



۷۱۱

کتاب الصلاة

مقررات و فرائد و بیوت و مومنین و غیره

الحاج آیت الله العظمی محمد تقی میرزا

تألیف

عبدالله جوادی الهمدانی

بیروت لبنان

موسسه فرهنگی اسلامیه

بیروت لبنان

Princeton University Library



32101 061870224

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

This book is due on the latest date stamped below. Please return or renew by this date.



٣٩٦

Muhaggiq al-Dāmād

كتاب الصلاة

تقرير أبحاث فقيه أهل البيت «عليهم السلام»

آية الله العظمى

الحاج السيد محمد المحقق الداماد

«قدس سره»

تأليف

عبدالله الجوادى الطبرى الأملى

الجزء الثانى

~~(Arab)~~

KBL

.M832

juz' 2

(RECAP)

الكتاب: تقرير أبحاث آية الله العظمى المحقق الداماد (قدس سره) في الصلاة

المؤلف: عبدالله الجواد الطبري الآملي

الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بـ قم المشرفة

المطبوع: ٥٠٠ نسخة

تاريخ النشر: جمادى الأولى ١٤٠٥ هـ. ق



واياه نستعين

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على جميع الأنبياء والمرسلين سيما خاتمهم
وأفضلهم محمد وأهل بيته الطاهرين سيما بقية الله أرواح من سواه فداه .
بعد : فيقول العبد المفتاق إلى مولاه الجواد عبدالله الجوادي الطبري الأملي
غفر الله له ولكل من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً .

- ١ -

إن الانسان سائر إلى مولاه وكادح إلى ربه كدحاً حتى يلاقيه ، فلا يتطرقه
الوقوف أبداً ، كما لا يناله الزوال أصلاً ، إذا لموت ليس إلا انتقالاً من دار إلى دار
أخرى ، فلا يترك الانسان سدى ، بل له سائق يسوقه إلى خالقه ، كما له قائد
يقوده إلى بارئه ، قال الله تبارك وتعالى :

«يا أيها الانسان إنك كادح إلى ربك كدحاً فملاقيه»^(١).

(١) سورة الانشقاق : ٤ .

«أيحسب الانسان أن يترك سدى»^(١).
«وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد»^(٢).

- ٢ -

لابد للمسافر أن يتزود بزاد يتقوى به في السير و يسلك المسير بسرعة و سهولة ، وحيث إن الصراط الذي يمر عليه الانسان السالك إلى الله أدق من الشعر وأحد من السيف ، فلامحيص عن زاد أرق من كل رقيق وألطف من كل لطيف ، وليس ذلك إلا اتقاء الله حق تقافته حيث قال سبحانه : «... وتزودوا فإن خير الزاد التقوى»^(٣) فكل من كان تقواه أشد فزاده أكثر وسلوكه أسرع و أسهل ، ووصوله أيسر ، وهو عند الله سبحانه أقرب منزلة وأخص زلفة^(٤) وقد أشار إلى مثال منه مولانا الحسن بن علي العسكري عليه السلام في قوله : «إن الوصول إلى الله عز وجل سفر لا يدرك إلا بامتطاء الليل»^(٥) وذلك لأن فاشئة الليل هي أشد رطاً وأقوم قبلاً^(٦) فلذا لامطية كالليل وإحيائها ، ولا امتطاء كامتطائها بالتهجد والقيام ، فأشار إلى هذا البيان الجامع الذي هو من غرر أحاديثنا الامامية إلى امور شتى .

- ٣ -

وحيث إن السالك إلى الله يطير إليه بجناحي العلم والعمل ، فلا بد له من

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

زاد علمي يعلمه ، و زاد عملي يعمله ، حتى يتحد مع علمه و يتصور بصورة عمله و يحشر على نيته إن « لكل امرء ما نوى »^(١) كما « أن ليس للانسان إلا ما سعى »^(٢) و كل ما يرجع إلى التعليم فهو بفيض من الله سبحانه إذ هو « علم الانسان ما لم يعلم »^(٣) و كل ما يرجع إلى التعلم والعمل فهو من الانسان السالك إليه تعالى ، و إن كان الكل منه كما قال : « وما بكم من نعمة فمن الله »^(٤) لأن الحسنات كلها من الله كما أنها من عند الله ، فلا تكون من الانسان كما لا تكون من عنده لأن ذاته و وصفه الكمال و فعله الخير كلها فانية في ذاته تعالى و وصفه تعالى و فعله تعالى ، إذ لا إله إلا الله وحده ذاتاً و وحده و صفاء و وحده فعلاً ، فلذا قال تعالى : « ولو لا فضل الله عليكم و رحمته ما زكي منكم من أحد أبداً ولكن الله يزكي من يشاء والله سميع عليم »^(٥).

- ٤ -

ان من العلوم التي تكفل لبيان زاد التقوى هو الفقه ، لأنه بالمعنى المصطلح منه حكمة عملية يتعلم بها كيفية ارتباط الانسان مع مولاه الذي خلقه و سواه و قدره و هداه ، و كذا كيفية معاملة الانسان مع غيره من أفراد نوعه ، فلا بد للسالك أن يتفقه و لا يتيه في أرض الجاهلية الجاهلاء ، و يرتطم في نار الحديد و هوى الأُمْنِيَّة ، و قد أشار إلى مثال منه مولانا أمير المؤمنين عليه أفضل صلوات المصلين في قوله : « من اتجر بغير فقه فقد ارتطم في الربا »^(٦) و من المعلوم أنه

(١) وسائل الشيعة ١ / ٣٥ .

(٢) سورة النجم : ٣٩ .

(٣) سورة العلق : ٥ .

(٤) سورة النحل : ٥٣ .

(٥) سورة النور : ٢١ .

(٦) نهج البلاغة قصار الحكم : ٤٢٧ .

لا اختصاص لضرورة الفقه بالاتجار بل تعمته وغيره من أي عمل فردي أو اجتماعي عبادي أو معاملي، اقتصادي أو سياسي، أخلاقي أو نظامي أو غير ذلك .
فمن أراد أن يروض نفسه بالتقوى بغير فقه فقد ارتطم في الرهبانية، وهو لا يعلم أن رهبانية أمة محمد ﷺ هو الجهاد في سبيل الله .^(١) ومن أراد أن يسوس الناس بغير فقه فقد ارتطم في البغي والطغيان، وهو لا يعلم أن رسول الله ﷺ قال: « لاطاعة لمخلوق في معصية الخالق »^(٢) ومن أراد أن ينكح بغير فقه فقد ارتطم في السفاح، ومن أراد أن يتعزز بغير فقه فقد ارتطم في تيه المذلة والمسكنة وهكذا...

فعلى الانسان الذي يريد أن ينال سعادة الدنيا والآخرة أن يتفقه حتى يعلم ما يجب أو يحرم عليه وما يباح أو يحل له. نعم الفقه موصل إلى السعادتين لا السعادة الآجلة فقط، وإن كانت هي الأهم، ولذا قال في المدارك: غايته (أي الفقه) حفظ الشريعة وتصحيح الاعمال وإقامة الوظائف الشرعية والارشاد إلى المصالح الدينية والدنيوية والارتقاء من حضيض الجهل وربقة التقليد ومرجعها إلى تكميل القوى النفسانية واستجلاب المراحم الربانية.^(٣)

- ٥ -

وأيضاً إن رفقى المجتمع الانساني رهين معرفة أحكام الله والعمل بها، إذ بها يتجا في الانسان عن دار الغرور وينيب إلى دار الخلود، ويستعد للموت قبل حلوله، وبها يتعالى عن حضيض الارض إلى أوج السماء. ويشهد له ما رواه

(١) سفينة البحار : ١ / ٥٤٠ .

(٢) من لا يحضره الفقيه ٤ : ٣٨١ .

(٣) مقدمة المدارك .

علي بن أبي طالب عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله إنه قال: «ما من عبداهتم بمواقيت الصلاة ومواضع الشمس إلا ضمننت له الروح عند الموت وانقطاع الهموم والأحزان والنجاة من النار. كنا مرة رعاة الأبل فصرنا اليوم رعاة الشمس» ^(١).

وهذا من مآثر الاسلام القيمية حيث إنه أوجب صعود المجتمع الراعي للآبال إلى عرش الرقي.

- ٤ -

إن الفقه كما تقدم حكمة عملية يبتني عليها سعادة الدنيا والآخرة بلا اختصاص له باحديهما، فلذا لما ألحق الغزالي الفقه بعلم الدنيا كالطب، وألحق الفقهاء بعلماء الدنيا كالأطباء، قال الفيض - قدس سره - في تهذيب مقالته: ما ذكره أبو حامد من أوّل الفصل إلى آخره ليس على ما ينبغي، وليس معنى علم الفقه ما زعمه، بل هو علم شريف إلهي نبوي مستفاد من الوحي ليساق به العباد إلى الله عز وجل وبه يترقي العبد إلى كل مقام أسنى، فان تحصيل الاخلاق المحمودة لا يتيسر إلا بتهديب الاخلاق وتنوير القلب بنور الشرع وضوء العقل... ^(٢).

فليس الفقه من علوم الدنيا كما زعم الغزالي، بل من علوم الدنيا والآخرة كما حققه الفيض - قدس سره - ولعله لذا قال في مقدمة «مفاتيح الشرائع»... ورتبته... في فنين: فن العبادات والسياسات وفن العادات والمعاملات ^(٣). وقد تقدم كلام صاحب المدارك: إن غاية الفقه حفظ الشريعة... والارشاد إلى المصالح الدينية والديونية... ^(٤).

نعم لما كانت الآخرة خيراً وأبقى، وما الحياة الدنيا في الآخرة إلا متاع، قد

(١) أمالي المفيد: المجلس ١٦ ص ١٣٦.

(٢) المحجة البيضاء ٥٤/١ ٥٩٥.

(٣) مفاتيح الشرائع ٧/١.

(٤) مقدمة المدارك: الامر الثاني.

يذكر خصوص تحصيل سعادة الآخرة غاية للفقه كما في الذكرى^(١) من دون اختصاص بها. والدنيا والآخرة وإن كانتا ضربين بمعنى، ولكنهما متلازمتان بمعنى أدق فلا يمكن انفكاك سعادة إحداهما عن سعادة الأخرى. فلذا أدبنا القرآن الكريم بأن ندعو الله سبحانه بما علمنا من قوله تعالى: ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار^(٢).

- ٧ -

حيث إن الفقه لتحصيل سعادة الدنيا والآخرة، ومن المعلوم أن السعادة لا تحصل بمجرد العلم به، فلا يكفي في تحققها تعليم الفقيه وإفتاؤه، كما لا يكفي فيه تعلم المقلد واستفتاءه، بل حصول السعادة متوقف على العمل به، ومن الواضح أن كثيراً من المسائل الفقهية ترجع إلى الحكومة الإسلامية، كما أن من أهم مناصب الفقيه الصائن لنفسه التارك لهواه المطيع لمولاه، هو التصدي لمنصب الحكومة الإسلامية التي لا يحكم فيها إلا الله دون غيره: «فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً»^(٣).

ومعلوم أن التصرف في النفوس والأموال العامة والخاصة والأفانال وغير ذلك من شؤون الولاية الإلهية التي آتى رسول الله ﷺ الأئمة المعصومين ﷺ إياها، فالولاية لهم أولاً حتى في زمن الغيبة. ثم إنهم ﷺ قد نصبوا الفقيه الجامع للشرائط منصب التصدي للحكومة

(١) الذكرى : ٢ .

(٢) سورة البقرة : ٢٠١ .

(٣) سورة النساء : ٦٥ .

الالهية في زمن الغيبة ، وهذا هو المسمى بولاية الفقيه الممتازة عن وكالته عن قبل الامة ، وبين الولاية والوكالة بون بعيد ، لأن لنحكومة الاسلامية اموراً هامة ليس للناس فيها حق حتى يسوكلوا شخصاً لتصديها ، إذا التوكيل عبارة عن التسبيب فيما يصح للموكل تصديبه مباشرة ، و أما إذا كان هناك امور لامجال للناس أن يدخلوا فيها كاجراء الحدود و تصدي القضاء والتصرف في الأنفال والأموال والنفوس ونحو ذلك فلا يصح التوكيل .

فالفقيه الجامع للشرائط منصوب من قبل الامام المعصوم الذي هو اليوم «حجة بن الحسن العسكري المهدي الموعود ببيعة الله» أرواح من سواء فداه .
فأسنى المناصب للفقيه الجامع للشرائط هو الولاية الدينية التامة الموجبة للعمل بأحكام الاسلام الفردية والاجتماعية و . . . لامجرد الافتاء ، لأنه ليس هاماً في جنب تلك الولاية الجامعة ، إذ يستوي فيه الفقيه الحي والميت ، لأنه كما يجوز تقليد الحي وأخذ الفتوى منه كذلك يجوز البقاء على تقليده بعد موته فالمهم في النظام الاسلامي هو تصدي الحكومة الموجبة لتحقيق جميع قواعد الاسلام وأحكامه: من الحدود والقصاص والديات والقضاء والدفاع وما إلى ذلك من الشؤون الاسلامية في حين تحقيق العبادات والمناسك والقربات والدعوات والزيارات وغير ذلك .

إن أقصى درجات الكمال للسالك إلى الله هو لقاءه سبحانه ، وهو لا يحصل إلا لصاحب النفس المطمئنة التي راضت ورضيت ما قضى الله له في السر والعلانية وصارت نفسه مرضية له تعالى ذاتاً وصفة وفعلاً ، إذ يؤذن لمن جمع هذه الشرائط أن يدخل في عباده سبحانه ويدخل جنته كما قال تعالى: «يا أيها النفس المطمئنة ارجعي

إلى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي وادخلي جنّتي»^(١) .

والآية تدلّ على أن الوصول إلى الاطمئنان القلبي التام ليس هو الغاية القصوى للسالك ، كما أن نيل مقام الرضوان بكلا شقيه أيضاً ليس كذلك ، بل له مقام أقصى من ذلك كلّه لا يخاطب لنيله إلا النفس الواجدة لتلك الدرجات الرفيعة ، بخلاف غير ذلك المقام فإن المخاطب فيه هو الانسان لا النفس المطمئنة وإن كان توجه الخطاب مطلقاً إنّما هو إلى النفس ، ولكن قد يصحبه البدن وقد لا يصحبه لانقول إن الواصل إلى ذلك المقام السامي مجرد عن البدن ، بل المراد أنه لاحظ للبدن هنالك مع أن الانسان البالغ اليه ذو بدن أيضاً .

والغرض أنه لا ينال ذلك المقام إلا بعد اجتماع شرائط : منها الرضا بكلا طرفيه ، و الرضا لا يحصل إلا لمن يخشى ربه حيث قال تعالى : « رضى الله عنهم ورضوا عنه ذلك لمن خشي ربه »^(٢) . وهذه الخشية لا تحصل إلا بالعلوم الالهية ، قال سبحانه : « إنّما يخشى الله من عباده العلماء »^(٣) .

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

وهؤلاء الفقهاء الجامعون للعلم والعمل هم الذين سلم عليهم وأثنى عليهم وبجلّهم العلامة الحلّي ، الحسن بن يوسف بن المطهر - رحمة الله عليه - حيث قال :

(١) سورة الفجر : ٣٠ - ٢٧ .

(٢) سورة البينة : ٨ .

(٣) سورة فاطر : ٢٨ .

«فإنّ الفقهاء عليهم السلام هم عمدة الدين ونقله شرع رسول ربّ العالمين وحفظة فتاوى الأئمة المهديين صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين ، وهم ورثة الانبياء والذين يفضل مدادهم على دماء الشهداء ، وقد جعل رسول الله صلى الله عليه وآله النظر إليهم عبادة والمجالسة لهم سعادة و اقتفاء أثرهم سيادة ، و الاكرام لهم رضوان الله و الاهانة لهم سخط الله . . .» (١) .

و كما أنّ العمل بدون الاعتقاد غير ناجح ، كذلك الاقرار بالمبدء بدون العمل الصالح غير مجد ، بل الذي يصعد اليه تعالى هو الاعتقاد الطيب والعمل الصالح ، قال سبحانه : «إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه» (٢) وقال أحدهما عليه السلام : «ومن قال : لا إله الا الله ، فلن يبلغ ملكوت السماء حتى يتمّ قوله بعمل صالح» (٣) فالمراد من الصالح يرى ملكوت ربّه و يابجها و يشاهد ما فيها باراءة ربّه ، وذلك كلّه من حسنات الفقاها ، لعدم حصول تلك الدرجات إلاّ بها وإن كانت هي وحدها أيضاً غير كافية في الفوز بها .

- ٩ -

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

(١) تذكرة الفقهاء : ٢/١ .

(٢) سورة فاطر : ١٠ .

(٣) أمالي الشيخ المفيد . المجلس الثالث والعشرون ص ١٨٤ .

أفاده - رحمه الله - هو أنه يجب على الفقيه إظهار كونه فقيهاً ليتبعه الناس^(١)
 أقول: وقد تقدم أن المهم هو اتباع الأمة الإسلامية وتوكيدهم للفقيه الجامع
 لشرائط الافتاء والهداية والتدبير والادارة وما إلى ذلك من الخصائص النفسية
 النفيسة، لا مجرد أخذ الفتوى وتحصيل الوجود الكتابي واللفظي والذهني للاحكام
 بل لتحقيق وجودها العيني في الجوامع البشرية بجهود جهيد لتصير كلمة الله
 هي العليا وكلمة الذين كفروا هي السفلى .

قال شيخ مشايخنا العظام في « كشف الغطاء » : وإذا لم يحضر الامام بأن كان
 غائباً أو كان حاضراً ولم يتمكن من استيذانه وجب على المجتهدين القيام بهذا
 الأمر (الدفاع عن بيضة الاسلام . . .) ويجب تقديم الافضل أو مأزونه في هذا المقام
 ولا يجوز التعرض في ذلك لغيرهم ، و يجب طاعة الناس لهم و من خالفهم فقد
 خالف إمامه . . . (٢) .

- ١٠ -

إن التكامل الحقيقي للفقه رهين التطور الحقيقي لاصول الفقه كما أن
 توقفه وركوده وليد توقف اصول الفقه وركودها: وحيث إن الله على الناس
 حجتين: العقل والوحي، فكلمة ادعي حق هاتين الحجتين بأن حكم بحجبة العقل
 المصون عن زيغ القياس الطاهر عن رين الاستحسان القائم على ركن وثيق من
 الاجتهاد والتدبر والاستنباط، وكذا حكم بحجبة الخبر - المروي عن المعصوم
 عليه السلام - عن وعن المتن وضعف السند الواجد لشرائط الاعتبار الراجع بعضها
 إلى أصل الصدور وبعضها إلى جهة الصدور وبعضها الآخر إلى الدلالة، يتطور الفقه

(١) روضة المتقين ١٠/١ .

(٢) كشف الغطاء : ٣٩٣ .

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

والسرّ في ذلك : هو أنّ العقل الحرّ الذي لم يستعبده التقليد الحاكم على غير واحد ممّن ينتمي إلى العلم سراج منير، والخبر المعتبر المأثور عن المعصرم عليه السلام وحي ممثّل ظاهره أنيق وباطنه عميق لانفاد لمعارفه ولا حدّ لمطالعه لارتباطه إلى الله سبحانه، الذي لا يعزب عن علمه مثقال ذرّة في السماوات ولا في الأرض. فكما يقال لقاري القرآن : «إقرأ وارق»^(١) كذلك يقال للمجتهد الذي لم يأسر هواه عقله ولم يستعبد التقليد تحقيقه ولم يحكّم مجرد شهرة أمر عالى اجتهاده ولا صرف شيوع حكمه على استنباطة : إقرأ الخبر المأثور عن أهل بيت الوحي والعصمه وارق إلى معنى أدقّ ممّا فهمه القوم، إذ كم ترك الأوّل للآخر ! و مثل هذا المجتهد قد يستنبط مالم يعهد مثله مع التحفّظ على الاسول الجامعة للاجتهاد والسرّ في ذلك - كما اشير إليه - هو أنّ قول المعصوم عليه السلام حبل وثيق أحد طرفيه بيد الناس والطرف الآخر بيد الله سبحانه وتعالى، يعني أنّه لا انقطاع للمعارف المستفادة منه. وإنّأت بشاهد قوام بالقسط وهو مارواه المفيد - قدس سرّه - في أماليه . . . عن سالم بن أبي حفصة قال : لما هلك أبو جعفر محمد بن علي الباقر عليه السلام قلت لأصحابي : انتظروني حتّى أدخل على أبي عبد الله جعفر بن محمد بن علي عليه السلام فاعزّيه، فدخلت عليه فعزّيته ثمّ قلت : إنّ الله وإنا إليه راجعون ذهب والله من كان يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وآله فلا يسأل عنّ بينه وبين رسول الله صلى الله عليه وآله لا والله لا يرى مثله أبداً، قال : فسكت أبو عبد الله عليه السلام ساعة ثمّ قال : قال الله عزّ وجلّ "إنّ من عبّادي من يتصدّق بشقّ تمرّة فاربّيها له فيها كما يربّي أحدكم فلوّاه حتّى أجعلها له مثل أحد، فخرجت إلى أصحابي فقلت : ما رأيت أعجب من هذا كنّا نستعظم قول أبي جعفر عليه السلام : قال رسول الله صلى الله عليه وآله بلا واسطة، فقال لي

أبو عبد الله عليه السلام: قال الله عز وجل "بلا واسطة"^(١).

ولا ينال ما عند الله إلا بطي الدرجات الرفيعة التي هي الصحف المكرمة بأيدي سفرة، كرام بررة، وحيث إن ذلك كله من القرآن ومعارفه القيّمة (لأنه وحي تشريعي جديد) فله ما للقرآن من المآثر والآثار التي منها ما اشير إليه من أن أحد طرفيه بيد العباد والطرف الآخر بيد الله سبحانه، فللمجتهد أن يتدبر ويترقى إلى حيث تحتاج إليه المجتمعات البشرية في المسائل المستحدثة.

- ١١ -

كل ما يتطور بالتكامل فهو مادي ذاتاً أو فعلاً كالصورة التي في المادة والعرض الذي على الموضوع كالنفس التي مع البدن، وكل ما لامساس له بالمادة أصلاً لافي أصل الذات ولا في مقام الفعل فلامجال لتطوره التكاملي، بل هو ثابت بحاله، لا أنه ساكن كما أنه ليس بمتحرك لأن السكون المقابل للحركة وصف سلبي للموجود المادي بخلاف الثبات لأنه وصف وجودي للموجود المجرّد.

وحيث إن العلم بما هو علم أمر مجرّد عن التعلّق بالمادة بأي نحو من التعلّق فلامجال لتطوره وتكامله بل المتطور المتكامل إنما هو النفس العاملة التي ينكشف لها شيء بعد شيء، لا أن العلم تطور وتكامل، إن هو أمر حقيقي ثابت بحياله وله درجات بعضها فوق بعض، بل العالم هو الذي ينال درجاته تدريجاً ويطّلع عليها حيناً بعد حين، وهذا الأمر مبني على تجرّد العلم وثباته على ما هو عليه، كما قرّر في موطنه. ويؤيده ما نجده من ثبات علومنا مدى الدهر.

بيانه: إن خاصّة التطور هي أن الموجود المتطور وإن كان منحفظاً في جميع أدوار تكامله بما هو الجامع لمراتبه، ولكن لا يبقى شيء من درجاته الخاصّة

بخصوصيتها ، سواء في ذلك الجوهر المادي المتحرك والعرض المادي المتحول ،
مثلاً إذا صار التراب شجراً بالتطور الجوهري لا يكون شيء من حدود مسافته
الجوهريه باقياً بحاله وإن كان أصل الوجود المنحفظ بحياله باقياً وكذا إذا صار
الماء البارد حاراً بالتحرك الكيفي لا يكون شيء من أجزاء مسافته العرضية باقياً
بحاله وإن كان السنخ الجامع الخارجي باقياً . وأما العلم فهو مع أي حد كان فهو
منحفظ بحياله بلا تحول فيه أصلاً ، مثلاً إذا تعلم إنسان في مطاري عمره علوماً
كثيرة مختلفة في درجات الكمال يكون جميع حدود علومه المتفاوتة في السهولة
والصعوبة وفي السذاجة والعمق وفي الظهور والبطن و . . . محفوظة بحيالها إذ لم
يتبدل شيء منها بآخر ، بل النفس إنما تبدلت و تطورت من حد منته إلى حد
آخر منه ، إذ التعلم إنما هو بأن يتحرك العالم نحو العلم ، لا أن العلم ينتقل إلى
العالم ولا بأن ينتزع العالم الثابت بحاله شيئاً من العلوم ويجردّه أو يعممه أو غير ذلك مما
يوهم تحول العلم و أنه يتحرك من المحسوس إلى المتخيل ثم منه إلى المعقول
بل النفس إنما هي تنتقل من مرتبة الحس إلى مرتبة المثال والخيال ، ثم منها
إلى مرتبة العقل ، وفي كل مرتبة تدرك ما يحاذيها من المعلومات .

ولا ميز في ذلك كله بين شخص واحد في أدواره العلمية وبين المجتمع في
تطوراته الفكرية ، لأن المتطور في جميع ذلك إنما هي النفس العاملة لا العلم بما
هو علم ، فتوصيف العلم بالتكامل من باب توصيف الشيء بوصف متعلقه لا بوصف
نفسه ، فالاسناد مجازي .

نعم إذا صار العلم وصف النفس واتحد بها كما اتحدت به انسحب حكم
أحد المتحدين إلى الآخر وهذا الانسحاب هو المصحح لاسناد التطور إلى العلم .
ثم إن كل أمر أبدعه الفكر البشري فهو لا يخلو عن شوب نقص وقصور في
بادي أمره ، ثم يتطور بالتكامل الموجب لخلوصه عن شائبة النقص إلى أن يصير
كاملاً بحسبه في ختام أمره . وأما كل أمر أبدعه الوحي الالهي فهو خالص عن أي

شوب ، وإنما التطور التكاملي للأفراد والمجتمعات عسراً بعد عصر حتى يدر كوه كما هو حقه ويصلوا إلى كنه مراده .

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

ومن ناحية ثالثة يعكس الامر وهو أن كل من تأخر عهده عن طلوع آية صناعة علمية فهو في فسحة من التحقيق ، لانفعا بتجارب من تقدمه من المحققين واستفادته من النتائج المترتبة على مبانيهم و اصولهم المستنبطة . وإلى ذلك أشار شيخ مشايخنا الامامية في العلوم العقلية في إلهيات الشفا حيث قال - رحمه الله - :
 "إن كل صناعة فإن لها ابتداء نشأة تكون فيها نية فجّة غير أنها تنضح بعد حين ، ثم إنها تزداد وتكمل بعد حين آخر ولذلك كانت الفلسفة في القديم ما اشتمل به اليونانية خطبية ثم خالطها غلط وجدل وكان السابق إلى الجمهور من أقسامها هو القسم الطبيعي ثم أخذوا يتنبهون للتعليمي ثم للالهي وكانت لهم انتقالات من بعضها إلى بعض غير سديدة" (١) فكم فرق بين الفلسفة السابقة على عصره وبين الفلسفة المتجلية في عصره الذي كان هو المفسر لها ببركة الاسلام .

وهذا التطور التكاملي إنما هو بلحاظ أصل الصناعة ولا ينافي ذلك أن يوجد في القدامى أو حدي من أهل الحدس والتحقيق قلما يوجد مثله في الاعصار القادمة إذا الكلام إنما هو في التطور العلمي مع قطع النظر عن النوابع الذين يعدون

من نوادر الدهر .

و إلى هذا التطور التكاملي في صناعة الفقه أشار شيخ مشايخنا الامامية في العلوم النقلية في المبسوط حيث قال - رحمه الله - :

« و كنت على قديم الوقت وحديثه متشوق النفس إلى عمل كتاب يشتمل على ذلك تتوق نفسي إليه فيقطعني عن ذلك القواطع وتشغلني الشواغل وتضعف نيتي أيضاً فيه قلة رغبة هذه الطائفة فيه و ترك عنايتهم به لأنهم ألقوا الأخبار وماروه من صريح الألفاظ حتى أن مسألة لو غير لفظها وعبّر عن معناها بغير اللفظ المتعادلهم تعجبوا منها وقصر فهمهم عنها . . . » (١)

فكم فرق بين الفقه السابق على عصر محمد بن الحسن الطوسي و بين الفقه المتبلور في عصره الذي كان له في تأسيسه وتنويره وتكثير فروعه وأطروحة استنباطه و ما إلى ذلك من المآثر الفقهية سهم وافر ، لأنه ورث أموراً هامة من قواعد الفقه وفروعه مالم يرثه ممن تقدمه ، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء .

و هو - رحمه الله - مع كونه في عصر الفقاهاة : عصر المشايخ العظام كالشيخ المفيد - رحمه الله - والسيد المرتضى - رحمه الله - . . . وقد أدر كههم فقد بلغ حد الابتكار و الابداع فوق ما ناله مشايخه . بحيث لم يسبقه الأولون و لم يدر كه الآخرون إلى أمد بعيد ، و إن كان الكل قد بذلوا جهودهم في صيانة ما ورثوه واستنباط ما أورثوه ، فلكه تعالى درهم وعليهم رضوانه .

- ١٢ -

إن للتطور العلمي عوامل خارجية وداخلية بعضها أهم من بعض ، ولا ريب في تأثير الحوزات العلمية التي تتشكل من جهابذة العلم وأساتذة الفن

والتلاميذ الاذكياء المجيدين والمكتبات الجمّة التي فيها كتب قيّمة وما إلى ذلك من عناصر الرقي والتكامل في تطوّر العلم وترقيته، إلا أن ذلك كلّه عوامل خارجيّة لا بدّ من فرضها من حفظه بحالها ثمّ يبحث عمّا هو العامل الهامّ في التطوّر مع انحفاظ تلك العوامل ونحوها بحالها .

والذي ينبغي أن يقال: هو أن العلم إذا كان مبنياً على صرح ممرّد من المباني الراقية والبراهين الساطعة يرى ما لا يراه غيره وينال ما لا تصل إليه أيدي غيره ممّا ليس له مبنى متين ولا برهان رصين، إذ العلم إنّما يغتذى بالمبنى وينمو بالبرهان فيدور مدارهما حيث دارا .

ومن المعلوم: أن الفقه حكمة عمليّة تعتمد على النقل، وإن كان للعقل فيه سهم وافر أيضاً إلا أن تأثيره إنّما هو في حوزة النقل فقط، و أما العقل الصراح القائم بنفسه بحيث لا تستند إلى مقدّمة نقلية أصلاً فإنّما هو في العلوم العقلية كالفلسفة الالهية والعلم الرياضي . . . فأساس الفقه هو النقل والاعتماد عليه والاستناد إليه والاستنباط منه والثقة به والدور معه والخوض فيه والسعي له وإن كان ذلك كلّه بالعقل، ولكن بحيث ليس له إلا الإدراك، وأما المواد المدركة فكأنّها أوجلتها منقولة من الشرع الأنور .

فكل عصر قوّي أساس النقل واستحكم بنيانه المرصوص رصن فيه الاستنباط واشتد الاجتهاد وكثرت الفروع وأينعت ثمار الحوزات وما إلى ذلك من البركات كعصر الشيخ الطوسي - قدّس سرّه - من القدماء، والعلامة الحلّي - رحمه الله عليه - من المتأخّرين، وكلّ عصر ضعّف أساس النقل واستوهن بنيانه صعب الاستنباط وركد الاجتهاد كعصر السيّد المرتضى - قدّس سرّه - مع كونه قريباً من عصر الشيخ - رحمه الله - ومتقدّم ما عليه بيسير، وهكذا عصر ابن زهرة وابن إدريس - رحمهما الله - مع كونه بعد عصر الشيخ - رحمه الله - والمتوقّع أن يكون الاستنباط فيه أسهل والاجتهاد أكمل من العصر المتقدّم .

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

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

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

-١٣-

إنّ الذي تقدّم ترصيصه: من أنّ الحجر الأساسى لتطور الفقه وتكامله إنّما هو اعتبار الخبر الواحد، فالمراد منه هو الاعتقاد بحجّيته على صراط الأصيلين، لأعلى سبيل الأخباريين، لأنّ الخبر الواحد وإن كان صراطاً يهّدي سالكه إلى أكثر الأحكام والفروع إلّا أنّ طي ذلك الصراط والانتفاع به لا يتيسّر إلّا بمصباح العقل، حيث إنّ العقل وإن لم يكن كافياً للمهّداية إلى الفروع التبعديّة ولكنّه لازم لادراك ما تعبد به الشرع، إذ هو متوقّف على معرفة المحكم والمتشابه وإرجاعه إلى المحكم، ومعرفة الناسخ والمنسوخ وتقديم الناسخ عليه، ومعرفة المطلق والمقيّد وتقييد المطلق به، وهكذا الأمر فيما يرجع إلى السند، للزوم معرفة الصحيح والضعيف، والمروي والمجعول والمنقول والموضوع وهكذا.

ومن هنا يتضح أنّ القول باعتبار الخبر الواحد كما أنّه موجب لتطور الفقه كذلك موجب لتكامل أصول الفقه، لأنّ غير واحد من المباحث الدقيقة الأصولية متوقّف عليه.

فإذا تبين تأثير القول بحجّية الخبر الواحد في تطور الفقه وتكامله، يتضح سرّ تكامل الفقه في مدرسة الشيخ الطوسي - رحمه الله - وعدم تكامله في مدرسة أستاذه السيد المرتضى - رحمه الله - وكذلك عدم تحوّلته في مدارس السيّد ابن زهرة و ابن إدريس وغيرهم من منكري حجّية الخبر الواحد ممّن تقدّم على الشيخ - رحمه الله - أو تأخّر عنه.

فليس سرّ ذلك التحوّل والتكامل نبوغ الشيخ - رحمه الله - فقط وإن كان له سهم وافر، إذ لو فرض اعتقاد الشيخ بما ذهب إليه أستاذه من عدم حجّية الخبر الواحد لما أتيحت له فرصة البسط والاستنباط والتخريج، إذ ليس في وسع سائر

الادلة كالاجماع والعقل أن يتكفل ما يتصداه الخبر الواحد، كما تقدم توضيحه .

- ١٤ -

ليس إنكار ابن إدريس - رحمه الله - لحجبية الخبر الواحد راجعاً إلى خصوص الخبر الضعيف و نحوه مما هو فاقد لشرائط الاعتبار ، لأنه غير معتبر عند القائل بحجبية الخبر الواحد أيضاً ، بل إنكاره إنما هو لأصل اعتباره ، و الشاهد لذلك هو استدلاله بما استدلل به السيد المرتضى - قدس سره - في بعض رسائله :
 منها : ما في أجوبة المسائل الموصليات الثالثة ^(١) ومنها : ما في أجوبة المسائل التبتانيات ^(٢) من أن " الخبر الواحد لا يوجب علماً و لا عملاً لأن " الخبر الواحد إذا كان عدلاً فغاية ما يقتضيه خبره هو الظن بصدقه و من ظننت صدقه يجوز أن يكون كاذباً فان " الظن لا يمنع من التجويز ، فعاد الأمر في العمل بأخبار الآحاد إلى أنه إقدام على ما لا تأمن من كونه فساداً أو غير صلاح .

والمتتبع إذا طابق ما في مقدمة « السرائر » مع ما في رسائل السيد المرتضى - قدس سره - يذعن بتطابق رأيهما ، و من المعلوم : أن السيد - قدس سره - قائل بعدم اعتبار خبر العدل الواحد في الأحكام و لم يخص ذلك بالخبر الضعيف فكذا ابن إدريس - رحمه الله - .

نعم : قال السيد - رحمه الله - بعدم امتناع تعبد الشرع بالقياس و بالخبر الواحد خلافاً لمن قال : باستحالته ، حيث قال في الموصليات الثالثة :

« . . . وقد تجاوز قوم من شيوخوا - رحمه الله - في إبطال القياس في الشريعة والعمل بأخبار الآحاد أن قالوا : إنه مستحيل من طريق العقول العبادة بالقياس في

(١) رسائل السيد ، المجموعة الاولى : ٢٠٢ .

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

الأحكام وأحالوا أيضاً من طريق العقول العمل بأخبار الآحاد و عوّلوا على أن العمل يجب أن يكون تابعاً للمعلم و إذا كان غير متيقن في القياس وأخبار الآحاد لم نجد العبادة بها . والمذهب الصحيح هو غير هذا ، لأنّ العقل لا يمنع من العبادة بالقياس والعمل بخبر الواحد ، و لو تعبد الله تعالى بذلك لساغ و لدخل في باب الصحة - إلى أن قال - وإنما منعنا من العمل بالقياس في الشريعة وأخبار الآحاد مع تجويز العبادة بهما من طريق العقول لأنّ الله تعالى ما تعبد ولا نصب دليلاً عليهما ، فمن هذا الوجه أطر حنا العمل بهما و نفينا كونهما طريقين إلى التحريم والتحليل . والأمر اللائح من كتب السيّد و رسائله هو جعل الخبر الواحد كالقياس ممنوع الاستناد إليه جداً ، و وافقه ابن إدريس بلا اختصاص للمنع بالخبر الضعيف .

- ١٥ -

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

فكم فرق ! بين الاعتماد على الخبر الواحد الواجد لشرائط الحجّية وجعل الاجماع مستنداً إليه ومؤيداً له - كما هو دأب المحققين من المتأخّرين الناهجين على صراط الأصوليين - و بين الاتكال على الاجماع أو الشهرة أو السيرة أو العقل - إن أمكن - مع الاعراض عن خبر العدل الواحد ، إذ القول الأوّل مبنيّ على أساس الحجّة و بنيان الاعتبار ، و القول الثاني مبنيّ على الاعراض عن الأساس و مبنيّ على الاعتماد على الفرع .

وحيث إن الاجماع ونحوه على فرض اعتباره دليل لبي لانطاق له ، لا يمكن توسيع محتواه وتكثير نتاجه ، و لهذا - ولغيره - لامجال لتطور الفقه و تكامله على مبني عدم اعتبار الخبر الواحد .

- ١٦ -

إذا تبين اتحاد مقالتي السيد المر تضى المتقدّم على الشيخ الطوسى وابن إدريس المتأخر عنه يتضح النبوغ العلمى الذى ناله الشيخ - رحمه الله - أولاً ، وكذا سر تكامل الفقه فى مدرسته دون مدرستها ثانياً .

وأيضاً لما تبين أن من أهم عوامل تطور الفقه هو القول بحجّية الخبر الواحد على طريق الاصوليين لاعلى سبيل الأخباريين يظهر سر تكامل الفقه فى مدرسة العلامة الحلى والشهيدى والأستاذ الأ كبر وصاحب الجواهر والشيخ الأنصارى من المتأخرين و من اقتدى بهم ومشى مشيهم . دون مدرسة غيرهم ممن يمشى مشى الأخباريين .

ولذا قال العلامة - قدس الله نفسه الزكية - فى كتابه القيم : منتهى المطالب فى تحقيق المذهب : « . . . فشرعنا فى عمل هذا الكتاب المحتوي على المسائل اللطيفة و المباحث الدقيقة الشريفة و إن كان أصحابنا المتقدّمون و علماءنا السابقون - رضوان الله عليهم - قد أوضحوا سبيل كل خير ونهجوا طريق كل فائدة خصوصاً شيخنا الأقدم و الامام الأعظم المستوجب للكرامة و المستحق لمراتب الامامة : أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسى - قدس سره - فإنه الواصل بنظره الثاقب إلى أعظم المطالب ، ولما انتقل إلى جوار الرحمن ونزل ساحة الرضوان درس هذا العلم ، وبعده طمست معاملته و امتحت مراسمه ولم يتعلّق المتأخرون بفوائد ، ولم يغترفوا إلا من بحر فرائده ، ولم يستضيئوا إلا بأنواره ، ولم يستخر جوا إلا درر نثاره ، إلا

أن من أصحابه المتأخرين عنه قبل زماننا من استنبط بنظره ما لم يثبت في كتبه وإن كان يسيراً لاعتداد به ، فوضعنا هذا الكتاب الجامع لتلك الفوائد الحادي لتلك الفرائد . هذا مع أن كتابنا هذا لا يخلو عن مطالب دقيقة ومباحث عميقة لم يوجد في شيء من صحف الأولين ولم يسطر في دفاتر الأقدمين مما استنبطناه من فكرنا ونظرنا ، ومن الله تعالى نستمد المعونة والتوفيق وأن يجعل ذلك خالصاً لوجهه ، عليه توكلت وإليه أُنيب ، (١) .

ولولم يسدّ الطريق الذي سلكه الشيخ - رحمه الله - ولم يمنع عن العمل بالخبر الواحد ولم يسوّ بينه وبين القياس كما ذهب إليه ابن إدريس - رحمه الله - وموافقوه ممن تأخّر عن الشيخ - رحمه الله - وفاقاً لمن تقدّمه كالسيد المرتضى - رحمه الله - لأسرع تطوّر الفقه ولتكامل قبل المحقق الحلّي والعلامة الحلّي ، إذ الفقهاء الذين نشأوا بعد الشيخ وقبل الفاضلين كانوا من جهابذة العلم وأساطينه كابن إدريس الذي قد أوتي من الفقه والشجاعة العلمية والقيام تجاه فتاوى سائر الفقهاء ما لم يؤت إلا لأحددي منهم .

قال في « السرائر » فعلى الأدلة المتقدمة أعمل ، وبها آخذ وأفتى وأدين الله تعالى ، ولا ألتفت إلى سواد مسطور و قول بعيد عن الحق مهجور ، ولا أقلد إلا الدليل الواضح والبرهان اللائح ولا أعرج على أخبار الآحاد ، فهل هدم الاسلام إلا هي ... (٢)

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

(١) المنتهى ص ٣ .

(٢) مقدمة السرائر ص ٥ .

الفقهي ولذا بلغ في صغره مالم يبلغ غيره في كبره ، وفي شبابه مالم يبلغه غيره في كهولته ، وفي كهولته مالم يبلغ غيره في شيخوخته ، حيث كان عمره - قدس سره - حين تصنيف كتابه المعروف بالمنتهى اثنين وثلاثين سنة . قال في المقدمة التاسعة من مقدمات كتاب منتهى المطلب :

« لما رأينا أن الغالب على الناس في هذا الزمان الجهل وطاعة الشهوة والغضب والرفض لادراك المعاني القدسيّة وترك الوصول إلى أنفس المعارج العلوّية . . . حتى أتى في مدّة عمرنا هذا وهو إنسان وثلاثون سنة لم يشاهد من طلاب الحقّ إلا من قلّ ، ومن القاصدين للصواب إلا من جلّ أحببنا إظهار شيء من فوائده هذا العلم . . . (١) »

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

ولولا انقطاع السير إلى الله في هذا الزمان ما كنّا نغتم ونتأسّف هذا التأسّف وهو ذا قد بلغ سنّي إلى قرب من ثلاثين سنة وأكثر عمري في الأسفار والاستخبار والتفحص عن مشارك مطّلع ولم أجد من عنده خبر عن العلوم الشريفة ولا من يؤمن بها . . . (٢) »

فتحصّل أن تطوّر أصول الفقه وتكامله في القول بحجّية الخبر الواحد قد أثار أثاراً بالغآفي تحوّل الفقه و تكثير فروعه ، كما أن له أيضاً تأثيراً تاماً في حلّ المسائل المستحدثة بارجاعها إلى القواعد الفقهيّة أو العمومات أو الاطلاقات المستفادة من ألفاظ الأخبار بالوضع أو بمقدمات الحكمة .

و ليس في وسع الاتّكال على الاجماع أو السيرة أو الشهرة أو ما إلى ذلك مما كان السيّد - قدس سره - وموافقوه يميلون إليه ويعتمدون عليه أن يتكفّل

(١) منتهى المطلب ٣/١ .

(٢) المطارحات :

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

- ١٧ -

قد تبين أن مدار الفقه هو الدراية التامة في فحوي الروايات المعتبرة،
إذا فقهه ليس علماً معتمداً على العقل البحت كالفلسفة الالهية ولا معتمداً على
على النقل فقط كما يقوله الأخباريون، بل هو علم معتمد على تعقل المنقول
عن أهل بيت طهرهم الله تطهيراً . والفقهاء - رحمهم الله - وإن كانوا قاصدين إلى
الجمع بين الدراية الكاملة في محور الروايات المعتبرة، ولكن منهم من لم يوفق
له بل مال إلى جانب الدراية والعقل وانحرف عن سمت الرواية والنقل، أو مال
إلى سمتها وانحرف عن الدراية والعقل ولم يجمع بينهما إلا جمعاً مكسراً . ومنهم
- وهم الورثة للانباء - من وفق له وجمع بينهما جمعاً سالماً بلا ميل إلى جانب
الدراية ولا زيغ عن جانب الرواية .

و من هؤلاء سيّدنا الاستاذ الأوحدي المتصلع في الفقه (الذي كان عمدة
ماتلقينا من الفقه هو ما أفاده) آية الله العظمى الحاج السيد محمد المحقق اليزدي
الشهير بـ «الداماد»، و حيث إنّه - قدس سرّه - قد جمع بين الدراية والرواية
جمعاً سالماً فقد بلغ حدّاً قلماً يدركه بعد الهمم المتعارفة أو يناله غوص الفطن
المعهودة .

و كان رحمه الله لم يأل جهداً في التعليم فلذا كان يدرس في أيام التحصيل
بعض كتب الفقه، كالزكاة والخمس والصوم والحجّ و . . . وفي أيام التعطيل بعضها
الآخر، كالصلاة . فلماً فرغ من تدريس كتاب الحجّ شرع في إتمام مباحث الصلاة

التي قد أخذ فيها في أيام التعطيل (فلذا فاتني الحضور من أول كتاب الصلاة إلى مبحث الساتر) وكان الشروع في هذا المبحث يوم ٢٢ ج ٢ سنة ١٣٨٥ من الهجرة النبوية - على هاجرها آلاف الثناء والتحية - وكان آخر درس أفاده - رحمه الله - هو بحث مناط الجهر والاخفات في قراءة الصلاة .

وقد ارتحل في اليوم الثاني من ذبحجة الحرام عام ١٣٨٨ في بلدة قم المحمية والسلام عليه يوم ولد ويوم مات ويوم يبعث حياً .

و كنت أكتب كل ما كان يلقيه في محاضراته بعد أن كان جلها مسبقاً بالمطالعة والفحص والنقد . ثم لتصحيح إسناد الكل إليه - رحمه الله عليه - سألته أن يطالع كل ما كتبه ويشرف على كل ما ضبطته، فأجاب - قدس سره - مأمولي فطالع جميع ما كتبه وتدبر في ذلك كله سطرأ بعد سطر ، فإن رأى فيه تفاوتاً في المبني أو اختلافاً في البناء صححه ، وإن رأى في الدليل العقلي أضعفاً في الدليل النقلى شيده وقواه ، وإن رأى نقصاً أو زيادة عدله وسواه ، وإن شاهد صدقاً وعدلاً أيده وأبقاه ، كما هو سيرته ودأبه . فله تعالى درّه وعليه جزاؤه .

فالمرجوه من الله تعالى أن يحشره مع سميته محمد المصطفى وأهل بيته الطاهرين الذين هم اولوالنهي والحجى ، كما نرجوه أن يمن على من في مشارق الارض ومغاربها من أهل الولاء ، وأن ينصر الغزاة والمجاهدين في سبيل الله لتكون كلمة الله هي العليا ، وأن ينصر الثورة الاسلامية بـ « إيران » بقيادة زعيمها المؤسس لنظام الجمهورية الاسلامية الامام الخميني (دام ظلّه) وأن يحفظ الحوزات العلمية سيما الحوزة المقدسة في قم حرم أهل البيت الذين بيمنهم رزق الورى حتى يرث الله الأرض ومن عليها .

حرره بيمنه الدائرة عبدالله الجوادى الطبري الآملي في ليلة الجمعة

٢٥ ج ٢ عام ١٤٠٦ المطابق ١٥/١٢/١٣٦٤ هـ ش .

بسم الله الرحمن الرحيم
اللهم فقهننا في الدين

فصل

في الستروالساتر

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

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

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

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

الجهة الاولى في وجوب الستر وحرمة النظر

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

والذي يمكن أن يستدل له غير واحد من النصوص المستفيضة الوارد بعضها مفسراً لما في كتاب الله عز وجل : من لزوم الغض ووجوب الحفظ - ولا مجال للنقاش في سند بعض منها بعد الاعتضاد بالعمل والبلوغ حد الاستفاضة والاشتمال على الصحيح ونحوه .

فمن تلك النصوص ما رواه عن حريز عن أبي عبد الله عليه السلام قال : لا ينظر الرجل الى عورة اخيه ^(١) . وظهرها حرمة النظر ، وأما وجوب الحفظ وعدم التمكين فأمر آخر

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

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

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

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

وما رواه عن الفقيه قال : سئل الصادق عليه السلام عن قول الله عز وجل - قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم ويحفظوا فروجهم ذلك ازكى لهم - فقال : كل ما كان في كتاب الله من ذكر حفظ الفرج فهو من الزنا إلا في هذا الموضوع فانه للحفظ من ان ينظر اليه ^(٢) .

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

وما رواه عن علي عليه السلام في قوله عز وجل : قل للمؤمنين ... الخ معناه لا ينظر احدكم الى فرج اخيه المؤمن او يمكنه من النظر إلى فرجه ، ثم قال : قل للمؤمنات .. الخ أي ممن يلحقهن النظر كما جاء في حفظ الفرج ، فالنظر سبب ايقاع الفعل من الزنا وغيره ^(٣) .

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

(٢) » » » » ح ٣ .

(٣) » » » » ح ٥ .

والمستفاد منها كلا الحكمين المتلازمين : من حرمة النظر ووجوب الحفظ فعلى الغير ان يغض بصره لحرمة النظر عليه ، وعلى الشخص نفسه ان يحفظ فرجه لوجوب عدم التمكين عليه ، واما الذيل فلعله نكته وحكمة للحكم من دون عليّة له ، إذ قد ينفك النظر عن الايقاع في الفعل كما في المتماثلين حيث لاسببيّة للنظر إلى عورة الرجل للزنا ولاغيره اذا كان الناظر رجلاً مماثلاً له .
ومن تلك النصوص مارواه عن حنّان بن سدير عن ابيه قال : دخلت أنا وأبي وجدتي وعمتي حماماً بالمدينة فاذا رجل في البيت المسلخ فقال لنا : من القوم ؟ إلى أن قال : ما يمنعكم من الأزر ؟ فان رسول الله ﷺ قال : عورة المؤمن على المؤمن حرام ، قال : فبعث أبي إلى عمي كرباسة فشققها باربعة ثم اخذ كل واحد متاً واحداً ، ثم دخلنا فيها (إلى أن قال :) فسألنا عن الرجل فإذا هو علي بن الحسين عليه السلام ^(١) .

و ظاهرها لزوم الحفظ و عدم التمكين ملازماً لحرمة النظر ، وما كان النظر حراماً حشيماً وحرّضهم على الأزار قائلاً : ما يمنعكم من الأزر .
ومارواه عن رسول الله ﷺ وعن أبي جعفر عليه السلام : من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يدخل الحمام إلا بمئزر ^(٢) .

ومارواه عن أبي الحسن عليه السلام قال : لا تدخل الحمام إلا بمئزر وغض بصرك ^(٣) فتدلّ على ذينك الحكمين المتلازمين : من لزوم الحفظ وحرمة النظر او وجوب الغض عن عورة الغير ، حيث انها المقطوع بها عند حذف المتعلق . إلى غير ذلك من النصوص الأخرى البالغة حدّ الاستفاضة ، بحيث يشرف الفقيه على الاطمئنان بصدورها في الجملة وحبية نطاقها كذلك ، فهي على اختلاف سنتها دالة على ما اشير اليه

(١) الوسائل باب ٩ من أبواب آداب الحمام ح ٤ .

(٢) » » » » ح ٥ و ٦ .

(٣) » » » » ح ٧ .

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

ثم انه قد يتخيل التعارض بين ما دل على حرمة النظر وبين ما يأتي مما ظاهره تفسير النبوي - الدال على تحريم العورة - باذاعة سر المؤمن .

وبيانه : بأن حرمة الاذاعة لما كانت أجنبية عن النظر إلى عورة الغير يحكم بان المحترم انما هو ذلك - كما فسر به الحديث - لا النظر ، حيث انه روى عن حذيفة بن منصور قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : شيء يقوله الناس عورة المؤمن على المؤمن حرام ، فقال : ليس حيث يذهبون إنما عنى عورة المؤمن ان يزل زلة أو يتكلم بشيء يعاب عليه فيحفظ عليه ليعتبه به يوماً ما ^(١) ونحوها روايتا عبدالله بن سنان وزيد الشحام عن أبي عبدالله عليه السلام ^(٢) .

تقريب المعارضة : بأن ظاهرها نفي ما ذهب اليه ذهن السائل من حرمة النظر ، بل المحترم هو التعبير يوماً بعد حفظ الزلة ونحوها .

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

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

(٢) » » » » ح ٢ و ٣ .

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

فحينئذ تبقى الأدلة الأخرى سائلة عن المعارضة ومصونة عن النقاش ، ولو كان هذا الحمل خلاف الظاهر أيضاً للزم ارتكابه جمعاً بين النصوص .
ومما يعارض ما مرّ ما رواه عن حماد بن عمرو وأنس بن عمار ، عن الصادق عليه السلام في وصية النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام قال : إن الله كره لأمتي . . . دخول الحمام إلا بمئزر ^(١) . وفيه انه لا ظهور له في الكراهة الاصطلاحية أولاً ، وعلى التسليم لاجوب للمئزر بما هو ، فيمكن الحمل على استحبابه ، لكونه اوسع من ساتر غيره ولربما انكشف لصغره بخلاف المئزر لاتساعه ، ولعلّه أيضاً لرعاية ما في الماء من السكّان .

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

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

(٢) » » » ٣ » » ح ٣

الجهة الثانية

في المقدار الذي يجب ستره في المتماثلين

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

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

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

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

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

فهاتان الطائفتان ناطقتان بالمقدار الواجب ستره .

اضف إلى ذلك : تعاهد معنى العورة في خصوص ما ذكر وتبادره إلى الذهن عند الاطلاق ، ويشهد له ما مر من رواية عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال : سأله عن عورة المؤمن على المؤمن حرام ؟ فقال : نعم ، قلت : أعني سفليه... الخ^(١) .

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

فيستفاد من ذلك كون العورة بمعنى السفلين هو المرتكز في الذهن ، ومصعب الاستشهاد بها هو هذه الفقرة منها ، وان كانت هذه الرواية مما تخیل معارضته لأصل الوجوب . هذا كله حسب الدليل الاجتهادي ، الدال على مقالة الأصحاب (ره) . وعند انتهاء الأمر إلى الشك يحكم بالبرائة عن وجوب الأكثر والاكتفاء بالمقطوع وهو الأقل أعني خصوص القبل والدبر ، فلا اتجاه لمقالة غيرهم .

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

فمن الروايات المحدثة بما هو المشهور : مارواه عن أبي يحيى الواسطي عن بعض اصحابه عن أبي الحسن الماضي عليه السلام قال : العورة عورتان : القبل والدبر والدبر مستور بالليتين فاذا سترت القضيب والبيضتين فقد سترت العورة ^(١) .

حيث انها دالة على خروج ما ذكر عن حد العورة وعلى عدم وجوب ستره . وقريبة منها مرسله الكليني ^(٢) ومرسله الصدوق ^(٣) قال : قال الصادق عليه السلام : الفخذ ليس من العورة ، ونحوها رواية الميثمي ^(٤) .

ومنها : مارواه عن عبدالله المرافقي انه دخل حماماً بالمدينة فأخبره صاحب الحمام أن أبا جعفر عليه السلام كان يدخله فيبدأ فيطلي عاتقه وما يليها ثم يلف إزاره على أطراف احليله فاطلي سائر بدنه ^(٥) . فيدل على عدم وجوب ستر ما زاد عن أطراف الاحليل قطعاً ، واما وجوب جميع ماله من الأطراف فلا ، نعم أصل القبل مقطوع الحكم . ولا اعتداد بالسند بعد عدم اتضاح صاحب الحمام انه من هو ؟

(١) الوسائل باب ٤ من أبواب آداب الحمام ح ٢ .

(٢) » » » » ح ٣ .

(٣) » » » » ح ٤ .

(٤) » » » » ح ١ .

(٥) » » ٣١ » ح ٢ .

وما رواه عن الصدوق قال : وكان الصادق عليه السلام يطلي في الحمام واذا بلغ موضع العورة قال للذي يطلي تنح^١ ثم يطلي هو ذلك الموضع^(١) فتدل على عدم وجوب ستر ما زاد عن العورة ، وان كان الاعتماد على مثل هذا النقل غير خال عن التأمل ، لأن ستر ما زاد عنها إلى السرة وإلى الركبة وان لم يكن واجباً إلا أنه لا ريب في رجحانه ، فكيف تركه المعصوم عليه السلام ؟ سيما بنحو الاستمرار . إلى غير ذلك من النصوص البالغة حد الاستفاضة ، فيطمئن بصدور بعض منها ، فمنه يحكم بعدم وجوب ستر المقدار الزائد .

وأما الروايات المعارضة لذلك فمنها : ما رواه عن بشير النبال في حديث ان أبا جعفر عليه السلام دخل في الحمام فاتزر بإزار وغطى ركبتيه وسرته ، ثم أمر صاحب الحمام فطلى ما كان خارجاً من الأزار ، ثم قال : اخرج عنى ثم طلى هو ماتحته بيده ثم قال هكذا فافعل^(٢) .

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

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

ومنها : ما رواه عن امير المؤمنين عليه السلام ليس للرجل أن يكشف ثيابه عن فخذه ويجلس بين قوم^(٣) وفيه أن اشتمالها على خصوص الرجل وعلى الجلوس بين القوم

(١) الوسائل باب ٣١ من أبواب آداب الحمام ح ٣ .

(٢) » » » » » ح ١ .

(٣) » » ١٠ من أحكام الملابس ح ٣ .

مشعر بكونها لبيان آداب المحاورة والجلوس بلازوم ، وإلا لما اخذ قيد الجلوس بينهم ، لأن الستر واجب وان لم يكن بين قوم بل كان مع واحد منهم .
ومنها : ما عن قرب الاسناد عن الحسين بن علوان عن جعفر عن ابيه عليه السلام انه قال : اذا زوج الرجل أمتة فلا ينظرن^(١) إلى عورتها ، والعورة ما بين السرة والركبة^(٢) . وفيه : ان النظر إلى ذلك الحد المبتدئة من الركبة المنتهي إلى السرة لما كان أقوى تهييجاً للشهوة لأمكن اختصاصه بالنهي في هذا الموضوع بنحو التنزيل لا أن الحد المذكور بتمامه عورة حقيقة ، مع ما في السند من الضعف واعراض الأصحاب عن التحديد الكذائي .

والحاصل : أنه لاصلوح لما ظاهره المعارضة لأن يعارض ما مر^(٣) ، وعلى تقديره يكون الرجحان والتقدم لذلك ، وعلى التسليم وانتهاء الأمر الى الشك يحكم بالبراءة عن الأكثر ، فلا يجب ستر ما عدا القبل والدبر كما هو المشهور . ولا خفاء في أن التحديد بهذا القدر فيما اذا كانا متماثلين ، وأما عند الاختلاف كالرجل والمرأة ففيه كلام آخر يأتي بمنته تعالى .

الجهة الثالثة

في تساوي جميع المكلفين في وجوب الستر وحرمة النظر

لا ارتياب لمن تدبر النصوص المتقدمة في تساوي جميع المكلفين من الكفار والمسلمين في وجوب عدم التمكين وحرمة النظر ، سواء في ذلك عورة المسلم وغيره ونظر المسلم وغيره ، لاطلاق تلك الأدلة بلا تقييد ولا اختصاص .

عدا ما رواه عن أبي عبدالله عليه السلام قال : النظر الى عورة من ليس بمسلم مثل النظر الى عورة الحمار^(٤) لأن ظاهرها جواز النظر الى عورة الكافر للمسلم والكافر

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

(٢) الوسائل باب ٤ من أبواب آداب الحمام ح ١ .

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

وما رواه عن الصدوق قال : روي عن الصادق عليه السلام أنه قال : انما أكره النظر الى عورة المسلم ، فأما النظر الى عورة من ليس بمسلم مثل النظر الى عورة الحمام ^(١) .

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

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

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

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

الجهة الرابعة في استثناء الزوج والزوجة والسيد والامة

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

وأما السيد والامة فكذلك أيضاً بلا وجوب للستر ولا حرمة للنظر ، إذا لم تكن الامة مزوجة للغير ولا محللة له ، فأما إذا كانت كذلك ، فحينئذ يصير السيد كالأجنبي في ذينك الحكمين - على ما في المتن - وهو في المزوجة كما ذكر لورود النص الخاص ، نحو ما رواه عن قرب الاسناد وقد تقدم (١) .

وما رواه عن عبدالرحمن بن الحجاج قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يزوج مملوكته عبده ، أتقوم عليه كما كانت تقوم فتراه منكشفاً أو يراها على تلك الحال ؟ فكره ذلك وقال : قد منعتني أن ازوج بعض خدمي غلامي لذلك (٢) .
وفي رواية عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام هل ينبغي له أن ترى عورته ؟ قال : لا (٣) .

وأما في المحللة : فحيث أن دائرة جواز النظر و عدم وجوب الستر سعة وضيقاً متوقفة على كيفية التحليل كذلك ، فلا ينبغي استثناها بنحو الاطلاق ، إذ ربما لايجوز النظر إلى العورة ويجب الستر إذا اختص التحليل بما عدا ذلك ، كأن حلل

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

(٢) » » » » » ح ١ .

(٣) » » » » » ح ٤ .

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

الجهة الخامسة

في ان المراهق بل الطفل المميز كالبالغ

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

أحدهما : وجوب الستر وعدم التمكين عن الصبي ، و الآخر : حرمة النظر إلى عورته .

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

والذي يمكن التمسك به غير واحد مما في أحكام الخلوة وفي آداب الحمام فمن ذلك : ما مر في حديث المناهي : إذا اغتسل احدكم في فضاء من الأرض فليحاذر على عورته ، وقال : لا يدخل أحدكم الحمام إلا بمئزر . . . الخ (١) .

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

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

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

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

ونحوه ما رواه عن علي بن الحسين المرتضى نقلاً من تفسير النعماني عن علي بن الحسين لا ينظر أحدكم إلى فرج أخيه المؤمن أو يمكّنه من النظر إلى فرجه (١) . اللهم إلا أن يناقش في صدق الاخوة على الصبي ، ولكنه مندفع أيضاً بشهادة الشرع والعرف في غير مورد على عدم اعتبار البلوغ فيها ، فالمميز سيما المراهق أخ للمؤمن إذا تكون فيه مبادئ الايمان ، نعم لا اطلاق له بالنسبة إلى غيره لا أنه ظاهر في التقييد كما ينبّه عليه عن قريب .

ومنه ما رواه عن تحف العقول عن النبي ﷺ انه قال : يا علي إياك ودخول الحمام بغير مئزر ملعون ملعون الناظر والمنظور إليه (٢) ، والمنقاش فيه مجال ، حيث إن المراد من الناظر هو خصوص البالغ ، إذ لا حرمة ولا لعن على غيره ، فلو كان المراد من المنظور إليه أعم لزم الخلل في السياق .

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

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

(٢) » » ٣ » آداب الحمام ح ٥ .

ولكن احتمال الناظر ولو من تحت ونظر إلى العورة ، إذ لا اشكال في ارتكابه محرماً ما مع عدم ارتكاب المنظور إليه شيئاً مبعوضاً ، وكذا العكس فيمن مكّن من النظر وتحرك عارياً في ملاء من الناس ولكنهم لم ينظروا إلى عورته امتثالاً للأمر بغض البصر .

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

ومنه مارواه عن رفاعه بن موسى ، عن أبي عبدالله عليه السلام ومارواه عن محمد بن عمر ، عن بعض من حدّثه ، عن أبي جعفر عليه السلام وقدمر عليه السلام نقلهما ^(١) .

وكذا مارواه عن علي بن الحكم ، عن رجل ، عن أبي الحسن عليه السلام في حديث قال : لا تدخل الحمام إلا بمئزر وغض بصرك ^(٢) حيث إن الأمر بعدم التمكين من دون تقييد بناظر خاص يدل على الاطلاق ، وإن انصرف عن غير المميز ، لأنه كالجدار لا يدرك شيئاً .

ومن ذلك مارواه عن عبيد الله بن علي الحلبي ، قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يغتسل بغير إزار حيث لا يراه أحد ، قال : لا بأس ^(٣) .

ونحوه مارواه عن أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام إذ فيه : فقال : عليه السلام إذا لم يره أحد فلا بأس ^(٤) إذ مفهوم ذلك هو ثبوت البأس إذا رآه أحد من دون التقييد بالبالغ ، فلو كان بنحو يراه الصبي المميز يكون فيه بأس ، والقيد مأخوذ في كلام المعصوم عليه السلام في الثانية دون الأولى .

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

(١) الوسائل باب ٩ من أبواب آداب الحمام ح ٥ و ٦ .

(٢) » » » » ٩ ح ٧ .

(٣) و (٤) الوسائل باب ١١ من أبواب آداب الحمام ح ١ و ٢ .

رسول الله ﷺ : لا يدخل الرجل مع ابنه الحمام فينظر إلى عورته ، وقال : ليس للوالدين أن ينظرا إلى عورة الولد وليس للولد ان ينظر إلى عورة الوالد ، وقال لعن رسول الله ﷺ الناظر والمنظور إليه في الحمام بلا منزر ^(١) .

أما ظهوره في منع النظر إلى عورة الولد فسيأتي في الأمر الثاني ، وأما ظهوره في منعه من النظر إلى عورة الوالد فلعله في البالغ بقرينة التكليف بقوله ﷺ « ليس . . . الخ » نعم ذيله تام حسبما قدّمناه من امكان الانفكاك ، إلا أن التكليف أعم من اللزومي وغيره .

وأما ما في رواية حنّان بن سدير ^(٢) من دخول علي بن الحسين ﷺ مع ابنه محمد بن علي ﷺ الحمام ، فلا يعارض ما ذكر حتى يعالج بأن الامام ﷺ معصوم في صغره وكبره لا يقع منه النظر إلى عورة في حمام ولا في غيره - كما في الوسائل - لأنه ﷺ كان يدخله بمنزر البتة ومعه لامجال للنظر .

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

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

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

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

عن القبيح في الجملة وإن لم يراهق، وفي بعضها يكون مراهقاً للبلوغ فضلاً عن كونه مميزاً، بحيث لا فرق بينه وبين البالغ في الإدراك ونحوه عدا ساعات قليلة في السن.

فهل يكون المميز والمراهق سيان أم لا؟ والذي يستفاد من المتن هو الفرق، حيث قال: يحرم النظر إلى عورة المراهق بل الأحوط ترك النظر إلى عورة المميز... الخ - حيث أفتى بالحرمة في المراهق واحتاط بلا فتوى في المميز، فالهم هو التأمل المستأنف في نصوص الباب يتضح نطاقها.

فمنها: ما مر عن حريز عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لا ينظر الرجل إلى عورة أخيه ^(١).

لا إشكال في اندراج المراهق الذي لا فرق بينه وبين البالغ إلا قليلاً كيوم أو نصفه، كما أنه لا ريب في انصرافه عن غير المميز، وأما المميز غير المراهق فيدور مدار صدق الاخوة عرفاً نفيًا وإثباتاً.

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

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

ومنها: ما ورد تفسيراً للآية نحو ما رواه عن علي بن الحسين المرتضى نقلاً من تفسير النعماني عن علي عليه السلام «معناه: لا ينظر أحدكم إلى فرج أخيه المؤمن»... الخ ^(٣) والكلام في اندراج المراهق وعدم اتّضح شمول غيره وإن كان مميزاً هو ما مر.

ومنها : مارواه عن حمزة بن أحمد عن أبي الحسن الأول عليه السلام قال : سألته
اوسأله غيري عن الحمام فقال : ادخله بمئزر وعض بصرك - الحديث ^(١) .

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

فحينئذ يكون النهي عن الاغتسال من البئر التي يجتمع فيها الماء معللاً
بما ذكر تنزيهياً لا تحريمياً ، فمعه لا ظهور للأمر بغض البصر في المزوم ، إلا أن
يقال : بان كل واحد من تلك الأحكام المذكورة فيها مستقل بحياله ، فالأمر
منها ظاهر في البعث ، والنهي منها ظاهر في الزجر ، ومجرد الاشتمال على حكم
غير لزومي لا يخرج ما عداه من اللزوم إلى غيره ، فعليه يحفظ ظهور الأمر بغض
البصر في اللزوم ، وحيث إنه لم يقيد بمبصر خاص يؤخذ باطلاقه فيما لا انصراف عنه .

ومنها : ما رواه عن رجل عن أبي الحسن عليه السلام في حديث قال : لا تدخل
الحمام إلا بمئزر وعض بصرك ^(٢) وظهورها الاطلاقي هو مأمور . ولا وجه لاحتمال
كون هذه هي عين سابقتها لأن السند مختلف ، لأن تلك رواها الشيخ (ره) باسناده
عن محمد بن علي بن محبوب عن عدة من أصحابنا عن محمد بن عبد الحميد عن

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

(٢) » » ٩ » » » ح ٧ .

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

ومنها : مامر^١ من رواية تحف العقول عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال : يا علي إياك ودخول الحمام بغير منزر ، ملعون ملعون الناظر والمنظور إليه ^(١) .

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

فحينئذ يكون المستفاد منها هو التحذير عن دخول الحمام بغير منزر ، فان لم يتحذر منه ودخل فيه عارياً ونظر إلى عورته ناظر يكونان ملعونين ، والمراد من المنظور إليه حينئذ - أي بعد التعدي منه عليه السلام إلى غيره - هو البالغ المكلف المأمور باكتساء المنزر عند الدخول ، فلا اطلاق له حتى يشمل من لم يبلغ وإن راهق التكليف فضلاً عما لم يراهق ، فلاندل على حرمة النظر إلى عورته .

ومنها : مامر^٢ من رواية محمد بن جعفر عن بعض رجاله ، عن أبي عبدالله عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله ليس للوالد أن ينظر إلى عورة الولد وليس للولد ان ينظر إلى عورة الوالد ، وقال : لعن رسول الله صلى الله عليه وآله الناظر والمنظور إليه في الحمام بلا منزر ^(٢) .

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

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

(٢) » » ٢١ » » ح ١ .

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

نعم لو احتمل كون هذا الحديث بصدد بيان استواء الولد وغيره وكذا
 الوالد وغيره في الحكم وأن الولادة غير مائزة أصلاً ، فلا إطلاق له من الحيثية
 المبسووث عنها ، لأن نطاقه حينئذ هو أن مائبت للمكلف بالنسبة إلى صبي لا يكون
 ولداً له فهو ثابت له بالنسبة إلى ولده ، و أما ان ذلك الثابت ماهو؟ فلا . إلى غير
 ذلك من النصوص التي يمكن العثور عليها عند الفحص .

فحصل من جميع ما ذكر : ان الأقوى هو حرمة النظر إلى عورة المراهق
 لاندراجه تحت عنوان الاخوة البتة ، وأما غيره من المميزين فالأحوط ترك النظر
 إلى عورته - كما أفتى به في المتن - لعدم خلو ما يتمسك به لاثبات الحرمة
 من نقاش .

الجهة السادسة

في بيان ما يجب على المرأة من الستر عن الاجنبي وما يحرم عليه من النظر اليها

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

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

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

ويستدل له بالكتاب والسنة أولاً ، ثم عن وجوب الستر ومقداره ثانياً ، ثم عما استثنى ثالثاً .

الامر الاول : في حرمة النظر

ويدل عليها من الكتاب قوله تعالى : قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم ذلك أزكى لهم إن الله خبير بما يصنعون ^(١) .

والمراد من الغض : إمّا هو النقص والخفض ، نحو قوله تعالى « واغضض من صوتك » وإمّا هو الاطراق والكسر صوتاً عن النظر والرؤية ، فعلى الأول : يدل على جواز النظر وعدم حرمة إذا كان خفيفاً بلا ملاء العين تحديقاً ، وعلى الثاني : يدل على المنع الشديد حيث أمر بكسر الطرف والاطراق ، لتلايقع على ما لا يجوز وقوعه عليه من النظر ، ولأريب في أن المراد من قوله عَلَيْهِ وَاللَّهُ فيما مر من الأمر بدخول الحمام بمثزر و بغض البصر هو عدم النظر قطعاً ، لا مجرد الكسر وإن صحبه النظر ، كما أن الاستفادة من النهاية الأثرية هو ما يدل على ذلك أي عدم النظر رأساً لا للنظر الخفيف ، حيث إنه فسره بالكسر والاطراق وعدم فتح العين ، ومن الواضح : أن الأمر بالغض المفسر به هو كناية عن تشديد الأمر بترك النظر كما هو الدارج في العرف من الأمر بالعمى تارة وبالاطراق أخرى عند ارادة ترك النظر .

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

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

و تعالي « قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم » أن ينظروا إلى عوراتهم وأن ينظر المرء إلى فرج أخيه ، إلى أن قال عليه السلام : فهذا من فرض الله على العينين من غض البصر... الخ ^(١) .

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

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

و أما خروج مثل الجدار ونحوه فبالتنخص حسب التناسب المذكور . ولا يناقش في السند باشماله على « بكر » مثلاً إذ ليس المقصود عدا الاستشهاد به لبيان أن المعنى السابق إلى الذهن من الغض - في مثل المقام - هو الكناية عن ترك النظر رأساً ، ومن المعلوم : أنه لو اريد الجعل والاختلاق لكان على النهج الدارج ، فعلى فرض ضعف الرواية أيضاً يتم المقصود ، فتبصر .

و من ذلك : ما رواه عن سيف بن عميرة عن سعد الاسكاف ^(٢) عن أبي جعفر عليه السلام قال : استقبل شاب من الأنصار امرأة بالمدينة ، وكان النساء يتقنعن خلف آذانهن ، فنظر اليها وهي مقبلة ، فلما جازت نظر اليها ودخل في زقاق قد سماه بيني فلان فجعل ينظر خلفها واعترض وجهه عظم في الحائط أو زجاجة فسق وجهه ، فلما مضت المرأة نظر فاذا الدماء تسيل على ثوبه و صدره ، فقال : والله

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

(٢) لا اشكال فيمن تقدم الاسكاف في السند ، انما الكلام فيه حيث وثقه بعض وضعفه آخر ، لكونه واقفياً ، ولكن الظاهر اعتبار ما يرويه من الائمة الذين يعتقد باماتهم كأبي جعفر (ع) وأبي عبدالله (ع) ، أضيف الى ذلك أن مجرد الوقف غير ضار مادام كون ذلك الواقف ثقة في النقل .

لآتين رسول الله ﷺ ولاخبرته ، فاتاه ، فلما رآه رسول الله ﷺ قال : ماهذا؟ فأخبره ، فهبط جبرئيل عليه السلام بهذه الآية « قل للمؤمنين . . . الخ » (١) .

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

ولاتفادت فيما هوالمهم بين كون لفظة (من) في الكريمة زائدة ، أو تبعية ، أو بيانية ، أما على الزيادة فالأمر واضح ، وكذا على البيانية الدالة على أن المغضوض هوالبصر لاالصوت مثلاً ولاغيره ، وأما على التبعية فليس المراد هو الترخيص في بعض والمنع عن آخر ، بحيث يدل على جواز النظر الخفيف ، لأن المتعلق هوالبصر الذي هوآلة النظر لانفس النظر ، وقد اشير إلى أن الأمر بكسر الآلة و نقصها كناية بالغة عن عدم اعمالها فيما تعلق بها ، فالنقص المأمور به هو نقص البصر لاالنظر ، والمراد من البصر في مثل المقام هو الآلة لاالفعل ، كما في قوله تعالى : تشخص فيه الأبصار ، شاخصة أبصارهم .

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

ويدل عليها من السنة : ما رواه عن علي بن عقبة عن أبيه عن أبي عبدالله عليه السلام قال : سمعته يقول : النظرة سهم من سهام إبليس مسموم و كم من نظرة أورت حسرة طويلة (٢) و قريب منها في الجملة ما رواه هشام بن سالم ، عن عقبة عن أبي عبدالله عليه السلام (٣) .

(١) و (٢) و (٣) الوسائل باب ١٠٤ من أبواب مقدمات النكاح وآدابه ح ٤ و ١ و ٥ .

لا ريب في أن التناسب بين الحكم والموضوع يهدي إلى أن ليس المراد هو أية نظرة إلى الجدار والنبات وغير ذلك ، ولا إلى المعائل عدا ما مر من العورة ، ومما لا ريب فيه أيضاً أن نظر الرجل إلى من لا يماثله أو العكس مندرج تحتها قطعاً ، ولما كان التعبير بالسهم وكونه من سهام إبليس وكونه مورثاً للحسرة الطويلة يستفاد منها المنع ، سواء في ذلك النظرة الأولى والثانية ، وكذا النظرة التي تكون بشهوة والتي تكون بدونها ، ولعل التعبير بالسهم لأجل أنها قد تخطي وقد تصيب كما ان السهم كذلك ، فلا بد من الاجتناب عنها صوتاً عن الاصابة ، فالنظر قد يستتبع مفاسد أخرى وقد لا يستتبع ، فيلزم الاحتراز عنه رأساً ، صوتاً عن الابتلاء بتلك المفاسد التي تذر الديار بلاقع .

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

وحيث إن النظر المطلق الشامل للأولى والثاني قد عدّ زناً فيحكم بعدم جوازه كذلك . وأما من حيث كونه بشهوة وبدونها ، فلعله يمكن الانصراف عما يكون بدونها بقريضة الزنا ، إلا أن يناقش في قريضته .

وما رواه عن الكاهلي قال : قال أبو عبدالله عليه السلام : النظرة بعد النظرة تزرع في القلب الشهوة ، وكفى بها لصاحبه الفتنة ^(٢) .

لا مرية في شمول ما يتخلل الفصل بينه وبين النظرة الأولى ، وأما النظرة المستدامة فهي أيضاً مندرجة البتة ، لأنها وإن كانت نظرة واحدة ولكن إدامتها وإتباعها بمنزلة التعدد جداً ، حسب التناسب الدارج في مثل المقام ، نعم لاشمول لها بالنسبة إلى النظرة الأولى المنقطعة عما يليها مع عدم استمرارها في نفسها .

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

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

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

نعم ان في الباب ما ظاهره جواز النظرة الأولى نحو ما رواه عن الفقيه قال : قال **عليه السلام** : أول نظرة لك والثانية عليك ولا لك والثالثة فيها الهلاك ^(١) .

إن النظرة الأولى ، إما أن تكون قهرية بلاسبق ارادة واختيار ، وإما أن تكون مصحوبة لذلك ، فعلى الأول لا معنى لانقسامه إلى مابداعي الشهوة والتلذذ وإلى ما ليس بذلك الداعي ، إذ لا ارادة ولا داعي اليها حتى تنقسم بكيفية . وأما على الثاني : فهي منقسمة إلى ذينك القسمين ، لا إشكال ظاهراً في انصرافها عن النظرة المصحوبة للتلذذ والريبة ، لعدم صدور تجويز مثلها عن الشرع الأنور البتة مع قيام الاجماع على عدم جوازها . وأما القهرية من النظر فالظاهر نفي الاشكال في اندراجها تحتها . وأما الاختيارية منها العارية عن التلذذ فالظاهر إندراجها أيضاً . وأما النظرة الثانية فلا تجوز فضلاً عن الثالثة .

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

ونحو ما رواه عن الحسن بن عبدالله بن محمد الرازي عن أبيه عن الرضا عن آباءه عليهم السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله : من قتل حيّة قتل كافراً ، وقال : لا تتبع النظرة النظرة فليس لك يا علي إلا أول نظرة ^(١) .

و قريب منها (١٣ و ١٤ و ١٥ و ١٧ باب ١٠٤ من أبواب مقدمات النكاح) وشمولها للنظرة الواحدة المستمرة كما تقدم لأنها أيضاً من اتباع النظرة للنظرة كما أنه كذلك ان تخلل بينه الفصل الزماني . وتقريب دلالتها على جواز الاولى دون ماعداها هو مأمراً .

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

وما رواه عن محمد بن سنان عن الرضا عليه السلام فيما كتبه اليه من جواب مسأله : وحرّم النظر إلى شعور النساء المحجوبات بالأزواج والى غيرهن من النساء لما فيه من تهيج الرجال وما يدعو اليه التهيج من الفساد و الدخول فيما لا يحل ولا يحمل ، وكذلك ما أشبه الشعور ، إلا الذي قال الله تعالى : « والقواعد من النساء اللاتي لا يرجون نكاحاً فليس عليهن جناح أن يضعن ثيابهن غير متبرجات بزينة » أي غير الجلباب ، فلا بأس بالنظر إلى شعور مثلهن ^(٢) .

إن توجيه ما أخذ فيها من التهيج وانه حكمة الجعل لاعلة الحكم هو مأمراً ، ولذلك يحرم النظر إلى شعورهن ^(٣) وإن لم يكن بالتلذذ والريبة ، وأما ما يشبه الشعر فهو يشمل الوجه والكفين البتة ، كما أنها تشمل النظرة الأولى وغيرها ، وسيوافيك العلاج .

فالمستفاد من هذه الطائفة هو المنع مطلقاً ، كما أن المستفاد من تلك

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

الطائفة هو التفصيل بين النظرة الاولى وغيرها .

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

فمنها : ما رواه عن هشام بن سالم وحماد بن عثمان وحفص البختری كلهم عن أبي عبدالله عليه السلام قال : لا بأس بان ينظر إلى وجهها و معاصمها اذا اراد أن يتزوجها ^(١) .

حيث إن مفهوماً دال على عدم جواز النظر إلى الوجه فضلاً عن المعاصم لمن لا يريد التزويج ، سواء أراد التلذذ أم لا . والمنطوق للجواز و المفهوم لعدمه فلا تغفل . نعم ان المنطوق لتجوز الجميع و المفهوم لعدم جواز المجموع الصادق بعدم جواز المعصم ، قتبصر .

وما رواه عن الحسن بن السري قال : قلت لأبي عبدالله عليه السلام : الرجل يريد أن يتزوج المرأة يتأملها وينظر إلى خلفها والى وجهها ، قال : نعم لا بأس ان ينظر الرجل إلى المرأة اذا أراد ان يتزوجها ينظر إلى خلفها وإلى وجهها ^(٢) .

و دلالتها على حرمة النظر إلى الوجه كالخلف عند عدم ارادة التزويج واضحة سواء أ زاد التلذذ أم لا ^(٣) .

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

فتدل على أن الجائز من النظر حينئذ هو خصوص الاختباري منه لا الأعم

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

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

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

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

وفي رواية داود بن أبي يزيد العطار ، قال أبو عبدالله عليه السلام : إيتاكم والنظر فانه سهم من سهام ابليس ، وقال : لا بأس بالنظر إلى ما وصفت الثياب ^(١) .

والاستفاد من الصدر هو ما مر من المنع المطلق بلا ميز بين النظرة الاولى وغيرها ، وبلا فرق بين الشهوة وغيره ، وأما المراد من الذيل ليس هو النظر إلى الجسد المحكي من وراء الثياب الرقيقة التي تلبسها الكاسيات العاريات ، بل النظر إلى الحجم المدرك من وراء الثياب المتداولة الضخام أيضاً لا الأزيد من ذلك نعم قد رخص الترقيق لمن يريد التزويج كما هو المستفاد من بعض آخر من روايات هذا الباب .

ويمكن التمسك أيضاً لحرمة النظر إلى المرأة الأجنبية حتى وجهها بما ورد من تجويز النظر إلى نساء أهل الذمة .

نحو ما رواه في المستدرك عن الجعفریات . . . ليس لنساء أهل الذمة حرمة لا بأس بالنظر إلى وجوههن وشعورهن ونحوهن وبدنهن ما لم يتعمد ^(٢) .

تقريب الاستدلال : أن التقييد بنساء أهل الذمة في مثل المقام يستفاد منه التحديد ، فيعتقد له مفهوم دال على عدم الجواز بالنسبة إلى النساء المسلمات ، وحيث إنه عد الوجه أيضاً من موارد الامتياز كالشعر والبدن فيدل على حرمة النظر إلى وجه المسلمة البتة ، فلا بد من العلاج بينه وبين ما يدل على جواز النظر إلى الوجه .

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

(٢) المستدرك ج ٢ ص ٥٥٥ ب ٨٦ ح ٢ .

وأما المراد من التعمد : ففي المستدرك تفسيره بالنظر عن شهوة ، فالملفاد حينئذ هو عدم جواز النظر الكذائي مطلقاً مع جوازه خالياً عن الشهوة بالنسبة إلى نساء أهل الذمة .

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

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

والحاصل : أن الذي كان من قصده النظر فهو خارج عن الكلام ، وأما الذي لا يكون من قصده ذلك بل قد يتفق فهو على قسمين : أحدهما : من يكون متحفظاً للمبادئ لثلاً يقع النظر ، والآخر : من لا يكون متحفظاً لمبادئ الترك ، كما لم يكن مريداً للفعل و قاصداً إيّاه بل كان مشتغلاً بما يعنيه من مهام أمره ، فالنظر على الأول قهري بحت ، و على الثاني غير قهري بالقياس إلى الأول ، وإن كان قهرياً بالقياس إلى من قصده ذلك ، فالمعنى حينئذ هو التفصيل بين قسمي القهري لجواز الثاني في نساء أهل الذمة دون المسلمة ، فيجب التحفظ لثلاً يقع النظر اليها دونهن " فلا وجوب فيهن " .

هذا محصل ما أردنا نقله من الطوائف الثلاث الدالة على حرمة النظر إلى الاجنبية المسلمة مطلقاً ، وإن تخلل في ثناياها مآظمه تجويز النظرة الأولى .

الامر الثاني : فيما يدل على جواز النظر الى الوجه والكفين

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

وهذا يؤكد تمامية دلالة تلك الأدلة من الكتاب والسنة على حرمة النظر ، فإن تم نصاب دليل الاستثناء سنداً ومتناً يمكن العلاج بحمل ما تقدم على الكراهة في خصوص مورد الاستثناء ، وإلا فهو باق على الحرمة كسائر الأعضاء .
ويستدل للجواز بعدة روايات لا يخلو بعضها عن النقاش الدلالي وبعضها الآخر عن الوهن السندي .

فمنها : ما رواه عن مروك بن عبيد عن بعض أصحابنا عن أبي عبدالله عليه السلام قال : قلت له : ما يحل للرجل أن يرى من المرأة إذا لم يكن محرماً ؟ قال : الوجه والكفان والقدمان ^(١) .

فالنظر الى ما ذكر حلال وإن كان المراد هو خصوص ما لم يكن بشهوة للانصراف أو للتقييد بالاجماع ، لاتفاق الكل على المنع عنه إذا كان بشهوة .
وفيه : أن السند مرسل ، ولا يمكن إحراز جبره بما اشتهر من التجويز إذ لم يحرز الاعتماد عليها ، مع ما فيها من تجويز النظر الى القدمين الخارج بالاتفاق ، فلا يمكن أن يحرز جبره بذلك .

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

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

قالت : ليس عليّ قناع ، فقال : يا فاطمة خذي فضل ملحفتك ففتمعي به رأسك ، ففعلت ، ثم قال : السلام عليك ، فقالت : وعليك السلام يا رسول الله ، قال : أدخل ؟ قالت : نعم يا رسول الله ، قال : أنا ومن معي ؟ قالت : ومن معك ، قال جابر : فدخل رسول الله ﷺ ودخلت ، وإذا وجه فاطمة عليها السلام أصفر كأنه بطن جرادة ، فقال رسول الله ﷺ : مالي أرى وجهك أصفر ، قالت : يا رسول الله الجوع ، فقال رسول الله ﷺ : اللهم مشبع الجوعه و دافع الضيعة أشبع فاطمة بنت محمد ، قال جابر : فوالله لنظرت الى الدم ينحدر من قصاصها حتى عاد وجهها أحمر ، فما جاءت بعد ذلك اليوم ^(١) .

لا ريب في صراحتها في وقوع النظر الى وجه فاطمة عليها السلام ولا يمكن حمله على القهري منه بشهادة الذيل على اختياريته ودقته ، وحيث إن جابر بن عبد الله من الصحابة الأتقياء سيما كونه ممن يروي عنه أبو جعفر عليه السلام وكان ذلك في حضور الرسول ﷺ يكشف ذلك كله عن الجواز ، وإلا لردعه النبي ﷺ ولو بيخه الوصي ولا أقل من عدم النقل عنه .

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

وثانياً : إن المتن غير خال عن الحزازة وما لا يطمئن به النفس : من أن فاطمة عليها السلام ما جاءت بعد ذلك اليوم مع اشتغال التواريخ المستفيضة المعتمدة على تكرّر جوعها عليها السلام إيثاراً .

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

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

الممانعة عن النظر ، وأمّا نحاشي فاطمة عليها السلام من الاذن بلافتحاع ، فلعلّمه من الآداب المحمودة التي لا يتر كها الأوحدي من الناس مثل فاطمة عليها السلام ، أولغير ذلك .

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

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

ومنها : ما رواه عن أبي حمزة الثمالي عن أبي جعفر عليه السلام قال سألته عن المرأة المسلمة يصيبها البلاء في جسدها إمّا كسر وإمّا جرح في مكان لا يصلح النظر اليه ، يكون الرجل أرفق بعلاجه من النساء ، أ يصلح له النظر اليها ؟ قال : اذا اضطرت اليه فليعالجها إن شاءت ^(١) .

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

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

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

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

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

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

والقدر الملقطوع من ذلك هو الوجه والكفان ، لخروج ما عداهما بالاتفاق . وفيه : أن المراد من الابتلاء هنا ليس الاشتياق المانع عن الترك بحيث يكون مصب السؤال هو الاعتياد بالنظر المعجب ، ويكون مفاد الجواب هو تجويزه ، لأن ذلك حرام قطعاً واتفاقاً ، بل المراد منه هو الابتلاء المنتهي الى النظر للجوار في المسكن بأن يكون مجاوراً لها في الدار ، أو للاعتياد في التجارة بأن يكون بائعاً لامتعة تشتريها منه ، أو لغير ذلك ، فيقع النظر إليها قهراً أو اختياراً وعمداً عن ضرورة ، لكونها ممن تشتري المتاع منه كل يوم مثلاً .

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

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

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

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

ومنها : ما رواه عن مفضل بن عمر قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : جعلت فداك ما تقول في المرأة تكون في السفر مع الرجال ليس فيهم لها ذو محرم ولا معهم امرأة فتموت المرأة ما يصنع بها ؟ قال : يغسل منها ما أوجب الله عليه التيمم ولا تمس ولا يكشف لها شيء من محاسنها التي أمر الله بسترها ، قلت : فكيف يصنع بها ؟ قال : يغسل بطن كفيها ثم يغسل وجهها ثم يغسل ظهر كفيها ^(١) .

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

وفيه بعد اتّضح أن المراد من ذلك ليس هو الغسل الواجب ^(٢) ، أن المستفاد من الصدر هو غسل مواضع التيمم ، وهي عبارة عن الجبهة ، والحاجبين لزوماً أو احتياطاً الى أعلى الأنف ، وعن ظهر اليدين من الزند الى الأصابع ، دون البطن .

وأما المستفاد من الذيل هو غسل بطن الكفين وظهرهما وغسل الوجه ، مع أن أكثر مواضع الوجه يكون خارجاً عن حدّ ما يتيمم فلا يندرج تحته ، وكذا الكفين ، اللهم إلا أن يندرج تحته من حيث كونه ماسحاً كما أن الظهر ممسوح به ، فلو أمكن إدراج البطن بهذا التمهّل تحت ما يتيمم ، فلا احتيال في البين لإدراج الوجه بماله من المفهوم الواسع الشامل لما عدا ما يمسح في التيمم من المواضع أيضاً تحته ، فلا يتم المقصود من جواز النظر اليه .

وأما تبعض الكشف : بأن يجوز بالنسبة الى بعض المواضع دون بعض فمتوقف

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

(٢) ولذا صرح الأصحاب بدقتها كما هي على ما وردت به النصوص . نعم مال

بعضهم الى استحباب هذا الغسل الخاص ، فراجع .

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

وأما بناءً على كون ذلك القيد توضيحياً - كما لا يبعد - فلا .
أضف الى ذلك كلاً إنكار التلازم بين الغسل والنظر ، فلعلّه من وراء الثياب ، وعلى التسليم لا يمكن التعدي من مورد الضرورة الى المبحوث عنه من الجواز مطلقاً .
ومنها : مارواه عن أبي سعيد قال : سمعت أبا عبد الله **«الْبَلَاءُ»** يقول : اذا ماتت المرأة مع قوم ليس لها فيهم محرم يصبون عليها الماء صباً ، ورجل مات مع نسوة ليس فيهنّ له محرم ، فقال أبو حنيفة : يصبين الماء عليه صباً ، فقال أبو عبد الله **«الْبَلَاءُ»** : بل يحلّ لهنّ أن يمسن منه ما كان يحلّ لهنّ أن ينظرن منه إليه وهو حي ، فاذا بلغن المواضع الذي لا يحلّ لهنّ النظر إليه ولا مسّه وهو حي ، صببن الماء عليه صباً ^(١) .

تقريب الاستدلال : هو أن المستفاد من قوله **«الْبَلَاءُ»** «بل يحلّ . . . الخ» (ردّاً لما فاس أبو حنيفة) والمقطوع من ذلك الموضوع الذي يحلّ لها النظر إليه وهو حي ، هو الوجه والكفان ، وحيث إنه لا فرق في هذه الجهة بين الرجل والمرأة فاذا جاز لها النظر الى وجهه وكفيه يجوز له أيضاً ذلك بالاجماع المر ك ب والقول بعدم الفصل .
وفيه ^(٢) : أن المستفاد من الصدر الوارد في خصوص المرأة هو عدم جواز المس

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

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

حسب الاكتفاء بالصّب وعدم تجويز ما عداه ، فلا بد من التزام التفصيل بين الرجل والمرأة بأن يجوز لها مس بعض مواضعه دون العكس ، كما هو المستفاد من الرواية (١) وأضف الى ذلك كلّه ابتلاء هاتين الروايتين بالمعارض على ما في بابه ، فراجع .

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

الامر الثالث : في بيان ما يجب ستره على المرأة

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

أما الكتاب : فقوله تعالى : **وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن** ويحفظن فروجهن **ولا يبدين زينتهن** إلا ما ظهر منها وليضربن بخمرهن **على جيوبهن** ولا يبدين زينتهن **إلا لبعولتهن** أو آباءهن **أو آباء بعولتهن** أو ابنائهن **أو أبناء بعولتهن** أو إخوانهن **أو بنى إخوانهن** أو بنى أخواتهن **أو نسائهن** أو ما ملكت أيمانهن **أولتابعين** غير اولي الاربة من الرجال أو الطفل الذين لم يظهروا على عورات النساء وليضربن بأرجلهن **ليعلم ما يخفين من زينتهن** وتوبوا الى الله جميعاً أيها المؤمنون لعلكم تفلحون (٢) .

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

(٢) سورة النور - آية ٣١ .

تقريب الاستدلال بهذه الكريمة على لزوم الستر وبيان مقداره إنما يتم في مقامين : أحدهما : بلحاظ ما يستفاد منها مع قطع النظر عما ورد في تفسيرها من النصوص ، والآخر : بلحاظ ما ورد في تفسيرها منها .

أما المقام الأول :

فهو أن ظاهر النهي عن الإبداء هو الزجر التام المولوي عنه ، فيحرم الأظهار ويجب الستر . والمراد من الزينة ، إما نفس الأعضاء الجالبة للمهيبة كالعين والعدار والشعر ونحوها ، وإما ما يتزين به مما هو خارج عن العضو ذاتاً وإن يتصل به عند التزين كالخضاب والكحل ونحوهما مما هو المطلق على الوجوه و الشفاة والأنامل وغيرها ، أو لا يتصل به بل كان معلقاً عليه من الذهب وغيره المعمول لذلك . فعلى الأول : لاحتياج الي التقدير ، فتدل على لزوم ستر تلك الاعضاء ، وعلى الثاني : يلزم تقديره حسب التناسب بين الحكم والموضوع ، إذ لا وجه لحرمة إبداء ما يتزين به من تلك الأشياء بذواتها ، فالمراد هو مواضعها من البدن فيجب سترها .

والظاهر : رجحان الوجه الأول ، ولا استيحاش من كون ما هو جزء من البدن نفسه زينة ، كما لا استبعاد كون بعض ما هو كذلك عورة وسوءة يستحى منها ، كذلك هنا بعض الأجزاء زينة يتزين بها و يصير الانسان بها مسروراً ، وسوا فيك ما يرجح .

وأما المراد من الاستثناء ، فهل هو المقدار الظاهر من البدن في عصر النزول ؟ أو ما هو الدارج في كل عصر بحسبه ؟ أو هو المقدار الظاهر من زينة البدن لانفسه ؟ أو خصوص الوجه والكفين ؟ أو خصوص الكفين و الأصابع ؟ أو غير ذلك ؟ وجوه وأقوال :

لا مجال للوجه الأول بعد عدم معلومية ما هو المقدار الظاهر في عصر النزول، لأن الكريمة إنما نزلت للتحديد تهديداً، فلا بد من دلالتها على تقليل ما كان رائجاً، وبيان لزوم ستر ما كان مكشوفاً، وإلصارت امضاء وتنفيذاً لتلك السيرة، وهو كما ترى.

كما أن احتمال تحديد المستثنى في كل عصر بحسبه مساوق للغوية النزول بعد ما تغيرت السيرة وصارت بلاد الاسلام كغيره مملوءة من العاريات، بل مع تغيير من تستر نفسها ولا تبدي زينتها من النساء المؤمنات.

بل المراد هو ما ظهر من الأعضاء التي تكون زينة لهن قهراً وبالاختيار باطارة الريح أو عند الر كوب والنزول من الدواب والسيارات مع التحفظ أو مع الأمن واليقين بعدم الناظر، إذ لا ريب في أن لزوم الستر ليس واجباً نفسياً كالصلاة والصيام، بل وجوبه إنما هو بلحاظ الاستتار عن الناظر لشهادة التناسب المتقدم. وما عدت في الآية من موارد الاستثناء ونحو ذلك مما هو خارج عن الاختيار وإن كانت مقدماته اختيارية، فالشرع الأنور لم يسد أبواب تلك المبادئ الاختيارية بايجاب الاحتياط وتحتّم القرار في البيوت و تحريم الخروج منها، بل سهّل الأمر وأجاز الخروج وامتن بتجويز ما ظهر قهراً مع التحفظ بالستر، فحينئذ يصير الاستثناء منقطعاً إذ ليس الظهور الكذائي مستنداً بأبدائهن حتى يكون خارجاً عن عموم المستثنى منه، ومعه تكون الدلالة على حرمة الابداء ولزوم الستر أكد وأقوى، لأن انقطاع المستثنى مؤكّد لاستيعاب المستثنى منه و عدم خروج فرد منه أصلاً، فلذلك يقال عند ارادة الاستغراق وتأكيد الاستيعاب: جاءني القوم لإحماراً، بمعنى أن القوم بأسرهم جاءوا ولم يخرج منهم أحد أبداً، وهذا بخلاف اتصاله، لأن خروجه موجب لانكسار ظهور العام - كما في محلّه - فراجع.

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

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

هذا بناءً على كون المراد من الزينة هو العضو نفسه ، وأما بناءً على كونها مايتزين به مما هو خارج عنه ذاتاً فهي على قسمين : أحدهما ما يكون ظاهراً والآخر ما لا يكون كذلك .

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

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

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

وأما ما نقله أخيراً عنهم رأى فهو دال على خروج الوجه بحسب النصوص . فتحصل : أن المراد من الزينة هو نفس الأعضاء ، فيكون الاستثناء لتأكيد استيعاب المستثنى منه ، فلا يجوز لهن " إبداء جزء منها اختياراً أبداً بلا استثناء شيء

منها ، وعلى فرض إرادة الزينة الخارجة من ذات البدن فالمراد من المستثنى هو الثياب الفاخرة التي تعدّ زينة ظاهرة ، فيكون المستثنى متصلاً فيجوز لهنّ إبدائها اختياراً ، وأما ما عدا من ذلك مما يستلزم لظهور أيّ جزء من الجسد فلا البتة . وعن ابن مسعود تفسير الزينة باللباس مستدلاً بقوله تعالى : « خذوا زينتكم عند كل مسجد » حيث ان المراد منها هو الثوب الفاخر الحافظ للعزة والعظمة لا المرفوع الموجب للاتجار في المحفل العام كالمسجد ، وهذا أيضاً يؤيد ما ذكره بعض التأييد .

وأما المقام الثاني :

فلقد روى عن الفضيل أنه قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الذراعين من المرأة هما من الزينة التي قال الله « ولا يبدین زینتھنّ الا لبعولتھنّ » قال : نعم وما دون الخمار من الزينة وما دون السوارين ^(١) .

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

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

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

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

سافلاً بالقياس إلى الخمار (حيث انه في الرأس) وكذا على أن الكف زينة لكونه سافلاً بالقياس إلى السوار (حيث أنه في الزند) ، إذ لا مزية في أن الخمار الواقع في الرأس عال و الوجه الواقع تحته سافل ، وكذا السوار الواقع في الزند عال والكف الواقع تحته سافل ، فاذا حكم بأن ما يكون سافلاً لهما زينة يقطع بحرمة إبدائه ، فيكون وزان الوجه والكفين وزان سائر الأعضاء .

وأما على الثاني : فيدل بالمفهوم على أن الوجه والكف ليسا بزينة ، لأن المراد من « دون الخمار » هو الرأس ، لكونه باطنياً ومستوراً والخمار الواقع فوقه ظاهراً ساتراً ، وكذا من « دون السوار » هو خصوص الزند ، لكونه باطنياً ومستوراً والخمار الواقع فوقه ظاهراً ساتراً ، فاذا حكم بأن الرأس زينة يحكم بأن الوجه ليس بزينة أداءً لحق المفهوم المستفاد من اللقب الواقع في مقام التحديد وكذا اذا حكم بأن الزند زينة يفهم ان الكف ليس بزينة لذلك التحديد ، ولا مجال للتفكيك بين لفظي « دون » بارادة أحد المعنيين من موضع والآخر من الآخر ، لباة وحدة السياق عنه .

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

ولذلك لم يتمسك جل من قال باستثناء الوجه والكفين بهذه الصحيحة .
نعم في الحدائق : قوله **إِنَّمَا** « ومادون الخمار » أي ما يستره الخمار من الرأس والرقبة فهو من الزينة ، وما خرج عن الخمار من الوجه فليس منها ، و دون السوارين يعني من اليدين وهو ماعدا الكفين ، و كأن « دون » في قوله « دون الخمار » بمعنى تحت الخمار و « دون السوار » بمعنى تحت السوار ، يعني الجهة المقابلة للعلو ، فان الكفين أسفل بالنسبة الى ما فوق السوارين من اليدين ، انتهى .
وفيه : انه إن أراد اتحاد معني لفظة « دون » في ذينك الموردین بارادة التحت

منها - كما هو الظاهر من بعض فقراته - فلا غبار عليه ، لتمامية المقصود بذلك ، لأن الوجه وكذا ما عدا موضع السوار الى الاصابع خارج بالمفهوم عن الزينة ، فيجوز الابداء ، ولكنه لا يلائمه قوله . . . يعنى الجهة المقابلة للعلو .

وإن أراد التفكيك بين المعنيين : بارادة التحت المرادف للباطن المستور بالنسبة الى الخمار ، وبارادة التحت المرادف للسفل المقابل للعلو بالنسبة الى السوار ، بأن يكون مراده : ما هو دون السوار و أسفله الى المفصل المنشعب منه الكف - لأن بين موضع السوار وبين المفصل مقداراً من اليد - و اريد إدراجه أيضاً في حرمة الابداء مع إرادة خروج خصوص الكف نفسه عن حد الزينة .
فيرد عليه أولاً : إن التفكيك غير ملائم لو حدة السياق جداً .

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

أضف الى غلق العبارة وحزازتها : أنه (ره) استدل بهذه الرواية الدالة على جواز الابداء - على التسليم - على جواز النظر إلى الوجه والكفين ، مع أن بين جواز الابداء وجواز النظر فرقاً وميزاً مانعاً عن التلازم - كما مر - لو دل شيء على جواز النظر فلعلّه مستلزم لجواز الابداء ولا عكس ، فراجع .

هذا كله مع الغض عما في استدلاله ، إذ لا ظهور للفظ «دون» في التحت المرادف للباطن المستور ، مع احتمال إرادة ما هو المرادف للسفل - كما مر - ولا أقل من الاجمال المسقط لهذه الرواية عن صلوح الاستدلال مع بقاء الكريمة بحالها .

والذي يمكن أن يرجح به الاحتمال الثاني الذي ابدىناه المنتج لحرمة الابداء ، هو أن المفتي به لدى كثير من علماء العامة هو الجواز بالنسبة إلى الوجه والكفين من حيث النظر المستلزم لجواز الابداء .

قال ابن رشد : والسبب في اختلافهم أنه ورد الأمر بالنظر اليهن مطلقاً ، وورد المنع مطلقاً ، وورد مقيّداً أعني بالوجه والكفين ، على ما قاله كثير من العلماء في قوله تعالى «ولا يبدین زینتهن» إلا ما ظهر منها» انه الوجه والكفان ، وقياساً على جواز كشفهما في الحج عند الأكثر ، ومن منع تمسك بالأصل وهو تحريم النظر إلى النساء ، انتهى .

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

و الغرض انه مع التنبيه لمثل هذه النكته يدعن بعدم الظهور فيما ادعاه (ره) .

ومما ورد أيضاً تفسيراً للكريمة هو ما رواه عن القاسم بن عروة عن عبد الله بن بكير عن زراة عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل «إلا ما ظهر منها» قال : الزينة الظاهرة الكحل والخاتم ^(١) .

ولا اشكال في السند إلا بوقوع القاسم بن عروة ، حيث انه لم يوثق إلا على الطريقة الدارجة بين المتأخرين ، الذين يتطرقون بها إلى التوثيق ، وهو نقل الرواة الأجلاء عنه ، إذ به يحصل الوثوق ، لأنه لو لم يكن المردي عنه موثقاً

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

عندهم لما نقلوا عنه ، ولما كان القاسم بن عروة ممن يروي الأجلاء عنه فتكشف وثاقته بذلك .

وأما المتن : فالمستفاد منه ، هو إرادة الزينة الخارجة عن البدن التي يتزين بها لانفس الأعضاء الجالبة - على ما في رواية الفضل المتقدمة - وحيث ان الكحل متقوم وجوداً بالجفن المكتحل وكذا الخاتم متصل بالأصبع المتختم ولا يمكن الفك بين الحال والمحل ، فجواز إبداء هذين مستلزم لجواز إبداء ذينك العضوين .

ولاسترة أيضاً في أن جواز إبدائهما مع هاتين الزينتين مستلزم لجواز إبدائهما لو خليا وطبأهما بلاتزيتن بهما قطعاً ، إذ لا يعقل جواز إبداء الاصبع المتختم وعدم جواز إبدائه وحده بلاخاتم ، وكذا في المكتحل .

نعم لا يستفاد جواز إبداء ما زاد عنهما ، كما أنه لا يستفاد جواز إبدائهما أيضاً بزينة أقوى تهييجاً وأشد تحريكاً للغريزة الحيوانية .

ولك أن تقول : ان ظهور الزينة وخفائها دائر مدار ظهور العضو المتزين وخفائه ، فالمراد من الزينة الظاهرة ما هو الواقع في العضو الظاهر ، كما أن غيرها ما هو الواقع في العضو المختفي ، فلعل السائل كان مر كوز الذهن بجواز إظهار بعض الأعضاء البتة واستفاد من الكريمة جواز إبداء الزينة الواقعة في ذلك العضو الذي يجوز إبدائه فسأل عن تلك الزينة ، فأجاب بالإيجاب بالكحل والخاتم تحديداً لها ، فعليه إذا تزيتن ذاك العضو كما لو وجه مثلاً بزينة أخرى فلا يجوز الإبداء تبعاً لتلك الزينة الزائدة المهيجة ، وسيوضح هذا مزيد اتضاح ، فارتقب . ومن ذلك أيضاً ما رواه عن سعد بن مسلم عن أبي بصير عن أبي عبد الله قال : سألته عن قول الله عز وجل « ولا يبدن زينتهن » إلا ما ظهر منها ، قال : الخاتم والمسكة وهي القلب ^(١) .

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

ان السند باعتبار سعد بن مسلم قابل للنقاش ، لأنه مجهول .
 و أمّا المتن : فالكلام فيه هو ما مرّ ، فيستفاد منه أن جواز إبداء بعض الأعضاء كان مفروضاً في محلّه ، وحيث انه اجيز إبداء زينة ذاك العضو التي تكون ظاهرة بظهوره ، ولم يعلم ان تلك الزينة ماهي ؟ وكم هي ؟ فسئل عنها ، فاجيب بانها الخاتم والمسكة (بفتحتين) ولما كان المسك شاملاً للسوار والخلخال فسّر بخصوص القلب الذي بمعنى السوار وإن كان نوعاً خاصاً منه مصنوعاً من العاج ، فيدل على جواز إبداء موضعه أيضاً ، بل يدل على الكف نفسه ، إذ لا يساعد العرف تقطيعه بجواز إبداء الاصبع والزند مثلاً دون ماعداهما من اجزائه ، ونظير ذلك في الكحل ، لبعد جواز إبداء خصوص الجفنتين دون نفس العين مثلاً .

ومنه : مارواه في المستدك ^(١) عن أبي الجارود عن أبي جعفر عليه السلام في قوله تعالى «ولا يبدن زينتهن» إلا ما ظهر منها» فهي الثياب والكحل والخاتم وخضاب الكف والسوار ، والزينة ثلاثة : زينة للناس ، وزينة للمحرم ، وزينة للزوج ، فأما زينة الناس فقد ذكرناها ، وأمّا زينة المحرم فموضع القلاذه فما فوقها والدمليج وما دونه والخلخال وما أسفل منه ، وأمّا زينة الزوج فالجسد كلّه .

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

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

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

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

هذا محصل القول في الكريمة بلحاظ ما استفاد منها وحدها ، وبلحاظ ماورد تفسيراً لها .

أما السنة :

فمنها : ما رواه عن عبدالله بن جعفر في قرب الاسناد عن هارون بن مسلم عن مسعدة بن زياد قال : سمعت جعفرأ - وسئل عما تظهر المرأة من زينتها - قال : الوجه والكفين ^(١) .

لأنها وإن لم تكن منقطعة المساس بالكريمة ، ولكنها لم ترد مفسرة لها ، ودلالاتها على جواز إبداء ما فيها تأمة جداً ، فيتقيّد بها إطلاق ما مر .

إنما الكلام في السند ، ولكن الحق صحته فيحكم بجواز إبداء الوجه والكفين بهذه الصحيحة ، مع جعل ما مر تأييداً له .

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

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

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

فتحصّل من جميع ما مرّ: أن الأقوى هو جواز إبداء الوجه والكفين للمرأة ، نعم لا يستلزم ذلك جواز النظر كما مرّ غير مرّة ، وقد مرّ النقاش فيما تمسك به لجواز النظر إلى ما ذكر .

ثم إنه قد يتمسك هنا بما يدل على جواز النظر إلى الوجه والكفين المستلزم لجواز الإبداء ، وهو مارواه الحميري في قرب الاسناد عن عبد الله بن الحسن العلوي عن جده علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام ، قال : سألته عن الرجل ما يصلح له أن ينظر من المرأة التي لا تحل له ؟ قال : الوجه والكفان وموضع السوار .^(١) والسند لا شتماله على عبد الله بن الحسن غير موثق ، إذ لم نجده مذكوراً في كتب الرجال حتى يوثق ، وإن أفاد النوري (ره) في المستدرک أنه هو الذي يتكرّر النقل منه في الكافي وغيره ، إلا أنه ليس أزيد من الحدس ، فلعلّه غيره فمن أين الوثوق ؟ أضف إلى ذلك اشتمالها على استثناء موضع السوار - وهو ما فوق الكف من الساعد إلى الزند لخصوص المفصل - وهو ما يحرم إبدائه البتة ، والعجب أنه لم ينقله الشيخ الأنصاري (ره) في شرح الإرشاد حينما نقل الرواية عن كفاية السبزواري ، ونقل أنه (ره) لم يستبعد صحتها ، حيث إنه اكتفى على الوجه والكفين دون موضع السوار مع اشتمالها عليه .

(١) ص ١٠٢ في آخر كتاب الصلاة .

وقد يحمل هذا الخبر على المحرم بحمل قوله : التي لا تحل له ، على التي يحرم نكاحها وإن كانت محرماً ، ولا ريب في أنه خلاف الظاهر جداً ، اللهم إلا أن يتكلف بجمعها مع أدلة حرمة النظر بحمل هذا على ما اشير مع التصرف الآخر بحملها أيضاً على الكراهة أو الندب .

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

ومن الكتاب أيضاً قوله تعالى : يا أيها النبي قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين وكان الله غفوراً رحيماً^(١) .

وأقصى ما يمكن الاستدلال به لوجوب الستر مطلقاً هو الأمر بادناء الجلباب أي إرخائه ، وحيث إنه محذوف المتعلق يؤخذ باطلاقه ويحكم بوجوب الستر كذلك ، فحينئذ يلزم وجوب ستر الوجه والكفين كسائر الأعضاء مما يحرم إبدائه .

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

وثانياً : ان مورد النزول هو أنه لما كانت الاماء في تلك الآونة عرضة للأذى أمر الله تعالى نبيه ﷺ أن يرشد النساء الحرائر إلى إرخاء الجلباب الموجب لامتيازهن عن الاماء حتى يصن عن التعرض ويحفظن عن أذى اللثام ، و يلائمه قوله تعالى « أدنى أن يعرفن فلا يؤذين . . . الخ » حيث رتب عدم الأذية على المعروفة فاذا صرن بالستر ممتازات عن الاماء التي لم تكن ساترات الوجوه والرؤوس يحفظن عن عرضة الأذى ، ومن المعلوم : أن هذا اللسان لا ينطق باللزوم أصلاً ، نعم لو توقف صون المرأة على إرخاء الجلباب لوجب ، كما أنه لو توقف على شيء آخر وراء الستركلقرار ونحوه لوجب أيضاً ، وأين هو من الوجوب النفسى المبحوث عنه ؟

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

ومنه أيضاً قوله تعالى « وإذا سألتموهن متاعاً فسئلوهن من وراء حجاب ذلكم اطهر لقلوبكم وقلوبهن . . الخ »^(١) وهذه هي الآية المشهورة بآية الحجاب المعنى بها إذا قيل : حدث ذاك الشيء قبل نزول آية الحجاب أو بعدها .

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

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

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

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

وأنت خير بأن وجوب ستر الوجه والكفين المستفاد من الآية حسب الاطلاق المرهون لحذف المتعلق ليس دليلاً قوياً بنحو يقوى على معارضة مآظهمه جواز إبدائهما ، بل تحمل الآية بالنسبة إلى خصوصهما على الندب نظير غير واحد من النصوص الآمرة بحبسهن في البيوت وعدم إذهبن للخروج عنها ، فليكن على ذكر منك .

الامر الرابع : فيما يدل على عدم وجوب ستر الوجه والكفين

قد لاح لك في ثنايا الأمر الثالث - الباحث عما يجب على المرأة من الستر - ظهور بعض النصوص المعتبرة في جواز إبداء الوجه والكفين ، وقد يتمسك أحياناً بما ورد من تروك الاحرام مما ظاهره أو محتمله جواز الازهار ، فيلزم نقل ذلك أولاً ، والاشارة بما في الاستدلال به ثانياً .

وهو ما رواه عن أحمد بن محمد عن أبي الحسن عليه السلام قال : مر أبو جعفر عليه السلام بامرأة محرمة قد استترت بمروحة فأماط المروحة بنفسه عن وجهها ^(١) - ورواه الصدوق مرسلأ ، إلا أنه قال : فأماط المروحة بقضيه .

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

وفيه أنه ما لم يعلم كيفية الاماطة لا يمكن الاستدلال بذلك لعدم الوجوب وتوضيحه : بأن الاستتار بالمروحة لعلّه ظاهر في لصوقها بالوجه صوتاً عن حرّ الشمس وهبوب الرياح ونحو ذلك ، فاماطتها يتصور على وجهين :

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

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

فعلى الأول : لا يلزم الابداء إذ يمكن الاستتار حينئذ بنحو الاسدال بلا لصوق وهو ساتر بلاريب ، والفرق بين اللاصق والمسدول مع الفصل هو صيانة الوجه عن تغيير اللون في الأول دون الثاني ، حيث إنه يتخلل الحرّ وهبوب الريح فيؤثران فيه .

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

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

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

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

فمن تلك الروايات : مارواه عن عيص بن القاسم قال : قال أبو عبد الله عليه السلام في حديث كسره النقاب يعني للمرأة المحرمة ، وقال : تسدل الثوب على وجهها ، قلت : حدّ ذلك إلى أين ؟ قال : إلى طرف الأنف قدر ما تبصر ^(١) .

والمراد من الاسدال هو ما يكون الارخاء مع الفصل وبلا لصوق بالوجه .

وفي رواية الحلبي فقال عليه السلام : أحرمي وأسفري وأرخي ثوبك من فوق رأسك ، فانك إن تنقبت لم يتغير لونك قال رجل : إلى أين ترخيه ؟ قال : تغطي عينها ، قال : قلت : تبلغ فمها ؟ قال : نعم ^(٢) .

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

وفي رواية حريز : المحرمة تسدل الثوب على وجهها إلى الذقن ^(١) .

وفي رواية زرارة : إلى نحرها ^(٢) .

وفي رواية معاوية بن عمار : تسدل المرأة الثوب على وجهها من أعلاها

إلى النحر إذا كانت رابكة ^(٣) .

وقد حققنا سر ذلك في مباحث الحج : من أن الراكبة يرى من وجهها ما لا يرى من وجه غيرها ، لأن الماشي معها لكونه أسفل وهي أعلى منه موضعاً يمكن ان يرى من وجهها ما لا يمكن ان يرى من وجه غيرها مع الاسدال ، فلذا أمر بالارخاء إلى النحر صوناً عنه ، كما انه قد حقق هناك أن الثوب المسدول وإن يقع على الوجه سيّما الأنف أحياناً فيصير بذلك مغطى به ، إلا انه لا ضير فيه لكونه غير ثابت ، ولا بأس بمثل هذه التغطية التي لا ثبات لها .

وفي رواية سماعة : ان مرّ بها رجل استترت منه بثوبها ولا تستر بيدها

من الشمس ^(٤) .

وهذه ظاهرة في اللزوم فيما يكون عرضة للنظر ، كما أن المستفاد من المجموع هو عدم لزوم الاسفار البحت بلا إرخاء ولا سدل أصلاً ، فحينئذ يمكن جعل ذلك كلّه شاهداً على أن ما أماطه ^{عليه السلام} كان بالوجه الأول لا الثاني .

أضف إلى ذلك كلّه : أنه لو تمّ نصاب ما يدل على جواز إبداء الوجه حال الاحرام ، فيشكل التعدي إلى غيره بقول مطلق ، لأن هناك من موارد الحاجة والصعوبة ، فيمكن الترخيص تسهيلاً ، فلا يجوز التعدي إلى غير حال الاحرام .

وقد يتمسك لعدم وجوب ستر الوجه والكفين بما رواه عن النوفلي عن السكوني عن أبي عبد الله ^{عليه السلام} ، قال : قال : إن أمير المؤمنين ^{عليه السلام} نهى عن القنازع والقصص ونقش الخضاب على الراحة ، وقال : انما هلكت نساء بني اسرائيل من

(١) و(٢) و(٣) و(٤) الوسائل باب ٤٨ من أبواب ترك الاحرام ح ٦٥٦ و٧٥٨ و١٠٥٨ .

قبل القصص ونقش الخضاب^(١) .

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

وفيه : أنه لا تعرض فيها للوجه أولاً ، مع دلالتها على عدم تزيين ما يجب ستره بالاجماع ثانياً ، لأن القنازع هو ما يبقى من الشعر وسط الرأس مع حلق ماعدها ، والقصة هو شعر مقدم الرأس فنهي عن التزيين بذلك ، فيمكن أن يكون ستر الراحة واجباً كسترهما ، وأن يكون النهي ولوتزيبها لرعاية الاحتياط ، حيث إنه مما يحتمل انكشافه لقضاء الأوطار عند المعاملات ونحوها .

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

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

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

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

(٢) » » ١٠٧ » » » ح ١ .

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

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

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

وأما المراد من الذيل فهو الترخيص إذا كانت من القواعد كغيرها من القواعد الاخر .

فبملاحظة عدم ردع الارتكاز يستفاد جواز النظر ، وحيث إنه مستلزم لجواز الكشف - كما مرّ مراراً - يستفاد منه عدم حرمة الابداء بالنسبة إلى الوجه . وأما الكفين : فإن جرى فيهما ما قرناه في الوجه فيحكم بعدم حرمة ابدائهما أيضاً ، وإلا فلا .

ويمكن الاستدلال على جواز كشف الوجه والكفين بتقريب معصور من جميع ما تقدم ، وهو أن مجموع ماورد من النصوص الظاهرة في جواز النظر إلى الوجه والكفين والدالة على جواز كشفهما بالغ حد الاستفاضة المحكومة بحكم التواتر الاجمالي ، حيث إنه يقطع أو يوثق بصدور بعضها ، فلا بد من أخذ ما يشترك فيه مداليلها ، وذاك الجامع هو جواز كشفهما ، إذ على تقدير صدور ما يدل عليه فواضح ، و على تقدير صدور ما يدل على جواز النظر اليهما فبالإلزام المتقدمة ،

لأن الستر إنما هو للتحفظ عن النظر، فإذا فرض جوازه في مورد فلا معنى لاجتبابه - أي الستر - فيصير الكشف المذكور المشترك فيه مما قامت الحججة عليه .

وأما جواز النظر : فهو بعد في مرحلة التأمل .

ولا يعارضه - أي جواز كشف الوجه - ما رواه الشيخ في الاستبصار عن محمد بن الحسن الصفار قال : كتبت إلى الفقيه عليه السلام في رجل أراد أن يشهد على امرأة ليس لها بمحرم ، هل يجوز أن يشهد عليها وهي من وراء الستر ويسمع كلامها إذا شهد رجلان عدلان أنها فلانة بنت فلان التي تشهدك وهذا كلامها أو لا يجوز له الشهادة عليها حتى تبرز ويثبتها بعينها ؟ فوقع : تنتقب وتظهر للشهود إن شاء الله . (١) تقريب التعارض المتوهم : هو ظهور قوله عليه السلام جواباً بالتوقيع « تنتقب » في وجوب النقاب ، فمعه يحرم كشف الوجه .

وفيه أولاً : إن النقاب غير مستوعب لتمام الوجه ، فعلى فرض تمامية دلالاته لا يدل على المقصود .

وثانياً : إن في السؤال قد أخذ قوله « إذا شهد رجلان عدلان انها فلانة » ولاريب في جواز الاجتزاء حينئذ بلانزوم تبرئها ، فيكون الجواب حكماً غير لزومي ، إذ المفروض عدم وجوب الظهور بنفسها ، فالأمر بالظهور لعلة لشدة الاحتياط الراجح في القضاء ، والأمر بالتنقب لعلة لآباء المرأة عن التكشف غيرة ومروءة لكونها مستترة مستحية .

ومما يدل على الاجتزاء بشهادة العدلين هو ما رواه عن ابن يقطين عن أبي الحسن الأول عليه السلام ، قال : لأبأس بالشهادة على اقرار المرأة وليست بمسفرة ، اذا عرفت بعينها أو حضر من يعرفها ، فأما إن كانت لاتعرف بعينها أو لا يحضر من يعرفها فلا يجوز للشهود أن يشهدوا عليها وعلى إقرارها دون ان تسفر

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

وينظرون اليها^(١) .

لأن قوله **إِلَّا** «أو حضر من يعرفها» دال على عدم لزوم حضورها بنفسها بل يجتزى بشهادة الغير إجمالاً ، كما أن قوله **إِلَّا** «دون ان تسفر وينظرون اليها» قاصر عن إفادة جواز كشف الوجه في نفسه فضلاً عن جواز النظر ، لوروده لبيان حيثية اخرى بلا تعرض لما نحن فيه ، وعلى التسليم لا يمكن الاستدلال به لجواز الكشف أو النظر مطلقاً ، لأنه ورد في مقام الحاجة إلى الاسفار والنظر دون غيره .
والحاصل : أنه لا يمكن التمسك بشيء من هاتين الروايتين الواردين في الشهادة على شيء من طرفي المسئلة جوازاً ولا منعاً .
فالأقوى : جواز كشف الوجه والكفين للمرأة حسب تلك النصوص المشتملة على الصحيح وغيره .
واما جواز النظر اليهما : فلعدم اتضاح صحة سند مامر من قرب الاسناد عن «علي بن جعفر» فهو بعد محل تأمل .

تنبيهات

الاول : في النظر الى نساء اهل الذمة :

ان للمرأة غير المسلمة خصيصة لا بد من افراز البحث عنها لأجلها ، وذلك لما يستفاد من غير واحد من النصوص جواز النظر الى شعور نساء أهل الذمة و أيديهن ووجوههن* ، فتكون مخصصة لتلك العمومات المارة ، ومقيدة لتلك الاطلاقات المتقدمة .

فحينئذ لو اشبهت امرأة - لعدم العلم بعقيدتها من الاسلام و الكفر - لا يحكم فيها بحرمة النظر ، وذلك لأنه من قبيل التمسك بالعام في الشبهة المصدقية

(١) الوسائل باب ٤٣ من أبواب الشهادات ح ١ .

(الآ أن ترتفع الشبهة بالأصل المحرز) فعليه لا بد من الرجوع الى الأدلة العامة - الدالة على حلية كل شيء - عند عدم تمامية ما يستدل به للزوم الاحتياط في الفروج والأموال و نحوها ، و ذلك في محلّه ، فانتظر .

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

ثم ان الوارد في الباب طائفتان من الروايات ، احديهما : لبيان جواز النظر في الجملة ، و الاخرى : لبيان أن أهل الذمة مما ليك للامام عليه السلام فحينئذ يعامل معهم ذكوراً و انثاءً معاملة العبيد و الاماء إلا ما خرج بالدليل ، فان حكم بجواز النظر الى الاماء و عدم وجوب الستر عليهن* (لاجمع الجسد بل بعضه) يحكم بجواز النظر اليهن - أي إلى النساء الذمّية - فيما كان يجوز نظره من الاماء .

أما الطائفة الاولى :

فمنها : ما رواه عن النوفلي عن السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله : لا حرمة لنساء أهل الذمة أن ينظر إلي شعورهن* وأيديهن .^(١) لا إشكال في السند إلا بالنوفلي و السكوني ، و الحق صحة ما يرويه ، أما النوفلي : فلم يتوقف فيه إلا العلامة (ره) لأنه مقبول الرواية لدى الشيخ (ره) وقد عمل المحقق بما يرويه في المعتبر و غيره . و أمّا السكوني : فلأن نقل الأجلاء عنه و تكرر وقوعه في الاسناد موجب للوثوق ، مع أن جل* ما يرويه معمول به لدى الأصحاب ، فلانقاش في السند .

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

وأما المتن : فظاهر جداً في جواز النظر الى شعورهن وأيديهن بالاطلاق الشامل لجميع مواضع اليد ، ومنه يستفاد جواز النظر الى وجوههن بالأولوية مع شدة الابتلاء بالنظر اليها، كما أنه يستفاد منه بالملازمة جواز الكشف وعدم وجوب ستر الشعر والوجه واليد . وأما ما زاد عن ذلك فباق تحت الاطلاقات المانعة بالاتفاوت بين المسلمة وغيرها .

ولما كان الحكم منحدرأ نحو أهل الذمة الظاهر في لزوم انحفاظالعنوان يمكن الحكم بزواله عند عدم انحفاظ هذاالعنوان بأن لم تعمل بشرائط الذمة كما في باب الخمس - إذ عند اشتراء الذمي أرضاً من مسلم يجب على المشتري إخراج خمسها ولكن يحكم هناك باختصاصه بما اذا عمل بشرائط الذمة وإلا فلا - فكذلكالمقام ، اللهم إلا ان يستفادعدم الاختصاص فيما نحن فيه بالأولوية ، بأن يقال : اذا لم يكن للنساء العاملة بشرائط الذمة حرمة بل يجوز النظر إلى شعورهن وأيديهن ، ففيما اذا لم تعمل بها لحرمة لها بالأولوية .

فهذه تامة الحجية لجواز النظر في الجملة وإن لم يحرز استناد الأصحاب القائلين به اليها ، إذ في الباب ما يمكن التمسك به دونها أيضاً مع عدم احتياجها الى الجبر .

ومنها : ما رواه عن قرب الاسناد عن السندي بن محمد عن أبي البخترى عن جعفر بن محمد عن أبيه عن علي بن أبي طالب عليه السلام قال : لا بأس بالنظر إلى رؤوس نساء أهل الذمة ، وقال : ينزل المسلمون على أهل الذمة في أسفارهم وحاجاتهم ولا ينزل المسلم على المسلم إلا باذنه ^(١) - و السند مما يشكل الاعتماد عليه .

وأما المتن : فظاهر الصدر جواز النظر الى شعور رؤوس النساء الذمّية ، وكذاالرؤوس أنفسها ، ولعله يتعدى منه إلى الوجه بالأولوية وأما اليد فلاالبتة .

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

وأما الذيل : فان اريد منه جواز نزول المسلم على الذمي بلا إذن فهو مستلزم لجواز النظر إلى اليد والقدم ونحو ذلك مما لا يكون مستوراً في البيت ، ولكنه مستلزم لجواز التصرف في مال الذمي بلا إذن منه ، وإباحة ماله للمسلم بهذا النحو المذكور في الحديث (وهو كما ترى) غير مقبول لدى الاصحاب (ره) و ان اريد منه جواز النزول مع الاذن فهو مخالف للظاهر ، إذ التفصيل قاطع لاشتراك المسلم والذمي ، فحينئذ يشكل الاعتماد على هذه الرواية .

ومنها : ما رواه عن أحمد بن محمد بن عيسى عن ابن محبوب عن عباد بن صهيب ، قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : لا بأس بالنظر إلى رؤس أهل تهامة والأعراب وأهل السواد والعلوج ، لأنهم اذا نهوا لا ينتهون ، قال : والمجنونة والمغلوقة على عقلها لا بأس بالنظر إلى شعرها وجسدها ما لم يتعمد ذلك ^(١) .

قد يناقش في السند باشماله على « عباد بن صهيب » و لكن الحق صحة ما يرويه ، سيما مع نقل « ابن محبوب » عنه لأن قدحه مستند إلى الغلو ، وقد ثبت في موطنه أن المراد من الغلو المهر وب عنه في تلك الآونة هو الولاء الممدوح عندنا لا الزائد منه ، فمن كان يتولى علياً عليه السلام وآله بمثل ما تتولاه لكان مرماً بالغلو ومهجوراً بعدم الاعتداد بنقله ، فلا قدح فيه من هذه الجهة .

وأما ما هو المشهور في السنة بعض المتأخرين من التأمل فيه - أي في عباد - لأجل عدم اتضاح عقيدته ، ففيه : أن المهم في قبول ما يرويه هو الوثيقة وإن كان فاسد العقيدة . فالسند تام .

وأما المتن : فعن الفقيه والعلل... إلى نساء أهل تهامة... وأهل البوادي ، وعن الفقيه من أهل الذمة والعلوج لأنهن اذا نهين لا ينتهين .

والعلوج جمع العليج ، وهو - كما في المجمع وغيره - الرجل الضخم القوي

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

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

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

نعم لا اختصاص له بالنظر القهري وما هو خارج عن الاختيار ، بل يجوز التعمد البتة ، لأن الظاهر اختصاص قوله **عَلَيْهِ** « ما لم يتعمد ذلك » بالفقرة الأخيرة المصدرة بلفظة « قال » لظهور هذا التصدير في استقلالها عن تلك الفقرات السابقة . ويمكن تأييد جواز النظر إلى شعور الذميمة ويديها و نحو ذلك بما ورد من تجويز النظر إلى عورة غير المسلم لأنها بمنزلة عورة الحمار - إذ لو كانت هذه الرواية الميجوزة للنظر إلى العورة غير معرض عنها لكانت حجة في المقام بنحو الأولوية ، وحيث إنها لم تعمل بها في موردها فهي غير صالحة للاستدلال ، نعم لا تخلو عن الاشعار بتأييد المقام .

ثم ان المستفاد من التعليل امور قد اشير إلى بعضها :

فمنها : هو حرمة النظر إلى الذميمة وغيرها من المعدودات في الرواية عند انتهائهن بالنهي و تسترهن بالسائر - كالمراة المسلمة الحرة - لدوران الحكم وجوداً وعدمًا مدار الانتهاء وعدمه ، حسب ظهور التعليل .

ومنها : أن جواز النظر هنا ليس حكماً أو لياً كما في المحارم مثلاً ، بل حكم ثانوي مترتب على عصيانهن بعدم الانتهاء ، فلا يدل جواز النظر هنا على

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

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

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

واما الطائفة الثانية :

فمنها : ما رواه عن . . . أبي بصير المرادي عن أبي جعفر **عَلَيْهِ** قال : سألته عن رجل له امرأة نصرانية له أن يتزوج عليها يهودية ؟ فقال : ان أهل الكتاب مما يليك للامام وذلك موسع منّا عليكم خاصة ، فلا بأس أن يتزوج ، قلت : فانه تزوج عليهما أمة ، قال : لا يصلح له أن يتزوج ثلاث اماء . . . الخ ^(١) .

لاشكال في السند لصحته ، وأما المتن : فان الاستفادة من قوله **عَلَيْهِ** « ان اهل الكتاب مما يليك للامام » هو جواز ترتيب ما للمملوك الغير من الآثار على اهل الكتاب فيحكم بجواز النظر الى نسايتهم كما يجوز النظر الى الاماء ، ولا يجب عليهن الستر

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

كما لا يجب على الاماء .

والمتتبع في الأخبار والآثار يعثر على ترتيب مال الأمة من الحكم على الذميمة .
نحو ماورد في باب قسم المضاجعة : من أن لليهودية مثلاً نصف ما للمسلمة ،
كما أن للحررة مثلي حظ الأمة ، وأن لها نصف ما للحر من الليالي ، فان كانت
للأمة ليلة فللحررة ليلتان ، وكذلك إن كانت لليهودية مثلاً ليلة كانت للمسلمة ليلتان .
ونحو ما عبّره المحقق في الشرايع ، حيث قال في كتاب النكاح : ويجوز
النظر الى أهل الذمة وشعورهن " لأنهن " بمنزلة الاماء ، انتهى ، و كذا في جامع
المقاصد عن النهاية ، وسيوضح لك في البحث عن الستر الصلاتي تظافر النصوص على
عدم وجوب ستر الرأس على الأمة في الصلاة .

ومنها : ما رواه عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام ، قال عليه السلام ان أهل الكتاب
مما ليك الامام الأتري أنهم يؤدون الجزية .^(١)

ومنها : ما رواه عن ابن محبوب عن أبي ولاد عن أبي عبدالله عليه السلام قال : ليس
بين أهل الذمة معاقلة فيما يجنون من قتل أو جراحة إنما يؤخذ ذلك من
اموالهم ، فان لم يكن لهم مال رجعت الجناية على إمام المسلمين لأنهم يؤدون
اليه الجزية كما يؤدّي العبد الضريبة الى سيده ، قال : وهم مما ليك الامام فمن
أسلم منهم فهو حر .^(٢)

ولم نجد عدا هذه الصحاح الثلاث شيئاً ، فما في الجواهر : من التمسك
بصحيحة محمد بن مسلم يفتقر الى تتبع زائد لولم يكن سهواً منه .
ثم ان "المستفاد من الطائفة الثانية ، هو ان" النظر إلى شعور الكتابية
ووجوههن " وأيديهن " جائز بالطبع الاولي كالاماء وأن الكشف جائز لهن " كذلك ،
كما أن المستفاد من رواية النوفلي عن السكوني المتقدمة هو أن النظر الى تلك
المواضع من نساء أهل الذمة جائز بالطبع الأولي ، و كذا الكشف .

(١) الوسائل باب ٤٥ من أبواب العدد ح ١ .

(٢) » » » ١ » العاقلة من كتاب الديات ح ١ .

في وجوب ستر المرأة وجهها وكفيها إذا كان الناظر متلذذا أو مع ريبة ٦٧

وأما الاستفادة من رواية عباد، فعلى نقل «العلل» و«الفتاوى» فهو أن الستر واجب عليهن بالحكم الأول ولوعصين وصرن سافرات يجوز النظر اليهن بالحكم الثانوي، فيقع التعارض، لظهورها في أن الحكم الأول هو وجوب الستر وحرمة النظر وفي أن النظر جائز في رتبة عصيانهن بالكشف.

