

جزوه پیاده شده درس:

خارج فقه

(کتاب الصلاه)

توسط حضرت استاد:

آیت الله محمد تقی شهیدی پور

سال سوم (۹۷ - ۹۸)

منتشر شده در:

 @taghrirat_shahidi

لباس مصلی

جلسه ۱-۲۲۵

سه‌شنبه - ۹۷/۰۶/۰۶

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيه الله في الأرضين و اللعن على أعدائهم أجمعين.

شرط اول: طهارت ساتر

صاحب عروه فرموده است که اولین شرط لباس مصلی طهارت هست. هر لباسی که مصلی می‌پوشد باید طاهر باشد مگر این که به تنهایی ساتر عورت رجال نباشد، ما لاتتم فيه الصلاة، مثل جوراب، دستکش، این‌ها چون به تنهایی ساتر عورت رجال نیستند و لذا نجس بودن آن‌ها مضر نیست. اما بقیه لباس‌ها باید در حال نماز پاک باشد.

که ما این را اصل بحثش را در کتاب الطهارة بحث کردیم و بزرگان هم در آنجا بحث می‌کنند.

عدم شرطیت طهارت در محمول مصلی

صاحب عروه در ادامه می‌گوید و کذا فی محموله، لباسی را هم که حمل می‌کند مصلی با خودش، او هم باید پاک باشد. در جیب قبایش پیراهن نجسی بگذارد، این اشکال دارد.

این را بزرگان هم اعتراض کردند به صاحب عروه؛ گفتند که وجهی ندارد ما شرط کنیم طهارت محمول مصلی را چون ادله می‌گوید لاتصل فی النجس، صدق نمی‌کند کسی که پیراهن نجس در جیب خودش بگذارد که این نماز در نجس خوانده. چون صلات که ظرف مکانی ندارد، صلی فی النجس، صلات که در نجس نمی‌شود؛ خود مصلی ظرف دارد یعنی صلی و هو فی النجس. یعنی و هو لابس للنجس، خب صدق نمی‌کند کسی که پیراهن نجس را در جیبش گذاشته که این آقا فی النجس هست، صلی و هو فی النجس،

لباس مصلی ۳
صلی و هو فی ثوب النجس. بله، اگر این پیراهن را می‌پوشید صدق می‌کرد صلی و هو فی ثوب النجس. و لذا وجهی ندارد که شرط کنیم طهارت محمول مصلی را.

بله، در مورد اجزاء حیوان حرام‌گوشت که در جیبش بگذارد، همراهش باشد، ما می‌گوییم درست نیست، شرط است که محمول مصلی هم اجزاء حیوان‌گوشت نباشد. چرا؟ بخاطر قرینه خاصه. قرینه خاصه این است که در صحیح زراره است که الصلاة فی وبر ما لایؤکل لحمه، الصلاة فی وبره فاسدٌ، خب این قرینه دارد، الصلاة فی وبره و روته و بوله، این که معنای دیگری جز این نمی‌تواند داشته باشد که الصلاة مع وبره، همراه با موی حیوان حرام‌گوشت یا روث حیوان حرام‌گوشت یا بول حیوان حرام‌گوشت اگر باشد نماز فاسد است. چون عرفا که صدق نمی‌کند کسی که در جیبش یک مقدار از روث گربه است یا موی گربه است این که بگوییم هو یصلی فی ما لایؤکل لحمه؛ این قرینه می‌شود که فی در اینجا به معنای مع باشد. الصلاة فی وبره و روته و بوله یعنی الصلاة مع وبره و بوله و روته فاسدٌ. اما در مورد صلات فی النجس که قرینه نداریم، ظاهر اولی الصلاة فی النجس این است که صلی و هو فی النجس یعنی صلی و هو فی ثوب النجس و این صدق نمی‌کند در جایی که محمول نجس باشد.

[سؤال: ... جواب:] ببینید! الصلاة فی روته و وبره و شعره، شما این فی را قرینه دارید که به معنای این نیست که لباس این مصلی روث ما لایؤکل لحمه هست. این قرینه می‌شود که یعنی الصلاة مع. ... حالا خود این در شرط‌های بعدی می‌آید که برخی مثل آقای سیستانی می‌گویند یا باید آنقدر زیاد باشد، مثلاً همین موی گربه باید آنقدر زیاد باشد که صدق کند صلی فی شعر الهرة یا جزء لباس باشد. یا باید آنقدر زیاد باشد که عرفاً بگویند صلی فی شعر الهرة یا جزء لباسش بشود. و الا یکی دو تا موی گربه به لباسش بچسبد این موجب بطلان نماز نیست. حالا آقای سیستانی نظرشان این است، می‌رسیم. و لکن مشهور می‌گویند یک دانه موی گربه هم به لباسش بچسبد قرینه داریم بر این که این نماز باطل است چون فی در الصلاة فی وبره به معنای ظرفیت نیست عرفاً. بهر حال در صلی فی النجس که این قرینه نیست، او ظاهر عرفیش این است که صلی و هو فی ثوب النجس. صلی فی ثوب النجس یعنی صلی و هو فی ثوب النجس، ثوب نجس او را

4 شرط اول: طهارت

پوشانده است. خب این در محمول متنجس و یا محمولی که عین نجس بر او هست یا اصلا عین نجس را با

خودش حمل کند، صدق نمی کند.

شرط دوم: اباحه

شرط دوم لباس مصلی فرمودند اباحه است. صاحب عروه فرموده: الثانی الاباحه و هی ایضا شرطاً فی جمیع لباسه من غیر فرق بین الساتر و غیره بل و کذا فی محموله. می‌گوید لباس مصلی باید مباح باشد، مغضوب نباشد چه ساتر او چه غیر ساتر، حتی محمول مصلی هم نباید مغضوب باشد.

در مسأله پنج توضیح داده، می‌گوید محمول مغضوب که با حرکات مصلی تحریک بشود [اشکال دارد]. یک وقت یک محمولی است با رکوع و سجود مصلی تکان نمی‌خورد، یعنی رکوع و سجود مصلی علت تامه تکان دادن این مغضوب نیست، اگر این باشد اشکال ندارد، نمازش صحیح است، غضبش حرام است. اما یک وقت محمولی است که این حرکات نمازگذار سبب تحریک آن محمول می‌شود، با رکوع کردن، آن شیء غضبی که در جیبش هست او هم تکان می‌خورد، این موجب بطلان نماز می‌شود.

فلو صلی فی المغضوب و لو کان خیطاً منه عالماً بالحرمة عامداً بطلت و ان کان جاهلاً بكونه مفسداً بل الاحوط البطلان مع الجهل بالحرمة ایضا و ان کان الحکم بالصحة لایخلو عن قوة و اما مع النسيان و الجهل بالغصبیة فصحیحة.

این نظر صاحب عروه است.

بررسی ادله شرطیت اباحه

دلیل اول: اجماع

دلیل بر این که اباحه لباس مصلی شرط است که مورد قبول مشهور واقع شده عبارت است از برخی وجوهی که عرض می‌کنیم:

اولین وجه اجماع هست. ادعا شده اجماع بر این که لباس مصلی اگر مغضوب باشد نماز او باطل است.

این اجماع را در غنیه ادعا می‌کند، علامه در کتبش ادعا می‌کند.

در ناصریات هم سید مرتضی ادعای اجماع را مطرح کرده که عبارت ایشان را بخوانم، المسائل الناصریات

صفحه ۲۰۵: المسألة الحادی و الثمانون: لاتجوز الصلاة فی الدار المغصوبة و لا فی الثوب المغصوب. این

6..... شرط دوم: اباحه

عبارت، عبارت ناصر هست که جد مادری سید مرتضی بوده. الناصریات متنش فقه شریف ناصر هست که جد مادری سید مرتضی هست. سید مرتضی در ادامه می‌گوید هذا صحیح و هو مذهب جمیع اصحابنا و المتکلمین من اهل العدل، متکلمین عدلیه هم همین را قائل هستند الا الشاذ منهم فان النظام خالف ذلک و زعم انه مجزئ. بعد در ادامه می‌گوید و یذهبون، یعنی متکلمین از اهل عدل یذهبون الی ان الصلاة فی الدار المغصوبة لاتجزئ و ذهب الی ذلک ابوعلی و ابوهاشم و من عداهم من المحققین المدققین.

مرحوم شیخ طوسی در کتاب خلاف ادعای اجماع نمی‌کند بر بطلان صلات در ثوب مغصوب و لکن نظر خودش این است که نماز در ثوب مغصوب باطل است. تعبیر شیخ طوسی در خلاف این است، خلاف جلد ۱ صفحه ۵۰۹: لاتجوز الصلاة فی الدار المغصوبة و لا فی الثوب المغصوب مع الاختیار و اجاز الفقهاء باجمعهم ذلک، فقهاء عامه همه‌شان اجازه دادند یعنی مجزی دانستند نماز در ثوب مغصوب را، و لم یوجبوا اعادتها مع قولهم ان ذلک منهی عنه با این که قائل بودند که این حرام است، غصب حرام است و لکن نماز در ثوب مغصوب صحیح است، و وافقنا کثیر من المتکلمین فی ذلک، و لکن کثیری از متکلمین با ما موافقند مثل ابی‌علی جبائی و ابی‌هاشم، و کثیر من اصحابهما.

اشکال اول: عدم تحقق اجماع

به نظر می‌رسد که اولاً: این اجماع ثابت نیست. ثانیاً: این اجماع مدرکی یا محتمل المدرک است و اجماع تعبدی کاشف از رأی معصوم نیست.

اما این که این اجماع ثابت نیست بخاطر این که کلینی در کافی جلد ۶ از فضل بن شاذان عبارتی نقل کرده و ظاهرش این است که مطالب او را قبول کرده. می‌گوید: ان الرجل الذی دخل دار قوم بغیر اذنهم فصلی فیها فهو عاص فی دخوله الدار و صلاته جائزة لان ذلک لیس من شرائط الصلاة لانه منهی عن ذلک صلی أو لم یصل. خب این تعلیل شامل صلات در لباس مغصوب هم می‌شود چون می‌گوید نماز در مکان مغصوب صحیح است (چون در هیچ حدیثی نداریم که شرط صحت نماز این است که مکان مباح باشد) و غصب حرام است چه نماز بخوانیم چه نخوانیم، ربطی به نماز ندارد. خب این بیان در نماز در لباس مغصوب هم می‌آید.

لباس مصلی ۷
[سؤال: ... جواب:] درست است. در ذیل عبارت فضل بن شاذان به نماز در لباس مغضوب هم اشاره می‌کند.

کلینی هم که این را نقل می‌کند هیچ اعتراضی نمی‌کند با این که دأب علماء این نیست که مطلبی را که قبول ندارند با سکوت رد بشوند. این چه چور اجماعی است که بزرگانی مثل کلینی و فضل بن شاذان آن را قبول ندارند.

اشکال دوم: این اجماع مدرکی یا محتمل المدرکی است

اما این که این اجماع بر فرض محقق باشد مدرکی یا محتمل المدرک است بخاطر استدلال خود سید مرتضی در ناصریات و شیخ طوسی در کتاب خلاف. دو دلیل ذکر کردند برای بطلان نماز در ثوب مغضوب: دلیل اول این است که گفتند قاعده اشتغال [جاری است]. ما یقین داریم به این که مکلف به نماز هستیم، اگر نماز بخوانیم در لباس مباح یقیناً امثال کردیم این تکلیف را، اگر نماز بخوانیم در لباس مغضوب شک داریم که این تکلیف را امثال کردیم یا نه، طبق این که ما باید یقین به برائت ذمه پیدا کنیم باید نماز در لباس مباح بخوانیم. این استدلال را هم مرحوم سید مرتضی در ناصریات ذکر می‌کند هم شیخ طوسی در خلاف.

جوابش هم این است که اولاً: نوبت به اصلی عملی وقتی می‌رسد که ما اطلاق لفظی نداشته باشیم. خب اطلاق لفظی نفی می‌کند احتمال شرطیت مباح بودن لباس مصلی را.

ثانیاً: نوبت به اصلی عملی هم برسد در اقل و اکثر ارتباطی اصل بر برائت است نه بر اشتغال. ما نمی‌دانیم بر ما واجب است نماز لابلشروط از مباح بودن لباس یا نماز به شرط مباح بودن؛ می‌شود دوران امر بین اقل و اکثر، برائت جاری می‌شود از اکثر.

دلیل دومی هم که هم در ناصریات آوردند هم در خلاف این است، فرمودند که قصد قربت متمشی نمی‌شود از این شخص. در خلاف گفته: دلیلنا ان الصلاة تحتاج الى نية بلاخلاف و لاخلاف ان التصرف في الدار المغصوبة و الثوب المغصوب قبيح و لا يصح نية القرية فيما هو قبيح. آقا! نماز نیاز به قصد قربت دارد، تصرف در لباس مغضوب قبیح است، مگر می‌شود با یک فعل قبیح ما قصد قربت بکنیم؟!

8..... شرط دوم: اباحه

[سؤال: ... جواب:] مگر می‌شود کاری که مبعوض مولی است به قصد تقرب به مولی انجام بدهد؟! فعل قبیح صلاحیت ندارد که ما به قصد تقرب الی المولی آن را بیاوریم. ... فرض این است که شخص عالم عامد هست. نماز در لباس مغضوب را از روی جهل صحیح می‌دانند بزرگان، در فرض جهل و نسیان صحیح می‌دانند مشهور فقهاء نماز در مغضوب را.

این هم استدلال عقلی است، جوابش بعدا خواهد آمد که ترکیب انضمامی است؛ ما تقرب به فعل قبیح نمی‌کنیم، آنی که قبیح است لبس این لباس مغضوب است و ما در لبس این لباس مغضوب که تقرب نمی‌جوئیم به خدا. اگر این لباس مغضوب ساتر نیست که هیچ؛ من عبا به دوشم بیندازم در حال نماز یا نیندازم چه ربطی به نماز دارد؟ من تقرب نمی‌جویم در نماز با پوشیدن این عبا مغضوب یا با پوشیدن عبا مباح. و اگر ساتر است باز تقرب نمی‌جویم به آن بلکه تقرب می‌جویم به نماز در آن. [در اینجا] دو چیز است: ذات شرط و تقید نماز به آن شرط. ذات شرط اصلا ربطی به نماز ندارد، خارج از نماز است؛ شرط توصلی است نه شرط تعبدی. حالا اگر یک شخصی لباسش را حواسش نبود پوشید و دیگر نمی‌تواند در بیاورد، قصد تقرب ندارد در پوشیدن این لباس. مهم این است که نماز که می‌خواند در حالی باشد که متستر است و در نماز در این حال قاصد قربت باشد که هست و لو ذات این شرط که توصلی است مصداق حرام و مبعوض باشد. ذات این شرط که لبس ساتر مغضوب است حرام است اما نماز که می‌خواند برای خدا نماز می‌خواند؛ این، دو فعل است.

حالا ادامه بحث را بعدا عرض خواهیم کرد، اجمالا عرض می‌کنم دو دلیل هر دو ناتمام برای یک فتوایی که مشهور فقهاء یا حتی مورد اجماع فقهاء بوده، خب این اجماع دیگه مدرکی خواهد شد یا لااقل محتمل المدرک است. چون اگر نص خاصی بود آن را ذکر می‌کردند، اگر هم ارتکاز متشرعه بود خب این نیاز دارد که ما احراز کنیم که مستند فقهاء ارتکاز متشرعه بوده و این کاشف از رأی معصوم بوده و ما این را احراز نمی‌کنیم با این استدلال‌ها. پس این دلیل اول ناتمام است.

دلیل دوم: روایت وصیت حضرت به کمیل: نماز در مغضوب قبول نیست

لباس مصلی ۹
دلیل دوم یک روایتی هست که در تحف العقول نقل می‌کند. روایت این است: عن امیرالمؤمنین علیه السلام فی وصیته لکمیل، یا کمیل! انظر فی ما تصلی و علی ما تصلی، ببین در چه چیزی نماز می‌خوانی و بر چه چیزی نماز می‌خوانی، ان لم یکن من وجهه و حلّه فلاقبول، اگر از حلال نباشد نمازت قبول نمی‌شود.

اشکال اول: روایت مرسله است

مرحوم آقای خوئی دو اشکال کرده: یک اشکال سندی که این حدیث در تحف العقول مرسل هست. برخی خواستند بگویند چون اول کتاب تحف العقول مرحوم حرانی تصریح می‌کند، می‌گوید که ای شیعه! قبول کنید ما رواه الثقات عن السادات را! آن چیزهایی را که ثقات از سادات نقل کردند. این نمی‌شود که مربوط به کتابش نباشد، راجع به کتابش دارد صحبت می‌کند که این احادیث را قبول کنید، ما رواه الثقات عن السادات.

این را ما جواب دادیم که این فی الجملة می‌فهماند که در تحف العقول ثقاتی بودند که از ائمه احادیث نقل کردند اما همه احادیث تحف العقول را در تمام وسائط ثقات نقل کردند؟ همچون شهادتی از تحف العقول استظهار نمی‌شود. در مقام بیان این است که ای شیعه‌ها مثل عامه نباشید که احادیث را شنیدند و عمل نکردند، شما احادیثی را که ثقات نقل می‌کنند از ائمه می‌شنوید عمل هم بکنید. اما همه احادیث تحف العقول از این قبیل است؟

[سؤال: ... جواب:] آخه او در مقام این نبوده که بگوید من می‌خواهم احادیث خودم را سندش را تصحیح کنم با این کلام، او در مقام بیان یک وعظ کلی است، بی تناسب با کتاب هم نیست. اما این که هر حدیثی را بگوید، تمام سندش ثقات هستند، فاقبلوا ما رواه الثقات عن ائمة السادات یعنی اگر ده راوی دارد این حدیث نه تنها این راوی اخیر بلکه راوی‌های ما بین او و بین امام هم آن‌ها ثقات بودند، انصاف این است که همچون ظهوری ندارد.

[سؤال: ... جواب:] قطعاً تحف العقول مشتمل بر اخبار صحیحه هست اما این علم اجمالی منحل می‌شود و علم اجمالی نیست که منحل نشود، منحل می‌شود به آن روایاتی که مضمونش موافق با قواعد و روایات صحیحه دیگر هست.

اشکال دوم: عدم قبول اعم از عدم صحت است

اشکال دلالتی که آقای خوئی کردند، فرمودند عدم قبول اعم است از عدم صحت. خدا قبول نمی‌کند یعنی ثواب نمی‌دهد، اما صحیح هم نیست از نظر فقهی؟ در برخی از احادیث هست که تا چهل روز شارب الخمر نمازش قبول نیست، یعنی صحیح نیست؟ قضا دارد؟ نه، ثواب ندارد.

این فرمایش آقای خوئی مخالف هست با آنی که خود ایشان در بحث ریاء به سید مرتضی اعتراض می‌کند.

سید مرتضی در بحث ریاء می‌گویند اگر اصل عمل بخاطر خدا باشد، نماز بخاطر خدا می‌خوانی اما ضمائش ریائی است، انتخاب مسجد ریائی است، انتخاب اول وقت ریائی است، انتخاب نماز جماعت ریائی است، نمازت صحیح است. چون شرط نماز این است که به داعی قربی به اصل نماز خوانده بشود اما انتخاب مکان، زمان، کیفیت لازم نیست به داعی قربی باشد. حالا داعی غیر قربی یکی عبارت از خودنمایی و ریاء است، می‌تواند داعی غیر قربی دیگری باشد مثل این که مسجد خنک هست، مسجد را انتخاب می‌کند برای نماز، اشکالی ندارد. و این که در روایات داریم عمل ریاکار مقبول نیست سید مرتضی فرموده یعنی ثواب ندارد، خب نداشته باشد؛ باطل چرا باشد؟

مرحوم آقای خوئی آنجا فرموده که ظاهر نفی قبول نفی صحت است. وقتی شرع مقدس بگوید که آقا! کسی که نماز بخواند در اجزاء حیوان حرام گوشت لایقبل الله تلک الصلاة، این نماز پذیرفته نیست یا راجع به غیر امامی اثنی عشری روایت بگوید که سعه غیر مقبول، عمل او مقبول نیست، ظهورش این است که مردود است، مقبول نیست یعنی مردود است یعنی پس می‌دهند این عمل را به خود مکلف. خب اطلاق مردود بودن اقتضاء می‌کند که نمره قبولی ندارد یعنی باطل است دیگه نه این که به او جائزه نمی‌دهند. مقبول نیست یعنی مردود است، پذیرفته نیست، چرا می‌گویید یعنی ثواب نمی‌دهند، جائزه نمی‌دهند؟

این فرمایش آقای خوئی در این بحث با اشکالی که سید مرتضی در بحث ریاء کرده منافی دارد.

و لکن انصاف این است که این اشکال درست است، هیچ ظهوری عدم قبول در حکم به بطلان ندارد. بالاخره مولی دو مقام دارد: یکی مقام ثواب دادن، یکی مقام تصحیح عمل. لایقبل الله تلک الصلاة یا سعه

لباس مصلی ۱۱

غیر مقبول، انما يتقبل الله من المتقين و امثال ذلک در دو مقام می شود بیان بشود: یکی این که خدا به عنوان این که مٹیب است بر اعمال، آن را نمی پذیرد یعنی ثواب نمی دهد، یکی این که خدا به عنوان مولی هست و در مقام امتثال عمل عبد را صحیح می داند یا صحیح نمی داند، این عمل را نمی پذیرد که نپذیرفتن در این مقام به معنای حکم به بطلان است. ظهوری ندارد این که بطور مطلق بگویند که عمل این شخص مقبول نیست یعنی باطل است باید اعاده کند.

[سؤال: ... جواب:] فانظر فی ما تصلى یعنی در آن لباسی که نماز می خوانی. ... اشکال ندارد، قلب خاشع داشته باشی. در ادامه فرموده یا کمل انظر فی ما تصلى و علی ما تصلى ان لم یکن من وجهه و حله فلاقبول. یعنی اگر این ما تصلى، آن لباسی که نماز می خوانی یا آن مکانی که نماز می خوانی من وجهه و حله نباشد نمازت قبول نیست. ... [پس] چرا تکرار کرده علی ما تصلى و فی ما تصلى؟ ظاهر فی ما تصلى یعنی آن لباسی که پوشیدی، علی ما تصلى یعنی آن مکانی که نماز می خوانی اگر از راه حلال نباشد نمازت قبول نیست.

دلیل سوم: مرسله صدوق: انفاق منهی عنه در مامور به موجب عدم قبولی مامور به است

دلیل سوم روایتی است که صدوق به عنوان مرسله نقل کرده ولی در کافی مسند نقل کرده. محمد بن یحیی عن احمد بن محمد بن عیسی عن محمد بن سنان عن اسماعیل بن جابر قال سمعت ابا عبد الله علیه السلام یقول لو ان الناس اخذوا ما أمرهم الله عز و جل به فانفقوه فی ما نهاهم الله عنه ما قبله منهم، اگر مردم آنچه را که خدا امر کرده به آن ها بگیرند، انفاقش کنند در آن چیزی که خدا نهی کرده، خدا قبول نمی کند، و لو انهم اخذوا ما نهاهم عنه، مهم این فقره است، و اگر اخذ کنند چیزی را که خدا نهی کرده است مثل همین لباس مغصوب، فانفقوه فی ما أمرهم الله به ما قبله منهم.

گفتند که این آقای که نماز می خواند لباس مغصوب تن می کند اخذ ما نهاهم عنه فانفقوا فی ما امره الله به، این روایت هم می گوید که ما قبله منهم.

جواب اول: روایت مرسله است

12..... شرط دوم: اباحه

این هم هم سندا مشکل دارد، حدیث صدوق مرسل است، حدیث کافی هم مشتمل است بر محمد بن سنان.

اشکال دوم: عدم قبول با ثواب ندادن هم می سازد

هم متنا یک اشکالش این است که ما قبله منه، عدم القبول با ثواب ندادن هم می سازد.

اشکال سوم: انفاق بر صلات در مغضوب صادق نیست

و اشکال متنی دیگر این است که در غیر سائر مغضوب صدق نمی کند که فانفقوه فی ما أمرهم الله به. انفقوه فی ما أمرهم الله به یعنی بیایند با یک فعل حرام قصد تقرب بکنند به خدا، اخذوا ما نهام عنه فانفقوه فی ما أمرهم الله به، من که عبا ی غصبی به دوش بکنم چه کار به خدا دارد؟ مگر در نماز باید عبا به دوش بکند انسان تا بگوییم خدا گفته عبا به دوش بکن تو رفتی عبا ی غصبی را دوش کردی، اخذوا ما نهام عنه فانفقوه فی ما أمرهم الله به. بله، در سائر مغضوب جا دارد کسی بگوید که اخذوا ما نهام عنه فانفقوه فی ما أمرهم الله به. ولی آنجا هم انصاف این است که تعبیر انفقوا غیر از تصرفوا است. یک وقت تعبیر می گفت اخذوا ما نهام عنه فتصرفوا فیه فی ما أمرهم الله به، شامل سائر مغضوب در نماز می شد، تعبیر می کند فانفقوه فی ما أمرهم الله به.

انفقوه این ظاهرش همان کاری است که شخص جاهل می کرد. رفت دو تا انار دزدید از مغازه انارفروشی، دو تا نان از نانواپی. امام صادق هم فرموده دنبالش کردم ببینم چه کار می کند. دیدم رفت در یک خرابه ای، به چهار تا فقیر که آنجا بودند به یکی انار، به دیگری انار دیگر و به آن دو نفر دیگری هم دو تا نان داد. گفتم این چه کاری بود کردی؟ انار دزدیدی، نان دزدیدی دادی به فقراء! گفت تو جعفر بن محمد هستی؟ گفتم بله. گفت فکر نمی کردم ناآگاه باشی به مسائل. گفتم چطور؟ گفت مگر قرآن نخواندی که من جاء بالسیئه فلا یجزی الا مثلها، خب من چهار تا گناه کردم، اما از آن طرف من جاء بالحسنه فله عشر امثالها، چهار تا صدقه دادیم شد چهل تا ثواب. چهار تا گناه از چهل تا ثواب کم کن، سی و شش تا ثواب برای ما ماند، خدا بدهد برکت. امام صادق فرموده این چقدر جاهل بود، مگر می شود با مال حرام، انسان صدقه بدهد و ثواب ببرد؟!

لباس مصلی ۱۳
این روایت این را می‌گوید، اخذوا ما نهامهم عنه فانفقوه فی ما امرهم الله به. اما کسی که لباس مغصوب می‌پوشد در نماز، انفقوه فی ما امرهم الله به؟ اصلاً شامل این نمی‌شود. و لذا این هم دلالتش ناتمام است.
فردا همین بحث فقه صلات را دنبال می‌کنیم، ان شاء الله فقه محرمات فی الشریعة بعد از تعطیلات محرم.

جلسه ۲-۲۲۶

چهارشنبه - ۹۷/۰۶/۰۷

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيّة الله في الأرضين و اللعن على أعدائهم أجمعين.
بحث راجع به شرطیت اباحه لباس مصلی بود که مشهور قائل به آن شدند و لو برخی از بزرگان مثل محقق نراقی در مستند، در آن مناقشه کردند.
وجه قول مشهور یکی ادعای اجماع بود که جواب دادیم، دومی روایت تحف العقول بود، سومی روایت مرسله جزمیه صدوق بود که از آن هم جواب دادیم.

دلیل چهارم: تنافی عقلی بین امر به نزع لباس مغصوب و امر به صلات در آن

چهارمین وجه برای شرطیت برای اباحه لباس مصلی این است که گفته شده لباس مغصوب حکمش این است که واجب است مکلف نزع بکند و دربیان آن را و به مالکش برگرداند، امر به نزع و درآوردن لباس، این جمع نمی‌شود با امر به نماز در این لباس. از یک طرف بگویند که انزع هذا الثوب المغصوب و رده الی مالک، از طرف دیگر بگویند للباس بان تصلى فی هذا الثوب، این‌ها با هم جمع نمی‌شود. و لذا امر به صلات مع الساتر شامل این نماز با این لباس مغصوب نمی‌شود.

اشکال: جریان ترتب قرینه است بر عدم تنافی

این استدلال اگر تمام هم باشد مختص به ساتر مغصوب است و الا غیر ساتر، عبای شخص مغصوب هم امر به نزعش داریم، انزعها و ردها الی مالکها، چرا جمع نشود با ترخیص در نماز در این حال؟ دو فعل مغایر با هم هستند، یکی عبارت است از نماز در حالی که این عبای مغصوب بر دوشش هست، این نماز جایز است، و

دیگری این که واجب است این عبا را دریاورد و به مالکش برگرداند، این ها اصلا با هم قابل جمع هستند، تنافی بین این دو نیست.

در مورد ساتر، شبهه این است که شارع در متعلق امرش اخذ می کند، می گوید نماز بخوان با ساتر، در مثل عبا که نمی گوید نماز بخوان با عبا، در ساتر می گوید نماز بخوان با ساتر، آن وقت شبهه این است که از یک طرف بگوید این ساتر مغضوب را باید دریاوردی و به مالک برگردانی، از آن طرف بگوید می توانی با این ساتر مغضوب نماز بخوانی. شبهه تنافی بین این دو حکم در اینجا هست.

و لکن این هم قابل جواب است. جوابش این است که به نحو ترتب شارع بیايد بگوید که بر تو واجب است دریاوردی این ساتر مغضوب را و لکن اگر دریاوردی و بپوشی این ساتر مغضوب را نماز در این حال ایرادی ندارد، این اشکالی ندارد. آنی که واجب هست نزع هذا الساتر است و به تعبیر دیگر لبس این ساتر حرام است، این مطلب با این که بگویند حالا اگر این ساتر مغضوب را پوشیدی نماز در این حال بلامانع است، تقید الصلأ بكونها فی هذا الحال، این مورد ترخیص شارع باشد که نماز در حال ستر به این ساتر مغضوب جایز است، ترخیص بخورد به تقید و اقتران صلات به لبس این ساتر مغضوب و لکن خود لبس ساتر مغضوب حرام باشد و نزعش واجب باشد، این ها با هم تنافی ندارد.

پس جواب از این وجه رابع این است که بین امر به نزع این لباس مغضوب و ترخیص نماز در فرض لبس این لباس مغضوب، بین این دو هیچ تنافی نیست.

دلیل پنجم: انتزاع عرفی مانعیت از دو خطاب امر به نزع و امر به نماز در ساتر

وجه پنجم: گفته شده که بله، تنافی عقلی نیست بین این دو حکم ولی تنافی عرفی هست. یعنی چه؟ یعنی عرف از این دو خطاب که یکی می گوید که صل مع الساتر و دیگری می گوید که لاتتستر بساتر مغضوب، از جمع بین این دو خطاب انتزاع می کند مانعیت غصبی بودن ساتر را. و لو عقلا قابل جمع است که ستر به این ساتر مغضوب حرام باشد و نزعش واجب باشد، در عین حال ترخیص داشته باشیم در نماز در این حال و لکن عرف انتزاع حکم وضعی می کند، انتزاع مانعیت غصبی بودن ساتر می کند از این دو خطاب.

شبیه آنچه که برخی در بحث نهی تکلیفی از معاملات می‌کنند. برخی گفته‌اند که بله، اشکال ندارد، نهی تکلیفی از یک معامله عقلاً جمع می‌شود با حکم به صحت این معامله. نهی تکلیفی می‌گوید ایجاد نکن این عقد را و لکن دلیل امضاء می‌کند اگر ایجاد کردی صحیح است، عقلاً با هم تنافی ندارند و لکن عرف بین این دو تنافی می‌بیند. یعنی از خطاب احل الله البیع استفاده نمی‌کند نفوذ این بیعی را که نهی تکلیفی دارد. وقتی از یک طرف می‌گویند که این بیع تکلیفاً حرام است، از طرف دیگر بگویند احل الله البیع، عرف احل الله البیع را شامل این نمی‌داند. که حالا بحثی است در جای خودش، ما قبول نداریم این مطلب را و معتقدیم تنافی عرفی وجود ندارد بین نهی تکلیفی یک عقد و شمول احل الله البیع و امثال آن نسبت به آن عقد که مفادش حکم وضعی است.

در مانحن‌فیه هم بعضی‌ها همین را گفتند. گفتند خطایی که می‌گوید لبس این لباس حرام است با آن خطایی که می‌گوید البس الثوب فی صلاتک، وقتی به عرف بدهیم، عرف می‌گوید که آن لبس ثوب فی الصلاه شامل این لبس حرام نمی‌شود.

اشکال: تغایر متعلق دو خطاب تکلیفی و وضعی، رافع تنافی است

این هم به نظر ما ناتمام است. برای این که چه اشکالی دارد، وقتی خطاب نهی از لبس ثوب مغضوب کاملاً واضح است که خطاب تکلیفی است نه خطاب وضعی، چه اشکالی دارد جمع بشود با ترخیص در صلات در این ثوب؟ نه ترخیص در لبس این ثوب، ما نمی‌گوییم ترخیص داری در لبس این ثوب. شرط نماز یعنی این که نماز مقید است به این که در حال لبس ثوب باشد، خب چرا این عرفاً تنافی داشته باشد با آن نهی تکلیفی از اصل لبس ثوب مغضوب؟ این لباس مغضوب پوشیدنش حرام ولی حالا که پوشیدی مانعی ندارد نماز در این حال بخوانی. نگفتند که لبس این ثوب در نماز مانعی ندارد. لابس، به لبس هذا الثوب فی الصلاه نخورده تا جمع نشود با آن یحرم لبس هذا الساتر المغضوب. اگر لابس می‌خورد به لبس این ثوب مغضوب جمع نمی‌شد با لایجوز لبس هذا الثوب المغضوب؛ لابس می‌خورد به صلات، لابس بالصلاه فی حال لبس هذا الساتر المغضوب، خب این چه تنافی عرفی دارد؟ عرف می‌گوید بله، پوشیدن این لباس مغضوب حرام است، نزعش واجب است و لکن اگر این ساتر مغضوب را پوشیدی لابس بالصلاه فی هذا الحال.

16 شرط دوم: اباحه

[سؤال: ... جواب:] اگر نیاز به ترتب باشد با ترتب درست می‌شود، حالا ببینیم نیاز به ترتب هست یا نیست،

بعد عرض می‌کنم.

دلیل ششم: مانحن‌فیه از مصادیق اجتماع امر و نهی در فعل واحد است

وجه ششم که عمده وجه حکم به بطلان صلات در لباس مغضوب هست مربوط می‌شود به بحث اصولی امتناع اجتماع امر و نهی. این وجه غیر از وجه چهارم و پنجم هست. وجه چهارم می‌گفت امر به نزع جمع نمی‌شود با امر به صلات و ترخیص صلات در این ثوب؛ کانه امر به نزع این ثوب یعنی امر به ابطال نماز. این لباس مغضوب را در بیاور، وجه چهارم کانه می‌گفت که امر به نزع یعنی این لباس را در بیاور، خب این لباس را باید در بیاوری چه جور می‌گویند در این لباس باید نماز بخوانی؟ امر به نزع کانه امر به ابطال این نماز است. که جوابش این است که امر به نزع اصلاً ما نداریم. امر به نزع امر شرعی نیست؛ حکم عقل است از باب این که غصب حرام است حدوثاً و بقاءً. امر به نزع شرعی نیست، اگر هم شرعی باشد امر به نزع مساوق با امر به ابطال این نماز نیست؛ یک امر تکلیفی است به نزع، جمع می‌شود با ترخیص در نماز در این حال. وجه پنجم هم یک وجه عرفی بود که می‌گفت عرف استظهار می‌کند از خطاب نهی از تستر به ساتر مغضوب مانعیت آن را. که ما آن را هم اشکال کردیم. وجه ششم وجه عقلی است از باب امتناع اجتماع امر و نهی و لذا بحث مربوط می‌شود به بحث اجتماع امر و نهی.

ما این را در ضمن چهار مسأله بیان می‌کنیم، ببینیم آیا بحث امتناع اجتماع امر و نهی در این چهار مسأله مؤثر هست یا نیست؟

بیان اول: منهی‌عنه و ماموربه، تستر به ساتر مغضوب در نماز است

مسأله اول این است که ساتر مغضوب باشد. اگر ساتر مغضوب باشد مشهور گفتند که این مصداق اجتماع امر و نهی در فعل واحد است.

صاحب جواهر می‌گوید: المعلوم من مذهب الشیعۀ امتناع تعلق الامر و النهی بفعل واحد، نمی‌شود فعل واحد هم امر داشته باشد هم نهی داشته باشد و این معلوم است از مذهب شیعه. و اینجا تطبیقش این است که تستر در نماز واجب است، تستر به ساتر مغضوب حرام است، این تستر به ساتر مغضوب در نماز به عنوان

لباس مصلی ۱۷

این که تستر به ساتر مغصوب است می خواهد حرام باشد، به عنوان این که تستر در نماز است می خواهد واجب باشد، فعل واحد که تستر است در اینجا که تستر به ساتر مغصوب بود هم به عنوان این که غصب است شد حرام، هم به عنوان این که تستر فی الصلاة است شد واجب و این می شود اجتماع امر و نهی در فعل واحد و این محال است. و با توجه به این که نهی مقدم است بر امر با آن وجوهی که در اصول ذکر شده، بعد از این که نهی از تستر به ساتر مغصوب فعلی شد، دیگه امر به تستر فی الصلاة شامل این تستر به ساتر مغصوب نمی شود. این نماز شما فاقد آن تستر واجب است چون تستر واجب تستر به ساتر مباح است و شامل تستر به ساتر مغصوب نمی شود.

اشکال اول: (محقق نراقی): منهی عنه ستر است و مامور به مستوریت است

محقق نراقی جواب داده، فرموده که شرط نماز مستوریت است نه ستر که فعل مکلف است. آنی که فعل مکلف است ستر است؛ بله، ستر به این ساتر مغصوب فعل مکلف است و حرام است اما آنی که شرط نماز است که فعل مکلف نیست، مستوریت است که فعل مکلف مقدمه آن هست. و لذا چه بسا مستوریت به فعل مکلف حاصل نشود، شخص دیگری، زن این مرد که ناتوان است یا بی حال است بیاید و لباس به او بپوشاند. ستر فعل زن است در این حال، زن لباس پوشاند به شوهرش اما آنی که شرط نماز این شوهر است چیه؟ مستوریت عورت این شوهر هست. یا فرض کنید بی اختیار، در حال غفلت، در خواب، از روی جبر، این آقا لباس پوشید، این مهم نیست و لذا قصد قربت هم لازم نیست بکند در ستر. آنی که شرط نماز است آن معلول ستر است که عبارت است از مستوریت عورت این مکلف و نهی هم که به او تعلق نگرفته. این یک بیان محقق نراقی که نهی تعلق گرفته به ستر به ساتر مغصوب و لکن شرط نماز ستر نیست، مستوریت است که ستر مقدمه آن هست. و لذا متعلق امر و متعلق نهی یکی نیست، اجتماع امر و نهی پیش نمی آید.

اشکال دوم (مرحوم نراقی): نهی از شرط توصیلی، مستتبع فساد مشروط نیست

وجه دومی که ذکر کرده، فرموده که بر فرض نهی به خود مستوریت عورت تعلق گرفته باشد، مستوریت عورت به ساتر مغصوب بشود حرام و متعلق امر و نهی یکی بشود [اما] نهی از شرط در صورتی که شرط

18..... شرط دوم: اباحه

توصلی باشد مستتبع فساد مشروط نیست. اصلاً شما بگویید این شرط نماز که مستوریت عورت است خودش متعلق نهی، بسیار خوب، شرط شرط توصلی است، مثل وضوء نیست که شرط تعبدی باشد، نهی از شرط توصلی که مقتضی و مستتبع فساد مشروط نیست. مثل این که شرط نماز طهارت ثوب و جسد هست، حالا اگر کسی با آب غصبی بدنش را پاک بکند یا لباسش را پاک بکند، نماز باطل است؟ نه. برای این که شرط شرط توصلی است، نهی از شرط توصلی مقتضی فساد مشروط که نماز هست نخواهد بود.

این فرمایش محقق نراقی هست.

مرحوم صاحب جواهر هم بعد از این که ادله مشهور را ذکر می کند بر این که نماز در سائر مغضوب باطل است، می فرماید که به نظر ما این فرمایش وجهی ندارد، حرمت ستر به سائر مغضوب وجهی ندارد مقتضی بطلان نماز باشد. چرا؟ ایشان تعبیرش این است، می گوید که حرمت لبس مغضوب معنایش این است که یحرم کون المغضوب علیک، نه یحرم کونک فیه. این ها دو تا مطلب است. یک وقت می گویند یحرم کون هذا الثوب المغضوب علیک؛ این حرام است چون غصب است. اما در نماز آنی که شرط است این است که باید نمازت در ثوب نجس باشد، یشرط کونک، یشرط کون المصلی فی الثوب، کون المصلی فی الثوب شرط نماز است، این که حرام نیست و لو سائر مغضوب باشد، آنی که حرام است این است که کون الثوب علی المصلی حرام است اگر ثوب مغضوب باشد. کون الثوب المغضوب علی المصلی این حرام است اما آنی که شرط نماز است چیه؟ کون المصلی فی الثوب، او که حرام نیست.

مثل چی؟ مثل لباس شهرت. لباس شهرت حرام است، حالا یک روحانی معمم فرض کنید بیاید یک لباسی بپوشد که در جامعه موجب هتک او هست. لباس شهرت یعنی این دیگه. لباس شهرت نه این که انسان معروف می شود، نه، لباسی که انسان مشهور می شود به این نحو که عرفاً اذلال نفس است، اذلال نفس حرام است. حالا در یک زمانی مثال می زدند می گفتند عالم لباس جندی بپوشد، در یک زمانی همین جور بوده دیگه که اگر عالم بیاید فرض کنید، آن زمان لباس ژاندارم ها را بپوشد، لباس افسر شهربانی را بپوشد، این اذلال نفس بوده، خب این حرام است. اما چی حرام است؟ آنی که حرام است کون هذا اللباس علی المکلف است، این حرام است اما شرط نماز چیه؟ کون المکلف فی هذا اللباس است، این ها دو تا مطلب است.

لباس مصلی ۱۹

و لذا ایشان می گوید متجه این است اگر اجماعی در بین نباشد بگوییم لباس غصبی را انسان بپوشد و نماز بخواند و لو ساترش باشد، نمازش صحیح است مثل لباس شهرت.

این تعبیر صاحب جواهر که می گوید حرام کون الثوب علی المصلی است و شرط کون المصلی فی الثوب است، این به نظر می رسد که باید برگردد به همان ادعای فاضل نراقی که شرط، مستوریت است، حرام، ستر است و الا ما از این دو تعبیر: کون الثوب علی المصلی یا کون المصلی فی الثوب معنای دیگری نمی فهمیم غیر از همانی که فاضل نراقی گفت.

بیان دوم: منهی عنه و مامور به، افعال صلاتی است که موجب تحریک لباس غصبی است

بعد صاحب جواهر می گوید: ممکن است کسی بگوید علت بطلان نماز در لباس مغضوب این است که تحریک و تکان دادن لباس مغضوب مصداق غضب است. اگر شما بروید در یک مغازه ای، قصد خرید هم ندارید، مدام این لباس را این ور بکنید آن ور بکنید، صاحب مغازه می گوید: آقا! شما که نمی خواهی بخری این لباس را، چرا اینقدر تکان می دهی این لباس را، جابجا می کنی، خب این حرام است، غضب است. تحریک این ثوبی که ملک غیر است بدون اذن صاحبش حرام است چون که غضب است. شما در نماز با قیامت، با رکوعت، با سجودت تحریک می کنی این ثوب مغضوب را، پس این قیام مصداق تحریک ثوب مغضوب است، یعنی مصداق غضب است و حرام. این رکوع تحریک ثوب مغضوب است، خب این شخصی که از قیام به رکوع می رود این لباس غصبی را تکان می دهد، این رکوع مصداق تحریک ثوب مغضوب است و این تحریک ثوب مغضوب غضب است و حرام. و همین طور که سجود می رود. از این جهت ما می گوییم که این نماز باطل است.

اشکال (صاحب جواهر): افعال صلاتی مقارن با غضب است نه متحد با آن

صاحب جواهر می گوید: من قبول دارم، تحریک ثوب مغضوب حرام است، در این بحثی ندارم اما قیام در نماز متحد با تحریک ثوب مغضوب نیست؛ قیام، رکوع، سجود تحریک بدن هست. تحریک بدن متحد با تحریک لباس مغضوب نیست؛ اینها با هم مغایر هستند. شما وقتی که یک مال مغضوبی را در دستتان بگیرید، دستتان را تکان بدهید، تکان دادن دست با تکان دادن آن مال مغضوب که در دستتان گرفتید

مقارن هست نه متحد. و لذا وقتی متحد نشد، قیام نماز عین غصب و مصداق غصب نیست، رکوع مصداق غصب نیست، سجود مصداق غصب نیست. و لذا اشکالی ندارد.

پاسخ (صاحب عروه و مرحوم بروجردی): افعال صلاتی گرچه متحد نیستند با غصب اما علت

آن هستند

مرحوم صاحب عروه و آقای بروجردی فرمودند: بله، این افعال صلاتی متحد با تحریک ثوب مغضوب نیست ولی علت آن، که هست. شما، همان مثالی که زدیم، دست‌تان را تکان می‌دهید، آنچه در دست شما هست از مال مغضوب هم تکان می‌خورد، بله، تکان دادن دست متحد نیست با تکان دادن آن شیء مغضوب که در دست شما هست و لکن تکان دادن دست علت تکان خوردن آن مال مغضوب در دست‌تان که هست. علت حرام، حرام است. حالا نمی‌گوییم حرام در مقام جعل و انشاء تا یکی بگوید ما حرمت غیریه علت حرام را قبول نداریم؛ مهم این است که مبغوض مولی که هست، علت حرام نمی‌تواند مبغوض مولی نباشد. کسی که شمشیر می‌زند یک انسان بی‌گناه را زخمی می‌کند، بله، شمشیر زدن علت مجروح شدن آن انسان بی‌گناه است ولی نمی‌شود که مولی بگوید من از این شمشیر زدن بدم نمی‌آید و این مکلف با این شمشیر زدن بخواهد تقرب به مولی پیدا کند، این نمی‌شود.

و لذا مرحوم صاحب عروه و آقای بروجردی فرمودند که نماز و لو مصداق غصب نیست اگر در لباس مغضوب نماز بخوانید اما افعال صلاتی علت تحریک این ثوب مغضوب است و علت غصب هم مبغوض مولی است و چیزی که مبغوض مولی است صلاحیت عبادیت و مقربیت ندارد.

حتی آنقدر اشکال را توسعه دادند، یک مثالی بزنم و لو مربوط به نماز نیست: گفتند اگر رفتید در حمام‌های که خزینه دارد یا در استخر، خواستید غسل کنید، یک آقایی آن طرف شما بود، آن لنگی که به خودش بسته بود غصبی بود، مال خمس نداده بود، شما وقتی که وارد این خزینه یا استخر می‌شوید آب استخر را با این غسل خودتان جاری می‌کنید به سمت آن لنگ غصبی. اگر بدانید که آن لنگ غصبی است و این آب را شما دارید به سمت آن لنگ جاری می‌کنید، غسل شما باطل است. دیگه تا این حد پیش رفتند. حالا دیگه در نماز فروعی که بعدا ذکر می‌کنیم ببینید صاحب عروه و آقای بروجردی چقدر پیش می‌روند در

لباس مصلی ۲۱

این بحث غصب که حتی اگر یک مال مغضوبی در جیب‌تان هست و با افعال صلاتی آن تکان می‌خورد و لو به تبع تکان خوردن خود شما، بالاخره رکوع می‌روید، سجود می‌روید، آن پولی که در جیب شما هست و غصبی است تکان می‌خورد، علت تکان خوردن آن پول غصبی این قیام شماست، این رکوع شماست، این سجود شماست، شما عالما عامدا اگر این کار را انجام بدهید نمازتان ایراد دارد. این اشکالی است که به صاحب جواهر کردند.

اشکال سوم برای بیان اول (محقق خوئی): ذات شرائط نماز متعلق امر به نماز نیستند

مرحوم آقای خوئی جواب داده و دفاع کرده از صاحب جواهر.

البته این را عرض کنم: آقای خوئی در فتوی یک جور است، در بحث استدلالی یک جور دیگر است. در فتوی در منهاج الصالحین، تعلیقه عروه فتوی داده که نماز در سائر مغضوب عالما عامدا یا جاهلا مقصرا باطل است. ولی در استدلال و بحث استدلالی خودش در شرح عروه در مقام دفاع از صاحب جواهر قرار گرفته و گفته به نظر ما نماز در سائر مغضوب عالما عامدا هم صحیح است. چرا؟

ایشان فرموده برای این که عمده دلیل بر بطلان صلات بحث امتناع اجتماع امر و نهی است. آقای خوئی فرمودند: من خودم طرفدار این هستم که اجتماع امر و نهی در فعل واحد محال است، نمی‌شود فعل واحد هم مصداق واجب باشد هم مصداق حرام. و لکن در صلات در سائر مغضوب فعل، واحد نیست. چرا؟ برای این که ستر جزء نماز نیست که امر به خودش تعلق بگیرد، شرط نماز است، شرط داخل در امر نیست. "تقید جزء و قید خارج". در شرط ذات شرط متعلق امر نیست، آنی که متعلق امر است تقید مشروط است به شرط و الا اگر خود شرط متعلق امر باشد فرقش با جزء چیه؟ نماز اجزائی دارد، تکبیرة الاحرام جزء نماز است، رکوع، سجود، این‌ها جزء نمازند و یک شرائطی دارد. اگر بناء باشد شرط نماز مثل وضوء یا ستر، خودشان متعلق امر صلاتی باشند فرقشان با اجزاء نماز چی می‌شود؟ این معنایش این است که شرط بشود جزء در حالی که شرط فرق می‌کند با جزء. شرط گاهی اصلا غیر اختیاری است مثل وقت، شرط نماز صبح این است که بین الطلوعین باشد، خب اینجا امر به چی تعلق گرفته؟ به ذات شرط؟ ذات شرط این است که الان بین

22..... شرط دوم: اباحه

الطلوعین باشد، مگر در اختیار من است که الان بین الطلوعین باشد. شرط چه بسا غیر اختیاری است، متعلق امر نیست. آنی که متعلق امر است کون الصلاه فی هذا الحال است، تقید الصلاه بهذا الحال است.

پس ما یک ذات شرط داریم، یک تقید المشروط بهذا الشرط داریم ای کون هذا المشروط فی حال هذا الشرط داریم. اینها دو چیز هستند. و لذا ترکیب، اتحادی نیست، ترکیب انضمامی است، یعنی دو چیز هستند منضم به هم هستند، دو وجود مستقل دارند. تستر به ساتر مغضوب غصب است و حرام اما این تستر متعلق امر صلاتی نیست، متعلق امر صلاتی کون الصلاه فی حال التستر است، او یک شیء آخری است، متعلق امر تقید هست نه ذات قید. و لذا با ترتب درست می شود، می گویند لاتتستر بهذا الساتر المغضوب و لكن لو تسترت به فلأبأس بالصلاه فی هذا الحال. و لذا ایشان فرمودند: نماز در ساتر مغضوب به نظر ما عمدا هم صحیح است، فضلا از غیر ساتر. منتهی عرض کردم ایشان فتوایش جور دیگر است.

مرحوم آقای صدر هم در بحث استدلالی هم در فتوی یکسان عمل کرده، صریحا می گوید حق این است که نماز در ساتر مغضوب یا لباس مغضوب عالما عمدا هم باشد صحیح است و لو بخاطر آن ستر به ساتر مغضوب مرتکب گناه شده.

تأمل بفرمایید ان شاء الله تا روز شنبه.

جلسه ۳-۲۲۷

شنبه - ۹۷/۰۶/۱۰

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيه الله في الأرضين و اللعن على أعدائهم أجمعين.

مرور ادله شرطیت اباحه لباس مصلی

بحث راجع به لباس مغضوب در نماز بود که عرض کردیم مشهور قائل شدند به بطلان نماز در لباس مغضوب در حال علم و عمد. ادله ای به نفع مشهور ذکر شده بود که این ادله را مجددا به آن اشاره می کنیم:

دلیل اول: اجماع

لباس مصلی ۲۳

دلیل اول اجماع بود که برخی ادعا کرده بودند که جواب دادیم گفتیم اولاً: اجماع ثابت نیست چون کلینی در کافی از فضل بن شاذان نقل می‌کند که نماز در لباس غصبی صحیح هست و ظاهر نقل کلینی بدون اعتراض به آن این است که قبول دارد کلام فضل بن شاذان را و الا مناسب بود ایراد به آن بگیرد. ثانیاً: این اجماع تبعیدی نیست که کاشف از رأی معصوم باشد چون ممکن است مستند باشد به بعض وجوه عقلیه کما این که در کتاب ناصریات و خلاف استناد کردند به بعض وجوه عقلیه که بعداً مطرح می‌کنیم.

اشکال: در اجماع اصحاب ائمه مدرکی بودن مضر نیست و اجماع غیر اصحاب ائمه هم معتبر

نیست

این مطلب را ما توضیح بدهیم چون که برخی از بزرگان فرمودند اجماع فرقی ندارد مدرکی باشد یا غیر مدرکی. اگر اجماع در زمان ائمه بین اصحاب ائمه باشد حجت است، مدرکی باشد یا مدرکی نباشد، اصحاب ائمه اگر بر اساس یک دلیل نادرست مثل انما المشرکون نجس قائل شدند به نجاست کفار، ائمه هم می‌دانستند که اصحاب‌شان این نظر را دارند و اعتراضی نکنند این کشف می‌کند از رأی معصوم. بلکه ظاهر این است که اصحاب از معصوم این نظر را گرفتند. و اگر اجماع منفصل باشد از زمان ائمه، اجماع بعد از زمان ائمه شکل گرفته این اعتبار ندارد. این اشکالی است که آقای زنجانی کردند.

پاسخ: اجماع فقهاء در فرض فقد مدرک حجت است چون مستند است به ارتکاز متشرعه

ولی این نکته را توجه داشته باشید: آن‌هایی که می‌گویند اجماع مدرکی است و اعتباری به آن نیست مقصودشان این است که زمان بعد از ائمه فقهاء وقتی اجماع می‌کنند بر یک مطلبی، اگر هیچ مدرک واضحی نداشته باشد این اجماع، منحصر می‌شود مدرکش به ارتکاز قطعی متشرعه. چون محتمل نیست که فقهاء در عصر غیبت یک حکمی را بالاتفاق بگویند بدون دلیل؛ ورع و تقوی این‌ها و علم این‌ها مانع بوده از این کار. اگر یک چیزی باشد که محتمل باشد دلیل این‌ها باشد، ما باید به آن مطلب نگاه کنیم ببینیم آن دلیل را ما قبول داریم یا نداریم اما اگر هیچ دلیلی در بین نباشد کشف می‌کنیم که برای فقهاء روشن بوده این مطلب بی‌دلیل یعنی ارتکاز قطعی متشرعه بر این حکم بوده. ارتکاز متشرعه هم بر یک حکمی باشد این که یک

24..... شرط دوم: اباحه

روزه به وجود نمی‌آید، این ناشی خواهد بود از این که در زمان ائمه این ارتکاز در بین اصحاب ائمه بوده و لامحاله کشف می‌کنیم از نظر معصوم. روی این جهت گفته می‌شود اجماعی که مدرکی یا محتمل المدرک است کاشف از رأی معصوم نیست. و الا ما هم قبول داریم اگر ارتکاز در زمان ائمه را ما کشف بکنیم و لو این ارتکاز مستند باید به یک دلیل ناقص مثل انما المشركون نجس همین برای ما کافی است. علت این که می‌گوییم اجماع فقهاء اگر مدرکی باشد اعتباری به آن نیست چون کاشف از ارتکاز متشرعه نیست بعد از این که محتمل است مستند باشد به این دلیل عقلی.

[سؤال: ... جواب:] همه همین را می‌گویند. ... فرض این است که در اینجا اختلاف نیفتاده. در این مسأله آمدند گفتند مثلاً نماز در لباس مغضوب باطل است بدون اختلاف، صاحب جواهر می‌گوید فضل بن شاذان کلامش ثابت نیست، اگر هم ثابت باشد مخل به اجماع نیست، اینجا که اختلافی رخ نداد. آن وقت می‌گویند این کشف می‌کند از ارتکاز متشرعه بر این مطلب. و لکن اشکال این است که نه، بعد از این که یک دلیل‌های عقلی ذکر شده ما احتمال می‌دهیم مستند این مجمعی همین دلیل‌های عقلی بوده و دیگه کاشف از ارتکاز متشرعه نخواهد بود.

دلیل دوم: قاعده اشتغال

وجه دوم وجهی است که سید مرتضی در ناصریات و شیخ طوسی در خلاف ذکر کرد. گفت ما تکلیف به نماز یقیناً داریم، اگر نماز در لباس مباح بخوانیم یقین به برائت ذمه پیدا می‌کنیم اما نماز در لباس مغضوب بخوانیم شک داریم در برائت ذمه، الاشتغال الیقینی یقتضی الفراغ الیقینی.

جواب این را هم عرض کردیم که این مورد اگر نوبت به اصل عملی هم برسد مجرای برائت است نه اشتغال چون شک در سعه و ضیق تکلیف داریم، نمی‌دانیم شارع به ما گفته صل بلاشرط من اباحه اللباس یا گفته صل بشرط اباحه اللباس، می‌شود اقل و اکثر ارتباطی و مجرای برائت.

دلیل سوم: عدم تمشی قصد قربت

وجه سوم که باز در خلاف ذکر شده، گفتند که لبس لباس مغضوب غصب است و قبیح است و با قصد قربت تنافی دارد، چه جور آدم نماز بخواند به قصد قربت در حالی که مرتکب این فعل قبیح است؟

اشکال: دواعی غیر قربی (غیر از ریاء) در خصوصیات و مقارنات نماز شرط نیست

این را هم جواب دادیم، گفتیم قصد قربت فقط در انجام طبیعی واجب معتبر است نه در خصوصیات و مقارنات. شما باید نماز بخاطر خدا بخوانید اما این که این لباس را انتخاب کنید بخاطر خدا، این مکان را انتخاب کنید بخاطر خدا، این زمان را انتخاب کنید بخاطر خدا، نه؛ این خارج از امر وجوبی است و نیاز به قصد قربت ندارد.

[سؤال: ... جواب:] ریاء دلیل خاص دارد. من عملی لی و لغیری فهو لغیری یا آن کسی که ریاء می کند به او می گویند یا منافق یا مشرک. ظاهر ادله این است: اگر عملی مصداق ریاء باشد این عمل باطل است. این ظاهر ادله است. ریاء خصوصیت دارد. اما دواعی آخر غیر ریاء، می رود پشت سر این امام جماعت نماز می خواند تا او ورقه و امش را امضاء کند، چه اشکال دارد؟ نمازش صحیح است. ریاء نکند، نه این که این امام جماعت بگوید عجب آدم خوبی است، نماز جماعتش ترک نمی شود، نه، او ریاء است. [بله، اگر امام جماعت] بگوید که معلوم می شود که من را قبول دارد، معلوم می شود که با ما مشکل ندارد، این که دیگه ریاء نیست که. این که پشت سر این آقا نماز بخوانیم برای این که فکر کند ما قبولش داریم این ریاء نیست؛ مشکل ندارد. حالا جماعت صحیح است یا صحیح نیست، این بحث دیگری است. جماعت هم صحیح است برای این که شرط نماز جماعت طبق مبنای صحیح قصد قربت نیست، نماز جماعت یک فردی است از افراد نماز، نیاز به قصد قربت ندارد، نه امام جماعت نیاز دارد قصد قربت کند و نه ماموم نیاز دارد قصد قربت کند. این که آقای سیستمی احتیاط واجب کردند شرکت در جماعت به قصد قربت باشد دلیل ندارد. مشهور هم این را قائل نیستند.

دلیل چهارم: روایت وصیت حضرت به کمال: نماز در مغضوب قبول نیست

وجه چهارم روایت تحف العقول بود، وصیت امیرالمؤمنین به کمال: انظر فیّ تصلی و علیّ مَ تصلی فان لم یکن من وجهه و حله فلا قبول. بین در چه چیزی نماز می خوانی و بر چه مکانی نماز می خوانی؟ اگر از راه حلال نباشد نماز قبول نیست.

26..... شرط دوم: اباحه

آقایان غیر از اشکال سندی که این سند تحف العقول اعتبار ندارد، مرسل است و این حدیث و لو در کتاب بشاره المصطفی تألیف عماد الدین طبری آملی با سند ذکر شده ولی سند او از بی سندی بدتر است چون مشتمل است بر مجاهیل. علاوه از جهت متن هم اشکال کردند گفتند لاقبول یعنی قبول نیست، این اعم از باطل بودن است.

مرحوم آقای خوئی در اینجا این اشکال را مطرح کرده که عرض کردیم در بحث ریاء در وضوء در جلد ۶ صفحه ۸، آنجا تصریح می کند که آقا! قبول یعنی صحت، عدم قبول یعنی بطلان. و عرفا هم همین است. الان اگر کسی یک هدیه ای برای شخصی بیاورد، او بگوید من قبول نمی کنم این را از شما، یعنی چی؟ نه این که ثواب نمی دهم. یا یک عملی را انجام بدهد مثلا لباس شخصی را بدوزد او بگوید قبول نیست یعنی ثواب نمی دهم؟ پاداش نمی دهم؟ یا این که نه، این عمل تو کالعدم است.

بررسی آیه انما يتقبل الله من المتقين در ذیل کلام محقق خوئی

بعد آقای خوئی در آن بحث فرموده این که سید مرتضی گفته که عدم القبول شاید به معنای عدم الثواب باشد، قرآن می گوید انما يتقبل الله من المتقين یعنی انما یثیب الله المتقین و الا شرط صحت عبادت تقوی نیست، آقای خوئی این استدلال ناتمام است. انما يتقبل الله من المتقين اولاً: ظاهرش یعنی مؤمنین، انما يتقبل الله من المؤمنین که عنوان مشیر مؤمنین این است که متقین هستند. و اتل علیهم نبا ابنی آدم بالحق اذ قربا قربانا فتقبل من احدهما و لم يتقبل من الآخر قال سأقتلنک قال انما يتقبل الله من المتقين. خب او نمی خواست بگوید که خدا فقط از انسان های عادل عمل شان را قبول می کند، او می خواست بگوید از انسان های مؤمن خدا عمل را قبول می کند نه از انسان های کافر و غیر مؤمن. چون قابیل کافر بود، مشکل قابیل این نبود که فاسق است، عادل نیست، نمی شود پشت سرش نماز جماعت خواند، قابیل کافر بود، انما يتقبل الله من المتقين یعنی تو مؤمن نیستی.

[سؤال: ... جواب:] برای اثر وضعی قربانی قربانی می کرد قابیل، حتما لازم نیست که مؤمن به خدا و روز

معاد باشد.

ایشان فرموده بر فرض شما این آیه را بگویید که مراد از متقین یعنی عادل‌ها، خب قرینه قطعیه داریم که قبول را حمل کنیم بر ثواب. چرا؟ برای این که بالضروره شرط صحت عبادت عدالت نیست. ان الحسنات یدهبهن السيئات، بالاخره انسان‌ها عمل نیک دارند، عمل بد دارند، این جور نیست که بگوییم چون عمل بد عمل نیکش اصلاً صحیح نیست. ربطی ندارد به این روایتی که می‌گوید که اگر کسی در لباس مغضوب نماز بخواند، عملش غیر مقبول است، این حمل می‌شود بر همان معنای عرفیش که یعنی صحیح نیست.

به نظر ما آن فرمایش آقای خوئی در بحث وضوء درست نیست، همین فرمایش ایشان در همین بحث درست است که فرمود قبول اعم است از صحت و ثواب و عدم قبول اعم است از نفی صحت و نفی ثواب. در روایت صحیح داریم که فرمود که کسی که شرب خمر کند، صحیح‌ه عبدالرحمن بن حجاج، من شرب الخمر لم يقبل الله له صلاة اربعين يوما. الان هم اگر کسی بگوید خدا این عمل را قبول نمی‌کند هیچ عرفی نمی‌فهمد یعنی این عمل صحیح نیست چون خدا دو شأن دارد هم شأن قبول در مقام اعطاء ثواب دارد هم شأن قبول در مقام مولویت و عبودیت دارد که مقام امتثال است.

[سؤال: ... جواب:] انما يتقبل الله من المتقين باید توجیه بشود، همان توجیهی که آقای خوئی کرد، یعنی من المؤمنین. ... برای این که بلااشکال شرط اعطاء ثواب هم عدالت نیست. فمن يعمل مثقال ذرة شرا يره و من يعمل مثقال ذرة خيرا يره. یعنی افراد فاسق هیچ ثوابی در آخرت نصیب‌شان نمی‌شود؟ این محتمل نیست. ... این که شما معنا می‌کنیم انما يتقبل الله من المتقين که می‌خواهید بگویید متقی در همان عمل که یعنی در آن عملش رعایت تقوی و شرائط بکند، این خلاف ظاهر است؛ این ضرورت به شرط محمول است، یعنی انما يقبل الله العمل الصحيح. عیب ندارد، این توجیه است که می‌کنید، خلاف ظاهر آیه است.

[سؤال: ... جواب:] آن یک مصداقی است که عملی که حرام هست در آن روایت می‌گوید مال دزدی را صدقه دادن این اصلاً صحیح نیست، انما يتقبل الله من المتقين، آن هم یک مصداق از این آیه است که حالا یا تفسیر به بطن قرآن است یا یکی از مصادیق این آیه است. اشکال ندارد اما ظاهر آیه بیش از این است، ظاهر آیه این است که از غیر متقین عمل اصلاً قبول نمی‌شود، این را باید توجیه کرد. حتی به معنای ثواب

28..... شرط دوم: اباحه

هم نمی‌شود گرفت چون شرط ثواب دادن بر اعمال که تقوی نیست. بله، اگر مراد این است که تقوی در این عمل یعنی انما یقبل الله العمل الصالح، این ضرورت به شرط محمول است و کسی مخالف این نیست.

[سؤال: ... جواب:] انما یقبل الله العمل الصالح خب معلوم است که لایقبل الله العمل الفاسد. ... مورد آیه که عمل عبادی بود، قربا قربانا و شرط صحت عمل عبادی قصد قربت است. قابیل قصد قربت نداشت، خب عملش اصلا فاسد بود چون عبادت بدون قصد قربت فاسد است.

دلیل پنجم: مرسله صدوق: انفاق منهی عنه در مامور به موجب عدم قبولی مامور به است

وجه پنجم هم روایت مرسله صدوق بود که لو انهم اخذوا ما نهامهم عنه فانفقوه فیما امرهم الله به ما قبله منهم. اگر مردم حرام را بگیرند و انفاق کنند در امتثال امر الهی این عملشان مقبول نیست. لباس مغضوب را می‌گیرند با آن نماز می‌خوانند این عمل مقبول نیست.

که ما اشکال کردیم هم به سند آن و هم به دلالت آن. گفتیم اولاً: انفقوا ظاهرش انفاق و صرف یک مال است نه انتفاع از آن مال. لباس پوشیدن انفاق لباس نیست. انفاق یک شیء به این است که مصرف استهلاکی بشود نه مصرف انتفاعی. مثل این که مالی را به فقیر می‌دهیم، این انفاق است، مالی را از بین می‌بریم، خرج می‌کنیم اما لباسی را می‌پوشیم این مصداق انفاق نیست. علاوه بر این که عدم قبول مساوق با عدم صحت نیست.

[سؤال: ... جواب:] این روایت در کافی هم نقل شده، منتهی در سندش محمد بن سنان است که به نظر ما معتبر نیست.

دلیل ششم: نزع لباس مغضوب فعل کثیر و ضد نماز است پس امر به نزع مقتضی نهی از نماز

است

وجه ششم وجهی است که صاحب مدارک نقل می‌کند. صاحب مدارک این جور می‌گوید، خوب دقت کنید! می‌گوید بعضی‌ها گفته‌اند که کسی که لباس مغضوب می‌پوشد مامور به نزع این لباس است و رد به مالکش است. آقای که داری نماز می‌خوانی، لباس مغضوب در بدنت هست! انزعه و رده الی مالکه. و این متوقف بر

لباس مصلی ۲۹

فعل کثیر است. فعل کثیر هم ضد نماز است. پس ما ماموریم به چیزی که ضد نماز است، ماموریم به بیرون آوردن این لباس و ردش به مالکش و این ضد نماز است چون فعل کثیر است و امر به شیء مقتضی نهی از ضد است. امر به نزع و ارجاع به مالک مقتضی نهی از ضدش است که ادامه نماز است پس ما نهی داریم از نماز. نهی از نماز هم مقتضی فساد است.

اشکال اول: دلیل اعم از مدعی است چون مختص لباس مغضوب نیست

این استدلال که در مدارک نقل می‌کند اگر تمام بشود که مختص لباس مغضوب نیست؛ هر مال مغضوبی و لو همراه مصلی نباشد همین مشکل را دارد. تلویزیون غصبی گذاشته در اتاقش، شروع می‌کند نماز می‌خواند همین اشکال می‌آید که شارع گفته که رد کن این تلویزیون غصبی را به صاحبش و رد کردن تلویزیون غصبی به صاحبش متضمن فعل کثیر است، باید برود تلویزیون را بردارد تحویل به صاحبش بدهد، اینجا بفرمایید امر به شیء مقتضی نهی از ضدش است که نماز است. این اختصاص به لباس مغضوب ندارد که. هذا اولاً.

اشکال دوم: دلیل اخص از مدعا است چون نزع عبا مثلاً، مستلزم فعل کثیر نیست

ثانیا: این اشکال اخص از مدعا است. فرض کنید که یک عبا غصبی بر دوشش است، صاحبش هم همان بغلش ایستاده، عبا را در می‌آورد می‌اندازد جلوی صاحبش، این که متضمن فعل کثیر نیست که منافات با نماز داشته باشد.

و گاهی الان اصلاً ممکن نیست رد این مال به صاحبش، باید حفظش کند، عبای دوستش را از حجره‌اش بی اجازه‌اش برداشت، آورده در کلاس درس، این عبا را الان بیندازد آن طرف که یک دزدی می‌آید بر می‌دارد می‌برد، این اصلاً مامور است که حفظ کند عبای هم حجره‌اش را، الان هم که هم حجره‌اش معلوم نیست کجا است، پیدایش نمی‌شود کرد، ظهر باید برگردد حجره عبا را تحویل بدهد. پس این طور نیست که هر غصب لباسی همراه با این باشد که همین الان در اثناء نماز بگویند در بیارش همین الان ببر به صاحبش تحویل بده، گاهی می‌گویند نه، حفظش کن، حفظش هم به این است که به دوشش بگذاری چون راه دیگری نداری برای حفظش.

30..... شرط دوم: اباحه

پس این دلیل‌ها اخص از مدعا است. پس این استدلالی که صاحب مدارک نقل می‌کند درست نیست.

اشکال سوم: امر به شیء مقتضی نهی از ضد خاص نیست

و اشکال مهم به استدلالی که در کلام صاحب مدارک نقل شده این است که آقا! امر به شیء مقتضی نهی از ضد نیست. و الا شما کفش‌تان را در آوردید روی فرش مسجد، روی کفش دیگران، آمدید آخر مسجد نماز می‌خوانید، الله اکبر، ملأئکه می‌گویند الله اکبر را بیخود، چرا؟ برای این که تو امر داری بروی آن کفش را از روی فرش مسجد برداری، کفش را از روی کفش مردم برداری و این با نماز تنافی دارد دیگه، پس نماز این آقا هم باطل. آقا! امر به شیء مقتضی نهی از ضد خاص نیست.

اشکال چهارم: نهی غیری مقتضی فساد نیست

اگر هم باشد این نهی، نهی نفسی نیست، نهی غیری است؛ نهی غیری اقتضاء فساد ندارد. این را بعداً بیشتر توضیح می‌دهیم. نهی غیری کاشف از مبغوضیت فعل نیست و با محبوبیت نفسیه فعل قابل جمع است.

تقریب محقق خوئی از دلیل ششم: امر به نزع مساوق با امر به ابطال است

مرحوم آقای خوئی این وجه را جور دیگری تقریب کرده. ما نمی‌دانیم آقای خوئی از کجا این را گرفته چون اینی که در مستمسک هم نقل کردند از مدارک و در مدارک هم ما دیدیم که می‌گوید و قد یقال، آنی است که بیان کردیم. آقای خوئی می‌گویند و قد یقال، این وجه را این جور تقریب می‌کنند. خوب گوش بدهید! می‌گویند این وجه این است که این کسی که لباس مغضوب در بدنش هست، مأمور است به ابطال این نماز، به او می‌گویند نماز را ابطال کن و این لباس مغضوب را به صاحبش برگردان. امر به ابطال و لو ما بگوئیم الامر بالشیء لایقتضی النهی عن ضده و لکن امر به ابطال قابل جمع با امر به اتمام نیست.

ببینید! در امر به شیء که می‌گویند مقتضی نهی از ضد نیست، امتیازش این است که با ترتب قابل تصحیح است. در همان مثال کفشی که گذاشته روی فرش مسجد، به او می‌گویند برو نماز را رها کن آن کفش را از فرش مسجد بردار! و لکن اگر عصیان می‌کنی نماز بخوان مانعی ندارد، امر ترتبی می‌کنند به نماز

لباس مصلی ۳۱

علی تقدیر عصیان امر به برداشتن کفش از روی فرش مسجد. اما در مثال امر به ابطال معنا ندارد که بگویند ابطال بکن نماز را با درآوردن این لباس غضبی و دادن آن به مالکش و لکن اگر ابطال نمی‌کنی نماز را، این نماز را اتمام کن، خب اگر من ابطال نمی‌کنم این نماز را یعنی اتمام می‌کنم. این امر ترتبی محال است؛ طلب الحاصل می‌شود. چون می‌گوید اگر ابطال نکردی یعنی اگر نماز را اتمام می‌کنی اتمام کن آن را، خب این می‌شود طلب حاصل. شرط امر ترتبی به ضد واجب این است که امر و طلب حاصل نباشد، مثل این نشود که بگویند بر تو واجب است سفر ولی اگر سفر نمی‌روی در وطن باش! معنا ندارد، خب اگر در سفر نمی‌روم یعنی در وطن هستم، اگر در وطنی در وطن باش؟ اینجا هم می‌گوید ابطال کن نماز را اگر ابطال نمی‌کنی یعنی اتمام می‌کنی نماز را، اتمام کن نماز را، این معنا ندارد.

اشکال اول (محقق خوئی): دلیل اخص از مدعی است

مرحوم آقای خوئی این تقریب را که ذکر می‌کند دو تا جواب می‌دهد، آقای خوئی فرموده:
اولا: این امر به ابطال در خصوص جایی است که ساتر مغضوب باشد، تا بخواهد ساتر را در بیاورد می‌شود منکشف العورة، نمازش باطل می‌شود. اما اگر عبایش مثلاً غضبی است، امر به نزع عبای غضبی امر به انداختن عبای غضبی روی زمین که امر به ابطال نیست. پس این بیان مختص است به جایی که نزع ساتر مغضوب همان ابطال نماز همان.

اشکال دوم (محقق خوئی): مامور به ذات مبطل است نه عنوان ابطال بنابراین ترتب، طلب

حاصل نیست

و لکن این را بدانید! اینجا ما امر به عنوان ابطال که نشدیم؛ امر به ایجاد ذات مبطل شدیم. نگفتیم ابطال صلاتک؛ گفتند انزع الساتر المغضوب. می‌تواند امر ترتبی بکند بگوید نزع کن ساتر مغضوب را ولی اگر نزع نمی‌کنی ساتر مغضوب را نماز بخوان. طلب الحاصل نیست چون ممکن است ساتر مغضوب را نزع نکند نماز هم نخواند. امر به نزع ساتر مغضوب امر به ایجاد ذات مبطل است نه امر به عنوان ابطال. ممکن است کسی عصیان کند این امر یعنی ساتر مغضوب را در نیاورد نمازش را هم ادامه ندهد، نمازش را رها کند اما ساتر

32..... شرط دوم: اباحه

مغضوب هم در بدنش هست. پس می‌تواند شارع بگوید اگر نزع نمی‌کنی ساتر مغضوب را می‌توانی نماز بخوانی می‌توانی نماز بخوانی، پس من از شما خواهش می‌کنم حالا که نزع نکردی ساتر مغضوب را، نماز را بخوان، نماز را اتمام کن.

اشکال سوم (محقق خوئی): مأمور به عنوان ابطال به سبب خاص است بنابراین ترتب، طلب

حاصل نیست

بعد آقای خوئی فرموده: حتی اگر به این آقا می‌گفتند ابطال صلاتک باز ما می‌گفتیم مشکلی نیست. چرا؟ برای این که یک وقت بطور مطلق می‌گویند ابطال صلاتک اینجا ترتب معنا ندارد. بگویند ابطال صلاتک و ان لم تبطل صلاتک فاتم صلاتک، بله، این معنا ندارد. اما اگر ابطال خاص مورد امر باشد، بگویند ابطال صلاتک بنزع الساتر المغضوب، ابطال کن نماز را به درآوردن این ساتر مغضوب و الا اگر ابطال نکردی نماز را با نزع این ساتر مغضوب نماز را از جهات دیگر ابطال نکن، نماز را اتمام کن. این هم طلب الحاصل نیست. چون ممکن است این آقا ابطال نکند نمازش را با نزع ساتر مغضوب ولی نمازش را اتمام هم نکند. لباس مغضوب در بدنش است ولی نمازش را هم اتمام نمی‌کند، شروع می‌کند با رفیقش حرف زدن. پس ابطال صلاتک بنزع الساتر المغضوب و ان لم تبطل صلاتک بنزع الساتر المغضوب فاتم صلاتک، این طلب الحاصل نیست. چون ممکن است ابطال نکند نمازش را با نزع ساتر مغضوب ولی نمازش را اتمام هم نکند، با همان ساتر مغضوب وسط نماز شروع کند با بغل‌دستیش حرف زدن، اتمام نکرده نماز را نزع ساتر مغضوب هم نکرده. این محصل فرمایش آقای خوئی.

اشکال چهارم: امر به نزع حکم عقل است نه شرع

به نظر ما آقای خوئی خوب بود دو تا جواب دیگه می‌داد:

اولا: ما امر به نزع نداریم. کجا واجب است نزع؟ آنی که حکم شرعی است این است که غضب حدوثا و بقاء حرام است. ما امر نداریم به نزع ساتر مغضوب. بقاء هم حرام است لباس ساتر مغضوب. کجا گفتند انزع؟ این انزع حکم عقل است نه حکم شرع از باب اجتناب از حرام بیشتر.

اشکال پنجم: تطبیق صرف الوجود بر فردی که به عنوان ثانوی حرام شده است، صحیح است

وضعا

ثانیا: چه اشکالی دارد حتی ما مکلف باشیم به ابطال نماز مطلقا، مثل این که نماز نافله می خوانیم، پدر یا مادر گفت که نماز را قطع کن و ما گفتیم اطاعت والدین واجب است الا فی معصیة الله که حتی در نماز فریضه هم بعضی ها همین را می گویند، می گویند اگر وسط نماز پدر یا مادر گفت نماز را قطع کن باید قطع کنی چون قطع نماز فریضه مطلقا حرام نیست. پس می شود ما امر بشویم به قطع نماز ولی چه اشکال دارد حالا اگر نماز را ادامه دادیم این نمازی که ادامه می دهیم مصداق آن نماز واجب باشد؟ خصوص یک نماز که واجب نشده تا بگوییم قابل جمع نیست؛ صرف الوجود نماز واجب شده یا مستحب شده. چه اشکال دارد ما مرخص باشیم وضعا در تطبیق آن صرف الوجود بر این فردی که به عنوان ثانوی ماموریم به قطع آن؟ این چه اشکالی دارد؟

[سؤال: ... جواب:] ترخیص در تطبیق بر این فرد ترخیص حیثی و وضعی است یعنی از حیث امتثال آن واجب یا مستحب مشکلی نیست و لو به عنوان ثانوی امر به قطع این نماز هم شما داشته باشید. توضیح این مطلب را ان شاء الله در بحث های آینده خواهیم داد. بقیه وجوه را فردا عرض می کنیم.

جلسه ۴-۲۲۸

یکشنبه - ۹۷/۰۶/۱۱

أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ سَيِّمًا بِقِيَّةِ اللَّهِ فِي الْأَرْضِينَ وَ اللَّعْنُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ.

بحث راجع به نماز در لباس مغضوب بود که عرض کردیم مشهور قائل شدند به بطلان صلات در لباس مغضوب و وجوهی برای آن ذکر کردند.

دلیل هفتم (مرحوم محقق خوئی): ستر مصلی به سائر مغضوب مجمع امر و نهی است

34..... شرط دوم: اباحه

رسیدیم به وجه اخیر که در کلمات محقق در معتبر مطرح شده و مرحوم آقای خوئی آن را اختیار کرده این است که چون ستر شرط نماز هست پس ستر واجب است در نماز، ستر به ستر مغضوب حرام است و چون اجتماع امر و نهی محال است نمی شود یک شیئی هم واجب باشد و هم حرام، هم محبوب باشد و هم مبغوض. و لذا ستر واجب شامل ستر به ستر مغضوب نمی شود.

این وجه اختصاص دارد به خصوص ستر مغضوب؛ شامل غیر ستر نمی شود چون غیر ستر که شرط نیست در نماز، فقط ستر شرط است در نماز.

اشکال اول: ترکیب، اتحادی نیست چون شرائط نماز، مصب امر نیستند

این وجه به نظر ما ناتمام است. و لو مرحوم آقای خوئی در فتوی بر اساس این وجه فتوی دادند. اگر نگاه کنید تعلیقه عروه و منهاج، فتوی می دهند که نماز در ستر مغضوب عالما عامدا و یا جاهلا مقصرا باطل است. ولی در بحث استدلالی اشکال کردند، به نظر ما اشکال شان هم وارد است. اشکال به این وجه این است که آقا! بناء بر این مبنا که اجتماع امر و نهی محال است که فعلا ما طبق این مبنا سخن می گوئیم و لو مبنای خود ما وفاقا لجمع من الاعلام کالسید الامام این است که اجتماع امر و نهی با تعدد عنوان ممکن هست و این را بعدا توضیح می دهیم. فعلا بناء بر مبنای مشهور که اجتماع امر و نهی و لو با تعدد عنوان محال است، چون معنون واحد است نمی شود یکی شیئی هم حرام باشد هم واجب باشد، می گوئیم آقا! این در صورتی است که ترکیب، اتحادی باشد یعنی فعل واحد هم مصب نهی باشد هم مصب امر. شرط مصب امر نیست و الا فرق بین شرط و جزء چه می شد؟ شرط، خودش متعلق امر ضمنی نیست. نماز اجزائی دارد و شرائطی، تکبیرة الاحرام مثلا جزء نماز است، رکوع جزء نماز است، سجود جزء نماز است، اما وقت شرط نماز است، ستر شرط نماز است. فرق شرط و جزء همین است که امر به نماز منحل می شود به اوامر ضمنیه به اجزاء آن، رکوع امر ضمنی دارد، سجود امر ضمنی دارد اما شرط امر ضمنی ندارد. آنی که امر ضمنی دارد اتیان صلات است در حال وجود این شرط و لذا چه بسا شرط غیر اختیاری است، مثل وقت، قابل امر نیست. این که بین طلوع الشمس و غروبها باشد این غیر اختیاری است، مگر دست من است؟ اتیان نماز در این حال اختیاری است، این می شود تقید. اتیان الصلاة فی حال وجود الشرط، این اختیاری است اما خود شرط که وقت است

لباس مصلی ۳۵

اختیاری نیست. این علامت این است که شرط متعلق امر نیست چون می‌بینیم گاهی غیر اختیاری است آنی که متعلق امر است اتیان الصلاة فی هذا الحال است و لذا مشکل حل می‌شود. ذات شرط در ستر به ستر مغضوب حرام است، ستر به ستر مغضوب حرام [است] ولی این ستر مصداق واجب نیست، واجب عبارت است از اتیان الصلاة فی حال وجود هذا الشرط، مصب امر تقید الصلاة است بکونها فی حال وجود الستر و لذا ترکیب، انضمامی است، مصب امر با مصب نهی فرق کرد.

شاهدش این است که ترتب ممکن است. شارع می‌گوید مبدا تستر کنی به ستر مغضوب و لکن اگر تستر می‌کنی به ستر مغضوب، واجب است در این حال نماز بخوانی یا جایز است در این حال نماز بخوانی به نحو ترتب. چه اشکالی دارد؟ متعلق این امر ترتبی عبارت است از اتیان الصلاة فی حال الستر، این غیر از متعلق نهی است که ذات ستر به ستر مغضوب است.

و لذا به نظر ما نماز در ستر مغضوب می‌تواند مصداق واجب باشد در عین حالی که ذات شرط که ستر به ستر مغضوب هست حرام هست و نماز در ستر مغضوب عالما عامدا هم صحیح است تا چه برسد به این که غیر ستر مغضوب باشد.

مرحوم آقای صدر هم در فتوی همین را گفته. در تعلیقه منهاج الصالحین فرموده که به نظر ما نماز در لباس مغضوب عالما عامدا صحیح است چه آن لباس ستر باشد چه غیر ستر. در حالی که مرحوم آقای خوئی و لو در بحث استدلالی همین مطلب را می‌گفت اما در فتوی گفت ستر مغضوب نماز در او عالما عامدا باطل است و احتیاط مستحب این است که غیر ستر مغضوب هم اگر عالما عامدا نماز بخوانید نمازتان را اعاده کنید. در غیر ستر احتیاط مستحب می‌کند آقای خوئی، در ستر فتوی می‌دهد و لو در بحث استدلالی صریحا ادعا می‌کند می‌گوید ترکیب، انضمامی است و هیچ اشکالی ندارد که ذات ستر به ستر مغضوب حرام باشد، اتیان الصلاة فی حال الستر بالستر المغضوب مصداق واجب باشد. مرحوم آقای صدر هم استدلالا هم فتوی می‌گویند نماز در ستر مغضوب عالما عامدا صحیح است.

اشکال دوم: محقق خوئی در مبحث استصحاب بر خلاف اینجا گفتند ذات شرط امر دارد

36..... شرط دوم: اباحه

اما ما یک اشکالی داریم از نظر مبنایی به این دو بزرگوار. می‌گوییم شما در بحث استصحاب فرمودید شرط اختیاری خودش متعلق امر است. در بحث استصحاب در موضوعات مرکبه بحث است که ما استصحاب می‌کنیم بقاء وضوء را تا زمان نماز، نماز می‌خوانیم، آیا این استصحاب بقاء وضوء اصل مثبت هست؟ برخی شبهه کردند گفتند این اصل مثبت است. چرا؟ برای این که استصحاب بقاء ذات وضوء ثابت نمی‌کند کون الصلاة مع الوضوء را، این اصل مثبت است. هم مرحوم آقای خوئی هم مرحوم آقای صدر جواب دادند گفتند واجب ما مرکب است از ذات صلات و ذات وضوء. عنوان الصلاة مع الوضوء به عنوان یک واجب مقید واجب نیست، واجب مرکب است یعنی امر رفته روی ذات صلات و ذات وضوء. ذات صلات بالوجدان موجود شد ذات وضوء هم بالاستصحاب. تقید الصلاة بالوضوء این که اصلا واجب نیست.

