون غيره، فإن صح هذا فهو، والا فلا أقل من أنه القدر المتيقن فيقتصر عليه، ويحرم في تمثال ذي الروح، وأما ما عداه فيبقى على جواز الصلاة فيه

هذا مضافاً الى تصريح الروايات بالجواز في غير ذوات الأرواح:

منها: صحيحة البزنطي عن أبي الحسن الرضا (عليه السلام) في حديث: (أنه أراه خاتم أبي الحسن (عليه السلام) وفيه وردة وهلال في أعلاه)[17]، واحتمال انه كان ينزعه حال الصلاة بعيد.

ومنها: صحيحة محمد بن مسلم قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن تماثيل الشجر والشمس والقمر؟ فقال: لا بأس ما لم يكن شيئاً من الحيوان)[18].

وصحيحة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام): (قال: لا بأس بتماثيل الشجر)[19].

والحاصل: أن المحذور في ذوات الأرواح، وفي غيرها لا مانع.

ما يستحب من اللباس

فصل

فيما يستحب من اللباس

وهي أيضاً أمور:

(أحدهما): العمامة مع التحنك.

(الثاني): الرداء، خصوصاً للإمام، بل يكره له تركه.

(الثالث): تعدد الثياب، بل يكره في الثوب الواحد للمرأة كما مرّ.

(الرابع): لبس السراويل.

(الخامس): ان يكون اللباس من القطن او الكتان.

(السادس): ان يكون ابيض.

(السابع): لبس الخاتم من العقيق.

(الثامن): لبس النعل العربية.

(التاسع): ستر القدمين للمرأة.

(العاشر): ستر الرأس في الأمة والصبية، وأما غيرهما من الإناث فيجب كما مر.

(الحادي عشر): لبس أنظف ثيابه.

(الثاني عشر):استعمال الطيب، ففي الخبر ما مضمونه: الصلاة مع الطيب تعادل سبعين صلاة.

(الثالث عشر): ستر ما بين السرة والركبة.

(الرابع عشر): لبس المرأة قلادتها.

<[if!supportFootnotes]!>

<[endif]!>

الهوامش

1 ذكر السيد الأستاذ في هذا الفصل من المكروهات ما فيه قول بالحرمة فقط، ولم يتعرض للباقي لعدم الدليل عليها أو لابتنائها على قاعدة التسامح. ونحن نذكر المتن حرفياً استكمالاً لنص العروة ثم نذكر بعد ذلك ما ذكره في مجلس الدرس.

2 الوسائل م3 ب23 لباس المصلي ح3.

3 نفس الباب السابق ح6.

4 الوسائل م3 ب 35 لباس المصلي ح1.

5 نفس الباب السابق ح3.

6 نفس الباب السابق ح 6.

7 الوسائل م3 ب32 لباس المصلي ح6.

8 نفس الباب السابق ح1.

9 نفس الباب السابق ح5.

10 ب53 لباس المصلي ح3.

11 الوسائل م3 ب11 لباس المصلي ح10.

12 ب12 لباس المصلي ح3.

13 ب45 لباس المصلي ح16.

14 ب45 لباس المصلي ح2.

15 ب45 لبا المصلي ح4.

16 ب45 لباس المصلي ح23.

17 ب46 لباس المصلي ح1.

18 الوسائل م3 ب 3 أحكام الملابس ح17.

19 الوسائل م12 ب94 ما يكتسب به ح2.

مباحث: القبلة والستر والساتر

جامعة النجف الأشرف للعلوم الدينية · http://127.0.0.1:8000

جميع الحقوق محفوظة