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

وأما على نقل «الفتاوى» و«العلل» فيمكن حمل التعليل بالنسبة إلى الفقرات السابقة على فعلية التكليف، و بالنسبة إلى أهل الذمة على الشأنية، أي أنهن لا تكليف عليهن بالستر ولكنهن بحيث لو كلفن به ونهين عن الكشف لما انتهين. ويمكن تخصيص تلك العلة بحصص متعددة: منها حملها على التقية بالنسبة إلى أهل الذمة - لأن العامة لا يعتقدون بكونهن مماليك للإمام عليه السلام - وأريد بيان جواز النظر فادرج في تعليل عام، كما انه يمكن اخراج هذه الفقرة من التعليل بمخصص خارجي، وهو ما مر. كل ذلك خلاف الظاهر البتة إلا أنه يرتكب للعلاج ورفع التنافي.

الثاني: في وجوب ستر المرأة وجهها وكفيها إذا كان الناظر متلذذا أو مع ريبة

قد انصرح لك فيما مر لزوم الستر على المرأة بالنسبة إلى جميع الجسد عدا الوجه والكفين، واتضح أيضاً حرمة النظر إلى جسدها بلا استثناء شيء منه - على تأمل في الوجه والكفين - ولا بد هنا من التنبيه بأن ذينك الحكمين إنما هما فيما لم يكن النظر للتلذذ والريبة، وأما معهما فيمكن الحكم بوجوب ستر الوجه والكفين أيضاً وبحرمة النظر اليهما كغيرهما، فتمام الكلام في أمرين:

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

أما الأول : فحيث إنه لم يرد نص خاص فيه ، فلا بد من الالتماس ببعض القواعد العامة .

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

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

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

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

في وجوب ستر المرأة وجهها وكفيها إذا كان الناظر متلذذاً أو معربة ٦٩

وهو النظر للتلذذ أو الريبة، ولا يميز بين المحرم وغيره من هذه الجهة .
ومنها : قاعدة وجوب النهي عن المنكر : وتمايمتها أيضاً متوقفة على حرمة
النظر الكذائي ، فارتقب .

ولا إشكال في وجوب النهي عنه كفاية ، كما أنه لا ريب في صيرورته واجباً
بالتعيين عند انحصار الناهي في شخص خاص ، نحو ما يصير بعض مراتبه وأقسامه
الممكنة بالطبع الواجبة تخييراً واجباً تعيينياً عند انحصار المخلص فيه ، فحينئذ
يحكم بأنه لو انحصر العلاج والنهي بالتستريجب تعيينياً ، كما أنه لو كان له مخلص
آخر في عرضه لوجب الستر تخييراً .

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

ورواها في المستدرک عن بعض نسخ « الفقه الرضوي » وهو خال عن السداد ،
نعم : رواها العلامة المجلسي (ره) في « البحار » على ما نقله المحدث القمي في
السفينة في كلمة « الفضل » وأنه ممن رادفه الرسول ﷺ في حجة الوداع ، ولم
أعثر في كتب الخاصة من المرأة الختمية هنا على شيء ، نعم : يبحث عن إتيانها
في حجة الوداع واستفتائها من رسول الله ﷺ في حديث طويل الذيل في كتاب
الحج ، وإن نقلها الترمذي وغيره من العامة .

ولا خفاء أيضاً في الميزين رواية « المستدرک » ورواية « البحار » وإن كان
سيراً غير ضاراً في المقام ، ولانقاش في سند ما في « البحار » .

وأما المتن : فالاستمداد به هنا متوقف على أن الصرف المذكور من باب
النهي عن المنكر ، كما لعلّه يشعر إليه قوله ﷺ « فخشيت . . . الخ » وأنه غير

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

والحاصل : أن التأيد بالصرف المذكور لوجوب الستر على المرأة حينئذ من باب النهي عن المنكر متوقف على عدم اختصاصه - أي الصرف - بالنظر ، بل يعمه والكشف أيضاً ، فيكون ذلك الفعل الواحد نهياً عملياً عن منكبين : أحدهما النظر الكذائي ، والاخر الكشف .

وأما الثاني : فلا ريب في حرمة النظر بقصد اللذة والريبة ، وبيانه : بأنه لو اخترنا المنع المطلق - لعدم تمامية ما يدل على جواز النظر الى الوجه والكفين - فالأمر واضح ، إذ الفرض حرمة النظر مطلقاً ، وإن كان المقرون باللذة والريبة أشدّ منعاً وعذاباً .

وأما لو اخترنا جواز النظر الى الوجه والكفين - كما هو خيرة الشيخ (ره) و من يحذو حذوه ، لتمامية دليل الاستثناء - فلا بد من التفصيل بين النظر الذي لا يكون بقصد اللذة أو الريبة بدو وإن يتبعه أحياناً وبين النظر الذي يكون بداعي ذلك ، بجواز الأول دون الثاني .

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

وأما منع الثاني : فلظهور جميع تلك الأدلة الناطقة بأن النظر سهم مسموم . . . الخ فيه ، إذ المتيقن منها ما كان بقصد الشهوة فيحرم قطعاً .

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

ولنمهد قبل الخوض فيهما مقدمة نافعة ، وهي : ان من الدارج في الألسنة ، هو أن الأمر الكذائي مثلاً حكمة للحكم و ليس بعلة له ، وبالعكس ، و تفسر العلة بما يدور الحكم مداره وجوداً و عدماً ، دون الحكمة لتخلفها عن ذاك الحكم أحياناً .

و تنقيح ذلك بنحو لا يحوم حوله الريب : هو أن اللطيف بالعباد والخبير بمصالحهم ومفاسدهم قديرى أمراً هاماً لا مجال لفواته في ظرف الوجود أو العدم ، فيصير ذلك الهام محبوباً له أو مبغوضاً ، فيأمر بشيء أو ينهي عنه إذا كان غالب المصادفة وإن كانت الصدفة الاتفاقية على خلافه ، فيلزم الامتثال في جميع الموارد باتيان الأول و ترك الثاني ، حتى فيما أدرك أنه عار عن ذلك الأمر الهام الملحوظ ملاكاً ، إذ ليس الضبط و الميز بيد إدراك المكلف حتى يدور مداره ، بل لشدة الاهتمام به جعل قانوناً عاماً لا يجوز التخلف عنه في مورد أصلاً ، وإن تخلف ذاك الأمر عن مورد خاص بحسب تشخيص المكلف .

وهذا المعنى مما له نظير في الشرع و تعارف في الناس .

أما الأول : فكما يحكم بلزوم العدة بعد الدخول في موارد المذبوطة لحكمة تحفظ الرحم عن اختلاط المياه ، و لا ميز فيه بين المرأة التي تكون عاقراً و بين التي لاتكون كذلك بل تكون ولوداً ، إذ العقر وإن يمنع عن اختلاط المياه ، إلا أنه لشدة مبغوضيته لدى اللطيف الخبير يحكم بلزوم الاعتداد معه أيضاً كما يلزم في الولود ، لا مكان الخطأ في التشخيص ، ولا مكان تبدل الأوضاع أحياناً ، و نحو ذلك مما يوجب الخلط المبغوض شديداً ، فجعل الانحفاظ و عدم

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

وأما الثاني : فكما يحكم المقتنن اليومي في المملكة حكماً عاماً بعدم ورود أحد من المملكة الخارجة أصلاً ، لئلا يدخل من هو عين من عيون الأعداء فيخبرهم بما أعد لهم ما استطيع من قوة ، ولم يجعل تشخيص هذا الملاك بيد من أمره بسد الباب و منع الورد ، إذ يمكن أن يخطيء في التشخيص عند تلبس ذلك العين بلباس الفقيه الورع ، فيصيب المملكة بما صنع قارعة وهلاك .

والحاصل : ان لحاظ الأمر الهام ملاكاً لقانون عام - وإن يتخلف أحياناً عن بعض موارد - معهود شرعاً و عرفاً .

نعم : لو لم يبلغ ذلك الأمر نصاب الاهتمام الشديد لأمكن الترخيص في موارد قد يتفق صدفة بعضها بذاك المحذور ، نحو ما حكم باليأس و عدم الاعتداد في سن خاص ، لأن المقتنن لما رأى ندرة الجبل بعد بلوغ المرأة ذاك الحد من السن جداً حكم بعدم الاعتداد تسهياً على العباد ، فما يشاهد من جبل اليأس أحياناً فهو غير ناقض للحكم العام ، إذ الشرع السمع قد يجعل النادر كالمعذور ، وذلك فيما لا يفوت معه أمر يعنيه ويهمه ، كما أن التعارف قد استقر على الاعتناء بخبر الثقة و الاتكال على ما ينقله من الحس أو ما هو في تلوه مما له مباد قريبة من الحس وإن أمكن الخطأ أحياناً ، إذ الغالب هو الاصابة ، ومن المستقر في الغريزة : أن ترك الاصابة الكثيرة للخطأ القليل النادر خطأ كثير .

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

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

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

فمن تلك الروايات : ما مر من رواية عبدالله بن الفضل عن أبيه عن رجل عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : قلت : أينظر الرجل إلى المرأة يريد تزويجها فينظر إلى شعرها ومحاسنها ؟ قال : لا بأس بذلك اذا لم يكن متلذذاً ^(١) .

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

وظاهره تجويز النظر الاختباري البحت ، وأما ما يكون مع اشتراك قصد اللذة فلا ، فضلاً عما اذا كان متمحضاً بداعيها ، نعم : لو صحب الاختبار اللذة القهرية فلا بأس ، للتلازم العرفي .

والمراد بالمحاسن لعله عدا الوجه والكفين عند من يجوز النظر اليهما مطلقاً بلا اختصاص بحالة الاختبار ، لأن هذا السؤال الخاص إنما هو عما لا يجوز بحسب الطبع الاولي وبدون الاختبار ، وأما ما يكون جائزاً بدونه أيضاً فلا احتياج إلى السؤال عنه ، فال مفهوم هو المنع عن الشعر و المحاسن بداعي اللذة ، وأما الوجه فلا .

والحاصل : أنه - مع الارسال وعدم احراز استناد الأصحاب اليه - دال على منع النظر بداعي اللذة إلى الأجنبية ، ولا إطلاق له بالنسبة إلى المحرم ، كما أنه غير متعرض للمنع إذا كان مع الريبة وخوف الافتتان أصلاً ، كما أنه لا يدل على منع النظر إلى الوجه والكفين بداعي اللذة ، بناء على جوازه بالطبع الأولي .

ومنها : ما رواه عن ابن أبي نجران عمن ذكره ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، وعن يزيد بن حماد وغيره عن أبي جميلة ، عن أبي جعفر وأبي عبدالله عليهما السلام ، قالوا : وما

من أحد إلا وهو يصيب خطأً من الزنا ، فزنا العينين النظر ، وزنا الفم القبلة ، وزنا اليدين اللمس ، صدق الفرج ذلك أو كذب^(١) .

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

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

والعلاج بترجيح ما هو الأظهر في مادة الاجتماع من المتعارضين ، والظاهر رجحان هذا الدليل على ذلك لولم يكن منصرفاً إلى ما لا يكون بشهوة ، لأن شمول ذلك الدليل المجوز لما إذا كان بشهوة ضعيف البتة ، بخلاف هذا الدليل .

أضف إليه : ورود غير واحدة من الروايات الآتية أيضاً - كما سيوضح - فيكون النظر بقصد اللذة إلى الوجه والكفين محرماً ، فحينئذ يجب الستر للنهي عن المنكر فعلاً ، أو للزوم الاجتناب عن التعاون على الإثم - كما مر .

ومنها : مارواه عن سعد الاسكاف عن أبي جعفر عليه السلام قال : استقبل شاب من الأنصار . . . إلى أن قال : فهبط جبرئيل عليه السلام بهذه الآية : قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم ويحفظوا فروجهم ذلك أزكى لهم إن الله خبير بما يصنعون^(٢) . وقد مر الكلام في السند بسعد الاسكاف .

وأما المتن : فظاهره أن شأن النزول هو النظر بشهوة وأن النازل هو

(١) و (٢) الوسائل باب ١٠٤ من أبواب مقدمات النكاح وآدابه ح ٢ و ٤ .

خصوص ما ذكر لا الزائد عنه ، إذ لم يذيل بما يفيد أنه بعض ما نزل ، وظاهره :
 - كما مر - حرمة النظر مطلقاً ، ولا يمكن اخراج النظر إلى الوجه والكف
 بشهوة بناء على تمامية دليل الاستثناء وإطلاقه ، لأن المورد وإن لا يكون مخصصاً
 ولكن الوارد كالنص فيه وإن كان ظاهراً في غيره ، وحيث إن المورد هو النظر
 بشهوة والقدر المتيقن منه هو الوجه ، فلا يمكن ترجيح إطلاق دليل الاستثناء .
 فحينئذ يحكم بحرمة النظر بشهوة بلا تفاوت بين الأجنبية وغيرها ، نعم ،
 لاتعرض فيها لما اذا كان بداعي الريبة أو خوف الفتنة إلا بالأولوية .

ومنها : مارواه عن محمد بن سنان عن الرضا عليه السلام فيما كتبه اليه من جواب
 مسأله : وحرّم النظر إلى شعور النساء المحجوبات بالأزواج وإلى غيرهن من
 النساء لما فيه من تهيج الرجال وما يدعوا اليه التهييج من الفساد والدخول فيما
 لا يحل ولا يحمل وكذلك ما شبه الشعور . . . الخ ^(١) .

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

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

ومنها : عن الكاهلي ، قال : قال أبو عبد الله عليه السلام : النظرة بعد النظرة تزرع في القلب الشهوة و كفى بها لصاحبها فتنة ^(١) .

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

ومنها : عن علي عليه السلام في حديث الأربعمائة ، قال : لكم أول نظرة إلى المرأة فلا تتبعوها نظرة اخرى واحذروا الفتنة ^(٢) .

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

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

والظاهر أن المراد من ملأ العينين هو تحديق الباصرة نحو المرئي ليبصره تماماً ، والمراد من الحرمة هو ما كان بشهوة مثلاً ، فيدل على حرمة النظر الكذائي . وفي قبال ذلك ما يدل على حرمة نظر المرأة إلى الرجل كذلك .

نحو مارواه عن عقاب الأعمال أيضاً ، قال : قال النبي صلى الله عليه وآله : إشتد غضب الله على امرأة ذات بعل ملأت عينها من غير زوجها أو غير ذي محرم منها ، فانها إن فعلت ذلك أحبب الله عز وجل كل عمل عملته فان أوطت فراشه غيره كان حقاً على الله أن يحرقها بالنار بعد أن يعذبها في قبرها ^(٤) .

(١) و(٢) و(٣) الوسائل باب ١٠٤ من أبواب مقدمات النكاح وآدابه ح ١٥ و ١٦ .

(٤) » » » » ١٢٩ » » ح ٢ .

إذ القدر المتيقن من هذه الرواية هو ما اذا كان بشهوة أو ريبة مع انحفاظ الاطلاق أيضاً ، فيكون نظر المرأة إلى غير الزوج والمحرم حراماً مطلقاً ، وأشدّه ما اذا كان بشهوة أو ريبة ، وأقواه ما اذا كانت المرأة ذات بعل ، ولعله لذا قال وَاللَّيْطُ الْفَكَارُ «إشددت... الخ» .

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

ثم إنه قد ينفك التلمذ عن الريبة في مادتين : إحداهما : أن يكون النظر بداعي اللذة والشهوة مع الوثوق بعدم الانجرار إلى ما هو أفحش منه من الزنا ، إمّا لعدم القدرة ، وإمّا للاقتدار على ضبط النفس الأمارة بالسوء ، ونحو ذلك .

والثانية : أن لا يكون النظر بداعيها ، ولكن يكون عرضة للافتتان كما اذا نظر إلى الوجه ولم يكن حسناً جالباً ولكن أوجب تخيل المواضع الاخرى المعدة لذلك من باب التداعي ، ونحو ذلك ، والغرض إمكان الانفكاك بينهما .

فتحصّل من جميع ما ذكر : أن النظر بداعي اللذة او الريبة محرّم ، سواء كان إلى الأجنبية أو الى المحرم ، وأن ستر الوجه والكفين معهما واجب على المرأة لاندراج المقام حينئذ تحت قاعدتي المعاونة على الاثم والنهي عن المنكر عملاً .

الثالث : في عدم وجوب ستر ماعدا العورة عن المحارم

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

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

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

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

والحق هو عدم لزوم الستر عن المحرم وجواز النظر اليها ، ويدل عليه الكتاب والسنة ، وعند اتضاح البرهان على ما ادعيناه ينقذح ما في الاستدلال على المنع .

أما الكتاب :

فقوله تعالى « فلا يبدين زينتهن إلا لبعولتهن أو آبائهن ... الخ » تقريب الاستدلال على جواز الابداء : هو إرداف المحارم للزوج ، فيجوز لهن إبداء زينتهن للمحارم كما كان يجوز بالنسبة إلى الزوج - عدا ما خرج بالدليل وهو العورة - إذ المراد من الزينة ليس هو خصوص ما يكون خارجاً عن الجسد ويتزين به كالكحل والسوار ونحوهما ، بل أعم منه و من الأعضاء

أنفسها كالوجه والثدي ونحو ذلك .

ويشهد بهذا التعميم ما مرّ من رواية الفضيل قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الذراعين من المرأة هما من الزينة التي قال الله تعالى « ولا يبدن زينتهن » إلا لبعولتهن ، قال : نعم . . . الخ ^(١) .

ولاريب في ظهورها في إطلاق الزينة على نفس العضو، ومن المعلوم أنه اذا كان الذراع زينة ، فالثدي والساعد والنحر والعجز والفخذ أولى بان تكون زينة . وما مرّ أيضاً من رواية قرب الاسناد : وسئل عما تظهر المرأة من زينتها، قال : الوجه والكفين . ^(٢)

وما مرّ أيضاً من رواية أبي الجارود المروية في (المستدرک) إذ فيها . . . والزينة ثلاث : زينة للناس ، وزينة للمحرم ، وزينة للزوج . . . وأما زينة المحرم فموضع القلادة وما فوقها . . . وأما زينة الزوج فالجسد كله ^(٣) .

حيث إن الجسد بأسره عدّ زينة ، كما ان تلك المواضع منه عدّت زينة ، والغرض هو الاستشهاد باطلاق الزينة على العضو ونفسه و ان جسد المرأة كله زينة ، وإن اشتملت هذه الرواية (الضعيفة بأبي الجارود مع عدم العمل بكثير مما يرويه) على أن الجسد كله ليس زينة للمحرم و ان زينته إنما هي مواضع القلادة والدمليج والخلخال وما يليها ، فيحمل على الاستحباب بعد التامح في الدليل .

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

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

(١) و (٢) الوسائل باب ١٠٩ من أبواب مقدمات النكاح وآدابه ح ١ و ٥ .

(٣) المستدرک ج ٢ ص ٥٥٥ .

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

وأما السنة :

فمنها : ما رواه عن ابن محبوب عن أبي أيوب الخزاز عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال : يستأذن الرجل على ابنته واخته إذا كانتا متزوجتين ^(١) .

إذالمستفاد من المفهوم عدم لزوم الاستئذان عند عدم تزوجهما ، بل يجوز له الدخول مفاجأة ، فحينئذ يلازمه عادة النظر إلى الشعر و النحر و القدم ونحو ذلك ، فضلاً عن الوجه والكفين ، و أما سر لزوم الاستئذان بعد التزوج ، فلعلّ الدخول فجأة المستلزم غالباً أو أحياناً للنظر اليهما حالكونهما متزيجتين لبعلمهما موجب للعار والحياء المبعوض لدى الشرع .

ويشهد له استئذان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم من فاطمة عليها السلام وقولها « ادخل » مع عدم استتار رأسها ، فإذا قال صلى الله عليه وآله وسلم : ادخل و من معي ؟ قالت عليها السلام : ليس عليّ قناع . . . إلى آخر ما تقدم نقله من رواية عمرو بن شمر ، وإن يشك الاستدلال بها وحدها - لما مر .

ومنها : ما تقدم عن البرزطي عن الرضا عليه السلام قلت له : اخت امرأته والغريبة سواء ؟ قال نعم . . . الخ ^(٢) .

لاشكال في عدم شمول لفظة الغريبة للمحرم ، كما انه لاسترة في أن ارتكاز

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

(٢) » » ١٠٧ » » » ح ١ .

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

وكذا ما مر من رسالة مروك بن عبيد عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : قلت له : ما يحل للرجل أن يرى من المرأة إذا لم يكن محرماً ؟ قال : الوجه والكفان والقدمان ^(١) .

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

ومنها : ما رواه عن صفوان بن يحيى عن منصور قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يخرج في السفر ومعه امرأته أيفسّلها ؟ قال : نعم وأمه وأخته ونحو هذا يلقي على عورتها خرقة ^(٢) و نحوها ما رواه الصدوق بإسناده عن منصور بن حازم ^(٣) إذا غسل ملازم للمس فضلاً عن النظر ، وأما إلقاء الخرقة على العورة فلحرمة النظر إليها مطلقاً عدا الزوجة .

واحتمال أن النظر إلى المحرم جائز في خصوص ما بعد الموت بعيد جداً ، كما أن احتمال الاختصاص بالام والاخت مع احتمالها على قوله عليه السلام « ونحو هذا » مما لا ينبغي انقداحه اصلاً ، إلى غير ذلك مما يمكن استفادة جواز النظر وعدم وجوب الستر بالنسبة إلى المحارم منها .

نحو ما رواه عن السكوني عن جعفر بن محمد عن أبيه عليه السلام قال : لا بأس أن ينظر شعر أمه أو أخته أو بنته . ^(٤)

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

(٢) » » » ٢٠ » غسل الميت ح ١ .

(٣) » » » » ح ٢ .

(٤) » » » ١٠٤ » مقدمات النكاح وآدابه ح ٧ .

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

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

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

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

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

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

فيجري في كلا الطرفين مثلاً أصالة العدم الأزلي في اشتباه المحرم بغيرها
 و اشتباه الذمّية بغيرها ، و أصالة العدم بعد الوجود في اشتباه الزوجة بغيرها ،
 ولا ينافيه العلم الاجمالي ، إذ المراد من « اليقين الناقض » ما هو المتعلّق بالمشكوك
 نفسه ، وهو اليقين التفصيلي دون الاجمالي ، لعدم تعلّقه بما تعلّق به الشك ، وهو كل
 واحد من الطرفين بخصوصه .

ولا يلزم من جريانها في كلا طرفي الشبهة مخالفة عمليه ، فلامحذور من هذه
 الحيثية أيضاً ، كما في استصحاب نجاسة الكأسين من العلم الاجمالي بانقلاب حالة
 احديهما إلى الطهارة ، نعم ، لو كانت الحالة السابقة لهما هي الطهارة يحكم بالتعارض
 وعدم جريانها معاً ، وإلا لزم المحذور العملي في ارتكاب النجس ، بخلاف المثال ،
 إذ لا محذور في الاجتناب عن الطاهر ، وهكذا في المقام .

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

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

نعم : لو أحرز بالوجدان أوقام الطريق أو الامارة عليه لانطبق ذلك الدليل
 الاجتهادي بنفسه عليه ، وأما لو أحرز بالتعبّد فلا انطباق له ، بل يكون معنى التعبّد
 بالموضوع هو التعبّد بالبناء العملي بما يماثل مدلول ذلك الدليل الاجتهادي .

فهيهنا اذا احرز وجداناً بأن هذه المرأة ليس بزوجة ولا ذات قرابة ولا ذمّية ،
 أوقام الطريق المعتد به على العدم ، يحكم باندراجها تحت آية الغض وغيرها من
 الأدلة الاجتهادية .

وأما لو أحرز بالأصل فلا يحكم بالاندراج ولا الشمول ، إذ ليس في دسح الأصل والتعبّد توسعة الواقع بعد التنبه بأن موضوع الدليل الاجتهادي هو الذات الواقعية ، لا الأعم .

فمعنى التعبّد بعدم كونهما زوجة مثلاً ، هو التعبّد بالعمل بما يماثل مدلول ذلك الدليل من المنع ، صوتاً له عن اللغوية ، فحينئذ لا يلزم المحذور في البين أصلاً ، إذ لا يتمسك بالعام ، حتى يقال بالتنافي ، للقطع بخروج أحد الطرفين وتخصيصه منه ، بل الحكم في كل واحد من الطرفين حكم ظاهري مماثل للواقعي المستفاد من العام ، فتبصر .

ولو نوقش في الاصل لكان تنجز العلم الاجمالي بحاله ، ولكن الظاهر تماميته هنا ، إذ العلم الاجمالي غير ناقض ، فيجري الأصلان ولا تعارض بينهما ، حيث لا يلزم من اجرائهما المحذور العملي ، بل لا مجال للتعارض في بعض الفروض كاشتباه المسلمة والذمّية ، لأن أصالة عدم المحكومية بحكم الذمّة جارية بلا إشكال ، لأخذ عنوان الذمّة في لسان الدليل ، فيمكن إجراء الأصل في حاشيتي وجوده وعدمه ، وأما الاسلام فلا ، لأن المستفاد من آية « الغض » بعد الانصراف عن الجدار و الشجر ونحو ذلك هو حرمة النظر إلى غير المماثل مطلقاً بلا دخل للاسلام ، فيكون جميع من عدا الذمّية مندرجة تحت الاطلاق ، ووزان المقام وزان استثناء المذكى في قوله تعالى « حرمت عليكم الميتة . . . إلا ما ذكيتم » فيكون المذكى خارجاً وغيره داخلاً ، سواء انطبق على ذلك الغير عنوان الميتة أم لا . فلو قيل : بان المنصرف من الآية حسب أخذ الايمان هو المنع عن المسلمات ، فجوابه : بأن الضابط بعد التقيد هو عنوان غير الذمّية كائنة من كانت ، فلامساس للاسلام .

فحيث إنه لا أثر لبعض الأطراف في مورد ، فلا تعارض في ذلك الفرض والمورد

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

أما الثاني : (أي الشبهة البدويّة) فكأن لا يعلم أن هذه المرأة الواحدة ممن يجوز النظر اليها أو ممن لا يجوز ، فالظاهر : وجوب الغض عنها أيضاً ، لا للعلم الاجمالي - إذ المفروض كون الشبهة بدوية غير مصحوبة له - بل لأصالة عدم كل ما يحتمل الجواز لأجله ، كالقراية ، والزوجية ، والذمّية .

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

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

وقد لاح لك أيضاً أن التبعّد بعدم الموضوع أو وجوده تبعّد بالبناء العملي على ذلك الحكم الملائم له لا من باب الاندراج تحت الدليل اللفظي الناظر بالواقع . هذا اذا لم تقم الامارة الحاكمة على الأصل ، وإلا فلامجال له ، مثلاً لو اشتبهت امرأة بين المسلمة والذمّية في بلد الاسلام يحكم بعدم جواز النظر ، لأن ذلك امارة على كونها مسلمة .

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

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

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

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

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

إن استيفاء القول - من حيث الشعر نفسه ، وأن الموصول منه بحكم الأصيل أم لا ؟ ومن حيث اندراجه تحت الحلى وغير ذلك - في جهتين :

الجهة الاولى فى ان الشعر الموصول بحكم الاصيل أم لا

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

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

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

هو خارج عن ذلك جداً فلا .

ولاميز فيما هو المهم بين كون الشعر الموصول من شعور اجنبية اخرى التي لا يحل للرجل النظر اليها وعدمه .

ولايتوهم الاستصحاب فيما اذا كان من شعور من يحرم للرجل النظر اليها، بأن يقال : هذا الشعر الخاص كان مما يحرم النظر قبل انفصاله فالآن كما كان .
للتغاير الموضوع ، إذ الفصل والوصل من الأطوار غير الدخيلة فيه ، ولذلك يحكم بترتب آثار العضو المتصل على العضو المبان : من حرمة النظر اذا كان من المسلمة الاجنبية ، وغير ذلك من النظائر الفقهية ، بل لقيام السيرة القطعية الحاكمة على الأصل على خلافه .

وتوضيحه : بأن الاستصحاب كما ينتج حرمة النظر ، كذلك ينتج وجوب الستر على المرأة الاولى التي انفصل الشعر من رأسها ، فيجب على من يستر رأسها و تنفصل منه الشعور أو تقصر أو تحلق شعرها او تنقلم أظفارها و نحو ذلك أن تستر ذلك كله بالدفن أو غيره ، وهو مما قامت السيرة القطعية على الخلاف، إذ النساء في الحمامات وغيرها كان من دأبهن " التسريح وقص " بعض الشعر وقلم الظفر مع عدم الاعتداد بالمفصول أصلاً .

ونحو ما يشاهد في الحجج من التقصير و القلم وطرح المقطوع على الأرض من زمن الرسول ﷺ إلى زماننا هذا ، فهذه الامارة القطعية حاكمة على الأصل .
ومما يؤكده ما ذكرناه ، انه لو جرى الأصل لحكم بحرمة النظر على تلك المرأة نفسها بالنسبة إلى الشعر الموصول بشعرها اذا كان من الرجل ، لأن القائل بحرمة نظر المرأة إلى شعر الرجل يلزم عليه الحكم بعدم جواز نظر هذه المرأة الى ما وصل بشعرها من شعر الرجل استصحاباً . وهذا وأشباهه مما يشكل الالتزام به جداً ، بل يمكن أن يستدل لجواز النظر ببعض ما ورد في الباب .

نحو ما رواه عن ثابت بن سعيد قال : سئل أبو عبدالله عليه السلام عن النساء تجعل في رؤوسهن القراميل ، قال : يصلح الصوف وما كان من شعر امرأة لنفسها ، وكره للمرأة أن تجعل القراميل من شعر غيرها ، فان وصلت شعرها بصوف أو بشعر نفسها فلا يضرها ^(١) .

لإشكال في السند إلا بـ «ثابت بن سعيد» حيث انه لم يوثق ، لانه ضعف ، ويمكن كشف وثاقته بنقل «أحمد بن محمد بن عيسى» المتصلب في عدم النقل عن الضعاف ، عنه في الجملة ، مع نقل غيره من الأجلاء عنه .

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

وان اريد منها الحرمة أو الجامع فيثبت المطلوب ، مع بُعد احتمالها أيضاً لأن المنع حينئذ ليس لأجل عدم جواز النظر إلى الشعر الموصول ، إذ المفروض إطلاق لفظة (الغير) وشمولها لما اذا كان ذلك الشعر من شعور إحدى محارم الزوج ولا منع من النظر البتة ، فلعلّه لأجل ماورد في بعض النصوص من التعليل والاشعار بكونه كالهيئة فينبغي الاجتناب عنه .

والحاصل : أن آية «الغرض» وغيرها منصرفه إلى الشعر الأصيل ، والاستصحاب محكوم بالسيرة القطعية على الخلاف ، وظاهر هذه الرواية المجوزة على الكراهة

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

هو جواز النظر .

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

الجهة الثانية

في حكم الشعر الموصول من حيث كونه زينة

لاريب في وجوب ستر الزينة و حرمة النظر اليها في الجملة ، إنما الكلام في المراد منها ، فان كان المراد هو خصوص الزينة الخلقية ، كاليد ، والساق ، ونحو ذلك من الأعضاء - كما لا يبعد - على ما مر من شهادة رواية الفضيل وغيرها عليه ، فلا يجب ستر الشعر الموصول ولا يحرم النظر اليه ، لخروجه عن الزينة الخلقية ، إذ ليس كالأصيل .

وأما إن كان المراد هو خصوص الزينة الخارجية التي بها تتزين ، كالسوار والخاتم ، ونحو ذلك ، فلا يجب الستر ولا يحرم النظر أيضاً ، لما مر من أن الزينة المنفردة عن البدن في الرؤية و إن كانت معلقة عليه و جوداً لاحكم لها حسب الانصراف .

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

الرؤية فحكمه أشد من العاري .

ولابعد فيه ، لأن القواعد من النساء - مع ما اجيز لهن من وضع الجلباب عنهن وابداء بعض ما كان واجب الستر على غيرهن من النساء - يحكم عليهن بحرمة الابداء حينئذ اذا كن متبرجات بزينة .

فتبين الميزين البدن والزينة : بانفكك الأول عن الحكم بدون الثاني كما في القواعد من النساء ، وانفكك الثاني عنه بدون الاشتراك مع الأول في الرؤية كما في غيرهن أيضاً ، واجتماعهما الموجب للحرمة كما في القواعد ، ولشدتها كما في غيرهن .

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

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

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

لاريب في أن النظر المحرم لاتفاوت بين مراتبة القوية والضعيفة بعد فرض اندراجها تحت مفهوم واحد ، فحينئذ لامجال لتقييد الماء بالصفا زعماً بان الكدر منه لا يوجب الابصار التام والرؤية القوية ، وإلا لجاز النظر لمن في عينه عاهة مانع عن الابصار التام ، ونحو ذلك مما لا يمكن الالتزام به ، نعم لو بلغت الكدورة حداً لا يتيسر معه الفرد الخفي من النظر أيضاً لا بأس ، لخروجه موضوعاً .

فكيف كان قال في «المستند»: الظاهر جواز النظر إلى كل ما لا يجوز النظر إليه في المرأة والماء ونحوهما ، لانصراف النظر إلى الشايح والمتعارف ، ولعدم العلم بكونه نظراً إلى المرء والمرأة ، لجواز كون الرؤية فيهما بالانطباع ، وكذا يجوز النظر إلى الصور المنقوشة ، للاصل ، انتهى .

وفيه : ان دارجية الأفراد الخاصة وشيوخها غير موجب لانصراف المطلق عن النادر أولاً ، مع ان المقام خصيصة مانعة عنه ثانياً ، وهي حكمة التحفظ عن التهيج ، كما سيبيح .

وأما احتمال خروجه عن الفردية والاندراج وكون الاطلاق من باب المجاز والمسامحة ، فمندفع بأن المتبوع في سعة مفهوم اللفظ وضيقة هو العرف الذي لا يتسامح في حوزته ، وإن امكن أن يكون بالدقة العقلية تسامحاً . وهذا نظير ما يعتبر في صدق (النقض) وجريان الاستصحاب من اتحاد القضيتين المقطوعة والمشكوكه الموجب لبقاء الموضوع و وحدته ، إذ العرف الدقيق في حوزته يرى الموضوع منحفظاً وان تغير بعض أحوالها التي لادخل له فيه ، مع ان العقل القراح يراه متغيراً .

و نظير ما يقال : بطهارة ما بقى من لون الدم في الثوب المغسول ، إذ العرف الدقيق يحكم بزوال النجس رأساً وأن الباقي من اللون ليس مصحوباً لنفس الدم بل هو أثر باق منه ، مع ان العقل القاضي بامتناع انتقال العرض عن موضوعه - لأنه متقوم وجوداً به - يحكم ببقاء الأجزاء الصغار الحاملة لذلك اللون من الدم لامحالة .

و من المعلوم : ان العرف يرى النظر بالمرأة أو الماء نظراً إلى المرئي الخارجي البتة . و حديث الانطباع المحتمل في كلامه (ره) - مع مقدوحيته في محلّه عند أهله - غير ضار في مثل المقام الذي أسسه الفهم العرفي وشيئده الارتكاز العقلائي ، دون العقلي .

نعم : لو تسامح العرف في مورد كقبض ما ينقص عن المقدار المبيع بعنوان أنه نفس ذاك الحد فغير متبّع .

ولمزيد الايضاح نقول : إن النظرة تارة بالمرآة ، وتارة اخرى إلى المرأة .
أما الاولى : فلجعلها وصلة إلى المنظور الخارجي ورؤية ماله من الآثار .
وأما الثانية : فلتشخيص جرم تلك المرأة وانها من أي جنس صنعت ، وغير ذلك مما يرجع اليها نفسها .

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

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

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

فأما الطائفة الدالة :

فمنها : ما مرّ من رواية علي بن عقبة ، عن أبي عبد الله عليه السلام إذ فيها «النظرة سهم من سهام ابليس مسموم وكم من نظرة أدرت حسرة طويلة»^(١)
وفي رواية هشام بن سالم ، عن عقبة ، عن أبي عبد الله عليه السلام . . . من تركها لله لا لغيره اعقبه الله أمناً وإيماناً . . . الخ^(٢) ، اذ المسمومية بلحاظ كون النظر عرضة للحسرة متحققة في المقام البتة .

وفي مكاتبة محمد بن سنان عن الرضا عليه السلام . . . لما فيه من تهيج الرجال وما يدعو اليه التهيج من الفساد والدخول فيما لا يحل ولا يحمل . . . الخ^(٣) .

حيث انه جعل هذه الحكمة - وهي الانحفاظ عن التهييج - علة للمنع المطلق مع جعل تشخيصها بيد الشرع لا المكلف ، وقدمر أن المدار هو ما يكون عرضة له لاما هو الحاصل بالفعل ، ومن المعلوم : ان ما هذا شأنه يجب الاجتناب عنه ، بلاتفاوت بين ما يكون بلا واسطة أو معها .

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

وفي رواية «عقاب الأعمال» عن رسول الله ﷺ . . . ومن ملأ عينيه من امرأة حراماً حشاها الله يوم القيامة بمسامير من نار . . . الخ (١) .

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

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

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

(١) الوسائل باب ١٠٤ من أبواب مقدمات النكاح وآدابه ح ١٦ .

وأما الطائفة المؤيدة :

فمنها : ما مرتقله من رواية أبي حمزة الثمالي عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : سألته عن المرأة المسلمة يصيبها البلاء في جسدها إما كسرو إما جرح في مكان لا يصلح النظر إليه يكون الرجل ارفق بعلاجه من النساء ، أ يصلح له النظر إليها؟ قال : اذا اضطرت إليه فليعالجها إن شاءت ^(١) .

بيان التأييد : بأنه لو جاز النظر إلى ذاك الموضع بتوسط المرأة ونحوها لما اضطرت إلى ذلك ، إذ الغرض حاصل بالنظر بتوسط المرأة ، مع احتمال كون المورد المسئول عنه مما لم يكن النظر مع الواسطة مجدياً ، ولذا جعل مؤيداً ، وإلا لصار دليلاً .

ونحوها رواية علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام وفي الأخيرة : قال عليه السلام : اذا لم يكن عورة فلا بأس ^(٢) .
والسرت هو ان المجوز المنظر إلى العورة لا بد من أن يكون الحد الكامل من الضرورة ، لا مجرد الحاجة .

ومنها : ماورد من تجويز النظر لمن يريد التزويج ، حيث انه لو جاز النظر بتوسط المرأة ، لما احتيج إلى تجويز ما هو حرام بطبعه الأولى مع حصول الغرض بذلك ، وليس إلا لتساويهما في الحكم .

ومنها : ماورد : من حضور المرأة المعهودة المدعية أو المدعى عليها مثلاً ، إذ لو جاز النظر بتوسط المرأة لحصل الغرض بدون الاحتياج إلى تجويز ما كان ممنوعاً بطبعه الأولى - إلى غير ذلك مما يمكن جعل بعضها دليلاً فضلاً عن التأييد .

ومن هنا ينقذ حكم النظر من وراء الزجاج أو الناظورة أو الآلات الأخر التي تقرّب البعيد جداً ، لانطباق حكمة التهيج ومبغوضية الاطلاع على العورة أو شعر المرأة أو جسدها على ذلك كلّه ، فيحرم بلا كلام .
وأما النقش والصورة المرسومة في الجدار أو القرتاس أو نحو ذلك ، فأمرها يدور مدار انطباق تلك الحكمة المجعولة علّة وتلك المبغوضية ، كما انه لا يخلو بعض الموارد منها عن ذلك فيحرم ، دون بعضها الآخر فلا يحرم ، بلا تفاوت في ذلك بين معرفة ذات الصورة والنقش وعدمها ، إذ لا إشكال في أن النظر إلى النقش ليس نظراً إلى الاجنبية ، بخلاف المرأة ونحوها ، فحينئذ لا بد في التحريم من انطباق المعرضية للتهيج الداعي إلى الحرام لا مطلقاً ، أو انطباق الاطلاع على العورة ونحوها مما عدّ مبغوضاً للشرع وموجباً لدخول النار ، وإلا فلا دليل على المنع عنه .

مسئلة ٣ - لا يشترط في الستر الواجب في نفسه ساتر مخصوص ولا كيفية خاصة، بل المناط مجرد الستر ولو كان باليد وطلاي الطين ونحوهما .

لا إشكال فيما أفاد ، بل يمكن أن يقال : إن التعبير بوجود الستر غير خال عن التسامح ، إذ الواجب هو عدم التمكين من النظر ، سواء كان بالستر ، أو الاستتار في المظلم ، أو الاختفاء خلف الجدار ، أو التباعد الموجب للخروج عن مكنة النظر ، ونحو ذلك .

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

من الطاهر والمباح وعدم كونه مما لا يؤكل لحمه ولا من الحرير الخالص وغيرها ، ولا كيفية مخصوصة ، لحصول الغرض بالاعم من ذلك كله ، فلا تطيل الكلام بعد افصاح الحكم وسنده .

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

إن استيفاء القول فيما أفاد - من حيث لزوم ستر العورتين وبيان حدّهما ومن حيث الاجتزاء بستر اللون دون الشبح فضلاً عن الحجم ، وغير ذلك - في طبي امور :

الامر الاول : في لزوم ستر العورتين حال الصلاة وضعاً

لإشكال في أن المنساق من الأمر والنهي بالطبع الأولي هو البعث نحو الفعل والزجر عنه تكليفاً ، وأما اذا انحدرنا نحو المر كسب ذي الاجزاء والشرائط يستفاد

منهما الارشاد إلى الجزئية والشرطية وضعاً ، فلا يصح ذاك المر كُتب الفاقدهما ،
أولاً حد هما - كما في محله .

وكيف كان : قد يستدل للزوم ستر العورتين حال الصلاة وبطلانها بدونه
بالاجماع ، وهو وإن أمكن تحصيله فضلاً عما نقل ، إلا أنه لوجود غير واحد من
النصوص الصالحة للاستدلال - المحتمل تسمك المجمعين بها - مما يشكل الظمانية
اليه والانتكال عليه .

فالهم هو الفحص عما استدل ، أو يمكن أن يستدل به ، أو يستمد منه ، حتى
يحصل من المجموع الوثوق التام بلزوم ذلك وضعاً .

فمن تلك النصوص : ما رواه عن محمد بن مسلم (في حديث) قال : قلت لأبي
جعفر عليه السلام : الرجل يصلي في قميص واحد ؟ فقال : اذا كان كثيفاً فلا بأس به يعني
اذا كان ستيراً .^(١)

وأورد صدر هذه الصحيحة في (ح ١ باب ٢٢ من ابواب لباس المصلي) عن محمد بن
مسلم قال : رأيت أبا جعفر عليه السلام يصلي في إزار واحد ليس بوسع قد عقده على
عنقه ، فقلت له : ما ترى للرجل يصلي في قميص واحد ؟ فقال : اذا كان كثيفاً
فلا بأس به .

إن الاستفادة من الصدر والذيل هوتستر المعصوم عليه السلام بازار واحد غير واسع
معمود على عنقه ، ولا يمكن الاطمئنان بأن ذلك للستر عن الناظر ، إذ لدلالة
للصحيحة على كونه عليه السلام في رأى الناظرين أو معرض له ، لا مكان كونه عليه السلام في
بيت داره واتفق انكشاف الباب حين مرور الراوي فرآه كذلك ، وحيث انه رآه
عليه السلام يصلي في ثوب واحد تجهز للسؤال عن حكمه مع ما في ذهنه من محبوبة
الزائد عنه ، فسأل عنه واجيب بالجواز اذا كان كثيفاً - أي ستيراً - لاتحاد معناه
في الموردین .

(١) الوسائل باب ٢١ من ابواب لباس المصلي من كتاب الصلاة ح ١ .

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

نعم : لا استفاد منه لزوم ستر العورتين بالخصوص وإن كان هو المتيقن من ذلك ، بل الاستفادة منه لزوم ستر ما يحويه القميص الواحد ، وهو أعم من العورتين في طرفي الفوق والتحت ، فيلزم ستر ما فوقهما وكذا ما تحتها بمقدار يغطيه القميص الواحد المتعارف .

فلو قام دليل آخر على عدم لزوم ذينك الطرفين يحكم بالاستحباب والفضل بالنسبة إلى الطرفين مع بقاء اللزوم الاستفادة بالنسبة إلى العورتين بحاله .
ومنها : مارواه عن محمد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : سألته عن الرجل يصلّي في قميص واحد أو قباء طاق أو في قباء محشو^١ وليس عليه إزار ؟ فقال : اذا كان عليه قميص صفيق أو قباء ليس بطويل الفرج فلا بأس ، والثوب الواحد يتوشح به والسر اويل كل ذلك لا بأس به ، وقال : اذا لبس السراويل فليجعل على عاتقه شيئاً ولو حبلاً^(١) .

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

فحينئذ استفاد : ان الستر بالنسبة إلى ماتحت العورتين غير واجب الاستيعاب لجواز كشف الساق وما يليه . نعم : لا دلالة له بالنسبة إلى ما زاد عن ذلك حتى استفاد منه جواز كشف ذلك الزائد أيضاً فينحصر الستر في العورتين ، بل لا بد من التماس دليل آخر .

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

ومنها : مارواه عن أبي مریم الأنصاری (في حديث) قال : صَلَّى بنا أبو جعفر عليه السلام في قميص بلا إزار ولا رداء ، فقال : ان قميصي كثيف فهو يجزي ان لا يكون علي إزار ولا رداء ^(١) .

إن الذيل الذي هو المهم في الاستدلال يحتمل أن يكون منحدرًا نحو الستر عن الناظر ، لاما هو المعتبر في الصلاة ، حيث انه عليه السلام كان بمرأى من المأمومين المقتدين به عليه السلام ، فقال : بأن القميص لكثافته و ساقريته مجزئ بالنسبة إلى التكليف بما يستر عن الناظر ، فحينئذ لا ماس له بالمقام .

ولكن الانصاف : انه ظاهر في بيان ما يجزي في الصلاة فيدل على بطلانها اذا لم يكن ستيراً . نعم : لا استفاد لزوم ستر خصوص العورتين وإن كان هو المتيقن . ومنها : مارواه عن علي بن جعفر عن أخيه ، قال : سألته عن الرجل صَلَّى وفرجه خارج لا يعلم به ، هل عليه إعادة أو ما حاله ؟ قال : لإعادة عليه وقد تمت صلاته ^(٢) .

حيث ان اختصاص السؤال بصورة الجهل بالموضوع كاشف عن استقرار ارتكازه على المنع حال العلم ، فلو جاز الكشف ، مطلقاً للزم بيانه بتخطئته السائل وردعه عما ارتكز في ذهنه ، فالإكتفاء في الجواب بعدم الإعادة ظاهر أو مشعر بتقرير ارتكازه ، فعليه يكون ستر الفرج معتبراً في صحة الصلاة عند العلم بالموضوع ، حسبما استفاد من هذا النص .

ومنها : مارواه عن عمار عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : سألته عن الرجل يصلي فيدخل يده في ثوبه ، قال : إن كان عليه ثوب آخر إزار أو سراويل فلا بأس ، وإن لم يكن فلا يجوز له ذلك ، و إن أدخل يداً واحدة و لم يدخل الأخرى فلا بأس ^(٣) .

(١) الوسائل باب ٢٢ من أبواب لباس المصلي ح ٧

(٢) » » » ٢٧ » ح ١ .

(٣) » » » ٤٠ » ح ٤ .

والظاهر : ان المنع عند دخول اليدين في الثوب هو كونه عرضة للحركة والتحول من موضع إلى آخر فينكشف ما لا بد من ستره ، وأما عند خروج إحدى اليدين من الكم وإن دخلت الأخرى فهو مانع عن التحول الموجب للكشف ، فلولم يكن الستر في الجملة معتبراً في صحة الصلاة لما فصل بين الصورتين جوازاً ومنعاً .

نعم : لا يستفاد منها تعيين ستر العورتين ، وإن تدل على عدم وجوب ستر الزائد عما يحويه الازار ويستتره السراويل من جهة فوق العورتين ، حيث قال عليه السلام «وإن كان عليه ثوب آخر إزار أو سراويل فلا بأس . . . الخ» حيث انه يدل على عدم لزوم ستر الزائد عما يحويه السراويل ، وقد مر عدم لزوم ستر القدم والساق ، لتجويز الصلاة فيما ليس بطويل الفرج وإن كان قصيره ، فحينئذ يتضيق ما يحتمل لزوم ستره من الطرفين ، ولعله ينحصر في العورتين ، فارتقب .

ومنها : مارواه عن 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 أتمّ صلاته بالر كوع والسجود ، وإن لم يصب شيئاً يستر به عورته أداماً وهو قائم ^(١) .

لا نقاش في السند .

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

ولا خفاء في ان مصب الاستدلال إنما هو الفقرة الاولى من الجواب ، لالثانية

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

لخروجها عن الكلام الآن، كما انه لامرية في نفي الخصوصية للحيشش ، بل لو أصاب ساتر آآخر نحوه لوجب وكفى ، ولاسترة أيضاً في ان ايجاب ستر العورة عند الاصابة ليس للحفظ عن الناظر ، للاطلاق الشامل لما اذا كان هناك ناظر محترم أم لا .

ومنها : مارواه عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام . . . وإن كانت امرأة جعلت يدها على فرجها ، وإن كان رجلاً وضع يده على سواته ، ثم يجلسان فيؤميان إيماء ، ولا يسجدان ولا يسرعان فيبدو ما خلفهما ، تكون صلاتهما إيماء برؤسهما . . . الخ ^(١) .

وظاهرها ترك بعض الأركان الهامة حفظاً لستر العورة ، ولا اختصاص لذلك بما اذا كان هناك ناظر ، للاطلاق ، فيكون لزومه بلحاظ الصلاة لاغير ، وحيث انه لم يجعل لما عد العورة حكماً ، يستفاد منه ان سترها هو الملتصين ، دون ما عداها .
ومنها : مارواه عن محمد بن علي الحلبي ، قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أجنب في ثوبه وليس معه ثوب غيره (آخر) ؟ قال : يصلي فيه فاذا وجد الماء غسله ^(٢) .

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

ومنها : رواية علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام . . . وان لم يجد ماء صلي فيه ولم يصل عرياناً ^(٣) .

وقد اختلف الأصحاب (ره) فيما لو انحصر ثوبه في نجس مع التمكن من النزاع لعدم البرد ونحوه على أقوال ثلاثة :

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

(١) الوسائل باب ٥٠ من أبواب لباس المصلي ح ٦ .

(٢) و (٣) الوسائل باب ٤٥ من أبواب النجاسات ح ١ و ٥ .

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

وتقريب الاستدلال بها على لزوم الستري الجملة : هو انه لامرية في شرطية الطهارة أو مانعية النجاسة ، فلو حكم بجواز الصلاة في النجس أو تعيّن بها و عدم جواز التعري ، فلا بد من أن يكون لأمر لزومي آخر مساو لها أدقوى منها ، وهو الستر ، فعلى القولين الأولين يتم التقريب ، لأن تجويز الصلاة في النجس المستلزم لفوات الشرط لا بد من أن يكون للزوم الستر ، و حيث ان تلك النصوص مطلقة لا يمكن حملها على خصوص ما اذا كان الستر عن الناظر لا للصلاة .

نعم : على القول الثالث (اي تعيّن التعري و عدم جوازها في النجس) لا يتم المطلوب .

ومنها : مارواه عن صفوان بن يحيى ، انه كتب إلى أبي الحسن عليه السلام يسأله عن الرجل معه ثوبان فأصاب أحدهما ببول ولم يدر أيهما هو و حضرت الصلاة وخاف فوتها وليس عنده ماء كيف يصنع ؟ قال يصلي فيهما جميعاً ^(١) .

تقريب دلالتها على لزوم الستر في الجملة للصلاة : هو انه لو جازت عارياً وبلا ستر لما اوجب التكرار بان يصلي تارة في هذا الثوب و اخرى في ذاك ، بل لزم الحكم بعدم الاحتياج إلى الامتنال الاجمالي بالتكرار ، للاكتفاء بالامتنال التفصيلي ، وهو إتيانها عارياً فيما لناظر هناك ، وأمّا الحكم بالتكرار مطلقاً سواء كان هناك ناظر أم لا ، فليس إلا لوجوب الستر فيها .

نعم : لظهور لها كغيرها من نصوص (باب ٤٥) في تعيّن ستر العورة ، وإن كان القدر المتيقن منها بأسرها هو سترها . وهذا بخلاف رواية علي بن جعفر المتقدمة ، لظهورها في تعيّن سترها و عدم لزوم ستر ما عداها .

و منها : مارواه عن حماد بن عثمان عنه عن أبي عبد الله عليه السلام ، في

(١) الوسائل باب ٤٤ من أبواب النجاسات ح ١ .

الرجل يصلّي في الخف الذي قد أصابه القذر؟ فقال: إذا كان ممّا لاتم فيه الصلاة فلا بأس^(٢). ونحوها غير واحدة من النصوص المروية في ذاك الباب.

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

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

الامر الثاني: في تحديد ما يجب ستره في الصلاة على الرجل

قد مرّ تمام القول في تحديد العورتين (ص ٩) فراجع، وإنّما التعرض له هنا للإشارة إلى خروج العجان عن الحدّ وأنّ انكشافه غير ضار لصحة الصلاة، وذلك لأنّ التحديد المستفاد مما ورد في مستورية الدبر بالاليتين ومستورية القبل باليد فيما فرض ستره بها دالّ على خروج ما عدا ذلك من الحدّ ولو كان هو العجان، ولذا احتاط في المتن ندباً بلا وجوب.

الامر الثالث: في كيفية الستروبيان لزوم استتار الشبح

إنّ للستر انحاء خاصة حسب الخصوصيات المختلفة في المستور، اذ له حجم بمعنى البعد الخاص، كالصغر والكبر، والضحخ والدقة المقابلة له. وكذا له حجم بمعنى الشكل الخاص من الكروية والاستدارة، أو التربع والاستطالة، وما إلى ذلك من الأشكال القائمة بالأجسام. وله لون خاص من البياض والحمرة ونحو ذلك، فهل يجب ستره بجميع هذه الخصوصيات؟ أو يكفي ستر بعضها؟

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

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

لا الاشتغال ، إذ لا تفاوت بين الوضعي والتكليفي من الحكم ، وإن الزائد منه فيهما منفي بالأصل الجارى في الارتباطى من الأقل و الأكثر ، كما في الاستقلالى من ذلك .

لا اشكال ظاهراً في صدق عنوان الستر عند استتار البشرة واللون مع امكان تمييز الحجم من البعد والشكل ، وإلا لما صدق عنوانه في المرأة المستورة عن نظر الأجنبي عند إمكان تمييز ذلك ، وهو كما ترى ، إذ لا ارتياب في صدق الستر هناك مع امكان تمييزه في المرأة المتعارفة التى تمشى سائرة بجميع جسدها ، وإن شك فالمرجع هو البراءة .

وأما البشرة واللون : فالظاهر تحتّم الستر وعدم تحقق عنوانه بدون مستورية ذلك ، سواء كان الانكشاف و عدم المستورية لأجل ان الساتر خللاً يرى من اثنايه ، أولاً جل صفائه ورقته يحكى ما وراءه ، وإن كان مسدود السدى واللحمة جداً بلاخلل ، أما الأول : فواضح البتة لأنه بمنزلة فقد الساتر رأساً ، إذ المفروض ان الخلل بمنزلة الشبكة للفصل بين السدى واللحمة ، فالمرئى حينئذ إنما هو نفس البشرة لا غير .

وأما الثانى : فهو وإن لم يكن بهذا الوضوح ولكن يزول خفائه - إن كان - في ضوء مقدمة نافعة ، و هي ان كل كيفية كانت محرمة في النظر تكون مانعة في الصلاة ، إذ لا فرق بينهما في مفهوم الستر وعنوانه ، وحيث انه لو سترت الأجنبية نفسها بكسوة رقيقة جداً تحكى ما وراءها من لون الجسد البتة لحكم بعدم الاكتفاء بها حينئذ وبحرمة النظر اليها هكذا ، وذلك لعدم صدق الستر ، إذ ليس المعنى به هو مجرد وضع شيء على الجسد شف أو غلظ ، بل المراد هو ما به يختفى عن النظر ، فلذلك لا يجتزي بالاستتار خلف الزجاج الحاكية .

ففى المقام أيضاً لوستر الرجل عورته بثوب رقيق يحكى شبوحها يحكم بعدم الكفاية ، لأن المرئى أولاً وإن كان هو نفس الساتر الحائل بين الباصرة و بين

الجسم ، إلا انه لرفته وصفائه في حكم عدم الحيلولة لدى العرف ، فيتعيّن ستر الشبح بهذا المعنى ، وأما ستر الحجم بمعنييه فلا .

وأما المرأة فيجب عليها ستر جميع بدننها ، حتى الرأس والشعر ، إلا الوجه المقدار الذي يغسل في الوضوء ، والأليدين الى الزنديين ، والقدمين الى الساقين ظاهرهما وباطنهما ، ويجب ستر شيء من أطراف هذه المستثنيات من باب المقدمة .

يستفاد من المتن كون الأمر في الرأس والشعر ليس على وزن الجسد ، بل مما نوقش فيه ، فلذا صرح بالاستواء و لزوم الستر ، فتمام القول في المستثنى والمستثنى منه وما يتلوه ذلك في ضمن أمور :

الأمر الأول : فيما يجب على المرأة من الستر في الصلاة

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

فمنها : ما رواه عن الفضيل ، عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : صلّت فاطمة عليها السلام في درع وخمار على رأسها ، ليس عليها أكثر مما وارت به شعرها واذنيها ^(١) .

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

قد يحتمل أن يكون نقل أبي جعفر عليه السلام - حسب هذا الخبر - لبيان الحكم وتحديد مواضع الستر ، فحينئذ يلزم الأخذ بما يستفاد من نطاقه ، وأنه لا يلزم أكثر من الدرع والخمار ، وكذا لا يلزم ستر أكثر من الشعر والاذن من الوجه إذا كان المراد بلحاظ العرض ، ومن العنق إذا كان بلحاظ الطول ، إذا لا أكثرية هنا إمام رافعة للأعرضية أو للأطولية .

فإن لو حظ الحد الطولي ، يحكم بعدم ستر ما طال عن الاذن و خرج عن حده في امتداده الطولي ، أي العنق .

وإن لو حظ الحد العرضي ، يحكم بعدم ستر ما خرج عن حده في الامتداد العرضي ، أي الوجه . وإن أمكن إرادتهما معاً يحكم بعدم ستر ما خرج عن حديته . وأما بالنسبة إلى الساق والقدم : فهو رهين لما تعارف من الدرع في ذاك العصر وأنه هل كان طويل الذيل مجروراً على الأرض حتى يستر القدم أو لا ؟

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

ومنها : مارواه عن علي بن جعفر ، انه سأل أخاه موسى بن جعفر عليه السلام عن المرأة ، ليس لها إلا ملحفة واحدة ، كيف تصلي ؟ قال : تلتف فيها وتغطي رأسها وتصلي ، فان خرجت رجلها وليس تقدر على غير ذلك فلا بأس ^(١) .

والمراد من الملحفة ما يلبس فوق الثوب ، وقد ارتكز في ذهن السائل لزوم الستر في الجملة ، فيسأل عن كيفية إذا كانت لها ملحفة واحدة .

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

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

وأما المراد من الرأس : هل هو مقابل البدن حتى يجب ستر الوجه ؟ أو هو مقابل للوجه حتى يكون خارجاً ؟ فأمر آخر ، ولعل المنساق من لزوم الالتفاف وتغطية الرأس هو ستر الوجه أيضاً ، وإن يحكم باستثنائه نصاً وفتوى ، كما سيجيء . وكذا المستفاد من الجواب أيضاً بالمفهوم لزوم ستر الرجل عند الامكان ، وحيث انه شامل للقدمين البتة لأنه من الرجل قطعاً و مجرد التسمي باسم خاص لا يخرجهما عنه يحكم بلزوم سترهما حسب هذا النص ، وإن أمكن اخراجهما ان تم دليل الاستثناء .

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

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

ومنها : مارواه عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : المرأة تصلي في الدرع والمقنعة اذا كان كثيفاً ، يعني ستيراً ^(١) .

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

فعلى فرض كونها لبيان الحد أيضاً لا يستفاد منها مزيد من لزوم ستر ما يستره

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

الدرع والمقنعة على الجرى المتعارف في ذلك العصر ، لامطلق ما يصدق عليه الدرع طال عمتا هو الدارج في ذلك العصر أو قصر عنه ، فان تحقق تعارف ما هو طويل الذيل و واسع الكم لحكم بلزوم ستر ما يستبره الدرع بطبعه الأولي المتعارف . وكذا في المقنعة الساترة للرأس والشعر ، وسيجيء الكلام في قوله . . . ستيراً .
ومنها : مارواه عن يونس بن يعقوب ، انه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يصلي في ثوب واحد ؟ قال : نعم قلت : فالمرأة ؟ قال : لا ، ولا يصلح للمحرة اذا حاضت إلا الخمار ، إلا أن لاتجده ^(١)

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

ومنها : مارواه عن المعلى بن خنيس عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : سألت عن المرأة تصلي في درع و ملحفة ليس عليها ازار و لا مقنعة ؟ قال لا بأس اذا التفتت بها وإن لم تكفها عرضاً جعلتها طولاً ^(٢) .

لعل السؤال إنما هو لأجل ماورد من تعدد الثياب من الازار والدرع والخمار ونحو ذلك ، فسأل عن حكم ما اذا لم يكن عليها ازار ساتر للرجل ومقنعة للرأس

(١) و (٢) الوسائل باب ٢٨ من أبواب لباس المصلى ح ٤ و ٥ .

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

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

نعم : لا ظهور لها في الحد الذي يلزم ستره من القدمين أيضاً ، بل أقصى ما يستفاد منها ان في الرجل موضعاً لازم الستر ولا يستره الدرع المفروض .

ومنها : ما رواه عن النبي ﷺ ، قال : ثمانية لا يقبل الله لهم صلاة : منهم المرأة المدركة تصلي بغير خمار (١) .

وظاهرها لزوم ستر الرأس بعد البلوغ في تجاه عدم لزومه قبله . ولا يفترق التعبير بلفظة (القبول) مع لحاظ ما هو الدارج في الألسنة من الميز بينه وبين الصحة لأن هذا الميز لا يتعدى عن طور الاصطلاح الفقهي إلى حريم الأحاديث أصلاً ، بل المراد من القبول ما هو المقابل للرد فاذا لم يقبل يكون مردوداً ، ولا تعني بالبطل إلا المرود الذي لا جدوى فيه أصلاً .

وأما ما يترأى من الحمل على نفي الكمال لا الصحة ، فانما هو لشاهد خارجي

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

أول للعلاج بين المتعارضين ، وأما بدون الدليل الخارجي فلا ، وذلك نظير حمل قوله : «لأصلاة لجار المسجد إلا في المسجد» على نفي الكمال ، مع انحفاظ قوله : «لأصلاة إلا بظهور» بحاله ، والميز هو قيام الشاهد من الاجماع وغيره على إرادة نفي الكمال في الأول دون الثاني .

ومن هنا حكم الأصحاب (ره) ببطلان عبادة (من لا ولاية له) سجلاً لما ورد من عدم قبول عبادته على المعنى المقابل للمرد ، حتى ينتج ان عدم القبول هو الرد ، خلافاً لصاحب الحدائق . فالمنساق من عدم القبول هنا هو بطلان صلاة من لم يستر رأسها من النساء ، إن لا خصوصية للبالغة .

ومنها : مارواه عن محمد بن مسلم (في حديث) قال : قلت لأبي جعفر عليه السلام : ما ترى للرجل يصلي في قميص واحد؟ فقال : اذا كان كثيفاً فلا بأس به ، والمرأة تصلي في الدرع والمقنعة اذا كان الدرع كثيفاً ، يعني اذا كان ستيراً ^(١) .

قد مر ما يرجع اليها عند بيان فقه رواية «محمد بن مسلم» بلا احتياج إلى التكرار ، وإنما المهم هنا هو ان المستفاد منها ومن نظائرها هو التحديد ، وأنه يجوز أن تصلي في الدرع والمقنعة مثلاً وإن لم يكن عليها أزيد منهما .

فحينئذ لا بد من لحاظ اختصاص الدرع بكونه ستيراً وما هو السر له؟ حيث انه لم يشرك المقنعة معه فيه ، أي في هذا القيد ، فهل السر هو بيان عدم لزوم ستر الشعر؟ كما احتمل في المدارك ، مع ما نوقش فيه بلزوم عدم استتار جلدة الرأس حينئذ - كما في الجواهر - أو السر أمر آخر؟ وهو بيان جواز الاكتفاء بثوب واحد - وهو الدرع اذا كان ستيراً وكافياً لستره المقنعة أيضاً ، فان أمكن الاكتفاء به يجزيها بلا احتياج إلى ثوب آخر كالمقنعة - وأن ما حكم أولاً من التعدد إنما هو للجرى المتعارف ، وأن المناط هو ستر ما يستره الدرع والمقنعة على العادة بلا خصوصية للتعدد ، ويشهد له ما يلي ، بلا اعتداد للاحتمال الأول ،

(١) الوسائل باب ٢٨ من أبواب لباس المصلي ح ٧ .

إن لا مريّة في لزوم ستر الشعر كالراس نفسه حسب نصوص الباب .
ومنها : مارواه عن ابن أبي يعفور ، قال : قال أبو عبد الله عليه السلام : تصلي المرأة في
ثلاثة أثواب : ازار ، ودرع ، وخمار ، ولا يضرها بأن تقنع بالخمار ، فان لم تجد
فتوبين تنزر بأحدهما وتقنع بالآخر ، قلت : فان كان درع وملحفة ليس عليها
مقنعة ؟ فقال : لا بأس اذا تقنعت بملحفة ، فان لم تكفها فتلبسها طولاً^(١) .

والمستفاد من الصدر - لولا الذيل - هو التحديد بثلاثة أثواب و عدم كفاية
مادونها ، وأما المستفاد من قوله عليه السلام «ولا يضرها بان تقنع بالخمار» فليس هو
الاكتفاء بالخمار لستر الرأس وحده بأن تجعله قناعاً ، بل المراد من التقنع هو
التغشي بالثوب ، فالمعنى حينئذ هو تجويز الاكتفاء بثوب واحد عند إمكان التقنع
والتغشي بما كان واجباً من المقدار ، فعليه يكون الحكم الأول محمولاً على الفضل .
وأما قوله عليه السلام «فان لم تجد» أي لم تجد الثلاثة ، فظاهره انه في طول ما
ذكر أولاً ، لا في عرضه ، فهما مرتبان مختلفان ، فالاولى أفضل من الثانية ، فان
فقدت ثلاثة أثواب فلها أن تكفي باثنين : تنزر بأحدهما وتجعله ازاراً ، وتقنع
بالآخر وتستر به باقي الجسد الذي كان عليها أن تستره بالجري المتعارف .

ولما سئل ثانياً عن حكم من لامقنعة عليها وإن كان درع وملحفة ، فأجاب
عليه السلام بعدم البأس اذا تسترت بثوب واحد وهو الملحفة بلا احتياج إلى الدرع أصلاً
اذا تقنعت بها - أي تغشيت بها - ولو لم تكن الملحفة وحدها كافية اذا جعلتها على
المعمول من العرض فلتجعلها حينئذ طولاً لتصير كافية .

ولا يستفاد من هذا الذيل عدا ان في ناحية السفلى من البدن مواضع لازمة
الستر قد لا تسترها الملحفة وحدها اذا جعلت عرضاً بل لابد من ايسها طولاً لتسترها
وأما ان تلك المواضع كم هي ؟ وان القدمين مثلاً داخلتان فيها أم لا ؟ فلا تدل
على ذلك .

(١) الوسائل باب ٢٨ من أبواب لباس المصلي ح ٨ .

فتمحصل : انه لا اعتبار للتعدد بالاثنتين فضلاً عن الثلاثة ، انما المناط هو ستر ما يستره الدرع والخمار على العادة ولو بثوب واحد .

ومنها : مارواه عن زرارة ، قال : سألت أبا جعفر عليه السلام عن أدنى ما تصلي فيه المرأة ؟ قال : درع وملحفة فتنشرها على رأسها وتجعل بها ^(١) .

وظاهر التحديد بالدرع والملحفة مع نشرها - أي الملحفة - على الرأس ، لستره ، وحيث انها واسعة على المتعارف حكم بالتجمل أي التغطية والتستر صوتاً عن انكشاف الشعر والعنق والنحر ونحو ذلك ، وليس التحديد إلا بلحاظ الجري العادي ، لا انه تعبد قراح بالثوبين و لو أمكن الاكتفاء بثوب واحد لستر ما يسترانه .

فالتمحصل من هذه النصوص - على اختلاف ما بين ألسنتها الدائرة بين الدرع والملحفة وبين الدرع والمقنعة وبين الدرع والخمار - هو الاكتفاء بالآخر لكونه أقل من الجميع ، فيحمل ما عداه على الفضل ، نظير غيره مما ورد في الباب لشدة الاستظهار بالستر ، والقدر المتيقن من ذلك كله هو لزوم ستر ما يستره الدرع والخمار على المتعارف ، لا الزائد عنه .

نعم : يلزم البحث عما يستره الدرع حتى يتضح دخول القدمين أو خروجهما ، فارتقب .

فلم نجد في هذا الباب ما يدل على ان المرأة بتمام بدنها عورة يجب سترها حتى يتجشم لاستثناء ما خرج ، بل الدليل قاصر إلا عما اشير اليه .

ومنها : مارواه عن عبدالرحمن بن الحجاج ، قال : سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن الجارية التي لم تدرك ، متى ينبغي لها أن تغطي رأسها ممن ليس بينها وبينه محرّم ومتى يجب عليها أن تفتح رأسها للصلاة ؟ قال : لا تغطي رأسها حتى تحرم عليها الصلاة ^(٢) .

(١) الوسائل باب ٢٨ من أبواب لباس المصلي ح ٩ .

(٢) الوسائل باب ١٢٦ من أبواب مقدمات النكاح وآدابه ح ٢ .

فاكتفى بجملة واحدة جواباً عن السؤالين ، ومعناها عدم وجوب ستر الرأس إلى زمن يحرم عليها الصلاة ، و هو زمن الحيض الكاشف عن البلوغ و الإدراك ، فتدل على وجوب ستر الرأس في الصلاة ، كغيرها من الروايات المارة ، وإنما القصد إلى اثباتها هنا لبيان مقدار الوجه الذي سيأتي استثنائه الآن ، فانتظر .

هذه هي النصوص التي أردنا نقلها ، وقد عرفت نطاقها ، فتبين لك : انه لا عموم ولا اطلاق في البين يدل على لزوم ستر جميع البدن عليها في الصلاة ، بل أقصاه مأمراً .

الامر الثاني : في انه لا يجب على المرأة ستر الوجه في الصلاة

إن الكلام في استثناء الوجه وبيان مقداره في جهتين :

الجهة الاولى

في عدم وجوب ستر الوجه في الصلاة

ويدل عليه أمور : أحدها : الاجماع البتّى في المقام ، لعدم انتساب الخلاف إلا إلى « أبي بكر بن هشام » الذي لانعرفه ، فلا اعتداد به .

وثانيها : قصور أدلة الباب عن إفادة وجوبه ، لأن المنساق منها - كما عرفت - هو الدرع والخمار على النهج المعهود لدى العرف ، ومن المعلوم : عدم استتار الوجه بالخمار ، مع شهادة خير الفضيل الدال على أن فاطمة عليها السلام « ما وارت أكثر من الشعر والأذنين » عليه ، إن أمكن الاستدلال به ، حسبما فصل سالفاً .

وثالثها : ما اشير اليه آنفاً من رواية « ابن الحجاج » المروية في النكاح ، لأن وحدة السياق مع الاكتفاء بجملة واحدة في الجواب عن السؤالين شاهدة على أن وزان تغطية الرأس في الصلاة هو وزانها في الستر عن الأجنبي ، لأن الجواب وإن لم يصدر أولاً وبالذات لبيان الكيفية بل لبيان أصل الوجوب ، ولكن بعد ملاحظة السياق يستفاد منه عدم الامتياز بينهما في الكيفية ، فكما انه لا يجب عليها ستر

الوجه عن الناظر . كذلك لا يجب عليها ستره في الصلاة .

و رابعها : مارواه عن سماعة ، قال : سألته عن الرجل يصلي فيتلو القرآن وهو مثلثم ؟ فقال : لا بأس به وان كشف عن فيه فهو أفضل ، قال : و سألته عن المرأة تصلي متنقبة ؟ قال : إن كشفت عن موضع السجود فلا بأس به وان أسفرت فهو أفضل ^(١) .

وظاهره أفضلية إسفار الوجه وإظهاره في الصلاة ، فضلاً عن جوازه ، كما لا يخفى على من لاحظها صدرأ و ذيلأ ، فلامرية في أصل جواز الكشف وعدم وجوب الستر .

الجهة الثانية

في حد الوجه الذي لا يجب ستره على المرأة في الصلاة

هل الوجه الذي لا يجب ستره في الصلاة هو الذي يجب غسله في الوضوء أم لا ؟ ان الأول هو الذي اختاره في «الجواهر» ومن احتذى حذوه كالماتن وغيره ، بناءً على أن التحديد الوارد في الوضوء إنما هو لكشف معناه العرفي ، وان الشارع مبين لما هو الملبه لدى العرف أحياناً ، فاذا ترتب للموجه حكم في غير ذلك الباب يحكم بأن المراد منه ما هو المحدد في الوضوء .

وفيه أولاً : انه لم يؤخذ عنوان الوجه في دليل الاستثناء بخصوصه حتى يحكم عليه بما ذكر - كما عرفت - نعم : قد اخذ في معقد الاجماع ذلك .
و ثانياً : إن نطاق ماورد في ذلك الباب قاصر عن إفادة الحد العام ، فتأمل فيما يلي :

وهو مارواه عن زرارة بن اعين ، انه قال لأبي جعفر الباقر عليه السلام : أخبرني عن حد الوجه الذي ينبغي أن يوضأ ، الذي قال الله عز وجل ؟ فقال : الوجه الذي

(١) الوسائل باب ٣٥ من أبواب لباس المصلي ح ٦ .

قال الله وأمر الله عز وجل بغسله ، الذي لا ينبغي لأحد أن يزيد عليه ولا ينقص منه إن زاد عليه لم يؤجر وإن نقص منه أثم ، مادارت عليه الوسطى والابهام من قصاص شعر الرأس إلى الذقن وما جرت عليه الأصابعان من الوجه مستديراً فهو من الوجه ، وما سوى ذلك فليس من الوجه ، فقال له : الصدغ من الوجه ؟ فقال : لا .^(١)

حيث إن السؤال وكذا الجواب قد اخذ فيهما قيد الخصوصية ، بنحو يشكل التعدي عن باب الوضوء إلى غيره ، لست أقول : انه دال على القيد حتى يعارض ما كان محددآله بذلك مطلقاً ، بل أقول : لا يصح التعدي عن مثله إلى غيره لآباء العرف عنه ، فعليه يكون المستثنى مما يلزم ستره هو ما يعد من الوجه عرفاً حتى الصدغ ونحوه مما كان خارجاً عن حد الوضوء ، فلا يجب ستر ما يعد في العرف وجهاً ، لما مر ، وللأصل أيضاً عند انتهاء الأمر إليه .

الامر الثالث : في أنه لا يجب على المرأة ستر الكفين في الصلاة

إن المستفاد من المتن ، هو تحديد ما لا يجب ستره من اليد إلى الزند - أي الفاصل بين الكف و الذراع - فتمام القول فيه أيضاً على ذمة بيان عدم وجوب ستر اليد أولاً ، وانه محدّد بالزند ثانياً .

أما الأول : فقد اشتهر بين الأصحاب شهرة تامّة ، خلافاً للحدائق ونحوه ، ولا إجماع هناك في الوجه .

ويستدل له بقصور الدرع المتعارف عن ستر الكف ، وحيث انه امر به في الصلاة ، فيكشف ذلك عن عدم لزوم ستره ، بل لا يجب عدا المتيقن ، للأصل النافي للزائد المشكوك ، فيتم الأمران .

وفيه : انه لا يتم التحديد بالزند بخصوصه لتأنيه في كل ما شك في لزوم ستره حتى المعصم وما فوقه من الساعد ، إذ لا ريب في اختلاف الدروع وعدم تساويها

(١) الوسائل باب ١٧ من أبواب الوضوء ح ١ .

في طول خاص .

وفي الحدائق : ان ذلك الاستدلال إنما يتم لو علم ان ثياب النساء في زمن صدور النصوص في تلك الديار كانت على ما يدعون ، ولم لا يجوز ان دروعهن كانت مفضية إلى ستر أيديهن وأقدامهن ، كما هو المشاهد الآن في نساء أعراب الحجاز ، بل أكثر بلدان العرب ، فانهم يجعلون القميص واسعة الأكمام مع طول زائد فيها بحيث تكون طويلة الذيل تجر على الأرض ، ومن القريب كون المشهود الحديث جارياً على الدأب القديم في تلك البلدان ، فجرت الأخلاف على ما جرت عليه الأسلاف ، انتهى .

وفيه : ان أصالة العدم بالفهري وإن ثبتت في القول عند الشك في النقل في الجملة لقيام السيرة عليه أحياناً ، وأما في الفعل فلا ، ولا اقل من الشك ، ومعه لا اعتداد بما يشك في حجته ، إذ الشك في حجته مساوق للقطع بعدمها .

والتحقيق الكافل للأمريين ، هو ان المعتبر في ستر البدن ليس أزيد من الدرع الذي به ألسنة النصوص ، ويمكن إثبات كونه قاصراً عن ستر الكف في زمن الصدور ، وفي ثنايا ذلك يثبت كون أقصى ما كان منكشفاً هو الزند لا الزائد عنه ، فحينئذ يتم الأمران ، إذ لا ريب في أن النصوص الآمرة بالدرع كانت ناظرة إلى ما هو الدارج في ذاك العصر ، لا كل ما يصدق عليه في أي عصر كان طال أو قصر ، فلو ثبت قصره عن ستر الكف إلى الزند يحكم بجواز كشفه في الصلاة . والذي يمكن الاستدلال او الاستيناس به لذلك امور :

أحدها : ما عن ابن عباس ، والضحاك ، و العطاء ، من تفسير قوله تعالى «إلا ما ظهر منها» بالوجه والكفين .

والمستفاد منه ، هو ان الكف كان ظاهراً بطبعه في ذاك العصر ، لأنهم ممن ادر كوا الصدر الأول من الاسلام ، سيما «ابن عباس» ، إذ المراد من الكريمة هو تجويز ما كان ظاهراً بطبعه ، والتفسير المأثور من هؤلاء في التطبيق على الوجه

والكفين وإن لا يصح الاعتماد عليه لعدم حجية أقوالهم ولا آرائهم في ذلك، ولكنه مجدي في الكشف عما كان ظاهراً بطبعه في ذاك العصر، وهذا القدر مما يوثق به فيؤخذ، وكم فرق بين هذين الأمرين! فلا تغفل.

وثانيها: مارواه (في الوسائل باب ١٠٩) من النصوص المارة المشروحة في الفصل الباحث عن الستر اللازم في نفسه عن الناظر، حيث انه يستفاد منها أن الوجه والكف مما كان ظاهراً بطبعه، فيلزم ذلك قصر الدرع عن سترهما على المتعارف المأمور به في الصلاة، وهي مايلي: إذ في أوليها: سألت أبا عبد الله عن الذراعين من المرأة هما من الزينة التي قال الله «ولا يبدن زينتهن إلا بعبولتهن»؟ قال: نعم ومادون الخمار من الزينة ومادون السوارين.

لأن الذيل دال على أن الوجه والكفين إلى الزندين مما يجوز إبدائه وإظهاره، لما مر من أن المراد من لفظة (دون) هو التحت، لا السفلى، فيدل على أن تحت الخمار أي الشعر والرأس - وتحت السوار أي المعصم - زينة يحرم إبدائها، وأماما عدا ذلك فلا، لمفهوم التحديد، لأنه وإن يحتمل فيه الأمران الموجب للاجمال حسبما مر، ولكن اشير سابقاً إلى اتصاحه ببركة غيره من النصوص الآتية.

و في ثالثها: عن زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام، في قول الله عز وجل «إلا ما ظهر منها» قال: الزينة الظاهرة الكحل والخاتم.

وحيث أن الكحل متصل بالعين وكذا الخاتم بالأصبع، يستفاد منها أن الوجه والكف كانا مما ظهر في الجملة، لا بتماهما البتة، لقصورها عن إفادة التمام.

وفي رابعها: عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألته عن قول الله عز وجل «ولا يبدن زينتهن إلا ما ظهر منها» قال: الخاتم والمسكة وهي القلب. فتدل على أن الأصبع والزند مما ظهر بطبعه، إذ الخاتم متصل بالأول كما مر، والقلب بالمعصم أو الزند، وإن مر التحقيق في عدم جواز إبداء المعصم،

وكذا عدم جواز النظر اليه ، ولكن الكلام في ان القلب كان ظاهراً بالطبع ، وهو ملازم لظهور ما بين موضعه وموضع الخاتم بالطبع أيضاً ، فتدل على ان الكف مما ظهر بطبعه ، وهو لا يتصور عند طول الكم ، فلا بد من أن يكون الدارج في ذلك العصر قصره الموجب لظهور الكف بالطبع .

وفي خامسها : عما تظهر المرأة من زينتها ؟ قال : الوجه والكفين .

وظاهره النظر إلى الكريمة تفسيراً لها ، فيستفاد من اعتضاد هذه النصوص المرورية (في الوسائل) بعضها ببعض : عدم مستورية الكف إلى الزند الذي هو الفاصل بين الذراع المعدود زينة وبين الكف المقول فيه انه مما ظهر ، وليس ذلك إلا لما مر الآن : من قصر الكم في ذلك العصر عن ستره .

وثالثها : مارواه في «المستدرک» عن أبي الجارود ، عن أبي جعفر عليه السلام المتقدم

(ص ٤٨) فراجع .

حيث ان فيه قد فسرت الكريمة بخضاب الكف والسوار . . . الخ ، فيدل على ان الكف كان مما ظهر بطبعه ، كما انه يدل على ان السوار نفسه كذلك لا الزند ، فعليه يحكم بقصر الدرع عن ستر الكف إلى الزند ، فمعه يتم الأمران بمنته تعالى ، كما في المتن .

الامر الرابع : في أنه لا يجب على المرأة ستر القدمين في الصلاة

إن المستفاد من المتن استثناء القدمين من الستر مع استواء الظاهر والباطن منهما ، كما انه هو المشهور ، وتردد فيه «المحقق» وخالف فيه غيره كالحدائق ونحوه . ولعل منشأ الاختلاف والتردد هو تخالف نصوص الباب و عدم اتضاح أولها إلى مآل معين ، فاللازم هو الاشارة إلى قسمي النصوص اللذين هما المستندان للقولين أولاً ، وإلى ما هو العلاج الراجع للتنافي المترائي بينهما ثانياً ، فنقول : إن نصوص الباب على كثرتها منقسمة إلى قسمين :

أما الأول : فهو ما امر فيه بالدرع والخمار ، أو الدرع والمقنعة ، ونحو ذلك ، كما في رواية (١ و ٣ و ٧ باب ٢٨ من أبواب لباس المصلّي) المتقدمة سابقاً ، وكذا ماورد في اكتفاء الأمة المسلمة بالدرع ، لأنها و الحرّة المسلمة فيما عدا الرأس سواء .

تقريب الاستدلال بهذا القسم على عدم لزوم ستر القدم ، هو انه لا ريب في انحدار الحكم بلبس الدرع إلى الدرود المتعارفة ، بحيث لولبت المرأة درعها المتعارف وجعلت على رأسها الخمار وصلت لأجزئ ، كائناً ما كان الدرع . ولزوم ستر القدم حينئذ متوقف على تعارف الدرع الطويل الذيل المجرور على الأرض جداً حتى يحكم باللزوم ، إذ لو تعارف القصر و عدم الطول الموجب لانكشاف القدم فلا يلزم سترها حال الصلاة ، كما انه لو تعارف الطول السائر لظهر القدم حال القيام بلا امتداد موجب لانجراره على الأرض فهو غير ساتر له عند الركوع وغيره من الانقلابات الصلواتية ، وحيث ان البعض والكل متحدان في الشرطية ، فجواز كشفها في بعض الأحوال دال على عدم اشتراط سترها أصلاً .

فعلى القول بلزوم الستر يلزم احراز تعارف الطول الكثير الموجب لمستورية القدم في جميع الانقلابات الصلواتية ، حتى يكون الأمر بالدرع مشيراً إلى ما هو السائر للقدم أيضاً ، ولا يمكن احرازه ، كما في الحدائق : من تعارفه كذلك في الأعصار الأخيرة فيكتشف كون الأعصار الأول ايضاً كذلك ، لما مر من القدر فيه ، لعدم السيرة الكذائية في الافعال ، وإن ثبتت في الاقوال في الجملة ، مضافاً إلى إمكان منع الصغرى .

ومما يبعد التعارف الكذائي في أي عصر كان هو عدم إمكان المشي عادة ، إذ ليس للجميع سادن متكفل لرفع الذيل ؛ لاختصاص ذلك بالاعيان والسادة ، ولا يجدي ايضاً ما لو تعارف الطول الكثير بالنسبة إلى الخلف دون القدم ، لأنه وإن لا يمنع من المشي ، إلا انه موجب لانكشاف ظهر القدم ايضاً .

وأما ما في محكي التذكرة : من ان الدرع هو القميص السابغ الذي

يغطي ظهر القدمين ، مما لم نتحققه ، مع ما في المنتهى : من التعارف على عدم استتار القدم بالدرع ، كما يأتي .

فهذه الوجوه الملتزمة من النص و الاعتبار توجب الوثوق بعدم مستورية القدم بالدرع .

وأما القسم الثاني من النصوص : فهو ما أمر فيه بالالتفاف أو التفتيح بالملحفة بنحو تكفيها بالعرض أو الطول عند عدم كفاية العرض نحو ما رواه عن المعلّس بن خنيس ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : سألته عن المرأة تصلي في درع وملحفة ليس عليها ازار ولا مقنعة ؟ قال : لا بأس اذا التفتت ، وإن لم تكن تكفيها عرضاً جعلتها طولاً ^(١) .

ونحوها ما رواه عن ابن أبي يعفور عنه عليه السلام ^(٢)

حيث انها ظاهرة في عدم جواز الاكتفاء بالدرع لعدم ستره بعضاً من الرجل كالقدم ونحوه ، فلا بد من لبس الملحفة بنحو يستر ذاك البعض أيضاً ، فحينئذ قد يكون لبسها عرضاً كافياً فيه و ذلك لكونها طويلة ، و قد لا يكون كذلك ، بل لابد من لبسها طولاً لتكفي ، فيستفاد منها أمران :

الأول : ان الدرع المتعارف في ذاك العصر لم يكن مستوعباً في ناحية الذيل للقدم أو غيره مثلاً .

والثاني : لزوم ستر ما لا يستره الدرع كالقدم أيضاً ، ولذلك لم يكتف بالدرع مع لبس الملحفة عرضاً ، حيث انه يستر الرأس والبدن إلى قرب القدمين أو اليهما بل حكم بلبسها طولاً ليستر ما كان منكشفاً بالدرع .

ولاريب في ان المراد من الكفاية و عدمها ما هو الملحوظ بنسبة الذيل لا الرأس ، لوضوح كفاية الملحفة لستر الرأس بلبسها عرضاً البتة .

والحاصل : ان المستفاد من هاتين الروايتين عدم كفاية الدرع ولزوم ستر ما لا يستره من ناحية الذيل كالقدم ، فحينئذ يعارض ما مر من النصوص الدالة على

الاكتفاء بالدرع والخمار ونحو ذلك ، ولعل هذا التعارض أوجب تردد المحقق (ره) في « الشرايع » فيمكن الجمع بينهما بوجهين :

الأول : هو حمل الطائفة الثانية على النذب ، كما يحمل ماورد من ثلاثة أبواب عليه ، وذلك لمحبوبية شدة الستر والاستظهار فيه .

والثاني : حمل الدرع على غير الستير منه ، فحينئذ يحتاج إلى جعل الملحفة في الطول بنحو تمتد إلى امتداد الدرع فتستر جميع مواضع الدرع ، لأنه غير كثيف فلا يستر البدن ، فاللفاد حينئذ ليس أزيد من لبس ما يستره الدرع المتعارف . ولكن لما كان الدرع المفروض غير كثيف ، فلا بد من ثوب آخر يوارى ما يحكيه الدرع ويستر ما لا يستره ، فلان تعارض بين الطائفتين أصلاً .

و هذا الوجه غير خال عن الاعتساف و البعد ، لأن الدرع الواقع في هذه الطائفة هو الواقع في تلك الطائفة ، و حمل أحدهما على الستير و الآخر على غيره بعيد . فالأقوى : هو الحمل الأول .

ولا ينافيه رواية «علي بن جعفر» المتقدمة ، عن المرأة ليس لها إلا ملحفة واحدة كيف تصلي ؟ قال : تلتف فيها وتغطي رأسها وتصلي ، فان خرجت رجلها وليس تقدر على غير ذلك فلا بأس ^(١) لدلالاتها على لزوم ستر الرجل عند القدرة ، ولما كان شمولها جميع الحدود حتى القدم لصدق انكشاف الرجل عند عدم استتارها - أي القدم - يحكم بلزوم سترها أيضاً للاطلاق ، فينتج لزوم ستر الرجل بأجمعها ، فينافي القول بنذب الستر بالنسبة إلى بعض مواضعها كالقدم .

وبيان عدم التنافي : هو انه لو كان مساق الرواية سؤالاً وجواباً لبيان ما يجب ستره في الصلاة بحسب الحكم الأولي وانه كم هو ؟ وكيف هو؟ لكنت دالة على لزوم ستر الرجل حتى القدم بالاطلاق ، كما قيل . وأما لو كان المساق لبيان ان ما هو الواجب ستره في الصلاة قد لا يمكن الامتثال به لفقد ما يستره بتمامه فكيف

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

يكتفى بالناقص؟ وأي موضع من مواضع البدن يقدم ستره على الآخر؟ ونحو ذلك، فلا ينافي ما مر، لعدم دلالتها حينئذ على الحكم الأولي، فمعها لا انعقاد للإطلاق الدال على لزوم ستر الرجل بتمامها، بل المستفاد منها لزوم تقديم ستر الرأس على ستر الرجل في هذه الحال، فلا تعارض أصلاً.

ومما يمكن التمسك به لعدم وجوب ستر القدم، هو ما رواه (في كتاب النكاح وغيره) مما يدل على جواز اقتصار الأمة على القميص وحده، مع الاجماع على عدم الامتياز بينها وبين الحرة إلا في ستر الرأس، وأما غيره فلا تفاوت بينهما أصلاً. وأما القميص: فقال العلامة (ره) في «المنتهى»: انه غالباً ليس بساتر لظهر القدمين، ويؤيده ما اشير اليه سابقاً من صعوبة المشي اذا كان طويل الذيل ساتراً للقدم في جميع الحالات، للزوم كونه معجوراً على الأرض جداً.

وأما ما يستشهد للحدائق: من ان رسول الله ﷺ قال: من جر ثوبه خيلاء لم ينظر الله اليه يوم القيامة، فقالت ام سلمة: كيف تصنع النساء بذيولهن؟ قال: يرخين شبراً، قالت: إذن تنكشف أقدامهن؟ قال: اذن يرخين ذراعاً لا يزيدن فلا شهادة له، لأن الثياب على قسمين: أحدهما ما هو المعد للبيت، والآخر ما هو المعد لخارجه، ومن المعلوم: عدم كون الأول كالثاني، لأن العفاف من النساء وإن كن ساترات للأقدام بجر الذيول مثلاً، إلا ان دروعهن في البيت لم تكن كذلك، لعدم إمكان قضاء الأوطار معه، ويشهد له ما فهمته ام سلمة، لأنه ﷺ بعد ان منع من جر الذيل خيلاء يستفاد منه لزوم القطع أو محبوبيته، بأن يصير بعد القطع على حد الدرع الملبوس في البيت، ولما كان ذاك الحد قاصراً لسهولة التعيش وقضاء الحوائج معه ولم يكن بعض الرجل مستوراً به اذا صار ملبوساً للخارج من الدار، فسألت عن هذا الحكم، فأجاب ﷺ: بارخاء الشبر أي بالنسبة إلى الدرع الدارج في البيت، حتى يكون التفاوت بين الدرعين شبراً،

فقلت ثانياً: بعدم كفاية الشبر لستر القدم، فحكم بالتقريب بارخاء الذراع دون الزائد عنه .

ومن المعلوم: ان الصلاة حسب الجرى العادي إنما هي في البيت وفي اللباس المعد له لا في اللباس المعد للخارج، ولسنا الآن بصدد الاستدلال بهذا الخبر المروري بطريق العامة، بل بصدد دفع ما استشهد للحقائق و تقريب ان الدرع لم يكن بحيث يستر القدم أيضاً .

فتحصل من الجميع: عدم لزوم ستره لا ظاهراً ولا باطناً، إذ لم يكن في الباب ما يدل على لزوم ستر جميع البدن حتى يفتقر إلى الاستثناء، مع عدم إحراز كون الدرع ساتراً للقدم، بل يطمئن بعدم ساتريته له، فلا وجوب له بالدليل الاجتهادي .

ثم انه عند انتهاء الأمر إلى الشك يحكم بالبراءة أيضاً لا الاشتغال .
نعم: ان التحديد بالقدم مما لا يمكن إثباته، بل يدور مدار المقدار المشكوك فيه، فلعل بعض الاجزاء الفائقة للقدم أيضاً كذلك، فلو فرض الشك فيها لحكم بالبراءة وعدم الاشتغال .

الامر الخامس: في انه يجب ستر شيء من أطراف المستثنيات مقدمة

قد لاح لك: عدم وجوب ستر الوجه والكفين والقدمين ظاهرهما وباطنهما في الصلاة، دون الزائد عن ذلك، على تأمل في تحديد القدم بحده الخاص، بل يجوز كشف ما زاد عنه أيضاً عند انتهاء الأمر إلى الشك في شرطية ستر ذلك الزائد. ثم انه قد يكون المستثنى مبين المفهوم والمصداق، وقد يكون مبين المفهوم دون المصداق، وقد يكون مبهم المفهوم، فيتلوه الابهام في المصداق قهراً .

فعلى الأول: فلا خفاء فيه أصلاً، لاتضاح عدم وجوب ستر ذلك الحد المستثنى كالوجه مثلاً، مع وجوب ستر ما عداه .

وأما على الثاني : فيجب الاحتياط بستر ما يطمئن معه بالفراغ ، إذ المفروض ان المفهوم المنحدر نحوه الحكم بين بلا خفاء ، فلا اشتغال به يقيني ، فيستلزم البراءة القطعية التي لا تحصل إلا بستر شيء من الأطراف ، حتى يقطع بالامتنال .
وأما على الثالث : فلا تحتم للاحتياط و ان كان حسناً ، إذ المفروض عدم اتضاح التكليف بشعاعه وحدّه ، فيقتصر في مرتبة ثبوته على الأقل المتيقن ، ويتلوه جواز الاقتصار على الأقل أيضاً في مرتبة السقوط والامتنال .
فتبين من ذلك كله : ان وجوب ستر الأطراف مقدمة في ماذا ولماذا .

مسئلة ٤ - لا يجب على المرأة حال الصلاة ستر ما في باطن الفم من الاسنان واللسان ، ولا على الوجه من الزينة ، كالكحل والحمرة والسواد والحلي ، ولا الشعر الموصول بشعرها والقرامل وغير ذلك ، وان قلنا بوجوب سترها عن الناظر .

لعلك كنت مقروء السمع سالفاً بانه لا تلازم بين وجوب الستر عن الناظر وبين الستر للصلاة ، لما بينهما من البون دليلاً وموردأ ، فعليه لا يمكن الاتكاء هنا على الحكم الثابت هناك ، فحينئذ تقول : ان تنقيح ما في المتن على ذمة جهتين : احديهما ما يرجع إلى الوجه ، والاخرى ما يرجع إلى الرأس .

اما الوجه الاول :

فمما يدل على عدم وجوب ستر باطن الفم وكذا ما في ظاهر الوجه من الزينة ، امور :

الاول : الاجماع على استثناء الوجه ، فيؤخذ باطلاق معقده ، فالظاهر

والباطن سواء ، والمتزيّن وغيره سيّان .

والثاني : ما تقدم من رواية سماعة . . . قال **عَلَيْهَا** : إن كشفت عن موضع السجود فلا بأس ، وإن أسفرت فهو أفضل ^(١) .

حيث انه لا يرب فيبدو الاسنان وظهورها عند القراءة اذا كانت مسفرة ، كما ان إطلاقها دال على الجواز اذا كانت متزيّنة الوجه بالحمرة ونحوها .

والثالث : مارواه في المستدرک . . . قال : قال رسول الله **صَلِّ عَلَى رَأْسِكَ** : لا يقبل الله صلاة جارية قدحاضت حتى تختمر ، ولا تقبل صلاة من امرأة حتى توارى اذنيها ونحرها في الصلاة ^(٢) .

والرابع : خبر الفضيل المتقدم . . . صلّت فاطمة **عَلَيْهَا** . . . ليس عليها أكثر ممّا وارت به شعرها واذنيها ^(٣) .

بناء على ورودها مقام التحديد ، لالحكاية عن الفقر ، حيث انها **عَلَيْهَا** صلّت بادية الوجه ، فيلزمه ظهور باطن الفم والسن عند القراءة .

واما الجهة الثانية :

فبعد اتضاح عدم التلازم بين البابين ، كما اشير اليه ، فان حكم هناك بوجود الستر لا يمكن ان يتعدى منه إلى هنا ، إلا أن يكون مصحوباً للدليل ، وأقصى ما استدلّ هناك للزوم ستر الشعر الموصول أمران : أحدهما إطلاق النصوص الناهية عن النظر إلى الشعر الشامل للأصيل وغيره ، فيلزمه وجوب التستر أيضاً ، لما مرّ من بعض القواعد العامة أو لدليل خاص ، والآخر استحباب حكم ما لو كان متصلاً بمنبته . ومن المعلوم : عدم تأنيهما هنا .

أمّا الأول : فعلى تسليم شمول الشعر للأصيل والموصول معاً ، فليس في الباب

(١) الوسائل باب ٣٥ من أبواب لباس المصلي ح ٦ .

(٢) المستدرک ج ١ ص ٢٠٢ .

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

ما يدل على لزوم ستر الشعر في الصلاة حتى يؤخذ باطلاقه .

وأما الثاني: فلأن الحكم المستصحب إنما هو وجوب الستر على امرأة كان هذا من شعر رأسها لا على امرأة أخرى وصلتته إلى شعر رأسها ، فمعها لا مجال للاستصحاب ضرورة .

نعم : يمكن التمسك بخبر «الفضيل» المتقدم ، بناء على وروده مقام التحديد والاجزاء ، وبناء على شمول الشعر للأصيل والموصول . وقد مر النقاش في هاتين المقدمتين .

ولامجال لتوهم دلالة أخبار الخمار والمقنعة و تغطية الرأس على ذلك ، إذالمستفاد منها لزوم استتار الشعر الأصيل المتعارف ستره بالخمارة ونحوه ، وأما الموصول الخارج عن امتداده للزينة ونحوها فلا . والغرض عدم التلازم العرفي بين وضع الخمار على الرأس ، وبين استتار الشعر الموصول ، نعم : يكون بينه وبين استتار الشعر الأصيل تلازم عرفي ، فتبصر .

مسئلة ٥ - إذا كان هناك ناظر ينظر بريية الى وجهها أو كفيها أو قدميها يجب عليها سترها ، لكن لا من حيث الصلاة ، فان ائمت ولم تسترها لم تبطل الصلاة ، وكذا بالنسبة الى حليها وما على وجهها من الزينة ، وكذا بالنسبة الى الشعر الموصول والقرامل في صورة حرمة النظر اليها .

لا اشكال في وجوب ستر القدمين اذا كان هناك عرضة للنظر بريية أو غيرها ، كما انه قدمر وجوب ستر الوجه والكفين اذا كان هناك عرضة للنظر بريية ، ولكن

لما لم يكن لهذا الأمر مساس إلى متن الصلاة ذاتاً وقيداً وتقييداً ، بل هو أجنبي عنها رأساً ، فلوائمت ولم تسترها حال الصلاة مع ان هناك ناظراً بريبة في الأولين أو مطلقاً في الأخير ، لا تبطل صلاتها ، لعدم انحدار النهي نحو الصلاة ، حتى لا يكون المبعد مقرباً فتبطل ، بل منحدر إلى شيء خارج عنها ، نظير ما لو صلى الرجل مستمعاً للغيبة أو ناظراً للمحرّم ونحو ذلك ، مع ما في البطلان عند اجتماع الأمر والنهي من النقاش في الجملة .

والحاصل : ان كشف الوجه حينئذ ليس على وزان الصلاة في المغصوب ، لاتحاد المحرّم مع ما هو جزء لها ، بل المحرّم هنا أمر وراءها بلا مساس ، عدا المساس الظرفي الذي لا اعتداده أصلاً ، وهو كون الصلاة مجرد ظرف للمنهى عنه وتفصيله في محله .

مسئلة ٦ - يجب على المرأة ستر رقبتها حال الصلاة ، وكذا تحت ذقنها ، حتى المقدار الذي يرى منه عند اختمارها على الاحوط .

اما الرقبة : فلاريب في لزوم سترها ، لأن الخمار وكذا الملقنة ونحوها يسترها على الجرى العادي ، وبه أوبها امر في النصوص المارة ، فيجب سترها - ومنه استظهر سالفاً لزوم ستر الشعر الأصيل المنسدل إلى مؤخر العنق أو أزيد - فالعنق يكون مستوراً بالخمار ونحوه لامحالة . ويشعر به أويدل عليه ما مر نقله من «المستدرك» لأن الأمر بستر النحر إنما هو لتحفظه بعد الفراغ عن ستر العنق ، لعدم احتياج ذلك إلى التصريح .

وإنما الكلام في الذقن ، وهو على جزئين : أحدهما ما يستره الخمار على

العادة ، والآخ وهو ما يكون قريباً إلى الذقن نفسه مما لا يستره الخمار عليها .
أما الجزء الأول : فلا خفاء في وجوب ستره - كما في المتن - إذ الأمر
المارة منحدره نحو لبس الخمار أو المقلعة على العادة السائرة له ، فتأمل .
وأما الجزء الأخير : فلا يجب ستره ، إذ بعد الفراغ عن عدم استتاره بالخمار
المتعارف و بعد الازعان بفقد العموم الدال على وجوب ستر جميع البدن عدا
ما استثني ، فلا مجال للترديد ، فضلاً عن الاحتياط الوجوبي .

بل التردد - إن كان له موقع هنا - فانما هو في الجزء الأول ، لأن ذاك
الجزء من تحت الذقن البعيد منه والقريب من النحر وإن كان مستوراً عند الاختمار
إلا أنه عند التكلم والقراءة ونحو ذلك مما يوجب تحريك الفك والذقن يبدو شيئاً
فشيئاً حتى ينكشف بتمامه عادة . نعم : يبقى النحر بحاله .

ويدل على عدم لزوم ستر ما فوق النحر من تحت الذقن ما تقدم من معتبرة
« المستدرك » المحددة بالنحر ، لا غير .

فالأقوى : عدم وجوب ستر ما لا يستره الخمار عادة ، أي الجزء الأخير .
وأما الجزء الأول المستور عند الاختمار ففيه تردد . ولا يستوحش من الاجماع
على استثناء خصوص الوجه دون ما تحت الذقن أيضاً ، لأن المراد من الوجه ليس
ما هو المحدد في الوضوء كما مر ، بل ما يواجهه الانسان على المعنى العرفي ،
ومن المعلوم جداً : انه أوسع من حد الوضوء ، فلعل مراد المجمعين هو ذلك
أيضاً ، فلا مخالفة له .

مسئلة ٧ - الأمة كالحرّة في جميع ما ذكر من المستثنى والمستثنى منه ولكن لا يجب عليها ستر رأسها ولا شعرها ولا عنقها، من غير فرق بين اقسامها : من القنة و المدبرة و المكاتبه و المستولدة ، و اما المبعضة فكالحرّة مطلقا .

إن البحث عن حكم الأمة وإن لم يكن مطلوباً لنفسه لعدم الابتلاء به ، إلا انه لاشتماله على ماله مساس نافع بالمقام - كما نشير اليه - يلزم التعرض له ، فنقول : إن مقتضى الاطلاقات الأولية هو استواء الأمة والحرّة في الحكم ، سواء كان هو الستر عن الناظر أو الستر الصلاتي ، ولكن الأدلة الخاصة أوجبت ميزها عن الحرّة في ذينك الحكمين ، فبعد اتضاح الامتياز وانه لا يجب عليها الستر عن الناظر يتجه ما مرّ من حكم النساء الذمّية و انهنّ "كالماليك" ، إذ ما لم يتضح حكم المملوكة لا يتبين حكم ما نزّلت منزلتها ، فحينئذ يلزم التنبيه لما هو المستفاد من الادلة في بابي الستر النفسي والصلاتي حتى يتم ما ادعيناه سابقاً : من كون الذمّية بمنزلة الأمة و انها لا يحكم لها من حيث الستر في خصوص ما قام الدليل عليه .

فمن تلك الادلة الخاصة ما تقدم من رواية يونس انه سأل أباعبدالله عليه السلام عن الرّجل يصلّي في ثوب واحد؟ قال : نعم قال : قلت : فالمرأة؟ قال : لا ، ولا يصلح للحرّة اذا حاضت إلا الخمار ، إلا أن لا تجده .^(١)

لانّ قوله « فالمرأة » شاملة للحرّة و الأمة ، فيدلّ على عدم اكتفاء المرأة

(١) الوسائل باب ٢٨ من أبواب لباس المصلّي ح ٤ .

بثوب واحد كما يكتفى به الرجل ، على ما مر .

و أما قوله **«إِنَّمَا»** للحرّة ، فهو تفضل بالميز بينها وبين الأمة ، وكذا بالميز بين البالغة وغيرها ، بلزوم الخمار على الحرّة البالغة فقط ، لكونه في مقام التحديد ، فيؤخذ بمفهومه الدالّ على عدم لزوم الخمار على الأمة مطلقاً ، ولا على الحرّة غير البالغة ، فيدلّ على جواز انكشاف ما كان الخمار ساتراً له بالجري العادي : من الرأس ، والشعر ، والرقبة .

ومنها : مارواه عن عبد الرحمن بن الحجاج ، عن أبي الحسن **«إِنَّمَا»** ، قال : ليس على الاماء أن يتقنن في الصلاة ، ولا ينبغي للمرأة ان تصلي إلا في ثوبين ^(١) .
لظهورها في نفي وجوب التقنن - أي التستر بالقناع - لأنه المراد هنا ، لاما مرّ في غيره ، والفارق هو الشاهد في كل موضع بحسبه ، فارتقب .

ومنها : مارواه عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر **«إِنَّمَا»** قال : قلت : الأمة تغطي رأسها اذا صلّت ؟ فقال : ليس على الأمة قناع ^(٢) .

و التأمّل في فقراتها المرورية في (باب ٢٢ و ٢٨ من أبواب لباس المصلي) هادياً بأنّ نطاقها حكم الزامي ، فتدلّ هنا على نفي الالتزام بالنسبة إلى القناع ، فلا يلزم ستر ما كان يستره القناع عادة .

إلى غير ذلك من النصوص النافية لما يستر الرأس والرقبة عن الأمة حال الصلاة بالخصوص .

ومنها : مارواه عن أبي بصير ، عن أبي عبد الله **«إِنَّمَا»** ، انه قال : على الصبي اذا احتلم الصيام وعلى الجارية اذا حاضت الصيام والخمار ، إلا أن تكون مملوكة فانه ليس عليها خمار ، إلا ان تحب أن تختمر ، وعليها الصيام ^(٣) .

إن المستفاد منها ليس هو خصوص الستر الصلّاتي ، إذ لا تعرض له أصلاً ، بل المهم هو الستر النفسي المعبّر عنه بالنسبة إلى الرأس ونحوه بالخمار ، فتدلّ بالاطلاق

(١) الوسائل باب ٢٨ من أبواب لباس المصلي ح ١٠ .

(٢) و (٣) الوسائل باب ٢٩ من أبواب لباس المصلي ح ١ و ٣ .

على عدم لزوم الستر على غير البالغة و على لزومه على البالغة إلا الأمة ، فانها لاخمار عليها في الصلاة ولا في غيرها ، فيجوز لها إبداء الرأس والشعر والرقبة لغير المحارم ، وإنها كالجارية التي لم تحض .

ومنها : ما رواه عن أبي خالد القماط قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الأمة أتقنع رأسها ؟ قال : إن شاءت فعلت وإن شاءت لم تفعل ، سمعت أبي يقول : كن يضر بن ، فيقال لهن : لا تشبهن بالحرير ^(١) .

و ظاهرها أيضاً نفي لزوم ستر الرأس بالقناع مطلقاً ، من دون الاختصاص بحال الصلاة وإن ذكرت في كتاب الصلاة ، كما انه ظاهر الاطلاق الشامل بجميع أقسام الأمة : من أم الولد ، وغيرها .

ومنها : ما رواه عن محمد بن مسلم ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : قلت له : الأمة تغطّي رأسها ؟ قال : لا ، ولا على أم الولد أن تغطّي رأسها اذا لم يكن لها ولد ^(٢) و ظاهرها من حيث الاطلاق الشامل للصلاة وغيرها هو كما مر ، فتدل على عدم لزوم الستر النفسي بالنسبة إلى الرأس ونحوه من الشعر والرقبة ، وفيها تفضّل بالتفصيل ، بين أم الولد التي يكون لها ولد بالفعل ، و بين التي لا يكون بل كان لها ولد ومات مثلاً ، بل لزوم الستر على الاولى دون الثانية مطلقاً - أي في الصلاة وغيرها - إذ لا تعرض فيها للصلاة حتى يختص الحكم بالستر الصلاتي ، بل يعمّه والستر النفسي معاً .

ولعلّ هذا الميزر باعتبار استلزام عدم القناع على أم الولد معذور العار على ولدها ، لأن انكشاف الرأس كان اشارة على المملوكية وانها ليست بحرة ، فيستلزم ذلك عاراً على الولد ، فحكم بلزومه مادام لها ولد ، فيقيد به ما دلّ بالاطلاق على عدم الخمار وكذا القناع على الأمة .

ومنها : ما رواه عن محمد بن مسلم ، عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : ليس على الأمة

(١) و (٢) الوسائل باب ٢٩ من أبواب لباس المصلى ح ١١ و ٤ .

قناع في الصلاة، ولاعلى المدبّرة قناع في الصلاة، ولاعلى المكاتبه اذا اشترط عليها مولاها قناع في الصلاة، وهى مملوكة حتى تؤدّي جميع مكاتبها ويجري عليها ما يجري على المملوك في الحدود كلّها، قال: وسألته عن الأمة اذا ولدت عليها الخمار؟ قال: لو كان عليها لكان عليها اذا هي حاضت، وليس عليها التقنّع في الصلاة. (١)

و ظاهرها نفي لزوم القناع على هؤلاء الاماء، ولكن في خصوص الصلاة، وكذا في أمّ الولد سواء كان لها ولد، أو لا، لاطلاق قوله: « اذا ولدت » مع عدم الاستفصال، فيدلّ على انها كغيرها من الاماء في الصلاة، فيقع التعارض بينها وبين ما مرّ من التفصيل: بين التي كان لها ولد وهو باق بالفعل، وبين التي لا يكون لها ولد بالفعل، فلا بد من العلاج.

قد كان يختلج بالبال في بادي النظر الجمع بحمل الوجوب على الستر النفسى، وحمل عدم الوجوب على الستر الصلاتى، و بيانه: بأن النسبة بينها وبين رواية «عبد بن مسلم» هي العموم من وجه، لأن تلك مطلقة من حيث الصلاة وغيرها مع اختصاصها بالتى يكون لها ولد بالفعل، وهذه مطلقة من حيث فعلية الولد وعدمها مع اختصاصها بالصلاة، فمورد التعارض واجتماع القيدىن هي التى لها ولد بالفعل وأرادت الصلاة، فمقتضى إطلاق تلك الرواية يجب القناع، ومقتضى إطلاق هذه الرواية لا يجب، وحملها على الندب غير خال عن الاعتساف.

فيحمل المثبت على خصوص الستر النفسى، وأما الناقى فعلى حاله من الاختصاص بالصلاة، ويساعده الاعتبار المارّ، لأن انكشاف الرأس بعدم الخمار وإن كان اماره على المملوكية المستلزمة للمار على الولد، ولكن ذلك بالنسبة إلى الستر النفسى، دون الستر الصلاتى، لتحققها غالباً في البيت لا الخارج عنه، وهذا بخلاف المشى في السوق والشارع مكشوفة الرأس.

(١) الوسائل باب ٢٩ من أبواب لباس المصلى ح ٧.

ويشهد لهذا الوجه من العلاج مارواه عن محمد بن اسماعيل بن بزيع قال :
سالت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن أمهات الأولاد لها ان تكشف رأسها بين يدي الرجال ؟
قال : تقنّع ^(١) .

والمتيقن من اطلاقها ، هو ما اذا كان الولد باقياً ، بمعنى انه لا ريب في اندراج
هذا القسم تحت الاطلاق ، فيدل على لزوم الستر النفسي على أم الولد مطلقاً ، فلو
خرج بعض أقسامها بدليل منفصل مثلاً فلاضير .

والغرض الاستشهاد بها لهذا العلاج ، ولاستيحاش من مخالفة الاجماع
المحتمل استناده إلى نصوص الباب والجمع بينها .

ولكن الذي يقتضيه النظر المستأنف ، هو العلاج المشار اليه في ثنايا البحث :
من حمل المئنت على الندب ، وبيانه : بان النسبة ليست هي العموم من وجه ، لأن
صدر هذه الرواية وإن اقتص بالصلاة ، إلا أن الذيل غير موثوق الارتباط به ، إذ
فيه - أي في الذيل - بعد قوله : في الحدود كلها قال : وسألته أي قال محمد بن مسلم
سألت أبا جعفر عليه السلام ، وظاهره الانفصال عن الصدر المسموع ، ولا شاهد على اتحاد
مجلسي السماع والسؤال ، لاحتمال كون الثاني في مجلس آخر ، فهما روايتان
لارواية واحدة ، فحينئذ لا يصير قوله «عن الامة اذا ولدت عليها الخمار . . الخ»
مخصوصاً بالصلاة ، بل السؤال مطلق وكذا الجواب .

وأما قوله عليه السلام بعد ذلك «وليس عليها التقنّع في الصلاة» فهو تفضل فيه
تسجيلاً لتساوى الصلاة وغيرها في عدم لزوم الستر ، فتدل بالاطلاق على عدم لزومه
في الصلاة وغيرها وفي التي لها ولد بالفعل أو مات .

ومما يشهد على أن الذيل رواية مستقلة ، انه نقلها في (باب ١١٤ من أبواب
مقدمات النكاح) بدون هذا الذيل بلا إشارة إلى ان لها ذيلاً كما هو دأبه (ره) فيما
كان هناك ذيل ليشير اليه .

(١) الوسائل باب ١١٤ من أبواب مقدمات النكاح وآدابه ح ١ .

ومن الشواهد أيضاً انه نقلها «الكليني» بدون الذيل ، وكذا نقلها «الصدوق» نفسه الذي رواها هنا مذيّلة بهذا الذيل في «العلل» بدونه ، فيوثق بأن الذيل رواية بحيالها ، ولاغروفي نقلهما معاً في موضع واحد ، وكم له من نظير، كما في أسئلة «علي بن جعفر» ولاقدح فيه بعد تكراره لفضة (قال) و تغيير مسير الحديث الكاشف عنه كما اشير اليه .

فحينئذ يقوى في النظر الحمل على الندب ، لآباء قوله عَلَيْهَا : «لو كان عليها لكان عليها اذا هي حاضت» الحمل على غيره ، لقوة ظهوره في نفي الوجوب ، فمعها لامجال لتوهم تقييد اطلاقها بالتفصيل المارّ بين وجود الولد فعلاً وعدمه ، ولعلّ هذا هو السر في ذهاب الأصحاب (ره) طر إلى عدم الميز بين الصلاة وغيرها وبين فعلية الولد وعدمها ، فحكموا بعدم وجوب ستر ما يستره الخمار عادة مطلقاً .

وأما المبعضة : فظاهر الأصحاب (ره) التسالم على انها والحرّة سواء ، ويمكن الاستدلال لهذا التساوي بأمور :

الأول : مامرّ من النصوص العامّة الشاملة لجميع أصناف المرأة ، بلا دخالة لأية خصوصية صنفية ، كالرومية ، والزنجية ، ونحو ذلك ، ومن هذا القبيل الرقية المطلقة والمبعضة ، و لكن خرج خصوص الأولى ، لأنها المنساقه من أدلة خروج الأمة ، فالباقي داخل تحت العمومات .

والثاني : مارواه عن حمزة بن حمران ، عن أحدهما عَلَيْهَا ، قال : سألته عن الرجل أعتق نصف جاريتيه ، إلى ان قال : قلت : فتغطي رأسها منه حين اعتق نصفها؟ قال : نعم ، وتصلّي هي مخمرة الرأس ^(١) .

وظاهرها عدم خصوصية النصف ، بل غيره من الكسور التي هي دونه مندرجة تحت الحكم بالقاء الخصوصية ، كما ان منها يستفاد أيضاً ان المراد من الحرّة-الواقعة في رواية يونس المتقدمة - هو الأعم من المبعضة ، جمعاً بين الدليلين ،

فلا ينافي ما ذكر مفهوم تحديد تلك الرواية .

و الثالث : مارواه عن محمد بن مسلم ، وقد تقدم نقله ، إذ فيه . . . ولا على المكتبة اذا اشترط عليها مولاها قناع في الصلاة . . . الخ ^(١) .
 حيث إن مفهوم هذا الحد ، هو أن الأمة التي تصير حرة بمقدار مادته إلى مولاها - بلاتوقف على تأدية جميع المكتبة - يجب عليها القناع .
 وبالجملة : ان استواء المبعضة والحررة متسالم عليه فتوى ، ويعضده ما مر من النصوص ، فلا نظيل .

ولوا اعتقت في اثناء الصلاة وعلمت به ولم يتخلل بين عتقها و ستر رأسها زمان صحت صلاتها ، بل وان تخلل زمان اذا بادرت الى ستر رأسها للباقي من صلاتها بلا فصل مناف ، وأما اذا تركت سترها حينئذ بطلت ، وكذا اذا لم يتمكن من الستر الا بفعل المنافي ولكن الاحوط الاتمام ثم الاعادة ، نعم لو لم تعلم بالعتق حتى فرغت صحت صلاتها على الاقوى ، بل وكذا لو علمت لكن لم يكن عندها ساتر او كان الوقت ضيقاً ، وأما اذا علمت عتقها لكن كانت جاهلة بالحكم وهو وجوب الستر فالاحوط اعادتها

ان البحث عن تبعث الحالة الصلالية باعتبار حالتى المصلى : من الرقية والعتق ومن الصغر والبلوغ ، أمر هام لا بد من الغور فيه ، و لو باعتبار القسم الثاني منه .

(١) الوسائل باب ٢٩ من أبواب لباس المصلى ح ٧ .

ثم ان الصور المذكورة في المتن - من حيث العلم بالموضوع تارة والجهل به اخرى ، ومن حيث التمكّن من السترتارة ومن حيث عدمه اخرى ، ومن حيث لزوم البدار وعدم المنافي وغيره - متضحة المفاذ .

وأما تصوير قوله : «ولم يتخلّل بين عتقها وستر رأسها زمان» فكأن تكون قد استترت عند الشروع في الصلاة - إذ لا ريب في جوازه - أو في الاثناء قبل العتق ، أو آناً قبله ، بان كان زمان تمامية انشاء العتق مثلاً مقارناً للاستتار بلا تخلّل العدم الزماني بينهما أصلاً .

والذي ينبغي ان يقال : هو أن السترالمجموع شرطاً في الصلاة يحتمل فيه امور ثلاثة ، لأنه إن كان ساجاً وغير قابل للتبويض ، ففيه احتمالان : أحدهما لزومه في مثل المقام من الأول إلى الآخر ، وثانيهما عدم لزومه كذلك .

وأما ان كان صالحاً للتبويض ففيه يحتمل التفصيل بأن لا يجب بلحاظ زمن الرقيّة ويجب بلحاظ زمن الحرية .

فالمحصّل من الاحتمالات ثلاث : لزوم الستر كلاً ، وعدمه كذلك ، والتفصيل بين زماني الوصفين .

فعلى الثالث : يتأتى ما صورته في المتن ، وأما على الأولين فلا بد من إثبات صلوحه للتجزّي والتبويض أوّلاً ، ثم تعقيبه بتلك الصورثانياً .

وأما لو فرض كون هذا الشرط على وزان شرطية الطهارة في الصلاة وحكم بعدم صلوحها للتبويض بوجودها في بعض حالات الصلاة دون بعضها الآخر فلامجال لها ، وتمام القول في ذلك هو كقول إلى البحث عن الذهول وغيره مما يوجب عدم تحقق الستري في بعض الحالات ، فانتظر .

والتحقيق : أن نطاق ادلة شرطية الستر للصلاة ليس أزيد من اعتباره مصاحباً لجميع حالات الصلاة ، بل يتعرض للتبعض باعتبار تلك الحالات ، وأما العمومات الشاملة لجميع أصناف النساء اللواتي منهن الأمة المعتقة في الاثناء

فلاضير في شمولها إياها ، ولكن يلزمه وجوب الستر من الابتداء .
 وظهور الثمرة فيمن تعلم بعقبتها في الاثناء ، فيجب عليها أن تستر رأسها عند
 الشروع في الصلاة ، وهذا القول مما لم ينقل عن احد ، لامن باب الاتفاق على عدمه
 بل من باب عدم التعرض .

وقياس المقام بمن لم يكن واجداً للساتر ابتداءً ثم وجدته في الأثناء - حيث
 يفصل هناك بين حالتي الوجدان وعدمه - مع الفارق ، لأن هناك قد أحرز المقتضى
 للتكليف إلا انه للاضطرار معذور ، وأما هنا فاصل الاقتضاء مشكوك فيه ، فمع
 احتمال عدمه لامجال للتبعيض أصلاً .

فلايستفاد من أدلة الباب شيء يركن اليه . وعند انتهاء الأمر إلى الشك
 يحكم باتقاء شرطيته حينئذ ، فلايجب عليها الستر في الاثناء وإن اعتقت فيها .
 ولكن المرجع هنا بخصوصه هو (قاعدة لاتعاد) المقدمة على الأصل ، وحيث
 إن تمامية الاستدلال بها في مثل المقام رهينة لاهداء مقدمتين فلنهدهما أولاً ،
 حتى يتضح في ضوءهما المقصود ثانياً ، فنقول :

أما المقدمة الاولى : فانه لا اختصاص لجريان هذه القاعدة بما بعد الفراغ ،
 زعماً بأن الاعادة إنما هي بعد العمل دون الاستئناف من الاثناء ، لفساد هذا الزعم
 باستعمالها في كلا الموردين ، كما لا يخفى على من تتبع مواردنا ، نحو ماورد في
 بعض أبواب الحج ، ونحو صحیحة ثانية لـ «زرارة» الواردة في الاستصحاب ، حيث إنه
 استعمل فيها الاعادة في مورد الاستئناف ، فلا نقاش في شمولها للأثناء نحو شمولها
 لبعء الفراغ .

وأما المقدمة الثانية : فهل يجدى أعمالها في الاثناء فعماً بالقياس إلى الأجزاء
 القادمة أم لا ؟ بيانه : بأنه اذا فرض لزوم أمر في الصلاة مستمر معها وترك ذاك
 الأمر في بعض أجزائها سهواً أو نحوه مما يندرج تحت القاعدة ، ثم تذكر في
 الاثناء ، و كان ذاك الأمر مما لا يمكن تحصيله حينئذ أصلاً أو يحتاج إلى زمان

قليل أو كثير ، فهل يمكن تصحيح الأجزاء اللاحقة من الصلاة بإعمال تلك القاعدة بعد مفروغية تصحيحها للأجزاء السابقة أم لا ؟

و إذا تمهّدت لك هاتان المقدمتان ، فنقول : أما الفرع الأول الذي لم يتخلّل فيه بين العتق والستر زمان أصلاً فتصحيحه بوجهين :

احدهما : أن يتبعّض الستر بلحاظ زمان الرقية والعتق بعدم الوجوب في الأول مع الوجوب في الثاني ، و حيث إنه في الفرض لم يتخلّل الزمان بين وجوب الستر وامتناله يحكم بالصحة ، وإن كان قد سبق بعض الأجزاء بلاستر ، كما إذا صلّت ركعة بلاستر ثم اتفق الستر ثم تعقبه العتق ، فما لم يتحقق فيه الستر لم يكن هناك واجباً ، وما كان واجباً فيه فلم يتخلّف هناك .

والوجه الآخر: أن يكون حكم الأمة التي تعتق أثناء الصلاة حكم الحرية واقعاً من وجوب الستر عليها في جميع عمود الصلاة وأمدّها بدواً و ختماً ، بحيث لو علمت بطريان العتق في الأثناء لوجب عليها الستر من الابتداء ، ويمكن تقويته بما اشير اليه : من ان العمومات شاملة لجميع أصناف النساء اللاتي منهنّ الأمة التي تعتق في الأثناء ، ولم يخرج منها إلا الأمة المحضة التي لا تتبدّل حالتها من الرقية إلى الحرية في الأثناء ، لأن المنساق من لفظة الأمة في النصوص المخصصة هي التي لا تتبدل حالها ، فحينئذ تكون الأمة المبحوث عن حكمها مع الحرية سواء ، فيجب عليها الستر واقعاً .

نعم : لما كانت عاتمة بالعدم للجري العادي أو شاكّة فيه و لكن بنت على البقاء على الرقية إلى انتهاء الصلاة ، نظير غيره من الأصول العقلانية الدارجة البنائية ، فهي معذورة في ترك الستر ، فعند استبانة الخلاف يمكن تصحيح الأجزاء المارة الفاقدة للمشرط بقاعدة (لاتعاد) اداءً لحق المقدمة الاولى الدالّة على جريانها في الاثناء أيضاً ، و أمّا الأجزاء اللاحقة الواجدة له فلا كلام فيها ، فعليه يحكم بصحة الصلاة .

ولاغرو في هذا الوجه ، لأننا وإن لم نجد من تعرض لهذا الحكم - أي وجوب الستر على مثل هذه الأمة واقعاً - إلا أنه غير ضار ، إذ لا استيحاش إلا من الاجماع على الخلاف ، لامن عدم التعرض ، وكلام الأصحاب في الفرع المبحوث عنه هو كالمتمن من الحكم بصحة الصلاة ، وأما التحليل الذي أهديناه اليك فلا ، فيحتمل ان يكون نظر بعضهم إلى ما أدى إليه نظرنا . وكيف كان : لاحتياج في هذا الفرع إلى المقدمة الثانية .

وأما الفرع الثاني - الذي تخلل فيه بين العتق والستر زمان مع البدار إلى الستربلا فعل مناف - فتصحيحه على الوجه الأول : بان الستر لم يكن واجباً قبل طرو العتق ، فلاضير في فقدته بالنسبة إلى الأجزاء السابقة عليه من الصلاة ، وأما بعده وإن صار واجباً وتخلل بين الوجوب والامتثال زمان قليل ، و لكن لاضير فيه أيضاً بقاعدة (لاتعاد) لأن ظهورها الأولى هو نفي الاعادة مطلقاً عند فقد ما يوجب تخلفه البطلان و الاعادة حسب دليل اعتباره من الشرطية و غيرها ، بلا اختصاص بالسهو ونحوه ، إذ لا لفظ لتلك الصحيحة الكافلة للقاعدة يدل عليه . نعم : يمكن دعوى الانصراف عن صورة العمد والاختيار المحض ، وأما في مثل الفرض الذي يضطر إلى الكشف في زمن السلوك إلى الامتثال والتطرق إليه فلا انصراف ، فحينئذ تدل القاعدة على نفي الاعادة لأجل تخلف الستري في هذا العمود من الزمان ، بناءً على المقدمة الاولى - كما مر - بلا احتياج إلى الثانية هنا أيضاً .

وأما على الوجه الآخر : فبان الستر وإن كان واجباً من البدو ، إلا انها تركته معذورة ، للعلم بعدم تخلل العتق في الاثناء ، أو للأصل العقلائي ، فيمكن تصحيح تلك الأجزاء السابقة الفاقدة للشرط بهذه القاعدة للمقدمة الاولى .

وأما التصحيح بلحاظ الزمن المتخلل بين العتق والستر فعلى ذمة المقدمة الثانية ، فان تم نصابها بحكم بصحة الصلاة هنا وان لم تجر القاعدة نفسها بالنسبة إلى الترك العمدي المتخلل بين العتق والستر ، حيث انه يكتفى بمجرد إعمالها لتصحيح

السابقة من الأجزاء المستلزم لتصحيح اللاحقة منها أيضاً .

و ان لم يتمّ نصابها مع عدم جريانها بنفسها لتصحيح الترك العمدي وإن كان للاضطرار بلحاظ خصوص الصلاة التي تشتغل بها لا مطلقاً ، فلامجال للصحة حينئذ، كما انه لامجال لها أيضاً على الوجه الأول بناءً على ما اشير اليه الآن من عدم جريانها للترك العمدي الكذائي .

ولهذا الفرع نظير لا يخلو الاشارة اليه وإلى ما ابتلى به بعض المعاصرين من جدوى ، وهو انه لا إشكال في الترتيب بين العشائين كالظهيرين في الجملة ، فلو أتى بالعشاء قبل المغرب وتذكر بعد الفراغ حكم «الماتن» هناك بالصحة ، وكذا اذا تذكر في الأثناء وعدل إلى المغرب حيث كان للعدول مجال ، وأما اذا لم يكن ، كما اذا دخل في ركوع الركعة الرابعة ، فقد احتاط الماتن (ره) بالاتمام عشاءً ثم اعادتها بعد الايتان بالمغرب .

والكلام حينئذ في انه بعد قبول جريان القاعدة في الأثناء ، هل يجدي بالنسبة إلى الأجزاء اللاحقة أم لا ؟ حيث إن العشاء بتمامه يلزم أن يكون متأخراً عن المغرب ، فعند تخلف شرط الترتيب سهواً مع التذكر في الأثناء يمكن تصحيح الركعات السابقة عشاءً بهذه القاعدة ، وأما الركعة الواقعة بعد التذكر فانما تخلف شرط الترتيب فيه عن علم مع عدم إمكان تحصيله ، وان يتصور له وجه بنحو وقوع الصلاة في الصلاة .

فان تمّ نصاب المقدمة الثانية يحكم الركعة الرابعة أيضاً هناك ، كما يحكم بالصحة بالنسبة إلى ترك الاستر عن علم في زمن التطرق إلى الامتثال ههنا ، فمن اختار في تلك المسئلة الصحة فعليه اختيارها هنا . فما يترائي من بعض المعاصرين من التمسك بالقاعدة هناك دون المقام غير مبين الوجه .

ومن هنا أيضاً ينقدح ما في المتن من الحكم بالبطلان عند عدم التمكن من الاستر إلا بالفعل المنافي ، إذ بناءً على جريان القاعدة في الأثناء وشمولها للترك العمدي

إذا كان لعدم التمكن بدونه ، فما الفرق بين زمن البدار وبين ما ذكر؟ بل يلزم القول بالصحة وعدم لزوم تحصيل الستر بالنسبة إلى الأجزاء القادمة للاضطراب ، فلا يجب الستر عليها حينئذ حتى تبلى بالمنافي ، بل تصلي كما هي بلاستراً أصلاً بالنسبة إلى الرأس البتة ، فوزان الزمن الكثير والقليل واحد .

ولكن هذا التعميم يستوعب فروعاً يستوحش من الالتزام بها ، ويستلزم احكاماً لا يخلو الابتناء عليها من وحشة الافراد .

فمنها : ما لو افتقد الستر بطارة الريح العاصفة ، أو بجر الطفل له لعباً منه فنحاه بعيداً ، أو غير ذلك مما يصير به الستر الواجب منتفياً بنحو لا يمكن تحصيله إلا بالمنافي .

ومنها : ما لو صار البدن أو اللباس نجساً في الأثناء بما ليس معفواً عنه ، كأن أصابه يد الطفل الملوثة بالبول أو غير ذلك مما به يفقد الشرط مع توقف تحصيله على الفعل المنافي .

إلى غير ذلك من النظائر التي يتخلل فقد الشرط أو وجود المانع - الموجب كل منهما لاعادة الصلاة - في أثناءها ، فعند جريان (قاعدة لاتعاد) حينئذ يلزم الالتزام بصحتها في جميع تلك الفروع المشار إلى بعضها .

ومنه يحدس : ان تفكيك الفرعين في المتن إنما هو للاتكال على الاجماع المدعى في الجواهر ، على عدم الاعادة عند البدار إلى الامتثال وعدم تخلل الزمن المعتد به بين العتق والستر ، وحيث انه لا إجماع في الفرع الآخر وهو الاحتياج إلى المنافي لتحصيله حكم فيه بالبطلان ، فتصحیح الفرع الأول بالاجماع المختص به ، لا (قاعدة لاتعاد) حتى يسئل عن الفرق بين الفرعين مع اشتراكهما فيها .

والحق الذي عليه يستقر آراء أبنائه ولا يستوحشون منه لقلّة أهله ، هو ان (قاعدة لاتعاد) بالغة على نصابها التام الشامل لجميع موارد الخلل التي توجب الاعادة حسب أدلة اعتبارها ، بلا اختصاص بحال دون حال .

نعم : ان الاخلال العمدي الاختياري خارج عنها ، لانصراف اللفظ ، وللزوم لغوية جعل الحكم الوضعي ، إذ يجوز ترك جميع الشرائط للصلاة عمداً واختياراً من الابتداء ، وهو كما تري .

نعم : لوقام النص الخاص أو الاجماع في مورد على الاعادة يحكم بها ، وذلك كـلّه لعدم أخذ لفظ في لسان هذه القاعدة موجب لانصرافها إلى الحالات الخاصة ، فحينئذ لو اختلف ما يوجب الاعادة أو الاستئناف لو خلى وطبعه يحكم بعدم تأثيره في الاعادة ، إلا الاخلال العمدي الاختياري ، كما اشير اليه .

ولايتوهم : ان صحبة «زرارة» دالة على انتقاض الصلاة واستئنافها عند العلم بنجاسة الثوب في الأثناء مع عدمه قبل ذلك ، فلو لم يكن الخلل الكذائي موجباً للبطلان لما حكم بالنقض والاعادة - أي الاستئناف -

لاندفاعه بأدنى تأمل في نطاقها ، حيث قال : قلت له : أصاب ثوبي دم رعاف أو شيء من منى ، إلى أن قال : ان رأيته في ثوبي وأنا في الصلاة ؟ قال تنقض الصلاة وتعيد اذا شككت في موضع منه ثم رأيته ، وإن لم تشك ثم رأيته رطباً قطعت وغسلته ثم بنيت على الصلاة ، لأنك لاتدري لعلّه شيء اوقع عليك ، فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشك أبداً^(١) .

حيث إن المراد من قوله : «تنقض الصلاة وتعيد . . . الخ» هو ما علم في الأثناء تفصيلاً بعدما علم سابقاً بالاجمال ، بشهادة قوله عَلَيْهِ : «اذا شككت في موضع منه» لظهوره في ان إصابة النجاسة معلومة بالاجمال والشك إنما هو في موضعها لافيها نفسها ، فحينئذ قد مضى بعض الصلاة مع النجاسة عالماً ، ولا إشكال في انتقاضها بنفسها .

فلادلالة لها على الاعادة عند حدوث العلم في الأثناء ، بل هي إنما في تبدل العلم الاجمالي بالتفصيلي ، ولامرية في البطلان حينئذ وإن لم يتبدل به ، إذ المفروض هو

مضى بعض الصلاة في النجس عن علم من الابتداء .

وكيف كان : لإعادة في الفرعين مطلقاً - أي الفرع الأول الذي بادرت فيه إلى الامتثال وتخلل زمان غير معتدبه بين العتق والستر، والفرع الأخير الذي لا يمكن فيه من الستر إلا بالفعل المنافي - لعدم لزوم الستر حينئذ ، بل تتم صلاتها مكشوفة الرأس .

نعم : لو تمكن منه ولم تستر عمداً فنبطل لخروجه عن القاعدة ، ولاستيحاش من الحكم بالصحة عند الاحتياج إلى الفعل المنافي ، إذ لم يقم إجماع على الخلاف ، لأنه يستفاد من عبائر بعض الأصحاب التردد والبعض الآخر الميل إلى ما اخترناه ، مع أنه لو فرض الإجماع لاحتمل كونه من باب الاستنباط وكيفية الفهم ، لا الكشف عن التعبد القراح . ولأجل ما عرفت من أوج البحث إلى حضيضه الأوهد احتاط «الماتن» بالاتمام ثم الاعادة بعد الحكم بالبطلان .