البته خود مرحوم آقای صدر ملتفت است می‌گوید این در صورتی است که شرط اختیاری باشد مثل همین وضوء یا ستر اما اگر شرط غیر اختیاری است مثل وقت آنجا دیگه نمی‌شود بگوییم ذات شرط متعلق است، آنجا لامحاله باید بگوییم تقید الصلاة بالوقت متعلق امر است و استصحاب بقاء وقت بخواهد اثبات کند که این نماز ما فی الوقت بود، این می‌شود اصل مثبت. چون استصحاب کنیم هنوز وقت باقی است پس صلات ما صلات فی الوقت است، گفته این اصل مثبت است و ما قبول نداریم که این استصحاب جاری بشود. ما اشکال مان این است که جناب آقای خوئی! جناب آقای صدر! شما هم مثل استاد ما مرحوم آقای تبریزی که ایشان هم مثل شما می‌گفت ذات شرط اختیاری متعلق امر است، باید در بحث سائر مغضوب هم نتیجه می‌گرفتید ترکیب، اتحادی است. ذات ستر متعلق امر است کما این که در بحث صلات مع الوضوء گفتید ذات وضوء متعلق امر است. و لذا مرحوم استاد می‌فرمودند که معنا ندارد ترتب. از یک طرف بگویند لاتستر بالسائر المغضوب بعد بیایند بگویند که اگر تستر کردی به سائر مغضوب اشکال ندارد که نماز بخوانی با این سائر مغضوب، این نمی‌شود چون معنایش این است که اشکالی ندارد که سائر مغضوب بپوشی در حال نماز. این که مرحوم آقای خوئی و مرحوم آقای صدر در اصول آمدند گفتند ذات شرط اختیاری متعلق امر است اینجا هم باید می‌گفتند ذات تستر به سائر مغضوب متعلق است و فرض این است که متعلق نهی هم هست، می‌شد ترکیب اتحادی، نباید اینجا می‌گفتند ترکیب انضمامی است و ذات تستر به سائر مغضوب

لباس مصلی ۳۷

حرام، اما آنی که واجب است تقید الصلاة بكونها فی حال الستر، اتیان الصلاة فی حال الستر، او واجب است و ترکیب انضمامی است. خب این‌ها با هم جمع نمی‌شود. اگر ترکیب انضمامی است که در بحث سائر مغضوب می‌گویید پس متعلق امر غیر ذات شرط است، ذات شرط می‌تواند حرام باشد ولی متعلق امر اتیان الصلاة فی حال وجود الشرط است و این جمع نمی‌شود با آنی که در اصول گفتند که نه آقا! در شرط اختیاری ذات شرط یعنی ذات وضوء متعلق امر است و استصحاب بقاء وضوء اصل مثبت نیست چون مامور به ذات نماز است و ذات وضوء. این دو تا مطلب با هم جمع نمی‌شود.

ما به نظرم آن بحث استصحاب باید اصلاح بشود و واقعا متعلق امر در شرط ذات شرط نیست، متعلق امر در صلات مع الوضوء ذات وضوء نیست. در ارتکاز عرفی فرق است بین شرط و جزء؛ جزء است که ذات جزء متعلق امر است اما در شرط، ذات شرط متعلق امر نیست. اتیان الصلاة فی حال وجود الشرط متعلق امر است. حالا چه جور از شبهه اصل مثبت در استصحاب جواب بدهیم؟ آنجا ما فوqش گفتیم صحیح زراره مشکل را حل کرده. صحیح زراره استصحاب کرده بقاء وضوء را برای چی؟ برای این که نماز بخواند دیگه. این مقدار از اصل مثبت را خود امام علیه السلام اجراء کرده. اما مبنای صحیح همین است که آقای خوئی و آقای صدر در بحث ستر به سائر مغضوب گفتند، ترکیب انضمامی است و اشکال ندارد شارع بگوید این ستر به سائر مغضوب حرام ولی اگر این را ایجاد کردی نماز در این حال مانعی ندارد.

اشکال سوم: بنا بر جواز اجتماع امر و نهی مشکلی نیست

این بحث در صورتی بود که ما قائل به امتناع اجتماع امر و نهی بشویم اما اگر قائل به جواز اجتماع امر و نهی شدیم اصلا امر سهل است؛ ترکیب، اتحادی هم باشد مشکلی نیست. برای این که ما قائلیم با دو عنوان می‌شود اجتماع بشود امر و نهی. مثلا دفن میت در مکان مغضوب، به عنوان دفن میت مصداق واجب است، به عنوان غصب مصداق حرام است با این که ترکیب، اتحادی هم هست. اینجا هم بر فرض ستر، خودش متعلق امر باشد، نماز بخوان و متستر باش! آن وقت ستر به سائر مغضوب به عنوان غصب حرام است، خب ما مشکل نداریم، اجتماع امر و نهی مع تعدد عنوان را ممکن می‌دانیم.

38..... شرط دوم: اباحه

و چون شرط، شرط توصلی قصد قربت در او معتبر نیست مشکل قصد قربت هم حل است. فرق می‌کند با سجود بر مکان مغضوب، وضوء به ماء مغضوب؛ آن‌ها تعبدی هستند. عالم عامد وضوء به ماء مغضوب بگیرد و لو قائل به جواز اجتماع امر و نهی ما می‌شویم اما می‌گوییم وضوئش باطل است چون عرفا و عقلا این عمل مبعّد از مولی است و عملی که مبعّد از مولی است صلاحیت مقربیت و عبادیت ندارد. یا سجود بر مکان مغضوب، سجود به قصد قربت باشد. اما ستر که لازم نیست به قصد قربت باشد؛ شرط توصلی است.

آقای زنجانی: ثبوتاً ممکن است تمشی قصد قربت در شرائط تعبدی که حرام شده است، مشکل

فقط اثباتی است

برخی از بزرگان مثل امام و آقای زنجانی فرمودند: از حیث قصد قربت هم ما مشکل نداریم. بر فرض شرط، شرط تعبدی باشد، چرا قصد قربت متمشی نشود؟ اصلاً ستر به ساتر مغضوب حرام، می‌تواند مصداق شرط تعبدی هم باشد. چرا؟ حالا مثال واقعیش وضوء به ماء مغضوب که مسلم عمل قربی است، چه اشکال دارد از حیث غصب کردن این آقا مطیع شیطان است، از حیث امتثال امر به وضوء یا امر به ستر فی الصلاه مطیع رحمان است؟ چه اشکال دارد؟ از یک حیث مطیع رحمان است، از یک حیث مطیع شیطان است. مثل این‌که در نماز چشم‌پرانی می‌کند، از حیث چشم‌پرانی مطیع شیطان است، از حیث نماز مطیع رحمان است.

اخیراً آقای زنجانی اشکال اثباتی کردند. فرمودند: درست است ثبوتاً همین است که می‌تواند انسان با عمل حرام امتثال واجب کند، قصد قربت هم در امتثال واجب محقق می‌شود. بالاخره این آقا بخاطر خدا دارد نماز می‌خواند، بخاطر خدا دارد وضوء می‌گیرد و لو انتخاب این فرد روی انگیزه شیطانی است اما اصل انجام واجب که بی‌تفاوتی ندارد نسبت به انجام واجب بخاطر خدا. اخیراً فرمودند ما مشکل ثبوتی نداریم، مشکل اثباتی داریم؛ ادله از نظر عرفی اطلاق ندارد. واقعا امر به وضوء اطلاقش شامل وضوء به ماء مغضوب عالماً عامداً بشود این را عرف تأمل می‌کند. از یک طرف می‌گویند لاتغصب از یک طرف می‌گویند توضاً، بعد بگوییم این وضوء به ماء مغضوب را هم شامل می‌شود عرف متحیر و مردد می‌شود. حالا لابد در نماز در ساتر مغضوب همین را می‌گویند که از یک طرف می‌گویند صل متستراً از طرف دیگر بگویند لاتستر بساتر مغضوب.

اشکال: اگه مشکل ثبوتی برطرف شود، مشکل اثباتی نداریم

ولی به نظر ما مشکل اثباتی ما نداریم. اگر مشکل ثبوتی برطرف بشود ادله اطلاق دارد.

اگر هم نوبت به اصل عملی برسد، مقتضای اصل عملی برائت است، برائت جاری می‌کنیم از لزوم اعاده این نماز یا لزوم اعاده این وضوء. مشکل حل است.

مرحوم امام: ثبوتاً ممکن است تمشی قصد قربت در شرائط تعبدی که حرام شده است لولا

الاجماع

امام قدس سره می‌فرمودند ما طبق صنعت می‌گوییم می‌تواند حرام مصداق واجب باشد و منافات با قصد قربت هم ندارد، لولا الاجماع. اجماع داریم بر این که عمل عالم عامد اگر حرام باشد دیگه مصداق عبادت صحیحه نمی‌شود.

اشکال اول: این اجماع اگر ثابت باشد مدرکی است

ما به نظرمان این اجماع‌ها که مدرکی است و اصلش هم ثابت نبود با آن کلامی که از فضل بن شاذان نقل کردیم.

اشکال دوم: اجماع دلیل لبی است و شامل شرط توصیلی مثل ستر نمی‌شود

و اجماع هم که دلیل لبی است؛ شامل مثل تستر به ساتر مغضوب که شرط توصیلی است نمی‌شود. و لذا نتیجه می‌گیریم الصلاة فی الساتر المغضوب عالماً عامداً صحیحةً فضلاً عن غیر الساتر.

دلیل هشتم (صاحب عروه و مرحوم بروجردی): افعال مصلی در لباس غصبی، علت تامه

تحریک لباس غصبی است

منتهی یک اشکالی در اینجا هست که صاحب عروه در نظرش هست، در کلمات بزرگان قبل از ایشان هم آمده، آقای بروجردی هم مطرح کردند. و آن اشکال این است: گفتند آقا! ما مشکل مان این است که افعال صلاتی، مثل قیام، رکوع، سجود، این‌ها اگر علت تامه حرام باشد، مبعوض مولی است. بر فرض اجتماع امر و نهی را ما جایز بدانیم اما مشکل ما این است: این آقایی که از قیام می‌رود به رکوع، حرکت می‌کند به سمت

..... شرط دوم: اباحه

رکوع، این هوی الی الركوعش علت تامه است برای تحریک لباس مغضوب؛ تحریک لباس مغضوب مصداق غضب است. چه جور شما بروید مغازه کسی مدام تکان بدهید لباس‌ها را، می‌گوید حاج آقا! این که بدرد شما نمی‌خورد، این که مناسب شما نیست، این را که شما نمی‌خواهید بخرید، پس چرا اینقدر تکان می‌دهید، به هم می‌زنید نظم مغازه ما را، من راضی نیستم. خود این تحریک مال غیر بدون اذن او مصداق غضب است. هوی الركوع علت تامه است برای تحریک ثوب مغضوب، پس علت تامه حرام است. علت تامه حرام مبغوض مولى است، مولى نمی‌تواند نسبت به علت تامه بگوید من هیچ بغضی ندارم. کشتن یک انسان بی‌گناه مجروح کردن یک انسان بی‌گناه، این ظلم است و حرام. حالا یکی چاقو می‌زند در شکم این انسان بی‌گناه یا دست می‌برد از جیبش چاقو را در می‌آورد و به سمت آن انسان بی‌گناه می‌گیرد مولى بگوید من از این کار تو هیچ بدم نمی‌آید، بابا! چاقو را برداشت زد به شکم او، خود این حرام مستقل نیست، حرام مجروح کردن انسان بی‌گناه است، این علت تامه حرام است، اما مولى نمی‌تواند بگوید من از این کار بدم نمی‌آید. علت تامه حرام مبغوض مولى است. پس این هوی الی الركوع می‌شود علت تامه تحریم لبس ثوب مغضوب، علت تامه حرام و مبغوض مولى است. مبغوض مولى نمی‌تواند مقرب الی المولى باشد.

[سؤال: ... جواب:] هوی الركوع عین تحریک مال مغضوب نیست، عین غضب نیست، علت او است. هوی عین تحریک بدن است. تحریک بدن در این حالی که ثوب مغضوب بر بدن است علت تامه تحریک ثوب مغضوب است که غضب است.

اگر شما بگویید این اختصاص به ثوب مغضوب که مصلی پوشیده ندارد، حمل هم بکند یک شیء مغضوبی را این اشکال پیش می‌آید. مرحوم صاحب عروه و آقای بروجردی فرمودند خب ملتزم می‌شویم. اگر عالما عامدا کسی مال مغضوبی را پیش خودش بگذارد، حمل کند که با برخاستن و رکوع کردن و سجود کردن، آن مال مغضوب تحریک می‌شود، و لو تحریک بالتبع، اسکناس غصبی است در جیبش، وقتی که سر بر می‌دارد از سجود یا از قیام به سمت رکوع می‌رود، به سمت سجود می‌رود، با تکان خوردن خودش آن اسکناس هم تکان می‌خورد، خب این فعل صلاتیش علت تامه تحریک مال مغضوب است، علت تامه غضب است و حرام است این تحریک مال مغضوب، علت تامه حرام مبغوض مولى است و المبغوض لایصلح للمقربیه.

لباس مصلی ۴۱
حتی تصریح کردند گفتند اگر یک نخ از لباس تان هم غصبی باشد همین حکم را دارد. نخ خیاطی که پارچه مباح را دوخت، او غصبی بود، این نماز باطل است چون تکان که می خوری در این نماز آن نخ غصبی هم تکان می خورد.

اشکال اول (محقق خوئی): علت تامه حرام، حرام نیست

در جواب از این اشکال چند بیان ذکر شده:

بیان اول این است که گفته می شود که علت تامه حرام، حرام نیست. مرحوم آقای خوئی فرمودند علت تامه حرام که حرام نیست. ما قبول نداریم مقدمه واجب، واجب باشد یا علت تامه حرام، حرام باشد. و لذا ما مشکلی نداریم.

این یک جواب که ابتداء این جواب ها را عرض کنیم، بعد ملاحظه کنیم ببینیم این جواب ها درست است یا نه.

اشکال دوم: حرکات مصلی که علت تامه غصب است، مصداق واجب صلاتی نیستند

جواب دوم که داده می شود این است که آنی که جزء نماز است هوی الی الركوع نیست؛ خود رکوع است. هوی رکوع مقدمه واجب صلاتی است؛ جزء واجب صلاتی نیست. هوی الی الركوع علت است برای دو چیز: یکی برای حرام، یکی برای واجب. رکوع واجب است، هوی الی الركوع علت این واجب است. تحریک ثوب مغضوب حرام است این هوی علت او است. پس هوی الركوع و لو علت تامه غصب است اما خودش مصداق واجب صلاتی نیست، بلکه واجب صلاتی رکوعی است که معلول این هوی است. و یا هوی الی السجود: واجب صلاتی نیست، خود سجود واجب صلاتی است. رفع رأس از سجود واجب صلاتی نیست، جلوس بعد از سجود واجب صلاتی است، این حرکات در نماز مقدمه عقلیه هستند و هیچ واجب شرعی در نماز نیستند. فوقش این حرکت های در نماز علت تامه حرام باشد یا خودش حرام باشد، مهم نیست.

و لذا مرحوم آقای خوئی می فرمود که من قبول دارم هوی الی الركوع در مکان مغضوب مصداق غصب است، او را که نمی توانم تشکیک کنم، اما اگر فقط مشکل رکوع بود در مکان مغضوب می گفتم نماز صحیح است، یعنی اگر شما فقط مشکل تان این بود که هوی الی الركوع تان در مکان مغضوب بود، می گفتم خب این

42..... شرط دوم: اباحه

هوی الی الركوع حرام است و غضب، چه ربطی دارد به رکوع؟ این هوی الركوع علت تامه غضب است اما آنی که واجب است در نماز ذات رکوع است. و لذا در بحث نماز در مکان مغضوب می‌گویند مشکل ما فقط بخاطر آن سجود است، خود سجود بر مکان مغضوب مصداق غضب است، نه هوی الی السجود، خود سجود. پس هوی الی الركوع، هوی الی السجود، رفع الرأس من السجود، این‌ها هیچکدام واجب صلاتی نیست، مقدمه واجبات صلاتیه است. خودش هم حرام باشد مهم نیست، فضلا از این که بخواهد علت تامه حرام باشد. [سؤال: ... جواب:] رکوع یعنی آن هیئت انسان خمیده. ... آن هوی باعث می‌شود تحریک بشود آن لباس مغضوب. ... خود این رکوع، این هیئت راکعا علت تامه غضب است؟ ... یعنی شمایی که می‌نشینید غضب زایدی مرتکب می‌شوید ولی اگر بایستید چون این لباس تحت فشار نیست غضب کمتری مرتکب شدید؟ این که عرفی نیست. ... آقایان [خصوص] تحریک را گفتند مصداق غضب است. ... رکوع چه نقشی دارد؟ ... نگه داشتن که یک فعل مستقلی است. نگه داشتن لباس در بدن چه ربطی به رکوع دارد، این‌ها مقارن با رکوع هستند. رکوع علت تامه غضب نیست. هوی الركوع چرا، او هم که مصداق واجب صلاتی نیست.

اشکال سوم: عرفا تحریک ثوب مغضوب، مصداق غضب زاید نیست

جواب سوم که داده می‌شود این است که گفته می‌شود که آقا! اصلا تحریک ثوب مغضوب برای کسی که لباس ثوب مغضوب است، عرفا غضب زاید نیست. یک وقت لباس مغضوب را نپوشیدی، در ویتترین مغازه است، در چوب‌لباسی منزل صاحب این لباس است، می‌روی مدام تکانش می‌دهی، این غضب است. اما وقتی این لباس مغضوب را پوشیدی، [اگر] این عبا را به تن کردی، بایستید غضب است [اما اگر] راه بروید که این عبا تکان بخورد عرفا می‌گویند غضب زاید؟ تا حالا می‌گفتند به این آقا ای بی‌دین! بعد از این که راه بروید بگویند ای بی‌دین تر از بی‌دین؟ یا نه، عرفا تحریک ثوب مغضوب برای کسی که لباس آن نیست غضب است ولی برای لباس آن عرفا غضب زاید نیست.

و لذا اشکال سوم این است که گفته می‌شود تحریک ثوب مغضوب [اشکال ندارد]. یا [مثلا] محمول مغضوب: یک وقت پول مردم بیرون است، پول مردم تکان می‌دهی می‌رود آن ور می‌گویند حرام است، چرا دست گذاشتی به پول مردم؟ اما یک وقت پول مردم در جیب است، دولا و راست می‌شوی، تا دولا می‌شوی

لباس مصلی ۴۳

می‌گویند خدا چکارت نکند که داری تصرف می‌کنی، داری تحریک می‌کنی این پول مردم را در جیبت؟ این

ادله حرمت غصب از این انصراف دارد و حرمت غصب عرفاً شامل آن نمی‌شود.

این هم جواب سومی که داده شده. بقیه جواب‌ها و اشکال‌هایی که به این جواب‌ها ممکن است مطرح

بشود ان شاء الله در جلسه بعد عرض می‌کنیم. و الحمد لله رب العالمین.

جلسه ۵-۲۲۹

دوشنبه - ۹۷/۰۶/۱۲

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على

سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقیة الله في الارضين و اللعن على أعدائهم أجمعين.

ادامه بررسی دلیل هفتم: هم قائل به جواز اجتماع امر و نهی هستیم و هم ترکیب، انضمامی

است

بحث راجع به نماز در لباس مغضوب بود که عرض کردیم به نظر ما از روی علم و عمد اگر هم باشد

صحیح است. چون اولاً: ما قائل به جواز اجتماع امر و نهی هستیم مع تعدد العنوان. بر فرض ستر به ساتر

مغضوب که حرام هست، خودش بخواهد مصداق واجب در نماز بشود، به عنوان ستر مصداق واجب است، به

عنوان غصب مصداق حرام. و بر فرض ما قائل بشویم به امتناع اجتماع امر و نهی معتقدیم چون ترکیب،

انضمامی است، مصب نهی غیر از مصب امر است، مصب نهی تستر به ساتر مغضوب است، مصب امر اتیان

الصلاة فی هذا الحال است و لذا با ترتب هم می‌شود بیان بشود که ستر نکن بدنت را به ساتر مغضوب و لکن

اگر ستر می‌کنی مانعی ندارد یا حتی واجب هست نماز را در این حال ستر بخوانی. مرحوم آقای صدر از راه

دوم پیش آمده، گفته چون ترکیب انضمامی است ما معتقدیم نماز در ساتر مغضوب عالماً عامداً صحیح است.

مرحوم صدر چون غصب را عنوان مشیر می‌داند لذا در ساتر غصبی فقط از راه ترکیب انضمامی

مشکل را حل کرده اما در مکان غصبی قائل به بطلان شده

44..... شرط دوم: اباحه

اینجا یک اشکالی مطرح می‌شود که دیروز برخی مطرح کردند که ایشان قائل است به جواز اجتماع امر و نهی، چرا از راه اول پیش نیامد و لو ترکیب اتحادی باشد که برخی گفته‌اند که خود ستر هم حرام باشد هم مصداق واجب، چرا ایشان که قائل به جواز اجتماع امر و نهی است اینجا از این مبنا استفاده نکرد؟

جهتش این است که ایشان معتقد است که نهی از غضب دلیل مستقلاً ندارد. لایحل مال امرء مسلم الا بطیبۃ نفسه عنوان مشیر است به حرمت انواع تصرفات، کانه گفته است لایحل شرب ماء الغیر الا بطیبۃ نفسه، لایحل اکل مال الغیر الا بطیبۃ نفسه، لایحل لبس ثوب الغیر الا بطیبۃ نفسه و هکذا. عنوان غضب عنوان مشیر است. و لذا وحدت عنوان می‌شود، حرمت می‌رود روی عنوان لبس سائر مغضوب و این لبس سائر مغضوب به همین عنوان می‌خواهد متعلق امر باشد و این نمی‌شود. و لذا مشکل را از راه ترکیب انضمامی که مصب امر غیر از مصب نهی است می‌خواست حل کند.

نتیجه‌ای که ایشان می‌گیرد این است که اگر متحد بود غضب با آن فعل واجب، آن فعل واجب باطل است. نماز در مکان مغضوب، آن سجود بر مکان مغضوب مصداق غضب است. ایشان فرموده که بناء بر احتیاط واجب سجود بر مکان مغضوب در نماز باطل است چه عمداً چه جهلاً چه سهواً. چون ربطی به بحث اجتماع امر و نهی مع تعدد العنون ندارد، عنوان، واحد است. سجود، واجب است در نماز و سجود در زمین مردم به عنوان سجود که یک عنوان ذاتی است حرام است نه به عنوان غضب؛ غضب عنوان مشیر است. و لذا ایشان می‌گویند احتیاط واجب این است که نماز در مکان مغضوب که سجود در مکان مغضوب می‌شود باطل است و چون جاهل و ناسی تکلیف واقعی‌شان رفع نمی‌شود به نظر آقای صدر، نسیان رافع تکلیف نیست، رافع تنجز تکلیف است به نظر ایشان، غفلت، جهل و لو جهل مرکب رافع تنجز است نه رافع خود تکلیف، پس نهی از سجود در ارض غیر شامل ناسی و غافل از غضب هم می‌شود، شامل جاهل به غضب هم می‌شود و دیگر امر به سجود شامل آن نمی‌شود. این نماز بناء بر احتیاط واجب باطل است.

اشکال اول: عنوان مشیر بودن غضب خلاف ظاهر است

که ما این مطالب را قبول نداریم. هم غضب را عنوان مشیر بودنش را خلاف ظاهر می‌دانیم، معتقدیم ظاهر ادله این است که عنوان غضب حرام است. لایحل مال امرء مسلم الا بطیبۃ نفسه یا لایحل ان یتصرف فی مال

لباس مصلی ۴۵

غیره الا باذنہ، این عنوان تصرف در مال غیر کہ عنوان غضب است، حرام است و این ظاهر است کہ مستقل است و موضوع است برای حرمت نہ مشیر است برای سجود، لبس و امثال ذلک و لذا تعدد عنوان است.

اشکال دوم: نماز در ساتر و مکان غضبی جهلا و نسیانا مشمول حدیث لاتعداد است

علاوه بر این کہ ما در نماز در مکان مغضوب حدیث لاتعداد داریم، در حال جهل و نسیان با حدیث لاتعداد مشکل را حل می کنیم. در ساتر مغضوب ہم اگر قائل می شدیم کہ در حال علم و عمد نماز اشکال دارد، مثل آقای خوئی و مرحوم استاد، در حال جهل قصوری و نسیان طبق حدیث لاتعداد می گفتیم نماز صحیح است. ولی مشکل ما اینجا از ریشه حل شد، عالما عامدا ہم نماز با ساتر مغضوب بہ نظر ما صحیح است.

[سؤال: ... جواب:] حرام انحلالی است، ولی حکم از عنوان بہ معنوی سرایت وقتی نمی کند. عنوان غضب و لو بہ نحو انحلالی حرام است، این فعل بہ عنوان غضب حرام است و لکن این فعل کہ واجب نیست، این فعل مصداق واجب است. و لذا ما در جواز اجتماع امر و نہی گفتیم امر بہ صرف الوجود تعلق گرفته است و این فعل مصداق آن صرف الوجود است؛ خودش امر کہ ندارد و لکن نہی بہ عنوانی تعلق گرفته است کہ انحلالی است. بلہ، مشکل نداریم؛ با دو عنوان یک عنوان حرام انحلالی و عنوان دیگر واجب بدلی و صرف الوجودی مشکل را حل می کند.

در بحث نماز در ساتر مغضوب ہم می شود از مبنای جواز اجتماع امر و نہی مع تعدد العنوان کمک گرفت ہم از مبنای این کہ اصلا ترکیب انضمامی است و مصب امر با مصب نہی دو چیز است.

محقق خوئی: قول بہ بطلان نماز در ساتر مغضوب نقض می شود بہ شستن لباس نجس با آب

غضبی

مرحوم آقای خوئی یک نقضی کرده، این را عرض کنم بعد بحث دیروز را ادامه بدهم، بہ کسانی کہ می گویند نماز در لباس مغضوب عالما عامدا باطل است. ایشان در بحث استدلالی اصرار دارد کہ این نماز صحیح است مثل ما. نقض کرده، فرمودہ چه فرق می کند این مثال با شستن بدن یا لباس نجس با آب مغضوب؟ طہارت شرط صلات است، کما این کہ ستر شرط صلات است. چه جور هیچکس منکر نیست کہ اگر

46..... شرط دوم: اباحه

شما بدن نجس‌تان یا لباس نجس‌تان را با آب نجس بشوید و نماز بخوانید نمازتان صحیح است و لو عالماً عامداً باشد پس چطور نماز با ستر به ستر مغضوب اشکال پیدا کند؟ اگر شرط مشکل پیدا می‌کند در جایی که مصداق حرام است، خب در بحث تطهیر ثوب و جسد هم به ماء مغضوب اشکال باید پیدا کند.

[سؤال: ... جواب:] فرض این است که ستر هم توصلی است، غسل ثوب و بدن نجس به ماء هم توصلی است. هر دو توصلی هستند.

اشکال اول: طهارت ثوب و جسد که مسبب از غسل است شرط نماز است نه خود غسل

این نقض مرحوم آقای خوئی وارد نیست. چرا؟ برای این که در بحث تطهیر آنی که شرط نماز است مسبب از غسل است نه خود غسل. طهارة الثوب و الجسد شرط نماز است، سبب طهارت که غسل به ماء مغضوب است حرام ولی مسبب که حرام نمی‌شود. رابطه غسل به ماء مغضوب و حصول طهارت با آن رابطه سبب و مسبب است، رابطه موضوع و حکم است. من غسل جسده النجس بالماء طهر جسده و لو كان الماء مغضوباً، اطلاق دارد دیگه، که امر نیست، این یک حکم وضعی است. من غسل جسده النجس بالماء و لو كان الماء مغضوباً، طهر جسده. اجتماع امر و نهی پیش نمی‌آید چون امر در کار نیست، حکم وضعی است. آنی که امر دارد مسبب است یعنی طهارت ثوب و جسد. این قابل قیاس نیست با بحث ستر. در ستر، خود ستر شرط نماز است نه مسبب از ستر.

[سؤال: ... جواب:] ستر که همان مستوریت است، فرقی فرق مصدر و اسم مصدر است. فرق می‌کند با طهارتی که اثر حاصل از این غسل است. یعنی من غسل جسده طهر جسده، یک آن، بدنش را می‌شوید، تا آخر بدنش پاک است. اما در ستر یا مستوریت، این ستر و مستوریت به ثوب مغضوب حرام است و اگر خودش بناء باشد شرط نماز باشد و متعلق امر باشد مشکل پیدا می‌کند. باید ترکیب را انضمامی بکنیم تا مشکل حل بشود. اما در بحث غسل نه، اصلاً مشکل از اینجا حل می‌شود که غسل شرط نیست، غسل موضوع است برای یک حکم وضعی.

[سؤال: ... جواب:] چه انصرافی دارد؟ غسل به ماء سبب طهارت جسد است و آنی هم که شرط است طهارت جسد است.

اشکال دوم: ملاک طهارت در غسل به ماء غصبی حاصل است

هذا اولاً و ثانياً: ما در بحث غسل ملاک را عرفاً کشف کردیم. عرف می گوید بابا! بدنم نجس بود با آب دزدی شستم چرا پاک نشود؟ اصلاً خطاب شاملش نشود، عرف کشف ملاک می کند، عرف متشرعی قطع پیدا می کند که ملاک طهارت اینجا حاصل می شود و لکن آیا ستر به ستر مغضوب هم ملاک ستر صلاتی را تحصیل می کند؟ ملاک او را از کجا کشف کنیم؟

و لذا قیاس مقام به بحث غسل جسد و ثوب نجس در نماز به ماء مغضوب قیاس مع الفارق است. اگر کسی بخواهد قیاس کند، نباید قیاس کند غسل جسد را به ماء مغضوب به ستر، بیاید قیاس کند غسل به ماء مغضوب را در جسد نجس به وضوء به ماء مغضوب. بگوید غسل به ماء مغضوب سبب طهارت خبیثه است، وضوء به ماء مغضوب هم سبب طهارت حدثیه است. آنجا اشکال کنید، بگویید چرا می گوید وضوء به ماء مغضوب باطل است، سبب طهارت حدثیه است. شما که می گوید غسل جسد متنجس به ماء مغضوب صحیح است، پس چرا وضوء به ماء مغضوب ناصحیح است.

این بحث دیگری است. فرض این است که آقای خوئی بحث ستر و غسل جسد متنجس به ماء مغضوب را گفتند چه فرق می کند. بله، در مورد وضوء فرقی با غسل جسد متنجس این است که وضوء شرط تعبدی است، خود وضوء باید به قصد قربت باشد چون شرط تعبدی است. این است فارقش. و لذا وضوء به ماء مغضوب چون فاقد قصد قربت است نمی تواند سبب طهارت باشد.

[سؤال: ... جواب:] اصلاً غسل ثوب متنجس یا جسد متنجس بگویید امر غیری ندارد چه می شود؟ ... نه، امر غیری ندارد. ... هر کس که می گوید مقدمه امر غیری دارد می گوید مقدمه مباحه را می گوید امر غیری دارد. نگاه کنید کفایه را! اگر مولی بگوید اصعد الی السطح نصب سلم مغضوب که امر غیری ندارد، نصب سلم مباح امر غیری دارد. و لذا غسل جسد متنجس به ماء مغضوب بر فرض به عنوان مقدمه طهارت در نماز بخواهد امر غیری داشته باشد چون مقدمه محرمه است امر غیری شامل نمی شود و از آن جهت مشکلی پیش نمی آید.

ادامه بررسی دلیل هشتم: افعال صلاتی، علت تامه تحریک لباس غصبی است

48..... شرط دوم: اباحه

راجع به آن اشکالی که صاحب عروه و مرحوم آقای بروجردی و برخی از بزرگان که در جواهر نقل می‌کند مطرح کردند که گفتند آقا! فعل صلاتی مثل هوی الی الركوع سبب تحریک ثوب مغضوب است. ممکن است کسی بگوید عرف خود این هوی را مصداق غضب می‌داند. اصلاً عرف می‌گوید همین حرکت شما از حال قیام به رکوع که سبب تحریک لباسی است که پوشیده می‌شود، خود این سبب تحریک ثوب مغضوب عرفاً غضب است. و یا اگر عرفاً غضب نیست علت تامه غضب است. غضب همان تحریک ثوب مغضوب است و این علت تامه غضب است. و علت تامه حرام حرام است و مبعوض است و صلاحیت مقربیت و عبادیت ندارد.

و لذا صاحب عروه و مرحوم بروجردی فتوی دادند که نماز در هر لباس مغضوب بلکه در هر محمول مغضوبی که هوی الركوع، رفع رأس از سجود و امثال آن سبب تحریک آن مال مغضوب می‌شود اگر از روی علم و عمد باشد موجب بطلان نماز است.

اشکال اول: حرکات مصلی که علت تامه غضب است، مصداق واجب صلاتی نیستند

ما عرض کردیم این فرمایش ناتمام است. وجوهی ذکر کردیم در رد این فرمایش که برخیش را ما قبول داریم، برخیش را مناقشه داریم. سه وجه دیروز ذکر کردیم که به آن اشاره می‌کنیم:

وجه اول این بود که گفته می‌شود هوی الركوع مصداق واجب صلاتی نیست؛ آنی که واجب صلاتی است خود رکوع است. هوی مقدمه رکوع است. چه اشکال دارد هوی الركوع حرام باشد یا علت تامه حرام باشد و لکن رکوع مصداق واجب باشد؟

پاسخ (مبنایی): اگر هوی الركوع مصداق غضب باشد، رکوع نمی‌تواند مصداق واجب باشد

این جواب به نظر ما قابل مناقشه است از نظر بزرگانی مثل مرحوم آقای خوئی. و لو ما تعجب می‌کنیم چرا امثال ایشان و بزرگانی مثل ایشان متوجه و متعرض این مطلب نشدند که می‌خواهیم عرض کنیم. می‌گوییم جناب آقای خوئی! اگر هوی الركوع چون مصداق غضب است، حرام هست، به نظر شما رکوع دیگه نمی‌تواند مصداق واجب باشد. چه جور می‌گویید چه اشکال دارد: هوی الركوع مصداق حرام باشد یا علت تامه حرام باشد ولی این که فعل صلاتی نیست، رکوع فعل صلاتی است. چه جور شما این را می‌فرمایید؟ این

لباس مصلی ۴۹

با مبانی شما نمی‌سازد. مبنا چیه؟ مبنا بزرگانی مثل مرحوم آقای خوئی و مرحوم استاد و مرحوم آقای صدر این است، می‌گویند:

اگر یک ترکیبی انضمامی بود یعنی واجب و حرام خارجا دو چیز بودند، در صورتی این حرام، مشکل برای آن واجب درست نمی‌کند که بشود امر ترتبی به آن واجب تعلق بگیرد. مثلا اول اذان خواست شخصی نماز بخواند دید مسجد نجس است، گفتند نماز اگر بخوانی نمازت صحیح است. چرا؟ برای این که ترکیب انضمامی است، ازاله نجاست از مسجد واجب، بر فرض ترک ازاله حرام باشد چه ربطی دارد به نماز خواندن شما؟ این فعل آخری است. و می‌تواند شارع بگوید ان ترک الازالة فصل. این جور فرمودند. تصریح می‌کنند به این مطلب.

می‌گوییم خب آقا! در بحث هوی الرکوع: هوی الرکوع، هوی کامل نه هوی ناقص، هوی کامل اگر مصداق غضب باشد این هوی کامل علت تامه رکوع است. خم شدن از حال قیام به طرف رکوع اگر کامل بشود لاینفک عنه الرکوع، معلولی است که علت تامه‌اش هوی کامل است. آیا می‌شود شارع بگوید این هوی حرام است و لکن اگر این هوی را ایجاد می‌کنی پس رکوع بکن یا اگر این هوی را ایجاد می‌کنی مجازی رکوع بکنی؟ خب اگر این هوی را من ایجاد کنم، هوی کامل، چون همه مراتب این هوی مصداق غضب است، خب این هوی کامل را که مصداق غضب است اگر من ایجاد کنم رکوع خودبخود محقق می‌شود. پس امر رکوع مترتبا علی تحقق الهوی الی الرکوع، این امر به حاصل می‌شود.

مثل موارد دیگر که ایشان می‌گویند، علت تامه مثلا غسل وضوئی، علت تامه غسل در غُسل، علت تامه مثلا فعل صلاتی. این‌ها همین بیان را دارد دیگه. می‌گویند اگر علت تامه حرام بود دیگه نمی‌تواند بگوید اذا وجدت العلة التامة فأوجد معلولها چون وجود علت تامه مساوق با وجود معلول است، معنا ندارد که امر کند به وجود معلول.

[سؤال: ... جواب:] مبنا بزرگان این است. ما داریم طبق این مبنا اشکال می‌کنیم.

پس خم کامل شدن همان و رکوع محقق شدن همان.

استاد: با وجود مندوحه، رکوع می‌تواند مصداق غضب باشد

50..... شرط دوم: اباحه

بله، این اشکال به مبنای این بزرگان وارد است ولی ما این مبنا را قبول نداریم. ما اولاً: می‌گوییم اگر واجب موسع است نه مضیق، یعنی من می‌توانم این هوی‌آی که مصداق غصب است ایجاد کنم می‌توانم بروم یک هوی‌آی که مصداق غصب نیست ایجاد کنم، مندوحه است. می‌آیم به سوء اختیارم این هوی‌آی که مصداق غصب است ایجاد می‌کنم این نیاز به ترتب ندارد. در همان مثال ازاله که اول وقت واجب می‌شود بر مکلف ازاله نجاست از مسجد، می‌رود نماز می‌خواند، نیاز به ترتب ندارد که؛ نمازش صحیح است. چون امر به خصوص این نماز که نشده، امر شده به طبیعی نماز، این هم مصداق نماز است.

می‌دانید ثمره کجا ظاهر می‌شود؟ یک مثالی بزنم برای شما:

ضدان لاثالث لهما مثل حضر و سفر، نمی‌شود شارع بگوید سفر واجب است ولی اگر سفر نکردی، امر ترتبی داری به حضر. چرا؟ برای این که اگر سفر نکردی خودبخود می‌شود حضر دیگه. امر ترتبی می‌شود طلب الحاصل، ترتب معنا ندارد. این مثال را داشته باشید! اگر بر من واجب بشود روز شنبه این هفته سفر کنم، حالا واجب شد اطاعت والدین و آن‌ها امر کردند به سفر مثلاً و امثال ذلک، مولی یک امر موسع دیگری دارد، می‌گوید در یک روز از روزهای هفته در حضر و وطن باش! طبق مبنای آقای خوئی و مرحوم استاد و مرحوم آقای صدر، اگر من روز شنبه سفر نکنم و در وطن بمانم، او مصداق امتثال کُن فی الحضر یوما من ایام الاسبوع نخواهد بود، باید یک روز دیگر بماند. چرا؟ برای این که امکان ترتب نیست. شارع بگوید که ان لم تسافر یوم السبت فکن حاضراً یا فللبأس ان تكون حاضراً؟ معنا ندارد. طلب الحاصل است یا ترخیص در حاصل است. اما ما می‌گوییم نه، واجب، موسع است، نگفت که کن حاضراً فی هذا الیوم، کن حاضراً فی یوم من ایام الاسبوع، نیاز به ترتب نیست.

ترخیص در تطبیق آن واجب موسع بر این فرد، ترخیص عقلی است؛ از باب این که واجب ما للبشرط است. ترخیص وضعی است نه ترخیص شرعی مستقل تکلیفی که بگوید شارع که نمی‌تواند ترخیص تکلیفی بدهد در اتیان به ضد واجب، بر من واجب است سفر بعد بگوید تو مرخصی در حضر باشی امروز. این ترخیص تکلیفی مستقل به ضد واجب است که ممکن نیست مگر به نحو ترتب اما ترخیص در تطبیق واجب موسع بر یک فرد ترخیص تکلیفی مستقل نیست. این انتزاع می‌شود از للبشرط بودن آن واجب و لذا اسمش را

لباس مصلی ۵۱

می‌گذارند ترخیص عقلی، ترخیص حیثی یا ترخیص وضعی یعنی اتیان به این فرد مجزی است در مقام امتثال آن واجب. این نیاز به ترتب ندارد که.

و لذا از نظر ما هوی الرکوع اگر فعل صلاتی نباشد، خودش هم مصداق غصب بشود مشکلی ایجاد نمی‌کند چون رکوع فعل صلاتی است. علت تامه رکوع حرام باشد، باشد، چه می‌شود؟ چه اشکالی دارد؟ حالا جواب‌های دیگری ما در بحث داریم که آقایان در ذهن‌شان است، ولی خلاف صریح کلمات این بزرگان است که می‌گفتیم شارع چه اشکال دارد بگوید ان هوی الی الرکوع فارکع رکوعا شرعیا، آنی که معلول هوی است رکوع تکوینی است، اما امر شارع می‌رود روی حصه‌ای از این رکوع تکوینی که رکوع شرعی است. رکوع شرعی یعنی چی؟ یعنی رکوع با قصد خضوع نه رکوع بی قصد خضوع. می‌شود تفکیک بشود رکوع شرعی از هوی. ولی خب آقای خوئی صریحا فرمودند من این مطالب را قبول ندارم، رکوع تکوینی مورد امر است منتها شرط رکوع تکوینی این است که با قصد خضوع هم باشد، با شرائط دیگر هم باشد.

پس این جواب اول که هوی الی الرکوع فعل صلاتی نیست، بر فرض بشود غصب محرم چه ربطی دارد رکوع که فعل صلاتی است، با مبنای مرحوم آقای خوئی و مرحوم استاد و مرحوم آقای صدر سازگار نیست ولی با مبنای ما سازگار است.

ایراد به اشکال اول: هوی الی الرکوع مشمول امر به رکوع است

بله، کسانی که مثل صاحب کتاب اضواء و آراء می‌گویند ظاهر ادله شرعی این است که وقتی مولی می‌گوید ارکع، یعنی إهوی الی الرکوع و ارکع، و لذا هوی الی الرکوع فعل صلاتی است، خم بشو! اصلا خم شدن در بطنش نهفته است که تکان بخور و منحنی بشو به سمت رکوع و رکوع بجا بیاور! خب اگر این جور بشود هوی الرکوع هم می‌شود فعل صلاتی.

پاسخ: هوی الی الرکوع مقدمه رکوع است

ولی ما این را قبول نداریم. ظاهر ارکع در او هوی الی الرکوع نیامده، هوی الی الرکوع مقدمه رکوع است. ارکع یعنی احداث کن رکوع را، اما این که در او خوابیده باشد که منحنی بشو، خم بشو به سمت زمین، معنای ارکع این نیست.

52..... شرط دوم: اباحه

[سؤال: ... جواب:] فرض این است که از ادله استفاده کردیم احداث رکوع باید به قصد خضوع باشد اما

هوی الی الركوع جزء احداث الركوع نیست، مقدمه احداث الركوع است.

و لذا این جواب اول به نظر ما تمام است، هوی الی الركوع فعل صلاتی نیست. علاوه بر این که به نظر ما مصداق غصب هم نیست؛ علت غصب است. غصب آن تکان دادن لباس مغضوب است بر فرض باشد. و این هوی تحریک جسد است، تحریک جسد مصداق غصب نیست، علت غصب است. و لذا اصلا این هوی الی الركوع فعل صلاتی نیست و خودش هم مصداق غصب نیست و مشکلی پیش نمی آید.

اشکال دوم (محقق خوئی): علت تامه حرام، حرام نیست

جواب دوم این بود که گفتیم که علت تامه حرام که گفتند، حرام نیست، علت تامه حرام دلیل نداریم که حرام باشد، ما قبول نداریم. هوی الركوع علت تامه حرام است و علت تامه حرام، حرام نیست.

اشکال: گرچه علت تامه حرام، حرام نیست اما مبعوض مولی هست

این اشکال دارد. چرا؟ برای این که علت تامه حرام حرام نیست ولی مبعوض که هست. به قول آقای بروجردی مشکل در مبعوض این هوی الی الركوع است. هوی الی الركوع یا نهوض للقیام یا رفع رأس از سجود، این ها، اگر علت تامه غصب باشند لازم نیست علت تامه غصب محرم حرام غیری شرعی باشد؛ مبعوض غیری هم باشد مشکل تولید می کند. مهم همان مبعوضیتش است. و لذا این جواب دوم درست نشد.

اشکال سوم: عرفا تحریک ثوب مغضوب، مصداق غصب زاید نیست

جواب سوم این بود که گفته شد که این هوی الی الركوع و لو علت تحریک ثوب مغضوب است اما تحریک ثوب مغضوب برای کسی که پوشیده این ثوب را، عرفا مصداق غصب نیست.

که انصافا این جواب، عرفی است. یک وقت لباس را پوشیدیم، تکان می دهیم، صاحبش می گوید آقا چه کار می کنی من راضی نیستم، این غصب است. یک وقت لباس مردم را پوشیدیم، حالا این لباس مغضوب را پوشیدیم، بایستیم یا راه برویم، این راه رفتن ما مصداق غصب است عرفا؟ نه. غصب این لباس به پوشیدنش است، دیگه تکان دادن او بعد از لبس عرفا مصداق غصب نیست.

لباس مصلی ۵۳

[سؤال: ... جواب:] او لبس است، متحد نیست با فعل صلاتی. و هوی الی الركوع که علت تامه لبس نیست. ... نگه داشتن که لبس نیست. لبس ثوب مغضوب غصب است اما لبس این ثوب بایستد یا راه برود، بگوییم راه رفتنش هم مصداق غصب است در این لباس؟ عرفا در حال ایستادن پوشیده باشد یا بنشیند، نشستن او غصب آخری نیست. و لااقل من الشک در صدق عرفی غصب بر این کار.

اشکال چهارم: هوی الی الركوع جزء اخیر علت تامه تحریک ثوب مغضوب نیست

جواب چهارم که ما قبلاً عرض می کردیم، دیدیم صاحب کتاب اضواء و آراء هم مطرح کردند این است که می گفتیم آقا! این هوی الی الركوع جزء علت تامه است برای غصب، جزء دیگرش ابقاء این ثوب است در بدن. شما این ثوب را در بدن ابقاء می کنی بعد هوی می کنیدی الی الركوع، تحریک می شود این ثوب مغضوب. پس علت تامه تحریک خصوص هوی نیست، مجموع الهوی الی الركوع است و ابقاء هذا الثوب فی البدن، مجموع این دو جزء علت تامه است نه خصوص هوی. و لذا هوی علت تامه نیست، جزء اخیر علت تامه هم نیست، مجموع آن و ابقاء الثوب فی الجسد، علت تامه است و بغض این مجموع سرایت به کل جزء جزء نمی کند.

پاسخ: جزء اخیر است چون لبس لباس مقدم است بر هوی الی الركوع

ولی انصاف این است که عرفی نیست این مطلب. آخرین جزء عرفی تحریک این ثوب مغضوب اگر واقعا تحریک مصداق غصب است، همین هوی است چون این لبس قبلاً رخ داده، قبلاً این لباس را ما پوشیدیم، آخرین جزء علت تامه عرفیه تحریک این لباس همان انحاء ما است. مثل این می ماند که شما یک کتابی را می گذارید جلوی تان، تیر می زنید به این کتاب. خب آخرین جزء پاره کردن این کتاب این تیر زدن شماست، عرفی نیست بگوییم نه، مجموع تیر زدن شما و نگه داشتن کتاب جلوی تیر. اول کتاب را جلوی تیر نگه داشتید بعد تیر زدید. اینجا هم اول لبس کردید این ساتر مغضوب را یا این لباس مغضوب را بعد هوی الی الركوع کردید و لذا هوی الركوع می شود جزء اخیر علت تامه.

اشکال پنجم: مبغوض گیری می تواند مصداق واجب نفسی باشد

54..... شرط دوم: اباحه

آخرین جواب را اشاره کنم، این است که آقا! هوی الركوع اصلا مبغوض غیری است، مبغوض نفسی که نیست، علت تامه غضب است و خودش هم واجب صلاتی است، چه اشکال دارد یک مبغوض غیری مصداق یک واجب نفسی هم بشود؟ جمع بشود بغض غیری با حب نفسی به دو عنوان. مثل این که در استخر ارتماس می کند، وقتی ارتماس کرد آب می پاشد همچین به سمت اطراف استخر، لباس مردم خیس می شود که اطراف ایستادند. این ارتماس به عنوان غسل ارتماسی مصداق واجب نفسی است علت تامه غضب است که خیس کرد لباس های مردم و مال مردم را، از این حیث مبغوض است، بالوجدان می شود یک فعل هم بخاطر علت تامه حرام ناخوشایند مولی باشد هم ملاک نفسی دارد مصداق واجب باشد. و تفصیل الکلام فی الاصول.

و لذا للباس بالصلاة في الثوب المغصوب و لا في المحمول المغصوب.

و الحمد لله رب العالمين.

جلسه ۶-۲۳۰

سه شنبه - ۹۷/۰۶/۱۳

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيّة الله في الأرضين و اللعن على أعدائهم أجمعين.

بعد از این که عرض کردیم نماز در ساتر مغصوب و یا لباس مغصوب و یا محمول مغصوب عالما عامدا هم صحیح است خلافاً للمشهور، اگر تنزل کنیم و بگوییم نماز در ساتر مغصوب عالما عامدا باطل است، باید ببینیم حکم فرض جهل و نسیان چیست؟ نماز در لباس مغصوب جهلا او نسیانا آیا صحیح است یا صحیح نیست؟

مرحوم آقای صدر ظاهر کلامشان این است که اگر ما بگوییم نماز در لباس مغصوب باطل است در حال علم و عمد، در حال جهل و نسیان هم باید همین را بگوییم. و لکن مشهور گفته اند نماز جاهل و ناسی در لباس مغصوب صحیح است.

وجوه تصحیح نماز جاهل یا ناسی در ساتر غصبی

سه نکته ممکن است ذکر بشود برای تصحیح نماز جاهل و ناسی:

وجه اول: تمسک به حدیث لاتعداد

نکته اول تمسک به حدیث لاتعداد است.

محقق خوئی: نماز در مکان غصبی مشمول حدیث لاتعداد نیست

مرحوم آقای خوئی فرمودند: نماز در سائر مغضوب با نماز در مکان مغضوب فرق می‌کند. نماز در سائر مغضوب عن جهل او نسیان این در حقیقت اخلال به شرطیت ستر است، شرطیت ستر از ارکان نماز نیست، مشمول حدیث لاتعداد است، ولی نماز در مکان مغضوب اخلال به شرائط سجود است، اخلال به شرائط سجود یعنی اخلال به سجود شرعی و این مشمول حدیث لاتعداد نیست چون لاتعداد الصلاة الا من خمس یکی رکوع است و دیگری سجود هست و الوقت و القبلة و الطهور.

اشکال: اخلال به شرائط سجود اخلال به سجود نیست عرفا

این فرمایش، فرمایش خوبی است در رابطه با نماز در سائر مغضوب و حدیث لاتعداد شاملش می‌شود. اما این که در مکان مغضوب ایشان اشکال کرد، ما این را جواب دادیم وفاقا للسید السیستانی و الشیخ الاستاد که اخلال به شرائط سجود عرفا اخلال به سجود نیست. آنی که مستثنی هست در حدیث لاتعداد این است که عرفا بگویند اخل بالسجود. و لو شرائط سجود شرعا مختل بشود عرفا اخلال به سجود نیست. و از اینجا روشن می‌شود این که مرحوم آقای خوئی فرمودند اگر کسی جهلا یا نسیانا نماز بخواند و محل سجده‌اش نجس باشد یا ما یصح السجود علیه نباشد نماز باطل است. چون اخلال کرده به سجود شرعی. جواب این است که اخلال به سجود عرفی که نکرده، همین که اخلال به سجود عرفی نکرد مشمول حدیث لاتعداد است.

اشکال به شمول حدیث لاتعداد نسبت به نماز در سائر غصبی: حدیث لاتعداد شرائط ناشی از حکم

عقل به امتناع اجتماع امر و نهی را نمی‌تواند تصحیح کند

56..... شرط دوم: اباحه

اگر مشکل حدیث لاتعاد این مقدار بود، خب حل بود، اما صاحب کتاب قراءات فقهیه معاصره یک مطلبی دارند که بعید نیست مرحوم آقای صدر هم ناظر به همین مطلب باشد که اگر این مطلب درست باشد در سائر مغضوب هم حدیث لاتعاد جاری نمی‌شود. آن مطلب چیه؟ آن مطلب این است که حدیث لاتعاد شرائط ناشی از حکم عقل به امتناع اجتماع امر و نهی را نمی‌تواند تصحیح کند اخلال به این شرائط را. ایشان فرموده‌اند که در جلد دو قراءات فقهیه معاصره صفحه ۱۱۱ و صفحه ۱۱۲: حدیث لاتعاد شرطیت آن شرطی را بر می‌دارد که اخلال به او شده از روی عذر و این باید عقلاً ممکن باشد رفعش. کسی که در سائر مغضوب نماز می‌خواند چون جاهل به غصبیتش است، این اخلال کرده به شرطیت اباحه سائر. یک وقت اصل سائر را فراموش کرد یا جاهل قاصر بود، زنی فکر می‌کرد یک مقدار مویش بیرون باشد اشکال ندارد، جاهل قاصر بود، اخلال کرده به شرطیت خود ستر عن عذر، مشکلی نیست، حدیث لاتعاد شامل او می‌شود. در این موردی که شخص حواسش هست که باید سائر داشته باشد اخلالش به شرطیت اباحه سائر هست، حدیث لاتعاد که نمی‌تواند شرطیت اصل ستر را بردارد، او که اخلال به او از روی عذر نیست، ملتفت بود که باید سائر داشته باشد، او را که نمی‌تواند بردارد، بخواهد شرطیت اباحه سائر را بردارد این شرطیت به حکم عقل است، در مقابل حکم که شارع نمی‌تواند مقاومت کند. عقل می‌گوید محال است با وجود نهی از غضب شارع اباحه سائر را شرط نکند چون اگر اباحه سائر را شرط نکند این معنایش اجتماع امر و نهی است.

یک وقت اصل اجتماع امر و نهی را نمی‌پذیرید حرفی نیست، عالماً عامداً هم نماز در سائر مغضوب صحیح خواهد بود کما هو مختار صاحب کتاب قراءات فقهیه معاصره، اما یک وقت می‌گویید مصداق اجتماع امر و نهی است و اینجا اجتماع امر و نهی ممتنع است، خب اگر این است پس عقل است که می‌گوید با وجود نهی از غضب باید اباحه سائر شرط بشود و الا اگر شرط نشود معنایش اجتماع امر و نهی است در مورد واحد، هم بخواهد این سائر مصداق واجب باشد هم مصداق حرام. اگر هم بخواهد حدیث لاتعاد بگوید ما نهی از غضب را بر می‌داریم در اینجا، این که اصلاً ربطی به شرائط نماز ندارد؛ یک حکم مستقلی است حدیث لاتعاد ناظر به او نیست که حرمت تکلیفی غضب را بردارد در این حال.

لباس مصلی ۵۷

این مطلبی است که ایشان فرمودند که این مطلب را هم در نماز در مکان مغضوب بیان کردند هم در نماز در سائر مغضوب. در نماز در مکان مغضوب هم گفتند حدیث لاتعاد نمی تواند کاری بکند. چرا؟ برای این که حدیث لاتعاد چه کار بکند؟ بیاید شرطیت اباحه مکان مصلی را بردارد؟ یعنی این سجود حرام است و لکن مصداق واجب هم هست، خب این خلاف حکم عقل است. اگر بگویند من دست بر می دارم از حرمت غضب در این حال؟ این که مورد لحاظ حدیث لاتعاد نیست که سایر احکام شرعیة نفسیه را بخواهد رفع کند. بخواهد جزئیت سجود را بردارد؟ اشکال بیشتری دارد و او این است که جزئیت سجود از ارکان است، حدیث لاتعاد که نمی تواند او را بردارد.

پاسخ: شارع می تواند با حدیث لاتعاد حرمت غضب یا شرطیت ستر یا وجوب نماز در سائر

غصبی را بردارد به این که صرفا مسقط باشد

به نظر ما این مطلب ناتمام است. حدیث لاتعاد عمومش که مشکلی ندارد که بگویند حتی در این مثال نماز در مکان مغضوب یا مثال نماز در سائر مغضوب بگویند لاتعاد الصلاة؛ اخلال به سجود عرفی که نیست نماز در مکان مغضوب، نماز در سائر مغضوب که اخلال به ارکان نیست عرفا. می ماند تخریج ثبوتی این جریان حدیث لاتعاد: لازم نیست که حدیث لاتعاد نکته ثبوتیه جریان خودش را بیان کند، می تواند شارع دست از حرمت غضب در این حال بردارد، لازم نیست خطاب متکفل این مطلب باشد.

[سؤال: ... جواب:] دست از حرمت غضب در این حال بردارد. فرض این است که این شخص جاهل و ناسی است. ... حدیث لاتعاد حاکم بر خطابات است. ... بالاخره حدیث لاتعاد می گویند یک احکامی در دین هست، شرائطی برای نماز هست، من می گویم این نماز با این نقص اعاده ندارد، می تواند حرمت غضب ثبوتا برداشته بشود.

می تواند شرطیت ستر در مثال نماز با سائر مغضوب برداشته بشود. چه اشکالی دارد؟ بالاخره کسی که اخلال بکند به شرطیت اباحه سائر یعنی اخلال کرده به سائر شرعی. می تواند شارع دست از شرطیت سائر در این حال بردارد. عموم حدیث لاتعاد شاملش بشود. و می تواند اصلا این نماز اصلا مصداق واجب نباشد، مسقط واجب باشد.

58..... شرط دوم: اباحه

نگویید آقا! این خلاف ظاهر روایات است. چون ظاهر روایات این است که این نمازی که حدیث لاتعاد در او جاری می‌شود صحیح است نه این که مسقط تکلیف است. نه، صحیح این، وافی به معظم ملاک است، وقتی وافی به معظم ملاک بود صدق نمی‌کند بگوییم این نماز باطل نشده است، نقض نشده است؟ این نماز صحیح است. اشکال ندارد.

پس توجیه ثبوتی دارد و عموم اثباتی می‌گوید این نماز صحیح است در سائر مغضوب جهلا او نسیانا، این نماز در مکان مغضوب صحیح است جهلا او نسیانا. حالا یا ثبوتاً شارع دست از حرمت غضب برداشته یا دست برداشته از شرطیت ستر شرعی.

بله، در مثال سجود بر مکان غضبی نمی‌تواند دست بردارد از جزئیت سجود، او از ارکان است اما شارع ممکن است بگوید این سجود امر ندارد، سجود بر مکان مغضوب چون مصادق حرام است اما من مسقط امر قرار دادم این نماز با این سجود را. نماز با این سجود و لو مامور به نیست اما مسقط تکلیف است، عرفاً هم صدق می‌کند که این نماز صحیح است. چرا لاتعاد اطلاق نداشته باشد؟

به نظر ما شمول حدیث لاتعاد چه در صلات در سائر مغضوب چه در صلات در مکان مغضوب بلا اشکال هست. در صلات در سائر مغضوب اشکال اخف است برای این که شارع می‌تواند دست از شرطیت سائر شرعی بردارد. چه لزومی دارد حتماً از شرطیت اباحه سائر دست بردارد تا بگویید محال است. از شرطیت سائر در این حال دست بردارد، چه اشکال دارد؟

شمول حدیث لاتعاد نسبت به جاهل به حکم و جاهل مقصر

این مطلب اول و نکته اول که عرض کردیم برای تصحیح نماز با سائر مغضوب جهلا او نسیانا. و به نظر ما فرقی نمی‌کند این جهل، جهل به موضوع باشد یا جهل به حکم. بعضی‌ها جاهل به حکم هستند، شرعاً نمی‌داند که تصرف در این مال حرام است، فکر می‌کند تصرف در مال پدر و لو راضی نباشد حلال است. بر عکس انت و مالک لابیگ، مال ابیک لک. می‌گوید بابا! مال بابام هست، راضی نیست یعنی چه؟ مال خودمان است. جاهل به حکم است.

لباس مصلی ۵۹

بله، مشهور می‌گویند حدیث لاتعاد شامل جاهل به حکم نمی‌شود. خب ما قبول نداریم، گفتیم اطلاق دارد حدیث لاتعاد. برخی از بزرگان فرمودند: شامل جاهل مقصر نمی‌شود. مثل مرحوم آقای خوئی. و لذا فرمود: جاهل مقصر بحکم العامد است. ما همان‌طور که مرحوم استاد داشتند، مرحوم آقای صدر در تعلیقه منهج داشتند مانعی نمی‌بینیم که حدیث لاتعاد بطور کلی شامل جاهل مقصر هم بشود. آقا جاهل مقصری است که معتقد است عملش صحیح است چه اشکالی دارد حدیث لاتعاد شاملش بشود؟ این را قبلا هم بحث کردیم.

[سؤال: ... جواب:] جاهل متردد اصلا در حال نماز متردد که هست حدیث لاتعاد شاملش نمی‌شود چون حدیث لاتعاد منصرف است به جایی که انسان فکر می‌کرد دارد به وظیفه‌اش عمل می‌کند، بعد از نماز فهمید که خلاف وظیفه عمل کرده، عقل به او می‌گوید نمازت را اعاده بکن، شارع می‌آید می‌گوید آقا! من تفضل می‌کنم بر شما می‌گویم لاتعاد الصلاة. اما کسی که از اول به حال تردید نماز را شروع می‌کند او امر به اعاده ندارد، او اصلا از اول به او می‌گویند نماز درست بخوان.

وجه دوم: جاهل مرکب و ناسی، واقعا تکلیف ندارند چون لغو است

نکته دوم برای تصحیح نماز با سائر مغضوب در فرض نسیان و جهل این است که گفته می‌شود که آقا! ناسی واقعا تکلیف ندارد، جاهل هم اگر جاهل مرکب باشد نه جاهل ملتفت که جاهل بسیط است، او هم واقعا تکلیف ندارد.

چرا؟ مرحوم آقای خوئی در توضیح این مطلب فرموده: برای این که شخصی که ناسی است یا جاهل مرکب است، حالا به موضوع جاهل است یا ناسی است که روشن است، اگر جاهل یا ناسی حکم است او را هم عرض می‌کنیم، فعلا جاهل مرکب و ناسی از موضوع غضب است. این واقعا نهی از غضب در حقش ثابت است چون لغو است. نهی برای این است که زاجریت داشته باشد. خب این آقا غافل است، مدام به او بگویی یحرم عليك الغصب، چه اثری دارد؟ به این جاهل مرکب بگویی یحرم عليك هذا الغصب چه اثری دارد؟ تاثیرگذار نیست، لغو است. بر خلاف جاهل بسیط که جاهل ملتفت است، او نه، او اثر دارد نهی از غضب در حقش. اثرش حسن احتیاط است. جاهل ملتفت است، می‌گوید من طبق قاعده ید می‌گویم این سائر مباح است، این مکان مباح

60..... شرط دوم: اباحه

است ولی احتمال غصب می‌دهم، پس تحریم غصب شامل من بشود اثرش حسن احتیاط است، لغو نیست.

اما ناسی و جاهل مرکب نهی از غصب در حقشان لغو است، اثر ندارد.

جاهل مرکب یا ناسی حکم هم همین‌طور است، او هم روح حکم شاملش نمی‌شود. اگر هم می‌بینید خطاب تکلیف مطلق است چون می‌گویند محال است اخذ علم به حکم در موضوع حکم، یعنی مولی از باب ضیق خناق مجبور بود خطاب تکلیفش را مطلق جعل کند و الا می‌گوید من غرضی از این اطلاق تکلیف نسبت به جاهل مرکب به حکم یا ناسی به حکم ندارم چون لغو است شمول حکم نسبت به او، مقید نکردم چون نمی‌توانم مقید کنم، اخذ العلم بالحکم فی موضوع الحکم محال.

این فرمایش مرحوم آقای خوئی و مرحوم استاد که برای تصحیح نماز با سائر مغضوب نسیانا او جهلا به شرط این که جاهل، جاهل مرکب باشد یعنی جاهل بسیط که شخص جاهل ملتفت است نباشد. همین مطلب را در نماز در مکان مغضوب یا وضوء به ماء مغضوب هم مرحوم آقای خوئی فرموده. خوب دقت کنید! فرموده: شما در موقعی که در مکان مغضوب نماز خواندی یا با آب مغضوب وضوء گرفتی ملتفت بودی یعنی شک بودی یا غافل بودی؟ اگر بگویند شک بودم، هر بار که شروع کردم نماز بخوانم، مدام یادم آمد که نکند این کسی که این خانه را به ما فروخته، این خانه را از صاحبانش کش رفته و سند جعلی به اسم خودش زده و به ما فروخته. آقای خوئی می‌گوید چند سال این جور نماز خواندی و بعد فهمیدی که اتفاقاً فروشنده یک آدم کلاه‌بردار بوده و این خانه ملک شرعی او نبوده که به شما فروخته؟ شما اگر بگویید پنجاه سال، [آقای خوئی] می‌گوید پنجاه سال نمازت را قضاء کن چون در این پنجاه سال همه‌اش ملتفت بودی موقع نماز، شک داشتی این مکان غصبی است، خطاب لاتغصب شما را گرفت. خطاب لاتغصب که شما را گرفت دیگر این نمازت مصداق حرام بود و دیگر نمی‌توانست مصداق واجب باشد. اگر بگویید آقا! اتفاقاً من هر وقت نماز می‌خواندم، حواسم می‌رفت جاهای دیگر، اصلاً توجه نداشتم به این مطلب که شاید این مکان غصبی باشد، آقای خوئی می‌گوید خدا را شکر، تو در حال نماز غافل بودی، نهی از غصب، واقعاً شامل شما نمی‌شد در آن حال. نهی که شاملت نشد، دیگر حرام نبود آن نماز.

لباس مصلی ۶۱

و همین‌طور وضوء به ماء مغضوب. نماز در سائر مغضوب اگر راه اول که حدیث لاتعداد جاری می‌شود نبود، این راه دوم هست که بگوییم ناسی و جاهل مرکب اصلا نهی از غضب واقعا در حقش ساقط است.

[سؤال: ... جواب:] جاهل شاک، جاهل ملتفت، حکمش فعلی است.

البته مرحوم آقای خوئی یک استثناء کرده، گفته یک سوال: شما که ناسی بودی نسبت به غضب، خودت که غاصب نبودی، مبدا خودت غاصب باشی، مثلا این لباس را خودت غضب کردی، خودت خمسش را ندادی، خودت غضب کردی اما هر بار که نماز می‌خواندی غافل بودی. اگر خودت غاصب بودی نسیان تو بدرد نمی‌خورد، اگر ناسی خودش غاصب بود نمازش باطل است. چرا؟ برای این که درست است که در این حال تکلیف او لغو است ولی این عمل مبغوض مولی است، مبعذ از مولی است، نمی‌تواند مصداق واجب باشد. حدیث رفع النسیان هم شامل این نمی‌شود چون خلاف امتنان بر امت است که بیایند نسیان غاصب را رافع تکلیف او قرار بدهند.

اشکال (مرحوم امام و مرحوم صدر): شارع لازم نیست در مقام جعل، خصوصیات را لحاظ کند

مرحوم آقای صدر و قبل از ایشان امام قدس سره، فرمودند: این مطالب درست نیست. جاهل مرکب، ناسی، مشمول خطاب تکلیف هستند، خطاب تکلیف شامل‌شان می‌شود. این اشکال که آقای خوئی گفت که لغو است تکلیف ناسی، امام فرمودند خطابات قانونیه که عقلا لغو نیست شامل ناسی بشود، خطاب شخصی که نکردند به ناسی تا لغو باشد، خطاب قانونی است شامل ناسی هم می‌شود. مرحوم آقای صدر فرموده خطاب مطلق مؤنه زایده ندارد شامل ناسی هم می‌شود.

[سؤال: ... جواب:] لحاظ خصوصیات لازم نیست، موضوع عام را لحاظ کرده.

توضیح بدهم:

امام فرمودند: در خطابات قانونیه کافی است که غرض مولی تحریک عدد معتنا بهی از مکلفین باشد، همین مصحح عقلایی است در خطابات قانونیه. مرحوم آقای صدر عبارتش فرق می‌کند، می‌گوید غرض از خطاب مطلق این است که محرک عبد باشد بعد الوصول، همین مصحح خطاب است که مولی غرضش این است که این خطاب به مکلف واصل اگر شد او را تحریک کند.

تفاوت بیان مرحوم امام با بیان مرحوم صدر در شخص عاجز

می‌دانید نتیجه این بیان با نتیجه بیان امام فرقی کجاست؟ در عاجز. آقای صدر می‌گوید: عاجز مشمول خطاب تکلیف نیست. چرا؟ برای این که غرض مولی تحریک عاجز بعد وصول الخطاب الیه نیست چون عاجز است دیگه. اما در ناسی، آقای صدر می‌گوید غرض از جعل این است که خطاب تکلیف هرگاه واصل بشود به مکلف، محرک او باشد و لو بالفعل این مکلف ناسی است اما مولی یک غرضی دارد به نحو تعلیقی: لو وصل الیه لحرکه. اما انصراف دارد از نظر آقای صدر از عاجز، چون عاجز قابل انبعاث حتی بعد الوصول نیست.

ما بیان مرحوم آقای صدر را قبول کردیم در اصول. بیش از این دلیل نداریم. چه لغویتی است؟ خطاب مطلق جعل می‌کند مولی، غرض از این خطاب مطلق این است که لو وصل الیه لحرکه، به نحو قضیه شرطیه، همین کافی است برای تصحیح خطاب و لو بالفعل این مکلف ناسی است.

[سؤال: ... جواب:] اطلاق دارد خطاب تکلیف. شما باید بگویید این خطاب تکلیف مستهجن است شامل ناسی بشود [لکن] هیچ استهجان عقلائی ندارد. ... استهجان دارد عرفا که خطاب تکلیف شامل ناسی بشود؟ اگر مستهجن نیست عرفا، عموم خطاب هم شامل این شخص می‌شود، مثل این خطابات قانونیه‌ای که در دنیا دولت‌ها تصویب می‌کنند، تکلیف شامل ناسی هم می‌شود، شامل جاهل هم می‌شود، هیچ مشکل اثباتی ندارد، عموم دارد، مستهجن هم که نیست شمولش نسبت به ناسی و جاهل.

به نظر ما ناسی و جاهل مشمول خطاب تکلیف هستند و این بیان مرحوم آقای خوئی و مرحوم استاد درست نیست.

برای رفع تکلیف ناسی به حدیث رفع نمی‌شود تمسک کرد

بله، ممکن است ما به رفع النسیان می‌خواهیم تمسک کنیم برای رفع تکلیف ناسی. [بگوییم] مستهجن نیست تکلیف ناسی، اما حدیث رفع می‌گوید ما امتنانا تکلیف ناسی را برداشتیم. این را هم ما جواب دادیم، گفتیم ظهوری حدیث رفع در رفع تکلیف فعلی ندارد. از عالم مؤاخذه برداشته شده فعلی که از روی نسیان صادر بشود. مکلفی که کاری می‌کند از روی نسیان مؤاخذه نمی‌شود، آن فعلش را برداشتند از دوش او، یعنی در نامه عمل که بخواهند بر اساس او مؤاخذه کنند ثبت نمی‌کنند این کارها را که نسیان انجام داده.

لباس مصلی ۶۳

بیش از این ظهور ندارد که بگویند تکلیف از ناسی برداشته شده، نه، کی می‌گویند؟ و لذا در بعضی از متن‌ها هست: رفع ما نسوا، رفع ما اخطأوا، یعنی ظاهرش این است که آنچه را که فراموش می‌کنند انجام بدهند یا فراموش می‌کنند و انجام می‌دهند، خود آن فعل منسیّ دیگه ثبت نمی‌شود بر مکلف که بگویند چرا فراموش کردی نماز نخواندی امروز؟ نه این که تکلیف به نماز را از او برداشتند، نه، نمی‌نویسند در نامه عملش که امروز صبح فراموش کرد و نماز صبح را نخواند. ربنا لاتؤاخذنا ان نسينا أو اخطأنا که در بعضی از روایات در ذیل رفع ما نسوا و رفع ما اخطأوا این آمده: ربنا لاتؤاخذنا نه این که ربنا لاتجعل علينا تکلیفا فی حال النسيان. بیش از این حدیث رفع ظهور ندارد.

و لذا به نظر ما این نکته دوم درست نیست، تکلیف شامل جاهل و ناسی می‌شود.

وجه سوم: جاهل قاصر متردد، ترخیص ظاهری دارد

نکته سوم برای تصحیح عمل این شخص که از روی جهل یا نسیان نماز در سائر مغضوب خوانده این است: این شخص ترخیص دارد در این کار و لو جاهل ملتفت باشد. همان آقایی که نماز می‌خواند در مکان مغضوب جاهل ملتفت است، مدام قاعده ید جاری می‌کند، جاهل ملتفت است دیگه، شارع به او گفته تو مرخصی در این مکان نماز بخوانی ظاهراً، یعنی مادام الشک مرخصی در این مکان نماز بخوانی. نهی از غضب دارد اما یک نهی از غصبی است که مقرون به ترخیص در مخالفت هست لاجل الجهل، همچون نهی‌ای که مقرون به ترخیص است. خود شارع گفته مرخصی در تخلف از این نهی بخاطر جهلت، همچون نهی مقرون به ترخیصی شبیه نهی کراهتی می‌شود. چه جور نهی کراهتی نهی مقرون به ترخیص در مخالفت نهی است و با اطلاق امر سازگار است، نماز در حمام مکروه است در عین حال مصداق واجب هم هست، اجتماع امر و نهی کراهتی که محال نیست. نهی از غضب در حال جهل شبیه نهی کراهتی است چون مقرون به ترخیص است. و لذا با اطلاق امر جمع می‌شود و هیچ مشکلی ندارد.

این بحث تمام شد. مسأله بعد عروه را ان شاء الله فردا عرض می‌کنیم.

مسأله ۱: انواع غضب

جلسه ۷-۲۳۱

چهارشنبه - ۹۷/۰۶/۱۴

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيه الله في الأرضين و اللعن على أعدائهم أجمعين.

مسأله ۱: لافرق في الغصب بين اين يكون من جهة كون عينه للغير أو كون منفعتة له بل و كذا لو تعلق به حق الغير لان يكون مرهونا.

صاحب عروه فرموده است كه نماز در لباس مغضوب عالما عامدا باطل است و فرقی نمی‌کند كه غضب بخاطر این باشد كه عین این لباس ملك غیر است یا عینش ملك خود این مصلی است و لكن منفعتش برای غیر است، به او اجاره داده است و یا متعلق حق غیر است، به دیگری رهن داده، لباسش را رهن داده به شخصی و بدون اذن مرتهن این آقای صاحب لباس كه رهن هست نماز می‌خواند در آن لباس، این نماز باطل است.

مطلق تعلق حق غیر مانع از اباحه تصرف مالک نیست. مانند حق الرهانة

آقای سیستانی فرموده‌اند كه تعلق حق غیر مانع از اباحه تصرف مالک نیست. در مورد رهن اصلا ما دلیل نداریم كه رهن ممنوع است از تصرف در رهن مطلقا بلکه ممنوع از تصرف است به مقداری كه مزاحم حق مرتهن باشد.

و این اشكال، اشكال واردی هست.

اما بقیه موارد تعلق حق غیر مثل این كه وصیت کرده است پدرش كه این مال را مثلا به زید بدهید، این لباس را به زید بدهید، وارث در این لباس نماز می‌خواند، بر اساس بعضی از مبانی، وصیت و دین مانع از انتقال مال به ورثه نیست بلکه مال به ورثه منتقل می‌شود متعلقا لحق الغير. مشهور در دین همین را می‌گویند. می‌گویند اگر مرحوم مغفور بدهکار بود، اموالی كه از او به ارث می‌رسد ملك فرزندانش است، این لباس ملك فرزندش است، این منزل ملك فرزندش است، متعلق لحق الدیان، طلبکارها حق دارند نسبت به این ترکه كه اداء بشود حق‌شان از این ترکه اگر از مال دیگری اداء نشود. آقای سیستانی فرمودند ما هم

لباس مصلی ۶۵

مبنایمان همین است و این حق الدیان مانع از جواز تصرف ورثه تصرفی که مانع از اداء حق غیر نباشد نخواهد بود. چه اشکالی دارد؟ در این منزل نماز می‌خوانند، در این لباس نماز می‌خوانند ورثه، به وقتش هم اداء می‌کنند آن طلبکار از پدرشان را، چه اشکالی دارد؟

[سؤال: ... جواب:] فرض این است که حق دیان به این است که اداء بشود دین‌شان از این ترکه.

حق دیان مانع از تصرف ورثه است (خلافاً للمشهور) مگر این که به اندازه حق دیان کنار گذاشته

شده، باشد

در مقابل نظر مشهور نظر برخی مثل مرحوم آقای خوئی و استاد هست، می‌فرمودند به مقدار دین اصلاً منتقل نمی‌شود به ورثه، من بعد وصیه یوصی بها أو دین یا در روایت داریم الارث بعد الدین. بعدیت رتبه است یعنی اگر ده ملیون دارد ترکه، یک ملیون دین است، به اندازه یک ملیون از این ده ملیون باقی می‌ماند بر ملک میت و نه ملیون دیگر به ورثه منتقل می‌شود. ارث و سهام ارث بعد از دین است. و لذا مرحوم آقای خوئی فرمودند به مقدار دین از این ترکه باقی است بر ملک میت.

منتها در دین گفتند چون به نحو کلی فی المعین باقی مانده بر ملک میت، یعنی سهم مشاع نیست، مثل این که یک شخصی ده کتاب مکاسب دارد، یک کتاب مکاسب از این ده کتاب مکاسب را به نحو کلی فی المعین می‌فروشد به شما، او در نه کتاب از آن ده کتاب می‌تواند تصرف کند چون به نحو کلی فی المعین شریک دارد. ولی اگر به نحو اشاعه شریک داشت مثل دو برادری که این ده کتاب را از پدر ارث بردند هر کتابی دو مالک دارد، حق ندارد هیچکدام از این دو مالک بدون اذن دیگری تصرف کند در این مال. و لذا مرحوم آقای خوئی فرمودند دین چون کلی فی المعین است، اگر تصرف این ورثه در این لباس، در این منزل به نحوی است که تصرف در جمیع ترکه نیست، به اندازه دین جدا هست، پول در بانک هست به اندازه اداء دین، مشکلی نیست.

[سؤال: ... جواب:] دین کلی فی المعین است به نحو مالیت. یعنی مالیت یک ملیون بدهی به نحو کلی فی المعین بر ملک میت باقی می‌ماند. ولی مبنای آقای خوئی این است که شریک وقتی داشت در مالیت، نمی‌تواند دیگر بدون اذن شریک تصرف کند مگر آن شریک کلی فی المعین را مالک باشد و به اندازه سهم او

66..... شرط دوم: اباحه

کنار بگذارد. نظر آقای خوئی این است، اینها اختلاف هست در موردش. مثلا زوجه شریک است به نحو اشاعه نه به نحو کلی فی المعین در ترکه میت نسبت به ساختمان، نسبت به بناء یا نسبت به درختها. چون شریک به نحو اشاعه است آقای خوئی میفرماید بدون اذن زوجه نمی‌توانند تصرف کنند فرزندان چون شریک به نحو اشاعه است زوجه. ولی اگر به نحو کلی فی المعین مالک بود زوجه، مثلا از این هشت درخت یک درخت به نحو کلی فی المعین مال او بود در هفت درخت از این هشت درخت می‌توانستند ورثه تصرف کنند. این مبنای آقای خوئی است. برخی مثل امام و آقای سیستانی قائلند که در شرکت در مالیت حتی به نحو اشاعه می‌توانند بقیه شرکاء در کل مال تصرف کنند. یعنی ورثه می‌توانند در کل این ده درخت تصرف کنند، اجاره بدهند، میوه‌هایی هم که بعدا به وجود می‌آید مال آنها است، فقط زوجه شریک است در قیمت یک هشتم این درختها. و این شرکت در مالیت و لو به نحو اشاعه است اما به نظر امام و آقای سیستانی مانع از تصرف این ورثه نیست و منافع این درختها هم ملک بقیه ورثه است. اینها بحث‌هایی است که باید جای خودش بشود، ما فقط اشاره به مبنا می‌کنیم.

خلاصه بحث این شد که اگر این لباس متعلق حق غیر باشد، در حق الرهانه که اصلا دلیل نداریم که مالک این لباس نمی‌تواند لباس را بپوشد چون که مانع و مزاحم حق المرتهن نیست. در حق الدیان در مال میت، طبق مبنای مشهور این لباس ملک ورثه است، متعلقا لحق الدیان، پوشیدن این لباس که مانع از حق دیان نیست، مگر این لباس پاره می‌شود که دیان نتوانند آن را بفروشند و دین خودشان را استیفاء کنند؟ مگر در این خانه نماز بخوانند ورثه مانع از این می‌شود که دیان این خانه را بفروشند و دین‌شان را استیفاء کنند؟ مانع نمی‌شود. اما بناء بر مبنای مثل مرحوم آقای خوئی مقدار دین باقی است بر ملک میت و چون به نحو کلی فی المعین اگر تصرف در این مال مستوعب جمیع ترکه نباشد اشکال ندارد. که ما این مبنا را انتخاب کردیم. ظاهر ادله این است که مقدار دین باقی می‌ماند بر ملک میت و سهام ارث در ماعدای مقدار دین حساب می‌شود، مقدار دین به نحو کلی فی المعین باقی می‌ماند بر ملک میت.

اما گاهی حق در مال به نحو وصیت هست، وصیت کرده است میت که ثلث مالم مثلا برای زید است یا ثلث مالم را به زید بدهید. آقای سیستانی فرمودند آنجا هم به نظر ما تصرف ورثه در این لباس که متعلق

لباس مصلی ۶۷

وصیت هست اشکال ندارد. چرا؟ یک بیان این است که وصیت هم سبب تعلق حق می‌شود. موصی یا موصی‌له حق پیدا می‌کنند در این ترکه ولی ترکه ملک ورثه است و ورثه در ملک خودشان تصرف می‌کنند. مزاحم حق موصی یا موصی‌له که زید است که مرحوم مغفور وصیت کرد یک سوم اموال را به زید بدهید، مزاح حق زید نیست این تصرف ورثه.

بیان دیگر آقای سیستانی این است که حتی در وصیت تملیکیه که می‌گوید ثلث مال را برای زید است، از این تعبیر می‌کنند به وصیت تملیکیه، در مقابل این که می‌گوید ثلث مال را به زید بدهید که نام او وصیت عهدیه است. این که بگوید ثلث مال را برای زید است که وصیت تملیکیه است یک بیان دیگری آقای سیستانی این است که قبول داریم یک سوم این مال به مجرد موت موصی ملک موصی‌له می‌شود اما اینجا هم اگر وصیت به نحو وصیت به مالیت باشد، یعنی موصی می‌گوید به اندازه یک سوم اموال را به او بدهید که ظاهر وصیت‌ها این است، اینجا هم چون آن موصی‌له شریک در مالیت است نه شریک در عین، باز هم تصرف ورثه بی‌اشکال می‌شود.

حق موصی‌له مانع از تصرف ورثه است

به نظر ما این درست نیست. عرض کردیم ظاهر ادله این است که سهم الارث بعد از وصیت هست چه وصیت عهدیه چه وصیت تملیکیه و مقدار وصیت ملک ورثه نمی‌شود.

[سؤال: ... جواب:] مقدار وصیت اصلاً ملک ورثه نمی‌شود، ملک طلق ورثه نمی‌شود، لاقلاً شریک در مالیت دارد و تصرف ورثه در آن تصرف در مال مشترک هست که بدون اذن بقیه شرکاء جایز نیست. ... ما به نظرمان جایز نیست شریک تصرف کند در مال مشترک حتی در موارد شرکت در مالیت بخاطر این که لایحل مال امرء مسلم الا بطبیئة نفسه عرفاً شامل اینجا هم می‌شود.

پس این مطلب که این لباس اگر متعلق حق غیر بود، صاحب عروه فرمود تصرف در این حرام و نماز در آن باطل است، ما اصل اشکال آقای سیستانی را قبول داریم که هر حقی را نمی‌شود یکسان حساب کنیم، برخی از حق‌ها هست که مانع از تصرف مالک العین نیست. ولی در تفصیل مسأله با آقای سیستانی اختلاف داریم. در حق الرهانة پذیرفتیم که حق المرتهن مانع از تصرف مالک که راهن هست در این مال نیست، ولی

68..... شرط دوم: اباحه

در بحث دین و وصیت، ما چون مثل آقای خوئی معتقدیم سهم الارث بعد الدین و الوصیه هست و لذا اگر تصرف در این مال، در این لباس، تصرف در متعلق دین یا وصیت باشد، این جایز نیست. بله، در دین عرض کردیم چون به نحو کلی فی المعین، مقدار دین باقی می ماند در ملک میت، تصرف در کمتر از آن مقدار دین اشکالی ندارد.

وصیت به ثلث ظهور در اشاعه دارد

[سؤال: ... جواب:] وصیت به ثلث ظاهر در اشاعه است. وصیت دو جور است، بر خلاف دین که به نحو کلی فی المعین است، چون دین معین است مقدارش، یک میلیون، کلی فی المعین از این ده میلیون یک میلیون باقی می ماند در ملک میت. وصیت دو جور است: گاهی وصیت به سهم مشاع می کند، می گوید ثلث مالم برای زید، این ظهور در اشاعه دارد. ثلث ظهور در اشاعه دارد. اما اگر وصیت کند به یک مقدار معین، بگوید به زید ده میلیون بدهید یا ده میلیون از اموال من برای زید، این کلی فی المعین است چون مقدار سهم مشاع نیست، ده میلیون است. حالا یا وصیت تملیکیه می کند می گوید ده میلیون از اموال من بدهید یا وصیت عهدیه می کند می گوید ده میلیون از اموال من را به زید بدهید. این وصیت به مقدار معین به نحو کلی فی المعین هست و حکم دین را پیدا می کند که تصرف در ماعدای مقدار وصیت اشکال نخواهد داشت ولی وصیت به سهم مشاع مثل وصیت به ثلث بکند به نظر ما تصرف ورثه در تک تک اموال میت قبل از اخراج مقدار وصیت حرام است.

[سؤال: ... جواب:] کسی که دو تا مرغ دارد بگوید یکی از این دو تا مرغ را به تو فروختم یا بگوید نصف این مرغ ها مال تو، فرقش چیه؟ بگوید نصف این دو مرغ مال تو، این سهم مشاع است، آن وقت دیگه حق ندارد هیچکدام از این مرغ ها را به کس دیگری بفروشد، ولی اگر بگوید یکی از این دو تا مرغ مال تو، این کلی فی المعین است. بگذارید آثار عملیش را بگویم تا شما تصدیق کنید: اگر فردا مشتری بیاید ببیند یکی از این دو مرغ ها تلف شده، اگر گفته بود یکی از این دو مرغ ها را به تو فروختم، مشتری می گوید این یک مرغ زنده است، مال من است دیگه. بایع نمی تواند بگوید نه. اما اگر بگوید نصف این دو مرغ مال تو، این سهم مشاع است، هرکدام از این دو مرغ بمیرد ضرر به آن مشتری هم وارد می شود. و حق هم ندارد بایع هیچکدام از

لباس مصلی ۶۹

این دو مرغ را بفروشد چون هرکدام را بخواهد بفروشد نصف مشاعش مال خودش نیست. ... ثلث ظهور در سهم مشاع دارد. اگر نهصد ملیون دارد می گوید سیصد ملیون آن مال زید، این ظهور در سهم مشاع ندارد، این ظهور در کلی فی المعین است، اگر بگوید یک سومش مال زید، این ظهور دارد در سهم مشاع. ظهورش این است دیگه، ما نمی خواهیم بگوییم با قرینه نمی شود خلاف این را اراده بکند.