ومما مرّ يتضح حكم الزمن المتخلل بين العتق وبين العلم به - وإن لم يتعرض له في المتن - لأن زمن الجهل بالموضوع أي العتق معفو عنه وغير موجب للاعادة ، لعموم القاعدة أو اطلاقها .

وأما لو لم تعلم بالعتق حتى فرغت ، فلا إشكال في صحة صلاتها ، لأنه المتيقن من الاندراج تحت القاعدة ، ولصحيحة علي بن جعفر^(١) .

ولعل سرّ تعبير المتن بـ (الأقوى) هو ما قد ينسب إلى الأصحاب من اختصاصها بصورة السهو والنسيان ، وأما الجهل فهو غير مندرج فيها ، وهذا ممنوع صغرى وكبرى .

وأما لو علمت بالعتق في الأثناء ولم يكن عندها ساتر أصلاً ، فصحة صلاتها

(١) رواها باب ٢٧ رواية ١ (قد تقدم نقلها لزوم ستر العورة) إذ فيها ... صلى وفرجه خارج ... الخ - ولا فرق بين العورة وغيرها مما يجب ستره ، ورواها في محكي المختلف بلفظة (يصلى) الشاملة للأثناء قطعاً ، وسيأتي بعض الكلام في اختلاف النقلين وما لكل منهما من الأثر .

لأجل سقوط شرطية الستر عند فقدان ، وكذا لو كان هناك ساتر ولكن لا يمكن من تحصيل الستر لضيق الوقت لاشيء آخر قد مر الكلام فيه ، وذلك لتقدم مصلحة الوقت على غيره من الستر ، وكم له من نظير ، إذ لا يتقدم على الوقت غيره من القيود .
نعم : لو أمكن تحصيل ركة في الوقت فعلى شمول دليل التنزيل الدال على ان إدراكها كادراك الجميع كان حكم هذا الفرع حكم سعة الوقت .

وأما اذا علمت بالعتق لكن كانت جاهلة بالحكم وهو وجوب الستر فاحتاط «الماتن» بالاعادة . وحيث إن للجهل بالحكم صوراً متفاوتة الأثر لا بد من الإشارة إليها وإلى المميز بينها ، وذلك لأن الجهل به ، إما بسيط وإما مركب ، وعلى التقديرين : إما بالقصور أو بالتقصير ، فالاقسام أربعة .

أما الجهل البسيط عن التقصير : فلا إشكال في لزوم الاعادة ، لأنه ليس إلا شكاً في الحكم ، فمع إمكان رفعه بالسؤال والتعلم يكون بحكم الترك العمدي والإلام يُجد تعلم الاحكام ورفع الجهل بها بالسؤال ونحوه - وهو كما ترى - فمن يحتمل بطلان صلاته ومع ذلك يقدم على العمل فهو بمنزلة العامد ، فحينئذ تنصرف القاعدة عنه فتجب عليه الاعادة .

وأما الجهل البسيط عن القصور : فالظاهر اندراجه تحت القاعدة ، إذ ليس في وسعه رفع الشك ، فبينه وبين العمديون بعيد . ومنه يتضح الجهل المركب عن قصور ، كمن لم يأل جهداً في التعلم ، بل بذل مجهوده في السؤال ، ولكن قيل له الحكم على خلاف الواقع ، فلانقص من ناحيته ، فعليه يندرج تحت القاعدة .

نعم : الجهل المركب عن تقصير فلاندرجاه تحتها نظر ، بل الأقوى العدم ، لأنه بعدما أمر الشرع بعدم التطرق بطريق خاصة معينة كالقياس فلم يمثل العبد وتطرقه وصار قطعاً بالخلاف ، فهو وإن لا تكليف له حينئذ ، لأنه بقطعه لا يرى بينه وبين الواقع سترة وحجاباً ، إلا انه قابل للعقاب عند ظهور السرائر وكشف الحقائق ، هذا بلحاظ العقاب . وأما الحكم الوضعي - أي الاعادة - فهو غير مندرج

تحت القاعدة ، لآباء الفهم العرفي عنه .

نعم : لوقام دليل خاص على التفكيك بين العقاب وبين الحكم الوضعي لالتزم به ، كما في موردتي القصر والانمام ، والجهر والاختفات - على التفصيل في محله - حيث إن الجاهل المركب المقصر هناك يعاقب بلا إعادة ، وأما في المقام فيشكل اندراجه تحت القاعدة .

مسئلة ٨ - الصبية الغير البالغة حكمها حكم الامة في عدم وجوب ستر رأسها ورقبتها ، بناء على المختار من صحة صلاتها وشرعيتها . واذا بلغت في اثناء الصلاة فحالها حال الامة المعتقدة في الاثناء في وجوب المبادرة الى الستر والبطلان مع عدمها اذا كانت عالمة بالبلوغ

إن بين الصبية التي لم تبلغ وبين الامة ميّزاً لاختفاء فيه ، وهوان العمومات شاملة للامة بجميع اصنافها التي منها المعتقدة في الاثناء - كما مر - وأما الصبية فلا ، وذلك لأن المأخوذ في ألسنة تلك العمومات هو عنوان (المرأة) التي لا تنطبق عليها ، بل في شمولها للبالغة منها ما لم تصر كاملة - كالنساء المتعارفة - نظر .

نعم : لما وردت فيها أدلة خاصة دالة على لزوم التغطية عند الحيض الكاشف عن البلوغ يحكم باستوائها حينئذ مع غيرها من النساء ، فما اخذ من الدليل عنوان (المرأة) في لسانه فهو غير شاملة لها ، لأنها ليست بمرأة البتة ، مع عدم ورود دليل التنزيل الدال على انها امرأة حتى يحكم على تلك العمومات بتوسعة الموضوع . فالملهم هو ما ورد فيها بالخصوص - وقد مرّ نقل ذلك - فالامة مشاركة

للحرة في الاندراج تحت العمومات الدالة على الدرع والخمار ، إذ المأخوذ فيها عنوان (المرأة) الصادقة عليهما على السواء ، وقد خرجت الأمة المحضة منها بالنسبة إلى خصوص الخمار ، لأن ظاهر ما دلّ على عدم وجوب ستر الرأس على الأمة إنما هو خصوص الأمة المحضة ، لا المعتقة في الأثناء أيضاً .

أما الصبية فلا مشاركة لها مع الكاملة أصلاً ، لافي الدرع ، ولا في الخمار ، لانصراف العمومات عنها ، إذ لفظة (المرأة) آية الشمول لها .

وأما ما في المتن : من تصحيح ذلك بمشروعية العبادة حال الصبا دون تمرينيتها ، فبيانها هو كقول إلى ما أظننا القول فيه عند البحث عن صيام الصبي ، فلا نعيد .

وعصارتها : انه هل تكون عبادته تمرينية بحثة عارية عن الشرعية أو هي مشروعة ؟ وهل يفرق بين المعاملات والعبادات بالبطلان في الأولى والصحة في الثانية أو يكون وزانهما واحداً ؟

والذي يستدلّ هناك للبطلان هو ما ورد : من «ان عمده خطأ وقصده كلاقصد» و كما ان التصرف المالي وغيره من الامور المعاملية الصادرة عن النائب و نحوه غير نافذ كذلك التصرف المالي و نحوه الصادر منه ، فحينئذ تكون عبادته أيضاً غير شرعية لتقومها بالقصد المنتفى فيه .

وقد زيف هناك - بعد تسليم اتساع ذاك التنزيل - ان عمده خطأ ، فانما هو بالنسبة إلى التصرف المالي في أمواله ، وأما في غيره فلا ، وذلك كالمحجور بالافلاس ونحوه ، ولذلك يشكل الحكم ببقاء ما احتطبه الصبي من الحطب على اباحتة الأصلية و جواز التصرف فيه لكل أحد ، فحينئذ فما المانع من نفوذ العقد الصادر منه لنكاح الغير ؟ حيث انه ليس تصرفاً في ماله حتى يكون محجوراً بالصبا ، وكذا ما المانع من شرعية عبادته المتقومة بالقصد المحقق منه ؟ لعدم حجره عنه .

واما توهم المنع بحديث « رفع القلم عنه حتى يحتلم » فمندفع بأنه لرفع

قلم الكلفة والعقاب ، لا التشريع والعبادية والمحبوبية التي لا يساعد رفعها الامتنان المنساق من الحديث ، إلى غير ذلك مما يمكن التمسك به للتمرينية ، مع قدحه بما حققناه في كتاب الصوم .

وأما الذي يمكن أن يستدل به للمشروعية :

فمنه : ما هو الدارج بين المتأخرين : من أن ما يأتيه غير البالغ هو المهيئة المعهودة التي أوجبها الله تعالى على البالغ ، لاطبيعة اخرى مغايرة لها بالذات مشابهة لها في الصورة كفريضة الصبح وناقلته .

نعم : ان الميز بينهما إنما هو في الحكم ، لعدم وجوبها عليه وإن وجبت على البالغ ، وذلك لان دراجهما على السواء تحت ما دل على محبوبية تلك الطبيعة وكونها «عمود الدين» وكونها «خير موضوع فمن شاء استقل ومن شاء استكثر» وكونها «معراج المؤمن» وغير ذلك مما ورد في محبوبيتها بنفسها ، نظير ما ورد : من «ان الصوم جنّة» ونحوه .

فعليه يكون الصبي والبالغ مشتركين فيها ، فحينئذ يحكم عليه بما يحكم على البالغ من الأجزاء والشرائط المستفادة من ادلة أخر، وإن اختلف الحكمان في الوجه من اللزوم وغيره .

ويرد عليه امران :

الأول : إن إطلاقات التشريع وان تشمل الصبي كما ذكر، إلا أن التسوية بينه وبين البالغ في الأجزاء والشرائط إنما هو فيما اشترك البالغون بأسرهم فيه بلا اختلاف بينهم ، وأما اذا تحزّبوا صنفين يكون لكل منهما حكم خاص من الجزء والشرط - بحيث ما يكون جزءاً أو شرطاً لأحدهما هو غير ما يكون كذلك للآخر - فلا ، لعدم تعيين اشتراك الصبي مع أيّهما في الاحكام الوضعية ، وذلك نظير انقسام المكلفين بالصلاة إلى قسمين : أحدهما الحاضر، والآخر المسافر، حيث إن لكل منهما حكماً وضعياً في صلاته يخصه ، دون شقيقه .

والثاني : إن ذلك الاستواء إنما يتم فيما لو ذكر للفعل حكم وضعي مطلق بلا خصوصية لأي فاعل من البالغين ، بحيث انحدر ذاك الحكم نحو أصل الفعل ثم امر غير البالغ به ، فإن العرف حينئذ يحكم بان الاستفادة من هذا الأمر هو ارادة ذاك الفعل الواجد لماله من الحكم الوضعي ، وذلك نحو ما ورد في الطهور : من انه لا صلاة إلا به ، وكذا في فاتحة الكتاب الوارد فيها ذلك ، وهكذا في الاستقبال الذي امر له بتولية الوجوه شطر المسجد الحرام ، ونحو ذلك من الامور العامة .

وأما في مثل الستر الذي لم يرد فيه شيء من ذلك - بل أخذ في لسان أدلته ما يقصر عن الشمول لغير الرجل والمرأة من الصبي والصبية - فلا . مع عدم استواء البالغين بأسرهم فيه - كما اشير اليه - لامتياز الأمة عن الحررة في ستر الرأس ، فمن أين يعلم بالاستواء ؟

فتحصّل : ان مشروعية عبادة الصبي أمر ، واشتراك عبادته مع عبادة غيره من البالغين في الامور الوضعية أمر آخر ، لدوران ذلك مدار لسان أدلة تلك الامور .

ومنه - أي من الذي يمكن أن يتمسك به للمشروعية عدى الاطلاقات الأولية الدالة على أصل المحبوبة - هو ما ظاهره الوجوب والالزام ، فكل دليل ظاهره وجوب عبادة خاصة يمكن أن يستفاد منه بانضمام غيره من الأدلة إستجاباه للصبي ، فحينئذ يصير مشروعاً مثاباً عليه . وبيانه - بنحو لا يلزم منه الاستعمال في أكثر من معنى الذي تحاشى منه في «الجواهر» ومنع دعوى اتحاد المكلف به مع اختلاف وصفه الوجوب والندب بل ادعى لزوم تعدد المسبب عند تعدد السبب ولذا لا يجزى ما أتاه قبل البلوغ في الوقت عمّا يجب عليه مع بقاء الوقت ، لأنهما أمران ليس أحدهما بمجزئ عن الآخر -

وبنحو لا يقاس على باب الحج المنصوص فيه باجزاء حج من بلغ قبل الموقوفين عن حجّه الذي يجب عليه بعد بلوغه وإن كان لا يجزئ عن الواجب عليه فيما

بلغ قبل ذلك -

هو ان الأمر ليس مستعملاً في الوجوب أصلاً يلزم منه ما ذكر مع استحباب المأمور به للصبي ، بل هو ليس إلا البعث اللفظي نحو العمل وزان التحريك الخارجى نحوه بلا استعمال في الحكم أصلاً ، ويستفاد منه - لدى العرف - الوجوب ما لم ينضم اليه الترخيص في الترك ، فاما اذا انضم منه اليه الترخيص في الترك فينفي الوجوب ، ولكن أصل المحبوبة بحالها ، إذ لم يكن الوجوب مستفاداً من الاستعمال حتى يناقش فيه بلزوم الاستعمال في أكثر من معنى ، ويستوحش منه من يقول في (مسئلة بقاء الجواز عند نسخ الوجوب) بما لاجدوى لنقله ونقده ، بل كان مستفاداً من البعث بلا انضمام الترخيص ، فمع انضمامه يبقى البعث غير الملزمي بحاله .

فتحصّل : ان اختلاف الحكم غير موجب لاختلاف المهية ، وحيث إن قوله تعالى « كتب عليكم الصيام » وقوله تعالى « أقم الصلاة لدلوك الشمس » وغير ذلك من الأوامر الباعثة نحو الفعل ، قد انضم اليها الترخيص في خصوص غير البالغ ونحوه بحديث « رفع القلم » يحكم ببقاء أصل المحبوبة بحالها ، فحينئذ تكون عبادة الصبي كغيره مشروعة .

نعم : لاجدوى لاثبات مشروعيتهما في خصوص المقام ونحوه بعد اختصاص أدلة الستر بالرجل والمرأة اللذين لا ينطبقان على الصبي والصبيّة ، اللهم إلا أن يكون المراد من (الرجل) من ليس بمرأة وكذا المراد من (المرأة) من ليس برجل ، فحينئذ ينعقد الاطلاق لأدلة الستر ، فانتبه .

والحاصل : أن الاطلاقات الأولية الدالة على محبوبة نفس الطبيعة بلا خصيصة لفاعل خاص ، نحو « ان الصوم جنّة من النار » و « ان الصلاة خير موضوع فمن شاء استقل ... الخ » دالة على مشروعيتهما لغير البالغ البتة ، كما ان الأوامر الالزامية دالة عليها أيضاً ، لأن المستفاد منها ليس إلا البعث لا الوجوب . نعم :

عند عدم انضمام الترخيص إليها يفهم ذلك لدى العرف . ووزان حديث « رفع القلم » ليس إلا الترخيص في الترك وعدم العقاب عليه . فحينئذ ينقى أصل البعث بحاله فيكون مستحباً .

ومما يؤيد ما ذكر : أنه لا إشكال في حسن الاحتياط في الشبهة الحكمية البدوية مع ماورد فيها « رفع ما لا يعلم » إذ المرفوع هناك نفس ما لا يعلم لاتباعته ولو أزمه . فيمكن القول هناك : بأن الحكم نفسه مرفوع فمع ذلك لا مريية لديهم في حسن الاحتياط بالاثيان عند احتمال الوجوب إدراكاً للواقع المحتمل ، وفي المقام لا بد منه بالأولوية .

فإثبات أصل للشروعية لعلّه سهل ، ويتلوه سهولة إثبات الأحكام الوضعية التي دلّ نطاق أدلتها على اعتبارها في نفس الطبيعة بلا خصوصية لأيّ فاعل .
وأما إثبات حكم وضعي قصر نطاق دليله عنه فصعب البتة - كالمقام - لأن نطاق أدلة اعتبار الستر في الصلاة ليس بهذا الاتساع ، نعم : يستفاد منه ذلك بالنسبة إلى خصوص الرجل والمرأة المأخوذتين في لسانه ، وأما من عداهما من الصبي والصبية فلا ، سواء بلغا أثناء الصلاة أم لا ، وهذا بخلاف الأمة ، كما مرّ .
ثم ان في الباب نصوصاً خاصة لعلّه يستفاد منها ذلك .

فمنها : ما تقدم عن يونس بن يعقوب . . . ولا يصلح للحرّة إذا حاضت إلا الخمار إلا أن لا تجده^(١) ونحوها مارواه عن أبي البخترى عن جعفر بن محمد عليه السلام^(٢) .
وإن كانت شاملة للستر النفسى والصلاتى لظهورها في لزوم ستر الرأس عند الحيض مع ما عليها من الدرع حسب التعارف ، وحيث ان مساقها في الصلاة ، يستفاد منها اشتراط الستر فيها بلا تفاوت بين الاثناء وغيره ، فتدل على لزوم تحصيل هذا الشرط في الاثناء أيضاً كالأمة المعتقة حينئذ ، فيجري عليها مامرّ : من

لزوم البدار إلى الستر، ونحوه من الفروع المارة .

وفيه : ان الحيض في الأثناء ناقض لأصل الصلاة ، فلا مشروط حينئذ فضلاً عن الشرط ، نعم : لودلت الرواية على لزوم الستر اذا بلغت لجرى فيه ما ذكر ، وهذا الاشكال سيال في جميع ما أخذ في نطاقه الحيض ، فلا تغفل .

ومنها : مامر من مرسلة ، الصدوق قال النبي ﷺ : ثمانية لا يقبل الله لهم صلاة ، منهم المرأة المدركة تصلي بغير خمار ^(١) .

لظهورها في لزوم ستر الرأس على البالغة في الصلاة ، ولاطلاقها الشامل لمن بلغت في الأثناء تدل على المقصود ، ولاخفاء في أن التقييد (على الاحترافية) دال على شمول عنوان المرأة بنفسها للمدركة وغير المدركة على السواء ، فالنصوص العامة شاملة لهما أيضاً ، نعم : تقييد حينئذ بهذه الرواية الدالة على عدم اللزوم على من لم تدرك .

والمهم هو إرسال السند حتى على نقل «البرقي» في المحاسن ، نعم : بناء على الطريق الثالث - وهو باسناد حماد بن عمر - فهو مسند ، إلا أن في «ابن عمر» بعض الكلام وإن كان المتن (بناء عليه) سالماً عما ذكر من احتمال شمول المرأة لغير البالغة ، حيث إن فيه : «الجارية المدركة» .

والحاصل : إن الاتكال على هذه الرواية العارية عن الوثوق مشكل .
ومنها : ما اشير اليه آنفاً من رواية أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام ^(٢) . والكلام في السند باعتبار اشتماله على «ابن حمزة» هو مامر سالفاً .

وأما المتن : فلا اختصاص لها بالستر الصلواتي ، لاطلاقها الشامل للستر النفسي بالظهور الأقوى ، إذ فيها «وعلى الجارية اذا حاضت الصيام والخمار . . . الخ» من

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

(٢) » » » ٢٩ » » ح ٣ .

دون تعرض لخصوص الصلاة .

والكلام فيها من حيث القصور عن الشمول لما نحن بصدده : من البلوغ في الأثناء ، هو ما مر من انتقاض الصلاة بالحيض .

و منها : ما تقدم أيضاً عن أبي ابراهيم عليه السلام حيث فيها - جواباً عن السؤالين أحدهما بالنسبة إلى الستر النفسي والآخر للمصلائي - لا تغطي رأسها حتى تحرم عليها الصلاة .^(١)

لأن المراد من الحرمة هو الحيض الذي يحرم معه ذلك ، فلا شكال السيال الموجب لعدم شمولها للبلوغ في الأثناء آت هنا أيضاً .

فتحصل : قصور أدلة الباب عاماً وخاصاً عن الشمول لما نحن بصدده : من البلوغ في الأثناء ، كما انها قاصرة بالنسبة إلى ما قبل البلوغ ، فعليه لو بلغت في الأثناء فلا دليل اجتهادي على لزوم تحصيل الستر وعلى اشتراط الصلاة به ، فلها ان تستمر بحالتها مكشوفة الرأس ، وإن وجبت عليها الستر النفسي حينئذ اذا كان هناك ناظر . فلواتتهى الأمر إلى الشك ، فيحكم بعدم شرطية الستر لجريانه في الارتباطى من الأقل والأكثر . وإن كان الاحتياط حسناً .

فمع انه انقح انه لا تلازم بين مشروعية العبادة وبين شرطية مثل الستر ، وانه لا مجال للفروع المارة في الأمة : من البدار إلى التستر ، وعدم الفعل المنافي تارة ، ومن وجوده اخرى ، إلى غير ذلك مما مر مبسوطاً .

نعم : لودل دليل آخر على لزوم ترتيب جميع آثار المكلفين على من بلغ أي وقت كان ، فلها مجال ، وببركة قاعدة (لاتعاد) يمكن تصحيح باقي الأجزاء الفاقدة للمستمر مطلقاً بلا فرق بين البدار وغيره ، إلا في خصوص الترك العمدي بأن يكون هناك ساتر سهل التناول فتتركه عمداً .

(١) الوسائل باب ١٢٦ من أبواب مقدمات النكاح وآدابه ح ٢ .

مسئلة ٩ - لافرق فى وجوب الستر و شرطيته بين أنواع الصلوات الواجبة والمستحبة ، و يجب أيضاً فى توابع الصلاة : من قضاء الاجزاء المنسية ، بل سجدتى السهو على الاحوط . نعلم لا يجب فى صلاة الجنائز و ان كان هو الاحوط فيها أيضاً ، و كذا لا يجب فى سجدة التلاوة و سجدة الشكر .

قد انصرح لك نطاق النصوص المارة ، حيث اخذ فيها عنوان الصلاة الشامل للمندوب كالواجب بلاميز . و لا مجال لاحتمال الانصراف إلى اليومية ، لخلوة عن الوجه .

و أما الر كعات الاحتياطية : فلاندراجها تحت هذا العنوان يلزم تحصيل الستر فيها .

و أما الأجزاء المقضية للنسيان : فاعتباره فيها لأجل استواء الجزء والكل فى الشرط والاداء والقضاء فيه أيضاً ، إذ الميز بين العنوانين ليس إلا المحل أو الوقت ، لأن المنساق من القضاء هو فعل شيء بجميع ما يعتبر فيه فى محل آخر أو وقت آخر ، فلا مجال لتوهم سقوط بعض الشرائط فى خصوص القضاء .

و أما سجدتا السهو : فلعدم انطباق عنوان الصلاة عليها مع عدم كونها من الاجزاء ، بل ليست إلا مرغمة لأنف الشيطان ، فلا دليل على اعتباره فيها ، فعند الشك ينفى بالأصل .

و أما سجدة التلاوة و كذا الشكر : فأمرها متضح من عدم الاعتبار .
و أما صلاة الجنائز : فهى وإن يطلق عليها عنوان الصلاة عرفاً و كذا نصاً ،

إلا أن في روايات تلك الباب ما يدل على أنها ليست بصلاة ، بل هي ذكر ودعاء فلا طهارة حديثة ولا خبثية فيها ولا ركوع ولا سجود ، ونحو ذلك ، فحينئذ يحكم هذا المضمون على الاطلاق - لو فرض شموله لها - فلا يعتبر فيها الستر .

مسئلة ١٠ - يشترط ستر العورة في الطواف أيضاً .

قد يستدل لاشتراط ستر العورة في الطواف بالنصوص الناهية عن طواف العريان ، وكذا عن الطواف عارياً ، و حيث إن المنساق من الأمر والنهي - المنحدرين نحو ماله أجزاء وشرائط وموانع - هو الارشاد إلى الجزئية أو الشرطية أو المانعية ، يحكم بدلالة تلك النصوص الناهية على شرطية الستر أو مانعية الكشف فمعه يبطل طواف العاري .

و يورد عليه تارة : بضعف السند ، لأن تلك النصوص موهونة الاسناد ، واخرى : بعدم انطباق متنها لما استدله ، وذلك لظهورها في المنع عن العرى لا عن كشف العورة فقط ، فلو سترها الطائف مع انكشاف ماعداها من أجزاء البدن لصدق عليه العاري أيضاً ، فيلزم ستر ماعداها من البدن كالحالة المتعارفة حتى لا يكون عارياً .

ويجاب عن الأول ، باعتضاد تلك النصوص بعضها ببعض ، لأن الكثرة البالغة حد الاستفاضة ليست أنزل من رواية واحدة مسندة . وعن الثاني ، بالاجماع على كفاية ستر العورة وعدم الافتقار إلى ستر الزائد عنها ، فيتوجه عليه : انه تمسك بالاجماع لا بالنصوص المشار إليها .

والذي ينبغي أن يقال : إن ههنا محامل منقطعة الارتباط بالمقام لا يبعد حمل تلك النصوص على بعضها .

فمن تلك المحامل : هو كونها بصدد إيجاب الستر النفسي ، أي بلحاظ الاستتار عن الناظر تكليفاً ، لا بلحاظ اعتباره في الطواف وضعاً .

ومنها : كونها بصدد ردع ما التزموا به : من عدم جواز الطواف في ثوب عصوا فيه ، وكانوا يبتدعون من حيث لزوم العرى وعدم الاستتار عند الطواف بثوب أذنبوا فيه .

ومنها : كونها بصدد ردع بدعة أخرى ، وهي التزامهم - على ما ورّخه بعض أبناء التاريخ - بلزوم التصدق بثوب طافوا فيه ، فمن طاف بثيابه فعليه أن يعطيها صدقة بعد الفراغ من طوافه ، ومنه انتهى الأمر إلى الاستعارة تارة والاكتراء أخرى ، فمن لم يجد شيئاً من ذلك طاف عارياً حذراً من لزوم التصدق بثيابه عند الطواف فيها ، فيحتمل أن يكون مساق تلك النصوص هو ردع هذه البدعة والالتزام .

وفي مجمع البيان عند قوله تعالى « وما كان صلاتهم في البيت إلا مكاءً وتصديّة »^(١) عن بعض المفسرين من الطبقة الأولى كـ « ابن عباس » ما يدل على أنهم كانوا يطوفون عراة ويصفرون ويصفقون . . . الخ ، فجرت عادة قريش بذلك . وفي تفسير البرهان عند قوله تعالى « براءة من الله ورسوله »^(٢) عن الكناني عن أبي عبد الله عليه السلام ما يدل على ما ذكرناه أخيراً : من ابتدأهم لزوم التصدق بثوب طيف فيه ، إلى أن قال . . . جاءت امرأة وسيمة جميلة للطواف وقيل لها ذلك - أي لزوم التصدق بالثوب - فلم تجد عارية ولا كرى ، فطافت عارية فاشرف الناس اليها وجعلت إحدى يديها على القبل وأخرى على الدبر ، وقالت شعراً :

اليوم يبدو بعضه أو كله
فما بدا منه فلا أحله

إلى أن فرغت من طوافها ، فخطبها جماعة ، فقالت : ان لي بعلاً .

وأما النصوص الناهية : فقد نقل جملة منها في الوسائل (باب ٥٣ من ابواب الطواف)

(١) سورة الانفال - آية ٣٥ .

(٢) سورة التوبة - آية ١ .

إذ في رواية (١) عن ابن عباس في حديث أن رسول الله ﷺ بعث علياً ينادي: لا يحج بعد هذا العام مشرك ولا يطوف بالبيت عريان، وكذا في روايات (٢) إلى (٨) منه) ونقل جملة أخرى في أبواب متفرقة .

ومما يقوى في النظر كون تلك النصوص بصدد ردع ما ابتدعه قريش ومن احتذى حذوهم، ولذا نودي في الموسم وأكد مراراً، فعليه لا تكون بصدد بيان ما للطواف من الأحكام. ولا مجال أيضاً للتمسك بما هو دارج من «ان الطواف بالبيت صلاة» لعدم وروده في طرقنا حتى يعتمد عليه، نعم: قد رواها القوم الذين جعل الرشد في خلافهم. فالأقوى: عدم اشتراط الطواف بالستر وضعاً، فلو اتفق الكشف لخلوة البيت لا يضر به، بل يقع صحيحاً، لصاله عدم الشرطية عند فقد الدليل الاجتهادي عليها.

مسئلة ١١ - اذا بدت العورة كلا أو بعضاً لريح أو غفلة لم تبطل الصلاة، لكن ان علم به في أثناء الصلاة وجبت المبادرة الى سترها وصحت أيضاً، وان كان الاحوط الاعادة بعد الاتمام خصوصاً اذا احتاج سترها الى زمان معتد به.

لا إشكال في الصحة اذا بدت العورة ولم يعلم بذلك حتى الفراغ، لان دراجه تحت قاعدة (لاتعاد) و توهم اختصاصها بالنسيان فقط مندفع بالاطلاق الشامل للذهول و نحوه أيضاً، مع النص الخاص هنا، وهو صحيح «علي بن جعفر، المتقدم»^(١).

(١) الوسائل باب ٢٧ من أبواب لباس المصلى ح ١ .

ومّا اذا علم بذلك في الاثناء ، فشمول صحيح «ابن جعفر» له مبني على نقل (يصلّي) بلفظة المضارع الشامل للمشتغل أيضاً بلا اختصاص بما بعد الاتمام ، وأمّا على نقل (صلّي) بلفظة الماضي القاصر عن شموله ، فلا .
 وأمّا قاعدة (لا تعاد) فالكلام فيها من حيث الشمول للأثناء ومن حيث تصحيح الاجزاء اللاحقة كالسابقة مرّ بطوله في الأمة المعتبرة في الأثناء . وبذلك يتضح حكم البدار إلى السترو كذا حكم التعلّل عنه مع المسكنة وغير ذلك ، فلانعيد .

مسئلة ١٢ - اذانسى ستر العورة ابتداء او بعد التكشف في الاثناء ، فالاقوى صحة الصلاة ، وان كان الاحوط الاعادة ، وكذا لو تركه من أول الصلاة أو في الاثناء غفلة . و الجاهل بالحكم كالعامد على الاحوط .

لاشكال في الصحة عند نسيان الستر ابتداءً أو بعد التكشف في الأثناء اذا لم ينتبه إلا بعد الفراغ ، لقاعدة (لا تعاد) و أما عند الانتباه في الأثناء فمبني على شمولها للأثناء أيضاً . وأمّا صحيح «ابن جعفر» الوارد في الجهل بالموضوع فغير شامل للنسيان ، فيشكل التعدي اليه .
 وأمّا الجاهل بالحكم : فقد مرّ الكلام فيه ، من حيث انقسامه إلى اقسام أربعة ومن حيث أحكام تلك الأقسام ، فلانعيد .

مسئلة ١٣ - يجب الستر من جميع الجوانب بحيث لو كان هناك ناظر لم يرها الامن جهة التحت ، فلا يجب . نعم : اذا كان واقفاً على طرف سطح أو على شباك بحيث ترى عورته لو كان هناك ناظر ، فالاقوى والاحوط : وجوب الستر من تحت أيضاً ، بخلاف ما اذا كان واقفاً على طرف بئر ، والفرق من حيث عدم تعارف وجود الناظر في البئر فيصدق الستر عرفاً ، وأما الواقف على طرف السطح لا يصدق عليه الستر اذا كان بحيث يرى ، فلولم يستر من جهه التحت بطلت صلاته و ان لم يكن هناك ناظر ، فالمدار على الصدق العرفي ومقتضاه ما ذكرنا .

قد يترائى من المتن كغيره من الفتاوى أن لجهة التحت من بين الجهات الست خصيصة أو جبت استثناءها في الكيفية ، نظير استثناء الوجه والكفين في الكمية ، ثم يستدرك بما اذا كان المصلي واقفاً على موضع يتعارف وجود الناظر من تحته ، فلو كان هناك ناظر مع تعارف وجوده لرأى عورته ، أو ماعدا الوجه والكفين من البدن إن كانت مرأة .

والذي ينبغي أن يقال : انه لم ينطق واحد من تلك النصوص المارة بلزوم الستر في الصلاة حتى استفاد منه شرطية عنوان الستر ولزوم صدق الاستتار ، بل أقصى ما تنطق به هو الاكتفاء بما هو المصداق له ، كالدرع والقميص ونحو ذلك ، وهذا باطلاقه شامل لما اذا كان المصلي على سطح عال أو في قعر دان أو ما بينهما من

الأمكنة المتعارفة ، فلو صلى في قميص لأجزأه أينما كان .

والفرق بين جهتي التحت وغيره خال عن السداد ، إذ كما أن الناظر لو كان مقابلاً له لرآه ، كذلك لو كان في جنبه قاعداً أو مضطجعا لرآه ولو في الجملة عند الركوع ، فإن انيط الأمر بالتقدير فهما سيان .

وان قيل بالتعارف فيما اذا كان على السطح ، حيث انه يتعارف وجود الناظر من التحت ، بخلاف الفرض ، لعدم تعارف اضطجاع الغير في جنب المصلي وهذا هو الفارق الموجب للاستدراك .

فيرد عليه ، أولاً : بأن اضطجاع الزوج في جنب زوجته أو الولد في جنب أمه عند صلاتها في البيت مما يتعارف وجوده ، وحيث إن الستر الصلتي أضيّق من الستر النفسي لوجب الستر عن المحارم أيضاً ، لعدم الفرق في هذه الجهة بين المحرم وغيره ، وهكذا القعود في جنبها عند صلاتها ، فيلزم الستر من جهة التحت مطلقاً بناءً عليه .

وثانياً : بأن الأمر لو انيط بتعارف وجود الناظر لزم الحكم بعدم وجوب الستر أصلاً اذا فرض كون المصلي في موضع من السجن الخاص أو الجبل النائي المخصوص الذي لا يتعارف وجود الناظر فيه ابداً ، بل قد يتفق عدم مرور أحد هناك مدى السنة أو السنين ، وهو كما ترى .

والحاصل : ان تقدير وجود الناظر وإمكان رؤيته كما انه لا ضابطة له حيث انه يقدر في البيت باضطجاع بعض المحارم أو قعوده جنب المرأة المصليّة - كذلك تعارف وجوده لاشأن له ، وإلزام جواز الانكشاف لمن نأى في البيداء التي لا يمر هناك أحد حسب التعارف أصلاً . فاتضح ان جهة التحت كالفوق لا يميزها عما عداها من الجهات أصلاً ، وانه لو صلى الرجل في قميص واحد بلا سراويل أو استشفار لأجزأه أينما كان ، وكذا المرأة إن صلت في درع وخمار بلا زائد عنهما وإن امكن النظر من تحت أو غيره .

نعم : يجب الستر وعدم التمكين من النظر بلحاظ الستر النفسى ، وهو خارج عن البحث وغير ضار - عند الانكشاف وعدم تحقق الستر النفسى - بصحة الصلاة ، لما مر من خروجه عن حريمها ، فلا اتحاد بينهما .

ولنوضحه بمزيد إيضاح ، وهوان الستر الصلاتى لامساس له بوجود الناظر وعدمه أصلاً ، ولا ارتباط له بإمكان النظر على تقدير وجوده أبداً ، بل هو تأدب خاص لوحظ تحصيله عند القيام لله . وذلك نظير أن يقال للطفل مثلاً: البس ثوبك صوتاً عن البرد ، حيث إن المدار هو الصيانة عن البرد وان اللبس ملحوظ بحاله ، واما دوران كفيته مدار تعارف وجود الناظر وإمكان النظر ، فلا وهيئنا قد حكم بلزوم لبس الدرع والخمار أو القميص الواحد مثلاً صوتاً عن هتك عظمة المولى وجلاله وإن لم يره أحد ، تعارف أو لا ، أمكن أو لا ، وليس في الباب ما أمر فيه بالستر عدا صحيحة «علي بن جعفر» الواردة فيمن غرق متاعه ، وأقصاها لزوم الستر التأديبى للصلاة ، لا غير .

كما ان المراد من قوله ^{إيضا} في رواية «محمد بن مسلم» . . . اذا كان الدرع كثيفاً يعنى ستيراً - هو ذلك أيضاً ، لا بلحاظ الصيانة عن نظر الغير ، بل لأن الثوب الرقيق الحاكى والشفاف الواصف غير جدير للتأدب والحضور لدى المولى الحقيقى ويشهد له الاشكال في الكفن اذا لم يكن ستيراً مع أن الميت المكفن به مستور بالأرض ولا تكليف . وكذا الاشكال في ثوبى الاحرام مع عدم وجوب الستر النفسى في بعض الموارد ، وليس ذلك إلا لفقد الشرط التعبدي الذي لاحظته المولى فأمر به ، وأين هو من الدوران مدار إمكان النظر !

فالأقوى : هو الاكتفاء بما حدته النصوص : من الدرع والخمار للمرأة ، والقميص الواحد أو نحوه للرجل ، بلافاتوت بين الدار وسطحها والصحن وبره والأرض وسطوحها المختلفة بالعلو والسفل والشباك ونحوه أصلاً ، لحصول التأدب الصلاتى بهذا القدر ، مع انتفاء الزائد بالاطلاق ، وعلى الشك بالأصل .

وأما السترالنفسي : فهو أضيّق منه في هذه الحيثية ، لوجوب عدم التمكين من النظر مطلقاً .

مسئلة ١٤ - هل يجب الستر عن نفسه بمعنى أن يكون بحيث لا يرى نفسه أيضاً ، أم المدار على الغير ؟ قولان : الاحوط الاول ، وان كان الثاني لا يخلو عن قوة ، فلوصلى فى ثوب واسع الجيب بحيث يرى عورة نفسه عند الركوع لم تبطل على ما ذكرنا ، والاحوط البطلان . هذا اذا لم يكن بحيث قد يراها غيره ايضاً ، والا فلا اشكال فى البطلان .

إن إيجاب الستر عن النفس يتوقف على إثبات كون القميص الدارج في عصر صدور النصوص المجوزة للصلاة فيه ضيق الجيب جداً بنحو لم يمكن للمصلي أن يرى عورته عند الركوع أو غيره ، وهو عسير جداً منفي بالاطلاق الشامل لواسع الجيب أيضاً بعد عدم احراز الانحصار في الضيق حسب التعارف ، فعليه لا يجب الستر عن نفسه ، للاطلاق ، وللاصل عند الشك .

بل يمكن الاستدلال على عدم ممارواه عن زياد بن سوقه ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : لا بأس أن يصلي أحدكم في الثوب الواحد و أزواره محللة إن ديسن عليه السلام حنيف ^(١) .

لاستلزام حل الأزوار تمكن الرقية لنفسه مطلقاً أو عند الركوع مثلاً . و كذا بما رواه عن الحسن بن علي بن فضال ، عن رجل ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، بل بما رواه عن إبراهيم الأحمري عنه عليه السلام (٢)

(١) الوسائل باب ٢٣ من أبواب لباس المصلي ح ١ .

(٢) الوسائل باب ٢٣ من أبواب لباس المصلي ح ٥٠٤ .

وهي هنا بعض ما يمنع عن حلها عند الصلاة ، يحمل على التنزيه لتقدم المجوز عليه - حيث إن لسانه الناطق بأن «دينه عَلَيْهِ السَّلَامُ حنيف» حاكم على المنع كما هو واضح - أو على التعبد المحض للزوم ستر العورة عن نفسه ، أو غير ذلك .

مسئلة ١٥ - هل اللازم أن تكون ساتريته في جميع الاحوال حاصلة من أول الصلاة الى آخرها ، أو يكفي الستر بالنسبة الى كل حالة عند تحققها ؟ مثلاً اذا كان ثوبه مما يستر حال القيام لاحال الركوع ، فهل تبطل الصلاة فيه وان كان في حال الركوع يجعله على وجه يكون ساتراً أو يتستر عنده بساتر آخر ، أو لا تبطل ؟ وجهان : اقويهما الثاني ، وأحوطهما الاول - و على ما ذكرنا - فلو كان ثوبه مخرقاً بحيث تنكشف عورته في بعض الاحوال لم يضر اذا سد ذلك الخرق في تلك الحالة بجمعه أو بنحو آخر ولو بيده ، على اشكال في الستر بها .

قد يتخيل : لزوم حصول الساتريّة في جميع الأحوال من البدن إلى الختم ، بحيث يتحقق الآن ما يحتاج اليه في الحالات الآتية وإن لم يحتج اليه فعلاً ، فلو فقد الآن ما يحتاج اليه فيما يأتي من الأحوال فهو فاقد الشرط وإن كان واجداً له عند الاحتياج ، للاطلاقات المحددة لأدنى ما يجزى في المرأة مثلاً بالدرع والخمار اللذين لهما الصلوح للستر بلحاظ جميع الأحوال الصلواتية بالفعل ، وكذا في عورة الرجل .

وفيه : ان المستفاد من النصوص المارة ليس أزيد من تحقق الأحوال الصلواتية مع الستر، و أمّا الزائد عنه فلا ، و حيث يفرض تحققه لدى الحاجة فلا مجال للبطلان .

ولنوضحه ببيان بعض الفروع التي لها ماساس ما للمقام وان كانت خارجة عن البحث ، وذلك : بانه لو صلى جالساً - من فرضه الجلوس - لكان احتياجه إلى الساتر أقل من احتياج من يصلي قائماً ، اذ القيام أحوج إلى ستر العورة أو البدن في المرأة من الجلوس ، ويصدق الستر بما لا يصدق معه حال القيام . وكذا لو صلت المرأة مستلقية - اذا كان فرضها الاستلقاء على الأرض - وغطت مقاديم بدنهابثوب دون الزائد عنه ، إذ حينئذ يصدق الستر مع عدم الاكتفاء بمقدار ذاك الثوب لو كانت قائمة ، و ذلك لقلّة الاحتياج حال الاستلقاء على الأرض الحافظة للظهر ونحوه من الأجزاء المؤخرة للبدن والساترة إليها في خصوص هذه الحالة .

فاتضح بهذين الفرعين ان لكل حالة حكماً يخصها كماً وكيفاً يدوران مدار تحقق العنوان ، ومن هنا لا يجتري بما لو صلت المرأة قائمة ماسة للجدار الساتر لمؤخر البدن من الظهر ونحوه مع ستر خصوص المقاديم بالثوب ، لعدم الصدق . وهكذا لو صلت في ثوب خرق وستر موضع الخرق باليد ، إلى غير ذلك مما ياباه العرف عن الأندراج تحت العنوان .

فاذا ثبت ان المدار تحقق الأحوال الصلواتية مع الستر وان لكل حالة أثراً يخصها كماً وكيفاً ، فما المانع من الصلاة في ثوب يستر في بعض الأحوال دون بعض ، مع البدار إلى العلاج حين الافتقار ؟ كان يجمع الثوب الخرق لثلاً يحاذي خرقه لما يجب ستره من العورة أو البدن ، لا بأن يجعل يده في ذاك الموضع ، لما اشير اليه ولما سيأتي تفصيله : من لزوم كون الساتر شيئاً وراء أجزاء البدن ، سواء فيه الاستقلال والاشتراك ، إلا فيما لا يزاحم الصدق العرفي بلا تسامح وإن كان لوضع تلك اليد أثر عقلاً في الستر .

وعلى انتهاء الأمر إلى الشك يحكم بنفي هذه الخصوصية الزائدة المشكوك فيها ، لأنه المرجع في الأقل والأكثر الارتباطى سواء كان في الحكم التكليفي أو في الحكم الوضعي .

مسئلة ١٦ - الستر الواجب في نفسه من حيث حرمة النظر يحصل بكل ما يمنع عن النظر ولو كان بيده أو يد زوجته أو أمته ، كما انه يكفي ستر الدبر بالاليتين . واما الستر الصلاتي فلا يكفي فيه ذلك ولو حال الاضطرار ، بل لا يجزى الستر بالطلبي بالطين أيضاً حال الاختيار ، نعم : يجزى حال الاضطرار على الاقوى ، وان كان الاحوط خلافه . واما الستر بالورق والحشيش فالاقوى جوازه حتى حال الاختيار ، لكن الاحوط الاقتصار على حال الاضطرار . وكذا يجزى مثل القطن و الصوف غير المنسوجين ، وان كان الاولى المنسوج منهما أو من غيرهما مما يكون من الالبسة المتعارفة .

قد مر الكلام في الستر النفسي وحصوله بأي شيء يمنع عن النظر ، إذ الواجب هناك هو عدم التمكين منه ، وهو قد يحصل بالتباعد المكاني ، وقد يحصل بالانغماس في الماء ، وقد يحصل بالاستتار خلف الجدار والشجر ، وقد يحصل بغير ذلك مما اشير اليه سالفاً بلاحتياج إلى خصوص الستر . وأما اذا احتيج اليه فقد يحصل بكل ما يمنع من النظر وإن كان بالطلبي بالطين ونحوه من اللطوخات ، أو باليد ونحوها

من الأعضاء ، كالليتين الساترتين للدبر .

وإنما المهم هو كيفية الستر الصلاتي : من اتحادها مع كيفية الستر النفسي فيما يحتاج اليه لتحصل باي ساتر كان ولو باليد أو الطلى ، ومن اختلافها معها . وعلى الاختلاف في الكيفية ولزوم كون الستر الصلاتي بساتر مخصوص . فهل يسقط التكليف بفقد ذلك الساتر مع وجود غيره مما به يحصل الستر؟ أو ينتقل حال الاضطرار إلى ذاك الساتر الثانوي؟ وعلى الانتقال ، فهل يكون بين ما يحصل به ذلك ترتيب بتقدم البعض على الآخر أم لا؟ وعلى أي تقدير ، فهل يفرق بين الرجل والمرأة أم لا؟ وجوه : لابد من الإشارة إليها .

إن المنسوب إلى أكثر الأصحاب ، هو عدم الترتب والطولية بين أنحاء الساتر وإن الثوب والحشيش سيان ، بل عن المجلسي (ره) نسبتَه الجواز اختياراً - حتى في الطين - إليهم .

وحيث إن المقام ليس مما ينفعه الأقوال المنقولة أويضره ذلك ، فلا جدوى لنقلها وإرجاع بعضها إلى الآخر ، بل المهم هو الفحص عن نطاق أدلة الباب ، ليتضح أن جميع أنحاء الساتر سواسية أو لا . وعلى الثاني ، فهل يكون بين الأمور الكافية حال الاضطرار فقط ترتب وطولية بتقدم بعضها على الآخر ، أم لا؟

والذي يستدل به لاستواء الجميع رتبة وإن الحشيش ونحوه كالثوب والقميص أمران :

أحدهما : إن ما ذكر في النصوص المارة من عناوين : الدرع ، والملحفة ، والثوب ، والقميص ، وما يضاهاها ، أمثلة للجامع بينها وبين غيرها مما يحصل به الستر كالحشيش ونحوه . واختصاصها بالذكر إنما هو لتعارفها والاعتقاد بها ، فلا تكون تلك القيود المعنونة احترازية . ولاخفاء في أن القيد الغالبى وإن لا يصلح لتقييد دليل آخر مطلق ، ولكنه يحتمل أن يمنع من انعقاد الاطلاق لدليل قيد بذلك القيد ، لإامع العلم بعدم دخالته . وتوضيحه - على ما مر مراراً - هو أن

الآية الدالة على حرمة الربيبة مقيدة بكونها في الحجر ، ومعنى كون هذا القيد غالبياً انه لو فرض هناك قيام دليل مطلق دال على حرمتها وإن لم تكن في الحجر لما أمكن تقييده بهذا القيد ، لانه يحكم بانعقاد الاطلاق للآية ، لأن احتمال الاختصاص في محله ، إلا أن يعلم بعدم دخالة هذا القيد . نعم : عند انتهاء الأمر إلى الشك يرجع إلى الأصل الموجود في كل مسألة بحيالها ، كإصالة عدم الشرطية في المقام ، فبالأصل المنضم إلى ذلك الدليل الاجتهادي القاصر عن إفادة الاطلاق يحكم بعدم الترتيب والطولية بين أنحاء السائر .

والثاني : مفهوم قوله عليه السلام في صحيحة «علي بن جعفر» المتقدمة . . . وان لم يصب شيئاً يستربه عورته أو ما وهو قائم» لأن الشيء شامل للحشيش ونحوه ، كما يشمل الدرع والقميص ونحوهما ، فمفهومه عدم تبدل الركوع إلى الإيماء مع إمكان الستربأي شيء كان ، وذلك : لأن قوله عليه السلام . . . وان لم يصب . . . الخ ، تصريح بمفهوم الصدر مع تغييرها ، وهو الموجب لاستفادة العموم .

و اورد عليه : بدالاتها على ترتب الحشيش ونحوه على فقد اللباس وكون المصلّي عارياً ، فحينئذ لامجال للاجتزاء به اختياراً .

واجيب : بان هذا الترتيب إنما هو في كلام السائل لا الامام عليه السلام حتى يفيد ذلك ، مع أن الترتيب المستقر في ذهنه إنما هو بلحاظ الداعي للحكم ، بمعنى ان الداعي إلى الستربالحشيش إنما ينقذ عند فقد اللباس ، لأنه المعد لذلك بسهولة ، لا الحشيش ونحوه ، فلا داع يدعو إليه مع وجود اللباس ، لان الترتيب بلحاظ الحكم وانه لايجزى الستربالحشيش مع وجوده .

والحق هو استقرار ارتكاز الترتيب بلحاظ الحكم في ذهنه - لامجر الداعي - وانه كان محتملاً لسقوط التكليف بالستر لفقده اللباس ، فلا يمكن انكار الغريزة ، وعلى أي تقدير : يشكل التمسك بها للاجتزاء بالحشيش ونحوه حال الاختيار ، لقصورها عن اثباته . كما ان الحق الذي لا ريب فيه هو امتياز الستر الصلاتي عن

الستر النفسي في الجملة ، فلعل الشارع أوجب كيفية خاصة للستر الصلاني . كما انه يحتمل أن يفرق ، بين الرجل المأمور بستر عورته فقط ، وبين المرأة المأمورة بستر بدنها عدا ما استتني ، فلا بد من لحاظ حكم كل منهما بحياله .

وكيف كان : فالذي يدل على الترتيب والطولية في الرجل غير واحد من النصوص المشار إليها سابقاً .

فمنها : مارواه عن صفوان بن يحيى ، انه كتب إلى أبي الحسن عليه السلام يسأله عن الرجل معه ثوبان فأصاب أحدهما بول ولم يسدر أيتهما هو و حضرت الصلاة وخاف فوتها وليس عنده ماء كيف يصنع ؟ قال : يصلي فيهما جميعاً ^(١) .

إذ لو كان غير الثوب - من الجلد والحشيش والورق ونحو ذلك - في عرضه لا في طوله ، لما أمر بلزوم التكرار احتياطاً مع التمكن من الامتثال التفصيلي - الذي ناقش بعض المتأخرين في الاكتفاء بالامتثال الاجمالي مع التمكن من التفصيلي منه - فالأمر بالصلاة فيهما مع استلزامه وقوع احدي الصلاتين في النجس إنما يتصور فيما لا يكون ماعدا الثوب في عرضه ، واحتمال عدم وجدان شيء من ذلك مقدوح باطلاق الجواب مع ترك الاستفصال بين أقسام المسئول عنه .

ومنها : مارواه عن الحلبي ، قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام ، عن رجل أجنب في ثوبه وليس معه ثوب غيره (آخر) ؟ قال : يصلي فيه فاذا وجد الماء غسله ^(٢) .

وتقريب دلالتها على الترتيب وانه مهما أمكن انحفاظ ساترية الثوب فلا يجتري بغيره من الحشيش ونحوه وإن كان موجوداً ، هو ما مر آنفاً ، فبناءً على تعيين الصلاة فيه أو التخييريته وبين العريان - جمعاً بين المتعارضين - يتم المطلوب و لا مجال لحملها و حمل ما يضاهاها من النصوص الآمرة بالصلاة في ذاك الثوب النجس على ما اذا كان هناك ناظر ، مع حمل ما يدل على الصلاة عرياناً على ما اذا لم

(١) الوسائل باب ٦٤ من أبواب النجاسات ح ١

(٢) الوسائل باب ٤٥ من أبواب النجاسات ح ١

يكن هناك ناظر، إذ المحذور كما يرتفع بعدم نزع الثوب المتنجس وبالصلاة فيه، كذلك يرتفع بالجلد الطاهر والحشيش الطاهر ونحو ذلك، فلامجال للصلاة في النجس مع اشتراطها بطهارة الثوب، حيث إن الستر عن الناظر يحصل بما عدا الثوب قطعاً.

وليس ذلك، إلا لعدم اتحاد رتبتي الثوب وغيره من الجلد والحشيش ونحو ذلك، فمن هنا يتجه إبقاء النصوص الآمرة بالدرع والقميص والملحفة والثوب وما يباهيها على القيدية، وأنه لا يجوز غير الثوب اختياراً، وإن كان لنفي خصوصية الدرع والقميص ونحوهما مجال. فالرتبة الأولى للثوب الذي يتعارف لبسه في كل عصر بحسبه وإن لم يكن بخصوصية ما هو المعمول في زمن الصدور، كما أنه لو كان للثوب إجمال ولم يتضح شموله لمورد ومادة خاصة كالعلف ونحوه - يحكم بالاجتزاء إذا صنع منه درع أو قميص أو نحوهما من العناوين المأخوذة في السنة النصوص، لأن المدار هو صدق هذه العناوين بلا دخالة لخصوص القطن أو الصوف، فإذا فرض نسج قميص أو درع أو نحو ذلك من تلك العناوين من مادة أخرى غير المادة الدارجة، فيؤخذ به ويكتفى بالثوب، وإن لم يصدق عليها الثوب. وهذا نظير ما ورد في الاحرام على لسانين: أحدهما ما عتبر فيه بثوبي الاحرام، والآخر ما عتبر فيه بازار ورداء، فإن كان للثوب ابهام من حيث الشمول للجلد والelf ونحوهما، فلا إجمال للازار ولا للرداء، فيحكم بالاجتزاء عند صدق هذين العناوين وإن لم يصدق هناك عنوان الثوب، فحينئذ يدور الأمر مدار الهيئة الخاصة المسماة: بالدرع أو القميص أو سراويل أو نحوها مما اخذ في لسان النصوص المارة، بلا خصوصية للقطن ولا للصوف ولا للثوب. بل المواد الدارجة اليوم مما يصنع بها الدرع ونحوه كالمواد المعهودة سابقاً أيضاً، فوزان العلف والصوف واحد، وزان الجلد والقطن واحد، وزان المواد المخترعة اليوم وزان المواد الطبيعية واحد، فالمدار هو صدق عنوان القميص ونحوه مما تكرر في النصوص، بحيث

لا يمكن حملها على التعارف والغلبة، ولا حملها على إرادة الجامع الشامل لها والمواد الصالحة لأن تصير معنونة بها ولم تعنون بعد، كالقطن والصوف والحشيش والجلد والورق، وما إلى ذلك من المواد العارية عن هيئة الدرع أو القميص ونحو ذلك. ولتحكيم ما ذكر واستقراره في النفس نشير إجمالاً إلى بعض تلك النصوص الكثيرة الناطقة بهذه العناوين.

فمنها: مارواه عن محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألته عن الرجل يصلي في قميص واحد أو قباء طاق أو في قباء محشو وليس عليه أزرار؟ فقال إذا كان عليه قميص صفيق أو قباء ليس بطويل الفرج فلا بأس... الخ ^(١). وقريب منها مارواه علي بن جعفر في كتابه عن موسى بن جعفر عليه السلام ^(٢).

حيث اخذ فيها عنوان (القميص) و كذا (القباء) فيلزم صدق أحدهما وإن لم يصدق عنوان الثوب، بأن يصنع من النبات أو الجلد، لا القطن أو الصوف مثلاً. ومنها: مارواه عن محمد بن مسلم، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: ما ترى للرجل يصلي في قميص واحد؟ فقال: إذا كان كثيفاً فلا بأس... الخ ^(٣).

حيث إنها اكتفى فيها بالقميص الصادق على الهيئة الخاصة، بلا دخالة لمادة مخصوصة كالقطن. إلى غير ذلك مما يعثر عليه المتتبع، فيكفي مجرد صدق تلك العناوين في الرجل: من القميص، والقباء، والسر اويل، والازار، والرداء، المأخوذات في روايات (باب ٢٢) صدق عنوان الثوب أم لا. ومن جميع ما ذكر تبينت جهتان في خصوص الرجل:

الجهة الأولى: انه يعتبر في ستر عورته للصلاة حال الاختيار أن يكون الساتر معنوياً بأحد تلك العناوين المارة: من القميص والقباء ونحو ذلك، بلا دخالة لمادة خاصة، وانه لا يجتزى في تلك الحال بما عدا ذلك: من الحشيش والجلد

(١) و (٢) الوسائل باب ٢٢ من أبواب لباس المصلي ح ١١٩ و ١١٠.

(٣) الوسائل باب ٢٨ من أبواب لباس المصلي ح ٧.

و الورق ، فضلاً عن الطين .

والجهة الثانية : انه لا يسقط التكليف حال الاضرار وعدم وجدان شيء من تلك الامور ، بل يصح مع ستر عورته بشيء آخر ، كالجلد والحشيش وما يباهيهما لأن هذه الامور أبدال لتلك الامور حال الاضرار ، بل ترتب بين هذه الامور أنفسها ، فلا تقدم للجلد على الورق ، ولا للحشيش على الطين ونحو ذلك ، وذلك لعموم صحيحة «علي بن جعفر» بملاحظة قوله **إِنَّمَا** (ان لم يصب شيئاً) الدال على استواء جميع الأشياء الصالحة للساترية عند عدم وجدان ما هو الساتر حال الاختيار ، فلا يميز بينها .

هذا ملخص القول في المقام الأول الباحث عن حكم ستر العورة في الرجل .

وأما لمقام الثاني : ففي بيان الستر الصلاني للمرأة حالتي الاختيار

والاضرار

إن استيفاء القول فيه أيضاً على ذمة جهتين كفلتين لحكمي الاختيار

والاضرار .

أما الجهة الأولى: فيمكن الاستدلال - لتعين الثوب والدرع ونحو ذلك حال الاختيار - بتلك النصوص الآمرة بالصلاة في النجس وحده أو بالتكرار - على اختلاف الطائفتين الواردة إحداهما في الثوب المشتبه ، والأخرى في الثوب المنحصر النجس - لأن المسؤول عنه وإن كان هو الرجل ، ولكن بتناسب الحكم والموضوع يستفاد نفي الخصوصية ، كما في السؤال عن الشك في القول بأن «الرجل يشك بين الثلاث والأربع» حيث انه يفهم عرفاً أن الحكم للشك بلا خصوصية للشاك ، وكذا في المقام -

وبالنصوص المارة المأخوذ في لسانها عناوين : الدرع ، والخمار ، والثوب ، ونحو ذلك ، لما ثبت في المقام الأول كونه بنحو التقييد والاحتراز لا مجرد التعارف والغلبة . و يؤيد ذلك قول موسى بن جعفر **إِنَّمَا** « . . . قال تلتف فيها وتغطي

رأسها وتصلّى ، فان خرجت رجليها وليس تقدر على غير ذلك فلا بأس ^(١) .
 لدالتها على نفي البأس بالاطلاق الشامل لما اذا كان هناك حشيش أو جلد أو
 نحوهما . ولو كان الحشيش مثلاً في عرض الثوب بلامتياز بينهما للزم تذكره ،
 إذ المراد من قوله **عَلَيْهَا** «ليس تقدر على غير ذلك» هو انتفاء القدرة بما في حكم
 الملحفة من الثياب لا الحشيش ونحوه أيضاً ، فلو كان الحشيش كافياً في عرض الثوب
 للزم التنبيه عليه ، حيث انه لا ينسب الذهن اليه . بل ويمكن الاستدلال بها على عدم
 الاكتفاء به حال الاضطرار في ستر بدن المرأة ، كما يأتي في الجهة الثانية .

والكلام فيها - من حيث الاكتفاء بالدرع والخمار ، وكذا الملحفة والمقنعة
 وما الى ذلك من العناوين وان لم يصدق الثوب - هو ما مر في عورة الرجل ، فلا
 خصوصية للمادة ، بل المدار هو الهيئة المسماة بالدرع ونحوه .

وأما الجهة الثانية : (أي حال الاضطرار وعدم وجدان الثوب ونحوه) فيمكن
 أن يفرق بين عورة الرجل وبين بدن المرأة ، لاحتمال سقوط التكليف بالستر
 حينئذ رأساً ، فيتبدل الحكم مع وجدان الحشيش والجلد ونحو ذلك ، إذ لا دليل
 على البدلية حال الاضطرار بالنسبة إلى المرأة .

نعم : يمكن الحكم باستوائهما في خصوص العورة ، بأن يكون حكم المرأة
 حال الاضطرار حكم الرجل في هذا الحال ، من حيث الاكتفاء بأي شيء يستر
 العورة كالحشيش والطين ، لا مكان القاء الخصوصية من صحيحة «علي بن جعفر»
 المتقدمة ، وتأيدته بالارتكاز الهادي إلى الفرق بين العورة وغيرها من الأعضاء (حتى
 في المرأة) فيلائم التأدب لله . وأما الزائد عنه فلا دليل أصلاً ، فحينئذ لا يجب عليها
 أن تستر بدنهما بالحشيش أو الجلد أو نحوهما عند فقد الساتر الاختياري .

ويؤيده أو يدل عليه ما اشير اليه في الجهة الاولى ، حيث انه نفي لباس مع
 انكشاف بعض الرجل وان قدرت على سترها بالحشيش ونحوه ، لأن فرض عدم

القدرة على سترها بعيد جداً ، مع لزوم التنبيه والاعلام - كما مر .
و يدل عليه أيضاً قوله عَلَيْهَا في رواية « يونس » المتقدمة . . . ولا يصلح
للحرة إذا حاضت إلا الخمار إلا أن لانجده» ^(١).

لظهورها في سقوط التكليف بالستر ونفي البديل الاضطراري بمجرد عدم
وجدان الخمار ونحوه من الثياب ، فلو كان الحشيش بدلاً عنه حال الاضطرار
للزم التذكرة والاعلام ، حتى يستفاد منه بقاء التكليف بالستر بالبديل عند سقوط
التكليف بالمبديل .

ومما يؤيد ذلك ، عدم التعرض في كلمات الأصحاب بالنسبة إلى ستر بدن
المرأة حال الاضطرار ، بل المدار في كتبهم هو حكم ستر عورة الرجل في هذا الحال .
فتحصل أولاً : ان الستر الاختياري منحصر في الثوب أو الدرع أو نحو ذلك ،
دون الجلد ونحوه أصلاً . ولا يتوهم الاجتزاء بذلك هنا كما في الستر النفسي ، حيث
إنه يستفاد من رواية «عبدالرحمن بن الحجاج» المتقدمة ^(٢) إذ فيها - بعد السؤال
عن وقت الستر النفسي ووقت الستر الصلاتي على الجارية التي لم تدرك - قال عَلَيْهَا :
« لا تغطي رأسها حتى تحرم عليها الصلاة » لأنها تدل على استواء السترين في الكيفية
فكما ان الأول يحصل بجميع ما يستر ، فكذلك الثاني .

لاندفاعه بانه لا اطلاق لها من هذه الحيثية ، لقصورها عنه ، بل المفروض :
هو السؤال عن الستر المتعارف في البيت والشارع ، وإنما ذلك بالثوب ، لا الحشيش
ونحوه أيضاً ، فتبقى تلك الأدلة بحالها .

وثانياً : إن التكليف بالستر ساقط عن المرأة حال الاضطرار ، فلها ان تصلي
عارية وإن وجدت الجلد والحشيش ونحو ذلك . نعم : لا بد لها من ستر عورتها بما
وجدته في هذه الحال ، ولا ترتيب حينئذ بين ما تستر به عورتها ، فالطين كالحشيش
بلا تقدم له عليه .

(١) الوسائل باب ٢٨ من أبواب لباس المصلي ح ٤ .

(٢) الوسائل باب ١٢٤ من أبواب مقدمات النكاح وآدابه ح ٢ .

فصل

فى شرائط لباس المصلى

وهى امور :

الاول : الطهارة فى جميع لباسه ، عدا ما لا تتم فيه الصلاة منفرداً ، بل و كذا فى محموله ، على ما عرفت تفصيله فى باب الطهارة .

الثانى : الاباحة وهى أيضاً شرط فى جميع لباسه من غير فرق بين الساتر وغيره ، و كذا فى محموله .

فلو صلى فى المغصوب ولو كان خيطاً منه عالماً بالحرمة عامداً بطلمت وان كان جاهلاً بكونه مفسداً ، بل الاحوط البطلان مع الجهل بالحرمة أيضاً ، وان كان الحكم بالصحة لا يخلو عن قوة . واما مع النسيان أو الجهل بالنصبة فصحيحة . و الظاهر عدم الفرق بين كون المصلى الناسى هو الغاصب أو غيره ، لكن

الأحوط الأعادة بالنسبة الى الغاصب ، خصوصاً اذا كان بحيث لا يبالي على فرض تذكره أيضاً .

وحيث إن الشرط الأول (أي الطهارة) مما قد فرغنا عنه مستقصى في كتاب الطهارة ، فلامجال للتكرار . وأما الشرط الثاني (أي الاباحة) فتنقيح المقال فيه - من حيث اعتبارها في الجملة ، ومن حيث استواء الساتر وغيره فيها ، ومن حيث استواء الملبوس والمحمول ، ومن حيث كون المصلي عالماً بالحكم أو لا ومن حيث كونه عالماً بالموضوع (أي الغيبية) ام لا ، ومن حيث كون المصلي الناسي لها هو الغاصب أو غيره - على ذمة جهات .

الجهة الاولى : في تحرير محط البحث

إن النيل إلى محل النزاع قد يكون بتصريح أرباب ذاك النزاع و تعيينهم إيّاه ، وقد يكون بامارات آخر ، منها : اتضاحه من ثنايا الأدلة الناطقة به .
وأما في المقام : فهل النزاع منحدر نحو اشتراط الاباحة في خصوص الساتر ، أو الأعم منه ومن غيره من ألبسة المصلي فقط ، أو الأعم من ذلك أيضاً باندرج محموله فيه ؟ قد يمكن ان يستظهر - ممن أقام البرهان على اشتراطها : بأن شرط العبادة اذا كان منهيّاً عنه يصير فاسداً فتبطل تلك فتبطل تلك العبادة المشروطة بفواته - أن محور الكلام ، هو خصوص الساتر للعورة أو للبدن في المرأة ، لأنه الشرط دون ماعداه من الثياب وغيرها ، فلا يلزم ان يكون ما عداه مباحاً .

كما انه يمكن ان يستظهر اتساع محل البحث - ممن استدلّ على اشتراطها : بقول علي عليه السلام في وصيته للكميل : انظر فيما تصلي و على ما تصلي . . . الخ - ان لا اختصاص حينئذ للساتر ، بل يعمه وغيره من الألبسة .

ويمكن ان يستظهر أوسع من ذلك - ممن استدلّ على اشتراطها : بإقتضاء الأمر برد المغصوب للنهي عن اصداده الخاصة التي منها الصلاة - إن لا اختصاص حينئذ للملبوس ، نظير من استدلّ عليه : بلزوم اجتماع الأمر والنهي في شخص

واحد ، إذ - بناء على الأتحاد - لافرق بين الساتر وغيره من الألبسة ، ولا بين
الملبوس والمحمول مما يتحرك بالحركة الصلاتية .
وأما من استدلّ بالاجماع - فحيث انه لا نطق له - لا يستفاد منه الأزيد
من المتيقن . وكيف كان يستفاد من المتن اتساع حوزة البحث .

الجهة الثانية : في ادلة اشتراط الاباحة

وقد يستدلّ لذلك بأمور :

أحدها (الاجماع) وقد قرّر : ان حجّيته إنما تكون فيما يكشف عن دليل
أوضح معتبر ، وأما عند عدم كشفه عنه - لاحتمال استناد مجمعيه إلى ما في الباب
من القواعد العامة ونحوها - فلا .

وقد يدعى : تمامية هذا الاجماع بالنسبة إلى خصوص الساتر ، لعدم ثبوت
مخالفة « الفضل بن شازان » أولاً ، وعدم قدحها على تقدير ثبوتها ثانياً .
وفيه : انه مالم ينسد احتمال الاستناد إلى القواعد ، فلامجال لكشفه عن
النص أو الدليل حتى يصير حجة مستقلة .

ومما يؤيد هذا الاحتمال مقال شيخ الطائفة (قده) في الخلاف ، حيث انه (ره)
نسب إلى فقهاء العامة بأجمعهم أمرين : أحدهما الجواز الوضعي ، و الآخر المنع
التكليفي ، بمعنى انهم مع اعترافهم بحرمة الصلاة في المغصوب حكموا بصحتها
فيه ، و اختار هو نفسه المنع الوضعي أيضاً ، واستدلّ له بالاجماع و بقاعدتين :
إحدهما : إن النية لا يتمشى هنا ، لأن التصرف في المغصوب قبيح ولا تصح نية
القربة فيما هو قبيح ، ولا صلاة إلا بنية القربة .

و الاخرى : إن الاشتغال اليقيني بالصلاة مستلزم للبرائة اليقينية التي
لا تحصل إلا بالصلاة في المباح ، بمعنى ان الأصل في الأقل والأكثر الارتباطي هو
الاشتغال ، وهذا بعد فرض إمكان تمشي نية القربة . فمع استدلاله (ره) بهاتين
القاعدتين مصحوباً لدعوى الاجماع مما يوهن كشفه عن النص و يوجب ضعفه عن

عن الحجية .

وكذا ما في محكي « الناصريات » من الاستدلال على البطلان بفقد الدليل في المقام مع احتياج صحة العبادة اليه ، ولعله بعد تعارض الأمر والنهي ، كما قيل . والغرض : انه يشكل الاتكال بهذا الاجماع المدعى مع استناد غير واحد من الأصحاب (ره) بالقواعد العامة ، كما انه يشكل الاعتماد على ما يروى في الباب من خبر «اسماعيل بن جابر» و رواية «تحف العقول» إذ لم يحرز استنادهم اليهما أو إلى أحدهما حتى ينجبر . وهذا هو «المحقق» الذي هو من أساطين الفقه قد صرح (ره) في المعبر بقوله : إعلم : اني لم أف على نص من أهل البيت عليهم السلام بابطال الصلاة ، وإنما هو شيء ذهب اليه المشائخ الثلاثة وأتباعهم ، والأقرب : انه إن ستربه العورة أو سجد عليه أو قام فوقه كانت الصلاة باطلة ، لأن جزء الصلاة يكون منهياً عنه وتبطل الصلاة بفواته ، أما لو لم يكن كذلك لم تبطل وكان كلبس خاتم من ذهب .

اذ لو كان هناك نص خاص لبعده عدم عثوره (قده) عليه مع كونه أقرب إلى مصادره من المتأخرين عنه ، فيشكل الاتكاء على دينك الخبرين أيضاً ، لعدم احراز الاستناد الجابر ، بعد تمامية المتن .

فحينئذ إن نوقش في هذه القواعد المشار اليها ، أو نوقش في انطباقها على المقام ، لأمكن الحكم بالصحة ، كما يمكن النقاش في مستند المحقق (ره) في السائر حيث إن المأخوذ منه في الصلاة هو مجرد التقيد لا القيد حتى يكون جزء ، بل هو شرط خارج عن حقيقتها الملتزمة من أجزائها ، فلاضير في أن يكون منهياً عنه مع صحة الصلاة ، كما انه يمكن النقاش في مستند الشيخ (قده) بتصحيح تمشي النية حينئذ و عدم امتناعه ، إذ هؤلاء الفقهاء كانوا عاقلين البتة ، و كيف يمكن ذهابهم إلى صحة الصلاة المتقومّة بقصد القرابة مع عدم تمشيه من المصلي في المغصوب عقلاً ؟

و بيان تمشييه هو انه كما أن للمولى الأمر الناهي هنا إرادة و كراهة و كذا حباً و بغضاً باعتبار العنواين ، كذلك يمكن قصد الامر و التقرب منه بهذا الفعل المعنون بعنوان أمره ، كما انه بعينه معنون بعنوان نهييه . و الحاصل : ان المحذور العقلي لا يمتاز فيه المولى عن العبد ، فكما ان له و صفين نفسانيين متنافيين بالنسبة إلى شيء واحد خارجي - لأجل تعنونه بعنوانين - كذلك للعبد أن يقصد أحدهما في عين حصول الآخر ، لأن مصب الحكم وإن كان هو العنوان و عالم العناوين مصحح التغاير ، إلا ان انحدار الحكم نحوه انما هو بلحاظ انطباقه على الخارج المؤثر لاعليه نفسه ، فمنتهى الأمر إلى الخارج الجامع للعنواين ، و سيتضح لك مزيد إيضاح . كما ان استدلاله (ره) بقاعدة الاشتغال ، مقدوح بأن المرجع هو اصاله البراءة هنا .

فتحصّل : انه لإجماع صالح للاتكاء و لانصر صالح للاتكال اجمالاً ، مع امكان النقاش فيما استدل به من القواعد اشارة ، و تفصيله فيما يلي .

و ثانيها (قاعدة عقلية) تقرر بوجوه : نحو ما أفاده الشيخ (ره) في الخلاف : من عدم صحة نية القربة بالتصرف الغصبي القبيح ، و نحو ما يترأى من بعض : من أن المبعّد لا يمكن أن يكون مقرّباً ، إلى غير ذلك من التقاريب .

و تمامية الاستدلال بها على البطلان تتوقف على امور ثلاثه : الأول : اتحاد متعلقي الأمر و النهي ، بأن يجمعهما واحد شخصي . الثاني : امتناع الاتحاد عقلاً و عدم كفاية تعدد المتعلق عند وحدة ما يجمعهما خارجاً . الثالث : عدم امكان تصحيح الأمر بالترتب . و للنظر في هذه الامور مجال واسع ، كما يتضح .

أما الاتحاد : فالمعنى به هنا ، هو أن يصير الشيء الواحد الخارجي بلا كثرة و جودة و بلا تغاير حيثية خارجية مجمعة للعنواين المحمولين عليه ، بأن يصدق على هذا الوجود الخارجي انه غصب أو تصرف في المغصوب أو نحو ذلك مما نهى عنه ، و يصدق عليه مع انحفاظ هذيتته الخارجية انه صلاة أو جزء صلاة أو نحو ذلك

مما امر به ، بحيث لامتيز بين هاتين القضيتين إلا في ناحية المحمول فقط ، فحينئذ اذا تغاير الموضوعان فلا اتحاد للمحمولين أصلاً ، سواء قام كل واحد منهما بنفسه ، أو اجتماعاً في ذات واحدة مع تعدد الحيثية - كالعالمية والهاشمية القائمتين بالزيد - أو قام أحدهما بالآخر ، إذ ليس شيء من ذلك باتحاد أصلاً ، لأن الكثرة الوجودية طاردة للوحدة المعتبرة هنا ، و لذلك لا يتوهم البطلان فيما لو نظر المصلي حال صلته إلى الأجنبية ، لأن الحيثية الخارجية منهما متغايرتان ، كما ان العنوانين الذهنيين منهما كذلك .

ثم ان أقصى ما يتشبهت به للاتحاد المزبور وجوه : أحدها : ان الستر جزء للصلاة كما ان الركوع ونحوه كذلك ، وحيث إن كل واحد من هذه الامور أفعال للمصلي وأجزاء للصلاة فلها حكم واحد سيال ، فيجب أن يؤتى بكل منها «لله تعالى» لأن الصلاة عبادة وأجزائها عبادية لامحالة ، ولا إشكال أيضاً في أن الستر نفسه محرم حيث انه تصرف في المغصوب ، فاجتمع العنوانان في واحد شخصي فاتحداً .

وفيه : ان الصغرى ممنوعة ، لآباء أدلة وجوب الستر عن افادة أخذه في الصلاة نحو أخذ الركوع والسجود فيها ، حتى يستفاد منها الجزئية ، بل ليس إلا شرطاً بمعنى دخول تقيده بالصلاة من دون دخول نفسه - أي ذات القيد - في المأمور به ، وفاقاً لغير واحد من الاساطين وخلافاً لظاهر «المعتبر» كما مر . وهذا الوجه الفاسد لا يثبت البطلان فيما عدا الساتر من الملبوس وغيره .

وثانيها : ان الستر شرط للصلاة فيعتبر فيه القرية ، لأن الصلاة باجزائها وشرائطها عبادية ، وحيث إن الستر بالمغصوب محرم مع انحدار الأمر العبادي نحوه يصير مجعماً بوحدته للعنوانين : الواجب والحرام .

وفيه : أن الكبرى ممنوعة ، لأن الستر وإن كان شرطاً إلا ان المنحدر نحوه ليس إلا الأمر الوضعي المرشد إلى شرطية للصلاة واعتبار تقيدها به فيها ، لا غير .

ومن هنالم يتوهم البطلان أحد فيما لوصلّي بلا قصد القربة في الستر، وكذا بلا التفات أصلاً، وهكذا في غيره من الشرائط - كالاستقبال والطهارة ونحو ذلك - لأن الطهارة وان كانت بنفسها عبادة لا تحصل إلا بالقربة، إلا أن تقيّد الصلاة بها المعبر عنه باشرطاتها فيها ليس بعبادة البتة، ولذا تصح صلاة من كان على طهارة فتخيّل فقدّها ثم ذهل فصلّي ذاهلاً ثم تنبّه بعد الصلاة بكونه مسبوقاً بالطهارة، لأن الاستصحاب هنا غير مصحّح ولا يحقق لقصد القربة البتة، وهكذا في الاستقبال فليس هنا ما عدا النهي النفسي - وهو المنحدر نحو الغصب - حكم آخر عبادي حتى يتحد معه. وهذا الوجه الفاسد على فرض تماميته لا يثبت البطلان إلا فيما اذا كان السائر بخصوصه غصباً، وأمّا عداه من الملبوس فلا، فضلاً عن المحمول.

وثالثها: إن الحركات الواقعة في المغمصوب الحاصلة بالصلاة منهي عنها - لأنها تصرف فيه - والنهي عنها نهى عن القيام والقعود والر كوع والسجود، وهي أجزاء للصلاة واجبة عبادية، فيجتمع فيها العنوانان ويتحد الحكمان، فتصير العبادة المأمور بها منهيّاً عنها، فتفسد.

وفيه: ان المسئلة هنا لما كانت عقلية لا مجال فيها للفهم العرفي ولا للبناء المتسامحي فلا بد فيها من الدقة حتى يعطى حقها بالتحليل الهادي إلى ان موضع الأمر ماذا؟ ومصّب النهي ما هو؟

فنقول (بمنه تعالى): لوصلّي في المغمصوب بأن ابتداءً بالصلاة ونواها، فلامجال لتوهم اتحاد النية مع التصرف الخارجي لاستحالة صيرورة الأمر القلبي متحداً مع الأمر الخارجي، وأمّا التكبير فهو وإن كان فعلاً خارجياً، إلا انه لامساس له بالتصرف في المغمصوب، نعم: به يحصل الموح في الفراغ الذي شغله المصلّي، ولللكلام فيه عند البحث عن المكان المغمصوب مجال في الجملة. وهكذا القيام والقراءة، لقضاء العقل بأنه أين القيام من الغصب؟ واين القراءة من التصرف في المغمصوب؟ نعم: ان القائم غاصب والقارى متصرف على وزان مامر: من أن المصلّي ناظر إلى

الأجنبية ، في توارد الحالتين المتقاربتين على موضع واحد ، فإين مجرد المقارنة والعينية والاتحاد؟

و أما الر كوع : فان فسّر بالهيئة الخاصة الحاصلة من حدة ظهر المصلي وتقوسه حداً خاصاً ، فلامجال أيضاً لتوهم اتحاد جزء الصلاة مع الغصب أو التصرف في المغصوب ، لأن وزان تلك الهيئة وزان القيام في التغيرات مع التصرف المحرم ، وإنما الذي لتوهم اتحاده معه مجال هو (الهوتي) الذي هو نحو حركة معينة من القيام إلى ذلك الحد المذكور ، حيث يتحرك المغصوب بهذه الحركة ، فتكون الحركة الواحدة الشخصية واجبة باعتبار كونها من اجزاء الصلاة ، و محرمة باعتبار كونها تصرفاً في المغصوب .

وفيه : ان (الهوتي) على تسليم اتحاده مع الغصب - لما فيه من النقاش الآتي - ليس بجزء عبادي أصلاً ، إن الواجب العبادي إنما هو الر كوع المفسر بتلك الهيئة الخاصة ، و (الهوتي) مقدمة لها ، والواجب المقدمي ليس بعبادة ، إن الأمر المقدمي ليس بمقرّب و كذا النهي المقدمي ليس مبعثاً ، فما هو المقرّب - أي الر كوع - لا يكون متحداً مع الغصب ، وما هو المتحد معه لا يكون مقرّباً ، ولا ضمير في الاتحاد الكذائي ، لأن الاتحاد - على تسليم لزومه أولاً وعلى فرض امتناعه ثانياً - فانما هو اتحاد المتنافيين لامتلائمين ، كما نشير اليه .

و أما لو فسّر الر كوع بنحو يصير (الهوتي) جزء له ، فالكلام فيه هو الكلام في جزئيته للصلاة ، باعتبار أن من الواجب فيها هو القيام المتصل بالر كوع - أي المتعقب به - فلو ركع لا عن قيام فلم يصح ، كما لو انحني بعد تمام السورة لوضع شيء على الأرض أو رفعه منها ثم قام متقوساً إلى الر كوع و منحنيًا إلى حده ، لأن هذا الر كوع لا يكون عن قيام و ذلك القيام لو كان و فرض لا يكون متصلاً به ، فيجب ان ينحني عن القيام اليه ، فهذا الانحناء والهوى واجب عبادي ، وحيث انه بعينه تحريك للغصب يلزم اتحادهما .

وفيه : أولاً - ان التحريك الكذائي بعد لبس المغصوب لا يعد تصرفاً زائداً عن التصرف اللبسي عند العرف ، فلا يشمل له دليل المنع ، نعم : لو كان موجباً لاندراست ذلك الثوب أو تلفه أو لتضرر مالكه بوجه فله حكم يخصه ، وإلا فلاريب في ان وزن التحريك بالهوى ووزان التسكين بالقيام مطمئناً واحد ، ولا ترجيح لأحدهما على الآخر .

ولقد أجاد في «الجواهر» في ختام البحث عن المكان المغصوب - في رد بعض متفقهة عصره القائل : بانه يجب على المحبوس في مكان مغصوب الصلاة على الكيفية التي كان عليها أول الدخول فيه إن قائماً فقائم وإن جالساً فجالس ، بل لا يجوز له الانتقال إلى حالة اخرى في غير الصلاة أيضاً لما فيه من الحركة التي هي تصرف في مال الغير بغير اذنه - قال (قده) في نقده : ولم يتفطن ان البقاء على الكون الأول تصرف أيضاً لادليل على ترجيحه على ذلك التصرف ، كما انه لم يتفطن انه عامل هذا المظلوم المحبوس قهراً بأشد ما عامله الظالم ، بل حبسه حبساً ما حبسه أحد لأحد ، اللهم إلا أن يكون في يوم القيامة مثله . . . الخ .

والحاصل : أن مسألة اجتماع الأمر والنهي وإن كانت عقلية صرفة ، ولكن على أساس عرفي - أي التصرف - لأن الحرام منه ما يكون مصداقاً للتصرف عرفاً حتى يشمل له دليل المنع عنه ، لاعتقلاً ، والألزم منه ما لا يمكن الالتزام به ، والعرف آب عن اطلاق التصرف على ما يتبع اللبس : من الأطوار الطارئة والهيئات العارضة التي لا أثر لها في الاندراست ونحوه زائداً عما هو اللبس من ذلك ، فعليه لا يكون المحرم إلا هو ، ومن المعلوم انه - أي اللبس - غير متحد مع الصلاة أصلاً ، كما مر .

وثانياً - على تسليم صدق التصرف الزائد عن اللبس - لامجال لاتحاد المتعلقين أصلاً ، لأن ههنا حر كتين و متحر كين ، كما ان ههنا تحريكين و محر كين بلا إمكان العينية والاتحاد أبدأ ، بيانه : بأن المصلي الهاوي إلى الر كوع يحرك بدنه له

فتصدر منه حر كة قائمة بالبدن و تحريك منسوب اليه - أي المصلّي نفسه - فالمصلّي محرك والبدن متحرك ، وما لهذا حر كة وما لذاك تحريك ، ثم ان حر كة البدن محر كة للثوب المغموب ، فتصدر منها حر كة اخرى قائمة بالثوب و تحريك منسوب اليها - أي إلى حر كة البدن - فحر كة البدن محر كة والثوب متحرك ، وما لهذا حر كة وما لتلك تحريك ، وحيث إن تشخص الحر كة بالمتحرك فعند تعدده تصير متعددة ، ومن المعلوم ضرورة : امتناع اتحاد الاشخاص المتعددة والوجودات الخارجية المتكثرة ، فلا غرو أن تكون حر كة الثوب محرمة وحر كة البدن واجبة بلامساس لهما أيضاً .

ولاميز فيما هو المهم هنا بين الحر كة المستقلة التي للثوب بوساطة حر كة البدن (وساطة في الثبوت) وبين الحر كة العرضية التي له بوساطة حر كة البدن (وساطة في العروض) لأن الحر كة مالم تقم بالثوب ولو بالتبع لما صدق التصرف فيه ، فعند قيامها به تصير شخصاً خاصاً ، فيمتنع أن تتحد مع الحر كة القائمة بالبدن لكونها شخصاً آخر ، وذلك : لأن ما للواسطة هو غير مالذيها وإن كانت واسطة في الثبوت ، إذ الفرد الأصيل ليس عين الفرد التبعية أو العرضي - فاتبه - ولا خفاء عند الدقة في ان حر كة الثوب منسوبة إلى حر كة البدن لا المصلّي ، فالقول بأن الفعل الواحد الشخصي الصادر منه حر كة للبدن و تحريك للثوب ذهول عما أفادته الفطرة السليمة الناطقة في المثال الدارج بانه «تحر كت اليد فتحر ك المفتاح» بتخلل لفظة (الفاء) المشعرة بتقدم حر كة اليد على حر كة المفتاح ، لازماناً ، لوضوح بطلانه ، بل طبعاً وذاتاً ، لأن حر كة اليد فاعلة ومحر كة وحر كة المفتاح فعل وأثر ، وهذا التقدم الطبيعي خارجي لاعقلي وذهنى فقط - كما هو عند أهله - حيث إن العلة مقدمة خارجاً على معلولها المقارن معها زماناً ، لأن الخارج أوسع من الزمان ، فراجع .

فهنا فعلان : احدهما في طول الآخر ، لأن المصلّي فاعل لحر كة البدن وهي

فاعلة لحركة الثوب بالاستقلال أو بالتبع و العرض ، لما حقق من عدم الفرق بين الحركة المستقلة للثوب وبين العرضية له .

نعم : يمكن استناد حر كة الثوب إلى المصليّ تسبباً لأنه الذي أوجد ماهو سبب لها ومقدمة إيّاها ، ولكن لاجدوي في ذلك للخصم ، لأن النهي متوجه إلى المسبب لاالسبب ، وعلى التعدي منه اليه لا يكون أزيد من النهي المقدمي الذي لا شأن له في المعصية والابعاد عن ساحة المولى ، فلأمانع حينئذ من أن يكون مقرباً منه لجهة اخرى . وقدمر إمكان اتحاد المقرب مع مالميس بمقرب ولابعثد لثلاثتهما . وأما اتحاده مع المبعثد فمحل كلام جوازاً ومنعاً ، وإن احتيج هذا البيان المشبع إلى مزيد إيضاح فلعلنا نفي به في ثنايا المباحث القادمة .

وثالثاً - على تسليم جميع ما مر - فلا يثبت إلا اشتراط الاباحة حال الركوع ونحوه مما يستتبع حر كة المصوب ، وأما حال القيام ونحوه فلا ، فلو صلي قائماً في رداء مصوب ثم نزع عنه قبل الحركات الواجبة ثم لبسها إلى الخاتمة ، وكانت صلاته صحيحة . وكذا من ليس فرضه إلا القيام مع الایماء ، والجلوس كذلك ، أو الاستلقاء أو الاضطجاع أو نحو ذلك ، بلا حر كة واجبة ، فتصح صلاة هؤلاء جميعاً ، فلا يمكن الاستدلال بالاتحاد المذكور على اشتراط صحة الصلاة مطلقاً بالاباحة ، كغيرها من الشرائط المعتبرة في الواجب وغيره .

نعم : على تماميته لافرق فيه بين السائر وغيره من الألبسة ، بل المحمول أيضاً . إلى هنا انتهى الكلام في الأمر الاول (أي اتحاد متعلقی الأمر والنهي) وقد تبين انه لا مجال له أصلاً .

وأما الأمر الثاني (أي الامتناع) فقد حققنا في الاصول : ان مجرد تعدد المتعلق كاف في انحذار الحكمين اليهما وإن جمعهما وجود شخصي واحد ، فعلى تسليم اتحاد المصوب الخارجي لاغرو في اجتماعهما ، فراجع .

وأما الأمر الثالث (أي الترتب) فمجمّل القول فيه : انه على تسليم الامتناع

وعدم جواز الاجتماع ، إِمَّا أن يكون الوقت متسعاً أو لا ، فعلى الأول: وإن لا يكون هناك أمر مع النهي - لامتناع اجتماعهما فرضاً - ولكن له في لحاظ عصيان ذاك النهي مجال - على الترتب المعهود - فتصح الصلاة ، فراجع .

ولو سلم عدم الأمر رأساً مع النهي - لامتناع اجتماعهما - ولا بعد سقوطه - لبطلان الترتب - لأمكن أيضاً تصحيحها بما مرّ في ثنايا المباحث المشابهة للمقام: من كفاية الحسن الفعلي المنضم إليه الحسن الفاعلي ، إذ الصلاة هنا لا ريب في وجدانها للملاك بحسب ذاتها وإن لم يؤمر بها ، فلو أتى بها المصلي قاصداً إيّاها فلا تبعد صحتها ، لوجدان الفرق بين من صلي في الدار المغصوبة و بين من لم يصلي أصلاً .

وأما على الثاني : فلاحتمال تقدم الأمر هنا مجال ، فمعه تصح الصلاة بلا إشكال ، فلو نوقش في تقديمه فيجري فيه ما اشير إليه في الأول . فتحصل : انه لم يتجه البطلان بعد .

و ثالثها : أي ثالث تلك الامور التي استدلت بها للبطلان هو (اقتضاء الأمر بالشيء المنهي عن الضد) وتقريبه : ان الأمر يرد المغصوب مقتض للنهي عن اضداده التي منها الصلاة ، فتصير هي بنفسها متعلقة للنهي ، فتفسد لأنها عبادة . وفيه : أولاً : ان الاقتضاء الكذائي مقدوح مشروحاً في الاصول .

وثانياً : على تسليمه أجنبي عن المقام طرداً و عكساً ، إذ لا اختصاص لذلك بالملبوس ، بل يعمّه وغيره مما هو خارج عن بدن المصلي رأساً ، بأن كان مال الغير تحت يده عدواناً فجعله في البيت مثلاً ثم صلي هو بنفسه مع ثياب محللة بتمامها في المسجد أو غيره ، أو كان للغير عليه حق يجب عليه تأديته . فالثوب وغيره فيه سواء ولبسه وعدم لبسه وكذا حمله وعدم حمله فيه سيان ، بل وحق الله وحق الناس فيه متساويان ، إذ المدار هو الأمر الوجوبي المتعلق بشيء مضاد للصلاة ، ومن المعلوم : انه لا يصح جعل مثله شرطاً في لباس المصلي كغيره من الشرائط . كما انه لا يمكن

ذلك الحكم بنحو العموم الشامل لجميع أفرادها التي منها : مالا ضدية للصلاة مع الرد ، كما لو كان المالك حاضراً و كان المال في موضع لا يكون رده اليه منافياً للصلاة ولا هي مضادة له .

ومنها : ما لو توقف حفظ ذلك المال على لبسه أو حمله مثلاً ، إذ لانهي حينئذ .
ومنها : ما لو ضاق الوقت وكان هو أيضاً عازماً على الرد وسالكاً لسبيله ، إذ لابد من لبسه أو حمله أو نحو ذلك مادام في طريق امتثال الأمر بالرد ، فحينئذ يلزم أن يأتي بصلاته متحرراً وماشياً كالمضطرب ونحوه ممن توسط أرضاً مفضوبة - على التفصيل الآتي في محله - فلا يمكن الحكم بفسادها هنا .

و منه ينقدح ما في مقال من زعم : ان المبعثد ليس بمقرب و ان القبيح لا تصح نية القربة به ، إذ لو لم يكف تعدد الجهة فيما يقصد في هذا الفرض ؛ وبأية جهة يتقرب فيه ؟ فتحصل : أنه ليس هذا الاقتضاء المقدوح فيه ضابطاً لأن يرجع اليه ، مع ما فيه : من ان النهي عن الضد - لو سلم - فانما هو نهى مقدمي غير مبعثد فلا غرو في تعلقه بما هو مقرب . وعلى تسليم كونه مبعثداً أيضاً ، فيجري فيه ما مر من جواز الاجتماع المستلزم للصحة ، ومن الترتب - على فرض الامتناع - ونحو ذلك مما تقدم .

فلاح لك ان الأقوى : صحة الصلاة في المغصوب ساتراً كان أو غيره ، إذ ليس في تلك الامور المارة عدا الاجماع أو الشهرة التامة ، وقد اشير إلى احتمال استناد المجمعين إلى بعض القواعد السابقة مع استدلال بعضهم صريحاً بها .

ومما يؤيد ما مر - في بطلان الاقتضاء وان الأمر بشيء لا يقتضي النهي عن ضده بنحو يستلزم فساد ذلك الضد ان كان عبادة - أنه لم يتعرض في لسان شيء من أدلة التوبة لإعادة الصلاة أو قضاءها ، مع انها - أي التوبة - تكون مأموراً بها فوراً ففوراً فلواقضى الأمر بها النهي عن أضرارها المستلزم لبطلان الضد العبادي منها ، للزم التعرض لإعادة أو القضاء جداً ، مع خلوتك الأدلة عنه رأساً .

ويشهد له عدم تعرض المغصوم عليه السلام لذلك في شيء من القضيتين المعهودتين مماروي احديهما «البطائني» والاخرى «أبوبصير» حيث تاب بعض كتاب بني امية، فأمره الصادق عليه السلام بخروجه مما فيه، مع ما في تلك القضية من ابتلاءه بالأموال المحرمة كثيراً، فلم لم يحكم باعادة الصلوات أوقضاءها مع كونه مأموراً بردتلك الأموال البتة؟ وهذا وأمثاله لولم يدل على المطلب، فلا أقل من التأييد، بل يؤيد عدم شرطية إباحة لباس المصلي مطلقاً.

و رابعها: ما رواه عن الصدوق، قال: قال الصادق عليه السلام . . . ولو أخذوا ما نهاهم الله عنه فأنفقوه فيما أمرهم الله به ما قبله منهم، حتى يأخذوه من حق وينفقوه في حق ^(١).

ان السند مرسل، و مجرد الارسال البتة من «الصدوق» لا يثبت أزيد من طمأنينته (ره) به، و من المعلوم: إمكان النقاش فيما لم نثق به وإن وثق به «الصدوق» نعم: لهذا النوع من المرسل ميز لاختفاء فيه، و لكنته ليس مجدي يجب الأخذ به في قبالة ما يدعي من عدم نص من أهل البيت، كما مر.

وأما المتن: فالمراد من الفقرة الاولى، هو أن إنفاق المال المكتسب ممارخص فيه فيما نهى عنه بتخييل عباديته والتقرب به غير مجدي في القبول فلا أثر له أصلاً، وليكن هذا هو مفاد قوله عليه السلام «... فيما نهاهم عنه» لاغيره من المعاصي، حيث لا تقرب قبول ولا ترصد ثواب عند ما أخذه من حلال و صرفه في الزنا أو شرب الخمر أو نحو ذلك، بل المراد هو صرفه فيما له جهة عبادية بزعمه ذاهلاً عن كونه منهيّاً عنه، كاعانة من تحرم معاونته لكونه ظالماً يتقوى به على الظلم مثلاً، و كصرفه في بناء يكون تأسيسه مخالفاً لما دعت اليه الشريعة الحقّة، و هو عن ذلك ذاهل، ولا اختصاصاً للأنفاق بالأطعام ونحوه، بل المراد منه ما يعم جميع ذلك لكونه مقابلاً للأخذ والتحصيل، فمعناه مطلق الصرف.

(١) الوسائل باب ٢ من أبواب مكان المصلي ح ١.

وأما الفقرة الثانية : فمعناها أيضاً انه لو أخذ المال مما لم يرخص فيه وحصله من غير حل فصرفه فيما يكون بطبعه مطلوباً للشارع ومحبوباً له - كبناء المسجد ونحوه - فلا يقبل منه ولا يثاب عليه . وهذا على قسمين : أحدهما - ما لا يكون فيه أزيد من الثواب المترقب ، والآخر - ما يكون فيه مع الثواب حكم وضعي شرعي .
أما الاول : فكانفاق المال المحرم في إطعام المؤمن الجائع أو إفطار صائم ورع ، حيث انه لا أثر لهذا الصرف عدا الثواب المتوقع ، واما تبدل الجوع بالشبع والصوم بالفطر فهو محقق حل المال أم لا ، فمعنى عدم قبوله ليس إلا نفي الثواب دون غيره ، إلا أن أثر وضعي شرعي له حتى يحكم بانتفائه .

وأما الثاني : فكانفاقه في بناء المسجد ونحوه من الأوقاف وغيرها ، حيث إن له عدا الثواب المتوقع أثر أوضاعياً ، وهو الوقف الموضوع لغير واحد من الأحكام ، فمعنى عدم قبوله ، هو انتفاء ذلك الأثر أيضاً ، فلا يتحقق الوقف بذلك ، فالقبول إنما هو فيما لو أخذ المال من حل صرف فيما له ثواب وحده أو مع الأثر الوضعي أيضاً ، فحينئذ يترتب ذلك الثواب وحده أو مع الأثر الوضعي ، على ما يستفاد من الذيل .
واما انطباقه على المقام ، فالكلام فيه تارة : من حيث صرف المغصوب في الستر الصلاني ، واخرى : فيما عداه من البسته .

أما الأخير : فهو خارج عن مساق الحديث ، لان مجرد اللبس في حال الصلاة ليس بطبعه مما يترقب الثواب عليه لأنه ليس بعبادة ، فمن لبسه صوتاً عن البرد وصلى فيه فلا ينطبق عليه قوله : « فانفقوه فيما أمرهم به » .

وأما الاول - أي الستر الصلاني - فهو وإن لم يكن عبادياً - كما مر - فلا يترقب ثواب عليه ، لأنه شرط لاجزاء فليس هو إلا التوصلي البحت ، ولكن له أثر وضعي شرعاً تختل الصلاة بفقده وعدم قبوله ، فلو شمل الحديث لمثله مما ليس فيه إلا الحكم الوضعي البحت فللاستدلال به مجال ، إذ عدم القبول مساو للبطلان

والرد اللازم منه عدم حصول الطهارة للشوب اذا غسل بماء مغصوب ولم يقل به أحد . إلا فيما قام الدليل على ارادة نفي الكمال منه .

ولكن الكلام بعد في السند ، إذ هو على نقل «الصدوق» مرسل وعلى نقل «إسماعيل بن جابر» ضعيف لـ «محمد بن سنان» أضف إلى ذلك كله : احتمال ورود مساق غيرهِ مماورد لتخطئة الجاهل المتنسك ، نظير ما ورد في القصة المشهورة التي رواها «الطبرسي» في «الاحتجاج» وغيره : من سرقة الرجل الرمان وتصدقهُ للفقير ، فافحمه الصادق عليه السلام بأن الحسنة التي لها عشر أمثالها هي ما لم تكن بنفسها سيئة ، كما فيما فعله ، فراجع . فحينئذ لا مساس له بالمقام مع ما عرفت .

ومارواه عن «تحف العقول» عن أمير المؤمنين عليه السلام في وصيته لكميل ، قال : يا كميل انظر فيما تصلي وعلى ما تصلي إن لم يكن من وجهه وحلّه فلا قبول ^(١) . إن السند مرسل فلا اعتداد به ، وكذا ما عن بعض نسخ «نهج البلاغة» أما أولاً : فلعدم وجوده في جميع تلك النسخ ، وأما ثانياً : فلأن السيد الرضي (قده) قد جمع ما وصل اليه من خطبه عليه السلام ومكاتيبه عليه السلام وكلماته عليه السلام ونقلها بأسرها بالارسال ، حيث إن ما بأيدينا من «النهج» مرسل بلاسند .

وأما المتن : فالظاهر تمامية دلالته على بطلان الصلاة اذا لم يكن الملبوس حلالاً ، وكذا اذا لم يكن المكان أو الفرش مباحاً ، نعم : لا مجال للاستدلال بالمرسل غير المنجبر ، لما مر .

فتبين قصور جميع أدلة الباب عن إفادة شرطية إباحت لباس المصلي ، فالمرجع هو أصل النافي للشرطية المشكوك فيها المنتج لصحة الصلاة في المغصوب .

تنبيهه : ان المراد من قول المصنف (ره) « وكذا في محموله » هو ما اذا تحرك ذاك المحمول بالحركات الصلاتية لامطلقاً كما يصرح (ره) بهذا القيد في (مسألة ٥) الآتية .

(١) الوسائل باب ٢ من أبواب مكان المصلي ح ٢ .

الجهة الثالثة : فيما يتفرع على الصلاة في المغصوب من صور العلم والجهل والنسيان

إن تنقيح المقال المايزين الموضوع والحكم التكليفي والوضعي - من حيث العلم ببعضها والجهل أو النسيان بالآخر ونحو ذلك - في مقامات :
 أما الأول : ففي الحكم التكليفي .
 إن المصلي في المغصوب ، إما أن يكون عالماً بحرمة الغصب والتصرف في المغصوب حين الصلاة ، أو ناسياً ، أو جاهلاً .

فعلى العلم : تبطل صلاته على جميع تلك المباني المارة ، أما على مبنى (عدم تمشي القصد في الحرام) فواضح جداً ، بل لاصلاة له أصلاً . وأما على مبنى (ان المبعث ليس بمقرب) فظاهر أيضاً ، لفعلية الحرمة المبعثة حينئذ ، وهكذا على (مرسل تحف العقول) المستفاد منه التعبد بالشرطية المستلزمة لبطلان المشروط بفقد الشرط .

وأما على النسيان : فحيث انه يمتشى القصد من الناسي ، فلا تبطل صلاته على ذلك المبنى . نعم : على مبنى (عدم صلوح المبعث الواقعي للتقريب) فهي باطلة كما انها كذلك أيضاً على (التعبد بالشرطية) نظير جزء ما لا يؤكل لحمه ، لدوران الأمر مدار الواقع بلا دخالة للمعلم . ولكن يتم الأمر ببركة قاعدة (لاتعاد) فلو صلى في المغصوب ناسياً بحرمة لا يجب عليه الاعادة .

وأما على الجهل : ففيه صور أربع لأنه ، إما بسيط ، وإما مركب . وعلى أي تقدير ، إما قاصر ، أو مقصر .

أما الجهل البسيط بلا تقصير : فحيث انه ليس إلا الشك في الحرمة ، فيمكن رفع شكّه باصالة البرائة كالمجتهد ، إذ لا فرق بين العامي وبينه في هذه الجهة ، فيصير التصرف حلالاً بالأصل ، فمعه يتمشى قصد القرية ، فلا مجال لبطلان صلاته

على مبنى (عدم تمشي الجد في القرية) . نعم : على مبنى (ان المبعث الواقعي غير صالح لأن يتقرب به) وكذا على (النص الدال على الشرطية) يحكم بالبطلان ، إلا بركة قاعدة (لاتعاد) التي لا إشكال في شمولها للفرض .

وأما الجهل البسيط مع التقصير : فحيث انه يحتمل فيه الحرمة ولا علاج رافع لهذا الاحتمال ، لبراءة شمول ادلة البراءة له ، فكيف يتمشى منه قصد القرية ؟ كما انه على المبنيين الآخرين يحكم ببطلان صلاته أيضاً ، ولا مجال لتصحيحها بقاعدة (لاتعاد) إذ يستلزم شمولها لمثله لغوية الأحكام وتشريعها - كما في الترك العمدي - حاشا جناب الشرع الأنور وتنزهت ساحته عنه .

و أما الجهل المركب بالتقصير : فيتمشى منه قصد القرية البتة فلا بطلان ، كما انه على المبنيين الآخرين وإن يحكم بالبطلان إلا انه يمكن التصحيح بقاعدة (لاتعاد) لعدم المحذور في شمولها له .

وأما الجهل المركب مع تقصير في تطرق ما أورثه اليقين بالخلاف : فهو وإن يعاقب عليه ، إلا انه لتمشي قصد القرية لابطلان لصلاته . نعم : على ما عدا هذا المبني يحكم بالبطلان مع الاشكال في التصحيح بقاعدة (لاتعاد) إذ في شمولها لمثله تأمل - فاتضح : ان البطلان في ماذا ، والصحة فيما هي . فاطلاق المتن غير سديد .
وأما المقام الثاني : ففي الحكم الوضعي .

لا فرق فيما هو المهم بينه وبين الحكم التكليفي ، إلا في عدم إمكان تمشي قصد القرية ، وكذا قصد الصلاة نفسها ، حيث انه على الحكم التكليفي وإن لم يتمش منه على ذلك المبني قصد القرية ، إلا انه هنا أوضح في صورة العلم ، فان من يعلم ببطلان صلاته كيف يعقل ان يقصدها ؟ فضلاً عن القرية بها . وأما النسيان ، وكذا الجهل بأقسامه : فالظاهر عدم التفاوت المؤثر في المقام بينه وبين ما تقدم ، فلا نطيل .

وأما المقام الثالث : ففي الموضوع .

فلو علم بالغصبية ، فالكلام فيه من حيث العلم بالحكم وعدمه هو ما مر ،
وأما لو نسيها أوجهل بها ، فلكل واحد منهما حكم يخصه . أما النسيان : فإما أن
يمكن التحفظ بالتكرار الموجب للتذكير المانع من النسيان عادة ، أو لا يمكن
- لكونه كثير السهو أو قليل الضبط - فلا يجدي التكرار في الذهن أو الضبط بالكتابة .
فعلى الثاني : لا كلام فيه ، إذ لا معنى لاجاب التحفظ هنا . و أما على الأول :
فلا يجابه فيه مجال ، نظير إمكان اجاب الاحتياط في الشبهة البدوية ، فلو أوجب عليه
التحفظ وفرط حتى نسي يصح أن يعاقب على ترك المنسي أو فعله ، إذا الامتناع
بالاختيار لا ينافي الاختيار عقوبة وإن ينافيه تكليفاً في ذاك الحين ، ولكن يرتفع
بحديث الرفع ، لأن أثره إنما هو فيما يمكن للمشارع العقاب عقلاً ، وأما فيما
لا يمكنه ذلك فلا ، كما في الفرض الأول .

والحاصل : انه اذا لم يمكن علاج النسيان بالتكرار ونحوه ، فالعقاب مرتفع
عن الناسي الكذائي عقلاً ، بلا افتقار الى حديث الرفع أصلاً . وأما اذا أمكن
العلاج به وفرط حتى نسي فلعقابه مجال عقلاً ، فيرتفع حينئذ بذلك الحديث شرعاً ،
كما انه بناءً على (ارتفاع الأحكام الوضعية به أيضاً) يمكن تصحيح صلاته ،
لارتفاع البطلان . وكذا تصحيحها بقاعدة (لا تعاد) إن لم تنصرف عن النسيان
المسبب عن التفريط مع العلم باستلزامه إتياءه .

وأما الجهل : فإما أن يكون مر كياً أو بسيطاً ، فعلى الأول : لا ريب في تمشي
قصد القربة منه ، لا اعتقاده الاباحة وان ذلك المال ملك له أو مأذون فيه ، فتصح
صلاته لو كان المانع هو عدم تمشي القصد - كما هو أحد المباني - و لعدم فعلية
الحرمة و تنجزها في حقه يمكن أن لا يكون فعله مبعثاً ، فحينئذ يمكن أن
تصح عبادته الواجدة للملاك المقصود . نعم : على الشرطية التعبدية لا محيص عن

البطلان ، إلا ان يتمسك بقاعدة (لاتعاد) كما انه كذلك أيضاً لوقيل : بأن المبعثد الواقعي غير صالح للتقريب علم أو جهل ، حيث ان تصحيحها بها مجالاً .
و على الثاني : فان كان هناك ما يحرز الوجود أو العدم ، بأن تكون حالته السابقة من الغصبية وعدمها معلومة ، فباستصحابها يصير عالماً بالموضوع عند المطابقة للواقع وجاهلاً مر كباً عند المخالفة ، وقد مر حكم كليهما . و اما إن لم يكن هناك أصل محرز ، فهل يمكن البناء على المحلية وعدم الغصبية ؟ لأن كل شيء حلال حتى يعلم ، أو لا يمكن ؟ لأن المورد من الأمور الهامة التي يحتاط فيها - حيث إن مال المسلم كدمه و حرمة كحرمة - فيلزم الاحتياط بالاحلية ، وجهان بل قولان : تفصيل ذلك مو كول إلى الاصول ، ولانضاح حكم كل واحد منهما لا يحتاج إلى الاطالة .

الجهة الرابعة : في عدم الفرق بين كون المصلى الناسي هو الغاصب أو غيره ، وفيها الفرق بين من يبالي على فرض تذكره ومن لا يبالي

لا اشكال في ان مساق حديث الرفع هو المنّة على العباد ، حيث انهم باجمعهم فيها سواسية ، فلو كان رفع المنع والمؤاخذه بالنسبة إلى هذا الفرد مثلاً منّة دون ذاك الفرد فلا يمكن استفادة مثله من الحديث الشريف ، وأما عند عدم الاستلزام لذاك فالظاهر هو الاطلاق بالنسبة اليه ، بلاتفاوت بين أن يكون هو الغاصب أم لا ، إلا أن لا يجديه التذكر و لا ينفعه التنبّه ، لانصراف الحديث عنه بوجهين :

الأول : ما اشير اليه آنفاً من استواء الناس باجمعهم في الامتنان ، ومن المعلوم ان رفع المؤاخذه و المنع عن الناسي الذي لا يدعوه التذكر إلى الانتهاء عما نهى الله ، عنه - من عدم التصرف في مال الغير - وإن كان منّة عليه ، و لكنّه نقمة و عذاب على غيره .

والثاني : ان " مساق الحديث هو ما يكون التخطيطي والتجاوز بالفعل أو الترك مستنداً إلى النسيان ، بحيث لو تذكر لارتدع ، و أما ما لا أثر فيه له بل يكون هو والتذكر سواء ، فيشكل اندراجه تحته جداً . فمدار الفرق حينئذ هو المبالة وعدمها ، فالناسي الذي لامبالاة له فهو ليس في اتساع المنية ، دون من يبالي ويرتدع بالتذكر .

وأما قاعدة (لاتعاد) فعند عدم انصرافها عن مثله أيضاً فالحكم فيهما هو الصحة ، والاختص بالآخر منهما .

مسئلة ١ - لافرق في الغصب بين أن يكون من جهة كون عينه للغير أو كون منفعتة له ، بل وكذا لو تعلق به حق الغير بان يكون مرهوناً .

إن المدار - بناءً على تمامية تلك الأدلة - هو عدم جواز التصرف ، سواء كان العين أو المنفعة أو الانتفاع ملكاً للغير أو كان متعلقاً لحقه - كالمرهون - أو لم يمس كرامة العين شيء أصلاً ، ولكن توجه تكليف بحت بمالكه بالمنع عن التصرف الخاص أو العام فيه ، حيث انه نذر أو حلف على عدم تصرفه فيه لمصلحة أو جبت نفوذ ما عقده وأوقعه ، فحينئذ يحرم عليه التصرف فيه وإن لم يتعلق حق للغير بالعين ، و نعم ما افاده الماتن (قده) في عقد البحث ، حيث قال : «الثاني الأباحة» فلا خصوصية للغصب ونحوه مما تكون العين فيه مصباً للحق .

مسئلة ٢ - اذا صبغ ثوب بصبغ مغموب فالظاهر انه لا يجرى عليه حكم المغموب ، لان الصبغ يعد تالفاً فلا يكون اللون لمالكه ، لكن لا يخلو عن اشكال أيضاً . نهم : لو كان الصبغ أيضاً مباحاً لكن أجبر شخصاً على عمله ولم يعط أجرته لاشكال فيه ، بل وكذا لو أجبر على خياطة ثوب أو استأجر ولم يعط أجرته اذا كان الخيط له أيضاً ، و أما اذا كان للغير فمشكل ، وان كان يمكن ان يقال : انه يعد تالفاً فيستحق مالكه قيمته ، خصوصاً اذا لم يمكن رده بفتقه ، لكن الاحوط ترك الصلاة فيه قبل ارضاء مالك الخيط ، خصوصاً اذا أمكن رده بالفتق صحيحاً ، بل لا يترك في هذه الصورة .

إن الصبغ قد يكون بنحو الطلي المصحوب للأجرام الجوهرية ذوات اللون ، وقد لا يكون كذلك ، فعلى الاول : لا يعد تالفاً ، إذ المفروض بقاء تلك الأجرام ولا يميز بينها وبين الأعيان المغموبة الاخر ، فيبطل الصلاة فيما هذا شأنه .

وأما على الثاني : فحيث انه لا ازدياد فيه عد اللون ، فيلزم البحث عن كونه وصفاً تابعاً للمتلون بلا استقلال له أصلاً لافي الوجود ولا في الاعتبار الملكي ، أو شيئاً منحازاً عنه في الاعتبار الملكي وإن لم يستقل عنه في الوجود .

والحق " هو ان وزن لون الثوب هو وزن قصارته وصياغة الذهب وجعله

متهياً بهيئة خاصة ونحو ذلك مما لاستقلال ملكي له وإن كان له أثر في ازدياد القيمة ، ويشهد له انه ليس في حوزة الاعتبارات العقلانية - التي هي المرجع في أمثال المقام - لآلون كالهية استقلال ، بأن يبيعه البايع دون الثوب و كذا دون المادة ، أو يبيع الثوب دون اللون ، أو المادة دون الهية ، أو يبيع أحدهما من شخص والآخر من شخص آخر . وكذا يشهد انه لو أمره بالصياغة بلاستيجار لم يحكم هنا بالشركة بين مالك العين ومالك الهية ، بل يحكم بلزوم أجرة المثل ، حيث إن عمله محترم لا بد من العوض . وأما لو لم يأمره به ، كما لم يستأجره له فصاغه هو باقتراح من نفسه فما فعله هدر لاعوض له ، كما انه ليس يشترك مع مالك الثوب فيه ، بل هذا رزق رزقه الله بلاعوض عليه - أي على ذاك المالك - إلى غير ذلك من الشواهد الدالة على ان اللون ونحوه يعد لدى العرف تلفاً ، لاشيئاً باقياً بحياله . نعم : له أثر في ازدياد الرغبة والقيمة ، ولكن لا يحاذيه شيء من المال أصلاً ، وذلك نظير بيع الدار التي تكون قريبة من المسجد أو الشارع أو الماء أو المستشفى ونحوها مما يعمم به البلوى ، حيث إن الرغبة في تلك الدار أزيد مما ليس كذلك وكذا قيمتها ، ولكن لا بنحو تقسّط تلك القيمة أو الثمن على الدار وعلى وصفها ، بل الثمن بتمامه لها بلا محاذاة لشيء منه لوصفها .

وكذا يبيع الثوب الذي له لون خاص مرغوب فيه ، أو الذهب الذي له هيئة خاصة صاغه الصائغ بها . فحينئذ يعد اللون تلفاً ، إذ لا إعتداد عند العرف بأن له جرماً حاملاً له لا محالة - حيث إن انتقاله عن موضوعه الأول إلى الثوب محال ، فلا بد من بقاءه على حالته الأولى قبل الصبغ من قيامه بموضوعه - لأن هذا و أشباهه من الدقائق العقلية لامساس لها بالأحكام الفرعية التي تدور مدار أفهام الناس وادراكاتهم ، لا الأوحدي المائز عنهم بما يخصه . ولذلك يحكم العرف بنفي الدم مع بقاء لونه ، ويتبعه الفقه من الحكم بطهارته وإن يمتنع العقل الدقيق عن فهمه والاذعان به .

فتبيّن: انّ الصبغ لا حكم له من حيث الغصب، نعم: تشتغل ذمته ببذله كسائر الديون التي لا ارتباط لها بالعين، فالصلاة في المصوغ بالصبغ الكذائي صحيحة لصيرورته بالتبع ملكاً لمالك الثوب منقطع الارتباط عن مالكه الأول. و من هنا يتضح حكم مالو كان الصبغ مباحاً ولكن اجبر الصابغ عليه و لم يعط أجرته، فانه لامساس لذلك بالعين أصلاً، لنزاهتها عن أن يحوم حولها الاشتراك بين مالك الثوب ومالك الصبغ وبين الصابغ المجبور عليه. فليت المصنف (ره) لم يفرق بين هذين الفرعين وحكم بصحة الصلاة فيهما بلا اشكال كما نفاه - أي الاشكال - في الثاني.

بقي الكلام في فرعين آخرين - الأول: انه لو اجبر شخصاً على خياطة ثوب أو استأجره لها ولم يؤد أجرته وكان الخيط له لالذلك الخياط، فلا إشكال في صحة الصلاة في ذلك الثوب المنزه عن تعلق حق الغير أو حكم المنع، فحيث انه يجوز له التصرف فيه - سواء أعطى اجرة الخياط أم لا - فلا ريب في صحة صلاته فيه.

والثاني: هذا المرض بحاله مع كون الخيط للخياط لا له، وفيه ثلاث صور: احديها: ما يمكن فيه رد الخيط صحيحاً وبالفتق الموجب لبينونة اللحمه عن السدي بسهولة أو نحو ذلك، فحينئذ لمالكه مطالبه عينه وعلى مالك الثوب الغاصب لذلك الخيط رده، فيحرم تصرفه فيه قبل إرضاء مالكه، فتبطل صلاته فيه حينئذ، وما أدري ما الاشكال فيه الذي أشار به في المتن؟ لأن احتمال التلف و صيرورة الخيط الكذائي بحكم التالف مما لا وجه لانقداحه، بعد وجوده التام بالفعل وإمكان رده كما كان.

ثانيها: ما يمكن فيه رد الخيط معيباً، فالظاهر أيضاً جواز مطالبه مالكه لعينه، فعلى مالك الثوب الغاصب لذلك الخيط رده مع ضمان ارش النقصان والعيب، فقبل الرد يحرم عليه التصرف وتبطل صلاته فيه، وبعده لا اشكال في صحة

صلاته فيه وإن لم يؤدّ الأرش بعد ، والسرّ هو بقاء العين المغصوبة بحالها وإن نقصت في الجملة ، فمعه لا يرتب عليها اثر التالف من الانتقال إلى البدل ، فتبصر .
 ثالثها : ما لا يمكن رد الخيط معيباً فضلاً عن رده صحيحاً ، بل يصير بالفتق وإخراجه عن الثوب منقطعاً بقطع صفار لاقيمة لها أصلاً وإن لم يصر كذلك قبل الفتق ، وهذا هو الحائز للاهتمام الفائق جداً ، لتضارب الآراء فيه ، كما لا يخفى على من راجع كتاب الغصب ونحوه مما يبحث فيه عن مثله ، كالزجاجة المغصوبة إذا انكسرت ، وغيرها مما زالت عنه الصورة وبقيت المادة وحدها عارية عن المالمية أيضاً وإن بقيت ملكيتها ، حيث انه لا اشكال في ضمان الغاصب للبدل بتمامه مثلياً كان أو قيمياً ، إنما الكلام في تلك القطع الصغار من المادة ، فهل يجوز للغاصب أن يتصرف فيها حينئذ أو لا ؟ وجهان :

احدهما : عدم جواز التصرف فيها ، لأنها قبل انعدام الهيئة كانت ملكاً لمالكها كما كان المجموع المركب من المادة والهيئة مآلاً له ، فيستصحب بقاء تلك الملكية فيترتب عليها حرمة التصرف . لا للدليل اللفظي عليها ، إذ الموجود منه هو ما ينطق بعدم جواز التصرف لأحد في مال الغير فلا يشمل الملك ، بل لاستقرار غريزة العقلاء على امتناع الجمع بين ملكية الشيء لشخص وبين جواز التصرف لمن عداه طاع المالك أو كره ، وذلك لأن الملكية نحو ربط عقلائي واختصاص عرفي بين الملك والمالك ولذا يستند اليه دون غيره ، فاذا كان المالك والغير سواء في جواز التصرف فيه مطلقاً لما تقوّم به ، بل كان على وزان المباحات الأصلية ، وهذا المعنى الدارج بين العقلاء ممضي لدى الشرع ، فلا يجوز التصرف فيه شرعاً ، كما لا يجوز عرفاً .

والثاني : هو جواز التصرف في تلك القطع الصغار للغاصب فقط بعد اداء البدل ، حيث إن ذاك البدل عوض لما تلف بتمامه ، فلو كانت المادة باقية بعد علمي ملك مالكها الأول للزم الجمع بين العوض والمعوّض ، فلامحيص من خر وجهها

عن ملكه إلى ملك الغاصب .

وورد عليه نقضاً : بما لو صار المغصوب تالفاً بمادته وهيئة ، حيث ان الغاصب حينئذ مأمور بإداء البدل المطابق للمبدل كذلك من دون أن يرد في ملكه شيء أصلاً ، فإداء البدل ليس معاوضة حتى يستلزم دخول شيء في ملكه ، فتلك القطع باقية على ملك مالكيها الأول .

والتحقيق الحاسم للنزاع الهادي إلى ما هو الأصل الأصيل الذي يحوم حوله الجواز و المنع المائز لحكم انعدام المغصوب رأساً عن حكم تلف صورته فقط ، إنما هو على ذمة مقدمة ومقامين :

أما المقدمة : فهي ان العقلاء بحسب غرائزهم و ارتكازاتهم أصلاً يرجعون اليه في الضمان وفي كفيته ، وحيث إن الشرع الأنور لم يبين في شيء من موارد الاتلاف والغصب ونحو ذلك عدا أصل الضمان ، فلا بد من ايكال كفيته إلى العرف امضاء لها بهذا الايكال الضمني ، والذي يتحصل بعد الغور البالغ في غرائزهم ، هو أن التالف بما هو تالف بعينه يستقر في الذمة ، فلو غصب زيد شاة عمر و ذبحها وأطعمها الغير أو نفسه فصارت معدومة عرفاً ، يقول عمرو المغصوب منه للغاصب : أد شاتي ، حسب الارتكاز الأولي ، من دون أن يقول بدواً : أد بدل شاتي من المثل أو القيمة ، فهذه الغريزة الموجبة لهذا التعبير أصدق شاهد على اشتغال ذمة الغاصب بالعين المغصوبة التالفة أولاً وبالذات ، بحيث لو فرض امكان عود تلك العين بحالها في الخارج لكان له مطالبتها كما لو لم تتلف أصلاً ، وهذا بخلاف ما اشتغلت الذمة بالبدل عند التلف ، إذ لا يستحق المغصوب منه عدا ذلك البدل شيئاً ، فالعين على فرض عودها للغاصب ، لاله . نعم : لما لم يمكن اداء تلك العين التالفة يحكمون بلزوم تأديتها ما هو الأقرب اليها ، وحيث إن الأقرب إلى تلك العين يختلف باختلافها - إذ في بعض الموارد يكون الفرد الآخر من طبيعتها أو صنفها أقرب اليها ، وفي بعضها الآخر يكون ما يحاذيه من المالية كذلك - انقسم البدل إلى

هذين القسمين : من المثل والقيمة ، فما هو الدارج في الفقه من المثلي والقيمي يكون رهيناً لما استسته يد الارتكاز وشيئته الغريزة العقلانية ، من دون صدوره عن الشارع الصادع بما امر .

وتستتبع هذه الغريزة آثاراً أخرى ، منها : كون القيسه محسوبة بلحاظ يوم الأداء لا يوم التلف ، كما في محلّه .

وأما المقام الاول : ففي انعدام العين المغصوبة رأساً

لو غصب ماءً فصار بالتبخير هواءً ، أو حطباً فصار بالاحراق رماداً أطارته الريح العاصفة - وما إلى ذلك من النظائر - فيحكم العرف في ذلك بانعدامه رأساً ، فلا مادة ولا هيئة ولا عروض لها فيها أصلاً ، بلا إصغاء إلى ما يناديه العقل الدقيق من بقاء المادة لامحالة ولو منتشرة في أماكن شتى .

فتشتغل ذمة الغاصب بعين ما غصبه من العين ويصير ضمانها فعلياً بعد ما كان شيئاً ، إذ بمجرد استيلاء يده العادية لا تشتغل ذمته بالعين المغصوبة مع وجودها بعينها في الخارج ، بل ذلك إنما هو بتقدير التلف وخلو صفحة الكيان عنها ، فقبله شأني وبعده فعلي ، فيعامل معها حينئذ معاملة الدين وان كان بينهما امتياز - نشير اليه في ثنايا البحث - ومن المعلوم : ان لفراغ الذمة المشغولة طريقين : احدهما : أن يشتري المدين ما في ذمته من الدائن أو يصلحه أو نحو ذلك من المعاملات المعهودة ، فحينئذ يملك المدين ما في ذمته لأنه الأثر الهام للمعاملة ، وحيث انه لا اعتبار لهذه الملكية لدى العقلاء - لا بآئهم عن كون الانسان مالكاً لما في ذمته - فلا بد من الحكم بعدم استقرارها ، بل لاستهام لها من الثبوت إلا ما يتفرع عليه السقوط كـ (آنمّا) نحو اشتراء الانسان أحد عموديه : من الوالد أو الولد ، حيث انه بالاشتراء يملكه (آنمّا) فينعتق ، وتفصيله في بيع الدين على من هو عليه .

فالغاصب حينئذ يملك ما في ذمته بالاشتراء (آنمّا) متعقباً بالسقوط

والفراغ .

وثانيتها: أن يؤدي ما هو أقرب إلى تلك العين التالفة: من المثل أو القيمة، لا بعنوان المعاملة الخاصة، بل بعنوان التأدية فقط، فمآله أيضاً إلى أن ما يؤديه من المثل أو القيمة هو بدل مما في ذمته، فيصير المبدل منه الذي كان ملكاً للدائن ملكاً للمدين (آناً) كما ان البديل الذي كان ملكاً له يصير ملكاً للدائن وان يستقر هناك، فالغاصب حينئذ يملك ما في ذمته بالتأدية (آناً) متعباً بالسقوط.

وأما المقام الثاني: ففي إندعام العين المغصوبة هيئة فقط

لو غصب كوزاً فكسره، أو زجاجة فانكسرت، أو نحو ذلك مما تبقى فيه المادة وحدها عارية عن المالية، فيحكم العرف في ذلك بإندعام الهيئة فقط دون المادة، ولكن لما لم يكن لها وجود خارجاً بلا مادة يحكم باشتغال ذمته بهامع قيامها بمادة، فتتوقف وجوداً واعتباراً عليها.

وتوضيحه: بأن لتلك العين المغصوبة مادة وصورة قائمة بها، فعند الكسر ينقطع القيام والربط، فينقطع القائم وهو الموجود الرابطي، لأن تلك الهيئة كانت قائمة بالمادة ومرتبطة اليها، فالكسر هو القاطع للربط، فينقطع وينعدم ما كان متقوماً به غير منحاز بالاستقلال. فتشتغل الذمة بما خلت صفحة الوجود عنه، وهو الهيئة وقيامها بتلك المادة، وأما نفس تلك المادة فلا، لبقائها خارجاً. فلو فرض إمكان عود تلك الهيئة والقيام لجاز للمغصوب منه مطالبة عينه، فحينئذ يمكن للمدين تخلص ذمته عما اشتغلت به بما مر من الطرفين، نعم: لما امتنع وجود تلك الهيئة بلا مادة خارجاً وليس في حوزة الاعتبارات العقلانية ما يشبهه، فلا بد من الالتزام باشتغال ذمته بها مع قيامها بمادة، فيكون ما يؤديه المدين من العين المماثلة لتلك العين بدلاً عنها بتمامها، فيملك ما في ذمته من الهيئة مع قيامها بالمادة باداء ما يماثلها هيئة، كما انه يملك ما في الخارج من المادة المكسورة الباقية على ملك الدائن أو المغصوب منه كذلك، أي باداء ما يماثله مادة.

والسوق أصدق شاهد لما قلناه ، لآباء ارتكاز أهله عن بقاء تلك القطع المكسورة على ملك المغموب منه بعد اداء ما يماثل العين المغموبة مادة و صورة .
فثمره الأداء أو المبادلة هيهنا أمران : أحدهما : تملكه ما في زمته المتعقب بالسقوط والآخر : تملكه ما في الخارج من المادة .

ولاخفاء في ان مصب الكلام هو ما لا يكون الموجود من المادة مصداقاً للمغموب ولو معيياً ، وأما فيما يكون كذلك فحكمه هو ما مر : من لزوم رده مع الأرض .

فتحصل : ان ما أفاده « الماتن » من الاشكال فيما اذا كان الخيط غصباً لا وجه له ، بل اللازم الجزم بالبطلان عند تمامية المباني المارة ، كما ان ما احتمله : من عده تالفاً ، ليس حجراً اساسياً يدور مداره الحكم و يبتنى عليه الصحة و البطلان لما مر : من ان التلف في ماذا ، وان الصلاة في تلك القطع العارية عن المالية باطلة قبل تأدية البدل و صحيحة بعدها .

مسئلة ٣ - اذا غسل الثوب الوسخ والنجس بماء مغموب ، فلا اشكال في جواز الصلاة فيه بعد الجفاف ، غاية الامر أن ذمته تشتغل بعوض الماء . واما مع رطوبته فالظاهر انه كذلك أيضاً ، وان كان الاولى تر كها حتى يجف .

ولعلك في غنى عن تكرار ما اصلناه آنفاً . ونشير إلى محصوله اجمالاً : بان الثوب المغمول بالماء المغموب ونحوه ، إما أن يكون مستصحباً معه شيئاً من الأجزاء المائية التي تحس بالعصر وإن لم تكن محسوسة قبله ، واما ان لا يكون كذلك ،

بل ليس معه الآن إلا البلّة والندادة التي تقصر عن أن تجتمع ماء ولو بالعصر .
 فعلى الأول : يكون وزان تلك الأجزاء وزان القطع الصغار من الخيط في
 الفرع السابق ، فما لم يؤدّ البديل لا يجوز التصرف فتبطل الصلاة . وأمّا إن أدّاه
 فهي تصير ملكاً للغاصب ، فيجوز التصرف فيها فتصح الصلاة .
 وعلى الثاني : لاحرمة ، إذ لا موضوع ، حيث إن العرف لا يرى لبس الثوب
 المبلول تصرفاً في الماء المغصوب أو نحوه ، فكأنه قد انعدم لديه مطلقاً .

مسئلة ٤ - إذا أذن المالك للغاصب أو لغيره في الصلاة فيه
 مع بقاء الغصبية صحت ، خصوصاً بالنسبة الى غير الغاصب .
 و ان اطلق الاذن ففي جوازه بالنسبة الى الغاصب اشكال ،
 لانصراف الاذن الى غيره ، نعم : مع الظهور في العموم لاشكال .

لاشكال في صحة صلاة المأذون له ، سواء كان هو الغاصب أو غيره ، إذ معه
 يرتفع النهي الموجب للبطلان على أحد تلك المباني ، ولا مساس له بالضمان الباقي
 بعد على الغصب . وأمّا في الاذن المطلق أو العام فلا ريب في صحة صلاة غير الغاصب
 وأمّا هو : فان كان الحقد والظغن الموجب للانتقام بمنزلة المخصص اللبي المتصل ،
 فلا يجوز له ، وإن لم يكن كذلك ، بل انعقد لدليل الاذن ظهور بلا معارض ، يصح
 له أيضاً ، كما يصح لغيره . حتى على (وصيته ^ط للإكمال) إذ مع شمول الاذن له
 يصير تصرفه حلالاً ، فلا منع .

مسئلة ٥ - المحمول المغصوب اذا تحرك بحركات الصلاة
يوجب البطلان وان كان شيئاً يسيراً .

قد مرّ بعض الكلام في المحمول ، ولكن الكلام حينئذ في سرّ انفكاكه عن
الملبوس ، حيث لم يقيد بالحرّكة مع تقييده - أي المحمول - بها ، مع انه لو كان
سند البطلان هو الاتحاد ونحوه فهما فيه سواء . ولو كان هو النص ، فالظاهر عدم شموله
له ، إذ المحمول مع المصلي لانّ المصلي فيه ، فقوله **عَلَيْهِ** في تلك الوصية «... فيما
تصلي وعلى ما تصلي» لا يشمّله ، ولذا يستند في المحمول النجس في الصلاة بما دلّ
على منع ما هو مع المصلي ، لا ما يصلي هو فيه ، بحيث لو انص المصاحبة لما أمكن
استفادة المنع من نص الظرفية ، فراجع .

والحاصل : أن اختصاص التقييد بالحرّكة التبعية بالمحمول دون غيره من
الملبوس خال عن الوجه .

مسئلة ٦ - اذا اضطر الى لبس المغصوب لحفظ نفسه أو لحفظ
المغصوب عن التلف صحت صلاته فيه .

إن الاضطرار قد لا يكون مسبوقاً بالاختيار وقد يكون . أمّا الأول : فكأن
وقع في يده مال بأحد الأسباب العقلانية : من البيع والوديعة وما إلى ذلك ، ثمّ
تبين كونه مغصوباً ، فلو اضطر من هذا شأنه إلى التصرف فيه - كاللبس الواجب
لحفظه أو لحفظ ذلك الملبوس - فلا يهي ولا عقاب ، فلا مبعّد حتى لا يتمشى معه قصد

القربة أو لا يكون هو بنفسه مقرّباً .

وأما الثاني : فكأن غضب ثوباً عمداً ثم اضطر إلى لبسه ، فلا إشكال في سقوط النهي حينذاك ، وأما العقاب فلا ، كما صرح «المحقق الخراساني ره» بأنه يعاقب بالنهي السابق الساقط ، فمن توسط أرضاً مغصوبة حيث انه مع الخروج المأمور به يعاقب ، وفي المقام لو اضطر إلى لبسه و هو في طريق الرد مثلاً يعاقب عليه ، فهو مبعّد ، إذ لعقاب على ما ليس بمبعّد وإن لم يكن منهياً عنه الآن ، فلا يكون مقرّباً . فيلزم القول بالبطلان وإن ضاق الوقت حتى بمقدار ادراك الركعة .

ونظيره ما لو فقد الماء والتراب المباح وليس له إلا المغصوب منهما ، حيث انه يحكم بأنه فاقد الطهورين فلا صلاة عليه . وفي المقام لا يمكن الصلاة إلا في المغصوب ، فيلزم الحكم بسقوطها ، مع انها صحيحة (هذا واشباهه مما يؤيد ما حققناه : من اجداء تعدد الجهة وان الجهة المبعّدة لا تسري إلى الأخرى المقربة فيتمشى القصد وغيره من الشرائط الأخرى) والحاصل : لزوم التفصيل بين القسمين (على تمامية تلك المباني) وإلا فلا بطلان أصلاً . كما مرّ .

مسئلة ٧ - إذا جهل أو نسي الغصبية و علم أو تذكر في أثناء الصلاة ، فإن أمكن نزع فوراً وكان له ساتر غيره صحت الصلاة ، والا ففي سعة الوقت ولو بادراك ركعة يقطع الصلاة ، والا فيشتغل بها حال النزع .

لاخفاء في انه لم يؤخذ عنوان (الفور) في لسان الدليل حتى ينصرف إلى العرفي منه بلا اعتداد للعقلي من ذلك ، فالمدار حينئذ على الاقتصار إلى عمود

الزمان قلّة وكثرة ، فان أمكن له النزاع في الاثناء مع ان له سائراً آخر ، إنما تصح صلاته لولم يكن الاشتغال بها مانعاً عن التسريع فيه - بأن يكون وجودها كالعدم - وأمّا لو أمكن فوراً ولكن في آتات أكثر من آتاته لولا الاشتغال بها فيلزم القطع فالنزع ، ولا ريب في تصويره ، إذ الاشتغال بها كالقيد يمنع عن التسريع ولاغرو في جواز قطعها حينئذ بعد قوة حرمة دليل التصرف في المغصوب حدوداً وبقاءً .

والحاصل : ان صحة الصلاة بقاء إنما تتم لو ساوى زمن النزاع مشتغلاً بها وزمنه قاطعاً لها ، وإلا فيندرج في الفرع الآخر لا الأخير (و هو لزوم القطع عند الانساع ولو بادراك ركعة) وأمّا عند الضيق فلا اشتغال بها حال النزاع إنما يصح لو ساوى زمن النزاع مشتغلاً بها وزمنه قاطعاً لها ، وأمّا لو زاد على الثاني ولو بآن واحد فلا يجوز الاشتغال بها أيضاً ، كما مرّ نظيره فيما لو فقد من الطهورين إلا أحدهما المغصوب كالتراب الغصبي ، حيث انه يسقط التكليف ، فلم لا يحكم به على تمامية تلك الملباني ؟ والسرهو ما عرفت : من صحة الصلاة وإن وجب النزاع فوراً ففوراً .