حق السبق مانع از تصرف نیست

یک مورد هم می ماند برای تعلق حق، او را هم بگوییم: حق السبق. حق الاختصاص هم الان یادم آمد که نگفتم، او را هم بعدا می گویم. حق السبق: مثلا عبايي در مسجد می گذارند، هر کسی بیاید تنش کند نماز بخواند، یک نوجوانی آمد این عبا را تن کرد، بعد که خواست نماز بخواند، یک پیرمردی آمد گفت عبا را بده به من، برای تو این کارها زود است، عبا را از او گرفت. آیا نماز این پیرمرد مغرور در این عبا باطل است بناء بر این که صلات در ثوب مغضوب باطل باشد؟ ظاهر کلام صاحب عروه این است که باطل است، چون متعلق حق السبق غیر است.

ولی به نظر می رسد نه، حق السبق فقط موجب می شود حرام بشود مزاحمت نه این که تصرف این پیرمرد مغرور حرام بشود در این عبا، مزاحمتش حرام است.

در آن مکان مصلی هم این را بحث کردند که گفتند اگر یک آقای بیاید مسجد، یک کسی جا گرفته، جایش را بزند آن ور یا آن نوجوان را بگوید تو از صف اول برو آن طرف، اینجا جای پیرمردها هست، آن بیچاره را بفرستد صف اول، خود او جای او نماز بخواند، صاحب عروه می گوید این نمازش ایراد دارد، چون دارد در مکانی تصرف می کند که متعلق حق سبق غیر است. ولی همان جور که آقای خوئی، آقای سیستانی در آن بحث دارند ما هم عرض کردیم ما بیش از این دلیل نداریم که مزاحمت این آقای دومی با آن کسی که حق السبق دارد حرام است. تصرفش در این مکان تصرف در مال غیر نیست، دلیل بر حرمت ندارد.

[سؤال: ... جواب:] مزاحمتش این است که مانع شد از این که او از این عبا استفاده کند، از اینجا استفاده کند. ممکن است نه خودش استفاده کند نه او. خودش هم استفاده نمی کند اما آدمی است که گیر می دهد به مردم. خب آقا پسر! این عبا را برای چی برداشتی؟ فعلا نوبت این کارها نیست، بگذار بقیه استفاده کنند.

..... شرط دوم: اباحه

خودش هم استفاده نمی‌کند، تصرف نکرده در عبا، مزاحم استفاده این نوجوان شده با این که او حق السبق داشت. یا در آن مکان ممکن است خودش هم استفاده نکند، خودش جا دارد آن طرف، ولی به این نوجوان می‌گوید که صف جلو مال تو نیست، برو عقب. پس این‌طور نیست که مزاحمت با تصرف این آقا یکی بشود، نه، دو عنوان است: تصرف، مزاحمت. مزاحمت حرام است [ولی] تصرف، تصرف در مال غیر نیست.

[سؤال: ... جواب:] در ارض موات سبق للاحیاء سبب حق احیاء است، آن وقت نفر جدیدی اگر بیاید مانع از آن شخصی بشود که حق السبق که از او تعبیر می‌کنند به حق التعجیل، نفر دوم بیاید احیاء کند او اصلاً دلیل نداریم که مالک بشود، او مالک نمی‌شود. او یک بحث دیگر است. ... ارض موات است، اگر کسی حق التعجیل یعنی حق السبق للاحیاء نسبت به زمین داشت که مالک آن زمین نیست؛ شما برو در آن زمین نماز بخوان، مشکل ندارد. ولی نباید مزاحم حق الاحیاء او بشوید. و اگر خودت بخواهی احیاء بکنی این احیاء تو مملک نیست. ... ظاهر ادله این است که حق السبق احیاء دارد، او حق وضعی دارد او احیاء بکند نه شما، شما دیگه مالک نمی‌شوی. نه این که تصرف در این زمین غصب است و حرام. ... فعلاً بحث این است که صاحب عروه فرموده که لو تعلق به حق الغیر بان کان مرهونا این حرام است نماز در این لباس متعلق حق غیر و نماز باطل است؟ ما می‌گوییم حقوق فرق می‌کند.

حق الاختصاص مانع از تصرف است

حق الاختصاص را هم بگوییم. حق الاختصاص روشن شد. مثلاً بعضی‌ها مالک نیستند، حق الاختصاص دارند، مثلاً در میتة گفته‌اند میتة ملک صاحب این میتة نیست ولی او حق الاختصاص دارد و مشهور می‌گویند اصلاً طرف بگوید بخاطر این حق الاختصاص از شما پول می‌گیرم که رفع ید کنم از این حق الاختصاص. مرغ هایش مرده، نمی‌تواند بفروشد، حتی مشهور می‌گویند نمی‌تواند مرغ هایش را بفروشد تا دیگران درخت هایشان را کود بدهند با این. یا عذره یا میتة. ولی حق الاختصاص دارد، می‌گوید یک پولی به من بدهید تا از این حق الاختصاصم رفع ید کنم. حالا اگر حق الاختصاص داشت شخصی نسبت به یک مال مثل لباس، دیگری بخواهد بدون اذن او نماز بخواند در این لباس یا امثال آن، مقتضای حق الاختصاص این است که او حق دارد، حق منع از تصرف هم دارد. ظاهر حق الاختصاص این است. همان کسی که حق

لباس مصلی ۷۱

الاختصاص دارد به میته می تواند بگوید آقا! دست زن، من حق الاختصاص دارم. نمی توانم بفروشم اما حق الاختصاص دارم، خودم می خواهم بروم بریزم پای درخت، درخت هایم قوی بشود. و لذا من اجازه نمی دهم شما استفاده کنی از این. ظاهر این که حق الاختصاص که یک حق عقلایی است موجب می شود که بدون اذن این کسی که حق الاختصاص دارد تصرف در این مال جایز نباشد چون منافی با این حق است.

[سؤال: ... جواب:] اجازه لاحقه حکم وضعی را حل می کند، حکم تکلیفی را حل نمی کند. شما رفتید در حمام عمومی، غسل کردی بدون اذن مالک، چون مالک، ما یادمان هست بعضی ها حساس بودند به وسواسی ها می گویند ما راضی نیستیم دیگه بیاید به حمام ما. آن بنده خدا هم متدین بود می گفت چشم، مجبور بروم به یک حمام دیگه. حالا این وسواسی آمد همین حمامی که صاحبش راضی نیست، غسل کرد، بعد از غسل آمد نشست پیش صاحب حمام، گریه و زاری، آقا! چکار کنم، گرفتارم، کدام حمام بروم؟ هر حمامی رفتم عذرم را خواستند. او هم دلش سوخت، گفت حالا یک مقدار پول بیشتر بدهی، اشکال ندارد. آن غسلش صحیح می شود؟ نه. چون هنگام غسل حرام بود تصرف در این مال غیر، مالک راضی نبود. لایحل مال امرء مسلم الا بطبیئۀ نفسه، ظاهرش تقارن است. لایحل مال امرء مسلم الا بطبیئۀ نفسه که موثقه سماعه است یا لایحل لاحد ان يتصرف فی مال غیره الا باذنه که ظاهرش این است که در هنگام تصرف اگر اذن نداشت از مالک تصرفش حرام است، شامل این مورد می شود. و حکم تکلیفی با رضای متاخر منقلب نمی شود، محال است حکم تکلیفی عوض بشود.

[سؤال: ... جواب:] طرف می گوید حرام تان باشد آمدید در باغ من، این هم می گوید بچه ها! گوش به حرفش ندهید، بخورید، بیاشامید ولی اسراف نکنید، من بعدا رضایت این آقا را می گیرم. کافی است؟ کدام عقلاء این را قبول دارند؟ ... تصرف در مال غیر بدون اذنش جایز نیست، الان اذن ندارد.

[سؤال: ... جواب:] ببینید! حکم وضعی در بحث مسلک کشف انقلابی یا کشف حکمی گفتند که مثلاً در بیع فضولی، مشتری تصرف کرد در این مال، بعد از یک ماه مالک اجازه داد، اشکال ندارد که تا حالا شارع می گفت این مال ملک این بایع است، ملک این مالک اصیل است، بعد از اجازه اصیل می گوید از حالا حکم می کنم که از یک ماه قبل این مشتری مالک این مال بوده. از حالا حکم می کنم که از یک ماه قبل این

..... شرط دوم: اباحه

مشتري مالک این مال بوده. حکم کردن الان ولی محکوم به چیه؟ ملکیت این مشتري است از یک ماه قبل. به این می گویند کشف انقلابی. انقلابی عمل می کند، از همین امروز می گوید من می گویم که از یک ماه قبل این آقای مشتري مالک این خانه بوده است. اعتبار است دیگه، اثر وضعی هم دارد. اثرش این است که میوه های درخت این خانه در این یک ماه ملک این مشتري می شود. کشف حکمی هم این است که آثار ملکیت از یک ماه قبل را بار کند. از این به بعد آثار ملکیت از یک ماه قبل را بار می کند. در کشف انقلابی می گویم از یک ماه قبل این مالک بوده، کشف حکمی می گوید آثار ملکیت از یک ماه قبل را بار کند. این اشکال ندارد. اما در این یک ماه به این مشتري می گفتند حرام است تصرف کنی در این مال چون مالککش هنوز راضی نشده است، بعد از یک ماه که مالک راضی شد می گویند از حالا حکم می کنیم که آن تصرف یک ماه قبلت حلال بود؟ لغو است. چون احکام تکلیفی همیشه برای آینده می آید. حکم تکلیفی چه اباحه اش چه وجوبش چه حرمتش برای آینده است؛ گذشته را که نمی شود تحت تاثیر قرار داد. از حالا می گویم کار دیروزت حلال بود، چه اثری دارد؟ از حالا می گویم تو آزادی در تصرف دیروز. آزادی در تصرف فردا خوب است، حکم تکلیفی برای داعویت است، برای محرکیت است، برای زاجریت است، این نسبت به آینده است، نسبت به گذشته که انسان نمی تواند تغییری بدهد در سرنوشت خودش. حکم وضعی به لحاظ آثار آینده است، می گوید من حکم می کنم از یک ماه قبل تو مالک بودی، اثرش این است که آن معاملاتی که کردی در این مال نافذ است، میوه های این باغ در این یک ماه مال تو هست و هکذا. اما حکم تکلیفی قابل تبدیل نیست نسبت به گذشته. اجازه نسبت به آینده حکم تکلیفی را عوض می کند.

[سؤال: ... جواب:] از اول رضایت مشروط دارد و من به این شرطش عمل خواهم کرد، خوب است دیگه، او بحثی ندارد. از اول راضی است، من می دانم این صاحب حمام خیلی پول دوست است، این که می گوید راضی نیستم تو بیایی یعنی با همین قیمت معمولی اما اگر من در بیاورم ده دلار به او بدهم، او اصلاً می گوید حاج آقا! هر وقت کار داشتی بیا پیش خودم. خب از اول طیب نفس داشته منتها مشروط به دادن ده دلار من هم می خواهم بدهم. او خلف فرض است. فرض این است که الان راضی نیست بعداً می خواهم راضی شوم.

لباس مصلی ۷۳
این مسأله ۱ بود. دیگه مسأله ۲ هم بحثش مفصل است نمی‌گوییم. فقط یک نکته بگوییم و آن این است که آقای سیستانی فرمودند غصب عنوانش شامل مطلق تصرف در مال غیر نمی‌شود؛ غصب یعنی استیلاء بر مال غیر، دست انداختن، چنگ انداختن بر مال غیر. و لذا تعبیر غصب را ایشان می‌گویند در مطلق تصرف در مال غیر بدون اذنش بدون استیلاء بر آن صادق نیست.

عنوان غصب شامل همه موارد تصرف در مال غیر می‌شود

این مهم نیست. اولاً: غصب عرفاً صادق است. ثانیاً: ما روایت داریم. من نمی‌دانم ایشان چرا از این روایت غفلت کردند؟ عنوان تصرف در مال غیر، صحیحه محمد بن جعفر اسدی می‌گوید لایحل لاحد ان یتصرف فی مال غیره بغیر اذنه فکیف بمالنا. عنوان تصرف در مال غیر حرام شده و این عنوان بر مطلق تصرف در مال غیر صادق است و لو عنوان غصب فرض کنیم صادق نیست. پس ما نیازی نیست که عنوان غصب را نگاه کنیم، ببینیم کجا صادق است، کجا عنوان ظلم و عدوان صادق است. عنوان تصرف در مال غیر بدون اذن او در روایات تحریم شده. و این عنوان مشیر هم نیست، ظاهرش این است که همین عنوان تصرف در مال غیر موضوع حرمت است، متعلق حرمت است و این شامل همه موارد می‌شود به همین عنوان.

مسأله ۲ را ان شاء الله بعد از تعطیلات، دوم مهر روز دوشنبه ان شاء الله شروع می‌کنیم و همه شما را به خدا می‌سپاریم.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه ۸-۲۳۲

دوشنبه - ۹۷/۰۷/۰۲

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيّة الله في الأرضين و اللعن على أعدائهم أجمعين.

74..... شرط دوم: اباحه

بحث راجع به شرائط لباس مصلی بود. شرط اول طهارت لباس او بود. شرط دوم اباحه لباس او بود و لذا مشهور گفتند نماز در لباس مغضوب باطل هست. که ما عرض کردیم این مطلب درست نیست و نماز در لباس مغضوب صحیح است و لو با علم و عمد باشد.

اما بناء بر نظر مشهور که نماز در لباس مغضوب باطل است فروعی هست که طبق مسائل عروه پیگیری می‌کنیم:

مسأله اول این است که صاحب عروه فرموده لافرق فی الغصب بین ان یکون من جهة کونه للغير او کون منفعته له بل و کذا لو تعلق به حق الغير بان یکون مرهونا.

فرق نمی‌کند این که نماز در لباس مغضوب باطل است این که عین لباس مغضوب باشد یا این که منفعت لباس مغضوب باشد. مثل این که لباسی ملک خود من هست، اجاره دادم به دیگری و لکن وقت نماز این عبا را که اجاره دادم به رفیقم که اجاره کرده بود برود ملبس بشود بدون اجازه او برداشتم رو دوش انداختم نماز خواندم. اجاره داده بودم این لباس را به غیر و لکن عین لباس مال خودم بود. صاحب عروه فرموده که نماز من باطل است. و همین‌طور اگر این لباس ملک من هست عینا و منفعتا ولی متعلق حق غیر است مثل این که این لباس را رهن دادم، پنجاه هزار تومان از شخصی قرض گرفتم گفت باید وثیقه بگذاری گفتیم بیا این عبا را وثیقه، این عبا را رهن گذاشتیم و لکن بر خلاف اذن مرتهن ما عبا را برداشتم و انداختیم روی دوش‌مان با این که مالک این عبا هستیم عینا منفعتا ولی چون متعلق حق الرهن است و مرتهن یعنی آن شخص طلبکار که این عبا را وثیقه دین گرفته راضی نیست نماز من باطل است.

راجع به این دو فرضی که صاحب عروه مطرح کرده توضیح بدهیم. فرض دیگری هم هست که مرحوم آقای خوئی مطرح کرده ما آن فرض را که آقای خوئی مطرح کردند به دنبالش بحث می‌کنیم.

اگر خصوص لبس مستأجر مورد اجاره باشد، موجر نمی‌تواند در این لباس نماز بخواند

فرض اول که صاحب عروه هم مطرح کرده این بود که عین این ثوب مال خود مصلی است ولی منفعت آن مال غیر است. که صاحب عروه فرمود نماز در آن باطل است. به نظر ما باید تفصیل داد: گاهی مطلق منفعت این ثوب تملیک می‌شود به مستأجر، گاهی خصوص منفعت پوشیدن مستأجر نسبت به این ثوب مورد اجاره

قرار می‌گیرد. اگر مورد اجاره مطلق منفعت لبس این ثوب باشد خود این مالک ثوب وقتی این ثوب را می‌پوشد دارد تصرف می‌کند در منفعت مملوکه غیر یعنی همین پوشیدن مالک مصداق لبس الثوب است که این لبس الثوب ملک مستأجر شده. در اینجا تصرف مالک حرام است و بناء بر این که اگر لبس ثوب حرام باشد نمی‌تواند نماز در آن صحیح باشد که مشهور قائلند، این نماز باطل می‌شود. اما اگر خصوص این منفعتی که تعبیر می‌کنیم لبس المستأجر للثوب مورد اجاره باشد، من که مالکم خودم این لباس را پوشیدم، این مصداق تصرف در مال غیر نیست. بله، مالک حق ندارد مانع بشود که مستأجر از عین مستأجره انتفاع ببرد، بحثی در آن نداریم، بحث در این است که این انتفاع مالک مصداق تصرف محرم نیست، در ملک خودش تصرف کرده است، چرا تصرفش حرام باشد؟

خوب دقت کنید! در بحث اجاره این بحث مطرح است: شما گاهی خانه‌ای را که اجاره می‌کنید مطلق منفعت سکنی این خانه مورد اجاره است و لذا می‌توانید به دیگران واگذار کنید، خانه را اجاره می‌کنید به دیگران اجاره می‌دهید، اشکالی ندارد. اما یک وقت خصوص منفعت سکنی خودتان مورد اجاره است که بعید نیست مورد انصراف اجاره منازل مسکونی همین باشد و لذا مستأجر را می‌بینند سؤال می‌کنند چند فرزند داری؟ فرزندان کوچکند بزرگند؟ مالک‌ها به این چیزها اهمیت می‌دهند، بعد قرارداد اجاره را می‌بندند. و لذا انصراف این اجاره‌ها به این است که خصوص سکونت شما و خانواده شما و احیاناً مهمان‌هایی که موقت می‌آیند و مهمان شما می‌شوند و می‌روند، ما خانه را به این نحو اجاره دادیم. و لذا نمی‌توانید به جای این که خودتان در این خانه بنشینید به کسی دیگری اجاره بدهید یا نمی‌توانید شما که این خانه را برای چهار نفر اجاره کردید خودتان و خانم‌تان و دو فرزندتان بروید مادرزنتان بیاورید با خودتان زندگی کند، بله مهمان می‌آید می‌رود در حد متعارف اشکال ندارد اما بیاید سکونت کند در این خانه نمی‌شود مگر با اذن مالک. خصوص منفعت سکنی مستأجر در این منازل مسکونی مورد اجاره است.

در همین مثال، ما بحث کنیم: مالک آمد در این خانه‌ای که اجاره داده نماز خواند، ظاهر عبارت عروه و محشین بر عروه این است که این نماز باطل است. ما همین اشکال را آنجا هم داریم. می‌گوییم مورد اجاره مطلق منفعت سکنی دار که نیست که شامل این تصرف مالک هم بشود، این هم مصداق همان منفعتی باشد

..... شرط دوم: اباحه

که مملوک مستاجر است. بله، این تصرف مالک مزاحمت مستاجر تلقی می‌شود اما آنی که حرام است مزاحمت با مستاجر است. این تصرف مقارن هست با مزاحمت مستاجر، می‌تواند تصرف هم نکند مالک در عین حال مانع از تصرف مستاجر باشد. باید خود تصرف مالک بشود مصداق تصرف حرام و الا دلیل نداریم که این نمازش در این مکان باطل باشد یا در آن ثوب باطل باشد، بالاخره این ثوبی است که مملوک من است. بله من اجاره دادم آن را به زید که او برود و در مجلس عمامه‌گذاری بر تن کند این عبا یا این قبا را، ندادم به او، ندادن این لباس حرام اما پوشیدن این لباس توسط من مالک چرا مصداق حرام باشد؟

و لذا این فرض حکم به بطلان نماز مالک در آن خالی از اشکال نیست.

[سؤال: ... جواب:] فرض این است که آمد اجاره کرد این عبا و قبا را برای این که بپوشد و برود در فلان مجلس برای منبر، برای مناسبت‌های دیگر و لذا نمی‌توانست آن مستاجر این عبا و قبا را به کس دیگری بدهد. ... این ظاهرش این است که اصلاً مورد اجاره خصوص این منفعت لبس این مستاجر است نسبت به ثوب نه مطلق لبس ثوب و لو دیگری آن را بپوشد. بله، اگر ثابت کنیم که لبس مالک خودش مصداق تصرف محرم هست، مصداق تخلف از شرط است، این می‌شود حرام. ... این که مانع بشود که مستاجر در این خانه سکونت کند حرام است. مثل این که شما ماشین‌تان را اجاره دادید که آقای ببرد تهران نمی‌دهید به او ببرد تهران می‌گویید دلم نمی‌آید، بر خلاف اجاره، خب این کارتان حرام است. حالا خودتان سوار شدید با این ماشین می‌روید خانه‌تان، آیا این سوار ماشین‌تان شدید می‌روید خانه‌تان حرام است؟ ... شما فرض این است که این ماشین را اجاره دادید که این آقا امروز برود تهران و برگردد، شما ندادید به او گناه کردید، اما این که سوار این ماشین می‌شوید و می‌روید تهران یا به دوست این ماشین را می‌دهی، این دوست حرام است در ماشین بنشینند؟ آقا! من این ماشین را اجاره دادم به زید ببرد تهران ندادم به او، حرام کردم حالا که ندادم، آن زید هم آن گوشه نشسته مدام نفرین می‌کند، فسخ نکرده اجاره را، می‌گوید تا ساعت هشت شب که مدت اجاره است مدام نفرین می‌کنم. بعد شما می‌گویید من دلم نمی‌آید این ماشین را بدم به شما ببری تهران، بعد دوست را سوار این ماشین می‌کنی، شما جرأت می‌کنید فتوی بدهید حرام است این دوست شما سوار ماشین بشود؟ آخه این دوست شما چه گناهی کرده، تصرف کرده در ماشین شما به اذن شما. بله،

لباس مصلی ۷۷

مالک منفعت رکوب این ماشین در داخل شهر هست، آنی که مورد اجاره بود ذهاب با این ماشین به تهران، او مورد اجاره بود. ... فرض این است که اجاره در خصوص آن آقای زید سوار این ماشین بشود برود تهران و بیاید. این که من مانع بشوم او برود تهران و بیاید خلاف وفای به اجاره است و حرام اما نشستن من در این ماشین یا نشان دادن دوستم در این ماشین خود این مصداق تصرف محرم است؟ آخه به چه دلیل؟

[سؤال: ... جواب:] اگر از شما استفتاء بکنند بگویند آقا! این صاحب ماشین ماشینش را قرارداد بست با یک کسی اجاره داد روز جمعه او خودش و خانواده اش سوار این ماشین کند بروند تهران شب برگردند ولی نداده به او، حالا در خیابان من را دیده می گوید حاج آقا! چرا پیاده می روی ماشین هست بیا سوار شو بعد هم که سوار شدید شروع کرده جریان را تعریف کردن که امروز این را اجاره داده بودیم به یک آقای دلمان هم نیامد به او بدهیم، اگر از شما استفتاء بکنند می گویند حرام است این آقا سوار ماشین او بشود؟ چه حرمتی دارد آخه؟ من نه مزاحم آن مستاجر شدم و نه تصرف کردم در ملک او.

[سؤال: ... جواب:] منافع متضاده همین است اتفاقا. و لذا اگر این آقا که ماشین را اجاره کرد برود تهران، ماشین را بگیرد بعد بیاید آن جایی که تهران نوشته و کاشان، گفت که ول کن تهران را برویم کاشان، رفت کاشان و شب برگشت، علماء بحث کردند گفتند این مستاجر غاصب است چون بر مطلق رکوب که اجاره نبسته بود، بر رکوب و ذهاب به تهران بسته بود. بعد بحث می کنند. آقای خوئی می دانید چی فرموده؟ فرموده هم اجرة المسمى را از این می گیرند، صد هزار تومان اجاره بستیم که ببری تهران و بیایی، به من چه نرفتی. اجرة المثل بردن به کاشان را هم از او می گیرند، او هم هشتاد هزار تومان مثلا، صد و هشتاد تومان. بعضی ها گفتند مثل آقای صدر اکثر الاجرتین را می گیرند. حالا کار نداریم به این بحث ولی بالاخره می گویند این آقای مستاجر اگر ماشین را نبرد تهران ببرد کاشان این غاصب است نه این که تخلف از شرط کرده فقط. این راجع به فرض اول.

صاحب عروه: نماز رهن در لباس رهنی باطل است

فرض دوم که این را هم صاحب عروه مطرح کرده این است که این ثوب متعلق رهن باشد. صاحب عروه فرمود باز هم ما ملتزم می شویم نماز این مالک این ثوب که این ثوب را رهن داده بدون اجاره مرتهن باطل

78..... شرط دوم: اباحه

است. تو این ثوب را و لو مملوکت هست ولی گرو گذاشتی، گفتی این گرو آن پنجاه هزار تومان بدهی، بعد رفتی از گوشه اتاق بدون اذن آن مرتهن، رهن کننده، برداشتی و پوشیدی نماز می‌خوانی، این نماز باطل است.

چرا باطل است جناب صاحب عروه؟ نسبت داده شده به مشهور که مشهور بر اساس یک نبوی مرسل گفتند تصرف راهن در عین مرهونه باطل است. نبوی مرسل در مختلف نقل شده. مختلف می‌گوید ارسل عن النبی الراهن و المرتهن ممنوعان من التصرف. راهن همان مالک این ثوب مثلا هست، مرتهن هم آن کسی است که گرو گرفته است این ثوب را. مرتهن حق تصرف ندارد چون که ملکش نیست. راهن که ملکش را گرو گذاشته است حق تصرف ندارد در این مال مرهون. الراهن و المرتهن ممنوعان من التصرف.

اشکال: دلیل بطلان نماز یک نبوی مرسله است

انصاف این است که این نبوی که مرسل هست، اعتباری ندارد. و این که گفته شده که مشهور به این نبوی عمل کردند و این جابر ضعف سندش است، بر فرض ما کبری را بپذیریم که عمل مشهور به یک حدیث جبر می‌کند ضعف سند او را و در این کبری مناقشه نکنیم صغری این کبری ثابت نیست. به نظر ما واضح نیست که مشهور به این حدیث نبوی مرسل عمل کردند.

بله، در بحث بیع مال مرهون مشهور فتوی دادن بیع مال مرهون توسط راهن باطل است. شما اگر خانه را گرو بانک بگذارید، بخواهید این خانه را بفروشید تا مادامی که در گرو بانک است باطل است. بله، مشهور نظرشان این است و لو ما قبول نداریم، معتقدیم بیع مال مرهون صحیح است ولی مشهور می‌گویند بیع مال مرهون باطل است. ولی معلوم نیست دلیل‌شان این نبوی مرسل باشد. الراهن و المرتهن ممنوعان من التصرف؛ شاید دلیل دیگری دارند فکر می‌کنند بیع مال مرهون با حق الرهن تنافی دارد، تضییع حق الرهن است، علی القاعدة گفتند باطل است. معلوم نیست مستند بوده فتوای‌شان به بطلان مال مرهون به این نبوی مرسل.

و لذا تصرف مالک در مال مرهون حرام نیست. مگر تضییع حق مرتهن باشد که بحث دیگری است.

لباس مصلی ۷۹

[سؤال: ... جواب:] نسبت داده شده به مشهور که مشهور به این روایت اعتماد کردند. ... در بیع مال مرهون فکر کردند بین نفوذ بیع این مال مرهون با حق مرتهن تنافی است. ما می‌گوییم تنافی نیست، مشهور فکر می‌کردند تنافی است. ... شاید مشهور بخاطر این مطلب گفتند بیع مال مرهون باطل است که احساس تنافی کردند بین بیع آن و بین حق مرتهن.

این دو فرضی که در عروه مطرح است که مورد بحث هست که یکی تصرف مالک در ثوبی که اجاره داده است بدون اذن مستاجر که گفتند اگر نماز در آن بخواند باطل است. یکی هم تصرف راهن در ثوبی که راهن داده است که گفته‌اند نماز در آن باطل است. که ما راجع به این دو فرض بحث کردیم.

محقق خوئی: اگر تلبس مصلی مصداق اجتماع امر و نهی باشد، نمازش باطل است و لو غصبی

نباشد

فرض سوم فرضی است که مرحوم آقای خوئی مطرح کرده. فرموده چه بسا تصرف در یک مالی تضییع حق الناس نباشد و غصب نباشد پس این که صاحب عروه فرمود لافرق فی الغصب بین کون عینه للغير او منفعتة للغير بل و کذا کونه متعلقا لحق الغير کحق الرهانة مرحوم آقای خوئی فرموده ما یک فرضی را مطرح می‌کنیم اصلا ربطی به غصب ندارد. مثل این که زنی در لباس مردانه نماز بخواند، مردی در لباس زنانه نماز بخواند، لباسی را که نذر کرده است در راه خدا صدقه بدهد، صدقه ندهد و در آن نماز بخواند، این هم باطل است. چرا؟ آقای خوئی فرموده که نکته بطلان صلات در ثوب مغصوب چیه؟ نکته‌اش چیه؟ نکته‌اش امتناع اجتماع امر و نهی است، نکته‌اش این است که لبس این لباس مغصوب حرام است و دیگه نمی‌تواند این لبس مصداق ستر واجب در صلات باشد، اجتماع امر و نهی لازم می‌آید هم این ستر به این ستر مغصوب حرام است و هم بخواد مصداق ستر واجب صلاتی باشد این نمی‌شود چون اجتماع امر و نهی ممتنع است. نکته‌اش این است. پس اختصاص ندارد نهی بخاطر غصب باشد و لو نهی بخاطر یک عنوان دیگری باشد مثل تشبه الرجال بالنساء.

این فرمایش آقای خوئی کبرایش درست است. کبرای این مطلب که نکته بطلان صلات در ثوب مغصوب اعم از غصب است، شامل هر چیزی می‌شود که لبس او حرام باشد. مثل لباس شهرت. یک مرجع تقلید بیاید

80..... شرط دوم: اباحه

یا یک عالم بیاید وسط میدان شهر با یک، آقا می‌فرماید شلوار لی، نماز بخواند، خب این لباس شهرت است. لبس این حرام است و لذا نماز در آن هم باطل است. لبس این لباس مصداق لباس شهرت است دیگه. لباس شهرت یعنی لباسی بپوشید که موجب اذلال نفس بشود، موجب اهانت به نفس بشود. لبس این ستر حرام است. فرض این است که این هم ستر است. آقای خوئی می‌فرماید چه جور می‌خواهد مصداق ستر واجب صلاتی بشود؟ امتناع دارد اجتماع امر و نهی، هم بگوییم لبس این حرام هم بگویید لبس این واجب از باب وجوب ستر در نماز، این نمی‌شود.

[سؤال: ... جواب:] ما که قبول نکردیم اصل اشکال را، در لباس مغضوب هم نپذیرفتیم گفتیم نماز در لباس مغضوب عالماً عامداً هم صحیح است. ولی آنی که اشکال می‌کند نکته اشکال در این لباس هم هست. ... دو بحث بود در آنجا: یک بحث این بود که وقتی رکوع و سجود می‌روید تحریک می‌شود لباس مغضوب، تحریک لباس مغضوب غصب است. این اشکال صاحب عروه بود. اشکال اصلی در بطلان صلات در ثوب مغضوب که این نبود. و لذا آقای خوئی گفت فقط من اشکال در ستر مغضوب می‌کنم، غیر ستر، مغضوب باشد باطل نمی‌کند نماز را و لو مستلزم تحریک این لباس مغضوب است رکوع و سجود شما، این مهم نیست. اشکال اساسی این بود که لبس ستر مغضوب هم مصداق حرام است هم اگر بخواهد مصداق ستر واجب صلاتی باشد می‌شود اجتماع امر و نهی و اجتماع امر و نهی که یک چیزی هم بخواهد مصداق حرام باشد هم مصداق واجب ممتنع است به نظر مشهور.

[سؤال: ... جواب:] صاحب عروه نگفت که چون این لبس ستر مغضوب مصداق غصب است [نماز باطل است] ما از این جهت نمی‌گوییم نماز باطل است، این را که نگفت. نکته دیگر را هم که هر لباس مغضوبی بپوشید، هر محمول مغضوبی را در کنار تان بگذارید، چون رکوع و سجود مستلزم تحریک این‌ها هست در نماز، رکوع که می‌روی این عبای غصبی هم تکان می‌خورد گفت این موجب بطلان نماز می‌شود. یکی از ادله‌اش این بود. فرمایش آقای خوئی این است که چون عمده دلیل بطلان صلات در ثوب مغضوب منحصر است به صلات در ستر مغضوب که این ستر مغضوب هم مصداق غصب است پوشیدن آن هم اگر بخواهد

لباس مصلی ۸۱

مصدق ستر واجب صلاتی بشود می شود اجتماع امر و نهی. یک فعل واحد هم حرام باشد هم مصداق واجب، این محال است. خب این نکته اختصاص به غضب ندارد که، در همین مثال لباس شهرت هم هست.

اشکال اول: مثال تلبس مرد مصلی به لباس زن و بالعکس غلط است چون که اصلا حرام نیست

اما مثال های دیگری که آقای خوئی زده این مثال ها درست نیست. مگر این که ایشان بگویند مقصود من ذکر یک مثال بود برای مسلک مشهور و الا آقای خوئی نباید این مثال ها را می زد. مثلا همین مثال لباس مخصوص زنان، اگر مردی لباس مخصوص زنان را بپوشد ایشان فرموده است که نماز باطل است، خب این با مبنای ایشان نمی سازد. چرا؟ برای این که خود ایشان در مصباح الفقاهة تبعا لشیخ انصاری فرموده است که ما دلیل نداریم بر این که لباس مخصوص زنان را پوشیدن بر مردم حرام باشد یا لباس مخصوص مردان را پوشیدن بر زن حرام باشد. آن دلیلی که هست روایاتی است که می گویند لعن الله المتشبهین من الرجال بالنساء و المتشبهات من النساء بالرجال. فرموده اند، هم مرحوم شیخ فرموده اند هم مرحوم آقای خوئی فرموده اند که این ظهور ندارد در تشبه به لباس بلکه ظاهر تشبه این است که مردی مخنث بشود یا زنی همجنس گرا بشود و حالت استمتاع از زنان دیگر را به خود بگیرد. شاهدش این است که در روایت داریم، روایت در وسائل نقل می کند جلد ۲۰ صفحه ۳۴۶ از کافی لعن رسول الله المتشبهین من الرجال بالنساء و المتشبهات من النساء بالرجال و هم المخنثون و اللاتی ینکحهن بعضهم بعضا. پس بیش از این ظهور ندارد که آن کسانی که در امور جنسی مردانی که شبیه زن می شوند و یا زنانی که شبیه مرد می شوند، بیش از این اطلاق ندارد.

علاوه بر این که سند این روایت لعن الله المتشبهین من الرجال بالنساء و المتشبهات من النساء بالرجال ضعیف است. عمرو بن شمر عن جابر. عمرو بن شمر توثیق ندارد.

یک روایتی هست ممکن است بعضی ها به این روایت استدلال کنند بر حرمت تشبه مردان به زنان در لباس که لباس مخصص زنان را بپوشند. این روایت در مکارم الاخلاق نقل شده از سماعة بن مهران فی الرجل یجرت ثیابه، مردی لباسش را می کشاند روی زمین راه می رود، قال علیه السلام انی لاکره ان یتشبه

82..... شرط دوم: اباحه

بالنساء، من دوست ندارم خوشم نمی‌آید که این مرد شبیه زنان بشود، این کار زنان است که لباس‌شان را روی زمین می‌کشاند. ممکن است بگویند این مربوط به نوع لباس است نه فقط مخنث شدن.

ولی این روایت هم سندش ضعیف است، مرسله است. هم این که ظهور ندارد در این که آن لعن الله المتشبهات من النساء بالرجال و المتشبهین من الرجال بالنساء مراد اعم از این باشد که لباس مخصوص زنان را بپوشند. این روایت با قرینه این که امام علیه السلام فرموده من خوشم نمی‌آید با کشاندن لباسش مردی بر زمین خودش را شبیه زنان بکند، دلیل نمی‌شود که آن روایاتی که مطلق هست بی‌قرینه است لعن الله المتشبهین من الرجال بالنساء او هم مرادش اعم از تشبه در لباس هست یا تشبه در امور جنسی. اطلاق ندارد، فرض این است. لعن الله المتشبهین من الرجال بالنساء، تشبه بقول مطلق صرف لباس زنان را پوشیدن مخصوصا اگر بخشی از لباسی که می‌پوشد، کفشی که می‌پوشد کفش زنان است نه این که کل لباسش که بعضی‌ها در او هم اشکال کردند. انصافا لعن الله المتشبهین من الرجال بالنساء شامل این نمی‌شود.

[سؤال: ... جواب:] این روایت سماعه در این موردی که الرجل یجر ثیابه امام فرمود انی لا کره دلیل بر حرمت نیست که، انی لا کره ان یتشبه بالنساء.
پس تشبه مرد به زن در لباس حرام نیست.

صرف تستر، تشبه نیست

علاوه بر این که صرف ساتر پوشیدن که تشبه نیست. جناب آقای خوئی! شما مشکل تان در ساتر است؛ در بقیه لباس‌ها که اشکال نمی‌کنید چون در غیر ساتر که مصداق واجب نیست، ساتر است که مصداق واجب است. مردی که لباس زنانه می‌پوشد کل این مجموعه زنانه را پوشید مصداق تشبه است نه خصوص آن ساتر، او که تشبه به زنان نیست. مشکل در مجموعه این لباس پوشیدن است او حرام باشد اما آن جزء که عبارت از ساتر است که لباس زیر زنانه را پوشیده، به صرف این که تشبه صدق نمی‌کند. تشبه این است که کل لباسش لباس زنانه باشد.

لباس مصلی ۸۳
[سؤال: ... جواب:] لباس شهرت فرض این است که این آقا آمده با همین در خیابان با یک لباس زیر که او ساترش هم است نماز می خواند، این لباس شهرت است دیگه.

اشکال دوم: مثال تلبس به لباسی که متعلق نذر صدقه است غلط است چون که عنوان ترک

صدقه متحد نیست با عنوان تلبس

اما آن که فرمود نذر کرده صدقه بدهد، این لباس را، صدقه نمی دهد می آید نماز می خواند، عجیب است از آقای خوئی این مثال که به عنوان این که نماز در این لباس باطل است مطرح کردند. خلف نذر حرام است چه ربطی دارد به پوشیدن این لباس؟ ترک صدقه مصداق ترک وفاء به نذر است او حرام است چه ربطی دارد به پوشیدن این لباس؟ اتحاد ندارد این حرام و واجب. حرام حنث نذر است، لبس این ثوب مصداق حرام نیست.

بله، اگر نذر کند این لباس را نپوشد، لباس قرمز در محرم نپوشد، نذرش منعقد می شود. حالا آمد یک لباس قرمزی که ساترش است پوشید، خب این مثال خوب است که بگوییم پوشیدن این لباس قرمز که خود این پوشیدن حنث نذر است، این نمی تواند مصداق ستر واجب صلاتی باشد. این مثال، مثال خوبی خواهد بود.

این راجع به مسأله اول. کلام واقع می شود در مسأله دوم ان شاء الله فردا.

جلسه ۹-۲۳۳

سه شنبه - ۹۷/۰۷/۰۳

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقیة الله فی الارضين و اللعن على أعدائهم أجمعين.

قبل از این که وارد مسأله دو بشویم، راجع به بحث تشبه رجال به نساء که عرض کردیم مشهور می گویند هر لباس مختص زنانه را مرد بپوشد حرام است این دلیل ندارد الا روایت عمرو بن شمر بود که لعن الله المتشبهين من الرجال بالنساء و المتشبهات من النساء بالرجال که ما گفتیم هم سند ضعیف است هم

قدرمیتقن از تشبه که مخنث شدن مرد هست بیش از این ظهور ندارد و لو به قرینه این که در روایت دیگر آمده بود و هم المخنثون.

دلالت روایت ضعیف جابر بن جعفری بر حرمت تشبه مردان به زنان در لباس تمام است

و لکن دو روایت هست در اینجا ممکن است کسی بگوید دلالت این ها تمام است. یک روایت در خصال هست از جابر بن جعفری راجع به احکام نساء: لیس علی النساء اذان و لا اقامه و لا جمعه و لا جماعه، تا اینجا می رسد می گوید: و لایجوز لها ان تتطیب اذا خرجت من بیتها و لایجوز لها ان تتشبه بالرجال لان رسول الله صلی الله علیه و آله لعن المتشبهین من الرجال بالنساء و المتشبهات من النساء بالرجال. گفته می شود این روایت بعید است که بخواهد در سیاق نهی از آرایش و عطر زدن در حال خروج از منزل و بقیه احکام تعبیه زنان بیاید بگوید حرام هست که زن همجنس گرا بشود. این احکام فردیه را دارد مطرح می کند، نباید هنگام خروج از منزل عطر بزند، نباید بی اذن زوج از منزل خارج بشود، بعد ناگهان بگوید و حرام است همجنس گرا بشود و با زنان دیگر استمتاع بکند، این خیلی بعید است. و لذا اگر سند این روایت تمام بود بعید نبود که از این روایت استفاده کنیم مطلق تشبه حرام است، تشبه رجال بالنساء، تشبه نساء بالرجال و لو در لباس شان.

صرف تستر، عرفا تشبه نیست

منتها اگر سند این روایت تمام بود ما فقط می گفتیم تشبه در جمیع ملابس نه فقط کفش خانمش را، دمپایی خانمش را می پوشد می رود، حیاط این هم حرام باشد. این تشبه مطلق نیست، عرفا نمی گویند تشبه هذا الرجل بالنساء. نه، آنی که عرفا جمیع ملابسش را ملابس زنانه قرار می دهد او از این روایت حرمتش استفاده می شود.

[سؤال: ... جواب:] ببینید! عرفا بگوید هذا تشبه بالنساء، صرف این که کفش زنانه را بپوشد نمی گویند تشبه بالنساء. صرف این که یک بخشی از لباسش شبیه لباس زنانه است ولی عمده لباسش لباس مردانه است نمی گویند تشبه بالنساء. ... این جور که شما مطرح می کنید، کفش پاشنه بلند بله، او عرفا تشبه است. باید عرف صادق بداند که به قول مطلق که این مرد تشبه بالنساء. صرف این که دمپایی زنانه بپوشد این صدق

لباس مصلی ۸۵

نمی‌کند تشبه بالنساء. یا فرض کنید لباس زیر زنانه می‌پوشد، لباسش را شسته خیس است، بر می‌دارد لباس زیر همسرش را می‌پوشد ولی ظاهر لباس‌هایش لباس‌های خودش است، این عرفا نمی‌گویند تشبه بالنساء. مهم این است که سند روایت ضعیف است، مجاهیل در این روایت زیاد هستند.

صحیحه سماعه بن مهران بر فرض دلالت بر حرمت تشبه بکند، نمی‌تواند مفسر روایت لعن الله

المتشبهین باشد

روایت دوم همان روایت دیروز است که در کافی به سند صحیح نقل کرده. احمد بن محمد بن خالد برقی عن عثمان بن عیسی عن سماعه بن مهران عن ابی عبدالله فی الرجل یجر ثوبه قال انی لاکره ان یتشبه بالنساء. که این هم مربوط به تشبه است که اتفاقاً در لباس نیست، در کشاندن لباس در روی زمین هست. این زنان در آن زمان لباس‌هایشان را جوری می‌دوختند که یک مقداری روی زمین کشیده می‌شد. این هم با قرینه استعمال شده در این مورد تشبه در راه رفتن و در لباس. و بیش از کراهت هم از آن استفاده نمی‌شود، حرمت از آن استفاده نمی‌شود. و دلیل هم نمی‌شود که اطلاق لعن الله المتشبهین من الرجال بالنساء بگوئیم ظهور اطلاقی دارد در آن چیزی که شامل تشبه در لباس هم بشود. نه، اینجا با قرینه استعمال شده در این روایت سماعه در این معنای موسع و خود این روایت هم که دال بر کراهت است و نه حرمت.

[سؤال: ... جواب:] استعمال اعم از حقیقت است. در این روایت قرینه داریم که تشبه بالنساء را امام تطبیق کردند بر جر الثوب اما این که اطلاقات لعن الله المتشبهین من الرجال بالنساء هم شامل این فرد بشود این احراز نمی‌شود. از قدیم به ما گفتند استعمال اعم از حقیقت است. رأیت اسدا یرمی دلیل نمی‌شود که اسد حقیقت باشد در رجل شجاع. ... اگر یک جایی بگویند که انسان حرام‌گوشت هست، دلیل نمی‌شود که لاتصل فی اجزاء مالایؤکل لحمه شامل انسان هم می‌شود. ... اینجا هم ما همین ادعا را می‌کنیم، شبهه انصراف دارد لعن الله المتشبهین من الرجال بالنساء به همان تشبه در تخنث. ... عمده اشکال ما این است که این روایات ضعیف است و این روایت سماعه هم که بیش از کراهت دلالت نمی‌کند. ... ما روایت جابر بن جعفری را فقط اشکال سندی کردیم، گفتیم دلالتش تمام است، اشکال سندی دارد.

86..... شرط دوم: اباحه

[سؤال: ... جواب:] انی لاکره ظهور در حرمت ندارد ولی منافات با سایر ادله‌ای که دال بر حرمت است نخواهد داشت.

[سؤال: ... جواب:] استعمال مع القرینة دال بر این نیست که ظهور اطلاقی این لفظ هم شامل این معنای مستعمل فیه بشود. مثل رأیت اسدا یرمی. این معنایش این نیست که اسد مطلقا شامل رجل شجاع بشود. الماء إما مطلق أو مضاف دلیل نمی‌شود که ماء عند عدم القرینة شامل ماء مضاف هم بشود. ولی وقتی می‌گویند الماء إما مطلق أو مضاف این ماء اعم از ماء مطلق و مضاف است، خودش دارد تقسیم می‌کند الماء إما مطلق أو مضاف. استعمال علامت حقیقت نیست.

مسأله ۲: اوصاف غصبی لباس

مسأله دوم که در عروه مطرح کرده این است: اذا صبغ ثوب مباح بصبغ مغصوب فالظاهر انه لایجری علیه حکم المغصوب لان الصبغ یعد تالفا فلایکون اللون لمالکه لکن لایخلو عن اشکال ایضا.

فرع اول: نماز در لباس رنگ شده با رنگ غصبی

این مسأله ادامه دارد و متضمن چهار فرع هست، اولین فرعی همینی است که خواندیم. راجع به این که اگر لباس مباحی را با رنگ غصبی رنگ بکند، بعد این لباس را در نماز بپوشد، آیا نمازش باطل است یا صحیح است؟

صاحب عروه: رنگ لباس، تالف است و لذا نماز صحیح است

صاحب عروه می‌گوید که نمازش صحیح است هر چند خالی از اشکال نیست یعنی خالی از احتیاط مستحب نیست. احتیاط مستحب این است که به این نماز اکتفاء نکند و لکن فتوی اگر بخواهیم بدهیم فتوی این است که نماز در آن صحیح است. چرا؟ صاحب عروه تعلیل کرده فرموده چون عرفا این لون تالف است پس دیگر باقی بر ملکیت مالک رنگ نیست. این رنگ لباس، دیگر ملک صاحب لون، صاحب رنگ نیست و لذا تصرف در آن مانعی ندارد.

مرحوم نائینی: لباس رنگی مشترک است بین مالک رنگ و مالک لباس و لذا نماز باطل است

لباس مصلی ۸۷

مرحوم نائینی در حاشیه عروه فرموده که این مطلب درست نیست. ظاهر این است که این رنگ لباس باقی است بر ملک مالکش و نتیجه این خواهد بود که این لباس مشترک می شود بین مالک ثوب و مالک صبغ. این لباس که رنگ نکرده بودی چند می ارزید؟ می گوید ده هزار تومان، حالا که رنگش کردی چند می ارزد؟ بیست هزار تومان. این ثوب مشترک می شود به نسبت قیمت بین شمای صاحب ثوب و بین این آقای صاحب صبغ. تعبیر مرحوم نائینی این است: و کون الثوب مشترکا بین المالکین بنسبة القيمة و احتمال كونه من التالف ضعيف. این که صاحب عروه فرمود که این صبغ یعد تالفا، عرفا تالف است این احتمال ضعیفی است. و لذا از نظر مرحوم نائینی نماز در این لباسی که با رنگ غصبی رنگ شده باطل است. مرحوم آشیخ عبدالکریم حائری هم فرموده لایترک الاحتیاط، احتیاط واجب این است که در این لباسی که با رنگ غصبی رنگ شده نماز نخوانند.

بیان اول محقق خوئی: مانحن فیه مانند چایی درست کردن با چایی غصبی است که مسلما

اشکال دارد

مرحوم آقای خوئی دو تا مطلب اینجا فرموده. اول تقویت کرده اشکال را، این اشکال که در این ثوب مصبوغ به صبغ غصبی جایز نیست که با این ثوب نماز بخوانیم، اول آقای خوئی آمده این مطلب را و این اشکال را که مرحوم نائینی هم مطرح کرده، مرحوم آشیخ عبدالکریم حائری مطرح کرده تقویت کرده. بعد تفصیل داده. اول فرموده که عرفا این رنگ تالف نیست، بلکه این رنگ باقی است. چه فرق می کند این مثال با این که کسی چای دیگری را غصب کند، با آن چای دم کند، بعد آن تفاله چای را کنار بزند، بعد چایی بریزد بگوید آبش که برای خودم بود، آن چای غصبی هم که رنگ داد به این آب، من که چای غصبی نمی خورم، من دارم آب جوش خودم را می خورم. آیا کسی ملتزم می شود این آقا حلال است این چایی را بخورد؟

[سؤال: ... جواب:] قیمت بیشتر شده که آن لباس هم که رنگ می کنند قیمتش بیشتر می شود. فرق نمی کند. منتها صاحب عروه گفت که آن صبغ یعد تالفا، آقای خوئی می گوید کی عرفا به آن صبغ می گویند تالف؟ مثل این چای می ماند، رنگ این آب جوش را عوض کرد، حالا تفاله چای غصبی را بگذارد کنار یا اصلا

88..... شرط دوم: اباحه

این چایی‌های نپتون هست که کیسه‌ای است، از هم حجره‌ایش بر می‌دارد می‌زند در آب جوش یا فرض کنید که اصلاً چون این آقا آدم متدینی است، یک شخص دیگری غصب کرد این چای کیسه‌ای مردم را، با آن چای درست کرده و آن چای کیسه‌ای را در آورد و گذاشت این چای را جلو حاج آقا، این حاج آقا می‌تواند این چایی را بخورد؟ آقای خوئی فرموده که این که قابل التزام نیست.

واضح‌تر از این، این است که کسی روغن غصبی را بیاورد بریزد روی برنج، بعد برنج که دم کشید، برنج از خودش است، روغن نداشت که رفت از حجره همسایه‌اش یک مقدار، گفت روغن کرمانشاهی برایش آوردند حیف است خودش تنها بخورد، یک قاشقی از آن روغن برداشت آورد ریخت روی برنج خودش و بعد کسی ملتزم می‌شود که حلال است این برنج را بخورد چون آن روغن عرفا تالف است؟ یا کسی با شکر غصبی شربت درست کرد، جایز است این شربت را بخورد بگوید عرفا دیگه آن شکر تالف است؟ کی عرفا تالف است؟ آن شکر اجزائش در این شربت هست منتها متفرق شده، آن رنگ هم اجزائش در این لباس هست منتها متفرق شده.

و لذا ایشان فرموده در ابتداء که لاینبغی التامل فی عدم جواز الصلاة فی الثوب المصبوغ فی محل الکلام.

بیان دوم محقق خوئی: رنگ لباس رنگی جرم ندارد و وصف محض است، لذا نماز صحیح است

بعد ایشان فرموده که و لکن بعد ما فکر کردیم دیدیم باید تفصیل داد. ما دو جور رنگ داریم: یک رنگی که جرم دارد و یک رنگی که جرم ندارد، آهن را شما رنگ می‌کنید جرم دارد، دیوار را رنگ می‌کنید، جرم دارد. بله، این رنگ جرم دارد و باقی است بر ملک مالکش و تصرف در آن حرام است چون این رنگ غصبی است. اما لباس که رنگ می‌شود اصلاً جرم ندارد مثل رنگ موی سر بانوان. این رنگی که می‌کنند می‌شورند می‌رود و آن رنگی که می‌ماند جرم ندارد و لذا غسل‌شان صحیح است، وضوء‌شان صحیح است. مثل حنا. رنگ لباس جرم ندارد. و لذا یک وصف محض برای لباس است. و ما گفتیم در محل خودش که اگر عین ملک شخصی باشد محال است عقلاً که وصف این عین بگوییم ملک او نیست، ملک دیگران است. عقلاً تفکیک نمی‌کنند بین مالکیت عین با مالکیت اوصاف عین، هر کی مالک عین است مالک اوصاف عین هم هست. بله، علت گران شدن عین هست، ولی خودش ملکیت مستقلة ندارد.

لباس مصلی ۸۹

مثلا شما یک فلز نقره را دادید کسی انگشتر ساخت، وصفی پیدا کرد، نمی‌شود بگوییم که خود فلز مال شماست، آن وصف انگشتریش مال دیگران است، این عقلائی نیست. این آبی که گذاشتید خنک شد آب مال شماست ولی چون در یخچال غصبی خنک شد خنکیش مال صاحب یخچال است. عقلائی است و لو آب خنک گران‌تر از است در تابستان از آب گرم. این محصل فرمایش آقای خوئی است.

اشکال: طبق فرمایش محقق خوئی در بحث خیار غبن، مالک رنگ شریک در مالیت است

ما راجع به فرمایش آقای خوئی دو تا مطلب داریم عرض می‌کنم. مطلب اول این است که یک نکته‌ای مورد غفلت قرار گرفته در کلمات آقای خوئی ولی مرحوم نائینی در حاشیه‌اش اشاره کرد. و آن نکته را ما اجازه بدهید با ذکر یک فرعی از بحث خیار غبن توضیح بدهیم. در بحث خیار غبن مطرح کردند گفتند مثلا اگر یک شخصی فرض کنید مقداری مس به زید بفروشد، اما مغبون بوده این بایع، ارزان فروخت، خبر نداشت که مس هم گران شده. یک کیلو مس فروخت، این مشتری هم سریع رفت با این مس یک ظرف زیبای مسی درست کرد. مثلا آن مس اگر بود پنجاه هزار تومان الان این ظرف مسی شده یک میلیون تومان. بایع فهمید مغبون شده، زنگ زد به مشتری، گفت آقای مشتری! من مغبون شدم فسخ می‌کنم معامله را. خیار غبن دارد دیگه. فسخ کرد. بحث شده که این مشتری کاری کرد در این عین که وصف کمال در او حاصل شد، این وصف کمالش چی می‌شود؟ مرحوم شیخ انصاری فرموده که این بایع و این مشتری شریک می‌شوند در این ظرف مسی به نسبت قیمت. این مس چقدر ارزش دارد؟ صد هزار تومان چون پنجاه هزار تومان فروخت مغبون بود، قیمت بازار بود صد هزار تومان. الان چند می‌ارزد این ظرف مسی؟ یک میلیون تومان. یک دهم این ظرف مسی مال آن بایع که مغبون بوده، نهم دهمش مال این مشتری که غابن بوده.

مرحوم آقای خوئی در آن بحث فرمودند جناب شیخ! اگر مرادتان شرکت غابن و مغبون هست در عین این ظرف مسی، درست نیست، دلیل ندارد این حرف. هر کی مالک عین است مالک وصف عین هم هست. اگر مقصودتان این است که این مشتری غابن شریک است در مالیت ظرف مسی، شرکت در مالیت آن دارد، بله،

90..... شرط دوم: اباحه

عقلانی است. عقلاء همین را می‌گویند، عقلاء می‌گویند این مشتری غابن بعد از فسخ بایع که مغبون است شریک است در مالیت این عین.

فرقش چیه؟ ایشان می‌گویند فرقش این است: اگر شریک در عین بود و لو این وصف کمال زایل می‌شد بدون تفریط، حواس‌شان نبود، مثلاً فرض کنید آتش‌سوزی رخ داد، این ظرف مسی در حرارت درجه بالا از بین رفت تبدیل شد به همان حال مس، دیگه این مشتری حقی ندارد، تمام شد. اگر شریک در عین بود کارش نمی‌شد بکنیم. شرکت در مالیت است که می‌گویند تا این وصف کمال هست که این ظرف مسی گران‌بها است، شمای مشتری که غابن هستید، شریکید در مالیت این. یعنی باید بایع بعد از فسخ این بیع ارزش این وصف کمال را به شما بدهد یعنی از یک میلیون، نهصد هزار تومان شما شریکید در مالیت این مال، باید به شما نهصد هزار تومان بدهد. اما شریک در عین نیستید. آقای خوئی فرموده سیره عقلائیه این است.

و هکذا اگر گوسفند لاغری را بخرید از یک شخصی، ارزان خریدید، قیمتش یک میلیون است، او به شما داد هشتصد هزار تومان، نمی‌دانست گوسفند گران شده، بعد شما آوردید خانه، اینقدر به این رسیدید، این گوسفند لاغر شد گوسفند چاق. بایع زنگ زده که من مغبون شدم، فسخ می‌کنم معامله را، همین بحث پیش می‌آید. شمای مشتری شریکید در این گوسفند اما نه در عین؛ در مالیت این گوسفند به نسبت زیادی قیمت. اما اگر این گوسفند دوبرشته لاغر بشود، نه دیگه، بر گردد به حالت اول، دیگه شمای مشتری حقی ندارید چون که وصف کمال از بین رفت.

مرحوم آقای خوئی در فتوی در منهاج الصالحین وفا نکرده به این مبنای خودش و بر اساس این مبنای خودش پیش نرفته. در منهاج الصالحین فرموده در همان مثال ظرف مسی که این بایع وقتی فسخ کرد به مشتری می‌گوید این مس‌های ما را برگردن! مشتری می‌گوید من این‌ها را ظرف کردم، شده یک میلیون شده قیمتش، بایع می‌گوید به من چه، مگه من گفتم ظرف کن، بده بیاد. می‌گوید لااقل مزد کارم را بده! آقای خوئی در منهاج الصالحین فرموده که بایع می‌گوید که چه مزدی، مگه من گفتم این کار را بکن؟ این بایع مغبون حالا صاحب یک ظرف مسی یک میلیونی شده بدون هیچ هزینه. آقای خوئی در فتوی این‌جور

لباس مصلی ۹۱

فرمودند ولی انصافاً آن بحث استدلالیش قوی است و عده‌ای از فقهاء به آن ملتزم شدند یعنی ملتزم شدند آن مشتری که غابن هست، شریک هست در مالیت این ظرف مسی به نسبت این وصف کمالی که در آن ایجاد کرده. آقای سیستانی فتوی همین جور می‌دهد. و درست هم همین است، سیره عقلائیه همین است.

و لذا در مانحن‌فیه باید این بحث را آقای خوئی مطرح می‌کرد. این که مدام ما بگوییم این رنگ لباس وصف است جرم ندارد، قابل ملکیت مستقله نیست این که کافی نیست که. چاقی آن گوسفند هم ملکیت مستقله ندارد، ظرف مس شدن آن فلز مس هم ملکیت مستقله ندارد ولی خود شما در بحث استدلالی فرمودید منشأ می‌شود که آن مشتری غابن شریک بشود در این مالیت عین به نسبت این اضافه قیمتی که ایجاد کرده. و لذا اینجا هم لقائل ان یقول کما قال به المحقق النائینی که صاحب صبغ شریک است در مالیت این صبغ به نسبت این اضافه قیمتی که پیدا کرده این صبغ، این را باید جواب بدهید، ناقص است کلام آقای خوئی.

استاد: در مانحن‌فیه شرکت در مالیت عقلائی نیست چون مالک رنگ مستحق قیمت رنگ است

به نظر ما این شبهه جواب دارد. ما در بحث خیار غبن عقلائی می‌دانیم آن مبنای شرکت در مالیه العین را. ولی در مانحن‌فیه عقلائی نمی‌دانیم. چرا؟ برای این که مالک این رنگ غصبی مستحق قیمت این رنگ غصبی است، حقش هدر نمی‌شود که. عقلاء می‌گویند پول رنگ غصبی را به او بدهید. این لباس را ما با رنگ غصبی رنگ کردیم، ده هزار تومان شد بیست هزار تومان ولی آن رنگ ارزشش چقدر است؟ پنج هزار تومان، عقلاء می‌گویند آن پنج هزار تومان را بده یا اگر مثلی است آن رنگ برو مثل آن را تهیه کن به صاحب این رنگ بده. بیشتر از این مستحق نمی‌دانند. در بحث خیار غبن نمی‌توانستیم بگوییم مستحق اجرت است. اولاً عقلائی نیست، من بایع نگفتم مشتری برود این فلز را تبدیل به ظرف مسی بکند که من به او اجرت بدهم. وانگهی چه بسا در بعضی از فروض فعل او نیست، مثل گوسفندی در بیابان گشت لاغر بود شد چاق. اصلاً مشتری کاری نکرد، گوسفند لاغر شد چاق. به چه حجتی بدهیم به این مشتری. عقلاء می‌گویند شما وقتی این گوسفند را به این آقا فروختی درست است که مغبون بودی، گوسفند یک میلیونی را فروختی به هشتصد هزار تومان ولی این گوسفند لاغر بود، در ملک این آقای مشتری غابن چاق شد، او هیچ حقی ندارد؟

92..... شرط دوم: اباحه

[سؤال: ... جواب:] بیع غبن که باطل نیست. بر فرض غابن عالم به غبن باشد. وانگهی چرا فرض می‌کنید

مشتری عالم به غبن بود، شاید او هم نمی‌دانست قیمت را.

پس مانحن‌فیه نمی‌شود قیاس بشود به بحث خیار غبن. این جواب شبهه است.

[سؤال: ... جواب:] شما عقلائی می‌دانید که اگر کسی برود خانه‌اش را با رنگ غصبی رنگ کند، برود از

مغازه کسی رنگ بردارد بیاورد خانه‌اش را رنگ کند و خانه پنجاه میلیونی بشود شصت میلیون چون قبلش این

خانه اینقدر سیاه بود و این‌ها، مثل خانه ارواح بود، رنگش که کردند زنده شد، پنجاه میلیون شد شصت میلیون

مثلاً. حالا چقدر رنگ مصرف کرده؟ یک میلیون. عقلائی می‌دانید که صاحب رنگ بیاید بگوید باید ده میلیون به

من بدهید؟ خوش انصاف! شما آمدی این خانه پنجاه میلیون شده شصت میلیون، اما قیمت رنگ شما یک

میلیون است، شما بیاید ده میلیون از من [بگیری و حال این‌که] قیمت رنگت که گران شده، یک میلیون است.

پس اینجا ما وجهی ندارد بگوییم مالک رنگ شریک است در این خانه به نسبت اضافه قیمتی که این خانه

پیدا کرده و لو رنگ غصبی باشد.

این مطلب اول.

اشکال بیان اول محقق خوئی: رنگ چایی غصبی قابل ارجاع به مالک نیست و لذا خوردنش

اشکال ندارد مانند کسی که در اثناء وضوء متوجه غصبی بودن آب می‌شود

مطلب دوم این است که آقای خوئی این‌که فرمود که چای اگر غصبی باشد بریزند در آب جوش، این

چایی‌های کیسه‌ای، نمی‌شود این را خورد، این واضح نیست. چرا نمی‌شود خورد؟

[سؤال: ... جواب:] آن هم جرم ندارد، آن هم رنگ است.

یا آن مثالی که زدند که روغن را غصب می‌کند می‌ریزد روی برنج، گفتند نمی‌شود این برنج را خورد، چرا

نمی‌شود خورد؟ دقت کنید! اصلاً فرض کنید من اشتباه کردم، مثال واضح بخواهم بزنم، من اشتباه کردم فکر

کردم روغن خودم است یک قاشق برداشتم ریختم روی برنج بعد که خواستم برنج را بخورم بو کردم دیدم

این روغن ما همچون بوی خوشی نداشت، این از آن روغن رفیق‌مان اشتباهی برداشتیم که اهل ذوق است،

لباس مصلی ۹۳

روغن‌های درجه یک می‌آورد، اشتباه کردیم. حالا این جور حساب کنید که کینه این غاصب‌ها در دل‌هایتان

منشأ اظهار نظرتان نشود. خب آقا! چه اشکالی دارد؟ عرفا این روغن قابل ارجاع به مالکش دیگه نیست.

یک مطلبی آقای خوئی در بحث وضوء دارد. اگر کسی اشتباها با آب غصبی وضوء بگیرد، دست چپش را که شست متوجه شد آب، غصبی است، بحث کردند فقهاء که این می‌تواند مسح بکشد و ادامه بدهد وضوء را یا نه؟ اختلاف دارند علماء. صاحب عروه فرموده چه اشکالی دارد؟ عرفا این آب تالف است. همین بیانی که اینجا هم دارد که می‌گوید عرفا این رنگ تالف است. علماء حاشیه‌های مختلفی زدند. امام قدس سره فرموده که به نظر من حرام است این مسح بکشد با این آب ولی اگر مسح بکشد وضوئش را کامل کند صحیح است. می‌گویند چرا؟ ایشان می‌گویند که آخه این که با آب غصبی وضوء باطل است دلیل که ندارد که، خودمانیم، دلیلش اجماع است، اینجا هم اجماع نیست بگذارید فتوی بدهیم که صحیح است اما در عین حال مسح به این رطوبتی که در اعضاء وضوئش است غصب محرم است. این یک بیان.

یک بیان، آقای خوئی دارد. بیان آقای خوئی این است که آقا! عرفا این قطرات آب در دست چون قابل ارجاع به مالک نیست، مالک این آب می‌توانم این قطرات را به او برگردانم؟ یک رطوبت در دست چطور برگردانم به صاحبش؟ چون قابل ارجاع به مالکش نیست، عرف می‌گویند دیگه این ملک آن صاحبش هم نیست. چیزی که قابل ارجاع به مالک نیست، عرفا ملک آن مالک هم نیست. یک وقت قابل ارجاع است مثلا کوزه مردم را شکانده، آن کوزه شکانده‌ها قابل ارجاع به مالک است، هنوز هم ملک مالک است. بر خلاف صاحب عروه که می‌گویند دیگه ملک مالک نیست، از ملک مالک خارج می‌شود. آقای خوئی می‌گویند آنجا قابل ارجاع است، کوزه شکسته‌ها را بر می‌گردانند به مالک. اما جایی که بقایای یک مال تلف شده قابل ارجاع به مالک نیست، عرفا اعتبار ملکیت نمی‌کند. وقتی اعتبار ملکیت نکرد پس چرا حرام است؟ چرا حرام است با این رطوبت مسح کند؟ چرا حرام است آن برنج را بخورد؟ آن روغن در برنج که قابل ارجاع به مالک نیست.

تامل بفرمایید بقیه مطالب ان شاء الله روز شنبه، فردا بحث محرمات فی الشریعۃ را مطرح می‌کنیم. حالا

ان شاء الله فردا عنوانش را عرض می‌کنیم.

جلسه ۱۰-۲۳۴

شنبه - ۹۷/۰۷/۰۷

أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ سَيِّمًا بَقِيَّةَ اللَّهِ فِي الْأَرْضِينَ وَ اللَّعْنُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ.

بحث راجع به این مسأله بود که صاحب عروه فرمود: اگر کسی لباسش را با یک رنگ غصبی رنگ بکند، نماز در این لباس اشکال ندارد چون که این رنگ عرفا تالف است و دیگر ملک مالک رنگ نیست و لو این مطلب خالی از اشکال نیست. که می شود احتیاط مستحب ترک نماز در این لباس، ولی فتوی صاحب عروه این است که الظاهر انه لایجری علیه حکم المغصوب.

این اولین فرعی بود که در این مسأله دو مطرح شد.

محقق خوئی: رنگ لباس رنگی اگر جرم نداشته باشد و وصف محض باشد، نماز صحیح است و

اگر جرم داشته باشد نماز باطل است

مرحوم آقای خوئی فرمودند باید تفصیل بدهیم که این رنگ جرم دارد یا ندارد. اگر مثل رنگ آهن و امثال آن هست که جرم دارد، همچون رنگی بزنند به لباس، رنگ غصبی باشد نمی شود در این لباس نماز خواند اما اگر جرم ندارد نماز در آن اشکال ندارد چون تالف هست این رنگ.

اشکال اول: طبق فرمایش محقق خوئی در بحث خیار غبن، مالک رنگ شریک در مالیت است

ما عرض کردیم در اینجا سه مطلب هست که باید بحث کنیم:

مطلب اول این بود که یک شبهه ای بود که مرحوم آقای خوئی مطرح نکرد ولی در کلام مرحوم نائینی مطرح شده و آن شبهه این است که چون با این رنگ غصبی وصف کمال ایجاد شده در این ثوب، شریک بشود این صاحب رنگ در این ثوب به نسبت مالیت آن یعنی اگر این ثوب ده هزار تومان می ارزید، با این رنگی که خورد شد بیست هزار تومان نصف مالیت ثوب می شود مال صاحب رنگ.

شبیه آنچه که عده‌ای از بزرگان از جمله مرحوم شیخ و خود آقای خوئی در بحث استدلالی، آقای سیستانی در بحث خیار غبن فرموده بودند که اگر شخصی مس بخرد، بعد برود این مس را تبدیل کند به یک ظرف گرانبها، بعد بایع بیاید بگوید آقای مشتری! من مبعون شدم، ارزان به تو فروختم مس را، فسخ می‌کنم، فرمودند که نمی‌تواند این بایع بگوید که این مس من را پس بده و لو تبدیل شده به ظرف گرانبها. نه، شریک می‌شود آن مشتری در مالیت این ظرف مسی بالنسبه.

البته مرحوم آقای خوئی در فتوی این را نپذیرفت، فرمود نه، وجهی ندارد مشتری ادعایی بکند. بایع می‌گوید مس مال من بوده، من فسخ می‌کنم بخاطر خیار غبن، مس را پس می‌گیرم، حالا به هر شکلی در آمده به من چه؟ من چرا پول بدهم؟ مگه من به تو گفتم این را تبدیل کن به ظرف مس.

این فتوی آقای خوئی خلاف مرتکز است. و این هم خلاف مرتکز است که کسی بگوید اجرة المثل بدهد این بایع به این مشتری. ظاهرش این است که شریک می‌شود این بایع و مشتری در این؛ مشتری ادعا می‌کند نسبت به این ظرف مسی و بخشی از مالیت ظرف مسی مال او خواهد بود نه این که فقط مستحق اجرة المثل باشد. استحقاق اجرة المثل به نظر ما در این مثال خیار غبن خلاف مرتکز عرفی است.

و لذا ممکن است چه بسا این وصف کمال به فعل مشتری حاصل نشده، یک متبرعی آمد این مس را تبدیل به ظرف مسی کرد یا در بعضی از مثال‌ها گوسفند لاغر بخاطر عامل سماوی چاق شد، اینجا معنا ندارد بگوییم اجرة المثل بدهند به این مشتری؛ کاری نکرده. ولی مشتری که صرف نظر نمی‌کند، می‌گوید من از تو مس گرفتم حالا این الان ظرف مس است، من کار نکردم ولی بالاخره وقتی این ظرف مس شد که ملک من بود.

استاد: در مانحن‌فیه شرکت در مالیت، عقلائی نیست به خلاف بحث خیار غبن

و لکن قیاس مقام با این بحث خیار غبن به نظر ما قیاس مع الفارق است. عرف در این صبح مغصوب هیچوقت نمی‌گوید که صاحب رنگ شریک می‌شود در مالیت این مال. شما بروید با رنگ غصبی خانه‌تان را رنگ بزنید، بعد ثمن المثل آن رنگ غصبی را بدهید نه این که آن صاحب رنگ شریک بشود در مالیت خانه شما که چه بسا چندین برابر ثمن المثل رنگ ترقی قیمت کرده.

96..... شرط دوم: اباحه

[سؤال: ... جواب:] فرقی این است: در بحث خیار غبن این مشتری در ملک خودش تصرف کرد، مس را هم ملک خودش بود تبدیل کرد به ظرف مس، بعد که بایع بخاطر غبن فسخ می‌کند، بیاییم بگوییم ضامن اجرة المثل این مشتری است؟ خلاف مرتکز است. بگوییم اصلاً ضامن نیست؟ این مشتری زحمتش هیچ بشود؟ این هم خلاف مرتکز است. و لذا مرتکز این است که این مشتری شریک می‌شود در مالیت این ظرف مسی. اما در بحث این که من خانه‌ام را بروم با رنگ غصبی رنگ کنم عقلاء می‌گویند ضامن ثمن المثل آن رنگ غصبی هستی دیگه و هیچ عقلائی نیست آن صاحب رنگ بیاید بگوید که من رنگم و لو پنج میلیون می‌ارزید اما تو که این خانه را رنگ زدی با رنگ من بیست میلیون روی خانه‌ات رفت. خب هیچ عقلاء قبول نمی‌کنند این حرف را که بگوید من بیست میلیون می‌خواهم. بابا رنگت پنج میلیون می‌ارزید، به همه پنج میلیون می‌فروختی، ما حالا یا اشتباه کردیم یا عمداً بی‌دینی کردیم نعوذ بالله رنگ غصبی را آوردیم خانه‌مان را رنگ زدیم، دیگه عقلاء نمی‌آیند بگویند شریک است صاحب رنگ در مالیت این خانه به نسبت گران شدن این خانه.

[سؤال: ... جواب:] یعنی شما احتمال می‌دهید که عقلاء ذی‌حق بدانند این صاحب رنگ را اگر بیاید بگوید خانه‌ات صد میلیون می‌ارزید الان شد صد و بیست میلیون، بیست میلیونش مال من است و لو کل رنگش پنج میلیون بوده؟ ... بایع صاحب مس است، مغبون شده مس را می‌خواهد پس بگیرد، مال خودش است، یعنی چه پول مس را به او بدهند، مس موجود است، مس را می‌خواهد پس بگیرد. ... بگویند اجرة المثل را بدهیم به این مشتری؟ نه، شاید این ظرف مسی قبلاً وقتی که مس بود ده هزار تومان بود، الان یک میلیون [شده]. اجرة المثل را حساب نمی‌کنند، می‌گویند این ظرف مسی شده یک میلیون، به نسبت گران شدن این مس وقتی که تبدیل شد به ظرف مسی حق قائلند برای این غابن که مشتری است.

اشکال دوم: تصرف مالک در عین بدون اذن شریک در مالیت عین، جایز است مگر این که

موجب تضییع مالیت عین بشود

ثانیا: بر فرض کسی بگوید در بحث صبغ غصبی هم صاحب صبغ یا به قول بعضی از آقایان صاحب صبغ، صاحب صبغ صاحب رنگ شریک می‌شود در مالیت این لباس، مگر شریک در مالیت اگر کسی بشود تصرف

لباس مصلی ۹۷

صاحب عین بدون اذن او حرام می‌شود؟ من تصرف می‌کنم در عین مال خودم، مال الغیر نیست و آن غیر شریک در مالیه العین است. لایحل مال امرء مسلم الا بطیبه نفسه اطلاق ندارد نسبت به جایی که عین این مال، مال من است، من تصرف می‌کنم در عین مالی که مال خودم هست. بلکه اگر این تصرف من تضییع کند مالیت آن را، جایز نیست و الا چه اشکالی دارد. در بحث ارث الزوجه هم ما این را بعید نمی‌دانیم وفاقا للسید الامام و السید السیستانی که اصلا می‌توانند خانه را اجاره بدهند، میوه‌های درخت مال ورثه است، زوجه از یک هشتم قیمت بناء و قیمت درخت‌ها ارث می‌برد، شریک در مالیت بناء و شجره است ولی عین بناء و عین شجر مال فرزندان آن مرحوم است. اجاره می‌دهند نیاز ندارند از زوجه اذن بگیرند، درخت‌ها میوه می‌دهد، میوه‌ها را بر می‌دارند برای خودشان، زوجه حق ندارد نسبت به این میوه‌ها ادعایی بکند. چون عین این بناء و درخت‌ها ملک بقیه ورثه است.

بله، البته این بحث مورد اختلاف است، مرحوم آقای خوئی و استاد می‌فرمودند که شریک در مالیت بدون اذن او حق ندارند بقیه ورثه تصرف کنند در عین و نماء هم سهمی از آن نماء برای آن شریک در مالیت هست. اجرت خانه را و نماء آن شجر را یک هشتمش را باید بدهند به آن زوجه. اما ما به نظرمان دلیلی بر این فرمایش مرحوم آقای خوئی و استاد نیست. این عین مال، مال این فرزندان مرحوم است، زوجه آن مرحوم شریک در مالیت بناء و شجره است. دلیل نداریم کسی که سهم دارد در مالیت یک شیء، در نماء آن هم شریک است، تصرف بقیه شرکاء در عین بدون اذن او جایز نیست.

[سؤال: ... جواب:] فعلا بحث این است که رنگ کردن وصف کمال باشد. اگر موجب نقص بشود که در چی می‌خواهد شریک باشد آن صاحب رنگ؟ ... بحث شرکت صاحب رنگ در این لباس در جایی است که این رنگ وصف کمال ایجاد کند. و الا اگر نقص ایجاد کند در این لباس، معنا ندارد بگوییم او شریک در مالیت است، قیمت آن رنگ را باید به آن صاحب رنگ بدهیم.

[سؤال: ... جواب:] اما اگر رنگ باعث گران شدن لباس بشود، پوشیدن این صاحب لباس باعث ارزانی بشود، او جایز نیست چون تضییع مالیت است اگر شریک بشود آن صاحب رنگ در مالیت بناء بر این مبنا. ولی ما در اشکال اول نپذیرفتیم شرکت او را در مالیت.

98..... شرط دوم: اباحه

[سؤال: ... جواب:] شرکت در مالیت عین که ما در بحث خیار غبن قائلیم به نحو اشاعه است. ... ظاهر شرکت که می‌گویند لها الثمن، اینجا هم چون بالنسبه است در واقع یعنی له النصف، می‌شود شرکت به نحو اشاعه.

پس این مطلب اول این بود که مناسب بود آقای خوئی بحث شرکت صاحب رنگ را در این لباس رنگ شده به این رنگ غصبی بیان می‌کرد چه این رنگ جرم داشته باشد چه نداشته باشد. کما این که مرحوم نائینی به این اشاره کرد. بعد می‌فرمود ما قبول نداریم این مبنا را. مثل این که آقای سیستانی در حاشیه عروه اشاره کرده به این مبنا گفته ما این مبنا را در اینجا قبول نداریم و الا در خیار غبن آقای سیستانی قبول کرده که شرک در مالیت عین پیدا می‌کند آن مشتری که مس را تبدیل به ظرف مسی کرد.

اشکال سوم: تفصیل محقق خوئی در مقام منافات دارد با اطلاق کلام ایشان در بحث وضوء که

مال غیر قابل انتفاع برای مالک، از ملکیت خارج می‌شود

مطلب دوم این است که اینی که آقای خوئی اینجا تفصیل داد گفت اگر این رنگ جرم دارد، مثل رنگ آهن است، تصرف صاحب لباس در این لباس رنگ شده حرام است بدون اذن صاحب رنگ مگر این که برود ثمن المثل آن رنگ غصبی را بدهد، آن وقت این رنگ موجود در لباس می‌شود ملک خود صاحب این لباس. ولی اگر رنگی است که جرم ندارد مثل رنگ معمول لباس‌ها که جرم ندارد، این اشکال ندارد، می‌شود نماز بخواند این صاحب لباس در این لباس رنگ شده. این فرمایش منافات دارد با آنچه که در بحث وضوء مطرح کردند.

در بحث وضوء مثل صاحب عروه فرمودند اگر کسی وضوء که می‌گیرد با آب غصبی وضوء بگیرد نسیانا، غفلتا، صورتش را بشورد، دست راستش را بشورد، دست چپش را آب بریزد، حالا دست بکشد یا نکشد او مهم نیست، تا آب ریخت روی دست چپش، به او گفتند این آب غصبی است تو با او وضوء گرفتی. صاحب عروه فرموده که این عیب ندارد، دست بکشد به دست چپش، شستن دست چپ را تمام کند، آب جدید که نمی‌خواهد، مسح بکشد، وضوئش را تمام کند. آقای خوئی آنجا فرمایش صاحب عروه را پذیرفته و تعلیلی که آقای خوئی در آنجا کرد این بود، فرمود که این رطوبت در دست این آقا نه مال است نه ملک است. مال

لباس مصلی ۹۹

نیست [چون] کسی بابت او پول نمی‌دهد. ملک هم نیست چون شرط عقلاء برای حکم به ملکیت این است که مالک ممکن باشد برایش انتفاع از آن. مثل کوزه شکسته که مالک می‌تواند از این کوزه شکسته استفاده کند، می‌گویند باقی است بر ملکیت مالک. اما این رطوبتی که در دست این شخص هست، صاحب آب عرفا نمی‌تواند از این رطوبت استفاده کند و لذا باقی بر ملک مالک آب هم نیست.

بله، اگر باقی باشد بر ملکیت مالک تصرف در او حرام است. مثل همان کوزه شکسته، آقای خوئی می‌فرماید مال، دیگه نیست، کسی پول نمی‌دهد بابت این کوزه شکسته خورد شده، کسی پول نمی‌دهد و لذا لایحل مال امرء مسلم الا بطبیئۀ نفسہ شامل او نمی‌شود، تصرف در این کوزه شکسته برای دیگران نمی‌شود تصرف در مال غیر است، مالیت ندارد که. ولی چون ملک صاحب کوزه است، چون قابل انتفاع است، صاحب کوزه می‌تواند همین‌ها را ببرد خیس بکند دومرتبه با آن‌ها کوزه درست کند، می‌تواند با آن‌ها برود بنائی کند، چون قابل انتفاع هست برای مالک آن کوزه شکسته اعتبار ملکیت می‌شود. و تصرف در ملکیت دیگران هم حرام است چون ظلم و عدوان است و لو دلیل لایحل مال امرء مسلم الا بطبیئۀ نفسہ شاملش نمی‌شود، او موضوعش مال است اما تصرف در ملک هم حرام است چون ظلم و عدوان بر مالک است. اما چیزی که نه مالیت دارد نه ملکیت، تصرف در او حرام نیست.

توجیهی هم که آقای خوئی برای این خیابان‌هایی که به زور خانه‌های مردم را خراب می‌کنند، خیابان می‌کشند، در منهج الصالحین از همین باب فرموده. فرموده این خانه‌ها که تبدیل به خیابان شد عادتاً دیگه قابل ارجاع به مالک نیست، پس نه مالیت ندارد، نه کسی می‌خرد آن را. ده متر از این خیابان را چون قبلاً خانه مسکونی بوده، می‌خرم، کسی نمی‌کند این کار را. و نه ملکیت دارد چون قابل رجوع به مالک عرفا نیست و لذا رفت‌وآمد از این خیابان‌ها و لو بداند مالکینش راضی نیستند و به زور از آن‌ها گرفتند اشکال ندارد.

[سؤال: ... جواب:] ایشان در شوارع مفتوحه عنوة این جور توجیه کردند. ولی در مثال این رطوبت دست که دیگه عرفا هم همین جور است، قابلیت عرفیه برای ارجاع به مالک، ایشان می‌گویند ندارد.

100..... شرط دوم: اباحه

پس این فرمایش آقای خوئی در بحث وضوء با آنچه که در اینجا فرموده جور نمی‌آید. این رنگی که جرم دارد قابل ارجاع به مالک به نحوی که مالک از آن انتفاع ببرد [نیست چون گرچه] جرم دارد ولی کارگر باید بگیرند دو روز این جرم را بتراشد، آخرش هم باید بنیندازند در سطل که شهرداری ببرد، قابل انتفاع برای مالک نیست. و لذا طبق آن مبنای ایشان در بحث وضوء احتمال ملکیت نمی‌شود برای این رنگ و لو جرم دارد.

[سؤال: ... جواب:] آقای خوئی در بحث وضوء فرموده مالک هیچ حقی نسبت به این رطوبت در دست این آقا ندارد.

مرحوم نائینی در بحث وضوء فرمود باید ببینیم آب در دست این آقا است عرفاً؟ یا رطوبتی است که کیفیت دست است؟ اگر آبی است که می‌تواند با دست کشیدن یک ظرفی بگذارد و این قطرات آب جمع بشود در آن ظرف، خب مالک می‌گوید پس قابل ارجاع به من هست، شما چکار دارید می‌خواهم یک استکان آب جمع بشود بریزم به گلدان، مال خودم است دیگه. اگر این جوری است، نمی‌شود این آقا وضوء بگیرد با این آب و لو موقع آب ریختن غافل بود. اما اگر نداوت است، رطوبت در حدی است که هر چی هم دست بکشی، آب معتناهی در این ظرف ریخته نمی‌شود، نه، آنجا عرفاً تالف هست.

مرحوم آقای خوئی و لکن در این بحث در مسأله بعدی همین بحث شبیهش مطرح شده، اشاره کنم: لباسی است با آب غصبی شستند، لباس، خیس است، آقای خوئی فرمود حق ندارد این شخص در این لباس خیس نماز بخواند. چرا؟ برای این که، به زبان حال می‌خواهد بگوید ما در بحث وضوء اشتباه کردیم، حق این است که اینجا می‌گوییم این رطوبتی که در این لباس هست ملک غیر است و لو مال الغیر نباشد. مالیت ندارد نداشته باشد، ملک غیر که هست. وقتی ملک الغیر بود، تصرف در ملک غیر جایز نیست چون ظلم و عدوان است بر او.

[سؤال: ... جواب:] ملک نباشد، حق الاختصاص که دارد صاحب آب نسبت به این رطوبتی که در این لباسی که با آب غصبی شسته شده. حق الاختصاص که نسبت به او دارد. خب این رطوبت می‌شود متعلق حق غیر و با پوشیدن این لباس مرطوب دارد تصرف می‌کند در حق الغیر.

لباس مصلی ۱۰۱
و لذا نماز چه در لباس مغضوب چه در لباس مباح که مرطوب است بخاطر شستن با آب مغضوب یک حکم دارد.

ایشان می‌فرماید که بر خلاف آنچه که در بحث وضوء فرمود که فرمود دیگه عرفا چون مالک نمی‌تواند انتفاع ببرد از آب پس آنجا فرمود ملکیت مالک هم از بین می‌رود، اینجا فرموده نه، چرا ملکیت مالک از بین برود؟ مالک هنوز ملکیت دارد نسبت به این. چه فرق می‌کند این لباس‌ها، رنگی که جرم دارد، رطوبتی که در این لباس هست که از آب غصبی به وجود آمده با آن مثال کوزه شکسته‌ها؛ همه این‌ها باقی است بر ملک مالک و تصرف در آن جایز نیست و عملاً نماز اگر سائر مباح باشد ولی با آب غصبی بشوری و خیس بپوشی نمازت باطل است.

استاد: اگر رنگ لباس جرم دارد، ملک صاحب رنگ است

به نظر ما در اختلاف دو کلام آقای خوئی، بعید نمی‌دانیم حق با آقای خوئی باشد در اینجا. واقعا درست می‌گوید آقای خوئی: اگر این رنگ جرم دارد خب این رنگ ملک صاحب رنگ است، راضی نیست صاحب رنگ شما این لباسی را که رنگی دارد که جرم دارد بپوشی. به چه دلیل ملکیت مالک نیست به این رنگ زایل می‌شود؟

صاحب عروه: مال تلف شده به ملکیت متلف می‌آید و ذمه‌اش بدهکار بدل مال است حذرا از

جمع بین عوض و معوض

فقط یک مبنی می‌ماند و آن مبنا را باید بحث کرد و آن مبنا این است: صاحب عروه یک مبنایی دارد آن مبنا را اینجا هم تطبیق کرده. فرموده که وقتی که این رنگ و لو جرم داشته باشد، عرفا مثل کوزه شکسته تلف شده بدلش به ذمه من غاصب نعوذ بالله آمده. من که رنگ مردم را آوردم با او این لباس را رنگ زدم و فرض هم این است که رنگ جرم دارد، من عرفا رنگ او را تلف کردم. دیگه از شکستن کوزه که بدتر نیست که آنجا هم می‌گوید تلف کردی کوزه مردم را. مرحوم صاحب عروه فرموده که تا من ضامن شدم بدل این رنگ را، دیگه خود این رنگ می‌شود ملک من. چرا؟ برای این که اگر بگویید این رنگ که جرم دارد، هنوز هم

ملک آن مالک رنگ است، جمع بین عوض و معوض می‌شود. این مالک رنگ هم طلبکار است از من قیمت رنگ را که مثلاً ده هزار تومان ارزش دارد و هم مالک این بقایای رنگی است که جرم دارد و روی لباس من است، این می‌شود جمع بین عوض و معوض.

این یک مبنایی است، مرحوم سید یزدی در حاشیه مکاسب به آن تصریح کرده، در عروه هم به آن اشاره می‌کند و یک مبنای مهمی است؛ خیلی نظیر دارد. حالا در همان کوزه شکسته هم همین را می‌گوید. صاحب عروه می‌گوید من که کوزه شما را شکاندم بدهکار شدم به شما به بدل این کوزه، شما اگر بگویید من مالک این بقایای کوزه هم هستم جمع بین عوض و معوض می‌شود، این عقلائی نیست. هم مالک بدل کوزه هستی در ذمه من و هم این که دست گذاشتی می‌خواهی این کوزه شکسته‌ها را برداری، آخه شما بدل او را مالک هستی، دیگه نسبت به مبدل حقی نداری.

و لذا صاحب عروه در اینجا گفته که وقتی من رنگ زدم لباس را به این رنگ غصبی عرفا اتلاف کردم او را و لو جرم این رنگ موجود است در لباسم ولی عرفا اتلاف او است، من که آب بریزم به دستم در حال وضوء عرفا اتلاف آب است و لو بقایای آب در دستم هست، ضامن بدل این مال تالف می‌شوم به مالک آن. اگر بگوییم مالک هم طلبکار بدل این مال تلف شده است، هم عین این مال را که باقی مانده مالک است، جمع بین عوض و معوض می‌شود؛ این خلاف مرتکز عقلاء است.

این وجهی است که صاحب عروه در نظرش هست.

اشکال: مالک قبل از تحویل گرفتن بدل، هم مستحق بدل است و هم مالک مال تلف شده

ولی به نظر ما این وجه درست نیست. چرا؟ برای این که جمع بین عوض و معوض بعد از این که مالک بدل را گرفت عقلائی نیست. بعد از این که پول آب را گرفت، پول آن کوزه را گرفت، پول رنگ را گرفت، باز اصرار کند که پول رنگ را گرفتم جای خود اما باید این رنگی که جرم دارد بتراشید به من بدهید، پول کوزه را که شکسته گرفتم درست، باید بقایای این کوزه را هم بدهید به من، این خلاف مرتکز است که بعد از گرفتن بدل، عرف می‌گوید که پس مبدل شد مال آن ضامن. اما قبل از تحویل گرفتن بدل اشکال ندارد که مالک هم مستحق بدل است هم مالک اجزاء باقی مانده این مال تالف هست؛ عقلائی هم هست این.

لباس مصلی ۱۰۳
مثال بزnm:

شما چند تا تخم مرغ نطفه دار از خانه همسایه برداشتی آوردی گذاشتی زیر مرغ خودت که گرچ شد، بیست و یک روز جوجه شدند. همسایه آمد گفت که این تخم مرغ های ما چی شد؟ بالاخره لو رفتید شما، که تخم مرغ های همسایه را برداشتی گذاشتی زیر مرغت جوجه شده. صورت نوعیه تخم مرغ از بین رفته، با از بین رفتن صورت نوعیه تخم مرغ صاحب تخم مرغ بدل تخم مرغ را بر ذمه شما طلبکار است. حالا اگر تخم مرغ مثلی است مثل، اگر قیمی است قیمت آن. و لکن آیا جناب صاحب عروه! صحیح است که ما بگوییم من همین که بدهکارم به بدل تخم مرغ این جوجه ها مال من است؟

[سؤال: ... جواب:] اتلاف تخم مرغ یا به این است که بزنی بشکنی بخوری یا بگذاری جوجه بشود، این هم اتلاف است دیگه. یعنی آن آقا مجبور است که جوجه را بگیرد؟ مگه جوجه کشی دارد؟ بابا! تخم مرغ گذاشته بود هر روز صبح تخم مرغ بخورد شما گذاشتی زیر مرغت. به زور به او این جوجه ها را می دهید؟ صاحب عروه می گوید چون این همسایه مستحق قیمت تخم مرغ ها است، پس این جوجه ها مال شمای غاصب است. مگر این که آن همسایه بیاید بگوید ابرأت دمتک، او وقتی گفت ابرأت دمتک می تواند جوجه ها را بردارد ببرد. تا ابراء نکند ذمه شما را جوجه ها مال شماست.

ما می گوییم خلاف مرتکز است. نه، جوجه ها مال آن همسایه است، ولی همسایه طلبکار است از شما قیمت تخم مرغ را، اگر قیمت تخم مرغ را گرفت، آن وقت جوجه ها می شود مال شما. آن وقت دیگه نمی تواند جوجه ها را بردارد. اگر قیمت تخم مرغ را نگرفت، ابراء کرد ذمه شما را، جوجه ها مال او است. پس این که صاحب عروه می گوید جمع بین عوض و معوض نمی شود معنایش این است که تا من تخم مرغ را گذاشتم زیر مرغ، تبدیل به جوجه شد جوجه ها بشود مال من.

مثال دیگری بزnm:

گوسفند همسایه را کسی سر برید، این اتلاف حیوان است. نمی تواند بگوید گوشت را بردار ببر جناب همسایه! ما به التفاوت به تو می دهم. آقا! من مالک گوسفند بودم، این گوشت، گوسفند نیست؛ تبدیل صورت نوعیه است. این دیگه گوسفند نیست، این گوشت است. و لذا می گوید من پول گوسفند را ازت می خواهم،

آن گوشت را نمی‌خواهم، می‌خواهم چکار؟ اما جناب صاحب عروه! معنای این که آن صاحب گوسفند مستحق قیمت گوسفند است این نیست که پس این غاصب و لو هنوز پول گوسفند را نداده مالک این گوشت‌ها شد. جمع بین عوض و معوض نمی‌شود آن صاحب گوسفند مالک قیمت این گوسفند در ذمه این آقا است، پس دیگه این گوشت‌ها مال این آقا شد. خلاف مرتکز عقلاء است این حرف.

و لذا تا من در مانحن‌فیه پول این آب را ندادم، پول این رنگی که جرم دارد ندادم به صاحب این رنگ و لو بدهکارم به او قیمت آن رنگ را یا در آن مثال آب غصبی و لو بدهکارم به او قیمت آب غصبی را که دستم را با او شستم اما این دلیل نمی‌شود که بقایای رنگ مال او نباشد. بلکه اگر پول رنگ را بگیرد آن وقت این رنگ می‌شود ملک من، پول آب را بگیرد آن وقت این رطوبتی که در دست من هست و جرم دارد می‌شود دست بکشم بریزم در لیوان، بعد از این که پول آب را دادم مالک این رطوبت می‌شوم اما وقتی هنوز پولش را ندادم، برای چی مالک بشوم؟

و لذا به نظر ما حق با آقای خوئی است در این بحث است؛ رنگی که جرم دارد طبق اطلاق ادله هنوز ملک صاحب رنگ است. و لباسی که مصبوغ به این رنگ جرم‌دار هست اگر کسی بپوشد عرفاً مصداق تصرف در ملک غیر است و اگر نماز در لباس مغضوب باطل باشد نماز در این لباس مصبوغ به صبغ مغضوب هم که جرم دارد باطل است مگر این که پول رنگ را بدهد به طرف، بعد این رنگ می‌شود مال خودش.

در بحث خمس هم بعد از تلف شدن متعلق خمس، حاکم شرع مخیر است در گرفتن بدل یا مال

تلف شده

یک نکته بگویم به عنوان پرانتز:

در بحث خمس یک فرعی هست می‌گوید، به مناسبت دارم می‌گویم، اگر تخم‌مرغ متعلق خمس را را خممش را ندهی بگذاری زیر مرغت جوجه بشود، بذر متعلق خمس را خممش را ندهی بکاری روی زمین نهال بشود اشتباه رخ داده، گفتند که خمس منتقل می‌شود به ذمه شما و این جوجه مال شماست، مال اصحاب خمس نیست، این مال مال شماست، مال اصحاب خمس نیست. این مبتنی بر همان نظر صاحب عروه است. نه آقا، هنوز هم همان‌طور که یک پنجم تخم‌مرغ مال اصحاب خمس بود یک پنجم جوجه‌ها هم

لباس مصلی ۱۰۵
مال اصحاب خمس است. به صرف این که من ضامن تخم مرغ هستم که جوجه ملک من نمی شود. به صرف این که من ضامن خمس تخم مرغ می شوم با اتلاف تخم مرغ جوجه ملک من نمی شود. بلکه اگر حاک شرع پول تخم مرغ را از من بگیرد آن وقت جوجه ها مال من می شود.

این اشتباهی است که در منهاج الصالحین آقای خوئی و مرحوم استاد رخ داده و لو بعضی از بزرگان این را اصلاح کردند. این هم از توابع همین نظر صاحب عروه است که می گوید وقتی که یک پنج تخم مرغ مال اصحاب خمس است شما تلف کردی به ذمه ات می آید اما این جوجه مال شماست. این به نظر ما درست نیست.

مطلب سوم را هم ان شاء الله فردا عرض می کنیم.

جلسه ۱۱-۲۳۵

یکشنبه - ۹۷/۰۷/۰۸

أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ سَيِّمًا بَقِيَّةُ اللَّهِ فِي الْأَرْضِينَ وَ اللَّعْنُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ.

بحث راجع به این بود که اگر پیراهن را با رنگ غصبی بکنند، اگر جرم نداشته باشد این رنگ مثل این رنگ هایی که الان می زنند لباس ها را، این غاصب ضامن قیمت آن رنگ ها هست اما وقتی این لباس را می پوشد عین رنگی وجودی ندارد که بگوییم تصرف کرد در عین مال مردم و لذا پوشیدن این لباس جایز است. اما اگر رنگی است که جرم دارد، مثل این که صندلی چوبی یا آهنی را که رنگ می کنند این رنگ جرم دارد، اگر رنگ غصبی باشد پوشیدن این لباسی که رنگ جرم دار دارد یا نشستن روی این صندلی که رنگ جرم دار دارد تصرف در ملک غیر است و تا صاحب این رنگ راضی نشود و یا پول رنگ را به او ندهیم اطلاق لایحل مال امرء مسلم الا بطیبة نفسه می گیردش.

مراد از مال مسلم در روایت "لایحل مال امرء مسلم الا بطیبة نفسه" ملک مسلم است

این که آقای خوئی فرمودند مال مسلم شامل ملک مسلم که مالیت ندارد نمی‌شود و این رنگ جرم‌دار ملک مسلم هست، ملک صاحب رنگ هست اما مال او نیست چون مالیت ندارد و لذا برای اثبات حرمت تصرف در آن باید به عمومات حرمت ظلم تمسک کنیم، این فرمایش آقای خوئی به نظر ما ایراد دارد برای این که عرفا مال امرء مسلم یعنی ملک امرء مسلم. این که می‌گویند حرام است تصرف در مال مردم مگر به اذن این‌ها، واقعا عرف متوجه نمی‌شود که مختص است این عبارت به اشیائی که ارزش مالی دارند، یک دانه گندم را بر می‌دارد از این مغازه گندم‌فروشی می‌گوید لایحل مال امرء مسلم، یک دانه گندم که مال نیست چون ارزش ندارد. این عرفی نیست. امام هم قدس سره در کتاب البیع بخاطر هم هست این مطلب را فرمودند، مطلب درستی هم هست. مال مسلمان یعنی ملک مسلمان.

بر فرض عمومات حرمت غصب شامل تصرف در رنگ جرم‌دار نشود، مشمول عمومات حرمت

ظلم هست

حالا بر فرض لایحل مال امرء مسلم شامل چیزی که مالیت ندارد نشود، به قول آقای خوئی حالا این که مطلب درستی است، عمومات حرمت ظلم و عدوان که شامل می‌شود و عرفا این ظلم به صاحب این رنگ است که بدون اجازه او بنشینند روی این صندلی که با رنگی که از او غصب کردند رنگ کردند و این رنگ جرم دارد یا لباسی که با رنگ او رنگ کردند و این رنگ جرم دارد. این تصرف در ملک این مسلمان مصداق ظلم و عدوان بر او است.

شرط ملکیت عند العقلاء منتفع بودن مالک نیست و عند الشک استصحاب جاری است

این که آقای خوئی در بحث وضوء فرمود چون دیگر قابل انتفاع برای مالک نیست، مالک آن دیگر نمی‌تواند از او انتفاع ببرد، عرف اعتبار ملکیت هم نمی‌کند برای آن، نه این درست نیست. بله، این رنگ که روی این صندلی هست یا روی این لباس هست و فرض این است که جرم هم دارد، قابل انتفاع برای مالک نیست چون بتراشند به او پس بدهند دیگر بدرد او نمی‌خورد و لکن عقلاء اعتبار ملکیت می‌کنند، استصحاب

لباس مصلی ۱۰۷
ملکیت هم دارد. چرا اعتبار ملکیت نکنند؟ اثرش همین است که بدون اجازه او کسی نمی‌تواند بنشیند روی این صندلی.

اشکال آخر به محقق خوئی: حرمت تصرف در چای غصبی با مبنای ایشان در بحث استهلاک

منافات دارد که استهلاک موجب انعدام موضوع است

آخرین مطلبی که در این فرع ثوب مصبوغ به صبغ مغصوب هست، مطلب سومی که می‌خواهیم عرض کنیم این است که مثال‌هایی آقای خوئی در این بحث زدند که چای را غصب می‌کنند، می‌ریزند در آب جوش، حرام است این آب جوشی را که ملون شدن به رنگ چای کسی بخورد چون چای غصبی است. که عرض کردیم ما این مثال را نمی‌فهمیم. چه فرق می‌کند با این ثوب مصبوغ به صبغی که جرم ندارد؟ خب چای هم جرم ندارد، اصلاً چای کیسه‌ای فرض کنید، گذاشتند در آب جوش، رنگی شد، در آوردند انداختند کنار، آوردند جلوی شما، خمس آن چای کیسه‌ای را هم ندادند یا یا اصلاً دزدی است چرا حرام باشد شما بخورید؟ جرم ندارد.

[سؤال: ... جواب:] اگر آب را بگذارند روی بخاری غصبی بجوشد، این هم آب جوش است، بگویید نمی‌شود خورد؟ ... ما هم حرف‌مان این است که این چایی همان آب جوش قبلی است رنگش را عوض کردند.
در آن مثال شکر غصبی که می‌ریزند در آب شیرین می‌شود، شربت می‌شود که آقای خوئی فرمود نمی‌شود خورد این شربت را، خب این فرمایش آقای خوئی تنافی دارد با آنی که در بحث استهلاک فرمودند. ایشان فرمودند شما گاهی تربت‌های مشکوکی می‌آورند برای‌تان نمی‌دانید این تراب قبر الحسین علیه السلام است که جایز است خوردن کمش برای شفاء یا نه، از اطراف کربلا برداشتند آوردند، تراب قبر الحسین نیست، ولی می‌گویید دوست دارم یک مقدار بخورم، فرمودند استهلاک راه حلش است. یک مقدار کمی بریزید در آب حل کنید مستهلک بشود در آب، این آب را بخورید چون دیگر صدق نمی‌کند شما خاک خوردید، اکل تراب حرام است، اینجا دیگه شما اکل تراب نکردید بعد از این استهلاک. خب حالا چه فرق می‌کند با شکر مغصوب؟ این شکر مغصوب هم در این آب حل شد، دیگر صدق نمی‌کند شما شکر خوردید.

[سؤال: ... جواب:] در آن مثال آبی که در او خاک را مستهلک می‌کنید هم آب خالص نخوردید. ... بحث استهلاک در مایعات است، یعنی یک چیزی را شما در مایعی حل نکنید. ... خون می‌گویند با آب دهان مستهلک که شد، استهلاک خون در آب دهان که مایع است، می‌توانید آب دهان را فرو بدهید چون استهلاک موجب انعدام موضوع است. ... این آبی که در او مقداری شکر ریختید شکر مستهلک شد دیگر. ... مزه آب فرق کرده مثل این که آن خاک هم که می‌ریزد در آب مزه آب را تغییر می‌دهد. شما می‌فرمایید اگر این مقدار شکر آب را مضاف کند، بر فرض آب را مضاف بکند او هم باید بحث بشود. استهلاک منافات ندارد، این شربت مستهلک شده در این آب و لو این آب مضاف بشود. ولی حالا اگر مضاف نشود چی؟ فقط شیرین بشود، یک مقدار تلخی یا شوری آب را با این شکر می‌خواهید بگیرید. این مستهلک شده دیگه.

آقای خوئی که استهلاک را موجب انعدام موضوع می‌داند و لذا می‌فرماید که می‌شود یک مقدار از خاک را داخل آب مستهلک کرد و خورد یا آب دهان وقتی در او خون مستهلک شد می‌شود این آب دهان را بلعید، خب حالا اگر یک چیزی مال غیر است مستهلک بشود در یک مایعی که ملک ما هست، عرف می‌گوید آن مال مردم مستهلک شد یعنی عرفاً منعدم شد دیگر.

بله، کسانی مثل مرحوم استاد که معتقدند اصلاً استهلاک موجب انعدام موضوع نیست، مرحوم آقای تبریزی نظرشان این بود می‌فرمودند تا دلیل نداشته باشیم که حکماً جایز است که این مثلاً مایعی را که خون در او مستهلک شده بخوریم، تا دلیل خاص نداشته باشیم، مقتضای قاعده این است که حرام است خوردن آن. چون عرفاً خون موجود است در این مایع، خاک موجود است در این آب. دلیل خاص اگر داشته باشیم ما حکمش را تعبداً می‌پذیریم و لکن این که ادعا کردند مشهور که عرف استهلاک را موجب انعدام موضوع می‌داند، مرحوم آقای تبریزی می‌فرمودند ما قبول نداریم. می‌فرمودند یک کسی یک مقدار خون می‌آورد، یک استکان خون می‌گذارد کنارش، یک استکان آب هم می‌گیرد زیر شیر، حالا شاید تقریب مثال از بنده باشد، یک استکان می‌گیرد زیر شیر آب که کر است، یک قطره از این خون‌ها می‌ریزد داخل این آب‌ها هم می‌زند، یا اصلاً فرض کنید خون پاک، خون دم متخلف در ذبیحه، خون ماهی که اصلاً دیگه نیاز نداشته باشیم آن لیون آب را بگیریم زیر شیر آب که متصل به کر باشد نجس نشود، یکی دو قطره خون

لباس مصلی ۱۰۹

می‌ریزد هم می‌زند می‌خورد باز دومرتبه پر از آب می‌کند یکی دو قطره خون در او می‌ریزد هم می‌زند می‌خورد، تا شب کل این ظرف خون را خورد، آخرش می‌آیند می‌گویند این خون‌ها چی شد بگوید من خون نخوردم؟ این عرفی است؟ می‌گویند تو خون نخوردی پس ما خوردیم؟ خون خوردی دیگه.

و لذا اشکال ما به آقای تبریزی وارد نیست. آقای تبریزی استهلاک را موجب انعدام موضوع نمی‌دانست. می‌فرمود هر جا دلیل خاص داریم ملتزم می‌شویم. حالا دلیل سیره است کما این که بعید نیست در خون لثه که مستهلک می‌شود در آب دهان، سیره باشد که این آب دهان را می‌بلعند و یا نص خاص داشته باشیم مثل آب کَرّی که روایت داریم تبول فیه الدواب، حضرت فرمود که اشکالی ندارد، پاک است که ظاهر این است که می‌توانی از آن، آب بخوری. در آن مقداری که از خاک کربلا هست که مشکوک است که تراب قبر الحسین علیه السلام است مقتضای صناعیت این است که آقای تبریزی اشکال بکنند چون استهلاک را موجب انعدام موضوع نمی‌دانند، نص خاصی هم که در آنجا نیامده.

[سؤال: ... جواب:] ما عرض کردم نظر مرحوم استاد را گفتیم، ایشان می‌فرمود عرفا استهلاک موجب انعدام موضوع نمی‌شود. نقض هم می‌کردند می‌فرمودند یک فضله موش را داخل گندم بود آرد کردند در آسیاب، این فضله موش مستهلک می‌شود در این آرد زیاد ولی کسی قائل به این است که این آرد را اگر خمیر بکنند نجس نمی‌شود؟ این جور می‌فرمود. نظر ایشان را می‌گویم نمی‌خواهم بگویم نظر ایشان درست است یا نه. ... و لو عمدا خاک در او حل کند، نمی‌گویند خاک خورد؟ خب مرحوم آقای تبریزی همین را می‌فرمود که عرف نمی‌گوید اکل التراب؟ ... پس آن خاک روی نان را کی خورد؟ ... مسامحات عرف که اعتبار ندارد. ایشان می‌فرمود که می‌گویند این خون را کی خورد؟ بابا یک ظرف خون اینجا بود، این‌ها چی شد؟ می‌گوید من خوردم دیگه، قاطی کردم با آب، هم زدم خوردم.

[سؤال: ... جواب:] بحث استهلاک که نمی‌خواهیم بکنیم می‌خواهیم بگوییم این فرمایش آقای خوئی که فرمود که این مقدار شکر که در آب می‌ریزد و حل می‌کنید چون شکر غصبی است نمی‌توانید این را بخورید، می‌گوییم با آن مبنایی که ایشان در بحث استهلاک دارند که می‌گویند استهلاک موجب انعدام موضوع است و لذا می‌شود مقداری خاک را در آب مستهلک کرد و آن آب را خورد، عرفا نمی‌گویند اکل

التراب. ما می‌گوییم این دو تا مطلب با هم ناسازگار است. بلکه کسی مثل آقای تبریزی بگوید استهلاک موجب انعدام موضوع نیست، عرفا ایشان می‌گویند صدق می‌کند شما شکر مردم را خوردید، حل کردید در این آب و در این آب شکر حل شده هست، شکر مردم را شما خوردید.

این راجع به فرع اول که ثوب مصبوغ به صبغ مغصوب بود.

فرع دوم: نماز در لباسی که رنگرز مجبور شده به رنگ کردنش، اشکال ندارد

فرع دوم این هست که لباس مصبوغ به صبغ مباح است، اصلاً آن رنگ هم مال خود صاحب لباس است، فقط مجبور کرده شخص صباغ را، رنگرز را که بیا منزل ما این لباس من را با این رنگی که خریدم رنگ بکن! پول هم به او نمی‌دهد.

صاحب عروه فرموده که اشکال ندارد این لباس را بپوشد. فوقش ضامن اجرة المثل عمل آن رنگرز هست. این فرع که واضح است.

همان‌طور که صاحب عروه فرموده لاشکال فیه. کسی را مجبور می‌کنید خانه‌تان را رنگ بکند، رنگ هم از خودتان است، این دیگه شبهه ندارد تصرف در این خانه بر شما جایز باشد. ضامن اجرة المثل آن شخص هستید.

فرع سوم: نماز در لباسی که اجرت خیاط داده نشده صحیح است

فرع سوم که صاحب عروه مطرح کرده این است که شخصی پارچه‌ای را می‌دهد به خیاط، خیاط لباس می‌دوزد برایش، نخ که استفاده می‌شود برای دوختن این لباس مال خود صاحب پارچه است، خود صاحب پارچه، پارچه را می‌آورد می‌دهد به خیاط، نخ هم می‌آورد می‌دهد به او می‌گویند این لباس من را بدوز، اجرت نمی‌دهد به این خیاط. این هم اشکال ندارد. چرا؟ برای این که من لباس را که گرفتم لباس مال من است، آن نخش هم مال من است. فوقش ضامن اجرة المثل آن خیاط هستم. روز قیامت یقه‌ام را می‌گیرد می‌گوید چرا مزد کارم را ندادی. اما نمازی که در این لباس خواندم اشکال ندارد.

شبهه شرکت در مالیت در فرع دوم و سوم مندفع به ارتکاز عقلاء است

لباس مصلی ۱۱۱

شبهه‌ای که در این دو فرع هست چه فرع دوم چه فرع سوم همینی است که کسی بگوید شریک می‌شود در آن فرع دوم آن رنگرز در این ثوب به نسبت یا آن خیاط که این لباس را دوخته شریک می‌شود در این لباس به نسبت اجرت عملش. یعنی در واقع اگر ما یک پارچه‌ای داریم مجبور کنیم خیاط را که باید این پارچه را برای من پیراهن بدوزی نخش را هم خودم به تو می‌دهم. این خیاط پارچه ما را با نخ می‌کند به او دادیم برای ما یک پیراهن می‌دوزد. شبهه‌ای که بعضی‌ها مطرح می‌کنند و می‌گویند تصرف صاحب لباس در این لباس اشکال دارد می‌گویند این خیاط که مجبور شده این پارچه را برای من پیراهن بدوزد، شریک می‌شود در این پیراهن بالنسبة یعنی اگر این پارچه قبلاً قیمتش پنجاه هزار تومان بود الان لباس دوخته که شده، شده صد هزار تومان، نصف این ثوب می‌شود مال آن خیاط. بعضی‌ها این شبهه را مطرح کردند.

و لکن این شبهه، شبهه ضعیفه است. اولاً در ارتکاز عقلاء آن خیاط بیش از اجرت عملش را از من مستحق نیست. در این ثوب حقی پیدا نمی‌کند، شرکعی پیدا نمی‌کند. این بحث، بحث مهمی است.

اجازه بدهید من مثال‌هایی بزنم، بعضی از بزرگان نقل شد که در این کارخانه‌های صادره‌ای که مثلاً کارخانه ماشین‌سازی است که مالک داشته، صادره شده و آن‌ها اشکال می‌کردند در این صادره، بعد شبهه می‌کردند چون این ماشین در این کارخانه تولید شده، صاحب کارخانه شریک در این ماشین است و لذا این ماشین و لو آهن‌آلاتش، موادش را بعداً خریدند ولی در کارخانه این آقا این شد ماشین. کارخانه اوست، دستگاه ماشین‌سازی را او خرید، در دستگاهی که او خریداری کرده بود این ماشین به این شکل درآمد. بعضی از بزرگان، بعضی از مراجع بزرگ آن زمان شبهه می‌کردند.

ولی به نظر ما نه، همین جوابی که الان دادیم، وجهی ندارد که آن صاحب کارخانه شریک باشد در این ماشین. مواد اولیه ماشین را ما خودمان خریدیم، بردیم در این کارخانه صادره شده تبدیل شد به ماشین، فوقش آن کسی که این کار را کرد ضامن اجرة المثل استفاده‌ای است که از آن کارخانه کرده اما ماشین که مال صاحب کارخانه نیست. ماشین جزء اموال حرام نیست و لذا تصرف در او اشکال ندارد.

همین بیان را اینجا هم می‌گوییم. می‌گوییم آقا! این پارچه را ما دادیم به یک خیاط به زور یا زور هم نبود پولش را ندادیم، آن بیچاره با آن دستگاه خیاطیش برداشت این پارچه را لباس دوخت، نخ آن لباس را هم ما

112 شرط دوم: اباحه

خودمان دادیم، ما ضامن اجرة المثل عمل او هستیم، اما این لباس که مشترک نمی‌شود ما بین ما و بین آن خیاط.

[سؤال: ... جواب:] چه در مثال ماشین چه در مثال این پیراهن ماده اولیه مال کیست؟ ماده اولیه آن ماشین آن آهن‌آلاتش است، آن‌ها را همین کسانی که الان متصدی اداره آن کارخانه هستند خریداری کردند، مباح است. ریختند در این ماشین‌آلات، از آن طرف به صورت پراید درآمد.

عرض کردم ما نقل قول کردیم، گفتیم بعضی از مراجع اشکال می‌کردند و مبنای‌شان هم این بود که چون با کارخانه صادره‌ای دیگران این ماشین تولید شده آن‌ها شریک هستند در این ماشین. ولی بر فرض این صادره به ناحق بوده، آن‌هایی که متصدی این کارخانه هستند ضامن اجرة المثل آن زمین و آن ماشین‌آلات آنجا که با آن تولید ماشین می‌کنند هستند اما این ماشین مواد اولیه‌اش را این‌ها خریدند و این ماشین هم مال این‌ها است به ما می‌فروشند.

پارچه هم همین است. پارچه را من رفتم از بازار خریدم، نخش را هم خریدم، دادم به این خیاط یا به زور گفتم پیراهن بدوز یا گفتم پیراهن بدوز راضیت می‌کنم بعدش هم راضیش نکردم، پولش را هم ندادم، فوقش ضامن اجرة المثل عملش هستم اما این مواد اولیه این پیراهن مال من است، پیراهن هم می‌شود مال من. این‌که بگوییم وصفش مال این خیاط است، پارچه‌اش مال من است عقلائی نیست. و این هم که بگوییم این خیاط شریک در این پیراهن می‌شود به نسبت اضافه قیمتی که این پیدا کرده او هم عقلائی نیست.

[سؤال: ... جواب:] الغاصب یؤخذ باسق الاحوال، اعدامش هم می‌کنند؟ الغاصب یؤخذ باسق الاحوال نه حدیث معتبری است نه چیزی، این در بحث ضمان اعلی القیم مطرح کردند که اگر مال مغضوب گران بشود در ید غاصب بعد ارزان بشود، بعضی‌ها گفتند اعلی القیم را غاصب ضامن است الغاصب یؤخذ باسق الاحوال، او هم هیچ دلیل معتبری نیست. دیگه بناء نیست که ما نهایت مجازات را برای غاصب در نظر بگیریم، خب اعدامش کنید برود پی کارش.

[سؤال: ... جواب:] ما در بحث خیار غبن گفتیم اینی که شیخ فرموده، آقای خوئی هم در بحث استدلالی فرموده، آقای سیستانی هم فتوی داده، در بحث خیار غبن درست است که من مس خریدم رفتم تبدیل

لباس مصلی ۱۱۳

کردم به ظرف، پنجاه هزار تومان مس خریدم الان تبدیل کردم به یک ظرف مسی که الان یک میلیون می‌ارزد. بایع گفت من مغبون شدم این مسی که به تو فروختم صد هزار تومان بود فسخ می‌کنم. گفتیم اینجا عقاء بعید نیست بگویند من مشتری شریکم بعد از فسخ این بایع در مالیت این ظرف به نسبت این اضافه قیمتی که در آن ایجاد کردم. چون راه دیگری ندارد. این که بگوییم بایع ضامن اجرة المثل عمل این مشتری است اصلاً مگه این مشتری به امر او کاری کرده؟ در ملک خودش این مس را تبدیل کرده به ظرف. و اصلاً گاهی گفتیم عملی نکرده، یک آقایی آمده مهمانش شده تبرعا گفته این مس را بگذار، از زنگان آمده می‌گوید من برات می‌خواهم امروز که مهمانت شدم این مس را تبدیل کنم به یک ظرف مسی یادگاری. به کی اجرة المثل را بدهم؟ اصلاً گاهی به عامل سماوی کمال پیدا کرده این شیء مثل گوسفند لاغر چاق شده، به خدا اجرت بدهم؟ آنجا ما گفتیم ارتکاز عقلائی بر این است که به نسبت اضافه قیمتی که مشتری در این مس ایجاد کرده شریک می‌شود در مالیت مس، بعد از فسخ بایع می‌گویند برویم مس را بفروشیم تو پول خودت را بردار من هم پول خودم را. اما در جاهای دیگر که من مثلاً خانه‌ام را می‌روم با رنگ غصبی رنگ می‌زنم، کی اینجا می‌گوید عقلائی است که بگوییم صاحب رنگ می‌آید می‌گوید خانه تو پنجاه میلیون می‌ارزید الان شد صد میلیون، پنجاه میلیون اضافه شد بخاطر رنگ‌های من، من شریکم در این خانه، کی قبول می‌کند از او؟ می‌گویند رنگ تو قیمتش ده میلیون است بگیر برو. عقاء در این مثال‌هایی که غاصب هست فرق می‌گذارند با آن جایی که آن آقای مشتری غاصب نیست. مسی که خریده تبدیل کرده به ظرف مسی و لذا نباید این‌ها را با هم قیاس کرد.

فرع چهارم: نماز در لباسی که نخش غصبی است باطل است

فرع چهارم این است که می‌گوید نخشی که خیاط برای دوختن این پارچه استفاده کرد از خود خیاط بود، پارچه از من است ولی نخش از خود خیاط است.

صاحب عروه گفته که مسأله مشکل است، چه جور من بتوانم این لباس را بپوشم؟ خیطش مال من نیست، خیطش مال خیاط است. پوشیدن لباس دوخته تصرف در آن نخ‌هایی که این لباس را با آن دوختند هم هست.

114..... شرط دوم: اباحه

بعد صاحب عروه فرموده ولی ممکن است کسی بگوید عرف می گوید این نخها تالف است، این نخها بعد از دوخته شدن عرفا تالف است، وقتی تالف بود من صاحب ثوب ضامن بدل این خیط تالف هستم یعنی این خیاط که صاحب این نخ هست، طلبکار است از من بدل این نخ را من المثل أو القيمة و وقتی که طلبکار بدل این نخ بود، این نخها می شود مال من صاحب پیراهن و الا می شود جمع بین عوض و معوض. این خیاط هم طلبکار در ذمه من قیمت این نخها و هم عین این نخ مال او است، این نمی شود که. پس حالا که طلبکار قیمت نخ است در ذمه من، عین نخ می شود مال من. مخصوصا اگر بخواهیم این نخها را بشکافیم تکه تکه می شود که بدرد نمی خورد.

ولی آخرش صاحب عروه می گوید دلم قرص نیست، احتیاط این است که در این لباس نماز نخوانید قبل از راضی کردن صاحب این نخ.

بلکه در جایی که بشود این نخها را سالم باز کرد و تحویل خیاط داد این احتیاط، واجب است که در این لباس که مخیط به خیط غیر نماز نخوانید.

[سؤال: ... جواب:] معنایش این است که اگر این خیط با باز شدن از بین می رود، تکه تکه می شود احتیاط مستحب است که در این لباس نماز نخوانید، اگر این نخ که باز بشود سالم باز می شود احتیاط واجب که در این پیراهن نماز نخوانید.

به نظر ما صاحب عروه نباید حکم دو تا مسأله را یکی می کرد در اینجا: یک فرع این است که من اجیر کردم خیاط را بإجاره صحیحه، او هم نخ از خودش گذاشت پارچه من را به صورت یک پیراهن دوخت داد به من. مدام زنگ می زند اجرت کار ما چی می شود، می گویم حالا خدمت می رسیم. من ضامن اجرة المسمی خیاطت او هستم اما خیط مال من است چون در ضمن اجاره صحیحه من اجیر کردم این خیاط را بر دوختن لباسم و خیط هم از خیاط بود. وقتی این پیراهن را به من تحویل داد، پیراهن را با خیط تحویل من داد، مال من شد، به من داد. بله، من ضامن اجرة المسمی او هستم. اگر بعد از این که من اجرة المسمی را ندادم، گفت اجاره را فسخ کردم، خیط بر می گردد به ملک خیاط ولی تا اجاره را فسخ نکرده فقط ضامن

لباس مصلی ۱۱۵
اجرة المسمى هستم به او. اجاره را صحیح منعقد کردیم او هم فسخ نکرده. هیچ اشکالی ندارد که من در این لباس نماز بخوانم.

این فرق می‌کند با این که من خیاطی را مجبور کنم یا اجاره صحیحه نبندم بگویم این پارچه ما را بدوز ان شاء الله راضیت می‌کنم بعد رفته پارچه را دوخته، از کنار دستش بر می‌دارم اجرت هم به او نمی‌دهم. اینجا خیط به من تملیک نشده، خیط مال این خیاط است. و به نظر می‌رسد که نماز خواندن و پوشیدن این لباسی که نخش ملک این خیاط است و راضی نیست حرام باشد چون عرفا تصرف در این لباس دوخته شده با این نخ غصبی تصرف در این نخ غصبی هم هست. فرق نمی‌کند چه با شکافتن این نخ‌ها این نخ‌ها از بین برود تکه تکه بشود چه سالم در بیاید، چه فرق می‌کند. بالاخره این خیط مال کیست؟ این خیط مال خیاط است. تا پول این خیط را به خیاط ندهم این خیط ملک خیاط است، لایحل مال امرء مسلم الا بطبیئة نفسه. با آن مبنای صاحب عروه که فرمود عرفا این خیط تالف است مخصوصا اگر باز کنیم تکه تکه بشود، این خیط را بشکافیم مدام تکه تکه می‌شود، مخصوصا در اینجا این تالف است، خب عرفا تالف باشد، مثل کوزه شکسته که عرفا تالف است ولی من تا پول کوزه را ندهم به صاحب کوزه، خب این کوزه شکسته ملک او است.

[سؤال: ... جواب:] ما قبول نداریم این مبنا را که چون من ضامن بدل شدم دیگه بقایای این مال غیر از ملک او خارج می‌شود. ما این را قبول نداریم، این عرفیت ندارد. دیروز هم بحث کردیم.

هذا تمام الکلام فی هذه المسألة.

کلام واقع می‌شود در مسأله ۳، ان شاء الله فردا.

جلسه ۱۲-۲۳۶

دوشنبه - ۹۷/۰۷/۰۹

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيّة الله في الأرضين و اللعن على أعدائهم أجمعين.

مسأله ۳: شستن لباس با آب غصبی

مسأله ۳: اذا غسل الثوب الوسخ او النجس بماء مغصوب فلا اشكال في جواز الصلاة فيه بعد الجفاف غاية الامر ان ذمته تشتغل بعوض الماء و اما مع رطوبته فالظاهر انه كذلك ايضا و ان كان الاولى تركها حتى يجف. اگر لباس کثیف یا نجس را با آب غصبی بشورد، بعد از خشک شدن بلا اشکال می شود در این لباس نماز خواند چون تصرف در مال غیر نمی کند. بله، آب غصبی منشأ طهارت و نظافت این ثوب شد و باید پول آن آب غصبی را اگر مالیت دارد به صاحبش بدهد ولی پوشیدن این لباس تصرف در مال او نیست. اما اگر هنوز مرطوب است، صاحب عروه فرموده ظاهر این است که این هم اشکال ندارد. لباس مغصوب به آب غصبی را خیس بپوشد؛ تصرف در مال غیر نیست.

اگر رطوبت لباس جرم عرفی دارد، نماز باطل است

به نظر ما باید تفصیل داد بین رطوبتی که قابل جدا شدن از لباس نیست، کیفیت این لباس شده و بین رطوبتی که جرم عرفی دارد یعنی بقایای آب هست، علامتش این است که اگر محکم فشار بدهیم قطرات آب از آن می چکد. در این صورتی که رطوبت جرم دارد و قطرات آب با فشار زیاد از این لباس می چکد این قطرات آب در این لباس ملک صاحب آب است. کسی که لباس خیس را می پوشد این لباس خیس تصرف در آن بقایای آب در این لباس هم هست. و لذا انصافا مشکل است در این لباس نماز خواندن. مرحوم آقای خوئی هم در شرح عروه اینجا فرموده جایز نیست در این لباس مرطوب که به آب غصبی شسته شده نماز خواند ولی در تعلیقه عروه تعلیقه نزده و این پذیرفته نیست از ایشان.

با توجه به این که رطوبت لباس تالف هست، طبق مبنای صاحب عروه نماز صحیح است

بله، طبق مبنای صاحب عروه مشکلی نیست. چون عرفا این آب تالف هست. یعنی اگر کسی آب معدنی خرید بعد شما این آب معدنی او را برداشتید روی لباس تان ریختید و لو بشود این لباس را فشار بدهید بقایای آب از آن خارج بشود، اما عرفا آب او را تلف کردید و ضامن بدل آن هستید. عرفا ضامن بدل او هستید چون عرفا این آب او را تلف کردید، نمی شود بگویید من فشار می دهم، به همان اندازه آب معدنی تو جمع می شود در این ظرف، فوqش این آب یک مقدار تمییز نیست، ارش به تو می دهم، ما به التفاوت می دهم. هیچکس از شما قبول نمی کند، عرف می گوید آب او را تلف کردید و لذا ضامن بدل آن آب هستید.

لباس مصلی ۱۱۷

صاحب عروه می‌گوید جمع نمی‌شود بین ضمان بدل که این آقای صاحب آب هم مالک بدل این آب باشد در ذمه من و هم بقایای این آب را در لباس مالک باشد. ولی آقای خوئی که این مطلب را قبول نکرد گفت چه اشکال دارد تا من پول آب معدنی او را ندهم هم مالک بدل آب معدنی است در ذمه و هم مالک این بقایای آب در این لباس است. چه اشکالی دارد؟ بعد از این که من پول آب معدنی را بدهم آن وقت بقایای آب در لباس ملک من می‌شود.

[سؤال: ... جواب:] ما اشکال مان در آن ساطر است. اولاً گفتیم نماز در ساطر مغضوب حرام هست ولی باطل نیست. ولی فعلاً طبق مسلک مشهور که نماز در ساطر مغضوب باطل است داریم بحث می‌کنیم می‌گوییم فرقی نیست بین این که ساطر مغضوب باشد یا آبی که در این ساطر هست مغضوب باشد. و وانگهی بر فرض ما بگوییم نماز در این ساطر مغضوب صحیح است که می‌گوییم این را کما سبق مراراً ولی بحث حکم تکلیفی هم باید بکنیم. آقایان می‌گویند جایز است پوشیدن این لباسی که مرطوب است به ماء مغضوب. ما می‌گوییم اگر بقایای آب غصبی در این لباس هست حرام است پوشیدن آن.

[سؤال: ... جواب:] چه فرق می‌کند با این که میزی را ما با رنگ غصبی رنگ بزنیم و این رنگ جرم دارد، آنجا شما قبول ندارید که روی این میز نشستن تصرف غاصبانه است؟ اینجا هم پوشیدن این لباس مرطوب به ماء مغضوب غصب است.

مسأله ۴: اذن مالک به غاصب در نماز خواندن در لباس غصبی

صاحب عروه: اگر اذن مالک به غاصب بر اساس نص خاص یا انصراف عموم باشد نماز صحیح

است

مسأله ۴: إذا اذن المالك للغاصب أو لغيره في الصلاة فيه مع بقاء الغصبية صحت خصوصاً بالنسبة إلى غير الغاصب و ان اطلق الاذن ففي جوازه بالنسبة إلى الغاصب اشكالٌ لانصراف الاذن إلى غيره نعم مع الظهور في العموم لا اشكال.

صاحب عروه فرموده که اگر مالک بگوید آقای غاصب! من راضی نیستم شما غصب کردی این لباس من را اما چون دلم نمی‌آید نمازی که می‌خوانی باطل باشد در این لباس، راضیم در این لباس نماز بخوانی و لو غاصب این لباس هستی، صاحب عروه می‌گوید دیگه مشکل حل می‌شود. منتها باید با نص خاص مالک این را به غاصب بگوید. اذن عام اگر بدهد حالا در زمین‌های غصبی زیاد این مسأله پیش می‌آید، زمین شخصی را یا خانه شخصی را زید غصب کرده، مالک خیلی ناراحت است و نفرین هم می‌کند به زید ولی بطور عموم می‌گوید که از او اجازه گرفتند که حالا کسانی که در آن خانه هستند نماز می‌خوانند می‌گویند نمازشان را و وضوءشان را من حلال کردم و راضی هستم، این اذن عام، صاحب عروه فرموده که انصراف دارد یا شبهه انصراف دارد از خصوص آن غاصب، شامل غیر غاصب می‌شود، شامل زن و فرزندش می‌شود اما از خود غاصب انصراف دارد. ولی اگر انصراف نداشت، یا بطور صریح گفت راضی هستم حتی خود آن زید هم در آن منزل نماز بخواند و با آن آب منزل وضوء بگیرد یا در آن لباس غصبی نماز بخواند یا آنقدر عموم اذنش قوی بود که انصراف از آن غاصب نداشت، مشکلی نیست.

این فرمایش صاحب عروه مواجه شده با دو اشکال. آن بحث انصراف اذن که بحث عرفی است، بحث خوبی است اما اگر انصراف نداشت، حالا یا تصریح بکند که من راضی هستم حتی غاصب نماز بخواند در این لباس یا در این خانه و یا عموم اذنش قوی باشد که از این غاصب منصرف نباشد که صاحب عروه فرمود نماز این غاصب در آن صحیح هست، این مطلب مواجه شده با دو اشکال:

اشکال اول: غاصب بودن با مأذون بودن جمع نمی‌شود

اشکال اول این است که گفته می‌شود اصلاً جمع نمی‌شود غاصب بودن با مأذون بودن در تصرف. بالاخره این آقای زید که غاصب لباس این مالک هست، مالک راضی است نسبت به استیلاء او بر این لباس یا راضی نیست؟ اگر راضی نیست خب نماز در این لباس هم یک نوع استیلاء بر این لباس است.

[سؤال: ... جواب:] جمع نمی‌شود غاصب بودن با اباحه یک تصرف خاص.

بله، مالک گاهی این‌جوری است، می‌گوید مثلاً: این آب معدنی را من راضی نیستم شما برداشتی و استفاده می‌کنی ولی اگر استفاده می‌کنی بالاغیرتا با او وضوء بگیر که در ثواب نماز هم ما شریک بشویم،

لباس مصلی ۱۱۹

خب این اصلاً معنا ندارد این حرف. چرا؟ برای این که وقتی که می‌گویند من راضی نیستم از این آب استفاده کنی، اطلاقی می‌گیرد حتی استفاده به این نحو که با آن وضوء بگیرد، منتها برای دفع محذور اشد می‌گوید اگر شما گوش به حرف من نمی‌دهی و از این آب استفاده می‌کنی بیا این نوع استفاده بکن.

مثل این می‌ماند که یکی را می‌خواهند اعدام کنند، التماس می‌کند من را اعدام نکنید ولی اگر می‌خواهید اعدام کنید بیایید این نحو اعدام را انتخاب کنید که راحت جان بدهم، آمپول هوا تزریق کنید که راحت بمیرم، نه این که با شمشیر به جانم بیفتید که زهرکش بشوم. خب این رضایت نیست که. این دارد می‌گوید من را اعدام نکنید ولی اگر اعدام می‌کنید آن مبعوض اخف بگذارید حاصل بشود نه مبعوض اشد؛ این که طیب نفس نیست.

اگر مالک بگوید من طیب نفس ندارم شما از این مال من استفاده کنی ولی اگر استفاده می‌کنی یک راه این است که در این مثال لباس مغضوب بروید با این لباس مغضوب کار منکر مرتکب بشوید یا بروید نماز بخوانید، لااقل بیاید نماز بخوانید، این که طیب نفس نیست. این مثل همان مثال است که اگر می‌خواهید من را اعدام کنید این اعدام سبک را انتخاب کنید. این اشکال [مطرح شده] که می‌گویند نمی‌شود هم این آقای که غصب کرده این لباس این مالک را هم غاصب باشد هم مالک طیب نفس داشته باشد به لبس این لباس در نماز. این اشکال.

پاسخ: به لحاظ استیلاء غاصب است و به لحاظ تصرف غاصب نیست

این اشکال قابل جواب است. چرا؟ برای این که این آقای زید که غاصب لباس این مالک است در استیلاءش بر این لباس غاصب است. این یک فرض. چرا مستولی هستی بر لباس من؟ استیلاء ملازم با تصرف نیست. ممکن است شخصی استیلاء بکند بر مال غیر ولی هیچ تصرف در آن نکند. لباس مردم را غصب کرد، استیلاء بر آن پیدا کرد ولی اصلاً آن را نمی‌پوشد و به هیچکس هم اذن نمی‌دهد آن را بپوشد و لکن غاصب است چون مستولی بر مال غیر شده است. پس این آقای زید غاصب این لباس است چون استیلاء پیدا کرد بر مال غیر بدون اذنش و الان هم مالک از آن استیلاء ناخوشایند است اما تصرف این غاصب در این لباس یک فعل دیگری است، او انحلالی است؛ تصرف غیر صلاتی مورد اذن مالک نیست، تصرف صلاتی که این لباس را در

120..... شرط دوم: اباحه

نماز بپوشد مورد اذن او است. پس با هم جمع شد. غاصبٌ لاستیلاءه علی مال الغیر، الان هم مالک راضی نیست نسبت به استیلاء این غاصب بر مالش، در حال نماز او هم می‌گوید استیلاء شما بر این لباسم غصب است و حرام است اما تصرف، این تصرف که در حال نماز آن را پوشیدی مورد رضای من هست. این چه اشکالی دارد؟

استیلاء و تصرف در مال غصبی مقارن هستند نه ملازم و لذا غاصب متصرف، مرتکب دو

حرام شده است

[سؤال: ... جواب:] استیلاء و تصرف با هم مقارن شدند. و لذا می‌بینید می‌تواند استیلاء داشته باشد تصرف نداشته باشد، می‌تواند تصرف داشته باشد استیلاء نداشته باشد. لباس غصبی دست دیگران است من بروم دست بکشم به آن لباس؛ تصرف کردم در آن لباس اما من استیلاء بر آن لباس ندارم. ... شما یک فرض کنید یک قرآنی را کسی غصب کرد محکم گرفته، بعد شما بروید دست بکشید به آن قرآن برای تیمن و تبرک، شما استیلاء بر مال غیر پیدا کردید و ضامن هستید؟ مستولی بر مال غیر آن غاصب است. صرف این که شما دست کشدید روی این قرآن غصبی شما هم علی‌الید ما اخذت حتی تؤدی خواهید بود؟ نخیر. پس استیلاء با تصرف فرق می‌کند. آن حیث استیلاء با حیث تصرف دو حیث است، با هم مقارن است. استیلاء این شخص بر این مال غاصبانه است اما تصرف در این لباس در حال نماز که می‌پوشد این مورد رضای مالک هست و اشکالی ندارد.

[سؤال: ... جواب:] اتفاقاً این لباس را اگر بیاورد خانه بگذارد یک گوشه‌ای باز مستولی بر مال غیر است و لو تصرف نکند. ... استیلاء اعم از لبس است، لبس مقارن با استیلاء هست. ... تصرف بدون استیلاء مثل همین مثالی که الان زدم: قرآن غصبی دست زید است، شما قرآنی که دست زید است دست می‌کشید به او تیمنا و تبرکا. شما مستولی نیستید بر مال غیر و لکن تصرف کردید در مال غیر. پس دو حیث است: حیث استیلاء و حیث تصرف. استیلاء این غاصب بر این لباس حرام است ولی تصرفش در این لباس در حال نماز که آن را پوشید مورد اذن مالک است، این محذوری ندارد.

اشکال دوم: امر به رد لباس مغضوب مستلزم نهی از ضدش که نماز در آن لباس است، می باشد

اما اشکال دوم:

اشکال دوم این است: گفته می شود که آقا! این غاصب هر آن مکلف است به رد این مال، به رد این ثوب به مالکش، رد مال مغضوب فوراً و فوراً واجب است. امر به رد وقتی داشت این مستلزم نهی از ضد آن است. لباس این لباس در نماز ضد رد آن به مالک است، امر به رد مقتضی نهی از لباس این لباس مغضوب است در نماز.

پاسخ: بر فرض امر به شیء مقتضی نهی از ضد باشد، نهی غیری مقتضی فساد نیست

این اشکال هم جوابش این است که ما کبری این که امر به شیء مقتضی نهی از ضد هست را قبول نداریم. بر فرض هم امر به شیء مقتضی نهی از ضد باشد این نهی، نهی غیری است و مقتضی فساد نیست چون مبعوضیت نفسیه ندارد، نهی غیری به او تعلق گرفته.

[سؤال: ... جواب:] یعنی این آقا غاصب هست یا غاصب نیست؟ ... مثال را عوض کنم خوب روشن بشود: خانه زید را غصب کرده، در خانه زید نشسته، زید دارد شب و روز نفرینش می کند که خانه من را گرفته نمی دهد، به او می گویند این نمازی که می خواند آنجا این نمازش را راضی باش، می گوید نمازش را راضیم اما خدا لعنتش کند که من را بی خانمان کرده، خانه من را غصب کرده، همین الان هم غاصب است. ... بله، بلاشک نمازش در این خانه مصداق غصب نیست، این که روشن است اما منافات ندارد که این آقا همین الان هم غاصب است لاستیلائے علی مال الغیر عدواناً و ظلماً. ... کسی که هم استیلاء می کند بر مال غیر و هم تصرف می کند در آن بدون اذنش دو گناه کرده، استیحاş چرا می کنید؟ استیلاء بر مال غیر بدون اذنش حرام است و تصرف در مالش هم بدون اذنش حرام است.

مسأله ۵: صاحب عروه: تحریک محمول مغضوب در نماز مبطل است

مسأله ۵: المحمول المغضوب اذا تحرك بحركات الصلأه یوجب البطلان و ان كان شیئاً یسیراً.

این را قبلاً بحث کردیم. صاحب عروه فرمود اگر شما یک محمول غصبی دارید، یک پول غصبی یا پول خمس نداده در جیب تان گذاشتید، رکوع که می روید این پول هم همراه با شما، به تبع حرکت شما حرکت

122 شرط دوم: اباحه

می‌کند، سجود می‌روید همین‌طور، نمازتان باطل است چون این رکوع شما و سجود شما مستلزم غصب است، مستلزم تحریک مال غیر است که تحریک مال غیر حرام و غصب هست.

که ما قبلا این را بحث کردیم و اشکال کردیم به صاحب عروه. ولی بزرگانی مثل مرحوم آقای بروجردی قبول کردند کلام صاحب عروه را. فکر نکنید این فتوی، فتوای ضعیفی است. بالاخره وجه فنی خودش را دارد و جواب دادن از آن هم آسان نیست. تکرار نمی‌خواهیم بکنیم.

مسأله ۶: نماز در لباس مغضوبی که مضطر به لبسش شده است

مسأله ۶: اذا اضطر الى لبس المغضوب بحفظ نفسه او لحفظ المغضوب من التلف صحت صلاته.

اگر کسی در اول وقت مثلاً مضطر شد به پوشیدن یک لباس مغضوب، اذان صبح شد، هوا سرد، از خواب بیدار شد دید دارد می‌لرزد، هم‌حجره‌اش هم رفته حرم نماز صبح، آن عبای زمستانی را ولی نبرده، معلوم نیست راضی باشد نباشد، دیگه آن رفاقت‌های قدیم که معلوم نیست باشد، گفت چه کار کنم، مضطرم مریض می‌شوم، چیز دیگری ندارم. رفت عبای زمستانی دوستش را انداخت روی دوشش از باب اضطرار. ما من شیء محرم الا و قد احله الله لمن اضطر اليه. اضطرار عرفی است. آیا می‌تواند در این حال نماز بخواند یا باید صبر کند، اضطرارش برطرف بشود، آخر وقت نماز صبحش را بخواند؟

مشهور: نماز در لباس مغضوبی که مضطر به لبسش شده است، صحیح است

مشهور گفتند بله، می‌تواند همان اول وقت نماز بخواند. چرا؟ برای این که وقتی اضطرار پیدا کرد به لبس این مغضوب، نهی از غصب ساقط شد و مانع از صحت از نماز در لباس مغضوب نهی از غصب و حرمت غصب، مانع وقتی برطرف شد اطلاق امر به صلات شامل این نماز می‌شود چون مانع برطرف شده.

اگر مانعیت یک فعل با خطاب مستقل فهمیده شود مانند لبس حریر در نماز، اضطرار رافع

بطلان نیست

این فرق می‌کند با آن مواردی که مانعیت یک شیء در نماز با خطاب مستقل فهمیده بشود. مثال بزنم: کسی اول وقت مضطر شد به لبس حریر، حریر محض هم بر مردان حرام است و هم مبطل نماز است. اول

لباس مصلی ۱۲۳

وقت مضطر شد به لبس حریر محض. تحریم لبس حریر محض ساقط می‌شود، ما من شیء محرم الا و قد احله الله لمن اضطر اليه اما حق ندارد الان نماز بخواند در این حریر. چرا؟ برای این که مانعیۃ الحریر فی الصلأۃ تنها مدرکش نهی تکلیفی از لبس حریر نیست؛ دلیل مستقل دارد: لاتصل فی الحریر. خطاب لاتصل فی الحریر که ساقط نشده است، خطاب یحرم لبس الحریر علی الرجال ساقط شده است در این حال.

اما اگر تا آخر وقت مضطر باشد به لبس حریر خب الصلأۃ لاتسقط بحال. یعنی این حریر را به او پوشاندند نمی‌تواند هم در بیاورد تا آخر وقت یا بخاطر این که از سرما محفوظ بماند مجبور است این حریر را بپوشد و الا مریض می‌شود، آنجا از باب تکلیف به صلات اضطراری که الصلأۃ لاتسقط بحال در همان حریر نماز می‌خواند اما اگر در اثناء وقت اضطرار برطرف می‌شود حق ندارد نماز در اول وقت در حریر بخواند

[سؤال: ... جواب:] فرض این است که اگر اول وقت مضطر به لبس حریر است که در اثناء وقت اضطرار برطرف می‌شود ما عرض کردیم حرمت تکلیفیه لبس حریر برداشته می‌شود اما حرمت وضعیه لبس حریر از خطاب مستقل استفاده شده که لاتصل فی الحریر المحض، او که ساقط نشده. مگر این که کسی در کل وقت مضطر بشود به لبس حریر، اگر بگوییم این نماز ندارد این خلاف این است که الصلأۃ لاتسقط بحال. و لذا می‌گویند با همین لباس حریر که مضطری بپوشی نماز بخوان.

پس در مثال غصب فرقی با مثال لبس حریر این است: در مثال غصب دلیل مستقلی نداریم بر مانعیۃ الغصب فی الصلأۃ، دلیل ما استفاده شده از خطاب نهی که می‌گوید یحرم الغصب، از باب امتناع اجتماع امر و نهی، آقایان گفتند پس با وجود حرمت لبس ثوب مغصوب نماز در آن مصداق واجب نیست. خب اگر نهی ساقط شد بخاطر اضطرار و امثال ذلک، مانعی بر سر اطلاق امر نداریم.

[سؤال: ... جواب:] این نماز فرد اختیاری نماز هست. ... نهی ساقط شد اضطرارا. فرد اضطراری نماز نیست. مثل این که مالک بگوید اگر مضطر باشی من اذن می‌دهم در منزل من نماز بخوانی. حالا که مضطر شدم نماز می‌خوانم در منزل او، این نماز که فرد اضطراری نیست، مطابق با خطاب اولی صل هست، مالک اذن داد. حالا اگر یک جایی حرمت تصرف در مال مغصوب هم ساقط شد، می‌شود مال مباح، شرط لباس مصلی اباحه است و لو اباحه به عنوان ثانوی. فرق نمی‌کند.

کلام در اضطرار لابسوء الاختیار است

دو تا اشکال اینجا مطرح شده. قبل از این که این دو اشکال را بگوییم این را توضیح بدهم: ما فعلا فرض کردیم اضطرار لابسوء الاختیار است. یعنی این آقا مثال زدیم بلند شد از خواب دید اگر این عبای زمستانی دوستش را که چه بسا راضی هم نیست نپوشد مریض شدید می شود، خودش هم آدم ضعیفی است، سریع اگر مریض شد دچار بیماری های سخت می شود. اضطرار لابسوء الاختیار است. فعلا بحث ما راجع به این است، بحث اضرار بسوء الاختیار را بعدا بحث می کنیم که شخصی مثلا این عبای زمستانی دوستش را غصب کرد اختیارا بدون اضطرار. برد بیرون ولی اگر تنش نکند بگذارد زمین دزد می برد، برای حفظ این عبای غصبی مجبور است به دوش بکند. اینجا این اضطرار به لبس این عبای غصب به سوء اختیار است. چرا غصب کردی عبای دوستت را که حالا بیایی در وسط شهر و مجبور بشوی بخاطر حفظ مال او روی دوشت بیندازی، اگر به زمین بگذاری می دزدند می برند. این اضطرار به سوء اختیار است. این مشکل دارد و ما بعدا می گوییم حکم لباس مغضوب را دارد چون مبعوضیت دارد و لو بقاا مجبور است این لباس را به دوش بکند برای حفظ مال غیر و لکن این کار مبعوض مولی است چون الامتناع بالاختیار و الاضطرار بالاختیار لاینافی الاختیار.

[سؤال: ... جواب:] فرض این است: مالک راضی نیست نه به استیلاء او نه به تصرف او منتها الان مجبور است برای حفظ مال غیر که او را غصب کرده است او را بپوشد. این را توضیح دادم که خصوصیاتش را بعدا مطرح کنیم.

پس فعلا توجه دارید که بحث در اضطرار لابسوء الاختیار است. و طبق موازین اگر اضطرار لابسوء الاختیار پیدا کرد به لبس این مغضوب نماز در او صحیح است و لو در اول وقت.

اشکال اول به کلام مشهور: مضطر به تصرف زاید مانند رکوع و سجود نیست

دو تا اشکال اینجا مطرح می شود:

اشکال اول این است که گفته می شود که اضطرار از باب ضرورت است و الضرورات تنقذر بقدرها. این لباس مغضوب را مجبوری بپوشی اما مجبوری با آن رکوع و سجود بروی؟ این تصرف زاید است. این لباس را

لباس مصلی ۱۲۵
پوشش برو یک گوشه‌ای بنشین! نه این که با این لباس خم بشوی رکوع بروی سجود بروی این‌ها تصرف زاید است. تکان دادن این لباس یک تصرف زاید است، چه بسا مالک راضی نیست. اصل پوشیدنش مورد اضطرار است اما این تحریک به سبب رکوع و سجود تحریک زاید بر مقدار ضرورت است و حرام است.

پاسخ اول: این که تحریک لباس مغضوب، غصب زاید است مبنای صاحب عروه است نه مبنای

مشهور

این اشکال دو تا جواب داد:

جواب اول این است که ما مشکل مان در لباس مغضوب این بود که نهی از لبس ساتر مغضوب با امر به لبس آن در نماز با هم جمع نمی‌شد به نظر مشهور. مشکل در لبس بود. این اشکال که شما با رکوع و سجودتان تحریک می‌کنید تکان می‌دهید این مال مغضوب را این اشکال صاحب عروه بود، همه که این اشکال را نمی‌کردند. و لذا مثلاً آقای خوئی فرمود فقط ساتر مغضوب نماز را باطل می‌کند چون این لبس هم حرام است هم مصداق لبس واجب فی الصلاة باشد نمی‌شود. مشکل این بود. بله، مثل صاحب عروه که معتقد است که خود تحریک مال مغضوب هم غصب زاید است، این اشکال طبق مبنای صاحب عروه جا دارد که شما مضطربید به لبس این عبا یا زمستانی اما مضطر به تحریک آن که غصب زاید است نیستید، مضطر نیستید با این رکوع و سجود بکنی. این عبا یا زمستانی را به تن کنید بمانید یک جا تا دوست‌تان بیاید. و این رکوع و سجودتان به نظر صاحب عروه علت تامه تحریک این مال غیر است که مضطر به آن هم نیستید و این حرام هست. و لذا صاحب عروه می‌تواند ایراد بگیرد.

پاسخ دوم: تحریک لباس مغضوب در فرض اضطرار غصب زاید نیست

اما به نظر ما باز جواب دومی می‌شود داد از این اشکال حتی به نظر صاحب عروه. و آن این است که بگوییم آقا! کسی که مضطر به لبس یک مال مغضوب است، چه ساکن بماند چه متحرک، این‌ها در نحوه غصب زیاده و نقصان ندارد، هر دو مصداق غصب است چه شما ساکن بمانید چه متحرک.

این را صاحب جواهر در بحث اضطرار در مکان مغضوب مطرح می‌کند می‌گوید بعضی‌ها گفتند کسی که مضطر است مثلاً زندانش کردند در یک مکان مغضوب این حق ندارد نماز با رکوع و سجود اختیاری بخواند. مجبور است و تا آخر وقت در این زندان غصبی هست؟ باید با ایماء رکوع و سجود بکند. بعضی‌ها گفتند چون این وقتی که می‌آیستد غصب کمتری است تا این که رکوع بکند سجود بکند، این غصب بیشتری است و فضای بیشتری را اشغال می‌کند و تصرف بیشتری است در ارض غیر.

بعد صاحب جواهر می‌گوید این ظلمی که این آقا به نام فقه به این شخص مضطر و محبوس کرده بیشتر از ظلمی است که آن ظالم به این کرده. آخه این چه حرفی است؟ آقا! ما من شیء الا و قد احله الله لمن اضطر الیه. بودن این شخص در این مکان غصبی مورد اضطرار است، یک مصداق بودن قیام است، یک مصداق بودن رکوع است، یک مصداق بودن مشی است، یک مصداق بودن سجود است، همه این‌ها مصداق غصب است. این جور نیست که غصب در حال مشی بیشتر باشد از غصب در حال توقف، این‌طور نیست که غصب در حال سجود بیشتر باشد از غصب در حال قیام. لاقلاً به نظر عرفی این است.

[سؤال: ... جواب:] شما یک حالات استثنائی را پیش نکشید که این اتوی این عبا با رکوع و سجود از بین می‌رود. نه، فرقی نمی‌کند عرفاً، چه بایستد متوقف بشود این عبا را روی دوش بگذارد چه رکوع و سجود برود عرفاً تصرف زاید نیست. ... تصرف زاید نیست در این لباس، تصرف لباس غصبی به لبس آن است و این در حال رکوع هم لباس است در حال قیام هم لباس است. فرقی نمی‌کند.

اشکال دوم (مرحوم نائینی): اضطرار رافع حرمت است نه رافع ملاک حرمت

اشکال دوم که مهم‌تر است به این نظر که اذا اضطر الی لبس لباس المغضوب صحت صلاته فیه اشکال مرحوم نائینی است. فرموده ضرورت حرمت را بر می‌دارد اما مفسده را که بر نمی‌دارد، ملاک را که بر نمی‌دارد. رفع عن امتی ما اضطرروا الیه اصلاً قرینه بر این است که ملاک هست امتناناً بر می‌داریم ما حرمت را. امتناناً با این که ملاک حرمت هست حرمت را بر می‌داریم و الا اگر ملاک حرمت نباشد که امتنان ندارد. امتنان این است که با این که ملاک حرمت هست تفضل می‌کند شارع و حرمت را بر می‌دارد. پس ملاک حرمت لبس لباس مغضوب در حال اضطرار هم هست. آن مفسده هست، آن مبغوضیت هست و دیگه

لباس مصلی ۱۲۷

نمی‌تواند این هم مبعوض باشد هم محبوب، هم مفسده داشته باشد هم مصلحت. و لذا مرحوم نائینی طبق مبانی اینجا اشکال می‌کند.

تأمل بفرمایید ان شاء الله تا فردا.

جلسه ۱۳-۲۳۷

سه‌شنبه - ۹۷/۰۷/۱۰

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيه الله في الأرضين و اللعن على أعدائهم أجمعين.

بحث راجع به مسأله ۶ بود که صاحب عروه فرمود اذا اضطر الى لبس المغصوب لحفظ نفسه او لحفظ المغصوب من التلف صحت صلاته فيه.

که ما عرض کردیم اضطرار گاهی لابسوء الاختیار هست، در اول وقت مجبور شد لباس غصبی را بپوشد برای حفظ جاننش از سرما. عرض کردیم می‌تواند در این حال نماز هم بخواند چون مانع از نماز در این حال از بین رفت. مانع این بود که نهی از لبس این لباس مغصوب مانع از شمول امر به نماز نسبت به این نماز می‌شود از باب امتناع اجتماع امر و نهی، حالا که نهی ساقط شد مشکل برطرف شد.

و لکن مرحوم نائینی فرمود نخیر، مشکل با سقوط نهی برطرف نمی‌شود. چون نهی که ساقط شده بخاطر اضطرار ساقط شده. اضطرار عنوان ثانوی است که شارع امتنانا فرموده است که سبب ارتفاع تکلیف می‌شود. امتنان به رفع تکلیف در موارد اضطرار بر اساس حدیث رفع ما اضطروا الیه مفاد عرفیش این است که مقتضی برای تکلیف بود اما من امتنان بر شما گذاشتم و تکلیف نکردم بخاطر اضطرار و الا اگر مقتضی برای تکلیف نباشد تعبیر امتنان که مفاد رفع ما اضطروا الیه است معنا ندارد. اگر مولایی تشنه نیست بگوید من منت گذاشتم بر عبیدم نمی‌گویم آب بیاورید بخورم، می‌گویند شما که اصلاً تشنه نیستی، مقتضی ندارد آب خوردن، برای چی می‌گویی منت گذاشتم از عبیدم نخواستم آب بیاورند بخورم. در صورتی این تعبیر عرفی است که تشنه باشد مولی، بخاطر آسایش عبیدش از آن‌ها نخواهد آب بیاورند. پس رفع ما اضطروا الیه نشان می‌دهد که در مورد اضطرار ملاک برای تکلیف هست. اضطرار که رافع حرمت غصب است ملاک غصب که

128 شرط دوم: اباحه

مفسده آن هست و مبعوضيت آن هست محفوظ است، پس اين غضب از روى اضطرار مفسده دارد مبعوضيت دارد نمى شود عبادت مبعوض باشد، مفسده داشته باشد. همان طوري كه حرام نمى تواند مصداق عبادت باشد، يك امر مفسده دار و مبعوض هم، يك فعل مفسده دار و مبعوض هم نمى تواند مصداق عبادت باشد.

ايراد اول از اشكال دوم: بعد از سقوط نهی، دیگری مانعی برای ترخیص در تطبیق امر نیست

مرحوم آقای خوئی در جواب فرموده كه چه اشكالى دارد، آنى كه جمع نمى شود با امر نهى است، نهى ساقط كه شد چه اشكالى دارد امر شامل اين فرد بشود و لو فردى كه مفسده دارد، مبعوضيت دارد. مهم اين است كه نهى ساقط بشود. چرا؟ ايشان فرمودند چون مشكل اينجاست كه اطلاق امر متقوم هست به ترخيص در تطبيق. اگر بگويند شارع كه گفت صل فى سائر مطلق است شامل اين سائر كه مغضوب هست مى شود يعنى مولى ترخيص داده در تطبيق اين واجب بر اين فرد و ترخيص در تطبيق با تحريم اين فعل سازگار نيست. نمى شود هم مولى بگويد حق ندارى اين فعل را ايجاد كنى هم بگويد شما آزادى و مرخصى در تطبيق واجب بر اين فعل. اين نمى شود. حالا كه نهى ساقط شد مانع از ترخيص در تطبيق برداشته شد، اطلاق امر محفوظ است. حالا اين فعل مفسده دارد داشته باشد، مبعوضيت دارد داشته باشد. اين فرمايش مرحوم آقای خوئی.

پاسخ اول: مبعوضيت با اطلاق امر عبادى منافات دارد

به نظر ما فرمايش آقای خوئی يك بخشش درست است يك بخشش ناتمام است. اين كه فعلى مفسده داشته باشد اين مانع نمى شود كه مصداق واجب هم به يك عنوان آخر باشد. بله، اين فعل اين غضب مفسده دارد از حيث اين كه اين غضب است ولى از حيث اين كه نماز است مصلحت دارد، اجتماع مفسده و مصلحت در دو حيث اشكال ندارد. مگه نداريم؟ خيلى از افعالند از يك حيث مفسده دارند از يك حيث مصلحت دارند. آن امر و نهى است كه نمى تواند هر دو فعلى باشد يا بايد اين فعل حرام باشد يا واجب. اما اين كه هم مفسده داشته باشد هم مصلحت كه اشكالى ندارد. خود خمر مگر قرآن نمى گويد خمر ميسر اثمهما اكبر من نفعهما، نفع دارد مصلحت دارد، مفسده هم دارد، چون مصلحتش مغلوبه است و مفسده اش غالبه است شارع

لباس مصلی ۱۲۹

حرام کرده. پس مفسده غصب در موارد اضطرار را ما قبول داریم اما او مانع از اطلاق امر نیست چون ممکن است به یک حیثیت اخرائی مصلحت واجب با او استیفاء بشود.

اما این که آقای خوئی فرمود مبعوضیت هم با اطلاق امر سازگار است، این قابل مناقشه است. چون بحث ما در عبادت است نه در مطلق واجب. اگر واجب توصلی بود اشکال نداشت. مثلاً دفن میت واجب توصلی است، دفن میت در مکان مغضوب هم مفسده غصب را دارد و هم مبعوضیت دارد و هم می تواند وافی به مصلحت دفن میت باشد که جنازه اش روی زمین نماند که نصیب درندگان بیابان بشود و بوی تعفن بگیرد. اما بحث ما در عبادت است، چطور می تواند عبادتی که باید مقرب الی الله باشد مبعوض هم باشد؟! اجتماع مفسده و عبادیت حرفی نیست اما اجتماع مبعوضیت و عبادیت را آقای خوئی نباید مطرح می فرمود.

مگر مقصود ایشان اینی باشد که ما الان می خواهیم عرض کنیم.

[سؤال: ... جواب:] در واجب توصلی یک اشکال از حیث این است که اطلاق امر با تحریم چطور سازگار است؟ این اشکال مشترک است با واجب تعبدی. این اشکال را جواب می دهیم چون کلاً اجتماع امر و نهی را با دو عنوان جایز می دانیم در صورتی که امر به صرف الوجود تعلق بگیرد جمع می شود با امر به یک فرد با عنوان آخر. ولی کسانی که مثل مرحوم آقای خوئی می گویند اجتماع امر و نهی و لو با تعدد عنوان ممتنع و محال است این اشکال مشترک است بین توصلی و تعبدی. اگر این اشکال حل شد کما این که در فرض اضطرار این اشکال حل شد، دیگر نهی نیست، می ماند آن اشکال محبوبیت و مبعوضیت. بله، در واجب توصلی مفسده دارد از حیث غصب دفن میت در مکان مغضوب، مبعوضیت دارد داشته باشد، همین که وافی به مصلحت تعبدیه دفن میت است کافی است. اما در واجب تعبدی نمی تواند این واجب مبعوض مولی باشد، واجب باید مقرب به مولی باشد. مگر عرض می کنم مقصود مرحوم آقای خوئی این مطلبی باشد که الان ما عرض می کنیم.

ایراد دوم به اشکال دوم: مبعوضیت ذات فعل بدون مبعوضیت فاعلی، با عبادیت فعل قابل جمع

است

و آن مطلب این است که ممکن است یک فعل از حیث صدورش از مباشر مبعوض نباشد ولی فی حد نفسه و یا از حیث انتصابش به مسبب مبعوض باشد.

توضیح ذلک:

اگر کسی به شما بگوید باید این آب نجس را بخورید و الا شما را می کشم، واجب می شود بر شما این آب نجس را بخورید برای حفظ نفس. حیث صدور این شرب نجس از شما مبعوض مولی نیست بلکه مولی ترغیب کرد شما را به آن، گفت اگر این آب نجس را نخوری تفتتا و آسیبی به شما برسد خودت مسئولی، لادین لمن لاتقیه له. اما همین مولی خطاب می کند به آن ظالم که مسبب شما هست به این که شما این آب نجس را بخوری به او می گوید تو را عقاب می کنم، چرا این بنده من را وادار کردی به کار حرام؟

[سؤال: ... جواب:] چیزی که ذات فعلش مفسده ملزمه دارد مبعوض است فی حد ذاته و لو بخاطر اضطرار و اکراه صدورش از آن فاعل مباح شده بلکه واجب شده اما شما معاقبی چرا تسبیب الی الحرام کردی.

این مطلبی است بالوجدان و مطابق با ضرورت فقه هم هست. و لذا ما می گوئیم حیث صدور این غضب از این مصلی مبعوض نیست اما این غضب فی حد ذاته و حیث انتسابش به آن کسی که مرا مضطر کرد، کسی که لباس مباح من را برداشت و من را مجبور کرد که از این لباس غصبی دیگران استفاده کنم برای حفظ جانم، او معاقب هست. علامت این که این فعل مبعوض است این است که اگر دیگری مرا مضطر یا مکره بکند عقاب می شود. این را علامت گرفته. و الا اگر این فعل مبعوض نبود، چرا این شخص مسبب و مکره را عقاب کنند؟ چرا عقاب کنند؟ چون این فعل مبعوض است، چون این فعل حرام است فی حد ذاته این شخص ظالم عقاب می شود، چرا تسبیب کردی دیگران را به این فعل مبعوض و حرام. این علامت بر این است که این فعل مبعوض است، هنوز هم مبعوض مولی است ولی حیث صدورش از فاعل مبعوض نیست چون مضطر است لابسوء الاختیار.

و لذا حیث صدور این فعل از فاعل نباید مبعوض باشد، شاید مقصود مرحوم آقای خوئی که می گویند لامانع من اجتماع المبعوضیه و العبادیه مقصودشان این مبعوضیت ذات فعل است نه مبعوضیت حیث صدور

لباس مصلی ۱۳۱
این فعل از فاعل. بلکه اگر مقصود این است، این قبح فعلی، مبعوضیت فعلیه نه مبعوضیت فاعلیه این مطلب درستی است.

علامت بر این که مبعوضیت دو حیث فعلی و فاعلی دارد، استحقاق ثواب برای مکره و عقاب

برای مکره است

یک نکته عرض کنم: شارع لولا الاضطرار نمی خواهد این اتفاق بیفتد اما حالا که شما مضطر شدید چه بسا شما را ترغیب می کند به صدور این فعل از شما. ذات این فعل مبعوض مولی است. علامتش این است، خوب دقت کنید! علامتش این است که شما را که تکریم می کنند، احسنت بنده من! تقیه کردی، حفظ نفس کردی، بعد آن ظالم را می آورند می گویند بنده من را وادار کردی که آب نجس بخورد؟ آن ظالم هم درس خوانده می گوید مولی! بالاخره این شرب نجس مبعوض شما هست یا نیست؟ اگر مبعوض شما هست چرا به او گفתי انجام بده اگر مبعوض شما نیست چرا به من می گویی چرا تسبیب کردی بنده من را به حرام و مبعوض؟ همین کاشف از این است که دو حیث دارد مبعوضیت: مبعوضیت فعلیه، مبعوضیت فاعلیه. آنی که منافات با عبادیت دارد مبعوضیت فاعلیه است.

[سؤال: ... جواب:] مبعوضیت فاعلیه نسبت به ظالم از چی ناشی شده؟ ناشی شده از مبعوضیت فعل.

مثال بزنم برای شما: دو فرض را در نظر بگیرید: یک شخصی به شما می گوید باید از این آب که ملک غیر است وضوء بگیرید. یعنی در این آب تصرف کنید و الا تو را می کشم. اکراه می کند شما را بر غصب. شما هم می آیید با این آب وضوء می گیرید، او هم قانع است می گوید یک تصرفی در این آب بکن و الا تو را می کشم شما هم می آیی وضوء می گیری وضوءتان هم صحیح است. اما آن ظالم را می گویند چرا اکراه کردی بنده من را بر غصب؟ غصب بد است، مبعوض است و لو من به آن مکره گفتم باید مرتکب غصبی بشوی چون حفظ جان باید بکنی.

حالا اگر مثال را عوض کنیم، این مثال دیگر را بزنیم: با اکراه این شخص بر تصرف در این آب اصلا عنوان غصب هم زایل می شود. چطور؟ مالک این آب گفته من راضی نیستم هیچکس از این حوض من وضوء بگیرد، استفاده کند مگر کسانی که مجبور باشند، اگر مجبور باشند راضی هستم. این آقای که شما را مجبور

کرد، گناه کرده؟ نه. بلکه اگر شما را ترسانده، ایذاء مؤمن کرده، بحث دیگری است، نه، اتفاقاً شما همین‌جور خدا را می‌کردی یک شخصی بیاید بگوید با این آب وضوء بگیر و الا تو را آسیب می‌زنم، می‌گفتی خدایا! ما شانس داریم امروز کسی به ما بگوید که ما راحت وضوء بگیریم. پس شما نه ایذاء شدی، نه تخویف شدی، نه ترسیدی. این شخصی که به شما گفت باید با این آب وضوء بگیری چه گناهی کرده است؟ اکراه که بر غضب نکرده چون در طول اکراه او دیگه این فعل غضب نیست، مالک راضی نیست. مالک، آن طرف می‌گوید از شیر مادر هم بر شما حلال‌تر باشد چون با آن تبصره‌ای که من زدم تو داری از آن تبصره استفاده می‌کنی. راضی نیستم کسی از این حوض استفاده کند مگر مجبور باشد، تو هم مجبور بودی من راضیم پس غضب نکردی. فعل این شخصی که به شما گفت باید از این آب وضوء بگیری اصلاً هیچ مبعوض نیست، قبیح نیست مگر به عنوان ترساندن یک مؤمن که آن هم در این فرض گفتیم شما هیچ نمی‌ترسید بلکه خدا را می‌کنید همچین آدمی بیاید به شما همچون پیشنهادی و همچون حرفی بزند.

فرق این دو تا چیه؟ فرق این دو تا این است که اگر اکراه این مکره عنوان غضب را از بین ببرد وجدانا کما این که در این مثال دوم گفتیم اصلاً مبعوضی محقق نشده، مفسده‌ای محقق نشده ولی در آن جایی که اکراه بر غضب عنوان غضب را از بین نمی‌برد حرمت غضب را از بین می‌برد آنجا این غضب مفسده دارد، مبعوضیت فعلیه دارد. و لذا حیث انتسابش به این ظالم شد مبعوض و الا چرا مبعوض بشود؟

[سؤال: ... جواب:] چرا مناقشه در مثال می‌کنید؟ من مثال زدم مالک می‌گوید اگر کسی مجبور باشد من راضیم از این حوض وضوء بگیرد. خودش می‌گوید. فرق مثال دوم با مثال اول در چیه؟ فرقی این است که در فرض دوم عنوان غضب از بین رفت و لذا اصلاً در طول اکراه، اکراه بر حرامی رخ نداد و این مکره اتفاقاً چه بسا قربة الی الله این کار را بکند. آمده وجنات شما را دیده فهمیده شما از خدا می‌خواهی یکی بگوید باید از این آب وضوء بگیری، راحت بشوی، بروی وضوء بگیری نیروی تیمم بگیری بعد هم می‌گوید باید از این آب وضوء بگیری و الا به تو آسیب می‌زنم، تو هم می‌گویی خدایا شکر! الحمدلله که این دعای مان را مستجاب کردی. کی را می‌خواهند عقاب کنند؟ فعل حرامی این وسط رخ نداده. این شخص را که به شما گفت باید از این آب وضوء بگیری برای چی عقاب کنند؟ مگر او اکراه کرد بر غضب؟ در طول اکراه او دیگه اصلاً غضب

لباس مصلی ۱۳۳ نیست، مالک راضی است، مالک طیب نفس دارد. پس این جایی که در طول اکراه هنوز غصب منطبق است و بخاطر اکراه بر غصب حرمت غصب برداشته شده، چرا وجدانا این مکره مستحق عقاب است؟ می‌گویند تو وادار کردی مردم به غصب مال دیگران؟ تو وادار کردی مردم را به حرام؟ چون این فعل مبعوض است انتسابش و صدور تسبیبیش از این مکره مبعوض شده ولی همین فعل که مبعوض فی حد نفسه است حیث صدورش از آن فاعل مباشر مبعوض نیست و لذا می‌تواند به عنوان عبادت او هم تلقی بشود. و لذا به نظر ما در عین حالی که ما می‌پذیریم از مرحوم نائینی که این فعل مورد اضطرار، این غصب مورد اضطرار مفسده دارد مبعوضیت فعلیه هم دارد اما چون مبعوضیت فاعلیه ندارد و لذا با عبادت جمع می‌شود.

خطاب رفع حرمت از مضطر، دلالت بر وجود مفسده نمی‌کند

یک نکته عرض کنم:

این‌که مرحوم نائینی برای اثبات وجود ملاک و مفسده و مبعوضیت تمسک کرد به امتنایی بودن رفع اضطرار، این را ما قبول نداریم. ما در بحث خودش گفتیم امتنان معنایش این نیست که هر کجا که شما مضطر هستی مقتضی هست برای تکلیف ولی ما رفع کردیم امتنانا. این قضیه، قضیه شخصییه که نیست که مثلا آن مولی بگوید من امتنان کردم بر بندگانم از آن‌ها نمی‌خواهم آب بیاورند تا من بخورند؛ قضیه، حقیقیه است. در قضایای حقیقیه ظهور این‌که رفع عن امتی ما اضطرروا الیه این است که اگر هم یک جا مقتضی بود برای تکلیف باز ما امتنانا تکلیف نمی‌کنیم. قضیه شرطیه. لو کان هناك مقتضی للتکلیف ما تکلیف نمی‌کنیم امتنانا نه این‌که هر کجا بگویید مقتضی تکلیف هست. معنایش این نیست. قضیه حقیقیه است. ما جعل علیکم فی الدین من حرج معنایش این نیست که هر کجا که فعل، حرجی بود ملاک تکلیف حرجی هست ولی امتنانا ما برداشتیم، نخیر. ما جعل علیکم فی الدین من حرج یعنی حتی اگر ملاک در موارد حرج برای تکلیف بود ما تکلیف نمی‌کنیم. لو کان مقتضی للتکلیف امتنانا تکلیف نمی‌کنیم، اما آیا همه جا مقتضی برای تکلیف هست؟ مفاد ما جعل علیکم فی الدین من حرج این نیست، مفاد رفع ما اضطرروا الیه این نیست. مفاد این خطاب این نیست که تک موارد را بسنجید مقتضی برای تکلیف هست. همین مقدار کافی است که ما در تشریع خودمان این مصلحت تسهیل بر مکلفین را هم در نظر گرفتیم، اگر یک جایی ملاک وجوب بود

ولی خلاف مصلحت تسهیل بود ما تکلیف نمی‌کنیم اما آیا همه جا مقتضی برای وجوب هست در موارد حرج؟ نخیر، همچون ظهوری ندارد.

دلیل بر وجود ملاک در موارد اضطرار، دلالت التزامیه عرفیه تکالیف است

ما دلیل مان بر این که در موارد اضطرار ملاک هست، دلالت التزامیه عرفیه است. چون در تکالیف عرفیه عناوین ثانویه رافع تکلیف هستند نه رافع ملاک. در تکالیف عرفیه این جور است دیگه. غلبه این که عذرهای عرفی و عناوین ثانوی عرفی مثل اضطرار و اکراه و نسیان و مانند آن، ملاک را از بین نمی‌برد، خود تکلیف را یا استحقاق عقاب را از بین می‌برد، این منشأ یک ظهور عرفی شده در خطابات شرعیه. شارع هم که خطاب می‌کند مثلاً یحرم الغصب این ظاهرش این است که اگر مضطر هم بشوی باز مفسده و مبعوضیت غصب هست و لو حرمت غصب را ما برداریم. این ظهور التزامی خود خطاب تکلیف است؛ ربطی به بحث امتنانیت حدیث رفع و مانند آن ندارد.

هذا كله في الاضطرار لابسوء الاختيار.