مسئلة ٨ - اذا استقرض ثوباً وكان من نيته عدم اداء عوضه أو كان من نيته الاداء من الحرام ، فعن بعض العلماء : انه يكون من المغصوب ، بل عن بعضهم : انه لو لم ينو الاداء أصلاً لا من الحلال ولا من الحرام ايضاً كذلك ، ولا يبعد ما ذكرناه . ولا يختص بالقرض ولا بالثوب ، بل لو اشترى أو استأجر أو نحو ذلك وكان

من نيته عدم أداء العوض أيضاً كذلك .

إن هنا صوراً ثلاثاً نفي «الماتن» البعد عن بطلانها . الأولى : مالواقرض وكان من نيته ذلك المقترض عدم الأداء . الثانية : مالواقرض وكان من نيته الأداء من الحرام . الثالثة : مالواقرض ولم ينو الأداء أصلاً لامن الحرام ولا من الحلال . ويظهر من الحكم بالغصبية في هذه الصور : توقف صحة الاقتراض على النية المتوقعة على الالتفات إلى الأداء . ولقد تعدى في المتن عن القرض إلى غيره من المعاملات . فتنقيح المقال على ذمة الجهتين : أحديهما : بلحاظ ما يقتضيه القواعد العامة ، ثانيتهما : بلحاظ ما يقتضيه النصوص الخاصة ، حتى يتضح نطاق تلك النصوص أولاً وامكان التعدي عن موردها إلى غيره من الموارد الاخر ثانياً .

اما الجهة الاولى : ففي مقتضى القواعد الاولى

إن المعاملة قد تكون على عين خارجية ، وقد لا تكون . والأول : كأن يشير البائع أو المشتري إلى عين شخصية ، ويقول : بعث هذا أو اشترت بهذا ، والثاني : بخلافه ، بأن يقع على مال كلي ، بلا تفاوت بين كونه نقداً لعدم التأجيل ، او نسيئة لذلك . فكما ان الأول أجنبي عن الذمة ، لأن مصب القرار المعاملي هناك عين خارجية لا يتعداها إلى عين اخرى فضلاً عن التعدي إلى الذمة ، كذلك الثاني لامساس له بالعين الخارجية ، لأن مصبه فيه كلي لا شخصي فلامحالة يكون في الذمة ، لأنها التي تصلح لأن تعيه وتصير وعاءه ، فالتطبيق في مقام الأداء بيد من في ذمته لا غير ، فان انطبق على فرد صالح لذلك شرعاً فلا اشتغال للذمة به بعده ، وإلا فهي مشغولة به .

أما القسم الأول : فان لم تكن العين الخارجية التي أشار اليها المشتري

بـ (هذه) ملكاً له يصير العقد منته فصولياً لا يجوز له التصرف في المبيع الذي اشتراه بالعين المغصوبة قبل التصحيح - بناءً على نفوذ الاجازة اللاحقة - كما في بابه - وأما القسم الثاني : فالظاهر تمامية نصاب العقد بمجرد تحكيم ذاك القرار المعاملي الدائرين التمليك والتملك ، بلا مساس له بموطن الأداء المنفصل عن موطن اشتغال الذمة ، ولا يعتبر فيه الالتفات اليه - أي الأداء - فضلاً عن لزوم قصده سيما قصده من الحلال ، لخروج ذلك كله عن حريم القرار المعاملي رأساً ، فنية الأداء وجوداً و عدماً سواء ، فان ادّاه بعد ذلك من الحلال فهو ، وان ادّاه من الحرام يصير الوفاء فضولياً ، لا متن العقد ، و كس له من فوائد بها يحتال تخلصاً عن بعض الشبهات .

ومما يؤيده استقرار غريزة العقلاء على صحة اقتراض المعسر الذي لا يقدر عادة على الأداء ، مع انه لو اعتبر قصده لما صح اقتراضه لعدم تمشيه منه ، إذ لا رجاء ولا ترقب حتى يتمشي معه القصد . ولذلك لم يتعرض أصحابنا الامامية (قدس سرهم) قصده عند بيان شرائط صحة القرض ، مع التعرض لوجوب قصد الايصال على من بقي عنده مال شخص غاب عنه غيبة منقطعة فلا خبر عنه ، مع انه لو كان قصد الأداء معتبراً في صحة الاقتراض لذكروه البتة . وأما بعض العلماء الذي نقل عنه في المتن ، فلعله من المتأخرين لا القدماء تبعاً للنص الخاص زعماً منه تمامية دلالاته على ذلك . وكيف كان لا مساس لموطن الأداء بموطن القرار المعاملي .

ومن هنا ينقدح ما في مقال بعض مشايخنا (ره) من البطلان - لكونه أكل مال بالباطل ، فيبطل البيع المنتج لمغصوبية ما انتقل اليه صورة ، فتبطل الصلاة فيه بناءً على اشتراط الاباحة - لما تبين من تباعد الموطنين و ان الأداء اذا صار أكل بالباطل غير مستلزم لكون التملك المعاملي والعقد المملك كذلك ، فلاريب في صحة القرار المعاملي في البيع والقرض وما إلى ذلك من النظائر ، اذا اريد أداء العوض من الحرام ، أو تركه رأساً .

وأما الجهة الثانية : ففي مقتضى النصوص الخاصة

فمنها : ما رواه الصدوق ، عن أبي خديجة ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : أيما رجل أتى رجلاً فاستقرض منه مالا وفي نيته أن لا يؤديه فذلك اللص العادي .^(١)
قد تضاربت الآراء في «أبي خديجة» بين التضعيف (كما عن الشيخ) وبين التوثيق و التصليح (كما عن الكشي والنجاشي) حيث قال أحدهما : انه ثقة ، والآخر : انه صالح ، ولاخفاء في الميز بينهما .

و أما المتن : فالمراد من (العادي) هو المتعدى الذي يشدد عقابه لعدوانه الفائق عن لوصيته - كمن يقطع الطريق ونحوه - لأن عقابه أشد من عقاب من يسرق خوفاً وخفية . والذي ينسب منه إلى الذهن هو التنزيل بلحاظ العقوبة وان المحتمل لجلب المال خداعاً ومكراً كالقاطع العادي في شدة العذاب ، وأنى له التعرض للبطلان ؟ ومن أين له العموم الشامل بجميع آثار المنزل عليه ؟ لأنه ليس بصديبان ذلك أصلاً ، إذ نطقه لبيان تشديد العقوبة فقط ، فلا يدل على بطلان القرض الكذائي حتى يتعدى عنه إلى غيره من البيع ونحوه ، كما تعدى « الماتن » أو يقتصر في خصوص القرض ، كما اقتصر عليه في الجواهر .

ويؤيده غير واحد من النصوص التي رواها (باب ٥ من أبواب الدين والقرض من الوسائل) .

فمنها : ما رواه ، عن عبدالغفار الجازي ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : سألته عن رجل مات وعليه دين ؟ قال : إن كان أتى على يديه من غير فساد لم يؤأخذه الله اذا علم من نيته إلامن كان لا يريد ان يؤدي عن أمانته فهو بمنزلة السارق^(٢) .
حيث انه عبر عن الدين بـ (الأمانة) التي لا تأبى عن الشمول لغيره ، ونزل من

(١) الفقيه كتاب المعاش والمكاسب باب ٣ (المعنون بباب الدين والقرض) ح ١٠

(٢) الوسائل باب ٥ من أبواب الدين والقرض ح ١ .

لا يؤدي بها منزلة السارق لافي جميع الآثار التي لا يمكن الالتزام بها ، بل في العقاب وشدته - كما هو الدارج في المحاورات - ولذا قال عليه السلام بعد ذلك « وكذلك الزكاة أيضاً وكذلك من استحل أن يذهب بمهور النساء » فمن لا يؤدي الزكاة الواجبة عليه وكذا المهر الواجب عليه فهو بمنزلة السارق عقوبة .

ومنها : ما رواه ، عن ابن فضال ، عن بعض أصحابه ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : من استدان ديناً فلم ينو قضاءه كان بمنزلة السارق ^(١) .

ومنها : ما رواه « الكليني » عن حماد بن عثمان ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : من تزوج المرأة ولا يجعل في نفسه أن يعطيها مهرها فهو زنا ^(٢) ونحوها ما رواه عن الفضيل بن يسار .

اذ لا اشكال في صحة النكاح وخروجه عن السفاح بتمامية العقد و لو جعل المهر ما لا يملك - كالخنزير و نحوه - فضلاً عن جعله ما يملك و لكن نوى أن لا يعطيه . فالمراد من كونه (زنا) ليس هو التنزيل المطلق وإلا للزم امور لا يلتزم بها ، فالمعنى هو التنزيل بلحاظ العقوبة والعذاب إن لم يؤده ، كما ان المراد من قوله « لا يجعل في نفسه . . . الخ » هو البناء على عدم الأداء لا مجرد عدم القصد ، لشهادة السياق . فتحصل : انه ليس في الباب ما يدل على بطلان عقد القرض حتى يتعدى منه إلى غيره من البيع والشراء ونحو ذلك ، فجميعها صحيحة على القاعدة .

نعم : قد يترأى من بعض النصوص ما يمكن التمسك به للبطلان مع دلالة بعض آخر على الصحة ، فلا بد من التعرض لذلك - مشيراً إلى العلاج الرافع للتناهي بينهما - فمن ذلك : ما رواه عن محمد بن يحيى ، قال : كتب محمد بن الحسن إلى أبي محمد عليه السلام : رجل اشترى من رجل ضيعة أو خادماً بمال أخذه من قطع

(١) الوسائل باب ٥ من أبواب الدين والقرض ح ٢ .

(٢) الكافي كتاب النكاح باب من يمهر المهر ولا ينوي قضاؤه .

الطريق أو من سرقة ، هل يحل له ما يدخل عليه من ثمرة هذه الضيعة أو يحل له ان يطاء هذا الفرج الذي اشتراه من سرقة أو من قطع طريق ؟ فوقع عَلَيْهِ : لاخير في شيء أصله حرام ولايحل استعماله ^(١) .

تقريب الاستدلال بها للبطلان ، هو ان المراد من الأصل هو المبيع الذي يكون الثمرة (في الأول) والوطى ^١ (في الثاني) فرعاً له ، فنفي الخير عما أصله محرم ، فيدل على فساد ذلك الاشتراء ، وإلا لما حرم المبيع الأصل و لما نفي الخير عما يتفرع عليه من الثمرة والوطى ^١ ، ولعل المراد من نفيه أيضاً هو المنع الازامي بشهادة قوله عَلَيْهِ « ولايحل » .

وفيه أولاً : انه يحتمل أن يكون المراد من (الأصل) هو المبدء الأول - أي الثمن المحرم هنا - فيكون المبيع ذاته ومنافعه فرعاً لذلك الأصل ولاخير فيها ، من دون التعرض لكون ذلك المبيع حراماً ، كما أن نفي الخير قاصر عن افادة الحرمة . و لاشهادة لقوله عَلَيْهِ « لايحل » بعد استعماله في التنزيه كثيراً ، مع احتمال رجوع الضمير إلى الأصل لا إلى (شيء) فالعني حينئذ : ان ما يكون أصله محرماً وممنوع الاستعمال فلاخير فيه ، وان لايخلو عن تأمل .

والحاصل : انه بناء على كون المراد من (الأصل) هو الثمن لادلالة لها على حرمة المبيع المستلزمة لبطلان البيع .

وثانياً : على التسليم يعارضه ما رواه عن اسماعيل السكوني ، عن جعفر عن أبيه عن آبائه عَلَيْهِمُ ، قال : لو ان رجلاً سرق الف درهم فاشترى بها جارية أو أصدقها المرأة فان الفرج له حلال وعليه تبعه المال ^(٢) .

حيث إنه نص في الجواز مقدم على ظهور ذلك في المنع ، فيؤخذ بهذا ، ويحمل ذلك على التنزيه واستحباب الترك أو كراهة الفعل . وليكن هذا هو العلاج الحاسم

(١) الوسائل باب ٣ من أبواب ما يكتسب به ح ١ .

(٢) الوسائل باب ٣ من أبواب ما يكتسب به ح ٢ .

الملتقى بالقبول لدى العرف ، لاما ذكره بعض الفقهاء - على ما في الوسائل - من حمل الأول المانع عنه على الشراء بعين المال ، والثاني المجوز له على الشراء بما بما في الذمة ، لأن البيع الشخصي بالعين نادر جداً ، فلا يصح حمل المطلق عليه ، وان ابيت فالسوق يبابك ، فراجع تجد صدق ما ادعيناه ، لأن الغالب ما هو الواقع على الذمم لا الأثمان العينية الخارجية ، سيما ما هو الدارج في اليوم من الصكوك والحوالات .

ومما يؤيد الحمل على التنزيه ما رواه ، عن أبي خديجة ، قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : لا يطيب ولد الزنا أبداً ولا يطيب ثمنه ابداً ^(١) .
إن لا إشكال في صحة بيع الولد المتولد من الأمة الزانية حيث انه ملحق بأمه في الملكية لمولاه فيجوز للمولى أن يبيعه بلا إشكال ، وان لم يطب ثمنه تنزيهاً .

وما رواه عنه أيضاً ، قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : لا يطيب ولد الزنا أبداً ولا يطيب ثمنه ، والممزر لا يطيب إلى سبعة آباء ، فقبل أي شيء الممزر ؟ قال : الذي يكتسب مالاً من غير حلّه فيتزوج أو يتسرى فيولد له ، فذلك الولد هو الممزر ^(٢) .

حيث انه لا مجال للتأمل في صحة الزواج وإن كان ما أنفقه لذلك حراماً ، فكذا التسرى المباحث عنه ، فلو اشترى من الحرام أمة فقد تسرى من غير حل فهو أيضاً صحيح ، وأمّا الكلام في نفي الطيب عن ثمن ولد الزنا فقد اشير إليه آنفاً . فتبين من ذلك : قصور ماورد في الاشتهار بالمحرم أداءً لا عقداً عن افادة البطلان ، كقصور ماورد في القرص ، فالقاعدة الأولية محكمة ، فعليها يصح الاستقراض في جميع ماصوره في « المتن » وكذا المعاملات الأخر اذا لم تقع على عين خارجية محرمة .

مسئلة ٩- إذا اشترى ثوباً بعين مال تعلق به الخمس أو الزكاة مع عدم أدائهما من مال آخر حكمه حكم المغصوب .

لا إشكال في أن العين التي تعلق به حق الغير مما لا يجوز التصرف فيها قبل إرضاء ذي الحق ، و لا ريب أيضاً في أن الخمس و كذا الزكاة ليس تكليفاً مالياً منحدراً نحو المكلف مع نزاهة العين الخارجية عن أي تعلق ، بل له مساس بها قطعاً أي نحو من التماس ، كالاشاعة ، أو الكلي في المعين ، أو نحو حق الرهانة ، فعليه لو اشترى ثوباً بهذه العين الكذائية مع عدم تخليصها عن حق الغير بصير العقد فضولياً بالنسبة إلى مقدار حق الغير .

فان ثبت الولاية على المستحقين للحاكم الشرعي - حتى هذا النحو - فله الامضاء تارة والرد اخرى ، إذ لو كان الرد ضرراً على الموكلي عليه يجب على الولي الامضاء ، كما انه لو كان الامضاء ضرراً عليه للزم على الولي الرد ، حيث إن المنطوق لحاظ غبطة الموكلي عليه وهو المستحق .

ثم ان الحق عندنا (في باب الزكاة والخمس) هو كونه بنحو الاشاعة استظهاراً من دليلهما ، فيكون الأمر اضيق مما هو على الكلي في المعين ، إذ التطبيق فيه لما كان بيد المكلف ، فله أن يتصرف في جميع ذلك المال إلى أن يبقى مقدار الخمس أو الزكاة فيتعين الحق حينئذ فيه ، كما في بيع صاع من صبرة ، هذا بخلاف كون التعلق على الاشاعة ، لعدم جواز التصرف في شيء منه قبل التخليص أصلاً .

إلى هنا انتهى ما أفاده « سيدنا الاستاذ مدظله العالي » و كان ذلك في ٢٠ شعبان المعظم ١٣٨٥ للعطلة القادمة ، وهي شهر رمضان المبارك ، والمرجو من الله (عز اسمه) أن يديم ظلّه الوارف حتى يستفاد من دراسته معالم الفقه الجعفري بمنته وكرمه .

الثالث : ان لا يكون من اجزاء الميتة سواء كان حيوانه محلل اللحم أو محرمة ، بل لافرق بين أن يكون مما ميتته نجسة أو لا - كميتة السمك ونحوه مما ليس له نفس سائلة - على الاحوط ، وكذا لافرق بين ان يكون مدبوغاً أو لا .

إن استيفاء المقال فيما يرجع إلى المقام على ذمة أمور تشير إلى جملة منها إجمالاً ، ثم نعقب البحث عنها تفصيلاً . فمنها : انه هل يختص الحكم باللباس ، أو يعمه وغيره مما يصدق عليه انه صلى فيه بنحو من الظرفية ، أو يعمهما والمصاحب الذي لا يصدق عليه شيء من عنواني اللبس والظرفية ؟ وجوه - فعلى الأول : لاضر عند عدم صدق اللبس وان صدق الظرفية بانه صلى في الميتة بنحو ما ، وعلى الثاني : لاضر في استصحاب شيء منها حال الصلاة عند عدم صدق اللبس والظرفية ، وهذا بخلافه على الثالث ، للبطلان حينئذ مطلقاً .

ومنها : انه هل التذكية شرط لصحة الصلاة أو الميتة مانعة عنها ؟ والثمره ظاهرة حال الشك ، بعد الالتفات إلى ان الأمر و كذا النهي في مثل المقام غيري دال على الحكم الوضعي .

ومنها : انه هل يكون شرطية التذكية أو مانعية الميتة مغزاهما (شرطية الطهارة أو مانعية النجاسة) فلا أصالة إلا لذاك ؟ أو لا يكون كذلك بل لهما استقلال بذاتيهما ، كما يكون لذاك كذلك ؟ و هو المتجه ، ويؤيده ذهب بعض الأصحاب (القائل بطهارة جلد الميتة بالدباغ) إلى بطلان الصلاة في المدبوغ منه ، كما عن « ابن بابويه » فليس الحكم هنا دائراً مدار الطهارة أو النجاسة .

ثم انه - على الاستقلال - يبحث عن عمومية الحكم لجميع أقسام الميتة

التي منها ما لانفس سائلة له - كالمسك ، حيث انه طاهر وان مات بلا تذكية معتبرة فيه - وعن عدمها ، بزعم الانصراف إلى بعض اقسامها وهو ماله نفس سائلة . فهذه وأشباهها امور لا بد من البحث عنها في ثنايا الكلام ، حيث إن اتضح غير واحد منها يتوقف على الغور التام في نصوص الباب ، فلنأتها مشيراً إلى مقدار نطاقها .

فمن تلك النصوص : مارواه عن محمد بن مسلم قال : سألته عن الجلد الميت أيلبس في الصلاة إذا دبغ ؟ قال : لا ، ولودبغ سبعين مرة^(١) .

لاريب في خصوصية السؤال وعدم شموله لغير اللباس ، وكذا لغير الجلد من أجزاء الميتة لأخذ عنوان (اللبس) و كذا (الجلد) مع (الدبغ) الخاص به فيه - أي في السؤال - وكذا الجواب قاصر عن شمول ما عداه ، لأخذ عنوان (الدباغ) فيه أيضاً . نعم : لادلالة له على الجواز في غير مورد السؤال ، فلا يعارض ما لودل على المنع فيه أيضاً . وظاهره مانعية الجلد الميت - أي كونه ميتاً - عن الصحة ، بلا دلالة على شرطية التذكية .

ومن تلك النصوص : مارواه عن محمد بن أبي عمير ، عن غير واحد ، عن أبي عبد الله عليه السلام في الميتة قال : لاتصل في شيء منه ولا في شسع^(٢) .

إن السؤال غير منقول بتمامه ، ولكن يستفاد نطاقه من الجواب البتة ، إذ لو كان له خصوصية زائدة لا يفيدها الجواب ولا يدل عليها ، لكان تركها و عدم نقلها تفويتاً لها و منافياً لوثاقة الراوي وأمانته في الحكاية ، و كم له من نظير فيما يكون الجواب دالاً على السؤال بتمامه ! حيث إن السؤال لا ينقل بتمامه هناك و حيث إن المستفاد من الجواب هو التعميم الشامل للجلد وغيره و اللبس وغيره مما يصدق عليه الظرفية ولو بنحو ما يصدق في الشسع ، يحكم بأن السؤال أيضاً كان كذلك . وقد يحتمل الاختصاص بالجلد بقريظة ذكر (الشسع) المعمول منه غالباً

فلا يشمل غيره من الأجزاء . و لكن يبعده ان ذكره لبيان شمول الحكم للفرد الخفي منه ، لالبيان تضييق العموم - فظاهره مانعية الميئة بتمام أجزائها عن صحة الصلاة الواقعة فيها بنحو من الوقوع والظرفية ، بلا اختصاص للجلد ، ولالنعنوان اللبس .

ومنها : ما رواه عن الفضل بن شاذان ، عن الرضا عليه السلام في كتابه إلى المأمون قال : ولا يصلى في جلود الميئة ولا في جلود السباع .^(١)
واختصاصها بالجلد واضح كوضوحها في المانعية . إلى غير ذلك مما يستفاد منه المانعية .

ثم ان في الباب نصوصاً أخرى استفاد منها شرطية التذكية لامانعية الميئة ، فلنأت بشيء منها ، ثم نعقبه بما هو المرجع في التمييز عند الشك .
فمن هذه النصوص : ما رواه ، عن ابن أبي عمير ، عن ابن بكير قال سألت زراراً أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في الثعالب والفنك والسنجاب وغيره من الوبر ؟ فأخرج كتاباً زعم انه إمام رسول الله صلى الله عليه وآله ان الصلاة في وبر كل شيء حرام أكله فالصلاة في وبره وشعره وجلده و بوله وروثه و كل شيء منه فاسدة لا تقبل تلك الصلاة حتى يصلى في غيره مما حل الله أكله ، ثم قال : يا زراراً هذا عن رسول الله فاحفظ ذلك يا زراراً ، فان كان ممماً يؤكل لحمه فالصلاة في وبره و بوله وشعره وروثه وألبانه و كل شيء منه جائزة اذا علمت انه ذكي قد ذكاه الذبيح ، وان كان غير ذلك مما قد نهيت عن أكله و حرم عليك أكله فالصلاة في كل شيء منه فاسد ذكاه الذبيح أو لم يذكاه^(٢) .

إن الصدر مسوق لبيان حكم الماء كقول وغيره فلامساس له بالمقام . و أما الذيل : فظاهره اشتراط الصحة بالعلم بالتذكية إذا كان الحيوان مأكول اللحم ،

(١) الوسائل باب ٦ من أبواب لباس المصلى ح ٣ .

(٢) » » ٢ » » ح ١ .

واما إذا لم يكن كذلك فلا يجديبه الذبح ، وهذا باجماله واضح ، وإنما الكلام في قوله عَلَيْهِ « و كل شيء منه جائز إذا علمت انه ذكي » فهل المراد هو العموم المستوعب لكل جزء استغراقاً ، أو العموم المجموعي ؟ لاسبيل للعموم الاستيعابي لأن غير واحد من الامور المصرحة فيها غير قابل للتذكية - كالبول والروث واللمبن - فلامجال لدوران الحكم مدار العلم بتذكيته و عدمه ، ولا يمكن إخراجها عن عموم (كل شيء) لباء مثل ذلك عنه ، إذالعام وإن يصلح للتخصيص ولكن في غير الافراد المصرحة في المورد .

نعم : لاضير في ارادة العموم المجموعي ، فعند العلم بتذكية ذاك الحيوان المحلل الأكل تصح الصلاة في أي جزء من أجزائه ، واليه يؤول ما لو قيل : بالجواز عند العلم بتذكية مجموع تلك الامور من حيث المجموع ، والمفهوم حينئذ نفي العموم لاعموم النفي ، بخلافه على الأول .

وفي البين احتمال ثالث ، وهو أن يكون المنع عند عدم العلم بالتذكية لأجل النجاسة الذاتية كما في اللحم ونحوه ، أو العرضية كما في الوبر والشعر ونحوهما مما يلاقي ذاك النجس .

ويبعده دوران الحكم مدار التذكية وعدمها الظاهر في كون المنع لفقدها ، للأمر آخر أجنبي ، ولذا صرح في الذيل بالمنع وان ذكاه الذبح اذالم يكن مأكول اللحم . وعلى تسليم الاجمال لا يضر ، لأن مساق الحديث هو أمر آخر - كما مر - ولا ابهام فيه .

ثم ان الظاهر : ان المدار هو التذكية التي يختلف المراد منها باختلاف الموارد : من الذبح ، والنحر ، والخروج من الماء حياً عند حضور المسلم ، فلا اختصاص لذلك بالذبح وإن صرح به فقط ، لأنه من باب التمثيل لا التعيين ، إذ لا ريب في صحة التعدي إلى النحر ، فيتعدى أيضاً إلى الخروج من الماء حياً عند المسلم كما في الحيتان ، إذالمدار هو التذكية المختلفة باختلاف الموارد .

ومنها : مارواه عن علي بن أبي حمزة قال : سألت أبا عبد الله عَلَيْهِ أو أبا الحسن عَلَيْهِ عن لباس الفراء والصلاة فيها ؟ فقال : لاتصل فيها إلا ما كان منه ذكياً ، قلت :

أوليس الذكي مما ذكى بالحديد؟ قال: بلى إذا كان مما يؤكل لحمه^(١).
حيث ان ظاهرها توقف صحة الصلاة على التذكية، فهي شرط لها، لان
الميتة مانعة عنها.

ومنها: ما رواه عن تحف العقول، عن الصادق عليه السلام (في حديث) قال: وكل
ما أنبت الأرض فلا بأس بلبسه والصلاة فيه، وكل شيء يحل لحمه فلا بأس بلبس
جلده الذكي منه وصوفه وشعره ووبره، وإن كان الصوف والشعر والريش والوبر
من الميتة وغير الميتة ذكياً فلا بأس بلبس ذلك والصلاة فيه^(٢).

والمراد من قوله «... جلده الذكي» يحتمل ان يكون المذكي المصطلح
المقابل للميتة، فيدل على اعتبار التذكية شرطاً، ولكن المراد من (الذكي)
الواقع في الذيل ليس هو المصطلح، بل المراد هو الطاهر، لأن الصوف ونحوه
لا يكون ذكياً بالمعنى المصطلح - كما مر سابقاً - سيما بعد التصريح بالتعميم
من الميتة وغير الميتة، فيدل على اعتبار طهارة ذلك كله بلامساس لها بالتذكية
المبحوث عنها، إذ الصدر لو خلى وطبعه وإن امكن الاستفادة ذلك منه، ولكن
بشهادة الذيل يناقش فيه.

ومنها: ما رواه عن قرب الاسناد، عن علي بن جعفر، عن أخيه موسى عليه السلام
قال: سألته عن لبس السمور والسنجاب والفنك؟ فقال: لا يلبس ولا يصلى فيه إلا
أن يكون ذكياً^(٣).

لا ريب في ظهورها في اعتبار التذكية فتدل على شرطيتها. ونحوها رواية
عبدالرحمن بن الحجاج اذ فيها «... قال: ان كان ذكياً فلا بأس به»^(٤).
ومنها: ما رواه عن ابن أبي يعفور قال: كنت عند أبي عبدالله عليه السلام إذ دخل
عليه رجل من الخزازين، فقال له الرجل: جعلت فداك ما تقول في الصلاة في

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

(٢) الوسائل باب ٢ من أبواب لباس المصلى ح ٨.

(٣) « » « » « » « » ح ٤.

(٤) « » « » « » « » ح ١١.

الخز؟ قال : لا بأس بالصلاة فيه ، فقال له الرجل : جعلت فداك انه ميت و هو
علاجي وأنا عرفه ، فقال له أبو عبدالله عليه السلام أنا أعرف به منك ، فقال له الرجل :
انه علاجى وليس أحد أعرف به مني ، فتبسم أبو عبدالله عليه السلام ثم قال له : أتقول :
انه دابةٌ تخرج من الماء أو تصاد من الماء فتخرج فاذا فقد الماء مات ؟ فقال الرجل :
صدقت جعلت فداك هكذا هو ، فقال له أبو عبدالله عليه السلام : فانك تقول : إنه دابة
تمشى على أربع و ليس هو في حد الحيتان فتكون ذكاته خروجه من الماء ،
فقال له الرجل : اي والله هكذا أقول ، فقال له أبو عبدالله عليه السلام فان الله تعالى أحله
وجعل ذكاته موته ، كما أحل الحيتان وجعل ذكاتها موتها ^(١) .

وظاهرها أيضاً إناطة الصحة بالذكاة وان الشرط وهو التذكية حاصل في
الخز بموته خارج الماء كما في الحوت .

فهذه النصوص هي التي عثرت عليها مما ظاهرها اشتراط التذكية لامانعية
الموت حتف الأنف ، وقد مر ما ظاهره الخلاف فلا بد من العلاج ، فارتقب .
واعلم : انه كما يمكن ثبوتاً جعل التذكية شرطاً أو جعل الموت حتف الأنف
مانعاً ، كذلك يمكن الجمع بين ذينك الجعلين بأن يكون الثاني مانعاً مع كون
الأول شرطاً . وإنما المهم هنا بيان مالكل منهما من الحكم حسب جرى الأصل
وعدمه ، وبيان معنى التذكية وكذا الميتة ، وبيان ما اشتهر بين الأصحاب : من
تبعيض الآثار بترتب بعضها على الاولى وبعضها على الثانية ، وبيان الميز بينها ،
إلى غير ذلك مما له مساس بالمقام . فتمام المقال في طي أمرين : أحدهما لبيان
الضابط وهي الكبرى ، والآخر لبيان الصغرى .

اما المقام الاول : ففي بيان الكبرى

لو كانت التذكية شرطاً لحكم ثبوتاً فلا ريب في وجوده عند تحققها وعدمه

(١) الوسائل باب ٨ من أبواب لباس المصلى ح ٤ .

عند فقدها . وأما عند الشك : فإن أمكن إحراز عدمها بالأصل فهو مقدم على غيره من الأصول الحكمية ونحوها مما هو متأخر عن الاستصحاب الموضوعي ، وإلا ينتهي الأمر إلى غيره ، مثلاً لو توقفت حلية الأكل على التذكية ، فإما أن يكون ذاك الحيوان حال الحياة محرم الأكل بالفعل ، أو لا .

فعلى الأول : يكون في ذاك الحيوان خبث موجب لحرمة لحمه لا يزول إلا بالتذكية ، نظير الخبث الذي لا يزول إلا بالتطهير ، فما لم يتحقق ذاك المزيل يحرم أكل لحمه - كالسمك الحي و نحوه من الحيتان الصغار - فلا يجوز أكلها حياً ، ولما كانت التذكية حالاً مسبوقه بالعدم يقيناً فبعد الموت وزهوق الروح يشك في تحقق ذاك المزيل و عدمه ، فيحكم ببقائه على ما كان من العدم ، فينتج حرمة الأكل ، فيكون مقدماً على اصالة الحل تقدم الأصل السببي على الأصل المسببي ، والموضوعي على الحكمي .

ولافرق في هذا الحكم ، بين أن يكون التذكية أمراً بسيطاً مولوداً من الأسباب والأفعال الخاصة كالطهارة المحصلة من الغسل والمسح ، وبين أن يكون مركباً من تلك الأفعال الخاصة ، إذ على أي تقدير كانت مسبوقه بالعدم فالآن كما كانت ، وإن كان بينهما فرق نشير إليه .

وأما على الثاني : فذاك الحيوان وإن لم يكن محرم الأكل حال الحياة بل جاز بلعه حياً - كالسمك الحي الصغير مثلاً - ولكن لما كان محرماً بعد الزهاق والموت ، فلجريان الأصل الموضوعي حينئذ مجال ، إذ لا يلزم في جريه أن يكون للمستصحب أثر شرعي حدوثاً وبقاءً ، بل يكفيه الأثر في خصوص البقاء وإن خلى عنه حدوثاً ، وذلك لحصول ما به يمان التعبد عن اللغوية ، و حيث إن الحرمة مترتبة على جزئين : أحدهما زهوق الروح ، والآخر فقد التذكية - بنحو التركيب لا التقييد - وقد احرز الأول بالوجدان و أمكن إحراز الثاني بالأصل ، فيترتب ذاك الحكم ، بلافقوت فيه أيضاً بين معنوي التذكية ، لأن كل واحد منهما كان

مسبقاً لعدم تعييناً . ومن هنا يتضح حكم النجاسة وأمثالها مما لم تكن ثابتة حال الحياة ، إذ يمكن ترتيب جميعها بعد الموت بالأصل ، لكفاية الأثر بقاءً - كما مر - . فلو توقفت الطهارة مثلاً على التذكية لكان الكلام فيها هو ما اشير إليه ، وكذا غيرها من الأحكام .

نعم : ان بين معنيي التذكية فرقاً لا بد من الإشارة إليه ، وهو أنها اذا كانت (أمراً بسيطاً) فهو يسري إلى أجزاء ذلك الحيوان بلا اختصاص له به نفسه ، لأن الخبث الموجود بالفعل أو بالقوة يتوقف زواله على ذلك الأمر البسيط ، وهو كما أنه موجود في الحيوان نفسه ، كذلك موجود في أجزائه ، و ذلك البسيط المزيل كما ينحدر نحو الكل ، كذلك ينحدر نحو الجزء . وأما اذا كانت (مجموع تلك الأفعال الخاصة) فهي تختص بالحيوان ، لأنه المصوب لها فقط دون أجزائها ، فان اريد اجراء الأصل فلا بد من جريه فيه فقط ، نعم : بعد الجري فيه لاستغنى الأجزاء عن الأصل المستأنف ، فالتفاوت بين المعنيين حينئذ : بأنه لو لم يجر الأصل في الكل لجهة خارجية فلا مانع من جريه في الجزء (على المعنى الأول) ولا مجال لجريه (على المعنى الثاني) و توضيحه بمثال نبه عليه «شيخنا الاستاد الحائري ره» هو انه لو كان هنا حيوانان يعلم تفصيلاً بتذكية أحدهما و عدم تذكية الآخر ، وكان هناك جلد لا يعلم انه اخذ من هذا أو ذاك ، فلامجال للأصل في نفس الحيوان إذ لا شك فيه أصلاً . وأما الجلد : فعلى المعنى الأول وإن يجر الأصل ، وأما على الثاني فلامجرى له أبداً .

ثم انه (قدّمه) و إن عدّ المنع عن الجريان من المعنى الثاني إلى المعنى الأول أيضاً ، حيث قال : إن الجلد المفرّض لما احتتمل انفصاله عن الحيوان الملقطوع بتذكيته تفصيلاً لامجال لاستصحاب عدم تذكيته ، لأن رفع اليد عن اليقين بالعدم يمكن أن يكون من مصاديق النقض باليقين لا بالشك ، بل يشك فيه ، فهو شبهة مصداقية لدليل الاستصحاب .

ولكنه غير مرضي عندنا ، لأن احتمال انفصاله من الحيوان الذي علم تفصيلاً بعدم تذكيره ليس إلا منشأ الشك ، وحيث ان الناقض هو اليقين التفصيلي لا الاجمالي - ولذا نحكم بجريان الاصول في أطرافه و سقوطها بالتعارض - فلما محذور في المقام . هذا مجمل القول فيما لو كانت التذكية شرطاً .

وأما لو كان الموت بلا ذكاة مانعاً : فيلزم البحث عن معنى (الميتة) أولاً ، وعمماً يلزمه من الجريان و عدمه ثانياً . فأمّا (الميتة) فهي إمّا عبارة عن (غير المذكي) كما عليه «الشيخ الأنصاري قده» فليست أمراً وجودياً ، وإمّا عبارة عن (المائت حثف أنفه) أو نحوه من العناوين الوجودية ، فلا تكون عدمية .

فعلى الأول : لا أثر له في جريان الأصل ، فحينئذ لا كلام في الجري على الأول ، فيترتب عليه ماله من الأحكام ، لأن التذكية مسبوقه بالعدم فيمكن جري عدمها حال الشك .

وأما على الثاني : فإن اريد استصحاب عدم التذكية فهو غير ناهض لاثبات الميتة ، إذ ليست الميتة عبارة عن الذي زهق روحه ولم يقع عليه التذكية ، حتى يكتفي في الثاني بالأصل بعد إحراز الأول بالوجدان ، بل عبارة عن نحو خاص من الوجود وهو الزهوق المقيّد بكونه لا عن تذكية ، ومجرّد العدم المحمولي للتذكية لا ينتج عدمها النعتي ، فلا يثبت كون الزهوق مرتباً بعدمها .

نعم : يمكن إجراء الأصل في نفس المقيّد بتمامه ، بأن يقال : إن هذا النحو الخاص من الوجود كان مسبوق العدم فالآن كما كان ، فحينئذ يترتب عليه غير واحد من الأحكام الثبوتية - كصحة الصلاة و نحوها - و هذا بخلاف ما لو كانت التذكية شرطاً ، لأن الأصل هناك كان منتجاً لغير واحد من الأحكام السلبية . ولا خفاء في أن أصالة عدم التذكية في السابق موجبة لانتفاء الأحكام المشروطة بها - أي بالتذكية - حيث إن المشروط ينتفي بانتفاء شرطه بلا احتياج إلى إثبات

عنوان (الميتة) كما أن الأصل هنا موجب لثبوت الأحكام الممنوعة بالموت الخاص، حيث إن الممنوع يتحقق بفقد المانع، وهو (الموت بلا ذكاة) بلا احتياج إلى إثبات عنوان (المذكى).

وأما المقام الثاني : ففى بيان الصغرى

قد اشتهر بين الاصحاب (ره) دوران الحلية مدار التذكية، و دوران النجاسة وكذا بطلان البيع و عدم جواز الاستعمال مدار الميتة، حسبما يعنون بذلك في كتبهم الفقهية . وأما في الصلاة فلها حكم نأتى به تفصيلاً .

فان انيط الحل بالتذكية يحكم بانتفائه عند فقدها - ولو بالأصل - سواء احرز عنوان الميتة أم لا نحو قوله تعالى «... إلا ما ذكيتم» حيث إن الحكم يثبت بمجرد فقد التذكية وإحراز عدمها - ولو بالأصل - كما انه لو انيط المنع عن الاستعمال وعدم جواز البيع ونحو ذلك بالميتة يحكم بانتفاء هذه الأحكام عند احراز فقدها - ولو بالأصل - وإن لم يثبت عنوان (المذكى) كما مر . كل ذلك حسب نطاق الأدلة وألسنتها المختلفة باختلاف الموارد .

إذا اتضح لك ما تقدم ، فلنبحث عن الصلاة وما أخذ فيها : من شرطية التذكية أو مانعية الميتة ، والعلاج بين روايات الباب عند عدم امكان الجمع ورفع التعارض .

فنقول : لو كانت التذكية شرطاً لصحة الصلاة و الميتة مانعة عنها ، فإما ان يفسر (الميتة) بما يرجع إلى أمر عديم ، و هو أن تكون الميتة هي (غير المذكى) فلا أثر في البين في جريان الأصل ، كما لا يخفى . وإما أن يفسر بما يرجع إلى أمر وجودي - بحيث كانت النسبة بين التذكية و الميتة الضدية وتكونان من قبيل ضدين لاثالث لهما - فلا إشكال في اجتماع الحكمين ، إذ لا محذور في شرطية الأولى و مانعية الثانية معاً ، كما لا ماساس للأصل الجاري في إحداهما بما هو الجاري في الاخرى ، فالأصل الجاري في ناحية الشرط يوجب ترتب الأحكام المرتبطة به دون ما يرتبط بالمانع ، و كذا العكس .

فحينئذ لا تعارض بين روايات الباب اذا اختلفت في المفاد ، فهو وإن لا يناقش فيه - من حيث إن الأصل الجاري في الشرط موجب لترتب أحكامه بلا مساس له بأحكام المانع وبالعكس - إلا أن في جعل أحد الضدين اللذين لاثالث لهما شرطاً والآخر مانعاً كلاماً لا يخلو التعرض له عن الفائدة .

قد يقال : إنه لا يمكن جعل أحدهما شرطاً والآخر مانعاً مع انه لاثالث لهما ، للزوم اللغوية في الثبوت ، حيث إن ثبوت أحدهما مستلزم لسلب الآخر ، كما ان سلبه مستلزم لثبوت ذاك الأخير ، مع اشتراك الأحكام في مقام الثبوت ، كما هو المفروض . وببالي أن « الشيخ الأنصاري قده » قد أفاد في مبحث كون الطهارة شرطاً أو النجاسة مانعة : انه لا يمكن الجمع بين الجعلين معاً بشرطية الاولى ومانعية الثانية ، لما اشير اليه من لزوم اللغوية .

وقد يجاب بظهور الفائدة في جريان الأصل عند الشك ، وبه يسان عن اللغوية . وفيه : انه يمكن أن تحرز تلك الفائدة بجعله شرطاً ، فالحق مع « الشيخ ره » .

فلو نوقش في الجمع بين ذينك الجعلين - ولم يكتف بما ذكر في الصيانة عن اللغوية - لعلم باختلال أحد الأصلين ، للقطع بكذب أحد الخبرين الدالين على الجعلين ، فأما الحكم المجمعول فهو إما منحصر في شرطية التذكية ، وإما منحصر في مانعية الميئة . و لكن لما لم يلزم من جريان الأصلين مخالفة عملية فلا ضير في إجرائهما عند الشك مع عدم اتضاح ماهو المجمعول ، نظير مامر في محلّه : من جواز جريان أصالة النجاسة في كلا الاثنان مع العلم بصيرورة أحدهما طاهراً .

هذا بلحاظ الأصل . وأما بلحاظ النص : فعند عدم إمكان الجمع بين الجعلين مع تفسير (الميئة) بما يرجع إلى ضد (المذكية) بنحو لا ثالث لهما ، فلا بد من النظر المستأنف في روايات الباب حتى يعالج التعارض المترائي منها ، حيث إن بعضها ظاهر في شرطية التذكية وبعضها في مانعية الميئة - كما مر - فان عولج بينهما

بما يرفع التعارض فهو ، وإلا فيحكم باشتغال الذمة بالصلاة ، الدائرة بين تقيدها بوجود التذكية وبين تقيدها بعدم الميتة ، ويحكم حينئذ بلزوم تحصيلها بنحو يقطع بالبراءة ، وهو تقيدها بالتذكية . وكيف كان : فقد يتوهم لزوم الأخذ بظهور النواهي المارة في المانعية وصرف مآظهم الشرطية عن مقتضاه . والسر هو أظهرية النواهي الغيرية في المانعية .

ولكنه خال عن الوجه ، إذ لا تفاوت بينها وبين الأوامر الغيرية الظاهرة في الشرطية في الظهور ، وادعاء الرجحان على مدعيه .

والذي ينبغي التنبيه له ، هو النصوص الشارحة للوظيفة حال الشك ، فإن دلت على لزوم الاجتناب يستفاد منها : ان التذكية شرط وما لم يعلم به يلزم الاجتناب . وإن دلت على نفي البأس يستكشف منها : ان الموت بلا ذكاة مانع . وأما إن دلت طائفة على الاجتناب واخرى على نفي البأس ، فلا بد من العلاج أيضاً ، بحمل الاولى على ما تتم الصلاة فيه والثانية على ما لا تتم - ان ساعده الشاهد الخارجي على هذا التفصيل أو بنحو آخر - فلنأت بما يدل على حكم صورة الشك من النصوص الواردة في خصوص الصلاة ، وأما الواردة في غيرها مما فيه الامارة ألا يكون بلا مساس لها بالصلاة فهي خارجة عن المقام ، اللهم إلا أن يرتبط به للإطلاق الشامل له ، كما يأتي .

فمن تلك النصوص ما يدل على الجواز مطلقاً

منها : مارواه عن سماعة بن مهران انه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن تقليد السيف في الصلاة وفيه الفراء والكيمةخت ؟ فقال : لا بأس ما لم تعلم انه ميتة ^(١) .

إن ظاهرها عدم لزوم احراز التذكية في صحة الصلاة وان المانع عنها هو الميتة ، وما لم يعلم بها فلا بأس ، ولا أمانة في البين تدل على التذكية . نعم : للإطلاق

(١) الوسائل باب ٥٠ من أبواب النجاسات ح ١٢ .

لها بالنسبة إلى ماتم الصلاة فيه ، إذا التقليد غالباً قاصر عن ذلك القدر .
ومنها : مارواه عن الحلبي قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الخفاف التي تباع
في السوق ؟ فقال : اشتر وصل فيها حتى تعلم انه ميت بعينه ^(١) .
ولا ظهور لها في خصوص سوق المسلمين ، لاطلاق (السوق) الشامل لسوق
غيرهم ، فتدل على جواز الاثراء والصلاة مع عدم احراز التذكية ما لم يعلم بكونه
ميتة ، فالمناط هو عدم العلم بالمانع ، فلا شرطية للتذكية . ولكنها أيضاً قاصرة
الشمول لماتم الصلاة فيه .

ومنها : مارواه عن علي بن أبي حمزة أن رجلاً سأل أبا عبد الله عليه السلام وأنا عنده
عن الرجل يتقلد السيف ويصلي فيه ؟ قال : نعم ، فقال الرجل : إن فيه الكيمخت
قال : وما الكيمخت ؟ قال : جلود دواب منه ما يكون ذكياً ومنه ما يكون ميتة ،
فقال : ما علمت انه ميتة فلا تصل فيه ^(٢) .

وهي أيضاً دالة على جواز الصلاة بمجرد عدم العلم بالميتة من دون لزوم
احراز التذكية . نعم : في شمولها لماتم الصلاة فيه نظر .
ومنها : مارواه عن الحلبي ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : تكره الصلاة في الفراء
إلا ما صنع في أرض الحجاز أو علمت منه ذكاة ^(٣) .

ودلالته على جواز الصلاة في المشكوك مبنية على إرادة الكراهة المصطلحة
منها ، كما لا يبعد حسبما بيناه مراراً : من شيوع هذه الاصطلاحات في زمن
الأئمة عليهم السلام في الفقه العامي ، فحينئذ تدل على ان المشكوك فيه جائز الصلاة مع
الكراهة التي ترتفع بالعلم بالذكاة أو الامارة عليها ، كأرض الحجاز ، نعم - على
تماميتها - لا اختصاص لها بما لاتم ، بل نعم ماتم فيه الصلاة أيضاً .

(١) الوسائل باب ٣٨ من أبواب لباس المصلي ح ٢ .

(٢) » » ٥٠ » النجاسات ح ٤ .

(٣) » » ٦١ » لباس المصلي ح ١ .

ومنها: مارواه في الجواهر، عن الفقيه، عن جعفر بن محمد بن يونس: انَّ أباه كتب إلى أبي الحسن عليه السلام يسأله عن الفرو والخف ألبسه وأصلي فيه ولا أعلم انه ذكي؟ فكتب: لا بأس به.

وظاهرها تعميم الجواز فيما تتم الصلاة فيه أيضاً، ولا تعرض فيها لحال ذاك الفرو والخف من الاشتراء من السوق ونحوه، حتى يحمل على انَّ هناك أمانة على التذكية، فتدل على جواز الصلاة في المشكوك بمجرد عدم العلم بالميتة.

هذه هي الطائفة الأولى الدالة على جواز الصلاة في المشكوك ما لم يعلم انه ميتة. وهي هنا طائفتان أخريان: إحداهما: ما تدل على عدم جوازها فيه ما لم تعلم انه ذكي او ما لم تقم أمانة عليه، والأخرى: ما تدل على التفصيل بين ماتم الصلاة فيه وبين ما لاتم بالجواز في الثاني دون الأول.

اما الطائفة الدالة على المنع مطلقاً فيما لم تقم الحجة على التذكية

فمنها: ما مر من رواية «زرارة» إذ فيها... فان كان مما يؤكل لحمه فالصلاة في وبره وبوله وشعره وروثه وألبانه وكل شيء منه جائز اذا علمت انه ذكي...^(١).

فتدل على عدم الجواز في المشكوك ما لم يبطل الشك بالعلم. نعم: قد اشير سابقاً إلى عدم امكان الحمل على العام الاستغراقي، بل يحمل على العام المجموعي فال مفهوم حينئذ هو المنع عن المجموع عند عدم العلم، لا الجميع، لما مر: من الجواز في الشعر ونحوه مطلقاً، اذ لا صلوح له أن يذكي. و على أي تقدير: يدل على المنع فيما لا يعلم التذكية في الجملة، وهو ينافي ما مر: من الجواز فيما لا يعلم.

ومنها: مارواه عن اسحاق بن عمار، عن العبد الصالح عليه السلام انه قال: لا بأس بالصلاة في الفراء اليماني وفيما صنع في أرض الاسلام، قلت: فان كان فيها غير أهل

الاسلام؟ قال اذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس^(١).

وظاهرها عدم الاكتفاء بالشك، بل لا بد من ضم امارة على التذكية - كالغلبة ونحوها - فتنافي ما مر: من الجواز عند عدم العلم باليطية، وأما نفي البأس عن اليماني وعن المصنوع في أرض الاسلام فلقيام الامارة على الذكاة.

ومنها: مارواه عن اسماعيل بن عيسى قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن جلود الفراء يشتريها الرجل في سوق من أسواق الجبل يسأل عن ذكاته اذا كان البائع مسلماً غير عارف؟ قال عليكم انتم ان تسألوا عنه اذا رأيتم المشر كين يبيعون ذلك، واذا رأيتم يصلون فيه فلا تسألوا عنه^(٢).

إن ايجاب المسألة اذا كان البائع مشر كاً شاهد على المنع حال الشك، إلا أن يقال: بوجود الامارة على عدم التذكية حينئذ، فالهم هنا هو الذيل الدال على عدم لزوم السؤال اذا كان المسلمون يصلون فيه، إما لأجل علمهم بمسبوقية يد المشر ك البائع بيد المسلم، أو لعلمهم بعدم مباشرته في الذبح بل الذابح كان مسلماً أو لغير ذلك، فمن رأى ان المسلمين يعاملون مع ذلك المبيع معاملة المذكي فله أن لا يسأل بل يكفي بمجرد ذلك، فيدل على المنع حال الشك وانه يلزم ضم الامارة عليه إلى غير ذلك مما يمكن العثور عليه بعد التتبع.

واما الطائفة المفصلة بين ما تتم الصلاة فيه وما لا تتم: بالجواز في الثاني دون الاول

فمنها: مارواه عن اسماعيل بن الفضل قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن لباس الجلود والخفاف والنعال والصلاة فيها اذا لم تكن من أرض المصلين؟ فقال: أما النعال والخفاف فلا بأس بهما^(٣).

(١) و (٢) الوسائل باب ٥٠ من أبواب النجاسات ح ٥ و ٧.

(٣) » » » ٣٨ » لباس المصلي ح ٣.

وما رواه عن الربان بن الصلت أنه سأل الرضا عليه السلام عن أشياء منها الخفاف من أصناف الجلود ، فقال عليه السلام : لا بأس بهذا كله إلا، الثعالب ^(١) .

إذ الاستفادة منها التفصيل (فيما لا اشارة على التذكية) بين لباس الجلود وبين النعل والخف - مع كونهما معمولين من الجلد غالباً - بالجواز في الثاني والمنع في الأول ، واحتمال خصيصة لنفس النعل والخف بعيد جداً ، بل المدار - حسب التناسب بين الحكم والموضوع - هو الفرق بين ما تتم وبين ما لا تتم حال الشك ، ولا ينافيه المنع عن الشسع حال العلم ، إذ المعلوم ممنوع مطلقاً حتى الجزء اليسير منه كالشسع ، وأما المشكوك فموسع .

اضف إلى ذلك : اختصاص غير واحد من النصوص المجرزة المارة بما لا تتم الصلاة فيه ، بمعنى ورودها فيه وان لم تكن مقيدة به .

فهذه هي الطوائف الثلاث التي قد أشرنا إليها سابقاً ، ولا ريب في استقرار التعارض بين الطائفتين الأولىين .

ولا يتوهم : ظهور الطائفة المجرزة في خصوص ما اذا كان هناك اشارة على التذكية لانصراف لفظ السوق إلى سوق المسلمين وهو اشارة على التذكية ، إذ ليس في بعضها لفظ السوق أصلاً حتى ينصرف إلى ما ذكر ، وأما البعض الآخر فهو مطلق بلاوجه للانصراف . وعلى تسليمه : يكون المسؤول عنه - حسب ارتكاز ذهن السائل و انسباق سوق المسلمين اليه - خاصاً ، لا ان الحكم مقيد به ، وعليه لا يصلح لأن يقيد المطلق الدال على الجواز ، إذ ليس في ذهن السائل هو المنع عما لم تقم الامارة عليه ، حتى يقال : يكون الجواب تقريراً لارتكاز ذهنه ، بل أقصاه انصراف ذهنه إلى قسم خاص ، وحاصله نفي الاطلاق له ، لأنه مقيد لاطلاق غيره من النصوص .

فلامحيص عن العلاج بأحد وجوه :

(١) الوسائل باب ١٤ من أبواب لباس المصلي ح ٥ .

الأول : أن يحمل المانع على ما تتم الصلاة فيه ، والمجوز على ما لا تتم ، وتجعل الطائفة المفصلة شاهدة على هذا الجمع .

الثاني : أن يؤخذ بالقدر المتيقن من كل من الدليلين وطرح ما عداه بتقديم القدر المتيقن للآخر عليه ، كما في قوله : ثمن العذرة سحت ، وقوله : لا بأس بثمان العذرة - حيث إن المتيقن من الأول هو عذرة ما لا يؤكل لحمه ، و من الثاني هو عذرة ما يؤكل لحمه ، فيؤخذ القدر المتيقن من كل منهما وي طرح ما عداه بالتصرف في المادة . و ههنا يحكم بأخذ القدر المتيقن من نصوص التجويز وهو (ما قامت الامارة عليه) والقدر المتيقن من نصوص المنع وهو (ما لم تقم عليه) بحمل كل منهما على ما هو المتيقن منه .

الثالث : أن يتصرف في هيئة نصوص المنع بالحمل على الكراهة في المشكوك و يجعل ما مرّ نقله - وهو رواية الحلبي ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : تكره الصلاة في الفراء إلا ما صنع في أرض الحجاز أو ما علمت منه ذكاة ^(١) - شاهداً عليه ، بإبقاء لفظ الكراهة على معناها المصطلح ، لما مرّ تقويته من شيوع ذاك الاصطلاح في عصر الصادق عليه السلام . ومما يؤيد الحمل على الكراهة المصطلحة للاحترام ، هو أن أرض الحجاز مقابلة لأرض العراق ، فنفي الكراهة في الأولى اثبات لها في الثانية بقريضة التقابل المعهود ، ومن المعلوم : أن أرض العراق أرض المسلمين ، ولكنهم لذهب أكثرهم إلى طهارة المدبوغ حكم عليه السلام بكراهة الصلاة في المصنوع بأرضهم . ولم يقل أحد بلزوم الاجتناب عمماً يوجد في العراق وسوقهم ، وهذا نظير الأمر بالتطهير لما اشترى من النصراني المحمول على حكم غير لازمي - كما في محلّه - وهذا الجمع هو الأقوى في النظر ، ولا بُد في اختلاف مراتب الكراهة حسب الموارد شدة وضعفا . فالمشكوك تجوز الصلاة فيه ما لم يعلم بكونه ميتة ، وإن يكره ما لم تقم الحجّة على أنه مذكي ، مع اختلاف مراتب الكراهة ، لأنها فيما لا يكون هناك

(١) الوسائل باب ٦١ من أبواب لباس المصلي ح ١ .

امارة أصلاً اشد ممّا يكون فيه الامارة في الجملة ، كأرض العراق و سوق المستحلين بالدبغ .

فالأصل الأوّل لي عند الشك : هو الجواز إلا ما خرج بالدليل ، لا العكس ، لأنه وإن أمكن للشارع أن يجعل الأصل المعوّل عليه عند الشك هو المنع إلا ما خرج بالدليل ، ولكنه - حسب الاستفادة من النصوص هنا - هو بنحو الأول ، لا الثاني . فحينئذ لو حكم بالمنع فيما لو كان بيد الكافر أو سوق الكفار أو أرضهم مثلاً - حيث إن ذلك واشباهه مظنة عدم التذكية غالباً - فلاضير بعد أن كان المرجع الأصيل هو الجواز في غير ماخرج بالدليل . ومن هذا القبيل قوله عليه السلام في رواية « ابن عيسى » المتقدمة . . . عليكم أنتم أن تسألوا عنه إذا رأيتم المشر كين يبيعون ذلك ... الخ . حيث إنه أوجب التوقف والمسألة اذا رأى ان المشر ك هو البايع . ثم ان فيه احتمالين :

أحدهما : أن يكون الرؤية طريقاً بلا دخالة لها أصلاً ، بأن يدور الحكم مدار الواقع ، فان كان البايع في الواقع مشر كاً يجب التوقف والمسألة ، وإلا فلا ، فعند الشك في حال البايع يجب الفحص عن حاله ، ولايجوز التمسك لعموم ما دلّ على الجواز حال الشك في التذكية ، لأنه قد خصص بما اذا كان البايع مشر كاً ، وحيث إن المفروض شبهة مصداقية للمخاص فلامجال معها للتمسك بالعام .

والآخر : أن تكون موضوعة ، فلها دخالة في ترتب الحكم ، فعند الشك في كونه مشر كاً أوغيره لايجب التوقف والمسألة ، بل يجوز له ترتيب آثار المذكّرى للعمومات المارة ، إذ لم يخرج منها إلا ما لو علم فيه بكون البايع مشر كاً ، نظير ما يقال : بموضوعية الرؤية في قوله عليه السلام « . . . ترى في منقاره دماً » حيث إن الحكم بالتنجس و عدمه يدور مدار رؤية الدم في منقاره ، لا الواقع البحت بلا دخالة للرؤية .

وكيف كان : اذا علم في هذا المورد المفروض بكون المسلمين يصلون فيه يحكم بالجواز مع كون البايع مشركاً ، طاهرٌ : من أن صلاتهم فيه لعله لعلمهم بمسبوقية يد ذاك المشرك بيدالمسلم أوغيرها من الجهات .

والحاصل : أنه يحكم بالجواز فيما لم يخرج بالدليل ، بلا احتياج إلى قيام الدليل الخاص على التذكية حتى يرتب عليه آثارالجواز .

ومما يدل على الجواز عند الشك في التذكية وعدمها - لأجل الشك في كون ذاك الشيء للمسلم أو غيره - هو ما رواه عن السكوني ، عن أبي عبدالله عليه السلام : ان أمير المؤمنين عليه السلام سئل عن سفرة وجدت في الطريق مطروحة كثير لحمها وخبزها وجبنها وبيضها وفيها سكين ، فقال أمير المؤمنين : يقوّم ما فيها ثم يؤكل لأنه يفسد و ليس له بقاء ، فاذا جاء طالبها غرموا له الثمن ، قيل له : يا أمير المؤمنين عليه السلام لا يدري سفرة مسلم أو سفرة مجوسى ؟ فقال : هم في سعة حتى يعلموا ^(١) .

تقريب الدلالة : انه لا ظهور لها في كون الطريق من أرض المسلمين أوغيرهم ومع ذلك قد أجاز عليه السلام التقويم - أي للبيع - بلا تفاوت فيه ظاهراً بين أن يشتريه الآكل أو غيره ، فيدل على جواز بيع اللحم المشكوك تذكيته ، مع ان الميئة مما لا يجوز بيعها وكذا أكلها ، ولعل ذهن السائل قد ارتكز فيه : ان بعض تلك الأشياء هو اللحم الذي لايجرى فيه اصالة الطهارة ولذلك قال : كثير لحمها ، وأيضاً قال عليه السلام : «هم في سعة حتى يعلموا» أي مادام لا يعلم انه لمسلم أوغيره يجوز ترتيب آثارالمذكيّة وأما اذا علم بانه لمجوسى أو نحوه من غير المسلم فله حكم آخر ، ولعله التوقف والمسألة ، لارتيب آثارالميئة عليه بمجرد ذلك .

والمأخوذ من يد المسلم وما عليه أثر الاستعمال بحكم المذكي ، بل وكذا المطروح في ارضهم وسوقهم وكان عليه اثر الاستعمال ، وان كان الاحوط اجتنابه . كما ان الاحوط اجتناب ما في يد المسلم المستحل للميتة بالدبغ . ويستثنى من الميتة صوفها وشعرها ووبرها وغير ذلك . . . الخ .

إن استقصاء المقال فيما افاده (ره) في طي جهات :

الجهة الاولى

في أن المأخوذ من يد المسلم بحكم المذكي

ان استيلاء يد المسلم على جلد الحيوان الذي لا يحل إلا بالتذكية أو غيره من أجزائه ، قد يكون بنحو الملكية - كسائر املاكه الواقعة تحت يده - ولا إشكال حينئذ في ان اليد الكذائية امارة على التذكية ، حيث إن الميتة لا تصير ملكاً لأحد - كالخمر و نحوه من الأعيان النجسة - فاذا وقع شيء من الحيوان الكذائي تحت يده ملكاً له عليه ، و كان بحيث يبيعه و يتصرف فيه تصرف المالك في ملكه ، فهو يكشف عن كونه مذكي . و هذا نظير استقرار مشكوك الخمرية تحت يد مسلم ملكاً له ، حيث إن اليد المالكة امارة على انها ليست بخمر ، ولكونها امارة على الملكية المستلزمة لعدم كونها خمرأ يوخذ بلازمها ، لكونها طريقاً إلى الواقع .

وقد يكون بنحو حق الاختصاص لا الملكية ، كاستقرار اليد الاختصاصية على

الخمير بما هي خمير لأجل علاجها خللاً ، وكالعذرة لبعض خواصها الزراعية ، وما إلى ذلك من النظائر. ولا إشكال في أن مثل هذه اليد قاصرة عن امارية التذكية .
ومنه يتضح حكم ما لو وقع تحت يده حيث أراد نبذه وإلقائه ، إذ لاسترة في أن مجرد وضع اليد على ذلك ولو للنبذ واللقاء غير صالح للامارية على التذكية كما أن ما ورد في تجويز الاشتراء من السوق وترتيب آثار المذكي ، فلعلّه لاصالة الصحة ، وإن كنا نحن في فسحة من هذا ، إذ المرجع فيما لم تقم الحجة على الخلاف هو ترتيب آثار التذكية .

الجهة الثانية

في أن أثر استعمال المسلم شاهد على التذكية

إن التصرف الواقع على ذاك الجلد ونحوه من أجزاء الحيوان الذي لم يعلم بتذكيته ، على انحاء .

منها : التصرفات الأولية الصناعية فيه ، لأن يجعل خفاً أو نعلًا أو فراءً ولباساً ، وما إلى ذلك مما يصنع منه . ومنها : التصرفات الانتفاعية بعد الصنع ، ولكن في خصوص ما يشترط فيه الطهارة أو التذكية . ومنها : ما عدا ذلك من أنحاء الانتفاعات المشتركة بين المذكي وغيره .

لا إشكال في أن القسم الثاني منها شاهد على التذكية حسب التناسب ، إذا لمسلم بما هو مسلم لا يستعمل الميتة فيما يشترط فيه التذكية أو الطهارة ، فلو صلى في جلد أو غيره يكشف ذلك عن كونه مذكي .

ويؤيده مامر : من رواية « ابن عيسى » إذ فيها « . . . وإذا رأيتهم يصلون فيه فلا تسئلوا عنه » ولا تفاوت في كشفه عن التذكية بين كونه في أرض المسلمين أو غيرهم ، و في أيديهم أو غيرهم ، لما اشير اليه سالفاً من أن مثله كاف للاعتماد ، لاحتمال اتكائهم على العلم بمسبوقية يد الكافر بيد المسلم ، وهي كافية ، كما تقدم .

و أما القسم الأخير : فهو وحده غير كاشف ما لم ينضم اليه ما يكشف عن التذكية : من اليد ونحوها .

و أما القسم الأول : فهو أيضاً وحده غير ناهض للكشف والشهادة ، كما يتضح فيما يلي .

الجهة الثالثة

في المطروح في أرض الاسلام

إن المطروح : إما هو في أرض الاسلام أو غيره ، وإما عليه أثر الاستعمال الأولي الصناعي أو لا . والذي يمكن الحكم بتذكيته هو خصوص ما كان في أرض الاسلام مع ما عليه من أثر الصنع وإن لم يعلم الصانع من هو ، لأن العمدة في الباب هو خبر «السكوني» في السفرة المطروحة في الطريق ، ولا إشكال في شمول السؤال للطريق الواقعة في أرض الاسلام وغيره ، فاذا انضم اليه ترك الاستفصال في الجواب يستفاد منه الاطلاق ، فهو من حيث اطلاق الطريق شامل لأرض المسلمين وغيرها من اراضي الكفار . وأما من حيث الاستعمال فهو قاصر عن الشمول لما ليس عليه اثره ، لأن اللحم الكثير الموضوع في تلك السفرة قاعدت للأكل ، وليس ذلك إلا بصنعه وعمله تحت يد انسان ما ، وأين هذا مما يطرح في الوادي بعد اقتراس الذئب الضارء مثلاً .

فهذا الخبر لو حُلِّي وطبعه دال على جواز ترتيب آثار المذكي : من التفويم والبيع ، والأكل ، ونحو ذلك ، اذا كان عليه أثر الاستعمال والتصرف الانساني ، سواء كان في أرض الاسلام أو غيره .

ولعل تقييد المتن بكونه مطروحاً في أرض المسلمين انما هو للجمع بين النصوص المطلقة و المقيدة ، إذ في الباب بعض ما يمكن تقييد إطلاق خبر «السكوني» به .

وهو ما رواه عن «اسحاق بن عمار» وقد مرّ نقله ، حيث قال : لا بأس بالصلاة في الفراء اليماني وفيما صنع في أرض الاسلام ، قلت : فان كان فيها غير أهل الاسلام ؟ قال : اذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس ^(١) .

حيث إنه دال على اختصاص نفي البأس بما اذا كان مصنوعاً في أرض الاسلام مع تحديدها بالغلبة ، فلو لم يكن الغالب فيها المسلمين لما صدق عليها أرض الاسلام ، سواء كانوا هم وغيرهم سواء بالاغلبة لهم عليهم ، أو كان الغالب عليها الكفار فيه يقيّد اطلاق ما دل على انهم في سعة حتى يعلموا ، فينتج اختصاص السعة بما اذا وجد المصنوع في أرض الاسلام وان لم يعلم انه من صنع المسلم أو غيره .

وما رواه عن اسماعيل بن الفضل قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن لباس الجلود والخفاف والنعال والصلاة فيها اذا لم تكن من أرض المصلين ؟ فقال : أما النعال والخفاف فلا بأس بهما ^(٢) .

حيث إن المرتكز في ذهن السائل هو المنع في خصوص أرض غير المسلمين للأصل مثلاً ، وأما في أرضهم فلا ، ولم يردع هذا التفصيل أصلاً ، بل أمضاه في الجواب ، وإن فصل في المنع بين ماتم وما لاتم - كما مر - فبامضاء هذه الغريزة وتصديق المنع في لباس الجلود اذا لم تكن من أرض المسلمين يقيّد اطلاق ما دل على ترتيب آثار المذكّري على المصنوع المطروح في الأرض مطلقاً ، فينتج الاختصاص بأرض المسلمين .

فالمتان (ره) لما بنى الأصل على المنع وعدم التذكية في المشكوك ، فقد حكم وفق مبناه بالمنع إلا فيما خرج بالدليل ، ولم يخرج - حسب الصناعة - بتقييد الاطلاق إلا المطروح في أرض الاسلام مع ما عليه أثر الاستعمال ، وأما المطروح

(١) الوسائل باب ٥٠ من أبواب النجاسات ح ٥ .

(٢) » ٣٨ « لباس المصلى ح ٣ .

في غيره أو المطروح فيه بلا أثر للاستعمال - بحيث لا يدري انه افتترسه الذئب أو مات حتف أنفه ثم افتترسه أو ذبحه الانسان على الوجه اللازم أو دونه - فهو داخل تحت الأصل الناطق بعدم التذكية ، لقصور دليل التخصيص والاخراج .

الجهة الرابعة

في المطروح في سوق المسلمين

إن المراد من السوق هنا ليس هو ما يشتري هناك ، لأن اليد المالكه التي قد جعلت ذاك الجلد عرضة للبيع اماره على التذكية ، سواء علم بكون ذي اليد مسلماً بالوجدان او لم يعلم كذلك بل اتكل على الغلبه ، بل المراد منه هو ما يكون مطروحاً فيه بلا استقرار ليد عليه . فهل السوق بما هو السوق اماره على التذكية أم لا ؟ وليعلم انه قديمكن أن يكون السوق للمسلمين مع كون الأرض لغيرهم ، وقد يمكن العكس ، كما يمكن ان يكونا معاً للمسلمين أو معاً لغيرهم . لا إشكال فيما لو كانا معاً لهم ، اذ يصدق على ذاك المطروح انه في أرض الاسلام فاذا كان عليه أثر الاستعمال يحكم بكونه مذكي ، كما انه لو كانا معاً لغيرهم يحكم بكونه غير مذكي ، إذ لا مخرج حينئذ عن الأصل - بناء على انه هو المرجع - وأما لو كان الأرض لهم والسوق لغيرهم ، فلا يبعد الحكم بكونه مذكي - إذ يصدق عليه انه مصنوع في أرض الاسلام وإن لم يعلم ان الصانع من هو - وإن لا يخلو عن تأمل . وأما لو كان الأرض لغيرهم والسوق لهم ، فيشكل الحكم بكونه مذكي جداً ، لأن السوق بما هو لم يجعل اماره على التذكية ، فاذا صدق على ذاك الجلد انه مطروح في غير أرض الاسلام فما الوجه في الحكم بكونه مذكي ؟ بناء على ان الأصل الأولي هو عدم التذكية .

نعم : بناء على ان الحكم عند الشك هو ترتيب آثار التذكية وفرض عدم

اندراجه تحت ما يدل على المنع ، يحكم بكونه مذكي إن لم نقل بعدم انصراف أرض غير الاسلام عنه ، وإلا فهو داخل تحت دليل المنع .

والانصاف : انه يمكن ادراجه في خبر «السكوني» لأن الطريق مطلق شامل لمثل معابر السوق وشوارعه ، ولم يخرج منه إلا ما عدا المفروض ، فاذا وجد في طريق سوق المسلمين جلد مطروح يحكم بالسعة مالم يعلم .

فدكة المقال

إن المتحصّل مما يصلح للامارية على التذكية امور :

الأول (بدا المسلم) فلو استقرت يده على اجزاء حيوان شك في تذكيتيه ، بان جعله ملكاً له وعامل معه معاملة الملكية - كالعرضة للبيع والشراء وما إلى ذلك من آثارها - يحكم بكونه مذكي ، حيث إن اليد الكذائية امارة على الملك ، فتكشف عن صلوحه للملكية المتوقفة على التذكية .

نعم : لو استقرت عليه استقرار حق الاختصاص ، فلا شهادة له عليها ، فضلاً عما اذا كان وقوعها عليه للنبد والالقاء - كما مر - فلو شك في إسلام ذي اليد فلا امارية له ، وهو واضح .

الثاني (سوق المسلمين) فاذا جعل شيء من اجزاء الحيوان الكذائي في السوق عرضة للبيع ، فاما أن يكون البايع ذواليد مسلماً فلا كلام فيه - كما مر - واذا شك في إسلامه وكفره يحكم باسلامه أولاً ثم بتذكية ما في يده ثانياً ، بناء على الغلبة ، إن المفروض ان السوق للمسلمين ، ومعناه كون الغلبة لهم . ويمكن استفادته من أخبار تصحيح ما يشتري في السوق - بناء على انصرافه إلى سوق المسلمين - إذ لا إشكال في شمول اطلاقها لما اذا اشترى من مجهول الحال اذا كان الغالب فيه المسلمين .

الثالث (المصنوع في أرض المسلمين) فلو صنع شيء من أجزاء الحيوان المشكوك تذكيتة في أرض الاسلام بأحد أنحاء الصنعة : من الخف و النعل و الفراء و اللباس و نحو ذلك ، يحكم بكونه مذكّي و إن وجد في غيرها من أراضي الكفار . ولا اختصاص لذلك بالصنع ، بل لو عومل معه معاملة لا تعامل إلا مع المذكّي عند المسلمين و كان الأرض لهم يحكم بتذكيتة ، فلو عثر على عدة جلود مدبوغة مستعدة للصدور من بلد إلى آخر للبيع و نحوه يرتب عليها آثار التذكية و إن وجد بعده في يد الكافر . ويشهد له ما تقدم من رواية « اسحاق بن عمار » . . . لأبأس بالصلاة في الفراء اليماني و فيما صنع في أرض الاسلام . و كذا رواية « اسماعيل » المقررة لارتكاز المنع اذا لم تكن من أرض المسلمين .

نعم : لو كانت الأرض لهم بالغلبة ولكن يصنعه المسلم وغيره ثم وجد شيء من ذلك في يد الكافر الذي هو من أهل تلك الأرض واحتمل ان مافي يده مما صنعه غير المسلم و إن كان في أرض الاسلام للغلبة ، فيشكل الحكم بتذكيتة ، لاحتمال اندراجه في قوله « . . . و اذا رأيتهم المشركين يبيعون ذلك . . . الخ » إلا أن يعامل المسلمون مع ما في يد ذلك الكافر البايع معاملة المذكّي بالصلاة فيه و نحو ذلك ، فحينئذ يحكم بتذكيتة ، لدلالة قوله عَلَيْهَا « . . . و اذا رأيتهم يصلّون فيه . . . الخ » على ذلك .

الرابع (المطروح في أرض الاسلام اذا كان عليه أثر الاستعمال) اذا وجد شيء من أجزاء الحيوان المشكوك تذكيتة مطروحاً في أرض الغالب عليها المسلمون ، فهو إمّا بحيث لا يميز بين كونه مما افترسه السبع الضار و بين كونه مما صنع فيه الانسان ، أو بحيث يمتاز عنه بظهور أثر الاستعمال الانساني فيه .

فعلى الأول : لاشهادة لمجرد كون الأرض للاسلام على التذكية ، مع قصور خبر « السكوني » عنه ، لأن اللحم الكثير الموجود في تلك السفرة سواء كانت مطبوخة أم لا كان عليه أثر الاستعمال ، وهو اعداده للأكل و ادّخاره له .

وأمّا على الثاني : فلا مانع من الحكم بتذكيتة بعد اندراجه تحت اطلاق

خبر «السكوني» إذ لم يقيّد بما عدا أرض الاسلام، حيث انه كان شاملاً باطلاقه لأرض الكفر أيضاً، ولكنه قيّد بروايتي «اسحاق» و«اسماعيل» المتقدمتين بأرض الاسلام.

الخامس (المطروح في سوق المسلمين اذا كان عليه أثر الاستعمال) فاذا وجد في السوق الذي الغالب فيه المسلم شيء من أجزاء مطروحاً بلا استقرار لليد عليه، ففي الحكم بتذكيته وعدمه نظر، إذ لم يرد نص خاص بالنسبة إلى الطرح في السوق، مع قصور أخبار تجويز الاشتراء من السوق عنه، حيث إن مصبها الاشتراء ممن له يد عليه، وقد مرّ أن السوق - بما هو سوق المسلمين - امارة على اسلام ذي اليد وإن كان مجهول الحال. وأمّا المطروح فيه بما هو، فهو غير مندرج تحتها - اللهم إلا أن يتعدى إليه من اطلاق خبر «السكوني» لأن المأخوذ فيه هو عنوان (الطريق) الشامل لمعابر القرى والقصبات وللشوارع المسلوكة في البلد نفسه أو في خارجه من الصحاري، بل لا خصوصية له بما هو طريق، إذ المناط حسب التنقيح العربي هو الغلبة، فحينئذ لو كانت الأرض للاسلام فلا ريب في كون المطروح في السوق بحكم المذكي، وأمّا اذا كانت لغيره ولكن كان في تلك الأرض سوق خاص للمسلمين أو موطن خاص لتعيشهم - كما هو الدارج من سكونة قبيلة خاصة منهم في موضع مخصوص من البلد - ووجد في طريق ذاك السوق أو هذا الموضع جلد مطروح، فلا يبعد الحكم بتذكيته، لدوران الحكم مدار الغلبة الحاصلة هنا.

السادس (المأخوذ من يد المسلم المسبوقه بيد الكافر اذا عامل المسلمون معه معاملة المذكي بل المأخوذ من يده أيضاً على هذا التقدير) لأن استقرار يد الكافر على شيء من أجزاء ذلك الحيوان وان يسدّ بها طريق الكشف و الامارية، إلا أن تعقبه بيد المسلم مع ما عليه المسلمون من ترتيب آثار المذكي عليه يكشف

عن عثورهم على ما هو العلاج ، إِمَّا بمسبوقية يد ذاك الكافر بيد المسلم ، أو بغيرها من انحاء التخلص عن الميئة .

ويشهد له ذيل رواية « ابن عيسى » المتقدمة « . . . عليكم انتم ان تسئلوا اذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك واذا رأيتم يصلون فيه فلا تسئلوا » .

حيث انه فصل فيما في يد الكافر ، بين ما يعامل المسلمون معه معاملة المذكى بالصلاة فيه - أو غيرها مما لا يجوز إلا في المذكى بلا اختصاص للصلاة لأنها ذكرت مثالا - وبين ما ليس كذلك .

نعم : لابد من التنبيه لأمر آخر ، وهو ان المسلم الذي أخذه من يد الكافر لو كان غير مبال لأحكام الاسلام لاجدوى في استقرار يده عليه ، وكذا المسلمون الذين يعاملون معه معاملة المذكى لابد فيهم ممن يبالي بدينه و يعتد بأحكامه ، وأما (الرعا ع من الناس) فلا .

ومما تقدم في ثنايا البحث اوضح سر " استحباب الاجتناب عما في يد المسلم المستحل للميئة بالدبغ - حيث انه مظنة اكتفائه به - من دون لزوم التحرز ، لكفاية مجرد الاسلام ، مع ما في بعض النصوص المارة من عدم السؤال إلا عند كون البايع مشركا ، فيجوز الشراء من غير العارف من المسلمين بالسؤال .

وأما استثناء الصوف ونحوه مما لاتحلّه الحياة ، فلما ورد في الصوف من التعليل بما يعم غيره أيضا - وهو انه لاروح له - كما حقق في كتاب الطهارة .

مسئلة ١٠ - اللحم والشحم أو الجلد المأخوذ من يد الكافر أو المطروح في بلاد الكفار أو المأخوذ من يد مجهول الحال في غير سوق المسلمين أو المطروح في أرض المسلمين اذا لم يكن عليه أثر الاستعمال محكوم بعدم التذكية ولا يجوز الصلاة فيه ، بل وكذا المأخوذ من يد المسلم اذا علم انه أخذه من يد الكافر مع عدم مبالاته بكونه من ميتة أو مذكى .

لا احتياج إلى تكرار ما مضى بل تنكّل عليه في شرح هذا المتن ، فراجع .

مسئلة ١١ - استصحاب جزء من أجزاء الميتة في الصلاة موجب لبطلانها وان لم يكن ملبوساً .

قد تم نصاب البحث عن الملبوس مما يصدق ان المصلّى كلاً أو بعضاً فيه خال الصلاة حتى الشسع ، إذ تصدق الظرفية بلحاظه أيضاً . أما ما لا ظرفية بالنسبة اليه أصلاً كالمحمول والمستصحب - الذي لا يصدق فيه أزيد من انه صلّى ومعه الميتة - فالظاهر قصور النصوص المارة عن شموله ، فلأمانة له بلحاظها ، فلا بد من التماس برهان مستأنف زائداً عما ورد في تقليد السيف ، وما إلى ذلك من صدق اللبس والظرفية على ذلك في الجملة .

وليعلم : ان البحث هنا متمحض في حمل الميتة بما هو حملها في الصلاة ، وأما من حيث كونها نجساً فالكلام فيه في كتاب الطهارة ، ولا تلازم بين البابين

البتة ، فيمكن أن لا يكون في حملها من جهة النجاسة منع وإن كان في حملها من جهة الميتة منع أو بالعكس ، فحينئذ لا بد من التأمل التام فيما ورد في معية الميتة للمصلي وإن كانت طاهرة .

والذي يمكن التمسك به للمنع ، هو ما رواه عن عبدالله بن جعفر قال : كتبت اليه (يعني أبا محمد) يجوز للرجل أن يصليّ ومعه فأرة المسك ، فكتب : لا بأس به إذا كان ذكياً^(١) .

لا ريب في ظهورها في المعية والاستصحاب ، بلا فرق فيه بين المحمول وغيره ممّا يكون مصحوباً بلا لبس ولا ظرفية ، إنّما الكلام في المراد من (الذكي) هل هو الطاهر؟ كما في قوله « كل يابس ذكي » أو المذكي ، كما هو المتفاهم منه اذا قوبل بالميتة . وكذا الكلام في انطباق الجواب على السؤال مع اختلافهما من حيث تذكير الضمير الراجع في الجواب وتأنيث المرجع في السؤال . وكذا الكلام في العلاج بينها وبين ما يعارضها في الدلالة على نفي البأس ، فهذه وأشباهها جهات يبحث عنها :

أما الجهة الاولى : فحاصل القول فيها انه لو اريد من (الذكي) الطاهر لدلّ المفهوم على عدم جواز الاستصحاب اذا لم يكن طاهراً ، ولا مساس له حينئذ بما اذا لم يكن مذكياً ، لأن الكلام كما اشير اليه انما هو متمحض في التذكية وعدمها ، وإن كان غير المذكي طاهراً - كما اذا لم تكن له نفس سائلة - حيث انه لا محذور في حمله حال الصلاة لطهارته ، إنّما الأمر فيه من حيث كونه ميتة ، ولا شهادة على إرادة المذكي من (الذكي) إلا التناسب بينه وبين فأرة المسك التي هي معدودة من أجزاء الحيوان الصالح للتذكية .

وأما الجهة الثانية : فالضمير اذا رجع الى المسك لانطبق معه من حيث

(١) الوسائل باب ٤١ من أبواب لباس المصلي ح ٢ .

التذكير ، ولكن لا انطباق حينئذ للجواب على السؤال ، لأن المسئول عنه هو حمل فأرته ، لاحمله نفسه ، فإما يرجع ضمير المذكّرى إلى الفأرة باعتبار الحيوان الذي عليه التذكية وهو الطبي ، وإما يرجع إلى المسك ويستفاد الجواب عن فأرته بالملزمة ، وتوضيحه : ان مفاد الجواب على هذا الفرض هو جواز الصلاة في المسك اذا كان ذكياً ، و هو لا يبلغ حد الذكاة إلا اذا بلغت الفأرة نصابها التام الموجب لانفصامها عن الطبي الحي ، فما لم تبلغ هذا الحد لا يصير ما فيها من المسك ذكياً ، إذ ليس إلا الدم المنجمد المتكون فيها أولاً ثم يتكامل بالاستحالة إلى المسك ثانياً ، فيدلّ على عدم جواز حمل الفأرة اذا لم تبلغ نصابها .

وكلا الاحتمالين خلاف الظاهر ، ولكن يرتكب أونها إن كان . ولتعين المرجع احتمال آخر . ولا خفاء في ان اطلاق الذكي على المسك أو الفأرة بعد إرادة المذكّرى منه انما هو اذا كانت التذكية امرأ بسيطاً ، وأما اذا كانت نفس الأفعال الخاصة فلا تنطبق إلا على الحيوان ، نعم : اذا صار مذكّرى لسرت أحكام التذكية على اجزائه ، وكذا اذا صار ميتة .

وأما الجهة الثالثة : فقد يعارض هذه الرواية ما رواه عن علي بن جعفر ، عن أخيه موسى عليه السلام قال : سألته عن فأرة المسك تكون مع من يصلي وهي في جيبه أو ثيابه ؟ فقال : لا بأس بذلك ^(١) .

لظهورها في نفي البأس عن الصحابة والمعيّة حال الصلاة ، ولا ريب في اتحاد المسئول عنه في الخبرين فيما هو المهم ، وكذا الجواب المنحدر نحوه فيما عدا جهتي النفي والاثبات ، وكذا من حيث تذكير الضمير هناك والاشارة هنا ، فما قيل هناك : من انطباق الراجع والمرجع ، يقال هنا : في الاشارة والمشار اليها .

ثم إنه قد يجمع بينهما بما يترأى في بادي النظر من حمل اطلاق هذه

(١) الوسائل باب ٤١ من أبواب لباس المصلى ح ١ .

على تقييد تلك ، فينتج البأس في غير المذكّي ، ولكن يناقش بان تقييد الاطلاق وان كان دارجاً ، إلا انه فيما لم يلزم الحمل على النادر - لاستهجانه - و المقام من هذا القبيل ، لأن فارة المسك على أقسام : منها ما ينقسم بطبعه من الظبي الحي ، ومنها ما يقسم منه بالعلاج و الآلة ، ومنها ما يؤخذ منه بعد موته بلا تذكية ، ومنها ما يؤخذ بعده معها . والثلاثة الأول ميتة ، إما لكونها بنفسها ميتة - كما في القسم الثالث - وإما لكونها مبانة من الحي وهي محكومة بحكم الميتة أيضاً ، فينحصر المذكّي في الأخير ، ولا ريب في تدرته بالنسبة إليها ، لأن الدارج هو المفصول من الحي ، سيما القسم الأول و هو المنقسم منه بطبعه ، فلو قيد الاطلاق للزم الحمل على النادر ، إلا أن يقال : بان الدارج الشايح هو الأول ، وهو غير مندرج تحت ما يدل على كون الملبان من الحي ميتة ، لظهوره في قطع جزء من الحي ، وأما ما يقذفه الحيوان بطبعه فلعله غير مندرج فيه . فحينئذ لا يلزم الحمل على النادر ، لأن للذكي أيضاً أفراداً غير نادرة .

مسئلة ١٢ - اذا صلى في الميتة جهلاً لم تجب الاعادة ،
 نعم : مع الالتفات والشك لا تجوز ولا تجزى . وأما اذا صلى فيها
 نسياناً ، فان كانت ميتة ذى النفس اعاد فى الوقت و خارجه ،
 وان كان من ميتة ما لا نفس له فلا تجب الاعادة .

إن البحث تارة : من حيث القاعدة الأولية والثانوية ، واخرى : من حيث
 النصوص الخاصة الواردة في الباب . وعلى الأول - يبحث تارة : من حيث الميتة ،
 واخرى : من حيث النجاسة . وعلى أي تقدير - تارة : من حيث الشبهة الموضوعية ،
 واخرى : من حيث الشبهة الحكمية .

وعلى الثاني أيضاً - جهات نشير إليها ذيلًا ، فتمام الكلام في مقامين :

أما المقام الاول : ففي مقتضى القاعدة أولية كانت أو ثانوية

إن مقتضى القاعدة الأولية هو بطلان الصلاة في الميتة ، من دون الفرق بين مانعيتها و بين شرطية التذكية ، لبطلان المشروط بفوات الشرط واقعاً ، وكذا بالنسبة إلى وجود المانع من دون التفاوت بين الجهل والنسيان ، وكذا من دون امتياز بين قسمي الجهل من البسيط والمركب ، لدوران الحكم مدار الواقع .
وأما مقتضى القاعدة الثانوية - وهي قاعدة لاتعاد - فانهصار الاعادة الكاشفة عن البطلان في موارد خمسة ، فالاختلال بما يعتبر في صحة الصلاة وجوداً أو عدماً غير ضار في غير تلك الموارد ، عدا مورد الانصراف من العلم و من الجهل البسيط ، حسبما قدمناه سابقاً : من لزوم لغوية الأوامر الواردة في الحث على تعليم الأحكام و تعلمها ، إذ لو صحت صلاة من لا يعلم أحكامها ملتفتاً إليها غير معتن لتعلمها للزم كون إيجاب تعلمها لغواً .

نعم : لانصراف لها عن الجهل المركب ، وكذا عن النسيان البتة . فمن صلى في الميتة جاهلاً كبأ أو ناسياً فلاعادة عليه . وأما الفرق بين الاثناء والختم فقد حققنا انتفائه . ولاتفوت هنا فيما هو المهم بين كون الجهل لاشتباه الموضوع أو الحكم . فمن اعتقد عدم اعتبار الحديد في التذكية اجتهاداً أو تقليداً ثم انكشف له الحق من اعتباره فيها كذلك وكان قد صلى فيما ذبح بغير حديد ، أو كان ممن اعتقد عدم الاحتياج إلى حضور المسلم في تذكية السمك لكفاية مجرد الموت خارج الماء ، أو غير ذلك مما يكون منشأ الصلاة في الميتة هو الذهول عن الحكم والجهل به ، وكذا بالنسبة إلى الموضوع - وهكذا لا امتياز بين قسمي الاشتباه في النجاسة فيما كانت الميتة نجسة - فلا اعادة في شيء من هذه الموارد ، وان يفرق فيها بين الجهل والنسيان .

واما المقام الثاني : ففي النصوص الخاصة

وليعلم : أن النصوص مختلفة حسب اختلافات أحوال المكلفين : من الجهل بالموضوع تارة وبالحكم اخرى ، ومن النسيان كذلك ، ومن كون الجهل قصوراً أو تقصيراً ، ومن بقاءه إلى الفراغ عن الصلاة بعدم تبدله إلى العلم في الأثناء ومن عدم بقاءه كذلك ، ومن معذوريته للاستناد إلى أصل أو اشارة أو نحو ذلك - وإن لم يعلم بهذا الاستناد أحياناً - ومن عدم معذوريته كذلك ، إلى غير ذلك من الحالات المتصورة التي يمكن الاشارة اليها في ثنايا البحث .

ولا بد من التنبيه إلى امكان تقييد قاعدة (لاتعاد) الدالة باطلاقها على عدم الاعادة في غير موارد خمسة بما يدل عليها في غيرها أيضاً ، مع علاج ما ينافي هذا المقيّد إن كان ، واليك نصوص الباب .

فمنها : مارواه عن محمد بن مسلم ، عن أحدهما عليهما السلام ، قال : سألته عن الرجل يرى في ثوب أخيه دمًا وهو يصلي ؟ قال : لا يؤذنه حتى ينصرف ^(١) .

إن المستفاد منها - حسب الشهادة والظهور - هو كون ذاك الدم لم يكن ممّا عفي عنه وإلا لما فرق بين الايذان في الأثناء وبينه بعد الانصراف ، وكون العلم بعده غير موجب للاعادة وإلا لاستوى مع العلم به في الأثناء ، فلا خصوصية له ، فيدل في الجملة على أن الجهل بالموضوع غير موجب للاعادة ، بعد إلقاء الخصوصية عن الدم إلى غيره من النجاسات فيما لم يقم الدليل على خلافه .

ومنها : مارواه عن أبي بصير ، عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل صلى في ثوب فيه جنابة ركعتين ثم علم به ؟ قال : عليه أن يبتدى الصلاة ، قال : وسألته عن رجل يصلي وفي ثوبه جنابة أو دم حتى فرغ من صلاته ثم علم ؟ قال : مضت صلاته ولا شيء عليه ^(٢) .

إن المراد من الصدر - بشهادة الذيل^(١) - هو الجهل بالحكم لالموضوع،
 إما بأن لا يعلم بنجاسة المنى، أو لا يعلم بمناعية النجس عن صحة الصلاة أو
 اشتراطها بالطهارة، فعليه الاعادة. فان كان المراد من الطهور في قاعدة (لا تعاد
 الصلاة) هو الطهارة عن الحدث فقط، فبمقتضى تلك القاعدة لاعادة في الفرض،
 و بمقتضى هذا النص الخاص يجب عليه الاعادة، والجمع بينهما إنما هو بتقييد
 إطلاق تلك القاعدة. وإن كان المراد من الطهور فيها هو الأعم من الطهارة عن
 الخبث في الثوب والبدن أيضاً، فلاختلاف بينها وبين هذا النص حتى تقيده به.
 وأما المراد من الذيل: فهو الجهل بالموضوع، فيدل على عدم الاعادة فيه،
 من دون الفرق بين الوقت وخارجه.

و سيأتي ما يدل على اختصاص الاعادة عند الجهل بالحكم بما لا معدورية
 هناك.

و منها: ما رواه عن عبدالله بن سنان قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل
 أصاب ثوبه جنابة أودم؟ قال: إن كان قد علم انه أصاب ثوبه جنابة أودم قبل أن
 يصلي ثم صلى فيه ولم يغسله فعليه أن يعيد ماصلي، وإن كان لم يعلم به فليس
 عليه إعادة، وإن كان يرى انه أصابه شيء فنظر فلم ير شيئاً أجزأه أن ينضحه
 بالماء^(٢).

إن المراد من قوله عليه السلام «إن كان قد علم... ثم صلى فيه ولم يغسله» لعلمه
 ما اشير اليه سابقاً، من حمله على الجهل بالنجاسة أو الجهل بالمناعية على فرض العلم
 بها - أي بالنجاسة - ولا يبعد شموله للنسيان أيضاً، وإن أمكن اخراجه بدليل
 منفصل.

(١) يمكن أن يكون المراد من الصدر هو لزوم الاعادة عند العلم بالمنى في الاثناء،

والإتمام حينئذ إنما هو للجهل بالنجاسة أو بمناعية النجس.

(٢) الوسائل باب ٤٠ من أبواب النجاسات ح ٣.

وكيف كان : ان مفاد الذيل هو نفى الاعادة عند الجهل بالموضوع . وأمّا (النضح) في مفروضه الأخير فهو محمول على الندب . والعلاج بينها وبين قاعدة (لا تعاد) - على تقدير التعارض - بالتقييد المتقدم بيانه .

ومنها : مارواه عن عبدالرحمن بن أبي عبدالله قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يصلي وفي ثوبه عذرة من الانسان أو سنور أو كلب أيعيد صلاته ؟ قال : إن كان لم يعلم فلا يعيد ^(١) .

إن ظاهر المنطوق هو نفى الاعادة عند الجهل بالموضوع ، فمن صلى في النجس جاهلاً به فلا شيء عليه ، بعد إلقاء الخصوصية عن العذرة والتعدي إلى غيرها من النجاسات .

وأمّا المفهوم : فمفاده الاعادة عند العلم به المحمول على ما عدا التعمد ، إذ لا وجه للشروع في عمل يعلم بفساده ، فمن جهل بالنجاسة أو علمها ولم يعلم بما نعيمتها عن الصلاة أو اشترطها بالطهارة فهو مندرج تحت المفهوم ، فعليه الاعادة - كما مر - نعم : يستثنى من ذلك ما يكون الجهل مستنداً إلى أصل أو أمارة مثلاً ، كما يأتي . ومنها : مارواه عن العيص بن القاسم قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل صلى في ثوب رجل أياماً ثم ان صاحب الثوب أخبره انه لا يصلي فيه ؟ قال : لا يعيد شيئاً من صلاته ^(٢) .

لامساس لهذا النص بما نحن فيه ، إذ لا اتضاح له من حيث كون اجتناب صاحب الثوب عن الصلاة فيه لما ذا ، هل هو للنجاسة ؟ أو لأنه مما لا يؤكل لحمه ؟ أو للميئة بما هي ميئة وإن كانت طاهرة ، كميئة غير ذي النفس ؟ أو لغير ذلك من الاحتمالات ؟ فهو أجنبني عن المقام .

ومنها : مارواه عن أبي بصير ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : إن أصاب ثوب الرجل الدم فصلي فيه وهو لا يعلم فلا إعادة عليه ، وإن هو علم قبل أن يصلي فنسى وصلي فيه فعليه الاعادة ^(٣) .

وظاهره التفصيل بين الجهل بالموضوع وبين النسيان عنه ، بالاعادة في الثاني دون الأول . فمن صَلَّى في الميئة أو غيرها من النجاسات - بعد إلقاء الخصوصية عن الدم - جاهلاً بها صحت صلاته ، وأما اذا صَلَّى فيها ناسياً عنها فعليه الاعادة ، وسيأتي تمام البحث عن النسيان في المقام الثالث الذي يعقدله .

و يؤيده مارواه ، عن سماعة قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يرى في ثوبه الدم فينسى أن يغسله حتى يصلي ؟ قال : يعيد صلاته كي يهتم بالشيء اذا كان في ثوبه ، عقوبة لنسيانه ، قلت : فكيف يصنع من لم يعلم ؟ أيعيد حين يرفعه ؟ قال : لا ، ولكن يستأنف ^(١) .

حيث انه فصل بين الجهل بالنجس و بين النسيان عنه ، بالاعادة في الثاني فقط ، وإن استجبت في الأول لشهادة الذيل عليه .

ثم أن الظاهر : اختصاص الاعادة ببعض صور النسيان دون جميعها ، لأن من يقطع بعدم طر والنسيان اعتماداً على ذاكرته القوية فلا عقوبة عليه ، إذ لم يجب على مثله الاهتمام بالضبط بعد وثوقه أو قطعه بالتدكر ولكنه طرء عليه النسيان فجأة مثلاً ، لأن شمول قاعدة (لاتعاد) بين دون هذا النص . نعم : من كانت قوته الذاكرة عرضة لطر والنسيان وزوال الصورة المدركة فعلى مثله الاهتمام .

فيلزم التفصيل بين أنحاء النسيان بعد اندراجها جميعاً تحت قاعدة (لاتعاد) وظهورها فيها قوياً ، فلا بد من اخراج بعض صورها عنها إلى مخرج قوي .

بقي هنا أمران :

الأول : انه قد لاح في ثنايا البحث عن النصوص المارة لزوم الاعادة على من علم بالموضوع - أي النجس - ثم صَلَّى فيه جاهلاً بالحكم - أي نجاسته أو مانعيته - ولكن لا بد من التفصيل بين أنحاءه ، إذ قد يكون الجهل قصوراً وقد يكون تقصيراً

(١) الوسائل باب ٤٢ من أبواب النجاسات ح ٥ .

فمن اعتمد في تشخيص الحكم الشرعي على اجتهاد نفسه بلا اهمال فيه أو اجتهاد مقتيه كذلك أو على أصل عملي أو نحوه فلعله خارج عن مساق النصوص ، لقيام الحجّة له . وهذا بخلاف من قصر في الاجتهاد أو التقليد أو في الاتكال على الأصل أو نحوه ، إذ لا نقاش في شمولهاله .

ومما يشهد على هذا الميز هو ما رواه عن زرارة قال : قلت له : أصاب ثوبي دم رعاف ، إلى ان قال : قلت : فان ظننت انه قد اصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم أر فيه شيئاً ثم صليت فراءيت فيه ؟ قال : تغسله ولا تعيد الصلاة ، قلت : لم ذاك ؟ قال : لأنك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً^(١) .

لأن موردّه وإن لم ينطبق على المقام - لعدم العلم بالموضوع فيها دون المبحوث عنه الآن - ولكن التعليل منطبق على ما قلناه ، بيانه : ان الاستصحاب الجاري في مفروض السؤال إنما هو بلحاظ ما قبل الصلاة والأخذ فيها ، إذ لا ريب في انه لا مجال له بعد العلم والرؤية ، وكذا لا جدوى له ، فمن كان على يقين من طهارته ثم شك فيها وصلى شاكاً تصح صلاته لجريان الاستصحاب واقعاً وإن لم يعلم هو به ، لأن حجيتّه واقعية ، كترتب الأحكام الاخر على موضوعاتها بلا دخالة للعلم والجهل ، فمن تيقن بالسابق وشك فيه لاحقاً ولم يعلم بحجية الاستصحاب أصلاً فهو محكوم بحكم السابق ، كمن يعلم بحجيتّه - بلاميز - لأن الأثر للواقع .

وقد يتمسك به لاجزاء الحكم الظاهري عن الواقعي ، ولكن للنقاش فيه مجال ، لاحتمال استناد نفي الاعادة هنا إلى قاعدة (لاتعاد) إذ المفروض عدم فقد الطهارة عن الخبث واقعاً ، وتمامه في محله .

وكيف كان : بعد إلقاء الخصوصية عن الاستصحاب ، يستفاد من هذا التعليل :

(١) الوسائل باب ٤١ من أبواب النجاسات ح ١ .

انه لو كان الجهل لأجل الاتكال على أصل أو امارة فهو عذر ومعه لاعادة ، كما هو مفاد قاعدة (لاتعاد) بالاطلاق . لست أقول : ان مفاد هذه الرواية هو استناد الجهل الى الأصل ، بل أقول : انه يستفاد من تعليلها ان المكلف لو اعتمد على ما جعله الشارع حجةً بلا تقصير في تمهيدها فجهل بحكم من الأحكام ثم انكشف الخلاف فهو ممن لا إعادة عليه في الصلاة ، نعم : لو لم يعتمد إلا على هواه بالتقصير فهو ممن عليه الاعادة .

والحاصل : ان مورد هذه الرواية ليس إلا مجرد الانطباق على الأصل بالاستناد ، إذ لم يكن عالماً بحجية الاستصحاب بعد حتى يجريه ويتمسك به .

فمن استند إلى أصل واعتمد عليه فبالاولى لاعادة عليه مع كون الواقع على الخلاف ، كما في مورد السؤال ، فنصوص الاعادة على العالم بالموضوع منصرفة إلى الجاهل بحكمه تقصيراً لا قصوراً .

الثاني : انه قد اتضح في المقام الأول الباحث عن الجهل بالموضوع انه لا اعادة فيه ، ولكنه يعارضه بعض ما في الباب مما يدل على لزوم الاعادة ، نحو ما رواه عن وهب بن عبدربه ، عن أبي عبدالله عليه السلام في الجنابة تصيب الثوب ولا يعلم به صاحبه فيصلّي فيه ثم يعلم بعد ذلك ؟ قال : يعيد اذا لم يكن علم^(١) لظهورها في لزوم الاعادة على من جهل باصابة المني ، فتعارض ما مر مما يدل على نفيها .

وكذا ما رواه عن أبي بصير ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : سألته عن رجل صلى وفي ثوبه بول أو جنابة ؟ فقال : علم به أو لم يعلم فعليه اعادة الصلاة اذا علم^(٢) وقد يعالج بحمل نفي العلم هنا على نفيه في خصوص وقت الصلاة مع العلم قبل وقتها فينطبق على النسيان ، فلا تنافي بين لزوم الاعادة فيه وبين نفيها فيما مر من الجهل بالموضوع .

(١) و (٢) الوسائل باب ٤٠ من أبواب النجاسات ح ٨ و ٩ .

ولكن الأقوى في النظر: هو التصرف في الهيئة، بحملها على الندب الملائم لعدم الوجوب الذي يدل عليه غير واحد من النصوص الكثيرة مفهوماً ومنطوقاً، مع ما في الأول من احتمال سقوط لفظة (لا) في قوله «يعيد إذا لم يكن علم» التاماً للسياق والأمر واضح.

إلى هنا انتهى الأمر في مقامين: أحدهما الباحث عن الجهل بالموضوع، والآخر عن الجهل بالحكم، فبتبيين: أن الحق في الأول نفي الإعادة مطلقاً في الوقت وخارجه، وفي الثاني هو التفصيل بين الجهل بالحكم تقصيراً وبين الجهل به قصوراً بالإعادة في الأول وعدمها في الثاني.

تتمة: ثم انه قد يفرق بين الفحص وعدمه باختصاص عدم الإعادة بالأول^(١).

وأما المقام الثالث: ففي الصلاة في النجس ناسياً

لو صلّى في النجس ناسياً فهل عليه شيء أو لا؟ وعلى الأول: فهل يفصل بين الإعادة في الوقت والقضاء بلزوم أحدهما دون الآخر أو لا؟

إن المستفاد من غير واحد من النصوص المارة لزوم الإعادة على الناسي، نحو رواية عبد الله بن سنان المتقدمة، إذ فيها: «إن كان قد علم أنه أصاب ثوبه جنابة أودم قبل أن يصلّي ثم صلّى فيه ولم يغسله فعليه أن يعيد ما صلّى... الخ»^(٢).

(١) هذا التفصيل محكى عن الذكرى، وغاية ما يستدل له ما رواه (٢ باب ٤١) وفيه: أن عدم الفحص داخل في مفهوم الصدر الشامل له بالاطلاق فيدل على عدم الإعادة ودخل في مفهوم الذيل فيدل على لزومها، فعند عدم تقديم مفهوم الصدر يتعارض المفهومان فيرجع إلى المطلقات الدالة على عدمها.

وكذا رواية (٣ منه) لانه وإن كان سالماً عن التعارض المذكور، ولكن لا يبعد حمله على صورة الاطمئنان بالاصابة، ومعها لا بد من الفحص الخارج عن البحث. وعلى التسليم لا ظهور له بنحو يقاوم جميع ما مر من النصوص فليحمل على الندب. وأما (٤ منه) فلعله ليس نصاً آخر، وعلى تسليم الجميع فالحكم خاص بالمنى.

(٢) الوسائل باب ٤٠ من أبواب النجاسات ح ٣.

حيث انه بالاطلاق شامل للناسي ، لأن العالم بالموضوع التارك لغسله إما جاهل بالحكم - كما مر - أو ناس ، وإلا لما أقدم على الصلاة فيه .

وكذا رواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن أبي عبد الله عليه السلام إذ فيها ... قال عليه السلام إن كان لم يعلم فلا يعيد^(١) لدالتها على الاعادة عند العلم ، وحيث إن العالم لا يقدم فلا بد من الجهل بالحكم أو النسيان ، فال مفهوم باطلاقه دال على لزوم الاعادة على الناسي .

ورواية أبي بصير ناصّة في النسيان ودالة على لزوم الاعادة فيه^(٢) ولا ريب في شمولها للاداء البتة ، وأمّا القضاء : فان نوقش في شمولها له فلاضير بعد ورود ما يدل عليه أيضاً ، كما يلي :

فمنها : مارواه عن قرب الاسناد ، عن عبد الله بن الحسن ، عن جده علي بن جعفر ، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال : سألت عن الرجل احتجم فأصاب ثوبه دم فلم يعلم به حتى اذا كان من الغد كيف يصنع ؟ قال : ان كان رآه فلم يغسله فليقض جميع ما فاتته على قدر ما كان يصلي ولا ينقص منه شيء ، وإن كان رآه وقد صلى فليعتد بتلك الصلاة ثم ليغسله^(٣) .

لامرية في ظهورها التام في لزوم القضاء بنحوي بعد الحمل على الندب ، لما أكد فيها ذلك حيث قال : «جميع ما فاتته ... ولا ينقص ... الخ» : نعم : إن للتأمل والبحث عن السند مجالاً .

ومن ذلك : مارواه عن محمد بن مسلم ... واذا كنت قد رأيتَهُ وهو أكثر من مقدار الدرهم فضيعت غسله وصليت فيه صلاة كثيرة فأعد ما صليت فيه^(٤) . حيث إن المستفاد من قوله «صلاة كثيرة» ما هو المنطبق على القضاء ، إذ ليست الصلاة الأدائية الواحدة مما يصدق عليها الكثرة ، فبعد فوات وقتها واجتماع غيرها

(١) و (٢) و (٣) الوسائل باب ٤٠ من أبواب النجاسات ح ٥ و ٧ و ١٠ .

(٤) الوسائل باب ٢٠ من أبواب النجاسات ح ٦ .

معها يصير المجموع كثيراً ، فاطلقت الاعادة على القضاء مع القرينة ، فالقضاء كالأداء واجب على الناسي .

ثم إنها دالة أيضاً على أمر قد مضت الاشارة اليه سابقاً ، وهو قصور الشمول عن الناسي الذي لم يقصر في الضبط والذكر ، فهيهنا لو علم بما هو أكثر من الدرهم ولكن لم يجد ماء حتى يغسله به فلم يضيع فيه وإن نسي بعد ذلك فهو غير مندرج تحت هذه الرواية ، نظير قوله عَلَيْهِ : في رواية سماعة عن أبي عبد الله عَلَيْهِ : يعيد صلاته كي يهتم بالشيء إذا كان في ثوبه ، عقوبة لنسيانه ... الخ ^(١) .

والحاصل : ان النصوص الدالة على لزوم الاعادة على الناسي كثيرة جداً ، مع ما بينها من التفاوت باطلاق بعضها وورود بعضها في خصوص القضاء . و حيث إن تكرار الحكم موجب لقوته ، فلنأت ببعض آخر مما يدل على الاعادة حتى يسجل لزومها .

فمن ذلك : مارواه عن زرارة ، إذ فيه ... فأصبت وحضرت الصلاة ونسيت ان بثوبي شيئاً وصلّيت ثم اني ذكرت بعد ذلك ؟ قال : تعيد الصلاة وتغسله ^(٢) . ونحوه رواية الحسين بن زياد عن أبي عبد الله عَلَيْهِ ، إذ فيه ... فيصلّي ثم يذكرك بعد انه لم يغسله ؟ قال : يغسله ويعيد صلاته ^(٣) .

ومن ذلك : مارواه عن اسماعيل الجعفي ، عن أبي جعفر عَلَيْهِ قال - في الدم... وان كان أكثر من قدر الدرهم وكان رآه فلم يغسل حتى صلي فليعد صلاته ، وإن لم يكن رآه حتى صلي فلا يعيد صلاته ^(٤) .

إلى غير ذلك مما يعثر عليه المتتبع في شتات الأبواب ، كباب نواقض الوضوء ، والاستنجاء ، وأحكام الخلوة .

(١) و (٢) و (٣) الوسائل باب ٢٢ من أبواب النجاسات ح ٥ و ٢ و ٦ .

(٤) الوسائل باب ٢٠ من أبواب النجاسات ح ٢ .

هذا محصل ما أردنا نقله : من الطائفة الدالة على الاعادة و القضاء ، و في الباب أيضاً ما يدل على نفيها ، فيلزم نقل تلك الطائفة أولاً و الاشارة إلى العلاج الحاسم لمادة التعارض ثانياً .

فمن هذه الطائفة النافية : ما رواه عن هشام بن سالم ، عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يتوضأ وينسى أن يغسل ذكره و قد بال ؟ فقال : يغسل ذكره و لا يعيد الصلاة ^(١) .

و ما رواه عن عمار بن موسى قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : لو أن رجلاً نسي أن يستنجي من الغائط حتى يصلي لم يعد الصلاة ^(٢) .

و ظهورهما في نفي الاعادة بين ، فيعارض ما مر من اثباتها .

ومنها : ما رواه عن عمرو بن أبي نصر قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام اني صليت فذكرت اني لم اغسل ذكرى بعد ما صليت أفاعيد ؟ قال : لا ^(٣) .

حيث إن ظاهرها نفي إعادة الصلاة لا الوضوء ، وإن حمله « الشيخ ره » على ذلك . و في الباب أيضاً ما يدل على اللزوم ، فراجع .

ومنها : ما رواه عن علي بن جعفر . عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال : سألته عن الرجل يصيب ثوبه خنزير فلم يغسله فذكر وهو في صلاته كيف يصنع به ؟ قال : إن كان دخل في صلاته فليمض ^(٤) .

و دلالتها على النسيان بقرينة لفظة (الذكر) فتدل على ان الدخول في الصلاة ناسياً عن الغسل كاف في الاتمام و عدم الاستيناف وان تذكر في الاثناء ، فتدل على عدم لزوم الاعادة اذا تذكر بعد الفراغ بالأولوية ، وذلك لأن الجاهل بالموضوع اذا علم به في الاثناء يحكم عليه بالاعادة ، و إن لا يحكم عليه بها اذا

(١) و (٢) الوسائل باب ١٠ من أبواب أحكام الخلوة ح ٢ و ٣ .

(٣) الوسائل باب ١٨ من أبواب نواقض الوضوء ح ٦ .

(٤) » » ١٣ » النجاسات ح ١ .

علم بعد الفراغ ، فهنا اذا لم يحكم بها فيما تذكر في الأثناء لم يحكم بها فيما تذكر بعد الفراغ بالأولوية .

و فيه : انه خلاف الاجماع ، لأن الجاهل بالموضوع اذا علم به في الأثناء يجب عليه الاستئناف فيجب على الناسي بطريق أولى ، فلا بد من حمل الرواية على صورة الملاقاة يابساً ، فتخرج عما نحن فيه .

ومنها : ما رواه عن العلاء ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : سألته عن الرجل يصيب ثوبه الشيء ينجسه فينسى أن يغسله فيصلّي فيه ثم يذكر أن لم يكن غسله أيعيد الصلاة ؟ قال : لا يعيد قد مضت الصلاة و كتبت له ^(١) وظهورها في عدم لزوم الاعادة مما لا ينكر .

ومنها : ما رواه عن علي بن مهزيار قال : كتب اليه سليمان بن رشيد يخبره : انه بال في ظلمة الليل وانه اصاب كفه برد نقطة من البول ، لم يشك انه اصابه و لم يره ، وانه مسحه بخرقه ثم نسى أن يغسله ، وتمسح بدهن فمسح به كفيه ووجهه ورأسه ثم توضأ وضوء الصلاة فصلّي ؟ فاجابه بجواب - قرأته بخطه - أما ما توهمت مما اصاب يدك فليس بشيء إلا ما تحقق ، فان حققت ذلك كنت حقيقاً أن تعيد الصلوات اللواتي كنت صلّيتهن بذلك الوضوء بعينه ما كان منهن في وقتها ، فلا إعادة عليك لها من قبل ، ان الرجل اذا كان ثوبه نجساً لم يعد الصلاة إلا ما كان في وقت ، و اذا كان جنباً أو صلّي على غير وضوء فعليه إعادة الصلوات المكتوبات اللواتي فاتته ، لأن الثوب خلاف الجسد ، فاعمل على ذلك إن شاء الله ^(٢) .

وفي دلالتها على عدم الاعادة عند نسيان النجاسة وارتباطها بالمقام منظور فيها ، إذ الظاهر منها صيرورة الكف الممسوح بالخرقة الباقي على نجاسته بعد مدهوناً بدهن مسح به الكف والوجه والرأس فصار الجميع متنجساً ، ثم توضأ

بأعضاء متنجسة فلم تحصل الطهارة الحديثة أيضاً كالخشبية ، إذ لا ريب في لزوم الاعادة على فاقد الموضوع مطلقاً ، بلافراق بين الاداء والقضاء إجماعاً ، فالتفصيل بينهما مما لم يذهب اليه أحد .

فهذه الرواية - مع عدم ارتباطها بالمقام المبحوث فيه عن نسيان النجاسة بلاخل في الطهارة الحديثة - مما لا يمكن الالتزام بمفادها . فيتضح هنا أمر آخر ، وهو انه لو اريد الجمع بين طائفتي النفي و الاثبات - بحمل الاولى على القضاء والثانية على الأداء وجعل هذا النص المضطرب شاهداً - لما كان له وجه ، بل يصح أن يرمى بكونه تبرعاً عارياً عن الشاهد ، فلا بد في الجمع بينهما من العلاج الصناعي ، وهو غير خال عن الصعوبة ، ولهذا اضطرب الأعلام وتضارب الآراء في الجمع ، إذ المنقول عن بعض كتب « الشيخ » هو حمل النافي على القضاء والمثبت على الأداء - أي الاعادة في الوقت - وعن العلامة : حمل المثبت على النذب والنافي على عدم الوجوب .

والذي ينبغي التنبيه له ، هو اشتراك الطائفتين في الاشتمال على عنوان (الاعادة) فان كان خاصاً بالاثبات في الوقت اداءً فينحدر النفي والاثبات نحو شيء واحد بعينه ، وإن كان عاماً شاملاً للقضاء ايضاً فكذلك ، فحمل ما دل على نفي الاعادة على انتفاء القضاء ، وما دل على ثبوتها على لزوم الأداء ، لعله عار عن الوجه مالم ينضم اليه الشاهد الملائم له . اصف إلي ذلك : اختصاص بعض نصوص طائفة الاثبات بالقضاء ، نحو رواية علي بن جعفر المتقدمة ^(١) مع التأكيد فيها بما يكون للوجوب انسب منه للندب .

فالعلاج - بعد ان كانت النسبة بينهما التباين - هو لزوم الأخذ من كل منهما بما هو أقوى ظهوراً من الآخر ، إذ لا ريب في إمكان تفاوت الأفراد المندرجة

(١) الوسائل باب ٤٠ من أبواب النجاسات ح ١٠ .

تحت الدليل بقوة ظهوره في بعضها دون بعض ، فإذا كان لهذا الدليل أفراد بيّنة الاندراج تحته دون ما عداها ، ولذا كالدليل أيضاً أفراد واضحة الاندراج تحته دون ما سواها ، فليؤخذ هذان الصنفان من الأفراد ويترك ما عداهما ، حسماً لمادة النزاع كما مرّ ، في قوله « ثمن العذرة سحت » و« لا بأس بثمن العذرة » .

ولاريب هيهنا في انّ شمول دليل الاثبات للاعادة في الوقت اداءً أقوى من شموله للاعادة في خارجه قضاءً ، إذ لاوجه لايجاب الثاني دون الأول ، بخلاف العكس . وكذا الامر في انّ شمول دليل النفي للقضاء أقوى من شموله للاداء ، فالقدر المتيقن من الأول هو الاداء ، ومن الثاني هو القضاء . وحيث إن القدر المتيقن من كل منهما بيّن الاندراج تحت دليله الشامل له ولغيره دون ما عداها ، فليؤخذ كل منهما بمقدار ما هو أقوى فيه من الآخر ، فيصير الجمع دليلاً عرفياً بلا حاجة إلى الشاهد الخارجى حينئذ ، فالقضاء حينئذ غير واجب . نعم : هو مستحب مؤكّد حسب لسان بعض أدلة الاثبات ، وكم له من نظير ! نحو غسل الجمعة حيث انه اكّد بما يعبر به عن الواجب .

ولا يتوهم : انه مع ذهاب الأصحاب إلى الوجوب مطلقاً بلا ميز بين الاداء والقضاء ، فمن أين يمكن الحكم بعدم لزوم القضاء ؟ لأنه يمكن أن يكون من باب الاجتهاد في الجمع بترجيح طائفة الاثبات على النفي سنداً بعد اليأس عن الجمع الدلالي - حسب استنباطهم - فلا اعتداد بالاجماع الكذائي ، فضلاً عن الشهرة .

نعم : لو ابيت عن العلاج بما اخترناه لكان المخلص هو خيرة الأصحاب : من الوجوب مطلقاً ، لأن نصوصه أكثر وأشهر ، مع اشتغالها على الصحاح ، ومع انّ نطاق غير واحد منها الفصل بين الجهل والنسيان ، فلولم يجب في الثاني كالاول لما كان له مجال ، اللهم إعتبار تأكّد الاستحباب .

ولا يلائمه أيضاً ما في بعضها من التعبير بالعقوبة ، وفي بعضها التعبير بالتضييع . والحاصل : انه لولا الوجه الأول لتعيين الثاني ، فلاوجه لحمل الاثبات على الندب مطلقاً بأن لا يجب الاداء .

مسئلة ١٣- المشكوك في كونه من جلد الحيوان أو من غيره لا مانع من الصلاة فيه .

إن الشك قد يكون لعدم العلم بكونه من أجزاء الحيوان أو من النباتات مثلاً ، فلاعلم حينئذ بكونه من الحيوان أصلاً ، وقد يكون لعدم العلم بكونه من أجزاء مالم يذكّر أو من أجزاء ما ذكّي ، بعد العلم بكونه من أجزاء الحيوان . لإشكال في عدم لزوم إحراز كونه من أجزاء الحيوان في الصلاة ، إذ تجوز من غير ذلك البتة ، فلا شرطية له وإن أدهمها ظواهر بعض النصوص المارة كموثقة «ابن بكير» نعم : على تقدير كونه من أجزاء الحيوان يلزم ان لا يكون ميتة . ثم إنه على الفرض الأول من الشكّين : لامجال للاستصحاب البتّي ، إذ على فرض كون الميتة عبارة عن غير المذكّي - أي الأمر العدمي - فهو وإن يمكن جريان الأصل اذا كانت مانعة عن الصّحة ، إلا انه لا يقين سابق فيما لا يعلم بكونه من أجزاء الحيوان رأساً ، نعم : يعلم به سابقاً على تقدير كونه من الحيوان . وكيف كان : فلا إشكال في جواز الصلاة فيه بناءً على جعل الميتة مانعة مع كونها عبارة عن (عدم المذكّي) للعلم التفصيلي هنا بجواز الصلاة فيه ، إمّا لعدم كونه من أجزاء الحيوان رأساً ، أو لعدم المانع المحرز بالأصل بعد فرض كونه منها .

وأما الفرض الثاني : فالظاهر عدم الاشكال فيه أيضاً - وإن كانت الميتة امرأ وجودياً - إذ قبل لبس ذاك اللباس كان متيقناً بعدم لبس الميتة أو بعدم وجود المانع ، فبعد لبسه يشك في لبس الميتة وعدمه فيحكم بالعدم .

وأما التمسك بـ(حديث الرفع) فمبتنٍ على الشمول للحكم الوضعي كالتكليف

وإلا فلامجال له .

الرابع : ان لا يكون من أجزاء ما لا يؤكل لحمه وان كان مذكى أو حياً جلدًا كان أو غيره ، فلا يجوز الصلاة في جلد غير المأكول ، ولا شعره ووصوفه وريشه ووبره ، ولا في شيء من فضلاته ، سواء كان ملبوساً أو مخلوطاً به أو محمولاً حتى شعرة واقعة على لباسه ، بل حتى عرقه وريقه وان كان طاهراً مادام رطباً ، بل ويابساً اذا كان له عين ، ولا فرق في الحيوان بين كونه ذا نفس أو لا ، كالسمك الحرام أكله .

إن استيفاء ما في المتن على ذمة امور :

الاول : في بطلان الصلاة فيما لا يؤكل

بعد الفراغ عن عدم صيرورة الصلاة بما هي مضروفة لشيء من ذلك ، فان اطلق نحو قولنا : « الصلاة فيما لا يؤكل لحمه » فانما المراد ما هو الأقرب إلى الظرفية المذكورة ، نحو ما يكون محيطاً للمصلي بنحو من الاحاطة اللبسية ، ويتلو هذه الرتبة ما يكون محيطاً له بنحو من التلطنح لثيابه - كاللعاب المبلول به الثوب ونحو ذلك - ويتلو هذه الدرجة مالا احاطة أصلاً بل كان مجرد المعية - كالحقة المحمولة في الجيب - وما إلى ذلك من النظائر .

فيلزم التأمل في نطاق أدلة الباب حتى يتبين انه يستفاد منها المنع عن جميع هذه المراتب ، أو خصوص الاولى ، أو هي مع الثانية دون الثالثة ؟ وتحقيق ذلك كله رهين نقل ما في الباب من النصوص ، كما تلي :

فمنها : موثقة « ابن بكير » المتقدمة ^(١) والمستفاد منها امور : الأول - فساد الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل سواء كان بنحو اللبس ، او التلطّخ - كالروث والبول - وأما المحمول فهو خارج عن مفادها ، لقصور التعبير عن شموله ، مع عدم قيام الشاهد الخارجي على ما يعم الميئة .

و الثاني - عدم اختصاص ذلك بما كان له لحسم حتى لا يشمل الصغار من الحشرات كالبرغوث ونحوه ، إذ لم يؤخذ فيه قيد اللحم بل قال « حرام أكله » ولا شهادة لقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ في الذيل « ... فان كان مما يؤكل لحمه ... الخ » لعدم التناسق الموجب للتقييد ، إلا ان يدعى الانصراف إلى ذوي اللحم من الحيوان بتناسب الأكل ووفور التعبير عن مثله ، وإلا فلاوجه للاختصاص ، كما يتضح .

الثالث - ربما يوهم قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ « ... حتى يصلي في غيره مما احل الله اكله... الخ » لزوم كون اللباس من أجزاء الحيوان الكذائي بلا اكتفاء بما عدا ذلك من النباتات ، و لكن المقصود هو الاشتراط على التقدير - أي على فرض كون اللباس من أجزاء الحيوان فلا بد من كونه مما يؤكل - نعم : لم يتضح بعد ان المجموع حينئذ هو شرطية المأكولية أو مانعية عدمها حسبما استظهر كلاً منهما فريق ، وتظهر الثمرة في الأصل ، كما يأتي .

الرابع - انه لافرق فيما هو المهم في المقام بين كون الحيوان ذات نفس سائلة و عدمه ، لعمومية الصدر أولاً ، ولعدم شهادة الذيل المشتمل على الذبح على اختصاص الحكم بما يذبح ثانياً ، وإلا لزم خروج الابل أيضاً حيث انه مما ينحر ولاذبح فيه ، بل المدار هو التذكية ، وإنما ذكر الذبح مثلاً - كما مرّ في بحث الميئة - والغرض هنا تعميم الحكم لغير ذئ النفس أيضاً .

الخامس - انه لافرق بين ماتم الصلاة فيه وما لاتم لعمومية قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ فيها

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

صدراً و ذيلاً ، نعم : ليس بنحو يأبى عن التخصيص ، فان دلّ ما يصلح له لأمكن الحكم به ، فارتقب .

إلى غير ذلك مما يمكن استفادته من عموم هذه الموثقة ، كما يتضح بعد ذلك .

ومنها : مارواه عن علي بن أبي حمزة قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام أو أبا الحسن عليه السلام عن لباس الفراء والصلاة فيها ؟ فقال : لاتصلّ فيها إلا ما كان منه ذكياً ، قال : قلت : أوليس الذكي مما ذكّي بالحديد ؟ قال : بلى اذا كان ممّا يؤكل لحمه ^(١) .

لاشمول لها لما عدا اللباس ، لقصور السؤال المنحدر نحوه الجواب ، ولادلالة لها على الاختصاص باللباس أيضاً حتى تقيداً لطلاق ما دلّ على المنع عند التلطيح مثلاً .

ومنها : مارواه عن أبي تمامة قال : قلت لأبي جعفر الثاني عليه السلام : ان بلادنا بلاد باردة فما تقول في لبس هذا الوبر ؟ فقال : البس منها ما أكل وضمن ^(٢) .

إن المراد من الاشارة في السؤال إن كان هو الشخص الخارجي المشار اليه فلا حجية لها حينئذ ، إذ لا يستفاد منها عدا حكم الفرد الخاص لا الضابطة ، و لعلّه لا يلائمه الجواب أيضاً . وإن كان المراد منها ما هو الدارج لبسه في تلك البلاد فيكون اشارة إلى النوع لا الفرد ، فحينئذ يدلّ الجواب على لزوم كونه مما يؤكل كلماً أو لضمانة البايع واخباره أو تعهده أو نحو ذلك ، حيث انه ذو اليد بناءً على إرادة (او) من لفظة (و) نعم : لاتعرض لها بالنسبة إلى الصلاة ، كما انها قاصرة الشمول للمحمول ، بل مختصة بما يصدق فيه اللبس .

ومنها : مارواه عن ابراهيم بن محمد الهمداني قال : كتبت اليه : يسقط على ثوبي الوبر والشعر مما لا يؤكل لحمه من غير تقيّة ولا ضرورة ؟ فكتب : لاتجوز الصلاة فيه ^(٣) .

وظاهرها المنع عن الشعر الملقى ، فيستفاد منه المنع عن الملبوس بالاولوية ، بل الجواب بنفسه شامل له أيضاً ، وأما المحمول فهو خارج عن شمولهاله .

و منها : مارواه عن الحسن بن علي الوشأ قال : كان أبو عبدالله عليه السلام يكره الصلاة في وبر كل شيء لا يؤكل لحمه ^(١) .

والمراد من الكراهة إن كان معناها المصطلح في الفقه المقابل للحرمة ، فتدل على الجواز في وبر ما لا يؤكل لحمه ، فتعارض ما دل على المنع عنه كغيره من أجزاءه ، وأما إن كان المراد منها ما هو الجامع للملائم للحرمة أو خصوص الحرمة بقرينة غيره من نصوص الباب ، فلا تعارض . وعلى أي تقدير : لا اندراج للمحمول الذي يكون مع المصلي ، ولا تصدق (الصلاة فيه) .

و منها : مارواه عن وصية النبي صلى الله عليه وآله وسلم لعلي عليه السلام قال : يا علي لا تصل في جلد ما لا يشرب لبنه ولا يؤكل لحمه ^(٢) .

ودلالاتها على المنع من الصلاة في جلد ما لا يؤكل لحمه واضحة ، نظير غيرها من النصوص السابقة . وقصورها عن شمول المحمول أيضاً نحوها .

و منها : ما رواه عن العليل . . . عن محمد بن اسماعيل باسناده يرفعه إلى أبي عبدالله عليه السلام قال : لا تجوز الصلاة في شعر و وبر ما لا يؤكل لحمه ، لأن أكثرها مسوخ ^(٣) .

لا إشكال في تمامية دلالتها على المنع لولا الذيل ، وأما هو فإن اريد منه التعليل فيلزم دوران الحكم مدار المسخ وجوداً وعدماً بلا دخالة لعنوان (محرم الأكل) أصلاً ، لأن العلة معممة من جهة ومخصصة من أخرى ، فعند اناطة الحكم بالمسوخ يلزم انحصاره به منعاً وجوازاً ، وهو كما ترى . وإن اريد منه بيان الحكم لالعلة فهو غير مناسب في خصوص المقام ، لأن بيان النكته والجهة الحكمية

(١) و (٢) و (٣) الوسائل باب ٢ من أبواب لباس المصلي ح ٥ و ٦ و ٧ .

إنما هو بذكر ما تناله يد الأفهام العرفية، فيكون البيان حينئذ بمثابة إحياء ما ارتكز في الأذهان، نظير ما لوقيل في المنع عن التزويج في العدة: انه لصيانة الرحم عن اختلاط المياه، حيث إن العرف يدركه أيضاً، وأما المقام الذي يكون بيان ممسوخية كل حيوان بيد الشرع - بحيث لولا بيانه لما أدركه العرف أصلاً - فلا، ومعه لا يصلح تقريب الحكم بذكر المسخ حكمة له، إذ لا صلوح لمثله لأن يصير نكتة حكمية له، لما نوضحه فيما يلي. وان كان فلا بد، فليحمل على بيان ما يوجب تنفّر الطبع. والحاصل: ان صلوح صيانة الرحم عن الاختلاط للحكمة وعدم صلوح الممسوخية لها، بان (الثاني) تحديده وبيان موارده بيد الشرع، فلو بين الممسوخ وميّزه عن غيره فلا اشتباه، ولا مجال أيضاً للاحتياط بسراية المنع إلى الجميع لأجل كون الأكثر مسوخاً.

وأما (الأول) فمما لا يمكن بيان موارده، إذ لا يمكن الحصر وعدّ أن أيّ رحم يختلط فيها المياه وأيّها لا تختلط؟ فلذا يمنع عنه بالمنع العام صوتاً عن ذلك الماحذور، وكم فرق بين المقامين، فالتمسك بهذه الرواية - مع كونها مرفوعة تجاه تلك النصوص الناطقة بدوران الحكم مدار حرمة الأكل مطلقاً بلا دخالة للمسوخ - غير سديد.

ومنها: مارواه عن تحف العقول، عن الصادق عليه السلام في حديث قال: وكل ما أنبتت الأرض فلا بأس بابسها والصلاة فيه، وكل شيء يحل لحمه فلا بأس بلبس جلده الذكي منه وصوفه وشعره ووبره، وإن كان الصوف والشعر والريش والوبر من الميتة وغير الميتة ذكياً فلا بأس بلبس ذلك والصلاة فيه (١).

ودلالته على المنع مما لا يؤكل لحمه متوقفة على كونها بصدد التحديد الدال بمفهومه على ذلك ولا يبعد، فتدل بقوله عليه السلام « وكل شيء يحل لحمه... الخ » على المنع فيما عدا مورد القيد، حيث انه مأخوذ في كلامه عليه السلام بدوياً، نعم: إن نوقش في التحديد فلامفهوم له حينئذ.

فتحصّل من هذه الطائفة بطلان الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل لحمه ، بلا فرق بين أنواع ذاك الحيوان من السباع وغيرها - للاطلاق - وبلا فرق بين الملبوس والمتلطيخ الذي يصدق عليه الظرف فيه التسامحية ، بخلاف المحمول الذي لا يصدق عليه إلا المعيّة أصلاً ، وبلا فرق بين ما تتم الصلاة فيه وما لا تتم ، لاطلاق بعض ما مرّ ، وعموم موثقة «ابن بكير» وسيأتي الكلام فيه ، وبلا فرق بين ذى النفس وغيره لما مرّ أيضاً .

الامر الثاني: في عدم الفرق بين السباع وغيرها

ثمّ أنّ في الباب نصوصاً أخرى ، لعلّه يتمسك بها للتفصيل بين السباع وغيرها ، باختصاص المنع بالأول دون الثاني ، فيلزم نقلها والتأمّل في كل منها أولاً ، ثمّ الجمع بين الطائفتين ثانياً ، فالكلام في مقامين : أحدهما في نقل تلك النصوص ، والثاني في علاج تعارضها .

أما المقام الأول

ففي النصوص المفصلة بين السباع وغيرها

فمنها : مارواه عن عبدالله بن إسحاق ، عمّن ذكره ، عن مقاتل بن مقاتل قال : سألت أبا الحسن عليه السلام عن الصلاة في السنور والسنجاب والثعلب ؟ فقال : لا خير في ذاك كلّ ما خلا السنجاب ، فانه دابة لا تأكل اللحم ^(١) .

إنّ دلالة هذه المرسلة على اختصاص المنع بالسباع ، بأن يكون الذيل - تعليلاً للجواز في السنجاب - دالاً على إناطة المنع بأكلية اللحم ، فالحيوان الذي يأكل اللحم حسب الجري العادي ويعيش ويديم حياته به لا تجوز الصلاة في أجزاءه ثم يجعل هذا كناية عن كونه سباعاً ، وما لا يأكل اللحم حسب العادة لادامة المعاش فليس بسبع فتجوز الصلاة في أجزائه ، وإن كان هو بنفسه محرّم الأكل .

(١) الوسائل باب ٣ من أبواب لباس المصلي ح ٢ .

ومنها : مارواه عن علي بن أبي حمزة قال : سألت أبا عبد الله وأبا الحسن عليهما السلام عن لباس الفراء والصلاة فيها ؟ فقال : لا تصل فيها إلا ما كان منه ذكياً ، قلت : وأليس الذكي مما ذكّي بالحديد ؟ قال : بلى إذا كان مما يؤكل لحمه ، قلت : وما لا يؤكل لحمه من غير الغنم ؟ قال : لا بأس بالسنجاب ، فإنه دابة لا تأكل اللحم ، وليس هو مما نهى عنه رسول الله إذ نهى عن كل ذي ناب ومخلب ^(١) .

إن في المتن - بعد الغرض عن السند بابن حمزة البطائني - اضطراباً لا يستقر على أمر ، لأن مفاد قوله عليه السلام « بلى إذا كان مما يؤكل لحمه » هو دوران الحكم مدار حرمة أكل اللحم وعدمها بلا دخالة لعنوان آخر ، ومفاد التعليل هو دوران الحكم مدار السببية وآكلية "لحم وعدمها" ، سواء كان ذلك الحيوان بنفسه محرم الأكل أم لا . وكذا مفاد قوله عليه السلام « وليس هو مما نهى عنه رسول الله صلى الله عليه وآله . . . الخ » إذ المراد من النهي هنا إن كان النهي عن الصلاة في أجزاءه فيلتئم مع سابقه في الجملة ، وأما إن كان المراد منه النهي عن أكل لحمه فيلزمه أن السنجاب مما لم ينه عن أكله ، مع أنه محرم الأكل بالاجماع ظاهراً .

وكذا مفاد قوله « وما لا يؤكل لحمه من غير الغنم » حيث إن استثناء الغنم مما لا يؤكل لحمه غير مناسب ، لتلائمه مع ما يؤكل مما لا يؤكل - كما هو واضح - ولذلك اختلفت النسخ ، بل ادعى خلوا الأصل المنقول منه عن لفظة (لا) فحينئذ يلزم أن يكون السنجاب ما كوله اللحم ، إذ بعد حذف لفظة (لا) يصير ما بعد ذلك مما يندرج تحت ما كوله اللحم ، وهو كما ترى . فلامجال للتمسك برواية هذا شأنها سنداً ومتناً .

ومنها : مارواه عن سعد بن سعد الأشعري ، عن الرضا عليه السلام قال : سأله عن جلود السمور ، فقال : أي شيء هو ذاك الأدبس ؟ فقلت : هو الأسود ، فقال : يصيد ؟

(١) الوسائل باب ٣ من أبواب لباس المصلى ح ٣ .

قلت : نعم يأخذ الدجاج والحمام ، فقال : لا ^(١) .

ان " ظهورها في دوران الحكم مدار السبعية و عدمها باستعلامه عَلَيْهِ عن حال ذاك الحيوان من حيث الصيد والافتراس ، فلما اجيب بذلك حكم عَلَيْهِ بالمنع ، فلو كان المنع دائراً مدار حرمة الأكل لما كان لهذا الاستعلام أثر فهو دال على اختصاص الحكم بالصائد الذي هو عبارة اخرى عن المفترس ، للسبعية الكائنة فيه .
نعم : لاتعرض فيها للصلاة .

ومنها : ما رواه عن اسماعيل بن سعد بن الأحوص قال : سألت أبا الحسن الرضا عَلَيْهِ عن الصلاة في جلود السباع ؟ فقال : لا تصل فيها ^(٢) .

ولادلالة لها على الاختصاص أصلاً ، لأن السؤال إنما هو عن جلودها فاجيب بالمنع ، بلا ظهور في جواز غيرها ، إذ لا مانع من السؤال عن غيرها فيجواب بالمنع أيضاً ، فليس في وسع هذا النص تقييد ما يدل على المنع بالاطلاق الشامل للسباع وغيرها سواء .

ومنها : ما رواه عن قاسم الخياط انه قال : سمعت موسى بن جعفر عَلَيْهِ يقول : ما أكل الورق والشجر فلا بأس بأن يصلى فيه ، وما أكل الميتة فلا تصل فيه ^(٣) .

إن تقريب دلالتها على دوران الحكم مدار السبعية هو تحديده عَلَيْهِ الجواز بما يكون دوام عيشه وبقاء حياته بالجري العادي بأكل النبات ، وتخصيصه عَلَيْهِ بالمنع بما يكون ذلك فيه بأكل اللحم - بناءً على عدم اختصاص الميتة به لكون ذكرها تمثيلاً لاتعييناً كما هو الظاهر - مع جعل ذلك كناية مشيرة إلى السبعية والافتراس .

نعم : يكون الحد الاثباتي مطلقاً ، لأن آكل النبات قد يكون محلل اللحم

(١) الوسائل باب ٤ من أبواب لباس المصلى ح ١ .

(٢) و (٣) الوسائل باب ٦ من أبواب لباس المصلى ح ١ و ٢ .

كالغنم وقد يكون محرماً للحم كالأرنب ونحوه ، فلأمانع حينئذ من تقييده بمادل على المنع فيما لا يوجب كل لحمه إن أمكن التقييد بذلك ، لكونه خاصاً أو أظهر من هذا الحد الإثباتي .

و السند غير معتبر لأجل « القاسم » نعم : عن المجلسي الأول (ره) « هاشم الحنطاط » .

ومنها مارواه عن عيون الأخبار عن الرضا عليه السلام في كتابه إلى المأمون قال : ولا يصلى في جلود الميتة ولا في جلود السباع ^(١) . وقريب منها رواية الأعمش عن جعفر بن محمد عليهما السلام ^(٢) .

و دلالتها على الاختصاص بالسباع إنما هي لأجل أخذها في كلام المعصوم عليه السلام بدواً فلولم يكن لها خصيصة لما أخذت بخصوصها في كلامه عليه السلام ، بل يؤخذ ما هو المناط نحو (مالايؤكل لحمه) مثلاً .

وأما المقام الثاني

ففي الجمع بين نصوص الباب

قد يتخيل عدم الاعتداد بنصوص التفصيل بين السباع وغيرها ، لقيام الاجماع على البطالان في أجزاء ما لا يوجب كل لحمه ، سواء كان ذلك الحيوان سباعاً أم لا . وفيه : انه محتمل المستند ، إذ يحتمل أن يكون ذهاب الأصحاب إلى المنع مطلقاً انما هو لترجيح نصوص إطلاق المنع على نصوص التفصيل سناً أو متناً ، فاللازم هو النظر المستأنف في تلك النصوص حتى يتجه سر تقدم تلك على هذه ، فنقول : أما رواية « مقاتل بن مقاتل » ففيها مع إرسال السند و اشتماله على « مقاتل » الضعيف ، كلام يمكن التعرض له في البحث عن الجواز في السنجاب ،

ولعله محمول على الاضطرار . وحيث إن الحكم غير متلقى بالقبول لدى الأصحاب بل أفتوا بخلافه ، فلا يمكن جبران ضعفه بالعمل .

وأما رواية « علي بن أبي حمزة » ففيها الاضطراب المار سابقاً ، مع اشتغال سندها على « البطائني » الواقف على الكاظم عليه السلام المنكر لامامة الرضا عليه السلام ، ونحن وإن رجحنا العمل بما يرويه (في كتاب الحج) ولكن لشواهد هناك دلت على اختصاص الاعتداد بما يروى عن حال استقامته ، وأما ما يروى عن حال وقفه وادعوا جاجه فلا ، بل لا ينقل الأجلء الثقات المعتمد عليهم من الأصحاب عنه في حالته المشؤومة ، وفي المقام قد نقل عنه « سليمان الديلمي » الذي ليس بثقة .

وأما رواية « سعد بن سعد الأشعري » فسندها وإن كان معتبراً ، إلا أن من المحتمل قريباً كون الاستعلام إنما هو ليتبين انطباق عنوان المحرم عليه ، لالدخالة خصوصية الصيد والسبيعة . توضيحه : ان مناط الحكم لدى المعصوم عليه السلام - حسب النصوص المطلقة - هو ما لا يؤكل لحمه ، فعند انطباقه على حيوان لحكم بعدم جواز الصلاة فيه ، وأما عند عدم اتضاح انطباقه يستعلم عن سائر ماله من الأوصاف حتى يمتاز به عما عداه ويتبين به اندراجه تحت ذاك العنوان الأصيل الهام ، وحيث إن المندرج تحته أنواع من السباع والحشرات ونحوهما ، فيستعلم عن حال ذاك الحيوان الخاص - أي السمور - انه يصيد ام لا ؟ فإذا قيل : بأنه يصيد يعلم بانطباق ذاك العنوان الأصيل عليه فيحكم في ضوئه بالمنع ، لا لأن الأصلة للصيد والافتراس ، فمعه لاتنافي بينها وبين ما يدل على دوران الحكم مدار ما لا يؤكل ، فلانعارض في البين أصلاً .

أضف إلى ذلك كله ما اشير اليه سابقاً : من عدم تعرضها للصلاة . اللهم إلا بشاهد خارجي وهو (ان محرم الأكل ليس كالميتة مما لا يملك ولا يجوز الانتفاع الدارج منه بل يجوز بيعه والانتفاع منه) فحينئذ لا بد من حمل قوله عليه السلام « لا ،

على عدم جواز الصلاة فيه ، بقرينة غيرها من النصوص . و أما رواية « سعد بن الأحوص » فلا تنافي بينها وبين المطلقات ، لكونهما مشتركتين في الحكم ، بلادلالتهما على الحصر ، لورودها في جواب خاص لسؤال مخصوص ، كما مر .

وأما رواية « قاسم الخياط » فالسند ضعيف ، لعدم العثور على حال « قاسم الخياط » في كتب الرجال ، فلا اعتداد بها بعد إعراض الأصحاب عن العمل بمضمونها ^(١) .

وأما رواية « الفضل بن شاذان » و « الأعمش » فظهورهما في الجواز فيما عدا السباع سكوتية ، حيث أنه ^{بالتلخيص} كان بصدد البيان وسكت عمداً عداها ، فلو نطقت نصوص آخر بما يعمها وغيرها مما لا يؤكل لحمه فلا ريب في تقدمها عليها ، لقوة الناطق وضعف الصامت .

فتمحصل من السبر والتقسيم والفحص عن كل واحدة واحدة من هذه النصوص - المتوهم ظهورها في التفصيل - انها قاصرة عن ذلك ، لدوران أمرها بين ضعف السند أو المتن أو كليهما معاً . وإن كان فيها ماله ظهوراً في ذلك ، فهو غير آب عن التقييد بما عداها - كما مر - - فالأقوى وفاقاً للأصحاب : هو عدم الفرق بين السباع وغيرها .

(١) ويمكن أن يقال : بصحة السند على ما ضبطه المجلسي بـ « هاشم الحناط » وكذا المتن أيضاً بعدم الاعراض ، لان الاصحاب قالوا : مدار الحرمة هو كون الحيوان من السباع أو المسوخ أو الحشرات ، وحيث ان آكل الشجر أو اللحم ليس من الاخير ، فان حكم الشرع بأنه من المسوخ يحرم أكله ، فيكون مخصصاً للفقرة الاولى .

الامر الثالث: في عدم الفرق بين ذى النفس وغيره

والحق هو استواء ذى النفس وغيره في المنع واشتراكهما فيما مر ، لعدم قصور النصوص عن الشمول ، ولعدم محذور في اندراجه تحتها ، فتوهم الانصراف عن غير ذى النفس خال عن السداد .

وغاية ما يمكن التثبت به لاختصاص المنع بذى النفس هو احتمال ذيل (موثقة ابن بكير) التي هي العمدة في الباب على عنوان لا ينطبق على غيره ، وذلك لقوله عنه « . . ذكاه الذبيح » إذ لا بد في المقسم من صلوحه للذبيح وهو إنما يكون في ذى النفس لافي غيره .

ولبيان اندفاعه تقدم مقدمة وجيزة وهي : انه وإن لا يتمسك بالعام في الشبهة المصدقية للمخصص ، و لكن يتمسك به في الشبهة المفهومية له اذا كان منفصلاً ، فيؤخذ به فيما عدا المتيقن خروجه منه - أي من ذلك العام - كما في محلّه فلا يسري الاجمال المفهومي للمخصص المنفصل إلى العام ، اذا عرفت هذا فنقول : إن المستفاد من صدر (الموثقة) هو التعميم الشامل لجميع أنواع ما لا يؤكل وكان هذا الصدر حسب شهادتها املاء رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فكان مطلقاً بلا قيد ، ثم احتيج الى قيد ليتم نصاب الجواز فيما يؤكل وهو افتقاره إلى التذكية ، فمجرد كون الحيوان مأكول اللحم بحسب طبعه شرعاً غير كاف في جواز الصلاة في جميع أجزاءه مطلقاً (سواء ذكوى أو صار ميتة) بل لا بد من التذكية ، فهذا تقييد فيما يؤكل وهو خارج عن البحث . وأما ما لا يؤكل كل فافيد فيه : انه غير جائز فيه مطلقاً سواء ذكوى بالذبيح أو لا ، يعني انه باق على منعه المطلق ولا يؤثر فيه التذكية التي هي في كل شيء بحسبه : من الذبيح في بعض ، والنحر في بعض ، والصيد في بعض ، والخروج من الماء حياً عند حضور المسلم في بعض . ولا يمكن اختصاص التذكية بالذبيح ، والآلزم عدم جواز الصلاة في أجزاء البعير المنحور ، لأن التذكية

والذبح في كلا البابين واحد - وهو كما ترى - فلا خصوصية للذبح أصلاً . و على تسليم احتمالها الموجب للاجمال المفهومي للتذكية سعة وضيقاً في المقام ، فلا بد من التمسك بعموم الصدر المنفصل عنه صدوراً وإن اجتمعا معاً هنا .

ثم إنه يؤيد التعميم بروايتي (٦ و ٧ باب ٢ من أبواب لباس المصلي) لصلوحهما للتأييد ، فراجع .

مسئلة ١٤ - لا بأس بالشمع والعسل والحريير الممتزج ودم البق و القمل و البرغوث و نحوها من فضلات امثال هذه الحيوانات مما لالحم لها ، و كذا الصدف لعدم معلومية كونه جزء من الحيوان ، وعلى تقديره لم يعلم كونه ذا لحم . وأما اللؤلؤ فلا اشكال فيه اصلاً ، لعدم كونه جزء من الحيوان .

قد مر في ثنايا البحث المار عدم قصور ما هو الأصيل في الباب أعني (موثقة ابن بكير) عن الشمول لغير ذي اللحم ، إذ لم يؤخذ في صدرها المنفصل عنه الذيل صدوراً عنوان (اللحم) أصلاً ، وأما أخذه في الذيل فانما هو لبيان لزوم التذكية في المأكول ، وذلك انما يتحقق في ذي اللحم دون غيره ، فلا صلوح له للمقيد ، إذ لا دلالة لها على الحصر المنافي للاطلاق .

نعم : لا يبعد دعوى الانصراف حسب قيام السيرة القطعية للمسلمين بما هم مسلمون منتهية إلى عصر الأئمة عليهم السلام وذلك : لعدم انفكاكهم عن المزاولة والأكل للعسل و كذا مزاولة الشمع عند الخياطة و نحوها ، و كذا غير واحد من صغار هو ام البدن حياً أو ميتاً مع فضلاتها ، وما إلى ذلك . فحينئذ لو انحدر الخطاب

نحوهم فيتلقون ماعدا ذلك قطعاً ، بل الامام عليه السلام نفسه كان ممنوعاً ببعضها أيضاً ، كالعسل والشمع ونحوهما ، فصدور حديث المنع في هذه الحالة يوجب انصرافها إلى ذى اللحم ، و لا مجال حينئذ لاحتمال كون عموم (الموثقة) رادعاً للسيرة ، ولذلك لم تختلف تلك السيرة المستمرة قبل المنع وبعده ، بل كانت بحالها الذي كانت عليها قبل صدور المنع مع كونها بمرأى من الشرع الأنور و مسمع منه ، فلا بأس بشيء من أجزاء غير ذى اللحم أصلاً ، فلا تطيل بعد الاتصاح .

مسئلة ١٥- لا بأس بفضلات الانسان ولولغيره كعرقه ووسخه وشعره وريقه ولبنه ، فعلى هذا لا مانع في الشعر الموصول بالشعر سواء كان من الرجل أو المرأة ، نعم: لو اتخذ لباساً من شعر الانسان فيه اشكال ، سواء كان ساتراً أو غيره ، بل المنع قوي خصوصاً الساتر .

لا إشكال في الجملة في جواز الصلاة في فضلات الانسان من الشعر و نحوه ، وإنما الكلام في انه خرج بالتخصيص أو بقصور الدليل المنصرف إلى ماعداه رأساً . فعلى الأول : يقتصر على نطاق دليل الخاص ، فان قصر عن شمول ما اذا اتخذ من شعره لباس يحكم بالمنع فيه ، لتمامية نصاب حجية العام فيما لم يخرج بالتخصيص . وعلى الثاني : لا يقتصر على أمر دون آخر ، لاستواء الجميع في الجواز ، إذ الفرض انصراف ما لا يؤكل عن الانسان ، فعليه لافرق بين الشعر الواحد الملقى ، وبين الشعر الكثير الموصول ، وبين الشعر المجتمع المتخذ منه اللباس ، إذ لا يصدق على شيء من ذلك انه من أجزاء ما لا يؤكل ، لفرض الانصراف عنه .

نعم : تختلف هذه المذكورات في مراتب الانصراف شدة و ضعفاً مع اشتراكها جميعاً في أصله . والذي يقوى في النظر هو (الثاني) و ذلك لقيام السيرة القطعية على عدم الاجتناب عن الدموع المصبوبة حال الصلاة خوفاً من جلال الله تعالى كما في الأولياء ، أو الغزيرة المصبوبة في مآتم أهل البيت عليهم السلام ، أو في مصائب اخرى ، مع الصلاة بلا غسل وازالتها ، وكذا المياه الأخر الخارجة من الأنف والفم والأذن ، أو حال الحركة العنيفة والحرارة المطييفة بالبدن الموجبة للعرق ، وما إلى ذلك من الشعر والظفر وغيرهما ، بلافراق في ذلك بين الامام عليه السلام وغيره ، لأن الانسان كله في ذلك سواسية ، هذا بالنسبة إلى نفسه . وأما بالنسبة إلى غيره فكذلك أيضاً ، اذ قلما يتفك الانسان عن تقبيل أولاده الصغار المصحوبين مع فضلاتهم الطاهرة سيما الدمع والعرق ، بل وكذا الزوجة عند المضاجعة ، وحشر الناس بعضهم مع بعض عند التصافح صيفاً وشتاءً ، إلى غير ذلك من النظائر المختلفة في الابتلاء شدة وضعفاً الموجبة لاختلاف مراتب الانصراف كذلك .

فمع الالتفات إلى هذه السيرة القطعية المتصلة إلى عصر الوحي والحديث لو صدر المنع عن ما لا يؤكل لانصرف إلى ما عدا مورد السيرة الحتمية لامحالة فيكون المراد الجدي مما لا يؤكل لحمه هو غير الانسان من أنواع الحيوان ، فحينئذ لا يدور الأمر مدار التعارف وان الشعر الموصول كان متعارفاً وأما المتخذ منه اللباس فلا ، لأنهما وان اختلفا في التعارف وعدمه ، ولكن المقسم وهو خروج الانسان رأساً مشترك فيه بينهما ، فعليه لاغرو في تجويز الصلاة في اللباس الكذائي أيضاً .

نعم : لو كان الخروج بالتخصيص للزم الاقتصار على نطاق دليله ، مع بقاء ما عداه تحت عموم المنع . نحو ما رواه عن علي بن الريان بن الصلت ، انه سأل أبا الحسن الثالث عليه السلام عن الرجل يأخذ من شعره وأظفاره ثم يقوم إلى الصلاة من غير أن ينفضه

من ثوبه ؟ فقال : لا بأس^(١) .

وظاهره شعر الانسان لنفسه و كذا ظفره ، وأما لغيره فلا ، فيمكن الاقتصاد على مثل ذلك للعسر والحرج ، وأما ماعدها فيحتمل المنع ، وإن كان الحق ما عرفت من الجواز مطلقا (للاصراف) والغرض انه لو كان الخروج للتخصيص بهذا النص ونحوه أو للحرج لزم الاقتصاد على مدلوله وعلى موردده وهو خصوص شعر الانسان وظفره لنفسه .

و كذا مرواه عن علي بن الريان قال : كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام : هل تجوز الصلاة في ثوب يكون فيه شعر من شعر الانسان و أظفاره من قبل أن ينفضه ويلقيه عنه ؟ فوقع : يجوز^(٢) ومن المحتمل اتحادهما وكونهما رواية واحدة نعم : على فرض الاختلاف - بشهادة الكتابة والتوقيع في الثانية والسؤال في الاولى مع تغيير ما في المتن - تدل هذه على الجواز بالنسبة إلى الغير أيضاً ، لاطلاق لفظ (الانسان) بخلاف الاولى لقصورها عن الشمول لأي إنسان كان ، بل ينحصر بالنسبة إلى نفسه .

ونحو مرواه عن قرب الاسناد ، عن الحسين بن علوان ، عن جعفر ، عن أبيه أن علياً عليه السلام سئل عن البصاق يصيب الثوب ؟ قال : لا بأس به^(٣) .

وفيه : انه بعد قصور السند بـ «ابن علوان» لا ظهور لها فيما لا يؤكل لحمه ، للاحتمال القوي برجوع مصب السؤال والجواب إلى جهة النجاسة ، ومعه لامساس لها بالمقام ، وعلى تسليم الشمول لا يجدي في الجواز المطلق .

فالهم هو انصراف ما لا يؤكل عن الانسان ، ومعه تجوز الصلاة في جميع فضلاته الطاهرة حتى الشعر المتخذ منه اللباس ، مع جعل هذه النصوص الخاصة واشباهها مؤيدة لذلك في الجملة . ولا فرق حينئذ بين الساتر وغيره .

(١) و (٢) الوسائل باب ١٨ من أبواب لباس المصلى ح ١ و ٢ .

(٣) الوسائل باب ١٧ من أبواب النجاسات ح ٦ .

مسئلة ١٦ - لا فرق في المنع بين أن يكون ملبوساً أو أجزءاً منه أو واقعاً عليه أو كان في جيبه ، بل ولو في حقة هي في جيبه .

إن الملبوس - وكذا الجزء المجمعول سداه ، أو لحمته ، أو الجزء الملقى عليه أو على اللابس - مما يصدق عليه انه صلى فيه ، بعناية الظرفية الكذائية ، حسب انسباق ذلك كله من (موثقة ابن بكير) التي هي الأصل في الباب ، لشمولها التلطنخ أيضاً . وأما المجمعول : فقد مر "تحقيقه في ثنايا البحث عن نصوص الباب ، واطضح هناك قصورها عن شموله فلا منع فيه ، إذ ليست لفظة (في) بمعنى (مع) بل لم أتحقق استعمالها فيه مجازاً وان ادعى ، فحينئذ يكون المفاد هو الظرفية اللبسية أو التلطنخ ، وأما مجرد (المعيئة) فلا .

بقى في المقام المميز بين ما تم الصلاة فيه وما لاتم .

قد اختلفت النصوص الواردة في المقام وغيره مائزة بين ماتم الصلاة فيه وما لاتم : من الجواز في الثاني والمنع في الأول ، مع ورود بعضها في التسوية بينهما وعدم اختصاص المنع بالأول بل يعم الثاني أيضاً ، فيلزم نقلها تين الطائفتين أولاً ، ثم العلاج والجمع بينهما ثانياً . فتمام الكلام رهين أمرين .

الامر الاول

في نصوص الباب

فاما الطائفة المجوّزة - فمنها : مارواه عن زرارة ، عن أحدهما عليه السلام قال : كل ما كان لا تجوز فيه الصلاة وحده فلا بأس بأن يكون عليه الشيء مثل القلنسوة

والتكة والجورب^(١) .

وظاهرها العفو عما يكون مانعاً عن الصلاة في نفسه اذا تحقق فيما لا تتم الصلاة فيه وحده ، سواء كان ذلك المانع هو التنجس أو الجزئية لما لا يؤكل أو غيرهما ولا يرب في ظهورها القوى في عمومية العفو في جميع ما لا تتم .

ومنها : مارواه عن زرارة قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : ان قلنسوتي وقعت في بول فأخذتها فوضعتها على رأسي ثم صليت ؟ فقال : لا بأس^(٢) .

ان^٣ المستفاد من السؤال هو اختصاص البول بخصوصية المنع في الجملة ، لا مثل بول ما يؤكل لحمه اذا حضر هناك حتى يسأل عن حكمه ، فهذه الخصوصية هي الموجبة للسؤال ، نعم : لا اختصاص لذلك ببول الانسان ، فان ادعى الانصراف اليه - لأنه المبتلى به غالباً - فهو خال عن الشاهد . فيعم البول الذي صرح بالمنع عنه (موثقة ابن بكير) .

ونحوها ما رواه عن أبي عبد الله عليه السلام قال : لا بأس بالصلاة في الشيء الذي لا تجوز الصلاة فيه وحده يصيب القذر مثل القلنسوة والتكة والجورب^(٣) .

وحيث ان القذر باطلاقه شامل لقذر ما لا يؤكل لحمه - لأنه المهم في القذارة - فتدل هذه الرواية على جواز الصلاة فيه .

ومنها : مارواه عن الحلبي ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : كل ما لا تجوز الصلاة فيه وحده فلا بأس بالصلاة فيه ، مثل التكة الابريسم والقلنسوة والخف والزنار يكون في السراويل ويصلى فيه^(٤) .

وظاهر الصدر : هو العفو عما يصلح للمانعية في نفسه ، بلا اختصاص له بمانع دون آخر ، وبلا تقييد بشيء من الموانع . وأما الذيل : فهو نص في بعض موارد

(١) و (٢) و (٣) الوسائل باب ٣١ من أبواب النجاسات ح ١ و ٣ و ٤ .

(٤) الوسائل باب ١٤ من أبواب لباس المصلى ح ٢ .

خاصة كالابريسم ، و كيف كان : يدل بالعموم والاطلاق على الجواز .

إلى نحو ذلك مما يمكن العثور عليه بالتتبع ، مثل مارواه عن محمد بن عبد الجبار قال: كتبت إلى أبي محمد عليه السلام أسأله هل يصلى في قلنسوة عليها وبرمالايؤ كل لحمه أوتكة حرير محض أوتكة من وبر الأرانب ؟ فكتب : لاتحل الصلاة في الحرير المحض وإن كان الوبر ذكياً حلت الصلاة فيه ان شاء الله ^(١) .

إن الاستفادة من السؤال هو أهم من المنسوج لشموله الشعر الملقى أيضاً ، حيث انه لو وقع على قلنسوة مثلاً يصدق عليه انه عليها . وأما الجواب ، فحيث انه لاخير في الحرير الممتزج فلذا منع عن المحض منه . وأما ذكاة الوبر فان اريد منها (التذكية) فلا ريب في عدم اعتبارها فيه ، لجواز الصلاة في المجزوز من الميتة بلا منع ، وان اريد منها (الطهارة) حيث انها - أي التذكية - قد تستعمل بمعناها فلا خلاف في عدم اعتبارها - أي الطهارة - فيما لاتم ، لجواز الصلاة في المتنجس منه ويحتمل ان يكون المراد منها المعنى الأخير - أي الطهارة - ولكن لا على اعتبارها نفسها فيما لاتم كغيره ، بل لأن نجاسته مستلزمة للسراية إلى غيره مما تم فيه الصلاة كالسراويل والازار المناسب له التكة ، فلو كان ذاك الوبر المعمول منه التكة مثلاً طاهراً بالأصل - كما اذا كان من المذكى أو مجزوزاً من الميتة أو بال غسل كما اذا كان منتوفاً منها - فلا إشكال فيه . وليتنبه ان الجواب وان كان مطلقاً شاملاً لما تم أيضاً ، إلا انه نص في مصب السؤال ، بحيث لا يمكن اخراجه عنه - فهذه هي الطائفة المجوزة .

وأما الطائفة المانعة - فمنها : مارواه عن علي بن مهزيار قال : كتب ابراهيم بن عقبة : عندنا جوارب وتكك تعمل من وبر الأرانب فهل تجوز الصلاة

(١) الوسائل باب ١٤ من أبواب لباس المصلى ح ٤ .

في وبر الأرناب من غير ضرورة ولا تقيّة؟ فكتب عليه السلام: لا تجوز الصلاة فيها ^(١).
 قد يمكن توثيق السند بأن «ابن مهزيار» من الأجلّة والثقات، وهو نسب
 الكتابة إلى «ابراهيم بن عقبة» فلولم يثبت له انه كتب لم ينسب اليه، فلا بد من
 أن يكون قد رآها أو ثبت له ذلك بالوثيقة بأن أخبره ابراهيم نفسه بانه كتب وكان
 ابراهيم ممن يثق به ابن مهزيار، ومن المعلوم: ان وثوق مثل ابن مهزيار بشخص
 ليس أقل ولا أنزل من توثيق بعض أهل الرجال كالنجاشي له. وكيف كان: ان
 الاسناد الجزمي للمكاتبة إلى ابراهيم دال على انه ثبت لابن مهزيار انه الكاتب،
 فلا كلام حينئذ فيه.

وأما المكتوب اليه: فمن المحتمل بعيداً غاية البعد انه غير الامام عليه السلام، اذ
 لا ينقل ابن مهزيار كتابة عادية لاجدوى فيها من جهة التشريع أصلاً، فالملوثوق به
 هو كونه المعصوم عليه السلام فمعها لا نقاش في السند.

وأما المتن: فظاهره المنع فيما لا ضرورة عند العمل ولا انقضاء عند الامتثال.
 والمراد من التقيّة هنا هو تقيّة المكلف في مقام العمل، لا انقضاء الامام عليه السلام
 في موطن الحكم وبيان الواقع، كما سيتضح المميز بينهما، فارتقب.

ومنها: مارواه عن علي بن مهزيار، عن أحمد بن اسحاق الأبهري قال: كتبت
 اليه، جعلت فداك عندنا جوارب وتمكك تعمل من وبر الأرناب فهل تجوز الصلاة
 في وبر الأرناب من غير ضرورة ولا تقيّة؟ فكتب: لا تجوز الصلاة فيها ^(٢).

لامجرى للتمحل السابق في توثيق سند هذا الحديث بعد ضعف «ابن اسحاق»
 وعدم جزم «ابن مهزيار» في إسناد الكتابة اليه، وبعد عدم إحراز استناد الأصحاب
 القائلين بالمنع اليه وإن أردفه في الجواهر تصحيحاً له - مع عدم احتمال اتحاد
 المكاتبين بعد تعدد الكاتب - فحينئذ لا مجال للاعتماد بهذا النص، فالهمم في باب
 المنع هو المكاتبة الاولى.

الامر الثاني في الجمع بين نصوص الباب

ثم أنه بعد استقرار التعارض بين طائفتي المنع والجواز قد يجمع بينهما بحمل المنع على الكراهة كما عن «الشيخ» في المبسوط و«العلامة» في غير واحد من كتبه و من احتذى حذوهما. وقد يجمع بحمل الجواز على التقية أي اتقاء المحيب في بيان الواقع زعماً بموافقتة للمحكى عن «أحمد بن حنبل» الذي شاعت التقية منه في زمان العسكري عليه السلام.

وليعلم: ان التقية على وجهين - كما اشير اليهما سابقاً - أحدهما: تقية المعصوم عليه السلام في بيان الحكم، والآخر: اتقاء المكلف في مقام الامتثال. فأما الأول - أي الحكم الصادر عن اتقاء - فهو ليس بحكم واقعي ضرورة لعدم انحفاظ جهة الصدور. وأما الثاني - أي الحكم المعمول به تقية عند الامتثال - فهو أمر واقعي في ذاك الظرف.

و شيء من هذين الوجهين غير صالح لأن يحمل عليه الجواز، أما الأول: فهو من المرجحات السندية المتأخرة عن الجمع الدلالي، إذ مع امكانه لامجال لذلك، و ستقف على امكانه. وأما الثاني: فهو يتوقف على صلوح دليل الجواز له وعدم إباطه من الحمل عليه، والظاهر إباطه عنه، لأن حمل اطلاق قوله عليه السلام في صحيح محمد بن عبد الجبار «وان كان الوبر ذكياً حلت الصلاة فيه... الخ» على خصوص مورد التقية - سيما الاتقاء في التكة التي لا يطلع عليها ولا احتياج إلى تعب و مشقة في الاخراج و الاجتناب عنه - بعيد جداً. فمع قوة ظهور طائفة الجواز - بحيث لا يقاس لها المنع - يحكم بالتصرف فيه بالحمل على الكراهة الشديدة، إبقاءً لظاهر أدلة الجواز بحالها، ولا ينتهي الامر بعد إمكان هذا الجمع

الدلالي إلى الحمل على التقية ، مع بُعدها في مثل التكة و لزوم حمل الاطلاق على فرد نادر . فالأقوى : هو الجواز مع الكراهة .

مسئلة ١٧ - يستثنى مما لا يؤكل الخبز الخالص الغير المغشوش بوبر الارانب والثعالب ، وكذا السنجاب . أما السمور والقاقم والفنك والحواصل فلايجوز الصلاة في أجزاءها على الاقوى .

قد اختلف في جواز الصلاة في جلد الخبز بعد الاتفاق في جوازها في وبره ، فالمشهور بين الأصحاب هو الجواز وعن بعضهم المنع ، ولعل « الماتن » من الماتنين ، بشهادة توصيف المستثنى بالخلوص من وبر الأرنب ، إذ المغشوش به هو وبر الخبز لاالجلد ، فحينئذ يندرج الجلد في عموم المنع . فلا بد من التأمل التام في نطاق نصوص الباب حتى يتضح ظهورها في استثناء الجلد أو لا ، كما انه يلزم النظر في انطباقها على الخبز الذي هو مما لا يؤكل وعدمه ، وذلك لأن الخبز قد يطلق على نفس ذاك الحيوان ، وقد يطلق على المعمول من وبره من اللباس ، وقد يطلق على الابريسم وعلى المنسوج من صوف وحرير .

فدلالة النصوص الكثيرة على الجواز في الخبز في الجملة وان كان مما لا كلام فيها ، إلا ان الأمر بعد في المراد من المأخوذ في أسنتها من الخبز هل هو الحيوان أم لا ؟ وعلى الثاني : هل تجوز في الجلد كالوبر أو يختص الجواز بالوبر ؟ وتلك النصوص على طوائف - فمنها : ما يدل على الجواز في الخبز ساكتة عن تعيينه . ومنها : ما يدل على الجواز في وبره بعد ان كان المراد منه الحيوان . ومنها : ما يدل على الجواز في جلده . ومنها : ما يدل على التلازم في الجواز بين الجلد والوبر ، إلى غير ذلك من الروايات المختلفة .

فمنها : ما رواه عن سليمان بن جعفر الجعفري انه قال : رأيت الرضا عليه السلام يصلي في جبة خز^(١) .

و دلالتها علي أصل الجواز في الخبز في الجملة مما لا ريب فيها ، إلا انها قاصرة عن تعيين المراد من ذلك الخبز ، هل هو الحرير الممتزج بالصوف او غيره مما هو المبحوث عنه؟ وهكذا نحو هذه الرواية (٢) و ٣ و ٤ و ٥ من أبواب لباس المصلي لقصورها جميعاً عن افادة ما هو المهم .

و منها : ما رواه عن معمر بن خلاد قال : سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن الصلاة في الخبز؟ فقال : صل فيه^(٢)

و ظاهرها الجواز حتى في المعمول من ذلك الحيوان من الوبر ، لاطلاق السؤال وترك الاستفصال ، وحيث إن الدارج منه القميص والجبة ولا تلازم بينهما وبين الجلد فلا شاهد في البين بالقياس اليه ، فلم يتحصل إلى الآن ما يدل على الجواز فيه - أي في الجلد - هذا ولكن الحق سقوطه عن الاستدلال للاجمال^(٣) .

ومنها : ما رواه عن يحيى بن أبي عمران انه قال : كتبت إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام في السنجاب والفنك والخبز وقلت : جعلت فداك احب ان لاتجيبني بالتقية في ذلك ، فكتب بخطه الي : صل فيها^(٤) .

لا إشكال في ظهورها في كون المراد من الخبز هو ذلك الحيوان المعهود بشهادة السياق ، فعليه تجوز الصلاة في جميع اجزائه من الجلد وغيره . انما الكلام في تمامية حجيتها بعد أن لم يتحصل حكم قرينيه من السنجاب والفنك فمع ما فيها من احتمال المنع بعدُ يشكل التمسك بها لاثبات الجواز في الثالث - أي الخبز - .

(١) و (٢) الوسائل باب ٨ من أبواب لباس المصلي ح ١ و ٥ .

(٣) اذ من الواضح : انه اذا دار أمر اللفظ بين المفاهيم المتعددة يصير مجملاً ، فمعه لاجمال للاستدلال ، وأين هذا من الاطلاق؟ فضلا عن شموله للجلد كما زعم .

(٤) الوسائل باب ٣ من أبواب لباس المصلي ح ٣ .

ومنها : مارواه عن عبدالله بن اسحاق العلوي ، عن الحسن بن علي ، عن محمد بن سليمان الديلمي ، عن قريب ، عن ابن أبي يعفور قال : كنت عند أبي عبدالله عليه السلام إذ دخل عليه رجل من الخبز^١ فقال له : جعلت فداك ما تقول في الصلاة في الخبز ؟ فقال : لا بأس بالصلاة فيه ، فقال له الرجل : جعلت فداك انه ميت و هو علاجي وأنا أعرفه ، فقال له أبو عبدالله عليه السلام : أنا أعرف به منك ، فقال له الرجل : انه علاجي وليس أحد أعرف به مني ، فتبسم أبو عبدالله عليه السلام ثم قال له : اتقول انه دابة تخرج من الماء أو تصاد من الماء فتخرج فاذا فقد الماء مات ؟ فقال الرجل : صدقت جعلت فداك هكذا هو ، فقال له أبو عبدالله عليه السلام : فانك تقول : انه دابة تمشي على أربع وليس هو في حد الحيتان فتكون ذكاته خروجه من الماء ، فقال له الرجل : إي والله هكذا أقول ، فقال له أبو عبدالله عليه السلام : فان الله تعالى أحله وجعل ذكاته موته كما أحل الحيتان وجعل ذكاتها موتها ^(١) .

إن للتأمل في صحة السند مجالاً ، لأن « عبدالله بن اسحاق العلوي » ممن لم يسبق ذكره توثيقاً في الرجال ، ولم ينقل عنه حديث عدا هذا النص الواحد ، فيشكل الاعتماد عليه بعد عدم إحراز استناد الأصحاب الماجوزين اليه . نعم : لو لم يوجد في الباب ما يدل على الجواز في الجدل لأمكن القول إلى ان المستند لهم هو هذا النص ، وأما لو وجد ماله صلوح لذلك ، فلا .

وأما المتن : فظاهر الذيل ربما يوهم حلية الأكل ، ولكن المراد منها الحلية في الاستعمال والصلاة ، فلا تغفل . ثم ان الخزاز قد يطلق على بايع الخبز ، وقد يطلق على الصانع المعالج له . وكيف كان : لا إشكال في ان المراد من (الخبز) هنا هو ذاك الحيوان المعهود .

كما انه لا ريب في دلالة النص على جواز الصلاة فيه تلويحاً و تصريحاً ،

(١) الوسائل باب ٨ من أبواب لباس المصلي ح ٤ .

أما الثاني : فلقوله «لَا بَأْسَ بِالصَّلَاةِ فِيهِ» وَأَمَّا الْأَوَّلُ : فحيث ان المرتكز في ذهن السائل هو المنع لأجل كونه ميتاً فردّه بالتخطئة ببيان ان ذكاته هو الخروج من الماء ، فلا محذور فيه من جهة الميتة بلا تعرض لشيء آخر ، فلو كان كونه معاً لا يؤكل مانعاً للزم التنبيه لهذه النقطة وأن الحكم هو المنع ذكي أم لا ، فلا كفاءة برد توهم الميتة كاشف عن صيانتها عن محذور آخر ، مع ما في التصريح المصدر به الجواب غنى وكفاية . فيدل على جواز الصلاة في ذاك الحيوان - أي في جميع اجزائه من الجلد والوبر وغيرهما - بالاطلاق ، مع ما للجلد من الخصوصية الموجبة للسؤال ، وهو احتمال الميتة ، إذ لو كان مصب الغرض هو الوبر لما كان الموت مانعاً ، إذ يجوز استعمال وبر الميتة في الصلاة وغيرها ، فالأصيل في السؤال هو الجلد ونحوه من الأجزاء التي تحلها الميتة .

فهي تامة المتن من حيث الجواز في الجلد فضلاً عن الوبر ، انما الكلام بعد في السند .

و منها : مارواه عن سعد بن سعد ، عن الرضا عليه السلام قال : سألته عن جلود الخبز ؟ فقال : هوذا نحن نلبس ، فقلت : ذاك الوبر جعلت فداك ، قال : اذا حل ووبره حل جلده ^(١) .

لاشكال في السند ، وأما المتن : فقد قيل ، إن (هوذا) في كلامه عليه السلام بفتح الهاء و سكون الواو كلمة مفردة تستعمل للتحقيق والاستمرار - و أيده في الجواهر - فالمعنى حينئذ : انه عليه السلام أخبر باستمرار لبسه ، فيكون كالصريح في الشمول لحال الصلاة ، و إلا لنقل عنهم عليهم السلام النزاع حالها . ولكن الذي يقوى في النظر ، هو كونها مرغبة من الضمير والاشارة ، فهي جملة مفيدة فائدة الجواب فالمعنى : ان الخبز هو هذا ، مشيراً إلى ما لبسه خارجاً ، حيث إن ضمير التذكير

يرجع إلى الخبز المضاف إليه ، لا الجلود المضافة إلى الخبز ، لعدم التناسب . ثم قال السائل : بأن ذاك الملبوس و بر لا جلد مع انه المسئول عن حكمه لا الوبر ، فأجاب **الإمام** بنحو الضابطة الدالة على التلازم بين الوبر والجلد في الحلية .

والمراد من هذا التلازم إنما هو بلحاظ ما يؤكل وما لا يؤكل لا غير - كالمذكي والميتة - إذ من الواضح : انه لا ملازمة بين حلية وبر الميتة في الصلاة وبين حلية جلدها ، لجواز الأول ومنع الثاني ، فالمراد هو خصوص ما يكون المنع فيه لأجل كونه مما لا يؤكل ، لأنه الذي لافرق فيه بينهما جوازاً ومنعاً .

ومما يبعد احتمال الأول - أي كونها لفظة مفردة - ان المعنى حينئذ ، انه قال **الإمام** إننا نلبس دائماً ومستمرأ ، فيكون قول السائل « ذاك الوبر » مستلزماً لكونه رقيقاً ومطعماً على ما يلبسونه كذلك حتى يتيسر له القول : بأن ذاك وبر لاجلد - وهو كما ترى - فالمعنى هو ما عرفت . فهي تامة الدلالة على جواز الصلاة في الجلد كالوبر ، مع صحة السند .

ولزيد الايضاح نقول: إن المسئول عنه هل هو الحكم التكليفي أو الوضعي؟ فعلى الأول : لابد من أن يكون هناك احتمال عدم جواز اللبس لأجل الميتة أو للنجاسة ، وإلا فلا احتمال بدون شيء منهما للمنع التكليفي حتى يسئل عنه ، ولكن لا يتم إلا بالنسبة إلى أحد من هذين الاحتمالين ، فمعه لامجال للسؤال عن الحكم التكليفي إلا بلحاظه ، بيان ذلك : ان احتمال المنع من جهة الميتة لا يلائمه الجواب بالتلازم بين حلية الوبر وحلية الجلد - كما مر - لجواز الأول و منع الثاني ، فحينئذ لا يتم الأمر بالقياس إليه . وأما احتمال المنع من جهة النجاسة بكونه كلباً بحرياً فيلائمه الجواب ، ولكن به يتم المقصود أيضاً ، وذلك : لأن قوله **الإمام** « نحن نلبس » دال على عدم الاجتناب عملاً و انه لا يمنع من لبسه ، وقوله **الإمام** إذا حل وبره حل جلده ، دال على التلازم بين الحليتين - كما مر - وهو

كذلك في النجاسة ، لأن الحيوان الذي يتكون نجساً لاميّزين و بره و جلده ، وكذا الحيوان الذي لا يكون نجساً لافرق بين هذين فيه ، فاستمراره عَلَيْهِ السَّلَامُ في اللبس مع قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ في الذيل دال على ارتفاع المنع التكليفي البتة ، بل دال على عدم النجاسة ، إذ لو كان نجساً لعسر اللبس مع الاجتناب جداً ، فمن ذلك يستكشف عدم النجاسة . كما انه يستكشف من الاستمرار في اللبس انه لامنع وضعي له ، إذ لو كان مانعاً عن الصلاة للزم نزعها ، سيما بالقياس إلى من يداوم الصلاة ويحافظها فرضاً ونفلاً ، فلو كان مانعاً لنزع ، ولو كان لبان .

والغرض انه على الحكم التكليفي لامجال للاحتمال من جهة الميئة ، وأما من جهة النجاسة فله وجه في الجملة ، ولكن يستكشف منه حكمان وضعيان : أحدهما - انتفاء النجاسة ، والآخر - عدم المانعية عن الصلاة .

وأما على الثاني - أي الحكم الوضعي - فالأمر فيه تام بلا حزازة ، و يدل على عدم مانعية الجلد كالوبر .

ومما يؤيد كون السؤال عن الحكم الوضعي لاحتمال مانعيته ، هو ما رواه عن جعفر بن عيسى قال : كتبت إلى أبي الحسن الرضا عَلَيْهِ السَّلَامُ أسأله عن الدواب التي يعمل الخبز من وبرها أسباع هي؟ فكتب : لبس الخبز الحسين بن علي ومن بعده جدي صلوات الله عليهم ^(١) .

حيث ان المنقذح في الذهن هو المنع لاجل السبعية ، فكتب في الجواب بمادل على الجواز .

وما رواه عن عبدالرحمن بن الحجاج قال : سألت أبا عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ رجل وأنا عنده عن جلود الخبز؟ فقال : ليس بها بأس ، فقال الرجل : جعلت فداك انها علاجي (في بلادي) وانما هي كلاب تخرج من الماء فقال ابو عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ : اذا خرجت من الماء تعيش خارجة من الماء؟ فقال الرجل : لا ، قال : ليس به بأس ^(٢) .

واحتمال للمانعية لعله من جهة حصر حلية الأكل في السمك الخاص ، فما عداه محرم الأكل فمعه يكون مانعاً ، او لخصوصيته الكلبية المذكورة . وعلى أي تقدير : يدل إطلاق نفي الباس و عدم التفصيل والاستفصال على الجواز حال الصلاة أيضاً ، وإلا لزم التنبيه .

ومارواه عن أبي دادو بن يوسف بن ابراهيم قال : دخلت على أبي عبد الله عليه السلام وعليه عباء خز وبطانة خز وطيلسان خز مرتفع ، فقلت : إن علي ثوباً أكره لبسه ، فقال : ماهو ؟ قلت : طيلساني هذا ، قال : وما بال الطيلسان ؟ قلت : هو خز ، قال : وما بال الخز ؟ قلت : سداه ابريسم ، قال : وما بال الابريسم ؟ قال : لا تكره ان يكون سدا الثوب ابريسم ^(١) .

والمراد من (السدى) مامد من خيوط الثوب وهو خلاف اللحمه ، فيدل على عدم المنع عن اللبس ، ولأن كراهة السائل لبسه إنما هي لاحتمال منع ماسداه ابريسم فسئل عنه ، ولما قال : طيلساني هذا ، قال عليه السلام : وما بال الطيلسان ؟ قال : هو خز . . . قال عليه السلام ، لا تكره . . . الخ - فيدل على ان الثوب أي ثوب كان لا يمنع فيه عند كون سداه ابريسم .

والغرض هو ان (الخز) في هذه الرواية صدرأ وذيلاً استعمل في غير الحيوان ، فهي أجنبية عن الدلالة بالنسبة إلى الجلد .

فتحصل من جميع ما تقدم : انه تجوز الصلاة في وبر الخنز كما ادعى عليه الاجماع ، وفي جلده كما عزی إلى الأكثر بل الكثير ، وأما ما عداهما من أجزاء كاللحم والعظم والروث ونحوه من الفضلات الخاصة به فلا ، وذلك لقصور خبر « ابن أبي يعفور » سنداً مع عدم احراز الجبران ، ولاشتمال خبر « يحيى ابن عمران » على الفنك و السنجاب اللذين لم يتضح مالهما من الحكم بعد مع عموم أدلة المنع . نعم : لو تم نصاب دلالاته وأمكن التمسك به لثبت حكم الخنز بجميع أجزاءه أيضاً .

دفع وهم

ثم إنه قد يتوهم التعارض بين تلك النصوص المارة في الجلد ، وبين ما رواه عن الحميري ، عن صاحب الزمان عليه السلام انه كتب اليه : روى لنا عن صاحب العسكر عليه السلام انه سئل عن الصلاة في الخبز الذي يغش بوبر الأرناب ، فوقع : يجوز ، وروى عنه أيضاً انه لايجوز ، فبأي الخبرين نعمل ؟ فأجاب عليه السلام إنما حرم في هذه الأوبار والجلود ، فأما الأوبار وحدها فكل حلال ^(١) .

حيث انها تدل على المميز بين الوبر والجلد ، بجواز الصلاة في الأول دون الثاني ، فتعارض ما تقدم من دليل الجواز فيه أيضاً .

ولكنه يندفع باضطراب المتن المانع عن الظهور والحجية ، وبيانه بأن المنع إن كان للجلد دون الوبر - كما هو الظاهر من الذيل - فلاوجه للجمع بينه وبين الجلد في الصدر الظاهر في ان المنع عند الانضمام ، فالصواب حينئذ ان يقال : بانه حرم في الجلود دون الأوبار بالاجمع بينهما . واحتمال أن للانضمام مدخلاً في المانعية بأن الوبر وحده ليس بمانع ولكن عند اجتماعه مع الجلد يصير مانعاً مستقلاً - كما ان الجلد نفسه مانع مستقل سواء انضم اليه الوبر أم لا - مقدوح بأنه لم يذهب اليه أحد ، مع انه لادخالة للانضمام في المانعية أصلاً حسب الاصول الدارجة في الباب من الأدلة الأولية ، فلامجال لتوهم الجواز في الوبر وحده وأما اذا انضم إلى الجلد فلاجواز فيه ، مع انه يلزم فيه أن يكون هناك مانعان مستقلان ، أحدهما الجلد نفسه ، والآخر الوبر المنضم اليه ، بحيث يستند هذا المنع الثاني إلى الوبر في هذه الحالة .

اضف إلى ذلك : ان الذيل دال على الجواز في جميع الأوبار حتى وبر الأرناب ، وهو خلاف الاجماع ، بناء على ان المعنى : ان الأوبار كلها حلال ،

(١) الوسائل باب ١٠ من أبواب لباس المصلي ح ١٥ .

كما عن بعض النسخ (حلال كلها) و أما اذا فسّر بان أوبار كل حلال اللحم حلال بالاضافة فهو سالم عن هذا المحذور الأخير ، ولكنه أجنبي حينئذ عن وبر الخبز . والحاصل : ان الانضمام المعتبر في الصدر مع انه خال عن الوجه وان الذيل المضطرب ضبطاً ومعناً يمنعان عن صلوح التعارض ، فالأقوى - وفقاً لغير واحد من الأصحاب - هو التسوية بين الجلد والوبر في الجواز .

تنبيهه :

في أن الخبز المتعارف الان هو المراد من النصوص

قد يقال : ان التعب في الفحص عن نصوص الباب وعلاج ما فيها من التعارض غير مجد ، لأن الخبز الدارج في أيدي التجار اليوم لعله غير ما نطقت به النصوص المجوزة ، فمع احتمال التغيرات لا يمكن الحكم ، هذا أولاً ، مع شهادة بعض تلك النصوص بذلك أيضاً ثانياً ، لأن ظاهر خبر « ابن أبي يعفور » هو موت الخبز بالخروج من الماء ، مع ان المعروف بين أهله اليوم هو انه لا يموت بمجرّد الخروج ، وليس على حدّ الحيتان بل يعيش في البر - على ما حكى عن المجلسي (ره) من نقله عن بعض التجار .

وفيه : ان الشك في الاتحاد واحتمال التغيرات مندفع بالأصل وان مجرد البقاء خارج الماء لا يضر بكونه بحرياً ، بيان ذلك : أما أولاً : فلما حقق في الاصول من جواز التمسك باصالة عدم النقل في مثل المقام ، و لكن مع الاختلاف فيه مورداً ودليلاً .

اذ قد يقطع بالنقل وان المعنى الدارج اليوم هو غير ما كان معهوداً في السابق و لكن لا يعلم زمن نقله ، حيث انه يستصحب عدم النقل إلى زمن القطع به من الأزمنة التالية نحو (الصلاة) فانها منقولة عن معناها اللغوي إلى العبادة المصطلحة،

فلو وردت لفظة الصلاة في رواية ولم يعلم إرادة المعنى المنقول عنه أو المنقول إليه يستصحب عدمه إلى زمن القطع ، فيحمل على معناها اللغوي ، إلى غير ذلك من الحوادث الطارئة .

و قد يشك في أصل النقل ، بل ليس في البين إلا احتمال بحث ، حيث إن اللفظ له معنى دارج اليوم ، ولا يعلم ان هذا المعنى هو المعنى الأولي الذي اريد منه من نطاق النصوص الصادرة في القرون الماضية ؟ أو ان المعنى غير ذلك المعنى وإنما اللفظ قد نقل عنه إليه ؟ فهيهنا لامجال للاستصحاب المصطلح لعدم تمامية أركانه فيه ، ولكن يمكن التمسك بأصل آخر من الاصول العقلائية ، وذلك لأن بنائهم في ترجمة كتب قدمائهم - مع اختلاف أسنتهم ولغاتهم - وتفسير مداليل الفاظ تلك الكتب هو الرجوع إلى ما يتفاهم من تلك الألفاظ في هذا العصر ، ثم يحكمون بأن المراد منها فيها أيضاً هو ذلك إلا فيما قام الشاهد على الخلاف ، و من هذا القبيل هو ترجمة الخطب والمواعظ الصادرة عن معدن العلم ومهبط الوحي ، حيث انه يكتفي في حملها على المعاني الخاصة بتبادر تلك المعاني من الفاظها اليوم في محاورات أهل اللسان ، وليس ذلك كله إلا لطرده احتمال النقل ، وعدم الاعتناء به فحينئذ يحكم بجواز الصلاة في الخز الدارج اليوم ، طرداً لاحتمال اختلافه مع ما هو المعهود من النص ، اتكالا على هذه السيرة العقلائية - فما أفاده في الجواهر: من أصالة عدم النقل ، متين على هذا البيان .

و أما ثانياً : فلأن مجرد الخروج من الماء حياً وبقاءه في البر أحياناً لا يوجب كون الحيوان برّياً ، وذلك لأن المراد من الحيوان البحري هو ذو حياة واحدة ، بحيث يكون تعيشها الأصيل في البحر ، و أما الخروج الأحيائي لقضاء الوطر خارج الماء فلا يضره مادام لا يعيش في الخارج زماناً طويلاً ، والجمود على انحصار الحياة في البحر بنحو يموت بمجرد الخروج عنه اعتماداً على خبر « ابن أبي يعفور » خال عن الصواب ، بل لا وجه له أصلاً بعد ضعف سنده و دلالة

ما هو المعتبر سنداً على الخلاف ، وهو ما تقدم من صحيحة « ابن الحجاج » إذ فيها : قال **إِنَّمَا** : اذا خرجت من الماء تعيش خارجة من الماء ؟ فقال الرجل : لا ، قال : ليس به بأس ^(١) .

لدلالته على ان "المدار في البرية هو التعيش الممتد به في البر ، وأما الخروج من الماء منقلاً فلا يضر" بكونه بحرياً .

وما رواه عن حماد بن عمار ، عن أبي جعفر **إِنَّمَا** : من انه سبغ يرضى في البر ويأوى في الماء ^(٢) .

حيث انها تدل على ان الماء الأصيل هو البحر ولا يضره الرعي خارجه ، ونحو ذلك مما يشهد لما قلناه .

فتبين : ان "الخز الدارج في العصر مما يجوز الصلاة في وبره و جلده ، وأما سائر الأجزاء ففيها كلام نشير اليه - في بحث السنجاب - فارتقب . إلى هنا انتهى الكلام في (الأمر الأول) الباحث عن الجواز في الخز الخالص .

واما الامر الثاني

ففي المنع عن المخلوط بغيره من وبر ما لا يؤكل

قد اشتهر بين الأصحاب (ره) المنع عن المخلوط ، لاقتصار الجواز على الخالص البحت ، خلافاً للمحكي عن « الصدوق ره » من القول بالجواز في المغشوش بوبر الأرنب ، حيث انه قال (في الفقيه) بعد نقل رواية « داود » الآتية : وهذه رخصة الآخذ بها مأجور وراذها مأثوم ، والأصل ما ذكره أبي (رحمه الله) في رسالته الي : "وصل في الخز ما لم يكن مغشوشاً بوبر الأرنب . . . الخ . وليعلم :

(١) الوسائل باب ١٠ من أبواب لباس المصلى ح ١ .

(٢) الوسائل باب ٣٩ من أبواب الاطعمة المحرمة ح ٢ .

أن تصريح « المتن » كغيره بالمنع عن المغشوش بدينك الوبرين ليس للجواز في المغشوش بغيرهما ، بل للرد على توهم الجواز فيهما ، لورود النص المجوز .

ثم انه لا يغفل عن أنه لو كان في البين ما يقتضى بعمومه المنع وكان ما يقتضيه خاصاً - أي كان دليلاً خاصاً على المنع عن المغشوش - ولكن كان ضعيفاً ، لا يمكن الحكم بانجبار سنده بعمل الأصحاب ، لاحتمال استنادهم في المنع إلى العموم التام سنداً و متناً ، كما انه لو ورد هناك نص خاص بالجواز فيه وكان ضعيفاً فهو غير صالح للتخصيص ، لضعف سنده أولاً ، مع إعراض الاصحاب عنه ثانياً .

وكيف كان : فالذي يدل على المنع بالخصوص هو ما رواه عن أيوب بن نوح رفعه قال : قال ابو عبدالله عليه السلام : الصلاة في الخبز الخالص لا بأس به ، فأما الذي يخلط فيه وبر الأرناب أو غير ذلك مما يشبه هذا فلا تصل فيه ^(١) .

حيث ان هذا النص الخاص المتعرض للخليط يدل على المنع عن الخبز المخلوط بوبر الأرناب أو غيره مما يضاويه في حرمة الأكل . نعم : لا اعتداد بالسند لضعفه بالرفع ، مع عدم احراز الاستناد .

وأما الذي يدل على الجواز ، هو ما رواه عن داود الصرمي ، عن بشير بن بشار قال : سألته عن الصلاة في الخبز يغش بوبر الأرناب ؟ فكتب : يجوز ذلك ^(٢) .

والسند مورد النقاش أولاً بـ « الداود » لأنه وإن كان إمامياً إلا انه مجهول ، وثانياً بـ « البشير » حيث إننا لم نجد في كتب الرجال ، و في (الجواهر) ضبطه بـ « البشر » ولكنّه ضعيف أيضاً ، وثالثاً بالاضمار .

ثم انه نقله في الوسائل بطريق آخر إلى « داود الصرمي » انه سأل رجل أبا الحسن الثالث عليه السلام ، وظاهره انه قد أدرك مجلس السؤال بنفسه ، و ظاهر ما تقدم نقله بطريق آخر اليه هو انه لم يدر كه ، بل نقل عن « بشير » انه سأله ، فعليه يحتمل الارسال في هذا النقل الأخير قوياً ، فيكون وهذا على وجه ، مع إعراض الأصحاب عن العمل به .

فلا صلوح له لتخصيص عموم المنع القوي سنداً ومقتناً .

فالأقوى - وفاقاً للأصحاب - هو المنع عن المغشوش مطلقاً ، سواء كان بوبر الأرنب أو الثعلب أو غير ذلك . أضف إلى ذلك كله : هو احتمال التقية في هذه المكتبة ، إما اتقاء المجيب في الحكم ، وإما اتقاء المكلف في مقام الامتثال ، بأن يختص الجواز بصورة الاتقاء ، ويؤيده التعبير (بالغش) لا (الخلط) كما في رواية «أيوب بن نوح» المانعة ، ومن المعلوم : انه لو لالجواز عند التقية لصار ذلك موجباً لرد ما يشتري من سوقهم من المغشوش بوبر الأرنب ونحوه ، لأن الغش عيب مجوز للرد والفسخ ، فيوجب ذلك تبين حال الشيعة من الاجتناب عما لا يؤكل فيكون مثاراً للبغضاء والحقد ، فليحمل الجواز على التقية .

اما الامر الثالث

ففي بطلان الصلاة في السنجاب

قد اختلف بين الأصحاب في جواز الصلاة في السنجاب و عدمه ، فعن الأكثر بل الكثير الجواز ، وعن آخرين المنع . وحيث إن المدار الوحيد هو نطاق نصوص الباب - لأنه المعتمد عليه في الاستنباط بلا اتكاء على ما فهمه الغير - فيلزم نقلها والتأمل البالغ في مفاد كل واحد منها حتى يتجه ما هو الحق .

فمن تلك النصوص : هو ما رواه عن الحلبي ، عن أبي عبد الله عليه السلام انه سأل عن اشياء منها الفراء والسنجاب ، فقال : لا بأس بالصلاة فيه ^(١) .

ان الفراء قد تطلق على حمار الوحش المعمول من وبره الفراء ، وقد يطلق على نفس ذلك المتخذ ، وكيف كان : ظاهرها جواز الصلاة في المتخذ منه و من

(١) الوسائل باب ٣ من أبواب لباس المصلى ح ١ .

السنجاب . ولكن تمامها هو مارواه في (٢ باب ٤) قال : سألته عن الفراء والسمور والسنجاب والثعالب وأشباهه ؟ قال : لا بأس بالصلاة فيه .

فتدبّر على جواز الصلاة في جميع ذلك ، وهو خلاف الاجماع ، لأن المنع مما يؤكل لحمه في الجملة مما لا مريّة فيه أصلاً ، فلا يمكن الأخذ بها

و منها : مارواه عن عبدالله بن اسحاق ، عمّن ذكره عن مقاتل قال ، سألت أبا الحسن عليه السلام عن الصلاة في السمور والسنجاب والثعلب ؟ فقال : لا خير في ذاك كله ما خلا السنجاب ، فانه دابة لا تأكل اللحم^(١) .

قد مرّ النقاش في السند ، أولاً بالارسال ، وثانياً بضعف «مقاتل» فلا صلوح لها حينئذ لأن تخصص الأدلة المعتبرة في المنع .

و منها : ما رواه في (٣ باب ٣) ، ولكن حققنا ما فيها بما لا مزيد عليه من ضعف السند أولاً بـ «عبدالله بن اسحاق العلوي» وثانياً بـ «عنه بن سليمان الديلمي» وثالثاً بـ «علي بن أبي حمزة البطائني» الواقف على امامة الكاظم عليه السلام المنكر لامامة الرضا عليه السلام طمعاً في الأموال المجلوبة وكالة عن الكاظم عليه السلام ، ولم يتبين كون هذا النقل في زمن استقامته أو اعوجاجه بالوقف .

ومن اضطراب المتن بضبط (لا) في قوله : وما لا يؤكل لحمه من غير الغنم (في بعض النسخ) فلا يلائمه حينئذ استثناء الغنم ، وبعده ضبطها (في بعض النسخ) فتدبّر على كون السنجاب مما يؤكل لحمه ، وهو خلاف الاجماع ، إلى غير ذلك مما مرّ تفصيله المسقط لها عن الحجية .

ومنها : مارواه عن داود الصرمي ، عن بشير بن بشار قال : سألته عن الصلاة في الفئك والفراء والسنجاب والسمور والحواصل التي تصاد ببلاد الشرك أو بلاد الاسلام أن أصلي فيه لغير تقيّة ؟ قال : فقال : صلّ في السنجاب والحواصل الخوارزمية ، ولا تصلّ في الثعالب ولا السمور^(٢) .

(١) و (٢) الوسائل باب ٣ من أبواب لباس المصلي ح ٢ و ٤ .

قد مرّ البحث عن وهن السند بـ «الداود» وبـ «البشير» وأما المتن : فهو مشتمل على ما لا يلتزم به ، وهو الجواز في المصيد ببلاد الشرك ، مع انه ميتة بالامارة العقلائية ، ولا ريب في عدم الجواز فيما صاده المشرك . ولا فرق في هذا المحذور بين كون الوصف وهو (الصيد ببلاد كذا) راجعاً إلى خصوص الحواصل أو غيرها أيضاً .

ومنها : ما رواه عن أبي علي ابن راشد قال : قلت لأبي جعفر عليه السلام : ما تقول في الفراء أي شيء يصلى فيه ؟ قال : أي الفراء ؟ قلت : الفنك والسنجاب والسمور ، قال . فصل في الفنك والسنجاب ، فأما السمور فلا تصل فيه ^(١) الحديث .

إن السند وإن صحّحه في (الجواهر) و لكن في « أبي علي بن راشد » كلام ، نعم : قد افاد « المامقاني » ما يدل على توثيقه ، حيث كان « أبو علي » و كياً للمعصوم عليه السلام ، و التوكيل نوع توثيق ، و كذا غير ذلك من الشواهد . فحينئذ لا يخلو اعتباره عن قوة .

وأما المتن : فهو وان فصل بين ما اجتمع في السؤال بالمنع عن السمور ، ولكن جمع في الجواز بين السنجاب والفنك ، مع انه لا يلتزم به . والحمل على التقية أيضاً مما يبعده الاشتراك ، بأن يكون البيان الواحد بالنسبة إلى الفنك غير جدي وبالنسبة إلى السنجاب جدياً مطابقاً للواقع ، فلا يمكن القول باختصاص الجواز بالسنجاب دون الفنك لأنه محمول على التقية ، كما انه يبعده أيضاً التفصيل بينهما وبين السمور ، مع ان القوم الذين جعل الرشد في خلافهم لا يفرقون في الجواز بين ذلك . والحاصل : ان السند وان كان تاماً ، ولكن الأمر بعد في المتن ، فارتقب .

ومنها : ما رواه عن يحيى بن أبي عمران أنه قال : كتبت إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام في السنجاب والفنك والخز ، وقلت : جعلت فداك احب أن لاتجيبني بالتقية في ذلك ، فكتب بخطه الي : صل فيها ^(٢) .

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

والسند ضعيف بـ « ابن أبي عمران » ، وأما المتن : فهو بالنسبة إلى الخز تام ، لما تقدم من قيام ما يجوز الصلاة فيه ، وأما بالنسبة إلى الفنك فمنظور فيه ، لعدم الالتزام به .

ومن هنا اتضح ما وعدناه سابقاً : من بيان سر التأمل في تجويز ما عدا الوبر والجلد من أجزاء الخز ، وذلك لقصور أدلة ذلك الباب عن تجويز ما عداهما ، ولم يبق في البين ما يدل على تجويز جميع الاجزاء عدا هذه الرواية الضعيفة سنداً المخدوشة متناً بعدم الالتزام في الفنك ، ولعله محمول على الاتقاء - كما سيوضح المراد منه - حيث انه عَلَيْهِ السَّلَامُ وان لم يتفق في الجواب ، إلا ان التجويز في مورد التقية .

و منها : ما رواه عن الوليد بن أبان قلت للرضا عَلَيْهِ السَّلَامُ : أصلي في الفنك والسنجاب ؟ قال : نعم ^(١)

إن السند ضعيف بـ « الوليد » و المتن مشتمل على الفنك الذي لا يلتزم به .
و منها : ما رواه عن ابن ادريس . . . عن محمد بن علي بن عيسى قال : كتبت إلى الشيخ - يعني الهادي عَلَيْهِ السَّلَامُ - أسأله عن الصلاة في الوبر أي أصنافه أصلح ؟ فأجاب : لأحب الصلاة في شيء منه ، قال : فرددت الجواب أنا مع قوم في تقية وبلادنا بلاد لا يمكن أحداً أن يسافر فيها بلا وبر ولا يأمن على نفسه ان هونزع وبره ، وليس يمكن للناس ما يمكن للأئمة ، فما الذي ترى أن نعمل به في هذا الباب ؟ قال : فرجع الجواب الي : « تلبس الفنك والسمور ^(٢) .

والسند قابل للاعتماد . وأما المتن : فهو وإن لم يتعرض للسنجاب ، ولكن لما كان فيه شهادة على الجمع بين أدلتي المنع والجواز نقلناه ، و توضيحه : بان مجرد نفي المحبوبة في الصدر غير ناهض للمنع فلا يدل عليه ، ولكن بلحاظ

(١) الوسائل باب ٣ من أبواب لباس المصلي ح ٧ .

(٢) » » » ٤ » » ح ٣ .

إصرار السائل في مكاتبته يستفاد ان المراد من نفيها هو المنع ، وإلا لا كتفى السائل بالجواب الأول الدال على الجواز حيث إن نفيها ملائم له ، فبقريته تكرار السؤال يستفاد ان مفاد الصدر هو المنع ، فحينئذ يكون الجواب الثاني بلبس الفنك والسمور دالاً على الجواز في مورد الضرورة والتقية - أي للمكلف في مقام الامتثال - ولاخفاء في ان الدارج من الفراء وامثاله المتخذة من الوبر إنما هو المعمول من وبر مالايؤكل لحمه ، وأما ما كول اللحم من الغنم ونحوه فلا ، كما لا يخفى على من راجع اللغات والتواريخ ، اذ الموجود من ذلك كله - عند بيان خواص الحيوانات أو تعاريفها - هو ان ذلك مما يتخذ منه الفراء ، وذلك كذا ، وهذا كذا ، من دون التعرض لاتخاذه من الغنم مثلاً . نعم : لما استكمل نصاب التشيع وقوى المنع الخاص به ، هجر ما يتخذ من غير المأكول ، وتعاهد ما يتخذ من المأكول - كما في اليوم - فعليه تكون الضرورة إلى أوبار مالايؤكل لحمه - صوتاً عن البرد مثلاً أو للتقية - مما لا ينكر . هذا باعناظ السير الخارجي والفحص اللغوي والتاريخي .

وأما بلحاظ البحث الفقهي : فلأن مقتضى الصناعة عدم رفع اليد عن عمومات المنع - سيما (موثقة ابن بكير) التي هي الأصل في الباب المصرحة في سؤالها السنجاب والمصرحة في الجواب بأن المنع العام من إملاء رسول الله ﷺ ردّاً لمخالفة العامة الذين يحسبونه من مختصات الشيعة ومخترعاتهم - إلا بنص خاص قوى سنداً ومتناً .

ولكنه قد عرفت : ان تلك النصوص على اختلافها - من حيث اشتمال بعضها على ما عدا السنجاب أيضاً واختصاص بعضها به - غير ناهضة للتخصيص أصلاً ، لأن ما هو التام سنداً كرواية « أبي علي » قاصر متناً ، لاشتماله على الفنك ، وما هو التام متناً قاصر سنداً ، فلم نجد ما يصلح له .

و الذي يقوى في النظر : بعد شهادة رواية « ابن ادريس » هو سهل أدلة الجواز على التقية - أي تقية المكلف حال الامتثال - نعم : يستفاد منها الامتياز بين أنواع ما لا يؤكل لحمه ، بتقدم بعضها كالفنك والسنجاب - أو السمور أيضاً حسب رواية ابن ادريس - على بعض آخر ، ولاغرو فيه . فالأقوى : هو عدم جواز الصلاة في السنجاب حال الاختيار ، ولاميز حينئذ بين جلده ووبره ، لسريان المنع إلى جميع أجزائه ، كغيره مما لا يؤكل .

الامر الرابع في بطلان الصلاة في السمور

ان تصريح المتن بالمنع عن السمور ونحوه ، إما باعتبار ورود النص الخاص على الجواز ، أو بذهاب بعض الأصحاب اليه ، كما انه بالنسبة إلى ما عدا القاقم من الثلاثة الباقية كذلك ، حيث قيل بالجواز فيها . والظاهر انه لم ينقل الجواز من أحد منهم في القاقم بخصوصه .

والذي يدل على المنع - بعد العمومات الأولية وبعد ما دل عليه في السباع التي يعد السمور منها - هو ما رواه البرقي عن سعد بن سعد الأشعري عن الرضا عليه السلام ^(١) وقد مر : أن قوله عليه السلام في الجواب « لا » يدل على المنع الوضعي . وتوضيحه : ان ما لا يؤكل لحمه ليس كالميتة ممنوع الاستعمال ، إذ يجوز الانتفاع به دونها ، نعم : تختص الصلاة بالمنع ، فحينئذ يكون النهي منحدرأ نحو هذه الخصوصية بعد انحفاظ اصالة ظهور (لا) في المنع البتّي بلا احتمال الكراهة والتنزيه ، و بعد ان استعلامه عليه السلام انما هو لانطباق العنوان المحرم عليه لانحصاره في السباع والمسوخ والحشرات ، وحيث إنه ليس من الاخيرة لوضوحه ، ولا من الثانية لأن

(١) الوسائل باب ٤ من أبواب لباس المصلى ح ١ .

العلم بكون حيوان ممسوخاً أم لا يرجع إلى الشارع دون غيره ، فان كان في
البين حرمة فلاجل السبعية فلذا سئل عليه السلام بأن قال : يصيد ؟ قال الأشعري السائل
عن جلود السمور : نعم ، فلما تبين انه من السباع قال عليه السلام « لا » .

والحاصل : انه عند انضمام هذه المقدمات الثلاث يتقوى ظهورها في المنع
الوضعي . ويدلّ عليه أيضاً أو يؤيد ما رواه عن الطبرسي في « مكارم الاخلاق »
قال : وسئل الرضا عليه السلام عن جلود الثعالب والسنجاب والسمور ؟ فقال : قد رأيت
السنجاب على أبي ونهاني عن الثعالب والسمور ^(١) .

والسند مرسل ، والمسئول عنه غير مختص بحال الصلاة ، ولكن النهي عن
الثعلب و السمور انما يتم بلحاظ استعماله فيها ، إذ ليسا كالميتة - على التقريب
المتقدم - نعم : لا يمكن الاستدلال بها ، للارسال ، ولذا لم تتعرض لها في الأمر
الثالث الباحث عن السنجاب .

ثم انه يعارض ما مرّ بعض نصوص الباب ، وهو ما رواه عن قرب الاسناد ...
عن علي بن جعفر ، عن اخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال : سألته عن لبس السمور
والسنجاب والفنك ؟ فقال : لا يلبس ولا يصلى فيه الا ان يكون ذكياً ^(٢) .

حيث إنها تدلّ على الجواز عند التذكية المصطلحة لا الذكاة بمعنى
حلية اللحم ، لأنها وان تحتمل هذا المعنى في بعض النصوص ، ولكنها آية عنه
هنا ، إذ المسئول عنه ليس عامّاً صالحاً للتقييد بالمدكّي - أي حلال اللحم - بل
هو ليس إلا ما لا يؤكل لحمه ، فحينئذ تتعين إرادة التذكية المصطلحة منها ،
فتدلّ على جواز اللبس وجواز الصلاة ، اذا لم يكن شيء من تلك الثلاثة ميتة ،
فتعارض ما مرّ .

ولكن يجمع بين طائفتي المنع والجواز بحمل الأخيرة على حال الضرورة

(١) و (٢) الوسائل باب ٤ من أبواب لباس المصلى ح ٥ و ٦ .

والتقية، والشاهد هو مكتبة « محمد بن علي بن عيسى » المتقدمة ^(١) حيث انها تامة السند لوثاقة رواته، وشاهدة على التفصيل لكونها ناصة باختصاص الجواز في الفنك والسمور بحال الضرورة والتقية، كما مر". وأما رواية « الحلبي » عن أبي عبدالله عليه السلام ^(٢) فلا اعتداد بها بعد ظهورها في الجواز اختياراً في جميع تلك الحيوانات. وكذا مارواه عن « الريان بن الصلت » عن الرضا عليه السلام ^(٣) حيث انها وان استثنى فيها الثعالب، ولكن لدلالاتها على الجواز في جميعها التي منها السمور اختياراً غير صالحة للاعتماد، ومجرد استثناء الثعالب غير مجد، لاحتمال اختصاص جوازها بأسرها في حال الضرورة، مع ما بينها من ا لميز بتقديم بعضها على بعض في تلك الحال أيضاً.

فالأقوى: هو بطلان الصلاة في السمور - أي في أي جزء من أجزائه.

الامر الخامس

في بطلان الصلاة في القاقم والفنك

لا ريب في اندراجهما تحت عموم أدلة المنع عما لا يؤكل مع عدم التخصيص، مضافاً إلى ما ورد في خصوص الفنك من المنع فيما عدا حال الضرورة والتقية، كما في مكتبة « محمد بن علي بن عيسى » إلى الهادي عليه السلام ^(٤) فما دل على الجواز في الفنك، نحو خبر « ابن أبي عمران » ^(٥) وغيره - بعد الغض عن ضعف السند - محمول على حال الاضطرار، والشاهد هو ما اشير اليه من رواية الهادي عليه السلام فلامجال للاطالة بعد الاحاطة بما مر".

(١) و (٢) الوسائل باب ٤ من أبواب لباس المصلى ح ٣ و ٢ .

(٣) » » » ٥ » » ح ٢ .

(٤) » » » ٤ » » ح ٣ .

(٥) » » » ٣ » » ح ٦ .

الامر السادس في بطلان الصلاة في الحواصل الخوارزمية

قد يستدل للمنع عدا العمومات الأولية بما دلّ على المنع في السباع بخصوصها - بناءً على كون الحواصل منها كما قيل - فما لم تقم الحجة التامة سنداً أو متناً على التخصيص يحكم بالمنع .

وقد ورد في الباب بعض ما يوهم الجواز فيها ، وهو ما رواه عن «بشير بن بشار» إذ فيها . . . صلّ في السنجاب والحواصل الخوارزمية^(١) . . . الخ . ولكن قد عرفت ما فيه : من وهن السند بـ «الداود» أوّلاً ، وبـ «البشير» ثانياً ، وبالاضمار ثالثاً . ولا مجال لتوهم تعيين المستؤل إذ لا يضر إلا عن المعصوم عليه السلام لأن ذلك بعد معرفة السائل وانه أجلّ من أن يضر عن غيره عليه السلام نحو «زرارة» حسب ما قيل في مضمرة في الاستصحاب ، لا مثل «البشير» الذي لم يوثق بعد ، بل لم يعرف أصلاً . أضف إلى ذلك كلّه : عدم صلوح المتن للاستدلال .

أمّا أوّلاً : فلأنّ المستؤل عنه هو امور خمسة مع انحصار الجواب في الأربعة بلا تعرض لحال الفراء ، مع انه لو كان المراد منه حمار الوحش - كما تقدّم - لما كان للمنع عنه مجال ، حيث انه مما يؤكل لحمه .

وأما ثانياً : فلدلالته على الجواز في المصيد ببلاد الشرك المحكوم بكونه ميتة ، لأن بلاد الشرك امارة على عدم التذكية ، وليس معها امارة على التذكية فحكم بعدمها للأصل ، نعم : لو حكم بالجواز في المشكوك لقيام بعض النصوص هناك عليه ولم نقل : بان بلاد الشرك امارة على عدم التذكية ، لما كان فيه اشكال . وما رواه أيضاً عن عبدالرحمن بن الحجاج قال : سألته عن اللحاف (الخفاف)

(١) الوسائل باب ٣ من أبواب لباس المصلي ح ٤ .

من الثعالب أو الجزز (الخوارزمية) منه يصلّى فيها أم لا؟ قال: إن كان ذكياً فلا بأس به^(١).

والسند تام. وأما المتن: فمضطرب، من أجل عدم تعين للحناف أو الخفاف، مع استبعاد الأول، فيقوى الثاني الذي يكون مما لا تتم الصلاة فيه - وقد عرفت الجواز فيه - فيخرج عمّا نحن فيه، ومن أجل التجويز في الثعالب مع الاجماع على المنع فيها، ومن أجل عدم تعين الجزز أو الخوارزمية، حيث إن الأولى من لباس النساء - كما قيل - فتصير منقطعة الارتباط عن المقام.

فمع هذه الوجوه من النقاش لا تصلح ناهضة لتخصيص أدلة المنع - فالأقوى: بطلان الصلاة في الحواصل الخوارزمية.

وما في المستدرك^(٢) فهو دالّ على الخلاف، لدلالته على اختصاص الجواز عند عدم ما يصلّى فيه، فمع الاختيار لا تجوز.

* * *

(١) الوسائل باب ٧ من أبواب لباس المصلّى ح ١١.

(٢) المستدرك « ٣ » » » ح ١.

مسئلة ١٨ - الاقوى جواز الصلاة فى المشكوك كونه من
المأكول أو من غيره ، فعلى هذا لأبأس بالصلاة فى الماهوت .
وأما اذا شك فى كون شىء من أجزاء الحيوان أو من غير
الحيوان فلا اشكال فيه .

إن الكلام تارة فى صور الشك ، واخرى فى ان الحكم الأوتلى المجموعول هنا
ما هو ؟

الأول : فقد يشك فى كون هذا الشىء من أجزاء الحيوان أو لا بعد العلم
بأنه على تقدير كونه من الحيوان يكون ذلك مما لا يؤكل ، وقد يقطع بانه من
الحيوان ولكن يشك فى كونه مما يؤكل أو من غيره ، وهو على صور - منها :
انه يعلم بانفصاله من حيوان خارجى معين و لكن يشك فى كون ذاك الحيوان
محلل الأكل أو محرمة ، لشبهة موضوعيه ، أو لشبهة حكمية . ومنها : أن لا يعلم
بانفصاله من حيوان خاص ، بل كان هناك حيوانان : أحدهما مأكول اللحم والآخر
غيره ، ولم يعلم بانفصاله من هذا أو ذاك مع العلم بحكم كل واحد منهما . إلى
غير ذلك مما يمكن تصويره فى المقام .

وأما الثانى : فيلزم البحث عن ان المجموعول الأوتلى فى الباب هو شرطية
مأكول اللحم أو مانعية غيره أوهما معاً ، بعد فرض إمكان الجمع بين الجعلين .
ثم انه على أى تقدير هل الحكم منحدر نحو عنوان المأكول أو غيره ؟ بما انه المدار
الوحيد الذى يدور الحكم مداره وجوداً وعدماً ، أو بما انه عبرة للواقع والخارج
فحينئذ يكون المصداق الخارجى مناطاً للحكم ، فعليه يكون كل واحد من
المصاديق مستقلاً بحياله فى الحكم مستوعباً - كما يتضح - فاستيفاء المقال هنا
فى طي جهات :

الجهة الاولى

فيما يستفاد من نصوص الباب من الشرطية أو المانعية

إن نصوص الباب على قسمين : أحدهما : ما يمكن الاستدلال به والاعتماد عليه لاعتبار سنده ، والآخر : ما لا يكون كذلك ، فلنقدم القسم الأول منهما ، ثم نتبعه بالآخر .

أما القسم الأول : فالمدار الوحيد فيه هو (موثق ابن بكير) المتقدم ، فيلزم التأمل في نطاقه حتى يستفاد ظهوره في شرطية مأكول اللحم أو في مانعية غيره ، ونشير قبل الخوض في الاستظهار إلى المميز بينهما .

وهو انه لو كان غير المأكول مانعاً عن صحة الصلاة يمكن إحراز فقده عند الشك ، لأن النهي عن شيء نفسياً كان أو غيرياً ظاهر في المنع عنه بنحو الطبيعة السارية إلى جميع الأفراد ، فيكون بمنزلة النواهي المتعددة ويتلوه التخصيصات أو التقييدات العديدة للعموم أو الاطلاق الأولي ، فكل فرد من تلك الأفراد له نهي خاص موجب لتخصيص ذاك العام أو تقييد هذا الاطلاق بالنسبة اليه ، فعند الشك في اندراجه تحت الطبيعة - بأن لا يعلم انه غير المأكول مثلاً - يشك في أصل التخصيص أو التقييد ^(١) .

وأما لو كان المأكولية شرطاً لصحة الصلاة فلا بد من إحراز تقييدها بما هو مأكول اللحم ، تحصيلاً للشرط الذي لامحيص عن إحرازه ، و مجرد أصل الحل لا يثبت الحللية الواقعية ، حيث انه ليس من الأصول المحرزة للمواقع ، فلا بد

(١) لان المانعية تعلقت بطبيعة سارية فيكون كل فرد مانعاً برأسه فيندرج الشك حينئذ في الشك في الاقل والاكثر الارتباطي ، وسيأتي الكلام مبسوطاً في جريان الاصل على المانعية فثبت الصحة دون الشرطية ، فارتقب .

من الاشتغال بلا مجال للبراءة . وهذا غير مختص بالباب لسيلانه في غيره كالشك في شرطية الطهارة أو مانعية النجاسة ، وكالشك في شرطية التذكية أو مانعية الميتة ، وما إلى ذلك من النظائر .

فبعد الاحاطة بما ذكر ، نقول : انه لو أمكن الجمع بين شرطية الماء كحل ومانعية غيره فلا تنافي بين ما يدل على الأول وما يدل على الثاني ، وإلا فلا بد من العلاج بينهما إن كانا كذلك .

وكيف كان : إن الذي يظهر من صدر (موثق ابن بكير) المتقدم الذي هو الأصل في الباب ، هو مانعية غير الماء كحل ، لقوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فيه «إن الصلاة في وبر كل شيء حرام أكله . . . فاسد» حيث إن ظاهره كون الفساد مستنداً إلى وجود شيء من تلك الأمور ، ولا نغنى بالمانع إلا ذلك ، و احتمال ان الفساد لأجل فقدان الشرط - أي الماء كولية - خلاف الظاهر ، فلا اعتداد به فيما لا أساس له إلا الظهور .

وأما قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في الذيل « . . . حتى يصلي في غيره مما أحل الله أكله » فهذا لو خلى وطباعه لظاهر في الشرطية وأن صحة الصلاة متوقفة على وجود الماء كولية ، ولكن بلحاظ تصدره بما عرفت ، فهل هو من باب بيان أحد مصاديق ذلك ؟ أو هو مستقل بحياله ؟ فعند استقرار ظهوره في الشرطية ، فهل يكون أقوى من ظهور الصدر في المانعية أو لا ؟ فعند التساوى ما العلاج لو لم يمكن الجمع بين هذين الحكمين الوضعيين ؟ اذ لا تعارض عند الامكان فيحمل كل واحد منهما على ظاهره . ولا خفاء في ان المهم في الاستظهار هو ما أملاه الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وأما ما فرعه أبو عبد الله عَلَيْهِ السَّلَام في الذيل فانما هو لتقييده بقيد التذكية في خصوص ما يؤكل لحمه ، لا لبيان ما لم يفده الصدر من المانعية أو الشرطية ، فلا جدوى في البحث عنه . فاللازم هو العود إلى البدء حتى يتجه ما هو نطاق الاملاء .

ثم انه يمكن ترجيح ظهور الصدر في المانعية بوجوه تشير إلى بعضها ، وذلك لأن مفاد ذيل الاملاء لو خلى وطباعه دال على شرطية الماء كولية كالطهارة ، فكما

انه لاصلاة بلاطهارة ، كذلك لاصلاة بدونها - أي تتوقف صحتها على لبس ما هو من أجزاء المأكول - وهو خلاف الاجماع البتة و الضرورة من الفقه ، وإلا لزم بطلان صلاة من صلى في قميص منسوج من القطن ونحوه .

فلا بد من التصرف والحمل على ما يساعده الاعتبار الفقهي أو لا ينافيه الاصول الأولية ، وذلك إما بالحمل على الاختصاص بما اذا لبس من أجزاء الحيوان ، فعند هذا المقسم - أي لبس جزء الحيوان - يحكم بلزوم كونه من قسم خاص وإن لم يلزم وجود ذاك المقسم أصلاً - أي لا يلزم أصلاً لبس جزء الحيوان - أو بالحمل على بيان بعض موارد الجواز ، لا لالحصر حتى يناقش بالجواز في مثل القطن وغيره مما لا يكون من أجزاء الحيوان .

وفيه : ان جملة على بيان بعض مصاديق مفهوم الصدر أهون من هذا ، فعليه يكون المبدأ هو المانعية المستفادة من الصدر ، وأما الذيل فليبان بعض مصاديق مفهومه لأمر آخر .

ومن تلك الوجوه : انه لا إشكال في صدق الشرط عند لبس ما يؤكل سواء لبس معه شيئاً آخر مما لا يؤكل أم لا ، فحينئذ تلزم صحة الصلاة فيما لو لبس مع ذاك المأكول بعض ما لا يؤكل ، والسر هو تحقق وجود الطبيعة بوجود فرد ما بلا دخالة للزائد عنه - وهو كما ترى .

هذا وأشباهه يوجب وهن ظهور الذيل في الشرطية مع قوة ظهور الصدر في المانعية . أضف إلى ذلك كله : ظهور غير واحد من النصوص المستفيضة الاخر المشتملة على الصحاح وغيرها في المانعية ، كما تلي :

فمنها : مكتبة ابراهيم بن محمد الهمداني ، إذ فيها : لا تجوز الصلاة فيه ^(١) حيث إن النفي ظاهر في المانعية وان وجود شيء مما لا يؤكل لحمه مانع عن صحتها .

ومارواه عن محمد بن علي بن الحسين باسناده ، عن حماد بن عمرو وأنس بن محمد ، عن أبيه ، عن جعفر بن محمد عَلَيْهِ السَّلَامُ إذ فيها : قال صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يا علي لاتصل في جلد ما لا يشرب لبنه ولا يؤكل لحمه ^(١) .

ومارواه عن محمد بن اسماعيل باسناده يرفعه إلى أبي عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ قال : لاتجوز الصلاة في شعرو وبر ما لا يؤكل لحمه لأن أكثرها مسوخ ^(٢) وهذه مع ظهور النفي فيما ذكر قد اشتملت على التعليل بأمر وجودي ، فيدل على ان الممسوخية مانعة عن الصحة .

و منها : رواية مقاتل بن مقاتل ، إذ فيها : فقال عَلَيْهِ السَّلَامُ : لاخير في ذا كله ... الخ ^(٣) ، حيث عبر فيها بالنفي الظاهر في المنع لا الشرط .

وفي رواية بشير بن بشار : ولاتصل في الثعالب ولا السمور ^(٤) .

وفي رواية أبي علي بن راشد ... فاما السمور فلا تصل فيه ^(٥) .

وفي رواية سعد بن سعد الأشعري عن الرضا عَلَيْهِ السَّلَامُ : فقال عَلَيْهِ السَّلَامُ يصيد ؟ قلت : نعم يأخذ ... فقال عَلَيْهِ السَّلَامُ : «لا» ^(٦) حيث إن النفي - بعد انضمام المقدمة المارة في موطنها السابق - دال على المانعية .

وفي مكتبة محمد بن علي بن عيسى : فأجاب عَلَيْهِ السَّلَامُ : لا أحب الصلاة في شيء منه ... الخ ^(٧) بعد الالتفات إلى مامر من كيفية دلالة على الحكم اللزومي ، فيدل نفي المحبوبة بنحو اللزوم على مانعية جميع ذلك .

وفي مارواه عن «مكارم الأخلاق» : نهائي عن الثعالب والسمور ^(٨) الظاهر من النهي هو الارشاد إلى المانعية في نحو المقام .

(١) و (٢) الوسائل باب ٢ من أبواب لباس المصلى ح ٧ و ٦ .

(٣) و (٤) و (٥) الوسائل باب ٣ من أبواب لباس المصلى ح ٢ و ٤ و ٥ .

(٦) و (٧) و (٨) « ٤ » « ١ » « ٣ » « ٥ » .

الإشارة إلى بعض النصوص الظاهرة في شرطية ما كول اللحم، والجواب عنها ٣٠٩

وفي رواية سعد بن الأحوص عن الرضا عليه السلام : لا تصل فيها ^(١) أي في جلود السباع .
وفي رواية قاسم الخياط عن موسى بن جعفر عليه السلام ، وما أكل الميتة فلا
تصل فيه ^(٢) .

وفي رواية الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام ورواية الأعمش عن الصادق عليه السلام
ولا في جلود السباع ^(٣) أي ولا يصل فيهما .

إلى غير ذلك من الروايات المتراكمة ، فلا غرو في ضعف بعضها بعد صحة
بعضها الآخر مع بلوغها نصاب الاستفاضة التي يكون القدر المشترك فيه بينها هو
الظهور في المانعية .

ثم إن في تجاه هذه النصوص ما ربما يوهم ظهوره في شرطية ما كول اللحم ،
فلا بد من الإشارة إليها والعلاج بينها - إن استقر ظهورها فيها كظهور ما مر في
المانعية - وبين ما تقدم ، على فرض امتناع الجمع بين مانعية ذلك وشرطية هذا .
فمنها : ما رواه عن علي بن أبي حمزة ، إذ فيها : لا تصل فيها إلا ما كان منه
ذكياً قال : قلت : أو ليس الذكي مما ذكي بالحديد ؟ قال : بلى إذا كان مما
يؤكل لحمه . . . الخ ^(٤) .

حيث إن ظاهر قوله عليه السلام « بلى إذا كان مما . . . الخ » هو اشتراط الصحة
بما كوليته ، لمكان التعبير بأداة الشرط .

وفيه : أنه بعد وهن السند بجهات تقدم الكلام فيها ، لا ظهور للمتن فيما
ذكر إلا بتمحل ، وذلك : لأن اشتراط التذكية إنما هو بلحاظ الفراء المعمول من
الجلد المحتاج إليها ، فسئل عنها بأن قيل : أو ليس الذكي مما ذكي بالحديد ؟
فأجاب عليه السلام بقوله « بلى . . . الخ » .

(١) و (٢) و (٣) الوسائل باب ٤ من أبواب لباس المصلى ح ١ و ٢ و ٣ و ٤ .

(٤) الوسائل باب ٣ من أبواب لباس المصلى ح ٣ .

و هذا الجواب يحتمل وجهين : الأول - أن يكون بصدد اعتبار قيد زائد في التذكية نفسها ، وهو (كون الحيوان مما يؤكل) فيدل على دخالة هذا القيد كدخالة القيد المذكور في السؤال ، وهو (كونها بالحديد) فما لا يؤكل لحمه غير قابل للتذكية . ولكنه خلاف الاجماع البتة .

والثاني - أن يكون بصدد اعتبار ذلك في صحة الصلاة لافي قوام التذكية ، فحينئذ يتم في الشرطية . ولكنه غير ظاهر فيه ، بل ظاهره هو الوجه الأول المخالف للاجماع . أضف إلى ذلك : ما في قوله بعده « وما لا يؤكل لحمه من غير الغنم ؟ قال ^{عليه السلام} : لا بأس بالسنجاب ... الخ » حيث إن الموجود في « الكافي » و « التهذيب » و « الوافي » التي تكون بأيدينا خال عن لفظه (لا) في قوله « وما لا يؤكل لحمه من غير الغنم » . ولكل واحد من الثبوت و العدم اعتبار مناسب يخصه ، فأما النفى : فيساعده استثناء السنجاب حيث انه محرم الاكل ولكن اجيز حسب هذا الخبر الصلاة في أجزاءه ، ولكن لايساعده استثناء الغنم حيث انه محلل الأكل ضرورة . وأما الثبوت : فبالعكس .

مع ان ذيله قد علل المنع عما عدا السنجاب بالنهي عن كل ذي ناب ومخلب فيدل على ان سر بطلان الصلاة فيما عداه هو (كون ذلك مما نهى عنه) و ظاهره ان حرمة أكل ما عداه مورثة للبطلان والمنع ، لان سره هو (فقدان حلية الأكل) وبينهما ميزبان .

والحاصل : ان الفقرة الأولى ذات احتمالين : أحدهما ظاهر منها ولكنه خلاف الاجماع ، والآخر غير ظاهر منها وان يجدي في الشرطية .

والفقرة الثانية مضطربة الضبط بين ثبوت لفظه (لا) ونفيها ، فعلى الثبوت : تدل على ان السنجاب مما يؤكل لحمه وهو خلاف الاجماع ، ولذا قال (في أطعمة الجواهر) بلزوم طرح الخبر الدال على حليته لكونه خلاف الاجماع . وعلى النفي : دال على ان الغنم مما لا يؤكل لحمه ، وهو كما ترى !

والفقرة الثالثة ظاهرة في المانعية ، حيث علل فيها المنع وعدم جواز الصلاة فيما عدا السنجاب بالنهي عن كل ذي ناب ومخلب ، فسر عدم الجواز هو النهي عن الأكل ، فحرمة الأكل مانعة . ولعل هذه الحزازات في المتن لعدم تعاهد الحديث من «الاسحاق العلوي» .

ومنها : مارواه عن أبي تمامه قال : قلت لأبي جعفر الثاني عليه السلام ان بلادنا بلاد باردة فما تقول في لبس هذا الوبر؟ فقال : البس منها ما اكل وضمن^(١) .

حيث إنه قيّد جواز اللبس بالما كولية ، وليس إلا شرطية ذلك ، لأن توقف جواز الشيء على وجود شيء دال على اشتراطه به ، ولما كان هذا الاشتراط مطلقاً شاملاً لحال الصلاة أيضاً - لو لم يكن الاعتناء الهام لأجلها - فيدل على التوقف في تلك الحالة أيضاً ، ولا تعني بالشرطية إلا هذا .

وفيه أولاً : ان السند موهون بـ «أبي تمامة» وثانياً : ان المتن قاصر عن إفادة ذلك ، لعدم تعيين المشار إليه في السؤال من كونه الشخص الخارجي ؟ أو النوع الدارج في الاستعمال ؟ وان لا يلائم التشخص الخارجي ما في الجواب الملائم للتعميم والتوسعة ، ولعدم التناسب للضمان هنا ، إذ لا يعتبر الجمع بين وصف الماكولية وضمان البايع له مثلاً ، مع انه لا جدوى لضمانه له ، إذ الماكولية وعدمها ليست بمثابة المذكي والميتة حتى يكفيه إخبار ذي اليد أو استعماله فيما لا يجوز استعمال الميتة فيه مثلاً ، فحينئذ لا يتم الأمر أيضاً لو جعل الواو بمعنى (أو) حتى يكون المعنى انه يعتبر أحد الأمرين : من الماكولية ، أو ضمانتها والتعهد بها . اللهم إلا أن يرجع الضمان إلى التذكية ، فالمعنى حينئذ هو التوقف على أمرين : أحدهما الماكولية ، والآخر التذكية التي تثبت بضمان البايع وإخباره وإن كان بنحو الاستعمال الذي يكشف بصدوره عن المسلم ان المستعمل فيه لا يكون ميتة ،

ولكنه أيضاً خلاف الظاهر .

فلا يمكن الاعتماد على مثله مما هو موهون السند و مضطرب المتن
لائبات الشرطية .

الجهة الثانية

في امكان جعل الشرطية لاحد الضدين والمانعية للاخر - ثبوتاً واثباتاً - وعدمه

قد لاح لك (في الجهة الاولى) ان الاستفادة من نصوص الباب هو مانعية حرمة
الأكل فقط ، وأما شرطية حلية الأكل فلم يتم عليها دليل نفي ولا إثباتاً ، فهل
يمكن التمسك بتلك النصوص لنفيها من باب الملازمة العقلية أم لا ؟

وذلك متوقف على امتناع الجمع بين الجعلين حتى يستكشف من ثبوت
أحدهما نفي الآخر ، وأما عند امكانه فلا كشف له أصلاً فيبقى على حاله من الاحتمال
إلى أن ينتهي الأمر إلى الأصل ، فالاعتماد على نفيها بالدليل الاجتهادي رهين ذلك
الامتناع المشار اليه . ونشر قبل البحث عن الامكان وعدمه إلى النسبة بين
مأكولية اللحم وغير ما كوليته والى المميز بينهما .

أما الاولى : فلا ريب في أنهما ضدان لاثالث لهما واقعاً ، لأن كل حيوان
فهو إما محلل الأكل واقعاً أو محرم الأكل كذلك ، فعند انحفاظ المقسم لاجمع
بينهما ولا ارتفاع عنهما ، وذلك نظير الطهارة والنجاسة أو المذكي والميتة ، بناءً
على كونها وجودية مضادة للتذكية كذلك .

وأما الثاني : - أي المميز - فهو ان شرطية المأكولية إنما تصح على تقدير
لبس أجزاء الحيوان ، وإلا استلزم وجوب تحصيله . وهذا بخلاف مانعية غير
المأكولية لصحتها مطلقاً ، وتوضيحه : بأنه لو كان المأكولية شرطاً لزم إحرازها
المتوقف على لبس أجزاء الحيوان الخاص ، فمع عدم لبس الجزء الحيواني لما

أمكن تحصيل ذلك الشرط . وأمّا لو كان غير المأكولية مانعاً لما وجب لبس أجزاء الحيوان الخاص أصلاً ، إذ المهم هو ترك جزء ما لا يؤكل ، سواء كان بلبس جزء ما يؤكل أو بلبس شيء لا يكون جزء من الحيوان أصلاً أو بترك اللباس رأساً والاكتفاء بمجرد الستر بما يصلح له في الصلاة .

وهكذا الأمر في مانعية الميئة وشرطية التذكية ، فعند لبس القطن و نحوه من النباتات يصدق عليه : انه ترك المانع .

ومن هنا يتضح لزوم انحفاظ المقسم في الضدية الكذائية بينهما ، وإللكان لهما ثالث ، لأن القطن ليس بمحرم الأكل ولا بمحلله ، كما انه ليس بميئة ولا مذكي .

ثم انه قد يتخيل : عدم إمكان الجمع بين مانعية ذاك وشرطية هذا في مقام الاثبات والخطاب ، وكذا في مقام الثبوت والواقع .

أمّا محذور الجمع في الخطاب والاثبات : فهو أن البعث إلى أحدهما لما كان مساوفاً للزجر عن الآخر بعينه لما كان للزجر المستقل عن ذلك الآخر وجه أصلاً ، احصول الاتزجار بلازجر والترك بلا نهى . وتوضيحه : ان وجود المأكولية مستلزم لترك غيرها وانعدام شقيقتها الآخر الذي هو غير المأكولية ، وبالعكس ، لابتحوا التقدم لوجود أحدهما على عدم الآخر بل لحصوله معه بلا احتياج إلى خطاب آخر ، وحيث إنه خال عن الفائدة حينئذ فلا مجال له صوتاً عن اللغوية وكثرة الكلام بلا جدوى ولا تفاوت فيما هو المهم هنا بين الخطاب النفسي والغيري ، فالتعبير بالبعث والزجر لسهولة التعقل ، وإلا فلا بعث ولا زجر بالمعنى المصطلح في المبحوث عنه .

وفيه : أنه ان كان في خطاب واحد لكان لما قيل وجه من عدم الافتقار إلى الجمع بين الجعلين مع حصول الغرض بأولهما وخلو ثانيهما عن الأثر ، وأمّا اذا كانا في خطابين فلا ، وذلك : لأنه ليس التعبير بما يفيد أحدهما أسهل من التعبير بالآخر ، فما المانع من إلقاء الخطاب تارة لجعل الشرطية واخرى لجعل الممانعية ؟ حيث

إن كليهما طريقان إلى الواقع المقصود ، فليكن من باب التفنن في التعبير أو التأكيد . ومن هنا يتجه الامكان في خطاب واحد أيضاً ، لأن التأكيد غرض مهم يسرد لأجله غير واحد من التعابير المتعددة لفظاً المتحددة معناً . نعم : لو كان لأحدهما أثر يخصه لما كان للثاني وجه ، لا من باب لزوم الاختصار على أحد الضدين اللذين لاثالث لهما ، بل من باب تفويته لذلك الأثر المطلوب .

وذلك : مثلما لو تعلق الغرض بالاحتياط في مقام الشك في كون شيء ما كحل اللحم أو غيره لشبهة موضوعية تحفظاً للمواقع ، إذ لا بد حينئذ من الاختصار على جعل الشرطية فقط ، كما انه لو تعلق الغرض بالبراءة في ذاك المقام تسهياً على العباد لزم الاختصار على جعل المانعية فقط - على ما يقال من الميز بينهما في مقام الشك والأصل العملي - والحاصل : انه لا محذور في الجمع بين الجعلين خطأً وفي مقام الاثبات بعد الالتفات إلى جدوى التأكيد وأثر التسجيل بالتفنن في التعبير . وأما محذور الجمع بينهما ثبوتاً : فهو ان مرتبة تأثير المانع متأخرة عن وجود المقتضى والشرط ، إذ لولا تمامية حوزة الاقتضاء بوجودهما لاستند عدم المعلول إلى فقدهما وجد المانع أم لا ، فعند عدم الشرط يكون عدم المعلول مستنداً إليه ووجود المانع و عدمه حينئذ سيان ، نعم : لو وجد المقتضى والشرط لكان عدم المعلول مستنداً إلى وجود المانع .

فالأمر دائر بين استواء وجوده وعدمه وبين عدم وجوده رأساً ، إذ على تقدير انتفاء الشرط فذات المانع موجودة ولكن لأثر لوجوده أصلاً ، بل يكون كعدمه من حيث عدم الأثر . وعلى تقدير وجود الشرط لما كان المانع موجوداً حتى يبحث عن أثره ، ولا يعقل جعل المانعية ثبوتاً لما هذا شأنه .

وفيه : ان أجزاء العلل بأسرها في رتبة واحدة وجوداً وعدمياً ، فكما ان وجود المعلول يستند إلى وجود المقتضى والشرط وفقد المانع بلا تقدم بعضها على آخر في

صلوح الاستناد، كذلك عدمه يستند إلى عدم المقتضى أو عدم الشرط أو وجود المانع كذلك، كما انه يستند إلى عدم ذينك ووجود هذا معاً اذا اتفق فقد العلة التامة بجميع أجزائها .

نعم : التأثير الفعلي للمانع ومصادمته تجاه أثر المقتضى والشرط إنما يتوقف على وجودهما بالفعل ، وحيث انه لا وجود للمانع فيما يوجد فيه الشرط في أمثال المقام لا انصاف له بفعلية المزاحمة والممانعية أصلاً ، ومجرد هذا المقدار لعلّه غير كاف في الامتناع الثبوتي .

الجهة الثالثة

في جريان الاصل وعدمه عند الشك في المأكولية

ثم انه قد يكون وجود غير المأكول بنحو الوجود المحمولى موضوعاً للحكم وهو المانع مثلاً ، و قد يكون الموضوع له هو الأمر المتقيد بعدمه . فعلى الأول : لا إشكال في جريان الاستصحاب فيما كان لعدمه المحمولى حالة سابقة . وأما الثاني : فإما أن يكون عدمه قيداً للمصلّي (بان يعتبر فيه أن يكون متقيداً بعدمه) أو يكون قيداً للصلاة (بأن تكون متقيدة به - كما في الطهارة) فعلى الأول: يجرى الأصل ، لأن عدمه النعتي - أي انصاف المصلّي وتقيد به بعدمه - كان مسبوقاً باليقين قبل لبس هذا اللباس فيحكم ببقاءه بعده . وأما على الثاني : فلعدم مسبوقية تقيد الصلاة بعدمه باليقين - اذ لم تكن صلاة في السابق حتى تكون مقيدة بعدمه - فلا مجال لجريانه ، لأن استصحاب عدمه المحمولى لا يثبت عدمه النعتي - أي انصاف الصلاة بعدمه - .

و الذي ينبغي أن يقال : هو ان الاستصحاب وإن قصر عن إثبات اللوازم العقلية أو العادية التي تكون خارجة عن حوزة التشريع وداخلة في ساهرة التكوين،

ولكنه ليس بقاصر عما يكون وضعه ورفع يده بيد الشرع . توضيحه : بأن الطهارة مثلاً قد قيدت الصلاة بها شرعاً حيث قيل : «لصلاة إلا بطهور» فلو كانت بوجودها المحمولى مسبوقةً باليقين لأمكن استصحابها والاتيان بالصلاة معها ، لأن المطلوب هو تقيدها بوجودها ، فيحرز أحدهما - وهو الوجود - بالأصل ، والآخر بالوجدان . ويؤيده ما في لسان بعض نصوص الاستصحاب : من جريانه في الطهارة عند احتمال انتقاضها بالخفقة والخفتين والاكتفاء بذلك ، مع أن المأخوذ في لسان الدليل هو تقييد الصلاة بها ، لا مجرد وجودها ، ولا تقييد المصلي بها - كما تمحله بعض من لم يصل إلى ما هو السر - حيث يقال : بكونها قيداً للمصلي فإذا ثبت كونه متطهراً لا كتفى به . وفيه ما لا يخفى ، لخروجه عن نطاق النص . فمعنى التعبد بالطهارة هو التعبد بتحقيق أثرها وهو التقييد في الفرض .

وفي المقام أيضاً يمكن إحراز عدم المأكولية المسبوق يقيناً بالتعبد وتقييد الصلاة به بالوجدان ، فلا تفاوت فيما هو المهم بين كون عدمها قيداً للمصلي أو للصلاة ، إذ كما يمكن إحراز اتصافه بعدمها فيما إذا كان عدمها النعتي مسبوقةً باليقين ، كذلك يمكن إحراز اتصافها - أي الصلاة - بعدمها فيما إذا كان عدمها المحمولى مسبوقةً ، من دون الفرق لاحراز التقييد هنا بالوجدان والتقييد بالأصل . هذا بلحاظ الاستصحاب وسيوافيك تمامه .

أما الاشتغال والبراءة : فمصعب جريانهما وتعيين ما هو الجاري منهما رهين الإشارة إلى كيفية انحذار الخطاب نحو المتعلق ، فنقول : قد تكون المصلحة قائمة بصرف الوجود لطبيعة خاصة فيراها المولى كذلك ثم يطلبها ويبعث إليها بنحو الصرف ، ولا ريب في أنه بعث واحد له امتثال واحد أو عصيان فارد ، فعند حصولها بأول الوجود الناقض للمعدم لا مجال لها ثانياً .

وقد تكون قائمة بها بنحو السريان في جميع الأفراد - بحيث يكون لكل

منها مصلحة تخصه - فإرها كذلك ويبعث إليها هكذا ، ولا مريه أيضاً في تعدد البعث بتعدد تلك الأفراد ، فهيهنا إطاعات ومعاصي . وهذان القسمان مما لا كلام فيه ، لظهور الخطاب الخاص بكل منهما فيه لفظاً .

وأما إذا انحدر البعث نحو طبيعة لم يعلم حالها ولم يأت المولى في خطابه بما يشرح كيفية بعثه : من كونه على النحو الأول أو الثاني ، فبعد إجراء مقدمات الاطلاق ينتج ما هو المساوق للقسم الأول - أي الاكتفاء بالصرف - لأن العقل قاض بأن الطبيعة إذا انحدر نحوها البعث فلا بد من دخالة الوجود لها ، فلا بد من انقداحه لدى المولى ، فأصل الوجود لا محيص عنه . وأما كونه بنحو السريان فيحتاج إلى مؤنة زائدة مطرودة بالاطلاق ، فيكتفي بأول الحصول ، لا أن اللفظ قد استعمل فيه أو قيّد به ، بل لعدم الدليل على الزائد عنه . هذا في الأمر النفسي الذي فيه البعث إلى شيء ، وسنشير إلى اتحاد الأمر الغيري معه .

وأما النهي : فيتأتى فيه هذا التقسيم أيضاً ، إلا أن له ميلاً من وجهين لا بد من بيانهما ، أما الأول : فهو أن النهي إذا كان على النحو الأول - المأخوذ فيه ما يدل على أن المفسدة قائمة بصرف الوجود - يلزم ترك جميع الأفراد صوتاً عن تلك المفسدة ، إذ بمجرد ترك الفرد الأول وإن صين عن الفساد الناشئ منه على فرض وجوده ، ولكن هذا النشوء والبروز مترقب من غيره من الأفراد الآخر ، فيجب تركها بأسرها حتى لا يتحقق الفساد رأساً . نعم : لو عصى باتيان فرد لسقط النهي ، إذ لا موضوع حينئذ حتى يبقى له الحكم .

وأما الميز الثاني : فهو أن النهي إذا كان على النحو الثالث ينتج إجراء مقدمات اطلاقه ما هو المساوق للقسم الثاني - أي الطبيعة السارية - فيجب الاحتياط وترك الجميع . ومبدأ هذين الميزين أمر واحد لا محيص في حل ما اعتصم فيه عن التمسك بذيل الغريزة العرفية ، وبيان ذلك فيما يلي : وهو أن الطبيعة كما

توجد بوجود فرد ما كذلك تنعدم بانعدام فرد ما ، إذ كما ان لها وجودات باعتبار الأفراد كذلك لها أعدام باعتبارها ، وكما ان الوجود الأول الناقض للعدم يصدق عليه : انه صرف الوجود ، كذلك العدم الناقض للوجود يصدق عليه : انه صرف العدم ، فما السر في لزوم ترك جميع الأفراد اذا كان النهي بنحو الصرف أو أنتجه الاطلاق؟ والحل هو أنه وان كان كذلك عقلاً ، إلا أن المعهود في باب النواهي لما كان بنحو الطبيعة السارية في جميع الأفراد التي لكل منها مفسدة تخصه ، فهذا التكرار والتداول يوجب للخطاب ظهوراً في العرف خاصاً يستكشف منه ما هو المساقط للطبيعة السارية ، فيلزم ترك الجميع صوتاً عن الوقوع في تهلكة تلك المفسدة المهروب عنها . نعم : يكون بين لزوم الترك في القسم الأول والثالث ولزومه في الثاني فرق تتعرض له . هذا في النهي النفسي .

ولما كان وزان الأمر والنهي الغيريين وزان ما مر من النفسين ، لأن الحكم وضعياً كان أو تكليفياً يستفاد من الهيئة الواحدة في ذنبك الصنفين ، فيتأتى في الغيري منهما ما كان متأتياً في النفسي . فحينئذ ينقسم الشرطية أو المانعية إلى تلك الأقسام ، مع ما بين الأمر المفيد للشرطية والنهي المفيد للمانعية من الميز المار بين النفسي منهما .

ثم إن الفرق بين الشرطية و المانعية ، هو أن بعد إحراز شرطية شيء لا بد من إحراز وجوده ، للعلم بدخالة تقيده ، فيحتاط في المشكوك . وأما المانعية : فحيث إن المزاحم فيها هو وجود شيء بلا دخالة لتقيده فلا يحتاط ، لا مكان إحراز عدمه بالأصل - كما يتضح في الجملة .

و حيث إنه قد تحقق الأمر فيما نحن فيه : من أن المجمعول هو مانعية غير المأكول لشرطية المأكول ، فيلزم البحث عن الاشتغال والبراءة عليها - أي على المانعية - وذلك : بان النهي المفيد لممانعية غير المأكول إن كان بنحو الصرف

فلا بد فيه من الاحتياط وذلك لأن التكليف هناك واحد مبين بحدوده وقيوده ، وأما لزوم ترك جميع الأفراد فمن باب توقف امتثال ذاك الترك الواحد على هذه التروك بلا كثرة للتكليف .

و أما اذا كان بنحو الطبيعة السارية فهنا تكاليف عديدة مستقلة فكل منها موجب لتخصيص العام أو الاطلاق الموجود في أصل المسئلة ، ففيه تخصيصات أو تقييدات كثيرة ، فعند الشك في كون هذا الشيء مأكول اللحم أو غيره يشك في التخصيص الزائد أو التقييد الزائد المحكوم بحكم الشك في أصل التخصيص أو التقييد المطرود بأصالة العموم أو الاطلاق . هذا اذا كان الشك لشبهة موضوعية .

و أما اذا كان لشبهة حكمية ، فحيث إن أولها إلى الشك في الموضوع الخارجي فالكلام فيها أيضاً هو ما اشير اليه . وتفصيل المقال في حكم الأقل والأكثر الارتباطي - من الاحتياط مطلقاً أو البراءة كذلك او التفصيل بين العقل والشرع بالاحتياط على الأول و البراءة على الثاني - في موطنه المعد له . هذا محصل القول في الاشتغال والبراءة .

و أما أصالة الحل : فقد يتمسك بها لصحة الصلاة في المشكوك فيه ، وتقريب ذلك : أن الشك في جواز الصلاة فيه وعدمه مسبب عن الشك في حلية أكله و حرمة ، فعلى الأول تجوز دون الثاني ، فمع إجراء أصالة الحل يطرد الشك في الجواز ، بل يعلم تعبداً به ، فتصح الصلاة فيه .

وحيث إن المراد من الحلية المجعولة فيها هل هو التكليفي منها أو الأعم ؟ يحتاج إلى بسط مقال يتضح في ضوء النقاش في السببية ، بل أصل التمسك بها على بعض التقادير ، فلا بد من البحث عنه في مقامين :

المقام الاول

في البحث عن اصالة الحل بمعنى الجواز التكليفي فقط

إن مدار البحث هنا هو كون المراد من الحل المستفاد من قوله « كل شيء لك حلال . . . الخ » هو الترخيص في الأكل وتجويزه ، فعلي هذا الفرض نقول :
لامجال للاستدلال بها أصلاً .

أما أولاً : فلأن المانعية عن الصحة وحرمة الأكل أمران عرضيان موضوعهما واحد وهو نفس الحيوان الخارجي - على ما يستفاد من نصوص المنع عن السباع - إذ لم يؤخذ عنوان ما لا يؤكل موضوعاً للمانعية في هذه الطائفة من النصوص ، فليس أحدهما في طول الآخر حتى يكون الشك في المانعية مسبباً عن الشك في الحرمة . نعم : إن المستفاد من (موثقة ابن بكير) التي هو الأصل في الباب وكذا ما يتلوها من تلك الطائفة هو اناطة المانعية بحرمة الأكل ، فهما مترتبان لاعرضيان ، ولا إشكال في أن المتلازمين المستنديين إلى ملزوم واحد لا يثبت أحدهما بمجرد ثبوت الآخر بالأصل - على ما في محله - وأما اللازم والملزوم اللذين يكون ترتب أحدهما على الآخر شرعياً مع كون ذلك اللازم بنفسه أيضاً شرعياً فهو وإن يمكن ثبوت اللازم بمجرد إحراز الملزوم بالأصل ، إلا أن ما نحن فيه ليس من هذا القبيل ، لأن المستفاد من تلك الطائفة هو ترتب المنع على محرم الأكل واقعاً وبعنوانه الأولي لا الأعم من الواقعي والظاهري حتى يثبت الموضوع بالأصل ، كما أن المستفاد من اصالة الحل ليس تنزيل المشكوك منزلة الواقع - كلاستصحاب المحرز - حتى يؤل مغزاه إلى ترتيب آثار الواقع عليه ، فما لم يكن دليل المنع ناظراً إلى الأعم من الواقع والظاهر - لانحداره إلى خصوص الواقع - ولم يكن أصل الحل أيضاً محرزاً للواقع - كلاستصحاب - لامجال للحكم بارتفاع المنع فيه أبداً .

وأما ثانياً : فعلى تسليم اتساع نطاق دليل المنع وشموله للأعم من الحرام الواقعي والظاهري ، فليس من باب الشك السببي والمسببي البتة ، بل يحرز معه الموضوع بنفسه وجداناً ، فينتفي الشك في المنع كذلك لانتفاء ، إذ بعد احراز الحلّية الظاهرة فقد أحرز الموضوع وجداناً ، فحينئذ يزول الشك في المانع لا بالتعبّد بل بالوجدان .

أضف إلى ذلك كلّه : اختصاص جريانه بما اذا كان هناك اللحم موجوداً ومورداً للابتلاء بنحو يصح جعل الترخيص والجواز التكليفي ، إذ كما ان المعدوم أو ما ليس مورداً للابتلاء لا مجال لجعل الحرمة التكليفية فيه كذلك لا مجال لجعل الحلّية التكليفية له ، لاتحاد المنط .

فحينئذ لو شك في جلد أو وبر أنه مما يؤكل أو من غيره مع انتفاء اللحم رأساً أو فقدته عن مورد الابتلاء لا مجال لتجويز أكله فلا وجه لأصالة الحل . ولا يقاس بأصالة الطهارة الجارية لطهارة الملاقي مع انتفاء ذاك الماء المشكوك رأساً ، لأن المجموع هناك أمر وضعي فيصح الاجراء بإحاط الأثر - كما يتضح في المقام الثاني - و أما هنا فلا ، لأن المجموع فيه ليس إلا جواز الأكل تكليفاً وكم فرق بينهما !

فتحصّل : ان موضوع المنع هو محرم الأكل واقعاً وبالعنوان الأولي ، وأما المحرم بالعنوان الثانوي - كمنذور الترك والمغصوب ونحو ذلك - فلا ، وإلا لزم الجواز فيما لا تنجز للنهي - كما هو واضح - وان أصل الحل قاصر عن احراز الواقع فلا جدوى له ، فحينئذ لا بد من عطف عنان الكلام عن التفصيل في مصب جريانه سعة وضيقاً ، إذ لا أساس له على هذا الفرض أصلاً .

المقام الثاني

في البحث عن اصالة الحل بمعنى الجواز الوضعي أيضاً

ان المراد من الحلّية الوضعية هو النفوذ والصحة تجاه الحرمة الوضعية المفسّرة بالبطلان وعدم النفوذ ، فاذا كان في البين ما يدلّ على جعل الحلّية الوضعية بالعموم أو الخصوص عند الشك في وجود المانع أو ممانعة الموجود يمكن التمسك به لتصحيح الصلاة في المشكوك ، من دون الاحتياج إلى حديث السببية والمسببية .
بيانه : بان الشك في كون هذا الشيء مما يؤكل أو من غيره شك في كونه مانعاً أولاً ، فاذا حكم الشرع على هذا الموضوع الخاص بالحلّية والنفوذ الوضعي يحكم معه بعدم المنع بلا إثبات ، نظير قاعدة الطهارة عند الشك في نجاسة البدن أو الثوب ، وكذا لو شك في ان هذا الشيء من أجزاء ذاك الحيوان المعلوم حرمة أكله أو من ذلك الحيوان المقطوع حلّيته ، وما إلى ذلك من أنحاء الشك ، لأن الحلّية والحرمة الوضعتين لا تختصان بالحيوان نفسه ، بل يعم ذاك الوضعيان جميع أجزاءه ، فحينئذ لو شك في وبر حيوان قد اتقى جميع أجزاءه ما عدا ذاك الوبر الخاص يجري الأصل فيه هنا ، بخلاف ما مرّ في المقام الأول .

فهذا في الجملة مما لا ريب فيه ، إنما الكلام في صلوح هذه القاعدة لافادة الحلّية الوضعية أيضاً بعد تمامية دلالتها على التكليفية منها ، فالهم هنا هو تصوير الجامع بين قسمي الحلّية ، والاشارة إلى الاستعمال فيه باقامة بعض ما يشهد له .
فنقول : لا مريّة في استعمال الحل في خصوص الوضعي منه في الكتاب والسنة إجمالاً ، كما لاسترة في استعماله في التكليفي منه البتة ، ولا تضاح القسم الأول منه نشير إلى بعض النصوص المستعمل فيها الحل أو الجواز في خصوص الوضعي ، ثمّ تتبع ذلك بما استعمل فيه الحل أو ما في حكمه في الجامع بين ذينك المقسمين حتى تصح دعوى استعماله فيه هي هنا أيضاً .

أما النصوص المستعمل فيها الحل أو الجواز في خصوص الوضعي منه

فمنها : رواية ابن بكير عن أبي عبد الله عليه السلام إذ فيها : فالصلاة في وبره
جائز . . . الخ ^(١)

إذ لا ريب في أن المراد من الجواز هنا هو خصوص النفوذ و الصحة في
قبال الفساد .

و مكتبة ابراهيم بن محمد الهمداني . . . يسقط على ثوبي الوبر . . . فكتب
لاتجوز الصلاة فيه ^(٢) ومعناه البطلان وعدم النفوذ .

ومروعة محمد بن إسماعيل قال عليه السلام : لاتجوز الصلاة في شعر ووبر ما لا يؤكل
لحمه لأن أكثرها مسوخ ^(٣) .

و منها : مكتبة علي بن مهزيار . . . فهل تجوز الصلاة في وبر الأرناب ؟
. . . فكتب عليه السلام : لاتجوز . . . الخ ^(٤) .

فاستعمل الجواز صدرأ وذيلاً في الصحة والنفوذ فقط . ونحوها مكتبة أحمد
ابن اسحاق الأبهري ^(٥) .

ومنها : رواية ابن أبي يعفور عن أبي عبد الله عليه السلام . . . فقال له ابو عبد الله عليه السلام
فإن الله تعالى أحله وجعل ذكاته موته كما أحل الحيتان . . . الخ ^(٦) .

وقد مر أن الخزما يحرم أكله البتة ، فمع ذلك يكون المراد من الحلية
هنا خصوص الصحة و نفوذ الصلاة فيه ، كما تقدم مشروحاً .

ومنها : رواية سعد بن سعد عن الرضا عليه السلام . . . قال عليه السلام إذا حل وبره
حل جلده ^(٧)

(١) و (٢) و (٣) الوسائل باب ٢ من أبواب لباس المصلي ح ١ و ٤ و ٧ .

(٤) و (٥) » » » ٧ » » ح ٣ و ٥ .

(٦) » » » ٨ » » ح ٤ .

(٧) » » » ١٠ » » ح ١٤ .

وقد مرّ أن التلازم إنما هو بين نفوذ الصلاة في الوبر و بين نفوذها في الجلد
وأما في الجواز التكليفي فلا، إذ يجوز الانتفاع بوبر الميتة دون جلدها، فالمراد
من الحلّية في طرفي التلازم هو النفوذ الوضعي .

ورواية محمد بن عبدالله الحميري عن صاحب الزمان عليه السلام إذ فيها : فوق عليه السلام :
يجوز، وروى عنه أيضاً لا يجوز، فبأيّ الخبرين نعمل؟ فأجاب عليه السلام إنما حرم
في هذه الأوبار والجلود فأما الأوبار وحدها فحلل (١) .

حيث إنه استعمل فيها الجواز الوضعي في موضعين، وكذا استعمل الحرمة
بمعنى البطلان والحلّية بمعنى الصحة .

ومنها: مكتوبة محمد بن عبد الجبار إلى أبي محمد عليه السلام . . . فكتب عليه السلام : لا تحل
... إلخ (٢) . بناءً على استواء ما تتم وما لاتتم في البطلان .

إلى غير ذلك مما لا احتياج إلى نقله . فلا مريّة في استعمال الحل والجواز
في النفوذ والصحة، فمن شاء أكثر منه فليراجع باب ما تجوز الصلاة فيه وحده
وما لا تجوز - أي ماتمّ وما لاتتمّ - من أبواب النجاسات .

و أما النصوص المستعمل فيها الحلّية أو الحرمة في الجامع بين التكليفي و الوضعي

فمنها : رواية جابر الجعفي عن أبي جعفر عليه السلام إذ فيها : ويجوز أن تتختم
بالذهب وتصلّي فيه (أي النساء) وحرم ذلك على الرجال إلا في الجهاد (٣) .

حيث إن الجواز في النساء - بمعنى مرخي العنان - الأعم من التكليف
والوضع، والحرمة في الرجال - بمعنى المنع والحرمان - الأعم منهما، ولاخفاء
في تصوير الجامع بعد الظهور .

-
- (١) الوسائل باب ١٠ من أبواب لباس المصلّي ح ١٥ .
(٢) » » » ١١ » ح ٢ .
(٣) » » » ١٦ » ح ٦ .

ومنها : رواية موسى بن أكييل النميري عن أبي عبد الله عليه السلام . . . و جعل الله الذهب في الدنيا زينة النساء فحرم على الرجال لبسه والصلاة فيه ^(١) .

إن المراد هو الجامع إذ لم يتكرر لفظ الحرمة ولو بالعطف ، إذ الصلاة معطوف على اللبس مع بقاء الحرمة بحالها من الوحدة وعدم التكرار .

إلى غير ذلك مما يمكن العثور عليه بعد التتبع .

ويؤيده (موثقة مسعدة بن صدقة) المصدرة بحلية المشكوك ، المتوسطة بأمثلة خاصة ، المذيلة بضابطة عامة ، وهي « الأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك أو تقوم به البيئنة » .

إن لا ريب في أن حلية بعض تلك الأمثلة ليست إلا النفوذ والصحة ، كالعبد المحتمل كون اشتراؤه مصحوباً بقهره أو خدعته ، وغيره من الأمثلة المصرحة فيها .

فحينئذ يتيسر دعوى : استعمال الحل في الجامع عند صلوح المورد وعدم قيام الشاهد على الاختصاص ، والمقام من هذا القبيل ، فعند الشك في الحلية لشبهة موضوعية أو حكمية - حيث لا يعلم حال ذاك الحيوان المتوكد من حيوانين مثلاً أو نحو ذلك - يحكم بالحلية والنفوذ ، لقوله عليه السلام « كل شيء لك حلال » وقوله عليه السلام « كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال » .

الجهة الرابعة

في نقد قاعدة المقتضى والمانع وتصحيح التمسك بالسيرة

قد شاع القول باصالة عدم المانع عند الشك فيه ، بحيث يستفاد من ذلك كونه أصلاً مستقلاً بحياله معتمداً عليه لدى العقلاء ، بتقريب إكتفائهم في ترتيب المقتضى على المقتضى بمجرد إحرازه وعدم إحراز وجود المانع (إذ ينتفى المانع

حينئذ بذاك البناء منهم) ويسمى بقاعدة المقتضى والمانع .

و لكن للنقاش فيها مجال ، إذ لم يثبت بنائهم على ذلك بعد ، بل يمكن دعوى الخلاف ، ولأقل من الشك المساوق للقطع بالعدم في النتيجة . نعم : للمقام خصيصة يمكن بها الحكم بالجواز في المشكوك ، وهو قيام السيرة المعتمدة المستمرة إلى عصر الوحي على عدم الاعتداد بالشك .

و توضيحه : ان المتشرعين في كل عصر لم يكونوا محترزين عن الألبسة المتخذة المعمولة من أجزاء الحيوان - كالغنم والبعير ونحوهما من حلال اللحم - كما انهم لم يكونوا محترزين من الهرة الطائفة في البيت بحيث يمنعونها من التردد فيه ، ومن المعلوم : إنقذاح احتمال سقوط شعراتها على تلك الألبسة أو على غيرها مما هو في البيت بنحو يتحمل مساسه لتلك الأشياء المبتلى بها ، فحينئذ لا بد من احتمال وقوع شيء من تلك الشعرات عليها قطعاً بحيث لا مجال لانكار الاحتمال ، فمع عدم الوقوع والسقوط فلا مزيد لذلك الاحتمال بعد .

وهكذا ينقذح الاحتمال من ناحية اخرى ، وهو ان الأمكنة التي تجتمع فيها أصواف تلك الحيوانات المحللة و أشعارها و أوبارها لا يقطع بخلوصها عن شيء من أصواف الحيوانات المحرمة ، فمع احتمال اللصوق والخلط بلا قطع بالعدم . وهكذا في المكائن المعدة للنسج و العمل ، إذ فيها قد يوجد الأصواف والأشعار مما لا يؤكل لحمه ، فاين يقطع بعدم خلط شيء منها بتلك الأصواف مما يؤكل لحمه ؟

أضف إلى ذلك : بناء بعض المكائن على الخلط ، ومن المعلوم : أن لا اشارة في شيء من هذه الموارد دالة على عدم حتى يطرد الاحتمال ، لأن يد البائع مثلاً أو السوق ليست اشارة على كونه من ما كوك اللحم ، إذ وزانه وزان ما كوك اللحم في صلوح الملكية وجواز البيع والانتفاع فيما عدا الصلاة .

ولكن مع ذلك كله قامت السير المستمرة على عدم الاعتداد بشيء من هذه الشكوك ، بل كانوا يصلّون فيها بلا إشكال ، وإلا لزم اجتنابهم عن مثل تلك الألبسة - وهو كما ترى - هذا عند احتمال السقوط والخلط ، و أما عند احتمال اتخاذ ذاك اللباس من وبر ما لا يؤكل لحمه فقط فلم تقم سيرة هناك .

فتبيّن جواز الصلاة في المشكوك الذي لا يحتمل فيه اتخاذه من وبر محرم الأكل خالصاً ، لقيام هذه الامارة ، كما انه تبيّن الجواز فيه مطلقاً بذيّنك الأصلين : أحدهما : البراءة في الأقل والأكثر ، والآخر : أصالة الحل ، على ما استظهرناه من الجامع الذي يعسم الحلّ الوضعي أيضاً . فهذه طرق ثلاثة لبيان الجواز .

الجهة الخامسة

في الاصل الموضوعي

قد آن موعد إنجاز الوعد ، وهو تميم الكلام في الاستصحاب . وليعلم : أن الحكم هنا هو جواز الصلاة أو عدمه ، و الموضوع هو الشرطية أو المانعية بلحاظ ، وحرمة الأكل وحليته بلحاظ آخر . والبحث هنا متمحض في جريان الاستصحاب الموضوعي ، وهو الشرطية أو المانعية ، وكذا حرمة ذاك الحيوان وحليته ، إذ لو احرز عدم الشرطية مثلاً لهذا المشكوك أو عدم الحرمة للحيوان الذي اتخذ من أجزاءه هذا اللباس يحكم بجواز الصلاة وصحتها فيه ، فتمام الأمور في مقامين :

المقام الاول

في أصالة عدم جعل الشرطية أو المانعية

لا ريب في مسبوقية جعل الشرطية بالعدم و لو أزلّا ، إذ قبل نزول الوحي لم يجعل ذاك الحكم الوضعي على هذا الشيء الموجود المحاطي ، حيث إن الحكم

في القضية الحقيقية منحدر نحو الشيء المستوعب لجميع الأفراد المحققة والمقدرة الملحوظة ولو إجمالاً . فقد أتى على هذا الشيء حين من الدهر لم يجعل الشرطية أو المانعية له ، فاذا شك في التبدل بجعلها له يحكم ببقائه على ما كان من العدم . ولا ميز فيما هو المهم هنا بين نشوء هذا الشك من الشبهة المصداقية أو غيرها ، ولكن لبعض المتأخرين هو «المحقق النائيني ره» مقال في المنع غير خال عن النقد ، ومغزاه النقاش في الجريان لوجهين : أحدهما - أن استصحاب عدم جعل الشرطية لهذا لا يثبت وجوب الباقي ، لأن لحاظ الطبيعة المصحوبة بذلك المشكوك تارة المجردة عنه أخرى مما لا بد منه ، ولا رجحان لأحدهما على الآخر ، فأين يرجح الأقل ويثبت وجوبه بعد زوال الشرطية وعدم وجوب الأكثر مع تعارض الأصلين . وثانيهما : أن الأثر مترتب على المجموع لا الجعل الذي هو فعل الشارع ، فانتفاء الثاني غير مجد ما لم ينتف الأول ، وهو الشرطية .

وفيه : أولاً - إن لحاظ أصل الطبيعة مما لا بد منه في الأقل والأكثر ، والميز بينهما بلحاظ أمر زائد عليها في الثاني وبلحاظ ما عدا لحاظها في الأول ، إن ليس معنى وجوب الأقل هو لحاظ إطلاقه بأن يكون اللا بشرط قسماً ، بل معناه عدم لحاظ شيء آخر معه بأن يكون مقسماً ، فليس فيه مؤنة زائدة وراء لحاظ أصل الطبيعة ، وهذا بخلاف الثاني المستلزم لتلك المؤنة البتة ، فالزائد المسبوق بالعدم يطرد احتمال حدوثه بالأصل .

وثانياً - إن الجعل وإن كان غير المجموع اعتباراً ، ولكن الأمر فيه سهل للخفاء الواسطة ، بل لانحدر الأصل نحو المجموع مستقيماً ، وهذا كاستصحاب عدم جعل الوجوب النفسي لشيء ، فما قيل هناك يقال هنا أيضاً ، إن لامرية في عدم الامتياز بينه وبين الوجوب الغيري في هذه الجهة ، كما انه لا ريب في جواز جريان اصالة عدم الوجوب ، فتوهم الاثبات وعدم الجريان فيهما واحد ، وازاحته أيضاً فيهما فاردة .

فكل شيء شك في جعل الشرطية أو المانعية له يمكن إحراز عدمه بالاستصحاب الموضوعي ، فمعه يحكم بجواز الصلاة في المشكوك .

المقام الثاني

في أصالة عدم جعل الحرمة على الحيوان

لاخفاء في أن جعل حرمة الأكل على الحيوان لما كان من الحوادث اليومية فهو مما يكون مسبقاً بالعدم ، فعند الشك في حدوث الجعل عليه وعدمه يحكم ببقائه على ما كان ، فمع إحراز عدم حرمة ذلك الحيوان يحكم بجواز الصلاة في أجزاءه ، إن لاحالة منتظرة في الحكم بعد إحراز الموضوع .

ولا يعارضها أصالة عدم جعل الحلية ، لأن الأثر مترتب على الحرمة - لما مر من تقوية المانعية دون الشرطية - فلا أثر للحلية هنا .

ولافرق بين الشبهة الحكمية والموضوعية ، فالحيوان المررد أمره بين الغنم وغيره مما لا يؤكل يحكم بعدم جعل الحرمة فيه ، لأن القضية تكون بنحو الحقيقية المستوعبة لجميع الأفراد محققة أو مقدره بلحاظ واحد .

وأما الحيوان المتوكد من الحيوانين الذي لا ينطبق عليه شيء من العناوين المنصوصة - كالأرنب و الثعلب و الخنزير و غيرها - فيشك فيه بشبهة حكمية ، ولا حراز حلته طريق آخر عدا الاستصحاب ، وهو الدليل الاجتهادي الدال على الضابط .

وهو ما رواه عن الهاشم الحنطاط (على ضبط المجلسي ره) لا القاسم الخياط (على ما في الوسائل) إذ فيه : ما أكل الورق والشجر فلا بأس بأن يصلّي فيه وما أكل الميتة فلا تصلّي فيه ^(١) .

(١) الوسائل باب ٦ من أبواب لباس المصلي ح ٢ .

بناءً على اناطة الصلاة فيه منعاً وجوازاً بحرمة الأكل وحليته المستكشفة بذلك - أي أكل الورق أو اللحم - نعم : لو أشكل الميز بهذا الضابط - إمّا لكون ذلك الحيوان مثلاً مما يأكل الورق واللحم معاً أو لغير ذلك - يتمسك باصالة عدم جعل الحرمة .

والميز بينها وبين اصالة عدم جعل الشرطية ، هو اختصاص الاولى بالحيوان نفسه ، لأن حرمة الأكل وصف له خاصة ، بخلاف الثانية لجريانها في جميع أجزاءه ايضاً . فعليه لو كان هيهنا حيوانان : أحدهما مقطوع الحرمة ، والآخر مقطوع الحلية ، ولم يعلم انفصال هذا الجزء من هذا الحيوان أو ذاك ، لما كان لاصالة عدم جعل الحرمة مجال ، للقطع بأحد الطرفين ، فلا بد من الاقتصار على عدم جعل الشرطية لهذا الجزء .

هذا اذا كان حرمة الأكل بنفسها موضوعة للبطلان - كما استظهرناه - وأما اذا كانت عبرة إلى الحيوانات الخاصة وعنواناً مشيراً إليها فلامجال لجريان الأصل فيها - أي الحرمة - حينئذ ، بل يلزم احتساب الحيوان نفسه ، و من المعلوم : ان الأرنب مثلاً ليس له حالة سابقة لم يكن في تلك الحالة أرنباً ثم احتمال صيرورته كذلك ، لأن الذاتيات لا تختلف ولا تتخلف في الأزل والأبد ، فلامجال لاصالة عدم الأزلي .