پاسخ دوم به ایراد اول: اطلاق خطاب مقید به عدم اضطرار است لذا به نظر شما کاشفی از ملاک

وجود ندارد

[سؤال: ... جواب:] به مناسبت که بحث شده، پذیرفتند که مفسده و مبعوضیت فعل در موارد عناوین ثانویه هست ولی این اشکال شما به آقای خوئی وارد است که شما که معتقدید کاشف از ملاک اطلاق خطاب است، وقتی اطلاق خطاب تقیید خورده به عدم اضطرار و اکراه و مانند آن از کجا کشف کردید ملاک را؟ بله این اشکال به آقای خوئی وارد است.

[سؤال: ... جواب:] دو مثال است. یک مثال این است که مالک می‌گوید من به هیچوجه راضی نیستم کسی از این حوض وضوء بگیرد. بعد یک ظالمی شما را مجبور می‌کند از این حوض استفاده کنی. بعد از این اکراه ظالم باز بر فعل عنوان غصب منطبق است. این یک مثال که گفتیم مفسده و مبعوضیت ذات فعل محفوظ است. مثال دوم این است که مالک گفته اگر کسی ناچار بشود از این حوض استفاده کنند راضیم،

لباس مصلی ۱۳۵

آن‌ها که ناچار نیستند راضی نیستیم. یک آقای می‌آید شما را ناچار می‌کند، ما یک مثال شوخی یا جدی می‌زدیم می‌گفتیم یک پدری است به فرزندش می‌گوید پسر! اگر ناچار باشی من راضیم بیایی از جیب من پول برداری. این آقا زاده یک خانمی دارد مدام ناچارش می‌کند، هر روز خرج برایش درست می‌کند، ناچارش می‌کند، این آقا زاده هم که پول شهریه‌اش بس نمی‌شود برای خرج‌های این خانمش، می‌گوید ناچار شدم. می‌رود از جیب بابایش پول بر می‌دارد. خب طبق رضایت پدر است. این خانم مرتکب گناه شده؟ نه. چه کرده؟ ناچار کرده. غذا نمی‌پزد می‌گوید من افسرده‌ام، پول ندارم، این آقا یک روز دو روز بعد می‌بیند ناچار شده، این زندگی دارد مختل می‌شود، زنش گناه که نکرده، غذا پختن که بر او واجب نیست، اما با همین کارهای حلال شوهرش را ناچار کرد که از جیب بابایش پول بردارد و بابا هم که اجازه داده. هیچ حرامی این وسط رخ نداده. اما اگر زنی شوهرش را وادار کند که برود دزدی کند، برود قرض ربوی بگیرد، و لو این شوهر بگوید مضطربم از باب حفظ زندگیم، بر این فرزند حلال می‌شود اما همسرش عقاب می‌شود که چرا او را مضطرب کردی؟ واقعا اگر او را مضطرب کند.

[سؤال: ... جواب:] اگر واقعا با کار حلال هم مضطرب کنید دیگران به کار حرام و اضطراب او مستند به شما باشد جایز نیست.

اضطراب بسوء الاختیار

اضطراب بسوء الاختیار نه رافع مبعوضیت است نه رافع حرمت

اما اضطراب بسوء الاختیار:

غاصبی لباس مردم را غصب کرد، آمد بیرون، می‌گوید اگر من این لباس را در بیاورم نماز بخوانم که دزد می‌برد، باید محکم بپوشم، محکم نگه دارم که دزد نبرد. خب اضطراب هست اما بسوء الاختیار. این اضطراب بسوء الاختیار اختلاف هست که آیا حرمت غصب را از بین می‌برد ولی مبعوضیت فاعلیه این فعل هم محفوظ است یا نه، حرمت هم هست؟

قدر مسلم این است که صدور این فعل از این فاعل هنوز هم مبعوض است چون این اضطراب بسوء الاختیار است. مولی عقاب می‌کند این شخص را. هر چی می‌گوید مولی! خب حالا ما لباس مردم را غصب کردیم

پوشیدیم گناه کردیم کتکمان بزن ولی وقتی بعد از آن وقتی برای حفظ آن لباس مردم مجبور بودیم ساعتها آن لباس را بپوشیم، برای او دیگه چرا ما را کتک می‌زنی؟ می‌گوید او هم غصب است، او هم مبعوض است و لو مجبوری به آن غصب. مثل خروج از دار مغضوبه. عمدا رفته در باغ غصبی خب از آن جا می‌خواهد بیرون این غصب در هنگام خروج از آن بستان غصبی مبعوض مولی است و این مکلف عقاب می‌شود بر آن غصب، در عین حالی که عقل می‌گوید بخاطر این که از غصب زاید دوری کنی باید همین راه را انتخاب کنی، اما همین راه هم عقاب دارد. ولی اگر بیشتر بمانی بیشتر عقاب می‌شوی.

و لذا این لبس این لباس مغضوب در اضطرار بسوء الاختیار هنوز هم مبعوض مولی است. ولی ما بالاترش را می‌گوییم، ما می‌گوییم حرمتش هم باقی است. به چه دلیل می‌گویید حرمتش از بین رفته؟ اطلاق خطاب یحرم الغصب شامل این شخص بشود این مستهجن و لغو نیست. دلیل رفع عن امتی ما اضطرروا الیه که شامل اضطرار بسوء الاختیار نمی‌شود چون این قابل امتنان نیست. خود قرآن هم در اکل میته می‌گوید الا ما اضطررتم الیه، در آنجا دارد غیر باغ و لعاد.

اگر اضطرار بسوء الاختیار در لباس غصبی تا آخر وقت باقی است، علی القاعده نماز از این

شخص ساقط است

یک وقت این آقای که اضطرار بسوء الاختیار دارد در اثناء وقت اضطرارش برطرف می‌شود، حالا اذان ظهر گفتند این تا ساعت دو سه مجبور است این لباس مغضوب را به تن کند، اضطرار بسوء الاختیار چون هست نباید الان نماز بخواند، باید برود لباس را پس بدهد بعدا با لباس مباح نماز بخواند. چون این مبعوض است و بناء بر این که نماز در لباس مغضوب باطل است نماز در این لباس باطل است. اما اگر نه، تا غروب آفتاب مجبور است این لباس غصبی را تن کند، اضطرار بسوء الاختیار ولی مستوعب تا آخر وقت است، چه کار کند؟

اگر ما بودیم و مقتضای قاعده اولیه می‌گفتیم نماز ساقط است چون شرط نماز، نماز با لباس مباح است

بناء بر نظر مشهور.

لباس مصلی ۱۳۷

[سؤال: ... جواب:] دلیل اجماع نیست، دلیل مشهور این است که ستر که دلیل لفظی دارد، ستر در نماز، واجب است، و چون عقلا اجتماع امر و نهی محال است پس این ستر واجب محال است شامل ستر به ستر مغضوب بشود. دلیل اجماع نیست. بله، کسانی که مثل مرحوم امام قدس سره دلیل را اجماع می گیرند، ممکن است مطلب شما درست باشد.

"الصلاة لاتسقط بحال" دلیل است بر وجوب نماز در مقام بدون شرطیت ستر

على القاعدة نماز ساقط می شود اما چون الصلاة لاتسقط بحال داریم می گوییم با همین لباس غصبی نماز بخوان حرمت غصب و مبعوضیت غصب که از بین نمی رود، از الصلاة لاتسقط بحال می فهمیم شرطیت ستر از بین رفته. چون اگر شرط باشد حتما باید شرط ستر به ستر مباح باشد و الا خلاف حکم عقل می شود. خب الصلاة لاتسقط بحال می گوید که صلات اضطراریه این آقا می شود صلات لابشرط از ستر. این هم که مجبور است در این ستر غصبی نماز بخواند نمی تواند در بیاورد. این طبعاً با همین لباس نماز بخواند اما دیگه ستر برای او شرط نیست.

این را تامل بفرمایید ان شاء الله بقیه مطالب روز شنبه.

جلسه ۱۴-۲۳۸

شنبه - ۹۷/۰۷/۱۴

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين سيما بقيه الله في الأرضين و اللعن على أعدائهم أجمعين.

مسأله ۷: در اثناء نماز عالم یا ملتفت به غصبیت لباس شد

مسأله ۷: اذا جهل او نسي الغصبية و علم او تذكر في اثناء الصلاة، شخصی در اثناء نماز متوجه شد که لباسش غصبی هست، چه بکند؟ صاحب عروه فرموده: فان امکن نزعه فوراً و کان له ستر غیره صحت الصلاة، عبا غصبی است، سریع عبا را می گذارد زمین نماز را ادامه می دهد. و الا اما اگر امکان درآوردنش فوراً نیست و یا ستر دیگری ندارد، اگر این را در بیاورد لخت می شود یا خانمی است که چادرش غصبی است، چادرش را

در بیاورد مویش آشکار می‌شود، صاحب عروه فرمود در این صورت اگر وقت موسع است، نمازش را قطع کند، تحصیل لباس مباح بکند نماز را بخواند و لو یک رکعت را هم داخل وقت درک بکند اشکال ندارد.

اما اگر می‌گوید که من این نماز را قطع کنم بخواهم تحصیل لباس مباح بکنم، یک رکعت را هم نمی‌توانم با نماز جدید در داخل وقت نماز بخوانم، در این فرض که می‌شود در واقع فرض سوم صاحب عروه که امکان کندن این لباس غصبی نیست، حالا یا ساتر مباح ندارد یا ساتر مباح دارد ولی امکان کندن این لباس غصبی فوراً نیست و از طرف دیگر نمازش را هم قطع کند نمی‌تواند یک رکعت از نماز دیگر را داخل وقت درک بکند، تنها چاره این است که این نماز را ادامه بدهد و در حال ادامه دادن نماز اگر می‌تواند این لباس غصبی را در بیاورد، فیشتهغل بها فی حال النزاع.

این فرمایش صاحب عروه است.

مسأله، مسأله دقیقی است. ما این مسأله را بررسی کنیم.

فرض اول: در فرض امکان، لباس را تعویض کند و در ساتر مباح نماز را ادامه دهد

یک فرض این بود که در اثناء نماز متوجه غصبی بودن لباسش می‌شود و امکان بیرون آوردن او هم فوراً هست، بیرون هم بیاورد او را مشکلی پیدا نمی‌کند چون ساتر دیگری ندارد، صاحب عروه فرمود آن لباس غصبی را در می‌آورد و نمازش را ادامه می‌دهد و این مطلب مطلب واضحی هست. چرا؟ برای این که نسبت به گذشته که غصبش همراه با جهل یا نسیان و غفلت بود، ضرر ندارد. مگر این که خود این آقا غاصب باشد و در اول نماز فراموش کرده بوده، او حکمش جداست، او نمازش باطل است به نظر مشهور. اما اگر این آقا نسبت به آن رکعت گذشته چون جاهل به غصب بوده یا ناسی بوده و خودش هم غاصب نبود آن رکعت گذشته که مشکل ندارد، چون غصبش همراه با غفلت و نسیان یا جهل بوده، نسبت به آینده هم که لباس غصبی را در می‌آورد، می‌ماند این آن متخلل، این آنی که این لباس غصبی را هنوز در نیاورده چند ثانیه‌ای طول می‌کشد تا این لباس را در بیاورد. نسبت به این آن که آن متخلل است، ما باید ببینیم اگر ما نظرمات این بود که چون این آقا غصبش از روی عذر است، پس ضرری به نمازش نمی‌زند پس این غصب در آن متخلل هم از روی عذر است چون کار دیگری این شخص نمی‌تواند بکند. وسط نماز وقتی ملتفت شد این لباس غصبی

لباس مصلی ۱۳۹
است چند ثانیه طول می کشد این لباس غصبی را در بیاورد، در این چند ثانیه مضطر است عملاً به غصب و معذور است و این غصب صادر می شود از روی عذر.

طبق مبانی محقق خوئی، در فرض عالم شدن نماز باطل است

اما اگر ما مثل آقای خوئی آمدیم گفتیم این نمازی که تا حالا خوانده در لباس مغضوب از باب حدیث لاتعداد تصحیح می شود، مرحوم آقای خوئی نظرش این است، می فرماید اگر شما نماز بخوانید در ساتر مغضوب این نماز شما بخاطر حدیث لاتعداد تصحیح می شود. اگر ناسی بودید تا آخر نماز که تکلیف ندارید، اصلاً حرمت غصب شامل شما نمی شود، اما اگر جاهل بودید به غصب، با قاعده ید در این لباسی که کسی به شما اباحه کرد گفتید ان شاء الله این لباس مباح است اگر بعد از نماز بفهمید این لباس غصبی بوده حرمت غصب شامل شما می شده، به نظر مرحوم آقای خوئی فرق است بین جاهل و ناسی. ناسی تکلیف ندارد اما جاهل تکلیف دارد. اگر شما در نمازتان ساتر غصبی پوشیدید از روی جهل به غصبی بودن آن شما تکلیف واقعی تان به حرمت غصب ثابت بوده و لذا مقتضای قاعده این است که نمازتان باطل است، حدیث لاتعداد نمازتان را تصحیح می کند.

و لذا می بینید مرحوم آقای خوئی در نماز در مکان مغضوب چون می گوید حدیث لاتعداد جاری نیست چون سجود شرطش این است که بر مکان مباح باشد و اخلال به شرائط سجود اخلال به سجود واجب در نماز است، مشمول حدیث لاتعداد نیست و لذا می گوید نماز در مکان مغضوب و لو از روی جهل به غصب باطل است چون حدیث لاتعداد ندارد. بله، اگر شخصی ناسی بود نسبت به غصب، غافل از غصب بود، غافل و ناسی تکلیف واقعی ندارد، لاتغصب شامل او نمی شود، او نیاز به حدیث لاتعداد ندارد، نمازش در مکان مباح است چون تحریم غصب شامل او نمی شود. اما جاهل به غصب مشمول دلیل نهی از غصب است، اشتراک دارند عالمین و جاهلین در حکم. و لذا نیاز به حدیث لاتعداد هست. در نماز با ساتر مغضوب از روی جهل به حکم، حدیث لاتعداد آقای خوئی جاری می کند برای تصحیح این نماز.

مشکل این است: اگر کسی وسط نماز ملتفت بشود به این که این ساترش غصبی است، سریع می تواند یک لنگ مباحی آن طرف هست بپیچد دور خودش و آن ساتر غصبی را از زیر لنگ در بیاورد، می تواند این کار را

بکند اما از نظر آقای خوئی فایده ندارد. چرا؟ چون که نسبت به گذشته مشکل نیست چون جاهل بودید به غصب یا ناسی غصب بودید حدیث لاتعداد شما را گرفت، نسبت به آینده هم می‌گویید که این ساتر غصبی را در می‌آورد، اما همین آنی که می‌خواهی در بیاوری، چند ثانیه طول می‌کشد، در این چند ثانیه شما ساترتان در نماز ساتر غصبی است و مصحح نماز در ساتر غصبی حدیث لاتعداد است، حدیث لاتعداد شامل شما در این آن التفات نمی‌شود چون حدیث لاتعداد شامل ملتفت نمی‌شود.

شبهه این مسأله‌ای که آقای خوئی مطرح می‌کند می‌گوید اگر زنی وسط نماز ببیند یک تار مویش از چادر زده بیرون، نمازش باطل است. چرا آقا؟ ایشان می‌گویند اگر بعد از نماز این خانم می‌فهمید که مویش بیرون از چادر بوده حدیث لاتعداد شاملش می‌شده اما وسط نماز وقتی فهمید موقعی فهمید که هنوز موهایش بیرون چادر است، قبل از التفات حدیث لاتعداد جاری است، بعد از برطرف کردن مشکل، دیگر حرفی نیست اما همین آنی که می‌خواهد این مشکل را برطرف کند این تار موی را زیر چادر بگذارد این نماز مشکل دارد. حدیث لاتعداد شامل شخص ملتفت نمی‌شود، این خانم الان ملتفت است که بخشی از مویش بیرون از چادر است.

طبق این نظر مرحوم آقای خوئی در مانحن‌فیه مشکل پیدا می‌کنیم. این کسی که ساترش غصبی است اما تا وقتی ملتفت شد سریع می‌تواند یک لنگی یک پارچه‌ای که اطراف هست به خودش سریع ببندد آن ساتر غصبی را در بیاورد، ظاهر کلام آقای خوئی در اینجا چون تعلیقه زده این است که این نماز اشکال ندارد ولی با توجه به مبانی ایشان که در شرح عروه هم اشاره کرده این‌طور نیست که ما بگوییم خالی از اشکال هست. طبق مبانی ایشان آن آنی که هنوز این ساتر غصبی در بدنش هست، آن آن التفات، آن نزع، آن آن، آن التفات است، ملتفت است که در اثناء نماز ساتر غصبی دارد و این نمازش را باطل می‌کند.

اما به نظر ما مشکلی نیست. چرا؟ برای این که ما می‌گوییم این آقا الان هم در این چند ثانیه معذور است در ارتکاب این غصب، کار دیگری از او ساخته نیست و وقتی معذور است در ارتکاب غصب بر فرض لباس مغضوب در نماز مبطل نماز باشد در حق کسی است که معذور نیست و این آقا معذور است.

لباس مصلی ۱۴۱

[سؤال: ... جواب:] نمازش را هم قطع کند فرض این است: در ارتکاب این غضب معذور است چه بکند؟
بالاخره این لباس زیر را چند ثانیه طول می کشد تا از بدنش در بیاورد. کار دیگری نمی تواند بکند، این چند ثانیه ممالابد منه است.

در مورد نسیان غضب هم الان که دیگه ناسی نیست الان ملتفت است. منتها آقای خوئی ممکن است بگویند نهی از غضب نسبت به این چند ثانیه اثر ندارد چون تا حالا که ناسی بود این چند ثانیه هم خطاب لاتعصب اثر ندارد شامل این بشود چون این چند ثانیه دست خودش نیست، هر قدر هم سرعت عمل داشته باشد چند ثانیه طول می کشد این لباس غصبی را از بدنش در بیاورد و لذا نهی از غضب حال نسیان که ساقط بود این چند ثانیه هم ساقط است. اما اگر جاهل بود به غضب چطور؟ جاهل به غضب را آقای خوئی با حدیث لاتعاد نمازش را تصحیح می کند، حدیث لاتعاد تا قبل از این آن التفات شامل می شد، اما در این آن التفات به نظر آقای خوئی شامل نمی شود و لذا این نماز مشکل پیدا می کند.

[سؤال: ... جواب:] اگر شما لیوان مردم را دست گرفتید، ناگهان متوجه شدید این لیوان مردم است، این لیوان را بردید گذاشتید در طاقچه، همین که این لیوان را دارید می برید در طاقچه تصرف در مال غیر است منتها معذورید. ... تصرف در مال غیر بدون اذن او هست، لایحل آن تصرف فی مال غیره بدون اذنه.

[سؤال: ... جواب:] حدیث رفع ما لایعلمون که رفعش ظاهری است، مصحح نماز نیست، فقط وجوب احتیاط را رفع می کند.

پس این فرض اول نتیجه اش این شد که همان طور که صاحب عروه فرموده اگر کسی جهلش یا نسیانش به غصبیت ثوبش در اثناء نماز برطرف بشود ولی امکان در آوردن این لباس مغضوب هست و ساتر آخری هم دارد یا مثل این مثال که ما زدیم می تواند سریع پرده ای، پارچه ای بردارد از زمین دور خودش بپیچد و آن لباس غصبی را از زیر در بیاورد، این نماز صحیح است و فرمایش درستی است فرمایش صاحب عروه. فقط عرض کردیم طبق مبنای آقای خوئی بعضی از فروضش مشکل پیدا می کند. کدام فرض؟ آن فرضی که تا بحال جاهل به غضب بود الان که ملتفت شد به این غصبی بودن ساترش چند لحظه طول می کشد تا آن لنگ را دور خودش ببندد و آن لباس زیر غصبی را در بیاورد و بعد نماز را ادامه بدهد، در این چند ثانیه از

نظر ما مشکلی ندارد چون معذور است در این غضب اما از نظر آقای خوئی چون نهی واقعی از غضب در حق این ثابت است کما این که در حال جهل هم ثابت بود، منتها در حال جهل حدیث لاتعداد داشت، حالا که ملتفت شده نه جاهل است نه ناسی است، حدیث لاتعداد ندارد و لذا این نمازش مشکل می شود باید نماز را اعاده کند به نظر آقای خوئی.^۱

[سؤال: ... جواب:] ما طبق مبانی خودمان داریم حرف می زنیم. می گوییم این شخص چون نهی از غضب بر او منجز نیست، مانع از صحت نماز حرمت منجزه غضب است، این را در بحث اجتماع امر و نهی گفتیم، آنی که مانع از اطلاق امر است نهی منجز است و الا نهی غیر منجز، نهی آی که مورد عذر است او مانع از صحت عبادت نیست، نیاز به حدیث لاتعداد هم نیست. همین که این شخص معذور است در غضب علی القاعدة نمازش صحیح است، نیاز به حدیث لاتعداد هم نیست.

[سؤال: ... جواب:] خود این یک بحث دیگری است که شما می فرمایید. مثل آن زنی که وسط نماز ببیند بخشی از مویش بیرون هست، بعضی از بزرگان مثل آقای سیستانی می فرمایند که مشکلی نیست، اگر می تواند این زن چادرش را بکشد روی همین مویش نمازش را ادامه می دهد، اگر هم نتواند بکشد باز هم نمازش را ادامه بدهد. این خانم معذور است. اگر می تواند نمازش را ادامه بدهد، اگر می تواند، دستش می رسد بخشی از مویش که بیرون هست بکند زیر چادر. اگر هر چی بکند زیر چادر باز هم می آید بیرون و لاش کند، نمازش را ادامه بدهد. این نظر آقای سیستانی است. چون می گوید حدیث لاتعداد شامل این خانم می شود، وقتی نماز را شروع کرد معذور بود، حالا از این به بعد اگر می تواند این مویش را زیر چادر بگذارد، نمی تواند مشکلی نیست. و لذا این چند لحظه ای هم که طول می کشد موهایش را بکند زیر چادر یعنی عملاً نمی تواند سریع دست به کار بشود، این چند لحظه مشکلی ایجاد نمی کند. السنه لاتنقض الفریضه. برخی از بزرگان از جمله صاحب عروه و مرحوم آقای خوئی می گویند این آن التفات حدیث لاتعداد ندارد، آن آنی که این زن به او گفتند ای خانم! موهایت بیرون است، بعضی ها توجه ندارد به مسائل شرعی، مشکل برای مردم

^۱ مآتن: مشخص نشد تفاوت بین اضطرار مسبوق به جهل و اضطرار مسبوق به نسیان. بهر حال مرحوم آقای خوئی بر اساس امتناع اجتماع امر و نهی قائل به مانعیت غضب شده است و در فرض اضطرار، فعلیت نهی از غضب، ساقط می شود چه اضطرار مسبوق به جهل باشد چه مسبوق به نسیان باشد.

لباس مصلی ۱۴۳

درست می‌کنند، می‌آید وسط نماز می‌گوید قبله مثلاً سی درجه کج است، سی درجه راست است، چه کار دارید، بگذار نمازشان را بخوانند، نماز او که صحیح است. یا می‌آید می‌گوید خانم! موهایت بیرون است. برای چی می‌گویی؟ بگذار نمازش را بخواند. همین که گفت خانم! موهایش بیرون است آقای خوئی می‌گوید این خانم نمازش باطل می‌شود. چون در این آنی که فهمید موهایش بیرون است چند لحظه طول می‌کشد تا برطرف کند مشکل را، همین چند لحظه چون مشمول حدیث لاتعداد نیست چون ملتفت هست به خلل و حدیث لاتعداد شامل ملتفت نمی‌شود نمازش ایراد دارد. بله، اگر به این خانم بگویند قبلاً موهایش بیرون بود الان بیرون نیست این خوب است، قبلاً موهایت بیرون بود. اما اگر بگویند همین الان موهایش بیرون است نمازش به نظر صاحب عروه و آقای خوئی باطل است. خب این در مانحن‌فیه هم دچار مشکل می‌شود.

[سؤال: ... جواب:] جاهل تکلیف دارد دیگه. تا حالا جاهل بود به غضب، جاهل هم مکلف است که لاتغصب، وقتی مکلف بود لاتغصب نمی‌تواند نماز او در این سائر مغضوب صحیح باشد لولا حدیث لاتعداد که حدیث لاتعداد می‌آید می‌گوید من اصلاً در این مورد دست از شرطیت سائر بر می‌دارم و این نماز را تصحیح می‌کنم. آقای خوئی می‌گوید حدیث لاتعداد به درد آن جهل می‌خورد اما به درد آن التفات نمی‌خورد و لو مضطر باشد، حدیث لاتعداد شامل مضطر نمی‌شود، فقط شامل جاهل و ناسی می‌شود. این هم که در این آن نه جاهل است نه ناسی، نهی از غضب هم که دارد و لذا نمازش با این سائر غضبی باطل است و لو همان آنی که از حالت جهل بیرون آمد عالم شد به غضب، سریع می‌تواند یک لنگ مباحی به خودش ببندد، یک چادری از گوشه‌ای بردارد به خودش ببندد و آن لباس زیر غضبی را دریاورد ولی در عین حال طبق نظر آقای خوئی نماز باطل است.

[سؤال: ... جواب:] اگر حفظ این لباس متوقف بر پوشیدنش است می‌گویید برای حفظش مجبور است بپوشد تا تحویل صاحبش بدهد. لباس غضبی از هم‌حجره‌اش است، خب دریاورد، این که دیگه معمول نیست که بپوشد، تا فهمیدی غضبی است دریاورد.

فرع دوم: اگر امکان تعویض لباس نیست، در سعه وقت نماز را اعاده کند

اما فرض دوم:

فرض دوم این است که اگر این آقا که ملتفت شد به غصبی بودن لباس، نمازش را ادامه بدهد، این مستلزم این است که در آوردن لباس تاخیر بیفتد، اگر بخواهد نمازش را ادامه بدهد این کندن این لباس غصبی تاخیر می‌افتد یا فرض کنید ساتر دیگری ندارد، اگر بخواهد این لباس غصبی را در بیاورد چیز دیگری نیست که عورتش را با او ستر بکند و فرض هم هست که وقت موسع است، ساعت دوازده بعد از ظهر است، شروع کرد به نماز، وسط نماز متوجه شد که لباسش غصبی است، اگر بخواهد نمازش را ادامه بدهد تاخیر می‌افتد کندن این لباس غصبی یا ساتر دیگری ندارد که بخواهد آن لباس غصبی را بکند، آن وقت ساترش را از دست می‌دهد ولی وقت موسع است، این هم حکمش روشن است: نمازش را قطع می‌کند و با ساتر مباح نماز را از نو می‌خواند.

طبق مبانی آقای سیستانی، زن می‌تواند در فرض عدم امکان تعویض چادر غصبی، بدون چادر

نماز بخواند

بله، طبق نظر آقای سیستانی یک چیزی اینجا می‌شود گفت و آن این است که زنی که باید در نماز کل جسدش ساتر داشته باشد، ما عدا الوجه و الکفین و القدمین، موهایش سرش باید ساتر داشته باشد، الله اکبر را که گفت فهمید چادرش غصبی است، این چادرش را بیندازد زمین، از غصب نجات پیدا کند و لکن ساتر ندارد، به نظر آقای سیستانی چادرش را بیندازد زمین، اگر نامحرم نیست همین بی‌چادر نماز را ادامه بدهد قبول است. دیگران مثل صاحب عروه و آقای خوئی می‌گفتند نمازت را قطع کند برو چادر مباح بردار از نو نماز بخوان. طبق مبانی آقای سیستانی نه، این زن گفت الله اکبر یادش آمد یا علم پیدا کرد که این چادر غصبی است، یکی گفت این چادر چیه در نماز سر کردی؟ این چادر غصبی است، این زن هم سریع چادر باید از سرش در بیاورد بگذارد زمین، آقای سیستانی می‌گوید این بی‌چادر نماز بخواند، اینجا که چادری نیست بگوید سریع چادر برمی‌دارم دومرتبه سر کنم، اگر بخواهی چادر دومرتبه سر کنی، چادر مباح باید نمازت را قطع کنی بروی از کمد چادر برداری، نه، نمازت را بخوان با همین حالت، برو.

این یک مبنایی است، طبق این مبنا هر اخلالی که در اثناء نماز آدم مجبور است تحمل کند آن خلل را و الا اگر بخواهد اصلاح کند نمازش باطل می‌شود، راهی برای اصلاح خلل وجود ندارد، آقای سیستانی می‌گویند

لباس مصلی ۱۴۵

بین ارکان نماز که محفوظ است، رکوع سجود، اگر آن‌ها محفوظ است مشکلی ندارد. و این را تطبیق می‌کند بر مواردی:

وسط نماز الله اکبر می‌گفتی بچه آمد مهر شما را برداشت و برد، اگر می‌خواهی نماز را ادامه بدهی باید روی فرش سجده کنی، ایشان می‌گویند روی فرش سجده کن، مشکلی ندارد چون وسط نماز عذری پیدا کردی و این عذرت موجب خلل در ارکان نماز نیست، خب سجود بر فرش هم سجود است عرفاً.

شما نماز شروع کردید دیدید در کنارتان یک خانمی شروع کرد نماز خواندن، اگر بخواهید از این خانم دور بشوید هیچ راهی جز باطل کردن نماز خودتان ندارید، نه، نماز را ادامه بدهید تا آخر این نماز چون مجبورید در او این خلل را تحمل کنید مگر این‌که بخواهید نماز را قطع کنید طبق نظر ایشان السنه لاتنقض الفریضه می‌گوید این نماز را ادامه بده این خلل در این نماز معفو است چون خلل به ارکان نیست. عموم السنه لاتنقض الفریضه حاکم است بر ادله شرائط و اجزاء غیر رکنیه.

[سؤال: ... جواب:] نامحرم اگر بود او ربطی به نماز ندارد، او وجوب ستر موی سر از نامحرم مطرح است، او ربطی به نماز ندارد، او یک حکم مستقلی است. شرائط و اجزاء غیر رکنیه نماز مشمول حدیث لاتعداد است. ... بالاخره وظیفه شرعیه زن وقتی نامحرم هست این است که این چادر غصبی را دریاورد چادر مباح بپوشد و چاره‌ای جز قطع نماز ندارد. فرض ما این است که ناظر اجنبی نیست.

آقای سیستانی هم در این فرع و در مثال ساتریت عورت مرد، قائل به بطلان نماز است

شما ممکن است یک سؤالی بکنید، بگویید چرا فرض کردید این زنی را که چادرش غصبی است؟ خب آن مردی را فرض کنید که ساترش غصبی است، او هم و لو می‌تواند نمازش را قطع کند برود ساتر مباح بپوشد بگوید ساتر که از ارکان نیست، چه جور مهرش را بچه بر می‌داشت آقای سیستانی می‌گفت نمازش را همین جور ادامه بدهد، وسط نمازش مهرش را برداشت یک بچه‌ای، رفت، هیچ کاغذی چیزی دم دست نیست، مجبور است روی فرش سجده کند، روی فرش سجده کند و لو سعه وقت باشد نه ضیق وقت، نمازش صحیح است. ستر عورت هم که از ارکان نیست، از سنن است، از واجبات غیر رکنیه است. اگر دید در این مانحن‌فیه چه جور آن زن می‌فرماید چادرش غصبی است می‌گفتید اگر نماز را بخواهی ادامه بدهی

می‌توانی با ساتر مباح ادامه بدهی زن می‌گفت نه، چادر مباح ندارم باید بروم از آن طرف پشت قبله بکنم و چادر بیاورم آقای سیستانی می‌گفت نمازت را همین‌جور ادامه بده. این مردی هم که ساتر عورتش غصبی است ساترش را در بیاورد و با بدن عریان نماز بخواند، اخلال به ارکان نکرده که.

می‌گوییم نه، این را نگویند. چرا؟ برای این که شخصی که عاری است، کیفیت رکوع و سجودش عوض می‌شود. آن وقت کیفیت رکوع و سجودش باید ایمانی باشد، و لو ناظر محترم هم نباشد، خانه خلوت، هیچ کس نیست. کسی که عریان است رکوع و سجودش رکوع و سجود اختیاری نیست. و لذا این مردی که در اثناء نماز دید ساترش غصبی است و ساتر دیگر ندارد این ساتر غصبی را باید در بیاورد، خب ساتر دیگری ندارد، این نمی‌تواند که همین‌جوری رکوع و سجود اختیاری بجا بیاورد، باید رکوع و سجودش بشود ایمانی و رکوع و سجود ایمانی این معنایش اخلال به رکوع و سجود اختیاری است و این موجب بطلان نماز است. بله، اگر تا آخر وقت همین‌جوری است، آن بحث دیگری است، اصلاً لباس مباح ندارد، حالا که این لباس غصبی را درآورد، آن وقت با بدن عریان باید نماز بخواند، تا آخر وقت لباس مباح ندارد. آن حکمش جداست. او لباس غصبی را در می‌آورد و به عنوان نماز عاریا، نماز عریانا نماز می‌خواند با همان رکوع و سجودی ایمانی اگر ناظر محترمی نباشد و الا اگر ناظر محترمی باشد در همان لباس غصبی نمازش را می‌خواند و نمازش صحیح است.

[سؤال: ... جواب:] این اشکالی که آقا مطرح می‌کنند ان شاء الله فردا دنبال می‌کنیم، این مربوط می‌شود به فرض سوم: کسی هست که ساتر مباح ندارد و ناظر محترمی هم هست، اگر بخواهد نماز بخواند مجبور است در این لباس غصبی نماز بخواند. ولی یک راه دیگری هم هست. آن راه دیگر چیه؟ اصلاً نماز نخواند. یا اصلاً نماز نخواند یا اگر می‌خواهد نماز بخواند چاره‌ای جز نماز در این ساتر غصبی نیست، اگر همچون فرضی بکنید، آن وقت تراحم می‌شود بین حرمت غصب و وجوب اداء صلات فی الوقت که حکمش را هم بگوییم: وجوب صلات فی الوقت یا بالآخره محتمل الالهیة است یا محتمل التساوی و باید نماز داخل وقت را انتخاب کند. توضیحش ان شاء الله فردا.

و الحمد لله رب العالمین.

یکشنبه - ۹۷/۰۷/۱۵

أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ سَيِّمًا بَقِيَّةَ اللَّهِ فِي الْأَرْضِينَ وَ اللَّعْنُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ.

بحث راجع به این مسأله بود که صاحب عروه در مسأله ۷ بیان کرد که اگر کسی در اثناء نماز متوجه بشود لباسش غصبی است، سه صورت مطرح کرد:

صورت اول این بود که امکان درآوردنش فوراً هست و با درآوردنش هم ساترش بهم نمی خورد. عبا بر دوشش است، فهمید غصبی است، می گذارد زمین نمازش را ادامه می دهد. این فرض اول.

فرض سوم: صاحب عروه: اگر امکان کندن لباس غصبی فوراً نیست و وقت هم تنگ است نماز را

ادامه دهد

فرض دوم این است که امکان کندنش فوراً نیست، حالا یا بخاطر این که ساترش است یا بخاطر این که و لو ساترش نیست اما یک جوری است طول می کشد کندن آن و وقت هم موسع است. فرمود در این صورت نمازش را قطع می کند، نماز جدید را با لباس مباح شروع می کند و لو یک رکعتش را در وقت درک کند.

فرض سوم این است که امکان کندن این لباس غصبی فوراً نیست، حالا یا بخاطر این که ساترش است یا بخاطر این که طول می کشد کندن آن و وقت هم تنگ است، نمازش را قطع کند بخواهد دومرتبه نماز بخواند حتی یک رکعت را هم داخل وقت درک نمی کند. اینجا صاحب عروه فرموده همین نماز را ادامه می دهد، اگر توانست مشغول کندن این لباس هم می شود. فیشتغل بالصلاه حال النزع چون وقت تنگ است نمی تواند نماز را قطع کند.

اشکال اول: امکان نزع فوری دخیلی در حکم ندارد؛ مهم تاثیر نماز در تاخیر نزع است

راجع به این فرض سوم ما چند مطلب می خواهیم عرض کنیم:

148 شرط دوم: اباحه

یک مطلب این که ایشان که فرمود امکان نزاع فوراً نباشد، این مهم نیست. مهم این است که ادامه نماز موجب تأخیر در نزاع بشود یا نشود. همان سعه وقت را حساب کنید که صاحب عروه در آن فرض دوم فرمود اگر در سعه وقت امکان نزاع این لباس مغضوب فوراً نبود نمازش را قطع کند و چون سعه وقت است، نماز دیگر بخواند با لباس مباح. چرا آقا؟ فرض کنید نزاع این لباس مغضوب دو دقیقه طول می کشد ولی چه نماز بخوانم چه نخوانم تاثیری ندارد. خب من شروع کردم نماز خواندن فرض کنید این پیراهنم فهمیدم غصبی است ولی زیرش ساتر دارد تا بیایم قبايم را دریاورم دکمه پیراهنم را باز کنم پیراهنم را دریاورم دو دقیقه طول می کشد، چه لزومی دارد نمازم را قطع کنم؟ نمازم چه نقشی دارد در این وسط؟ اگر من بخواهم نماز را ادامه بدهم، باعث غصب بیشتر می شود، بله؛ این درست نیست. اما بالاخره چه من نماز را قطع کنم چه قطع نکنم طول می کشد تا این پیراهن مغضوب را از تنم دریاورم. چرا نمازم را قطع کنم.

[سؤال: ... جواب:] موالاتم چرا بهم بخورد؟ اصلاً شروع می کنم حمد و سوره را هم می خوانم در ضمن دکمه های قبايم را باز می کنم، قبايم را در می آورم بعد پیراهنم را هم در می آورم، رسیدم به آخر سوره بعد هم می روم رکوع.

[سؤال: ... جواب:] آخه من این مقدار از فرصت را که می خواهم، معذورم در این مقدار از غصب.

[سؤال: ... جواب:] آخه صاحب عروه گفت که امکان نزاع فوراً و کان له ساتر و الا. "و الا" این بود که یا امکان نزاع فوراً نباشد یا ساتری نداشته باشد غیر از این. دو فرض را مطرح کرد، لم یمكن نزاع فوراً او لم یكن له ساتر.

[سؤال: ... جواب:] فرض این است که قبلاً جاهل بوده یا ناسی بوده به غصبیت، وسط نماز متوجه شده.

پس مهم این نیست که امکان نزاع فوراً باشد، مهم این است که اشتغال به نماز موجب طولانی شدن کردن این لباس غصبی نشود. این یک مطلب.

اشکال دوم: اگر ناظر محترمی باشد، باید در ضیق وقت در همان لباس غصبی نماز را ادامه

بدهد

لباس مصلی ۱۴۹

مطلب دوم این است که کلام صاحب عروه در این فرض سوم که فرمود که در ضیق وقت اشتغال بالصلاه فی حال النزع، باید فرض کنیم ناظر محترمی نیست. اگر ناظر محترمی نباشد، نماز را ادامه می‌دهد در حال نزع این ثوب غصبی، بعد می‌شود عریان، ادامه نمازش می‌شود نماز عریانا. نماز عصرش را دارد می‌خواند، رکعت دوم نماز متوجه شد ساترش غصبی است، خب طول می‌کشد تا این ساتر غصبی را در بیاورد و چون ضیق وقت است صاحب عروه می‌گوید نمازت را ادامه بده در حال نزع. بعد از این که این لباس ساتر غصبی را در آوردم ادامه‌اش می‌شود نمازم نماز عاریا و شرائط نماز عاریا را دارد که باید برای رکوع و سجود ایماء کنم. پس فرض کلام ایشان که نزع کند این لباس را که چه بسا ساتر اوست و نماز را در همین حال نزع ادامه بدهد، باید جایی فرض بشود که ناظر محترمی نیست.

حالا اگر ناظر محترمی بود چه؟ اگر ناظر محترمی بود باید در همین لباس غصبی نمازش را ادامه بدهد. چون اگر بخواهد در بیاورد که ناظر محترم می‌بیندش.

محقق خوئی: در فرض تراحم حرمت غصب با نماز در داخل وقت، نماز اهم است

ممکن است شما بگویید نماز را رها کند، ناظر محترم هست نمی‌تواند جلوی این ناظر محترم این ساتر غصبی را در بیاورد، عریان می‌شود، نمازش را قطع کند برود در یک جای خلوت در حمام در دستشویی آنجا لباس غصبی را در بیاورد، نماز هم که ضیق وقت است نمی‌تواند مجدداً بخواند. اینجا است که می‌گویند تراحم شده بین حرمت غصب و وجوب اداء نماز در وقت. حرمت غصب را اگر رعایت کند می‌گوید می‌گوید حرام است غصب مال غیر، من مجبورم این نماز را قطع کنم، اینجا هم که ناظر محترم نشسته، نمی‌توانم این ساتر غصبی را جلوی او در بیاورم، باید بروم در حمام یا در دستشویی که کسی نیست آنجا ساتر غصبی را در بیاورم، بنشینم زنگ بزنم که برای من لباس مباح بیاورند، نمازم فوت می‌شود.

[سؤال: ... جواب:] فرض این است ضیق وقت است. اگر این نماز را قطع کند و این لباس غصبی را در بیاورد دیگه متمکن حتی از یک رکعت دیگر داخل وقت نیست.

اگر بخواهد حرمت غصب را رعایت کند نماز داخل وقتش فوت می‌شود، اگر بخواهد نماز داخل وقت بخواند باید با همین لباس غصبی ادامه بدهد، می‌شود تراحم بین حرمت غصب و وجوب اداء نماز در وقت.

[سؤال: ... جواب:] شما راجع به این که بحث حرمت کشف عورت أمام الناظر المحترم را هم داخل می کنید این نیازی نیست. برای این که واقعا هتک حیثیت است. حالا حلال و حرامیش کنار، دیگه با چه رویی به آن ناظر محترم نگاه بکند؟ اصلا بحث حیثیتی است، اصلا بحث حلال و حرامش بکنار. حالا اگر بحث حرمت شرعی کشف عورت أمام الناظر المحترم هم باشد او را هم داخل کنید در این بحث تراحم.

آقای خوئی فرموده ما از ادله استفاده کردیم نماز در داخل وقت اهم است. و لذا نماز را ادامه بدهد و لو مستلزم غصب زاید هست.

اشکال اول (حلی): دلیلی بر اهمیت نماز نسبت به سایر واجبات و محرمات وجود ندارد

ما نفهمیدیم دلیل ایشان بر این که نماز داخل وقت اهم است چیه. بله، بنی الاسلام علی خمس الصلاة و الزکاة و الصوم و الحج و الولاية نشان می دهد نماز از اصول پنج گانه اسلام است ولی خود آقای خوئی فرموده در فرضی که واجب است از اصول پنج گانه اسلام است. و الا فاقد الطهورین نماز بر او واجب نیست، بر او که دیگه از اصول اسلام نیست نماز.

روایت "لاتدع الصلاة بحال" صرفا یک بیان عرفی از سختی های وظائف مستحاضه است

این روایتی هم که می گوید در مستحاضه که غسل استحاضه کند، بدنش را تمیز کند و نماز بخواند و لاتدع الصلاة بحال، او اهمیت نماز را بر سایر واجبات و محرمات که نمی گوید. او فوقش می خواهد بگوید نماز با عجز از بعض واجبات آن ساقط نمی شود. یا اصلا به نظر ما می خواهد یک بیان عرفی بگوید که به زن مستحاضه می خواهد بگوید سختی کار باعث نشود که دست از نمازت برداری، همان نماز واجد شرائط اما مستحاضه چون برایش سخت است، برای نماز صبح یک غسل، برای نماز ظهر و عصر یک غسل، برای نماز مغرب و عشاء یک غسل، تطهیر موضع، تغییر آن پنبه، این ها برایش سخت است، امام سفارش می کند: و لاتدع الصلاة بحال، مبدا نماز را رها کند، فان رسول الله قال الصلاة عماد دینکم. یا این برداشت ما از این روایت هست یا آنی که آقایان برداشت می کنند که می خواهد بگوید المیسور لایسقط بالمعسور در نماز. از عجز از واجبات غیر رکنیه شما نتیجه نگیرید که نماز ساقط است، نه، وظیفه تان منتقل می شود به نماز اضطراری که مشهور این طور فهمیده اند از این روایت، الصلاة لاتسقط بحال، عاجزی از در لباس پاک نماز

لباس مصلی ۱۵۱

بخوانی در لباس نجس نماز بخوان الصلاه لاتسقط بحال. بهر حال هر چی بگوییم معنای این روایت این نیست که نماز در مقام تراحم اهم است.

اشکال دوم: محقق خوئی تکلیفی که بدل ندارد را بر تکلیف بدل دار مقدم می کند و حرمت

غصب بدل ندارد

دو مرجح هست برای این که رعایت حرمت غصب بکنیم: یکی این که نماز ما له بدل هست. نماز ادائی بدل دارد، نماز قضاء. ولی حرمت غصب بدل ندارد. غصب بکنی می خواهی چکار کنی، غصب کردی دیگه. مرجح دوم حرمت غصب از حقوق الناس است ولی نماز حق الله است. آقای خوئی این که یک واجبی بدل دارد و یک واجبی که بدل ندارد می گوید آن واجبی که بدل ندارد مقدم کنید، یا آن تکلیفی که بدل ندارد مقدم بشود بر آن تکلیفی که بدل دارد. خب یحرم الغصب تکلیفی است که بدل ندارد.

[سؤال: ... جواب:] شما اگر بیاوید نماز بخوانید با این لباس غصبی حق الناس را ضایع کردید ولی اگر نماز را قطع کنید بروید جای خلوت لباس را در بیاورید نماز امروزتان فوت بشود حق الله را تضییع کردید. ... فعلا که می توانید، بابا یک الله اکبر گفتی دیگه، فوقش یک رکعت نماز خواندی دیگه، بعد متوجه شدی که این لباس غصبی است منتها ضیق وقت است اگر این نماز را قطع کنی بروی لباس را در بیاوری نمی توانی نماز جدید بخوانی. ... اگر می خواهی نماز را ادامه بدهی چون ناظر محترم هست باید در حضور ناظر محترم نماز بخوانی، با همین لباس غصبی. اینجا حق الناس بر حق الله به نظر خیلی ها مقدم است در فرض تراحم.

استاد: با توجه به احتمال اهمیت حرمت غصب، باید قائل به تخییر شد

البته ما قبول نکردیم، ما گفتیم نه مرجحیت ما لیس له بدل را قبول داریم نه مرجحیت حق الناس را. موارد مختلف است. ولی این که به ضرس قاطع بگویید که نماز اهم است او مقدم است از کجا؟ احتمال نمی دهید حرمت غصب اهم باشد از اداء نماز در وقت؟ احتمال که می دهید. فوقش بگویید مخیر است.

[سؤال: ... جواب:] ایشان می فرمایند که اگر نمی تواند نماز در خلوتی بخواند، یک وضعی است اگر نماز می خواهد بخواند باید جلوی ناظر محترم باشد او هم که لباس ندارد، حالا همچون فرضی ایشان می کند اگر

همچون فرضی واقع شد که این آقا امرش دائر است بین این که لباس غصبی نپوشد لخت باشد در یک جای خلوت ولی آنجا نمی تواند نماز بخواند و لو با ایماء و اشاره، اگر بخواهد نماز بخواند باید بیاید لباس غصبی را بپوشد و جلوی این ناظر محترم نماز بخواند، اگر همچون فرضی بشود الکلام الکلام ما قائل به تخییر می شویم، فرقی نمی کند. لابد آقای خوئی می گویند نماز اهم است. ایشان فرضی را می کند که قبل از نماز متوجه این لباس غصبی است می گوید یا باید نماز در لباس غصبی بخوانم یا اگر بخواهم لباس غصبی را نپوشم اصلا نماز نمی توانم بخوانم و لو در یک جای خلوت عریانا نماز نمی توانم بخوانم. بله اگر یک همچون فرضی بکنیم بله، آقای خوئی لابد می گوید نماز مقدم است ما می گوییم ترجیح ندارد نماز بر حرمت غصب، نتیجه اش می شود تخییر.

[سؤال: ... جواب:] شرط الله قبل شرطکم یعنی توافقات و قراردادهای میان شما و مردم باید در چارچوب احکام الله باشد، حرمت غصب که ربطی به قرارداد با مردم ندارد. حرمت غصب قرارداد با مردم نیست، حرمت غصب ناشی از احترام قرارداد نیست ناشی از احترام اموال مردم است نه ناشی از احترام قرارداد با مردم است. شرط الله قبل شرطکم یعنی قراردادهایی که شما با مردم می بندید یا با خدا می بندید طی نذر و یمین و عهد، این ها باید در چارچوب احکام الله باشد، مخالف احکام الله نباشد، شرط الله قبل شرطکم. ربطی به اینجا ندارد که بگوییم نماز شرط الله است، حرمت غصب شرط الناس است، نه حرمت غصب هم شرط الله است، شرط اللهی است که از حقوق الناس است.

و لذا به نظر ما مخیر است.

اشکال سوم به محقق خوئی (نقضی): بطلان وضوء یا تیمم به آب یا خاک غصبی در فرض

اضطرار

و این که آقای خوئی گفتند نماز اهم است نمی دانم در مشابهاش ملتزم می شوند؟ یک آبی دارد و یک خاکی هر دو غصبی. بردنش یک جایی، داعشی های ملعون قبل از نابودی شان، ان شاء الله من اولهم الی آخرهم نابود بشوند، بردنش یک جایی نه آب مباحی هست نه خاک مباحی، نه وضوء با آب مباح می گیرد نه تیمم با آب مباح می تواند. ولی یک آبی هست یا یک خاکی هست ملک غیر او هم راضی نیست. می توانیم

لباس مصلی ۱۵۳
بگوییم وضوء با آب چون لم تجدوا ماء صدق می کند واجب نیست، برو با خاک غصبی تیمم کن چون نماز
اهم است از حرمت غصب؟ بعید است که آقای خوئی این مطالب را ملتزم بشود.

[سؤال: ... جواب:] عرض می کنم نقض دارم می کنم به آقای خوئی، بعید است آقای خوئی ملتزم بشود در
این مثالی که ما زدیم برو خاک مردم را غصب کن با او تیمم کن با او نماز بخوان چون نماز اهم است. آقای
خوئی لابد می گوید فاقد الطهورین است نمازش ساقط است، بعدا قضاء بکند ولی با فرمایشی که اینجا فرمود
گفت نماز اهم است، باید بگوید آنجا هم برو نماز بخوان با تیمم با خاک غصبی.

[سؤال: ... جواب:] در جایی که ناظر محترم نیست یک لباس غصبی هست، این می شود مصداق من لایجد
ساتر را، من لایجد الساتر یعنی من لایجد الساتر المباح را، این اصلا داخل می شود در موضوع یصلی عریانا.
کسی که واجد ساتر نیست یعنی واجد ساتر مباح نیست، همین که تحریم شده لبس این ساتر مغضوب
می شود فاقد ساتر، روایات می گوید یصلی عریانا، او وظیفه نماز اضطراری عریانی پیدا می کند. اما مانحن فیه
گفتیم ناظر محترم است نمی تواند نماز عریانی بخواند.

مسأله ۸: صاحب عروه و امام: لباس قرضی که مقرض نیت اداء ندارد یا نیت اداء از مال حرام

دارد، از مصادیق غصب است

مسأله ۸: اذا استقرض ثوبا و كان من نيته عدم اداء عوضه أو كان من نيته الاداء من الحرام، فعن بعض
العلماء انه يكون من المغضوب بل عن بعضهم انه لو لم ينو الاداء اصلا لا من الحلال و لا من الحرام ايضا و
لايبعد ما ذكره و لا يختص بالقرض و لا بالثوب بل لو اشترى أو استأجر أو نحو ذلك و كان من نيته عدم اداء
العوض ايضا كذلك.

این مسأله مسأله مهمی است. به مناسبت این بحث مطرح کردند که کسی قرض می گیرد لباسی را از
مردم، قرض می گیرد یعنی تملک می کند مع الضمان اما بنائش این است که قرضش را پس ندهد یا می خرد
این لباس را و قصدش این است که پولش را ندهد، صاحب عروه می گوید بعید نیست کما این که از بعض
علماء نقل شده که این حکم مغضوب را دارد و همین طور است اگر لباس بخرد و قصد این است که از مال
حرام پول آن را بدهد. نه این که ثمن شخصی حرام است، ثمن شخصی اگر حرام باشد که واضح است. برود

یک تراول پنجاهی ببرد بگوید با این پنجاه تومانی این لباس را به من بفروش که آقای زنجان می گویند اگر اول پنجاه تومانی را بدهد در این بیع های معاطاتی و بعد لباس را بگیرد ثمن شخصی است. طبق نظر ایشان ثمن شخصی است. این که معلوم است که این لباس حکم مغضوب را دارد چون با عین مال غصبی آن را خریده است. صاحب عروه می گوید نه، اگر با ثمن کلی فی الذمه بخرد، آقا! این لباس چند؟ می گوید پنجاه هزار تومان، می گوید قبول است بده بیاد، بعد می گوید پولش را چه جوری می دهی؟ دست می کند در این جیبش یک پنجاه هزار تومان غصبی در می آورد، صاحب عروه می گوید چون موقع خرید این لباس قصدت این بود که اداء کنی ثمن را با این مال مغضوب حکم غضب دارد این لباس.

امام قدس سره فرمودند کاملاً این مطالب درست است. کسی که چیزی را بخرد قصدش این است که پول او را ندهد، بیع باطل است، چک بی محل می کشد، از اول هم قصدش این است که چک را پاس نکند، بیع باطل است. و یا اگر قصدش این است که چک را با پول غصبی و حرام پاس کند، باز هم این بیع باطل است و این مالی که گرفته مال مغضوب است. بله، اگر موقع خریدن قصدش این نبود که از مال حرام ثمن را بدهد بلکه می گفت با مال حلال ثمن را می دهم یا مردد بود، حالا فعلاً این خانه را خریدیم چک کشیده صد ملیون، حالا نمی دانم ان شاء الله که مال حلال پیدا می کنیم اگر نشد مال حرام می دهیم، مردد است. امام فرمودند در اینجا نه، بیع صحیح است چون ثمن کلی فی الذمه است قصد اداء از مال حرام هم هنگام خرید نداشته، مردد بوده. اشکال ندارد. یا کسی که قرض می گیرد یک وقت قصدش این است که قرض را ندهد، این قرض باطل است. یک وقت مردد است، قرض را بدهم ندهم، حالا بگیریم ببینیم چی می شود قرض الحسنه می شود یا قرض پس نده می شود آن قرض صحیح است.

مرحوم امام: اگر هنگام قرض مردد باشد در اصل اداء یا اداء از مال حرام، لباس قرضی، غصبی

نیست خلافاً لصاحب العروة

امام می فرمایند جایی من حکم به بطلان می کنم که هنگام خرید یا هنگام قرض قصدش این است که قرض را پس ندهد یا آن ثمن را در خرید ندهد و یا بخواهد ثمن را از مال حرام بدهد اما اگر مردد باشد در

هنگام خرید یا در هنگام قرض، بعد از مال حرام پرداخت کند او فقط مشغول الذمه است ولی خریدش اشکالی ندارد.

صاحب عروه یک مقدار از امام سخت گیرتر است. صاحب عروه در فرض تردید هم گفته لایبعد که حرام باشد تصرف در این مال حتی در فرض تردید. فرموده و لایبعد ما ذکره، در عروه هست، یعنی یکی از علماء گفت در فرضی که قصدش این است که بگیرد و پرداخت نکند قرض را یا خرید می کند قصدش این است که ثمن را پرداخت نکند یا از مال حرام پرداخت کند، بعضی از علماء گفتند این حرام است تصرف این شخص در آن مالی که قرض گرفته یا در آن مالی که خریده. بعضی علماء دیگر گفتند با تردید هم همین حکم هست، تردید دارد لم ینو الاداء نه نوى عدم الاداء، بعضی علماء گفتند بالاتر ما می گوئیم، همین که نیت نکند اداء ثمن را و یا نیت نکند از مال حلال می دهیم، مردد است که آیا من ثمن را بدهم بعدا، چک را پاس بکنم یا نکنم، از مال حلال پاس بکنم یا مال حرام، بعضی علماء گفتند اینجا هم تصرف مشتری در این مال حرام است و یا آن جایی که قرض می گیرد می گوید مرددم اداء بکنم قرضم را بعدا یا نه، بعضی علماء گفتند او هم حرام است تصرف در این مال مقترض. صاحب عروه از امام سخت گیرتر است می گوید این کلام این عالم دوم هم بعید نیست درست باشد، مثل کلام آن عالم اول. اما امام می فرماید نه، کلام آن عالم اول درست است که می گفت اگر قصد داری اداء نکنی، اگر قصد داری با مال حرام اداء کنی آنجا من حکم می کنم به حرمت تصرف در آن مال مقترض یا مال خریداری شده.

این بحث، بحث مهمی است. خیلی از افرادی که پول حرام دارند، ما می دانیم این می رود خرید می کند به ثمن کلی فی الذمه هم خرید می کند اما قصدش اداء از مال حرام است چون اصلا مال حلال ندارد، کارمند یک مؤسسه ای است که کار ربوی می کنند، حقوقش حرام است، با همین حقوق می رود برنج می خرد، میوه می خرد شما را دعوت می کند. امام فرمودند طبق همان فرمایششان وفاقا لصاحب العروه چون می دانی قصدش این است که با این پول حرام اداء ثمن بکند، این غذایی که جلوی شما می گذارد حکم مال مغصوب را دارد. و در مسأله ۹ می گویند مال خمس نداده هم مصداق مال حرام است. دیگه واویلا می شود. خیلی از فامیل ها هستند شما می دانید خمس نمی دهند. خانه خریده، با پولی که یقین دارید خمس نمی دهد، غذا

خریده با پولی که یقین دارید خمسش را نداده. حالا شما می‌خواهید به خانه او رفت و آمد کنید، از غذای او بخورید، روی فرش او بنشینید.

مشهور: چون ثمن کلی فی الذمه است، لباس قرضی در فرض مذکور غصبی نیست

مشهور می‌گویند مهم نیست، احتمالش هست که به ثمن کلی فی الذمه خریده باشد. اصالة الصحة در خرید او جاری کنید حالا فوقش با مال حرام یا مال متعلق خمس اداء ثمن کرده ذمه خودش مشغول است. اما امام می‌فرمایند نه، چون و لو ثمن کلی فی الذمه بوده اما قصدش این بود که از مال حرام یا متعلق خمس ثمن را بدهد، کانه با شخص این مال حرام یا مال متعلق خمس خریداری کرده آن اجناس را.

آقای زنجانی: اگر در معامله معاطاتی اول پول را بدهد، ثمن، شخصی می‌شود

[سؤال: ... جواب:] برای اهمیت این مسأله که شما هم دارید اشاره می‌کنید عرض می‌کنم: نوع بیع‌ها الان حالا در غیر بیع‌های بزرگ مثل خرید و فروش خانه و ماشین معاطاتی است. آقای زنجانی در بیع‌ها و شراء‌های معاطاتی می‌گویند اول پول را اگر بدهید این ظهور دارد که با این پول یک کیلو میوه بده، با این پول یک کیلو ماست بده، ظاهرش این است، اگر اول آن کالا را بگیرید بعد پول بدهید نه، این ظاهرش این است که ثمن کلی فی الذمه است. نظر آقای زنجانی هم مثل نظر مشهور است که ثمن وقتی کلی فی الذمه شد و لو قصد اداء از مال حرام داشته باشی لطمه‌ای به خرید و فروش شما نمی‌زند. این که اول کالا را بگیرید بعد پول بدهید، روشن است که ثمن کلی فی الذمه است. چرا؟ چون وقتی کالا را می‌گیرید معاطات لازم نیست فعل طرفینی باشد، همین که او این یک کیلو میوه را کشید گفت ده هزار تومان می‌شود، شما آن میوه را گرفتید بیع و شراء تمام شد. او با دادن این یک کیلو میوه که نرخش هم مشخص است ایجاب کرد، ایجاب معاطاتی و شما با گرفتن این میوه قبول معاطاتی کردید. هنوز پول را پرداخت نکردید می‌شود ثمن کلی فی الذمه. اما آقای زنجانی می‌گویند اگر اول پول را بدهید ظاهرش این است که شما دارید تملیک این پول می‌کنید به این بایع می‌گویید با این پول یک کیلو میوه بده و او هم وقتی پول را از شما می‌گیرد می‌گوید قبول کردم که شما با این پول مالک یک کیلو میوه بشوید.

اشکال: تحویل ثمن قبل از مثنی، یک نوع مبرز ثمن کلی فی الذمه است و لذا در فرض ثمن

معیوب اقدام به تعویض ثمن می کنند نه فسخ معامله

انصافا به نظر می رسد حتی در این فرضی که اول پول را می دهد درست است که اول پول را می دهد اما مبرز ثمن کلی فی الذمه است. یعنی وقتی من ده هزار تومان را می دهم می گویم یک کیلو میوه به من بده، او هم این ده هزار تومان را می گیرد، بعد یک کیلو میوه را هم به من می دهد. می گوید حاج آقا بیا بیا بیا، این ده هزار تومانی که تو به من دادی گوشه ندارد، می گویند گوشه ندارد؟ بیا این میوه های مال خودت، همان پول گوشه نداره را بده به خودم. فروشنده چی می گوید؟ می گوید حاج آقا ما را مسخره کردی؟ ده هزار تومان میوه خریدی، خب آن پولت ایراد داشت یک پول دیگه بده. این یعنی چی؟ یعنی در اعتبار عرف درست است شما ده هزار تومان را به من دادی، ولی ظهورش این است که می خواهی ثمن این معامله را کلی قرار بدهی، معامله چرا باطل باشد؟ حالا آن ثمن ده هزار تومانی بود که معیوب بود، اما آن را در مقام اداء ثمن کلی دادی، یک پول دیگر بده. در حالی که اگر ظهور داشت این بیع در این که ثمن شخصی است، حق با شما بود که می گویی ثمن شخصی بوده، ایراد دارد ثمن، معامله ایراد دارد، معامله واقع نشده.

[سؤال: ... جواب:] یعنی پول مشکل دارد یا مشکل ندارد؟ اگر مشکل ندارد که ثمن کلی را وقتی من یک پولی را دادم به عنوان وفاء به ثمن او که نمی تواند بگوید من این پول را نمی خواهم یک پول دیگه. جایی که ثمن مشکل دارد. ثمن مشکل دارد، طبق نظر آقای زنجانی چون پول را اول دادم این ثمن مشکل دارد.

اصلا این یادم آمد رفتم گفتم آقا! این پولی که به شما دادم ببخشید، این پول دزدی است می گوید حاج آقا شما که جیب زیاد داری از جیب دیگرت در بیاور ده هزار تومان بده، بگویی نه من این پول را به شما دادم، معامله با شخص این پول بود، عرفی نیست این و لو اول پول را دادی ولی ظهورش این است که داری خرید می کنی به ثمن کلی فی الذمه. ظاهرش این است. و لذا عرف قبول نمی کند از شما حالا که گفتی این پول دزدی بوده، بگویند دیگه معامله ایراد دارد، می گویند از جیب در بیاور پول دیگه بده.

پس این فرمایش آقای زنجانی تفصیلش درست نیست. نوعا و بطور متعارف خرید به نحو ثمن کلی فی الذمه است و لو در خرید معاطاتی که اول پول را می دهد مشتری و بعد جنس را تحویل می گیرد.

[سؤال: ... جواب:] اتفاقاً اگر میوه ایراد داشت میوه را می‌تواند پس بدهد بگوید من نمی‌خواهم چون من این یک کیلو خیار را از شما خریدم. من حق دارم. این یک کیلو خیار ایراد داشت، مثلاً معیوب بود، این را خریدم. می‌گویند بگذار از جای دیگر خیار خوب بیاورم، می‌گویی من او را که نخریدم، من از اینجا که می‌رفتم دیدم یک جای دیگر خیار ارزان‌تر است می‌خواهم از آنجا بخرم.

کسانی که مثل مشهور می‌گویند قصدت عدم اداء ثمن است یا قصدت اداء ثمن از مال حرام است ولی چون ثمن کلی فی الذمه است بیع صحیح است، بدهکاری به بایع به ثمن، این‌ها علی القاعده می‌گویند وجهی ندارد خرید و فروش باطل باشد، ثمن کلی فی الذمه بوده. اما کسانی که مثل صاحب عروه و امام اشکال می‌کنند، این‌ها تاره به مقتضای قاعده استدلال کردند تاره به روایات خاصه که حدوداً هشت روایت است. مقتضای قاعده را عرض می‌کنم: گفته‌اند که شما وقتی قصدت این باشد که با پول حرام اداء ثمن بکنی پولی را دزدیده رفته خانه خریده، عرف می‌گویند با پول دزدی خانه خریده، اشتری بمال الغیر، عرف این جور می‌گویند. کسی هم که چک بی‌محل می‌کشد عرف می‌گویند این مختلس است، اکل مال به باطل می‌کند. رفتی خانه خریدی بناء نداری پولش را بدهی، فردا بلیط هواپیما داری مدام چک می‌کشد، یک میلیارد دو میلیارد تومان چک می‌کشد، به او می‌گویند چرا تاریخ را می‌گذاری برای پس‌فردا می‌گوید آخه فردا پرواز دارم می‌خواهم بروم از دسترس خارج بشوم. می‌گویند تو مختلسی، تو داری مال مردم را به ناحق می‌خوری. اصلاً می‌گویند تو داری مال مردم را داری غصب می‌کنی، اشتری بغیر ثمن، تو مختلسی یا اگر به مال حرام قصد دارد اداء کند می‌گویند اشتری بمال الغیر.

تأمل بفرمایید روایاتی هم هست که مؤید این مطلب هست. بحث، بسیار بحث دقیق و مشکلی هست، تأمل بفرمایید ان شاء الله تا فردا.

جلسه ۱۶-۲۴۰

دوشنبه - ۹۷/۰۷/۱۶

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيه الله في الأرضين و اللعن على أعدائهم أجمعين.

لباس مصلی ۱۵۹

بحث راجع به مسأله ۸ بود که صاحب عروه فرمود بعید نیست که اگر کسی قرض بکند و قصدش این است که اداء نکند قرض را، این قرض باطل باشد و تصرف در این مال حکم غصب را داشته باشد. بلکه بعید نیست بگوییم اگر مردد است که قرض را اداء می‌کنم یا نمی‌کنم، آنجا هم قرض باطل باشد. و همین‌طور هست اگر قصدش اداء دین است با مال حرام، قرض می‌گیرد قصدش این است که از مال حرام قرضش را پس بدهد یا مردد است که از مال حلال پس بدهم یا از مال حرام این هم بعید نیست بگوییم حکم غصب را دارد و در این مال مقترض نمی‌تواند تصرف کند. طبعاً از این قبیل است اگر بخواهد قرضش را با پول متعلق خمس اداء کند، این طبق آنچه که در مسأله ۹ فرموده حکم مال حرام را دارد.

این مسأله صاحب عروه فرمود اختصاص به قرض ندارد؛ کسی که خرید می‌کند، لباسی را می‌خرد به ثمن کلی فی الذمه قصدش این است که پول آن را ندهد یا مردد است که پول آن را بدهم یا ندهم، تصرفش در این لباس غصب است. و همین‌طور است اگر لباسی را بخرد و قصد دارد با پول حرام و یا متعلق خمس ثمن را بدهد، باز تصرفش در این لباس که خریداری کرده است حکم غصب را دارد. بلکه اگر تردید دارد لباس را می‌خرد پنجاه هزار تومان ثمن کلی فی الذمه مردد است که آیا از پول حرام که در جیب طرف راستم هست بدهم یا از پول حرام و متعلق خمس که در جیب چپم هست؟ این هم باعث می‌شود که این اشکال پیدا کند و تصرف در این لباس خریداری شده حکم غصب را پیدا کند.

امام قدس سره فرموده من در صورت تردید که از پول حلال بدهم یا حرام یا تردید در این که اصلاً این چک را که به فروشند دادم پاس بکنم یا نکنم، معتقدم که این قرض صحیح است، این بیع و شراء صحیح است. اما اگر قصدش این است که در هنگام قرض یا خرید که پول را ندهد، قرض می‌گیرد قصدش این است که قرض را اداء نکند، قرضش را پس ندهد، خرید می‌کند، قصدش این است که ثمن را ندهد یا قصدش این است که با مال حرام بدهد، اینجا به نظر ما بیع باطل است.

وجوهی برای فرمایش صاحب عروه و امام که برخی هم موافقت کردند با آن ذکر شده که عرض می‌کنم. ما ابتداءً علی القاعدة حساب می‌کنیم، بعد می‌رویم سراغ روایات چون امام هم علی القاعدة فرمودند که این خرید باطل است اگر قصد دارد ثمن را ندهد یا ثمن را از مال حرام بدهد و هم روایات این را اقتضاء می‌کند.

ادله اعتباری بطلان قرضی که مقترض یا بیعی که مشتری نیت اداء ندارد یا اداء از مال حرام**دارد****وجه اول: این مقترض و مشتری عند العقلاء غاصب است و لذا نتیجه بیع فضولی را دارد**

اما به لحاظ قواعد که فرموده‌اند که حکم به بطلان این خرید می‌شود یا حکم به بطلان این قرض گرفتن می‌شود که قصدش این است که قرض را اداء نکند یا از مال حرام اداء کند، گفته‌اند این حکم، حکم عقلایی است. اگر کسی خرید بکند قصدش این است که پول آن را ندهد عرف می‌گوید این مختلس است. اگر خرید بکند و بخواهد با پول غصبی ثمن را بدهد و لو در ظاهر انشاء ثمن کلی فی الذمه است، چک داده است بابت خرید این جنس اما قصدش این است که چک را از پول حرام پاس بکند، امام فرموده‌اند ببینید عرف می‌گوید با مال دزدی خرید کردی، با مال مردم رفتی این جنس را خریدی. آن دزدی که می‌رود خرید می‌کند منزل می‌خرد ماشین می‌خرد که نوعاً به ثمن کلی فی الذمه است و لکن چون مردم می‌دانند قصدش این است که با پول دزدی اداء ثمن می‌کند، می‌گویند تو با پول مردم خرید کردی این چیزها را. می‌گویند اشتریت بمال الغیر. نتیجه این می‌شود که چون با پول دیگران خرید کردی، آن مال‌باخته‌ها می‌آیند بعد از ماه‌ها پیدا می‌کنند این دزد را، می‌بینند هر چی پول داشتند این رفته با آن‌ها ماشین و ملک و این‌ها خریده، می‌گویند قبول داریم، سود کردند دیگه، می‌گویند قبول داریم، امضاء می‌کنند آن خرید ماشین و ملک را با پول‌شان، یعنی در واقع می‌شود شراء فضولی. این که به ثمن کلی فی الذمه خرید کرده باعث نمی‌شود بگوییم که آن ماشین و ملک مال خود آن دزد است، حلال، از شیر مادر پاک‌تر و حلال‌تر منتها ضامن پول مردم است که مشهور این‌طور می‌گویند. امام می‌فرمایند این عقلایی نیست. و امام به این فتوی هم می‌دهند. کلی فی الذمه‌ای که قصدش این باشد که از مال حرام اداء کند می‌گویند مثل این که با شخص این مال حرام خرید کرده باشد. چه جور اگر با شخص این مال دزدی برود خرید کند فضولی تلقی می‌شود و صاحب این پول که از او دزدی شده می‌تواند بیاید بگوید اجازه می‌کنم این خرید فضولی را و آن وقت آن ماشین و ملک را که خریداری شده بر می‌دارد برای خودش، حالا اگر به ثمن کلی فی الذمه بخرد

لباس مصلی ۱۶۱

این آقای دزد ولی قصدش این است که با این پول حرام اداء ثمن بکند این هم عرفا می‌گویند اشتری المتاع بهذا المال.

[سؤال: ... جواب:] فعلا فرض این است که در هنگام خرید قصدش این است که با پول حرام بدهد و فرض هم این است که پول حرام هم می‌دهد. فعلا ما این فرض را مطرح بکنیم.
این اشکال اول.

[سؤال: ... جواب:] قرض را هم که شما می‌گیرد و نیت دارید قرض را اداء نکنید مردم می‌گویند این اختلاس است، این اکل مال به باطل است. این از نظر عرف اختلاس است نه وام گرفتن، می‌گویند شما پول مردم را می‌گیری بناء نداری پس بدهی، یعنی وقتی وام را می‌گرفتی قصد پس دادن نداشتی، این قرض صحیح نیست.

این وجه اول که امام علی القاعده مطرح کردند.

[سؤال: ... جواب:] فتوی می‌دهند که قرضی که هنگام قرض قصدش این است که اداء نکند دینش را. ... قطعاً ضامن است ولی بحث در این است که وقتی که قرض گرفت جایز است تصرف کند در آن مال؟ مشهور می‌گویند بله جایز است و لو بدهکار است به آن شخص و باید بدهیش را بدهد. صاحب عروه و امام و برخی از آقایان فرمودند چون قصدت هنگام قرض گرفتن این بود که قرضت را پس ندهی اصلاً حلال نیست تصرف در این مال. چون عرفاً این اگر با مال حرام بخواهی اداء کنی می‌گویند اشتری بمال الغیر، نتیجه می‌شود در موردی هم که قصد داری هیچ پولی ندهی می‌گویند شراء به غیر ثمن و این درست نیست.

وجه دوم: انشائی که بر خلاف قصد باشد، صوری است

وجه دوم این است که گفته می‌شود اصلاً کسی که قصدش این است که قرض بگیرد و پس ندهد انشاء نمی‌تواند بکند که من ملتزمم به این که این یک میلیون را که از شما می‌گیرم بعداً به شما بدهم. از یک طرف در دلش می‌گوید کورخوانده، من فردا می‌گذارم می‌روم، دست این آقا به من هم نمی‌رسد، من یک میلیون از او گرفتم یک چک دادم بابت این یک میلیون نمی‌خواهم هم پاس بکنم، پس بناء ندارم پول او را بدهم، از آن طرف هم بگوید که متعهدم که پول او را بدهم، می‌گویند این‌ها با هم جمع نمی‌شود. قرض صوری است. یا

دائما این طور است یا عاداتا و غالبا اینگونه افراد قصد جدی ندارند. یا کسی که چیزی می خرد می خواهد پول آن را ندهد، گفته می شود از یک طرف این آقا قصد دارد که پول را ندهد، از طرف دیگر می گوید من انشاء دادوستد می کند، انشاء معاوضه می کنم؟ معاوضه یعنی دادوستد، پول بدهی جنس بگیری. از آن طرف می گوید من جنس می گیرم ولی پول نمی دهم؟ این چطور انشاء معاوضه می کند؟

و یا کسی که می خواهد ثمن را از پول حرام بدهد این اشکال دوم این است که این ظاهر عرفی این است که ملتزم باشد از پول حلال بدهد. بایع شخص متشرعی است، بایع اهل گرفتن پول دزدی نیست، او که می گوید این خانه را فروختم به پانصد ملیون شرط ارتکازی این است که پول حلال به من بدهی، ملتزم باش پول حلال بدهی. این آقا هم در دلش می گوید من هیچ التزامی ندارم پول حلال بدهم، یک پولی به تو می دهم که حرام اندر حرام باشد. اصلا انشاء اداء ثمن از مال حلال از این مشتری متمشی نمی شود آن وقت چه جوری با ایجاب بایع که ظاهرش این است که من این خانه را به تو می فروشم به پانصد ملیون ظاهرش این است که به شرطی که ملتزم باشی پول حلال بدهی، این ها با هم جور در نمی آید.

و لذا اشکال دوم این است که قصد جدی معامله صحیح از اینگونه افراد متمشی نمی شود. در قرضی که بناء دارد پس ندهد چطور می تواند بگوید من یک ملیون را قرض می گیرم و متعهدم به شما یک ملیون را در وقت مقرر بدهم، از آن طرف در دلش می گوید ولی به حضرت عباس یک ریالش را هم نمی دهم یا در شراء بگويد من خريد می کنم این کالا را و متعهدم به شما پول آن را بدهم، از آن طرف در دلش بگوید ولی به حضرت عباس یک ریالش را هم نمی دهم. این ها با همدیگر جمع نمی شود. و در جایی هم که پول حرام بدهد گفته می شود که آن بایع شرطش این است که پول حلال به من بدهی، مشتری می گوید نه من ملتزم نیستم، پول حرام به تو می خواهم بدهم.

[سؤال: ... جواب:] اصلا طبق این اشکال دوم معامله صحیحی که ایجاب و قبول مطابق هم صادر بشود از این بایع و مشتری وجود ندارد. ... اگر قصد دارد الان پول حلال بدهد بعدا شیطان گولش می زند، تطابق ایجاب و قبول مشکل ندارد، الان ایجاب و قبولش مشکل ندارد. عدم وفاء به شرط خیار تخلف شرط می آورد. بحث این است که ایجاب و قبول مطابق با هم صادر بشود از این بایع و مشتری.

وجه سوم: مهمل بودن ثمن از ناحیه حرام و حلال بودنش غیر معقول است و اطلاقش هم قابل

امضاء نیست پس مقید است امضاء به حلال بودن ثمن

اشکال سوم اشکالی است که از بعضی از بزرگان نقل شده. گفتند: این مشتری مثلا که می‌گوید من این کالا را می‌خرم در مقابل مثلا پنجاه هزار تومان، این لباس را می‌خرم بازاء پنجاه هزار تومان، این پنجاه هزار تومان مطلق است یا مقید است یا مهمل؟ اهمال که غیر معقول است، اهمال ثبوتی غیر معقول است بالاخره هر حکمی در مقام ثبوت یا مطلق است یا مقید. اهمال یعنی عدم تعیین، اهمال در مقام ثبوت غیر معقول است. بالاخره یا این ثمن در این شراء مطلق است قید ندارد یا قید دارد. اگر قید ندارد، معنایش این است که من این لباس را می‌خرم به پنجاه هزار تومان للبشرط از این که حلال باشد یا حرام. اطلاق است دیگه. اگر مطلق است، اوفوا بالعقود چی می‌خواهد بگوید، خدا چی می‌گوید؟ خدا می‌گوید بنده من! قبوله، تو این لباس را که مالک شدی به ازاء پنجاه هزار تومان، فرق نمی‌کند حلال حرام، دزدی ربا، می‌شود همچون چیزی را خدا بگوید؟ یعنی نسبت به ثمن حرام می‌شود خدا تایید کند؟ بگوید من تایید می‌کنم خرید این لباس را در مقابل پنجاه هزار تومان فرقی نمی‌کند چه پنجاه هزار تومان ملک خودت چه پنجاه هزار تومان دزدی. شما که می‌گوی من این لباس را می‌خرم پنجاه هزار تومان، پنجاه هزار تومان را تملیک به شما می‌بایع می‌کنم، للبشرط از این که حلال باشد یا حرام باشد، اصلا قابل امضاء نیست.

[سؤال: ... جواب:] اطلاق قابل امضاء نیست. اطلاق معنایش این است که اگر من ثمن حرام هم بدهم مجزی است، خودم گفتم من این لباس را می‌خرم به پنجاه هزار تومان فرقی ندارد که حلال باشد یا حرام، بعد می‌آیم ثمن حرام می‌دهم، به شما ثمن را دادم، می‌توانی چرا این را دادی؟ خب خودم گفتم، ثمن پنجاه هزار تومان چه حلال چه حرام. حالا اگر ثمن حرام بدهم باید قبول کنی دیگه. ثمن است دیگه. شارع می‌تواند این را تایید کند. ... آن ثمن کلی پنجاه هزار تومان مطلق است؟ چه حلال چه حرام و شارع هم می‌آید این اطلاق را امضاء می‌کند؟ این مثل این می‌ماند یکی بگوید من شرط می‌کنم در ضمن عقد بیع یک سیلی به گوش یک نفری بزنم چه ظلم باشد چه ظلم نباشد، شارع می‌تواند این را امضاء کند؟ می‌گوید المؤمنون عند شروطهم، باید به این شرط وفاء کنی. شرطت چیه؟ شرط این است که یک سیلی به گوش

164..... شرط دوم: اباحه

یکی بزنم، هر صبح که از خانه آمدم بیرون یک سیلی به گوش یکی بزنم چه بی گناه چه باگناه، می تواند این را شارع امضاء کند؟ اطلاق را می تواند امضاء کند؟ اینجا هم همین است دیگه. می گوید من این لباس را می خرم در مقابل پرداخت پنجاه هزار تومان چه پنجاه هزار تومان دزدی چه پنجاه هزار تومان حلال. شارع می تواند این را امضاء کند؟ اگر این را امضاء کند من پنجاه هزار تومان دزدی دادم دیگه، همانی که گفتم انجام دادم.

اگر مطلق باشد این است مشککش. اگر هم مقید باشد به ثمن حلال فرض این است که این آقا می خواهد ثمن حرام بدهد، تعهدی نمی کند که ثمن حلال بدهد.

این سه اشکال علی القاعده مطرح شده برای کسی که در کل قصدش در هنگام خرید این است که از ثمن مباح ثمن را بدهد و لو ظاهر خرید این است که به ثمن کلی فی الذمه است یا کسی که قرض می گیرد قصدش این نیست یا به تعبیر ما قصدش این هست که از ثمن حرام دینش را اداء کند. این سه اشکال در اینجا مطرح شده.

[سؤال: ... جواب:] آخه فرض این است که برای خود مشتری که حلال ظاهری نیست، خود مشتری می داند دزدی است. ... بایع می گوید یک پولی بده به من و لو خودت می دانی دزدی است ولی چون من خبر ندارم عیب ندارد؟ این جوری که نیست. بعد شارع بگوید تو یک پولی بده به این بایع، دزدی هم بود عیب ندارد چون بایع خبر ندارد، شارع هم تایید کند این را، بگوید مشتری! عیب ندارد، تو می دانی دزدی است ولی بایع که نمی داند دزدی است، عیب ندارد، برای بایع حلال ظاهری است، این پول را به او بده، اوفوا بالعقود، شارع می تواند این را بگوید؟

[سؤال: ... جواب:] فعلا ما این سه اشکال را مطرح کنیم بعد ببینیم این سه اشکال در همه موارد هست یا در همه موارد نیست قدرمتیقن در جایی که قصدش این است که پول حلال ندهد. اما آن حالت تردیدش را بعدا بحث می کنیم.

ادله روایی بطلان قرضی که مقترض یا بیعی که مشتری نیت اداء ندارد یا اداء از مال حرام دارد

لباس مصلی ۱۶۵

قبل از این که این سه اشکال را بررسی کنیم، چون مطلب مطلب مهمی است، در کنار روایات این اشکال های مقتضای قاعده را بگذاریم چه بسا روایات هم مؤید این اشکالات باشد. و لذا فعلا ما جوابی از این سه اشکال نمی دهیم، چون برخی از روایات مؤید این اشکال ها هست. اجازه بدهید این روایات را که حدودا هشت روایت است بخوانم:

روایت اول: صحیح ابن یسار: نکاحی که مرد قصد دادن مهریه را ندارد زنا است

روایت اول: کافی عن عدة من اصحابنا عن احمد بن ابی عبدالله عن خلف بن حماد عن ربیع (ربعی بن عبدالله) عن فضیل بن یسار، تمام رجال سند ثقه هستند، عن ابی عبدالله علیه السلام: فی الرجل یتزوج المرأة و لا یجعل فی نفسه ان یعطیها مهرها فهو زنا. اگر کسی ازدواج بکند و قصدش این نباشد که مهر همسرش را بدهد این ازدواج صحیح نیست، این ازدواج باطل است و لذا ارتباطش با این خانم زنا محسوب خواهد شد. فی الرجل یتزوج المرأة و لا یجعل فی نفسه ان یعطیها مهرها فهو زنا.

[سؤال: ... جواب:] اگر کسی ازدواج کند و قصدش این است که مهر همسر را ندهد اگر بگوییم این ازدواج باطل است و عالما عامدا اگر این مرد با این زن ارتباط برقرار کند زنا است این خلاف ضرورت فقه است؟! روایت این را می گوید.

گفته می شود که و قصدش این است که مهر او را ندهد یا مهر او را با پول دزدی بدهد این هم عرفا در حکم ندادن مهر است دیگه.

این روایت اول در مورد ازدواج است، باید برای قرض گرفتن و خریدن با عدم قصد اداء ثمن الغاء خصوصیت بکنیم. الغاء خصوصیت هم بعید نیست.

[سؤال: ... جواب:] شارع در نکاح می خواهد مردم به زنا نیفتند، همین طور حکم بکند به بطلان ازدواج با عدم قصد اداء مهر، خب چرا؟ چون نکاح شبه معاوضه است، خب بیع که اصل معاوضه است. بعید نیست حالا ما جرأت ایشان را نداریم بگوییم اولویت است اما بعید نیست الغاء خصوصیت کسی بکند بگوید بیع خود معاوضه است، وقتی من قصد ندارم عوض را بدهم از این روایت استفاده نمی شود پس تصرفم در این مالی که خریداری کردم غصب. بعید نیست کسی این را بگوید.

روایت دوم: مرسله ابن فضال: کسی که هنگام قرض کردن نیت اداء نکند، به منزله سارق است

روایت دوم مرسله ابن فضال عن بعض اصحابه عن ابي عبدالله عليه السلام من استدان دينا فلم ينو قضاؤه كان بمنزلة السارق.

اطلاق تنزیل اقتضاء می کند که کان بمنزلة السارق یعنی آن پولی که گرفته حکم سرقت را دارد.
[سؤال: ... جواب:] آخه این چه فرمایشی است؟ تا یک حدیثی می خوانند می گویند این اخلاقی است. مگر بناست ما ضد اخلاق باشیم؟ ... صاحب عروه که ملتزم شد دیگه. صاحب عروه گفت و لایبعد ما ذکراره. ... کان بمنزلة السارق، هر سارقی را که حد نمی زنند. ... کی می گوید تعزیر نمی کنند؟ کسی که قرض بگیرد قصد اداء نداشته باشد ثابت بشود این مطلب چرا تعزیرش نکنند؟

روایت سوم: مرسله صدوق: نکاح مردی که قصد دادن مهریه را ندارد، نزد خدا زنا است

روایت سوم مرسله صدوق: قال الصادق عليه السلام من تزوج امرأة و لم ينو ان يوفیها صداقها فهو عند الله زانی. کسی که ازدواج بکند قصدش نباشد که مهر زوجه را بدهد، پیش خدا زانی است. یعنی مردم ممکن است این را زانی ندانند اما پیش خدا زانی است یعنی حرام است دیگه. چیزی که حرام نیست صحیح است بگوییم فهو عند الله زانی؟!

[سؤال: ... جواب:] حرام فقهی است دیگه. چیزی که عند الله زنا، می شود حرام نباشد؟ شما چیزی که خدا زنا بدانند مردم زنا ندانند می روید در کنار خدا قرار می گیرید یا در کنار مردم؟ ... وطی به شبهه عند الله زنا است؟ نه، وطی به شبهه عند الله زنا نیست که. نه عند الله زنا است نه عند الناس.

روایت چهارم: عبدالغفار: کسی که هنگام قرض کردن نیت اداء نکند، به منزله سارق است

روایت چهارم: روایت عبدالغفار الجازی عن ابي عبدالله عليه السلام قال سألت عن رجل مات و عليه دين قال ان كان أتى على يديه من غير فساد لم يؤاخذ الله اذا علم من نيته الاداء الا من كان لا يريد ان يؤدي امانته فهو بمنزلة السارق. کسی که پول مردم را گرفت و نیت ندارد که اداء دین بکند او به منزل دزد است. به منزله دزد است یعنی چه بروی دزدی کنی چه بروی از مردم قرض بگیری و قصد نداری پرداخت کنی

یکی است. همان دزد هم حرام است در آن مال مغضوب تصرف کند شما هم حرام است در این مال مقترض تصرف کنی.