نعم : لاحتمال جريانه في أجزاءه من اللحم والصوف ونحوهما مجال ، كما ان له مجالاً ايضاً بالنسبة إلى وقوع الصلاة في ذاك الحيوان المحتمل كون اللباس من أجزاءه . وقد يفرد لكل من هذين الأمرين بحث يخصه مع إمكان الاكتفاء ببحث واحد ، حيث انهما مشتركان فيما هو المهم من سر الجريان ومناطه .

وذلك : لأن اللحم مثلاً ماهية خاصة يمكن ان تنسب إلى الأرنب أو غيره مما لا يؤكل وإلى الغنم وغيره مما يؤكل ، وهكذا الصلاة ماهية تمكن ان تنسب بالوقوع في أجزاء ما لا يؤكل أو في أجزاء ما يؤكل ، كالمراة التي لها ماهية

ممكنة الانتساب إلى القرشية تارة وإلى غيرها أخرى، أو توجد خلق الساعة بلا انتساب إلى قبيلة أصلاً .

فيقال حينئذ : إن هذا اللحم أو الصوف لم يكن في الأزل منتسباً إلى الأرنب أو غيره مما لا يؤكل فالآن كما كان ، ولا يعارضه عدم الانتساب إلى ما يؤكل ، إذ لا أثر له من هذه الجهة المبحوث عنها - لما مر - : من أن المستفاد من النصوص مانعية ما لا يؤكل ، لا شرطية ما يؤكل - فيحرز عدم كونه مما لا يؤكل بلا معارض .

ثم إنه لو كان الموضوع مركباً لا مقيداً فالأمر واضح ، وإن كان مقيداً (وهو تقييد الصلاة بعدم كونه مما لا يؤكل) فلا محذور فيه أيضاً ، لما مر في الجهة الثالثة : من أن التقييد لما كان أمره وضعاً ورفعاً بيد الشرع - فلذا يحكم بالصحة بعد التجاوز والفراغ وليس إلا لرفع اليد عن ذلك التقييد - يحكم بترتب عليه ، ولذلك يكتفي في إحراز شرط الطهارة للصلاة المتقيدة بها - حسب قوله عَلَيْهَا « لا صلاة إلا بطهور » باستصحابها (أي الطهارة) ولا وجه لارجاعها إلى تقييد المصلي بها ، فمع إحراز عدم انتساب هذا الجزء إلى ما يؤكل يثبت التقييد بالتعبّد والتقييد بالوجدان ، كما كان إحراز الطهارة هناك بالتعبّد و تقييد الصلاة بها بالوجدان . هذا إذا كان مجرد عدم الانتساب إلى القرشية أو ما لا يؤكل لحمه كافياً في ثبوت الأثر .

وأما إذا كان الأثر مترتباً على المنتسب إلى غير القرشية أو إلى غير ما لا يؤكل لحمه - بأن لوحظت الماهية الموجودة تارة متصفة بالقرشية وأخرى متصفة بغيرها بحيث يفرض لها فردناك (وهو ما تكون مخلوقة الساعة بالاعجاز مثلاً) حيث لا اتصاف لها بشيء من ذينك الوضعين ، وكذا فيما لا يؤكل - فلامجرى للأصل ، لأن عدم القرشية بالعدم المحمولي غير مثبت للاتصاف بالعدم ، وأما العدم النعتي - أي الاتصاف بالعدم - فلم يكن مسبوقاً باليقين ، لأن تلك الماهية في الأزل وإن لم تكن متصفة

بالقرشية بالسالبة المحصلة ، و لكنها لم تكن متصفة أيضاً بعدم القرشية بالموجبة المعدولة حتى يحكم ببقائها على ما كان . وهكذا مهية تلك القطعة من اللحم أو غيره وإن لم تكن منتسبة إلى الأرنب أو غيره مما لا يؤكل لحمه ، و لكنها لم تكن أيضاً منتسبة إلى غيره مما يؤكل لحمه ، و حيث إن الانتساب إلى غير ما لا يؤكل لحمه غير مسبوق باليقين بنحو الموجبة المعدولة فلا مجال لاجراء الأصل فيه .

ولما لم يكن المقام من هذا القبيل بل يكفيه مجرد عدم الانتساب إلى ما لا يؤكل فلأصل مجال واسع ، و ذلك لأن الصلاة لم تكن موجودة ولم تلحظ كذلك بل أمر بإيجادها فيما لا يؤكل ، و حيث إنها لم تكن منتسبة إليه قبل وجودها فليحكم ببقائها كذلك بعد الوجود ، فللتمسك بالأصل الأزلي هنا وجه . إلى هنا انتهى الأمر بالنسبة إلى ما قبل الأخذ في الامتثال بالشروع في الصلاة .

وأما بالنسبة إلى الأثناء : بان شك في أن هذا الشيء الملقى على ثوبه حينئذ هل هو من أجزاء ما يؤكل أو ما لا يؤكل ؟ فالمرجع فيه أصالة الصحة في الجملة ، وتفصيله من حيث اثباتها للصحة التأهيلية ونحوها مو كول إلى محله .

مسئلة ١٩ - اذا صلى في غير المأكول جاهلاً أو ناسياً

فالأقوى صحة صلاته .

إن للجهل صوراً يمتاز بعضها عن بعض ، إذ هو قد يكون بالذهول و عدم الالتفات رأساً ، وقد يكون باعتقاد الخلاف (المسمى بالجهل المركب) وقد يكون بالشك بعد الالتفات (المسمى بالبسيط منه) وهو أيضاً قد يكون بلحاظ أصل الوجود بأن يشك في وجود شيء مما لا يؤكل ، و قد يكون بلحاظ وصف الموجود بأن

يشك في كون هذا الشيء الملقى على ثوبه مثلاً مما لا يؤكل .

هذا بلحاظ الموضوع ، وأما بلحاظ الحكم فقد يكون قاصراً ، وقد يكون مقصراً ، مع تأني بعض ما اشير اليه فيه أيضاً . وهكذا للنسيان : من نسيان الموضوع تارة والحكم أخرى ، ولهذا انقسام على حدة بلحاظ عدم التحفظ في مظنته ، إلى غير ذلك مما مر في الميئة وغيرها من النظائر .

والذي يستدل للصحة أمران : أحدهما (صحيحة عبد الرحمن) والآخر

(قاعدة لاتعاد) .

أما الأولى : فهي ما رواه عنه ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلي وفي ثوبه عذرة من انسان أو سنور أو كلب أيعيد صلاته ؟ قال عليه السلام : إن كان لم يعلم فلا يعيد ^(١) .

إن المستفاد من المنطوق هو اختصاص عدم الاعادة بما اذا لم يكن مسبوقاً بالعلم ، وأما المسبوق به كالنسيان ونحوه ، فلا . ولعدم سبق العلم أقسام - منها : الاعتقاد بالخلاف ، ومنها : الذهول والغفلة المحضة ، ومنها : الشك في أصل الوجود فجميع هذه الصور الثلاث مندرجة في المنطوق ، فلا إعادة فيها .

وأما الشك في وصف الموجود فمحل تأمل ، لأن المنساق من الرواية هو عدم العلم بالوجود ، لا الشك في وصف ما علم وجوده . كما أن المستفاد منها الجهل بالموضوع لا الحكم ، إن ظاهرها عدم العلم بوجود ما ذكر في السؤال من تلك الأمور لاحكمها ، كما أن النسيان أيضاً خارج عنها ، فلا يمكن استناد ما في المتن اليها إلا في بعض الصور - كما اشير ليه - والمذكور فيها وإن كان هو الجزء النجس ، ولكن يتعدى عنه إلى غيره - كالوبر - بالفحوى .

وأما المفهوم : فهو دال على لزوم الاعادة عند سبق العلم ، ولكنه غير ظاهر

في استنادها إلى نجاسته أو كونه من أجزاء ما لا يؤكل ، لاحتمال دخالة النجاسة أيضاً ، فلا يمكن التعدي إلى الأجزاء الظاهرة كالوبر والصوف ، فلو صلى في وبر الأرنب مثلاً ناسياً لا يمكن الحكم بالاعادة المستندة إلى المفهوم . وهذا بخلاف التعدي في المنطوق ، لأنه إذا لم تجب الاعادة فيما لو صلى في الجزء النجس لانتج أيضاً في الجزء الطاهر بالأولوية ، إذ لا يحتمل دخالة النجس في عدم الاعادة .

ولا خفاء في أن الكلام بلحاظ عذرة السنور أو الكلب ، وأما عذرة الانسان فالمنع فيها للنجاسة فقط ، إذ لا يحتمل دخالة كونه من أجزاء ما لا يؤكل لحمه المنصرف عن الانسان . والحاصل : أن المفهوم لا يدل على المقام أصلاً .

وأما الثانية - أي قاعدة لاتعاد - فتدل على نفي الاعادة من أي خلل كان عدا الخلل الناشئ من تلك الأمور الخمسة ، و من المعلوم : أن الاختلال قد يكون بفقد ما يعتبر وجوده كالجزة والشرط ، وقد يكون بوجود ما يعتبر عدمه كالمناع . وكل واحد منهما ، قد يكون عن جهل بالموضوع أو الحكم ، وقد يكون عن نسيان بهما أو بأحدهما ، وقد يكون بالعلم والعمد .

وقدمر أنصرافها عن العلم والعمد ، وكذا عن الجهل عن تقصير . وأما غير ذلك من الجهل والنسيان المتعارف فمندرج تحتها ، فتدل على نفي الاعادة ، فحينئذ يتم ما في «المتن» المستفاد منه ما يستفاد منها .

وقد يتوهم : عدم شمولها للاختلال الناشئ من وجود ما يعتبر فقده كالمناع ، بشهادة استثناء امور كلها مما يعتبر وجوده للجزئية أو الشرطية . ولكنه يزاح بصلوح عموم المستثنى منه - لحذف المتعلق - للاستدلال بها على التسوية بين ما يعتبر وجوده فافتقد وما يعتبر عدمه فوجد كالمقام ، ولا يكون المستثنى قرينة على التخصيص أصلاً ، ولعله لائسح .

نعم : يعارضها (موفق ابن بكير) المتقدم ، لقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ فيه . . . لا يقبل الله تلك الصلاة حتى يصلى في غيره مما أحل الله أكله . . . الخ .

حيث إن ظاهره بعد بيان المانعية في الصدر هو بيان حال الصلاة المفروض وجودها فيما لا يؤكل : من عدم القبول ، فالفقرة الأولى لبيان الحكم الأولي ، والثانية لبيان الحكم الثانوي ، فظاهر الأولى بيان المانعية ، وظاهر الثانية بيان حكم الصلاة في المانع ، ومقتضى إطلاقها فساد تلك الصلاة المفروض وجودها فيما لا يؤكل على أي تقدير كان من الجهل والنسيان ، فتعارض قاعدة (لاتعاد) .

ولكن يمكن العلاج بأن مورد هذا الموثق وإن كان خاصاً بالقياس إلى تلك القاعدة التي تعمته وغيره ، ولكن مناط الجمع العرفي بتقديم الخاص على العام ليس مما يلزم الخضوع لديه تعبداً ، بل لنكتة قوة ظهوره على ظهور العام وهي مفقودة في المقام ، بل الأمر فيه بالعكس ، لأن ظهور قاعدة (لاتعاد) في نفي الاعادة بيّن ، كما أن المنساق منها الشرح لأدلة العناوين الأولية .

وأما ظهور الفقرة الثانية من الموثق في تأسيس حكم آخر وراء ما استفيد من الفقرة الأولى فضعيف ، وذلك : للاحتمال القوي بكونها تأكيداً لما دلت عليه الفقرة الأولى من بيان المانعية لا شيء آخر ، فحينئذ لا تكافؤ تلك القاعدة ، إذ المكافئة متوقفة على ظهورها - أي هذه الفقرة الثانية - في التأسيس تماماً ، ومع انقداح ذاك الاحتمال فلا ظهور لها فيه كظهور تلك القاعدة في نفي الاعادة ، فيقدم ما هو الأقوى ظهوراً وهي (قاعدة لاتعاد) .

مسئلة ٢٠ - الظاهر عدم الفرق بين ما يحرم أكله بالاصالة أو بالعرض كالموطوء والجلال وان كان لا يخلو عن اشكال .

إن الذي يحرم أكله على أقسام : الأول : أن تكون حرمة ذاتية كالأرب ونحوه . والثاني : أن تكون عرضية غير قابلة للزوال بعد الحدوث وإن لم تكن

عارضه عليه حين الوجود كالموطوء للانسان ، فان الحرمة عارضة عليه بالوطيء لا قبله وغير قابلة للزوال البتة . والثالث : أن تكون كذلك - أي عرضية غير قابلة للزوال - ولكن مصحوبة له حال الوجود ، نحو ولد الموطوء ، بناءً على التوارث وحرمة أكل ما يتولد منه . والرابع : أن تكون حرمة العرضية قابلة للزوال كالجلال الذي يمكن استبرائه . والخامس : أن تكون حرمة العرضية ناشئة من الحلف أو الغصب أو نهى الوالدين ، وما إلى ذلك من النظائر ، من دون حدود صفة في ذاك الحيوان ، و من دون اتساع شعاع حرمة ، بل تختص بشخص خاص كالحالف أو نحوه . فهذه هي الوجوه المتصورة في محرم الأكل .

ثم انه لا ريب في اندراج القسم الأول تحت ما يمنع عن الصلاة فيما لا يؤكل لأنه المتيقن منه ، وإنما الكلام في اندراج ماعده مما تكون حرمة عرضية لا ذاتية بحتة ، وانصرافه عنه ، وفي بيان ما يدل على الجواز لولا الانصراف .
والذي ينبغي أن يقال : إن ذلك الدليل منصرف عن غير واحد من تلك الأقسام العرضية ، نعم : يحتمل اندراج الثالث فيه .

ولكن يلزم التنبيه بأن المناط هو كون ظهور دليل المنع في الشمول لجميع تلك الأقسام و عدم انصرافه عنها أقوى ؟ أو كون ظهور دليل الجواز في ذلك أقوى ؟ فيقدم ما هو الأقوى ظهوراً .

والذي يدل على الجواز هو ما رواه عن هاشم الحنطاط انه قال : سمعت موسى بن جعفر عليه السلام يقول : ما أكل الورق والشجر فلا بأس بان يصلى فيه . . . الخ ^(١) .
والسند معتبر على ضبط المجلسي (ره) بـ «هاشم» لا ما في الوسائل من ضبطه بـ «قاسم الخياط» كما مر .

وأما المتن : فظاهره الجواز فيما يأكل الورق والشجر كالغنم و البقر

(١) الوسائل باب ٦ من أبواب لباس المصلى ح ٢ .

و نحوهما مطلقاً ، بلا امتياز بين الموطوء من ذلك و غيره . و من الواضح : أن ظهوره في الجواز أقوى من ظهور دليل المنع - على تسليم عدم انصرافه عن الحرمة العرضية - أضف إلى ذلك : انه على فرض الشمول لا يحكم بلزوم الاجتناب عن الشعر الكائن عليه حال عروض الحرمة ، بل الحكم منحدر نحوها ينبت منه بعد ذلك ، إذ يبعد الحكم بأن هذا الشعر لم يكن مانعاً قبيل ذلك ثم صار مانعاً . و الغرض أن هذا و اشباهه موجب لضعف ظهور دليل المنع لولا انصرافه عن الحرمة العرضية رأساً .

وما رواه عن سعد بن سعد الأشعري المتقدم مراراً^(١) .

وقد اشير إلى أن دلالة على المنع متوقفة على بيان مقدمة مطوية ، وهي أن عدم جواز السمور ليس لعدم جواز الانتفاع به كالميتة ، فلا بد من أن يكون بلحاظ الصلاة ، كما أن سر الاستعلام هو أن المنع عن الصلاة إما لكونه من الحشرات أو السباع أو المسوخ ، وحيث إن الأول معلوم العدم والثالث أمره بيد الشارع ، فلا مجال للاستعلام ، فبقى الإحتمال الثاني ، فلذا استعلم عن الصيد ، فلما قيل : نعم حكم ^{النبأ} بالمنع من دون التفصيل بين الموطوء منه و غيره ، فيدل على الجواز مطلقاً ، اللهم إلا أن يقال : بعدم صلوح السمور لو طيء الانسان حسب صغر جثته فحينئذ يقصر عن الدلالة فيصير موبتداً .

فتحصل : أن دليل المنع لولم يكن منصرفاً سيما عن مثل المحلوف والمغضوب لا يكون ظهوره فيه قوياً بنحو يعارض ظهور دليل الجواز ، فينحصر المنع بالحرام الذاتي .

الخامس - ان لا يكون من الذهب للرجال . ولا يجوز لبسه لهم في غير الصلاة أيضاً .

إن المستفاد من المتن أمران : الأول - هو الحكم الوضعي ، أي بطلان الصلاة في الذهب . والثاني - هو الحكم التكليفي ، أي عدم جواز لبسه في نفسه للرجال فيها ، فيقع الكلام في مقامين :

اما المقام الاول

ففي الحكم الوضعي وهو بطلان صلاة الرجل في الذهب

قد مرَّ (في مانعة غير الماء كولد) لزوم الاكتفاء في البطلان بمجرد التلطيح أيضاً، لاشتمال ما هو المهم في ذاك الباب على الروث والبول (وهو موثق ابن بكير) فهل المقام من ذاك القبيل أو لا بد فيه من تحقق الظرفية الحقيقية بنحو الاحاطة والاشتمال بالنسبة إلى خصوص الذهب؟ فيلزم التأمل التام في نطاق دليل الباب حتى يؤخذ بمفاده .

والذي يستدل به للبطلان هو غير واحد من النصوص .

منها : مارواه عن عمار بن موسى عن أبي عبد الله عليه السلام (في حديث) : قال : لا يلبس الرجل الذهب ولا يسلِّي فيه لأنه من لباس أهل الجنة^(١) .

إن المستفاد من (الفقرة الاولى) هو عدم جواز لبس الذهب للرجل تكليفاً ، سواء كان حال الصلاة أو غيرها . و من (الفقرة الثانية) هو عدم جوازه وضعاً ، لأن المنسب إلى الذهن من النهي عن الصلاة في شيء هو مانعته عن صحتها - كما مرَّ - لأنه

(١) الوسائل باب ٣٠ من أبواب لباس المصلي ح ٤ .

من خواص النهي المتعلق بمركب ذي أجزاء وشرائط وموانع ، إلا ما قام الشاهد على الخلاف . ولهذا المقام خصيصة دالة على أن المراد من (الفقرة الثانية) هو المنع الوضعي لا التكليفي ، وهي دلالة (الفقرة الأولى) على المنع التكليفي بالنسبة إلى حال الصلاة أيضاً - كما اشير إليه .

نم إن مرجع الضمير المجرور بـ (في) في الفقرة الثانية إما الذهب وإما الملبوس ، وعلى أي تقدير : لا بد من الاشتمال الظرفي المستفاد من لفظة (في) من دون الاكتفاء بالملبوس والتلطخ ، بل لا يكفي بمثل التختم ونحوه ، فإن استقر الحكم في هذه الأمور فلدليل آخر لاهذه (الموثقة) القاصرة عن الشمول لها بنفسها والعارية عن قرينة التعميم - كما في غير المأكول - نعم : لو استفيد من عمومية التعليل لكان له وجه ، ولكنه أيضاً خاص في اللباس . إلا أن يقال : بأن اختصاص لباس الذهب لأهل الجنة حكمة للمنع عن الذهب مطلقاً وان لم يكن لباساً ، ولا خفاء في اعتسافه .

والذي يوجب النقاش في دلالتها على الحكم اللزومي هو تصدرها بأمر غير لزومي ، وهو ما رواه (٥ باب ٣٢) في الرجل يصلي وعليه خاتم حديد؟ قال : لا ولا يتختم به الرجل فإنه من لباس أهل النار .

حيث إن كل واحد من هذين الحكمين غير لزومي ، فلا حرمة تكليفية في التختم بالحديد ، ولا وضعية في الصلاة متختماً ، فلا اتحاد السياق حكماً وتعليلاً . يحتمل كون الحكم في الذهب أيضاً غير لزومي .

ولكن يمكن المنع ، بأن قيام الشاهد الخارجي على أن حكم الصدر غير لزومي لا يدل على أن حكم الذيل كذلك ، فلانفكاك مجال .

ومنها : ما رواه عن موسى بن أكييل النميري ، عن أبي عبد الله عليه السلام في الحديد إنه حلية أهل النار والذهب إنّه حلية أهل الجنة ، وجعل الله الذهب زينة النساء

فحرّم على الرجال لبسه والصلاة فيه ^(١).

إنّ الاستفادة من الفقرة الثانية ، هو المنع التكليفي لعنوان اللبس مطلقاً حال الصلاة أو غيرها ، والمنع الوضعي للصلاة في الذهب - على التقريب المتقدم - والنقاش فيه بأنّ الفقرة الأولى لحكم غير لزومي مندفع بما مرّ.

نعم : لا اعتداد بالسند لضعفه ، ولا مجال لتوهم الجبران ما لم يحرز استناد الأصحاب اليها ، وأنتى يحرز ذلك ؟ مع ما في الباب من الموثقة المتقدمة ، ومع ما في كلمات غير واحد منهم من التمسك بالقاعدة الناطقة بأن المنهى عنه لا يكون مقرباً ، ونحو ذلك ، وإن كان للنقد فيها مجال متسع . والغرض أنّ إحراز الاستناد إلى هذه الرواية بعيد جداً .

ومنها : ما رواه عن جابر الجعفي قال : سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول : ليس على النساء أذان ، إلى أن قال : ويجوز أن تتختم بالذهب وتصلّي فيه ، وحرّم ذلك على الرجال إلا في الجهاد ^(٢).

وظاهرها المنع تكليفاً ووضعاً حتى بالنسبة إلى الخاتم أيضاً ، فالصلاة فيه باطلة . وقد مرّ عدم إمكان الاستفادة مثل ذلك من تينك الروايتين .

إنّما الكلام في السند ، حيث ادعى « ابن الغضائري » أنّ « جابراً » وإن كان موثقاً ، إلا أنّ جميع من رواه عنه ضعيف ، فحينئذ لا اعتداد به بعد عدم إحراز الاستناد الجابر أيضاً ، فليس في الباب إلا (موثقة عمار) مع ذاك الكلام فيها . نعم : لو تم الأمر بالنسبة إلى الحكم التكليفي لقوى ظهورها في المنع الوضعي أيضاً ، أمّا لو لم يتم ذلك بأن كان اللبس في نفسه مكروهاً - كما في الحديد - فيشكل الاستدلال بها للمنع الوضعي ، فارتقب .

(١) الوسائل باب ٣٠ من أبواب لباس المصلّي ح ٥ .

(٢) » » » » ١٦ » » » ح ٦ .

وأما المقام الثاني

ففي الحكم التكليفي وهو حرمة لبس الذهب والتختم به

و حيث إن^١ في الباب طائفتين من النصوص : إحداهما للمنع والآخرى للجواز ، فيلزم النقل والجمع حتى يتجه ما هو الحق من العلاج .

فمن الطائفة الداآلة على الحرمة التكليفية : ما رواه عن أبي عبد الله عليه السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله لأمرالمؤمنين عليهم السلام : لا تختم بالذهب فانه زينتك في الآخرة^(١) ونحوها ما رواه عن أبي الجارود عن أبي جعفر عليه السلام .^(٢)

وظاهرها المنع عن اللباس بالأدلوية - اذا كان ظاهراً - لأن حرمة التختم مستلزمة لحرمة اللباس كذلك ، مضافاً إلى امكان استفادته من التعليل . نعم : اصطياد الحكم العام متوقف على إلقاء الخصوصية وانه لامتياز لعلي عليه السلام فيه ، مع ما سيأتي من المميز الملائم لامامة المسلمين ، فعلى القاطع بعدم الخصوصية أن يستدل بها للعموم .

وفي رواية جراح المدائني عن أبي عبد الله عليه السلام قال : لا تجعل في يدك خاتماً من ذهب^(٣) .

وفي رواية مسعدة بن صدقة عن جعفر بن محمد عليهما السلام إن رسول الله صلى الله عليه وآله نهاهم عن سبع منها التختم بالذهب^(٤) .

ولا ظهور لها في مرجع الضمير من أن المراد من هؤلاء الذين نهاهم الرسول صلى الله عليه وآله هل الأئمة عليهم السلام لكونهم زعماء الأمة المرحومة ، أو كافة المسلمين ؟ فعلى الأول : يحتاج التعميم إلى إلقاء الخصوصية .

وفي رواية علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام قال : سألته عن الرجل هل يصلح له الخاتم الذهب ؟ قال : لا^(٥) .

(١) و (٢) و (٣) و (٤) و (٥) الوسائل باب ٣٠ من أبواب لباس المصلى ح ١

و دلالتها على الحرمة متوقفة على إمكان استفادتها من نفي الصلاح ، و إلا فلا ظهور لقوله (لا) - أي لا يصلح - إلا في المرجوحية .

وفي رواية حنان بن سدير عن أبي عبدالله عليه السلام قال النبي صلى الله عليه وآله : إياك أن تتختم بالذهب فإنه حليتك في الجنة . . . الخ ^(١) . وظهورها في المنع غير قوي بعد لحاظ السياق ، كما أن استفادة العموم منها متوقفة على إلقاء الخصوصية إلى غير ذلك مما يعثر عليه المتتبع ، لتظافره واستفاضته .

ومن الطائفة الدالة على الجواز : ما رواه جعفر بن محمد الأشعري ، عن ابن القداح ، عن أبي عبدالله عليه السلام إن 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 ^(٢) .

حيث إن ظاهرها الجواز ، وإلا لما لبسه . و أما سر " نظرهم إليه : فلعله كان معجباً في زمن الفقر العام والمعيشة الهالكة ، لأنه للحرمة والمنع - وهو واضح - إذ مدار المنع والجواز هو ما استفيد منه صلى الله عليه وآله وهذا أدان التشريع والتقنين ، فمن أين علموا بالمنع حتى ينظروا إليه نظر الإعجاب ؟ كما أن حمله على النسخ بعيد ، لعدم تعرضه في شيء من موارد تعديد المنسوخات ، ولا بانه ذلك ، لأن ظاهره الترك بمجرد الرجوع إلى البيت . واحتمال اختصاص الجواز بالنبي صلى الله عليه وآله لزعامته الدينية آت فيما دل على المنع من توجهه إلى علي عليه السلام حيث إنه يحتمل اختصاص المنع به عليه السلام فكيف يمكن التعدى عن الزعيم الديني إلى غيره في الجواز أو المنع .

ومنها : ما رواه عن الحلبي ، عن الصادق عليه السلام قال : قال علي عليه السلام : نهاني رسول الله صلى الله عليه وآله ولا أقول : نهاكم عن التختم بالذهب . . . الخ ^(٣) .

إذ لو كان المنع عاماً لما قال الإمام « ولا أقول نهاكم » فيكشف عما احتملناه سابقاً : من اختصاص المنع به عليه .

ولكن الانصاف : قصور مثل هذا التعبير عن إفادة عدم النهي ، وأقصاه التأييد ، لا الدلالة .

ومنها : ما رواه عن ابن عازب قال : نهى رسول الله ﷺ عن سبغ وأمر بسبغ ، نهانا أن نتختم بالذهب وعن الشرب في آنية الذهب والفضة . . . وأمرنا باتباع الجنائز و عيادة المريض و تسميت العاطس و نصره المظلوم و إفشاء السلام وإجابة الداعي وإبرار القسم ^(١) .

حيث إن الحكم في غير واحد من تلك الأمور ليس بلزومي ، فمن أين يكون النهي تحريمياً ؟

و الحاصل : أن انضمام مثل هذه الرواية إلى الرواية الأولى يتم الأمر (وهو الجواز) فيعارض ما تقدم من أدلة المنع .

وقد يعالج بتقدم تلك الأدلة المانعة لاعراض الأصحاب عن دليل الجواز ، ولذا ادعى الاجماع على المنع .

وفيه : أنه لا اعتداد بالاجماع بعد ما في الباب من النصوص ، لبعد احتمال نيلهم إلى نص خاص غير ما بأيدينا ، كما أنه لا مجال للاعتماد على عملهم ما لم يحرز الاعراض عن أدلة الجواز ، إذ يحتمل كونه لترجيح تلك الطائفة المانعة استنباطاً . ومن المعلوم : أن كيفية اجتهادهم غير حجة على من غيرهم .

وقد يعالج بحمل طائفة المنع على الكراهة - كما لا يبعد - فعند ضعف دليل الحرمة يشكل الحكم بالمنع الوضعي أيضاً ، لما تقدم : من تصدده بحكم (الحديد) المحمول على الكراهة ، فلو حمل الحكم التكليفي الوارد في الذهب

(١) الوسائل باب ٣٠ من أبواب لباس المصلى ح ٨ .

أيضاً عليها لما تمّ ظهور ما ورد في الحكم الوضعي في المنع ، إذ السياق واحد والتعبير فارد .

ولكن الانصاف : لزوم الأخذ بالمنع ، لأن في سند الجواز من لم يوثق - كالأشعري - إلا بالتشبيث بكثرة روايته . وكذا سند ما رواه الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام ، فالرجحان للمنع ، بما سنشير .

ثم إنه بناءً على رجحان المنع التكليفي على الجواز المعرض عن دليله - أو لأن العمدة فيه هو خبر « جعفر بن محمد الأشعري » المتقدم وهو لم يوثق تماماً - قد يفصل في بطلان الصلاة بين كون الساتر ذهباً وكون غيره ذهباً ، باختصاص البطلان بالأول دون الثاني ، لأن الستر شرط للعبادة فلا يكفيه الحرام فلا بد من أن يكون حلالاً ، بخلاف غيره مما لا يكون شرطاً ، كسائر الألبسة .

و فيه : أنه على فرض الحرمة متوقف على مقدمتين كلتاها ممنوعتان .
الاولى : أن يكون وزان الشرط هو وزان الجزء ، فكما أن جزء المرگب العبادي عبادة كذلك شرطه . والثانية : أن يمتنع اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد ، فحينئذ يصير الستر ك(لاستر) ومع تبطل الصلاة لفقدائها بعض الشرائط ولكن كل واحدة منهما ممنوعة .

أما الاولى : فلأن الاستفادة من الأمر العبادي المنحدر نحو المرگب ليس ازيد من عبادية أجزاءه ، وأما الشرائط فلا ، ولذا تصح صلاة من صلى مستقبلاً إلى القبلة بلا توجه بذلك أصلاً ، أو غسل ثوبه النجس بماء مغسوب ، وما إلى ذلك من النظائر ، فالشرط من حيث هو شرط ليس بأمر عبادي . نعم : قد يجعل الأمر العبادي مقدمة وشرطاً لأمر آخر - كالوضوء أو الطهارة للصلاة - إذ الشرط هنا إما الغسلتان والمسححتان بقصد القربة ، أو الطهارة التي لا تحصل إلا بقصدتها - أي القربة - وعلى أي حال : قد يجعل الأمر العبادي شرطاً للصلاة ، لا أن الشرطية قد اقتضت العبادية .

وأما الثانية : فلأن الحق هو كفاية تعدد العنوان في تحمل الأمر والنهي ، فيجوز الجمع بينهما ، لما في محله .

وانت خبير بأن هذا التفصيل مبتن على عدم تمامية المنع الوضعي ، وإلا لما اقتص بالساتر و لما خرج ما ليس بساتر فعلاً أو شأناً ، كالخاتم ونحوه مما لاصلوح له للستر .

بقي الامر في أن مدار الحرمة التكليفية هل هو صدق لبس الذهب ؟ حتى لا ينطبق على نحو الخاتم وما يشد به السن وغير ذلك من الاشباه ، أو التزيين ؟ حتى لا ينطبق على ما لا يكون مرئياً كالمستور تحت اللباس ، أو هما معاً ؟ فعلى الأولين : لا يكون مورد الافتراق مشمولاً للمنع ، إذ على الأول لحرمة فيما لا يكون لبساً وإن كان زينة ، وعلى الثاني لحرمة فيما لا يكون زينة وإن كان لبساً .

وأما على الأخير : فيحرم الجميع ، وسيوافيك تحقيقه في ثنايا المقال .

و لافرق بين ان يكون خالصاً أو ممزوجاً ، بل الاقوى اجتناب الملحوم به والمذهب بالتمويه والطلبي اذا صدق عليه لبس الذهب .

لوتم دليل المنع الوضعي كما عليه « الماتن ره » للزم الاقتصار بقدر نطاقه ، ومن المعلوم : أن المنساق من لبس الذهب لبس ما هو المعمول منه خالصاً ، فلا بطلان في الممزوج فضلاً عن غيره .

إلا أن الحق هو التعدي عن الخالص ، لنكته نشير إليها - وهي قلة التعارف

بل فقده - إن لا يعمل من الذهب الخالص بلا امتزاج غيره معه لباس ، اللهم إلا في مثل الدرع والبيضة .

نعم : لا يكون الممزوج بعزير فلاختصاص بالخالص ، ولكن لا بد من صدق الصلاة فيه ، إذ الممزج على اقسام :

منها : ما يتوكد من المزج عنوان ثالث لا ينطبق عليه أحد المزيجين ، نظير توكد الحيوان الثالث من الحيوانات لا يصدق عليه اسم أحد منهما .

ومنها : ما يصدق عليه الذهب فقط ، لغلبته وكثرته .

ومنها : ما يصدق عليه المزيج الآخر فقط ، لذلك .

ومنها : ما يصدق عليه كلا العنوانين .

فعلى الأول و الثالث : لاسند للبطلان إذ لا تصدق الصلاة في الذهب ، دون الثاني و الرابع لصدقها فيه .

وحيث إنه ليس في الباب ما يشهد للتعميم الشامل لمثل التلطيخ و نحوه ، كما في غير المأكول ، لشهادة قوله « الروث و البول . . الخ » في موثق « ابن بكير » على ذلك ، فلا بد من الاقتصار على ما يصدق هناك الظرفية الحقيقية .

ومن هنا يتضح حكم الملاحم - أي الثوب الذي لحمته الذهب - من دوران البطلان مدار صدق الصلاة فيه . و أما سر " اختصاصه بالذكر دون ما كان سداه ذهباً ، فلعله لأن اللحمية هي الخيوط الواقعة عرضاً فوق الخيوط الواقعة طولاً المسماة بالسدي حفظاً للزينة المناسبة للظهور ، وعند جعله سدياً يصير مخفياً باللحمية فلا يحصل الغرض النوعي وهي الزينة . كما أن " من المحتمل أن السر " هورد " ما أفتى به بعض الأصحاب تصریحاً بجواز الملاحم .

و أما المذهب : فقد يكون بنحو التمويه الذي لا يبقى من الجرم و العين

إلا الأثر من اللون ، وقد يكون بنحو الطلي المصحوب للجرم و العين ، فعلى

الأول : لاتصدق (الصلاة في الذهب) ، كما لاتصدق (الصلاة في السواد) عند لبس الثوب الأسود ، وعلى الثاني : تصدق وتبطل .

والحاصل : أن في الباب طوائف من النصوص ، منها : ما يدل على الحرمة التكليفية فقط ، ومنها : ما يدل على المنع الوضعي كذلك ، ومنها : ما يدل على المنعين معاً .

قدمرت الطائفة الثالثة (في المقام الأول الباحث عن الحكم الوضعي) واتضح هناك تمامية نصاب دلالتها على البطلان في خصوص ما صدقت الصلاة في الذهب بأن يكون ملبوساً ، وإن نوقش فيه باقترانه بالمنع عن الحديد المحمول على التنزيه ولكن اجيب بأن ظاهر الامر هو البعث - أي أمر كان - وظاهر المنع والنهي هو الزجر - أي نهى كان - فمالم يتم شاهد على ترخيص الترك في الأول والفعل في الثاني يستفاد منه الوجوب والحرمة ، ولا مساس لما قام الشاهد فيه على مالم يتم ، إذ ليس للسياق الواحد شأن به يرفع اليد عن ظاهر اللفظ مالم يتم الشاهد على الصرف . كما انه نوقش في تمامية دلالتها على المنع الوضعي تارة اخرى بصحابه للمنع التكليفي في فقرة واحدة ، مع أن في الباب ما يدل على الجواز ، فلا استقرار لظهورها في المنع التكليفي ومعه لا ينعقد ظهورها في المنع الوضعي أيضاً لكونهما معاً مما أفيد بجملته واحدة ، ولكن قد اشير إلى جوابه سابقاً : بأن الطائفة الدالة على المنع التكليفي فقط تامة لامرية فيها لتظايرها واعتضاد بعضها ببعض المرتفع به محذور ضعف سند بعضها في الجملة .

وأما الطائفة الدالة على الجواز التكليفي : فضعيفة السند ، لأن عمدتها هو رواية «ابن القداح» الموهون بـ «الأشعري» الذي لم يوثق إلا بالاحتيال إلى كونه ممن يكثر الرواية ، وكذا رواية «الحلبي» الموهون بـ «حمزة بن محمد العلوي» الذي لم يوثق إلا بذلك ، فهذا مما يوجب الحدس القوي بأن سر إطباق الأصحاب على المنع

التكليفي هو الاعراض السندي عن الطائفة الدالة على الجواز ، فيتم نصاب حجية الطائفة الدالة على المنع التكليفي بلامعارض ، كما انه قد تم نصاب حجية الطائفة الدالة على المنع الوضعي المشتملة على المنع التكليفي أيضاً .

فحينئذ يحكم بحرمة لبس الذهب للرجل و ببطان صلواته فيه اذا صدق اللبس ، لأن المأخوذ في لسان دليل المنع الوضعي هو الظرفية المتوقفة على صدق اللبس ، فعند عدم صدق اللبس بالظرفية الحقيقية لا دليل على البطان أصلاً .

وأما الحرمة التكليفية فيما لم يصدق اللبس - كالخاتم و نحوه - فيمكن إثباتها بالطائفة الكافلة للمنع التكليفي فقط من دون أخذ عنوان اللبس فيها ، فالصلاة في الخاتم الذهب و نحوه مما لا يصدق اللبس صحيحة ، إذ لا منع وضعي مع عدم اقتضاء المنع التكليفي عنه للبطان .

ولا فرق بين ما تتم فيه الصلاة وما لا تتم - كالخاتم و الزر و نحوهما .

قد تبين لك أن مدار الحرمة التكليفية أوسع من مدار الحرمة الوضعية ، لانحصار الأخيرة فيما يصدق اللبس مع اتساع الأولى فيما يعم غيره أيضاً ، فحينئذ تعميم البطان بنحو يشمل ما لا تتم فيه الصلاة متوقف على عدم التعدي عن عنوان (اللبس) فما لم يتعد عنه - كالتكة والقلنسوة و الجورب والمنطقة و الزر المتصل بالثوب خيطاً أو نسجاً أو نحو ذلك - يندرج في عموم المنع الوضعي مع غمض النظر عن دليل الاستثناء . و أما ما تعدى عنه - كالخاتم و الزر المنفصل الذي بمنزلة المحمول و ما إلى ذلك من النظائر - فلا يندرج تحت دليل المنع الوضعي أصلاً حتى يحتاج إلى الاستثناء .

هذا بلحاظ ما يقتضيه عموم ما في الباب ، ولكن يلزم تخصيصه بما رواه عن الحلبي ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : كل ما لا تجوز الصلاة فيه وحده فلا بأس بالصلاة فيه مثل التكة الابريسم والقلنسوة والخف و الزنار يكون في السراويل ويصلي فيه ^(١) .

لا إشكال في السند بـ «أحمد بن هلال العبر تائي» المقدوح أشد الفدح ، لأن نواذر «ابن أبي عمير» ككتاب «ابن محبوب» مما سمعه جل أصحاب الحديث كما ادعى ، فلا اعتداد بضعف الناقل بعد وضوح المنقول منه كالشمس في رابعة النهار وسيوافيك تمام القول في تصحيحه عند البحث عما لا تتم الصلاة فيه من الحرير فارتقب .

وأما المتن : فظاهره النظر إلى أدلة الموانع الأولية - كالنجاسة والحرير والميئة والذهب وما إلى ذلك - وإن أمكن تخصيص هذا العموم أيضاً بما ورد في خصوص بعض أفراده .

فظاهره رفع المنع الوضعي عما لا تتم فيه الصلاة وحده - أي مانع كان - و منه المقام ، فيلزم التفصيل بين ماتم وغيره ، فالتسوية بينهما كما ارتكبتها «الماتن ره» خالية عن السداد .

فعليه لا إشكال في صحة الصلاة مع الخاتم ، اما لعدم صدق اللبس والصلاة فيه - كما هو الحق - أو لخروج ذلك عن العموم بخبر «الحلبي» على فرض الاندراج .

لا يقال : إن الخاتم بخصوصه مما نهى عنه في غير واحد من النصوص الواردة فمعه يلزم تخصيص عموم خبر «الحلبي» بذلك ، لأنه يقال : يلزم العلاج بنحو آخر وهو أن النهي عن الخاتم لعله للزينة لا من باب اللبس ، ولا منافاة بين عدم اندراجه

(١) الوسائل باب ١٤ من أبواب لباس المصلي ح ٢ .

تحت المنع عن لبس الذهب وبين اندراجها تحت المنع عن الزينة به ، وكم فرق بينهما ! ولا يبعد أن المحرم عنوانان : أحدهما - اللبس ، زينة كان أو لا . والآخر - الزينة ، لبساً كان أو لا .

فحينئذ يلزم التفصيل في بطلان الصلاة بين اللبس والزينة ، فمن حيث الزينة وإن كان الاستعمال حراماً تكليفاً إلا أنه لا مساس له بالبطلان أصلاً ، ومن حيث اللبس وإن كان له مساس به إلا أنه في خصوص ما تم فيه الصلاة دون ما لاتم ، فمن استعمل الذهب لبساً بلا صدق الزينة فقد أثم ، ومن استعمله زينة بلا صدق اللبس فقد أثم أيضاً ، ومن استعمله لبساً مع صدق الزينة فقد أثم إثمين . وأمّا البطلان ففي خصوص لبس ما تم فيه الصلاة . ولهذه النكته - أي حرمة الزينة بالعنوان المستقل - يلزم النظر المستأنف في الطائفة الدالة على المنع .

إن المستفاد من قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ : «لا تختم بالذهب فانه زينتك في الآخرة»^(١) هو كون الذهب لأنه زينة في الآخرة يلزم الاجتناب عنه في الدنيا زينة ، وحيث إن الخاتم إنما يتختم به للزينة فالنهي عنه معللاً بذلك دال على اتساع الحكم في غيره فأى شيء من الذهب استعمله الرجل زينة يكون حراماً عليه مادام يصدق عليه انه زينة - كما اذا كان بارزاً - وأمّا المستور : فلا .

وكذا المستفاد من قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ في روايتي أبي الجارود وحنان بن سدير عن الصادقين عَلَيْهِمَا السَّلَامُ^(٢) ، إذ لا اختصاص للخاتم بذلك ، لعموم التعليل .

ومما يؤيد حرمة التزيّن بالذهب على الرجال ، هو ما رواه عن أبي الصباح قال : سألت أبا عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ عن الذهب يحلّي به الصبيان ؟ فقال : كان علي عَلَيْهِ السَّلَامُ يحلّي ولده و نساءه بالذهب و الفضة^(٣) ، و نحوه ما رواه عن داود بن سرحان عن أبي عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ^(٤) .

(١) و (٢) الوسائل باب ٣٠ من أبواب لباس المصلي ح ١ و ٦ - ١١ .

(٣) و (٤) » » ٦٣ » أحكام الملابس ح ١ و ٢ .

حيث إن المرتكز في ذهن السائل هو مفروغية المنع والحرمة بالنسبة إلى الرجال ، فلا يجوز لهم التحلّي بالذهب ، فلذا سأل عن حكم خصوص الصبيان ، واجيب بالجواز لهم وللنساء .

وكذا مارواه عن محمد بن مسلم قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن حلّية النساء بالذهب والفضة ؟ فقال : لا بأس ^(١) .

إذ اختصاص السؤال بحلّية النساء بالذهب كاشف عن استقرار حكم الرجل من المنع في ذهن السائل .

وأما مارواه عن أبي بصير ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سألته عن الرجل يحلّي أهله بالذهب ؟ قال : نعم ، النساء والجواري ، فأما الغلمان فلا ^(٢) .

فظاهره المنع بالنسبة إلى الغلمان ، فأما المراد منهم الصبيان أو البالغون ، فعلى الأول : يحتمل المنع على الكراهة ، وعلى الثاني : على الحرمة . ولكن الظاهر هو (الثاني) إذ لو كان المراد هو الصبيان وكان تحليتهم مكروهة لما استمر دأب المعصوم عليه السلام عليه ، مع ظهور الروايتين السابقتين في استمرار دأب علي عليه السلام وكذا أبسي جعفر عليه السلام على ذلك ، فالمراد هو خصوص البالغ فيدل على حرمة تحليته ، ويفهم منه أن ذاك البالغ أيضاً لو أراد أن يحلّي هو نفسه بالذهب لحرم عليه ، إلى غير ذلك مما يعثر عليه المتتبع .

فتحصّل : أن استعمال الذهب زينة حرام مستقل ، كما أن استعماله لبساً كذلك ، بلافرق في ذلك بين ما تتم ومالاتم . نعم : يختص البطلان بصورة لبس ما تتم الصلاة فيه من الذهب .

نعم : لا بأس بالمحمول منه مسكوكاً أو غيره ، كما لا بأس
بشد الأسنان به .

إن تنقيح ما في المتن رهين أمرين : أحدهما في الحمل ، والآخر في الشد .
فأما الأول : فالحق فيه الجواز تكليفاً ووضعاً ، لأن المنع التكليفي كان
دائراً مدار اللبس أو التزيين ، وحيث إنه لا يصدق شيء منهما على الحمل فلا حرمة
فيه أصلاً ، إذ لا يقال عرفاً - فيمن حمل ديناراً مسكوكاً مثلاً - أنه لبسه أو تزيين
به ، وهكذا ما إذا جعل الخاتم في جيبه ، ويؤيده استمرار السيرة على حمل النفقة
في الهميان في الحج وغيره من الأسفار ، مع كون الغالب من النفقة في تلك الأعصار
هو الدينار ونحوه . ومن هنا يتضح انتفاء المنع الوضعي جداً ، لأن دائرته أضيق
من دائرة المنع التكليفي ، لاختصاصه بصورة اللبس ، وتعميم ذاك بصورة التزيين
وإن لم يصدق اللبس .

ويمكن الاعتراض في الجملة ببعض ما ورد في جواز تحلية السيف والمصحف
بالذهب - كما يأتي - إذ لا ريب في صدق الحمل عند الصحابة ، فانتظر . وكذا
ما ورد في جواز شد الأسنان في الجملة .

والحاصل : أن المقام لفقده ما يوجب التعدي عن الظرفية الخاصة باللبس
إلى ما يعم الاصطحاب والحمل أيضاً باقي على الحكم الأولي : من الجواز تكليفاً
ووضعاً .

وَأما الثاني : فيقع الكلام فيه تارةً من جهة القاعدة ، وأخرى من جهة
النص الخاص .

أما القاعدة : فمقتضاها المنع عن شد السن أو تشبيكه بالذهب تزييناً ،

إذ الاستفادة من تلك النصوص المارة هو استقلال التزيّن في الموضوعية للحرمة وإن لم يصدق اللبس - كالفرض - لأن العرف آبٍ عن إطلاق اللبس عليه حقيقة، وأمّا الأعم منها ومن المجاز فلا دليل على حرمة في المقام .

فحينئذ يلزم التفصيل بين شدّ الطراحن ونحوها مما لا يرى وبين الثنايا ونحوها مما يرى ، اصدق الزينة على الثاني دون الأول ، وكذا التفصيل بين انحصار العلاج في الذهب وبين عدم انحصاره فيه ، حيث إنه يجوز على الأول دون الثاني ، لقيام الأدلة المجوّزة للمحرام حال الضرورة .

هذا بلحاظ التكليف . وأمّا الوضع فقد اشير إلى الجواز بحسبه مطلقاً ، لدوران المنع الوضعي مدار خصوص اللبس المنتفي في الشدّ ونحوه .

و أمّا النصّ الخاص : فمنه ما رواه عن محمد بن مسلم ، عن أبي جعفر عليه السلام (في حديث) إنّ أسنانه استرخت فشدّها بالذهب ^(١) وأورد صدره في (٣ باب ٤٩ من أبواب آداب الحمام) قال : رأيت أبا جعفر عليه السلام يمضغ علكاً فقال : يا محمد نقضت الوسمة أضرّاسي فمضغت هذا العلك لأشدّها ، قال : وكانت استرخت فشدّها بالذهب .

لا إشكال في السند . وأمّا المتن : ففي الاستدلال به تأمل ، إذ ليس مفاده إلا حكاية الفعل الخارجي ، ولا إطلاق له من حيث السن المسترخى ، هل هو من الأسنان البادية (كالثنية) أو الخفية (كالطاحن) وهل العلاج كان منحصراً أم لا؟ مع أنه يمكن الاستئناس بكونه من الأضرّاس الخفية بقرينة المضغ الخاص بها ، حيث إنه يلائم ان يكون لشدّها ما استرخى من الخفايا ، وإن كان في شهادته نظر .

أضف إلى ذلك : عدم اتضاح كيفية الشد في ذاك العصر ، هل كان بنحو التشبيك أو غيره ؟

(١) الوسائل باب ٣١ من أبواب لباس المعصلي ح ١ .

والحاصل : عدم امکان الاستدلال بها للجواز ، لهذه الجهات .

ومن ذلك النص : هو ما رواه عن الطبرسي (في مكارم الأخلاق) عن الحلبي ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سألته عن الثنية تنفصم أ يصلح أن تشبك بالذهب وإن سقطت يجعل مكانها ثنية شاة ؟ قال : نعم إن شاء فليضع مكانها ثنية شاة ليشدها بعد أن تكون ذكية ^(١) .

لا ريب في إرسال السند للفصل بين « الطبرسي » و بين « الحلبي » مع عدم اتضاح سنده إليه .

وأما المتن : فظاهره الجواز مطلقاً ، إذ السؤال انما هو بالنسبة إلى الثنية بلا تقييد بانحصار العلاج ، والجواب مطلق بلا استفصال ، فلجواز في الثنية لجواز في الطاحن البتة ، كما أنه يجوز اختياراً مع عدم انحصار العلاج أيضاً ، ولكن في التشبيك .

وأما التقييد بـ (الذكاة) في وضع ثنية الشاة مكان السن ، فلأن السن من حيث إنه سن لا روح له و إن جاز وضعه و لو كان من الميت ، إلا أنه لصحابة الأجزاء اللحمية قيد بالذكاة ، فالمتن تام .

و لكن لا يمكن الاستدلال به ، لضعف السند ، واحتمال الجبران بعمل الأصحاب غير منقذ بعدما كان استناد الجواز عند الأصحاب إلى القاعدة المارة .

ومن ذلك : ما رواه عن الطبرسي ، عن عبد الله بن سنان ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سألته عن الرجل ينفصم سنه أ يصلح له أن يشدها بالذهب ؟ وإن سقطت أ يصلح أن يجعل مكانها سن شاة ؟ قال : نعم إن شاء ليشدها بعد أن تكون ذكية ^(٢) .

والكلام فيه : من إرسال السند كسابقه ، ومن ظهور المتن في الجواز أيضاً نحوه . كما أن المقال فيه من عدم إمكان الاستدلال أيضاً نظير ذلك ، فلانطيل .

و من ذلك ما رواه عن زرارة وعن الحلبي ^(٣) لدالتهما على جواز وضع

(١) و (٢) و (٣) الوسائل باب ٣١ من أبواب لباس المصلي ح ٢ و ٣ و ٤ و ٥ .

سن انسان ميت مكان السن للحي ، وكذا وضع سن شاة ، بلامساس لذلك بالذهب والشد به أصلاً ، لعدم التعرض له .

و تقرب الاستدلال : بأنّ الوضع يحتاج لا محالة إلى الشد ، و حيث إنّ الغلبة الخارجية كانت بشده بالذهب ، فيستفاد من التلازم الخارجي جواز ذلك . ولكنه غير نقي عن غبار الاعتساف .

فتجسّل : أنّ النصوص الخاصة على طائفتين : إحداهما - قاصرة المتن وإن كانت تامّة السند ، والاخرى - بالعكس . فلامحيد عن القاعدة المفصلة بين الزينة وعدمها ، وبين إمكان العلاج بغير الذهب وعدمه ، بالمنع في أول شقي كل منهما .

بل الاقوى انه لا بأس بالصلاة فيما جاز فعله فيه من السلاح كالسيف والخنجر ونحوهما وان اطلق عليهما اسم اللبس ، لكن الاحوط اجتنابه . و أما النساء فلا اشكال في جواز لبسهن وصلاتهن فيه .

أمّا جواز تذهيب السيف ونحوه وتحليته بالذهب تكليفاً فواضح فيما لامساس له بأحد عنواني اللبس والزينة - كما اذا لم يكن متقلداً به ولا هو في يده بل كان مذخوراً في البيت زينة له لازينة للرجل - إذا لمحرّم هو تزيّن الرجل به ، وأمّا ما عدا ذلك ، فلا ، ضرورة . وكذا اذا كان في يده مع عدم صدق اللبس والزينة - بأن كانت قبضته محلّاة بالذهب و فرض استئثارها بالكف - إذ لا زينة هناك كما لا لبس فيه .

و إنما الكلام في جواز ذلك مع صدق أحد العنواين . والذي يدل عليه هو ما رواه عن عبدالله بن سنان ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : ليس بتحلية السيف بأس بالذهب والفضة ^(١) .

ومارواه عن داود بن سرحان ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : ليس بتحلية المصاحف والسيوف بالذهب والفضة بأس ^(٢) .

لا إشكال في السند . وكذا المتن ، لظهوره في الترخيص مطلقاً ، سواء كانت التحلية بتذهيب قبضة السيف أو غيرها من حدوده وأطرافه ونحو ذلك ، وسواء كان الرجل متقلداً بذاك السيف أو المصحف أم لا . فعلى تقدير التقليد بنحو البارز منه تصدق الزينة ، وأما إذا كان السيف في غمده والمصحف في غلافه ، فلا .

و أما اللبس : فعلى تعميمه شامل لمثل الفرض ، وأما على ما قويتناه : من بقاءه على الصدق المتعارف بلا دليل على التوسعة ، فلا . وعلى أي حال : يمكن التجويز ، للنص الخاص .

وأما الجواز الوضعي : فيمكن اثباته بطرق : منها - ما اخترناه من دوران المنع الوضعي مدار خصوص اللبس وجوداً وعدماً ، فما لا لبس حقيقي هنا لا بطلان فيه . ومنها - اتحاد التكليف و الوضع في الوجود والعدم للتلازم ، فعند انتفاء أحدهما ينتفي الآخر ، وحيث إن المنع التكليفي منتف في المقام فليكن المنع الوضعي كذلك .

ومنها - إطلاق هذا النص الخاص الشامل لحالة الصلاة أيضاً ، فبهذا الظهور اللفظي يحكم بانتفاء المنع الوضعي ، لا بالتشبه بالتلازم ونحوه .
و أما الجواز للنساء تكليفاً ووضعاً : فلتصريح النصوص المارة بالتفصيل في الحكم بينها وبين الرجال ، فلا كلام فيه .

و أما الصبي المميّز فلا يحرم عليه لبسه ، ولكن الاحوط له عدم الصلاة فيه .

لا إشكال في الجواز و انتفاء الحرمة التكليفية بالنسبة إلى الصبي المميّز فضلا عن غيره ، فيجوز له اللبس و كذا التزيّن ، إذ لا تكليف عليه . و أما أنه يجب على الولي منعه أو لا ولكن يحرم عليه التمكين والتسبب ، فقد مرّ في بحث حرمة أكل النجس من حيث إطعامه إيّاه . و للمقام خصيصة و هي دلالة بعض نصوص أبواب الملابس على جواز تحلية الصبي - كالنساء - بالذهب ، فيجوز التمكين والتسبب في التحلي بالذهب .

إنما الكلام في الجواز الوضعي - فعلى تمرينية عبادة الصبي لاريب في انتفاء المنع ، إذ لا أثر صحة عليها حينئذ حتى تشترط بشيء أو يمنعها شيء . و أما على شرعية عبادته فحيث إنها منشأ غير واحد من الآثار الشرعية - كجواز استيجاره لقضاء صلاة الميت ، وكالاكتفاء بما أتى في الوقت قبل البلوغ ثم بلغ بعده مع بقاء الوقت المضروب للعمل ، ونحو ذلك من اللوازم - فلا بد من اشتراطها بشيء في الجملة ، لأن البحث عن التمرينية و الشرعية بعد الفراغ عن وجدانها جميع ما يعتبر في الصحة .

وأقصى ما يستدلّ به لاعتبار ما يعتبر في عبادة البالغين في عبادته أمران : الأول : من باب أن الأمر بالأمر بشيء أمر بذلك الشيء ، ولما أمر الشارع الولي بأمر الصبي بالصلاة فكان الشارع نفسه أمره بها ، و حيث إن الأمر بشيء كان له أحكام خاصة منساق إلى اتحفاظها فيه أيضاً - فلذلك يحكم باعتبار جميع ما يعتبر في صحة الصلاة الواجبة في المستحبة منها للانساق المذكور - يلزم

اعتبار جميع ما يعتبر في صحة صلاة البالغ في صحة صلاة الصبي ، حسب التبادر .
 الثاني : من باب شمول دليل الاعتبار نفسه للبالغ والصبي على السواء ، فما
 دلّ على اعتبار وجود شيء أو عدمه في صحة الصلاة شامل لهما بلاميز ، كشمول
 دليل أصل التكليف ، ولكن قام حديث (رفع القلم) لبيان انتفاء خصوص التكليف ،
 وأمّا سائر الأحكام والآثار ، فلا ، و لذا أمكن الحكم ببقاء التكليف لولا رفع
 قلم الكلفة عن الصبي . نعم : لا احتياج إلى حديث الرفع بالنسبة إلى غير المميز
 منه ، لانصراف الدليل الأولي عنه .

و من هنا يحكم في المعاملات بضمنان الصبي المتلف لمال الغير مع انتفاء
 حرمة الاتلاف تكليفاً عنه ، فيمكن الميز . وهذا التقريب هو المهم في الباب ،
 دون الأول المنظور فيه في محله .

فحينئذ يكون دليل المنع الوضعي باقياً بحاله . لا يقال : إن المأخوذ في
 لسانه عنوان (الرجل) القاصر عن الشمول للصبي ، لأنه يقال : بأن التقابل بين
 النساء والرجال دالّ على أن المراد من الرجل من لم يكن امرأة فيشمل الصبي
 المميز .

و حيث إنه غير خال عن الاعتياص والغموضة احتاط « الماتن ره » بالنسبة
 إلى المنع الوضعي ، مع تقوية الجواز التكليفي قطعاً .

مسئلة ٢١ - لا بأس بالمشكوك كونه ذهباً في الصلاة

وغيرها .

قد مرّ استيفاء الكلام في اللباس المشكوك كونه من غير المأكول ، وثبت

هنا انتفاء المنع الوضعي بطرق :

منها: كل شيء لك حلال . . . الخ بناءً على شموله للحلّية الوضعية ، كما هو الحق .

ومنها : اصالة عدم جعل المانعية قبل الشرع لهذا المشكوك .

ومنها : البراءة عن القيد الزائد في الشك في الأقل و الأكثر الارتباطي .
وما إلى ذلك حرفاً بحرف ، إلا فيما يختص بكل واحد من البابين بالشذوذ ، لأن وزن الذهب من حيث المانعية وزان غير المأكول فيها .

وأما المنع التكليفي : فمنتف باصالة الحل ونحوها أيضاً ، لأن الشك في الحرمة وإن كان لشبهة موضوعية ، فهو مجرى للبراءة النافية للحرمة ظاهراً ، والتفصيل قد تقدم .

مسئلة ٢٢ - اذا صلى في الذهب جاهلاً أو ناسياً فالظاهر

صحتها .

قد اشير سابقاً إلى انقسام الجهل إلى الجهل بالموضوع و بالحكم وكذلك النسيان ، وإلى انقسامه - أي الجهل - أيضاً إلى البسيط والمركب ، وإلى القصور والتقصير . وقد تقدم أحكام ذلك كله مشروحاً ، واخترنا : عدم لزوم الاعادة في جميع ذلك ، لشمول قاعدة (لاتعاد) إذ لا اختصاص لها بالأمور الوجودية - كالجزم والشرط - بل تجري في العدمية أيضاً - كالمانع - نعم : تكون منصرفة عن الجهل البسيط - أي الشاك مع التمكن لرفع شكّه - وإلا لزم عدم صيانة جعل الأحكام عن اللغوية .

وأما الجاهل المركب جهله : فهو معذور من حيث عدم الاعادة وان قصر

في المباديء عند تحصيل القطع بالحكم .

مسئلة ٢٣ - لا بأس بكون قاب الساعة من الذهب ، اذ لا يصدق عليه الانية ، ولا بأس باستصحابها أيضاً في الصلاة اذا كان في جيبه حيث انه يعد من المحمول . نعم اذا كان زنجير الساعة من الذهب و علقه على رقبتة أو وضعه في جيبه لكن علق رأس الزنجير يحرم ، لانه تزيين بالذهب . ولا تصح الصلاة فيه أيضاً .

إن من المفروغ عنه في موطنه المميز بين (الآنية) وبين (الوعاء) الذي هو ما يستقر فيه الشيء ، ومدار الحرمة هو الأول لا الثاني ، لأنه المأخوذ في لسان الدليل ، لا (الوعاء) وليس في الفارسية ما يرادف (الآنية) يتضح معناها بذلك ، فحيث إن مطلق ما يستقر فيه الشيء لا يعد (آنية) فلامحذور حينئذ في قاب الساعة و نحوه مما يأبى العرف عن اطلاق الظرف عليه فضلاً عن (الآنية) فعلى فرض دوران الحرمة مدار الظرف يكون مثل (القاب) خارجاً ، فلذا لا يعده العرف ظرفاً عند تعدد ظروف البيت .

ثم إنه ما الدليل على أن استعمال الظرف المتخذ من الذهب حرام مطلقاً بأي نحو كان ذلك الاستعمال ؟ بل المسلم منه هو استعماله ظرفاً فيما يتربق منه ، فحينئذ لو وضع عدة ظروف ذهبية في البيت - لمجرد الزينة ، أو تحصيل الاعتبار لدى الناس - لما أمكن الحكم بحرمة ، إذ ليس هذا استعمالاً ظرفياً . كما انه لو استعمل شيئاً من تلك الظروف المتربق منها الصرف في الأغذية لجمع ما في البيت من الكناسه مثلاً ، إذ يشكل الحكم بحرمة مثل هذا الاستعمال ، لأنه

وإن كان المستعمل ظرفاً وإن كان الاستعمال أيضاً ظرفياً ، إلا أنه غير مترقب من ذلك الظرف ، فينصرف عنه الدليل ، فعليه لو جرد قاب الساعة عنها وصار صالحاً لأن يجعل فيه الأشياء الحقيرة كبعض الأدوية و نحوها يشكل الحكم بحرمة ذلك ، لعدم الترقب . وتفصيل هذا كله على زمة كتاب الطهارة .

والحاصل : أنه لا يحرم استعمال الساعة الكذائية من حيث الآنية .

بقي الكلام في الصلاة فيها - لا إشكال أيضاً في جوازها إذا كانت محمولة - كان جعلها في الجيب مثلاً - إن تجوز الصلاة مع حمل الذهب ، كما مر . كما أنه لا ريب في الجواز وضعاً وتكليفاً فيما إذا كان زنجيرها خيطاً من القطن أو نحوه مثلاً و علقه على رقبته ظاهراً مع كون الساعة التي يكون قابها ذهباً في الجيب ، لعدم صدق لبس الذهب ولا التزيين به عند الحمل مع فرض كون ما هو الظاهر - أي الزنجير - خيطاً لا ذهباً .

و أما إذا كان الزنجير ذهباً و علقه على رقبته مثلاً لحرم من حيث الزينة إذا كان ظاهراً دون ما إذا كان مستوراً باللباس ، و أما من حيث اللبس فلا ، لما مر من أن المحرم من هذه الجهة هو ما يصدق عليه اللباس عرفاً ، و من الواضح: عدم صدقه على مثل ذلك .

نعم : قد يطلق اللبس على نحو تقليد السيف أو المصحف أو التختم و ما إلى ذلك من النظائر ، ولكن ذلك كله على حسب القرينة ، و إلا لما عدّ السيف لباساً قطعاً . ولما كان المهم في الباب هو (موثق عمّار) المأخوذ في لسانه عنوان (اللبس) يحكم بعدم الحرمة فيما لا يصدق فيه اللبس لو خُلّي وطبعه ، لأن المدار حسب التعليل المصرح به فيه هو اللباس . كما انه لا يمنع وضعي هنا أصلاً لدوران مدار اللبس المنتفي في المقام ، و قد مرّ أن التزيين بالذهب وإن كان حراماً تكليفاً ، و أما وضعاً فلا أثر له .

و لكن « الماتن ره » ومن احتذى حذوه قد اكتفى في المنع الوضعي كالتكليف بالمعنى الواسع من اللبس الشامل لمثل الخاتم ، فحينئذ يحكم بالبطلان لصدق اللبس ، بلا احتياج إلى قوله : لانه تزيين بالذهب ، لان البطلان متوقف على صدق اللبس ومعه يكون حراماً أيضاً بلا افتقار إلى التعليل بالتزيين ، ففي العبارة نقاش .

مسئلة ٢٤ - لافرق في حرمة لبس الذهب بين أن يكون ظاهراً مرئياً أو لم يكن ظاهراً .

لتحقق عنوان اللبس المحرم في حالتى الخفاء والظهور . نعم : في الظهور ينطبق عليه عنوان محرم مستقل آخر وهو التزيين - كما مر .

مسئلة ٢٥ - لا بأس بافتراش الذهب ، ويشكل التدثر به .

أما جواز الافتراش لعدم صدق اللبس فواضح ، بل تجوز الصلاة عليه أيضاً . وأما من حيث الزينة : فلأن المقدار المحرم من التزيين هو ما كان بلحاظ تزيين الرجل نفسه وأما بلحاظ داره وحجرتة وما إلى ذلك مما يتعلق به فلا ، فيجوز الافتراش ونحوه مما لا يعد زينة للشخص وإن كان زينة للبيت أو السيارة أو نحو ذلك .

وأما التدثر : فهو وإن يصدق عليه اللبس بما هو لبس لغة ، إلا أن التعليل باللباس موجب لانصراف المنع إلى ما تعارف لبسه ، و من المعلوم : أن الفرش ونحو ذلك مما ليس معداً لذلك . ولبعد شمول الدليل له عبر عنه بالاشكال .

السادس - أن لا يكون حريراً محضاً للرجال ، سواء كان ساتراً للعبورة أو كان الساتر غيره ، وسواء كان مما تتم فيه الصلاة أو لا على الاقوى - كالتكة و القلنسوة و نحوهما - بل يحرم لبسه في غير حال الصلاة أيضاً الامع الضرورة لبرد أو مرض ، و في حال الحرب ، و حينئذ تجوز الصلاة فيه أيضاً وان كان الاحوط ان يجعل ساتره من غير الحرير .

إن استيفاء ما في المتن - من حيث المنع التكليفي والوضعي ، ومن حيث تساوي ماتم فيه الصلاة وما لا تتم ، ومن حيث استثناء حال الضرورة وما إلى ذلك - في طي جهات :

الجهة الاولى

في مانعية الحرير المحض عن الصلاة للرجال

يمكن أن يستدل للمنع الوضعي بما رواه عن اسماعيل بن سعد الاحوص (في حديث) قال سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام هل يصلي الرجل في ثوب إبريسم؟ فقال: لا ^(١) . ونحو ذلك رواية أبي الحارث عن الرضا عليه السلام ^(٢) . وكذا رواية عمارة بن موسى عن أبي عبد الله عليه السلام ^(٣) بناءً على ان (الديباج) هو الحرير . لأن المنساق من النهي المتعلق بماله مساس إلى المركب هو كونه إرشاداً إلى مانعيته - كما مر - فيكون غيرياً لانفسياً ، فمعنى النهي عن الصلاة في الحرير

(١) و (٢) و (٣) الوسائل باب ١١ من أبواب لباس المصلي ح ١ و ٧ و ٨ .

هو مانعيته عن صحة صلاة الرجل .

وأما من حيث المنع التكليفي : فيحتمل كونه مفروراً عنه لدى السائل ، كما أن عدم ذلك أيضاً محتمل وإن كان فيه نصوص تأمة الدلالة أيضاً .
و (٤) باب (١٤) مع ما فيه من النقاش المتقدم .

ومن هنا يتضح حكم (القرز) أيضاً من المنع ، لما رواه عن العباس بن موسى عن أبيه عليه السلام قال : سألت عن الأبريسم والقرز ؟ قال : هما سواء ^(١) .
وظاهر إطلاق التسوية هو المنع التكليفي أيضاً ، إذ الأبريسم كذلك . والفرق بينه وبين القرز : أن هذا ناقص وذاك كامل ، ولهذا الناقص أن يصل حد ذلك الكامل بالعمل .

وبالجملة : إن مفاد هذه الطائفة هو المنع الوضعي ، ولكن يعارضها ما رواه عن ابن بزيع قال : سألت أبا الحسن عليه السلام عن الصلاة في الثوب الديباج ؟ فقال : ما لم يكن فيه التماثيل فلا بأس ^(٢) .

وعالجه في «الجواهر» بوجوب طرحه أو حمله على التقية ، لأن المشهور عندهم صحتها وإن حرم اللبس ، أو على إرادة الممتزج بالحريير من الديباج فيه ، كما يومی اليه مقابلته بالحريير المحض ، انتهى .

والمراد من التقابل ما هو الواقع في (مكتبة محمد بن عبد الجبار) قال : كتبت إلى أبي محمد عليه السلام أسأله هل يصلي في قلنسوة حريير محض أو قلنسوة ديباج ؟ فكتب عليه السلام لا تحل الصلاة في الحريير المحض ^(٣) .

حيث إنه لو كان المراد من الديباج هو الحريير المحض لما كان لتكرار السؤال وجه ، بخلاف ما لو كان هو الممتزج منه .

ويؤيده أيضاً ما رواه عن محمد بن مسلم ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : لا يصلح لباس الحريير والديباج ، فأما بيعهما فلا بأس ^(٤) .

(١) و(٢) و(٣) و(٤) الوسائل باب ١١ من أبواب لباس المصلي ح ٤ و ١٠ و ٢ و ٣ .

لأن مقتضى العطف هو التغاير بين المعطوف والمعطوف عليه ، وإن احتمل أن يكتفى في التغاير بالعموم والخصوص ، فيكون الديباج حينئذ أعم من الحرير المحض ، فمعه يمكن العلاج بالتقييد في خصوص الصلاة . والغرض : أن ظهور هذه العبارة في التغاير ليس كظهور تلك فيه ، لأن تلك كانت في الصلاة دون هذه ، ولأن التقابل هناك أظهر في التغاير من العطف هنا فيه .

و كيف كان : إن اريد من الديباج الحرير المحض فلا بد من الطرح ، لقيام الاجتماع البتّي على المنع ، أو التقيّة - كما قيل - و أمّا إن اريد الأعم منه و من الممتزج أو خصوص الأخير ، فلا إشكال بعد إمكان تخصيص العام أو تقييد المطلق ، فيحمل على المستزج ، ويساعده ما في محكي « المغرب » : « الديباج الثوب الذي سداه أو لحمته ابريسم ، لانحصاره في الممتزج حينئذ .

ومن هنا يتضح سرّ التعميم والتسوية بين الساتر وذيره ، لأن المنع الوضعي منحدر نحو اللباس بلاخصية للساتر منه . كما انه لو انحصر المنع هنا في التكليفي فقط لتساويا أيضاً في الصحة والجواز الوضعي ، إذ لا تلازم بين المنع التكليفي والبطلان - كما مرّ غير مرّة - فحينئذ لا امتياز للساتر عن غيره أصلاً ، إذ يمكن التسبب بالحرام التكليفي في الأمر المقدمي ، فما لم يكن في البين منع وضعي لما كان لبطلان الصلاة مجالاً أصلاً ، سواء كان ساتراً أو غيره . كما انه لا فرق بينهما في البطلان إذا كان المنع الوضعي منحدرًا نحو اللباس بما هو لباس المصلّي .

الجهة الثانية

في الميز بين ما تتم فيه الصلاة وحده وما لا تتم من الحرير
باختصاص المنع بالاول

قد تضارب آراء الأصحاب (ره) في صحة الصلاة فيما لا تتم فيه وحده من الحرير للرجال ، لتضارب النصوص واختلافها ، إذ منها : ما يدل على المنع ،

نحو ما رواه عن 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 ^(١) . وقريب منه مكاتبة أخرى لمحمد بن عبد الجبار ^(٢) .

لظهورها في البطلان ، بل يكون عموم الجواب ناصراً بالنسبة إلى خصوص المسئول عنه المذكور مثلاً . وقد مرّ ماله مساس بذلك .

ومنها : ما يدلّ على الجواز نحو ما رواه عن أحمد بن هلال ، عن ابن أبي عمير ، عن حماد ، عن الحلبي ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : كل ما لا تجوز الصلاة فيه وحده لأبأس بالصلاة فيه مثل التكة الأبريسم والقلنسوة والخف والزناز يكون في السراويل ويصلى فيه ^(٣) .

لظهورها التام في الجواز ونفي الأبأس عن الصلاة في التكة الأبريسم ونحوها مما لا تتم فيه وحده .

إنما الكلام في السند باعتبار « أحمد بن هلال العبرثاني » الوارد فيه من اللعن والذم ، و من نسبته إلى الغلو تارة ، وإلى النصب أخرى ، وإلى الوقف ثالثة ، فلا بد من بيان حاله صحة و سقماً حتى ينتهي الأمر إلى التعارض بين دليلى الجواز والمنع والعلاج بينهما .

قال « الكشي » : ورد على القاسم بن العلاء نسخة ما خرج من لعن ابن هلال ، وكان ابتداء ذلك أن كتب عليه السلام إلى قومه بالعراق : احذروا الصوفي المتصنّع ! قال : وكان من شأن أحمد بن هلال أنه كان قد حجج أربعاً وخمسين حجة ، عشرون منها على قدميه ، قال : وكان رواة أصحابنا بالعراق لقوه و كتبوا منه ، وانكروا ما ورد في مذمته فحملوا القاسم بن العلاء على أن يراجع في أمره ، فخرج اليد : قد كان أمرنا نغد اليك في المتصنّع ابن هلال لارجمه الله بما قد علمت ، ولم يزل

لأغفر الله ذنبه ولا أقاله عثرته يداخل في أمرنا بلا اذن منا ولا رضى ، يستبد برأيه فيتحامى ديوننا . . . الخ .

وفي جامع الرواة : عن « الفهرست » انه كان أحمد بن هلال غالباً متهماً في دينه ، وقد روى أكثر اصول أصحابنا . وعن « النجاشي » : انه صالح الرواية يعرف منها وينكر . وعن « الخلاصة » ورد فيه ذموم عن سيدنا أبي محمد العسكري عليه السلام ولد سنة ثمانين ومائة ، ومات سنة سبع وستين ومائتين ، وتوقف « ابن الغضائري » في حديثه ، إلا فيما يرويه عن الحسن بن محبوب من كتاب المشيخة ، ومحمد بن أبي عمير عن نوادره ، وقد سمع هذين الكتابين جل أصحاب الحديث واعتمده فيها ، وعندى أن روايته غير مقبولة ، انتهى . ونقل هذا الجزء الأخير عن غير الخلاصة أيضاً . وعن « العلامة » أنه ما سمع ولا رأى متشيعاً رجح عن تشييعه إلى النصب إلا « أحمد بن هلال » إلى غير ذلك مما ورد فيه من النسبة إلى الوقف على أبي جعفر عليه السلام .

و كيف كان : إن القول بكونه صالح الرواية - كما مر - نحو العمل بما يرويه كثيراً - كما عن غير واحد من الأصحاب - يمكن أن يوجهه بأمور : الأول : عدم العثور على تلك الذموم وعدم بلوغها اليهم تماماً .

الثاني : أن لا تكون تلك الذموم المأثورة قاذحة في الرواية وإن كانت قاذحة في الراوي ، لأنها بلحاظ ما اعتقده من عقائد باطلة ونحوها وهي غير ضارة بالرواية ما لم يكن الراوي مقدحاً بالجعل أو الكذب ، ولهذا يعمل بما يرويه غير واحد من الواقفية التي قيل في حقها : انها كالكلاب الممطورة ، ولذلك قيل : انه صالح الرواية ، لا أنه صالح في نفسه ، و كان اللعن (في نقل الكشي) راجعاً إلى التحامي في الديون والأموال والمداخلة فيها : من التأنف عن توكيل غيره ، ونحو ذلك مما لا يخلو عن حبه وحب غيره من المناصب والشؤون الرياسية إلا الأوخدي من الكمّلين .

الثالث : أن يكون النقل عنه والعمل بروايته بلحاظ حال استقامته ، وأما ما روى بعد انحرافه عن التشيع إلى النصب ونحوه ، فلا - كما حققناه في كتاب الحج عند تصحيح رواية «البطائني» المعروف بالوقف . ولعل المراد من النصب هنا هو غير ما يتبادر منه إلى الذهن من عداوة أمير المؤمنين علي عليه السلام بل يعم العداوة لغيره من الأئمة الأطهار عليهم السلام كما أن المراد من وقفه هنا لعله هو توقفه على أبي جعفر الثاني ، لا الأول عليه السلام .

وأما سر عدم توقف « ابن الغضائري » فيما يروي « ابن هلال » عن زينك الكتابين ، فلما اشير إليه سالفاً : من أن نقله كلاتقل بعد ثبوت استنادهما إلى مؤلفيهما ، لأن وزانه حينئذ وزان اجازة المشايخ لتلاميذهم نقل ما يرويه « الكليني » أو « الصدوق » من حيث كونه تشريفاً محضاً بلا جدوى له .

و الغرض أن « ابن هلال » واقع في سند غير واحدة من الروايات المتلقاة بالقبول ، ولذا لم يأل الاصحاب مجهودهم في التصحيح بأحد الوجوه المارة ، فمعه لا نقاش في السند من هذه الجهة .

فالمهم حينئذ هو علاج التعارض بين (صحيح عبد الجبار) وبين (خبر الحلبي) وذلك لوجوه : بعضها علاج سندي ، وبعضها جمع دلالي ، ولا خفاء في توقف الأول على فقد الثاني .

أما الجمع الدلالي : فهو ان* (خبر الحلبي) ناص في الجواز وأما (صحيح عبد الجبار) فظاهر في المنع ، إذ ليس فيه عدا النفي القاصر عن النصوصية ، فيقدم نص الجواز على ظهور المنع فيحمل على الكراهة ، ولكن بالنسبة إلى خصوص ما لاتم فيه - بيانه : بان السؤال وإن كان خاصاً ، إلا أن الجواب عام بالنسبة إلى ما تتسم فيه أيضاً ، ولا ريب في المنع فيه اتفاقاً ، فمعه لا يحمل قوله عليه السلام : « لاتحل . . . الخ » على الكراهة ، نعم : لو كان الجواب خاصاً بما لاتم لأمكن الحمل عليها ، إلا أن يراد من ذلك الحمل على الجامع بين الحرمة والكراهة

حتى يدل على الأولى في خصوص ما تتم وعلى الثانية في خصوص ما لا تتم ،
واليه مآل خيرة « الشرايع » وإن لم يستدل بهذا الوجه .

ولا يمكن الجمع الدلالي بحمل (خبر الحلبي) على الممزوج مع بقاء
(صحيح عبد الجبار) بحاله من المنع في الحرير المحض ، لاستواء ما تتم وما لا تتم
في الجواز عند الامتزاج اتفاقاً - كما سيأتي - ومن الواضح : أن سياق (خبر الحلبي)
هو بيان الخصيصة لما لا تتم عند ما كان الحكم في غيره مما تتم هو المنع .

ويؤيده ما يأتي - في بحث الامتزاج - من ظهور غير واحد من نصوص
ذاك الباب في الجواز عندما كان العلم أو الزر أو نحو ذلك حريزاً^(١) إذ لو جاز
في العلم المفسر بالطراز ونحوه لجاز في مثل التكه التي لا يميز بينها وبين الطراز
في المقدار غالباً ، وعليه لا غبار في الجواز .

وأما الجمع السندي : بتقديم (صحيح عبد الجبار) على (خبر الحلبي)
بصحة ذلك وضعف هذا بـ «ابن هلال» تارة ، وبحمل الصحيح على التقيّة أخرى .
والمراد من الضعف - على الأول - هو النسبي منه لا الضعف الموجب للسقوط
عن الحجية ، لأن الجمع فرع التعارض المتوقف على حجية كل واحد من المتعارضين
في نفسه . ولكن قد عرفت : عدم استقرار التعارض بعد امكان الجمع الدلالي .

والمراد من التقيّة هنا غير مبين ، إذ المشهور بين العامة هو المنع التكليفي
دون الوضعي ، فلو كان المراد من قوله عَلَيْهِ « لا تحل » هو نفي الجواز الوضعي لكان
مخالفاً للاتقاء منهم ، و أما لو كان المراد منه هو نفي الحل التكليفي لكان مصوناً
عن فتنة الخلاف ، إذ لا ريب في الحرمة التكليفية عندهم حتى حال الصلاة البتة ،
والذي يسهل الخطب هو ما مر : من الغناء عن تجشم الجمع السندي بعد امكان
الجمع الدلالي بتقديم النص على الظاهر .

(١) الوسائل باب ١٣ من أبواب لباس المصلى ح ٦ .

بل يحرم لبسه في غير حال الصلاة أيضاً الامع الضرورة
 لبرد أو مرض وفي حال الحرب، وحينئذ تجوز الصلاة فيه أيضاً
 وان كان الاحوط ان يجعل ساتره من غير الحرير .

لا إشكال في حرمة لبس الحرير المحض على الرجال نصاً و فتوى ، وقدمر
 ما يدل على بطلان الصلاة فيه أيضاً . إنما الكلام في مورد الاستثناء من دينك
 الحكمين ، فتتقيح ذلك في مقامين :

المقام الاول

في جواز لبس الحرير حال الضرورة والحرب

أما الجواز حال الضرورة : فيدل عليه غير واحدة من القواعد العامة الدالة
 على ارتفاع الحكم عند الاضطرار ، ولذا يجوز شرب الخمر عند انحصار العلاج ،
 ويدل عليه أيضاً بعض ماورد ترخيصاً لدفع (القمل) - كما يأتي نقله - اذا احتيج .
 وأما الجواز حال الحرب : فيدل عليه ما رواه عن اسماعيل بن الفضل ، عن
 أبي عبدالله عليه السلام قال : لا يصلح للرجل أن يلبس الحرير إلا في حال الحرب ^(١) .
 ونحو ذلك (٢ و ٣ و ٥ باب ١٢ من أبواب لباس المصلي) على اختلاف بينها فيما
 لا يهتم في الباب . ولا يلحظ السند بعد اعتضاد بعضها ببعض .

وفي (٤ منه) عن الصدوق قال : لم يطلق النبي صلى الله عليه وآله لبس الحرير لأحد من
 الرجال إلا بعبدالرحمن بن عوف ، وذلك انه كان رجلاً قملأ .

و ظاهره الجواز لدفع القمل . ولا يناقش في السند بالارسال بعد أن كان

(١) الوسائل باب ١٢ من أبواب لباس المصلي ح ١ .

بنحو البت الكاشف عن وثاقة الصدور ، وعلى التعدي منه إلى ضرورة الحرب يدل على الجواز فيها أيضاً .

وفي (٦ باب ١٦) عن جابر الجعفي قال : سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول ... ويجوز للمرأة لبس الديباج و الحرير في غير صلاة و احرام ، و حرم ذلك على الرجال إلا في الجهاد ... الخ .

فلا إشكال في الجواز التكليفي بعد تظافر النصوص و تطابق الفتاوى .

المقام الثاني

في صحة الصلاة في الحرير حالتي الضرورة والحرب

أما صحة الصلاة في الحرير عند الاضطرار إلى لبسه : فلعله واضحة بعد قصور نطاق أدلة المنع الوضعي عن الشمول ، أو تخصيصها - على فرضه - بما يدل على ارتفاع الحكم تكليفاً كان أو وضعاً حال الضرورة ، فمع تحفظ الجواز التكليفي في هذه الحالة مع تحتم الأمر بالصلاة يكشف عدم مانعية الحرير حينئذ عن صحتها .
وأما الصحة حال الحرب : فلا ريب فيها أيضاً إذا فرض بلوغها نصاب الضرورة ، لا ندراجها تحت ما تقدم . وأما على فرض عدم انتهائها إلى تلك الحال ، فيمكن اثباتها أيضاً باطلاقات ما يدل على جواز لبسه حال الحرب ، إذ ليس المراد منها هو خصوص حالة القتال واشتعال النائرة بل أعم من ذلك ومن الاشراف والتهيو القريب بالتجهيز المتأخر ، دون البعيد منه .

فحينئذ كما أنه لا يجب النزاع عند البيوتة في البيت في ليالي الحرب - لصدق حال الحرب على ذلك - كذلك لا يلزم النزاع بلحاظ الصلاة ، و إلا لنقل شيء من ذلك في الآثار ، إذ لو لزم الاقتصار على فعلية القتال لوجب النزاع بمقدار الصلاة ، ولو كان لبان . والغرض شمول اطلاق الترخيص لمثل ذلك .

ثم انه لا تلاحظ النسبة بين ذلك و بين اطلاق دليل المانعية الشامل لحالتي الحرب وغيرها ، حتى يقال : بكونها عموماً آمن وجه ، لأن المنساق من أدلة الترخيص هو النظر إلى الدليل الأولي والشرح له ، فمعه يرتفع المنع الوضعي كالتكليفي . كما انه بناءً على أن المانع الوضعي ما هو الممنوع عنه تكليفاً لا مجال للتأمل في الصحة حينئذ ، إذ المفروض انه لا منع تكليفي حال الحرب ، فلا منع وضعي في تلك الحال - كما اشير اليه .

فاذا لاح أنه لا منع وضعي في هذه الحالة يحكم بصحة الصلاة فيه وإن لم يكن لابساً لسائر غير الحرير ، فما احتاط (في المتن) صعب التوجيه حسب الصناعة ، كما أن ما (في الجواهر) من امكان منع التلازم بين ارتفاع المانعية و بين تحقق الشرط خال عن السداد ، إذ الحكم الوضعي الوحيد هنا هو مانعية الحرير لاشراطية غيره ، فمع ارتفاع المنع لا افتقار الى شيء آخر .

ولا بأس به للنساء ، بل تجوز صلاتهن فيه أيضاً على الاقوى .

إن استيفاء (ما في المتن) من جواز اللبس للنساء تكليفاً و وضعاً رهين مقامين :

المقام الاول

في جواز لبس الحرير للنساء تكليفاً

أما جواز لبسه لهن : فلعله متفق عليه لدى الأصحاب ، و يدل عليه غير

واحد من نصوص الباب .

منها : ما رواه عن صفوان بن يحيى ، عن عيص بن القاسم ، عن أبي داود بن يوسف بن ابراهيم ، عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث : إنما يكره المصمت من الابريسم للرجال ولا يكره للنساء ^(١) .

لظهورها في نفي الكراهة بالنسبة اليهن ، فان اريد منها الكراهة المصطلحة ، فيدل على الجواز الخالي منها ، وان اريد منها الحرمة فيدل على انتفائها الملائم للكراهة المصطلحة ، وعلى أي تقدير : لامنح تكليفي البتة .

و منها : ما رواه عن ليث المرادي قال : قال أبو عبدالله عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كسا اسامة بن زيد حلة حرير فخرج فيها ، فقال : مهلاً يا اسامة إنما يلبسها من لاخلق له فاقسمها بين نساءك ^(٢) .

ودلالتهما على المنع للرجال دون النساء قابلة التوجيه والهضم بلحاظ الذيل ، وإنما الكلام في الصدر الدال على انه صلى الله عليه وآله وسلم كسا ذلك الرجل حلة حرير ، لا على انه صلى الله عليه وآله وسلم أعطاه إياه ، فلو حرم اللبس لما كساه .

إلا أن يفرق بين اللبس المستمر بنحو الملكة وبين الموقت من ذلك - نظير لبس الرجل ثياب المرأة في المآتم إقامة للعزاء . وكيف كان : دلالتها على الجواز للنساء تامة .

ومنها : ما رواه عن ابن بكير ، عن بعض أصحابنا ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : النساء يلبسن الحرير والديباج إلا في الاحرام ^(٣) .

وظهورها في الجواز فيما عدا الاحرام تام ، وسيأتي بيان الاستثناء من رجوعه إلى التكليف أو الوضع ، فارتقب .

و منها : ما رواه في حديث المناهي قال : نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن لبس الحرير والديباج والقز للرجال ، فأما النساء فلا بأس ^(٤) .

ومنها: ما رواه عن جابر الجعفي قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: ويجوز للمرأة لبس الديباج والحرير في غير صلاة وإحرام... الخ (١).

ومنها: ما رواه عن علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن الديباج هل يصلح لبسه للنساء؟ قال: لا بأس (٢).

فلاغر وفي ضعف سند بعضها بعد تمامية الحكم نهياً وقتوى. فما دل على استواء الرجل والمرأة في الحكم (٥ باب ١٣) فيحمل على الجامع بين الحرمة والكراهة جمعاً، أو يطرح لكونه معرضاً عنه للأصحاب.

المقام الثاني

في صحة صلاة النساء في الحرير

و أما الجواز الوضعي: فهو المشهور لدى الأصحاب من الصدر - عدا «الصدوق» و «أبي الصلاح» على نقل غير متحقق - إلى الساقية، عدا «الارديلي» و «البهائي».

قال في (محكي الفقيه): قد وردت الأخبار بجواز لبس النساء الحرير، ولم ترد بجواز صلاتهن فيه.

وقد يستدل للمنع بعدة نصوص:

منها: ما مر من مكاتبة محمد بن عبد الجبار إلى أبي محمد عليه السلام يسأله هل يصلي في قلنسوة حرير محض أو في قلنسوة ديباج، فكتب عليه السلام: لا تحل الصلاة في حرير محض (٣).

تقريب الاستدلال: ان «الجواب عام» للرجال والنساء، فلا بد من المنخرج المفقود في البين، وخصوصية السؤال غير صالحة لتخصيص عموم الجواب.

(١) و (٢) الوسائل باب ١٦ من أبواب لباس المصلي ح ٦ و ٩.

(٣) » » » ١١ » » ح ٢.

وفيه أولاً: أن عموم الجواب شامل لما لا تتم فيه الصلاة أيضاً، وقد حققنا الصحة بالنسبة إليه، فحينئذ يكون المراد من هذا العموم هو الجامع بين البطلان والحزاة غير البالغة حد الفساد، فمعها لا ظهور له في المنع الوضعي بالنسبة إلى النساء، لاحتمال الحزاة دون الفساد في حقهن.

و ثانياً: أنه لا إطلاق له من حيثية العموم الفردي حتى يشمل النساء - لكونه مسوقاً لبيان حكم آخر - وبيانه: بأن اختصاص السؤال بما لا تتم كاشف عن مفرغية ما تتم فيه الصلاة لدى السائل، إذ لو كان حكم ذلك أيضاً غير معلوم له لما سئل عن خصوص ما لا تتم، فالسؤال إنما هو بعد مر كوزية حكم ما تتم، وإنما سئل عن استواء ما لا تتم مع ما تتم، والجواب منحدر نحو بيان حكم المنع من اختصاصه بالمحض من الحرير دون غيره. وأما أنه بالنسبة إلى من يكون كذلك، فلا. فالإطلاق الافرادي خارج عن السؤال والجواب رأساً. أضف إلى ذلك: أن السؤال غير خال عن اشعار بالاختصاص.

ومنها: ما رواه عن الحميري، عن صاحب الزمان عليه السلام انه كتبت اليه يتخذ باصفهان ثياب فيها عتايبة على عمل الوشى من قز^١ و ابريسم، هل تجوز الصلاة فيها أم لا؟ فأجاب عليه السلام لا تجوز الصلاة إلا في ثوب سده أو لحمته قطن أو كتان^(١).
تقريب الاستدلال على المنع الوضعي للنساء، هو ما مر: من عمومية نفي الجواز الوضعي لهن أيضاً.

وفيه: أن السؤال عن خصوص الوشى الذي هو التلوين بالقز والابريسم إنما هو بعد الفراغ عن حكم المتمحض منه، وإلا لسئل عنه، والجواب ينحدر نحو مصب السؤال من دون النظر إلى خصوصيات المكلفين من الرجال وغيرهم، وحيث إنه مسوق لبيان حكم آخر - كما تقدم - فلامجال للأخذ باطلاقه، إذ لا إطلاق له من هذه الجهة حتى يوخذ به.

فحينئذ لا مجال لتجشم لحاظ النسبة وكونها بالعموم من وجه - إذ الأدلة المبحوثة لللبس المطلقة شاملة لحالة الصلاة وغيرها - ثم التعب لتقديمها في مورد الاجتماع على أدلة المنع ، إذ لإطلاق دليل المنع الوضعي بهذه الملاحظة أصلاً . ومنها : ما رواه عن عثمان بن موسى ، عن أبي عبدالله عليه السلام (في حديث) قال :

وعن الثوب يكون علمه ديباجاً ؟ قال : لا يصلى فيه ^(١) .

بناءً على كونه مبنياً للمفعول ، فيشمل غير الرجال أيضاً .

وفيه أولاً : أنه مسوق سؤالاً وجواباً لبيان حكم آخر - وهو الممتزج من الثوب والعلم الديباج - فلا إطلاق له من حيث آخر حتى يؤخذ به - كما مر - لأنه بعد الفراغ عن حكم الحرير المحض .

و ثانياً : أنه معمول على الكراهة في مفاده ، لصحة الصلاة في الممتزج (بالاتفاق) وفي العلم (بالشهرة التامة) كما سيأتي ، فمدلوله في مفاده ومورده ليس أزيد من الكراهة .

وثالثاً : أنه لا ظهور له في المبني للمفعول الشامل لغير الرجال ، وإلا لزم المنع في الصبي أيضاً . والغرض أنه مع احتمال قرائته مبنياً للفاعل قاصر عن التعميم . ومنها : خبر الجابر المتقدم ^(٢) الموهون بضعف السند ، فلا حجية له . فليس في البين ما يدل على المنع الوضعي بالنسبة إلى النساء . أضف إلى ذلك كله : إمكان تأييد الجواز بغير واحد من النصوص الواردة للمنع .

منها : ما رواه عن الأحوص قال : سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام هل يصلى الرجل في ثوب إبريسم ؟ فقال : لا ^(٣) . ونحو ذلك ما رواه عن أبي الحارث قال : سألت الرضا عليه السلام . . . الخ ^(٤) .

(١) الوسائل باب ١١ من أبواب لباس المصلي ح ٨ .

(٢) » » ١٦ » » ح ٦ .

(٣) و (٤) » » ١١ » » ح ٧١ .

إذ اختصاص السؤال بالرجل إنما هو للفراغ عن حكم المرأة، و الظاهر ارتكاز الجواز في الذهن المصوّب بالتقرير، وإلا لكان السؤال عن حكمها أيضاً لازماً لو لم يكن أنسب.

ومنها: خبر الحلبي المتقدم^(١) - بناءً على قراءة (يصلّي) على المعلوم - بشهادة الفلنسة المختصة بالرجال، و لعلّ التكة أيضاً كذلك، لأنه وإن كان للتجويز فيما لاتتم، ولكن مساق البيان إنما هو بلحاظ الرجال، فيؤيد اختصاص المنع فيما تتمّ بهم - أي بالرجال - .

ومنها: ما تقدم من رواية ابن بكير، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: النساء يلبسن الحرير و الديباج إلا في الاحرام^(٢).

إن المراد من الاستثناء، إمّا بيان المنع التكليفي للنساء بأن يكون لبسه من تروك الاحرام لهن، وإمّا بيان ما يشمل الوضعي أيضاً، بأن لا يكون ثوباً إحرامهن حريراً. فعلى الأول: لاتعرض للحكم الوضعي البتة، لدلالته على الجواز التكليفي في جميع الحالات - حتى حال الصلاة - عدا حال الاحرام. وعلى الثاني: دالّ على ارتفاع المنع الوضعي كالتكليفي إلا في خصوص ثوب الاحرام، فلو صلّت في الحرير صحت صلاتها، وأمّا لو أحرمت فيه - بأن جعلته ثوباً إحرامها - بطل ذلك الاحرام.

فعلى الأخير: يمكن الاستدلال به للجواز الوضعي دون الأول، إذ لاتلازم بين الجواز التكليفي و الجواز الوضعي، لوجود الأول دون الثاني في لبس أجزاء غير المأكول، كما انه لاتلازم بين المنع التكليفي والمنع الوضعي، لامكان حرمة لبس شيء في نفسه مع صحة الصلاة فيه - كما حققناه في الصلاة في اللباس المغصوب.

(١) الوسائل باب ١٤ من أبواب لباس المصلّي ح ٢ .

(٢) » » » ١٦ » » ح ٣ .

والحاصل : ان أدلة المنع قاصرة عن الشمول للنساء مع امكان التأييد للاختصاص بالرجال . وعلى تقدير الشك في المنع الوضعي يحكم بعدمه ، للأصل .

بل وكذا الخنثى المشكل .

أي يجوز له اللبس تكليفاً و وضعاً ، والكلام فيه تارة : مع لحاظ العلم الاجمالي بانه إما رجل أو امرأة - بناءً على نفي الطبيعة الثالثة - و اخرى : مع قطع النظر عنه .

فعلى الأخير : يحكم بالجواز التكليفي والوضعي ، إذ المفروض عدم اقتضاح اندراجه تحت دليل المنع ، ولايجوز التمسك بالدليل إلا بعد احراز موضوعه ، فكما لايجوز التمسك بدليل المنع للشك في كونه رجلاً ، كذلك لايجوز التمسك بدليل الجواز للشك في كونه امرأة . نعم : يرجع إلى الأصل المنتج لما هو مفاد دليل الجواز ، بلاميز في هذه الجهة بين التكليف والوضع ، فيجوز له لبس الحرير في الصلاة أيضاً .

وأما على الأول : فيجب عليه الاحتياط في التكليف والوضع بلاميز بينهما أيضاً ، إذ يعلم إجمالاً بأن هناك تكليفاً ملزماً لايتعين شخصه ، وذلك فيما يكون على الرجل تكليف لازم ينخصه و على المرأة كذا - كوجوب الستر لتمام البدن - فأمره يدور بين أن يكون رجلاً يحرم عليه لبس الحرير كالذهب و أن يكون امرأة يحرم عليها كشف ماعدا المستثنى من البدن ، فحينئذ يجب الاحتياط بالجمع بين تكليفي الرجل و المرأة - للعلم الاجمالي - فيحرم عليه اللبس تكليفاً وكذا وضعاً .

وكذا لا بأس بالمتزج بغيره من قطن أو غيره مما يخرج من صدق الخلوص والمحوضة .

و ظاهره استواء التكليف والوضع في هذه الجهة ، فيجوز لبس الحرير الممتزج بغيره ، كما تصح الصلاة فيه أيضاً . وتنقيح ذلك كله على ذمة مقامات ثلاثة: أحدها في أصل الجواز في الممتزج ، وثانيها في عدم اختصاص المزيج الآخر بالقطن والكتان والخز ، وثالثها في عدم اختصاص المزج بكيفية خاصة من السدى أو اللحمة أو نحو ذلك ، مع احتمال المنع في بعض تلك کیفیات .

اما المقام الاول

ففي جواز لبس الحرير الممتزج تكليفاً ووضعاً

لا إشكال في جواز لبس الممتزج بغير الحرير في الجملة نصاً و فتوى ، بلا احتياج إلى تجشم البحث المستأنف ، لاتضاحه في ثنايا ما مر ، ولزيادة تبيينه في خلال ما يمر في مقامي الثاني والثالث . نعم : لو كان المزيج الآخر مما لا يجوز لبسه أيضاً - كالذهب - أو لا تصح الصلاة فيه - كوبر ما لا يؤكل لحمه - لاجدوى لمثل هذا المزج إلا في خصوص الأخير تكليفاً .

والحاصل : ان النصوص الدالة على المنع خاصة بالمحض والمبهم والمصمت وما إلى ذلك ، فلا منع عند الخروج عن هذه العناوين بالمزج .

أما المقام الثاني

ففي الاكتفاء بأي مزيج كان بلا اختصاص للقطن والكتان

قد يتوهم : لزوم الاقتصار في الخروج عن المنع على ما اذا كان المزج بالقطن أو الكتان أو الخز - وقد يرتفع بزيادة الصوف - جموداً على ذكرها في بعض نصوص الباب وهو لا عن كونه تمثيلاً لا تعييناً ومثلاً للاحداً ، لظهور غير واحد منها في أن المدار الوحيد هو صدق المحووضة و عدمه بلا خصيصة لمزيج دون آخر ، فحينئذ وزان ما ذكر في بعضها وزان ما اندمج في مفاد ما يدل على جواز غير المحض بلاميز أصلاً ، فلا نطيل بعد الاتضاح .

أما المقام الثالث

ففي الاكتفاء بآية كيفية في المزج مع احتمال خصيصة لبعضها

إن للمزج صوراً عديدة لا ريب في دخول بعضها في دليل الجواز ، وأما بعضها الآخر ففي اندراجه و عدمه تأمل ، فلنأت بها أولاً ، و بحكمها من الجواز وغيره ثانياً .

أما بيان تلك الصور - فمنها : ما يكون المزج بجعل السدى قرأً أو ابريسم وجعل اللحمه غير ذلك ، أو العكس .

ومنها : ما يكون كل واحد من تلك الخيوط منسجماً من الابريسم وغيره ، بحيث لا امتياز بينهما ، إذ المفروض جعلهما معاً خيطاً واحداً .

و منها : ما يكون المزج بجعل النسج على نحو يوجد في متن الثوب مثلاً شكل خاص من الحرير المحض - كالمربع أو غيره من الاشكال الدارجة في الألبسة - بحيث يكون الابريسم المحض مستوعباً لذلك الشكل كله سدى ولحمهً بلا تخلل المزج فيه ، وإن كان الخارج عن حده ممتزجاً أو قطناً خالصاً مثلاً .

فيلزم التأمل في اندراجها جميعاً تحت دليل الجواز و عدمه ، فلا بد من النظر المستأنف في نصوص الباب .

فمن تلك النصوص : هو ما رواه عن البنزطي قال : سأل الحسين بن قياما أبا الحسن عليه السلام عن الثوب الملمح بالقرز والقطن والقرز أكثر من النصف أيسلّي فيه؟ قال لا بأس قد كان لأبي الحسن عليه السلام منه جبات ^(١) .

وظاهره التجويز في المزج بكون اللحمة قرأً وقطناً مع كون الأول أكثر، و أما ما عدا ذلك فهو قاصر عن اثباته ، و أقصاه اندراج الاولين فيه ، و أما الصورة الأخيرة : فلا .

ومنها : ما رواه عن عبيد بن زرارة ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : لا بأس بلباس القز اذا كان سداه أولحمته من قطن أو كتان ^(٢) .

والمستفاد منه أيضاً التجويز اذا كان المزج على الاولين ، و أما على الثالثة : فلا لأن القطن و كذا الكتان مما يمكن التعدي عنه إلى غيره ، لكونه مثلاً لاحدآ . و أما كيفية المزج : فلا سبيل إلى التعدي عنها ، باندراج الصورة الثالثة أيضاً .

ومنها : ما رواه عن اسماعيل بن الفضل ، عن أبي عبدالله عليه السلام في الثوب يكون فيه الحرير ؟ فقال : إن كان فيه خلط فلا بأس ^(٣) .

لا إشكال في إطلاق السؤال وشموله لجميع تلك الصور المفروضة ، إذ يصدق عليها جميعاً أن في الثوب حريراً . انما الكلام في المراد من الجواب هل هو تكرار لمفروض السائل أو تفصيل فيه بالتقييد ؟ فعلى الأول : يدل على الجواز في جميع تلك الصور ، و أما على الأخير : فيدل على الجواز في خصوص صورة الخلط - كما في الاولين - و أما في الثالثة : فلا ، إذ المفروض تمحض ذلك الشكل في القرزية بلا امتزاج أصلاً و إن كان ماعداه من سائر أجزاء الثوب غير القز أو خليطاً أيضاً ، ولا يبعد هذا الاحتمال . فمعه لا مجال للاستدلال به على التعميم .

ومنها: مارواه عن زرارة قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام ينهي عن لباس الحرير للرجال والنساء، إلا ما كان من حرير مخلوط بخز لحمته أو سداه خز أو كتان أو قطن... الخ^(١).

ومفاده من حيث امكان إلقاء الخصوصية من جهة المزيج الآخر بلا دخالة للكتان أو القطن هو مأمور، وكذا من حيث عدم مكانه من جهة كيفية المزج، فحينئذ لا يدل على أزيد من الجواز في الأولين.

ونحو ذلك مارواه عن العميرى عن صاحب الزمان عليه السلام اذ فيه: «فأجاب عليه السلام لا تجوز الصلاة إلا في ثوب سداه أو لحمته قطن أو كتان»^(٢).

ومنها: ما رواه عن محمد بن عبد الجبار قال: كتبت إلى أبي محمد عليه السلام... فكتب عليه السلام: لا تحل الصلاة في حرير محض^(٣). وكذا مكاتبة أخرى لمحمد بن عبد الجبار^(٤).

وظاهره وإن كان اختصاص المنع بالمحض من الحرير مع جواز غيره من الخيط حسب التحديد، إلا أن في شمول جوازه للصورة الثالثة نظراً بل منعاً، إذ يصدق الحرير المحض على ذلك الجزء المشكّل بشكل خاص كالتربيع. و حمل الحرير على الثوب اعتساف، وإن ارتكبه في الجواهر ميلاً إليه، فمع عدم صدق الثوب على ذلك الجزء يصدق أنه لبس الحرير المحض أو صلى فيه.

فتحصّل: أن شيئاً من هذه النصوص الواردة في الممتزج منطوقاً أو مفهوماً لا يثبت الجواز في جميع صور الامتزاج حتى الأخيرة منها.

نعم: يمكن الاستئناس للجواز أو الاستدلال له بما رواه عن يوسف بن ابراهيم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لا بأس بالثوب أن يكون سداه وزرته و علمه

(١) و (٢) الوسائل باب ١٣ من أبواب لباس المصلى ح ٥ و ٨.

(٣) و (٤) » » » ١٤ » » ح ١ و ٤.

حريراً ، وإنما كره الحرير المبهم للرجال^(١).

لأن الصدر ناص في تجويز العشم الذي هو طراز الثوب ، فالمزج على هذه الكيفية جائز كالمزج بالسدى ، فحينئذ يكون الذيل غير شامل لما اذا كان الامتزاج بنحو يحصل شكل خاص من الحرير المحض - كما هي الصورة الثالثة - إذ العشم أيضاً من هذا القبيل .

وبما رواه عن أبي داود بن يوسف بن ابراهيم عن أبي عبدالله عليه السلام (في حديث) قال عليه السلام : لا تكره أن يكون سدى الثوب إبريسم ولا زرته ولا علمه ، إنما يكره المصمت من الابريسم للرجال . . . الخ^(٢) .

وتقريب دلالة على الجواز في الصورة الثالثة هو ما مر ، فحينئذ يقيد خبر «اسماعيل بن الفضل» المتقدم^(٣) بذلك ، فيحكم بالجواز وإن كان المزج على الصورة الأخيرة ، جمعاً بين المطلق والمقيد للتصريح بالعشم .

ثم إنه لا إشكال في الجواز على الاولين ما لم ينطبق عنوان الحرير المحض قل أو أكثر على ذلك . وأما على الثالثة : فيشكل الحكم بالجواز في الزائد عن قدر ما لاتم فيه الصلاة - كالقلنسوة و نحوها - فلو كان ذاك الجزء من الثوب المشكل بشكل خاص مثلاً حريراً صرفاً وكان بقدر الذراع أو قريباً منه بنحو تم فيه الصلاة وحده - لكفايته عرضاً وطولاً - فلا يجوز ، لعموم (خبر الحلبي) الدال على اختصاص الجواز بما لاتم ، لظهوره في أن الابريسم البالغ حداً تم فيه الصلاة مانع عنها ، إلا ان يفرق بين المتصل والمنفصل بعدم الاستبعاد في الفرق بين صورتي الاتصال والانفصال ، فلو كان الابريسم المحض متصلاً بالثوب ومنسوجاً معه لجاز وإن كان مما تم فيه الصلاة لو كان منحازاً عن كلفه ، وأما لو كان منفصلاً لمنع ، ولا يبعد هذا

(١) الوسائل باب ١٣ من أبواب لباس المصلى ح ٦ .

(٢) » » » ١٦ » ح ١ .

(٣) » » » ١٣ » ح ٤ .

التفصيل بملاحظة توفّر دواعي الزينة في العلم ونحوه مما يتجاوز عن حد ما لاتم فيه ، ولكنه غير خال عن التأمل .

مسئلة ٤٨ - المصلي مستلقياً أو مضطجماً لا بأس بكون فراشه أو لحافه نجساً أو حريراً أو من غير المأكول اذا كان له ساتر غيرهما ، وان كان يتستر بهما أو باللحاف فقط فالاحوط كونهما مما تصح فيه الصلاة .

أما الجواز في الصورة الاولى - وهي ما اذا كان لذاك المصلي ساتر غير ذلك - فلقصور أدلة المنع رأساً أو انصرافها عرفاً عن الشمول للافتراض أو الالتحاف ، فما أخذ فيها من عنوان اللبس أو الصلاة فيه غير منطبق على مثله ، فلا منع حينئذ ، لما اتضح سالفاً من الميز بين الستر المعتبر في الصلاة و بين الستر عن الناظر ، لحصول الثاني بمثل الغمس في الماء الكدر أو الابتعاد عن النظر أو الالتجاء إلى الظلمة وما إلى ذلك مما به يسان عن النظر ، بخلاف الأول - كما مر - فعليه لا بعد في عدم صدق ما أخذ في أدلة المنع حال الصلاة على مثل الفراش واللحاف اذا كان هناك ساتر غيرهما .

وأما الاحتياط في الصورة الثانية - فيلزم التنبه فيها لأمرين : احدهما بيان المنع وعدم الجواز ، والآخر سر " كونه بنحو الاحتياط لالجزم والقوة .

أما الأول : فجهة المنع هو أن المنساق من أدلة الشرطية و نحوها هولزوم انحفاظ جميع ما اعتبر في الستر الاختياري في الستر الاضطراري ، إلا فيما هو مصب الاضطرار المصحح للتبديل والانتقال إلى البدل الاضطراري ، وكم له من نظير ! حيث يحكم باعتبار شرائط الصلاة الواجبة - من الاستقبال وغيره - في النافلة ،

لأن المستفاد من أمثال ذلك عرفاً هو اعتبارها في أصل العمل ، بلاميز بين الفرض والنفل أو الاختيار و الاضطرار ، و لما قام الفراش أو اللحاف مقام الثوب عند الضرورة يحكم باعتبار ما كان معتبراً في المبدل في البدل ، فعليه يلزم أن يكون هذا البدل مما تصح فيه الصلاة . ولعل تعبير «الماتن» بالتستر إشعار إلى إعمال عمل به يصدق الستر للصلاة ، حيث إن الأرض لما لم تكن صالحة لهذا الستر لا بد للمرأة من التستر بالفراش واللحاف معاً ، كما أن الرجل يكفيه اللحاف مثلاً .

وأما الثاني : فالظاهر ان سرّ عدم الجزم والقوة هو احتمال أن مثل الفراش و اللحاف كما أنه لا يكون ستراً للصلاة اختياراً ، كذلك لا يكون ستراً لها اضطراراً . و أما ما في رواية «علي بن جعفر» من الحكم بجواز الصلاة قائماً مع الستر بالحشيش فليس ناصباً في كونه ستراً اضطرارياً للصلاة ، لبقاء احتمال كونه ستراً عن النظر .

فحينئذ لا يعتبر فيه ما يعتبر في الستر للصلاة ، نعم : ليس هذا الأمر بمثابة يوجب الجزم بذلك أيضاً ، فما أفاد من الاحتياط عند التستر - أي الاعمال بنحو يصدق معه الستر للصلاة حينئذ - في محله .

مسئلة ٤٩ - اذا لبس ثوباً طويلاً جداً و كان طرفه الواقع على الارض الغير المتحرك بحركات الصلاة نجساً أو حريراً أو مفصوباً أو مما لا يؤكل فالظاهر عدم صحة الصلاة مادام يصدق أنه لا لبس ثوباً كذائياً ، نعم : لو كان بحيث لا يصدق لبسه بل يقال : لبس هذا الطرف منه ، كما اذا كان طوله عشرين ذراعاً ولبس بمقدار ذراعين منه أو ثلاثة أذرع و كان الطرف الاخر مما لا تجوز الصلاة فيه فلا بأس .

لاخفاء في إمكان النقاش فيما سواه في المتن بين تلك الأمور ، لاختلاف العناوين المأخوذة في السنة أدلتها ، فلا بد من النظر في كل واحد منها على حدة ، وحيث إنه قد يتلى بما صورته « الماتن » كمن يصلي جالساً و عليه رداء لا يتحرك طرفه الواقع على الأرض بحركات الصلاة ونحو ذلك مما يمكن الأبتلاء به ، فلا بد من الاهتمام به على ما يليق بذلك ، فنقول :

أما النجس : فإن كان مدار المنع هو لبس النجس حال الصلاة ، فيمكن الحكم بنفي البأس بالنسبة إلى ذاك الطرف الآخر الذي لم يوجب اتصاله بهذا الطرف صدق اللبس بالنسبة إليه ، كما يصدق بالنسبة إلى هذا الطرف . وأما إن كان المدار هو (الصلاة في ثوب فيه النجاسة) فيمكن المنع حينئذ ، إذ يصدق انه صلى في ثوب فيه نجاسة وإن لم يصل هو في ذاك النجس ، اللهم إلا أن يدعى الانصراف عن مثله ، أي انصراف بعض تلك النصوص عنه .

وأما في التحرير : فالمدار فيه هو صدق الصلاة فيه ، فإن أوجب الاتصال ذلك الصدق فهو ، وإلا فلا منع ، ولا دخالة فيما هو المأمور هنا لتحرك ذاك الطرف بحركات الصلاة وعدمه ، لدوران الحكم هنا مدار غيره ، إذ المنع فيه منحدر نحو الصلاة فيه ، كما ان الحرمة التكليفية متوجهة إلى لبسه .

وأما المغصوب : فالمدار فيه هو ما يكون مصباً للنهي التكليفي - بناءً على البطلان - وإلا فعلى المختار فلا منع وضعي فيه أصلاً لانحصار الأمر في العصيان فقط . وكيف كان : بناءً على البطلان يدور الأمر مدار صدق الغصب - وهو التصرف الخاص - بلا دخالة للتحرك وعدمه ، إلا أن يكون من باب كونه تصرفاً .

وأما ما لا يؤكل لحمه : فالمدار فيه هو صدق الصلاة فيه ، إذ نطاق (موثقة ابن بكير) التي هي العمدة في الباب ، هو انه « لا اتصل في وبر ما لا يؤكل لحمه وروثه وبوله » .

مسئلة ٥٠ - الأقوى جواز الصلاة فيما يستر ظهر القدم ولا يغطي الساق ، كالجورب ونحوه .

إن المترائي من المتن هو كون المسئلة ذات قولين ، وهو كذلك ، إذ المحكى عن غير واحد من قدمائنا الامامية (ره) هو المنع ، وعن غير واحد من المتأخرين هو الجواز على الكراهة ، وعن غيرهم الجواز بلا تعرض لها . وهل المعتبر في مصب الكلام ما اجتمع فيه القيدان : أحدهما ستر ظهر القدم والآخر عدم تغطية الساق كما هو المنساق من المتن ؟ أو خصوص عدم تغطية الساق وإن لم يستر ظهر القدم بل سترباطنه ؟

والتمثيل بالجورب ونحوه إنما هو للمنفى لا للنفي - على ما يشهد له ما في الشرائع - حيث قال : لا تجوز الصلاة فيما يستر ظهر القدم كالشمشك وتجوز فيما له ساق كالخف والجورب .

وليعلم : أن العنوان الجامع وهو (ما يستر ظهر القدم بلا تغطية الساق) ليس هو المشهور بين القدماء ، لاقتصار بعضهم على خصوص الشمشك والنعل السندي ، فحينئذ لا يخلو استناد ذلك اليهم من النقاش ، إلا أن يكون التعرض لهما تمثيلاً لذلك العنوان الجامع لاتعييناً للاقتصار على النص مثلاً .

و كيف كان : يلزم البحث عن الجواز والمنع أولاً ، وعن الكراهة على فرض الجواز ثانياً .

فنقول : قد يحكم بالجواز للقاعدة الأولية الدالة على البراءة عقلاً ونقلًا عند الشك في الشرطية أو المانعية - على ما هو المقرر في بحث الأقل والأكثر - بلا افتقار إلى النص الخاص ، وحينئذ لو قام دليل على المنع في خصوص المقام

للزم هجر تلك القاعدة المحكومة بهذا الدليل المفروض .

وقد يحكم به - أي بالجواز - لورود النص الخاص عليه ، و حينئذ لوقام على المنع دليل للزم ذلك الدليل على الكراهة ، جمعاً بين الترخيص والمنع .
 اما القاعدة الأولية : فلا تأمل فيها .

وأما النص الخاص : فقد يتمسك بما رواه عن الحميري أنه كتب إلى صاحب الزمان عليه السلام يسأله هل يجوز للرجل أن يصلي وفي رجله بطيطة لا يغطي الكعبين أم لا يجوز؟ فكتب في الجواب : جائز - الحديث ^(١) .

والبطيطة) هو رأس الخف بلاساق - على ما فسّر - والاستدلال به انما يتم اذا كان المراد من (الكعب) هو العظم الفاصل بين القدم و الساق ، فعدم تغطيته مستلزم لعدم تغطية الساق البتة ، وحيث اقتصر في السؤال على عدم تغطيته يعلم الفراغ من التغطية لما عداه من ظهر القدم بأسره إلى ذلك العظم الحاجز ، فحينئذ يدل على الجواز ، ولكن قد مرّ التحقيق في (الكعب) عند البحث عن مسح الرجل في الوضوء ، وبيّن هناك أن له إطلاقات ثلاث - الأول : ما ذكر من العظم الفاصل ، والثاني : ما ارتفع من قبة ظهر القدم ، والثالث : ما انتهى إليه الاصبع وانفصل به عن ظهر القدم - على ما يستفاد من حدّ القطع في السرقة وفي الديات والقصاص - فراجع ، فعلى الأول : وإن تمّ المطلوب ، وأما على الأخيرين : فلا ، فعليه ينحصر الدليل في تلك القاعدة الأولية .

وأما المنع : فقد يستدل له بما أرسله ابن حمزة (في محكي الوسيلة) حيث قال : روى أن الصلاة محظورة في الشمشك والنعل السندية .

وردّ باختصاصه بهذين الأمرين بالاتعميم ، و بعدم العمل به ممن أرسله ، حيث إن خيرته هو الكراهة ، وسيجيء البحث عن الكراهة .

(١) الوسائل باب ٣٨ من أبواب لباس المصلي ح ٤ .

وقد يتمسك أيضاً بعدم فعل النبي ﷺ والصحابة والتابعين له وبقوله ﷺ: صلّوا كما رأيتموني أصلي .

وفيه: أن أقصى ذلك عدم العثور على فعل هؤلاء له ، وهذا القدر قاصر عن افادة الحصر ، إذ لا ريب في جواز غير واحد من الأمور في الصلاة وغيرها مع عدم العثور على ارتكابهم لها .

وأما ما نقل في خصوص الصلاة : فهو نبوي لم يصل إلينا من طريقنا فلا اعتداد به ، مع عدم التزام الفريقين بمضمونه ، إذ من البديهي عدم لزوم الجمود على الخصوصيات والأحوال الشخصية التي كان النبي ﷺ يأتي بها حال الصلاة من الألبسة نوعاً ولو نأ وما إلى ذلك .

و الظاهر : أن المراد منه - على تسليم السند - هو الأفعال والأخبار الصلاتية ، وأما الحالات الحافة بها مما هو خارج عنها ، فلا . وقد يتمسك أيضاً بما هو أهون مما مر ، فلا جدوى لنقله ونقده .

بقي الكلام في الكراهة ، حيث إنها تحتاج إلى الدليل الخاص البتة ، ولقد حكم بها « الماتن » وعدّه من مكروهات اللباس للمصلي .

وقد يقال : بكفاية المرسلات المتقدمة ، لأنها وإن دلت على الحظر - كما ادعى - ولكن لضعف سندها يحكم بالكراهة تسامحاً في دليلها ، كما يتسامح في دليل الاستحباب ، حيث يكتفى فيه بما ظاهره الوجوب مع ضعف السند .

و فيه - أولاً : أن نطاق تلك المرسلات خاص بالشمشك والنعل السندية ، فلا يتعدى عنهما إلى غيرهما ، اللهم إلا بالقاء الخصوصية باستفادة التمثيل لا التعيين .

و ثانياً : على فرض شمول (حديث من بلغ) للترك كشموله للفعل لا يدل على مزيد من محبوبة عنوان الرجاء فعلاً أو تركاً ، وأما محبوبة نفس ذلك الفعل أو الترك فلا ، فحينئذ لا يثبت الاستحباب المصطلح هناك ولا الكراهة المصطلحة

هنا . كما انه بناءً على شموله لفتوى الفقهاء فهو أيضاً كذلك ، و لكنّه مصون عن النقاش الاول ، إذ الفتوى بالمنع العام موروث عن بعض أصحابنا (ره) فتعيّن ان الأقوى : هو الجواز مع رجحان الترك برجاء المبعوضة الوضعية .

ثم إن المصنّف (ره) قد أخذ في بيان ما يكره من اللباس حال الصلاة ، وحيث إن جلّ ذلك مورد للتسامح - لعدم الحرمة وضعا وتكليفاً بل الكراهة في بعضها محل إشكال - فلا جدوى هامّ للبحث عن ذلك ، عدا الثوب الذي له تماثيل - لكونه مورداً للخلاف - إذ المحكى عن بعض الأصحاب هو المنع فيه . وكذا في الخاتم الذي له تمثال . و ذلك على قسمين : أحدهما : ما يكون صورته المرسومة فيه بارزة عن نفس ذاك الثوب أو الخاتم - كما هو كذلك عند حك أطراف تلك الصورة - والآخر : ما يكون بمجرد الرسم والنقش . وكيف كان : فالمحكى عن (مبسوط الشيخ ونهايته) هو المنع ، وكذا عن « ابن البراج » في الخاتم أيضاً .

وأما النصوص الخاصة - فمنها : ما رواه عن عبدالله بن سنان ، عن أبي عبدالله عليه السلام انه كره أن يصلي وعليه ثوب فيه تماثيل ^(١) .

وفي ما رواه عن محمد بن إسماعيل بن بزيع ، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام أنه سأله عن الصلاة في الثوب الملعّم ، فكره ما فيه من التماثيل ^(٢) بناءً على إرادة كراهة الاصطلاحية منهما ، حيث إنها في عصر الصادقين عليهم السلام قد صارت بمعناها الدارج في الفقه ، إذ المتداول في ألسنة فقهاء العامة من الوجوب والندب والحرمة والكراهة هو ما يكون معهوداً اليوم ، ومن المعلوم : أن وحدة العصر وشيوع اللغة وتداولها في الكتب والأفواه توجب إرادة المعنى الدارج ، لا الحرمة المفسر بها الكراهة في اللغة الساذجة .

و يشهد له ما رواه عن الحميري قال : وسألته عن الخاتم يكون فيه نقش تماثيل سبع أو طير يصلي فيه ؟ قال : لا بأس ^(٣) .

حيث إنّه صرح بعدم البأس ، وإن كان نطاقه في الخاتم ولكنه قريب الحكم من الثوب ، فتأمّل ، إذ لا وجه للسراية ، مع ما في سند « قرب الاسناد » من النقاش .

و في قبال هذه النصوص ما يستفاد منه المنع ، لاني خصوص الثوب الذي فيه تمثال ، بل في الخاتم أيضاً .

فمن ذلك : ما رواه عن أبي جعفر عليه السلام قال : لا بأس أن تكون التماثيل في الثوب اذا غيرت الصورة منه ^(١) .

إذ مفهومه البأس عند انحفاظ تلك الصورة وعدم تغييرها ، نعم : لامساس لها بباب الصلاة ، فلا يستفاد منه المنع الوضعي .

ومنه : ما رواه عن عمّار ، عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث عن الثوب يكون علمه مثال طير أو غير ذلك أيصلى فيه؟ قال : لا ، وعن الرجل يلبس الخاتم فيه فيه نقش مثال الطير وغير ذلك؟ قال : لا تجوز الصلاة فيه ^(٢) .

وظاهره المنع الوضعي عن الصلاة في ذلك الثوب أو هذا الخاتم ، وإن كان ظهوره في الأخير - أي المنع بالنسبة إلى الخاتم - أقوى ، لمكان التعبير بعدم الجواز فيه دون الثوب ، إذ ليس ظهور قوله عليه السلام في الجواب « لا » - أي لا يصلى فيه - بمثابة ظهور قوله عليه السلام « لا تجوز الصلاة فيه » ، وكيف كان : يستفاد منه المنع الوضعي بالنسبة اليهما .

ومنه : ما رواه عن علي بن جعفر ، عن أبيه إلى ان قال : وسألته عن الثوب يكون فيه التماثيل أو في علمه أيصلى فيه؟ قال : لا يصلى فيه ^(٣) .

لظهوره في المنع الوضعي فتبطل الصلاة في ذلك ، كبطلانها فيما اقترن بغيره من الموانع الوضعية .

و قد يعالج بحمل المنع على الكراهة بظهور لفظ الكراهة في الطائفة الاولى في جائز الفعل و راجح الترك ، وعلى تسليم كونه للقدر المشترك يجب في خصوص المقام إرادة هذا المعنى منه ، للشهرة العظيمة بين الأصحاب ، ولورود المنع بالنسبة إلى غير ذلك من النهي عن التختم بالحديد و نحوه المحمول على الكراهة .

وأيده (في الجواهر) بما رواه عن علي بن جعفر ، عن أخيه أبي الحسن عليه السلام قال : سألته عن رجل صلى وفي كتمه طير ؟ قال : إن خاف الذهاب عليه فلا بأس - الحديث (١) .

وفيه : أن الحمل المذكور وإن يتم في خصوص الخاتم ، بناءً على اعتبار « قرب الاسناد » حيث نفى فيه البأس عنه ، فيقدم هذا النص بالجواز على ذلك المنع ، ولكنه بالنسبة إلى الثوب منظور فيه ، لعدم نقل قول عن المعصوم عليه السلام حتى يكون لفظ الكراهة مأخوذاً في مقاله عليه السلام فيحمل على معناها الدارج اليوم ، بل الظاهر من روايتي « عبدالله بن سنان » و « محمد بن اسماعيل بن بزيع » المتقدمتين استفادة الراوى من كيفية هيئة المعصوم عليه السلام الانزجار و الكراهة ، فحينئذ لا مجال للحمل على المعنى المصطلح وإن كان في عصر الصادق عليه السلام إذ لا لفظ أصلاً ، فلا ظهور للجواب في جائز الفعل و راجح الترك وإن لم يكن ظاهراً في المنع التام ، بل لعلمه للقدر المشترك بينهما ، فمعه لا يعارض الطائفة الثانية الدالة على المنع ، للتلائم بين مفاديهما .

اللهم إلا أن يطمئن بذهاب المشهور إلى الكراهة أن مراد الطائفة الاولى هو ذلك أيضاً ، لاحتمال عثورهم على ما لم نعثر عليه ، ولكنه خرس غير مشفوع بالبرهان بعد أن كان خيرة « الشيخ » - الذي هو الاسطوانة العظيمة في الفقه - هو المنع .

(١) الوسائل باب ٦٠ من أبواب لباس المصلى ح ١ .

أضف إلى ذلك : أن ما عده في الجواهر مؤيِّدًا من حديث (طير الكم) ففيه أولاً : انه مذيَّل بذيل لم ينقله في «الجواهر» وهو خوف الذهاب والظيران ، ومن المعلوم : أن لخوف التاف حكماً لا يتعداه إلى غيره .

وثانياً : انه خاص بصورة أخذ الحيوان الحي وجعله في الكم ، وأين هو من الممثل المبحوث عنه ؟ للميز التام بين نفس الحيوان وبين تمثاله ، كما يتضح في اقتناء الصورة المجسِّمة ، حيث إنه لا كلام في جواز اقتناء نفس الحيوان الحي ، وأما اقتناء صورته المجسِّمة فمورد خلاف ، لاختيار بعض أصحابنا (ره) حرمة اقتنائها ، فلا مجال للتأييد أصلاً .

كما أن الاستشهاد بالنهي عن التختيم بالحديد ونحو ذلك خال عن التحصيل ، لدوران الحكم مدار دليل الترخيص ، ففي أي مورد حصلت الرخصة يحمل المانع الوارد فيه على الكراهة جمعاً بين الدليلين ، وفيما لم يرد - كالثوب - يوخذ بظاهر المانع .

فالأحوط - لولا الأقوى - هو المانع عن الصلاة في الثوب الذي فيه تمثال .
ثم إن المراد من التمثال هو ما يكون لذي الروح الذي لا يبقى بمجرد التغيير بقطع الرأس مثلاً ، وأما مجرد النقش سواء كان لذي روح أو غيره فلا يزول بمجرد التغيير أو محو بعض أجزاءه - لصدق النقش بحاله - كما انه متفق عليه أيضاً ، فلا ريب في جواز الصلاة في الثوب الذي فيه تمثال غير ذي روح البتة نصاً وفتوى .

فصل

في مكان المصلي

والمراد به ما استقر عليه ولو بوسائط وماشغله من الفضاء في قيامه وقعوده وركوعه وسجوده ونحوها ، ويشترط فيه امور : أحدها إباحته ، فالصلاة في المكان المغصوب باطلة .

والمراد من المكان هنا ما يعدّ دعاء للمصلي في حال صلاته : من الأرض التي تقلّه ولو بالوسائط ، والفرش الذي يستقر عليه ، والفضاء الذي يطيف به ، وما إلى ذلك مما يعدّ مكاناً له عرفاً ، بلا احتياج إلى بيان ما تضارب الآراء في حقيقته ، لخروجه عن طور البحث .

ولما كان المستند لاشتراط الإباحة هو الأمر العقلي الدالّ على عدم تمشي القربة بالحرام ، أو على عدم كون المبعّد مقرّباً ، وعدم جواز اجتماع الأمر والنهي بتعدد الجهة ، وغير ذلك من القواعد العقلية - بلا نص خاص و دليل تعبدي مخصوص يدلّ على الشرطية - فيلزم البحث عمّا هو الحرام ، وعن كيفية ارتباطه

بالواجب : من التلازم ، أو الاستلزام ، أو العينية ، حتى يتضح ما هو الملاك للمنع الوضعي عما ليس كذلك ، و أن المقام من أي قبيل من ذلك ؟ فلنهد قبل الخوض في الكلام مقدمة و جيزة - مر تمام القول فيها عند البحث عن لباس المصلي - وهي : أنه لإشكال في جواز التطرق إلى الواجب العبادي من الحرام - كر كوب الدابة المغصوبة في طريق الحج - إذ لا اتحاد بين الواجب والحرام ، بل أحدهما مقدمة للآخر فهما غيران ، و كذا لإشكال في جوازه من الحرام الملازم له فضلاً عن مجرد الصخابة و القران ، لأن التلازم و كذا المقارنة ينادي بالغيرية المقابلة للوحدة ، فلا اتحاد في ذلك كله أصلاً ، كما أنه ليس شيء من ذلك مصباً للكلام ولا داخلاً فيه البتة .

إنما الكلام فيما لو اتحد الواجب العبادي والحرام ، بأن اجتماعا في وجود واحد شخصي بنحو تكون حيثية وجودية واحدة مصداقاً لذينك العنوانين عقلاً بلا شائبة كثرة وجودية أصلاً ، فهل يجدي مجرد تعدد العنوان مع وحدة المعنون؟ حتى يجوز الجمع ، أو لا يجدي ؟ حتى لا يجوز .

فإنبات الاشتراط المار رهين تمامية برهان (امتناع الاجتماع) لعدم جدوى لتعدد العنوان بعد وحدة المعنون .

ثم إنه يلزم التنبيه بأن محذور الاتحاد مطبق بجميع الأحوال الصلانية أو خاص ببعض تلك ، فعلى الأول : تبطل الصلاة مطلقاً ، و على الثاني : يختص البطلان بالصلاة التي تكون مع تلك الحالة الخاصة من الركوع أو السجود ، وأما صلاة من لا سجود أو لار كوع لصلاته لجواز اكتفائه بالإيماء مثلاً ، فلا .

فالبطلان يدور مدار محذور الاتحاد سعة وضيقة ، إذا تمهدت لك هذه

فنقول :

إن الصلاة ملتزمة من الأقوال والأفعال ، فلو صلى في أرض أو فرش مباح ولكن في فضاء مغصوب لامجال هنا للبطلان ، إذ لا اتحاد بين شيء من تلك الأقوال

أوالأفعال الواجبة وبين الغضب أصلاً ، توضيحه : أن القول من حيث إنه لفظ وإن استلزم تموج الهواء ويكون ذاك التمويج تصرفاً غضبياً ، إلا أنه غير متحد لذلك اللفظ بعينه ، بل هو مستلزم إتياء لا أنه عينه . مع ما في غضبية تمويج الهواء من النقاش ، إذ لكل أحد أن يتصرف في فضاءه المباح له بما يستلزم تموج هواء الغير ، لأن صرف التمويج ليس غضباً ، نعم : نفس الكون في الفضاء المغضوب غضب ، وأين هو من غضبية اللفظ؟ لأن الكون فيه محرم ، وأما أطواره الخاصة المستلزمة لموج ذاك الفضاء ، فلا ، إذ ليس تصرفاً آخر .

والبحث وإن كان عقلياً ولكن في حوزة العرف ، بمعنى أن ما يعده العرف تصرفاً غضبياً لو صار عين الواجب العبادي ومتحداً معه يحكم العقل بالمنع (على ممشى الامتناع) وأما ما ليس عنده تصرفاً أصلاً - كغمض العين وتحريك الجفن والظرف أو العطاس أو نحو ذلك - فلا ، وكذا ما ليس عنده تصرفاً زائداً عن أصل الكون الغضبي كما سيوضح . فحينئذ ليس اللفظ عين الغضب ، كما أن مجرد التمويج ليس غضباً فلا يتحد شيء من الأقوال الصلواتية مع الغضب فيما لو كان الفضاء مغضوباً فضلاً عما إذا كان الفضاء مباحاً مع غضبية ما استقر عليه من الأرض أو الفرش ، إذ لا مساس لللفظ بالمستقر عليه من الأرض ونحوه . هذا مجمل الكلام في الأقوال الصلواتية .

و أما الأفعال - فليعلم أولاً : أنه ليس الاستقرار على الأرض و الكون عليها واجباً في الصلاة ، إذ لا دليل عليه ، فلذا لو قدر أن يستقر على الماء أو الهواء مثلاً لصحت صلواته من حيث الاستقرار ، فليس الكون على الأرض واجباً صلواتياً ، نعم : هو من المقارنات اللازمة للحياة ، بل الواجب فيها من الأفعال أوضاع خاصة : من القيام والر كوع والسجود ونحو ذلك .

وثانياً : إن الغضب هو نفس الكون في مكان أو فضاء مغضوب ، وأما الأطوار المعتورة من الحركات الخاصة والسكنات المخصوصة فليست غضباً زائداً - كما مر -

فليس القيام غصباً وراء غصبية أصل الكون والبقاء في المغصوب، وكذا القعود ونحوه من الحالات الخاصة .

فحينئذ إذا كان المستقر عليه مباحاً ولكن القضاء غصباً لا مجال هنا للبطلان أصلاً، لأن الكون في ذلك القضاء وإن كان غصباً حراماً، إلا أن ذلك الكون ليس واجباً صلاتياً، إذ الواجب الصلاتي هو أطوار الكون لاهو نفسه . وأما القيام والقعود ونحو ذلك من الأوضاع الخاصة وإن كان واجباً، ولكنه بنفسه ليس بغصب زائداً على أصل الكون والبقاء، فلا حرمة له من حيث إنه قيام أو قعود، فما كان حراماً لا يكون واجباً وما كان واجباً لم يكن غصباً، فمن أين الاتحاد الموجب للبطلان بناءً على الامتناع؟ هذا إذا كان القضاء وحده غصباً، فاتفق أن لا محذور فيه أصلاً، لا من حيث الأقوال، ولا من حيث الأفعال .

وأما إذا كان المستقر عليه من الأرض ونحوه غصباً فقد مرّ الكلام في صيانة اتحاد الأقوال مع الغصبية . وأما الأفعال: فالكلام فيها - من حيث عدم وجوب نفس الكون على الأرض ومن حيث عدم غصبية الأطوار المعتورة على الكون في المغصوب - هو ما مرّ، فلا غصبية للقيام والقعود والر كوع والهوي والنهوض ونحو ذلك.

إنما المهم هو (السجدة) حيث إن المأخوذ فيها أمور: منها (وضع الجبهة على الأرض) و حينئذ لو كان وزان لزوم الوضع على الأرض في السجدة لزوماً شرطياً مستفاداً من دليل مستأنف - نحو لزوم كون مسجد الجبهة مما يصح السجود عليه من الأرض أو ما تنبته مما لا يؤكل ولا يلبس مثلاً بخلاف سائر المواضع الستة الباقية إذ لا لزوم لذلك فيها - لا يمكن القول بعدم المحذور أيضاً، لأنّ الوضع على الأرض وإن كان معتبراً في السجدة، ولكنّه بنحو الشرطية، وقد مرّ التحقيق بأن لا دليل على لزوم قصد القربة في الشرط كالجزم، لأنّ غير واحد من الشرائط يحصل بدونه، فمعه يمكن الامتناع في ضمن الحرام .

وأما لو كان وزانه وزان غيره مما اعتبره الشارع جزءاً لحقيقة السجدة فحينئذ يتحد الواجب مع الحرام ، لأن هذا الوضع بعينه غضب ، إذا لمفروض غضبية تلك الأرض ، وهو بنفس وضع جبهته عليها غاصب لها مع كونه واجباً فيتحد ، وحيث إن الأمر في وضع الجبهة هو الجزئية فيتأتى محذور الاتحاد في خصوص السجدة . ومن هنا ينقدح أن لا اتحاد فيما عداها ولا بطلان لجميع الصلاة ، لا اختصاصه بالسجدة فقط ، فمن لا يجب عليه الوضع المذكور في سجده لأن وظيفته الأيماء أو نحوه لا بطلان لصلاته في الأرض المغصوبة ، فما اشتهر من الفتوى العام غير خال عن التسامح .

ثم إنه يقع الكلام على فرض الاتحاد في جوازه وامتناعه .

فعلى القول بالجواز - لا بطلان أيضاً لأنه عاص وممثل بجهتين بلاسراية ، لكفاية تعدد العنوان وعدم الضرر من ناحية وحدة المعنوي .

وأما على القول بالامتناع - فقد يستدل له تارة : بأن البطلان إنما هو لعدم تمشي قصد القرية ، واخرى : بأن المبعث لا يصير مقرّباً ، ولذا يختص البطلان بصورة العلم والعمد وما بحكمه ، دون السهو وما بحكمه ، لتمشي القصد فيه ولعدم كونه مبعثاً حينئذ ، فيصلح للتقرب به . وفي كليهما نظر .

أما الأول : فلما يترأى من تمشي قصد القرية من العصاة المصلين لله تعالى مع ثيابهم المغصوبة في دورهم المنهوبة من الغير رباءً أو غضباً أو إغارة ونهباً ، أو لعدم تأدية الحقوق الواجبة عليهم من الزكاة والخمس مع اشتراء ألبستهم من عين ما لم يخمس ، وما إلى ذلك ، بعد تنبئهم بحرمة ذلك كله تكليفاً ، إذ المشهور أنهم يصلون مع تلك الأحوال لله تعالى لا لغيره ، فيتمشى قصد القرية البتة ، وذلك مما يشهد على كفاية تعدد الجهة ، فلا يتم البرهان بهذا الدليل ، وسنوضحه مزيداً ايضاح ، فارتقب .

وأما الثاني : فالحق أيضاً إمكان حصول القرب من المبعّد ، وتوضيحه : بأن الميز بين التعبدى والتوصلى إنما هو باعتبار قصد التقرب في الأول دون الثاني ، ولاشكال في أنه لو غمس شخص في ماء مغصوب ورمس فيه وكان ثوبه قدراً مفتقراً إلى الغسل و أمكن له غسله بلا تصرف زائد ولم يغسل و غمس شخص آخر فيه كذلك و غسل ثوبه بذلك الماء المغصوب ، لامتاز الثاني عن الأول بتحصيل بعض مطلوب المولى و يثاب عليه لحصول غرض ذلك المولى ، بحيث لا مجال للارتباب فيه أصلاً ، فاتضح إمكان حصول القرب من المبعّد . وحديث عدم تمشي قصد القربة قد مرّ النقاش فيه .

ولاخفاء في أنّ الميز الحيثي هو الموجب لحصول القرب ، وإلا لما أمكن حصوله من حيثية العصيان ، إذ المفروض تعدد الجهة وإن اتحد الوجود الخارجى المعنون بجهتين .

وقد يستدل للبطلان تارة ثالثة بفقد الأمر ومعه لا مجال للامثال ، إذ لا بعث حتى ينبعث به ولا أمر حتى يؤتمر بذلك .

وفيه : أنه وإن لم يكن له مجال بنساء على الامتناع كما هو الفرض ، ولكن لا مانع منه بعد سقوط النهي بالعصيان مع بقاء العقاب ، ولنعم ما عبّر به المحقق الخراساني (ره) في الكفاية : من أن الغاصب يعاقب بالنهي السابق الساقط ، فحينئذ لا استبعاد في تحقق الأمر لوجود الملاك ، لأنه المفروض عنه في بحث الاجتماع والامتناع ، إذ لا بد من وجود الملاكين البتة . ونظيره من حيث تصوير الأمر ما هو المعالج به في مبحث الترتب عند مصدومية الأمر بالضد الأهم ، إذ يحكم هناك بتحقيق الأمر بالمهم في صورة عصيان الأمر بالأهم .

مع ما في أصل لزوم الأمر وعدم الاكتفاء بالملاك التام من النقاش ، وقدمر منا التحقيق - في كتاب الطهارة وغيره - من تصحيح ذلك بمجرد انضمام الحسن الفعلى بالحسن الفاعلى ، ولسنا الآن بصدد ذلك الأمر ، بل للإشارة إلى ما في مبحث

الترتب (من تصوير الأمر بالمهم عند عصيان الأهم) إذ لا يمنع من تحقق الأمر بالمهم حينئذ ، وكذا في المقام لاغرو في تحقق الأمر بالصلاة عند سقوط النهي عن الغضب .

و الحاصل : أنه لإشكال في صحة الصلاة بناءً على جواز الاجتماع عند اتحاد المعبود والمغضوب في الواحد الشخصي .

وأما بناءً على الامتناع - فقد يستدل للبطالان تارة : بعدم تمشي قصد القربة ممن هو عالم بحرمة الغضب أو في حكم العالم بها ، وأخرى : بعدم إمكان حصول القرب من المبعّد ، وثالثة : بفقد الأمر .

وقد مرّ النظر في هذه الوجوه بأسرها . ولنوضح بعض ذلك ، لكون الحكم من الدقائق العقلية ، ثم تتبعه بما يؤيد ما اخترناه ، فنقول :

أما حديث (عدم تمشي قصد القربة) فهو خاص بمن يعتقد البطلان ، فالعالم به - سواء كان علمه مطابقاً للمواقع أم لا - لا يمكن أن ينوي القربة ويقصدها . وأما من عداه ممن هو عالم بالحرمة التكليفية فتمشي قصد القربة منه بغير جهة المعصية بمكان من الأماكن ، ويشهد له أن جلّ العامة قائلون بالصحة في المفروض من البحث مع اعتقادهم حرمة الغضب تكليفاً ، فلولم يمكن تمشي قصد القربة عقلاً كيف يصح لهم - مع كونهم عقلاء - الذهاب إلى صحة الصلاة ، إذ الأمر العقلي البين لا يختلف فيه الخاصة والعامة ، إذ لا ارتباط للولاية بإمكان تمشي قصد القربة وعدمه .

وكذا يشهد له ما مرّ : من أن غير واحد من العصاة من الخاصة يصلّون لله تعالى في دورهم المغضوبة وفي ألبستهم المملوكة للغير بأحد أنحاء الملكية ، والسر في ذلك هو إمكان تمشي القصد من جهة المصلحة ، إذ الجهة متعددة البتة ، وليست جهة الامتثال عين جهة العصيان ، بل غيرها المتحددة معها وجوداً فقط .

وأما قضية (عدم إمكان حصول القرب من المبعّد) فمضافاً إلى ما مرّ: من الميز بين التبعدي و التوصلّي ، أن المفتى به في كلمات غير واحد من الأصحاب هو صحة صلاة من توسط في الأرض المغموسة خارجاً منها مع ضيق الوقت - كما في الشرايع وغيره - مع أنه معاقب أيضاً ، إذ لا ريب في أن الخروج كالدخول غصب يعاقب عليه وإن لم يكن منهياً عنه فعلاً لعدم قدرته على الترك ، ولكن لما كان مقدوراً له بالواسطة يصح النهي عنه بدواً و العقاب عليه عند الارتكاب ، فلولم يكن المبعّد من جهة الغصب مقرّباً من جهة الصلاة وإن اتّحداً وجوداً لما صحت صلاته حينئذ ، بلا تأثير لضيق الوقت وسعته ، وبلا فرق بين الخروج والدخول والتربص ونحوه . وأن اللازم هو سقوط تكليف الصلاة عمّن ارتكب عمداً ما يوجب حبسه في مكان مغموس مدة مديدة عالماً عامداً بذلك ، فلا يجب عليه الأداء أصلاً لعدم حصول القرب من المبعّد ، إذ المفروض أنه بتسببه للحبس في المحل المغموس يعاقب على الغصب في أيّ تصرف من تصرفاته ، هذا وأشباهه مما يشهد على إمكان حصول القرب من المبعّد .

ومما يؤيد ما اخترناه : من عدم البطلان ، هو ما مرّ - في بحث الساتر - من خلو النصوص الواردة في التائبين - من الكاتب الأموي وغيره - عن الحكم بأعادة الصلوات الماضية ، مع الحكم برد جميع ما كان ملكاً للغير ، إمّا بالرد إليه نفسه إن كان معلوماً ، أو بالصرف في الصدقة ونحوها إن كان مجهولاً ، فلو كانت الصلاة في المكان المغموس أو الثوب المغموس باطلة للزم التذكّر البتة ، لأن ذلك من الأمور الهامة التي لا ينبغي الذهول عنها .

ويؤيده أيضاً ما رواه الكليني (ره) (في باب الفرق بين من طلق على غير السنة و بين المطلقة اذا خرجت و هي في عدتها أو أخرجها زوجها - من كتاب الطلاق) من جواب « الفضل بن شاذان » لـ « أبي عبيد » في الفرق بين الطلاق في الحيض وبين خروج المطلقة من البيت ، حيث لا يحسب الطلاق في الأول وتحسب

العدة في أيام الخروج المنهى عنه في الثاني ، بما حاصله : أن اللبث في البيت وعدم خروجها منه ليس من شرائط صحة العدة فتحسب عدتها في تلك الأيام التي خرجت أو اخرجت عصياناً ، نحو من دخل دار قوم بغير إذنهم فصلى فيها ، فهو عاص في دخول الدار وصلاته جائزة ، وكذا في الثوب المغصوب ، لأن ذلك ليس من شرائط الصلاة ، لانه منهي عن ذلك صلى أو لم يصل ، وهذا بخلاف الصلاة في الثوب النجس أو البدن النجس أو إلى غير القبلة ، حيث إن الصلاة فيها فاسدة ، لأن ذلك من شرائط الصلاة . . . الخ .

فلو كان محذور تمشي قصد القربة أو عدم امكان حصول القرب من المبعّد متجهاً لردّ عليه بذلك ، ولما التزم به أيضاً مثل «الفضل» الذي يكون أقدم أوائل اصحابنا الامامية .

وبعد التنبيه لمقاله يتضح ما في توجيه «الجواهر» من احتمال صدور ذلك من «الفضل» إلزاماً للعامة على مقتضى قياسهم واصولهم من القدح ، إذ قد علل في كلامه بالميز بين ما يكون مجرد معصية بلا مساس له بحدود الصلاة وبين ما يكون من حدودها كالطهارة والاستقبال .

فتحصّل : أن الحكم حسب القواعد الأولية هو الصحة . وأما بلحاظ التعبّد الخاص فقد يتمسك بالاجماع المحصّل والمحكي صريحاً وظاهراً ، مستفيضاً إن لم يكن متواتراً - كما في الجواهر . وفيه : أن التعليل في كلمات المجمعين بدور بين مامرّ : من عدم تمشي قصد القربة تارة ، وعدم حصول القرب من المبعّد اخرى وقد الأمر ثالثة ، مع ما في قبال ذلك من تعليل «فضل بن شاذان» الذي يكون من أقدم أصحابنا ، فالاتكال بمثل هذا الاجماع الذي يدور كلام أهله بين هذه العلل العقلية مشكل جيداً ، لاحتمال استنادهم اليها قوياً ، ويشهده أن كتب «المحقق» و«العلامة» ونحوهما مشحونة بها ، فاحتمال عثورهم على النص الخفي على غيرهم بعيد جداً ، بل صرح في «المعتبر» بفقدان النص ، فراجع .

وقد يتمسك بنصوص دائرة بين ضعيف السند أو المتن ، وقد مر تفصيل ذلك في بحث اللباس المغمصوب إذ « الغوالي » ضعيف السند ، وكذا ما في بعض نسخ « نهج البلاغه » من حديث « الكميل » فراجع .

فالاقوى : هو الصحة (على القاعدة) فمن اجترء على ذلك فهو ، ومن لم يجترء عليه فليس له الاقتحام بالفتوى بالبطلان أيضاً ، بل عليه الاحتياط خروجاً عن شبهة الخلاف للاجماع المدعى .

ولنعم ما في كتاب «المعالم» وإن كان في مثاله من الخياطة في المكان المغمصوب من النظر .

ولافرق في جميع ما ذكر بين النوافل والفرائض ، كما يتضح بعد التدبر .

سواء تعلق الغصب بعينه أو بمنافعه ، كما اذا كان مستأجراً وصلّى فيه شخص من غير اذن المستأجر وان كان مأذوناً من قبل المالك ، أو تعلق به حق ، كحق الرهن ، وحق غرماء الميت ، وحق الميت اذا أوصى بثلثه ولم يفرز بعد ولم يخرج منه ، وحق السبق كمن سبق الى مكان من المسجد أو غيره فغصبه منه غاصب على الاقوى ، ونحو ذلك .

قد لاح لك خلو المقام عن التعبد الخاص ، لعدم صلوح ما يتمسك به أحياناً من الاجماع أو النصوص الخاصة للاستدلال ، لفقد شرائط الحجية . فالمدار الوحيد هو القاعدة الدائرة حول حرمة التصرف المتحددة مع الصلاة كلاً أو بعضاً ، فعلى القول بالبطلان : لاميز بين موارد حرمة التصرف أصلاً .

وحيث إن «الماتن» قد تعرض لفروع غير خالية عن الجدوى علمياً وعملاً ، فلنعطف الكلام إلى بسطها حسبما يليق بالمقام ، فتمام المقال على ذمة جهات :

الجهة الاولى

في التصرف في منفعة الغير

قدمر^١ البحث عن التصرف في عين الغير . وأما التصرف في منفعته : فكان يتصرف في مكان مستأجر ، حيث إن عينه للموَجِر ومنفعته للمستأجر ، ومن المعلوم : أنه لا ميز في حرمة الغصب بين أنحاء المالية من العين والمنفعة شرعاً ولا عرفاً ، لقبح ذلك كله لدى العقلاء ، ونهى الشارع عنه بلاريب . كما أنه لا فرق في هذه الجهة بين المؤجر وغيره لاختصاص المنفعة بالمستأجر ، ولا يحل لأحد مؤجر أكان أو غيره أن يتصرف فيها إلا بطيب نفس ذلك المستأجر ، واذا لم يكن لمالك العين نفسه أن يتصرف فيها بدون طيب نفس المستأجر ، لا يكون للمأذون من قبله ذلك بالأولوية إذ لاجدوى لاذن من لأثر لاذنه .

والحاصل : أن مناط البطلان - على القول به - هو اتحاد حيثية التصرف المحرم مع حيثية واجبة صلاتية ، فعند تحقق عنوان (التصرف الممنوع) يتحقق ذاك الحكم بلا كلام ، فلا نطيل البحث بتعرض جميع ما يكون التصرف فيه تصرفاً في المنفعة ، لأن حكم الغائب هو حكم الشاهد .

الجهة الثانية

في التصرف في العين المرهونة

لا إشكال في الجملة في عدم جواز تصرف الراهن وكذا المرتهن في العين المرهونة بدون اذن صاحبه ، لأن تلك العين وإن كانت باقية على ملك الراهن مع مالها من المنافع ، إلا أنه محجور عن التصرف فيها بدون اذن المرتهن .

إنما الكلام في أنحاء التصرف الممنوعة ، إذ لا ريب في حرمة بعضها ، كما لا مرية في جواز بعضها ، فهل التصرف الصلاتي من قبيل الأول ؟ أو الثاني ؟ وتوضيحه : أن الرهن لما كان وثيقة لدين المرتهن فلا محيد عن هجر الرهن و قطع سلطنته ليتوفر دواعيه إلى الاداء و ينبعث نحوه ، فعليه بكونه محجوراً من الائلاف ، وكذا التصرف الناقل : من البيع والاجارة نقلاً للعين أو المنفعة ، ومن الاستيلاء ونحوه مما يوجب النقص فيه و تقلب الرغبة حينئذ .

و أما التصرف الذي يعود نفعه إلى تلك العين - كعلاج المريض ، أو رعي الدابة و سقيها ، أو تأبير النخل ، وما إلى ذلك من التصرفات النافعة - فلا حجر بالنسبة إليها .

فهل الصلاة من سنخ الأول المحجور عليه ؟ أو الثاني المرخص فيه ؟ والظاهر عدم كونها من الثاني ، فيشكل التصرف الصلاتي حينئذ ، مع ما ورد من النبوي المعمول به من أن « الرهن والمرتهن كلاهما ممنوعان من التصرف » ومن هنا يتضح حكم محجورية المرتهن البتة ، إذ ليس العين ولا منافعها ملكاً له أصلاً ، فمن أين يحل له ذلك ! إذ ليس قرار العين لديه إلا و وثيقة فحسب ، فليس له التصرف فيها بدون اذن الرهن أصلاً .

الجهة الثالثة

في التصرف في تركة الميت الغريم

إن الموت كما يوجب حلول الدين المؤجل كذا يوجب تلوث ما تركه الميت الغريم بلون ما ، فلا تكون الاعيان المتروكة طلقاً بحيث تنتقل إلى الوارث بلا مساس لحق الميت أو الدائن - عيناً أو حكماً أو حقاً - بها أصلاً .

وحيث إن أنحاء ذلك التلوث مختلفة تصوراً وأثراً ، فلا بد من بيانها وشرح ما يتفرع على كل منها والاشارة إلى ما هو الأقرب من الصواب منها ، فلنأخذ ببيان

تلك الأنحاء ومالها من الآثار ، وهي على وجوه :

الاول :

ان تكون تلك الاعيان ملكاً للميت بتمامها فيما اذا كان الدين مستوعباً ، أو بمقدار الدين فيما لم يكن كذلك ، ويلزمه عدم جواز التصرف فيها أصلاً - للوارث وللغيره - إن لا يرث ولا انتقال أبداً ، فمالم يؤد دين ذاك الميت لما انتقل المال عنه إلى وارثه . ولا فرق في الاداء بين كونه من ذلك المال أو من غيره ، كما لا يميز بين تأدية الوارث وغيره ، بل ولا يميز بين التادية وبين إبراء ذمة الميت بتبرئة من الدائن نفسه .

والغرض أنه مادامت ذمته مشغولة بالدين يكون المال ملكاً له ، ويكون الوارث وغيره من الدائن و نحوه محجوراً من التصرف فيه وكذا في تماآته المتصلة أو المنفصلة ، لكون الجميع ملكاً للميت حدوداً وبقاءً .

و أورد عليه : بعدم صلوح الميت للمالكية ، فكيف يبقى المال على ملكه وهو فاقد للحياة التي تكون مبدء للآثار ؟ بل وكيف يحدث النماء في ملكه مع انه بالموت صار معدوماً لا خبر عنه ولا به ؟ إن هو ليس بشيء حتى يعتبر له ذلك ! واجيب : بأن الملكية ليست مما لا تناله يد الاعتبار نفياً و اثباتاً ، بل هي من الامور الاعتبارية التي زمامها ايجاباً وسلباً بيد من له الاعتبار من العقلاء ، وكم لها من النظائر الدارجة التي اعتبرت فيها إحدى الامور الاعتبارية ! كما يلي : نحو اعتبار الملكية للرضيع الذي لا يقدر على شيء بل هو كذل على المرضع ، وكذا المجنون ، لأنه و ان كان محجوراً ولكنّه مالك . و نحو اعتبارها للجهات والعناوين العامة - كالوقف على العلماء والفقراء - إذ ليس المالك هو الشخص العالم حتى ينتقل إلى وارثه مالم يؤد إليه ، بل هو العنوان العام والجهة الفارقة ، من دون أن تكون (الجهة) شيئاً في الخارج صالحاً للتملك حسب ذاك الزعم . ومنه

الوقف على المسجد والسبيل و المقبرة ، فيمكن اعتبارها فيما لا ذات له حياة مدركة فعالة .

أضف إلى ذلك كله : أن الموت ليس إلا الانتقال من دار إلى أخرى ، لأنه عدم ونفاد ، وما هو المهم في التشخيص هو النفس الباقي بعد الموت البتة ، و لذلك يعتبر للميت ذمة بقاء كما كانت حدوداً ، ويقال : إن ذمته مشغولة بالدين ، ويصح تبرئة ذمته ويتصور افراغها بالتأدية من الوارث أو الشخص الثالث ، فلو كان الموت عدماً رأساً لما كان للمعدوم ذمة ولما أمكن تبرئة ذمته أو افراغها .

و يؤيده ما ورد - فيما لو قطع عضو من أعضاء الميت - من أنه يجب على القاطع تأدية مقدار خاص من المال من دون انتقال ذاك المال إلى الوارث ، معللاً بأنه - أي الميت - ملكه بعد الموت لاقبله حتى يرثه الوارث بالموت ثم أمر بصرفه في وجوه البر .

والغرض : أن هذا التعليل المنصوص مصحح لاعتبار الملكية للميت رغماً لأنف الدهري المتفوه بأنه : إن هي لإحياتنا الدنيا وما يهلكنا إلا الدهر .

إلى غير ذلك من الشواهد الدالة على إمكان اعتبار الملكية للميت ، ولكن في التزامها في المقام نوع غموض قلماً يلتزم بلوازمه : من كون النماء تبعاً للأصل في حدوده ملكاً للميت مثلاً ونحو ذلك ، وإن كان الحق صيافته أيضاً عن الغموض ، فبعد تصحيح الملكية ثبوتاً وجريان الاستصحاب اثباتاً يؤخذ به ، إلا بلحاظ أدلة الارث والاجماع ، فارتقب .

الثاني :

أن تصير تلك الاعيان المتركة ملكاً للغرماء على قدر سهامهم في الدين ، كلاً عند الاستيعاب ، وبعضاً عند عدمه ، وحينئذ تفرغ ذمة الميت عن الدين رأساً إن المفروض انتقال ما في ذمته من الدين وتبدله إلى العين ، ولا مجال معه لاشتغال

ذمته بعد، ويلزمه انه لو تلفت تلك الأعيان بلا تفريط وإتلاف في الآن الثاني من الانتقال الملكي لكانت محسوبة من الغرماء ، فتبرأت ذمة المييت بنفس الموت الموجب للتبدل من الذمة إلى العين ، وتلفت تلك الأعيان من مال الديان . ولو كانت أكثر من الدين وفرض الانتقال المذكور - وكان بنحو الاشاعة لا الكلي والمعيّن - وتلفت تلك الاعيان لا بتمامها بل ببعضها ، للزم احتساب التلف بالمقدار المشاع أيضاً على سهام الغرماء ، فتحسب عليهم وعلى الوارث بمقدار النسبة .

والتزام ذلك أيضاً غير خال عن الغموض والبعد ، بل هو مخالف لما ارتكز في الشرع : من بقاء ذمة المييت مشغولة و عدم فراغها من الدين إلا بالابراء أو التأدية نصاً وفتوى .

الثالث :

أن تصير تلك الاعيان المتروكة منتقلة إلى الورثة ولكن لا طلقاً وبلالون ، بل متعلقة لحق الغرماء بنحو تعلق حق الرهانة ، فهي بمنزلة الاعيان المرهونة لدى المرتهن ، حيث إنها ليست طلقاً بل تكون متعلقة لحق الرهانة .

فالكلام في ذلك حينئذ هو ما مرّ في حق الرهانة ، فليس للغرماء ولا للورثة أن يتصرفوا فيها قبل فراغ ذمة المييت الغريم إبراءً أو تأديةً ، ولا يجب على الورثة تأديته من عين تلك الاعيان بل لهم الخيار في مقام الأداء ، كما أن للغير التبرع به أيضاً ، فعند فراغ ذمة المييت تنفك الاعيان المتروكة عن قيد الرهانة .

وهذا الوجه وإن أمكن ثبوتاً ، إلا أن نطاق دليل الارث هو كون الانتقال إلى الوارث إنما هو بعد الوصية و الدين ، و سيجيء البحث عن تفسير البعديّة ، فانتقال الكل مصدوم آيةً وروايةً ، فارتقب .

الرابع :

أن تصير تلك الاعيان منتقلة إلى الورثة ، و لكن محكمة بحكم الملكية للميت ، فاصل العين ملك للوارث حقيقة و للميت حكماً ، و منشأً الالتجاء إلى الملكية الحكومية هو عدم النيل إلى ما قررناه من الملكية الحقيقية للميت ، فجمعاً بين عدم إمكان الملكية الحقيقية للميت وبين عدم انقطاع ارتباطه عن تلك الاعيان قبل فراغ ذمته يقال بالملك الحكمي ، وحيثما حققناه - في الوجه الأول - من إمكان الملكية الحقيقية للميت فلا ضرورة حينئذ لتجشم الملكية الحكومية .

أضف إلى ذلك : ما في انتقال الجميع إلى الورثة من المنع اللهم إلا فيما بعد الوصية والدين .

وهي هنا وجه آخر ، لعله يرجع إلى بعض الوجوه المارة التي لبعضها قائل . والرابع منها خيرة « ابن ادريس » . والحاصل : أن ما يرجع إلى الميت - من الدين والوصية والكفن وما إلى ذلك - هل يبقى على ملكه حقيقة فلا انتقال إلى الغير أصلاً ، أو حكماً حتى يكون منتقلاً إلى الوارث ، أو لا هذا ولاذاك بل ينتقل ما يعادل الدين ونحوه من المال إلى الدائن بتبدل الذمة إلى العين وتفرغ ذمة الميت بذلك ، أو تنقل إلى الوارث مع تعلق حق الرهانة به ؟

فيلزم الغور التام في أن أيّاً من تلك الوجوه مشفوع بالبرهان ، فنقول : إن الوجه الأول لا إشكال فيه ثبوتاً ، إذ الملكية ليست إلا أمراً اعتبارياً يمكن اثبات مثله للميت - كالزوجية - ولذا يقال : بأن المطلقة الرجعية زوجة ، ولذا يحكم بجواز تفسير الزوج للزوجة بعد الموت مع انقطاع علقه الزوجية بموت أحد الزوجين حقيقة ، فاعتبار بقائها في بعض الأوضاع والشرائط أصدق شاهد على إمكان اعتبار مثلها بعد الموت أيضاً .

وأما الاثبات : فيكفيه استصحاب المالكية ، إذ الموت ليس لإتقلاً من دار

إلى أخرى ، مع انحفاظ ما هو الموضوع للمالكية بحاله ، فان كان هنا دليل اجتهادي حاكم عليه فهو .

و قد يدعى الاجماع على عدم بقاء ذاك المال ملكاً للميت ، فان تم فلامجال معه للاستصحاب ، و لكن في الاتكاء على مثل هذا الدعوى تأمل ، إذالمشهود في كلماتالمجمعين هو الاستدلال لذلك بأمرعقلي ، وهو عدم صلوحالميت للمالكية ، فمعه يحتمل كون ذاكالاجماع مستنداً إليه ، وحيث إنه قد صحح ما زعم كونه غير معقول فلامجال للاجماع حينئذ ، وليس في البين الأدلة الأثر الدالة على انتقال المال إلى الورثة ، فان تم نطاقها على ذلك فهو ، وإلا فالمرجع هو الاستصحاب .
ومن تلك الأدلة : قوله تعالى : يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين (إلى ان قال) من بعد وصية يوصي بها أو دين (١) و قوله تعالى : ولكم نصف ما ترك أزواجكم إن لم يكن لهن ولد (إلى ان قال) من بعد وصية يوصين بها أو دين (٢) .

والكلام فيها تارة : من حيث بيان المراد من لفظة (اللام) في قوله تعالى : « للذكر ... الخ » . ونحوه من الفقرات الاخر . واخرى : من حيث بيان المراد من لفظة (البعد) في قوله تعالى « من بعد وصية » .

أما البحث عن المراد من (اللام) : فقد يحتمل كونه لافادة الملكية المستقرة ، فيدل على أن المال ينتقل بالموت إلى الوارث و يصير ملكاً مستقراً له - كغيره من الاملاك .

وقد يحتمل كونه لافادة الملكية المتزلزلة ، ويتفرع عليها جواز الانتزاع والاسترداد ، و يتوقف تبدلها من التزلزل إلى القرار على أمر آخر من فراغ الذمة مثلاً .

ويحتمل أيضاً أنه ليس لافادة الملكية أصلاً ، بل لبيان السهام و ما يختص بكل واحد من الورثة في قبال الآخر ، و يلزمه فقد الدليل من الكتاب الالهي على الملكية للوارث ، فمن أين يحكم بأن الوارث يتملك ما ورثه ؟

وأما البحث عن المراد من (البعء) : فقد يحتمل كونه لافادة البعديّة الخارجيّة ، أي ما لم يؤد الدين أو لم يعمل بالوصية في الخارج لا ينتقل إلى الوارث أصلاً ، والمناطق في الدين هو فراغ ذمة الميت بأي وجه كان ، فعند عدم حصول الفراغ يبقى المال بتمامه ملكاً للميت - وكذا الوصية - وإن لم يكن الدين مستوعباً ، فعليه لو تلف بعض المال وبقي بعضه لما فات من الدين ولا من مورد الوصية شيء أصلاً - وهكذا بالنسبة إلى الكفن وإن لم يكن مستفاداً من الآية - فالمراد من (البعء) هو بعد أداء الدين أو بعد فراغ الذمة خارجاً ، وكذا بعد العمل بالوصية خارجاً .

وقد يحتمل كونه لافادة البعديّة الخارجيّة ولكن في خصوص مرحلة الافراز والعزل. بلا احتياج إلى الاداء ، فبعد إفراز ما يعادل الدين أو الوصية وعزله يرث الوارث ما بقي منه ، سواء بلغ مرتبة الاداء والافراغ للذمة خارجاً أو لا ، وكذا عمل بالوصية خارجاً أم لا ، و يلزمه أنه لو تلف ذلك المقدار المعادل المعزول لاحتسب من مال الميت بلا احتساب من الوارث ، وبالعكس لو تلف ما ورثه الوارث دون المعزول لاحتسب من ماله دون الميت . نعم : إن الذمة باقية بحالها من الاشتغال قبل الافراع ، ونظيره من حيث العزل - في الحكم والنتيجة - هو ما قد يعمل به في الزكاة ونحوها طلباً للمستحق ، إذ لو تلف ذلك المقدار المعزول لاحتسب من الفقراء لا المالك ، كما انه لو تلف ما عداه لاحتسب من المالك دون الفقير ، وهذا بخلاف ما لو تلف قبل العزل . وبين البابين فرق من حيث فراغ عهدة المالك هناك بمجرد العزل - فيما كان له ذلك - دون المقام إذ لا تفرغ ذمة الميت بمجرد .

و بالجملة : فما لم يعزل ما يعادل حق الميت لا ينتقل شيء من المال إلى

الوارث قلّ أو أكثر ، لتوقف الانتقال اليه على الافراز والعزل . نعم : لا يحتاج إلى الاداء خارجاً .

ويحتمل أيضاً كونه لافادة البعدية اللاحاظية ، لا الخارجية (بمعنى العزل) فضلاً عنها (بمعنى الاداء والعمل) فالمعنى حينئذ هو أن الكسور والسهام ملحوظة مع قطع النظر عما يعادل حق الميت ، فمن يكون سهمه نصفاً فيلحظ نصف ما عدا ما يعادل حق الميت لانصف المجموع ، وهكذا من سهمه الثلث و نحوه ، فيلاحظ حق الميت أولاً ويفرز لحاظاً و ذهنياً لا خارجاً ثم يحاسب السهام والكسور ثانياً ، فبالموت ينتقل إلى الوارث ما هو حقه من السهم الملحوظ بعد لحاظ حق الميت ، بلا احتياج إلى الافراز فضلاً عن الأداء ، وحيث إنه لا تعين له فلو تلف شيء من المال كان محسوباً عليهما بالنسبة بناءً على الاشاعة ، و أما لو كان بنحو الكلي في المعين ، فلا .

والذي يقوى في النظر : هو أن لفظة (اللام) لافادة الملكية المستقرة ، ولفظة (البعد) لافادة البعدية الخارجية بمعنى أداء الدين خارجاً - وكذا العمل بالوصية - فما لم يؤد الدين خارجاً أو لم يتحقق ما بحكم التأدية من البراء مثلاً أو احتسابه زكاة ونحوها من الحقوق المالية - فيما اجتمع هناك شرائط ذلك - لا ينتقل شيء من المال إلى الوارث .

ولافرق في هذه الجهة بين الدين والوصية عدا الميز بينهما بإمكان كون الدين مستوعباً لجميع المال فضلاً عن كونه زائداً عن ثلثه ، ولكن الوصية لا تنفذ فيما زاد عن الثلث . وليكن هذا تخصيصاً لعموم الآية الشامل للدين والوصية على وزان واحد . و ليعلم : أن الوصية وإن لم تنفذ عند الزيادة عن الثلث ، ولكن لو أوصى بثلث ماله فلا بد من العمل به خارجاً حتى ينتقل الباقي إلى الوارث . نعم : لو أوصى بمال معين كدار خاصة أو بستان مخصوص بعينه وكان ذلك معادلاً لثلث ماله ينتقل ما عداه إلى الورثة ، لانحصار حقه فيما عينه بنفسه ، ولكن

البحث فيما يصلح انطباقه على أي مال من أمواله .

والحاصل : أن المستفاد من الآية هو عدم انتقال المال إلى الوارث أصلاً إلا بعد أداء الدين والعمل بالوصية خارجاً ، وحيث إن الملك لا يكون بلا مالك إذ ليس من المباحات الأولية التي يكون الناس فيها شرعاً سواء فلا مجيد عن الالتزام ببقاءه ملكاً للميت ، إذ قد تحقق لك امكانه ثبوتاً وقيام الاستصحاب عليه اثباتاً .

ولما استوحش غير واحد من أصحابنا الملكية الحقيقية التزم بالملكية الحكمية ، بمعنى أن عين المال ملك للوارث حقيقة وللميت حكماً ، بحيث جميع الآثار المترتبة على الملك إنما هي للميت وليس للوارث شيء منها .

ولا ثمره هنا بين الحقيقي والحكمي ، كما لا يميز بين الكشف الحقيقي والحكمي في باب الفضولي ، ومن لم يتضح له الملك الحقيقي يستأنس بالحكمي ، ونحن في فسحة من الالتجاء بالملكية الحكمية .

والتمسك بالاجماع مقدوح - كما مر - لاستناد بعض المجمعين إلى عدم معقولية الملكية للميت .

وقد تقرر : أن نطاق الآية إنما هو الملائم للاستصحاب ، لدالتها على عدم انتقال المال إلى الوارث قبل أداء الدين .

ومن تلك الأدلة : ماورد من النصوص الخاصة الناطقة بعدم الانتقال إلا بعد أداء الدين والعمل بما أوصاه الميت .

فمنها : ما رواه الكليني عن عباد بن صهيب ، عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل فرط في إخراج زكاته في حياته ، فلما حضرته الوفاة حسب جميع ما كان فرط فيه مما لزمه من الزكاة ، ثم أوصى به أن يخرج ذلك فيدفع إلى من يجب له ؟ قال : جائز يخرج ذلك من جميع المال ، إنما هو بمنزلة دين لو كان عليه ، ليس للورثة شيء حتى يؤدوا ما أوصى به من الزكاة ^(١) .

(١) فروع الكافي كتاب الزكاة باب قضاء الزكاة عن الميت ح ١ .

حيث دلّ على أن مصب الوصية أيضاً كالدين وما لم يعمل بهما ليس للوارث شيء من المال ، فقبل ذلك يكون محجوراً عن التصرف فيه ، إمّا لأنه ليس ملكاً له أصلاً - كما هو الظاهر الحق - أو لأنه وإن كان ملكاً له إلا أنه محكوم بأحكام المال للميت ، وقد اشير إلى فقد الأثر العملي . والحاصل : أن ما قبل التأديبة ليس للوارث شيء من المال أصلاً فيكون باقياً على ملك الميت - حسبما مرّ - .

ومنها : مارواه أيضاً عن السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال : أول شيء يبدأ به من المال الكفن ، ثم الدين ، ثم الوصية ، ثم الميراث ^(١) .

ونحوه غيره من النصوص ، إذ الظاهر من الترتيب ما هو بالقياس إلى الخارج فماله يكفن الميت خارجاً لامجال للتأديبة ، وما لم يؤد الدين لامورد للوصية ، وما لم يعمل بها لاموقع للارث أصلاً ، ويلزمه أنه لو تلف ماله جميعاً إلا بقدر الكفن يتعين صرفه فيه ولا مورد للبواقي ، لا بأنه برئت ذمة الميت ، بل لانحصار التركة في الكفن ، وكذا لو تلف إلا بقدر الكفن والدين يتعين صرفه فيهما بلا مورد للوصية ، وهكذا لو تلف إلا بقدر الكفن والدين والوصية لامورد للارث أصلاً ، فمرتبة الانتقال إلى الوارث إنما هي بعد أداء الدين خارجاً .

ومنها : مارواه في باب (أن الدية يرثها من يرث المال) .

ومما يؤيد ما قدمناه هو ما ورد في أن أولياء المقتول الغريم ليس لهم البدار إلى الاقتصاص وعدم الاكتفاء بالقود إلا بعد تأديبة الدين وإبراء ذمة ذلك الميت . والمتتبع يجد أكثر مما ذكر ، فيتعين حينئذ ما قوّيناه في ثنايا البحث : من أن نطاق أدلة الارث كتاباً و سنة هو عدم انتقال المال إلى الوارث إلا بعد أداء الدين والعمل بالوصية ، فما قبل ذلك لامال له أصلاً ، فيبقى على ملك الميت بتمامه حقيقة ، ومعه لا يجوز له التصرف في شيء منه أصلاً .

(١) فروع الكافي كتاب الوصايا باب أنه يبدأ بالكفن ثم بالدين ثم بالوصية ح ٣ .

و هكذا على القول بانتقال الجميع إلى الوارث ولكن محكومة بحكم الملكية للميت ، بل وعلى القول الآخر ، وهو انتقال ما زاد مما يعادل الدين والوصية إلى الوارث ولكن مرهونة .

والحاصل : أن عدم جواز التصرف في تلك الأعيان المتروكة قبل فراغ ذمة الميت وقبل العمل بالوصية مسلم لدى الكل ، إما لبقاء الجميع ملكاً للميت حقيقة - كما هو المختار - أو لبقائه كذلك حكماً - كما عن ابن إدريس وغيره - أو لبقاء خصوص ما يعادل الدين والوصية على ملك الميت مع انتقال ما عدها إلى الوارث ولكن مرهونة ، وحيث إنه لا يجوز التصرف في الرهن فلا يجوز التصرف في شيء من تلك الأعيان أصلاً ، فالصلاة فيها محرمة ، وعلى القول بالبطلان عند الاجتماع باطله أيضاً ، لأنها تصرف غصبي ، اللهم إلا أن لا يمنع من التصرف الصلاني وما يباهيه في الرهن . هذا ، وفي أصل البحث كلام يأتي في الجهة التالية .

الجهة الرابعة

في التصرف في تركة الميت قبل العمل بوصيته

و حيث إن الوصية ميزاً عن الدين في بعض الأحكام ، فلا بد من عقد بحث آخر لبيان ما يرجع إليها ، مع الاكتفاء فيما هو المشترك بينها وبين الدين بما تقدم في الجهة المارة .

و ذلك : إن الوصية قد تكون بشيء خاص ، كالكتب المعينة ، أو الدار الخاصة ، وما إلى ذلك من الأعيان التي تكون مستقلة بحيالها ولا اتساع لانطباقها أصلاً ، بل لا تنطبق إلا على نفسها - كما في هذه الأمثلة - وقد تكون بشيء عام صالح للانطباق على أكثر من واحد ، كمائة درهم ، أو عشرة دنانير ، وما إلى ذلك من الكلي القابل للانطباق على كثيرين بهذا النحو - أي الكلي في المعين - وقد

يكون بكسر مشاع في جميع أمواله ، بحيث لامخلص لأي جزء من أمواله من جزء من ذلك الكسر .

والفرق بين هذه الصور واضح ، إذ في الأولى عند التلف كلاً أو بعضاً يحسب كل تالف بحياله ، فإن كان التلف على تلك العين الموصى بها فلا يحسب إلا عليها ، فيكون ماعداها مصوناً عن الاحتساب ، فالتلف إنما هو فيما يرجع إلى الميت والموصى له . كما أنه لو كان على ما عدا تلك العين فلا يحسب إلا عليه ، فتكون العين الموصى بها مصونة عن الاحتساب ، فالتلف إنما هو فيما يرجع إلى السوارث .

وأما في الصورة الثانية : فحيث إن الموصى به كلي ولكن في المعينين لاشخصي فعند التلف لا يحسب إلا ماعداه ، فما دام المال موجوداً بقدر يصلح مصداقاً لذلك الموصى به يلزم صرفه فيه من دون احتساب شيء من التلف عليه أصلاً ، اللهم إلا عند استيعاب التلف أو نفوذه حدّاً لا يبلغ الباقي مقدار الوصية ، حيث إنه يحسب التلف حينئذ كلاً أو بعضاً عليه ، إذ لا محيد عنه .

وأما في الصورة الثالثة : فحيث إنه لا يميز واقعاً بين الميراث والموصى به ، لأن أي جزء من المال يتصور يحكم بكونه مشتركاً بين الوصاية والارث - بأي سهم من الاشتراك أثلاثاً أو أرباعاً وما إلى ذلك من الكسور فيما لا يكون زائداً عن الثلث - يكون التلف أيضاً موزعاً عليهما بتلك النسبة ، فيحسب ثلث التالف من الميت وثلثاه من الوارث إن كان الاشتراك بنحو التثليث ، ويحسب الربع منه إن كان بنحو التربيع وهكذا .

هذا مجمل القول في الميز بين تلك الصور من حيث التلف واحتساب التالف .
وأما من حيث جواز التصرف وعدمه - فمع قطع النظر عما ورد في خصوص الباب من الكتاب والسنة - هو أنه على الصورة الأولى : لا إشكال في جواز تصرف الوارث

فيما عدا تلك العين الخاصة ، سواء صرفت في مورد الوصية أم لا ، و سواء جعلت تحت يد الوصي أو من هو بحكمه من جهة الولاية أم لا ، إذ لا مأسأ لتلك العين الخاصة بأموال آخر مفروزة عنه .

وعلى الثانية : لا إشكال أيضاً في جواز التصرف إلى ان ينتهي المال إلى قدر يتعين انطباق مورد الوصية عليه ، كما في غيره من موارد الكلّي في الميعن .

وأما على الثالثة : فحيث إنه ليس لأحد الشريكين بنحو الاشاعة التصرف في شيء من المال قلّ أو كثر إلا مع الاذن ، فهيهنا أيضاً لا يجوز للوارث التصرف في شيء منه قبل إذن من له الاذن من الوصي أو الحاكم ، فلو اريد بيع الجميع أو مقدار خاص لا يجوز شيء من ذلك حتى يفرز ما يعادل ملك الميئت أو حقه فلا بد من الاذن في هذا التصرف أيضاً ، كما أنه ليس لولي الميئت أيضاً الاستقلال بالبيع ونحوه ، بل يلزم إذن الوارث قضاءً لأصل الاشتراك والاشاعة .

هذا محصل الكلام على القاعدة الأولية .

وأما مع لحاظ ماورد في الباب (من نصوص الكتاب والسنة) فليس للوارث شيء إلا بعد العمل بالوصية أو إفراز موردها وعزلها فيما يحتاج إلى ذلك دون ما لا يحتاج اليه ، فان كان المراد من لفظة (البعد) في الكريمة هو البعد الخارجي - أي مقام العمل - فما لم يعمل بمورد الوصية ليس للوارث شيء أصلاً . وإن كان المراد منها هو البعد الخارجي ايضاً ولكن في مقام الافراز والعزل والتسليم إلى الولي فما لم يعزل فليس للوارث شيء أيضاً .

وقد مرّ : أن مفاد الكريمة هو عدم حصول الملك أو آثاره للوارث إلا بعد الدين والوصية ، وكذا مفاد رواية « صهيب » أنه قبل التأدية ليس له شيء .

ولا يعارض ذلك إلا ما رواه في (باب من اوصى وعليه دين مستوعب) ^(١) .

(١) الوسائل باب ٢٩ من أبواب أحكام الوصايا .

حيث إن ظاهره التفصيل بين الدين المستوعب وغيره : بجواز الاتفاق على العيال من وسط المال عند عدم الاستيعاب .

ثم المراد من (الوسط) إما الاقتصاد في الانفاق و الاجتناب عن طرفي الافراط والتفريط ، وإما هو البين ، فالمراد حينئذ جواز أخذ مقدار الانفاق من بين التركة - و لا يهملنا ذلك - فيدل على جواز التصرف عند عدم الاستيعاب بالاتوقف على العمل الخارجي بالوصية أو الافراز والعزل .

ولو شك في الاستيعاب وعدمه يحكم بالعدم ، لاصالة عدم اشتغال ذمة الميت بالأكثر من المتيقن . فعند اجراء هذا الأصل ينقح موضوع هذه الرواية .

ولامجال حينئذ لاستصحاب بقاء ملك الميت بحاله ، لأنه وإن كان جارياً في نفسه ، ولكنه هنا مسبب من الدين المشكوك مقداره ، لأن بقاءه في ملكه سعةً وضيقاً مسبب من مقدار الدين كذلك ، فعند الاستيعاب يكون الجميع باقياً على ملكه ، وعند عدمه يكون مقداره مثلاً باقياً دون الجميع ، ومع جريان الأصل السببي لامورد للمسببي .

والحاصل : ان مقتضى هذا النص هو التفصيل بين المستوعب وغيره : باختصاص المنع بالأول دون الثاني . وفي الباب رواية اخرى مرسله دالة على جواز التصرف حتى عند الاستيعاب ايضاً ، ولكنها مهجورة عملاً ، فلا اعتداد بها مع إرسالها .

فلا بد من العلاج بين ما مرّ و بين هذا النص المفصل . وقد يعالج بحمل دليل المنع على الاستيعاب ، فما كان ناهره المنع عن تصرف الوارث فهو محمول على ما اذا كان الدين مستوعباً . و لاخفاء في عدم تأتي مثل هذا المقال في الوصية البتة .

وفيه : انه وإن كان يعالج به التعارض بدواً ولكن حمل مثل رواية «صهيب» على الاستيعاب بعيد جداً ، لأن ظاهرها ان الوارث له شيء بعد التأدية ، و أما اذا لم يكن له شيء اصلاً لاقبلها ولا بعدها - كما في الاستيعاب - فلا .

والذي يقوى في النظر من العلاج : هو حمل دليل المنع على ما اذا كان الدين كثيراً مع امكان التأديبة بسهولة من دون لزوم عسر او كلفة زائدة ، وحمل هذا النص على ما اذا لم يكن الدين بذاك الحد مع عسر التأديبة و عدم خلوها عن الكلفة الزائدة ، بل وعلى أسهل من ذلك - كما قامت به السيرة القطعية - اذ لم يلتزم ولا يلتزم أحد من المتشرعين هجر البيت مع ما فيه من الأثاث جميعاً بمجرد موت المورث في الليل أو النهار اذا كان عليه دين ، بل يعيشون فيه كما كانوا ، وهكذا من يردد في ذلك البيت تعزية لأولياء ذاك الميت من المتدينين ، حيث إنه لم ينقل اجتناب الأزكياء و الصلحاء عن التردد في بيت من مات و عليه دين ، للتعزية . نعم : يلزم البدار إلى التأديبة بنحو لا ينتهي إلى التسامح والمماطلة . ومن ذلك كله يتضح ما في الدين والوصية : من الأحكام ، وأن الافتاء بالمنع المطلق غير تام .

الجهة الخامسة

في التصرف فيما سبق اليه الغير من المشتركات العامة

هل سبق - الموجب للأولوية وحرمة المزاحمة والدفع - يورث حقاً وضعياً مستتباً للآثار الوضعية أيضاً؟ أو لا يورثه بل يوجب الأولوية البحتة؟ بحيث لا يترتب عليها عدا الحكم التكليفي ، وهو حرمة الدفع والمزاحمة .

والميز بينهما - بأنه على الأول : يستوي الحدوث والبقاء في الحكم ، بمعنى أنه ليس للغير دفع من سبق إلى المسجد مثلاً ، فان دفعه وطرده ، يكون لذاك الغير الدفاع عن حقه بطرد هذا الدافع والعود إلى ما سبق اليه ، وكما أنه ليس للغير المزاحمة والدفع حدوثاً ، كذلك ليس له ذلك بقاء .

وعلى الثاني : لا يستويان ، إذ المنع والمزاحمة وإن كان حراماً في الحدوث ،

إلا انه لما صار هذا الدافع والمزاحم - بدفعه المحرم - أولى وأحق بذاك المكان ليس لغيره دفعه ومزاحمته وإن كان هو ذاك الذي سبق اليه ، ولو دفع ذاك السابق هذا المزاحم لصار أيضاً أولى بذاك المكان منه ، إذ كل من سبق اليه فله الأولوية وإن كان سبقه بنحو الدفع المحرم والمزاحمة الممنوعة .

والحاصل : أنه هل يوجب السبق إلى أحد المشتركات من المسجد والسوق وما يظاهيهما حقاً وضعياً؟ أو لا يوجبه بل ليس إلا منشأ للحكم الشرعي؟ وقد اشير إلى الميز بينهما ، ولا يلزم في الحق أن يكون صالحاً للنقل ، لآباء بعض الحقوق عنه ، و ذلك فيما يكون متقوماً بشخص خاص - كحقوق المضاجنة على بعض الفروض .

ثم انه هل يتفاوت الحكم بين دفع نفس الشخص السابق وطرده ، وبين طرد ما وضعه هناك رحلاً له وامارة على سبقه اليه ، أم لا؟ ولا خفاء في أن الدفع قد يكون بنفس الصلاة وقد يكون بغيرها .

وعلى احتمال استيجابه حقاً وضعياً : فهل يكون محدوداً بحد خاص من اليوم والليلة أو أقل أو أكثر؟ أو لاحد له؟ بل يدور مدار ميل ذاك السابق إلى البقاء وعدم الاعراض عنه .

وتفصيل المقال مو كول إلى كتاب (احياء الموات) كما افاده في «الشرائع» حيث استقصى فيه البحث عن الطرق والمساجد والمدارس ، فراجع .

والمهم في الباب هو ما روى من النصوص الخاصة ، فيلزم الغور فيها حتى يتضح ما هو الحق في ضوئها .

ومن تلك النصوص : هو ما رواه عن أحمد بن محمد ، عن محمد بن اسماعيل ، عن بعض أصحابنا ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : قلت له : تكون بمكة أو بالمدينة أو الحيرة أو المواعظ التي يرجى فيها الفضل ، فربما خرج الرجل يتوضأ فيجيء

آخر فيصير مكانه؟ فقال: من سبق إلى موضع فهو أحق به يومه وليلته^(١).

قد يناقش في السند: بالجهل والارسال، بجهالة «أحمد بن محمد» و«محمد بن اسماعيل» مع عدم ذكر ذلك «البعض».

ويتمحل في رفعه: بأن المراد من «أحمد بن محمد» هنا هو «أحمد بن محمد ابن عيسى القمي» وهو من الأجلء الذين لا يروون عن مجهول وضعيف، لأنه بنفسه ممن نفسى «البرقي» عن بلدة «قم» وبعده منها لنقله عن بعض الضعاف، فحاشاه ان ينقل بنفسه ممن لا يوثق به!

و المراد من «ابن اسماعيل» هو «ابن البزيع» لأنه المنصرف اليه عند الاطلاق، فحينئذ لا يضر الارسال.

وأما التمثل بانجباره بالعمل: فهو متوقف على كون نطاقه معمولاً به لدى الأصحاب مع انحصار السند فيه، وإلا فلامجال للانجبار المتوقف على الاستناد الذي لا يحرز إلا بما ذكر. هذا ما يرجع إلى السند.

وأما المتن: فظاهره تحديد الأحقية بيوم وليلة، فان كان المراد من الحد هو قدر ما يعادله - أي أربعة وعشرون ساعة - فهو اوسع من مجرد مرور الليل واليوم.

وكيف كان: يدل هذا التحديد على انقضاء الحق بانقضاء هذا الأمد فليس له دفع غيره حينئذ، بل يستوي هو والغير. مع أنه غير مفتى به لدى الأصحاب، إذ المشهور هو ثبوت الحق مالم يعرض عن البقاء حسب ما يتعاهد، فمن سبق إلى المسجد للاعتكاف مثلاً ليس لغيره الدفع والمزاومة ولو بعد اليوم واللييلة.

فبعد التمثل في تصحيح السند يصير معرضاً عنه لامنجبراً، ولا يمكن التفكيك بين الحد والمحدد: بأن يكون المحدود معمولاً به لديهم دون الحد،

إن ليس ذلك بمنزلة الفقرات المتعددة التي مغزاها تعدد السند حكماً ، بل مآله في مثل المقام هو التبويض في السند الواحد ، وهو كما ترى ! و لكن فيه كلام يوافقك بيانه .

ومنها : ما رواه عن طلحة بن زيد ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : قال أمير المؤمنين : سوق المسلمين كمسجدهم ، فمن سبق إلى مكان فهو أحق به إلى الليل ^(١) .
و ظاهره : أن سبق إلى السوق و كذا المسجد موجب لكون السابق هو الأحق ، فليس للمسبوق دفعه وطرده ، و أما التحديد بالليل : فلعلته لعدم التعاهد فيما زاد عن اليوم بالقياس إلى السوق ، لأنه بمجيء الليل الذي جعل للناس سكناً يترك السوق ، فليس حدّاً حقيقياً إحترازياً ، بل هو جار على الغالب : من هجر السوق ونحوه من الأما كن المعدة للشاغل في اليوم دون الليل ، و يوافقك تمام الكلام في التحديد ، فارتقب .

ومنها : ما رواه عن ابن ابي عمير ، عن بعض أصحابنا ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سوق المسلمين كمسجدهم ، يعنى اذا سبق إلى السوق كان له مثل المسجد ^(٢) .
لأنقاش في الارسال بعد كون المرسل هو « ابن أبي عمير » الذي يكون مراسيله في حكم المسانيد .

و أما المتن : فظاهره أيضاً كون السابق إلى السوق أو المسجد أحق من غيره من دون التحديد بالليل ، ولعله لعدم لزومه حيث لا يكون احترازياً . ولاخفاء في ان قوله « يعنى اذا سبق » من كلام الراوي ظاهراً دون المعصوم عليه السلام ، ولكن يؤخذ به ، حيث إنه كان هناك قرينة على بيان المراد من التنظير فترجمه الراوي وفسره بما ذكر ، و هو حجة لدى العقلاء ، و لذلك يعتمدون على التراجم مالم ينكشف الخلاف ، بلا اختصاص لذلك بلسان دون آخر .

(١) الوسائل باب ٥٦ من أبواب أحكام المساجد ح ٢

(٢) » » ١٧ » آداب التجارة ح ٢

ولاريب في اندراج مثل ذلك تحت حجية خبر الواحد لدى العقلاء ، لأنه وإن لم يكن إخباراً عن المحسوس ولكنه في حكمه من أجل أن له مبادي قريبة من الحس ، كما مرّ منا غير مرّة في ثنايا المباحث المارة ، فيعتد بالترجمة والنقل بالمعنى وما يتلوه مما له مبادي محسوسة أو قريبة من الحس ، لجريان أصالة عدم الخطأ والغفلة ونحو ذلك فيها ، والحاصل : أن ما فسّره وبيّنه الراوي حجة ، فتدل على استقرار الأحقية للسابق إلى المسجد ، فيحرم دفعه ، قضاءً للأولوية .

عود الى بدء

إنّ الاستفادة من هذه النصوص في الجملة أنّ للسابق إلى المسجد حقّاً لا يجوز معه دفعه و مزاحمته - كما عليه الأصحاب - إذ لا خلاف فيه أصلاً ، إنّما الكلام فيما يحفّّه من الخصوصيات و اللوازم ، فهل يمكن استفادتها منها أم لا؟ وهل يمكن الوثوق بأن مستند فتوى الأصحاب هو ما مرّ من النصوص أم لا؟

وليعلم : أن الرواية الأولى قد مرّ تصحيحها ، بأن المراد من «أحمد بن محمد» هو «ابن عيسى القمي» ومن «محمد بن اسماعيل» هو «ابن بزيع» فلا يضرّ الأرسال حينئذ .

وقد نقل هذا الخبر في محكي «كامل الزيارة»^(١) مع تفاوت يسير ، و هو الاختلاف في (الحيرة) كما في الوسائل والكافي ، و(الحائر) كما في الكامل ، و كذا الاختلاف في (يوم وليله) كما هنا ، و في (يوم وليلته) كما هناك ، و هذا القدر غير ضار .

(١) وصرح في السند بأحمد بن محمد بن عيسى ، عن محمد بن اسماعيل بن بزيع

كما في المستدرک .

والعمدة هو التحديد ، حيث إنه وإن كان في غير المقام للاحتراز عمماً وراء الحد ، ولكن في مثل المقام معمول على التعاهد والتداول ، لأن المعمول به غالباً هو عدم التربص أزيد من ذلك - كما هو المفتى به - حيث إن المحكي عن الشيخ (ره) هو أن الحكم بأحقية السابق إنما هي للنصوص الواردة ، إذ من البعيد جداً عدم وصول تلك النصوص إلينا ، بل الظاهر أن المراد منها ما هو بأيدينا . نعم : يحتمل ذلك بالنسبة إلى الاصول الأولية من عدم الوصول ، ولكن ما وصل إلى الشيخ (ره) و من عاصره فقد وصل إلينا أيضاً ، فهو دالّ وشاهد على أن التحديد في هذه الرواية معمول على الغلبة لا القيدية الاحترازية ، و لذلك ترى هذه النصوص بين عدم التحديد راساً ، و بين التحديد إلى الليل ، و بين التحديد إلى اليوم وليله .

ويؤيده أنه لو سبق إلى المسجد في الليل يحكم بأنه له الاولوية مع تحديد بعضها ذلك إلى الليل ، والسر هو أن الغالب في موارد السبق هو ما يكون في اليوم وإن يتفق خلافه - كما في ليالي القدر والاحياء والليالي الاخر المتبركة - ولا ريب في استقرار الأحقية في السبق الليلي كالنهاري ، ولا يفهم عرفاً من ذلك النص ما هو الاحترازي منه مع كونه بعد غيبوبة الشمس و قيام الناس - على ما في الدعائم - .

وبعد هذا التنبيه يتضح أن النصوص المارة ليست معرضاً عنها ، بل هي معمول بها ، إذ ينطبق نطاقها على ما هو المفتى به ، مع تصريح «الشيخ» بأن ذلك للنصوص الواردة ، مع استبعاد إرادته منها ما لم يصل إلينا ، فهي عين ما وصلت إلينا لا غيرها ، فحينئذ يلزم الفحص البالغ عمماً يحوم حول هذه النصوص : من الفروع والمفروغ عنها عند الجلّ لولا الكل ، حتى يتضح أشد الوضوح أنها ليست بمعرض عنها ، وتلك الفروع فيما يلي :

فروع في من سبق الى المسجد

الاول : في عدم انحصار حق السبق فيما كان للعبادة فقط

لا إشكال في الجملة في جواز ما عدا العبادة من المباحات في المسجد عندما لا يكون مانعاً عن العبادة ، فيجوز للمسلمين الأكل والنوم والاستراحة وما إلى ذلك من الدواعي العقلائية المباحة ، وإن كان فعل بعضها في المسجد غير خالٍ عن الحزازة ، فلوسبق أحد إلى المسجد لينام فيه - حيث إنه أطيّب هواءً من بيته أو غيره لبرودته في الصيف وحرارته في الشتاء لأجل الوسائل المعدة لذلك - فليس لغيره أن يدفعه لينام هو بنفسه فيه أو لياً كل أو ليسترريح بغير النوم ، كما أنه ليس له ذلك ليصلي في ذلك الموضع مع اتساع المكان جداً بنحو لامساس بين نوم ذلك السابق وصلاة هذا المسبوق ، فلا مزاحمة .

و يدل عليه اطلاق ما عدا الرواية الاولى ، لقصورها عن الشمول لما اذا لم يكن السبق للعبادة ، إذ في كلام السائل « يرجى فيها الفضل » لأنه وإن لم يكن قيداً موجباً لتقييد المطلق - إذ لم يؤخذ في كلام المعصوم عليه السلام - ولكنه موجب لقصور شمول الجواب ما عدا مورد السؤال .

والحاصل : أن ما عداها مطلق لا مقيد له ، كما لا انصراف له الى خصوص ما كان السبق للعبادة ، وهذا مما هو الملتقى بالقبول لدى الأصحاب ، مع استفادته من إطلاق النص .

الثاني : في أن السبق الى المسجد أعم من التسبب والمباشرة

إن المدار الوحيد في ثبوت الأولوية الموجبة لحرمة المزاحمة هو صدق عنوان (السبق إلى المسجد) سواء كان ذلك بالمباشرة كأن يسبق هو بنفسه إليه ،

أوبالتسبيب كأن يبعث عبده نحوه أويستنيب غيره أويوكله وما إلى ذلك من أنحاء التسبيب ، إذ الظاهر هو صدق العنوان بذلك أيضاً ، حيث إنه يصدق على الباعث أويستنيب أوالموكل أنه سبق إلى المسجد ، والعرف أصدق شاهد عليه ، فيكشف عن عدم لزوم المباشرة في صدق العنوان .

نعم : لا بد من نحو ربط هو المصحح لاستناد السبق إلى ذاك الشخص ، والا ينحصر صدقه بالنسبة إلى من يستند اليه من المباشر إن كان له ذلك .

فعليه يشكل الصدق فيما يكون دارجاً بين بعض عشاق الصفوف الاول أو غيرها من إدار المواضع المتعددة لأصدقاءه ورفقائه بلاعلم لهم بذلك ولاتسبيب منهم إيّاه أصلاً ، فمعه لاحقٌ إلا لنفس ذاك السابق بما يخصه من موضعه ، وأما غيره من أصدقاءه فلاحقٌ لهم ، لعدم انطباق عنوان (من سبق) عليهم ، لا بالمباشرة كما هو الواضح ، ولا بالتسبيب كما هو المفروض .

كما أنه لأولوية لذاك السابق بالقياس إلى جميع تلك المواضع حتى لايجوز لأحد مزاحمته بغير اذنه ، إذ المتعارف من جعل الأولوية عرفاً وشرعاً هو بالقياس إلى خصوص ما يخص السابق قضاءً لو طره العبادي أو غيره ، وأما ما زاد عنه من المواضع الاخر فلا ، إذ ليس وزان المسجد وزان المباحات الأولية التي تثبت الأولوية بمقدار الحيابة .

و من هنا ينقذ الاشكال فيما يرتكبه بعض الخدمة والسدنة من وضع الرحال العديدة في مواضع متعددة لمن يأتي بعد ذلك للصلاة ويأخذ منه عوضاً عن هذا الانتقال ، إذ مع قطع النظر عن جواز أصل المعاوضة وأخذ العوض وصلوحه لذلك وعدمه ، يشكل جواز مثله ، إذ لاحق له حتى ينقله إلى الغير . نعم : عند استقرار الأولوية يمكن توجيه أخذ العوض بأنه ليس عوضاً عن الحق الوضعي ، حتى يقال : بعدم ثبوته بعد ، بل لما كان رفع السابق حراماً - لأولويته الموجبة

لحرمة مزاحمته - يعطي عوضاً عنها حتى يصير مباحاً بعد أن كان حراماً ، ولاغرو فيه ، فهو عوض للفعل (أي الاعراض والهجر الاختياري) للاحق ، كما سيوضح .

الثالث : في توقف بقاء حق الأولوية على بقاء السبق بحاله

إن في تأثير الأشياء و استتباع بعضها بعضاً اختلافاً بيناً ، حيث إن بعضها يمكن أن يؤثر بحدوثه امرأ مستمراً حسب الجعل والتعاهد بلا احتياج إلى التأثير المستمر ، فحدوث ذلك المؤثر وحده كاف في حدوث الأثر وبقائه ، لعدم إباء الأمور الاعتبارية مثل ذلك .

و أما بعضها الآخر : فلا يمكن أن يكون كذلك ، بل لابد من بقاء بعد الحدوث حتى يبقى أثره أيضاً بعد حدوثه ، مثلاً جواز الاقتداء خلف العادل أثر عدالته ، ولكن لابد من استمرارها إلى آخر الصلاة حتى يجوز الاقتداء بقاءً إلى آخرها ، فمجرد تحقق العدالة في الركعة الأولى غير كاف في جواز الاقتداء حدوثاً وبقاءً .

والحاصل : أن الحكم في بعض الأشياء يتوقف حدوثه على حدوث ذلك البعض وبقاءه على بقاءه ، ومن هذا القبيل حق الأولوية - المجمعول لمن سبق إلى المسجد أو غيره من المشتركات العامة كالطريق ونحوه - فمن سبق إلى موضع خاص من المسجد فهو أحق به مادام سابقاً إليه ومستقراً فيه بشخصه أو رحله من اللباس أو المصلى وما إلى ذلك مما يشغل موضعاً معتداً به ، لامثل التربة أو السبحة وما إلى ذلك مما لا اعتداد به إلا بالنسبة إلى خصوص ذلك الموضع الخاص المحدود جداً ، حيث إنه يشكل صدق (السبق) بمجرد وضع التربة أو السبحة . وكيف كان : يتوقف بقاء الأولوية على بقاء السبق ، فمن قام وهجر الموضع فليس له الأولوية حينئذ ، إذ ليس ما يتوقف عليه من السبق موجوداً . ولا يميز في هذه الجهة بين كونه ناوياً

للعود أم لا ، بل يكون ذلك بحكم الاعراض لدى العقلاء بلا تأثير لقصد العود ،
ولذلك تربطهم يستبقون إلى موضع سبق اليه سابق فهجره ، من دون أن يتأملوا
و يترتبوا حتى يتضح لهم أن ذلك مقرون بنية العود أم لا ، والسر هو نفاذ أمد
حقه بمجرد هجره نوى العود أم لا . اللهم إلا أن يبقى رحله ، لاستقرار السيرة
على ذلك .

وما في الرواية الأولى من «أن الرجل يخرج ليتوضأ فيجيء آخر مكانه
... الخ» محمول على بقاء الرجل ، إذ بدونه لاسيرة ولا بناء من العقلاء على
الاعتداد - كما يتضح - وليست النصوص الواردة هنا لتأسيس ما لا يتعاهده العقلاء ،
بل انما هي لتقرير ما أسسته أيدي غرائزهم وارتكازاتهم ، كما يتجه .

الرابع : في أن السبق إلى المسجد ونحوه لا يورث حقاً وضعياً متعلقاً بالعين

إن لبعض الحقوق ميلاً تاماً عن بعضها بعد اشتراك الجميع في الحقيقة ، حيث
إن بعضها حق مالي يوجب تضييعه الضمان ، وبعضها حق انتفاعي لا يوجب تفويته
إلا الاثم فقط ، وذلك نظير حق الانفاق للزوجة على الزوج ، وللشخص على العمودين
حيث إن (الأول) حق مالي للزوجة ، فلذا يضمنه الزوج عند الفوت سواء كانت
الزوجة معسرة أو موسرة . وأما (الثاني) فليس إلا حقاً انتفاعياً للشخص على والده
أو ولده مادام الاعسار ، ولذا لا يضمنه عند التفويت العمدي فضلاً عن الفوت القهري ،
فليس هنا ما يوجب اشتغال ذمته ، إذ لم يفت إلا حق الانتفاع .

والمبحوث عنه من هذا القبيل ، فلا يورث حقاً مالياً . وبيانه بأن استواء
الناس من العاكف والباد في بعض الامور العامة وأولوية من سبق منهم اليه ، ليس
وليداً للشريعة ولا مخترعاً للشارع ، بل كان دارجاً بين الأقسام والملل - على
اختلافهم - ولم يأت الشرع بما لم يكن معهوداً لديهم .

وقد قرّر في محلّه : أن جميع أنحاء المعاملات والحقوق الدارجة عند العقلاء محكمة ومرضية للشارع عند عدم الردع ، فبيع المنابذة ونحوه ممنوع ، للردع ، وأما ما عدا ذلك من الامور المعاملية الدارجة ، فلا .

ولاخفاء على الغائر في قوانينهم المتبوعة : أن السابق إلى موضع خاص من الأماكن النزهة التي يكون الناس فيها شرعاً سواء هو أولى به من غيره . وكذا في الشرايع المعدة لأخذ المياه من الشطوط العظيمة والأنهار الكبيرة ، حيث إن السابق إلى موضع خاص من شريعة مخصوصة يكون أخذ الماء فيها أسهل يكون أولى به من غيره ، وليس لغيره أن يزاحمه ويدفعه ، وإلا عدّ ظالماً لديهم ومذموماً عندهم ، ولكن لا يترتب على هذا الدفع عدا التقييح والمذمة ، وأما مطالبة ما يعادل منفعة ذلك الموضوع أو هذه الشريعة فلا ، إذ لا يورث السبق إلا أولوية الانتفاع ، وأما تملك المنفعة فلا ، ولذلك لا يجوز التعويض والمبادلة بالاختيار ، ولا مطالبة ما يعادل المنفعة الفائتة بالدفع والاضطرار ، إذ ليس للسابق حق مالي متعلق بالعين ، فملك العين باقية على حالها : من اشتراك الجميع فيها وصلوح انتفاعهم منها بلانلوّ نبلون خاص أصلاً ، فهي بعد السبق كما هي قبله ، ولم يتخلل إلا حق أولوية الانتفاع ، من دون أن تصير منفعتها ملكاً للسابق مثلاً .

نعم : لما أوجبت أولوية الانتفاع للسابق أن يكون دفعه ظلماً قبيحاً يمكن إرضاءه بمال أو غيره حتى يهجر ذلك الموضوع معرضاً عنه ليصير معدّاً لأن يسبق إليه غيره ، فهذا المال المبذول عوض لرفع اليد صوتاً عن الاقتحام في القبيح ، لأنه عوض لمنفعة ذلك الموضوع ، وبينهما فرق بين .

هذا محصل ما أسسته الغريزة ، وأشير سالفاً إلى عدم اختراع الشرع في هذا الباب شيئاً ، بل أمضى ما يكون متبوعاً لدى العقلاء واستقرت عليه سيرتهم ، فحينئذ لا يكون الموضوع الخاص من المسجد متعلقاً لحق مالي بحيث تكون منفعته ملكاً للسابق إليه ، فالعين مصونة عن تعلق الحق الآحق (أولوية الانتفاع) عند

تحقق عنوان (السبق) فلوزال هذا العنوان بالهجر والاعراض اختياراً أو بالدفع والطرده اضطراراً لما بقي ذلك الحق أصلاً ، لتقومه بعنوان (السبق) المفروض زواله . وقد مرّ (في الفرع الثالث) أن السبق لا يؤثر بمجرد حدوثه في تحقق حق أولوية الانتفاع بقاءً .

ومن هنا يتجه أن الدفع والطرده وإن كان حراماً ، إلا أنه بعد زوال السبق بنفس هذا الطرده لا طرده ولا دفع ثانياً حتى يحرم بقاءً ، فمن طرده السابق ودفعه لعصى ، ولكن لا إشكال حينئذ في جواز انتفاعه من ذلك الموضوع الخاص ، إذ لم يكن ذلك الموضوع متعلقاً لحق الغير ، ولا عصيان في كونه هناك وبقائه فيه ، إذ ليس البقاء طرداً ومزاحمة للغير حتى يحرم ، فلا معصية إلا عند حدوث الطرده وتحققه ، وأما بعده فلا ، فينتج صحة صلاته فيه وإن قلنا بالبطلان في المكان المغصوب ، إذ لا غضب حينئذ .

نعم : لو فرض تحقق الطرده بنفس الصلاة لاقبلها لكان لذلك وجه ، كما لا يخفى إمكان تصويره ووقوعه .

ومما يوضح ما قلناه هو ما يقال (في باب الخيار) إنه هل يكون حقاً متعلقاً بالعين أو متعلقاً بالعقد ؟ فعلى الأول : ليس لمن عليه الخيار أن يبيع تلك العين المملوكة له في زمن الخيار ، لأنها متعلقة لحق الغير . دون الثاني ، إذ ليس العين حينئذ متعلقة لحق ، فحق الخيار بناءً على تعلقه بالعين - بأن يكون عبارة عن حق استرجاع العين - لا يمكن بيعها في زمن الخيار ، حيث إنها ملك غير طلق حينئذ واللازم في البيع أن يكون المبيع طلقاً .

فتبين مما أهديناه اليك : أن الصلاة في مكان مشترك سبق إليه غير المصلّي ليست حراماً حتى تكون باطلّة لأجل الاتحاد ، بل الحرام هو طرده من له حق السبق ومزاحمته ، لا غير .

ثم إن الماتن ره ، قد تعرض لفروقات مرّ بيانها (في مبحث لباس المصلّي)

فراجع .

و أما عدم الميز بين النافلة و الفريضة : فقد اشير اليه في صدر البحث ، ولعمري أنه واضح ، إذ عدم تعيين الركوع والسجود والاستقرار في النافلة وجواز الاكتفاء فيها بالايماء ماشياً لا يستلزم الصحة عند إتيانها كذلك مطمئناً ، فيلزم الحكم هنا بالبطلان و إن لم يحكم هناك به ، فعلى مبنى البطلان لا فرق بين النافلة وغيرها .

مسئلة ١ - اذا كان المكان مباحاً ولكن فرش عليه فرش مغصوب فصلى على ذلك الفرش بطلت صلاته ، وكذا العكس .

قدمر* في ثنايا البحث ما يتضح في ضوءه سند ما أفاده في المتن من التسوية ، وهو صدق التصرف في كلتا صورتين ، والعرف أصدق شاهد عليه ، فلا تطيل .

مسئلة ٢ - اذا صلى على سقف مباح وكان ما تحته من الارض مغصوباً فان كان السقف معتمداً على تلك الارض تبطل الصلاة عليه ، و الا فلا ، لكن اذا كان الفضاء الواقع فيه السقف مغصوباً أو كان الفضاء فوقاني الذي يقع فيه بدن المصلي مغصوباً بطلت في صورتين .

إن هنا عناوين مختلفة في العنوان و إن يتفق صدقها أحياناً على مصداق واحد ، ولها أحكام خاصة و إن يتفق الاشتراك كذلك . ولنهد قبل الخوض فيما

أفاده «الماتن» من الصحة في صورة والبطلان في صورتين ، مقدمة و جيزة شارحة لتلك العناوين ومالها من الآثار المختصة والمشاركة .

فمن تلك العناوين : إتلاف مال الغير ، ومنها : غضبه ، ومنها : التصرف فيه ، ومنها : الانتفاع به . ولا ريب في تمايزها المفهومي مع اشتراكها و اجتماعها أحياناً على مصداق فارد .

ولا إشكال في أن إتلاف مال الغير أينما تحقق بعنوانه فهو موجب للضمان ، للقاعدة المحكّمة الناصة : بأن « من اتلف مال الغير فهو له ضامن » بلا ميز بين النائم واليقظان وغيرهما من آحاد المتلفين . ولا يثبت بهذه القاعدة المنع التكليفي - أي الحرمة - لقصور نطاقها عن الدلالة عليها ، ولعدم التلازم الخارجي بينها وبين الضمان - كما هو واضح - فلا بد في إثبات حرمة من التماس دليل آخر .

وأما الغصب : فلا إشكال في استتباعه الضمان ، للقاعدة الناطقة : بأن « على اليد ما أخذت حتى تؤدي » كما أنه لا إرتياب في حرمة نصاً وفتوى ، ولا خفاء في ميز ، عن الاتلاف .

وأما التصرف فيه : فقد يكون ممتازاً عن الغصب ، بأن يكون المستولي القاهر غيره ، وليس له عدا التصرف الخارجي في المال من دون الاستيلاء ، فلا يشمل دليل الغصب .

نعم : لا إشكال في حرمة ل (التوقيع) الدال على أنه « لا يحل مال امرء مسلم إلا بطيب نفسه » .

وحيث إنه مشمول لقاعدة (على اليد) يحكم باستتباعه للضمان أيضاً .
وأما الانتفاع به : فما يكون من قبيل الاستغلال بحائظ الغير أو الاستئناء من نوره أو الاستشمام من رائحته الطيبة وما إلى ذلك من النظائر - التي ليس فيها التصرف في مال الغير بوجه أصلاً لدى العقلاء - فلا بأس بها ، لاستقرار السيرة على الانتفاع الكذائي ، وقصور القواعد والنصوص الشرعية عن الشمول لذلك .

وأما ما يكون مستلزماً للتصرف فيه - وإن كان بواسطة - فالأقوى حرمة ،
إما لأنه تصرف فيشمله دليله ، وإما لأنه انتفاع محرم ، إذ لا دليل على حليته مطلقاً ،
بل يمكن إدراج مثل هذا الانتفاع في عموم التوقيع المتقدم بيانه .

وتوضيحه : بأن المال لا يكون صالحاً للحلية والحرمة ، لأنهما من أوصاف
الأفعال لا الأعيان - كما في محله - فلا بد من كون الاسناد بلحاظ ما يقصد من
تلك الأعيان من الآثار والمنافع ، كالنكاح في قوله (تعالى) : « حرمت عليكم
أمهاتكم . . . الخ » فالمراد من نفي الحلية هو ما يقصد استفادته من المال من أنحاء
التصرفات المطلوبة ، بل وغيرها من الانتفاعات ، عدا ما يكون الدليل قاصراً عن
شموله - للانصراف مثلاً - حيث قامت السيرة على الخلاف ، كالاتفاق من الظل
والنور ونحوهما مما قد ذكر . والسرف في اتساع حوزة الحرمة : هو عدم اختصاص
تصرف خاص من بين التصرفات بذلك ، لعدم الشاهد عليه بلاميز ، فالمنع يعمها .

وبعد اتضاح هذه المقدمة نقول : إن بطلان الصلاة في صورتين الأخيرتين
واضح على القول ببطلانها في المكان المغصوب ، إذ المفروض أن الفضاء الذي يشغله
ما استقر عليه المصلي من السقف مغصوب . وكذا الفضاء الذي يشغله بدنه .

وأما الصورة الاولى : فلا إشكال فيما اذا لم يكن السقف معتمداً على تلك
الأرض المغصوبة ، بأن اعتمد على أرض مباحة وكان تحته أرض مغصوبة عدا
الفراغ الذي يشغله تلك السقف ، إذ لا تصرف في المغصوب ولا انتفاع منه ، بل وجود
المغصوب وعدمه سيان ، فلا نهي حتى يستتبع البطلان .

وأما اذا كان السقف معتمداً على تلك الأرض المغصوبة : فالظاهر هو الحرمة ،
إما لكونه تصرفاً في المغصوب وإن كان بالواسطة ، أو لكونه انتفاعاً خاصاً مذموماً
لدى العقلاء ومشمولاً لاطلاق دليل نفي الحل بدون طيب النفس .

نعم : يشكل الحكم بالبطلان - ولو على مبنى القائل به في أصل المسألة -

إذ لا اتحاد هنا بالنسبة إلى خصوص الصلاة ، لأن المفروض أنها ليست تصرفاً زائداً أو انتفاعاً زائداً عن التصرفات والانتفاعات الاخر .

والحاصل : أن البطلان يدور مدار صدق التصرف أو الانتفاع المحرم بالنسبة إلى خصوص حالة الصلاة زائداً على ما كان ، فما يظهر من المتن : من البطلان عند الاعتماد على المغصوب مطلقاً ، غير خال عن النظر .

مسئلة ٣ - اذا كان المكان مباحاً و كان عليه سقف مغصوب فان كان التصرف في ذلك المكان يعد تصرفاً في السقف بطلت الصلاة فيه والافلا ، فلو صلى في قبة سقفيها أو جدرانها مغصوب و كان بحيث لا يمكنه الصلاة فيها ان لم يكن سقف أو جدار أو كان عسراً و حرجاً - كما في شدة الحر أو شدة البرد - بطلت الصلاة ، وان لم يعد تصرفاً فيه ، فلا . ومما ذكرنا ظهر حال الصلاة تحت الخيمة المغصوبة ، فانها تبطل اذا عدت تصرفاً في الخيمة ، بل تبطل على هذا اذا كانت أطناؤها أو مساميرها غصباً ، كما هو الغالب - اذ في الغالب يعد تصرفاً فيها - والافلا .

قد مر التحقيق في البحث بنحو يتضح في ضوءه حكم ما أطال في المتن : من النقاش في البطلان فيما كان عسراً أو حرجاً أو نحو ذلك ، لأن الانتفاع الكذائي وإن كان محرماً ولكنه غير متحد مع الصلاة ، ولذا لا يفرق بين العسر وبين غيره مما تكون الصلاة فيه أروح وإن يمكن إثباتها في خارج القبة بلا عسر ، إذ الانتفاع بالسقف

المغصوب في أمثال هذه الموارد حرام، ولكنه لا يتحد مع الكون الصلتي (وإن قلنا بالبطلان في أصل المسألة) ولا خفاء في أن الجدار حكمه حكم السقف تكليفاً ووضعا، فيحرم التصرف بلا بطلان.

وأما إفراط من أفتى بالبطلان فيما إذا كان سور البلد مغصوباً فغير سديد، إذ لا اتحاد رأساً، فلامجال لتخييل البطلان، بل يمكن التأمل في الحرمة أيضاً، فلو كان السور صائناً عن مهاجم الأعداء المقاتلين بحيث لو لم يكن ذلك السور لما أمكنت الصلاة يحكم بصحتها أيضاً مع التأمل في الحرمة، لقصور دليل المنع عن الشمول لمثله، بل يمكن دعوى قيام السيرة على الخلاف.

ومن ذلك كله يتضح حكم المسامير والأطناب المغصوبة، إذ الانتفاع بمثل ذلك وإن كان في حكم التصرف لو لم يكن تصرفاً، إلا أن في اتحاده مع الكون الصلتي نظراً بل منعاً.

مسئلة ٤ - تبطل الصلاة على الدابة المغصوبة بل وكذا إذا كان رحلها أو سرجهما أو وطائهما غصباً، بل ولو كان المغصوب نعلها.

لإشكال في البطلان إن قلنا به في أصل البحث فيما إذا كانت الدابة مغصوبة، حيث إنها بمنزلة الأرض المغصوبة حرفاً بحرف. و أما الرحل و السرج فكذلك أيضاً، لأنهما بمنزلة الفرش المغصوب. و أما (الوطاء) فقد فسّر بالخشب المعقود به الجهاز، فعليه يكون خارجاً عن التصرف الصلتي، ويدور أمره بين الحرمة التكليفية البحتة (فيما إذا كان اعتماد الرحل أو السرج أو نحو ذلك عليه) و بين

عدمها رأساً (فيما لا اعتماد هناك أصلاً) . ومن هنا يتضح حكم (النعل) حيث إنه بمنزلة الأساس المغصوب ، وقد مر بيان ما كان السقف مباحاً ولكن كان ما يعتمد عليه ذاك السقف مغصوباً ، و تبين هناك : عدم البطلان ، لعدم الاتحاد وان كان حراماً للتصرف أو لعدم جواز بعض أنحاء الانتفاع ، إذ لا دليل على حليته مطلقاً .

مسئلة ٥ - قد يقال ببطلان الصلاة على الارض التي تحتها تراب مغصوب ولو يفصل عشرين ذراعاً ، وعدم بطلاتها اذا كان شيء آخر مدفوناً فيها، و الفرق بين الصورتين مشكل .

إن مصب البحث لا بد وأن يكون ما يحاذي مكان المصلي ولو بفصل عشرين، وأما ما لا يحاذيه فهو خارج عن الكلام - بأي نحو كان دفنه - .

فأما ما يحاذيه : فأما أن يكون مدفوناً تحت الأرض مع تجافي ما حوله - كالميت الموضوع تحتها كذلك - أو يكون مدفوناً لا بالتجافي بل بتراكم الطبقات بعضها فوق بعض بلا تخلل الفضاء الخالي - كما في الصورة الاولى - فان كان بنحو التجافي لإشكال فيه تكليفاً فضلاً عن الاشكال وضعاً ، إذ لا تصرف ولا انتفاع أصلاً ، لأن وجود ذاك المغصوب وعدمه في ذلك الجوف والفضاء الخالي سيان . وإن كان بنحو التراكم وعدم الخلو : فالأقوى فيه البطلان فضلاً عن الحرمة - إن قلنا بذلك في أصل المسألة - إذ لا ميز بين ذلك المدفون وبين السطح الظاهر في أن كل واحد منهما جزء للمكان ، حيث لا فرق بين ذي الوسطة وغيره .

وأما الفرق بين التراب وبين شيء آخر - كالدرهم والدينار و ما إلى ذلك - فخال عن الوجه ، فالحكم فيهما واحد منعاً وجوازاً .

مسئلة ٤ - اذا صلى في سفينة مغصوبة بطلت ، و قد يقال بالبطلان اذا كان لوح منها غصباً ، وهو مشكل على اطلاقه ، بل يختص البطلان بما اذا توقف الانتفاع بالسفينة على ذلك اللوح .

إن "وزان السفينة وزان البيت بلاميز ، فكما أنه لا تجوز الصلاة في البيت المغصوب بل تبطل على القول به ، كذلك الصلاة في السفينة .

هذا اذا كانت بتمامها غصباً ، وهكذا اذا كان ما يستقر عليه المصلي من اللوح و الفراغ غصباً ، إذ لا ريب في أن فراغ السفينة لما لكها كفراغ البيت ، فالكلام في الفراغ و المكان بمعنى (ما يستقر عليه) واحد ، و أما اذا كان بعض الألواح المغصوبة في السقف أو الجدار أو نحو ذلك مما لا مساس له بالكون الصلاتي غصباً - وإن توقف أصل الكون في السفينة عليه - فقد مر "النقاش في البطلان حتى على القول في أصل المسألة ، لأنه وإن كان حراماً إلا أنه غير متحد مع الكون الصلاتي .

وقد مر "من «الماتن ره» الحكم بالبطلان فيما يشبهه ، وهو الصلاة على سقف مباح معتمد على الأرض المغصوبة . فيظهر منه (ره) أن مدار البطلان توقف الانتفاع على ذلك المغصوب ، ولكن مرت الاشارة غير مرتة إلى اختصاص البطلان - على القول به - بما اذا اتحد التصرف الحرام مع الكون الصلاتي ، و إلا فلا وإن كان أصل الانتفاع متوقفاً على ذلك المغصوب ، وبينهما فرق .

مسئلة ٧- ربما يقال ببطلان الصلاة على دابة خيط جرحها بخيط مغمصوب ، و هذا أيضاً مشكل ، لان الخيط يعد تالفاً و يشتغل ذمة الغاصب بالعوض ، الا اذا امكن رد الخيط الى مالكه مع بقاء ماليتها .

إن الخيط المغمصوب المخيط به جرح الدابة : قد لا يتوقف عليه الانتفاع من تلك الدابة ، وقد يتوقف ، بحيث لولاه لخرت الدابة وسقطت .

فعلى الأول : لبحث فيه حيث إنه لا إشكال في صحة الصلاة ، بل في أصل الجواز التكليفي اذا فرض عدم الانتفاع أيضاً فيما لاستيلاء عليه ، و كيف كان : يكون خارجاً عن الكلام .

و على الثاني : فيشكل التصرف فيه أو الانتفاع به ، لما حققناه مبسوطاً (في لباس المصلى) من أن الخيط المغمصوب إن عد تالفاً فهو وإن كان مسلوب المالية ولكن ليس مسلوب الملكية ، فحينئذ ما لم يؤد عوضه يكون هذا التالف باقياً على ملك مالكه الأول ، فقبل تأدية العوض لا يجوز التصرف فيه . نعم : إن لبطلان الصلاة كلاماً آخر ، وهو اختصاصه بصورة الاتحاد - على القول به فيها أيضاً - فراجع .

مسئلة ٨ - المحبوس في المكان المغمصوب يصلى فيه قائماً مع الركوع و السجود اذا لم يستلزم تصرفاً زائداً على الكون فيه على الوجه المتعارف ، كما هو الغالب ، وأما اذا استلزم

تصرفاً زائداً فيترك ذلك الزائد و يصلى بما يمكن من غير استلزام . وأما المضطر الى الصلاة في المكان المغصوب فلا اشكال في صحة صلاته .

قد مرّ البحث عن كيفية صلاة المحبوس في المكان المغصوب (عند البحث عن اللباس المغصوب بتناسب) و تعرضنا هناك ما نقله (في الجواهر) عن بعض متفقيه عصره : من لزوم الاقتصار على الكيفية التي كان عليها أول الدخول إن قائماً فقائم وإن جالساً فجالس ، بل لا يجوز له الانتقال إلى حالة اخرى في غير الصلاة أيضاً . ثم زيّفه : بأنه لم يتفطن أنه عامل هذا المظلوم المحبوس قهراً بأشد ما عامله الظالم بل حبسه حبساً ما حبسه أحد لأحد ، اللهم إلا أن يكون في يوم القيامة مثله ، انتهى .

والأقوى : هو جواز الاتيان بصلاة المختار ، إذ لا يعد تصرفاً زائداً - كما أفاده الماتن - ثم على تسليم عده تصرفاً زائداً ، فالحكم بالانتقال إلى صلاة العاجز : من الایماء بدلاً عن الركوع والسجود مثلاً ، لا بد وأن يكون بلحاظ ما هو أهم مصلحة من التكليف الأوّلي ، وإثباته في أمثال المقام عسير جداً ، لأن الركوع والسجود ونحوهما وإن كان له بدل ، و لكن يختص الانتقال إلى البدل في صورة العجز و ما بحكمها ، فحينئذ لا بد من إحراز رجحان ترك الغصب على ما هو المطلوب الأوّلي من الركوع ونحوه حتى يحكم بالانتقال إلى البدل ، فتبصر .

وأما الاضطرار إلى الصلاة : فالمراد منه كون الضرورة بنفسها منحدره نحو متن الصلاة ، لا بأن تنحدر إلى الكون في المغصوب حبساً أولاً وبالذات وإلى الصلاة فيه ثانياً وبالعرض - كما مرّ حكمها - و ما يكون الاضطرار متوجهاً إلى نفس

الصلاة في المغصوب ، هو مالولم يصل فيه لأجل الغصبية تفتن الخليفة أو الوالي القاهر : بأن ذاك الشخص لا يراه مستحقاً للخلافة أو الولاية بل يراه غاصباً ، وهذا مثار الافتنان و الهلاك - كالوضوء تقيّة حيث إنه يتوضأ بما يرفع به المحذور إتقاء من شر من يتقى منه - فيصلّي في هذا المكان صلاة المختار ، إذ لو صلّي إيماءً لكان مثار الهلكة والفتنة . فاتضح الفرق بينه وبين ما يكون الاضطرار إلى الكون لا الصلاة . فتنبّه حتى لا يخفى عليك ما خفى على بعض المعاصرين من الفرق .

مسئلة ٩ - اذا اعتقد الغصبية وصلّى فتبين الخلاف ، فان لم يحصل منه قصد القربة بطلت ، والا صحت . وأما اذا اعتقد الاباحة فتبين الغصبية فهي صحيحة من غير اشكال .

إنّ العالم بالغصبية فديكون عالماً بالحرمة ، وقد يكون جاهلاً بها ، وسيأتي البحث عن الجاهل في المسألة التالية .

و أمّا العالم بها مع اعتقاد الغصبية : فالذي يستفاد من المتن إمكان حصول قصد القربة منه ، ويمكن تصوير تمثييه بأحد الوجهين : (الأول) على مبنى جواز اجتماع الأمر و النهي ، لاجداء تعدد الجهة ، فحينئذ يقصد القربة بداعي الأمر . و (الثاني) على مبنى امتناعه ، ولكن يقصد القربة بالملاك ، حيث إنّ الملاك موجود وإن لم يمكن الأمر لامتناع الاجتماع ورجحان النهي عليه .

وعلى التقديرين لا ريب في الصحة ، أما على الأول : فواضح . وأمّا على الثاني : لجواز الاكتفاء بالملاك و كفاية انضمام الحسن الفعلي إلى الحسن الفاعلي ، ومن المعلوم : وجود الملاك في خصوص الفرض قطعاً بلحاظ الواقع ، لخلوه عن الغصبية المتوهمة . والحاصل : أنه يمكن توجيه تمثييه قصد القربة على أحد الوجهين .

وأما عدم تمشّيه : فلأجل امتناع الاجتماع مع رجحان النهي فلا أمر حتى يتقرب بداعيه ، و لا ملاك أيضاً ، إذ المفروض انه اعتقد كونه مبعداً من ساحة المولى فكيف يكون واجداً لملاك القرب ! بناءً على أنه هو المحذور في الباب كما استند اليه غير واحد ، وإن مرّ التحقيق البالغ في ذلك كلّه .

وأما إذا اعتقد الاباحة : فلا إشكال في تمشّيه قصد القرية بالأمر فضلاً عن الملاك ، إنما الكلام في الحكم بصحة الصلاة حينئذ بلا إشكال - كما في المتن - مع انه غير خالٍ عنه .

إذ المحذور لو كان هو (عدم التمشّيه) المذكور فلنفي الاشكال حينئذ مجال وكذا لو كان المحذور هو (عدم امكان المقرّ بية لما يكون مبعداً) حيث انه لا يكون الفعل حينئذ مبعداً - للجهل بالموضوع - فيكون الفاعل معذوراً . وأما اذا لم ينحصر فيهما بل اعتبر في الصحة زائداً عليهما صلوح الفعل للتقرب بأن تكون مصلحته غالبية على المفسدة فليس لنفيه مجال ، إذ لا ريب في أن الواقع باقي بحاله على ما هو عليه بلا تغيير ولا تبدل بمجرد العلم والجهل ، فمن جهل الغصبية واعتقد الاباحة لا يصير ذاك المغمصوب مقرّراً بأباحتها بل يحافظ الواقع البتة . نعم: يكون المكلف معذوراً مادام جاهلاً بها ، وأين هو من القرب ؟ واستوضح ذلك : بعبد يقتل ابن المولى بتخيّل انه عدوه ، إذ لا مريّة في كون هذا العمل مبعوضاً للمولى واقعاً ، إلا أن العبد معذور في إتيانه ، فلا يعاقب عليه ، لا أنه يثاب عليه ، وأما الثواب للانقياد فهو أمر آخر .

والحاصل : أن الحسن الفعلي مفقود في البين حتى ينضم إلى الحسن الفاعلي - على ما يحتال به في بعض الموارد لتصحيح العبادة - فجزم « الماتن » بالصحة غير مستقيم على مبنى عدم صلوح القرب لما يكون مبعداً .

مسئلة ١٠ - الاقوى صحة صلاة الجاهل بالحكم الشرعى وهى الحرمة، وان كان الاحوط البطلان خصوصاً فى الجاهل المقصر .

إنّ الحكم بالصحة على انحصار المحذور فى (عدم تمشئ القصد) واضح، إذ لاريب فى تمشئ قصد القرية بالأمر عند الجهل بالحرمة . وأما لو استند إلى (أنّ المبعّد لا يكون مقرّباً) فمن أين يحكم بالصحة؟ إذ ليس فى وسع هذا العمل الخارجى المبعّد واقعاً أن يقرّب العبد من مولاه، ولا يوجب جهل العبد مع التقصير ان لا يكون هذا العمل باحاط الواقع مبعّداً .

فمن كان المحذور عنده هو (أنّ المبعّد لا يصير مقرّباً) فلا بد من أن يتأمل فى الصحة ولا يفتى بها .

وأما الجاهل القاصر : فيشكل الصحة أيضاً، إذ لاحسن للفعل، لأنّ الجاهل القاصر وان كان معذوراً فلا يكون الفعل الصادر منه مبعّداً، الآ انه لاحسن له أيضاً لغلبة المفسدة - كما مرّ - إلا أن يتمسك بقاعدة (لاتعاد) فى الجاهل بالحكم .

وحيث إنه قد مرّ التفصيل الباحث عن أقسام الجهل : من القصورى والتقصيرى ومن البسيط والمرتب (فى بحث اللباس المغصوب) فلا نعيده، فراجع .

مسئلة ١١ - الارض المغصوبة المجهول مالكها لا يجوز التصرف فيها - ولو بالصلاة - ويرجع إلى الحاكم الشرعى . وكذا اذا غضب آلات وأدوات من الاجر و نحوه و عمر بها داراً أو

غيرها ثم جهل المالك ، فانه لا يجوز التصرف ، ويجب الرجوع الى الحاكم الشرعى .

لا إشكال في عدم جواز التصرف قبل الرجوع إلى الحاكم في الجملة ، إنما الكلام في أنه هل الرجوع إليه لمجرد الترخيص والاجازة ؟ حيث إن المجهول مالكة ملك للإمام عليه السلام ولما كان الحاكم ولياً لمن غاب إماماً كان أو مأموماً أو أنه خليفة له - أي للإمام عليه السلام - فله الترخيص ، كما أن للمالك كذلك .

أو الرجوع إليه لأن تتحقق مصداق الصدقة المأمور بها في أمثال المقام فيرجع إليه بنحو المعاملة للتصدق - كما هو الأقوى في ولاية الحاكم - لأنه لمجرد الاجازة ، إذ المال الكذائي باق على ملك مالكة ولا ينتقل بمجرد الجهالة إلى الامام عليه السلام ولا نطاق للمتن بالنسبة إلى أحد الوجهين لصلوحه لهما ، والحق هو ما اشير إليه .

ولما كان حكم مسألة ١٢ واضحاً لم يتعرض له سيدنا الاستاذ (مد ظله العالى) .

مسئلة ١٣ - إذا اشترى داراً من المال الغير المزكى أو الغير المخمّس يكون بالنسبة الى مقدار الزكاة أو الخمس فضولياً ، فان أمضاه الحاكم ولاية على الطائفتين من الفقراء والسادات يكون لهم ، فيجب عليه ان يشتري هذا المقدار من الحاكم ، واذالم يعض بطل وتكون باقية على ملك المالك الاول .

إنَّ اشتراء الدار قد يكون بمال كَلْمِي في الذمَّة ويكون أدائه بمال غير مزمَّغِي أو غير مخمَّس ، وقد يكون بعين مال كذائمي . فعلى الأول : لإشكال في حصول الملكية التامة ، إذ الفضولية إنما هي في مقام الأداء لا العقد وأصل التمليك والتملك وهذا القسم خارج عن البحث .

و على الثاني : فاستيفاء المقال فيه بنحو يسلم عن النقاش المتوجه نحو ما أفاده في المتن ، هو أنَّ الزكاة وكذا الخمس إمَّا أن يتعلَّق بالعين بنحو الملكية ، أو يتعلَّق بها بنحو الحقية . فعلى الأول : إمَّا أن يكون بنحو الاشاعة ، أو الكلي في المعين . وعلى الثاني : يجري فيه الاحتمالان مع احتمال ثالث ، وهو كون جميع المال متعلقاً للحق - أي حق الرهانة - لخصوص مقدار الزكاة أو الخمس ، إذ الرهن يمكن أن يكون أزيد من الدين ، فتمام الكلام في مقامين : أحدهما مبتن على الملكية ، والآخر على الحقية .

أما المقام الأول :

فمحصَّل المقال فيه : هو أنَّ الزكاة مثلاً بنصابتها الخاص ملك للجهة العامة التي مصارفها تلك الجهات الثمانية المعدودة في الكريمة ، وهي مقدار خاص من المال يخرج من مال الغني ، حسب ما ينطق عليه بعض نصوص ذاك الباب : من « أن الله تعالى جعل في مال الأغنياء . . . الخ » فراجع .

ولا اختصاص لذلك بالفقراء ، بل هم والجهات السبع الأخر سواء في حصول الامتثال بالصرف فيها كحصوله بالصرف فيهم . فالتعبير الأنسب أن يقال : يكون الحاكم ولياً على المال المحسوب زكاة ، لولايته العامة على تلك الجهات ، لخصوص الفقراء . كما أن السادات لا اختصاص لهم إلا بال عشر ، لا الخمس المشترك بينهم وبين الامام عليه السلام بالنصف . فعبارة المتن غير خالية عن الحزازة .

ثم إن الملكية تارة بنحو الاشاعة ، و اخرى بنحو الكلي في المعين ، فعلى الاشاعة : يكون كل جزء من أجزاء المال مشتركاً بين المالك وبين من له الزكاة على حسب السهام ، حيث إن العشر فيما سقته السماء مثلاً للمستحق ، وفي غيره مقدار آخر أقل . وكذا في الأنعام والنقدين على المقدار المعين فيها ، فليس للمالك التصرف الخارجي في جزء منه أصلاً ، إلا أن يستخلصه ، إما بالعزل والافراز ، وإما بتأديته من عين المال أو من الخارج ، أو نحو ذلك مما به يتملك الجميع بعدما لم يكن . وأما التصرف الملكي فلا بأس فيه إذا كان بنحو الاشاعة فيما يخصه من السهم ، وأما بنحو التعيين بأن ينقل مقداراً معيناً مفروضاً منه - كهذا النصف الواقع في الشرق مثلاً - فلا . كما انه ليس له نقل الجميع قبل تأدية مال المستحق ، فلو نقل الجميع أو بعضاً معيناً منه يتأتى فيه ما حقق في محلّه من أحكام البيع الفضولي ، حيث إن النقل الكذائي بالنسبة إلى سهم مستحق الزكاة أو الخمس فضولي ، فحينئذ لو أدّاه من مال آخر - كما أن له ذلك - يندرج فيمن باع شيئاً ثم ملكه ، حيث إن هذا المكلف بإيتاء الزكاة قد نقل مالا من غير أن يملكه ثم ملكه بإيتائها من غير هذا المال ، و تمامه في محلّه . وان لم يؤدّها كان ذلك المقدار باقياً على ملك مالكه الأول فلا ينتقل إلى بايع الدار . كما أن ما يعادل ذلك المقدار من الدار لا ينتقل إلى المشتري ، حيث إنه اشتراها بعين المال الذي يكون بعضه المشاع للغير ، فحينئذ إن أجاز الحاكم لولايته يصير الاثراء تاماً نافذاً ، ولكن بانتقال ما يعادل الزكاة من الدار إلى الحاكم - من حيث إنّه ولي -^(١) فيلزم اشتراء ذلك المقدار من الدار منه - أي من الحاكم - ثانياً . ولما كان ذلك كلّهُ لأجل الولاية ، فلا بد من لحاظ غبطة المولّي عليه ، لأنه القدر المتيقن من شعاع نفوذه وولايته . والحاصل : أن الشركة قبل الاثراء كان في نفس المال ، و أما بعده مع

(١) بمعنى انه ينتقل الى أرباب الزكاة ويكون الحاكم ولياً على ذلك المقدار من

الدار . هكذا أمر سيدنا الاستاذ - مد ظله - بالاصلاح .

إجازة الولي يصير المبيع مشتركاً بين المالك وولي الزكاة - من حيث الولاية - فلا بد من اشتراء ما يخصه من المقدار من الولي .

ثم إن للاشتراك الاشاعي أحكاماً اخر لا يهملنا الآن بيانها .

وأما على الكلّي في المعين : تكون الخصوصيات الفردية ملكاً للمالك ، فله أن ينقل بعضاً معيناً بالتصرف الملكي ، كما أن له التصرف الخارجي في ذلك البعض المعين . وأما في الجميع فليس له شيء من ذلك ، فان نقل الجميع أو خصوص المقدار الذي تعين للزكاة بعد نفاذ الحصر الاخر بالتصرف ثم أتى حق المستحق يندرج فيمن باع ثم ملك - كما مر - وإلا فهو فضولي يجري فيه ما ذكره حرفاً بحرف . وأما بيان مال الاجازة من الأثر (على النقل والكشف) ففي موطن يليق به .

وأما المقام الثاني :

فبيان تعلق الزكاة أو الخمس بالعين بنحو حق الرهانة ، هو بأنه تارة : يكون جميع المال مرهوناً بجعل الشارع ذلك بتمامه و وثيقة ، أو خصوص ما يعادل مقدار الزكاة . وعلى الثاني : إما أن يكون الرهانة أيضاً بنحو الاشاعة أو الكلّي في المعين - بأن يكون ما يعادل الزكاة بالاشاعة رهناً - فكل جزء من أجزاء المال قد تعلق بسهم خاص منه مشاعاً حق الرهانة أو بالكلّي في المعين ، ولا يميز بين المقامين من حيث جواز التصرف الملكي بالنسبة إلى غير ما يعادل الزكاة أو الخمس ، وكذا من حيث جواز التصرف الخارجي - على الكلّي في المعين - بالنسبة إلى غير ما يعادلها عند الحصر

نعم : بين المقامين امتياز من جهة الفضولية والاندراج في (من باع ثم ملك) إذ المفروض أن الجميع هنا ملك للمالك ولكنه ليس بطلق ، فلا أثر للاجازة في الانتقال إلى الحاكم ثم الاشتراء من الحاكم ثانياً بالنسبة إلى خصوص ما يعادل الحق .

فللملك أن يفك المال من الرهن بأي وجه أمكن : من الإيتاء أو العزل أو نحوهما .

هذا مجمل القول فيما يتفرع على كل واحد من تلك المباني ، وقد اخترنا (في كتابي الزكاة والخمس) أن التعلق بنحو الملكية لا الحقيقية استظهاراً من نصوص البابين ، وبنحو الاشاعة لا الكلي في المعين ، كما هو خيرة «الماتن ره» ، فراجع .
ولما تقدم ما به يتضح حكم مسألتني (١٤ و ١٥) لم يتعرض لهما سيدنا الاستاذ (مدظله العالی) .

مسئلة ١٦ - لا يجوز التصرف حتى الصلاة في ملك الغير الا باذنه الصريح أو الفحوى أو شاهد الحال ، والاول : كأن يقول : أذنت لك بالتصرف في داري بالصلاة فقط ، أو بالصلاة وغيرها ، والظاهر عدم اشتراط حصول العلم برضاه بل يكفي الظن الحاصل بالقول المزبور ، لان ظواهر الالفاظ معتبرة عند العقلاء . والثاني : كان يأذن في التصرف بالقيام والقعود والنوم و الاكل من ماله ، ففي الصلاة بالاولى يكون راضياً ، وهذا أيضاً يكفي فيه الظن على الظاهر ، لانه مستند الى ظاهر اللفظ اذا استفيد منه عرفاً ، والا فلا بد من العلم بالرضا ، بل الاحوط اعتبار العلم مطلقاً . والثالث : كأن تكون هناك قرائن وشواهد تدل على رضاه ، كالمضائف المفتوحة الابواب و الحمامات

والخانات ونحو ذلك ، فلا بد في هذا القسم من حصول القطع بالرضا ، لعدم استناد الاذن في هذا القسم الى اللفظ ، و لا دليل على حجية الظن .

إن استيفاء المقال فيما أفاده «الماتن» في طي مقامات ثلاث :

المقام الاول في الاذن الصريح

ويتضح ذلك على ذمة الجهتين : إحداهما للشبوت ، والاخرى للآيات .
أما الجهة الاولى : فقد يمكن أن يكون الاذن حاصلًا بالفعل تفصيلاً من البدو الى الختم - كما أن كان المالك الآذن حاضراً ناظراً للصلاة المأذون حدوثاً وبقاءً - حيث إن تلك الصلاة حاضرة لدى المالك ومرتسمة في ذهنه أخذاً وتاماً . وقد يمكن أن يكون حاصلًا لا كذلك ، بل بنحو اللف والاجمال ، بحيث لو التفت إلى ما صدر منه من الاذن لصلاة ذاك المصلي بأدنى التفات لحصلت تلك الصورة السابقة في ذهنه بلا سترة وخفاء . ولا إشكال في صحة الصلاة في هاتين الصورتين عرفاً وشرعاً .

وقد لا يكون حاصلًا بالفعل أصلاً - لانشرأ ولا لفقاً - إذ لم تحصل الصورة في ذهن المالك رأساً حتى يأذن ، ولكن يكون بحيث لو علم لرضى ، وهذا أيضاً كاف لدى العقلاء ، فالرضا الفعلي والتقديرى سواء لديهم ، لدوران الأمر مدار تحقق الواقع فعلاً أو تقديرًا ، فما وافقه فهو ، وإلا فلا اعتداد به نفيًا ولا ثبوتًا . مثلاً لو أذن لشخص زعمًا من الآذن انه أبوه أو أخوه أو صديق له وكان ذلك الشخص عدوًّا له

ويعلم بعدم رضاه في الصلاة لو علم كونه عدواً له ، لا يجوز لذلك العدو أن يصلي في ذلك المكان وإن صرح المالك بالاذن ، إذ المدار الوحيد هو الواقع الأعم من الفعل والتقدير ، لا الظاهر وإن صرح به فيما يكون مخالفاً له ، فعدم الرضا التقديري كاف في المنع لدى العقلاء .

وبالعكس ، لو كره المالك تصرف شخص خاص بالصلاة أو غيرها زعماً منه أنه عدو له مع كونه أباه أو أخاه ويعلم برضاه لو علم بالابوة أو الاخوة ، لجاز له الصلاة فيه وإن صرح بالكراهة ، إذ المدار هو الواقع الحاصل هنا ولو بالتقدير ، والعرف أصدق شاهد على استقرار دأب العقلاء .

ولسنا الآن بصدد بيان ما به يثبت الاذن ، بل بصدد تصوير أنحاء الاذن ثبوتاً ، فتبين إنها بأسرها كافية ، ففي أي موطن تحقق واحد منها لكفى .

و أما الجهة الثانية : فعند قيام إحدى الطرق المعتبرة - بالذات أو بالغير - بحكم بجواز الصلاة ، و معه لاحرمة للتصرف فيه حتى توجب البطلان لمكان الاتحاد ، ولا فرق فيها بين أن يثبت الاذن صريحا أو ظاهراً و حيث إن ظواهر الألفاظ حجة معتبرة لدى العقلاء - سواء أورثت الظن أم لا - يناقش فيما أفاده « الماتن ره » من الكفاية بحصول الظن من اللفظ ، إلا بلحاظ الظن النوعي . فتحصل : أنه لا احتياج إلى الصراحة ولا الظن ، بل يكفي اللفظ الظاهر فيه .

المقام الثاني

فى الفحوى

ليس المراد من (الفحوى) هنا هو خصوص ما يكون غير المذكور أولى بالحكم من المذكور ، بل أعم من ذلك ، وهو (تسرية الحكم إلى ما يلزم المذكور في لسان الاذن عادة لاعقلاً) ولا خصوص ما يلزم تصوّره من تصوّر مصب الاذن بيتاً أو غير

بيّن - على ما في محلّه - فلو اذن بالتصرفات الدارجة : من القعود و الأكل والنوم وما يضاهاه ذلك ، استفاد منه الاذن في الصلاة ونحوها مما يكون من اللوازم العادية لتلك الامور ، وحيث إن الاذن من الطرق العقلائية لاحراز طيب النفس يؤخذ بلوازمه ، لأن الطريق حكمه ذلك .

نعم : لو كان بعض تلك اللوازم مغفولاً عنه للآذن - وكان بحيث لو التفت اليه لكرهه - لما جاز للمأذون أن يأتي به ، لأن المنع التقديري كالمنع الفعلي صار ، إذ الاذن وإن عم لا بد وأن يخصص بالقياس إلى ما لا تكون مرضياً للمالك لو التفت اليه ، ووزانه وزان المخصص اللبي المانع عن انعقاد الظهور تارة ، و عن حجيته بعد الانعقاد اخرى ، وقد مرّ تفصيله (في لباس المصلّي) .

و لمكان الاختلاف الفاحش بين اللوازم و بين الأفراد - آذناً أو مأذوناً - لا يمكن بيان الحكم بنحو الضبط العام ، لعدم استواء الموارد ، و المقدار الذي يتأتى لنا بيانه هو ما اشير اليه من دوران الحكم مدار طيب النفس المنكشف بالاذن الصريح أو غيره ، بحيث لو التفت المالك إلى ذلك الأمر لما كرهه بل طابت نفسه به .

المقام الثالث

فى شاهد الحال

لا ريب في استقرار السيرة على الاعتداد بالأفعال والأخذ بظاهرها كالأقوال ، وهي حجة ما لم تردع ، ومن المعلوم : تحققها في مثل المضائف المفتوحة و ما يضاهاها ، فيجوز الجلوس والقيام والأكل ونحو ذلك مما يعتاد من التصرفات فيها ، ولعلّ منشأ ذلك هو غلبة الرضا وطيب النفس في أشباه تلك الامور ، ويحصل منها الظن النوعى . كما أن من بنى على حجية الاستصحاب من باب (استقرار دأب

العقلاء على بقاء ما كان) منشأه غلبة دوام ما ثبت خارجاً، فيحصل منه الظن النوعي .
و كيف كان : إن المدار الوحيد هو استقرار السيرة على التصرفات المعتادة
بمجرد صدور فعل خاص من المالك ، نحو فتح الباب وغيره من الامارات العقلائية
التي يحصل منها القطع بطيب النفس تارة ، والاطمئنان به تارة اخرى ، ولا يميز
بينهما في الحجية ، لأن الطمأنينة أيضاً حجة لدى العقلاء وممضاة لدى الشرع .
ولكن ذلك كله بلحاظ النوع لا خصوص الشخص ، فمن لم يقطع أو لم يطمئن
لشخصه وكان المورد بنحو يقطع أو يطمئن نوعاً لحكم بجواز التصرف ، لقيام السيرة
على مثله أيضاً . فحينئذ لا تحرم الصلاة في شيء من موارد قيام السيرة على التصرف
ومعه لانهي حتى يجري فيه ما تقدم : من الاجتماع أو الامتناع ونحو ذلك .

فتبيين (في ثنايا البحث) ما في المتن من النقاش ، إذ لا ينحصر الأمر في خصوص
القطع . كما لا انحصار للطريق في القول ، بل الفعل أيضاً من الطرق المعتبرة
يؤخذ بظاهره ، لقيام السيرة على الأخذ به إلا عند المنع عنه .

مسئلة ١٧ - تجوز الصلاة في الاراضى المتسعة اتساعاً عظيماً

بحيث يتعذر أو يتعسر على الناس اجتنابها وان لم يكن اذن
من ملاكها ، بل وان كان فيهم الصغار والمجانين ، بل لا يبعد
ذلك وان علم كراهة الملاك ، وان كان الاحوط التجنب حينئذ
مع الامكان .

إن جواز التصرفات الدارجة في الأراضي المتسعة غاية الاتساع بلا جدار
ولا زرع ولا غرس وما إلى ذلك - مما لا يوجب التصرف فيها الضرر على أربابها -

إمّا مستند إلى طيب النفس المنكشف في أمثال هذه الامور فيها لقيام السيرة على ذلك ، و إمّا مستند إلى قصور ملكية المالك المجازى عند التلقي من مالك السموات والأرض . فعلى الأول : يجوز التصرف فيما لم يمنع عنه . وعلى الثاني : ليس للمالك المنع عن أمثال تلك التصرفات ، لقصور سلطنته المتلقاة من المالك الحقيقي .

والظاهر : استقرار السيرة على أنحاء تلك التصرفات المعتادة ، سواء حصل العلم أو الظن بالرضا أم لا ، بحيث ليس للمالك النهي عن ذلك ، ولذا لا يفرق في التصرف الكذائي بين أن يكون المالك ممن له الاذن أو لا - لحجره بالصغر أو الجنون وما إلى ذلك مما يوجب سقوط إذنه عن الاعتبار - إذ لا اعتداد بأذن من قصده كلاقصد وعمده خطأ .

وهكذا في الأنهار الكبار ، لاستقرار السيرة القطعية على ذلك من دون التفات إلى رضا المالك ، ولا مربية في اتصال هذه السيرة إلى زمن المعصوم عليه السلام .

ويشهد له أن الأئمة عليهم السلام في أسفارهم كانوا يتصرفون فيها لرفع الحدث والخبث ، ولم تكن جميع الأنهار من المباحات الأولية التي يكون الناس فيها شرعاً سواء . نعم : لو اريد التصرف فيها بنحو غير معتاد - كأخذ المياه الوافرة بالسيارات المعدة لذلك - فلا ، بل لا يجوز أخذ ما كان جائزاً عند فوران النهر وازدياد مائه إذا جف مائه وصار قليلاً ، والحاصل : اختلاف ذلك باختلاف الماء قلّة وكثرة .

ولو غصب أرض متسعة أو نهر كبير - بأن استولى عليه غير مالكة الشرعي - لكان جواز التصرفات الدارجة بحاله ، لأن السيرة مستقرة عليه . نعم : يشكل ذلك بالنسبة إلى الغاصب ومن يعدّ من توابعه - كضيفه - حيث إنه وإن كان يجوز له ذلك لولا هذه الجهة ، وأمّا بلحاظها فلا ، لعدم السيرة عليه .

مسئلة ١٨ - تجوز الصلاة في بيوت من تضمنت الآية جواز الأكل فيها بلا اذن مع عدم العلم بالكراهة - كالأب والام والاخ والعم والنخال والعمة والنخاله ومن أملكه المالك مفتاح بيته والصديق - وأما مع العلم بالكراهة فلا يجوز ، بل يشكل مع ظنها أيضاً .

إن استيفاء المقال فيما أفاده المتن - من بيان مفاد الآية والروايات الواردة فيه ، ومن بيان ما قيل أو يمكن أن يقال في حكم الأكل من بيوت هؤلاء ، ومن بيان ما اختص بهم دون غيره ، و بيان عدم إمكان التعدي إلى ما لا يشمله نطاق الآية ، وبيان حكم الصلاة في تلك البيوت - في طي جهات عديدة :

الجهة الاولى

في مفاد الآية وما ورد من الروايات

قال الله تعالى... ولاعلى أنفسكم أن تأكلوا من بيوتكم... الخ^(١)
 و ظاهرها : نفسى الحرج على المكلف أن يأكل من بيته أو بيوت هؤلاء المعدودين في الكريمة ، و ليس الأولاد منهم مع أنهم أولى بالحكم ، إذ كما أنه لا حرج على الابن كذا لا حرج على الأب أن يأكل من بيت ابنه حسب العرف والعادة ، ولعل عدم ذكرهم إنما هو للاكتفاء لقوله تعالى «من بيوتكم» إذ لا ريب في انتفاء الحرج على من يأكل من بيته ، لأنه إن مال أكل وإلا فلا ،

(١) سورة النور - آية ٦١ .

بلا احتياج إلى التنزيل . فالمراد هو إدراج الأولاد في الحكم ببيان أن بيوتهم بمنزلة بيوت الأب نفسه .

وقيل في سرّه وجه آخر أيضاً ، لا افتقار إلى نقله .

وأما الروايات - فمنها : ما رواه زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام في قول الله عزّ وجل : «أوصد يقم» فقال : هؤلاء الذين سمى الله تعالى في هذه الآية يأكل بغير إذنهم من التمر والمأدوم ، وكذلك تطعم المرأة من منزل زوجها بغير إذنه ، فأما خلا ذلك من الطعام فلا ^(١) .

ومنها : ما (في المحاسن) عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال : سألته عما يحل للرجل من بيت أخيه من الطعام ؟ قال : المأدوم والتمر ^(٢) إلى غير ذلك مما يعثر عليه المتتبع .

والظاهر : أن (التمر والمأدوم) مثال ما يجوز أكله ، فيجوز في الخبز والماء وبعض الفواكه وما إلى ذلك من الامور المعتادة ، دون النفيسة التي يضمن بها إلا للخواص من الأضياف مثلاً ، كما سيجيء .

والمراد من (ملك المفتاح) هو الوكالة والتفويض ونحو ذلك . كما أن المراد من (الأعمام والأخوال وغيرهما من ذوي النسب المذكورين فيها) هو من يصدق عليه عنوان العم أو الخال أو نحوهما بلا واسطة ، لظهور اللفظ أولاً وبالذات فيه ، فلا يشمل ما يكون كذلك مع الواسطة .

وأما آية تحريم النكاح : فلأجل ورود دليل خارجي على التعميم ، ولذا يحكم هناك بتحريم البنت وإن نزلت مع إباء العرف عن إطلاق البنت على من نزلت في الطبقات السافلة جداً ، فلا يقاس المقام بذلك الباب .

(١) الوسائل كتاب الاطعمة والاشربة باب ٢٤ من أبواب آداب المائدة ح ٢ .

(٢) محاسن البرقي كتاب الأكل باب ٢١ ح ٣ .

الجهة الثانية

في أن جواز الأكل من بيوت هؤلاء مطلق أو مقيد

لا ريب في الجواز عند القطع بالرضا وهو خارج عن البحث . كما أنه لإشكال في عدم الجواز عند القطع بالكراهة ، وهو أيضاً خارج عن حريم النزاع ، للاجماع المدعى على العدم .

إنما الكلام فيما عداهما من الصور الاخر : من الظن بالرضا أو بالكراهة أو الشك فيهما ، فهل يجوز مطلقاً ؟ أو فيما عدا الظن بالكراهة ؟ أو في خصوص الظن بالرضا ؟ وجوه وأقوال : والذي يظهر من « الماتن » هو اختصاص الجواز بما عدا الظن بالكراهة .

والذي ينبغي أن يقال : إن الحلية وجواز الأكل في المقام ليس على حد إلقاء اعتبار طيب النفس والرضا تعبداً ، بل يكون باقياً على اعتباره الأصيل كما كان ، ولذا يحكم بالمنع عند العلم بالكراهة إجماعاً ، وهذا كاشف بتي عن عدم إلقاء قيد الطيب والرضا ، وأن المدار هو الواقع ، فليس خصيصة المورد من حيث إلقاء الواقع ، بل من حيث توسعة الطريق الهادية إليه والدالة عليه .

وبيانه : بأن القطع وما بحكمه من الطمأنينة طريق عقلائي به يحتج بعضهم على بعض ولم يردعه الشارع ، وأما الظن شخصياً كان أو نوعياً فليس طريقاً معتبراً لدى الشرع بالعموم ، اللهم إلا في موارد خاصة قد اقتنع الشرع بذلك تسهياً على العباد في خصوص تلك الموارد (على كلام في محلّه) .

ولا خفاء في عدم جواز أكل مال الغير بمجرد الظن الشخصي أو النوعي ، إن ليس من الطرق المعتبرة شرعاً ، و أما في خصوص المقام : فجعل الظن النوعي بالرضا حجة و طريقاً بعد ما لم يكن ، تسهياً على العباد في تلك البيوت . ولا

اعتداد حينئذ بالظن الشخصي على الخلاف ، لدوران الحكم مدار الظن النوعي هنا ، كما أنه لا اعتداد به فيما جعل الوثوق النوعي مناطاً للحجية و حكم بأنه «لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما روى عننا ثقافتنا» حيث إنه لا اعتناء بالظن الشخصي على الخلاف ، لأن هذا اللسان هو طرد التشكيك لأجل الظنون الشخصية .
ولما كان الظن النوعي بجواز الأكل من تلك البيوت قائماً ، حكم الشرع بطريقته تعبداً ، لإمضاء (كما في الظواهر) إذ لا يعنى بالظن في القوانين العقلائية ، نعم : الطمأنينة طريق عندهم ، ولكنها غير الظن المبحوث عنه ، و من هنا يلزم الجمود على مقدار نطاق الآية ، إذ لا يجوز التعدي في مورد التعبد عن المقدار المستفاد من الدليل ، إلا عند القطع أو الطمأنينة بانتفاء الخصوصية .

و حيث إن الظن النوعي مختص بأكل ما يعتاد كله فيها من الماء كولات الدارجة ، لا النفيسة المدخرة للضيف أو للهدايا والتحف ، فلا يتعدى إليها ، كما أنه لا يتعدى من العم ونحوه إلى من ينطبق عليه عنوان العمومة ونحوها ولكن بالواسطة ، لفقد الظن النوعي هناك ، مع قصور اللفظ عن الشمول ، نعم : يتعدى من الأكل إلى غيره من الأمور الملازمة له - كالقعود والقيام ونحو ذلك - كما أنه يتعدى من البيت إلى خارجه ، بأنه لو التقم من البيت لقمة فخرج يجوز له بقاء مضغها و بلعها مع كونه في خارج البيت حينئذ ، فلا يجب اللفظ و الرمي بمجرد الخروج جموداً على كلمة (البيت) نعم : لا يتعدى من البيت إلى الدكان ونحوه ، لقصور اللفظ .

الجهة الثالثة

في الصلاة في تلك البيوت

قد اتضح في الجهة المارة أن جواز الأكل من تلك البيوت أمر تعبدية الشرع ، فيلزم الاقتصار على مقدار تعبدية ، و اشير هناك إلى النقاش في بعض أنحاء التصرفات الاخر .

وأما الصلاة : فإن كانت مثل النوافل اليسيرة أو الفرائض كذلك ، فالظاهر قيام الظن النوعي عليه ، مع إمكان إلغاء الخصوصية بالنسبة إلى هذا المقدار . وأما الزائد عنه - كالنوافل الليلية وصلاة « جعفر الطيار » وما إلى ذلك من الصلوات الممتدة الذيل - فلا ، إذ لا ظن نوعي مع قصور اللفظ ، و مجرد كون الصلاة أرجح من الأكل في نفسه لا يوجب التعدي منه إليها ، لأن المهم هو الأولوية في مقام الإثبات والظهور ، و من المعلوم : قصوره هناك ، إذ المناط هو الطيب والرضا المفقود في كثير من الأحيان بالنسبة إلى غير واحدة من الصلوات المندوبة التي يأتي بها الوارد في البيت مع مسائة رب ذاك البيت ، فلا ضابط عام ، لاختلافه باختلاف الموارد . والغرض : أن الحكم بجواز الصلاة في تلك البيوت بنحو مطلق غير مرضي .

مسئلة ١٩ - يجب على الغاصب الخروج من المكان المغصوب ، وإن اشتغل بالصلاة في سعة الوقت يجب قطعها ، وإن كان في ضيق الوقت يجب الاشتغال بها حال الخروج مع الإيماء للركوع و السجود ، و لكن يجب عليه قضائها أيضاً إذا لم يكن الخروج عن توبة و ندم ، بل الاحوط القضاء وإن كان من ندم و بقصد التفرغ للمالك .

لا ريب في استواء البقاء والحدوث في المكان المغصوب من حيث ثبوت أصل الحرمة ، كما لا يخفى في ازديادها بازدياد البقاء ، فمن يكون باقياً فيه يكون عاصياً آنأ بعد آن ، ولا يميز في هذه الجهة بين قولي (الامتناع والاجتماع) وللتخلص عن الحرام يحكم العقل بوجود الخروج ، فوجوبه مقدمي عقلي لا شرعي ، إذ

لا يعاقب إلا على الغصب ، لاعلى ترك الخروج ، وليكن هذا هو المراد من المتن .
 كما أن المراد من وجوب قطع الصلاة - بناءً على البطلان المبني على امتناع
 اجتماع الأمر والنهي - هو القطع الصوري - على ما يتعارف تعبيره - لا القطع
 الحقيقي ، لعدم امكانه فيما هو المنقطع في نفسه ، إذ على البطلان لم تنعقد الصلاة
 أصلاً حتى تقطع أو تنقطع . نعم : فيما يكون الدخول عن إذن فصلي ثم رجع
 المالك عن إذنه يتأتى فيه البحث من جهة القطع أو الانقطاع ، ولكن ذلك بعد
 انعقاد أصل الصلاة صحيحة ، لافي مثل الفرض على مبني الامتناع والبطلان كما هو
 خيرة «الماتن ره» ومن يحذو حذوه .

وأما وجوب القضاء مع وجوب الاشتغال بها حال الخروج مع الإيماء فغير
 متضح ، إذ ليس في البين إلا حكم واحد ، فعند امتثاله في الوقت لوجه لوجوب
 قضاءه في الخارج ، فالأمر يدور بين عدم وجوب الاشتغال بالاداء حال الخروج عند
 الضيق وبين عدم وجوب القضاء على فرض الاشتغال به .

ولانضاح ما في المتن يلزم التحقيق المستأنف ، وإن مرّ شطر منه في ثنايا
 المباحث السالفة ، فنقول : لا إشكال في صحة النافلة لو أتى بها مؤمياً بلا استقرار
 ولا ركوع ولا سجود ، سواء في سعة الوقت وفي ضيقه ، فلا يلزم قطعها ، إذ لا يستلزم
 تصرفاً زائداً حتى يجب التخلص عنه بالقطع . وتخيّل أن القراءة تحريك للهواء
 فيحرم لكونه تصرفاً زائداً فيجب قطعها أيضاً وإن كانت مع الإيماء ، مقدوح أولاً :
 بأن اللازم على المحبوس بسوء اختياره في المكان المغصوب عدم التكلم وتحريك
 اليد والأجفان والرأس وما إلى ذلك من النظائر إلا عند الحرج ، لأن كل واحد
 منها تصرف زائد ، وهو - كما في الجواهر - فتوى بعض متفقهة عصره ، ولا مجال
 للركون اليه بعد ما أعطى هو (قده) حق المقال فيه ، فراجع .

وثانياً : بأن اللازم حينئذ هو سقوط الصلاة رأساً عمّن ابتلى في المغصوب بسوء

اختياره ، لأنها مستلزمة للتصرف الزائد ، فالمحبوس أبدأً لاصلاة عليه أداءً ولا قضاءً ، إذ لا يخرج من ذلك المكان على الفرض ، وهو كما ترى ! إن الصلاة لا تترك بحال ، ويشهد له ماورد في كيفية صلاة العرقى : من الاكتفاء بصرف التكبير عند عدم القدرة على غيره من الأجزاء والشرائط ، فمن لا يقدر إلا على التكبير فقط يجب عليه أن يكبر حتى يدركه العرق ، ومن هنا استفدنا عدم سقوطها بحال حتى عند فقد الطهورين .

والحاصل : أن الصلاة التي هذا شأنها يلزم الحكم بسقوطها مادام العمر عمّن ابتلى بالحبس الأبد .

والسري في عدم حرمة هذه التصرفات أحد أمرين : إمّا ما أفاده (في الجواهر) من أن الجسم لا يحويه الأقل من حجمه ولا يحتاج إلى أكثر مما يظرفه قام أو قعد نام أو اضطجع استدبر أو استقبل ، فلا تصرف زائد حتى يحرم . وإمّا ما استقرت عليه سيرة المتشرعين المحبوسين في أدوار الجور والظلم : من الأمويين والعباسيين ، بعد انضمام العلم الاجمالي بمغصوبية بعض تلك المحابس قطعاً ، ولم ينقل عن أحد منهم عدم الحرمة والتكلم وما إلى ذلك . نعم : لو فرض استلزام هذه الأفعال تصرفاً زائداً يحكم بالمنع عنها .

ومن هنا تبين : أنه لو أمكن الاثبات بالفريضة جامعة لجميع ما يعتبر فيها من الأجزاء والشرائط فاقدة لجميع الموانع من دون تصرف زائد لحكم بالجواز ، ولكنها مجرد فرض لا واقع له ، إن البقاء آنأً بعد آن عصيان بعد عصيان ، وحيث إنه يعتبر في الصلاة الطمأنينة والاستقرار والر كوع والسجود ، ومن المعلوم : أنها مستلزمة لبطؤ الخروج ، يحكم بحرمتها ، بلافرق في هذه الجهة بين الفريقين - الامتناعي منهما وكذا الاجتماعي - لاتفاقهم على حرمة البقاء وجوب التخلص آنأً بعد آن ، إنما الميز في الحكم الوضعي على تقدير العصيان ، حيث إن الاجتماعي

قائل بالصحة ، دون الامتناعي ، فمن عصى في الطمأنينة حال التكبير والقراءة مثلاً يجب عليه التخلّص بالنسبة إلى باقي الأجزاء ، بأن يشتغل حال الخروج - وسيأتي التفصيل بين السعة والضيق بعد - وإن عصى أيضاً بالنسبة إلى بعض الأجزاء التالية يجب عليه التخلّص بالنسبة إلى الأجزاء الاخر ، وهكذا إلى أن تتم ، حيث إن الامتناعي قائل بالصحة على تقدير العصيان مع الحكم بلزوم التخلّص آناً بعد آن ، فلنعطف الكلام إلى الميز بين السعة والضيق من حيث الوقت ، فالبحث في طي جهتين :

الجهة الاولى

في الصلاة في المكان المغموب مع سعة الوقت

قد مرّ في ثنايا المباحث السالفة ما يغنيك عن التكرار ، إذ تبين هناك أن الكون في المغموب حرام حدوداً وبقاءً ، فيجب التخلّص عنه عقلاً آناً بعد آن صوتاً عن العصيان المتراكم كذلك ، وحيث إن الصلاة الجامعة لجميع الأجزاء والشرائط موجبة للبطؤ والتأخير في الخروج والتخلّص لكانت حراماً بالاتفاق ، فعند سعة الوقت يجب الخروج بأسرع مما يمكن ، ثم الصلاة في مكان مباح ، فلا يجوز الاتيان بها هناك لجامعة للأجزاء والشرائط - لاستلزامها البطوء المحرم - ولا فاقده لها - لاستلزامها ترك الواجب بلا وجه - نعم : لو عصى بالاتيان بها جامعة لها يحكم بالصحة ، على الاجتماع - كما مرّ - وكيف كان : لامجال لتوهم التبديل بالايماء عوضاً عن الركوع والسجود .

نعم : لو أمكن له الخروج في أسرع الوقت من دون فعل المنافي وإتمامها

في مكان مباح لايجوز قطعاً - بناء على الجواز - بل يتم هكذا .

الجهة الثانية

في الصلاة في المكان المغصوب مع ضيق الوقت

لوضاق الوقت و هو بعد في المكان المغصوب ، بحيث لا يسعه الخروج ثم الاتيان بصلاة المختار في الخارج عنه ، يجب عليه الاشتغال بالصلاة حال الخروج والتخلص ، لكون كل واحد منهما واجباً فورياً - على ما مر - عند بيان المراد من وجوب الخروج هناك - وحيث إن اللزوم عقلاً هو التخلص من الغصب فوراً ففوراً وكان الاتيان بصلاة المختار منافياً للاسراع والتعجيل ، يحكم بسقوط بعض الأجزاء والشرائط ، فيصلي ما شيئاً مؤمياً للر كوع والسجود - كما في المتن .

ولاهتمام الحكم وغموضه ، يلزم استيفاء ما قيل أو يمكن أن يقال وجهاً للتبديل بالإيماء بسقوط الر كوع والسجود ونحوهما والذي يتمسك به لبيان التبديل بالإيماء وجوه :

الأول : إن التخلص عن الغصب واجب فوراً ففوراً ، و الاتيان بالأجزاء والشرائط التامة مانعة عنه ، وحيث إن مفسدة الغصب غالبية على محبوبية المطلوب الأولى ، يحكم بسقوط تلك الأجزاء والشرائط المانعة عن الاسراع في الخروج ، فيتبدل بالإيماء بدلاً عن الر كوع والسجود ، ويترك بعض الحالات الواجبة بلا بدل - كالطمأنينة والاستقرار - فالحكم حينئذ هو الاشتغال بالصلاة في حال الخروج مؤمياً ، ويلزمه الاقتصار في التبديل بخصوص ما يستلزم البطوء . وأما لو فرض استواء الدل والمبدل فلا مجال له ، مثلاً لو فرض شخص راكع خلقه أو لشيخوخته - بحيث لا يتفاوت الحال بالنسبة اليه من حيث السرعة والبطوء مع الاتيان بالر كوع الواجب - للزم اتيانه بلا اكتفاء بالإيماء .

وكيف كان : هذا الوجه تام لدى الامتناعي والاجتماعي ، ولعله مبنى كلام الأصحاب (ره) في الحكم بالاشتغال حال الخروج لإيماء .

الثاني : إن الأتيان بتلك الأجزاء و الشرائط مستلزم للتصرف الزائد عن أصل الكون المحرم ، لامن حيث استلزامه للبطوء وطول مدة الغصب بل لأن هذا النحو من الفعل كالر كوع مثلاً تصرف زائد بكيفيته الخاصة ، فيقتصر بالإيماء إذ ما عداه تصرف زائد .