روایت پنجم: ابن مکرّم: کسی که هنگام قرض کردن قصد عدم اداء دارد، دزد عادی است

روایت پنجم: صدوق با اسنادش از ابی خدیجه نقل می‌کند، سالم بن مکرّم عن ابی عبدالله علیه السلام ایما رجل اتی رجلا فاستقرض منه مالا و فی نیتة ان لایؤدیه فذلک اللص العادی. کسی که قرض می‌گیرد نمی‌خواهد پرداخت کند یعنی نیت دارد پرداخت نکند، و فی نیتة ان لایؤدی، قصدش این است که پرداخت نکند فذلک اللص العادی. لص است دیگه. لص مالی که بدست می‌آورد حرام است این هم مالی که گرفته حرام است.

روایت ششم: صحیحہ صفار: استعمال میوه درختی که با پول حرام تهیه شده، حلال نیست

روایت ششم: صحیحہ صفار: رجل اشتری من رجل ضیعة بمال اخذه من قطع الطريق او من سرقة، پولی را دزدید رفت یک باغ خرید، آیا ثمرات این باغ حلال است؟ یک باغ پر از درخت میوه خرید، بعد هر سال هم یک جعبه میوه‌هایش را می‌آورد خدمت شما که همسایه‌اش هستی، حاج آقا! قابل شما را ندارد، شما می‌دانی پول این باغ را با دزدی بدست آورده، با ربا بدست آورده.

[سؤال: ... جواب:] اطلاق دارد. متعارف هم این است که با ثمن کلی فی الذمة خرید می‌کند.

حکمش چیه؟ فوق علیه السلام لاخیر فی شیء اصله حرام و لایحل استعماله. چیزی که پول اصلیش حرام باشد خیر ندارد.

[سؤال: ... جواب:] ضیعه خریده یعنی با درختان. ... النماء تابع للاصل. درخت‌ها را وقتی با پول دزدی بخرد مالک این درخت نشود، مالک آن میوه‌ها هم نمی‌شود.

روایت هفتم: صحیحہ حمیری: اگر متولی وقف دزد باشد و مالی غیر از اموال وقف نداشته باشد،

خوردن غذایش جایز نیست

روایت هفتم روایت صحیحه، اهم روایات این روایت هفتم است، خوب گوش بدهید! من ندیدم کسی استدلال کند به این روایت ولی ما این روایت را پیدا کردیم، به نظر ما روایت صحیحه است، توقیع حمیری است، خوب گوش بدهید سریع بخوانم روایت را! کتب الی صاحب الزمان عجل الله تعالی فرجه الشریف یسأله عن الرجل من وكلاء الوقف، مال وقف دست یکی است دیگه بین چی می شود، مستحل لما فی یده، او هم خوب استفاده می کند، هر چی گیرش می آید می گذارد در جیبش، لایتورع عن اخذ ماله، ربما نظرت فی قریته و هو فیها او ادخل منزله و قد حضر طعامه، می روم منزلش، می بینم سفره پهن است، حاج آقا! بفرمایید! نهار میل بکنید! فیدعونی الیه فان لم آكل من طعامه عادانی، اگر همراه نشوم غذا همراه با او نشوم با من دشمن می شود، فهل يجوز لی ان آكل من طعامه و اتصدق بصدقة، من غذا بخورم بعد یک صدقه ای هم می دهم، صدقه مجهول المالك بدهم، چقدر صدقه بدهم آقا؟

بعد باز ادامه می دهد: و ان اهدی ذلک الوکیل هدیة الی رجل آخر، گاهی هم این متولی وقف که مستحل اموال وقف است، می گذارد در جیب، بر خلاف جهت وقف، هدیه می دهد به شخص دیگر، من مهمان آن شخص دیگر می شوم، فهل علیّ فیه شیء؟ آن شخص دوم که هدیه گرفته از آن متولی وقف من را دعوت می کند خانه اش، می روم منزلش غذا می خورم، فهل علیّ فیه شیء ان نلت منها؟ الجواب، خوب دقت کنید جواب چیه؟ ان کان لهذا الرجل مال أو معاش غیر ما فی یده فكل طعامه و اقبل بره و الا فلا. این متولی وقف همه درآمدش حرام است؟ یا درآمدش دو جور است هم حرام درآمدش است هم حلال. اگر تمام درآمدش حرام است، جایز نیست طعام او را بخوری.

خب طعام او احتمال نمی دهید به ثمن کلی فی الذمة خریداری کرده باشد؟ خب متعارف همین است. درست است که پولش دزدی است، اموال وقف را تصاحب می کند اما اموال وقف را که نمی آورد بگذارد جلوی من. خیلی از این ها به صورت ثمن کلی فی الذمة خریداری می شود با آن برنج و نان و گوشت و آنی که من می خورم. الان شما اگر استفتاء کنی از بیت مراجع اکثرا این جور می گویند می گویند آقا! طرف رباخوار صددرصد است، یک ریال پول حلال ندارد می شود برویم خانه اش، غذایش را بخوریم؟ جواب می دهند بله. حالا برکت زندگیت چی می شود و حکم وضعی و اثر وضعی، فقهاء که کار به این چیزها ندارند. می گوید بله

لباس مصلی ۱۶۹

حلال است. چرا؟ برای این که این آقا به ثمن کلی فی الذمه خانه را خریده، به ثمن کلی فی الذمه این غذا را خریده، با پول حرام ثمن را پرداخت کرده، مالک این خانه شده، مالک این غذا شده. لاقلاً یقین به این معنا ندارید احتمال که می‌دهید، قاعده ید جاری می‌شود. متعارف هم همین است که ثمن کلی فی الذمه معامله می‌شود. اما امام فرمود اگر درآمدش کلاً حرام است فلاً تأکل طعامه و لاتقبل بره. این دلیل بر فرمایش صاحب عروه و امام نمی‌شود؟ که اگر کسی قصدش این است که با پول حرام ثمن کلی فی الذمه را اداء کند این مالک آن جنس خریداری شده نمی‌شود و به حکم غضب است.

این محصل ادله چه طبق مقتضای قاعده چه طبق روایات برای این قول صاحب عروه و امام بود. ببینیم مشهور چه دفاعی دارند در مقابل این استدلال بکنند. ان شاء الله فردا.

جلسه ۱۷-۲۴۱

سه شنبه - ۹۷/۰۷/۱۷

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيه الله في الأرضين و اللعن على أعدائهم أجمعين.

بحث راجع به این مسأله بود که اگر کسی چیزی را قرض بگیرد و قصدش این است که قرض را پس ندهد یا چیزی را بخرد و قصدش این است که ثمن را ندهد و یا از مال حرام بدهد، آیا این منجر به بطلان قرض یا بطلان آن خرید می‌شود یا نمی‌شود؟

صاحب عروه فرمود بعید نیست که منجر به بطلان بشود. امام هم پذیرفتند.

صاحب جواهر فقط در خصوص قرض قائل به شرطیت نیت اداء شده دون البیع

صاحب جواهر در جلد ۲۵ جواهر صفحه ۴۲ فرموده که ظاهر روایات همین است ولی چه کنیم که اصحاب به این ملتزم نشدند. کانه بخاطر اعراض اصحاب ایشان فتوی نمی‌دهند. می‌گویند یستفاد من نصوص السرقة ان عدم نية القضاء حال القرض مفسد لعقد القرض فيحرم على المقرض التصرف بالمال خصوصاً خبر ابي خديجة که من استقرض مالا و فی نیته ان لا یؤدیه فذلک للصل العادی، لکن لم اجده محرراً فی کلامهم

بل ربما فيه ما ينافيه كعدم ذكر له في الشرائط و عليه فينبغي الاقتصار فيه على خصوص القرض. آخرش می‌گوید بالاخره این حدیث در مورد قرض هست، تحریر نشده، تبیین نشده در کلام اصحاب. ولی ما از این حدیث رفع ید نمی‌کنیم، در خصوص قرض ملتزم می‌شویم. و اما الابتیاع مع عدم نیة الوفاء فلا یقضی بفساد البیع. اما این که بیاییم در خرید هم بگوییم قصد اداء ثمن اگر نداشت این بیع باطل است، خرید و فروش باطل است، نه، این را نمی‌گوییم. این یک حکمی است در خصوص قرض.

برای فرمایش صاحب عروه و امام قدس سرهما سه وجه طبق مقتضای قاعده ذکر شد و هفت روایت. هشتمین روایت را هم عرض کنم که امام مطرح فرمودند.

ادامه ادله روایی

روایت هشتم: سود تجارت با مال یتیم، برای یتیم است

امام فرمودند که روایاتی داریم راجع به اتجار به مال یتیم که مفادش این است که کسی که اتجار کند به مال یتیم، کل سود برای این یتیم هست. این اتجر بمال الیتیم شامل می‌شود آن فرضی را که این تاجر برای خودش بخرد ولی قصدش این است که با مال یتیم ثمن را اداء کند. امام فرمود فالربح للیتیم، ربح برای یتیم است، این دلیل می‌شود بر این که این معامله را برای خود این تاجر واقع نکردند چون قصدش این بوده که با مال یتیم پرداخت کند ثمن این تجارت را، حساب کردند که این تجارت برای یتیم هست و شارع هم فرموده که کل سود را باید به یتیم بدهید.

این مطلبی است که از امام نقل شده در کتاب البیع، تقریرات درس ایشان، صفحه ۵۱۵.

و همین‌طور ایشان فرموده در روایات مضاربه و اتجار به زکات هم همین مطلب احساس می‌شود. با این که متعارف این است: مثلاً کسی که می‌رود با مال یتیم تجارت می‌کند ثمن کلی فی الذمة است، ثمن شخصی متعارف نیست ولی در عین حال چون قصدش این است که با مال یتیم ثمن را پرداخت کند امام حکم کرد که این اتجار برای یتیم خواهد بود و کل سود به او باید داده بشود.

اشکال اول: روایات اتجار با مال یتیم در خصوص تجارت برای یتیم است نه تصاحب مال یتیم

حالا ما این استدلال امام را جواب بدهیم بعد برویم سراغ استدلالات دیروز.

این فرمایش امام ناتمام است. استدلال به روایات اتجار به مال یتیم یا مال مضاربه یا اتجار به زکات، ما نمی‌دانیم تقریبش چیه. ما در بحث مضاربه و زکات که حدیثی پیدا نکردیم که دال بر مدعای امام باشد. در باب اتجار به مال یتیم، آنی که ما دیدیم این است: صحیحہ محمد بن مسلم عن ابی عبدالله علیه السلام فی مال الیتیم قال العامل به ضامن و للیتیم الربح اذا لم یکن للعامل مال و قال ان عطب اداء، ان عطب اداء یعنی اگر تلف بشود عامل ضامن است یا در صحیحہ ربعی دارد که عن ابی عبدالله علیه السلام فی رجل عنده مال الیتیم فقال ان کان محتاجا و لیس له مال فلا اگر فقیر است این عامل حق ندارد با مال یتیم اتجار کند. یا در روایت سعید سمان هست که لیس فی مال الیتیم زکاء الا ان یتجر به فان اتجر به فالربح للیتیم. آخرین روایت هم صحیحہ زرارہ و بکیر است که مضمونش هم این است: لیس علی مال الیتیم زکاء الا ان یتجر به فان اتجر به ففیہ الزکاء و الربح للیتیم و علی التاجر ضمان المال.

ظاهر این روایات این است که با مال یتیم تجارت می‌کند، یعنی برای یتیم، اصلا قصدش این است که از طرف یتیم خرید و فروش بکند نه این که تصاحب کرد مال یتیم را و برای خودش این عامل خرید کند. عامل در مضاربه سهم دارد از سود طبق قرارداد مضاربه و لااقل اجرة المثل دارد اگر متبرع نباشد. در مورد تجارت برای یتیم روایت می‌گوید که ان اتجر به فالربح للیتیم، کل ربح برای یتیم است و ان وضع فعلی الذی یتجر به، ولی اگر تلف شد این عامل ضامن است. ظاهر این روایت مضاربه است، ظاهر روایت این است که این تاجر برای یتیم خرید و فروش می‌کند. شارع مقدس فرمود اگر وضعش خوب هست، اشکالی ندارد، آن روایت می‌گفت اگر محتاج هست این کار را نکند ولی اگر مال دارد این عامل مانعی ندارد با مال یتیم اتجار کند. اتجار کند یعنی برای یتیم خرید و فروش بکند نه برای خودش.

[سؤال: ... جواب:] این صحیحہ ربعی که می‌گوید رجل عنده مال الیتیم فقال ان کان محتاجا و لیس له مال فلا یعنی اگر غنی بود برای خودش خرید کند؟ نه، اگر غنی است برای یتیم خرید و فروش می‌کند ولی چون غنی هست مطمئنیم اگر زیان کند اینقدر دارایی دارد که جبران کند ضرر یتیم را.

اشکال دوم: بر فرض "اتجر بمال الیتیم" شامل مورد تصاحب مال یتیم بشود لکن از باب

اهتمام به مال یتیم، فقط در خصوص مال یتیم این حکم می‌باشد

ثانیا: بر فرض اطلاق داشته باشد، اتجر بمال الیتیم شامل این فرض بشود که برای خودش خرید می‌کند به ثمن کلی در ذمه خودش و لکن قصدش این است که با مال یتیم ثمن را پرداخت کند، بر فرض بگوییم اتجر بمال الیتیم بر این صادق است که این محل نزاع هست، بر فرض بگوییم اتجر بمال الیتیم در اینجا صادق است که این عامل برای خودش این کالا را می‌خرد نه برای یتیم و قصدش این است که با پول یتیم ثمن را بدهد، اگر ما احراز کنیم صدق عنوان اتجر بمال الیتیم را و بگوییم این روایات اطلاق دارد، حکم خاص بمورده. چه وجهی دارد ما تعدی کنیم به سایر موارد؟ اهتمام به حفظ مال یتیم منشأ شده که شارع در اینجا حکم بکند که تمام سود برای یتیم است.

پس به نظر ما این دلیل هشتم که امام ذکر کردند ناتمام است.

اشکالات ادله اعتباری

اشکال دلیل اول: ملاک در صحت معاوضه انشاء طرفین است نه آنچه که در دادوستد خارجی

رخ می‌دهد

اما ادله‌ای که در جلسه دیروز ذکر کردیم یکی یکی بررسی می‌کنیم:

دلیل اول که مقتضای قاعده بود فرمودند که اگر کسی بخواهد با مال مردم ثمن را اداء کند عرف می‌گوید اشتری بمال الغیر، با مال مردم خریداری کرد. پس می‌شود فضولی و تا آن غیر که مالک ثمن است امضاء نکند این بیع نافذ نیست و لو این مشتری موقع خریدن ثمن کلی در ذمه خودش را ثمن قرار داد و این کالا را برای خودش خرید ولی چون قصدش این است که با این مال مغضوب ثمن را بدهد، عرف می‌گوید اشتری بمال الغیر، با مال مردم خریداری کرد و باید آن صاحب مال اجازه بدهد تا از خرید و فروش فضولی خارج بشود و یا این تعبیر هم مطرح شد که اگر این شخص بخواهد با پول حرام کالا بخرد یعنی به ثمن کلی فی

لباس مصلی ۱۷۳

الذمة قصدش این است که با پول حرام بدهد، عرف می‌گوید تو مختلس هستی یا اگر بخواهد چک بی‌محل بکشد عرف می‌گوید تو مختلس هستی، تو مال مردم خور هستی.

جواب این وجه اول این است که ما می‌گوییم گاهی عرف که می‌گوید اشتري بمال الغير حساب می‌کند در خارج این مشتری چه پولی داده نه این که قصدش در هنگام خرید چی بوده.

این را توضیح بدهم:

شما فرض کنید در هنگام خرید یک آقای قصدش این است که با پول حلال خودش ثمن را بدهد، چک می‌کشد، می‌گوید فردا صبح می‌روم پول خودم را که دارم بابت پاس شدن این چک به حسابم می‌گذارم، چک پاس می‌شود. می‌رود پول‌هایش را بردارد می‌بیند پول‌هایش نیست، خرج شده. ولی یک پولی از مردم امانت پیشش هست، جایز نیست که پول امانتی را تصرف کند ولی می‌گوید دیگه حالا ناچارم، می‌آید پول امانتی را بابت آن بدهیش پرداخت می‌کند. آنجا هم مردم همین را می‌گویند، مردم می‌گویند با پول مردم تو این جنس را مالک شدی. شما یک خانه‌ای فرض کنید بخرید، اولش قصدتان این است که پولش را از جایی وام بگیرید، از پدرتان قرض بگیرید پرداخت کنید، می‌روید وام بگیرید می‌گویند فعلا متوقف هست پرداخت وام، می‌روید از پدرتان قرض بگیرید می‌بینید پدرتان هم دچار ضرر مالی شده در این نوسانات ارز و طلا، می‌گوید پول ندارم به تو بدهم. ماندید چه کار کنید، آخرین راهی که به نظرتان می‌آید این است که بالاخره از یک پولی که امکانش هست بردارید و لو شرعا مال مردم است و جایز نیست بروید پول آن خانه را بدهید، آنجا هم مردم می‌گویند تو با پول مردم صاحب این خانه شدی، با پول مردم این خانه را خریدی. حالا اگر این خانه گران بشود، بشود دوبرابر، صاحب پول می‌آید می‌گوید پول من را بده، شما می‌گویید پولت را دادم بابت این خانه. می‌گوید بیجا کردی، پول من را چرا دادی بابت این خانه؟ پس این خانه را با پول من دادی، خانه را باید بدهی به من. می‌گویند این حرف‌ها را مردم. این مسامحه است. این یعنی در خارج شما پول دیگران را بابت ثمن پرداخت کردی. در صحت معامله ما باید نگاه بکنیم به انشاء متعاملین نه آنچه که دادوستد در خارج رخ داده است. در خارج ثمن حرام به این بایع دادید اما در مقام انشاء گفتید ما این خانه را می‌خریم به صدملیون که کلی فی الذمة است، این معامله که مشکل ندارد.

شاهد بر صحت عقد مورد بحث، حق بایع است بر مطالبه تعویض ثمن حرام مشتری با ثمن**حلال**

شاهد بر این عرض ما این است که بایع وقتی دید شما پول حرام آوردید، فهمید که این پول دزدی است چون حرام است، صاحب پول هم آن طرف آمده یقه شما را گرفته می گوید پول من را کجا می برید. فروشنده نمی تواند بگوید که چون شمای خریدار در هنگام انشاء معامله قصدتان این بوده که با این پول حرام ثمن را بدهید، پس این بیع باطل است، من بایع هم نمی توانم اصرار کنم که پول حلال بدهید، باید بگویم معامله باطل است. در حالی که بایع این حرف را نمی زند، مخصوصا اگر بخواهد بهم بزند معامله را ضرر می کند، آن خانه ارزان شده. می گوید این حرفها چیه می زنی. من قصدم این بود که در هنگام خرید این خانه که با پول مردم پول این خانه را بدهم، من با قصد تو چه کار دارم، معامله این است که در قولنامه نوشتیم، این خانه را می خرم به صد ملیون، امضاء کردید. صد ملیون حرام آوردید، نه، برو صد ملیون حلال بیاور، قسم هم می خوری من هم باور می کنم که موقع معامله چون پول دیگری نداشتی قصدت بود که از همین صد تومان که حرام است ثمن را بدهی، خب به من چه ربطی دارد؟ دروغ نمی گویی ولی به من چه ربطی دارد آنچه که در ذهن تو می گذشت، برای طرفین معامله مهم آنی است که در کاغذ نوشته شده. آن خانه را خریداری کردی به صد ملیون، صد ملیون من را بده.

[سؤال: ... جواب:] امام می فرمایند اگر مشتری در هنگام خرید قصدش این است که با پول حرام ثمن را بدهد این بیع باطل است. من مثال که می زنم این است که پول حرام آورده و بایع می گوید این پول حرام است، می گوید من هنگام معامله قصدم این بود که همین پول را بدهم، طبق فرمایش امام بایع نمی تواند اصرار بکند چون بیع وقتی باطل بود بایع روی بیع باطل اصرار بکند؟ ... این بیع وقتی باطل است، الزامی ندارد مشتری که بیع را تصحیح بکند. بیع باطل است، الحمدلله، مشتری می گوید خیلی خوب شد که بیع باطل شد. برای این که این خانه را که به من فروختی صد ملیون، ارزان شد، شده هشتاد ملیون. ... امام می فرمایند باطل است. امام می فرمایند اگر کسی به ثمن کلی فی الذمه خرید بکند قصدش این است که از مال حرام بدهد این معامله باطل است. اگر صاحب آن مال حرام، اجازه کند، به عنوان اجازه بیع و شراء

لباس مصلی ۱۷۵

فضولی ما قبول می‌کنیم. تصریح می‌کند به این مطلب. ما به نظرم این عرفی نیست. عرف می‌گوید با مال مردم خریداری کرد ولی این نظرش این است که این پول پرداخت شده مال مردم است و در جایی هم که بعدا قصد کند با مال مردم پرداخت کند آنجا هم همین مسامحه را می‌کنند می‌گویند با مال مردم خانه‌دار شد. در حالی که این معیار صحت و فساد معامله نیست. معیار صحت و فساد معامله به ارتکاز عقلاء آن انشاء طرفین در هنگام تملیک و تملک است. این آقای که خانه می‌خرد صد میلیون، صد میلیون کلی فی الذمه را در ذمه‌اش تملیک می‌کند به بایع. بله، قصدش این است که از پول حرام بدهد، قصد که در معامله گنجانده نمی‌شود.

این که در مقام گفته می‌شود مقرض یا مشتری اکل مال به باطل کرده، بخاطر این است که در

خارج پول مردم را نمی‌دهد

و اما این که گفته شد که اگر کسی جنسی بخرد، قصدش این است که پول را ندهد عرفا این اکل مال به باطل است، اختلاس است، [اقول] اگر واقعا این انشاء جدی بکند، اکل مال به باطلش بخاطر این است که پول مردم را نمی‌دهد. حالا اگر همین آقا موقع معامله که انشاء تملیک و تملک کرد، گفت من این خانه را می‌خرم به صد میلیون یعنی صد میلیون بدهکار می‌شوم، قصدش این بود که پول ندهد، بعد رفت کاری بکند که فردا پرواز کند برود، دید دنبالش هستند، شک به او کردند، بلیط گیرش نیامد، آخرش دید مجبور است آمد چکش را پاس کرد، صد میلیون را در حسابش ریخت و آن فروشنده چک را رفت پاس کرد، می‌تواند آن فروشنده بگوید اگر خبردار شده که این قصدش بوده پول ندهد که تو اصلا خرید نکردی. می‌گوید چرا خرید نکردم؟ خرید کردم می‌خواستم پولش را ندهم. خرید یعنی تملیک کردم صد میلیون را به شما ولی قصدم این بوده که پول را به شما ندهم، بعد هم که پول را در وقتش به شما دادم، چه حقی دارید بگویید باطل است یا بگویید پس بگیر خانه‌ات را؟

پس این اشکال اول به نظر ما ناتمام است.

اشکال دلیل دوم: التزام بناء بر عمل نیست، التزام یعنی تعهد دادن به طرف مقابل

اما اشکال دوم:

اشکال دوم این بود که گفتیم که گفته می‌شود که خیلی‌ها قصد جدی ندارند، وقتی می‌خرد بدون بناء دارد چک را پاس نکند، یعنی قصد جدی ندارد. قرض می‌گیرد می‌خواهد قرضش را پس ندهد در حقیقت این می‌خواهد تصاحب کند پول مردم را، قصد جدی قرض را ندارد. این هم درست نیست، خلاف ظاهر است. این آقا چرا قصد جدی ندارد؟ قصد جدی مگه چیه؟ تملک کرد این خانه را به ازاء تملیک صد میلیون تومان به بایع، اعتبار کرد، اعتبار که سهل المؤنه است. قصد دارد که اداء نکند ثمن را. مثل خیلی‌ها که التزام به چیزی می‌دهند در ضمن عقد، همان موقع به آن‌ها بگویند عمل می‌کنی؟ می‌گویند نه. التزام ندارد؟ نه، التزام دارد، التزام سهل المؤنه است، در ضمن عقد ازدواج ملتزم شد که همسرش را حج ببرد، به او می‌گویند می‌بری؟ می‌گوید بناء ندارم. پس چه چور ملتزم شدی؟ می‌گوید التزام که کاری ندارد، التزام امر انشائی است. وعده می‌دهد، وعده انشائی نه وعده اخباری، وعده اخباری بدهی می‌دانی عمل نمی‌کنی دروغ است، وعده انشائی: قول می‌دهم فردا بیایم، تعهد می‌دهم فردا می‌دهم، بناء هم ندارد فردا بیاید، خب انشاء تعهد کرده. چرا انشاء نکرده؟

[سؤال: ... جواب:] مگر هر انشاء تعهدی باید همراه باشد با بناء بر وفاء به آن عقد؟ ... مگر آن‌هایی که با امیرالمؤمنین بیعت کردند در غدیر یا ابتداء خلافت ایشان و خیلی‌هایشان بناء بر نکث بیعت داشتند، از روز اول خیانت کردند، مگه این‌ها ملتزم نشدند؟ ... صوری نیست و لذا می‌گویند نکث بیعت کردی نه این‌که بیعت صوری بود. آنی که می‌آید می‌گوید بخ بخ لک یا علی اصبح مولای و مولی کل مؤمنه، این واقعا انشاء بیعت کرده در حالی که یقینا همان موقع توطئه می‌کرد، این انشاء کرده منتها بناء دارد که تخلف کند از این التزامش. با هم جمع می‌شود.

و الا می‌دانید لازمه این اشکال دوم چیه؟ بسیاری از این ازدواج‌ها ایراد پیدا می‌کند. چرا؟ برای این‌که شرط ارتکازی در ضمن این ازدواج‌ها یا شرط صریح این است: مثلا زن شرط می‌کند که مردش مثلا خرج متعارف بدهد، شرائطی هست، این کار را بکند، این کار را نکند، و خیلی از مردها هم اصلا بناء دارند عمل

لباس مصلی ۱۷۷

نکنند، پس باید بگوییم این ازدواج‌ها باطل است؟ این ملتزم می‌شود منتها بناء دارد عمل نکند، آخه چه تنافی با هم دارد؟

[سؤال: ... جواب:] التزام هست دیگه. التزام به یک مطلبی می‌دهد، تعهد دارد اما در عین حال بناء دارد به این تعهد عمل نکند، این‌ها با هم تنافی ندارد. ... التزام بناء بر عمل نیست، التزام یعنی تعهد دادن به طرف مقابل. شما می‌روید ضامن که می‌شوید، من متعهد می‌شوم و حال این‌که یک قسطش را اگر ندهد شما حاضر نیستی از جیب خودتان بدهید اما می‌روید متعهد می‌شوید ضامن می‌شوید در عین حال می‌گویید بگذار ضامن بشوم کار این آقا راه بیفتد، حالا صد تا نامه اخطار بیاید من که نمی‌خواهم بروم پرداخت کنم. اشکال این نیست که شما ضامن نشدی. اگر شما ضامن نشده باشی بانک که نمی‌تواند به شما گیر بدهد. ضامن صوری را که نمی‌شود به او گیر داد. بانک می‌گوید تو متعهد شدی، نمی‌توانی بگویی من همان وقتی که آمدم امضاء کنم بناء داشتم هیچ قسطی را ندهم، به پیر به پیغمبر قسم من بناء داشتم هیچ تعهدی را عمل کردم. می‌گویند تعهد کردی، بناء ناشتی عمل کنی؟ مجبورت می‌کنیم عمل کنی.

پس این اشکال دوم هم که گفته شد که کسی که خرید می‌کند قصدش این است که ثمن ندهد این انشاء جدی نمی‌تواند بکند معاوضه را و یا می‌خواهد از مال حرام بدهد انشاء جدی نمی‌تواند بکند معاوضه با مال حلال را، این درست نیست.

[سؤال: ... جواب:] بناء به معنای اراده جمع نمی‌شود. هم اراده دارم این کار را بکنم هم اراده دارم نکنم، با هم جمع نمی‌شود. تعهد اراده عمل نیست، تعهد یعنی انشاء تعهد، انشاء التزام. کسی که قصد عدم اداء ثمن را دارد درست نیست بگوییم که این غالباً خریدش صوری است. چرا؟ [برای این‌که] ظاهرش این است که خرید جدی است. شاهدش این است بایع بعدا الزامش می‌کند به پرداخت ثمن، می‌گوید بیخود کردی ثمن را ندهی. ... بایع با دین اگر بداند که این خرید او صوری است، خرید صوری که نافذ نیست. ... امضاء کردی ولی الان قبول داری که من قصد جدی نداشتم نه این‌که ظاهر انشاء این است که قصد جدی دارم، نه، من ثابت شد برای بایع که من مشتری قصد جدی نداشتم، نمی‌تواند اجبار کند، بیع صوری که اجبارپذیر نیست. ولی اگر بفهمد من قصد داشتم پول را ندهم اجبار می‌کند، می‌گوید باید پول را بدهی. می‌گوید برو

خانه را بردار، می‌گویند حالا که خانه شد هشتاد میلیون، آن وقتی که صد میلیون بود آمدی قولنامه نوشتی حالا که هشتاد میلیون شده می‌گویند خانه را خودت بردار؟

[سؤال: ... جواب:] اگر واقعا یکی از دو طرف عقد بفهمد که در هنگام عقد قصد طرف دیگر صوری بوده و جدی نبوده، مشکل می‌شود کار چون معلوم می‌شود او اصلا انشاء نکرده. ... ظاهر حجت است اما اگر کشف خلاف شد چه؟ ولی در مانحن‌فیه این‌طور نیست. کشف بشود که این مشتری قصد اداء ثمن نداشته، بیخود قصد اداء ثمن نداشته.

اشکال دلیل سوم: اطلاق ذاتی ثمن قابل امضاء است بر خلاف اطلاق لحاظی

اشکال سوم این بود که گفته می‌شد این مشتری که در همان مثال ثمن حلال و حرام مثال می‌زنیم که خریدم به صد میلیون، این صد میلیون مطلق است؟ صد میلیون چه حلال چه حرام؟ این را که نمی‌تواند شارع امضاء کند. اگر می‌گویند صد میلیون حلال، این اشکال ندارد و لکن فرض این است که این افرادی که با پول حرام می‌خواهند ثمن را اداء کنند هیچوقت قصد نمی‌کنند که من این خانه را خریدم در مقابل صد میلیون حلال.

جواب این است که اطلاق ذاتی فرق می‌کند با اطلاق لحاظی. این آقای که این خانه را می‌خرد در مقابل صد میلیون نه این که صد میلیون چه حلال باشد چه حرام، چه حلال باشد چه حرام او اطلاق لحاظی است. نوعا این جور قصد نمی‌کنند که ذات صد میلیون را می‌گویند ثمن این خانه است و شما ذات این صد میلیون را مالکی در ذمه من. آن وقت شارع می‌آید می‌گوید در مقام اداء باید پول حلال بدهی، تا پول حلال ندهی اداء ثمن نشده.

[سؤال: ... جواب:] من که این خانه را می‌خرم صد میلیون آیا در هنگام معامله لحاظ می‌کنم صد میلیون چه حلال چه حرام؟ نه، اصلا لحاظ نمی‌کنم چه حلال چه حرام تا بشود اطلاق لحاظی. من می‌گویم شما صد میلیون از من طلب داری، ذات صد میلیون را طلب داری. به این می‌گویند اطلاق ذاتی یعنی قیدی در لحاظ من نیست و لکن لحاظ هم نمی‌کنم سواء کان حلالا او حراما. شارع هم می‌گوید شما مشتری به صد میلیون بدهکاری. صد میلیون بدهکار بودن ربطی ندارد به این که در مقام اداء حلال می‌دهی یا حرام، اگر حلال بدهی

لباس مصلی ۱۷۹

و اداء شده دین، اگر حرام بدهی دین اداء نشده، بدهکاری تمام نشده. بایع هم اطلاق ذاتی دارد، او هم می گوید فروختم این خانه را به تو به صد میلیون. ... عرض کردم اطلاق لحاظی نیست که چه حلال باشد چه حرام. شمای مشتری صد میلیون به من بدهکار می شوی.

این که بایع پول حلال می خواهد او در داعی این بایع است و در مقام اداء ثمن اگر حرام باشد می گوید این اداء دین نیست. اگر یک کسی بزند شیشه مردم را بدهد بعد با پول حرام بدهد صاحب شیشه می گوید این پول حرام است من نمی خواهم این اداء دین نیست چون اداء دین باید با پول حلال باشد.

[سؤال: ... جواب:] اگر بخواهد با پول حرام اداء دین کند این اداء دین نیست نه این که بدهکاری می شود صد میلیون حلال. صد میلیون کلی فی الذمه که اصلا مقسم نمی شود عرفا برای حلال و حرام، صد میلیون کلی فی الذمه یک امر اعتباری است، دین اعتباری است. ممکن است اصلا در خارج هم هیچ چیز نباشد، شما صد کیلو برنج می فروشی شش ماهه، اصلا در خارج هیچ برنجی هم نیست الان ولی وجود اعتباری دارد، در شش ماه بعد بدست می آید تحویل می دهید. شما می گوید صد میلیون، این یک دین اعتباری است و الا در خارج نیست که بگوییم در خارج این مال یا غصبی است یا غیر غصبی ولذا اطلاق ذاتی دارد من صد میلیون بدهکارم به شما، شارع هم این را امضاء می کند، منافات ندارد که اگر صد میلیون غصبی بدهی اداء دین نکردی. و لو طرف راضی هم بشود، و لو بایع بگوید بده بیاد، حلال و حرام و اینها من هم مثل خودتم. نه، این اصلا اداء دین نیست.

تخلف داعی موجب بطلان بیع نیست

[سؤال: ... جواب:] ببینید! بحث تخلف داعی [است]. من می روم از قصاب گوشت می خرم چون فکر می کنم که روز جمعه فامیل های خانم می آیند، اگر بدانم مهمان نداریم کی می روم این همه گوشت می خرم؟ گوشت می خرم می روم خانه، حاج خانم می گوید که زنگ زدند فامیل ها گفتند این هفته وقت نداریم، یک ماه دیگه می آییم. باید بروم برگردم مغازه قصابی بگویم من اگر مهمان نداشتم که این همه گوشت نمی خریدم، سال هاست از تو خرید می کنم می دانی چه جور است خرید من. اینها تخلف داعی است. من حق فسخ ندارم در این مثال. ... چه شرط ارتکازی است؟ وقتی این آقا با پول حرام در این مثال می خواهد

اداء کند ثمن را، این اداء ثمن نه عقلائی است نه شرعی. نیاز به شرط ارتکازی نیست که. بله، شرط ارتکازی این است که اگر اداء نکنی از مال حلال من حق فسخ دارم، بله، شرط خیار فسخ است عند عدم اداء الثمن من مال الحلال.

[سؤال: ... جواب:] ما جایی که قصد دارد اداء نکند می‌گوییم، آن جایی که چیزی را می‌خرد می‌خواهد اصلاً پولش را ندهد یا می‌خواهد پولش را از مال حرام بدهد. ... راضی نبوده، رضای انشائی دارد بایع. تخلف داعی است، اگر می‌دانست که مال من حرام است به من نمی‌فروخت. این مغازه‌دارهایی که تخفیف می‌دهند به روحانیون، یک روحانی است می‌گوید من که خودم را می‌شناسم، این بنده خدا فکر می‌کند که من همیشه نماز شبم ترک نمی‌شود، نمی‌داند نماز صبحم هم قضاء می‌شود، اگر می‌دانست حاضر بود به من تخفیف بدهد؟ به حضرت عباس حاضر نبود. اما حالا تخلف داعی است دیگه، این جوری فکر می‌کند، چه کار کنم؟ بروم هر جا می‌نشینم بگویم نماز صبحم قضاء می‌شود؟ آبروی خودم را ببرم؟ حالا این تخفیف می‌دهد، به این می‌گویند تخلف داعی، داعیش بر این تخفیف این است که فکر می‌کند من نماز شبم ترک نمی‌شود. تخلف داعی که موجب بطلان بیع نیست.

اما مهم روایات است. این روایات را بررسی کنیم ببینیم معارض دارد یا ندارد ان شاء الله روز شنبه. فردا بحث حرمت کذب است.

جلسه ۱۸-۲۴۲

شنبه - ۹۷/۰۷/۲۱

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيّة الله في الأرضين و اللعن على أعدائهم أجمعين.

بحث راجع به این بود که اگر کسی چیزی بخرد و قصدش این است که ثمن آن را پرداخت نکند یا از مال حرام پرداخت کند، صاحب عروه فرمود بعید نیست که این خرید و فروش باطل باشد. امام هم این را تأیید کردند. صاحب جواهر فرمود روایت در قرض است که من استقرض و لم یکن من نیته الوفاء کان بمنزلة اللص العادی و ما در قرض به این ملتزم می‌شویم ولی در بیع و شراء نه، وجهی ندارد ما الغاء خصوصیت بکنیم.

پاسخ تفصیلی به روایاتی که برای بطلان قرض در مانحن فیه اقامه شده بود

صاحب عروه و امام قدس سرهما به روایاتی استدلال می کنند که ما عمده این روایات را خواندیم، الان نظر مجدد می کنیم، ببینیم این روایات مقدار دلالتش چیه و آیا معارض دارد یا نه؟

پاسخ اول از روایت اول: معرض عنه اصحاب هست

روایت اول صحیحہ فضیل بن یسار بود: الرجل یتزوج المرأة و لایجعل فی نفسه ان یعطیها مهرها فهو زنا. اگر مردی ازدواج می کند و در دلش قصد ندارد که مهر این زن را بدهد، این زنا است. گفته شده که در ازدواج وقتی می گویند قصد نداری مهر را بدهی این ازدواج باطل است و استمتاع از این زن زنا هست، عرفا فرق نمی کند کسی هم کنیزی می خرد قصد ندارد پولش را بدهد، متاعی می خرد قصد ندارد پولش را بدهد، او هم همین طور است.

این روایت در مورد خودش معرض عنه اصحاب است. چون انصراف ازدواج به ازدواج دائم است و در ازدواج دائم اصلا تعیین مهر لازم نیست. قرآن هم می گوید: و لم تفرضوا لهن فریضه، کسانی هستند که با اینها ازدواج می کنید، ازدواج هم صحیح است اما مهر تعیین نکردید، حکمش چیست؟ بعد از دخول اگر طلاق داده بشود مهر المثل دارد و قبل از دخول آیه می گوید متعوهن، متعه بدهید یعنی یک هدیه ای به او بدهید. پس تعیین مهر مقوم ازدواج دائم نیست. وقتی مهر تعیین نمی کند اصلا توجه به مهر المثل هم ندارد، خب اگر داشت تعیین می کرد. وقتی مهر المسمی نبود مهر المثل حکم شرعی است. این طور نیست که بگوییم که این زن و مرد بناء بر مهر المثل دارند. او حکم شرعی است، بعد از دخول مهر المثل است، قبل از دخول مهر المثل هم نیست. حالا ملاعبه می کند با آن زن، دخول نمی کند، مهر المثل ندارد که. در ازدواجشان هم تعیین نکرده مهر را و قبل از دخول او را طلاق می دهد اما دوران عقدبستگی مدتی که گذشته با هم استمتاعی داشتند ما عدا الدخول، این اصلا بناء هم ندارد مهر المثل بدهد چون قبل از دخول طلاق می دهد. بلاشکال این عقد صحیح است. یعنی در مورد خود روایت اصحاب فتوی ندادند به این روایت.

و لذا این روایت با این که سندش ضعیف است ممکن است توجیه بشود فهو زنا یعنی از حیث این که چون حق زن را نمی دهد و از این جهت تشبیه شده به زنا نه این که آن استمتاعش حرام است از باب این که

182..... شرط دوم: اباحه

استمتاع به زن اجنبیه است و آن عقد باطل است. وقتی که اصحاب به مورد این روایت ملتزم نشدند آن وقت ما چه جور به این روایت عمل کنیم؟

[سؤال: ... جواب:] تعیین نشود اجرت در ضمن عقد اجاره، اجاره باطل است. اجرة المثل از باب این که عمل مسلم محترم است. به زور هم اگر از کسی کار بکشی باید اجرة المثل به او بدهی. ولی اجاره بدون تعیین اجرت باطل است اما نکاح دائم بدون تعیین مهر صحیح است به تسالم فقهاء و مفاد آیه شریفه هم همین است.

پاسخ دوم: احتمال خصوصیت در مورد نکاح، موجود است

هذا اولاً و ثانياً: خیلی برای ما واضح نیست. در ازدواج بالاخره استمتاع آسانی نیست، هستی زن را از او می گیرد و بالاخره متعتک نفسی، زوجتک نفسی، این زن بالاخره زوجه این مرد می شود، تمام وجودش در اختیار این مرد قرار می گیرد، در اینجا شاید شارع اهتمام دارد اگر می خواهی مهر او را ندهی من قبول ندارم اما در هر بیع و شرائی حکم همین است که اگر قصد داشتی پول را ندهی او هم باطل است و غصب است؟ واقعاً جزم به این عدم فرق مشکل هست.

[سؤال: ... جواب:] تعیین نکند و نخواهد بدهد از این که تعیین نکند که بدتر نیست. تعیین نکرد. و لایجعل فی نفسه ان لایعطیها کجا دارد تعیین کرد و نمی خواند بدهد، چه بسا تعیین نمی خواهد بکند. ... اگر شرط کند مهر نباشد، آن اشکال دارد. آخه بحث شرط عدم مهر نیست، بحث این است که قصد دارد مهر ندهد.

پاسخ اول (سندی) از روایت دوم: روایت مرسله است

روایت دوم مرسله ابن فضال: من استدان دینا فلم ینو قضائه کان بمنزلة السارق.
اولاً مرسله ابن فضال است عن بعض اصحابه.

صالح بن ابی حماد بخاطر مدح فضل بن شاذان ثقه است

حالا صالح بن ابی حماد هم در سندش هست، آقای خوئی اینجا تضعیف کرده ولی در معجم رجال حدیث توثیق کرده. بحثش مفصل است. ما به نظرم صالح بن ابی حماد قابل توثیق است چون کشی نقل می کند

لباس مصلی ۱۸۳

از علی بن محمد بن قتیبه از فضل بن شاذان، می‌گوید فضل بن شاذان کان یرتضیه و یمدحه و یقول هو ابوالخیر کما کنّی. صالح بن ابی حماد فضل بن شاذان می‌گفت ابوالخیر است همان‌طور که کنیه‌اش ابوالخیر است. البته آقای خوئی فرمودند علی بن محمد بن قتیبه خودش توثیق ندارد حالا آمده از فضل بن شاذان راجع به وثاقت صالح بن ابی حماد مطلب نقل می‌کند؟! و لذا آقای خوئی توثیق صالح بن حماد را بر اساس تفسیر قمی قبول دارد. می‌گوید صالح بن ابی حماد در معجم فرموده که جزء رجال تفسیر قمی است.

بعضی از آقایان معروفین شنیدم اشتباه می‌کنند و می‌گویند آقای خوئی از توثیق عام تفسیر قمی عدول کرده. نه. ما در جریان بودیم و نوشته ایشان دست ما هم رسید. ایشان دو توثیق عام قبول داشت: یکی توثیق عام رجال کامل الزیارات یکی توثیق عام تفسیر قمی. از توثیق عام تفسیر قمی برنگشت تا آخر، از توثیق عام رجال کامل الزیارات برگشت برای این‌که فرموده آنقدر احادیث مرسله در این کتاب کامل الزیارات هست که آدم مطمئن می‌شود این‌که می‌گوید من از ثقات فقط نقل می‌کنم مقصود از آن، عموم نیست بلکه مقصود همان مشایخ بلاواسطه ابن قولویه، صاحب کامل الزیارات است. اما در تفسیر قمی همچون مطلبی را ایشان نفرموده.

البته ما مشکل‌مان با اصل این تفسیر قمی موجود است که این تفسیر قمی اصلی نیست. همان‌طور که مرحوم آقابزرگ طهرانی در الذریعة فرموده.

ولی ما علی بن محمد بن قتیبه را بعید نمی‌دانیم ثقه باشد بخاطر اکثر روایت اجلاء از او.

مرحوم آقای تبریزی می‌فرمود صالح بن ابی حماد از معاریفی است که لم یرد فی حقه قدح. ایشان مبنای‌شان این بود که معاریفی که لم یرد فی حقهم قدح، این‌ها کشف می‌شود حسن ظاهرشان و وثاقت‌شان.

اما مشکل تطبیق این مبنای استاد در مانحن‌فیه این است که نجاشی راجع به صالح بن ابی حماد دارد که امره کان ملتبسا یعرف و ینکر. قدح است دیگه. امره کان ملتبسا یعرف و ینکر. پس از معاریفی نیست که لم یرد فی حقهم قدح. از ابن غضائری هم نقل شده که گفته ضعیف. درست است که کلام ابن غضائری ثابت نیست چون کتابش ثابت نیست و لو علامه نقل می‌کند از ابن غضائری ولی کتاب ابن غضائری ثابت نیست.

البته مورد بحث است. آقای زنجانی و آقای سیستانی قبول دارند می‌گویند کتاب ابن غضائری آن مقداری که علامه حلی نقل می‌کند ثابت است. و لکن مشکل هست این مطلب چون شیخ طوسی فرموده که ورثه ابن الغضائری کتاب‌هایش را از بین بردند.

[سؤال: ... جواب:] يعرف و ينكر. ابن غضائری هم گفته که ضعیف. چقدر؟ بالاخره با وجود اینقدر لایحرز وثاقت. این روایت که اصلاً مرسله است، آقای خوئی خواست اشکال را اضافه کند گفت صالح بن ابی حماد هم ضعیف است که حالا آن اشکال داشت.

پاسخ دوم (دلالتی): با توجه به اختلاف ماهیت قرض و بیع، حکم تعبدی در قرض، تعدی به بیع

نمی‌کند

متن روایت در مورد قرض است. آقای خوئی فرموده در قرض فوقش اگر سند این روایت تمام بود ملتزم می‌شدیم. قرض ممکن است بگوییم شما قصد اداء نداشته باشی باطل است. ماهیت قرض با ماهیت بیع فرق می‌کند؛ بیع معاوضه است، قرض ضمان است.

فرق این را بگوییم: در قرض شما انشاء معاوضه نمی‌کنید. شما می‌گویید من این یک میلیون را از شما قرض گرفتم مع الضمان، القرض هو التملك مع الضمان نه این که من این یک میلیون را از شما تملک می‌کنم در مقابل یک میلیونی که شش ماه دیگر به شما خواهم داد، شما مالک یک میلیون شش ماه دیگر هستی، من مالک یک میلیون نقد. این جور نیست. قرض انشاء معاوضه نیست، نمی‌گوید این یک میلیون نقد معاوضه می‌شود با آن یک میلیون نسیه شش ماه دیگر. من این یک میلیون را مع الضمان تملک می‌کنم.

ما اگر بودیم و علی القاعدة می‌گفتیم اینجا هم اشکال ندارد، شما تملک کردی مع الضمان، قصد نداری اداء کنی. اراده نداری اداء کنی منافات با انشاء ضمان ندارد ولی روایت اگر سندش درست باشد می‌گوید نه، این قرض باطل است. اما حکم بیع که معاوضه است هم قصد همین است؟ از کجا؟ به قول صاحب جواهر چه جور تعدی کنیم؟

[سؤال: ... جواب:] بیع معاوضه است، می‌گوید تبدیل مال بمال، انشاء ملکیت است. آقا! من مالک این کتاب، شما مالک آن پول. ... در قرض کان بمنزلة السارق. فرق است بین قرض و بیع، قرض تملک مع

لباس مصلی ۱۸۵

الضمان است اما بیع انشاء ملکیت طرفین است. چه می‌دانیم یک حکم تعبدی است در مورد خودش. در بیع شما انشاء می‌کنی مالک این فرش هستی و بایع این فرش هم مالک ده ملیون پول در ذمه شما، انشاء ملکیت است. تعهدی در او نیست اما در تملک مع الضمان یک نوع تعهد است، یک نوع تضمین است، او انشاء ملکیت نمی‌کند، او نمی‌گوید شما می‌مقروض مالک یک ملیونی هستی در ذمه من. می‌گوید من این را تملک کردم تملکا مع الضمان، شارع هم اینجا بگوید که قصد اداء قرض را نداری من این تملک مع الضمان را باطل می‌دانم. تعبدی است از شارع، اما چه جور تعدی کنیم به بیع.

پاسخ سوم (دلالی): مشخص نشده که در چه چیز به منزله سارق است

این اشکال اول دلالی. اشکال دوم دلالی: کان بمنزله السارق در چی؟ کان بمنزله السارق در این که نیت اداء ندارد یا در این که این پول را دارد مصرف می‌کند. حذف متعلق که مفید عموم نیست. کان بمنزله السارق در چی؟ فی تصرفه فی هذا مال المقترض او فی عدم ادائه للدين؟ مثل این که شما زدی شیشه مردم را شکاندی نمی‌خواهی پولش را بدهی، اگر آنجا بیایند بگویند کان بمنزله السارق، در چی بمنزله السارق؟ در این که نمی‌خواهی پولش را بدهی. اینجا هم شاید همین باشد.

[سؤال: ... جواب:] مثل دزد است، بمنزله دزد است، در چی؟ خانه ما را خرید پولش را نمی‌دهد، نمی‌گوید قصد داشت پولش را ندهد، از کجا می‌دانی قصد داشت پولش را ندهد؟ می‌گوید خانه ما را چند سال پیش خریده پولش را نداده تا حالا، این مثل دزدها می‌ماند. دزد می‌رود یک تایر ماشین مردم را می‌دزد این دزدها ملیون پول من را خورده و نمی‌دهد. در حالی که نمی‌خواهی بگویی بیعش باطل است. آن موقع که معلوم نیست قصد داشت که اداء نکند. ... متعلق سارق چیه؟ کان بمنزله السارق است اما در چی؟ در تصرفش در مال یا در عدم نیته الاداء؟ ... اطلاق چی؟ نگفت هذا القرض سرقه که اطلاق تنزیل باشد. گفت هذا الشخص الذي يقترض و لاینو الاداء بمنزله السارق، خب اطلاق دارد اما در چی بمنزله السارق است. این را که نگفت.

[سؤال: ... جواب:] حق مردم را خورده. قرض گرفته پس نمی‌دهد، این پس ندادنش به منزله دزد است. چون دزدی در عرف متشرعه، عرف عام، بد است. اگر بگویند قرض گرفته قرضش را نمی‌دهد، تا این را بگویی می‌گویند لابد بیچاره ندارد. چند نفر هم به حمایتش می‌آیند. ولی اگر بگویی این مثل دزدها می‌ماند،

186..... شرط دوم: اباحه

خانه ما را خریده پولش را نمی‌دهد، قبح مطلب بیان می‌شود. ... اگر می‌خواست فقط بگوید چون شما نیت اداء نداری، از این جهت مثل دزدی، چه جور می‌گفت؟ روایت هم همین است: کسی که قرض می‌گیرد و کان من نیته عدم الاداء کان بمنزله السارق.

[سؤال: ... جواب:] خبر الثقة بمنزله العلم، اینجا هم اگر می‌گفت هذا القرض بمنزله السرقة ما حرفی نداشتیم. اما آمد موضوع را این قرار داد: من اقترض و لاینو الاداء فهو بمنزله السارق، در آن اقتراض به منزله سارق است یا در این عدم نية الاداء؟ مثل این که بگوید کسی که سور بخورد و بگوید من در مقابل این سور ده تا سور به شما می‌دهم، بعد بناء دارد سور ندهد این به منزله سارق است، در چی به منزله سارق است؟ در این سور خوردنش یا در آن که نمی‌خواهد سور بدهد. نگفته چیزی. شاید بخاطر این که نمی‌خواهد سور بدهد.

پاسخ از روایت سوم: مضافا به اشکال روایت دوم، "فهو عند الله زان" ظهورش این است که به

حسب قانون زنا نیست

روایت سوم مرسله صدوق است: من تزوج امرأة و لم ینو ان یوفیها صداقها فهو عند الله زان. این هم مثل همان روایت اول است با یک اشکال دیگر. که آقایان اشاره کردند ما هم قبلا می‌گفتیم. می‌گفتیم فهو عند الله زان یعنی طبق قانون زانی نیست اما خدا حسابش جداست، خدا می‌گوید که من در مؤاخذه تو با تو این جور برخورد می‌کنم که از نظر من این کار تو درست نبود، چیش درست نبود؟ اگر بناء است این ازدواج باطل باشد که فهو عند القانون زان، فهو زان، چرا فهو عند الله زان؟ این فهو عند الله زان می‌خواهد بگوید با زنای فقهی اشتباه نگیرید.

مثل اولاد غیر شیعه. در روایت داریم کلهم اولاد بغایا. واقعا غیر شیعه این جوری هستند؟ لاقل و طی به شبهه است بعدش هم اصلا آن زمان کنیز بود، همه که کنیز نداشتند، البته ظاهر روایت این است که آن‌هایی هم که ازدواج می‌کردند چون مهریه‌شان با پولی بوده که خمس به آن تعلق گرفته بوده، خمسش را نمی‌داده می‌رفتند با آن مهریه ازدواج می‌کردند. الناس کلهم اولاد بغایا ما خلا شیعتنا. واقعا یعنی زنازاده؟ نه.

لباس مصلی ۱۸۷

یعنی با آن دید معنوی دقیق کانه این طورند کانه نطفه‌شان آمیخته با حرام است نه این که احکام شرعی زنازاده را دارند، امام جماعت نمی‌تواند بشود مثلاً یا حد می‌خورند آن پدر و مادر. معنایش این نیست که.

پاسخ از روایت چهارم: ضمن ضعف سند و ضمن احتمال خصوصیت در مورد قرض، متعلق

"بمنزلة السارق" مشخص نشده است

روایت چهارم روایت عبدالغفار جازی عن رجل مات و علیه دين قال ان كان أتی علی یدیه من غیر فساد لم یؤاخذه الله، خدا مؤاخذه نمی‌کند این بدهکار را که بدهیش را نداده مگر کسی باشد که لایرید ان یؤدیه فهو بمنزلة السارق. مگر این که نمی‌خواهد دینش را اداء کند، او به منزله دزد است.

این هم سندش ضعیف است عبدالغفار جازی هم دلالتش این اشکال قبلی است که در خصوص قرض است و او هم نمی‌گوید به منزله سارق در چه جهت؟ شاید در این جهت که قصد اداء ندارد به منزله سارق است نه این که تصرف در این مالی که قرض گرفته می‌کند در آن جهت نگفته به منزله سارق است و این تصرف حرام است.

پاسخ اول از روایت پنجم: ضمن ضعف سند و ضمن احتمال خصوصیت در مورد قرض، متعلق

"فذلك اللص" مشخص نشده است

روایت پنجم هم باز در مورد قرض است. روایت صدوق از ابی خدیجه سالم بن مکرم. اولاً سندش ضعیف است. محمد بن علی کوفی همان ابو سمینه کذاب معروف است. دلالتش هم این است که من استقرض مالا و فی نیته ان لایؤدیه فذلك اللص العادی. کسی که از دیگری قرض می‌گیرد و قصدش این است که اداء نکند قرض را، این دزد است، در چی دزد است؟ در قرض گرفتن؟ یا در این که نمی‌خواهد اداء کند؟ باز هم اشکال است.

[سؤال: ... جواب:] اتفاقاً یکی از اقسام دزد این است که پول مردم را نمی‌دهد. ... و لو موقع خرید قصدش بود اداء کند. ... کسی که قصدش این است قرض مردم را ندهد عرف به او می‌گویند این مال مردم‌خور است. فرض کنید یک آقای وضعش خوب بود اول، مدام رفت قرض گرفت، مدام رفت قرض گرفت، بعد که قرض‌ها

جمع شد گفت که ولش کن بابا، نمی‌دهیم قرض مان را، کی به کیه؟ مال مردم خور است، فذلک اللص العادی. تعبیر، عرفی است. کی می‌گوید بخاطر این قرض گرفتنش که تصرفش در این مال قرض گرفته شده و استیلاش بر آن حرام است و مثل دزدی است؟ نه، بخاطر این که نمی‌خواهد اداء کند. بعد هم گفتیم موردش قرض است، تعدی به بیع کار آسانی نیست.

پاسخ دوم: روایت شامل فرض تردید در نیت نمی‌شود

و از طرف دیگر موردش این است که فی نیت ان لایؤدی. این را هم توجه کنید! بعض روایات اعم بود از این که نیت اداء ندارد یا نیت دارد اداء نکند، هر دو قسم را می‌گوید. هم این که می‌خواهد اداء نکند هم آنی که نیت اداء ندارد، مردد است. این روایت مختص به جایی است که قصد دارد اداء نکند، و فی نیت ان لایؤدیه. فرض تردید را در اداء نمی‌گیرد.

پاسخ از روایت ششم: معلوم نیست "لایحل استعماله" عطف بر "لاخیر" باشد

روایت ششم هم که صحیحه صفار است که کسی رفت از مال دزدی زمینی خرید، خادمی خرید، امام فرمود لآخر فی شیء اصله حرام و لایحل استعماله. گفته شده بود که این رفته با پول دزدی زمینی خریده، امام فرمود خیر ندارد این.

می‌گوییم خیر ندارد یعنی حرام است؟ خیر ندارد، خیرش را نبینی. و لایحل استعماله اگر می‌گویید، این معلوم نیست جمله مسأله باشد، این شاید توضیح حرام باشد. یعنی چیزی که اصلش این جور است که حرام و لایحل استعماله، چیزی که اصلش یعنی پول اصلیش حرام است و استعمالش حلال نیست، با او بروی خرید بکنی، خیر نمی‌بینی. یعنی اگر کسی پولی را بدزد، این پول اصل آن خرید باغ است، این پولی است که حرام است و استعمالش جایز نیست، با این پول اگر بروی زمین بخری خیر نمی‌بینی. لآخر فی شیء که اصله حرام و لایحل استعماله، چیزی که اصلش حرام است و اصلش استعمالش حلال نیست، یعنی پولش حرام است و استعمال این پول حلال نیست، با این پول اگر بروی زمین بخری آن زمین خیر ندارد. خب خیر نداشته باشد.

لباس مصلی ۱۸۹

[سؤال: ... جواب:] لاخیر فی شیء اصله حرام و لایحل استعماله. چرا و لایحل استعماله را عطف می‌گیرید بر لاخیر؟ شما می‌گویید لاخیر فی شیء اصله حرام، بعد یک جمله دیگر: و لایحل استعماله. این ظهور ندارد در این مطلب.

اگر شما اصرار دارید که بگویید ما عرفی حرفی نزدیم، این دیگه خیلی سخت‌گیری بود، از زبان شما می‌گویم، این سخت‌گیری است و غیر عرفی است و معلوم می‌شود با موضع دارید روایت را نگاه می‌کنید، عیب ندارد این روایت شبیه روایت توقیع حمیری است، روایت هفتم که او را دیگه هیچکس نمی‌تواند اشکال کند، ما هم اشکال نمی‌کنیم. پس اگر این لایحل استعماله را اصرار دارید عطف بر لاخیر فی شیء اصله حرام باشد یعنی لایحل استعمال آن شیء، می‌گوییم بسیار خوب، ما که شبهه داریم، حالا اگر مقاومت بعضی از آقایان منشأ نشود که بگویید پس معلوم می‌شود حرف شما غیر عرفی است و الا بعضی از آقایان نمی‌خندیدند، ما هنوز قانع نشدیم، واقعا ممکن است عطف به حرام باشد. حالا ما کوتاه می‌آییم، این هم مثل روایت هفتم است.

روایت هفتم سنداً و دلالتاً خوب است

توقیع حمیری راجع به آن متولی وقف که می‌گفت می‌روم منزلش، متولی وقف از مال حرام، مال وقف‌خور است خلاصه، می‌روم منزلش غذا می‌آورد، اگر نخورم ناراحت می‌شود، امام فرمود ان كان لهذا الرجل مال غير ما في يده فكل طعامه و اقبل بره و الا فلا. اگر تمام مالش یعنی تمام پولش و تمام درآمدش از راه همین اداره وقف است که به ناحق هست، حق نداری طعام او را بخوری. با این که آدم احتمال می‌دهد که این آقا رفته و با ثمن کلی فی الذمه خرید کرده.

این روایت به نظر ما سندش خوب است، دلالتش هم خوب است.

[سؤال: ... جواب:] چه خصوصیتی دارد؟ بحث حرام است دیگه. ظاهرش این است که به عنوان مال حرام می‌گوید اگر مال حرام هست در دستش دیگه طعام او را نخور.

پس این روایت هفتم دیگه دلالتش تمام است، سندش هم به نظر ما تمام است. حالا روایت ششم هم فوقش به این ملحق کنید.

روایات معارض**روایت اول: موثقه سکونی: استمتاع از زنی که مهریه‌اش با مال حرام داده شده، جایز است**

اما معارض دارد این روایت. معارضش کدام است؟ معتبره سکونی: عن جعفر عن ابیه عن آبائه علیهم السلام لو ان رجلا سرق الف درهم فاشتری بها جاریه أو اصدقها المرأة فان الفرج له حلال و علیه تبعه المال. می‌گوید اگر کسی هزار درهم دزدی کند، برود با آن یک کنیز بخرد یا مهر یک زن قرار بدهد، فان الفرج له حلال، ازدواجش صحیح است، آن خرید جاریه صحیح است و علیه تبعه المال.

[سؤال: ... جواب:] بالاخره فرض این است که دزدی است، از کجا صاحب مال مسروق را پیدا کند و او بگوید اجزت؟ بعد هم او بگوید اجزت که این جاریه می‌شود ملک او.

بین این دو طائفه از روایات توجیهاتی ممکن است ذکر بشود برای یا جمع بکنیم بین این دو روایات یا ترجیح بدهیم بعضی این روایات را.

روایت دوم: ممر از غیر از ولد الزنا است

قبل از این که این وجوه جمع را یا ترجیح بعضی از این روایات را مطرح کنیم، یک روایتی بخوانم که ممکن است گفته بشود که شبیه همین موثقه سکونی است. روایت ابی خدیجه است. سندش خوب است چون سندش در کافی است عن عدة من اصحابنا عن احمد بن ابی عبدالله عن ابیه عن ابی الجهم که ثقه است، این طور که بخاطرم هست، عن ابی خدیجه قال سمعت ابا عبدالله علیه السلام يقول لایطیب ولد الزنا و لایطیب ثمنه ابدًا و الممر از لایطیب الی سبعة آباء. ممر از، این هم تا هفت پشت طیب مولد ندارد، قیل له ای شیء الممر از؟ ممر از چیه؟ فقال علیه السلام الرجل یکتسب مالا من غیر حله فیتزوج به او یتسری به فیولد له فهذا الولد هو الممر از. ممر از آن بچه‌ای است که بابایش با پول حرام با مادرش ازدواج کرده، با پول حرام مادرش را خریداری کرده اگر کنیز باشد.

لباس مصلی ۱۹۱

گفته می‌شود که ممراز را در این روایت در مقابل ولد الزنا قرار داد در حالی که ازدواج در فرضی که قصد دارد مهر را از راه حرام بدهد باطل باشد این بچه می‌شود ولد الزنا. اگر بناء باشد آن روایت درست باشد که فهو زنا دیگه ما ممراز نداریم، کل ممراز ولد الزنا.

[سؤال: ... جواب:] کلام در این است که بین این دو روایتی که هست و بین روایات قبلی از این جهت فرقی نیست، اگر هر دو اطلاق دارد نسبت به ثمن شخصی و ثمن کلی فی الذمه، خب هر دو اطلاق دارد، هیچ فرقی بین این دو دسته از روایات نیست که ما بگوییم این روایاتی که نهی می‌کند مربوط به ثمن شخصی حرام است، این موثقه سکونی و معتبره ابی خدیجه راجع به ثمن کلی فی الذمه است. این یکی از وجوه جمع است ولی این‌ها جمع‌های تبرعی است.

این ممراز بعید نیست، بالاخره در مقابل ولد الزنا گذاشته شده، اشعار دارد به این که این فرق دارد.

جلسه ۱۹-۲۴۳

یکشنبه - ۹۷/۰۷/۲۲

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيّة الله في الأرضين و اللعن على أعدائهم أجمعين.

بحث در دو طائفه از روایات بود. طائفه اولی دلالت می‌کرد یا شبهه دلالت بر این داشت که اگر کسی به ثمن کلی فی الذمه خرید بکند و قصدش اداء از مال حرام باشد، این تصرفش در آن چیزی که خریداری کرده حرام هست که ظهور عرفیش این است که یعنی این بیع باطل است. و عمده آن توقیع حمیری است، راجع به کسی که مستحل وقف بود، موقوفه‌ای در یدش بود و این به ناحق اموال موقوفه را تصاحب می‌کرد و مصرف می‌کرد برای خودش که از امام پرسید راوی که من وارد منزل این آقا می‌شوم، غذا تعارف می‌کند بخورم یا این آقا هدیه می‌دهد به کسی بعد هدیه‌اش به من می‌رسد چه بکنم؟ امام فرمود ان کان له مال أو معاش غیر ما فی یده فکل طعامه و اقبل بره و الا فلا. که ظاهرش این است که اگر تمام اموالی که دستش است مال حرام است حق نداری طعامی که او به شما تقدیم می‌کند بخوری و لو به ثمن کلی فی الذمه خریداری کرده باشد ولی قصدش این است که از مال حرام بدهد ثمن را.

شیخ طوسی، توقیع حمیری را به سند صحیح نقل کرده است

توقیع حمیری در احتجاج نقل شده مرسلأ ولی در کتاب الغیبه شیخ طوسی نقل کرده مسندا و سند شیخ طوسی به نظر ما تمام است. چون شیخ طوسی می گوید اخبرنی جماعه از شیخ ابوالحسن قمی که از اجلأ هست. این جماعت غیر از این که عاداتا در میان آن ها ثقات هم پیدا می شود شیخ مفید هم در بین آن ها هست چون واسطه بین شیخ طوسی و شیخ ابوالحسن قمی همین شیخ مفید هست و جماعت دیگر. شیخ ابوالحسن قمی می گوید من به خط نوبختی و املاء حسین بن روح این مطالب را دیدم. یک جای دیگر هم می گوید فاجابه الحسین بن روح بهذا الجواب. ابراهیم بن نوبختی توثیق ندارد ولی مهم نیست، مهم شهادت شیخ ابوالحسن قمی هست که از اجلأ بوده به این که این نوشته به املاء حسین بن روح بوده.

در شهادت شیخ ابوالحسن قمی نسبت به معتبر بودن توقیع حمیری، اصالة الحس جاری است

[سؤال: ... جواب:] شیخ ابوالحسن محمد بن احمد بن داوود قمی که در فهرست شیخ طوسی می گوید اخبرنا بکتابه جماعه منهم الشیخ المفید و الحسین بن عبیدالله و احمد بن عبدون عنه.

شیخ ابوالحسن محمد بن احمد بن داوود قمی که عرض کردم از اجلأ هست و محرز الوثاقه است، توثیق هم صریحا شده، می گوید وجدت بخط احمد بن ابراهیم بن نوبختی و املاء ابی القاسم الحسین بن روح، بعد این توقیع ها را نقل می کند، بعد در ادامه هم باز تعبیر این است که فاجاب الحسین بن روح، این فاجاب الحسین بن روح این هم کلام شیخ ابوالحسن قمی هست. این شهادتی است از شیخ ابوالحسن قمی به این که این جواب ها املاء حسین بن روح است و لو به خط احمد بن ابراهیم نوبختی است. و ما حداقل احتمال می دهیم که مقدمات حسیه ای نزد شیخ ابوالحسن قمی تمام شده که احراز کرده که این املاء حسین بن روح است و جواب حسین بن روح است و لو ما خودمان احمد بن ابراهیم نوبختی را نشناسیم. ولی احتمال می دهیم اگر ما هم به جای شیخ ابوالحسن قمی بودیم علم پیدا می کردیم به این که این جواب ها املاء حسین بن روح است و مشکلی نیست.

پس این که شبهه بشود که آقا! احمد بن ابراهیم نوبختی وثاقتش ثابت نیست، ما از کجا بفهمیم که این جواب ها جواب های حسین بن روح است؟ خب شاید این کاتب، کاتب غیر ثقه ای بوده و به دروغ مطالبی را

لباس مصلی ۱۹۳

جعل کرده به اسم حسین بن روح. این احتمال غیر از این که احتمال ضعیفی است علاوه بر آن، خلاف اصالة الحس در مورد شیخ ابوالحسن قمی است که دارد اسناد جزمی می‌دهد که این جواب‌ها به املاء حسین بن روح است.

[سؤال: ... جواب:] وقتی شیخ ابوالحسن قمی می‌گوید ان الحسین بن روح اجابهم علی ظهره، بر ظهر این نامه‌ها، در پشت این نامه‌ها جواب داد به خط احمد بن ابراهیم نوبختی، خب شهادت دارد می‌دهد. ... این اشکال شما در همه جا می‌آید. مثلاً علی بن مهزیار می‌گوید کتب فلان الی الامام علیه السلام فاجاب و قرأته بخطه. بگوییم علی بن مهزیار از کجا فهمید که این خط امام است؟ اعتماد کرد به همان راوی و آن راوی هم که توثیق ندارد. این درست نیست. برای این که وقتی علی بن مهزیار می‌گوید این خط امام است شهادت می‌دهد به این که این خط امام است و اصالة الحس در حقش جاری می‌شود. اینجا هم شیخ ابوالحسن قمی شهادت می‌دهد این املاء حسین بن روح است، این جواب حسین بن روح است. ... تعبداً کی می‌گوید قبول کرده از احمد بن ابراهیم نوبختی؟ ... کشی که ثابت بود که اعتماد بر مراسیل و ضعفاء می‌کند چه ربطی دارد به شیخ ابوالحسن قمی که گفتند ثقه است و اصالة الحس در حقش جاری می‌شود وقتی که می‌آید اسناد جزمی می‌دهد. یک وقت می‌گوید قال احمد بن ابراهیم نوبختی این بدرد نمی‌خورد، یک وقت اسناد جزمی می‌دهد می‌گوید هذا الجواب جواب الحسین بن روح بخط احمد بن ابراهیم نوبختی، دارد اسناد جزمی می‌دهد که این جواب حسین بن روح است. چرا ما قبول نکنیم؟

[سؤال: ... جواب:] شما هم شاید جای شیخ ابوالحسن قمی بودید از قرائن حسیه علم پیدا می‌کردید که این املاء حسین بن روح است نه به صرف اعتماد به شخص مجهول که احمد بن ابراهیم نوبختی است. ما که علم نداریم احمد بن ابراهیم نوبختی ثقه نبوده، شاید آنقدر وثاقتش واضح بوده، کاتب اخص نواب اربعه بوده، هر کی می‌دید علم پیدا می‌کرده که این املاء نواب اربعه است. وجهی ندارد ما تشکیک بکنیم.

[سؤال: ... جواب:] نظر خود حسین بن روح باشد؟ آخه فرض این است که سؤال می‌کند، تعبیر این است، می‌گوید آیا این مسائل از طرف حضرت هست؟ چون شلمغانی گفته که این جواب‌ها را من دادم، هل هی جوابات الفقیه علیه السلام أو جوابات الشلمغانی لانه حکى عنه انه قال هذه المسائل ان اجبت عنها، شلمغانی

نقل شده که این مسائل را من جواب می‌دادم. فکتاب الیهیم علی ظهر کتابهم، همین کتاب توقیعات حمیری، بسم الله الرحمن الرحيم قد وقفنا علی هذه الرقعة و ما تضمنته فجميعه جوابنا. این رقعهای که توقیعات حمیری در آن هست، ما همه‌اش را نگاه کردیم تمام آن‌ها جواب ما هست. یعنی جواب امام علیه السلام است چون می‌گفت هل هی جواب الفقیه علیه السلام او جوابات الشلمغانی، بعد توقیع آمد که قد وقفنا علی هذه الرقعة و ما تضمنته فجميعه جوابنا. این شبهه که شما مطرح می‌فرمایید بعضی‌ها مطرح کردند که این توقیعات معلوم نیست که از امام علیه السلام بوده، شاید نواب اربعه برخی از این توقیعات را جواب دادند اجتهادا ولی این احتمال درست نیست و صریح این عبارت است که تمام این جواب‌ها جواب ما است یعنی جواب فقیه علیه السلام است چون سؤال این بود که هل هی جوابات الفقیه علیه السلام او جوابات الشلمغانی؟ فکتاب که قد وقفنا علی هذه الرقعة فجميعها جوابنا.

[سؤال: ... جواب:] و سؤالاتی که متوجه ناحیه مبارکه بوده، ناحیه مقدسه بوده، بعد نواب اربعه بیایند از پیش خودشان جواب بدهند، این خلاف وثاقت است. اتفاقا در کمال الدین سؤال می‌کند از نائب خاص حضرت، می‌گوید این توقیعات از طرف حضرت بوده؟ می‌گوید تمام این توقیعات از طرف حضرت بوده. نگاه کنید کمال الدین را!!

این روایت سندش خوب است، دلالتش هم خوب است.

آن صحیحه صفار هم بود که شخصی می‌رفت با پول دزدی ضیعه‌ای می‌خرد، آیا حلال است استفاده از این ضیعه؟ حضرت فرمود لاخیر فی شیء اصله حرام و لایحل استعماله بنا بر این استظهار که و لایحل استعماله عطف بر لاخیر است. نه آن احتمال که ما مطرح می‌کردیم که می‌گفتیم احتمال و لو ضعیف است، ضعیفی که قابل توجه باشد که این به این معنا باشد چیزی که اصل حرام است و استعمالش جایز نیست خیر ندارد یعنی آن چیزی که اصلش این گونه است که حرام و لایحل استعماله، حرام است و استعمالش جایز نیست، چیزی که اصلش این طور است خیر ندارد. اگر این احتمال ما را ضعیف بدانیم مفاد این روایت می‌شود لایحل استعمال شیء اصله حرام.

لباس مصلی ۱۹۵

در مقابل موثقه سکونی بود، راجع به کسی که با پول دزدی کنیز می‌خرد، امام فرمود که الفرج له حلال و هو ضامن للمال. و یک روایت هم بود که آن هم روایت معتبره بود راجع به فرق بین ولد الزنا و ممراز. در ولد الزنا فرمود لایطیب ثمنه ابداء، این ولد الزنا نسل اندر نسل طیب ندارد ولی ممراز تا هفت نسل طیب ندارد. سؤال کردند ممراز چیه؟ فرمود ممراز کسی است که پدرش پول حرام تهیه می‌کند می‌رود ازدواج می‌کند یا کنیز می‌خرد و این فرزند به دنیا می‌آید اسمش می‌شود ممراز. اگر این ولد الزنا بود آن بیع باطل بود با ولد الزنا فرقی نمی‌کرد، چرا در مقابل ولد الزنا قرار داده شده؟

وجوه جمع بین روایات:

وجه اول: حمل طائفه مجوزه بر ثمن کلی فی الذمه و حمل طائفه مانعه بر ثمن شخصی

در جمع بین این دو طائفه از روایات وجوهی ذکر شده:

وجه اول این است که در وافی هست، در ملاذ الاخیار هست، در مرآة العقول هست، گفتند حمل می‌کنیم طائفه اولی را بر شراء به ثمن شخصی حرام ولی روایات طائفه ثانیه را مثل موثقه سکونی حمل می‌کنیم به شراء به ثمن کلی فی الذمه. می‌گوییم این آقا رفت کنیز را به ثمن کلی فی الذمه خرید و لو قصدش این بود که از مال حرام اداء کند.

این جمع مورد قبول صاحب وسائل هست، از سرائر هم این را نقل کردند.

اشکال: تشابه تعابیر روایات، مانع از عرفی بودن این جمع است

به نظر می‌آید این جمع، عرفی نباشد. دو تعبیر مشابه داریم: یکی سرق مالا و اشتري ضيعه، در صحیحه صفار فرمود لایحل استعماله، طبق این استظهار عرض می‌کنم، یا در مورد صحیحه حمیری این آقا استحلال مال الوقف بعد من منزل او می‌روم، طعامی جلوی او هست، این را ما حمل کنیم بر شراء به ثمن شخصی حرام ولی موثقه سکونی که مشابه همین تعبیر را دارد حمل کنیم بر شراء به ثمن کلی فی الذمه و لو قصد دارد از مال حرام بدهد، خب این جمع، تبرعی است.

تنبیه: هر دو طائفه منصرف است به ارتکاز عقلاء از ثمن شخصی

بله، من قبول دارم شراء به ثمن شخصی حرام از مورد موثقه سکونی منصرف است به ارتکاز عقلاء. یعنی اگر کسی با عین پول حرام برود خرید بکند، شارع بیايد بگوید تصرف در این مبيع حلال است آقای مشتری ولی ضامن پول مردم هستی این خلاف مرتکز عقلاء هست. و لذا موثقه سکونی که می‌گوید که تصرف در این مال خریداری شده به پول حرام جایز است، اگر آن مال حرام ثمن شخصی باشد یعنی به عین آن پول معامله بشود، انصراف دارد موثقه سکونی. و لکن مورد متعارف در بیع و شراء در نقود، در این که چیزی را به نقد می‌خرند این است که به ثمن کلی فی الذمه می‌خرد. حمل روایات مانعه مثل توقیع حمیری، مثل صحیحہ صفار در این که شراء به ثمن شخصی بوده، این حمل بر فرض غیر متعارف هست. متعارف در ثمن این است که ثمن کلی فی الذمه است.

مخصوصا توقیع حمیری که اصلا من خبر ندارم از معامله او، مستحل مال وقف آمده جلوی ما غذایی گذاشته. اصلا تعبیر اشتری بالمال الحرام در او نیست، مستحل وقف است، اموال وقف را تصاحب کرده بالا کشیده، می‌روم منزلش ناهار می‌آورد، هدیه به من می‌دهد، این را حمل کنیم بر این که حرام است تصرف در آن، بگوییم در جایی که بدانی به ثمن شخصی حرام خریداری کرده این مال را که به شما می‌دهد، این عرفی است؟ جمع عرفی به نظر می‌آید؟ انصافا این جمع عرفی نیست. متعارف شراء به ثمن کلی فی الذمه است.

[سؤال: ... جواب:] یعنی با عین پول دزدی یعنی فرض کنید یک فرشی را یک کسی می‌دزد بعد می‌رود در مغازه می‌گوید این فرش را بگیر به من موکت بده. ... اشتری جاریه او تزوج بمال المغصوب. فعلا بحث این است که این را حمل کنید بر ثمن شخصی، این ثمن شخصی این خلاف مرتکز است. شما بیايد با پول حرام همین فرش غصبی را حساب کنید، فرش غصبی را برد بازار برده فروش‌ها گفت این فرش را می‌دهم این کنیز را می‌گیرم، خلاف ارتکاز عقلاء است بگوییم کنیز مال تو می‌شود ضامن فرش مردم هستی. ثمن شخصی که خلاف مرتکز است، این را که انکار نمی‌شود کرد. ... فوقش ازدواج بدون مهریه می‌شود، امام شراء جاریه بدون ثمن که نمی‌شود.

لباس مصلی ۱۹۷

پس این جمع که ما بیاییم روایات طائفه اولی را که روایات مانعه است حمل کنیم بر شراء به ثمن شخصی حرام و این طائفه ثانیه را حمل کنیم بر شراء به ثمن کلی فی الذمه این جمع، جمع عرفی نیست.

وجه دوم: طائفه مانعه قرینه است بر حمل طائفه مجوزه بر کراهت

جمع دوم که در همین کتاب مرأه العقول و وافی هست، در ملاذ الاخیار هم به نظرم می آید باشد که جمع حکمی بکنیم بگوییم لایحل استعماله یعنی مکروه است به قرینه فان الفرج له حلال. فان الفرج له حلال صریح است در حلیت، لایحل استعماله ظاهر است در حرمت، حمل بر کراهت می کنیم این ظاهر در حرمت را به قرینه نص فان الفرج له حلال در حلیت.

اشکال اول: برخی از تعابیر طائفه مانعه، صریح در حرمت است

انصافا این جمع هم عرفی نیست. آخه کدام عرفی بین لایحل و یحل جمع عرفی می کند؟ یکی می گوید لایحل یکی می گوید یحل.

و همین طور آن توقیع حمیری. توقیع حمیری که سؤال این است، می گوید که من را دعوت می کند این متولی وقف که تصاحب کرده مال موقوفه را به این که از طعامش بخورم، فهل يجوز لی ان آکل من طعامه؟ حضرت می فرماید که ان کان لهذا الرجل طعام او معاش غیره فکل طعامه و اقبل بره و الا فلا، و الا فلا یعنی جایز نیست، چون سؤال از جواز می کرد، فهل يجوز لی ان آکل من طعامه؟ این می گوید جایز نیست، موثقه سکونی می گوید جایز است، این ها جمع عرفی دارد؟

[سؤال: ... جواب:] آخه فرض این است سؤال این بود فهل يجوز لی ان آکل من طعامه؟ و الا یعنی در جواب سؤال شما که هل يجوز می گوییم اگر معاشی و مالی غیر از آن اموالی که تصاحب کرده از وقف دارد اشکال ندارد، بخور. و الا نخور یعنی لایجوز. ... وقتی او می گوید فهل يجوز و امام جواب او را می دهد یعنی در فرضی که مال آخری و معاش آخری و درآمد آخری غیر از آن اموالی که از وقف تصاحب کرده ندارد، نخور یعنی شما که گفتی هل يجوز لی جوابش این است که لایجوز.

اشکال دوم: توقیع حمیری ارشاد به فساد دارد و لذا معنا ندارد حمل بر کراهت شود

یک نکته هم عرض کنم شاید این موثر باشد. ظاهر این جواب در توقیع حمیری این است که این آقا اگر برود با این مال چیزی بخرد بیاید، این بیع باطل است و الا اگر بیع صحیح بود، به ثمن کلی فی الذمه خرید کرده آورده، وقتی می گوید نخور این ارشاد به این است که بیع او فاسد است. اگر کسی برود به ثمن کلی فی الذمه خرید بکند و قصدش این است که از مال حرام بدهد، به شما بگویند نرو خانه این آقا، این ظاهرش این است که یعنی این خانه بیعش باطل است نه این که به عنوان ثانوی می گوئیم حرام است.

[سؤال: ... جواب:] وقتی شما می گوئید که یک شخصی رفت یک غذایی خرید، قصدش این است که پول حرام بدهد، می دهد من بخورم، شما می گوئید نخور، اینجا ادعا این می شود که این ظاهر در ارشاد به بطلان آن بیع است. موثقه سکونی می گوید که این بیع صحیح است. خب یک خطاب می گوید این بیع باطل است چون و لو به ثمن کلی فی الذمه خریده، اما قصدش این است که از مال حرام بدهد، بیع باطل است. موثقه سکونی می گوید بیع صحیح است، این ها با هم گفته می شود که جمع عرفی ندارد.

حالا این را که قبول دارید بین لایحل استعماله و ان الفرج له حلال جمع عرفی نیست. این را که قبول دارید. لایحل استعماله، یحل استعماله، جمع عرفی ندارد. آقایان بین این دو تا جمع عرفی کردند. صریحا می گویند این لایحل استعماله را حمل می کنیم بر کراهت.

وجه سوم: شراء به نقد در موثقه سکونی ظهور در ثمن کلی دارد

جواب سوم این است که گفته می شود که صحیحه صفار و همین طور صحیحه حمیری ندارد شراء به نقد، اما موثقه سکونی دارد شراء به نقد، شراء به درهم، شراء به درهم دزدی شده. در شراء به درهم دزدی شده متعارف این است که آدم به شخص درهم و دینار که نقد رائج است خرید نمی کند. فرق می کند با کالا. یک وقت می گویند اشتری بالنقد، یک وقت می گویند اشتری بمال. مال اعم از نقد یا کالا است. در کالا شما اگر فرش ببرید بخواهید موکت بخريد ظاهرش این است که معاوضه شخصیه است. بایع این فرش شخصی را از شما قبول می کند در مقابل موکت که به شما می دهد. اما وقتی که می گوئید این موکت را می خرم به یک ملیون، این ظاهرش این است که یک ملیون کلی فی الذمه. چون نقد خصوصیتش مورد نقد در افراد نیست. و لذا گفته می شود که موثقه سکونی در خصوص شراء به درهم مسروقه است و این ظاهر در شراء به نحو

لباس مصلی ۱۹۹

کلی فی الذمه است، حضرت فرمود حلال است و لو قصد داری به حرام بدهی. اما روایات صحیحہ صفار و صحیحہ حمیری چون خصوص شراء به نقد که نیست، ممکن است کالا به کالا مبادله بشود، او را می‌شود حمل کرد بر شراء به ثمن شخصی. بگوییم کالا به کالا معامله کردند که ثمن شخصی بشود.

اشکال: شراء به نقد اختصاص ندارد به ثمن کلی

به نظر ما این مطلب هم درست نیست. چرا؟ برای این که ما نمی‌خواهیم فرمایش آقای سیستانی را اینجا مطرح کنیم که ایشان می‌گفتند مال در زمان ائمه ظهور داشته در نقد. در آن کان له مال، در صحیحہ حمیری یعنی نقد. حالا ما این را اصرار نداریم این مطلب را ادعا کنیم و لکن عرض ما این است که شراء به نقد هم اختصاص ندارد به شراء به نحو کلی فی الذمه، او هم می‌تواند شراء به ثمن شخصی باشد. می‌برد پول می‌گذارد در اختیار بایع یا در موقع ازدواج یک کیسه پر از پول می‌برد می‌گوید این مهریه، این ثمن. می‌شود ثمن شخصی. اختصاص ندارد شراء به درهم که حتما شراء به نحو کلی فی الذمه باشد تا بگوییم این دلیل در خصوص شراء به نحو کلی فی الذمه است و لکن صحیحہ صفار و صحیحہ حمیری اعم از شراء به ثمن کلی فی الذمه و شراء به ثمن شخصی است و ما بیایم بگوییم حمل می‌کنیم صحیحہ صفار و صحیحہ حمیری را بر شراء به مال به نحو ثمن شخصی حرام. این عام و خاص نیست که با این وسیله بخواهیم بگویید جمع عرفی است.

[سؤال: ... جواب:] ما قبول داریم موثقه سکونی با یک ارتکاز عقلائی فرض شراء به ثمن شخصی حرام را نمی‌گیرد. این را که ما قبول کردیم. کلام در این است که این مخصص صحیحہ حمیری و صحیحہ صفار باشد که بخواهیم صحیحہ صفار و صحیحہ حمیری را حمل کنیم بر شراء به ثمن شخصی، عرض من این است که این جمع عرفی نیست. شما می‌گویید که این موثقه سکونی در مورد شراء به درهم است، می‌گوییم این که کافی نیست. اگر عرض ما را می‌گویید که ما ادعایمان این است که موثقه سکونی به ارتکاز عقلاء که می‌گوید الفرغ له حلال شامل جایی نمی‌شود که ثمن حرام است و ثمن شخصی حرام قرار داده شده. بله، ارتکاز عقلاء می‌گوید این روایتی که می‌گوید الفرغ له حلال و هو ضامن للمال انصراف دارد از جایی که معاوضه به شخص ثمن حرام باشد. اما این که جمع عرفی درست نمی‌کند چون در مقابل صحیحہ صفار و

200..... شرط دوم: اباحه

توقیع حمیری آن‌ها فرض متعارف‌شان این است که انسان در توقیع حمیری احتمال می‌دهد به ثمن کلی فی الذمه خریداری کرده باشد این‌هایی را که جلوی ما گذاشته. و این فرض متعارف است. فرض متعارف این است که آدم همیشه احتمال می‌دهد الا ما شد و ندر که این آدم حرام‌خور، غاصب وقف رفته با پول غذا خریده آورده گذاشته جلوی من، این احتمالش غالباً هست. شما می‌خواهید این روایت حمیری را حمل کنید بر جایی که من می‌دانم به ثمن شخصی حرام رفته طعام خریده، خب این حمل بر فرد نادر است. این جمع عرفی نیست. اشکال ما این است.