وفيه : أن تلك الهيئات الخاصة ليست تصرفاً زائداً عن أصل الكون - كما مر - وإلا للزم المنع عن القراءة أيضاً ، حيث إن تحريك الفم وغيره عند القراءة مستلزم للتصرف في الفراغ الذي لم يتصرف فيه قبل ، و هكذا التكبير ، فيلزم الاقتصار على مجرد النية القلبية فقط ، إذ الإيماء أيضاً تحريك للرأس أو الجفن ، وهو تصرف زائد !

أضف إلى ذلك : ما تقدم من لزوم اقتصار المحبوس في مكان مغضوب على الهيئة التي كان عليها حين الدخول مثلاً ، بلا حركة وتكلم وغيرهما أصلاً ، ومن لزوم سقوط الصلاة مادام العمر عمّن حبس فيه كذلك ! ويأتي فيه أيضاً ما فرض (في الوجه الأول) من الشيخ الراكع أو الشخص المنحني خلقة أو لعارض ، حيث إنه لا تصرف في الر كوع زائداً على ما هو عليه فلم يتبدل بالإيماء ؟

الثالث : إن المبعّد لا يكون مقرّباً - كما مر - وحيث إن الكون الصلاني متحد مع التصرف الغصبي ، لأن الكون الغصبي عين ذاك الكون خارجاً وإن كان غيره مفهوماً ، فلا يمكن ان يؤتى به متقرباً إليه (تعالى) ولما تضيق الوقت واضطر إلى إتيانها ، فلا بد من التنزّل إلى الإيماء الذي لا كون فيه عدا الكون الذي هو من لوازم الجسم ، وأمّا الطمأنينة والاستقرار ونحوهما ، فلا .

والحاصل : أن المبعّد هنا إنما هو الكون الصلاني لاتحاده بالغصب ، ولمكان امتناع التقرب به يتنزّل إلى بدله الاضطرابي ، وهو المشي مع الإيماء حال الصلاة ، وليس الكون جزءاً لهذه الصلاة .

ونظيره ما عن المحقق (ره) من أن الكون ليس جزءاً في النافلة ، فلذا تصح في المغموب اختياراً ، إذ لا مبعّد هناك أصلاً ، لانحصاره في (الكون) الذي لا يعتبر فيها ، فوزان الفريضة عند الاضطرار المفروض وزان النافلة في حد ذاتها - على رأي المحقق - فلا يعتبر في الفريضة الكذائية الكون ، لأنه مبعّد يمتنع ان يتقرب به ، فيتبدل الكون ببده الاضطراري ، أي الصلاة ماشياً مؤمياً للركوع والسجود . وفيه - بعد تسليم المبنى - أنه يلزم الاقتصار في ترك أجزاء المطلوب الأولى بخصوص الكون المبعّد ، وأما ما عداه من الحالات الطارئة عليه ، فلا ، بمعنى انه يلزم ترك خصوص الاستمرار والطمأنينة ، لأنه كون صلاتي ، وأما الركوع فلا وجه لتركه ، إذ ليس إلا الانحناء الخاص ، ومن المعلوم : أن هذا التقوس هيئة خاصة ووضع مخصوص يعرض الكون ، فهو من حالات الكائن ، وبينهما ميز يبين ، إذ العرض له وجود محمولي يخصه ، ولذا يقال : كان البياض (بالكان التامة) في قبال الوجود المحمولي الذي لموضوعه . نعم : إن وجوده في نفسه عين وجوده في غيره أو لغيره ، وكم فرق بين أن يكون وجوده في نفسه عين وجوده في غيره ، وبين أن يكون عين وجود الغير !

و مما يوضح تعددهما وجوداً ، أنه لا يحمل العرض على الموضوع ، وإن يحمل العرضي عليه ، فلا يقال : الجسم بياض ، بل يقال : الجسم أبيض ، وكذا في المقام لا يقال : إن ذاك الشخص ركوع ، بل يقال : إنه راكع .

وكيف كان : إن الركوع وضع خاص غير متحد مع الكون ، لأنه هيئة ، لا أنه هو هو ، والمبعّد هو الكون الغسبي ، لا ما يعرضه أحياناً ، فمعه لا مجال لترك الركوع بالاكتفاء بالإيماء ، إذ لا اضطرار إلى تركه أصلاً حتى يتنزل ببده الاضطراري . وهكذا الأمر في السجود من جهة كونه وضعاً خاصاً وهيئة مخصوصة ، وإن كان له خصيصة ، وهي أن من الواجب فيه هو الاعتماد ووضع مواضع السجدة ،

ومن المعلوم: أن إلقاء الثقل الواجب فيه كون صلاتي يتحد مع الغصبية، كما أن الوضع كذلك، فعليه لا بد من التنزل إلى الإيماء بدلاً عنه، ولكنه بعدُ مورد للنظر، إذ بمجرد عدم إمكان الاعتماد لا يتنزل التكليف إلى الإيماء، ولذا أفتى «الماتن ره» في بحث مسجد الجبهة (مسئلة ٢٣) بأنه «لولم يجد إلا الطين الذي لا يمكن الاعتماد عليه سجد عليه بالوضع من غير اعتماد».

فيكفيه مجرد التماس، و في المقام يكتفى بهيئة السجدة مهما أمكن وإن لم تكن بنحو الاعتماد، فلم يتنزل إلى الإيماء، مع بعده عن (قاعدة الميسور) كما هو واضح، لأن ما ذكرناه هو أقرب إلى المطلوب الأولي المعسور، فلامجال للبعيد أو الأبعد مع التمكن من القريب.

ولإخفاء في أن المدار الوحيد على هذا (البرهان الثالث) هو عدم صلوح التقرب بالمبعد، وأما من حيث السرعة والبطوء الذي هو البرهان الأول، فلا فتحصل من جميع ما ذكر: عدم تمامية ما عدا البرهان الأول، فبمقتضاه يحكم بلزوم الصلاة ماشياً مؤمياً، إلا فيما لايتفاوت من حيث السرعة والبطوء، كما مر.

الجهة الثالثة

في قضاء ما صلاها في المغصوب مؤمياً

لاريب في أن المكلف به ليس ازيد من واحد، فان امتثل في الوقت فلا قضاء في خارجه - كما مر - وإلا فله وجه، فان صلى المضطر بالضييق مؤمياً، فإما أن يحكم بالصحة - لأنه التكليف الثانوي في هذه الحالة - أو لا، فعلى الأول: لامجال للقضاء، وعلى الثاني: لامجال لايجابها - أي الصلاة إيماء - عليه، فلا بد لتصحيح القضاء من وجه معقول.

و الذي ينبغي أن يقال هو : أنه لا سترة في لزوم تحصيل المطلوب الأوّلي مهما أمكن عند القدرة ، سواء كان مقدوراً بواسطة أو بلا واسطة ، و لذا يحكم بلزوم تحصيل الماء عند القدرة بالاشتراء أو الاسترضاء ، فلو تيمم والحال هذه لكان ممن فاته منه المطلوب الأوّلي عمداً .

وفي المقام : لو أمكن تحصيل صلاة المختار لوجب بلا كلام ، وطريقه بإعمال ما به تنتفي الحرمة التكليفية ، لأنها المانعة الوحيدة في الباب ، ومن ذاك الطريق التوبة و الندم البتّي ، فبناءً على أن التوبة مطهّرة و جاعلة للتائب كمن لا ذنب له يجب عليه أن يتوب حتى ينتفي به النهي المولوي عن الغصب ، حيث إنها - أي التوبة - مع وجوبها في نفسها صارت مقدمة لتحصيل المطلوب الأوّلي ، فحينئذ يصير تحصيله مقدوراً وإن كان بالواسطة ، فمعه يكون التكليف الأوّلي باقياً بحاله ، ولو كلف أيضاً ببدله الاضطراري - أي الإيماء - للزم الجمع بين وظيفتي الاختيار والاضطرار - أي الجمع بين البدل والمبدل - ويتفرع عليه ، أنه لو صلّى مؤمياً لفاته منه المطلوب الأوّلي الاختياري ، فيشمله «من فاتته الفريضة» فيلزم قضائها .

ازاحة وهم

قد يتوهم : أن مورد التوبة إنما هو بعد التخلص وهذا غير ممكن في المقام بعد قاعدة (الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار) فلا قبح حينئذ في التكليف بالخروج مع حرمة عليه .

والحاصل : أن الندامة إنما هي على العمل السابق ، وأما اللاحق الذي لم يوجد بعد فلا عسيان بالنسبة إليه حتى يندم ويتوب عنه ، فمعه لا يمكن انتفاء النهي المولوي الموجب للمبعدة .

ولكنه يزاح بأن ذلك إنما يكون تاماً بالقياس إلى اللاحق الذي زمامه

وجوداً وعدماً بيد ذاك الشخص ، و أما اللاحق الذي قد تحقق مبادي وجوده حتماً وكان لحوقه ضرورياً فهو بمنزلة السابق ، فيمكن التوبة عنه ، كمن ألقى نفسه من شاهق حيث إن سقوطه الموجب لهلاكه أمر ضروري للحوق ، فله حين ما يكون بين المبدء والمنتهى أن يتوب لله حتى لا يعذب يوم القيامة ، ولا يمكن القول بعدم قبول التوبة منه بعد ما ورد من امتداد أمدها إلى الزهاق ، فلامجال للحكم بعدم قبول توبته عن ذنب الانتحار الذي لم يتعقبه القتل بعد . و من هنا انقذ ما (في الجواهر) من الاضطراب فيه ، من حيث عدم التفطن لهذا الميز التام بين لاحق ضروري للحوق وبين لاحق ممكن للحوق أولاً ، ومن حيث استناد الجمع بين البديل والمبدل بقاعدة (الامتناع بالاختيار لاينافي الاختيار) في تقريب الاشكال وتقرير المطلب ثانياً ، لأن الموجب للزوم تحصيل المبدل هو قاعدة وجوب تحصيل المطلوب الأوّل عند القدرة عليه ولو بالواسطة ، لاقاعدة الاختيار المذكورة ، فتدبر جيداً ، لأن الامتناع بالاختيار وإن لاينافي الاختيار عقاباً ، ولكنه ينافيه تكليفاً ، إذ المفروض امتناع انبعاث ذاك المكلف من هذا الأمر والحال هذه .

عود الى بدء

ثم إن غموضه البحث و اعتيابه على غير واحد من الأعاضم - فضلاً عن غيرهم - قد أوجب انعطاف سيدنا الاستاذ (مد ظله العالی) اليه ثانياً ، فأفاد بما مغزاه : أن التوبة كما أنها مطهرة للمنائب من الذنب السابق كذلك مطهرة له من اللاحق الضروري - لأي لاحق - ولذا يحكم بصحة توبة من ألقى نفسه من شاهق وهو بين المبدء والمنتهى ، لأنه مقتضى ماورد من اتساع أمدها الى الزهوق ، فلو انجمد على أن التوبة إنما هي بعد الذنب للزم عدم قبولها في المثال ونحوه مما قد تحقق مبادئه الوجودية حتماً و كان ترتبه على تلك المبادي قهرياً ، إذ قبل

تحقق ذلك المسبب القهري - أي القتل في المثل - لاذنب أصلاً حتى يتاب عنه ، لأن المحرم الشرعي إنما هو المسبب لا السبب ، وبعد تحقق ذلك المسبب لا إمكان للتوبة ، إذ لا تائب حتى يتوب ، وهو كما ترى !

فصحة التوبة بالقياس إلى لاحق ضروري اللّاحق تامة ، فحينئذ يمكن أن يتوب الغاصب ويندم رأساً ، ولكن أثر هذه التوبة مختلف بالقياس إلى السابق واللاحق ، إذ تأثيرها بالقياس إلى السابق إنما هو باتفاء العقاب لا أصل الحرمة ، لأن التصرف السابق صدر حراماً ولا معنى لانقلابه مباحاً ، وأما بالقياس إلى اللاحق فباتفاء الحرمة ، فلا نهى مولوى حينئذ .

ومعه يمكن الاتيان بصلاة المختار الواجدة للأجزاء والشرائط ، لأن المانع على مبنى امتناع اجتماع الأمر والنهي كان أحداً من :

الأول : عدم تمشي قصد القربة فيما هو حرام ، و من الواضح انتفاء هذا المحذور ، إذ لا حرمة حتى لا يتمشى قصد القربة .

الثاني : عدم كون المبعّد مقرّباً ، وهو أيضاً منتف ، إذ لا يكون التصرف اللاحق مبعّداً ، وإلا لما صار التائب طاهراً كيوم ولدته أمه و كمن لاذنب له ، لأن من آثار يوم الولادة عدم البعد ، وكذا من آثار من لاذنب له ، فلا مبعّد في البين حتى لا يكون مقرّباً ، بل الأمر ينحصر في المقرّب وحده .

الثالث : لزوم المصلحة الغالبة في نفس الفعل حتى يصلح لأن يتقرب به ، فما فيه الفساد غير صالح لأن يتقرب به ، فلا يمكن للعبد أن يتقرب بقتل صديق المولى زعماً بأنه عدو ، إذ العبد وإن كان معذوراً عند الجهل بالموضوع ، ولكن فعله غير صالح للتقرب به . نعم : يمكن التقرب من جهة الانقياد الخارج عن البحث الدائر حول الحسن الفعلي لا الحسن الفاعلي ، فعلى هذا المحذور لا مجال لصلاة المختار ، إذ لا تكون صالحة للتقرب بها والحال هذه ، لأن التوبة وإن أوجب طهارة الفاعل من الذنب ، ولكن لا تؤثر في الفعل بأن تجعله صالحاً للتقرب به .

والنقض بصحة صلاة الجاهل بالغصبية أو الناسي لها - حيث إنها صحيحة هناك مع اشتراك الجميع في نفاذ المصلحة الغالبة - مندفع بالفارق ، وهو اختصاص ذلك بما اذا التفت بعد الفراغ من الصلاة ، فيشملة قاعدة (لاتعاد) بخلاف المقام الذي لم يشرع بعد فيها - أي في الصلاة - .

هذا كله على مبنى امتناع اجتماع الأمر و النهي ، و أما على الاجتماع (كما هو المختار) فلو صلى فيه صلاة جامعة للأجزاء والشرائط صحت في السعة والضيق ، وإن أثم بالغصب الزائد ، حيث إنه بلحاظ الحكم التكليفي يجب الخروج عليه فوراً ففوراً ، فلا يجوز له الاشتغال بها في السعة ، ولو اشتغل لكان حكم العقل بفورية التخلص باقياً على حاله ، وكذا حكم الشرع بحرمة الغصب ، ولكنه عند العصيان يسقط النهي فتصح الصلاة ، وإن يعاقب ، كما أنه لا إشكال (في بحث الترتب) أنه عند عصيان الأمر بالأهم وسقوطه به - أي بالعصيان كإرافة الماء الذي به تزال النجاسة عن المسجد - يحكم بصحة الصلاة مع الطهارة الترابية ، لست أقول : إن المقام من هذا القبيل ، بل المراد هو التشبيه المقرَّب للمقصود إلى الذهن ، لا التمثيل الذي يعتبر فيه التطابق التام بين المتماثلين .

مسئلة ٢٠ - اذا دخل في المكان المغموب جهلاً أو نسياناً

أو بتخيل الاذن ثم التفت و بان الخلف ، فان كان في سعة الوقت لا يجوز له التشاغل بالصلاة ، وان كان مشتغلاً بها وجب القطع والخروج ، وان كان في ضيق الوقت اشتغل بها حال الخروج ، سالكاً أقرب الطرق ، مراعيّاً للاستقبال بقدر الامكان ، ولا يجب قضائها وان كان أحوط ؛ لكن هذا اذا لم يعلم برضا

المالك بالبقاء بمقدار الصلاة، والا فيصلى ثم يخرج؛ وكذا الحال اذا كان مأذوناً من المالك في الدخول، ثم ارتفع الاذن برجوعه عن اذنه أو بموته والانتقال الى غيره.

إن الكون في ذلك المكان المغصوب (في هذه الصور الأربع المذكورة في المتن) ينقسم إلى قسمين : سابق لاذن فيه ، ولاحق لاعتقابه عليه إن اقتصر على مجرد الخروج عند تبدل الحال ، لأن الدخول فيه لم يكن بسوء الاختيار حتى يعاقب على الخروج أيضاً ، فلم يكن الكون السابق مبعثاً ، ولا يكون اللاحق كذلك فيما اقتصر على التصرف الخروجي فقط . وبعد اتضاح هذه الوجيزة تأتي بفروع المتن فيما يلي :

الفرع الأول : لا يجوز الاشتغال بالصلاة في سعة الوقت في ذلك المكان ما لم يعلم برضا المالك بالبقاء بمقدار الصلاة ، لأن المقدار الجائز من التصرف عقلاً هو ما كان بقدر الخروج ، وأما الزائد عنه ، فلا . نعم : لو فرض عصيانه ببقاءه فيه والصلاة لصحت صلاته - على المختار - ومنه يتضح حكم الفرع الآتي .

الثاني : وهو أنه لو كان تبدل الحال باتضاح الغصبية بعد الاشتغال بالصلاة للزم التخلص فوراً ففوراً ، وهو قد يستلزم القطع و رفع اليد عنها كما اذا كان الخروج ماحياً لصورتها ، وقد لا يستلزم كما اذا لم يكن كذلك ، بأن كان قريب المخرج بفصل خطوة أو نحوها بلا محول صورتها ولا انحراف عن القبلة ، بناءً على لزوم الاستقبال (كالطهارة) من البدو إلى الختم وإن كان في الحالات التي لا ذكر فيها ولا ركوع ولا غيرهما من الأجزاء الواجبة ، فيلزم تفصيل ما أطلقه « الماتن ره » من وجوب القطع بما ذكر .

الثالث : لو كان التبديل المذکور عند ضيق الوقت ، ولم يمكن الجمع بين صلاة المختار والخروج عنه ، يرفع اليد عن الطمأنينة ونحوها مما يوجب البطؤ فيخرج مصلياً ، سالكاً أقرب الطرق ، مراعيّاً للاستقبال بقدر الامكان ، فتصح أداءه فلا يجب القضاء ، إذ لم يفت شيء حتى يقضى ، لعدم جريان ما مرّ : من لزوم تحصيل المطلوب الأوّلي بالتوبة ، إذ لا ذنب في البين حتى يندم ويتوب .

تنبيهه :

قديمكن تصحيح الصلاة الاختيارية في الموارد التي يكون الخروج فيها مباحاً - كهذه الصور الأربع وما يضاهاها - ولكن بعد الالتفات إلى أن جواز التصرف الخروجي على نحوين : أحدهما مطلق ، والآخر مقيد .

وبيانه : بأن الخروج عند تبدل الحال - بانكشاف الغصية بعد اختفائها ، أو بارتفاع اذن المالك بعد وجوده - لامحالة يستلزم أمداً يخصه ومدة نظرفه ، ولا ريب في عدم حرمة التصرف في تلك المدة الخاصة التي لا بد منها للخروج ، فحينئذ إما أن يكون جواز التصرف في تلك المدة مطلقاً (أي سواء كانت تلك المدة متصلة بأن تبدل الحال أو منفصلة عنه) أو مقيداً (أي خصوص ما كانت متصلة به مصروفة للخروج) فأما على الثاني : فكلامه ما مرّ : من لزوم التخلص فوراً ففوراً بحسب التكليف مع الصحة على فرض العصيان . وأما على الأول - أي المطلق - فيمكن تصحيح الصلاة باقياً في ذاك المكان في الجملة على مبنى الامتناع أيضاً ، وذلك : بان يفرض كون مدة الخروج الجائز عشر دقائق ، ومدة الصلاة باقياً في ذاك المكان جامعة لجميع الأجزاء والشرائط الواجبة أقل منها - بحيث يفرغ منها قبل انقضاء تلك المدة أو مساوياً لها - إذ لا إشكال في الصحة هنا ، لوقوع الصلاة وتحققها في مدة كان له التصرف فيها بالكون ، وإنما المحرم هو بالقياس إلى الزائد عن القدر الجائز ، فالمقدار الزائد عنه المصروف في الخروج حينئذ حرام ، ومنشأ

الصحة هو وقوع الصلاة حلالاً وإن وقع الخروج حراماً ، إذ الصلاة في مثل المقام مستلزمة للحرام ، لا متحدة به ، وهو واضح .

وهكذا لو فرض كون مدة الصلاة أزيد من الأمد الجائز للخروج ، ولكن وقعت الأكوان الصلواتية مباحة وبقى بعض أجزائها الواجبة الغير الكونية - كالتشهد والسلام ونحوهما - زائداً عن الأمد السائغ ، حيث إن البقاء حينئذ وإن كان محرماً ولكنه غير متحد مع المأمور به على مسلك الامتناع أيضاً . نعم : لو وقع بعض تلك الأكوان في الزائد عن أمد الخروج ، فللبطلان على ذلك المسلك وجه .

وقد تعرض لما يشبه ما حققناه (في الجواهر) ولكن لا فيما كان الدخول مباحاً واقعاً أو للعذر ، بل في أصل المسألة عند قول المحقق (ره) « إذا ضاق الوقت وهو آخذ في الخروج صحت صلاته » حيث قال (قده) « وقد يشكل بأن مقتضى ذلك أنه لو صلى هذه الصلاة من غير اشتغال بالخروج تصح صلاته وإن أتم بترك التشاغل ، وحينئذ فقول المصنف : « ولو صلى ولم يتشاغل بالخروج لم تصح صلاته » في غير محله ، إلا أن يريد الصلاة المشتملة على الركوع والسجود مثلاً ، والسرفي ذلك : أن الكون حال التشاغل بالصلاة الكذائية العارية عما عدا النية والأذكار والإيماء ليس كوناً صلواتياً كي يقتضي حرمة فسادها . انتهى بتلخيص وتغيير ما لعبارته ، والغرض مجرد التنظير ، لأنه هو المبحوث عنه هنا ، فتبصر .

مسئلة ٢١ - إذا أذن المالك بالصلاة خصوصاً أو عموماً ثم

رجع عن إذنه قبل الشروع فيها وجب الخروج في سعة الوقت ، وفي الضيق يصلى حال الخروج على ما مر . وإن كان ذلك بعد الشروع فيها ، فقد يقال : بوجوب اتمامها مستقراً وعدم الالتفات

الى نهيهِ وان كان في سعة الوقت ، الا اذا كان موجباً لضرر
عظيم على المالك . لكنه مشكل ، بل الاقوى : وجوب القطع
في السعة و التشاغل بها خارجاً في الضيق خصوصاً في فرض
الضرر على المالك .

لا إشكال في عدم العقاب في التصرف السابق واقعاً ، إذ المفروض تحقق طيب
نفس المالك به ، ولا يكشف الرجوع عن الكراهة الماضية ، إذ ليس إلا بدءاً وندامة
فالتصرف السابق وقع حلالاً ، وهكذا الخروج يقع مباحاً ، لعدم امكان النهي عنه
في نفسه ، ولعدم مسبقيته بسوء الاختيار حتى يحكم بتأثيره في العقاب ، كما مر .
إنما الكلام هنا في الفروع الأربعة التي أفادها (في المتن) وتصويرها : بأن الرجوع
عن الاذن إمّا قبل الشروع في الصلاة أو بعده ، وعلى كلا التقديرين : إمّا في سعة
الوقت أو ضيقه ، فههنا فروع أربعة :

الفرع الاول :

أن يكون الرجوع عن الاذن في السعة قبل الشروع في الصلاة : ولا ريب
حينئذ في حرمة التصرف الزائد عن التصرف الخروجي ، إذ لا اضطراب إلى ذلك
الزائد ، والكلام فيه من حيث الاذن المطلق والمقيد بالنسبة إلى أمد الخروج
هو ما مر .

وليس في البين ما يعارض حرمة التصرف في مال الغير حتى يتأمل في العلاج ،
إذ المفروض انه لم يشرع بعد في الصلاة حتى ينافية حرمة القطع ووجوب الاتمام ،
ولم يتضيق الوقت حتى ينافية لزوم الاتيان بجميع الأجزاء والشرائط .
فيتعيّن الحكم بلزوم الخروج فوراً ففوراً ما لم يلزم تصرف زائد .

الفرع الثاني :

أن يكون الرجوع عن الاذن في الضيق قبل الشروع في الصلاة : والكلام فيه من حيث حرمة التصرف الزائد عن الخروج هو مأمور ، وكذا من حيث انتفاء ما يعارضه ، إذ لا حرمة للقطع ، لأن المفروض عدم الشروع فيها .

نعم : يمتاز عن الأول باستلزام الخروج والائتيان بها في هذه الحالة سقوط بعض الأمور الواجبة فيها - كالطمأينة ونحوها - وسيوافيك العلاج عند دوران الأمرين التصرف في مال الغير وبين ترك بعض الاجزاء الصلواتية الواجبة ، فارتقب .

الفرع الثالث :

أن يكون الرجوع عن الاذن في السعة بعد الشروع في الصلاة : وهذا مكرر تضارب الآراء ، لاختلاف الأدلة وتهافت مقتضياتها .

فمن تلك الآراء : ما هو خيرة العلامة (ره) وجماعة : من أنه يجب عليه الخروج مع الاتمام خارجاً بلا قطع لها .

ومنها : لزوم قطع الصلاة ، وهو المنسوب إلى ظاهر كلام «الشيخ» .

ومنها : لزوم الاتمام مستقراً ، وهو خيرة الذكري والبيان - على ما في الحدائق - وقد نقل هنا قولين آخرين يمكن الاشارة اليهما في المسألة التالية .

وتلك الأدلة - الموجبة لتشتت هذه الآراء - عبارة عن : وجوب اتمام العمل وحرمة القطع ، وعن حرمة التصرف الزائد عن التصرف الخروجي ، وعن لزوم انحفاظ الأجزاء والشرائط الواجبة .

فيلزم التأمل البالغ فيها ، حتى يتضح أن "أيّاً منها أقوى وأهم من الآخرين ، بعد ملاحظة تماميته في نفسه ، فنقول بمنته تعالى :

في نقد أدلة وجوب اتمام العمل و حرمة القطع

قد يستدل لحرمة قطع الصلاة بالكريمة الناطقة بقواه تعالى « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله و أطيعوا الرسول ولا تبطلوا أعمالكم » ^(١) حيث إنها تنهى عن إبطال العمل ، ومن المعلوم : أن قطع الصلاة إبطال لها ، فلا يجوز تكليفاً . ولكن تمامية الاستدلال متوقفة على بيان ما تحتمله الآية ، و هو - كما أفاده الشيخ الانصاري (قدس سره) في الفرائد - امور :

الأول : هو أن يكون المراد ، إحداث البطلان في العمل الصحيح و جعله لغواً لا يترتب عليه الأثر ، كالمعذور .

الثاني : أن يكون المراد هو إيجاد باطلاً لاقترانته بما يمنع عن الصحة أو لافتقاده ما يقتضيها ، نحو « ضيق فم الركيّة » والنهي على هذين الوجهين ظاهره الارشاد ، إذ لا يترتب على إحداث البطلان في العمل المنعقد صحيحاً أو إيجاد باطلاً عدا قوت مصلحة العمل الصحيح ، فلانهي مولوي .

الثالث : أن يكون المراد قطع العمل ورفع اليد عنه - كقطع الصلاة والصوم والحج في الأثناء - ويمكن ارجاعه إلى الأول ، بأن يراد من (العمل) ما يعم الجزء المتقدم ، لأنه عمل أيضاً ، وقد وجد على وجه قابل لترتب الأثر و سيرورته جزء فعلياً للمرگب ، فلا يجوز إسقاطه عن القابلية . و جعل هذا المعنى متغايراً للأول مبني على كون المراد من (العمل) مجموع المرگب الذي وقع الإبطال في أثنائه . و كيف كان : فالمعنى الأول أظهر ، لكونه المعنى الحقيقي . إلى أن قال (قدس سره) « هذا كلّه مع أن إرادة المعنى الثالث الذي يمكن الاستدلال به موجب لتخصيص الأكثر ، فان ما يحرم قطعه من الأعمال بالنسبة إلى ما لا يحرم

في غاية القلّة « انتهى بتلخيص و تغييراً ، ولقد أجاد بما أفاد !

ولاخفاء في أن حرمة قطع الحج إنما هو لدليل يخصّه ، كما أن حرمة قطع الصوم أيضاً كذلك ، لعدم إمكان التدارك في الوقت لأنه مستوعب آيّه ، فليس القطع المحرم فيهما ما هو المبحوث عنه هنا - أي الاستفادة من الآية - .

وقد يستدل لها في خصوص الصلاة بالاجماع . والحق أنه في الجملة تام ، لعدم الاختلاف ظاهراً فيما يكون القطع اقتراحياً بلا حاجة ولا ضرورة ، ولكن ثبوته في مثل المقام المستلزم للتصرف المحرم ممنوع ، ولذلك اختلف المجمعون أنفسهم فيه ، فذهب بعضهم إلى وجوب الإتمام مستقراً ، وبعضهم إلى وجوبه حال الخروج ، فحينئذ يشكل الحكم بالاتفاق ، بل لا يمكن ، وإلا لما اختلفوا في المقام ، وسوافيك بيان أهمية حرمة التصرف في مال الغير من حرمة القطع ، فارتقب .

وقد يستدل لها أيضاً بما ورد من « أن الصلاة تحريمها التسليم وتحليلها التكبير » إذ الظاهر منه هو حرمة غير واحد من الأمور على المصلي بمجرد التكبير مع صيرورتها حالاً له بالتسليم (وسياقي البحث المشبع في حرمة القطع ، فارتقب) .

وفيه : أنه لا يستفاد منه إلا كبرى عامّة ، وهي حرمة ما حرّمه الدليل من خارج ، نظير حرمة الأشياء الخاصة بمجرد عقد الاحرام للحج أو العمرة ، وأما بيان أن تلك الأمور ما هي ؟ وأن القطع والابطال هل هو من تلك الأمور أو من غيرها ؟ فلا . نعم : لما لم يمكن القطع إلا بفعل المنافي لدلّ على حرّمته ، فهي تامّة الدلالة على تحريم القطع ؛ ولكن يدور الأمر بين التخصيص في النافذة وبين حمل التحريم على الحرمة الوضعية فقط .

وقد يتمسك لها بقاعدة « إن الصلاة على ما افتتحت » ولكنها لا أساس لها بالمقام لاصطيادها من نصوص باب النية الأجنبية عن المبحوث عنه ، فلا نطيل .

وليعلم : أن حرمة القطع ليست في حدّ يقاوم المنع عن الغصب والتصرف

المحرم ، إذ المشهور من الفقهاء (ره) في غير مورد تر جيح حرمة الغصب على كثير من الأحكام .

مثلاً لودار الأمر بين التستر بالمغصوب و بين الصلاة عارياً يحكم بالثاني . ومن هذا القبيل ماورد من الاكتفاء بالحشيش ونحوه في التستر ، إذ من الواضح عدم جواز التستر بالمغصوب هناك ، فتجوز الحشيش مع إمكان التستر بالمغصوب شاهد على تقدمه عليه ؛ بل على أصل الستر - كما اشير اليه - إذ تجوز عارياً بلا ستر مع إمكان التستر بالمغصوب . و هكذا ما ورد : من الصلاة قائماً بلا انحناء ولا انخفاض للر كوع والسجود ، الاكتفاء بالايماء عند فقدان الستر وعدم الأمن من المطلع ، حيث إن أهمية الغصب مقدمة على أهمية تلك الأجزاء ، إذ يرفع اليد عنها دونه - أي الغصب - فمع إمكان التستر بالمغصوب يحكم بالصلاة عارياً مؤمياً في بعض الموارد ، وليس ذلك إلا للاهتمام المذكور .

و كذا لودار الأمر بين التوضي بالمغصوب و بين التيمم ، يحكم بسقوط الوضوء الذي هو المطلوب التام الأولي ، دون الغصب الباقي على حرمة التامة ، إلى غير ذلك من النظائر الفقهية الشاهدة على تقدم حرمة الغصب على غير واحد من الأحكام .

ومن هنا يتضح : أن لزوم انحفاظ الأجزاء والشرائط إنما هو فيما لا يكون بنحو الغصبية المحرمة ، ولذلك يحكم بجواز السجدة على الفرش و نحوه حتى الاصبع عند فقد ما يصح السجود عليه ، مع عدم جواز الاكتفاء بمسجد غضبي ، فلو كان هناك ما يصح عليه السجود بطبعه و لكن كان مغصوباً لحكم بأنه كالعدم ، فالانتقال إلى ذاك البديل الاضطراري مع إمكان المبدال الغصبي أقوى شاهد على سقوطه عند استلزام الغصب .

فتحصّل : أن شيئاً من حرمة قطع الصلاة ولزوم انحفاظ الأجزاء والشرائط الواجبة لها لا يعارض حرمة الغصب ، هذا .

ولكن قد يقال : بأن المقام مما لا اعتداد فيه بطيب نفس المالك ورضاه ، لأنه بعد رضاه واذنه بما هو لازم الاتمام شرعاً - كالصلاة - ليس له المنع عنه بقاءً ، وإن تبدل طيب نفسه بالكراهة لما كان لها أثر ، نظير الاذن في الرهن والاذن في الدفن ، حيث إن الرهن لما كان لازماً من قبل الراهن ، فلو رهن مالا باذن مالكه لما أمكن الفك بمجرد تبدل رضاه ، وهكذا لو طابت نفسه بدفن ميت مسلم في ملكه فليس له المنع عنه بقاءً ، ولا وقع لكراهته العارضة بزوال الطيب ، إذ لا اعتداد له بقاءً حتى يضره ففده أو وجود ما يقابله من الكراهة ، و المقام من هذا القبيل ، لأن الصلاة كالرهن لازم البقاء شرعاً ، إذ لا يجوز قطعها اختياراً ، فحينئذ يكون الاذن فيها إذناً فيها بقاءً ورضاً بلوازمه ، وعلى فرض نفاذه لا أثر للكراهة الطارئة .

ولكن التحقيق يأباه ، للمميز الواضح بين المقيس والمقيس عليه ، وبيانه : بأن سقوط الكراهة ونفاذ الطيب عن التأثير إنما يكون لأحد أمرين : أحدهما ثبوت حق لأحد بنحو يستلزم الاعتداد بالكراهة سقوط ذاك الحق ، والآخر ثبوت حكم شرعي على خصوص المالك أو على ما يعمته بنحو لا يمكن تركه . أما الأمر الأول : فكان يلتزم ويتعهد في ضمن عقد مثلاً إتيان عمل خاص - كالخياطة أو الغرس أو الزرع وما إلى ذلك من الامور المالية - حيث إنه يجب عليه القيام بما تعهده رضى أم لا ، لعدم الاعتداد بطيب نفسه ولا بكراهته ، إذ الاعتناء به مستلزم لفوات حق الغير . ولا مجال للتمسك بقوله « لا يجوز أولاً يحل » . . . إلا بطيب نفسه .

لأنه بعد الاقدام على ذاك التعهد فقد أذهب حرمة ماله بما تعهده ، فعليه القيام به طابت نفسه أم لا .

ومن هذا القبيل الاذن في الرهن ، إذ يحصل به حق للمرتهن على ذاك المال المرهون ، فليس للأذن أن يرجع ، لأنه يستلزم فوات حق المرتهن ، فلو تبدل طيب نفسه قهراً بالكراهة لما كان له أثر اصلاً ، لعدم اعتباره بقاءً ، ولذا يحكم بعدم

الاعتداد بالكراهة الطارئة فيما لو طابت نفسه بوضع حجره أو خشبته في البناء أولاً ، ثم بعد الوضع والبناء ندم وبدا له ، فكره بعد الطيب ، إذ لا ريب في عدم الاعتداد بهذه الكراهة المستلزمة لذهاب حق الغير ، لأن غرائز العقلاء في أمثال المقام على أن الاذن والرضاء السابق بمنزلة إعطاء حق لازم ، بحيث لا يمكن إبطاله وإذابه .

والمهم هو الفحص عن كونه إعطاءً لحق أو إباحة خاصة - نحو إطعام الضيف - حيث إنه يمكن للمالك المطعم أن يرجع عن اذنه قبل الالتقام وإن كانت اللقمة في يد ذاك الضيف مثلاً ، وأما بعد الازدراء والبلع ، فلا ، لاستفادة مجرد الإباحة من الاذن قبل الأكل مع استفادة الحقيقة منه بعده ، فلا يصح المنع حينئذ ، فيلزم التأمّل في أن الاذن في الصلاة هل هو مجرد إباحة أو إعطاء حق ، فعلى الأول يجوز الرجوع ، دون الثاني . ولكنه بعيد ، لقوة احتمال الإباحة ، فقياس ذلك مع الاذن في الرهن مع الفارق ، إذ الثاني بمنزلة الضرر المقدم عليه ، دون الأول .

وأما الأمر الثاني : فكأن يأذن في دفن المسلم في ملكه ، حيث إن الدفن وإن كان واجباً كفايماً ولكن النيش حرام عيني ، فيحرم على كل مكلف أن ينشبه ومنه (المالك الآذن) فيحرم عليه نشبهه ، كما يحرم على من دفنه أيضاً ، بلا ميز ، فهذا الحكم التكليفي العام موجب لسقوط اعتبار طيب نفسه ، لأن الطيب والكراهة وإن كان لهما مباني نفسانية خاصة يجبان بها ويمتنعان دونها ، إلا أن إنفاطة الأحكام بهما مختلفة . والمدعى أن في مثل المقام لاعتداد بالطيب ، وإلا لزم النيش المحرم ، وهذا أيضاً نظير ما مر في الأمر الأول ، فلا يقاس بالاذن بالصلاة ، لأن قطعها على فرض الحرمة خاص بالمصلي لا غير ، لأنه تكليف يخصه ، فحينئذ يمكن تبديل طيب نفس المالك بالكراهة ، وليس عليه - أي على المالك - شيء وضعي أو تكليفي يمنع عن نفوذ كراهته ، إذ ليس الاذن في الصلاة بمنزلة إعطاء حق للغير - كما مر - بل مجرد إباحة التصرف يدور مدار طيب النفس حدوداً وبقاءً .

فتبين من جميع ما ذكر : أن شيئاً من دليلي حرمة قطع الصلاة و لزوم انحفاظ الأجزاء والشرائط لا يقاوم دليل حرمة التصرف الزائد الغصبي ، ومن هنا ظهر وجوب القطع - لولا الانقطاع - مع اتيان الصلاة الجامعة للأجزاء والشرائط في خارج المكان المغموص إن يستلزم الخروج والتخلص محصورة الصلاة ، وإلا فلا - كما مر تفصيله - كما انه يتضح حكم الفرع الآتي .

الفرع الرابع :

وهو أن يكون الرجوع عن الاذن في ضيق الوقت بعد الشروع في الصلاة . فالحق فيه أيضاً لزوم التخلص فوراً ففوراً ، بأن يتشاغل بها حال الخروج ، لأن انحفاظ الأجزاء لا يقاوم حرمة التصرف الزائد عن مقدار الخروج ، حيث إن هذا التصرف الخروجي جائز شرعاً ، فلامجوز للتأخير المستلزم لفوات الوقت كلاً أو بعضاً ، وسيوافيك ما به يتضح ما أجهلناه الآن فيما يلي :

وأما مسألة ٢٢ - فلا احتياج لها إلى بحث مستأنف بعد ما حقق مستوفياً : من إناطة الأمر بطيب النفس واقعاً .

مسئلة ٢٣ - اذا دار الامر بين الصلاة حال الخروج من المكان الغصبي بتمامها في الوقت ، أو الصلاة بعد الخروج وادراك ركعة أو أزيد ، فالظاهر : وجوب الصلاة في حال الخروج ، لان مراعاة الوقت أولى من مراعاة الاستقرار والاستقبال والركوع والسجود الاختياريين .

قد يوجّه خيرة «المتن» بأنّ مصلحة الوقت أهم من مصلحة تلك الأمور الواجبة الاختيارية ، حسب الشواهد الواردة في بعض الموارد .
 وأمّا قاعدة (من أدرك) فهي ليست بصدد تجويز التأخير ، لأنها مختصة بما اذا لم يبق من الوقت فعلاً إلا مقدار ركعة ، فلا تشمل ما اذا بقي بمقدار تمام الصلاة ولكن يؤخرها إلى أن يبقى مقدار ركعة .

وفيه - بعد الغض عن بعض ما فيه من النقاش - أن الاستفادة من قاعدة (من أدرك... الخ) هو الاكتفاء بأدراك ركعة في الوقت مطلقاً ، فهي بطبعها الأولى غير مقيدة بالاضطرار ونحوه ، اللهم إلا بالانصراف عن صورة التأخير العمدي ، إذ تجويزه مستلزم للغوية التحديد بوقت خاص ، لأنّ جواز إيقاع ثلاث ركعات من العصر أو العشاء مثلاً في خارج الوقت عمداً موجب لعدم التحديد والمعهود وكونه لغواً ، فلهذه النكته تنصرف هذه القاعدة عن التأخير لالعذر ، نظير ما حققناه في قاعدة (لا تعاد) من انصرافها عن ترك ما عدا الخمسة المذكورة فيها عمداً - أو ما يحكمه - صوتاً عن اللغوية ، ولذا يحكم بأنه لو بقي مقدار خمس ركعات للمحاضر أو ثلاث للمسافر (في الظهرين) للزم تقديم الظهر وإيقاعها بتمامها في الوقت مع تأخير العصر بإيقاعها في الوقت وخارجه ، بأن يدرك ركعة منها فيه والباقية في خارجه .

فمنه يتضح : أن الاستفادة من القاعدة هو أوسع مما تخيّل ، فيجوز التأخير لعذر ، فلا تختص بما اذا بقى مقدار ركعة فقط ، فعليه لامجال لترك المطلوب الأولى - من الاستقبال و الركوع والسجود الاختياريين - بالنزول إلى البدل .
 وأمّا تقديم الوقت على الطهارة المائية بالنزول إلى التيمم ، فلاجل ماورد في خصوص ذاك الباب من « أن خائف فوت الوقت يتيمم » فلا يتعدى إلى غيره .
 فالأقوى : هو قطع الصلاة باستئناها في المكان المباح (وإن لم يدرك من الوقت إلا ركعة) مع الاتيان بما هو المطلوب الأولى من الأجزاء والشرائط الاختيارية لها .

الثاني من شروط المكان : كونه قاراً ، فلا تجوز الصلاة على الدابة أو الأرجوحة أو في السفينة ونحوها مما يفوت معه استقرار المصلي ، نعم : مع الاضطراب ولو لضيق الوقت عن الخروج من السفينة مثلاً لآمانع ، ويجب عليه حينئذ مراعاة الاستقبال والاستقرار بقدر الامكان فيدور حيثما دارت الدابة أو السفينة . و ان امكنه الاستقرار في حال القراءة والاذكار والسكوت خلالها حين الاضطراب وجب ذلك مع عدم الفصل الطويل الماحي للصورة ، والافهو مشكل .

إن الطمأنينة والقرار من أوصاف المصلي لا المكان ، فعدّه من شروطه غير خال عن التسامح الذي يجوزّه الارتباط العرضي ، لأن اضطرابه و عدم قراره موجب لعدم قرار المصلي ، وإن لم يكن قراره ملازماً لقراره ، لا مكان قراره مع اضطراب المصلي وتحركه بسبب آخر وراء المكان . وكيف كان : إن المتمكن في مكان متحرك ، قد يكون بنحو يتحرك بحر كة ذاك المكان واقعاً بحيث يكون اتصافه بها حقيقياً كاتصاف نفس ذاك المكان بها ، وقد لا يكون كذلك بل هو ساكن حقيقة ومتحرك مجازاً - كجالس السفينة المعتدلة التي لا اضطراب لها - ولو لما ياتي من « الماتن » من تجويز هذا القسم ، لأمكن حمل ما أفاده هنا : من شرطية القرار ، على لزوم الاتقاء من الحركة مطلقاً حتى المجازية منها المسماة في لسانه بالحركة التبعية في الصلاة ، و إن كان المصلي نفسه قاراً حقيقة ، ولكن بلحاظ

المسألة التالية المصراحة بنفي البأس عن الحركة بالتبع لامجال للحمل المذكور ، بل ولايساعده أيضاً تقييد المنع (في المتن) بفوات الاستقرار .
والظاهر: أن عد ذلك شرطاً إنما هو في قبال بعض أصحابنا الامامية (ره) من الذهاب إلى جواز الصلاة في السفينة مطلقاً على أي نحو كانت السفينة من استقرار واضطراب - كما في الحدائق - فالغرض حينئذ هو بيان اعتبار القرار ، بلاميزين السفينة وغيرها ، فأى شيء يوجب الصلاة فيه أو عليه فوت الطمأنينة وزوال القرار حقيقة ، لاتجوز الصلاة فيه ولا عليه .

والمهم في الباب هو الاستدلال التام على اعتبار ذلك وراء اعتبار الأجزاء والشرائط المعهودة فإن تم ظهور بعض الأدلة اللفظية المتمسك بها في الباب ، فليؤخذ بعمومه أو اطلاقه ، وإلا فليقتصر على المقدار المتيقن من ذلك ، لانحصار الدليل حينئذ في الاجماع المدعي - كما سنشير اليه - إن في موارد الاختلاف - كالسفينة مثلاً - لاجماع البتة ، وإلا لما اختلف فيها .

فلنعطف إلى ما يمكن التمسك به لبيان لزوم الطمأنينة ، وهو على قسمين : أحدهما مما له مساس بالقبلة ، والآخر ما له ارتباط بالمكان ، فلذلك نوعه في «الوسائل» بنقله في هذين البابين .

في نقد ما استدلل به لاعتبار القرار في الصلاة

فمن تلك الروايات : مارواه عن عبدالرحمن بن أبي عبدالله ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : لا يصلّي على الدابة الفريضة إلا مريض يستقبل به القبلة ، ويجزيه فاتحة الكتاب و يضع بوجهه في الفريضة على ما أمكنه من شيء ، و يؤمّي في النافلة إيماءً^(١) .

إن المستفاد من الصدر المستثنى منه (مع قطع النظر عن الاستثناء) إمّا أن

(١) الوسائل باب ١٤ من أبواب القبلة ح ١ .

يكون هو المنع من إتيان الصلاة على الدابة من حيث هي دابة ، لامن حيث استلزام ذلك فوات بعض ما يعتبر في الصلاة من الأجزاء والشرائط . بل في « الحدائق » ان المشهور عدم الجواز مع التمكن من فرائض الصلاة - بأن يكون البعير معقولاً - والغرض هو إمكان استفادة هذا المعنى منه ، كما هو خيرة غير واحد من الأصحاب حسب ما حكاه في « الحدائق » لاطلاق بعض نصوص المنع عن إتيان الصلاة على الدابة . وإما بشهادة الاستثناء يستفاد عرفاً : أن المنع إنما هو بلحاظ فوات بعض ما يعتبر فيها من الأجزاء والشرائط وليس بصدد بيان الصغرى وأن المعتبر فيها ماذا ، فلا يتم التمسك بها لاثبات اعتبار القرار .

و منها : ما رواه عن محمد بن عذافر (في حديث) قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام رجل يكون في وقت الفريضة لا يمكنه الأرض من القيام عليها ولا السجود عليها من كثرة الثلج والماء والمطر والوحل ، أيجوز له أن يصلي الفريضة في المحمل ؟ قال : نعم هو بمنزلة السفينة إن أمكنه قائماً وإلا قاعداً ، وكل ما كان من ذلك فالله أولى بالعدر ، يقول الله عز وجل : بل الانسان على نفسه بصيرة ^(١) .

إن المستفاد منه - حسب ارتكاز السائل - هو عدم جواز الفريضة حال الاختيار في المحمل ، ولا ظهور له في كون المنع لفوات الطمأنينة ، بل يمكن الاستظهار بالقرينة الحاققة انه لفوات بعض ما يعتبر فيها من الأجزاء ، ولذا حكم بلزوم حفظ القيام عند الممكنة وإلا فالقعود بدل عنه .

هذا وأشباهه قاصر عن افادة اعتبار شرط آخر ، وهو القرار .

و منها : ما رواه عن عبد الله بن سنان قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : أيسلي الرجل شيئاً من المفروض راكباً ؟ فقال : لا ، إلا من ضرورة ^(٢) وقريب منها رواية ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام أيضاً ^(٣) .

إن السؤال كاشف عن احتمال المنع عن الصلاة على المر كوب ، إمّا لفوات الأجزاء والشرائط المعهودة ، وإمّا لاحتمال دخالة الأرض ولزوم كونها عليها - كما سيجيء* - فحينئذ لامجال للتمسك بها لاثبات اعتبار القرار ، إذ من أين يعلم أن المنع لذلك^(١) فلا ظهور للجواب فيه أيضاً . ولا يمكن أيضاً استظهار كونه لفوات الأجزاء المعهودة من الركوع والسجود الاختياريين ، لفقد القرينة الحافقة هنا كما كانت في الاولين .

ومما يؤيد احتمال دخالة الأرض : ما رواه منصور بن حازم قال : سأله أحمد بن النعمان فقال : أصلي في محملي وأنا مريض ؟ قال : فقال : أمّا النافلة فنعم ، وأمّا الفريضة فلا ، قال : وذكر أحمد شدة وجعه ، فقال : أنا كنت مريضاً شديد المرض فكنت أمرهم اذا حضرت الصلاة ينيخوني (وضبط بعده وجوه) فأحتمل بفراشي فوضع وأصلي ، ثم أحتمل بفراشي فوضع في محملي^(٢) .

والمراد من قوله : «فقال» هو المجيب - على ما استظهره بعض الأصحاب . وقد حمّله الشيخ على الاستحباب .
والحاصل : أن الموجب للسؤال هو احتمال لزوم كون الصلاة على الأرض .
ومما يكون مثاراً لانقداح هذا الاحتمال ، هو ما ورد من قوله ﷺ «جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً» ، إذ المراد من المسجدية هنا ليس هو خصوص موضع الجبهة ، بل يعمّه وغيره .

وهكذا بعض ما ورد اقتراحاً للنهي عن الصلاة راكباً بلا مسبوقية بسؤال ، حيث إن هذا ونظائره يوجب انقداح احتمال المنع الموجب للاستعلام .

نحو ما رواه عن قرب الاسناد ، عن علي بن جعفر ، عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام

(١) اللهم الا بدعوى التلازم الغالي ، اذ الغلبة في حال الركوب هو الحركة .
ولكن لا اعتداد بهذه الغلبة ما لم تبلغ حد الظهور اللفظي .
(٢) الوسائل باب ١٤ من أبواب القبلة ح ١٠ .

قال : سألته عن الرجل هل يصلح له أن يصلي على الرف المعلق بين نخلتين ؟
فقال : إن كان مستويًا يقدر على الصلاة فيه فلا بأس - الحديث (١).

(لإنقاش في السند بعد نقله بطريق «الشيخ» وإلا كان له مجال) إذ احتمال
دخالة الأرض لأنها المقر المعهود قد أوجب السؤال من صلوح الصلاة في الرف
الكذائي . والمراد من الجواب هو التجويز عند القدرة على إتيان ما يعتبر في الصلاة ،
من دون أن يكون بصدد بيان الصغرى . وليس المراد من الاستواء هو الاستقرار
- كما لا يخفى - والحاصل : أنه لتجويز الصلاة الجامعة للأجزاء والشرائط في الرف
ولطرد خصوصية الأرض ، من دون دلالتها على اعتبار القرار فيها .

والغرض : هو الإشارة إلى أن احتمال دخالة الأرض قد أوجب السؤال .

ونحوها مارواه عن ابراهيم بن أبي محمود ، أنه قال للرضا عليه السلام : الرجل
يصلي على السرير من ساج ويسجد على الساج ؟ قال : نعم (٢) . ومارواه عن محمد بن
ابراهيم الحصيني ، قال : سألته عن الرجل يصلي على السرير وهو يقدر على الأرض ؟
فكتب : لا بأس صل فيه (٣) .

ولما كان السرير دارجاً في تلك المناطق الحارة صوتاً عن حرارة الأرض ،
وكان ذلك مورداً للابتلاء كثيراً ، مع احتمال دخالة الأرض - حسب مامر -
سئل عن جواز الصلاة عليه ، ف قيل : نعم ، لبيان التسادي في أصل الجواز ، حيث
إنه رخص إتيانها على السرير مع القدرة على الأرض ، و سيتضح هذا المعنى من
نصوص السفينة - كما يلي - فارتقب .

ثم إنه قد اختلف الأصحاب في جواز إتيان الصلاة في السفينة - مع استلزام
ذلك فوات غير واحد من الأجزاء والشرائط - اختياراً وعدمه .

(١) الوسائل باب ٣٥ من أبواب مكان المصلي ح ١ .

(٢) و (٣) الوسائل باب ٣٦ من أبواب مكان المصلي ح ١ و ٢ .

و(الأول) هو خيرة ظاهر المبسوط ، والنهاية ، والوسيلة ، والمهذب ، ونهاية الأحكام - على ما في الجواهر - و(الثاني) هو خيرة من عدا هؤلاء . وتحقيق المقام يقتضي نقل ما استدلّ أو يمكن الاستدلال به للقول الأول ، حتى يتضح نطاقه ، ثم بيان ما يعارضه - على فرض تمامية الدلالة على الجواز المطلق - فالكلام في جهتين :

الجهة الاولى

في نقل ما يستدل به لجواز الصلاة في السفينة مطلقاً

فمنها : هو ما رواه عن جميل بن دراج أنه قال لأبي عبد الله عليه السلام تكون السفينة قريبة من الجُدّد فأخرج وأصلي؟ قال : صلّ فيها أما ترضى بصلاة نوح عليه السلام ^(١) .

والمراد من (الجُدّد) هو السواحل ، لأن الجُدّة هي الساحل ، فالمراد من قرب السفينة بها هو تيسر الوصول إليها بلا تعب إما بالسباحة السهلة ، أو غيرها . والذي قد أوجب السؤال هو أحد أمرين (فرادى أو مثنى) أحدهما : احتمال دخالة الأرض من حيث هي أرض ، والآخر : هو احتمال كون الحركة التبعية مانعة عن صحة الصلاة للزوم الاستقرار بالاصالة والتبع معاً . والمراد من السفينة المستؤل عنها هي الواقفة منها ^(٢) لا السائرة ، بقرينة قوله « قريبة من الجُدّد فأخرج » لأن الخروج عنها حال السير بعيد جداً ، فالجواب للسؤال هو أحدهما أو كلاهما ، ومن المعلوم : إمكان الاتيان بالصلاة الجامعة للأجزاء والشرائط في السفينة الواقفة ، فلا اطلاق لها بالنسبة إلى ما يفوت معه بعض الأجزاء الواجبة ، وعلى فرض التسليم يكون في غاية الضعف .

(١) الوسائل باب ١٣ من أبواب القبلة ح ٣ .

(٢) والمراد من الحركة التبعية حينئذ هو السفينة الواقفة أيضاً ، لأنها قلما تخلو عن

الحركة المسببة عن الرياح والامواج ، فالجالس فيها يتحرك تبعاً - أى مجازاً .

ثم المراد من الذيل ليس هو التجويز مطلقاً ، لأنّ نوحاً عليه السلام لما أمكن له الخروج حسب الجري العادي ما لم تستو سفينته على الجودي ، فلا يجوز استفادة الحكم الاختياري منه ، مع أنه لا دليل على كون تلك السفينة كانت سائرة ، إذ لم يكن قصده الصلاة الحركة و الانتقال ، اللهم إلا بريح عاصفة ، فاستفادة التجويز المطلق منها بعيدة جداً .

والمراد من الأمر ، هو مجرد الترخيص لا البعث والترغيب ، وسيجيء القول في إمكان الترغيب بلحاظ ثانوي .

و منها : ما رواه عن يونس بن يعقوب انه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في الفرات و ما هو أصغر منه من الأنهار في السفينة ، فقال : إن صلّيت فحسن وإن خرجت فحسن ^(١) ونحوه ما رواه عن المفضل بن صالح عن أبي عبد الله عليه السلام ^(٢) .

و المراد من أخذ تلك الخصوصيات في السؤال إنما هو بيان التمكن من الأرض بالخروج ، والمراد من التسوية بينه وبين الصلاة في السفينة هو ردع توهم خصوصية للأرض - نشأ احتمالها مما مر - فليس الجواب ناظراً إلى إثبات الخصوصية للسفينة ، بأن يعتفر عن الأجزاء الواجبة في الصلاة الفائتة فيها - كما زعم - فلا استفاد لها اختصاص ، وعلى تسليم ظهور الجواب يكون في غاية الضعف .

ومنها : ما رواه عن صالح بن الحكم قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في السفينة ؟ فقال : إن رجلاً سأل أبي عن الصلاة في السفينة ، فقال له : أترغب عن صلاة نوح عليه السلام فقلت له آخذ معي مدرة أسجد عليها ؟ فقال : نعم ^(٣) .

إنّ الموجب للسؤال إنما هو أحد الأمرين المارين : من احتمال دخالة الأرض ، ومن احتمال مانعية الحركة بالتبع للجالس في السفينة - كما مر - و أما الجواب : فلا استفاد منه مزيد من الجواز طرداً لاحتمال خصوصية الأرض

وما نعية الحركة بالتبع ، من دون أن يكون ناظراً إلى إثبات خصوصية للسفينة بنحو تصح الصلاة فيها وإن كانت فاقدة لبعض الأجزاء المطلوبة الأولية اختياراً .
وأما التعبير بقوله « . . . أترغب » وإن كان حثاً ودعوة إلى عدم الاعراض ، ولكن لا يستفاد منه أن الصلاة في السفينة بما هي فيها راجحة مطلوبة بل لأمر آخر ، وهو أنه لما ارتكز في الذهن عدم جواز الصلاة في السفينة - لبعض ما تقدم - وكاد أن يكون بدعة يبتدعها المتحجرون من العوام ، صار ردع هذا الابتداء مطلوباً ، ولذا عبّر هنا بما يستفاد منه الحث والترغيب - كما ورد في الحث على المتعة - حيث إن الرجحان هناك لعلّه لردع ما ابتدعه المبتدع من حرمتها وأنها والزناء سواء ، فلأجل ردع ذلك ورد ما يدل على الترغيب فيها ، فالرجحان إنما هو لردع البدعة أو ما في معرض لها ، لا لأصل العمل .

هذا محصل ما له مساس بالجهة الاولى ، فتبيّن : عدم اطلاق هذه الروايات وما في معناها بحيث يستفاد منها جواز الصلاة في السفينة وإن كانت فاقدة لبعض الأجزاء والشرائط الواجبة مع القدرة على الأرض ، وعلى التسليم يكون في غاية الضعف ، فيعالج بما في الجهة التالية .

الجهة الثانية

في نقل ما يدل على عدم جواز الصلاة في السفينة مع القدرة على الارض

فمنها : مارواه عن علي بن ابراهيم قال سألته عن الصلاة في السفينة ؟ قال : يصلي وهو جالس اذا لم يمكنه القيام في السفينة ، ولا يصلي في السفينة وهو يقدر على الشط ، وقال : يصلي في السفينة يحوّل وجهه إلى القبلة ثم يصلي كيف مادارت (١) .

(١) الوسائل باب ١٣ من أبواب القبلة ح ٨ .

حيث ظاهرها المنع عن الصلاة في السفينة عند القدرة على الشط - كالمنع عن الجلوس عند مكنة القيام - فيعارض ما دل على جواز الصلاة فيها مع القدرة على الخروج وأنه - أي الخروج عنها - و البقاء فيها سيان ، ويكون التعارض بالتباين ، لأن مفاد تلك الطائفة هو الجواز عند القدرة على الأرض ، ومفاد هذه هو المنع عندها . وليس لسان دليل الجواز مطلقاً حتى يكون الاختلاف بالاطلاق والتقييد ، بل يكون الاطلاق والتقييد بلحاظ آخر ، وهو أن مفاد تلك الطائفة المبحوذة هو إطلاق الجواز في صورتي انحفاظ جميع الأجزاء والشرايط وعدمه ، ومفاد هذه - حسب السياق - هو عدم إمكان انحفاظها بأسرها ، لاحتفاف هذه الفقرة - الممانعة عند القدرة على الشط - بما يدل على أن الجلوس إنما هو عند عدم إمكان القيام في السفينة و بما يدل على لزوم تحويل الوجه شطر القبلة وتحفظها مهما أمكن ، فذاك السابق وهذا اللاحق شاهدان على اختصاص المورد بما لا يمكن حفظ جميع ما يعتبر في الصلاة ، ففي هذه الحالة قد فضلت الفقرة الثانية بين القدرة على الشط وعدمها ، فحينئذ يلزم تقييد اطلاق تلك الطائفة بهذه المفصلة .

و احتمال التصرف في هيئة هذه الطائفة المفصلة - بالحمل على الندب - متوقف على كون ظهور تلك الطائفة في الاطلاق الشامل لصورتي انحفاظ الأجزاء وعدمه أقوى من ظهور هذه المفصلة في المنع ، وقد مر النقاش في أصل الاطلاق فضلاً عن قوة ظهوره ، فيتعين التصرف في مادة تلك الطائفة ، لاني هيئة هذه المفصلة .

ومنها : ما رواه عن حماد بن عيسى قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يسئل عن الصلاة في السفينة ، فيقول : ان استطعتم ان تخرجوا إلى الجُد فاجروا ، فان لم تقدرُوا فصلُّوا قياماً ، فان لم تستطيعوا فصلُّوا قعوداً ، وتحرُّوا القبلة ^(١) .

والكلام فيها - من حيث التفصيل بين القدرة على الخروج والعجز عنه ،

ومن حيث احتفائه بما يشهد على عدم إمكان تحفظ جميع الأجزاء والشرائط ، ومن حيث لزوم الجمع بالتصرف في إطلاق تلك الطائفة لاهيئة هذه المفصلة - هو مأمور . والمراد من (التحري) هو اتباع الظن - على ما حققناه في القبلة - . فتحصل : أن جواز الصلاة في السفينة إنما هو فيما يمكن تحفظ جميع ما يعتبر فيها من الأجزاء والشرائط ، فلا خصيصة لها بحيث تجوز الصلاة فيها وإن كانت فاقدة لبعض ما يعتبر فيها اختياراً . هذا محصل القول في (المقام الأول) الباحث عن الصلاة في السفينة إختياراً .

وأما المقام الثاني

الباحث عن الصلاة في السفينة اضطراراً

فمغزى القول فيه : هو أن "الاضطرار ، قد يكون إلى ترك شيء معين من الأجزاء والشرائط ، بحيث لا يجديهِ ترك ما عداه من الأمور الباقية ، وقد يكون إلى ترك أحد الشيئين أو الأشياء لابعينها . فعلى الأول : لا محيد عن ترك مصب" الضرورة ، إذ به يندفع الاضطرار لا بغيره ، فلا يجوز ترك غيره .

مثلاً : أو اضطر إلى ترك الطمأنينة في السفينة لضيق الوقت مع اضطرابها - بحيث لا يجديه الجلوس وترك القيام - فحينئذ يتعين حفظ القيام وترك القرار والطمأنينة فقط ، إذ لا اضطرار إلا إلى تركه فقط دون القيام ، نعم : لو كان ترك القيام وتبديله بالجلوس موجباً لاستقرار البدن لاندرج في القسم الثاني . والحاصل : أن "الاضطرار إذا كان معلوم المتعلق ، فلا بد من الاقتصار بتركه فقط .

وأما على الثاني : فإن كان أحد الشيئين المضطر اليهما لاعلى التعيين أهم من الآخر ، فلا بد من حفظه بترك ذلك المهم ، لاندفاع الضرورة به مع تحفظ المصلحة الزائدة في الأهم . وأما إذا لم يكن كذلك في مقام الاحراز ، بل كان مجرد الاحتمال ،

فيندرج تحت الدوران بين التعيين والتخير ، و قد اخترنا هناك التخيير ، لأن التعيين مؤنة زائدة منفية بالأصل ، وكذا على ظن الأهمية . هذا بلحاظ الثبوت .
وأما الإثبات : فالدليل على لزوم الاستقرار ليس إلا الاجماع ، لا يمكن النقاش فيما عداه من الأدلة اللفظية - كما سيأتي في موطنه - و هو على تماميته لا يثبت أزيد من اعتباره في نفسه وبالطبع الأول ، من دون النظر إلى مقدار أهميته ولزوم تقديمه على غيره من الأجزاء والشرائط عند التعارض في الاضطرار ، كغيره من الأدلة اللفظية الكافلة لها .

فلودار الأمر بين ترك الطمأنينة وبين ترك الولاء المعتبر في الصلاة - بالفصل الطويل المباحي لصورتها - بشكل الحكم بتقديم أحدهما على الآخر ، لعدم إحراز الأهمية ، لأن دليل لزوم المواالاة وعدم محو صورة الصلاة - على تماميته في موطنه - لا يثبت أزيد من اعتبارها في نفسها ، لأنها أيضاً كغيرها من الأجزاء والشرائط متلقاة من الشرع ، ولذا يحكم بعدم اعتبارها في الغسل مع استقرار دأب المشرعين على حفظها .

و الغرض : هو الإشارة إلى عدم إحراز أهميتها ، مع ما في النصوص من تجويز إرضاع الطفل حال الصلاة وكذا قتل العقرب و نحو ذلك من الأفعال في أثنائها ، فلهذه الجهة أشكل (في المستن) و لم يحكم بتقديمها على الاستقرار ولا بالعكس . فاذا لم يحرز الرجحان فالمرجع هو التخيير عقلاً و شرعاً ، لأنه الضابط السيال في أمثال المقام : مما يدور فيه الأمر بين شيئين لارجحان لأحدهما على الآخر . ولكن الذي يقوى في النظر عاجلاً هو لزوم تحفظ الولاء وعدم محو الصلاة بترك الاستقرار الذي دليله لبّي يشكل شموله لمثل الغرض .

يجوز في حال الاختيار الصلاة في السفينة أو على الدابة الواقفتين، مع امكان مراعاة جميع الشروط: من الاستقرار والاستقبال ونحوهما، بل الاقوى جوازها مع كونها سائرتين اذا أمكن مراعاة الشروط، ولو بأن يسكت حين الاضطراب عن القراءة والذكر مع الشرط المتقدم ويدور الى القبلة اذا انحرفتا عنها، ولا تضر الحركة التبعية بتحركهما، وان كان الاحوط القصر على حال الضيق والاضطرار.

إن مدار الكلام في فرعي الوقوف و السير على انحفاظ جميع ما يعتبر في الصلاة من الأجزاء والشرائط، فالبحث فيهما عن كون السفينة و كذا الدابة ذات خصوصية لانجوز فيها الصلاة الجامعة بجميع ما يعتبر فيها أم لا؟ وعن كون الحركة التبعية الموجبة لتبدل المكان بهذا المعنى من دون حركة للمصلي ضارة أم لا؟ فتمام القول في مقامين:

المقام الاول

في الصلاة في السفينة او الدابة الواقفتين

قد يقال: بعدم جوازها فيهما حال وقوفهما أيضاً، و في «الحدائق» انه المشهور و في «الشرايع» انه أشبه.

و يستدل له بوجوه: أحدها: كونه معرضاً للزوال لاحتمال تحركهما الموجب لفوات القرار والطمأنينة.

وفيه : أنه مع القطع أو الاطمئنان بالعدم لامجال للمعزية ، وفيما عداهما يقع الكلام والبحث عنه في المسألة الآتية (الكافلة للشرط الثالث) بإطلاق المنع غير سديد .

و ثانيها : قوله تعالى : « ... حافظوا على الصلوات ... الخ » بناءً على دلالتها على لزوم حفظها عن طر والمفسدات ، ولكن لا بد من توجيهها بنحو لا يرجع إلى حكم إرشادي محض ، نحو قوله تعالى : « أطيعوا الله ... الخ » إذ لا يستفاد منها حينئذ حكم تكليفي وراء ما استفيد من أدلة الأجزاء والشرائط الدالة على لزوم تحصيلها صحيحة في الصلاة ، فتمامية الاستدلال متوقفة على دلالتها على حكم تكليفي مستقل ، وهو كما ترى قاصرة عنه !

ثالثها : قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : جعلت لي الأرض مسجداً وظهوراً (وترابها طهوراً) . ودلالته مبتنية على ظهورها في إثبات الخصوصية للأرض ، نظير غيره من الموارد التي يكون لعنوان الأرضية دخالة ، فحينئذ يلزم الحكم بكون جواز الصلاة في (الرف المعلق بين النخلتين) وعلى (السرير) خارجاً بالدليل ، فماعداء ذلك من السفينة والدابة ونحوهما - داخل تحت عموم المنع أو إطلاقه .

ولكنه ليس كذلك ، إذ المستفاد من السياق أنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بصددهما من الله تعالى عليه ، ومنه توسعة المعبدية له صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دون غيره من الأنبياء الماضين ، إذ لهم معبد خاص لا بد من إيقاع العبادة فيه دون ماعداء من الأماكن ، فالرواية بصددهما بيان توسعة المعبد ، لا خصيصة الأرض .

بل يحتمل كونها بصددهما توسعته وعدم تقيده بموضع خاص أصلاً ، وإنما ذكر الأرض لكونه الفرد الغالب . فعلى الاحتمال الأول : يكون جواز الصلاة في غير الأرض بالأصل ، وعلى الثاني : بالنص ، إذ على (الأول) تكون الدلالة مقصورة على توسعة المعبد في أي موضع من مواضع الأرض ، فلا نظر لها إلى ماعدائها نفيًا

ولا إثباتاً ، وعلى (الثاني) تكون متوجهة إلى عدم اعتبار موضع خاص من الأرض وغيرها ، وإنما ذكر الأرض لغلبتها ، فعليه تدل على جواز الصلاة في غيرها - من السريبر والرّف والدابة ونحوها - باللفظ .

ويحتمل أيضاً كونها بصدد توسعته في جميع نقاط الأرض مع إرادة ما يقابل السماء منه ، فهي تدل على أن جميع ما يكون معتمداً على الأرض فهو مما تجوز الصلاة فيه و عليه ، لكونه من الأرض المقابلة للسماء ، وكيف كان : لا مجال للاستدلال بها على المنع ، والحال هذه !

ورابعها : إطلاق دليل المنع عن إثبات شيء من الفرائض ركباً - كما مر - وتمايمته متوقفة على كون المنع تعبداً قراحاً ، غير منصرف إلى صورة فقد شيء من الأجزاء والشرائط ، وهو بعيد جداً - كما تنبّه له بعض من تعرض له - أضف إلى ذلك : ورود دليل الترخيص في السفينة ، كما مر .

المقام الثاني

في الصلاة في السفينة أو الدابة السائرتين

إن احتمال المنع هنا وراء ما مر في المقام الأول إنما هو للزوم الطمأنينة العالية التي يزاحمها الحركة التبعية ، وإن لم تكن مزاحمة لأصل الطمأنينة ، ولكن الظاهر إمكان طرده بالأصل السالم عن المعارض ، لفقد الدليل على اعتبار الطمأنينة الكذائية . نعم : لا بد من التنبيه بأن دوران المصلّي إلى القبلة عند انحرافهما عنها يتصور على وجهين : أحدهما : بأن يكون الدور والانحراف طفيفاً تدريجياً جداً ، بحيث يدور متدرجاً حيثما دارتا ، بلا استلزام الانحراف عن القبلة آناماً . والآخر : بأن يكون دورانه منفكاً عن انحرافهما ولو آناماً ، بأن انحرقتا بفتة ، فبادر المصلّي إلى الاستقبال بعد أن صار منحرفاً ، ولو في آن .

والظاهر : لزوم التفصيل بين الوجهين ، بالجواز في الأول ، دون الثاني ، إذ لا يجوز تخلل الانحراف - ولو آناً - في حال الاختيار ، بناءً على لزوم تحفظ الاستقبال في جميع الحالات حتى المتخللة بين الأجزاء الواجبة ، إذ حينئذ لا تكون الصلاة الكذائية جامعة لجميع ما يعتبر فيها حال الاختيار .

وليس مفاد (المتن) هو الجواز المطلق ، بل هو تعرض للقسم الجائز من ذلك وإن كان عسراً نادراً ، لأن المراقبة الشديدة على الانحراف عسرة جداً ، إذ الطريق ليس مستقيماً دائماً لاعتوجاجه في أكثر مواضعه ، وكذا الدابة أو السفينة ليستا بنحو لا تنحرفان عن القبلة . ولعله لذا ورد ما يدل على المنع على الدابة مطلقاً ، أو (حال الركوب) المشتمل غيرها أيضاً .

مسئلة ٢٥ - لا تجوز الصلاة على صبرة الحنطة وبيدر التبن وكومة الرمل مع عدم الاستقرار ، وكذا ما كان مثلها .

لا ريب في صحة الصلاة الجامعة لجميع ما يعتبر فيها حتى الطمأنينة ، من دون الميز بين كونها على الصبرة أو على الأرض . وسر المنع في (الأولى) هو عدم استقرار البدن لأجل تراكم سطوحها بالضغط ونحوه ، فعليه لو أتى بجزء منها والحال هذه لبطل ذلك الجزء ، لاتيانه متزلزلاً مع لزوم القرار والطمأنينة في جميع الأجزاء . نعم : لو قام عليها و تربص إلى حصول الطمأنينة ثم كبر وقرأ ، لصح ذلك بلاشك ، وهكذا في السجدة . فكلام « الماتن » محمول على الاتيان بالجزء في حال الاضطراب وفقد القرار .

وهكذا ما ورد فيه من النص جوازاً ومنعاً^(١) حيث إن الجمع بينهما يقتضي حمل المجوز على ما يتحفظ فيه جميع الأجزاء والشرائط حتى القرار ، وحمل المنع على خلافه ، فراجع .

(١) راجع الوسائل باب ٣٩ من أبواب مكان المصلي ح ١ و ٢ .

الثالث : أن لا يكون معرضاً لعدم إمكان الاتمام والتزلزل في البقاء الى آخر الصلاة - كالصلاة في الزحام المعرض لابطال صلاته وكذا في معرض الريح أو المطر الشديد أو نحوها - فمع عدم الاطمئنان بإمكان الاتمام لا يجوز الشروع فيها على الاحوط ، نعم : لا يضر مجرد احتمال عروض المبطل .

إنّ المدار الوحيد هنا ، هو تصوير تمثلي قصد العمل بجميع ما يعتبر فيه جزءاً أو شرطاً مع عدم الاطمئنان بإمكان الاتمام ، فيلزم البحث :
 عن الميزين موارد طروّ البطلان ، من حيث كونه تحت قدرة المصلي وعدمه .
 وعن فعلية الارادة على تقدير - في الارادات المشروطة - وعدمها .
 وعن لزوم إثبات جميع أجزاء الصلاة عن إرادة مطلقة فعلية ، وعدمه - بالاكتفاء بالارادة الفعلية على تقدير وإن لم تكن فعلية مطلقة - .
 وعن الميز بين الجزم بمتن العمل وبين الجزم بالاطاعة ، حيث إنه يمكن الأول مع عدم الثاني ، بأن كانت الاطاعة محتملة لامجزومة .
 وعن نيّة القطع أو القاطع في أثناء العمل .
 وعن غير ذلك مما سيتضح لك في ثنايا المقال ، فارتقب .
 قد احتاط « المانن ره » هنا بعد الجزم بالبطلان فيما يضاويه ، حيث قال في التقليد (مسئلة ١٦) : « عمل الجاهل المقصر الملتفت باطل وإن كان مطابقاً للواقع » انتهى .

ولاريب في أنّ الحكم في أمثال المقام عقلي منطبق على الضوابط الأولية ،

من دون أن يرد فيها نص خاص حتى يفرق بين الموارد المضاهية بوروده في بعضها دون بعض ، فحينئذ إن فرق بينها بأثر فلا بد من الغور التام فيما يستند اليه التفريق .

والذي يخطر بالبال في تصحيح التفرقة - حيث حكم بالبطلان هناك بتأً وهنا احتياطاً - هو أن تعلم المسائل مقدور له معدود من أفعاله ، فمن أراد الصلاة الجامعة بجميع ما يعتبر فيها جزءاً أو شرطاً واقعاً مع الجهل بذلك وعدم العلم بما يجب فيها وما يحرم كذلك ، كيف يتمشى منه الجزم بها والقصد اليها؟ وهذا بخلاف الزحام والريح والمطر وأشباهها مما تكون خارجة عن اختياره ، اللهم إلا بالواسطة ، حيث إنه يقدر على الالتجاء بمأمن عن هذه السوانح ، فيكون التحرز عنها مقدوراً له بالواسطة . نعم : ما لا يقدر عليه - ولو كذلك - فلاضير في احتمال طرده ، كالموت والحيض ونحو ذلك ، فلذا يجوز للمرأة الأخذ في الصلاة مع احتمال طريان الحيض ونحوه مما يبطلها . فلعله لما لم يكن المقام كالتعلم مقدوراً بالواسطة ومعدوداً من أفعال المصلي ولم يكن أيضاً كالحيض الخارج عن القدرة رأساً ، لم يحكم فيه بالبطلان جزماً ، بل احتاط فيه ، كما اشير اليه .

وليعلم : أن الإرادة فيما يكون مطلوباً على تقدير خاص ومجبوراً على شرط مخصوص وإن لم تكن فعلية الآن بنحو الاطلاق ، ولكن ليست أيضاً تقديرية محضة ، بحيث لم يكن في النفس قبل حصول ذاك التقدير إرادة ومحبّة أصلاً ، بل الحق في الارادات الكذائية أنها حاصلة الآن على فرض وتقدير . ومنه ينقدح ما في الاشكال المشهور : من أن وجوب المقدمة انما يترشح من وجوب ذبيها ، فلو لم يكن وجوب ذبيها الآن فعلياً لما أمكن وجوب مقدمته الآن ، ولو كان بحيث لم يمكن إثباتها بعد فعلية وجوب ذبيها للزم السقوط رأساً .

بل الوجدان يشهد بفعلية ارادة المولى مثلاً يا كرام ضيفه لامطلقاً ، بل على تقدير مجيئه ، فمن فعليتها الكذائية تترشح الارادة إلى تمهيد مقدماته التي

تفوت بعد المجيء - كما هو المفروض المبحوث عنه في لزوم الغسل في شهر رمضان ليلاً، وغير ذلك من الأبواب الفقهية، عدا ما يستوفى من ذلك في الأصول - وقد اخترنا هناك من فعلية الإرادة في الواجب المشروط، ولكن لا مطلقاً، بل على تقدير خاص.

فإذا تمهدت لك، فنقول: لو قصد المصلي إبطال صلاته على تقدير مجيء زيد مثلاً، فإما أن يقطع بمجيئه، أو يقطع بعدمه، أو يشك، فعلى الأول: يحكم ببطلان صلاته الآن، إذ الجزم باتيان الصلاة لا يجامعه الجزم بالابطال، إذ المفروض هو القطع بحصول ذلك التقدير. وعلى الثاني: يحكم بصحتها، لعدم انقلام الجزم بالانتماء أصلاً، إذ المفروض هو القطع بعدم حصول ذلك التقدير. وعلى الثالث: فالجزم بالانتماء وإن لم يكن حاصلًا الآن على جميع التقادير، ولكنه حاصل على تقدير خاص، وهو عدم المجيء - كما أن قصد الإبطال أيضاً كذلك - فلو اعتبر في الصلاة الجزم بأعمالها حدوثاً وبقاءً بنحو الإطلاق، لما أمكن الجمع بينه وبين القصد بالابطال على تقدير. وإن اكتفى فيها بالجزم الأعم من المطلق والمشروط - بعد ما صورناه من فعلية الجزم في المشروط ولكن على تقدير خاص - فلاضير. و تفصيل الكلام - من حيث اختصاص البطلان بما إذا أتم العمل وأتى ببعض أجزاء بعنوان الجزئية مع قصد الإبطال، دون ما إذا ندم وبدأ له فعاد إلى الجزم بالانتماء وحده من دون أن يأتي بشيء من أفعالها في هذه الحالة المتخللة - مو كقول إلى باب النية.

الرابع: أن لا يكون مما يحرم البقاء فيه، كما بين الصنفين من القتال، أو تحت السقف أو الحائط المنهدم، أو في المسبعة، أو نحو ذلك مما هو محل للخطر على النفس.

لا ريب في أن الانتحار وقتل النفس حرام شرعاً ، وأما حفظها عن الخطر فليس بواجب شرعي ، نعم : هو مما يلزمه ، وأين هو من الحرام الشرعي ؟ ولذا لا يعاقب من لم يحفظ نفسه عنه إلى أن انتهى الأمر إلى الهلاك مرتين : احديهما لترك الواجب ، والاخرى لفعل الحرام ، فالمقدمات المنتهية إلى الانتحار وقتل النفس ليست محرمة شرعاً ، فعليه لا يكون البقاء فيما هو محل خطر للنفس حراماً شرعياً ، بحيث يعاقب عليه وإن لم ينته إليه ، إذا الحكم في نحوه إنما هو احتياطي لا واقعي ، بل كان الغرض منه هو حفظ الواقع وعدم فواته ، فمن وقف على موضع يعتقد الخطر فيه لا يكون إلا متجرباً ، وأما العصيان فلا ، والحكم الشرعي في مثله إرشاد إلى ما حكم به العقل لادراك الواقع ، لالمصلحة فيه نفسه تفوت بالترك حتى يعاقب عليه ، كغيره من موارد الاحتياطات المجمعولة لصيانة الواقع عن الفوات ، وإنما العصيان في ذلك بلحاظ أصل الانتحار و القتل ، لا ترك التحفظ . نعم . يلزم الاجتناب في السفر ، لكونه منصوصاً يقتصر عليه .

ثم إنه على تقدير الحرمة لامساس له بالكون الصلاتي ، إذا المحرم فيه - على التسليم - ليس إلا البقاء . من دون دخالة للمحالات الخاصة من القيام والقعود ونحو ذلك أصلاً .

فللمنع عن هذا الأمر (صغرى وكبرى) مجال واسع ، مع أنه لاخصيصة لذلك بالمكان حتى يعد من شرائطه ، فتبصر !

الخامس : أن لا يكون مما يحرم الوقوف والقيام والقعود عليه ، كما اذا كتب عليه القرآن ، وكذا على قبر المعصوم عليه السلام أو غيره ممن يكون الوقوف عليه هتكاً لحرمة .

قد اتضح سالفاً : أن الكون على الأرض والقيام والقعود والاعتماد عليها ليس من أحكام الصلاة شرعاً ، وإن كان من لوازم المصلي - بما هو جسم لا بما هو مصلي - عدا السجدة بلحاظ اعتبار وضع الجبهة فيها على ما يصح السجود عليه من الأرض أو ما أنبتته في الجملة .

فعلية : لو أمكن لأحد أن يستقر في الهواء ويطمئن وصلي هناك - جامعة لجميع الأجزاء و الشرائط - لصحت صلاته ، لعدم اعتبار القرار و الكون على الأرض ، فحينئذ إذا صار الكون و الوقوف على موضع خاص حراماً لا يصير به الكون الصلتي حراماً ، إذ ليس الكون على الأرض كوناً صلتيّاً حتى إذا صار حراماً يلزم أن يصير الكون الصلتي كذلك

ولا ريب في صحة الصغرى : من صدق الهتك في بعض موارد الوقوف ، كالوقوف على القرآن ، أو على قبر المعصوم عليه السلام بل وعلى قبر من امثله أو امره و استنار من مشكاة ولايته : من الأبرار الصالحين ، والعلماء الصائنين لأنفسهم عن الهوى المردي والشيطان المغوي ، ونحوهم .

ولا إشكال أيضاً في تمامية الكبرى : من حرمة الهتك في أمثال الموارد . وإنما الكلام في الحكم الوضعي : من بطلان الصلاة ، مع ما حقق من عدم الاتحاد ، وإن كان للنظر مجال بعد الاتحاد - كما مر في المقصوب - فحينئذ لو صلي وهو على القبر ولكن كان موضع السجدة خارجاً منه لصح ، وكذا لو سجد على القبر وهو واقف في خارجه ، ولا منع لوضع الجبهة من حيث الهتك ، إذ لاهتك في وضعها البتة . وهكذا لو وقف عليه وسجد على موضع آخر منه أيضاً ، لأن القيام والقعود الواجبين في الصلاة ليسا إلا مجرد هيتين خاصتين ، سواء كانتا على الأرض أو غيرها ، من دون اعتبار كون الاعتماد على الأرض ، فلا أساس لعدّه من شرائط مكان المصلي .

السادس: أن يكون مما يمكن أداء الأفعال فيه بحسب حال المصلي، فلا تجوز الصلاة في بيت سقفه نازل بحيث لا يقدر فيه على الانتصاب، أو بيت يكون ضيقاً لا يمكن فيه الركوع والسجود على الوجه المعتبر، نعم: في الضيق والاضطرار يجوز ويجب مراعاتها بقدر الامكان، ولو دار الامر بين مكانين في أحدهما قادر على القيام لكن لا يقدر على الركوع والسجود الا مؤمياً وفي الاخر لا يقدر عليه ويقدر عليهما جالساً، فالأحوط الجمع بتكرار الصلاة. وفي الضيق لا يبعد التخيير.

إن من الواضح: لزوم حفظ جميع الأجزاء والشرائط المعتبرة في الصلاة حال السعة والاختيار، وإلا فتبطل بلا كلام - كما في محله - فلا يصح عد ذلك من شرائط المكان.

وأما في الضيق والاضطرار: فقد مر البحث عن لزوم تقديم ما هو مصب الاضطرار لو كان معيناً، فيتركه لا غير، فلو اضطر إلى ترك القيام وحده - لكون السقف نازلاً بالقياس إلى قامته المصلي وإن لم يكن كذلك بالقياس إلى قامته غيره - بتعيين ترك القيام فقط، لا غيره وحده ولا منضماً إلى تركه - أي القيام - وهكذا لو اضطر إلى ترك الركوع والسجود - لكونه في البئر الضيق أو ما يضاويه مما لا يقدر فيه على الانحناء والانخفاض - لتعيين تركهما فقط لا غيرهما، كالقيام وحده أو منضماً إلى تركهما، إذ لا اضطرار إليه فلا جدوى في تركه.

وأما لو اضطر إلى ترك أحد الجزئين - كالمركوع والسجود أو كالسجود وغيره - فإن كان أحدهما أهم في نظر الشرع من الآخر حسب الشواهد الخارجية لتعيين ترك غيره . إذ لا اضطرار بالقياس إلى ما للأهم من المصلحة الزائدة ، فلا يجوز تركه ، وإن كان كل واحد منهما مساوياً لشقيقه بلا رجحان ، فيتخير في ترك أيتهما شاء . فلا وجوب للجمع بينهما إلا على أحد التقديرين : أحدهما - فيما علم إجمالاً بكون أحدهما أهم من الآخر ، ولا يعلم أنه أي منهما على التعيين . والآخر - فيما لو كان المورد مما يكون الجمع بينهما محصلاً للمطلوب الأولي ، بحيث يصير المجموع عملاً واحداً تاماً .

وهذا كما ترى صرف احتمال لا ينبغي انقداحه في باب الصلاة ونحوها ، وحاشا «الماتن ره» من ابتناؤه عليه ! فلا يبقى إلا التقدير الأول ، فمع عدم العلم الاجمالي بكون الاضطرار كالضيق مورداً للتخير ، فما في (المتن) من الميز بينهما لزوماً غير سديد .

إلى هنا - تم الجزء الثاني من «كتاب الصلاة» تقريراً بأبحاث آية الله العظمى الحاج السيد محمد المحقق الداماد (قدس سره) تأليف عبدالله الجواد الطبري الآملي ويتلوه الجزء الثالث مبتدأً بالشرط السابع من شرائط مكان المصلي وهو أن لا يكون مقدماً على قبر معصوم والحمد لله أولاً وآخراً
و صلى الله على خاتم النبيين محمد وآله الطيبين الطاهرين
و لعنة الله على أعدائهم أجمعين

فهرس
الجزء الثاني من «كتاب الصلاة»

الموضوع	الصفحة
في الساتر و أحكامه	
وجوب الستر وحرمة النظر	٤
المقدار الذي يجب ستره في المتماثلين	٩
تساوي جميع المكلفين في وجوب الستر وحرمة النظر	١٢
إستثناء الزوج والزوجة والسيد و الأمة	١٤
في أن المراهق بل الطفل المميز كالبالغ	١٥
بيان ما يجب على المرأة من الستر عن الأجنبي، وما يحرم عليه من	٢٣
من النظر إليها . و بيان عدم انفكك وجوب الستر عن حرمة النظر	
أدلة حرمة النظر	٢٤
في ما ظاهره جواز النظرة الاولى	٢٨
الاستدلال على حرمة النظر بمفهوم عدة روايات	٣٠
في ما يدل على جواز النظر إلى الوجه والكفين	٣٣
في بيان ما يجب ستره على المرأة	
ما يستفاد من آية « الغض » مع قطع النظر عما ورد في تفسيرها من	٤٠
النصوص	
ما يستفاد منها بلحاظ النصوص الواردة في تفسيرها	٤٣

الموضوع	الصفحة
الاستدلال بآية « الجلباب » وما فيه من النظر	٥١
الاستدلال بآية « الحجاب »	٥٢
في ما يدل على عدم وجوب ستر الوجه والكفين	٥٤
الاستدلال على جواز كشف الوجه والكفين بتقريب معصور من جميع الأدلة	٥٨
رد ما يتوهم من التعارض بين أدلة جواز الكشف وما رواه « الشيخ » في كيفية الشهادة على النساء . وتقوية جواز الكشف مع التأمل في جواز النظر	٥٩
تنبيهات	
١- في النظر إلى نساء أهل الذمة	
الروايات الدالة على جواز النظر إلى نساء أهل الذمة من حيث إنه لا حرمة لهن	٦١
الروايات الدالة على جواز النظر إلى نسائهم من حيث إنهم مماليك للإمام	٦٥
٢- في وجوب ستر المرأة وجهها وكفيها اذا كان الناظر متلذذاً أو مع ريبة	٦٧
الاستدلال على الحكم بقاعدة (حرمة المعاونة على الاثم)	٦٨
الاستدلال بقاعدة (وجوب النهي عن المنكر)	٦٩
في أنه لا تفاوت بين المحرم وغيره اذا كان الناظر متلذذاً أو مع ريبة	٧١
٣- في عدم وجوب ستر ما عدا العورة عن المحارم	٧٧

الصفحة	الموضوع
٧٨	الاستدلال على عدم لزوم الستر عن المحرم وجواز النظر إليها بالكتاب والسنة
٨٢	٤- في بيان صور اشتباه من يجوز النظر إليه بمن لا يجوز ، وأحكامها
٨٢	حكم الشبهة المحصورة ، والاستدلال على وجوب الاحتياط تارة بتنجيز العلم الاجمالي واخرى باستصحاب العدم الأزلي في جميع الأطراف
٨٥	حكم الشبهة البدوية ، واستظهار عدم جواز النظر فيها أيضاً ، لاصالة عدم كل ما يحتمل الجواز لأجله
٨٦	حكم الشبهة الدائرة بين المائل وغيره ، وتقوية جواز النظر فيها
في أن الشعر الموصول بحكم الاصيل أم لا	
٨٧	تحقيق عدم وجوب ستره وعدم حرمة النظر إليه من حيث كونه شعراً .
٩٠	في حكم الشعر الموصول من حيث كونه زينة ، وتحقيق عدم وجوب ستره و عدم حرمة النظر إليه من هذه الجهة أيضاً اذا كان منفرداً عن البدن في الرؤية
٩١	في حرمة النظر إلى ما يحرم النظر إليه في المرأة والماء الصافي
٩٢	ردّ ما استظهره في « المستند » من جواز النظر بتوهم إنصاف الأدلة .
٩٣	الاستدلال على الحرمة بقضاء العرف بأن وزان النظر بالمرآة أو الماء وزان النظر إلى ذاك الشيء الخارجي
٩٣	الاستدلال على الحرمة بالنصوص المبيّنة لحكمة حرمة النظر
٩٦	في أنه لا يشترط في الستر الواجب في نفسه ساتر مخصوص

الموضوع	الصفحة
في مباحث الستر الصلاتي	
الامر الأول : في لزوم ستر العورتين حال الصلاة وضعاً و الاستدلال على ذلك بالنصوص الدالة على إشتراط صحة الصلاة بالسائر في الجملة، وخصوص رواية « علي بن جعفر »	٩٧
الامر الثاني : في تحديد ما يجب ستره في الصلاة على الرجل	١٠٤
الامر الثالث : في كيفية السترو بيان لزوم استتار الشبح	١٠٤
فيما يجب على المرأة من الستر في الصلاة	
في أنه لا تلازم بين الستر الواجب للتحفظ عن نظر الأجنبي وبين الستر المعتبر في الصلاة .	١٠٦
الفحص البالغ عن نطاق ما ورد في الباب	١٠٦
في أن المتحصل من الروايات هو وجوب ستر ما يستره الدرع والخمار على العادة، وأنه لا اعتبار للتعدد بل يكفي ثوب واحد، وأنه لا عيوم ولا إطلاق في البين يدل على لزوم ستر جميع البدن عليها	١١٣
عدم وجوب ستر الوجه على المرأة في الصلاة	١١٤
حدّ الوجه الذي لا يجب ستره عليها في الصلاة	١١٥
في أنه لا يجب على المرأة ستر الكفين في الصلاة	١١٦
في أنه لا يجب على المرأة ستر القدمين في الصلاة	١١٩
في أنه يجب ستر شيء من أطراف المستثنيات مقدمة	١٢٤
في أنه لا يجب على المرأة ستر ما في باطن القدم من الأسنان واللسان ولا ما على الوجه من الزينة ، ولا الشعر الموصول والقراصل	١٢٥
وجوب ستر المستثنيات إذا كان هناك ناظر بريبة	١٢٧

الموضوع	الصفحة
في أنه يجب على المرأة ستر رقبتها وجزء من تحت ذقنها حال الصلاة	١٢٨
في عدم وجوب ستر الامة رأسها وشعرها وعنقها حال الصلاة	
نقل بعض الروايات الدالة على التفصيل بين ام* الولد التي يكون لها ولد بالفعل وبين التي لا يكون لها ولد ، ونقل ما يعارض ذلك .	١٣٢
الجمع بين الروايات	١٣٣
حكم الأمة المبعوضة	١٣٥
في ما لو اعتقت الأمة أثناء الصلاة	١٣٦
تحقيق جريان قاعدة (لا تعاد) في الأثناء	١٤١
إشارة إلى صور الجهل بالحكم من حيث الاندراج تحت قاعدة (لا تعاد) وعدمه	١٤٥
في حكم الصبية الغير البالغة	
الميز بين الصبية التي لم تبلغ وبين الأمة من حيث أن العمومات شاملة للأمة بجميع أصنافها ، بخلاف الصبية حيث لا تنطبق عليها عنوان (المرأة)	١٤٦
عصارة القول في مشروعية عبادة الصبي وتمرينيتها .	١٤٧
حكم الصبية إذا بلغت أثناء الصلاة	١٥١
نقل بعض النصوص التي يمكن أن يستفاد منها حكم البلوغ في الأثناء وتحقيق قصور أدلة الباب عاماً وخاصاً عن الشمول لهذه المسئلة	١٥١
لا فرق في وجوب الستز وشرطيته بين أنواع الصلوات الواجبة والمستحبة ، ولا فرق أيضاً بين أصل الصلاة وتوابعها	١٥٤

الموضوعالصفحة

هل يشترط ستر العورة في الطواف ؟

- ١٥٥ ردّ ما يستدل به للاشتراط : من النصوص الناهية عن طواف العريان وكذا عن الطواف عارياً ، وحمل النصوص على كونها بصدد إيجاب الستر النفسي أو بصدد ردع بدعة ابتدعتها القریش
- ١٥٧ إذا بدت العورة أثناء الصلاة
- ١٥٨ إذا نسي ستر العورة ابتداءً أو بعد التكشف في الأثناء
- ١٥٩ تحقيق عدم وجوب الستر من جميع الجوانب بلحاظ الستر الصلاتي ، وأنه لو صلى الرجل في قميص واحد بلا سراويل لأجزأه وإن كان واقفاً على طرف سطح
- ١٦١ وجوب الستر من جميع الجوانب بلحاظ الستر النفسي
- ١٦٢ هل يجب الستر عن نفسه ، بمعنى أن يكون بحيث لا يرى نفسه أيضاً أم المدار على الغير ؟
- ١٦٣ عدم لزوم حصول الساتر بتمامه من أول الصلاة ، وأنه يكفي الستر بالنسبة إلى كل حالة عند تحققها

في كيفية الستر الصلاتي

- ١٦٦ بيان ما هو المنسوب إلى أكثر الأصحاب : من عدم الترتيب والطولية بين أنحاء الساتر وأن الثوب والحشيش سيان
- ١٦٦ الفحص البالغ عن نطاق أدلة الباب
- ١٧٠ في أن المتحصّل من الأدلة أنه يعتبر في خصوص الرجل جهتان :
- ١- أن يكون الساتر في حال الاختيار معنوياً بعنوان القميص والقباء

الموضوع	الصفحة
ونحو ذلك بلا دخالة لمادة خاصة ، وأنه لا يجتزي في تلك الحال بالحشيش والجلد والورق ، فضلاً عن الطين	
٢- لا يسقط التكليف حال الاضطرار بل يجب الستر بالجلد والحشيش وما يضاهيهما ، بلا ترتيب بين هذه الأمور أنفسها	
كيفية الستر الصلاتي للمرأة حالتي الاختيار والاضطرار	١٧١
في أن المتحصّل من الأدلة أن الستر الاختياري منحصر في الثوب أو الدرع أو نحو ذلك ، وأن التكليف بالستر ساقط عن المرأة حال الاضطرار فلها أن تصلي عارية وإن وجدت الجلد والحشيش ونحو ذلك . ولا بد لها من ستر عورتها بما وجدته في هذه الحال	١٧٣
فصل في شرائط لباس المصلي	
الاول : الطهارة - والبحث فيه مو كول إلى كتاب الطهارة	١٧٤
الثاني : الاباحة	
تحرير محطّ البحث	١٧٥
أدلة اشتراط الاباحة	
١- الاجماع	١٧٦
في أن الاجماع هنا لا يكشف عن دليل أو نص معتبر ، لاحتمال استناد مجمعيه إلى ما في الباب من القواعد العامة	
٢- القاعدة العقلية ، وقد تقرر بوجوه ثلاث :	١٧٨
الف - عدم صحة نية القربة بالتصرف الغصبي القبيح	
ب - إن الستر شرط للصلاة فيعتبر فيه القربة	

الموضوع	الصفحة
ج- إن الحركات الواقعة في المغصوب الحاصلة بالصلاة منهي عنها فتصير العبادة المأمور بها منهيّاً عنها	
تحليل دقيق في تشخيص مورد الأمر عن مصبّ النهي	١٨٠
٣- اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن الضد	١٨٥
في ما يرد على هذه القاعدة كبروياً وصغروباً	
الأقوى صحة الصلاة في المغصوب سائراً كان أو غيره . وبيان ما يؤيد ذلك	١٨٦
٤- ما رواه الصدوق عن الصادق <small>عليه السلام</small> «ولو أخذوا ما نهاهم الله فأنفقوه فيما أمرهم الله به ... الخ»	١٨٧
الكلام في الرواية سنداً ومنتأ	١٨٧
٥- ما رواه في «تحف العقول» عن أمير المؤمنين <small>عليه السلام</small> في وصيته لكميل «يا كميل انظر فيما تصلي وعلى ما تصلي»	١٨٩
الكلام في الرواية سنداً ومنتأ	١٨٩
في ما يتفرع على الصلاة في المغصوب من صور العلم و الجهل و النسيان	
المقام الأول : في الحكم التكليفي	١٩٠
المقام الثاني : في الحكم الوضعي	١٩١
المقام الثالث : في الموضوع	١٩٢
في عدم الفرق بين كون المصلي الناسي هو الغاصب أو غيره	١٩٣

الموضوع	الصفحة
في أنه لا فرق في الغصب بين العين والمنفعة والحق	
حكم المصبوغ بصبغ مغصوب	١٩٥
لو أجبر شخصاً على خياطة ثوب	١٩٧
حكم القطع الباقية من المادة بعد تلف صورة المغصوب	١٩٩
الميز بين إنعدام المغصوب رأساً وبين تلف صورته فقط	٢٠٠
إذا غسل الثوب الوسخ أو النجس بماء مغصوب	٢٠٢
صحة الصلاة في المغصوب إذا أذن المالك	٢٠٣
حكم المحمول المغصوب إذا تحرك بحركات الصلاة	٢٠٤
حكم الأضرار إلى لبس المغصوب	٢٠٤
إذا جهل أو نسي الغصبية وعلم أو تذكر أثناء الصلاة	٢٠٥
إذا استقرض ثوباً وكان من نيته عدم أداء عوضه ، أو اشترى ثوباً أو استأجر وكان من نيته عدم أداء العوض	٢٠٦
مقتضى القواعد الأولية في المسئلة	٢٠٧
مقتضى النصوص الخاصة .	٢٠٩
إذا اشترى ثوباً بعين مال تعلق به الخمس أو الزكاة	٢١٣
الشرط الثالث من شرائط لباس المصلى وهو أن لا يكون من أجزاء الميتة	
هل التذكية شرط لصحة الصلاة ، أو الميتة مانعة عنها ؟	٢١٤
الغور التام في نصوص الباب ليتضح مفادها ومقدار نطاقها	٢١٥
في ما يترتب على اشتراط التذكية	٢١٩
في ما يترتب على بساطة معنى التذكية وترتب	٢٢١

الموضوع	الصفحة
في ما اشتهر بين الأصحاب: من دوران الحلية مدار التذكية، ودوران النجاسة و كذا بطلان البيع وعدم جواز الاستعمال مدار الميئة	٢٢٣
الكلام في جعل أحد الضدين - اللذين لا ثالث لهما - شرطاً والآخر مانعاً ، من حيث لزوم اللغوية وعدمه	٢٢٤
النصوص الدالة على مانعية الميئة	٢٢٥
النصوص الدالة على لزوم إحراز التذكية	٢٢٧
النصوص الدالة على التفصيل بين ماتم الصلاة فيه وما لا تتم بالجواز في الثاني دون الأول	٢٢٨
في الجمع بين النصوص	٢٣٠
مقتضى الأصل العملي في المسئلة	٢٣١
في أن المأخوذ من يد المسلم بحكم المذكي	٢٣٣
في أن أثر استعمال المسلم شاهد على التذكية	٢٣٤
في المطروح في أرض الاسلام	٢٣٥
في المطروح في سوق المسلمين	٢٣٧
فذلكة المقال	٢٣٨
حكم إستصحاب جزء من أجزاء الميئة في الصلاة	٢٤٢
حكم الصلاة في الميئة جهلاً أو نسياناً	
مقتضى القاعدة أو لية كانت أوثانوية - يعني قاعدة (لا تعاد)	٢٤٦
مقتضى النصوص الخاصة	٢٤٧
اختصاص الاعادة ببعض صور النسيان دون جميعها	٢٥٠
التفصيل بين أنحاء الجهل بالحكم	٢٥١

الموضوع	الصفحة
نقل بعض ما ورد في الباب مما يدل على لزوم الاعادة عند الجهل بالموضوع ، وحمله على الندب الملائم لعدم الوجوب الذي يدل عليه غير واحد من النصوص الكثيرة	٢٥٢
لو صلى في النجس ناسياً	٢٥٣
النصوص الدالة على لزوم الاعادة على الناسي	٢٥٤
النصوص الدالة على عدم لزوم الاعادة على الناسي	٢٥٦
العلاج بين الروايات	٢٥٨
المشكوك في كونه من جلد الحيوان أو غيره لا مانع من الصلاة فيه	٢٦٠
الشرط الرابع من شرائط لباس المصلي وهو أن لا يكون من أجزاء ما لا يؤكل لحمه	
بطلان الصلاة في ما لا يؤكل	٢٦١
نقل النصوص الواردة في الباب والتأمل في نطاقها	٢٦٢
النصوص المفصلة بين السباع وغيرها	٢٦٦
الجمع بين نصوص الباب	٢٦٩
الأقوى عدم الفرق في ما لا يؤكل بين السباع وغيرها	٢٧١
عدم الفرق بين ذي النفس وغيره	٢٧٢
نفي البأس عن فضلات الحيوانات مما لا لحم لها	٢٧٣
نفي البأس عن فضلات الانسان ولولغيره ، لانصراف أدلة (مالا يؤكل) عنه .	٢٧٤
إختلاف النصوص في الميز بين ما تتم الصلاة فيه وما لا تتم: من الجواز في الثاني والمنع في الأول ، مع ورود بعضها في التسوية	٢٧٧
النصوص المجوزة للصلاة في ما لا تتم وإن كان مما لا يؤكل	٢٧٨

الموضوع	الصفحة
النصوص الممانعة عن الصلاة في ما لا يؤكل وإن كان مما لا يتم .	٢٧٩
الجمع بين نصوص الباب	٢٨١
حكم الصلاة في الخبز الخالص	
اختلاف الأقوال في جواز الصلاة في جلده بعد الاتفاق في جوازها في وبره. وبيان اختلاف نطاق النصوص الواردة فيه من جهة السكوت عن تعيينه وتعيينه في الحيوان، ومن جهة التجويز في الجلد فقط، والدلالة على التلازم بين الجلد والوبر	٢٨٢
نقل الروايات الواردة في الباب، والتدبر في سندها ومتمنها	٢٨٣
بيان ماهو المتحصل من النصوص، وهو جواز الصلاة في وبر الخبز وجلده والمنع عما عداهما من أجزاءه	٢٨٨
دفع ما يتوهم من التعارض	٢٨٩
في أن الخبز المتعارف الآن هو المراد من النصوص	٢٩٠
في المنع عن الخبز المخلوط بغيره من وبر ما لا يؤكل كل	٢٩٢
حكم الصلاة في السنجاب	
نقل النصوص الواردة في الباب والتأمل في مفاد كل واحد منها	٢٩٤
في أن مقتضى الصناعة عدم رفع اليد عن عمومات المنع عما لا يؤكل وأن النصوص المجرّزة للصلاة في السنجاب غير ناهضة للتخصيص. وتقوية حمل أدلة الجواز على التقية	٢٩٨
حكم الصلاة في السمور	
نقل الروايات الممانعة والمجوزة	٢٩٩

الصفحة	الموضوع
٣٠٠	الجمع بين طائفتي المنع والجواز بحمل الأخيرة على حال الضرورة والتقية ، وتقوية بطلان الصلاة في السمرور في أيّ جزء من أجزائه
	حكم الصلاة في القاقم والفنك
٣٠١	نفي الريب عن اندراجهما تحت عموم أدلة المنع عما لا يؤكل مضافاً إلى ما ورد في خصوص الفنك من المنع عدا حال الضرورة والتقية
	حكم الصلاة في الحواصل الخوارزمية
٣٠٢	الاستدلال للمنع - عدا العمومات الأولية - بما دلّ على المنع في السباع بخصوصها
٣٠٢	نقل بعض ما ورد في الباب مما يوهم الجواز فيها. وتحقيق عدم صلوحه لتخصيص العمومات متناً وسنداً
	حكم الصلاة في المشكوك كونه من المأكول أو من غيره
٣٠٤	الكلام في صور الشك ، وأن الحكم الأولي المجمعول هنا ما هو ؟
٣٠٥	في ما يستفاد من نصوص الباب من شرطية المأكول أو مانعية غيره
٣٠٦	إستظهار المانعية من صدر (موثقة ابن بكير) وترجيح ظهور الصدر في المانعية على ظهور الذيل في الشرطية
٣٠٧	استظهار المانعية من سائر نصوص الباب
٣٠٩	الإشارة إلى بعض النصوص الظاهرة في شرطية مأكول اللحم ، والجواب عنها
٣١٢	تفصيل الكلام في إمكان جعل الشرطية لأحد الضدين والمانعية للآخر - ثبوتاً وإثباتاً - وعدمه

الموضوع	الصفحة
الكلام في جريان الاصل وعدمه عند الشك في المأكولية	
الاشارة إلى كيفية إنحدار الخطاب نحو المتعلق . وبيان إناطة جريان الأصل وعدمه بها	٣١٦
التمسك بأصالة الحل لتصحيح الصلاة في المشكوك	٣١٩
البحث عن أصالة الحل بمعنى الجواز التكليفي فقط	٣٢٠
في أنه لا وجه لأصالة الحل في جلد أو وبر مع انتفاء اللحم رأساً أو فقده عن مورد الابتلاء	٣٢١
البحث عن أصالة الحل بمعنى الجواز الوضعي أيضاً	٣٢٢
النصوص المستعمل فيها الحل أو الجواز في خصوص الوضعي منه	٣٢٣
النصوص المستعمل فيها الحلية أو الحرمة في الجامع بين التكليفي والوضعي	٣٢٤
نقد قاعدة المقتضي والمنايع . وتصحيح التمسك بالسيرة المستمرة إلى عصر الوحي على عدم الاعتداد بالشك في المأكولية	٣٢٥
الكلام في جريان الاستصحاب الموضوعي	
في أصالة عدم جعل الشرطية أو المانعية	٣٢٧
في أصالة عدم جعل الحرمة على الحيوان، وبيان المميز بينها وبين أصالة عدم جعل الشرطية	٣٢٩
في أصالة عدم الانتساب إلى حيوان خاص	٣٣١
حكم الصلاة في غير المأكول جهلاً أو نسياناً	
بيان صور الجهل بلحاظ الموضوع والحكم	٣٣٢
الاستدلال للصحة بصحيفة « عبد الرحمن »	٣٣٣

الموضوع	الصفحة
الاستدلال للصحة بقاعدة (لاتعاد) و بيان معارضتها في المورد مع موثقة «ابن بكير» والعلاج بينهما	٣٣٤
حكم الصلاة في أجزاء الموطوء والجلال و نحوهما	
بيان أقسام ما يحرم أكله	٣٣٥
إنصراف الأدلة عما تكون حرمة أكله عرضية ، وانحصار المنع بالحرام الذاتي	٣٣٦
الشرط الخامس من شرائط لباس المصلي وهو أن لا يكون من الذهب للرجال	
الكلام في الحكم الوضعي ، وهو بطلان صلاة الرجل في الذهب	٣٣٨
نقد ما يستدل به للبطلان سنداً و متناً	٣٣٩
الكلام في الحكم التكليفي - و هو حرمة لبس الذهب و التختم به - و الاستدلال عليه بالنصوص المستفيضة	٣٤١
الإشارة الى بعض الروايات الدالة على جواز التختم بالذهب	٣٤٢
العلاج بين الروايات تارة بتقديم الأدلة المانعة لاعراض الأصحاب عن دليل الجواز ، و اخرى بحمل طائفة المنع على الكراهة . و اختيار لزوم الأخذ بأدلة المنع	٣٤٣
التفصيل في بطلان الصلاة بين كون الساتر ذهباً و كون غيره ذهباً باختصاص البطلان بالأول دون الثاني . و بيان ما يرد على هذا التفصيل	٣٤٤
حكم الممزوج بالذهب	٣٤٥
أقسام الممزوج و بيان ما لكل قسم منها من الحكم التكليفي و الوضعي	٣٤٦
تحقيق دوران الجريمة الوضعية مدار صدق اللبس	٣٤٧

الموضوع	الصفحة
حكم صلاة الرجل في الذهب إذا كان مما لا تتم الصلاة فيه	٣٤٨
نفي الاشكال عن صحة الصلاة مع الخاتم ، إمّا لعدم صدق اللبس أو لخروج ذلك عن الحكم بخبر «العَلْبِي»	٣٤٩
لزوم التفصيل في بطلان الصلاة بين اللبس والزينة	٣٥٠
النظر المستأنف في الطائفة الدالة على المنع	٣٥٠
محصل البحث : و هو أن إستعمال الذهب زينة حرام مستقل ، كما أن استعماله لبساً حرام مستقل بلافرق في ذلك بين ماتم وما لاتم	٣٥١
نفي البأس عن الذهب المحمول تكليفاً ووضعاً	٣٥٢
شدة الأسنان بالذهب ، والكلام فيه تارة من جهة الأدلة العامة واخرى من جهة النص الخاص	٣٥٣
نقد النصوص الخاصة سنداً و متناً . و تحقيق أنه لا محيد عن القاعدة المفصلة بين الزينة وعدمها ، و بين إمكان العلاج بغير الذهب و عدمه ، بالمنع في أول شقّي كل منهما	٣٥٤
حكم السلاح المحلّي بالذهب اذا اطلق عليه اسم اللبس	٣٥٥
الأحوط عدم جواز الصلاة في الذهب للصبي المميّز ، مع تقوية الجواز التكليفي	٣٥٧
نفي البأس عن المشكوك كونه ذهباً في الصلاة وغيرها	٣٥٨
حكم الصلاة في الذهب جهلاً أو نسياناً	٣٥٩
حكم قاب الساعة وزنجيرها إذا كان ذهباً	٣٦٠
لا فرق في حرمة لبس الذهب بين أن يكون ظاهر أمرئياً أو لم يكن ظاهراً	٣٦٢
لابأس بافتراش الذهب ويشكل التدثر به	٣٦٢

الموضوع	الصفحة
الشرط السادس من شرائط لباس المصلى وهو أن لا يكون حريراً محضاً للرجال	
النصوص الدالة على المنع الوضعي وما يعارضها . و نقل ما عالج به في «الجواهر» و تأييده برواية «محمد بن مسلم»	٣٦٤
الميز بين ما تم فيه الصلاة وحده وما لا يتم من الحرير باختصاص المنع بالأول	٣٦٥
الكلام في «أحمد بن هلال العبر تائي»	٣٦٦
الجمع بين صحيح «محمد بن عبد الجبار» وبين خبر «الحلي»	٣٦٨
في جواز لبس الحرير حال الضرورة والحرب	٣٧٠
صحة الصلاة في الحرير حالتي الضرورة والحرب	٣٧١
في جواز لبس الحرير للنساء تكليفاً	٣٧٢
صحة صلاة النساء في الحرير	٣٧٤
في الجواب عن بعض النصوص التي يمكن أن يستدل بها للمنع	٣٧٥
تأييد الجواز للنساء بغير واحد من النصوص الواردة للمنع بالنسبة إلى الرجال	٣٧٦
حكم الخنثى المشكل بالنسبة إلى جواز لبس الحرير وعدمه	٣٧٨
جواز لبس الحرير الممتزج تكليفاً ووضعاً	٣٧٩
رد ما يتوهم من لزوم الاقتصار - في الخروج عن المنع - على ما اذا كان المزج بأمر منصوصة مثل القطن والكتان . وبيان جواز الاكتفاء بأية كيفية في المزج مع احتمال خصيصة لبعضها	٣٨٠
إشكال الحكم بالجواز في بعض صور المزج	٣٨٣

الموضوع	الصفحة
المصلي مستلقياً أو مضطجعاً لآباس يكون فراشه ولحافه فاقداً لشرائط لباس المصلي اذا كان له ساتر غيرهما . و إن كان يتستر بهما فالأحوط كونهما مما تصح فيه الصلاة	٣٨٤
حكم الثوب الطويل اذا كان طرفه الواقع على الأرض الغير المتحرك بحر كات الصلاة فاقداً للشرائط	٣٨٥
النقاش فيما سواه في المتن بين الشرائط في المسئلة . والنظر في كل واحد منها على حدة	٣٨٦
الأقوى جواز الصلاة فيما يستر ظهر القدم ولا يغطي الساق	٣٨٧
نقل النصوص الخاصة الدالة على الجواز و على المنع ، و تضعيف أدلة المنع	٣٨٨
الكلام في كراهة ما يستر ظهر القدم ولا يغطي الساق	٣٨٩
وجه العدول عن التعرض لبيان مكرهات لباس المصلي عدا الثوب الذي له تماثيل والخاتم الذي له تماثل	٣٩٠
نقل النصوص الدالة على الجواز والمنع في الثوب الذي له تماثيل والخاتم الذي له تماثل	٣٩١
العلاج بين الروايات بحمل المنع على الكراهة . وبيان ما في هذا الحمل من النظر	٣٩٢
الأحوط هو المنع عن الصلاة في الثوب الذي فيه تماثل	٣٩٣

فصل في شرائط مكان المصلي

الأول : الإباحة

بيان المراد من المكان هنا ٣٩٤

في أن مستند الإباحة أمر عقلي بلا نص خاص و دليل تعبدي مخصوص

الموضوع	الصفحة
البحث عما هو الحرام وعن كيفية ارتباطه بالواجب	٣٩٥
في أن اشتراط الاباحة رهين تمامية برهان (امتناع الاجتماع)	٣٩٥
هل الاتحاد مطبق بجميع الاحوال الصلواتية أو خاص ببعض تلك الأحوال ؟	٣٩٥
تحقيق عدم اتحاد الأقوال الصلواتية مع الغضب المحرّم و إن استلزم نموّج الهواء	٣٩٦
البحث عن الأفعال الصلواتية من حيث إتحادها مع الغضب وعدمه	٣٩٦
إختصاص محذور الاتحاد بالسجدة فقط	٣٩٧
الاستدلال للبطلان - على القول بالامتناع - بعدم تمشي قصد القربة ، والجواب عنه بما يترائي من تمشي قصد القربة من العصاة المصلّين لله تعالى مع ثيابهم المغصوبة في دارهم المنهوبة من الغير	٣٩٨
تحقيق إمكان حصول القرب من المبتعد	٣٩٩
الاستدلال للبطلان بفقد الأمر . والنقاش في ذلك أولاً بتصوير الأمر - على ما هو المعالج به في مبحث الترتب - و ثانياً بكفاية الملاك التام في تصحيح ذلك	٣٩٩
تأييد عدم بطلان الصلاة في المكان المغصوب بخلو النصوص الواردة في التائبين - من الكتب الاموي وغيره - عن الحكم باعادة الصلوات الماضية وتأنيده أيضاً بجواب «الفضل بن شاذان» لـ «أبي عبيد» في الفرق بين الطلاق في الحيض وبين خروج المطلقة من البيت	٤٠١
التمسك بالاجماع المحصّل والمحكي لبطلان الصلاة في المكان المغصوب وردّه بعدم الاستكشاف عن قول المعصوم أو دليل معتبر لكونه مدر كياً	٤٠٢
لاميز بين موارد حرمة التصرف على القول بالبطلان	٤٠٣

الموضوع	الصفحة
حكم التصرف في منفعة الغير	٤٠٤
حكم التصرف في العين المرهونة	٤٠٤
في التصرف في تركة الميت الغريم	
بيان الوجوه المتصورة في كيفية تعلق حق الميت أو الدائن - عيناً أو حكماً أو حقاً - بالتركة . و شرح ما يتفرع على كل منها ، والاشارة إلى ماهو الأقرب من الصواب منها	٤٠٥
الوجه الأول : أن تكون تلك الأعيان ملكاً للميت بتمامها فيما اذا كان الدين مستوعباً ، أو بمقدار الدين فيما لم يكن كذلك	٤٠٦
الوجه الثاني : أن تصير تلك الأعيان المتروكة ملكاً للغرماء على قدر سهامهم ، كلاً عند الاستيعاب وبعضاً عند عدمه	٤٠٧
الوجه الثالث : أن تصير تلك الأعيان المتروكة منتقلة إلى الورثة ولكن لا طلقاً وبلا لون ، بل متعلقة لحق الغرماء ، بنحو تعلق حق الرهانة	٤٠٨
الوجه الرابع : أن تصير تلك الأعيان منتقلة إلى الورثة ، ولكن محكومة بحكم الملكية للميت	٤٠٩
في أن الوجه الأول لا إشكال فيه ثبوتاً ، و يكفي في جهة الاثبات إستصحاب المالكية	٤٠٩
إدعاء الاجماع على عدم بقاء ذاك المال ملكاً للميت . والجواب عنه بكونه مدر كياً	٤١٠
في ما يستفاد من أدلة الارث	٤١٠
بيان المراد من لفظة (اللام) ولفظة (البعد) في قوله تعالى : « يوصيكم الله في أولادكم للذكر . . . من بعد وصية . . . الخ »	٤١١

الموضوع	الصفحة
تحقيق مطابقة نطاق الآية مع إستصحاب بقاء المال على ملك الميت	٤١٣
نقل ماورد من النصوص الخاصة الناطقة بعدم الانتقال إلا بعد أداء الدين والعمل بما أوصاه الميت	٤١٣
تأييد عدم إنتقال المال قبل أداء الدين والعمل بالوصية بما ورد في: أن أولياء المقتول الغريم ليس لهم البدار إلى الاقتصاص إلا بعد تأدية الدين وإبراء ذمة ذلك الميت	٤١٤
التصرف في تركة الميت قبل العمل بوصيته	
بيان الوجه لعقد بحث مستقل عن الدين للوصية	٤١٥
الصور المتصورة في الوصية وبيان المميز بين تلك الصور من حيث التلف واحتساب التالف	٤١٦
الكلام في جواز التصرف وعدمه مع قطع النظر عما ورد في الباب من الكتاب والسنة	٤١٦
الكلام في جواز التصرف وعدمه مع لحاظ ماورد في الباب من الكتاب والسنة	٤١٧
التصرف فيما سبق اليه الغير من المشتركات العامة	
هل سبق يورث حقاً وضعياً مستتباً للآثار الوضعية؟ أديوجب الأولوية بالحنة بحيث لا يترتب عليها عدا الحكم التكليفي؟	٤١٩
نقل ماورد من النصوص الخاصة في من سبق الي موضع من المشتركات العامة	٤٢٠
الكلام في الخصوصيات المذكورة في روايات الباب ، بعد ثبوت أن للسابق حقاً في الجملة	٤٢٣

الموضوع	الصفحة
فروع في من سبق الى المسجد	
١ - عدم إنحصار حق السبق فيما كان للعبادة فقط	٤٢٥
٢ - السبق إلى المسجد أعم من التسبيب والمباشرة	٤٢٦
٣ - توقف بقاء حق الأولوية على بقاء السبق بحاله	٤٢٧
٤ - السبق الى المسجد ونحوه لا يورث حقاً وضعياً متعلقاً بالعين ، فمن دفع وطرد السابق - وإن فعل حراماً - لكن تصح صلاته فيه وإن قلنا بالبطلان في المكان المغصوب	٤٢٨
حكم الصلاة على الفرش المغصوب ، و بعض الفروع الاخر	
إذا صلى على فرش مغصوب وكان المكان مباحاً	٤٣١
إذا صلى على سقف مباح وكان ماتحته من الأرض مغصوباً	٤٣١
إذا صلى في مكان مباح وكان عليه سقف مغصوب . أو صلى تحت الخيمة المغصوبة	٤٣٤
حكم الصلاة على الدابة المغصوبة . وما اذا كان رحلها أو سرجها أو وطائها غصباً	٤٣٥
الكلام فيما قد يقال ببطلان الصلاة على الأرض التي تحتها تراب مغصوب وعدم بطلانها اذا كان شيء آخر مدفوناً فيها	٤٣٦
حكم الصلاة في السفينة المغصوبة	٤٣٧
حكم الصلاة على دابة خيط جرحها بخيط مغصوب	٤٣٨
كيفية صلاة المحبوس في المكان المغصوب . و تحقيق جواز الاتيان فيه بصلاة المختار	٤٣٩
إذا اعتقد الغصبية وصلى فتبين الخلاف وبالعكس	٤٤٠

الموضوع	الصفحة
إذا صَلَّى في المغصوب جاهلاً بحرمة الغصب	٤٤٢
عدم جواز الصلاة في الأرض المغصوبة المجهول مالها ، ووجوب الرجوع إلى الحاكم الشرعي	٤٤٢
هل الرجوع إلى الحاكم لمجرد الترخيص والاجازة ؟ أو الرجوع إليه لأن يتحقق مصداق الصدقة المأمور بها في أمثال المقام ؟	٤٤٣
إذا اشترى داراً من المال الغير المزكى أو الغير المخصص	
بيان أنحاء الاشتراء من حيث تعلّقه بالعين أو الذمّة	٤٤٤
الكلام في المسئلة على فرض الملكية . و بيان صور الملكية ومالكل منها من الحكم	٤٤٥
الكلام في المسئلة على فرض تعلّق الزكاة أو الخمس بالعين بنحو حق الرهانة	٤٤٦
في عدم جواز التصرف في ملك الغير الا باذنه الصريح أو الفحوى أو شاهد الحال	
المقام الأول : في الاذن الصريح	٤٤٨
المقام الثاني : في الفحوى	٤٤٩
المقام الثالث : في شاهد الحال	٤٥٠
حكم الصلاة في الاراضي المتسعة	
الكلام في مستند جواز التصرفات الدارجة ، هل هو طيب نفس المالك المنكشف في أمثال هذه الأمور ، لقيام السيرة على ذلك ؟ أو قصور ملكية المالك المجازى عند التلقي من مالك السموات والأرض ؟	٤٥١

الموضوع	الصفحة
إستظهار استقرار السيرة على أنحاء تلك التصرفات المعتادة ، سواء حصل العلم أو الظن بالرضا أم لا . والاستشهاد لذلك بسيرة الأئمة <small>عليهم السلام</small> في أسفارهم	٤٥٢
الاستشكال في الجواز بالنسبة إلى الغاصب و من يعد من توابعه ، لعدم السيرة عليه	٤٥٢
حكم الصلاة في بيوت من تضمنت الآية جواز الأكل فيها	
بيان مفاد الآية وماورد من الروايات في تفسيرها	٤٥٣
في أن جواز الأكل من بيوت هؤلاء مطلق أو مقيد؟	٤٥٥
تفصيل الكلام في حكم الصلاة في تلك البيوت	٤٥٦
حكم الاشتغال بالصلاة في المكان المغصوب في سعة الوقت وضيقة	
إستواء البقاء والحدوث في المكان المغصوب من حيث ثبوت أصل الحرمة	٤٥٧
النظر فيما أفاده «الماتن» من وجوب القضاء مع وجوب الاشتغال بها	٤٥٨
حال الخروج مع الايماء	
تحقيق مستأنف حول الصلاة في المكان المغصوب	٤٥٨
الصلاة في المكان المغصوب مع سعة الوقت	٤٦٠
الصلاة في المكان المغصوب مع ضيق الوقت	٤٦١
إستيفاء ما قيل أو يمكن أن يقال وجهاً للتبديل بالايماء في الركوع والسجود ونحوهما	
الوجه الأول : غلبة مفسدة الغصب على محبوبية المطلوب الأولي	٤٦١
الوجه الثاني: إن الاتيان بتلك الأجزاء والشرائط مستلزم للتصرف الزائد عن أصل الكون المحرّم	٤٦٢

الموضوع	الصفحة
الوجه الثالث : إن المبتعد لا يكون مقرّباً	٤٦٢
تزييف الوجه الثاني والثالث واختيار الوجه الأول	٤٦٣
الكلام في قضاء ما صلاها في المغصوب مؤمياً	٤٦٤
إزاحة وهم في مسألة التوبة	٤٦٥
تحقيق في صحة التوبة بالقياس إلى لاحق ضروري للحوق	٤٦٦
حكم الصلاة في المكان المغصوب اذا دخل فيها جهلاً أو نسياناً	
الفرع الأول : لا يجوز الاشتغال بالصلاة في سعة الوقت في ذاك المكان ما لم يعلم برضاء المالك	٤٦٩
الفرع الثاني : لو كان تبدل الحال باتساح الغصبية بعد الاشتغال بالصلاة، ففيه تفصيل بين أن يكون التخلّص ماحياً لصورة الصلاة وبين أن لا يكون كذلك	٤٦٩
الفرع الثالث : لو كان التبديل المذكور عند ضيق الوقت و لم يمكن الجمع بين صلاة المختار والتخلّص عن الغصب ، فيرفع اليد عن الطمانينة ونحوها ويخرج مصلياً	٤٧٠
تنبيه : في تصحيح الصلاة الاختيارية في الموارد التي يكون الخروج فيها مباحاً	٤٧٠
حكم رجوع المالك عن اذنه بالصلاة	
و فيه فروع :	٤٧١
١ - أن يكون الرجوع عن الاذن في السعة قبل الشروع في الصلاة	٤٧٢
٢ - أن يكون الرجوع عن الاذن في الضيق قبل الشروع في الصلاة	٤٧٣

الموضوع	الصفحة
٣ - أن يكون الرجوع عن الاذن في السعة بعد الشروع في الصلاة ، وهذا مر كز تضارب الآراء ، لاختلاف الأدلة وتصادم مقتضياتها	٤٧٣
نقد أدلة وجوب إتمام العمل وحرمة القطع	٤٧٤
ترجيح حرمة الغصب على لزوم انحفاظ الأجزاء والشرائط وعلى حرمة قطع الصلاة	٤٧٦
بطلان قياس الاذن بالصلاة على الاذن في الرهن والاذن في الدفن	٤٧٧
٤ - أن يكون الرجوع عن الاذن في ضيق الوقت بعد الشروع في الصلاة .	٤٧٩
توجيه خيرة «المتن» فيما اذا دار الأمر بين الصلاة حال الخروج من المكان الغصبي بتمامها في الوقت أو الصلاة بعد الخروج وإدراك ركعة أو أزيد ، حيث استظهر (ره) وجوب الصلاة حال الخروج . والاشكال عليه من جهة توسعة قاعدة (من أدرك)	٤٨٠
الشرط الثاني من شروط المكان وهو كونه فاراً	
في أن الطمأنينة والقرار من أوصاف المصلي ، فعدّه من شروط المكان غير خال عن التسامح	٤٨١
نقد ما استدلّ به لاعتبار القرار في الصلاة	٤٨٢
نقل ما استدلّ به لجواز الصلاة في السفينة مطلقاً	٤٨٦
نقل ما يدلّ على عدم جواز الصلاة في السفينة مع القدرة على الأرض	٤٨٨
البحث عن الصلاة في السفينة إضطراراً	٤٩٠
حكم الصلاة في السفينة أو الدابة الواقفتين	٤٩٢
حكم الصلاة في السفينة أو الدابة السائرتين	٤٩٤
حكم الصلاة على صبرة الحنطة وبيدر التبني وكومة الرمل وما إلى ذلك	٤٩٥

الموضوع	الصفحة
الشرط الثالث	
أن لا يكون معرضاً لعدم امکان الانتماء	
إشارة إلى وجه إحتياط «الماتن» هنا بعد الجزم بالبطلان فيما يضاويه حيث قال (في مسائل التقليد) : « عمل الجاهل المقصر الملتفت باطل وإن كان مطابقاً للمواقع »	٤٩٦
الكلام في شرطية الجزم بالانتماء ، و تحقيق كفاية قصد الاثيان على تقدير خاص	٤٩٧
الشرط الرابع	
أن لا يكون مما يحرم البقاء فيه	
في أن حفظ النفس عن الخطر ليس بواجب شرعياً ، بل الحكم الشرعي هنا هو حرمة الانتحار وقتل النفس ، فعليه لا يكون البقاء فيما هو محل خطر للنفس حراماً شرعياً ، وعلى تقدير الحرمة لامساس له بالكون الصلاتي	٤٩٩
الشرط الخامس	
أن لا يكون مما يحرم الوقوف عليه	
تحقيق أن الكون على الأرض والقيام والقعود والأعتماد عليها ليس من أحكام الصلاة شرعاً ، بل هو من لوازم المصلّي بما هو جسم ، فعليه لا يربط له بالكون الصلاتي	٥٠٠
الشرط السادس	
أن يكون مما يمكن أداء الأفعال فيه	
الاشكال على عد ذلك من شرائط المكان و بعض الكلام في الاضطرار بالصلاة في المكان الضيق الذي لا يمكن أداء الأفعال فيه تماماً	٥٠١

تمّ الفهرس بحمد الله ومنه
ليلة الجمعة الثاني عشر من شعبان المعظم
سنة ١٤٠٥ من الهجرة النبوية
وصلّى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين
ولعنة الله على أعدائهم أجمعين

بسم الله الرحمن الرحيم
 الحمد لله وصلى الله على محمد نبي الله وعلى آله آل الله
 لقد قامت مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في الحوزة العلمية
 بقم المشرفه بنشاطات واسعة في مجال نشر المعرفة وإحياء التراث الإسلامي واليكم
 سرداً لبعض منشوراتها:

أ- من الكتب التي تمّ طبعتها

- | | |
|---|-----------------------------|
| ١- أدب الحسين | تأليف أحمد صابري الهمداني |
| ٢- الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل ج ١ | = عدة من الفضلاء |
| ٣- البداء | بإشراف ناصر مكارم الشيرازي |
| ٤- حول صلة الرحم | = جعفر سبحاني التبريزي |
| ٥- الحدائق الناضرة (ج ١-١٥) وج ٢١ و ٢٢ | = طاهري خرّم آبادي |
| ٦- رجال النجاشي | = الشيخ يوسف البحراني |
| ٧- فرائد الاصول | = تحقيق السيد موسى الزنجاني |
| ٨- فوائد الاصول تقرير بحث آية الله الثاني | = الشيخ مرتضى الأنصاري |
| ٩- الصلاة (تقرير بحث المحقق الداماد) ج ١ | تحقيق عبد الله نوراني |
| ١٠- الصلاة (تقرير بحث المحقق الداماد) ج ٢ | = الكاظمي الخراساني |
| | = محمد المؤمن |
| | = عبد الله الجوادى الآملي |

- ١١- كشف المراد
تأليف العلامة الحلي
- ١٢- مجمع الفائدة والبرهان (شرح إرشاد الأذهان) = المقدس الأردبيلي
تحقيق وتعليق حسن زاده الآملي ج ٥ و ٦
- ١٣- معالم الدين وملاذ المجتهدين = الشيخ حسن ابن الشهيد الثاني
تحقيق لجنة تحقيق مؤسسة النشر الاسلامي
- ١٤- منتقى الجمال (ج ٢) = الشيخ حسن ابن الشهيد الثاني
تحقيق علي اكبر غفاري
- ١٥- كفاية الاصول ج ١ و ٢ = الآخوند الخراساني
تحقيق عبد الله نوراني

ب: الكتب التي تحت الطبع

- ١- أحاديث المهدي من مسند أحمد بن حنبل تحقيق محمد جواد الجلاي
- ٢- التوضيح النافع (في شرح ترددات صاحب الشرايع) = الحسين بن علي الفرطوسي
- ٣- تأويل الآيات الظاهرة = السيد شرف الدين الاسترآبادي
- ٤- الحدائق الناضرة (ج ١٦، ١٧، ١٨، ١٩، ٢٠، ٢٣) = الشيخ يوسف البحراني
- ٥- الذخيرة في علم الكلام ج ١ = السيد المرتضى
تحقيق السيد أحمد الحسيني
- ٦- رياض السالكين (ج ١) = السيد علي خان المدني
تحقيق لجنة تحقيق مؤسسة النشر الاسلامي
- ٧- فهارس الغيبة للنعماني = مؤسسة النشر الاسلامي
- ٨- كشف الرموز (ج ١) = الفاضل الآبي
- ٩- المهذب البارع (ج ١) = ابن فهد الحلي
تحقيق الآقا مجتبي العراقي

- ١٠- معادن الحكمة
 تأليف محمد بن محسن بن مرتضى الكاشاني
 = علي بن عبد العالي الكركي
 تحقيق محمود البستاني
 = جعفر سبحاني
 تحقيق محمد هادي اليوسفي
 = الشيخ محمد حسين الاصفهاني
 = شيخ الشريعة الاصفهاني
 = شيخ الشريعة الاصفهاني
 = محمد بن أحمد الدولابي
 تحقيق محمد جواد الجلالي
- ١١- قاطعة اللجاج في حل الخراج
 ١٢- الوهابية في الميزان
 ١٣- وقعة الطف (من مقتل ابن عوف)
 ١٤- الاجتهاد والتقليد
 ١٥- إفاضة القدير
 ١٦- قاعدة لا ضرر
 ١٧- الذرية الطاهرة

ج: الكتب التي في طرقها الى الطبع

- ١- الإجارة
 = الشيخ محمد حسين الاصفهاني
 ٢- الحدائق الناضرة (ج ٢٤)
 = الشيخ يوسف البحراني
 تحقيق لجنة تحقيق مؤسسة النشر الاسلامي
 = ابن إدريس الحلّي
 ٣- السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى
 = الكاظميني الخراساني
 ٤- الصلاة (تقريرات المحقق الثاني)
 = الشيخ محمد حسين الاصفهاني
 ٥- صلاة المسافر
 = الشيخ مرتضى الحائري
 ٦- صلاة الجمعة
 = السيد حسن الصدر
 ٧- عيون الرجال
 = مؤسسة النشر الإسلامي
 ٨- فهارس كمال الدين
 = أبوبالغ التجليل التبريزي
 ٩- من هو المهدي؟



١٠٠
 ١٠١
 ١٠٢
 ١٠٣
 ١٠٤
 ١٠٥
 ١٠٦
 ١٠٧
 ١٠٨
 ١٠٩
 ١١٠

١١١
 ١١٢
 ١١٣
 ١١٤
 ١١٥
 ١١٦
 ١١٧
 ١١٨
 ١١٩
 ١٢٠

فهرست کتب و اسناد موجود در کتابخانه

١٢١
 ١٢٢
 ١٢٣
 ١٢٤
 ١٢٥
 ١٢٦
 ١٢٧
 ١٢٨
 ١٢٩
 ١٣٠

١٣١
 ١٣٢
 ١٣٣
 ١٣٤
 ١٣٥
 ١٣٦
 ١٣٧
 ١٣٨
 ١٣٩
 ١٤٠



PRINCETON
UNIVERSITY
LIBRARY

Princeton University Library



32101 061870224