استقرار تعارض ما بین روایات

مرجح: تقدم خبر صحيح که طائفه مانعه باشد بر خبر موثق که طائفه مجوزه باشد

و لذا به نظر می‌آید این جمع‌ها عرفی نباشد، تعارض بین این دو طائفه مستقر می‌شود. نوبت می‌رسد به بحث احکام تعارض.

یک مبنا در اصول این است که خبر موثق و خبر صحیح با هم تعارض ندارند بلکه خبر موثقه با وجود خبر صحیح اعتبار ندارد. مبنای شیخ طوسی، مبنای آقای زنجانی [است]. می‌گویند خبر موثق وقتی معتبر است که خبر صحیح بر خلافش نباشد. این یک مبنا. یک مبنا هم این است که خبر صحیح از باب ترجیح به صفات راوی، الحکم ما حکم به اعدلهما، از باب ترجیح به صفات راوی بر خبر موثق مقدم است. این دو مبنا از نظر فکری با هم فرق می‌کند. مبنای اول می‌گوید اصلاً دلیلی بر اعتبار خبر موثق که مخالف با خبر صحیح است نداریم، تعارض حجت و لاحجت می‌شود. مبنای دوم این است که نه، هر دو مشمول دلیل حجیت هستند، رجوع به مرجحات که می‌کنیم از باب ترجیح به صفات راوی خبر صحیح را بر خبر موثق مقدم می‌کنیم.

اگر ما یکی از این دو مبنا را انتخاب کنیم ممکن است کسی بگوید طائفه ثانیه عمده‌اش موثقه سکونی است که خبر موثق است ولی در طائفه اولی روایات صحیحه است، امامی عدل نقل کرده. و لذا خبر موثق سکونی اعتبار ندارد.

اشکال اول (مبنایی): خبر صحیح و موثق در عرض هم هستند چون مهم حجیت خبر ثقه است

این یک ایراد مبنایی دارد که ما به نظرمان خبر موثق و صحیح در عرض هم هستند چون مهم حجیت خبر ثقه است. ثقه هم به معنای امامی عدل نیست، ثقه یعنی شخص متحرز از کذب و لو امامی نباشد. ظهور عرفی ثقه این است. و مقبوله عمر بن حنظله که می‌گوید الحکم ما حکم به اعدلهما مربوط به ترجیح به صفات قاضی است، ترجیح قضاء قاضی است، ربطی به ترجیح در باب حدیثین متعارضین ندارد. و لذا ما قبول نداریم که خبر صحیح بر خبر موثق مقدم است بلکه با هم تعارض و تساقط می‌کنند. این از جهت کبروی.

اشکال دوم (بنایی): ضمن این که در طائفه مجوزه هم خبر صحیح بود، معلوم نیست سکونی،

عامی باشد

از جهت صغروی هم دو تا اشکال اینجا مطرح می‌شود سریع عرض کنم:

یکی این که طائفه ثانیه خبر دومش که مشکل نداشت، او خبر موثق نبود که در کافی نقل شده بود راجع به ممرز. او خبر موثق نبود، خبر صحیح بود.

علاوه بر این که گفته می‌شود سکونی شیعه است، به شایعات توجه نکنید! بله، شیخ طوسی فرموده سکونی از عامه است ولی گفته می‌شود اشتباه کرده شیخ طوسی. از روایات استفاده می‌شود سکونی شیعه است. این یک مبنایی است بعضی‌ها قائلند، نیاز به تحقیق دارد. سکونی بعضی از روایاتی که نقل می‌کند از غیر شیعه صادر نمی‌شود. در باب تشیع میت می‌گوید اگر میت از مخالفین بود امام صادق فرمود پشت سر او حرکت نکنید چون ملائکه عذاب با آتش به استقبال او می‌آیند. اگر میت آن کان مخالف، نگاه کنید در روایات، سکونی نقل می‌کند.

[سؤال: ... جواب:] تشیع جنازه است، چه ربطی به کافر دارد. می‌گوید اگر مخالف بود پشت سرش تشیع نکنید چون ملائکه عذاب با آتش به استقبال او می‌آیند. خب یک غیر شیعه خالص آن هم غیر شیعه از آن ولایتی‌ها خیلی چند آتشه، همچون روایتی را نقل می‌کند.

قرائنی ذکر می‌کنند می‌گویند سکونی شیعه است. این هم اشکال صغروی است.

تأمل بفرمایید تا فردا.

جلسه ۲۰-۲۴۴

دوشنبه - ۹۷/۰۷/۲۳

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيه الله في الأرضين و اللعن على أعدائهم أجمعين.

بحث راجع به این بود که اگر کسی مالی را بخرد به ثمن کلی فی الذمه قصدش این باشد که اداء نکند ثمن را یا از مال حرام اداء کند، مشهور گفتند که مالی که خریده حلال است، فقط ضامن ثمن هست. ولی صاحب عروه این را نپذیرفت، امام قدس سره این را نپذیرفتند.

صاحب جواهر ادعای اعراض اصحاب کرد از روایاتی که ظاهرش این است که اگر کسی قرض بکند، قصدش باشد که آن را اداء نکند این مثل سارق می ماند. بعد فرمود درست است که اصحاب این را مطرح نکردند به عنوان شرائط صحت قرض که باید قصد اداء دین داشته باشد یا لااقل خلاف آن را قصد نکند، قصد عدم اداء نکند ولی چون روایت داریم ملتزم می شویم، در خرید مال ملتزم نمی شویم چون روایت نداریم. ولی ما عرض کردیم نخیر، در آنجا هم روایت داریم، صحیحه صفار بود، لآخر فی شیء اصله حرام و لایحل استعماله. موردش کسی بود که یک باغی می خرد با پول دزدی و یا کنیزی می خرد با پول دزدی و همین طور توقیع حمیری بود. و لکن معارض بود با معتبره سکونی. ما برای حل تعارض وجوهی ذکر کردیم و از این وجوه جواب دادیم.

ادامه وجوه جمع

وجه چهارم برای جمع بین طائفه مانعه و طائفه مجوزه: احتمال خصوصیت در مفاد معتبره

سکونی (نکاح) موجود است پس با توقیع حمیری تعارضی ندارد

می ماند برخی از وجوه دیگر که عرض می کنم:

لباس مصلی ۲۰۳

یک وجه این است که گفته می‌شود معتبره سکونی در خصوص خریدن کنیز است به مال مسروق و امام فرمود الفرج له حلال و هو ضامن للمال. شاید شارع در مسأله فروج برای این که مردم مبتلا به زنا نشوند تسهیل کرده، دلیل نمی‌شود که ما در غیر فروج بگوییم شارع تسهیل کرده. توقیع حمیری که موردش فروج نبود، موردش طعام بود، هدیه بود، این معتبره سکونی پس معارضه نمی‌کند با توقیع حمیری. معارض معتبره سکونی آن معتبره صفار هست که در خصوص همین خریدن کنیز مطرح شد که فرمود لاخیر فی شیء اصله حرام و لایحل استعماله و یا آن روایت صحیحه اولی بود که من تزوج و لم یکن من نیته ان یوفیها مهرها فهو زان، با آن‌ها تعارض می‌کند. اما با توقیع حمیری تعارض نمی‌کند.

[سؤال: ... جواب:] فوقش گفته می‌شود که این معتبره سکونی با صحیحه صفار معارض است چون صحیحه صفار تصریح می‌کند، اشتري خادما و با آن صحیحه اولی که من تزوج امرأه و لم یکن من نیته ان یوفیها مهرها فهو زان، اگر قابل توجیه نبود آن صحیحه اولی با او هم تعارض می‌کند اما توقیع حمیری بلامعارض است، در غیر ازدواج هست و در غیر خرید کنیز هست.

اشکال: عرف از معتبره سکونی الغاء خصوصیت می‌کند

این توجیه خالی از وجه نیست ولی انصاف این است که عرف از این معتبره سکونی الغاء خصوصیت می‌کند. این که در روایت می‌گوید کسی مالی را بدزد برود با آن کنیز بخرد یا مهر یک زن قرار بدهد، فان الفرج له حلال یعنی این کنیزی که خریده مال اوست، این زنی که گرفته با این مهر زن اوست، عرف می‌گوید خب امر فرج که شدید است، این احتمال که شارع در امر فرج برای تسهیل که مردم به زنا نیفتند آسان گرفته، این به ذهن عرف نمی‌رسد. این که با این که امر فرج در ارتکاز متشرعه شدید است، بیاید شارع حذرا از افتادن مردم در زنا، آسان بگیرد، بگوید پول حرام داشتی رفتی کنیز خریدی عیب ندارد چون بالاخره با او همبستر می‌شود این شخص و بعد اولاد پیدا می‌کند، می‌خواهیم اولادش حلال زاده بشوند و این هم به زنا نیفتاده، حلال کردیم، این احتمالش ثبوتا هست ولی خلاف متفاهم عرفی است. عرف از این خطاب می‌فهمد که این شراء صحیح است و قصد اداء ثمن از مال حرام مانع از صحت خرید نیست. به نظر ما عرف این جور می‌فهمد.

وجه پنجم: معتبره سکونی و صحیحه صفار نصین هستند و بعد از تعارض، رجوع به توقیع

حمیری می‌شود که ظاهر در حرمت است

آخرین وجه که ذکر می‌شود این است که گفته بشود که این روایت معتبره سکونی که می‌گوید فان الفرج له حلال، با لایحل استعماله صحیحه صفار تعارض می‌کنند و تساقط می‌کنند؛ جمع عرفی ندارند طبق این استظهار که لایحل استعماله بگوید که استعمال این مالی که خرید کردی و قصد داری با مال دزدی ثمن آن را بدهی، حرام است. او می‌گوید لایحل این می‌گوید حلال، جمع عرفی ندارد. بعد از تساقط این‌ها رجوع می‌کنیم به خطاب توقیع حمیری. او نص در حرمت که نبود. ما به ذهن‌مان رسید که واقعا توقیع حمیری نص در حرمت بگوییم نیست، درست است که در سؤال سائل آمده که هل يجوز لی یا مولای، ولی امام در جواب فرمود که ان كان له مال أو معاش غير ما فی يده فيجوز اكل طعامه و قبول بره و الا فلا، یعنی و الا فلايجوز، اگر این جور جمع عرفی نداشت، يجوز با لایجوز جمع عرفی نداشت. اما امام فرمود ان كان له مال او معاش غير ما فی يده فكل طعامه و اقبل بره و الا فلا، یعنی و الا فلا تأكل طعامه و لا تقبل بره. خب حضرت ممکن است از باب کراهت این را فرمودند. وجه اخیر این است که این نص در حرمت نیست، وقتی نص در حرمت نبود، بعد از تعارض نص در حرمت با نص در حلیت مرجع می‌شود این توقیع حمیری.

مثل چی؟ مثل این که یک خطابی می‌گوید اکرم العالم، یک خطاب نص در وجوب است، یک خطابی هم نص در عدم وجوب است. یک خطاب نص در وجوب است می‌گوید اذا ترک اکرام العالم ففیه بأس و لایجوز، خطابی که نص در عدم وجوب است می‌گوید للباس بترک اکرام العالم، این‌ها با هم تعارض می‌کنند، للباس بترک اکرام العالم با فی ترک اکرام العالم بأس تعارض می‌کنند تساقط می‌کنند رجوع می‌کنیم به ظهور اکرم کل عالم، می‌گوییم او ظهورش اقتضاء وجوب می‌کند. آن ظهور که طرف معارضه نیست، برای این که آن ظهور اکرم کل عالم با این للباس بترک اکرام العالم که قرینه و ذو القرینه است، اگر این للباس بترک اکرام العالم اگر معارض نداشته باشد، دشمن نداشته باشد که با خطاب اکرم العالم دشمنی ندارد، قرینه و ذو القرینه است. پس خطاب اکرم العالم با این خطاب للباس بترک اکرام العالم که دشمنی ندارد، قرینه و ذو القرینه است. تعارض بین دو دشمن می‌شود، تعارض بین دو خطابی می‌شود که هیچکدام بر دیگری جمع

لباس مصلی ۲۰۵

عرفی و قرینیت عرفیه ندارد. با خطاب فی ترک اکرام العالم بأس اصلا اکرام العالم متوافقین است. ظاهر و نص هستند که متوافقین هستند.

به تعبیر مرحوم آقای صدر، اکرام العالم چه تعارضی دارد با این دو خطاب که یکی می‌گوید يجب اکرام العالم یکی می‌گوید لایجب اکرام العالم؟ دو تا نص است که با هم تعارض و تساقط می‌کنند، رجوع می‌کنیم به ظاهر که طرف معارضه هیچکدام نیست. اینجا هم خطاب معتبره سکونی که ان الفرغ له حلال با صحیحه صفوان که لایحل استعماله تعارض و تساقط می‌کنند، خطاب توقیع حمیری ظاهر در حرمت است، لاتأکل طعامه و لاتقبل بره. حمل بر کراهت می‌توانیم بکنیمش اگر معتبره سکونی بلامعارض باشد ولی چون معتبره سکونی معارض دارد، معارضش صحیحه صفار است، تعارض و تساقط می‌کنند، رجوع می‌کنیم به ظهور توقیع حمیری، به همان ظهور اولیش اخذ می‌کنیم، ظهور اولیش حرمت است.

[سؤال: اگر نص از حجیت ساقط شود، ظاهر هم بطریق اولی ساقط می‌شود. جواب:] پس شما اگر یک عام فوقانی داشتید اکرام کل عالم، بعد دو تا خاص داشتید، یکی می‌گفت يجب اکرام العالم الفاسق یکی می‌گفت یحرم اکرام العالم الفاسق، بعد از تعارض این دو تا خاص رجوع نمی‌کردید به عموم عام فوقانی؟ ... آنجا هم عام ظاهر است، يجب اکرام العالم الفاسق نص است. این نص که موافق عام است با آن نص مخالف عام تعارضاً تساقطاً بعد گفتید رجوع می‌کنید به عام فوقانی چون او ظهور است. رابطه اکرام کل عالم با لایجب اکرام العالم الفاسق یا یحرم اکرام العالم الفاسق رابطه قرینه و ذو القرینه است، با هم تعارضی ندارند، با آن خطاب يجب اکرام العالم الفاسق هم که متوافقین هستند، برای همین رجوع کردید به عام فوقانی بعد از تعارض این دو تا خاص. همین نکته عرفیه در تعارض نصین می‌آید بعد از تعارض و تساقط نصین رجوع می‌کنیم به آن ظاهر که توقیع حمیری است.

این وجه، وجه خوبی است ولی مبتنی است بر دو مطلب که ما در آن مناقشه کردیم:

اشکال: ضمن این که صحیحه صفار مجمل است، توقیع حمیری هم ظاهر نیست بلکه نص در

حرمت است

مطلب اول این بود که ما در صحیح صغار مناقشه کردیم. صحیح صغار واقعا برای ما روشن نیست که لایحل استعماله بگوید که لایحل استعمال این مبیع که به ثمن کلی فی الذمه خریدید و قصدتان این هست که با ثمن حرام آن را پرداخت کنید. واقعا برای ما روشن نیست. اگر این مطلب روشن بود که لایحل استعماله می خواهد بگوید استعمال این ضیعه یا این خادم حرام است چون با ثمن کلی فی الذمه خریدید ولی قصدتان این بود که با مال حرام اداء کنید ثمن را، می شد طرف معارضه با معتبره سکونی ولی این برای ما واضح نیست.

[سؤال: ... جواب:] لایحل با ان الفرج له حلال انصافا نص هستند، قابل جمع عرفی نیستند. عجیب است که بزرگان ما مثل مرحوم مجلسی، مرحوم فیض گفتند که لایحل را حمل می کنیم بر کراهت. این به نظر ما عجیب می آید. عرفی نیست این جمع.

مطلب دوم که ما او را هم مناقشه کردیم این که بگوییم توقیع حمیری قابل حمل بر کراهت است. این خالی از وجه نبود ولی انصافا با وجود این که سائل می گوید هل يجوز لی یا مولای ان آکل من طعامه و امام ظاهرش این است که جواب او را دارد می دهد، ظاهر جواب امام این است که اگر مال و معاشی غیر از آنچه که در یدش هست که حرام است دارد، فاقبل بره و کل طعامه یعنی جایز است، و الا فلا ممکن است کسی بگوید فلا یعنی جواب شما این است که لایجوز. این شبهه ما هست.

بعد از تعارض و تساقط، سیره عقلانی و عمومات اقتضاء می کند صحت این معامله را

و لذا ما بعد از تعارض این دو طائفه و استقرار تعارض بین این دو طائفه و عدم وجود جمع عرفی و نیز عدم وجود مرجع می گوییم تساقط که کردند رجوع می کنیم به قاعده اولیه. قاعده اولیه به نظر ما صحت این معامله بود. عرف و لو من دلم قصد دارم با مال حرام ثمن را بدهم، می گوید من به قصد تو چه کار دارم؟ تو قرارداد نوشتی که این خانه را می خرم به صد ملیون، امضاء کردی، حالا آمدی می گویی من قصد این بود که با مال حرام ثمن را را پرداخت کنم، معامله ایراد دارد. بایع هم می داند شما راست می گوید، اهل هر کاری باشی اهل دروغ گفتن نیستید ولی بایع قبول نمی کند که. با این که طبق فرمایش صاحب عروه و فرمایش امام بایع بگوید عجب! پس تو قصدت بود با مال حرام بدهی، این بیع باطل است، اصلا تو مالک این

لباس مصلی ۲۰۷

خانه نشدی. بایع می‌گوید این حرف‌ها چیه؟! من به تو این خانه را فروختم به صد میلیون، باید صد میلیون من را بدهی، بیخود قصد کردی با مال حرام بدهی.

سیره عقلائیه بر صحت این معامله است، عمومات اقتضاء صحت این معامله را می‌کند. الا ان تكون تجاره عن تراض منكم، اوفوا بالعقود، احل الله البيع، الصلح جایز بین المسلمین.

[سؤال: ... جواب:] عرض کردم وجه اخیر مبتنی بر دو مطلب بود: یک معتبره سکونی با صحیحه صفار تعارض و تساقط کنند. دو: توقیع حمیری ظهور داشته باشد در حرمت و طرف معارضه نباشد که بعد از تعارض آن دو نص رجوع کنیم به این ظاهر. به هر دو مطلب ایراد گرفتیم. گفتیم اولاً ما صحیحه صفار را مجمل می‌دانیم. لایحل استعماله معلوم نیست می‌خواهد استعمال این زمینی که خرید یا این کنیزی که خرید جایز نیست. آنی که اصلش حرام بود و استعمالش جایز نبود یعنی آن پول، با آن پول بروید چیزی بخرید لاخیر فیه، لاخیر فیه که ظهور در حرمت ندارد.

[سؤال: ... جواب:] خیر ندارد، مکروه است. خیر ندارد مالی که با پول حرام تهیه کردی و لو در بعضی از فروض صحیح هم هست. مگه نمی‌شود؟ مگه معاملات مکروهه نداریم؟ اگر لایحل استعماله عطف به آن حرام بگیریم ما این را احتمال می‌دهیم، چه کنیم، ما احتمال می‌دهیم این روایت معنایش این باشد شیء اصله حرام و لایحل استعمال، لاخیر فیه. چیزی که اصلش حرام است و استعمالش جایز نیست یعنی آن پول دزدی، شیئی که اصلش حرام است و استعمالش جایز نیست، آن شیئی که بدل آن اصل است، عوض آن اصل است او هم خیر ندارد. شاید معنایش این باشد. آن وقت معتبره سکونی با خود توقیع حمیری درگیر می‌شود و دیگر درگیر که شد قرینه می‌شود بر این که آن لا در توقیع را حمل کنیم بر کراهت. این جور نیست که بگوییم معتبره سکونی با صحیحه صفار تعارضاً تساقطاً، بعد رجوع کنیم به ظهور توقیع حمیری که ظاهر در حرمت است. نه، معتبره سکونی بلامعارض است. بلامعارض که بود، توقیع حمیری ظاهر در حرمت است، او نص در حلیت، معارض که ندارد نص در حلیت. اگر صحیحه صفار در مقابلش بود نص در حلیت معارض با نص در حرمت. وقتی صحیحه صفار نص در حرمت نشد معتبر سکونی نص در حلیت شد، مگه شما نمی‌گفتید توقیع حمیری ظاهر در حرمت است؟ خب این معتبره سکونی که نص در حلیت است قرینه

می‌شود که از ظهور توقیع حمیری در حرمت رفع ید کنیم. دیگه نیازی هم به اصل براءت نداشتیم یا قواعد اولیه نداشتیم. مطلب دوم این بود که شبهه ما این بود که خود توقیع حمیری هم نص است نه ظاهر چون سائل گفت هل يجوز، امام دارد جواب او را می‌دهد، یعنی کانه اگر مال یا معاشی غیر ما فی یده داشت جایز است اکل طعامش و قبول هدیه‌اش و الا جایز نیست. ما این شبهه را داریم که در واقع تعارض النصوص می‌شود و تساقط النصوص، بعد رجوع می‌کنیم به قاعده اصلیه‌ای که تاسیس کردیم که عرض کردیم عقلاء که مؤید است ارتکازشان به عمومات، خرید به ثمن کلی فی الذمه و لو قصدت این است که از مال حرام بدهی صحیح می‌دانند.

اما این که می‌گویند با مال مردم رفتی این خانه را خریدی، او را عرض کردم مسامحه است. شما اگر در هنگام خرید هم قصدتان این باشد که با مال حرام ثمن را بدهی ولی بعدش پشیمان بشوی، یک حساب خودتان است، یک حساب امانت است، پول‌های آن مدرسه‌ای است که سرپرستش هستی در آن حساب است. شما گفتیم بروم از آن حساب مدرسه بردارم پول این خانه را بردارم حالا پول خودم باشد، با این که جایز نبود این کار را بکنی، بعدا تصمیم گرفتی، بعد خانه هم گران شد، خانه هم چندبرابر شد، آن ما فوق‌تان که این پول‌های مدرسه را برای شما افتتاح حساب کرده، در حساب شما ریخته، فکر می‌کرده که امانت‌دار خوبی هستی می‌آید می‌گوید با پول مدرسه رفتی خانه خریدی؟ این مسامحه است و الا این مورد را هم امام اشکال نمی‌کرد چون موقع خرید قصدتان این نبود که با پول مدرسه ثمن این خانه را بدهید.

این مطلبی است که به نظر ما می‌آید. بحث، بحث مشکلی بود. ان شاء الله عرائض ما مورد قبول واقع شده باشد.

[سؤال: ... جواب:] در صحیح صفار حضرت تصریح کرد، عدول کرد. او گفت حلال است؟ حضرت فرمود خیر ندارد. او گفت هل يجوز حضرت فرمود ان كان له مال او معاش غیر ما فی یده فاقبل بره و کل طعامه و الا فلا، این تناسب دارد یعنی ما به عنوان ما یمکن ان یقال می‌گوییم که این تناسب دارد با این که جواب آن هل يجوز را می‌خواهد بدهد.

لباس مصلی ۲۰۹

[سؤال: ... جواب:] اینی که شما اشاره می کنید که ما گفتیم مرجع فوقانی این عمومات و سیره هست، حالا آقا می فرمایند مرجح قرار بدهید بگویید تجارۀ عن تراض مرجح معتبره سکونی است. حالا ما چون در مرجحیت موافقت با اطلاق و عموم کتاب مناقشه داریم، خیلی مهم نیست، حالا مرجح تعبیر نکردیم، گفتیم مرجع است بعد از تساقط آن روایات. حالا کسانی که ترجیح به موافقت اطلاق و عموم کتاب را قبول دارند بگویند عمومات کتاب یا اطلاقات کتاب مرجح است. ثمره عملیه ندارد در بحث.

مسأله ۹: خرید با مالی که متعلق زکات یا خمس است

مسأله ۹ این است: مالی که متعلق زکات است یا متعلق خمس است، اگر برود مکلف با عین آن مالی که متعلق خمس یا زکات است خرید بکند، حکمش حکم غصب است. اذا اشتری ثوبا بعین مال تعلق به الخمس أو الزکاء مع عدم ادائهما من مال الآخر حکمه حکم المنصوب.

حق این بود که صاحب عروه اضافه کند، به نظر خودش بگوید: و هكذا اذا اشتری بالثمن الکلی فی الذمۀ و قصد ادائه من المال المتعلق للخمس أو الزکاء. اینجا هم مناسب بود که تعبیر نکنند اذا اشتری ثوبا بعین مال تعلق به الخمس، باید می گفتند أو بثمان کلی فی الذمۀ و قصد اداء الثمن من مال المتعلق للخمس که متعارف هم همین است.

[سؤال: ... جواب:] به قول شما أو تردد فی ادائه من هذا المال المتعلق للخمس أو من مال الآخر. او را هم باید بگوید.

فعلا اصل مسأله که با عین مال متعلق زکات برود چیزی بخرد. برای این که مسأله خیلی به روز باشد اصلا فرض کنید شما رفتید انگوری خریدید که می دانید صاحب این باغ زکات این انگور را نداده. خیلی مثال به روز است. می روید نان می خرید می دانید که این گندم ها زکاتش داده نشده. چه باید بکنیم؟

مثالی که صاحب عروه می زند این است که شما پول تان متعلق زکات است. این فرض متعارف نیست مگر به نظر امام که سکه، زکات به آن تعلق می گیرد. یک سال سکه را نگه داشتید، بعد رفتید با این سکه ها چیزی خریدید، حالا یا با عین این سکه ها که متعلق زکات شده چیزی خریدید یا به نظر امام ثمن کلی فی الذمۀ بود ولی قصدتان این بود که این سکه ها را یا بفروشید یا عینش را بدهید به بایع. اما چون فرق

نمی‌کند مسأله باید بحث را گسترده مطرح کنیم، ما مثال زدیم که شما بروید انگوری را بخرید که متعلق زکات است. شما می‌توانید این انگور را بخورید؟ می‌دانید متعلق زکات است، گندم می‌خرید می‌دانید که زکات نمی‌دهد این کشاورز، بگذریم که بعضی‌ها می‌گویند ما علم اجمالی داریم، می‌خواهند بیچاره کنند ما را با این علم‌های اجمالی، حالا فرض کنید علم تفصیلی هست که گاهی این علم تفصیلی هم هست. چه کار باید کرد؟

مشهور: تصرف در مالی که متعلق زکات است حرام است و لو بعد از فروش

برخی که شاید مشهور این‌گونه باشند می‌گویند حرام است تصرف. تصرف در آن مال متعلق زکات که زکاتش را ندادند، شما خریدید حرام است. یا اگر ثمن متعلق زکات باشد تصرف بایع در این ثمن حرام است. تصرف شما می‌تواند در ثمن، او هم حرام است. شما با چیزی که متعلق زکات است رفتید لباس خریدید، این معامله اشکال دارد و این لباسی که شما خریدید تصرف در او حرام است.

آقای سیستانی: تصرف حرام نیست لکن بایع یا مشتری باید زکات را بدهد تکلیفا

برخی مثل آقای سیستانی فرمودند نه، حرام نیست. فرق نمی‌کند چه با ثمن متعلق زکات شما می‌توانید بروید خرید کنید، آن چیزی که می‌خرید حلال است. بله، شما موظفید زکات آن ثمن را بدهید اما تصرف‌تان در آن مبیع، حلال است. کل مبیع مال شماست. و آن جایی هم که شما می‌روید انگور متعلق زکات می‌خرید، آن انگور را ببر منزل بخور نوش جان! فقط کنارش یک حکم شرعی هست، آن هم به شما بگویم. آن چیه؟ آقای سیستانی گفتند که اگر بایع زکاتش را ندهد حالا یا قطعا یا استصحابا، شما وظیفه داری خودت زکات این مال را بدهید. تصرف در این مال خریداری شده که متعلق زکات است اشکال ندارد ولی وظایف‌ها این است که زکات این را بدهی اگر می‌بینی بایع زکاتش را نمی‌دهد. بله اگر مغرور شدی از طرف بایع، بایع نگفته به شما که زکات این مال را نداده بودم، بعدا شما فهمیدی، می‌توانی از باب المغرور يرجع الی من غره که روایت هم اینجا داریم بروی سراغ بایع. بگویند بایع! زکات این انگورها را که خریدم من از جیب خودم دادم، یا الله زکاتی که من دادم جبران کن. روایت هم داریم. اول روایت را می‌خوانم، بعد می‌رویم سراغ بحث، علی القاعده ببینیم با این روایت تطبیق می‌کند [یا] تطبیق نمی‌کند.

لباس مصلی ۲۱۱

روایت این است: دارد که: شخصی مالی خرید مثلا شتر خرید فهمید که بایع زکات آن را نداده، صحیحه عبدالرحمن بن ابی عبدالله، قلت لابی عبدالله علیه السلام رجل لم یزکّ إبله او شاته عامین فباعها علی من اشتراها ان یزکیها لما مضی؟ قال نعم تؤخذ منه زکاتها و یتبع بها البایع بعد می رود سراغ بایع می گوید زکاتی که پرداخت کردم، او یودی زکاتها البایع، مگر این که بایع خودش زکات این مال را بدهد که دیگه از گردن مشتری ساقط است. این روایتی که در مقام هست.

حالا ما اول حساب کنیم ببینیم علی القاعدة حکم چیست. برای این که حکم را بفهمیم باید کیفیت تعلق زکات را به مال بررسی کنیم. حدود هشت نظر هست راجع به کیفیت تعلق زکات و نتایجش هم فرق می کند.

انشاءالله فردا بررسی می کنیم.

جلسه ۲۱-۲۴۵

سه شنبه - ۹۷/۰۷/۲۴

أعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی سیدنا محمد و آله الطاهیرین سیما بقیة الله فی الارضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

صاحب عروه فرمود اذا اشتری ثوبا بعین مال تعلق به الخمس او الزکاة مع عدم ادائهما من مال الآخر حکمه حکم المغصوب. اگر کسی با عین مالی که متعلق زکات یا خمس است، لباس بخرد، این لباس حکم لباس مغصوب را دارد و نمی شود در آن نماز خواند.

به مناسبت کلام صاحب عروه ما عرض کردیم تارة کلام واقع می شود در زکات و تارة کلام واقع می شود در خمس.

اما راجع به زکات: ما ابتداء طبق قاعده صحبت کنیم بعد راجع به آن نص خاص، صحیحه عبدالرحمن بن ابی عبدالله بصری بحث کنیم که آیا این صحیحه مطابق با قواعد است و یا بر خلاف قواعد است. برای این که روشن بشود که اگر من با مال متعلق زکات لباس بخرم این بیع و شراء صحیح است و یا باطل است و یا این که بروم مال متعلق زکات را بخرم، برخی معتقدند مال التجارة اگر یک سال بماند زکات به آن تعلق

212..... شرط دوم: اباحه

می‌گیرد، فرض کنید این لباس‌ها را مالک این لباس‌ها یک سال نگه داشت، مال التجاره‌اش بود زکات به آن تعلق گرفت به نظر برخی از فقهاء که آقای سیستانی هم احتیاط واجب می‌کنند. می‌خواهیم ببینیم زکاتش داده نشده ما معامله کردیم با این مال زکوی یا ثمن قرار دادیم یا مثنی، این معامله صحیح است یا نه.

احتمالات هشت‌گانه در کیفیت تعلق زکات

در کیفیت تعلق زکات هشت احتمال هست که تاثیر دارد بررسی این احتمالات در نتیجه‌گیری در بحث.

احتمال اول: زکات مجرد تکلیف محض است

احتمال اول این است که زکات مجرد تکلیف محض باشد. مثل وجوب کفاره و مثل وجوب زکات فطره به نظر برخی از فقهاء مثل مرحوم آقای خوئی و آقای سیستانی که معتقدند زکات فطره تکلیف محض است، بدهکاری نیست، به عین هیچ مالی تعلق نمی‌گیرد، تکلیف محض است. این احتمال را ما ندیدیم کسی در باب زکات اموال قائل باشد.

احتمال دوم: زکات دینی است بر ذمه مکلف

احتمال دوم این است که بگوییم زکات دین است، ذمه مکلف مشغول می‌شود به مقدار زکات و بدهکار می‌شود به آن. که در برخی از روایات تعبیر شده علیه الزکاء. گفته شده که علیه الزکاء یعنی بر ذمه این مکلف زکات هست، خب بر ذمه زکات باشد یعنی زکات دین است در ذمه.

احتمال سوم: حق الزکاء صرفاً متعلق به مکلف نیست، بلکه حقی است متعلق به مال از نوع حق

الجنایة

احتمال سوم این است که بگوییم نه، زکات صرف حکم تکلیفی یا وضعی متعلق به مکلف نیست، ارتباط با مال هم دارد. یک علاقه‌ای دارد زکات با مال خارجی چون در روایات زکات فیه آمده: فی کل خمسون شاهاً شاه. این یعنی زکات یک ارتباطی دارد با مال خارجی.

احتمال سوم این است که این ارتباط در حد ارتباط حق است به متعلق حق. مثل حق الجنایة. حق الجنایة این است: اگر عبدی برود یک شخصی را بکشد، ولی مقتول حق پیدا می‌کند نسبت به این عبد که یا

لباس مصلی ۲۱۳
 او را استرقاق کند یا قصاص کند. به این می‌گویند حق الجنایه. خصوصیت حق الجنایه این است که مالک این عبد می‌تواند این عبد را بفروشد و لکن این عبد که مشتری می‌خرد، همچنان متعلق حق الجنایه است، همچنان ولی مقتول می‌تواند این عبد فروخته شده را استرقاق کند یا قصاص کند. در ضمن، خصوصیت حق الجنایه این است که آن مالک این عبد ولایت ندارد قیمت این عبد را به ولی مقتول بدهد بدون رضایت او. پول بگذارد در پاکت، بگذارد بگوید قیمت این عبد ده هزار دلار هست، بگذارد در پاکت بدهد به ولی مقتول، ولی مقتول می‌گوید من می‌خواهم قصاص کنم، استرقاق کنم، مالک عبد بگوید نخیر، من پول آن را می‌دهم. نخیر، همچون ولایتی ندارد. مگر ولی مقتول راضی بشود، بحث دیگری است.

پس خصوصیت حق الجنایه این شد که این حق الجنایه حقی است برای ولی مقتول که متعلق این حق عبد قاتل است و این حق مانع از بیع این عبد نیست. یک. دو: این حق همراه با این عبد منتقل می‌شود به مشتری، عبد وقتی فروخته شد ملک مشتری می‌شود اما متعلقا لحق الجنایه. سه: مالک این عبد ولایت ندارد که حق ولی مقتول را با پول معاوضه کند مگر ولی مقتول راضی بشود.

احتمال سوم این است که زکات حق متعلق بالعين کحق الجنایه. شما این گندمی که بدست آوردید به حد نصاب رسیده بود، متعلق زکات شد، طبق این احتمال سوم توجیه این است که زکات حقی است که اصحاب زکات یعنی فقراء مثلا دارند، فی اموالهم حق معلوم للسائل و المحروم، حق دارند در این گندم مثل حق الجنایه. یعنی مانع از فروش این گندم به دیگران نیست ولی مشتری این گندم گندمی را می‌خرد که متعلق حق الزکاء است و ولی الزکاء که حاکم شرع است می‌تواند از شمای مشتری زکات این گندم را بگیرد.

احتمال چهارم: حق الزکاء صرفا متعلق به مکلف نیست، بلکه حقی است متعلق به مال از نوع

حق الرهانة

احتمال چهارم این که حق الزکاء حق متعلق به عین است علی نحو حق الرهانة. حق الرهانة چیه؟ خوب دقت کنید! وقتی شما بدهکارید به زید می‌گویید آقای زید! این فرش من رهن پیش شما. این دائن، طلبکار، که به او می‌گویند مرتهن، حق پیدا می‌کند نسبت به این فرش. اسم این حق الرهانة است. خصوصیت حق الرهانة این است که به نظر مشهور مانع می‌شود از این که شمای مالک این فرش که راهن هستید، این فرش

214..... شرط دوم: اباحه

را بفروشید، بیع این عین مرهونه باطل است، نافذ نیست، بدون اذن مرتهن نافذ نیست. این یک خصوصیت حق الرهانه که بر خلاف حق الجنایه هست. در حق الجنایه مالک عبد، عبد را می فروخت به مشتری، رضایت ولی مقتول شرط نبود.

[سؤال: ... جواب:] محل بحث است ولی تعریف برای حق الرهانه این است.

خصوصیت دوم: اگر مرتهن راضی بشود به این بیع این فرش، بگوید اجزت، حقت ساقط می شود، دیگر حق الرهانه ندارد. چرا؟ برای این که حق الرهانه به نظر مشهور حقی است که مرتهن در این مال دارد بما هو ملک الراهن. تا مادامی که این فرش ملک آن بدهکار هست، بما هو ملک الراهن متعلق حل الرهانه است، بعد که مرتهن گفت اجزت، می شود این فرش ملک مشتری. دیگه موضوع حق الرهانه تمام می شود. این هم خصوصیت حق الرهانه که بعد از امضاء بیع توسط مرتهن، حق الرهن ساقط بشود. خصوصیت سوم این است که راهن ولایت دارد دین را اداء کند، حق الرهن را فک کند. حق فک الرهن دارد به اداء الدین.

بعضی ها گفتند حق الزکاء هم مثل حق الرهانه است. طبق این احتمال چهارم بر خلاف سه احتمال قبل، مشهور می گویند همان طور که راهن مجاز نبود مال مرهون را بفروشد، به نظر مشهور خلافا لجمع من الاعلام کالسید الخوئی، مکلف هم در حق الزکاء مجاز نیست مال زکوی را بفروشد، مقتضای قاعده می شود عدم نفوذ بیع مال زکوی قبل اداء زکاته طبق این احتمال چهارم. مگر حاکم شرع امضاء کند، اگر حاکم شرع امضاء کرد دیگر حق متعلق به عین نیست.

[سؤال: ... جواب:] فوقش بگویید این مکلف بدهکار می شود به زکات، دیگر حق متعلق به عین ساقط می شود. ... طبق احتمال چهارم حاکم شرع اگر مصلحت دید امضاء می کند بیع مال زکوی، حق زکات متعلق به عین ساقط می شود. مثل این که این گندم را پخت و خورد، ضامن است دیگه. ... مبنای دوم این بود که از اول زکات دین ثابت فی ذمه المکلف.

[سؤال: ... جواب:] مسلم هشت احتمال که ما مطرح می کنیم بخشیش مخالف ظاهر ادله هست. همه اش که درست نیست منتها قائل دارد این ها.

احتمال پنجم: حق الزکاة صرفاً متعلق به مکلف نیست، بلکه حقی است متعلق به مال البته نه از

نوع حق الجنایة و نه از نوع حق الرهانة

احتمال پنجم: خوب دقت کنید! این که الزکاة حق متعلق بالعین لا کحق الجنایة و لا کحق الرهانة بل علی نحو آخر. کی این را فرموده؟ مرحوم آقای حکیم در تعلیقه عروه. در معاصرین، آقای سیستانی. می گویند الزکاة حق متعلق بالعین لا کحق الجنایة و لا کحق الرهانة بل حق ثالث، بل بنحو آخر. حق ثالث بی نام است، ویژگی خودش را دارد، چرا تشبیهش می کنید به حق الجنایة گیر بکنید، چرا تشبیهش می کنید به حق الرهانة گیر بکنید. این هم برای خودش یک موجودی است، یک حقی است با ویژگی های خاص خودش. چه ویژگی؟ این دو بزرگوار نظرشان این است، می گویند حق الزکاة با حق الجنایة مختلف است چون در حق الجنایة مالک عبد ولایت نداشت قیمت عبد را بدهد به ولی المقتول بدون رضای او ولی در حق الزکاة مکلف ولایت دارد، زکات را با مال آخری پرداخت کند، هیچکس هم حق اعتراض ندارد. با نقد آخر البته. نه این که گندمش متعلق زکات است، ارزشش اضافه آمده، بیاید ارزش را به زور بدهد به فقیر. نه، مال آخر ولایت دارد پرداخت دارد یعنی نقد آخر ولایت دارد پرداخت کند.

[سؤال: ... جواب:] روایت داریم. حق الزکاة روایت داریم که جایز است مکلف قیمت آن را بدهد. اختیار با خودش است.

پس شبیه حق الجنایة نیست.

شبیه حق الرهانة هم فرمودند نیست. چرا؟ آقای سیستانی فرمودند چون دلیل نداریم که مکلف که مالش متعلق زکات است بیع این مالش باطل باشد قبل از اداء زکات. برای چی باطل باشد؟ به چه دلیل؟ حق به این عین تعلق گرفته، این که مانع از نفوذ بیع نیست. مگر بیع مزاحم حق باشد، بیع اگر مزاحم حق نیست به چه دلیل حق الزکاة مانع از نفوذ بیع بشود؟ بله، اگر اتلاف کند این مال را، گندم را آرد کند بپزد بخورد این حرام است، اتلاف متعلق حق است. هبه کند حرام است چون هبه بلاعوض است. بیع محاباتی کند او هم شبیه هبه است. گندمی که ده هزار تومان می ارزد بفروشد به پانصد تومان، این تضييع حق الزکاة است. اما اگر نه، مگر نمی ارزد این گندم ده هزار تومان، می فروشم دوازده هزار تومان یا همان ده هزار تومان، این که

216..... شرط دوم: اباحه

تضييع حق الزكاه نیست به چه دليل اين نافذ نباشد، احل الله البيع، تجاره عن تراض منكم. اطلاقات می گیرد. و متعلق حق دليل نداريم که اين گندم است بما هو مضاف الى المالك، نه. متعلق حق الزكاه اين گندم است بما هو گندم و لو اين گندم از ملك من مالك خارج بشود به ملك شماى مشتري داخل بشود.

[سؤال: ... جواب:] درست می فرمایید. در هبه هم اگر فى حد ذاته بپذیریم که زكات منتقل می شود با اين مال به آن مالك جديد بله درست می فرمایید اين تضييع حق نیست. اما اتلاف بکنیم، نان بپزیم بدهیم مهمان، خودمان بخوریم، او نمی شود. هبه اگر زكات منتقل می شود همراه با اين عين موهوبه به متهب، اين هم که اتلاف نکرده.

آقای سيستانی فرمودند اين مطلب ما موافق با آن صحيحه عبدالرحمن بن ابى عبدالله بصرى هم هست. چرا؟ برای اين که در آن صحيحه عبدالرحمن بن ابى عبدالله بصرى می گفت زكات متعلق به شترها هست، بايع زكات نداده می فروشد به مشتري، حضرت فرمود که بايد مشتري زكات اين مال را بدهد و بعد برود از بايع بگيرد. خب اين ظاهرش اين است که اين بيع صحيح است.

[سؤال: ... جواب:] مرحوم آقای خوئی که بيع مال مرهون را صحيح می داند توسط راهن، بله، اين جهت با حق الرهانه ديگر فرق نمی کند. ... طبق نظر آقای خوئی اصلا نفوذ بيع مال مرهون نیاز به اجازه مرتهن ندارد. و لذا آن احتمال سوم که می گفت زكات من قبيل الحق المتعلق بالعين على نحو حق الجنایه است، احتمال چهارم می گفت على نحو حق الرهانه است، تقابل بين اين دو احتمال به نظر مشهور بود و الا از نظر آقای خوئی حق الرهانه هم مثل حق الجنایه است يعنى شماى راهن فروختيد اين مال مرهون را، حق الرهانه اين مرتهن منتقل می شود با اين مال يعنى اين مرتهن می آيد می گوید آقا! طلبت را ندادی، من اين فرش را می خواهم ببرم بفروشم قرضم را اداء کنم. می گویی من فرشم را فروختم به زيد. مشهور می گویند بيع نافذ است، آقای خوئی می گویند بيع نافذ است اما حق الرهانه شماى مرتهن هنوز در اين فرش هست. پس به نظر آقای خوئی حق الرهانه مثل حق الجنایه است، تقابل بين اين دو حق به نظر مشهور است.

[سؤال: ... جواب:] با حق الجنایه تفاوت دارد. اين قول پنجم می گوید حق الجنایه با حق الزكاه اختلاف دارد. در حق الزكاه مالك الزكاه ولايت دارد زكات را از مال آخر بدهد، ولی الامر نمی تواند اصرار کند از عين

لباس مصلی ۲۱۷

مال باید زکات بدهید ولی در حق الجنایه ولی المقتول می‌گوید عین این عبد را می‌خواهم استرقاق کنم، پول قبول نمی‌کنم.

این هم احتمال پنجم بود که آقای حکیم و آقای سیستانی مطرح کردند که حق الزکاء حق متعلق بالعین لا علی نحو حق الرهانه بنظر المشهور و لا علی نحو حق الجنایه بل علی نحو حق آخر.

[سؤال: ... جواب:] طبق مبنای پنجم بیع نافذ است. طبق احتمال پنجم حق الزکاء متعلق به این گندم هست، دلیل نداریم متعلق به این گندم است بما این که این گندم مملوک شمای مالک هست. پس فروش این گندم به دیگران تضييع حق الزکاء نیست. حق الزکاء منتقل می‌شود با این گندم اینما منتقل. در دست شمای مشتری قرار بگیرد این گندم هنوز متعلق حق الزکاء است. مالک زکات می‌آید به مشتری می‌گوید آقای مشتری! پول می‌دهی یا بردارم عین گندم را به اندازه زکات بردارم ببرم. مشتری اگر گفت پول می‌دهم، حق دارد، ولایت دارد.

[سؤال: ... جواب:] فروش این مال متعلق زکات من حیث این که فروش آن هست اشکال ندارد، این عناوین ثانوی را مطرح نکنید. این جور که شما مطرح می‌کنید امانت را هم، اگر من مکلف بدهم مال زکوی را به فرزندم [بطور امانت] می‌دانم دست او بیاید دیگه زکاتش را اداء نمی‌کند، من هم پول دیگری ندارم زکات بدهم، خب معلوم است، امانت هم بدهم این جوری اشکال دارد. این یک عنوان آخری است. بیع این مال زکونی از این حیث که بیع است مشکلی ندارد. فوقش مشتری نمی‌دهد خود من باید بدهم.

[سؤال: ... جواب:] هبه اتلاف عین نیست، هبه اتلاف ملکیت است. هبه‌اش هم اشکال ندارد، هبه می‌کند منتها این مال منتقل می‌شود متعلقاً لحق الزکاء به آن متهم.

[سؤال: ... جواب:] به نظر مشهور بیع عین مرهونه نافذ نیست. الراهن و المرتهن کلاهما ممنوعان من التصرف. مشهور این جور می‌گویند. مرحوم آقای خوئی می‌فرمایند این که سندش ضعیف است. بیع مال مرهون هم که تضييع حق الرهانه نیست. حق الرهانه منتقل می‌شود همراه با این مال مرهون به مشتری و مشتری اگر جاهل بود به این که این مال مرهون متعلق حق الرهانه است خیار فسخ دارد. ولی مرتهن حق الرهانه‌اش در این مال ثابت است و این مال هر کجا برود همراه با این مال منتقل می‌شود.

احتمال ششم: شراکت اصحاب زکات به نحو کلی فی المعین

احتمال ششم: نظر صاحب عروه که موافق صاحب جواهر است بلکه نسبت داده شده به مشهور که زکات شرکت اصحاب زکات است در مال این مکلف. مثلاً این گندم یک دهمش متعلق زکات است، یک دهم از این هزار کیلو گندم ملک فقراء است. نه حق، ملک. فقراء شریکند با اغنیاء، ان الله اشرك الفقراء فی اموال الاغنیاء، شریک هستند فقراء در اموال اغنیاء. منتها به نحو کلی فی المعین

یعنی چه؟ یعنی آقای مالک این هزار کیلو گندم! نهصد کیلو گندم را هر کاری دوست داشتی بکن و لو هنوز زکات ندادی. نهصد کیلو در اختیار تو است، هیچ احتیاج به اذن شرکاء نیست. اما اگر بخواهی کل این هزار کیلو گندم را بفروشی نمی شود. شرکت به نحو کلی فی المعین این است. مثل چی؟ مثل این که شما ده تا کتاب مکاسب داشتی، یک مشتری آمد، شما گفتید که یکی از این ده کتاب مکاسب را به شما فروختم او هم گفت قبول کردم، به این می گویند بیع کلی فی المعین. تا نه تا کتاب مکاسب را شما بفروشی بعد از این مشکلی نیست، اما دهمی را نمی توانی بفروشی، تضييع سهم این شریک است.

[سؤال: ... جواب:] احتمال دوم که می گفت اصلاً کل این هزار کیلو گندم مال شما مالک این گندم است. بدهکاری به صد کیلو گندم در ذمه. کل این هزار کیلو گندم را هم بفروشی مال خودت هست. این می شود شرکت در مال به نحو کلی فی المعین.

آقای خوئی فرمودند انصافاً فی کل خمسون شاء شاء ظهور در همین کلام صاحب عروه دارد. هر چهل تا گوسفند یک گوسفندش مال فقراء است، کلی فی المعین است دیگه. چون اگر شرکت به نحو اشاعه بود، تک تک این چهل گوسفند یک چهلش مال فقراء باید باشد. شرکت به نحو کلی فی المعین این است که می گوید از این چهل تا گوسفند یکی برای شما. این می شود کلی فی المعین. اما شرکت به نحو اشاعه که احتمال هفتم است که بعداً می گوییم یعنی از این چهل گوسفند هر گوسفندی را که دست بگذاری چهل سهم می شود، سی و نه سهمش مال من مالک این گوسفندهاست، یک چهل سهمش مال فقراء. در حالی که فی کل اربعین شاء شاء ظاهرش این است که فقراء مالک این گوسفند کامل هستند در این چهل گوسفند.

احتمال هفتم: شراکت اصحاب زکات به نحو اشاعه

احتمال هفتم نظر امام قدس سره است. امام فرمودند آقا! ظاهر ادله این است که اصحاب زکات، مثل فقراء شریکند در مال زکوی به نحو شرکت در عین علی نحو الاشاعه. ان الله اشرك الفقراء فی اموال الاغنیاء. ظاهر شرکت، شرکت به نحو اشاعه است. مثل دو تا برادر. دو تا برادر که شریکند در یک مال، این اشاعه است دیگه. و لذا بدون رضایت ولی الزکاة اصلاً نمی‌شود مال متعلق زکات را بفروشید حتی یک دانه گندم را هم نمی‌توانید بفروشید چون این یک دانه گندم از این هزار کیلو گندم مشاع است.

احتمال هشتم: شراکت اصحاب زکات به نحو شرکت در مالیت

احتمال هشتم مبنای مرحوم آقای خوئی و مرحوم استاد ما و مرحوم آقای صدر است. می‌گویند زکات به نحو شرکت در عین است علی نحو الشرکه فی المالیه. آقا! این هزار کیلو گندم مالیت صد کیلویش مال فقراء است نه عینش. اشاعه است علی نحو الشرکه فی المالیه. مثل چی؟ مثل سهم زوجه. زوجه از یک هشتم مثلاً درخت‌ها که ملک میت بود ارث می‌برد، از یک هشتم بناء ارث می‌برد اما به نحو شرکت در مالیت. ترت البناء قیمه، ترت الاشجار قیمه.

آقای خوئی فرموده دلیل ما بر این مطلب این است: ما اولش دل‌مان را خوش کردیم بله، فی کل اربعین شاء شاء، این هم که ظهور دارد در فرمایش صاحب عروه، مثلاً یک آقایی چهل گوسفند دارد می‌گوید یکی از این چهل گوسفند را به تو فروختم، می‌شود کلی فی المعین نه این که شما شریک من هستی یک چهلم از این گوسفندها مال شماست. فرق می‌کند. آقای خوئی فرموده ولی بعد بیشتر فکر کردیم، بیشتر تامل کردیم دیدیم بعضی از روایات‌ها دارد فی کل خمسۃ ابل شاء، هر پنج شتر یک گوسفند زکاتش هست. این که دیگه نمی‌شود شرکت در عین نه به نحو کلی فی المعین نه به نحو اشاعه. این تنها توجیهش شرکت در مالیت است که آقا! از این پنج شتر به مقدار مالیت یک گوسفند اصحاب زکات شریکند، فی کل خمسۃ ابل شاء.

البته استدلال مرحوم آقای خوئی این است. مرحوم آقای صدر و مرحوم استاد می‌گفتند همین که می‌توانی زکات و خمس را، خمس را هم می‌گفتند، از مال آخری بدهی، از نقد آخری بدهی، لازم نیست از

عین بدهی خود این ظهور دارد در شرکت در مالیت، نیاز به استدلال به فی کل خمسۀ ابل شاء نداریم. و لذا آقای صدر و آقای تبریزی در خمس هم می گفتند شرکت در مالیت است چون می توانیم از مال آخر بدهیم. این هشت مبنا بود در زکات.^۲ ان شاء الله روز شنبه بررسی کنیم ببینیم بیع مال زکوی طبق کدام یکی از این احتمال ها صحیح است و یا صحیح نیست.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه ۲۲-۲۴۶

شنبه - ۹۷/۰۷/۲۸

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيّة الله في الأرضين و اللعن على أعدائهم أجمعين.

بحث راجع به این بود که اگر کسی با عین مالی که متعلق زکات هست برود لباس بخرد آیا این لباس حکم مال مغضوب را دارد؟ یعنی این خریدن لباس باطل است نسبت به مقدار زکات که به ثمنش تعلق گرفته؟ یا صحیح است و نماز در این لباس اشکال ندارد.

عرض کردیم صاحب عروه فرموده که این لباس حکم مال مغضوب را دارد. و این مبتنی است بر نظر ایشان در زکات که زکات تعلق می گیرد به مال به نحو شرکت در کلی فی المعین. یعنی اگر کسی چهل گوسفند داشت، یک سال بر آن گذشت، یک گوسفند از آن از ملکش خارج می شود به نحو کلی فی المعین و می شود ملک فقراء. کانه اگر کسی چهل گوسفند داشت یکی از این چهل گوسفند را می فروخت به نحو کلی فی المعین، حکمش چه بود؟ در سی و نه گوسفند می توانست تصرف کند، سی و نه گوسفند مال خودش است، می خواهد بفروشد بفروشد، می خواهد ذبح کند بخورد، ذبح کند، به چهلمی رسید دیگر حق تصرف ندارد. در زکات هم صاحب عروه همین نظر را دارد. فرموده که این مثلا انگوری که متعلق زکات است، یک دهمش زکات است، اگر شما هزار کیلو انگور هست، یعنی به حد نصاب برسد که اگر کشمش برسد حدود

^۲ ماتن: البته احتمال هشتم متضمن دو احتمال دیگر هم است: یکی شرکت در مالیت به نحو کلی فی المعین و دیگری شرکت در مالیت به نحو اشاعه.

لباس مصلی ۲۲۱

هشتصد کیلو بشود یا هزار کیلو گندم دارد که یک دهمش متعلق زکات است، برود با نهصد کیلو از این هزار کیلو گندم خرید کند عیب ندارد ولی اگر برود با کل هزار کیلو گندم یا کل هزار کیلو انگور یک شیئی را بخرد، نسبت به یک دهم معامله این بیع می شود فضولی.

این نظر صاحب عروه است. وقتی نسبت به یک دهم از این معامله که مقدار زکات هست، بیع فضولی شد قبل از اجازه ولی الزکاء تصرف در این مبیع جایز نیست، بعد از اجازه او هم باز تصرف جایز نیست چون یک دهم آن چیزی که خریداری شده ملک اصحاب زکات می شود بعد از اجازه ولی الامر زکات که حاکم شرع است. این نظر صاحب عروه است.

بررسی احتمالات کیفیت تعلق زکات به مال

ما عرض کردیم در بحث زکات هشت احتمال هست. یکی همین احتمال صاحب عروه است. ولی باید این احتمالات را تک تک بررسی کنیم.

احتمال اول (تکلیف محض): نتیجه این احتمال صحت بیع است اما این احتمال دلیلی ندارد

احتمال اول این بود که زکات تکلیف محض باشد. چه جور نماز تکلیف محض است، روزه تکلیف محض است، اداء كفاره تکلیف محض است، اداء زکات هم تکلیف محض است. اگر این را بگوییم کسی که مثلاً هزار کیلو گندم دارد یک تکلیف دارد که معادل ده درصد این گندم را به فقراء به عنوان زکات پرداخت کنید اما کل این گندم ها مال خودش است. طبق این مبنا وجهی ندارد ما بگوییم با این هزار کیلو گندم اگر چیزی بخرد بیعش باطل است. چرا باطل باشد؟ البته این احتمال اول ما قائلش را پیدا نکردیم و خلاف ظاهر ادله هست. ان الله اشرك الاغنياء و الفقراء في الاموال، خداوند اغنياء و فقراء را شریک قرار داد در اموال.

احتمال دوم (بدهکاری): نتیجه این احتمال صحت بیع است اما این احتمال دلیلی ندارد

احتمال دوم این بود که زکات دین باشد بر ذمه مکلف. من وقتی هزار کیلو گندم بدست می آوردم بدهکار می شوم به معادل صد کیلو گندم که حالا یا خود گندم را بدهم یا پولش را بدهم.

ثمره فرق بین احتمال دوم با احتمال اول بعد از زمان فوت مشخص می شود

فرق این احتمال با احتمال اول در بعد از وفات ظاهر می‌شود. اگر کسی زکات نداد و فوت کرد، طبق احتمال اول چیزی بر عهده ورثه نیست. مثل این که نماز نخواند و مرد، روزه نگرفت و مرد، کفاره نداد و مرد، به نظر صحیح این‌ها دین نیست و کل ترکه به ارث می‌رسد به ورثه چون آنی که مقدم است بر ارث دین است و وصیت. من بعد وصیۀ یوصی بها او دین. وصیت که نکرده آن مرحوم، وصیت هم بکند به مقدار ثلثش نافذ است، دین هم که نیست طبق نظر اول. اما نظر دوم این است که زکات دین است. آن وقت بعد از وفات این مکلف اگر زکات نداده بود باید از ترکه‌اش اخراج بشود مقدار زکات.

این بحث، بحث مهمی است. مواردی که اختلاف هست که تکلیف محض است یا دین همین بحث پیش می‌آید. مثلاً زکات فطره مشهور می‌گویند دین است. برخی مثل آقای خوئی، مرحوم استاد، آقای سیستانی می‌گویند تکلیف محض است. همین ثمره را دارد که اگر کسی زکات فطره را نداد و فوت کرد بناء بر نظر مشهور که دین است باید از ترکه‌اش اخراج بشود مقدار زکات فطره اما اگر گفتیم تکلیف محض است لزومی ندارد از ترکه اخراج بشود.

یا این ضمان‌هایی که امروز هست، می‌روید ضامن شخصی می‌شوید، ده میلیون وام می‌خواهد بگیرد، شما هر کی می‌آید می‌خواهد از شما ضامن بشوید می‌گویید مانع ندارد و امضاء می‌کنید برگه ضمانت را، فکر می‌کنید که خلاصه هیچ حساب و کتابی نیست، بعد مدام نامه اخطار می‌آید: ضامن محترم! خلاصه بدهکار نیامده اقساطش را بدهد، شما پرداخت کنید! اختلاف است که بعد از این که بدهکار اداء دین نکرد شما ضامن بدهکار می‌شوید به آن اقساط؟ یا نه، تکلیف محض است. اختلاف است. بعضی مثل مرحوم آقای خوئی می‌گویند بعد از این که امتناع کرد مدیون از اداء دین شما ضامن بدهکار می‌شوید. می‌گویند معنای ضمان عقلائی این است. ادعا می‌کنند. بعضی مثل آقای سیستانی می‌گویند نه، تکلیف محض است. من مکلفم به اداء دین این شخص، اگر اداء نکردم تا فوت کردم، آن صندوق قرض‌الحسنه حق ندارد بیاید از ترکه من چیزی را بردارد. آن مدیون که یا فرار کرد، رفت در کنار آن مختلس‌ها یا این که المفلس فی امان الله، صندوق قرض‌الحسنه هم ما را می‌شناسد. آقای سیستانی می‌گویند تا زنده بود این ضامن می‌آمدید یقه‌اش را می‌گرفتید زندانش می‌کردید پول‌تان را می‌گرفتید، اما حالا که فوت کرده، دین که نیست ضمان عقلائی،

لباس مصلی ۲۲۳
تکلیف محض است، هیچ کاری نمی‌توانید بکنید. بروید یک فکر دیگری به حال صندوق قرض‌الحسنه‌تان بکنید.

پس ثمره احتمال اول و دوم در این شد که بعد از فوت طبق احتمال دوم که دین است، می‌شود از ترکه خارج کنیم و باید خارج کنیم مقدار زکات را اما بناء بر احتمال اول که تکلیف محض است نمی‌شود، دینی است که از ترکه خارج می‌شود. اما در بحث ما هیچ ثمره ندارد چون چه دین باشد این زکات چه تکلیف محض باشد، تصرف من در این مال متعلق زکات، تصرف در مال خودم هست.

احتمال سوم (شبهه حق الجنایه): نتیجه‌اش صحت بیع است اما این احتمال بر خلاف دلیل

شریک بودن اصحاب زکات است

احتمال سوم این بود که زکات مثل حق الجنایه باشد، حق متعلق به عین باشد مثل حق الجنایه. حق الجنایه مانع نبود از فروش آن عبد که متعلق حق الجنایه است. ولی مقتول حق دارد که این عبد قاتل را یا استرقاق کند یا قصاص کند ولی مانع از این نیست این حق که مالک عبد او را به دیگران بفروشد. طبق این مبنا من وقتی این هزار کیلو گندم را دادم یک لباس با ارزشی خریدم، طبق این مبنا بیع صحیح است و این هزار کیلو گندم متعلقاً لحق اصحاب الزکاء منتقل می‌شود به آن بایع ثوب. اصحاب زکات بروند سراغ بایع ثوب بگویند این هزار کیلو گندم وارد ملک شما شد متعلقاً لحق اصحاب الزکاء. تصرف من مشتری در آن ثوب اشکال ندارد.

احتمال سوم هم مثل احتمال دوم و اول خلاف ظاهر ادله است. ان الله اشرك الفقراء و الاغنياء في الاموال. روایت صحیحه است.

[سؤال: ... جواب:] در زکات واجبه. قدر متیقن زکات واجبه است دیگه. در بعض روایات هست که و لو علم انه لا یکفیهم لزادهم، اگر خدا می‌دانست که مقدار زکات واجبه کافی نیست برای سد فقر فقراء، سهم فقراء را زیاد می‌کرد. بله، الان فقراء زیادند چون اغنياء زکات مالشان را نمی‌دهند.

احتمال چهارم (شبهه حق الرهانة): نتیجه‌اش بطلان بیع است به نظر مشهور اما این احتمال بر

خلاف دلیل شریک بودن اصحاب زکات است

احتمال چهارم این بود که زکات حق متعلق به عین باشد از قبیل حق الرهانة. حق الرهانة به نظر مشهور مانع بود از نفوذ بیع رهن نسبت به این مال مرهون. آقا! شما صاحب فرش هستید اما این فرش را رهن گذاشتید بابت بدهی‌تان نزد این طلبکار، شمای بدهکار رهن هستید، رهن ممنوع است از تصرف در مال مرتهن. الراهن و المرتهن کلاهما ممنوعان من التصرف. اگر این مسلک را بگوییم، نتیجه این می‌شود که من مکلف حق ندارم این هزار کیلو گندم را منتقل بکنم به دیگران، این بیع و شراء باطل است، نافذ نیست. مثل این که رهن حق نداشت مال مرهون را منتقل کند به دیگران.

[سؤال: ... جواب:] در بحث رهن می‌گویند اگر مرتهن اجازه بکند معنایش این است که رهنش باطل شد. تا بگوید اجزأ قانون به او می‌گوید که پس این طلبت بدون وثیقه شد. اگر مرتهن بگویند نه آقا این حرف‌ها چیه؟! این بدهکار ما فرش را پیش ما رهن گذاشت، ما فرش را که این بدهکار ما فروخت جایش موکت خرید که زیاده‌تر بخرد که به خانه‌اش وصل بشود ما دلم‌مان سوخت، گفتیم اجازه کنیم، به خیال این که رهن از فرش منتقل می‌شود به موکت. می‌گویند این حرف‌ها نیست، این آقا موکت را برای خودش خریده و شما یک حقی داشتید در آن فرش، امضاء این بیع معنایش اسقاط آن حق است چون آن فرش تا ملک این آقای بدهکار بود، بما هو ملک المديون متعلق حق الرهانة بود. نظر مشهور این است، عرض کردم ادعای اجماع شده بر این مطلب، نظر مشهور این است ولی اختلاف هست در این. قبلاً عرض کردیم که مرحوم آقای خوئی، مرحوم استاد نظرشان این است که نه، اصلاً این فرش را که شمای بدهکار می‌فروشید احتیاج به امضاء طلبکار ندارد و متعلقاً لحق الرهانة منتقل می‌شود به آن کسی که این فرش را به او دادید. مثل حق الجنایة. چون می‌گویند سند آن روایت الراهن و المرتهن کلاهما ممنوعان من التصرف درست نیست، نبوی مرسل هست.

[سؤال: ... جواب:] بله، احتمال چهارم هم یعنی کلاً احتمال پنجم هم همین بیان در آن می‌آید که خلاف ظاهر ان الله اشرك الاغنياء و الفقراء فی الاموال هست. اجازه بدهید چون احتمال پنجم را آقای حکیم اختیار

لباس مصلی ۲۲۵
کرده، آقای سیستانی مطرح کرده و این‌ها علی القاعده و حتما توجه دارند به این روایات، باید ببینیم وجه آن‌ها چیه که قائل شدند به این احتمال پنجم که گفتند زکات حق متعلق به عین است علی نحو آخر غیر حق الجنایه و غیر حق الرهانه.

[سؤال: ... جواب:] این که اگر مرتهن اجازه کند، آن رهن از آن فرش منتقل بشود به آن بدل فرش؟ نه، بعید می‌دانم کسی قائل بشود چون وجهی ندارد این حرف. وجهش چیه آخه؟

احتمال پنجم (زکات حق خاصی است): نتیجه این احتمال صحت بیع است اما این احتمال بر

خلاف دلیل شریک بودن اصحاب زکات است

این احتمال پنجم اصلا توضیحش همین است که می‌گویند تعلق حق الزکاء به عین، مانع از فروش این مال نمی‌شود که. این هزار کیلو گندم متعلق حق زکات است. من که این هزار کیلو را از بین نمی‌برم که. یک وقت نان می‌پزم، می‌گذارم سر سفره افطاری علماء اعلام، مال حلال برود در معده‌شان، او می‌گویید جایز نیست چون چرا ائتلاف کردی متعلق حق الزکاء را، یک وقت نه، می‌فروشم معاوضه می‌کنم، خب این هزار کیلو گندم را معاوضه می‌کنم فرض کنید با یک لباس گران‌بها، این هزار کیلو گندم دست آن صاحب اصلی ثوب هست دیگه، متعلق حق زکات است. به چه دلیل این بیع و شراء باطل باشد؟ طبعا طبق این مبنا مشکلی ندارد. چه اشکال دارد من صاحب اصلی این هزار کیلو گندم در آن ثوب تصرف کنم؟

آقای سیستانی نظرشان این است، می‌گویند حالا که این که من هزار کیلو گندم متعلق زکات بود دادم به شما در مقابل آن ثوب، من می‌توانم در آن ثوب نماز بخوانم اشکال ندارد. اما یک مطلبی هست و آن این است که من مکلفم، تکلیف دارم، چون حق الزکاء اولاً و بالذات به من متوجه شد، من مکلفم زکات آن هزار کیلو گندم را بدهم. اگر آن آقای که هزار کیلو گندم به او منتقل شده، زکاتش را بدهد بعد می‌تواند بیاید خسارت را از من بگیرد. البته به شرطی که مغرور باشد که بشود المغرور یرجع الی من غره. اما نه تصرف من که صاحب اصلی آن هزار کیلو گندم هستم و معاوضه کردم با این ثوب، نه تصرف من در ثوب حرام است نه تصرف آن آقا در آن هزار کیلو گندم حرام است. صحیحه عبدالرحمن بن بصری را هم مطرح می‌کنند، می‌گویند صحیحه عبدالرحمن بن ابی عبدالله بصری مفادش این است که رجل لم یزک ابله أو شاته عامین

226..... شرط دوم: اباحه

فباعها، شخصی شتر یا گوسفندش متعلق زکات بود، زکاتش را نداد و فروخت، علی من اشتراها ان یزکیها لما مضی؟ آیا این مشتری که این مال متعلق زکات را خریده باید زکات بدهد؟ قال نعم تؤخذ منه زکاتها و یتبع بها البایع. زکات را می آیند از این مشتری می گیرند بعد مشتری می رود سراغ بایع، می گوید من زکات مال تو را دادم، او یؤدی زکاتها البایع. یک راه دیگر این است که خود بایع اگر واقعا دین دارد زکات مالش را داده.

نظر مرحوم آقای حکیم و آقای سیستانی این است، می گویند ظاهر این روایت هم این است که این بیع و شراء صحیح بوده، یعنی من مشتری این فرض کنید چهل گوسفند که در روایت فرض شده که رجل لم یزک ابله او شاته فباعها، من مشتری این چهل گوسفند باید زکات این گوسفند را بدهم ظاهرش این است که یعنی من مالک این چهل گوسفند شدم اما تکلیف من این است که زکات این چهل گوسفند را بدهم، بعد می روم سراغ بایع می گویم خسارت من را بده.

[سؤال: ... جواب:] عملا استفاده ای که می شود از این صحیح این است که من مشتری این چهل گوسفند مکلفم و الا بیع صحیح است، من مالک چهل گوسفند شدم، من مکلفم که زکات این چهل گوسفند را بدهم، بعد هم می روم از بایع خسارت می گیرم. و بایع هم مثل تعاقب ایدی، او هم تکلیف دارد که زکات این چهل گوسفند را بدهد. اگر بایع زکات این چهل گوسفند را دارد که هیچ، اگر من مشتری زکات این چهل گوسفند را دادم، یتبع بها البایع.

صحیحہ عبدالرحمن (مشتری بعد از پرداخت زکات، به بایع رجوع می کند) صرفا دلالت بر حکم

تکلیفی مشتری می کند نه صحت بیع

ما به نظرمان این روایت هیچ دلالت بر چیزی نمی کند. چرا؟ برای این که این روایت از کجایش استفاده شده که این خرید این چهل گوسفند را امام فرموده صحیح است؟ از کجا؟ روایت این جور بود دیگه: حضرت فرمود تؤخذ منه زکاتها، زکات این چهل گوسفندی که دست این مشتری رسید از این مشتری می گیرند، شاید از این باب است که بیع و شراء نسبت به یک گوسفند از این چهل گوسفند نافذ نیست.

[سؤال: ... جواب:] ارتکاز متشرعه شاید این بود که این کار حرام است اما انجام شده.

لباس مصلی ۲۲۷

چهل گوسفند را به من فروخت این مکلفی که زکات به مالش تعلق گرفته. سؤال که می‌کنند اُ علی من اشتراها زکاتها؟ حضرت فرمودند نعم تؤخذ منه زکاتها. این که ما بگوییم ظاهر سؤال که علی من اشتراها اُن یزکیها این است که من مشتری مالک این چهل گوسفند می‌شوم و این شراء صحیح است، فقط تکلیف دارم من مشتری که زکات این چهل گوسفند را بدهم، انصافا ما همچون ظهوری نمی‌فهمیم در روایت. رجل لم یزک ابله او شاته عامین فباعها اُ علی من یشتریه ان یزکیها؟ قال نعم تؤخذ منه زکاتها یعنی مشتری یله و رها نیست، زکات این چهل گوسفند را از او می‌گیرند. می‌گوید این چهل گوسفند را که به من فروختی بیع یکی از این‌ها فضولی است، آمد حاکم شرع از من یک گوسفند از این چهل گوسفند را گرفت، پولی که به تو دادم به من پس بده. انصافا ما همچون ظهوری نمی‌فهمیم که بخواهد بفرماید این خرید صحیح است، فقط این مشتری مکلف به اداء زکات است. چون خود تکلیف مشتری به اداء زکات این خلاف قاعده است، یک تعبد خاصی می‌خواهد. آخه به چه ملاک؟ اگر بیع صحیح است، من مالک این چهل گوسفند شدم به من چه ربطی دارد زکات به ذمه بایع تعلق گرفته؟

[سؤال: ... جواب:] این هم خلاف قاعده است. بیع و شراء نسبت به این چهل گوسفند صحیح ولی من مکلفم تعبدا که زکات این چهل گوسفند را بدهم، برای چی؟ اگر بیع صحیح است و مال من است، مگه من مکلف بودم به اداء زکات. پس روایت ظهور پیدا نمی‌کند که این بیع و شراء صحیح است.

ثانیا کجای روایت داشت که من مشتری خبر نداشتم و یتبع بها البایع در صورتی بود که مغرور باشد که آقای سیستانی قید می‌زنند؟ نه چه بسا خود مشتری هم می‌دانست که بایع این چهل گوسفند زکاتش را نداد و خرید. این که آقای سیستانی می‌گویند در صورتی من مشتری رجوع می‌کنم به بایع که جاهل بودم تا بشوم مصداق المغرور یرجع الی من غره، نه، روایت مطلق است، و یتبع بها البایع.

[سؤال: ... جواب:] آقای سیستانی می‌گویند این چهل گوسفند را سر ببر در ولیمه بده علماء اعلام بخورند. شما مکلفی زکات این چهل گوسفند را بدهی و الا این چهل گوسفند مال شما شده. این روایت همچون ظهوری ندارد.

دلیل شرکت اصحاب زکات، منافاتی با ادله "علیه الزکاء" و یا "فیه الزکاء" ندارد

228..... شرط دوم: اباحه

بله این که آقای حکیم فرمودند ادله زکات قاصر است از این که بیش از این مقدار را اثبات کند، ادله زکات بیش از این نیست که زکات حق است. چرا؟ برای این که می گوید علیه الزکاء، بعضی از روایات هم دارد فیه الزکاء، خب علیه الزکاء یعنی بر این مکلف زکات هست، فیه الزکاء یعنی در این مال زکات هست، بیش از حق ازش فهمیده نمی شود و فی اموالهم حق معلوم للسائل و المحروم. حق هم بیش از این ظهور ندارد که متعلق به این عین است ولی مانع باشد از خرید و فروش آن، دلیل ندارد. می گوئیم آقا! ان الله اشرك الاغنياء و الفقراء فی الاموال. ظاهر شرکت بیش از این است که یک حقی فقراء پیدا بکنند بر این مال متعلق زکات، ظاهرش این است که آن ها شریکند. و این صحیحه عبدالرحمن هم خلاف این را نمی فهماند.

[سؤال: ... جواب:] شما در حق الماره می توانید بگوئید آقای صاحب باغ! ما شریک شما هستیم در این میوه ها، می گوید تو از کجا پیدات شد که شریک ما شدی. ... ولی ظاهر شریک بودن این است که شریک درست و حسابی است نه این که فقط یک حقی دارند نسبت به این عین، ظاهرش این است که شریک هستند در این عین.

پس این احتمال پنجم هم درست نیست.

احتمال ششم (شرکت به نحو کلی فی المعین در عین): نتیجه این احتمال بطلان بیع است اما

این احتمال مخالف دلیل "فی کل خمسة ابل شاء" است

اما احتمال ششم و هفتم و هشتم، جامع بین احتمال ششم و هفتم و هشتم چه بود؟ شرکت در مال متعلق زکات.

صاحب عروه گفت به نحو کلی فی المعین.

مدام مثال ها عوض می شود، گاهی مثال می زنیم به فی کل اربعین شاء شاء گاهی مثال می زنم به هزار کلیو گندم ذهن تان مشوش نشود، همه این ها مثال برای زکات است.

آقای خوئی فرمودند ما اگر نگاه می کردیم به این روایت فی کل اربعین شاء شاء ما هم می شدیم طرفدار صاحب عروه یعنی احتمالش ششم را تقویت می کردیم که دلیل شرکت در عین هم ان الله اشرك بین الفقراء و الاغنياء فی الاموال است هم می گفتیم به نحو کلی فی المعین چون ظاهر فی کل اربعین شاء شاء

لباس مصلی ۲۲۹

همین بود. هر چهل گوسفند یک گوسفندش مال فقراء است، این کلی فی المعین است دیگه. نگفت هر چهل گوسفند یک چهلمش مال شماس است، گفت هر چهل گوسفند یک گوسفندش مال شماس است. مثل این که یک آقای چهل گوسفند دارد می گویند یک گوسفند از این چهل گوسفند را به شما فروختم، می شود کلی فی المعین دیگه.

احتمال هشتم (شرکت در مالیت به نحو اشاعه): وجه این احتمال، جمع بین دلیل شرکت اصحاب زکات و دلیل "فی کل خمسۃ ابل شاء" است

بعد آقای خوئی فرموده ولی روایتی داریم می گوید فی کل خمسۃ ابل شاء، آخه من این را چه جوری حمل کنم بر شرکت به نحو کلی فی المعین؟ آخه مگر در پنج شتر گوسفند در او هست؟ این روایت قرینه شده که حمل کنیم این را بر شرکت در مالیت. بگوییم هر پنج شتر به اندازه مالیت یک شاء زکات به آن تعلق می گیرد. جمع کرده بین این فی کل خمسۃ ابل شاء با ان الله اشرك الفقراء و الاغنیاء فی مال واحد. گفته نتیجه این جمع می شود که هم شرکت را بپذیریم هم بگوییم شرکت به نحو شرکت در مالیت که می شود احتمال هشتم.

احتمال هفتم هم که فرمایش امام است، شرکت در عین به نحو اشاعه در عین. مثل دو تا برادر که شریک در عین هستند به نحو شرکت در عین. ارث رسیده یک خانه به دو تا برادر. شرکت در مالیت که آقای خوئی می گوید مثل سهم زوجه است در قیمت بناء و درختان که یک هشتم مالیت بناء و شجر مال زوجه است. یکی ممکن است به آقای خوئی بگوید بیا فرق بگذار؟ چرا می گویی زکات علی نحو واحد است؟ نه، فی کل خمسۃ ابل شاء به نحو شرکت در مالیت است، فی کل اربعین شاء شاء به نحو کلی فی المعین. آقای خوئی می گویند احتمال این تفصیل نیست. احتمال این نیست که زکات در موارد مختلف چند جور باشد.

استاد: مقتضای ادله، شرکت در مالیت به نحو کلی فی المعین است

این محصل فرمایش مرحوم آقای خوئی است. ما اولین اشکالی که به آقای خوئی داریم عرض کنم. می گوییم جناب آقای خوئی! مگر با هم تنافی دارد هم بگوییم شرکت به نحو کلی فی المعین هم بگوییم به

230..... شرط دوم: اباحه

نحو شرکت در مالیت، مگه با هم قابل جمع نیست. فی کل اربعین شاء شاء می شود کلی فی المعین، فی کل خمسۀ ابل شاء قرینه بشود بر این که این شرکت در کلی فی المعین شرکت در مالیت است. مثل چی؟ مثل این که موصی مقداری گوسفند دارد، می گوید صد هزار تومان از اموال من مال زید است، لزیذ مأۀ الف تومان من اموالی، خب این چیه؟ صد هزار تومان برای زید، صد هزار تومان هم فرض کنید ندارد، همه اش گوسفند، خب این چیه؟ خود شمای آقای خوئی در بحث خمس فرمودید این به نحو شرکت در مالیت در کلی فی المعین است. چه جور کلی فی المعین است؟ اگر آفت بزند این گوسفندها اکثرش بمیرد ولی به اندازه یک گوسفند بماند که سیصد هزار تومان ارزش دارد، صد هزار تومانش را باید بدهند به این موصی له. سهم او کم نمی شود که. اشاعه که نیست که بگویند به تو هم ضرر خورد. اگر این گوسفندها گران بشود ده برابر، باز هم سهم آن موصی له همان صد هزار تومان است، نه کم می شود نه زیاد. این معنایش کلی فی المعین است. و لازم هم نیست که ورثه گوسفند به او بدهند، صد هزار تومان به او می دهند. پس هم کلی فی المعین شد هم شرکت در مالیت. مگه با هم تنافی دارد که شما می گوید که تقابل هست بین این دو.

تأمل بفرمایید ان شاء الله تا فردا.

جلسه ۲۳-۲۴۷

یکشنبه - ۹۷/۰۷/۲۹

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيه الله في الأرضين و اللعن على أعدائهم أجمعين.

بحث در این مسأله بود که صاحب عروه فرمود اگر مال متعلق زکات بشود با آن برود لباسی بخرد این لباس حکم ثوب مغضوب را دارد و نماز در آن باطل است.

ما عرض کردیم باید ببینیم مبنای ما در زکات چیه تا بتوانیم راجع به این مسأله اظهار نظر بکنیم. هشت مبنا را ذکر کردیم در زکات، برخی از این ها می گفت زکات تکلیف محض است، بعض دیگر می گفت دین در ذمه است، سه تای دیگر می گفت که حق متعلق به عین است، سه تای دیگر هم می گفت شرکت در مال است. که ما عرض کردیم ظاهر ادله همین هست که زکات به نحو شرکت فقراء است در اموال اغنیاء.

تعبیر "فی" در روایات تعلق زکات، ظهوری در بیش از موردیت ندارد

مرحوم آقای خوئی فرموده خود این روایاتی که می‌گویند فی کل اربعین شاء شاء، فی الغنم السائمة زکاء، فی خمسة ابل شاء، ظاهر ظرفیت همین است که زکات داخل در این مال هست نه خارج از آن. فی کل اربعین شاء شاء، یا فی الغنم السائمة زکاء ظاهرش این است که زکات در خود این مال متعلق زکات هست نه صرف یک حقی که مرتبط است با آن.

ولی به نظر ما این تعبیر فی ظهوری بیش از بیان موردیت ندارد. فی القتل الخطائی الدیة یعنی قتل خطایی مورد برای دیه است. الان شما می‌گویید در ارث فلان مبلغ مالیات هست، یعنی ارث کذایی مورد هست برای قانون مالیات نه این که دولت در این ارث شریک می‌شود، درصدی از آن مال دولت هست، نه، مورد است برای این قانون مالیات. و لكن ان الله اشرك الاغنياء و الفقراء فی الاموال انصافا ظهور دارد در همین شرکت.

منتها در شرکت هم سه احتمال مطرح شد، شرکت فقراء در این مال متعلق زکات به نحو کلی فی المعین، این نظر صاحب عروه بود که نتیجه‌اش این بود که در این هزار کیلو گندم که صد کیلویش زکات است، نهصد کیلو در اختیار شماست، قبل از عزل هم تا نهصد کیلو می‌توانی مصرف کنی، می‌توانی بفروشی ولی اگر رسید به آن صد کیلوی آخر، نه دیگه، تصرف بیش از سهم خودت نباید بکنی. یا اگر از اول بگوید من این هزار کیلو گندم را می‌فروشم، بیع نسبت به صد کیلو از آن باطل است.

استفاده هم زمان شرکت در مالیت مال زکوی با شرکت به نحو کلی فی المعین، از روایات

مشکلی ندارد

آقای خوئی اشکال کرد فرمود شرکت به نحو کلی فی المعین با روایت فی کل خمس ابل شاء نمی‌سازد. فی کل خمسة ابل شاء نمی‌تواند شرکت در عین باشد، باید مراد این باشد که فی کل خمسة ابل مالیه شاء، خود شاء که جزء این پنج شتر نیست.

که ما عرض کردیم ما منکر نیستیم، زکات شرکت در مالیت است اما چرا انکار می‌کنید کلی فی المعین را؟ این‌ها با هم قابل جمع هستند. خود شما در دین میت همین را فرمودید. اگر میت صد هزار تومان

232..... شرط دوم: اباحه

بدهکار بود، ده رأس گوسفند هم داشت، آقای خوئی فرمودند این میت به مقدار دین که باقی می ماند بر ملکش و ارث بعد از مقدار دین است، این میت به مقدار دین شریک است با ورثه اما شرکتش اولاً به نحو کلی فی المعین است ثانیاً شرکت در مالیت است. شرکتش به نحو کلی فی المعین است ثمره اش اینجا ظاهر می شود: ورثه تا صد تومان بماند در اموال میت مشکلی ندارند، می توانند هر کاری دوست دارند بکنند، گوسفندها را بفروشند اما رسیدند به آن گوسفند آخر که میت چیزی جز آن ندارد نخیر چون تصرف در آن دیگر جایی برای سهم میت نمی گذارد. شرکت در مالیت هم هست از باب این که ورثه می توانند پولی را از جیب خودشان صد هزار تومان تهیه کنند بابت دین میت بدهند و گوسفند بشود مال خودشان.

ما می گوئیم جناب آقای خوئی! ما نحن فی هم اصلاً بعید نیست صاحب عروه هم همین را بگوید چون ایشان هم گفت شرکت در مال هست در زکات به نحو کلی فی المعین، توضیح نداد که شرکت در مالیه العین است یا شرکت در نفس العین است. شما می فرمایید قرینه داریم که شرکت در مالیه العین است، بسیار خوب، می پذیریم ولی چرا نگوییم به نحو کلی فی المعین؟ فی کل اربعین شاء شاء که ظهور دارد در کلی فی المعین. از این روایت کلی فی المعین را می فهمیم، از فی کل خمسۀ ابل شاء شرکت در مالیت را می فهمیم، خب می شود شرکت در مالیه العین به نحو کلی فی المعین.

بنابر نظریه شرکت در مالیت به نحو اشاعه، بیع مال زکوی منافی با حق اصحاب زکات دارد و

باطل است و لو قائل بشویم که شریک در مالیت، شریک در نماءات نیست

اما احتمال هفتم [هشتم] را هم عرض کنیم. احتمال هفتم [هشتم] احتمالی است که خود آقای خوئی تقویت کرد، شرکت در مالیه العین هست زکات. مثل سهم زوجه. زوجه یک هشتم بناء و درختها را ارث می برد اما قیمتا لا عینا. ثرث من البناء قیمۀ، ثرث من الاشجار قیمۀ. اینجا هم گفته می شود که فقراء شریک هستند در این مال متعلق زکات به نحو شرکت در مالیت که احتمال هفتم [هشتم] است که اشاعه است یعنی کل این هزار کیلو گندم یک دهمش فیه العشر، ما سقطته السماء فیه العشر و ما سقی بالدوالی فیه نصف العشر، فرض کنید با آب باران این گندم بدست آمده، فیه العشر به نحو مشاء، یک دهم از این هزار کیلو گندم مال فقراء هست منتها به نحو شرکت در مالیت.

لباس مصلی ۲۳۳

ممکن است کسی بگوید طبق این مبنا چه اشکال دارد من مکلف هزار کیلو گندم را می‌فروشم مالیتش که از بین نمی‌رود، بعد پولش را هر چی شد یک دهمش را می‌دهم به فقراء. پس چرا می‌گویید که جعل مال متعلق زکات ثمن او مثنی نسبت به مقدار زکات نافذ نیست که نظر آقای خوئی هم همین است که نافذ نیست.

جواب این است که آقا! شرکت در مالیه العین بالاخره یک حقی دارد این شریک در این عین. شما تصرف که می‌کنید تصرف ناقل که می‌کنید در این عین در مالیه العین هم دارید تصرف می‌کنید.

حالا علماء یک بحثی دارند، اختلافی دارند در همان مثال ارث الزوجه که این میوه‌هایی که این درخت بعد از فوت آن مرحوم مغفور میوه داد، میوه‌های قبل از فوت آن مرحوم مغفور که هیچ، عینش مال ورثه است، از جمله یک هشتم عین آن میوه‌ها مال زوجه است، ربطی به درخت ندارد. میوه‌هایی که بعد از وفات آن مرحوم مغفور بدست می‌آید، ایشان عید نوروز فوت کرد، این درخت‌ها ماند، نزدیکی‌های آخر تابستان می‌خواهند میوه‌ها را بچینند، این میوه‌ها بعد از فوت آن مرحوم مغفور بدست آمد. زوجه شریک در مالیت یک هشتم این میوه‌ها است، نمی‌تواند بگوید عین میوه‌ها را به من بدهید، چشمم را گرفته، این سیب سرخ و این پرتغال کدایی، نه، ورثه می‌گویند پولش را می‌دهیم خیرش را ببین. دو نظر عرض کردم اینجا هست. در این مثال میوه‌های بعد از فوت شوهر، یک مبنا مبنای آقای خوئی و استاد است، می‌گویند این زوجه مالیت این سیب‌ها را ارث می‌برد، همین که عرض کردم. ورثه پول یک هشتم این میوه‌ها را به زوجه می‌دهد چون هنوز ارث خودشان را تقسیم نکردند با این زوجه. درخت‌ها هنوز مشترک است بین زوجه و این‌ها. امام و آقای سیستانی فرمودند ابداء، این زوجه چه حقی دارد در این میوه‌ها، این میوه‌ها بعد از فوت آن مرحوم بدست آمده. او شریک در مالیت درخت بوده، شریک در مالیت درخت سهم ندارد نسبت به این میوه‌ها. یا اگر اجاره بدهند ورثه این درخت‌ها را بعد از فوت آن مرحوم مغفور، زوجه سهمی نمی‌برد از این اجاره چون شریک در مالیت است.

این اختلاف هست بین بزرگان که آیا منافع این بناء یا این شجر، آیا زوجه نسبت به این منافع سهم می‌برد، از این میوه‌هایی که به وجود آمده او هم سهم می‌برد؟ از این اجاره‌هایی که بعد از فوت شوهر، بعد از

234..... شرط دوم: اباحه

فوت شوهر اجاره دادند نه آن اجاره‌های قبل از فوت آن شوهر مرحوم، آن‌ها که عینش سهم زوجه هم هست، این اجاره‌های بعد از فوت آن مرحوم آیا این زوجه سهم دارد از این اجاره‌ها؟ امام و آقای سیستانی می‌فرمایند نخیر، آقای خوئی و آقای تبریزی می‌فرمایند بله. این اختلاف هست حالا حق با کی هست بحثش در کتاب الارث. اما این ظاهراً اختلافی نیست همه قبول دارند که ورثه بدون اجازه زوجه حق فروش این بناء یا این درخت‌ها را ندارند مگر اول بروند سهم این زوجه را بدهند، این بناء و این درخت‌ها بشود ملک طلق این ورثه آن وقت هر کاری دوست داشتند بکنند. چرا؟ برای این‌که زوجه شریک در مالیت این بناء و این درخت‌ها هست، شما به چه حقی می‌خواهی این بناء را بدون رضایت او بفروشی، تصرف در این بناء تصرف در مالیه البناء هم هست. نقل این بناء به ملک دیگران نقل مالیت این بناء هم به دیگران هست. شما وقتی می‌فروشد این بناء و این درخت‌ها را مالیتش هم منتقل می‌شود به مشتری دیگر، زوجه می‌گوید یک هشتم مالیتش مال من است، بی اجازه من چرا این کار را می‌کنید؟

در مانحن‌فیه هم همین را می‌گوییم. می‌گوییم زکات شرکت در مالیت است اما حرف در این است که شما می‌خواهید این هزار کیلو گندم را بفروشید یا ثمن قرار بدهید برای خرید لباس، با انتقال این به ملک دیگران مالیت آن هم به ملک دیگران منتقل می‌شود، مالیت آن بخشیش مال فقراء است.

بناء بر نظریه شرکت در عین به نحو اشاعه، بطلان بیع واضح است

مبنای اخیر که مبنای امام است. فرمودند زکات شرکت در خود عین است به نحو اشاعه، اصلاً فقراء یک دهم این هزار کیلو گندم را مالک هستند. مثل این‌که ده تا برادر ارث به آن‌ها رسید این هزار کیلو، هر کدام به نحو مشاع صد کیلو را مالکند، شرکت در عین است به نحو اشاعه. این هم این نظر که سخت‌ترین نظر هست در بحث که روشن است، طبق این نظر معلوم است که لایجوز التصرف فی مال المشترك الا باذن الشریک.

ولایت بر اداء زکات از نقد آخر، ملازمه با شرکت در مالیت ندارد

ممکن است بگویید امام اجازه نمی‌دهند که مکلف زکات را از مال آخری بدهد؟ پول این صد کیلو گندم را به فقیر بدهد. جواب این است که چرا، قطعاً اجازه می‌دهند چون نص خاص داریم، نص خاص می‌گوید که

لباس مصلی ۲۳۵

يجوز دفع قيمته، اما لازمه اين مطلب شرکت در ماليت نيست. ممکن است فقراء شريک در خود عين باشند اما من مکلف ولايت داشته باشم بر معاوضه قهریه که به فقراء بدون جلب نظر آنها و بدون جلب موافقت آنها پول اين صد کيلو گندم را بدهم بشود معاوضه قهریه.

همين مطلبی که آقای خوئی و آقای سيستاني در خمس می گویند. آقای خوئی و آقای سيستاني در خمس می گویند همين نظر امام در زکات را، که امام هم در خمس هم قائل است، همين نظر را دارد، آقای خوئی و آقای سيستاني هم در خمس هم نظر را قائلند، می گویند خمس شرکت اصحاب خمس است در مال متعلق خمس به نحو شرکت در عين علی وجه الاشاعه در حالی که صاحب عروه در آنجا هم می گوید علی وجه الکلی فی المعين. که آقای زنجانی هم نظر صاحب عروه را تقويت کرده. ولی در عين حال می گویند می شود مکلف خمس مال را از نقد آخری پرداخت کند، می شود معاوضه قهریه.

حالا اينها همه جای بحث دارد. مرحوم آقای صدر ظاهرا و مرحوم استاد قطعا همين که بشود از قيمت خمس و زکات را بدهيم دليل می گرفتند که پس معلوم می شود شرکت در ماليت است. اما نه، ملازمه ای ندارد. شرکت در عين است منتها من مکلف ولايت دارد بر معاوضه قهریه. پول بدهم به فقير که مستحق زکات است يا به حاکم شرع که ولی الخمس است، هر چی می گوید بابا! نمی شود که از اين پنج گونی برنج یک گونی برنجش را به ما بدهی؟ می گوید نخیر که نمی شود، پولش را به شما می دهم، بر نداری هم از جيب رفته، می دهم به کس ديگر. ولی اين دليل بر اين نمی شود که شرکت در عين نباشد، نه، شرکت در عين است منتها من ولايت دارم بر معاوضه قهری. طبق اين نظر که در بحث زکات ماديدیم نظر امام اين هست که شرکت در عين علی وجه الاشاعه، روشن است که نمی شود من بدون موافقت با ولی الزکاء اين مال متعلق زکات را ثمن قرار بدهم يا مثن قرار بدهم.

پس نتیجه اين شد: ما معتقديم شرکت اصحاب زکات در مال زکوی ظاهرش اين است که شرکت در خود مال هست اما به نحو کلی فی المعين علی وجه الشرکه فی المایه. ولی نتیجه مثل فرمایش امام و آقای خوئی است در اين که اگر کل مال متعلق زکات را، کل هزار کيلو گندم را بخواهم ثمن قرار بدهم يا مثن قرار بدهم، بيع و شراء نسب به سهم زکات که یک دهم است، فضولی خواهد بود. اين مقتضای قاعده هست.

تطبیق مبانی در فرضی که تمام چهل گوسفند بچه‌دار بشوند

[سؤال: ... جواب:] چهل گوسفند دارد، تمام این چهل گوسفند بچه‌دار شدند. اول از اینجا شروع می‌کنیم که شرکت در مالیت اگر ما گفتیم چه به نحو کلی فی المعین چه به نحو اشاعه که آقای خوئی می‌گویند، آیا معنایش این است که شریک در مالیت شریک در نماء هم هست یا نه؟ همان اختلاف. ما هم برای مان مثل امام و آقای سیستانی یعنی تمایل مان به این است، بعید نمی‌دانیم که شریک در مالیه العین سهمی از نماء نداشته باشد و لذا آن بچه‌ها مال خود این مکلف است. شرکت در مالیت است دیگه. از این چهل گوسفند یک گوسفند مالیتش مال فقراء هست، این بچه‌ای که بدنیا آمد بچه مالیتش که نیست، بچه خودش است. مالیت این گوسفند مادر که بچه زاییده، عین این گوسفند مادر بچه زاییده. این طبق شرکت در مالیت. اما اگر گفتیم شرکت در عین چه به نحو کلی فی المعین چه به نحو اشاعه، فرض این است که کل این چهل گوسفند هر کدام یک بچه دارند، یکی از این بچه‌ها هم می‌شود مال اصحاب زکات.

می‌دانید شرکت در عین به نحو کلی فی المعین باشد با شرکت در عین به نحو اشاعه در این مثالی که ایشان زد کجا ثمره می‌دهد؟ اگر بعضی از این گوسفندها بچه بزاید، بعضی‌ها نزاید، آنی که قائل به کلی فی المعین است، به اصحاب زکات می‌گوید مگه گوسفند شما بچه زاییده؟ اگر چهل تا بچه می‌زایید آنجا می‌شد کاریش کرد اما آنی که قائل به اشاعه است هر گوسفندی یک چهل‌مش مال اصحاب زکات است، آن گوسفندی هم که این بچه را زاییده یک چهل‌مش مال اصحاب زکات است، نتیجه این می‌شود که آن بچه هم یک چهل‌مش مال اصحاب زکات می‌شود. مثل این که من دو تا مرغ داشتم، یک وقت می‌گویم این دو تا مرغ یک دوم‌شان مال شما، این می‌شود اشاعه. فردا آمدید یکی از این مرغ‌ها تخم گذاشته بود، می‌گویید خیلی خوب، این تخم هم یک دومش سهم من است دیگه چون مشاع است ولی اگر کلی فی المعین بود من آمدم گفتم بعثک احدی الدجاجتین به نحو کلی فی المعین، فردا آمدی اگر دیدی هر کدام یک تخم گذاشته، به من می‌گویی مرغ من هم تخم گذاشته. حق داری. اما اگر ببینی یک دانه از این مرغ‌ها تخم گذاشته می‌گویید از این تخم مرغ‌ها سهمی نداریم؟ بنده بایع می‌گویم خیر، مگه مرغ تو تخم گذاشته، تو مالک یکی از این دو مرغ‌ها علی نحو الکلی فی المعین هستی. اصلاً نه مالک عین این مرغ اول هستی نه مالک عین مرغ

لباس مصلی ۲۳۷
دوم. شخص این مرغ اول مال من است، شخص این مرغ دوم مال من است، فقط تو مالک احدهما لابعینه هستی، احدهما لابعینه که تخم نزاییده. این ثمره بحث.

نظریه شرکت در عین با "فی کل خمسۃ ابل شاء" نمی سازد

اما رد نظر امام: رد نظر امام همین فی کل خمسۃ ابل شاء است. این با شرکت در عین نمی سازد. چه جور شرکت در عین ما بگوییم؟ فی کل خمسۃ ابل شاء، شرکت در عین چه جور معنا پیدا می کند؟ این شرکت در مالیت است. آقای خوئی راست می گویند.

اما شرکت به نحو اشاعه یا به نحو کلی فی المعین می خواهید ببینید کدام هایش درست است، ما می گوییم فی کل اربعین شاء شاء ظهور در کلی فی المعین دارد. چون از هر چهل گوسفند یک گوسفند مال تو است این کسر مشاع نیست که. مثل این که از چهل گوسفند که من دارم یکی را به شما فروختم، این کلی فی المعین است.

آقای زنجانی: حق انتخاب مکلف در اداء زکات و خمس دلیل بر این است که شرکت در این دو

تا به نحو کلی فی المعین است

آقای زنجانی یک قرائن دیگری ذکر کردند برای این که شرکت به نحو کلی فی المعین است. قرینه ایشان این است که همین که مکلف حق انتخاب دارد، نه حالا این که از این مثلا چهل گوسفند پولش را می دهد، او بحث دیگری است، خود گوسفند را هم بخواهد بدهد حق انتخاب دارد. گوسفند زرد، گوسفند سفید، گوسفند آبی، گوسفند سیاه، قیمت هایش هم مساوی است، هر کدام را خواست به آن فقیر یا ولی الزکاء که حاکم شرع است یا نماینده او که تعبیر می کنند از او به مصدق الزکاء که می رفت سر دامها، سر زراعتها و زکات را اخذ می کرد، مالک می گوید این گوسفند را بردار به عنوان زکات. او حق ندارد بگوید نه، آن گوسفند سفید خیلی قشنگ است، او را دوست دارم ببرم. می گوید برو دنبال کارت، احترامت محفوظ اما ولایتش با من است. آقای زنجانی می گویند این از آثار کلی فی المعین است. در کلی فی المعین است که بایع که می گوید یکی از این چهل گوسفند را به تو فروختم، مشتری نمی تواند بیاید بگوید من این گوسفند سفید را

می‌خواهم، من یکی از این چهل گوسفند را به تو فروختم هرکدام را من انتخاب کردم دادم به تو باید قبول کنی. و لذا آقای زنجانی این را علامت کلی فی المعین گرفته.

اشکال: استفاده کلی فی المعین در باب زکات از روایت "فی کل اربعین شاء شاء" است نه از

ولایت بر تعیین سهم چون این ولایت با شرکت به نحو اشاعه هم می‌سازد

این‌ها به نظر ما دلیل نیست چون با ولایت بر انتخاب و تعیین سهم طرف مقابل هم می‌سازد این. من ولایت دارم چون شریک غالبم. سی و نه تا از این چهل گوسفندها مال من است یا در آن زکات که در هزار کیلو گندم نهصد کیلویش مال من است، و لذا من چون اکثر الشریکین حصتا هستم شارع برای من ولایت قرار داده که از هرکدام از این گوسفندها یا از این گندم‌ها انتخاب کنم سهم فقراء را ولایت دارم. این دلیل بر کلی فی المعین نمی‌شود.

این یک عصاره‌ای از بحث کیفیت تعلق زکات و نتیجه فقهی آن در مقام.

[سؤال: ... جواب:] به نظر ما چون ظاهر فی کل اربعین شاء شاء ما این ظهور را قبول داریم در کلی فی المعین، آقای زنجانی یک قرینه‌ای می‌خواهند ذکر کنند که خمس را هم بکنند کلی فی المعین و الا ما که اینجا قبول کردیم کلی فی المعین را، فی کل اربعین شاء شاء گفتیم ظهور دارد در کلی فی المعین. آقای زنجانی می‌گویند خمس هم کلی فی المعین است مثل صاحب عروه. با این که قرآن می‌گویند و اعلموا انما غنتم فان لله خمس، ظاهر این که یک پنجم غنیمت مال خداست، کسر مشاع است، اشاعه است، نه کلی فی المعین. آقای زنجانی می‌گویند نه، چون ولایت دارد مکلف خمس را از هرکدام از این پنج سهم مال انتخاب کند، مجاز است از این پنج گونی برنج، یک گونیش هرکدام را مکلف انتخاب کرد می‌آورد می‌دهد به ولی الامر بابت خمس. ولی الامر نمی‌تواند بگوید نمی‌شود آن گونی دیگر برنج را به ما بدهی؟ نوعش فرق نمی‌کند، اگر نوعش فرق کند حسابش جداست. نوع واحد است حالا بالاخره اذواق مختلف است، او ذوقش به آن گونی دوم کشیده. مکلف می‌گوید نه، ولایت بر تعیین با من است. آقای زنجانی این را قرینه می‌گرفت که این خصوصیت کلی فی المعین است که این جور است. می‌گوییم نه، کلی فی المعین این جور هست اما این که هر چیزی که این جوری است کلی فی المعین است، هر گردویی گرد است اما هر گردی گردویی

لباس مصلی ۲۳۹

نیست، جاهایی هست که شارع برای من مکلف با این که شریک به نحو اشاعه ام ولی ولایت قائل شده، تو سهمت بیشتر است تو ولایت داری سهم شریکت را تعیین کنی، چه اشکال دارد، دلیل خاص داریم، ظهور ندارد که حتما شرکت به نحو کلی فی المعین است.

[سؤال: ... جواب:] فی کل خمسۃ ابل شاء ظهور در شرکت در مالیت داشت. کلی فی المعین فی کل اربعین شاء شاء. ... آنی که آقای خوئی جواب داد، خوب جواب داد، این که یکی بیاید بگوید من در گوسفند می گویم کلی فی المعین، در شتر می گویم شرکت در مالیت، در گندم می گویم اشاعه، در جو یک چیز دیگری می گویم، در خرما یک چیز دیگر، این که نشد زندگی. ظاهر کیفیت تعلق زکات این است که به نحو واحد است. ظاهرش این است انصافا. به نحو واحد بود فرق نگذارید در موارد، فی کل اربعین شاء شاء ظهور دارد در کلی فی المعین، این را قبول دارید دیگه. عرض کردم اگر من بیایم از چهل گوسفند بگویم یک گوسفندش را به شما فروختم این کلی فی المعین است. و لذا اگر سه و نه گوسفند تلف بشود یک گوسفند بماند باید بدهم به شما. خاصیت کلی فی المعین این است. در حالی که اگر اشاعه بود هر گوسفندی که تلف می شد یک ضربه ای هم به شما وارد می شد شما سهم مشاع دارید در آن. پس فی کل اربعین شاء شاء ظهور در کلی فی المعین دارد. فی خمسۃ ابل شاء ظهور در شرکت در مالیت دارد چون شرکت در عین که معنا ندارد. شاء جزء پنج شتر نیست. جمع می کنیم این دو تا را با هم می شود شرکت در کلی فی المعین علی نحو الشرکۃ در مالیت، اصل شرکتش را هم ما از کجا استفاده کردیم؟ نه از فی، او بیش از موردیت ظهور ندارد، نه از علیه زکاء، از ان الله اشرك الفقراء و الاغنیاء فی الاموال.

[سؤال: ... جواب:] فی کل خمسۃ ابل شاء، این ظهور در کلی فی المعین که ندارد، این شرکت در مالیت است. و لذا آقای خوئی گفت فی خمسۃ ابل شاء می شود شرکت در مالیت علی نحو الاشاعۃ. ... دو تا مطلب است: فی کل اربعین شاء شاء ظهور در کلی فی المعین دارد، این ظهورش که مخالف ندارد. من چهل گوسفند دارم، گفتم بعتک یکی از این چهل گوسفند را شما هم گفتید قبلت، در مکاسب نخواندید این بیع کلی فی المعین است؟ یعنی اگر سی و نه گوسفند من تلف بشود، یک گوسفند بماند شما نمی آیی این یک گوسفند را از چنگ من در بیاوری؟ من از تو یک گوسفند خریدم، می گویم سی و نه گوسفند تلف شد،

همین یک دانه مانده بده به من. این کلی فی المعین است دیگه. اگر اشاعه بود می گفتم در این گوسفند که مانده ما چهل سهم داریم، سی و نه سهم مال من است، یک سهم مال شماست.

مستفاد از صحیحہ عبدالرحمن صحت بیع است اگر بایع یا مشتری بعد از بیع زکات را بپردازند

هذا كله وفق القاعدة. اما آن صحیحہ عبدالرحمن بصری. صحیحہ عبدالرحمن بصری یک مدعی آقای سیستانی داشت، فرمود اصل خرید مشتری نسبت به این ابل یا شاتی که متعلق زکات است نافذ است و صحیح است. یعنی من که چهل گوسفند که خریدم از شمایی که مالک بودید و زکات به مال تان تعلق گرفت، امام فرمود علی من اشتراها ان یزکیها قال نعم تؤخذ منه زکاتها و یتبع بها البایع این ظاهر در این است که این چهل گوسفند را من مشتری مالک شدم که می آیند از من زکات او را می گیرند، نه این که بیع نسبت به یک گوسفند از این چهل گوسفند نافذ نیست، آنجا نباید بگویند از من می آیند زکات را می گیرند، اصلا نافذ نیست، چه بسا اصلا من تحویل نگرفتم کل این چهل گوسفند را.

که ما عرض کردیم نه، همچون ظهوری ندارد انصافا. فرض متعارف این است که مشتری این چهل گوسفند را گرفته، ا علی من اشتراها ان یزکیها قال نعم تؤخذ منه زکاتها. حالا اگر این مشتری پول یکی از این گوسفندها را که زکات چهل گوسفند یک گوسفند است پولش را داد. تؤخذ منه زکاتها صدق می کند. ظاهر این روایت این است که بعد از این که من مشتری پول یک گوسفند را دادم من مالک چهل گوسفند هستم، کل چهل گوسفند مال من است. پس این روایت قدر متیقن است که بعد از اداء زکات توسط مشتری آن بیع نافذ است.

اختلاف در بحث "من باع ثم ملک" اینجا نمی آید چون نص خاص داریم

حالا بحث من باع ثم ملک در فقه مطرح شده یا من مشتری ثم ملک الثمن. اختلافی است. روایت را توضیح بدهم بعد مثال می زنم. ما می گوئیم قاعده را کار نداریم، من باع ثم ملک باشد، این روایت مفادش این است که بعد از این که من مشتری پول گوسفند را که متعلق زکات است دادم مالک این چهل گوسفند هستم و یا اگر بایع برود پول یکی از این چهل گوسفند را به حاکم شرع بدهد، به فقیر بدهد که مستحق زکات است بیع صحیح است. آقای سیستانی می گویند از اول بیع صحیح است، ما او را نمی فهمیم. اما بعد از

لباس مصلی ۲۴۱

اداء زکات توسط بایع یا مشتری که پول نقدی را برد به حاکم شرع یا مستحق زکات داد مفاد روایت این است که بیع صحیح است. نعم تؤخذ منه زکاتها و یتبع بها البایع او یعطی زکاتها البایع، این ظاهرش این است که بعد از این کار بیع صحیح است. بایع فرض کنید رفت پول یکی از این چهل گوسفند را به حاکم شرع داد، این روایت می گوید بیع صحیح است دیگه. قاعده من باع ثم ملک هم اینجا تطبیق می شود. چون این بایع تا زکات نداده بود مالک کل این چهل گوسفند نبود. فروخت در حالی که مالک یک گوسفند از این چهل گوسفند نبود، حالا یا مالک عینش نبود یا لااقل مالیتش نبود. بعد از این که زکات را داد شد مصداق من باع ثم ملک، اختلاف است، من باع ثم ملک اول فروخت جنسی را، مال پدرش بود، بعد پدرش فوت کرد، شد خود این بچه مصداق من باع ثم ملک، اختلاف است. مشهور می گویند بیع باطل است، بعضی ها می گویند بیع صحیح است مطلقا بعد از انتقال این مال به این بایع. بعضی ها مثل آقای تبریزی می فرمودند اگر این بایع بعد از انتقال مال به او اجازه بکند بیع صحیح می شود. مقتضای قاعده آنجا بحث شده، سه نظر هست، من باع ثم ملک. ولی این بحث علی القاعدة است، اینجا روایت خاص داریم، نیاز به قاعده نداریم، این روایت ظاهرش این است بلکه صریح در این است که اگر بایع زکات را داد دیگه این بیع مشکلی ندارد و این مشتری مالک این چهل گوسفند هست.

بحث راجع به خمس هم یک اشاره ای می کنیم، البته نیاز به اشاره هم نیست چون مشخص شد، حکم خمس هم از حکم زکات مشخص شد. یک بحث اخبار تحلیل هست، او را فردا می گویم ان شاء الله و بحث شرط عدم کون لباس المصلی میته که فردا شروع می کنیم ان شاء الله.

جلسه ۲۴-۲۴۸

دوشنبه - ۹۷/۰۷/۳۰

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيه الله في الأرضين و اللعن على أعدائهم أجمعين.

242..... شرط دوم: اباحه

بحث راجع به این بود که صاحب عروه فرمود اگر با عین مال متعلق زکات لباسی بخرد این بیع نسبت به مقدار زکات باطل است، نافذ نیست، حکم بیع فضولی را دارد و نماز این شخص در آن لباس مثل نماز در لباس مغضوب است.

ما عرض کردیم این مطلب ایشان مبتنی است بر نظر ایشان که مستحق زکات شریک است در مال متعلق زکات. ان الله تبارک و تعالی اشرك بین الاغنیاء و الفقراء فی الاموال.

البته صاحب عروه فرمود شرکت در مال به نحو کلی فی المعین هست. در خمس هم همین نظر را دارد، می گوید شرکت امام علیه السلام در خمس به نحو شرکت در عین است اما شرکت به نحو کلی فی المعین نه به نحو اشاعه.

یک نکته ای عرض کنم خالی از فایده نیست ان شاء الله:

صاحب عروه: اگر بعد از استقرار زکات، نصف چهل تا گوسفند تلف شود (مثلا)، نصف یک

گوسفند متعلق زکات می شود

صاحب عروه یک فرعی را مطرح کرده در مسأله ۱۰ از احکام زکات، العروه الوثقی محشی جلد ۴ صفحه ۴۳. این مسأله را بگوییم در قالب مثال: شما پنجاه تا گوسفند داشتید، سال گذشت، زکات بر آن مستقر شد، خواستید زکات آن را که یک گوسفند است هیچ کوتاهی هم نکردید در اداء زکات، هماهنگ شدید که صبح زکات را بپردازید شب دزد به آغول زد و بخشی از این گوسفندها را دزدید. خوب دقت کنید! صاحب عروه فرموده که اگر این دزدی به نصاب لطمه نزنند یعنی چهل تا گوسفند شما بماند، فی کل اربعین شاء شاء، باید یک گوسفند از این چهل گوسفند که مانده بدهید به فقراء، آن ده گوسفند از جیب شما می رود. اما اگر رفتید سراغ گوسفندها، دیدید از این پنجاه تا سی تایش را بار زدند و بردند، بیست تایش مانده، متولی شئون زکات می آید می گوید یک گوسفند ما را بده ببریم، صاحب عروه می گوید نه، چهل گوسفند یک گوسفند در او بود، بیست گوسفند نصف گوسفند می شود، چرا ضرر فقط متوجه من بشود؟ البته بیست گوسفند نصاب نیست ولی فرض این است که یک سال گذشت، چهل گوسفند حداقل داشتید فیه شاء، حالا

لباس مصلی ۲۴۳

که دزد زد و از نصاب کمتر باقی ماند، شما به متولی امر زکات می‌گویید بیست گوسفند مانده، شما می‌گویید که یعنی من یک گوسفند را بدهم به شما؟ چرا؟ چرا فقط من ضرر بکنم؟

اشکال اول: طبق مسلک کلی فی المعین، ضرری متوجه اصحاب زکات نیست

دو تا اشکال به صاحب عروه شده، بگویم:

یک اشکال شده که آقا! شما که طرفدار نظریه کلی فی المعین بودید، شما دیگه چرا؟ طرفدار نظریه کلی فی المعین می‌گویید اگر به اندازه آن سهم شریک باقی بماند، مال اوست و ضرر به او وارد نمی‌شود. اگر من چهل گوسفند داشتم، گفتم فروختم به زید یکی از این چهل گوسفند را، او شریک در این گوسفندها می‌شود به نحو کلی فی المعین، سی و نه گوسفند دزدیده شد، یک گوسفند مانده، باید همان یک گوسفند را تحویل مشتری بدهم. خاصیت کلی فی المعین این است. کلی فی المعین یعنی مشاع نیست. اگر می‌گفتم که جناب زید! یک چهلم این گوسفندها را به تو فروختم، بله، این می‌شد کسر مشاع؛ هر گوسفندی که تلف می‌شد، خسارت متوجه هر دو شریک می‌شد. ولی در کلی فی المعین این‌طور نیست؛ کلی فی المعین سهم آن شریک به نحو کلی فی المعین از بین نمی‌رود تا مادامی که به مقدار او هست. این کلام شمای صاحب عروه با مسلک اشاعه می‌سازد.

خوب دقت کنید! کسانی که قائل بودند که زکات حق متعلق بالعين، آن‌ها منافات ندارد بگویند حق متعلق بالعين علی وجه الاشاعه، مثل آقای سیستانی. آقای سیستانی می‌گویند حق متعلق بالعين ولی حرف صاحب عروه را قبول دارد که اگر از این گوسفندها پنجاه گوسفند سی تایش دزدیده شد بیست تایش ماند، درست است که مستحق زکات حق متعلق به عین دارد ولی علی وجه الاشاعه یعنی اگر نقصی وارد شد، بالسویه توزیع می‌شود نقص بر من و بر مستحقین زکات.

دیگه این مربوط به بحث زکات می‌شود. چه جور شد صاحب عروه که قائل به کلی فی المعین است آمد حرف اشاعه‌ای‌ها را زد. بعضی‌ها گفتند شاید اجماعی دیده صاحب عروه در مسأله ولی اجماعی در کار نیست ظاهراً.

244..... شرط دوم: اباحه

این یک اشکال. طبعاً طبق بیان صاحب عروه که آقای خوئی، امام، آقای سیستانی موافقت کردند، نقص بر طرفین وارد می‌شود، اگر مثال را عوض کنیم، هزار کیلو گندم من داشتم، بدون تفریط، بناء شد صد کیلو را بدهم به فقراء، شب خوابیدیم صبح دیدیم این هزار کیلو گندم که در ده کیسه جمع کرده بودیم، نه کیسه‌اش دزیده شده، این کیسه دهمی را هم می‌خواستند بدزدند دزدها فرار کردند. حالا صبح که می‌شود، مستحقین زکات می‌آیند، کل آن صد کیلوی مانده را نمی‌توانند ببرند، ده درصدش را می‌برند چون نقص بر طرفین وارد می‌شود بناء بر مسلک اشاعه. مسلک کلی فی المعین است که مستحقین زکات می‌گویند من به نحو کلی فی المعین صد کیلو از این هزار کیلو گندم‌ها را مالک بودم، خب نهصد کیلویش دزدیده شد، صد کیلویش مانده، بده بروم. ولی آقایان این را نگفتند. صاحب عروه هم با این که نظریه کلی فی المعین را قائل است این را نگفته. این یک مطلب که باید در جای خودش بحث بشود.

اشکال دوم (مرحوم امام): بناء بر مسلک اشاعه، اصحاب زکات شریک در ضرر هستند مطلقاً و

لو بعد از تلف، نصاب باقی بماند

اشکال دوم، این هم چون خالی از فایده نیست این را هم عرض کنم، اشکال امام است. امام فرمودند جناب صاحب عروه! آن مثالی که زده شد که پنجاه گوسفند اگر ده تایش دزدیده بشود ولی چون چهل تا هست، حد نصاب هست، ضرری بر مستحق زکات وارد نمی‌شود، چرا؟ چرا وارد نمی‌شود؟ جناب صاحب عروه! ظاهر روایات زکات این است: چهل تا گوسفند تا صد و بیست تا، هر چه هست متعلق زکات یک شاة است. چهل تا فیه شاة، پنجاه تا هم فیه شاة. نه این که پنجاه تا که بود چهل تا از این‌ها فیه شاة، ده تایش پرت است، نه، ده تایش مستمع آزاد است، نه. از چهل گوسفند تا صد و بیست گوسفند هر چه انسان داشت کل این گوسفندهای موجود متعلق حق زکات است یعنی اگر شما پنجاه گوسفند داشتی امام فرمودند سهم فقیر می‌شود یک پنجاهم، یک شاة، از پنجاه شاة. چهل تا داشتی یک چهلم، یک شاة از چهل تا. به نحو مشاع. و هکذا. خب وقتی پنجاه تا من داشتم سهم مستحق زکات از این پنجاه تا گوسفند می‌شود چقدر؟ به نحو مشاع یک پنجاهم. ده تا گوسفند تلف شد چرا من ضرر کنم؟ مشاع است، چرا من ضرر کنم؟ چرا مستحق زکات ضرر نکند؟ اگر ما دو تا شریک بودیم، به حساب سرمایه‌مان رفتیم پنجاه تا گوسفند خریدیم،

لباس مصلی ۲۴۵

یک پنجاهم گوسفند مال آن شریک است چون پول کمتر گذاشته، بقیه‌اش مال من است، ده تایش تلف بشود، فقط من ضرر کنم؟ او ضرر نکند؟ برای چی؟

این هم اشکال دوم که خیلی این استظهار لطیف است که بگوییم فی کل اربعین شاه که بگوییم چهل تا یک شاه دارد، پنجاه تا هم کل پنجاه تا یک شاه دارد به نحو کسر مشاع در کل پنجاه تا. فی کل اربعین شاه شاه الی ان يبلغ مأتین [مأة] و عشرين.

مرحوم آقای خوئی مثل صاحب عروه گفته نه، مشاع است، آقای خوئی هم می‌گوید مشاع مثل امام، ولی یک شاه مشاع است در چهل گوسفند از این پنجاه گوسفند چون فی کل اربعین شاه شاه. یک گوسفند مشاع در چهل گوسفند از این پنجاه گوسفند. یعنی ده تای از این پنجاه گوسفندها، ده تای لابعینه پرت است یعنی متعلق زکات نیست. چهل تا از این پنجاه تا گوسفند متعلق زکات است، سهم مشاع دارد یعنی در واقع ده تا گوسفند که دزدیده می‌شود هیچ ضرری به سهم مستحقین زکات نمی‌زند چون هنوز هم فی کل اربعین شاه شاه مصداق دارد، چهل تا گوسفند هنوز هست در آغول.

این خواستم متوجه بشوید، چون برخی از دوستان دیروز یک مطلبی گفتند قول دادم این را توضیح بدهم، خلاصه این توضیح این است: بحث این که زکات حق متعلق به عین است یا مثلاً اشاعه است، باز تفصیلی دارد، ممکن است حق متعلق به عین بگوییم مثل آقای سیستانی علی وجه الاشاعه که می‌شود تلف مال موجب این می‌شود که نقص بر هم من وارد بشود هم بر من مستحق زکات چون حق متعلق به عین است علی وجه الاشاعه. البته صاحب عروه که می‌گفت شرکت به نحو کلی فی المعین نباید فتوی می‌داد که اگر این گوسفندها پنجاه تا بودند سی تا دزدیده شد آن بیست تا که مانده سهم فقیر هم کم می‌شود، می‌شود نصف گوسفند، این با اشاعه می‌سازد نه با مسلک کلی فی المعین ایشان.

[سؤال: ... جواب:] امام طبق مبنای خودشان که قائل به اشاعه هستند می‌گویند از چهل گوسفند فقیر یک گوسفند که می‌برد می‌شود یک چهلم، پنجاه تا گوسفند هم یک گوسفند می‌برد یک به پنجاه است طبق مسلک اشاعه. و لذا اگر پنجاه تا بشود چهل تا نقص بر طرفین وارد می‌شود.

اختلاف مبانی در نحوه تعلق خمس

246..... شرط دوم: اباحه

این راجع به زکات. اما راجع به خمس: در خمس هم مبانی مختلف است. اگر با مال متعلق خمس کسی رفت خرید، با عین مال فرض کنید رفت لباس خرید، این لباس حکم غصب را دارد یا ندارد، باید ببینیم خمس به چه نحو تعلق می‌گیرد.

مسلك اول: خمس، دين است. بنابراین بيع مال متعلق خمس صحيح است

برخی گفته‌اند خمس دين است. در بين معاصرین هم بعضی‌ها قائل شدند که خمس دين بر ذمه مکلف است، ربطی به عین ندارد. شاید وجهش این باشد که در روایت داریم علیه الخمس، علیه ظهور دارد در اشتغال ذمه به خمس. اگر این را بگوییم که اصلاً خمس به عین مال تعلق نمی‌گیرد. من با مالی خریدم که مال خودم بود. اما این مبنا خلاف ظاهر آیه واعلموا انما غنمتم فان لله خمسه هست.

مسلك سوم: اصحاب خمس، شريك هستند بر وجه کلی فی المعین. بنابراین بيع صحيح است

مبنای دوم این است که بگوییم خمس به نحو شرکت علی وجه الکلی فی المعین است که مبنای صاحب عروه و آقای زنجانی است. طبق این مبنا تا چهار پنجم مال تصرف کنیم مجازیم. یک میلیون پول داری هشتصد تومانش را بردار مصرف کن اما آن دویست تومان آخر را اگر با او بروید فرش بخريد لباس بخري نه ديگه، او جایز نیست.

مسلك سوم: شرکت به نحو اشاعه در عین است. بنابراین بيع فضولی است

مسلك دیگر شرکت در مال است به نحو اشاعه که مسلك امام، آقای خوئی، آقای سیستانی هست. اگر از این یک میلیون متعلق خمس پنجاه هزار تومان بردارم، بروم با آن لباس بخرم، ده تومان از این پنجاه تومان مال خودم نیست، مشاع است ديگه.

مسلك چهارم: شرکت به نحو اشاعه در مالیت است. بنابراین بيع فضولی است

یک مسلك هم مسلك آقای صدر و مرحوم آقای تبریزی است که شرکت به نحو اشاعه اما در مالیه العین نه خود عین. او هم همین‌طور. شرکت در مالیت بالاخره اگر من بردارم از این یک میلیون پنجاه تومان بروم با آن لباس بخرم در مالیت این خمس این پنجاه تومان هم تصرف کردم ديگه، مالیتش را می‌خواهم منتقل

لباس مصلی ۲۴۷

کنم به بایع. تصرف در مالیت عین هم می‌کنم دیگه و این فضولی می‌شود و نیاز به اجازه حاکم شرع دارد، تا حاکم شرع اجازه ندهد تصرف من در آن لباسی که خریدم تصرف در مال مغضوب می‌شود.

مگر بدانم، خوب گوش بدهید! مگر بدانم صاحب لباس عین خودم دینش سست است، من که خمس ندادم، فروشنده لباس هم می‌گوید کلنا ملاقلی، من هم خمس نمی‌دهم مثل تو، البته این لباس متعلق خمس نیست ولی می‌گوید ما که کاری به خمس نداریم، مال خمس‌نداده داری بیار، فدای سرت، من راضیم، وقتی من راضیم مال خودم است لباس، اصلاً پول حرام بیار بده، من راضیم. اگر این جور باشد اشکال ندارد. بالاخره تصرف در این لباس با رضایت صاحبش است. ولی اگر رضایت صاحبش بطور مستقل که راضی است حتی اگر بیع باطل باشد احراز نشود با پولی که متعلق خمس است بروم لباس بخرم یک پنجم این لباس بیع و شرائش فضولی است و نافذ نیست.

[سؤال: ... جواب:] آن را که عرض کردیم دیروز. در شرکت در مالیت هم مثل این که زوجه ارث می‌برد از قیمت بناء و اشجار اگر ورثه بیایند این بناء را بفروشند، این اشجار را بفروشند بدون اذن زوجه فضولی است چون تصرف در عین تصرف در مالیه العین هم هست.

تفاوت خمس با زکات در تحلیل خمس است فی الجملة

یک فرقی خمس با زکات دارد. در خمس دو تا روایت داریم که از این دو روایت استفاده کردند برخی از فقهاء که کسی که نفر دست دوم است، اگر شیعه باشد یعنی نفر دست اول کسی است که خمس به مال او تعلق می‌گیرد مثلاً این یک میلیون سال بر آن گذشت، به عین مال خمس تعلق گرفته، من می‌شوم نفر دست اول، من بیایم با این یک میلیون چیزی بخرم، آن بایع به من که نفر دست دوم است یعنی پول متعلق خمس به او می‌خواهد منتقل بشود، اگر آن بایع شیعی بود، دو تا روایت است که استظهار کردند که می‌گوید این بیع و شراء صحیح است و آن بایع کل پول را می‌تواند بردارد و مصرف کند.

یک روایت این است می‌گوید تقع فی ایدینا ارباح و تجارات نعلم ان حقک فیها ثابت و نحن عن ذلک مقصرون. یا بن رسول الله! اموالی دست ما می‌آید ما می‌دانیم خمس به آن تعلق گرفته است اما کوتاهی می‌کنیم، مالی است می‌دانیم خمس به آن تعلق گرفته به دست ما می‌رسد، و نحن عن ذلک مقصرون، در

اداء حق شما مقصریم. امام فرمود ما انصفاکم ان کلفناکم ذلک الیوم. انصاف نیست که ما در این شرائط از شما بخواهیم که خمس این مال را بدهید. این مالی است که در ید دیگران متعلق خمس شده، ما که نمی‌توانیم از او خمس بگیریم، بسط ید نداریم. او با شما معامله می‌کند، آن مال متعلق خمس به شما منتقل می‌شود، انصاف نیست که ما از شما خمس بگیریم. گفتند این ظاهرش این است که این معامله را امام تنفیذ کرده و بر این نفر دست دوم تحلیل کرده تصرف در این مال را.

روایت دوم هم روایت ابی خدیجه است، می‌گوید خدمت امام صادق علیه السلام بودم یکی گفت یابن رسول الله! حلل لی الفروج ففزع ابو عبدالله علیه السلام، حضرت با تعجب، یعنی چه؟! حلل لی الفروج! یکی گفت یابن رسول الله! لیس یسئلک ان یعترض الطریق، آقا! ایشان سؤال‌شان این نیست که برود کنار جاده بایستد و زن‌ربایی بکند، کذاربایی بکند، انما یسئلک خادما یشتریها أو میراثا یصیبه أو شیئا أعطیه، نه، سوالش این است که اموالی است که متعلق خمس است و به دستش می‌رسد این‌ها را حلال کنی بر او. امام فرمود هذا لشیعتنا حلال، ما بر شیعه حلال کردیم. این هم فرمودند اموالی که متعلق خمس است به دست شما می‌رسد حلال است یعنی این معامله‌ای که می‌شود ما تنفیذ کردیم.

حالا اشکال‌هایی که به این دو روایت کردند، از جمله این اشکالی که آقا می‌کنند از کجای این دو روایت فهمیدید که این نفر دست دوم است؟ شاید نفر دست اول است، خمس به مال خودش تعلق گرفته ابتدائاً. معتبره ابی خدیجه هم که اشکال این است که می‌گویند این راجع به مناکح است، حلل لی الفروج، آن شخص دیگر توضیح داد مراد او را، راجع به مناکح است. راجع به مناکح ائمه تحلیل کردند اما دلیل بر تحلیل مطلق نیست. کار نداریم به این اشکال‌ها.

به این می‌گویند اخبار تحلیل خاص. یک اخبار تحلیل عام داریم که برخی از روایات ظاهرش این است که خمس مطلقاً بر شیعه حلال شده. آن توقیع اسحاق بن یعقوب اما الحوادث الواقعة فارجعوا فیها الی روات حدیثنا فانهم حجتی علیکم و انا حجة الله، بعدش در ادامه دارد و اما الخمس فان شیعتنا فیه محللون یا فقد ابیح لشیعتنا. خمس را ما حلال کردیم بر شیعه.

لباس مصلی ۲۴۹

مرحوم آقای تبریزی می‌فرمود یک تجاری بود خیلی پول‌دار، وقتی هم می‌آمد عمامه سرش می‌گذاشت، قائل به تحلیل مطلق خمس بود، می‌گفت اصلاً خمس لازم نیست بدهید. از آخوندی این را یاد گرفته بود. این اخبار عام تحلیل است که علماء بحث می‌کنند، می‌گویند آخه این ارتباط و نسبتش با اخبار خمس چی می‌شود؟ از یک طرف امام فرمود خمس بدهید در روایت، از این طرف برخی از روایات می‌گویند که خمس را ما بر شیعه حلال کردیم، تحلیل کردیم. یک اخبار خاص تحلیل است. اخبار خاص تحلیل همین دو روایتی که خواندیم گفتند، یعنی اخبار تحلیل خمس برای نفر دست دوم، من انتقل الیه المال المتعلق للخمس.

تحلیل خمس در موردی که طرف معامله معتقد به خمس نباشد، اجماعی است و الا علی

المشهور معامله فضولی است

این اخبار تحلیل خاص در صورتی که طرف معامله معتقد به خمس نباشد همه قبول دارند. یعنی اگر آدم برود از سنی‌ها خرید بکند، من لایعتقد بالخمس و لو مالش متعلق خمس است، به شما فروخت، به شما بخشید، حلال است، او برود جواب خدا و جواب ائمه را بدهد، بر شما حلال است. این را همه می‌گویند. اما اگر طرف مقابل شما شیعی است که ملتزم به اداء خمس نیست، حالا یا بی‌دینی باعث شده یا نه، جهل قصوری است، مقلد کسی است که می‌گوید هدیه خمس ندارد یا جهل تقصیری است، مسأله یاد نگرفته، برخی از بزرگان مثل مرحوم آقای خوئی، مرحوم استاد، آقای سیستانی قائل به این هستند که اگر طرف مقابل شما من لایلتزم بالخمس باشد، چیزی به شما بدهد که متعلق خمس است بر شما حلال است. هدیه‌ای گیرش آمده که باید خمس بدهد طبق نظر عده زیادی از بزرگان اما حالا یا دلش نمی‌آید خمس بدهد یا مقلد کسی است که می‌گوید هدیه خمس ندارد، خمس نداده آمد گذاشت در پاکت گفت حاج آقا! خدمت شما، قابل شما را ندارد، شما با این که می‌دانی خمس نداده بگیر بگذار در جیب، حلال. نظر آقای خوئی و آقای تبریزی و آقای سیستانی.

البته این نظر خلاف مشهور است. مشهور می‌گویند نه، چون طرف مقابل شما معتقد به خمس است، سنی که نیست، ملتزم به اداء خمس نیست، نه، اخبار تحلیل خاص شامل شما نمی‌شود، شما مالک یک پنجم این

250..... شرط دوم: اباحه

هدیه نیستید. بروید خانه مردم می‌دانید که مالش متعلق خمس است، خانه‌اش متعلق خمس است، فرشش متعلق خمس است، غذایی که جلوی شما می‌آورد متعلق خمس است، می‌دانید، به نظر آقای خوئی، آقای تبریزی، آقای سیستانی: لک حلال، بخور، بنشین. هدیه هم به تو داد قبول کن و لو متعلق خمس است. اما از نظر مشهور مراجع مثل امام می‌گویند نه، اگر می‌دانی عین این مال متعلق خمس است حق تصرف نداری. مگر این که قبلش بروی از حاکم شرع اذن خاص یا اذن عام بگیری که آقای زنجانی می‌گویند ما اذن عام دادیم، اگر مبتلا شدید به این واقعه، رفتید جایی دیدید خمس به مالش تعلق گرفته، آورد مثلاً غذا جلوی شما گذاشت، برنجی پخته که با افتخار می‌گوید این برنج فکر نکنید تازه خریدم، یک سال بیشتر است خریدم در ارزانی، دارد با افتخار می‌گوید، شما می‌گویید این هم خبر بود به ما دادی؟ این که متعلق خمس شد. آقای زنجانی می‌گویند به ذمه‌ات بگیر که خمس آن مقداری که می‌خوری بعداً بروید پرداخت کنی بخور.

این راجع به بحث اخبار تحلیل.

طبق اخبار تحلیل، خمس در معامله شخصیه به عوض مقابل منتقل می‌شود

در بحث خمس، اینجا آقای خوئی اشاره کرده گفته اخبار تحلیلی داریم که کسی که با عین پولی که متعلق خمس است می‌رود لباس می‌خرد، این معامله طبق اخبار تحلیل نافذ است. یعنی چی؟ یعنی اگر نافذ نبود نسبت به یک پنجم آن ثوب، بحث یک پنجم است دیگه، نافذ نبود، می‌توانستی با آن علم به رضای باطنی بایع مشکل را حل کنیم بگوییم با این که بیع نسبت به یک پنجم این ثوب فضولی است چون ثمنش یک پنجمش مال من نیست، متعلق خمس نیست ولی من می‌دانم این بایع راضی است من با این ثوب نماز بخوانم، حل می‌شد. اما طبق اخبار تحلیل اصلاً شارع امضاء کرده این معامله را، خمس از ثمن منتقل شده به آن لباس چون معاوضه شخصیه است. لباس یک پنجمش شده متعلق خمس، اخبار تحلیل تنفیذ کرد این معامله را. اگر صاحب لباس هم سریعاً بگوید من راضیم در این لباس نماز بخوانی حرفش بیخود است چون این لباس دیگه مال او نیست، چهار پنجمش مال من است، یک پنجمش مال امام. چون اخبار تحلیل گفت آن پولی که شمای مشتری دادی متعلق خمس است، با عین آن پول رفتید این لباس را خریدید معامله

لباس مصلی ۲۵۱

تنفیذش شد خمس منتقل شد به آن لباس. و اگر نه، شما با پول حلال بروی لباسی که متعلق خمس است بخری، یک مغازه‌داری است خمس نمی‌دهد که، همه این لباس‌هایی که می‌فروشد متعلق خمس است ولی شما آدم متدینی هستید، پول خمس نداده که ندارید که، هر چی پول دارید حلال است. شما که می‌روید آن لباس را می‌خرید، طبق اخبار خاص تحلیل که آقای خوئی، آقای تبریزی، آقای سیستانی قائلند، آن لباس می‌شود مال شما، ملک طلق شما می‌شود و خمس لباس منتقل می‌شود به آن پول، بایع باید خمس آن پول را بدهد. اگر این فرضی که پول متعلق خمس نیست، لباس متعلق خمس است. اخبار تحلیل می‌گویند شما حلال است این لباس را استفاده کنی، شما نفر دست دومی هستید، پس این معامله نافذ است. بله، خمس از لباس منتقل شد به پول، بایع باید خمس پول را بدهد. این در معاوضه شخصیه.

در معاوضه به نحو کلی فی الذمه که اصلاً مشکلی نیست، اصلاً معامله آقای خوئی گفتند صحیح است، شما لباسی را خریدید به پنجاه هزار تومان کلی، بعد که می‌آیی پنجاه هزار تومان با مال متعلق خمس می‌دهید ربطی به آن معامله ندارد، شما مالک آن لباس شدید، این پنجاه هزار تومان که اداء ثمن می‌کنی با آن، طبق اخبار تحلیل چون آن طرف‌تان شیعه است کل این پنجاه هزار تومان می‌شود مال او و ذمه شما مشغول می‌شود به خمس پنجاه هزار تومان چون معاوضه کلیه است. اگر با عین پنجاه هزار تومان می‌رفتید آن لباس را می‌خریدید خمس منتقل می‌شد به آن لباس اما چون به ثمن کلی فی الذمه خریدید و این پنجاه هزار تومان متعلق خمس را وفاء دین کردید، اداء دین معاوضه نیست که، و لذا اخبار تحلیل می‌گویند ملک آن بایع می‌شود که شیعه است، پنجاه هزار تومان برای او حلال ولی ذمه شما به بدل این خمس پنجاه هزار تومان مشغول می‌شود. این مقتضای اخبار تحلیل است.

این راجع به بحث شرطیت اباحه لباس مصلی، کلام واقع می‌شود در شرطیت تذکیر که آیا باید لباس مصلی مذکی باشد، میته نباشد؟ اصل حکم که بحثی نداریم، لاتصل فی الميته. این که روشن است. اما جهاتی هست که باید از آن‌ها بحث کنیم که ان شاء الله فردا این بحث را مطرح می‌کنیم.

و الحمد لله رب العالمین.

شرط سوم: از اجزاء میتة نباشد

جلسه ۲۵-۲۴۹

سه شنبه - ۹۷/۰۸/۰۱

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيّة الله في الأرضين و اللعن على أعدائهم أجمعين.

الشرط الثالث ان لا يكون من اجزاء الميتة. شرط سوم لباس مصلی این است که از اجزاء میتة نباشد. اصل این حکم مورد اجماع هست، در خلاف و غنیه و منتهی و تذکره و ذکرى و جامع المقاصد و مجمع البرهان و مدارک و غیر اینها ادعا شده اجماع بر این که نماز در جلد میتة باطل هست. جلد میتة که خصوصیت ندارد، بقیه اجزاء میتة که تحله الحیاء، او هم مثل جلد میتة است. بله، اجزائی که لاتحله الحیاء مثل موی میتة، ناخن میتة، اینها حسابش جداست، بعدا بحث می کنیم.

البته برخی از بزرگان مثل محقق همدانی گفته اند ما مانعیت مستقلة ای نمی فهمیم برای لبس میتة؛ این از باب این هست که لبس نجس مانع از نماز هست و مبطل نماز هست. با این ارتکاز متشرعی وقتی می گویند لاتصل فی الميتة ارتکاز متشرعی هم بیش از این که لاتصل فی الميتة النجسة او هم بخاطر نجاستش، اضافه بر این نمی فهمد.

البته آقای سیستانی فرمودند امتیاز میتة بر سایر نجاسات این است که تفصیل در آن نمی دهیم که آیا در لباسی که لاتتم الصلاة فیه هست یا در لباسی که تتم الصلاة فیه نیست. جوراب هم اگر از اجزاء میتة باشد، او را هم ما اشکال می کنیم ولی اگر جوراب نجس بشود، اشکال نمی کنیم. چون دلیل استثناء ما لاتتم فیه الصلاة مثل جوراب که به تنهایی ساتر عورت نیست، مختص است به آن جایی که متنجس بشود، شامل میتة نمی شود.

روایات بطلان نماز در میتة

لباس مصلی ۲۵۳

حالا این را ان شاء الله بعدا بحث می کنیم. فعلا روایاتی که مطرح شده در بطلان صلات در میتة را عرض کنیم:

روایت اول صحیحہ محمد بن مسلم است: سألتہ عن جلد الميت أ یلبس فی الصلاة اذا دبغ قال لا. این در مورد جلد میتة است؛ باید الغاء خصوصیت بکنیم نسبت به سایر اجزاء میتة.

صحیحہ ابن ابی عمیر عن غیر واحد از امام صادق علیه السلام نقل می کند: لاتصل فی شیء منه، راجع به میتة، فی الميتة، فرمود لاتصل فی شیء منه و لا فی شسع. شسع بند کفش را می گویند، آن نعل های عربی، آن بند رویش، شسع اسمش هست.

وقتی ابن ابی عمیر می گوید عن غیر واحد، بعید است کسی مناقشه بکند در سند. چون قطعا در این چند راوی که ابن ابی عمیر از آن ها نقل کرده و تعبیر کرده عن غیر واحد، یک ثقه وجود داشته. حالا وارد بحث تفصیلی آن نمی شویم.

روایت سوم روایت علی بن ابی حمزة بطائنی است، دارد: ما علمت انه میتة فلاتصل فیه.

روایت چهارم موثقہ ابن بکیر است، همان موثقہ معروفہ ابن بکیر که در ضمنش دارد که یا زرارہ! ان کان مما یؤکل لحمه فالصلاة فی بوله و وبره و شعره و روثه و البانہ و کل شیء منه جایز اذا علمت انه ذکی قد ذکاه الذبیح. اگر حیوان ماکول اللحم باشد نماز در اجزاء آن جایز است به شرط این که علم داشته باشی که مذکی است.

روایت پنجم روایت تحف العقول است. دارد: و کل شیء یحل لحمه فلا بأس بلبس جلده الذکی. یعنی جلد ماکول اللحم که با آن نماز می خوانی مذکی باشد.

روایت ششم روایت علی بن ابی حمزة دیگر هست. دارد: عن لباس الفراء و الصلاة فیها قال لاتصل فیها الا ما کان منه ذکیا قلت أ و لیس الذکی ما ذکی بالحديد قال بلی اذا کان مما یؤکل لحمه.

این سندش قطعا ضعیف است چون در سند، علوی و دیلمی هست و لو علی بن ابی حمزة بطائنی را ما توثیق کنیم به استصحاب وثاقت و امثال آن.

این مجموعه روایات.

جهت اول: مانع بودن میته یا شرط بودن تذکيه

تفاوت مانعیت نماز در میته و شرطیت مذکی بودن در لزوم احراز شرطیت دون المانعیه است

کلام واقع می شود در جهاتی:

جهت اولی این است که بحث شده که آیا شارع جعل مانعیت کرده برای میته یا جعل شرطیت کرده برای مذکی بودن؟ یعنی شارع فرموده نمازی بخوان که لبس میته نکنی، این می شود جعل مانعیت برای لبس میته، یا فرموده نمازی بخوان که لباس هایت اگر از اجزاء حیوان است مذکی باشد، که از این انتزاع می شود شرطیت تذکيه. اختلاف شده که آیا مانعیت دارد میته یا شرطیت دارد تذکيه.

چه فرق می کند؟ گفتند فرقی این است: اگر تذکيه شرط باشد باید شرط را احراز کرد اما اگر میته بودن مانع باشد، مانعیت انحلالی است، لاتصل فی المیتة انحلالی است، اگر ما صد میته داریم انحلال داریم لاتصل فی المیتة به لحاظ این صد میته، لاتصل فی هذا لاتصل فی ذاک لاتصل فی ذاک و هكذا. آن وقت، وقتی شک می کنیم که این جلد مشکوک که از خارج آورده اند، این شلوارهای لی که از خارج می آورند و یک مقدار چرم به بعضی از قسمت هایش دوخته شده، یک کمربندهای چرمی که از خارج می آورند نمی دانیم میته است یا مذکی. اگر گفتیم مذکی بودن شرط است باید احراز کنیم مذکی بودن را، اگر گفتیم میته بودن مانع است شک می کنیم که این چرم مانع است یا نه، اگر میته باشد یک فردی از مانعیت فی الصلاه به این هم منحل می شود، حالا که شک داریم می شود شک در مانعیت این جلد مشکوک. حالا اگر توانستیم استصحاب کنیم عدم کونه میته را، یک زمانی که این چرم میته نبود، آن وقتی که حیوان صاحب این چرم زنده بود، استصحاب می گوید هنوز هم میته نیست که اصل موضوعی می شود، اگر اصل موضوعی هم جاری نشد اصل حکمی اقتضاء می کند براءت از مانعیت را.

[سؤال: ... جواب:] اگر مانعیت داشته باشد میته، هر فردی از میته یک مانعیت دارد چون نهی، انحلالی است. آن وقت براءت جاری می کنیم از مانعیت این جلد مشکوک.

محقق خوئی: میته عنوان وجودی است و لذا استصحاب عدم تذکيه او را اثبات نمی کند

لباس مصلی ۲۵۵

بله، اگر میتة معنایش این باشد: کل حیوان زهق روحه و لم يقع علیه التذکیة، میتة یک عنوان مرکب باشد از حیوانی که بمیرد و تذکیه بر آن واقع نشده باشد، بله، استصحاب عدم تذکیه اثبات می کند هذا میتة چون میتة عنوان مرکب شد از دو جزء: ما زهق روحه و لم يقع علیه التذکیة حال الحیاء. ولی گفته می شود که میتة عنوان وجودی است: ما زهق روحه و استند ذهوق روحه الی سبب غیر شرعی. آقای خوئی در مصباح الاصول و در همین بحث فقه اشاره کرده گفتند ببینید مجمع البحرین را، مصباح المنیر را، این ها وقتی می گویند میتة، می گویند ضد مذکی، مجمع البحرین هم می گوید میتة آنی است که استند ذهوق روحه الی سبب غیر شرعی. امر وجودی است. استصحاب کنید که این حیوان تذکیه نشده ثابت نمی کند که استند موته و ذهوق روحه الی سبب غیر شرعی. این فقط اصل مثبت اگر حجت باشد این را می شود اثبات کرد.

اشکال: بر فرض عنوان میتة متضمن امر عدمی باشد باز مرکب نمی شود چون عدم ملکه است

ما یک چیزی را اضافه کردیم. گفتیم: حتی اگر میتة ما زهق روحه و لم يقع علیه التذکیة حال الحیاء باشد، متقوم باشد معنای میتة به امر عدمی نه آنچه که آقای خوئی از مصباح المنیر و مجمع البحرین استظهار کرد که امر وجودی است: ما زهق روحه و استند ذهوق روحه الی سبب غیر شرعی، نخیر، استظهار کنیم میتة آنی است که زهق روحه و لم يقع علیه الذکیة حال الحیاء که مرحوم آقای تبریزی این جور استظهار می کردند ولی باز این دلیل نمی شود که عنوان میتة عنوان مرکب باشد؛ شاید عنوان عدم ملکه است. عدم ملکه عنوان مرکب نیست.

توضیح بدهم این را با یک مثال:

اگر گفتند اذا کان شخص اعمی فتصدق علیه، یک نوزادی است، چشم هایش را باز نمی کند از وقتی از زایشگاه آوردنش، شک کردند که این نابینا است یا نابینا نیست، یک طلبه ای تازه اصول فقه مظفر را خوانده می گوید استصحاب کنید. مگه اعمی کیه؟ اعمی آنی است چشم ندارد و قابلیت چشم داشتن را دارد. بله، به این دیوار نمی گویند اعمی چون چشم ندارد ولی قابلیت چشم داشتن را هم ندارد. اعمی با لیس ببصیر فرقی می کند. لیس ببصیر تقابل با بصیر تقابل سلب و ایجاب است، اما اعمی و بصیر تقابلی عدم و ملکه است. این

256..... شرط سوم: مذکی بودن

تازه طلبه می‌گوید اشکال ندارد، این نوزاد بالوجدان الان قابلیت بصر دارد، بالاستصحاب آن وقتی که ابتداء تکون این نوزاد در شکم مادر بود چشم نداشت، استصحاب می‌گوید هنوز هم چشم ندارد. ضم الوجدان الی الاصل می‌کنیم، می‌گوییم قابل للبصر بالوجدان و لیس له بصر بالاستصحاب فهو اعمی. به او می‌گویند عجله نکن، یک کمی بیشتر درس بخوان. عمی عنوان بسیط است نه عنوان مرکب. چون الفاظ مفرد ظهور در این دارد که معنای بسیط دارد و لو بالتحلیل تجزئه بشود به اجزاء مختلفه. لفظ مفرد ظهور دارد در معنای مفرد. لفظ عمی ظهور دارد که معنایش بسیط است و لو این معنای بسیط انتزاع می‌شود از قابلیه البصر و عدم البصر، انتزاع می‌شود از این دو جزء نه این که عین این دو جزء است. و لذا استصحاب عدم البصر بکنید بگویند قابلیت بصر هم که بالوجدان الان دارد، فهو اعمی این اصل مثبت است. بله اگر می‌گفتند من کان قابلا للبصر و لم یکن له بصر این می‌شد موضوع مرکب.

ما عرض مان این است که المیتة اصلا بگویند متقوم است به امر عدمی ولی عدم ملکه است. المیتة لفظ مفرد است ظهور دارد در معنای مفرد. انتزاع می‌شود از حیوانی که زهق روحه و لم یقع علیه التذکوة حال الحیاء، استصحاب عدم تذکیه برای این که اثبات بکند عنوان بسیط میتة را اصل مثبت است. و لذا نمی‌شود با استصحاب عدم تذکیه اثبات کرد هذا میتة. اگر مانعیت رفته روی میتة، با استصحاب عدم تذکیه نمی‌شود اثبات کرد این میتة را. حالا یا استصحاب می‌کنیم لیس بمیتة یا اصل حکمی جاری می‌کنید برائت از مانعیت این جلد مشکوک را.

این هم ثمره نزاع بین مانعیت و شرطیت.

[سؤال: ... جواب:] برائت از مانعیت این جلد مشکوک. [سؤال: مگه مانعیت حکم عقل نیست؟ جواب:] مانعیت انتزاع می‌شود از نهی. شارع اگر بگوید يجب عليك الصلاة و لاتلبس المیتة یعنی يجب عليك الصلاة و لاتلبس هذا الفرد من المیتة، يجب عليك الصلاة و لاتلبس ذاك الفرد من المیتة. آن وقت شک می‌کنیم که آیا این جلد مشکوک هم فرد آخری است از میتة، پس شک می‌کنیم که لاتلبس المیتة منطبق بر این هم هست یا نه، اگر منطبق بر این باشد پس یک نهی انحلالی هم متوجه این شده. برائت جاری می‌کنیم از نهی نسبت به این جلد مشکوک، نهی از لبس این جلد مشکوک فی الصلاة. مثل جاهای دیگر. شما شک می‌کنید

لباس مصلی ۲۵۷

مثلا شارع گفته که لاتشرب النجس، نمی‌دانید این مایع نجس است یا نه، توارد الحالتین هم شده، یعنی یک زمانی نجس بوده یک زمانی پاک. استصحاب بقاء طهارت نداریم، قاعده طهارت هم اگر کسی گفت نداریم، برائت جاری می‌کنیم، برائت از حرمت شرب این مایع مشکوک.

[سؤال: ... جواب:] امر به صلات، تکلیفی است دیگه. قیود امر به صلات است، نهی از لبس این جلد مشکوک یعنی تقید الصلاة الواجبة بعدم لبس هذا الجلد المشكوك. من شک دارم دیگه که آیا نماز مقید است به عدم لبس این جلد مشکوک، اگر این جلد مشکوک جلد المیتة است آن تقید الصلاة بعدم لبس المیتة شامل این هم می‌شود، انحلال به این هم دارد. برائت جاری می‌کنم.

[سؤال: ... جواب:] اینی که ما داریم تقریب می‌کنیم نظر مشهور است و طبق این نظر خیلی‌ها پیش رفتند. حالا اشکالات بحث را بعدا مطرح می‌کنیم.

مرحوم امام: برائت از مانعیت لباس مشکوک التذکیة جاری نیست چون مانعیت انحلال ندارد

یکی از اشکالات که باید مطرح کنیم نظر امام است که اصلا منکر انحلال در مانعیت است. شارع گفته نماز بخوان، لبس میده هم نداشته باش، چه کار دارد به این میده و آن میده و آن میده، انحلال ندارد. من شک در امثال دارم. مثل این که شارع گفته آبی بیاور که شور نباشد، خب آبی دارم می‌آورم برای مولی نمی‌دانم شور است یا نه، شک در امثال دارم. الاشتغال الیقینی یقتضی الفراغ الیقینی، مولی گفته آبی بیاور که شور نباشد.

تقریب فرمایش امام این است، می‌گویند: شماها که می‌گویید اگر شرط باشد قاعده اشتغال جاری است، اگر مانع جاری باشد برائت جاری است می‌گویید یعنی اگر مولی بگوید آب شیرین بیاور شک می‌کنم این آب شیرین است یا شور، قاعده اشتغال می‌گوید که این آب مشکوک را مبادا ببری، برو یک آبی را یک مقدار مزه کن مطمئن بشوی شیرین است برای مولی ببر. اما اگر مولی بگوید آبی ببر که شور نباشد، مولی به بحث خودش پشت کرده، این عبدش برائت جاری می‌کند، می‌گوید برائت جاری می‌کنم از مانعیت، اگر این آب شور باشد پس این آب مانعیت دارد، برائت جاری می‌کند از مانعیت. امام فرمودند نه، اینجا هم شک در

258..... شرط سوم: مذکی بودن

امثال است، مولى تکلیفش مشخص است. آبی بیاور که شور نباشد اینجا هم گفته نمازی بخوان که همراه با لبس میت نباشد، شک داری در امثال باید احراز امثال کنی.

اینها اشکالات بحث است باید بررسی کنیم. ما فعلا اصل ثمره بحث که مطرح شده و بر اساس آن بحث شروع شده داریم مطرح می کنیم و بعد آخر بحث ببینیم چه می شود. این ثمره نزاع بین مانعیه المیتة و شرطیه التذکیة که اگر قائل به شرطیه التذکیة شدیم در این جلدهای مشکوک که از خارج می آورند نمی توانیم نماز بخوانیم و لکن اگر گفتیم میت مانع است، می توانیم در اینها نماز بخوانیم یا با استصحاب عدم کونه میتة چون یک زمانی که زنده بود حیوان میت نبوده، استصحاب می کنیم که هنوز هم میت نبست، می گوئیم ان شاء الله ذبح شرعی شده پس هنوز میت نبست، استصحاب عدم تذکیه هم که اثبات نمی کرد میت بودن را، اصل مثبت بود. اگر هم استصحاب عدم کونه میتة جاری نشود برائت از مانعیت لبس این لباس مشکوک را جاری می کنیم.

محقق خوئی: میت به معنای عرفی مردار است نه غیر مذکی زیرا در قرآن در مقابل غیر مذکی

استعمال شده

در اینجا مطالبی هست، یکی یکی مقداریش را امروز عرض می کنیم، بقیه اش می ماند برای بعد از تعطیلات دهه صفر:

مطلب اول این است که آقای خوئی فرموده: اگر میت این جور بود که شما معنا می کردید، ما زهق روحه و لیس بمذکی که با مذکی می شدند ضدان لیس لهما ثالث، حیوانی که روحش درآمده، جانش درآمده یا مذکی است یا میت، یا زهق روحه و مذکی یا زهق روحه و لیس بمذکی، ولی میت معنایش این نیست. میت به معنای ما لیس بمذکی نیست، اینهایی که کفار ذبح شان می کنند میت نیستند که. میت یعنی مردار. و لذا می بینید در قرآن می گوید حرمت علیکم المیتة و الدم و لحم الخنزیر بعد می گوید و ما أكل السبع و النطیحة و المتردية و الموقوذة و ما ذبح علی النصب، خب اینها لیس بمذکی هستند دیگه، موقوذه، نطیحه، متردیه، ما اكل السبع اینها مصداق ما لیس بمذکی است ولی میت را در مقابل اینها قرار داد، میت یعنی مردار، ما مات حتف انفه.

لباس مصلی ۲۵۹

و لذا اگر ما بودیم و دلیل مانعیت لبس میتة فی الصلاة، اصلا می گفتیم اشکال ندارد، یقین هم کنیم، کافری آمد بدون بسم الله سر این گوسفند را برید، شکی نیست که این حرام گوشت است این حیوان، گوشتش حرام شده است، خوردنش حرام است، ولی اگر ما بودیم لاتصل فی المیتة می گفتیم این میتة نیست، این مردار نیست، مذبوح به غیر وجه شرعی است. اصلا میتة معنای عرفیش این است، میتة یعنی مردار. اگر یک شخصی سه رگ یک مرغی را ببرد، رگ چهارمش را نبرد یا بعضی ها هستند آن جوزه^۳، آن برآمدگی را می گذارند در بدنش می ماند که می گویند این معنایش این است که شما فری اوداج اربعه نکردید. مثل فندق می ماند، او وقتی می ماند در بدن می گویند علامت این است که فری اوداج اربعه نشده. حرام شده گوشتش، اما میتة نیست، هیچ عرفی نمی گوید که این مردار است. و لذا آقای خوئی می فرماید اگر ما بودیم و لاتصل فی المیتة می گفتیم بدانی هم که کافر این گوسفند را ذبح کرده، می توانی در پوست او نماز بخوانی، گوشتش را نمی توانی بخوری چون الا ما ذکیتیم می گوید فقط مذکی را می توانی بخوری اما چرا نتوانیم در آن نماز بخوانیم؟ یا در مورد نجاست اگر فقط دلیل گفت ماء وقع فیه میتة امام فرمود که این ماء نجس است، می گفتیم فقط مردار نجس است، مذبوح به غیر ذبح شرعی چرا نجس باشد، فقط حرام است خوردنش.

[سؤال: ... جواب:] فرموده آقای خوئی که ما اگر می گفتیم که دلیل می گوید لاتصل فی المیتة فقط در مردار و اجزاء مردار می گفتیم نمی شود نماز خواند. حالا در آب بیفتد و بمیرد، این عرفا مات حتف انفه هست. یک مقدار ملحق می شود عرفا اما دیگه ذبح شده بسم الله نگفتند، اگر ما بودیم و لاتصل فی المیتة یا المیتة نجس نمی توانستیم این مذبوح به غیر ذبح شرعی نجس است و یا نماز در اجزاء آن باطل است.

بطلان نماز در غیر مذکی به برکت موثقه ابن بکیر است

بعد آقای خوئی فرموده که ولی ما در مورد حرمت صلات یک دلیل اوسعی داریم. دلیل مضیق گفت لاتصل فی المیتة، در مردار نماز نخوان، یک دلیل موسع گفت که موثقه ابن بکیر بود، تنها در اجزاء حیوان حلال

^۳ ماتن: عمل ذبح باید از زیر جوزه انجام گیرد. جوزه استخوانی است که در انتهای نای قرار دارد و نای و مری را به هم متصل می کند این عمل از نظر فقها برای اطمینان حاصل کردن از قطع اوداج اربعه است.

260..... شرط سوم: مذکی بودن

گوشتی نماز بخوان که کان مذکی، اذا علمت انه ذکی و قد ذکاه الذبح. مثبتین هستند. یک دلیل می‌آید می‌گوید در مردار نماز نخوان، یک دلیل می‌گوید در غیر مذکی نماز نخوان، ما به دلیل موسع باید اخذ کنیم. چون یقیناً این دلیل مضیق چون مثبتین هستند، مقید آن اطلاق دلیل موسع نیست. و لذا اصلاً احتمال مانعیت میتة فقهی نیست چون مانعیت بگویی باید بگویی فقط لبس اجزاء مردار در نماز مبطل نماز است در حالی که دلیل موسع داریم می‌گوید که باید مذکی باشد حیوان حلال گوشت تا در اجزاء آن نماز بخوانی، وجهی ندارد از این رفع ید کنیم. و لذا متعین است که قائل بشویم به شرطیت تذکیه.

[سؤال: ... جواب:] تذکیه، ذکاه ای ذبحه. [مضافاً به این که] تذکیه سمک چیه؟ سمک که تذکیه می‌شود با اخراج از ماء حیا. اگر بمیرد مگه نجس است؟ تذکیه یعنی نقاء ایجاد کردن که قابل اکل باشد.

میتة در بحث نجاست میتة، شامل ادعائی هم می‌شود مانند مذبوح به دست محرم

آقای خوئی فرموده که یکی به ما بگوید در نجاسة المیتة چی می‌گویید شما؟ این مشخص شد: اکل غیر مذکی حرام است، نماز در غیر مذکی هم باطل است، و این دلیلی که می‌گوید نماز در میتة نخوان یک مصداقی از مصادیق غیر مذکی را بیان کرده. این طور نیست که بگوییم ما باید رفع ید کنیم از آن دلیل موسع که می‌گوید لاتصل فیما لبس بمذکی، به وسیله این دلیل که می‌گوید لاتصل فی المیتة، برای چی رفع ید کنیم؟ مثبتین هستند. وقتی ما به آن دلیل موسع اخذ کردیم معنایش شرطیت تذکیه می‌شود. یکی به ما می‌گوید در نجاست میتة شنیدیم شما می‌گویید که موضوع میتة است و لذا این جلد‌های مشکوک را که از خارج می‌آورند آقای خوئی فرموده نماز در آن باطل است و لکن محکوم به طهارت هست، دست بزنی به این جلد‌های مشکوک که از خارج می‌آورند و احتمال فحص نمی‌دهیم، احتمال نمی‌دهیم بروند تحقیق کنند، شلوار لی وارد می‌کنند، چین و ترکیه، البته ترکیه بلد اسلامی است، چین و روسیه و اروپا، بلد غیر اسلامی است و احتمال فحص هم عادتاً نمی‌دهیم در حق این مستوردین، جایی که احتمال فحص ندهیم، آقای خوئی فرموده من عقیده‌ام این است که نماز در این‌ها نمی‌شود خواند طبق موثقه ابن بکیر ولی محکوم به طهارت است. چرا؟ برای این که موضوع نجاست در روایت میتة است، ما دلیل نداریم ما لبس بمذکی نجس. ما دلیل نداریم. یکی می‌گوید آقای خوئی! پس شما در مورد نجاست می‌گویید موضوعش میتة است؟

لباس مصلی ۲۶۱

اگر موضوعش میته است میته هم که به معنای مردار است، پس اگر یقین هم کنیم که این پوستی که از خارج می‌آورند از حیوانی است که ذبح شرعی نشده، آنجا باید بگویید پاک است دیگه چون که این که مردار نیست. شما خودتان فرمودید، فرمودید میته یعنی مردار و در باب نجاست بیش از نجاست میته ما دلیل نداریم. بله در مورد حرمت اکل دلیل داریم که ما لیس بمذکی فیحرم اكله، در مورد نماز دلیل داریم که ما لیس بمذکی فلاتصح الصلاة فیه اما در نجاست که دلیل نداریم که ما لیس بمذکی فهو نجس.

آقای خوئی فرموده که دو تا مطلب است، این‌ها را با هم خلط نکنید. ما می‌گوییم دلیل نداریم که ما لیس بمذکی موضوع نجاست باشد، هنوز هم می‌گوییم و لذا استصحاب عدم تذکيه را برای اثبات نجاست قبول نداریم. اما این که نجس خصوص میته حقیقه باشد که به معنای مردار هست نه، این را هم قائل نیستیم، نجس میته حقیقه و یا میته ادعائیه است. بعضی‌ها میته حقیقه نیستند میته ادعائیه هستند یعنی در روایات ادعا کردند فهو میته. کجا؟ یکی در مورد ما قطعته الحبال فذروه فانه میت، شارع تنزیل کرده ما قطعته الحبال را. دام پهن می‌کردند، حیوان گیر می‌کرد در این دام، یا بالاخره یک جوری گیر می‌کرد که جزئی از بدنش قطع می‌شد یا آنقدر دست و پا می‌زد جزئی از بدنش کنده می‌شد و فرار می‌کرد، آنی که می‌ماند روایت دارد که ما قطعته الحبال فذروه فانه میت. بله، نجاست موضوعش میته است ولی میته اعم از میته حقیقه یا میته ادعائیه است. شارع آمده گفته ما قطعته الحبال فذروه فانه میت، ما ذبح المحرم میته لایأکله احد، میته ادعائیه است. نه این که موضوع نجاست شد ما لیس بمذکی تا با استصحاب عدم تذکيه اثبات کنیم نجاست را، نه، موضوع همان میته است منتها میته که ظهور اولیش در میته حقیقه است، مردار، یک توسعه ادعائیه هم دارد. و لذا ما منحصر نمی‌کنیم نجاست را به میته حقیقه. میته ادعائیه هم نجس است اما به عنوان میته. شارع نگفته ما لیس بمذکی فهو میته تعبدا، شارع این جوری نگفته که. اگر شارع می‌گفت ما لیس بمذکی فهو میته تعبدا استصحاب می‌کردیم هذا لیس بمذکی فهو میته تعبدا، شارع این جور نگفته که. شارع آمده گفته که الميته نجسه، میته حقیقی نجس است، یک سری موارد هم ملحق کرده به میته. اما ما لم یذک، به چه عنوان ملحق شده به میته؟ آیا به عنوان ما لم یذک که استصحاب عدم تذکيه اثبات کند میته بودن ادعائی او را؟ نه، این جوری دلیل نداریم.

262..... شرط سوم: مذکی بودن
ولی حکم واقعی روشن است. عنوان الحاق مشخص نیست اما حکم واقعی مشخص است. آن حیوانی که تذکیه نشود ملحق شده به میتة اما به چه عنوان؟ به عنوان ما لیس بمذکی فهو میتة تعبدی؟ معلوم نیست. اما حکم واقعی گفته مشخص است. حکم واقعی این است که هر چیزی که ذبح شرعی نشده جان می‌دهد به حکم میتة است اما به چه عنوان به حکم میتة شده؟ به عنوان ما لیس بمذکی فهو میتة شرعا تا بشود استصحاب عدم تذکیه کرد اثبات کرد که این میتة شرعی است؟ نه، این معلوم نیست. و لذا استصحاب عدم تذکیه اثبات میتة بودن این جلد مشکوک را نمی‌کند، این جلد مشکوک محکوم به طهارت است. اما نماز در او جایز نیست چون ما لیس بمذکی موثق ابن بکیر گفت لاتجوز الصلاة فیه.
این خلاصه فرمایش آقای خوئی است.

آقای سیستانی فرموده به نظر من در این جلد های مشکوک که محکوم به طهارت هستند نماز در آنها هم جایز است. نماز بخوان قربه الی الله به گردن من. حالا فرمایش آقای سیستانی را می‌گذاریم بعد از تعطیلات، فرمایش آقای خوئی را هم باید همان موقع بررسی کنیم.
و الحمد لله رب العالمین. فردا فقه محرمات فی الشریعة است.

جلسه ۲۶-۲۵۰

یکشنبه - ۹۷/۰۸/۲۰

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيه الله في الأرضين و اللعن على أعدائهم أجمعين.

بحث راجع به شرط سوم لباس مصلی بود که گفتند نباید از اجزاء میتة باشد.
ما عرض کردیم که اصل این حکم محل نزاع نیست، از مسلمات هست بطلان صلات در میتة و لکن جهاتی در این بحث هست که باید راجع به آن صحبت کنیم:

جهت اولی این بود که روایات مختلف بود. برخی از روایات گفته می‌شد که ظاهر در شرطیت تذکیه است و بعض روایات گفته می‌شد که ظاهر در مانعیت میتة است. مثلا صحیح ابن ابی عمیر می‌گفت لاتصل فی المیتة و لا فی شسع منه، نهی می‌کرد از نماز در میتة که فقهاء استظهار می‌کنند مانعیت میتة را. بعض

لباس مصلی ۲۶۳
روایات مثل موثقه ابن بکیر مفادش شرطیت تذکیه بود، فاما ما جاز اكله فالصلاة فيه جائز اذا علمت انه ذکی
و قد ذکاه الذبح.

محقق خوئی: بحث از مانعیت و شرطیت در مواردی است که نسبت تساوی باشد مانند بحث از

مانعیت نجاست لباس مصلی و شرطیت طهارت آن

بحث شد که آیا میته بودن مانع هست یا مذکی بودن شرط است. قبل از این که وارد این بحث بشویم
مطلبی را از مرحوم آقای خوئی نقل کردیم به عنوان حل این نزاع. ایشان می فرمود این نزاع در جایی خوب
است که نسبت بین دو عنوان تساوی باشد نه عموم و خصوص مطلق. مثلا در بحث نماز در ثوب نجس، واقعا
این بحث مفید است که آیا نجاست ثوب مانع است یا طهارت ثوب شرط است. بعضی از روایات می گوید
لاتصل فی الثوب النجس بعضی از روایات مفادش این است که مثل صحیح زراره که اگر دیدی لباس
خونی شد ندانستی کجای آن خونی است همه جای آن لباس را بشور حتی تگون علی یقین من طهارتک که
استظهار شده که طهارت ثوب شرط است در نماز.

ثمره نزاع: لزوم احراز شرطیت طهارت و کفایت اجراء اصل عملی برای نفی مانعیت

نزاع هم ثمره دارد. ثمره اش چیه؟ ثمره اش را این ذکر کردند گفتند گاهی طهارت ثوب اثبات نمی شود،
نجاستش هم اثبات نمی شود، اگر طهارت ثوب شرط باشد ما باید احراز کنیم شرط را، شارع گفته صل فی
ثوب طاهر، من شک دارم در ثوب طاهر نماز خواندم یا نه، اگر قاعده طهارت جاری بود در این ثوب می گفت
شما شرط طهارت ثوب را احراز کردی اما اگر اصل طهارت در ثوب جاری نشد، مثل این که مرحوم آقای
صدر می گوید این لباس هایی که ممکن است از حیوان های نجس العین گرفته شد، از موی خنزیر شاید این
لباس را بافته باشند، شک در طهارت و نجاست ذاتیه آن هست، فرموده اینجا قاعده طهارت جاری نمی شود.
کل شیء نظیف حتی تعلم انه قدّر، هر چیزی پاک است تا بدانی او نجس شده است، پس مورد قاعده
طهارت چیزی است که نجس می شود، تا ندانستی این نجس شده بگو پاک است. اما اگر نه، احتمال می دهم

264..... شرط سوم: مذکی بودن

نجس ذاتی است او دیگه قذر نیست، قذر یعنی حدث فیہ النجاسة نجس شد، موی خنزیر که نجس نمی‌شود، ذاتا نجس است، قاعده طهارت در آنجا جاری نمی‌شود.

[سؤال: ... جواب:] این مثال که لباس شاید متخذ باشد از صوف خنزیر، این قاعده طهارت ندارد چون قاعده طهارت دلیلش موثقه عمار ساباطی است کل شیء نظیف حتی تعلم انه قذر.

بله، اگر احراز کنیم این قذر در روایت صفت مشبهه است، کل شیء نظیف حتی تعلم انه قذر، این لباسی که مشکوک است از صوف خنزیر شده است یا نه، لااعلم انه قذر، نمی‌دانم او نجس است، مصداق کل شیء نظیف می‌شود. اما احتمال دارد این قذر در روایت فعل ماضی باشد، کل شیء نظیف حتی تعلم انه قذر، دلیلش هم دارد فاذا علمت فقد قذر، اگر این جوری باشد، هر چیزی پاک است تا بدانی او نجس شده است، این متنجس بالعرض را می‌گوید که من نمی‌دانم نجس شده است، تا ندانم یک چیزی متنجس شده است می‌گوییم ان شاء الله متنجس نیست اما راجع به لباسی که از صوف خنزیر ممکن است گرفته شده باشد صدق نمی‌کند کل شیء نظیف حتی تعلم انه قذر، باید بگویید کل شیء نظیف حتی تعلم انه قذر، چون این نجس نشده است نجس العین هست.

حالا که قاعده طهارت نداشت اگر طهارت ثوب شرط بود من احراز نمی‌کنم شرط را، شک در امتثال است. ولی اگر نجاست مانع بود، آقایان فرمودند لاتصل فی النجس انحلالی است، هر فردی از ثوب نجس یک نهی دارد، مثل لاتشرب الخمر چه جوری انحلالی است، اگر ما صد خمر داریم هر فردی از این افراد خمر یک نهی از شرب دارد، لاتصل فی النجس هم به تعداد افراد نجس نهی از صلات دارد. حالا که شک می‌کنیم این ثوب متخذ از شعر خنزیر هست یا نیست، پس شک می‌کنیم نهی از صلات فی النجس نسبت به این ثوب انحلال دارد و شامل آن می‌شود یا نمی‌شود.

[سؤال: ... جواب:] نهی ضمنی است. یعنی شما واجب است نماز بخوانید مشروطا به این که نماز در هیچ لباس نجسی نباشد، یعنی مشروط است به این که نماز در آن فرد از لباس نجس نباشد، نماز در این فرد دوم از لباس نجس نباشد و هکذا. آن وقت شک می‌کنید که آیا این ثوب که مشکوک است از صوف خنزیر گرفته

لباس مصلی ۲۶۵

شده ثوب نجس است یا نه شک می‌کنید در انحلال نهی از صلات فی النجس نسبت به آن، برائت از نهی از صلات در این ثوب مشکوک جاری می‌کنید که از او تعبیر می‌کنید به برائت از مانعیت.

اشکال اول (مرحوم امام): نهی ضمنی از نماز در نجس، انحلالی نیست بلکه صرف الوجود است و

لذا برائت جاری نیست

البته این مورد نزاع هست. حالا اگر بخواهیم اشاره کنیم به نزاع و بعد وارد بحث خودمان بشویم، یک نزاع از طرف امام هست. امام فرمودند که نهی ضمنی از نماز در نجس، انحلالی نیست. به تعبیر دیگر مانعیت ثوب نجس فی الصلاة انحلالی نیست؛ صرف الوجود ثوب نجس در نماز مبطل نماز است. اگر شما پیراهن نجس بپوشید در اثناء نماز، نمازتان باطل می‌شود، حالا بعد از او عبای نجس هم روش دوش‌تان بیندازید یا نیندازید تاثیری در بطلان این نماز ندارد. و لذا فرمودند نماز بخوان و باید صرف الوجود لباس نجس را در نماز نپوشی، صرف الوجود لباس نجس را در نماز بپوشید هم به این است که هیچ لباس نجسی نپوشی. و لکن این مربوط به مقام امتثال می‌شود. اگر شک کنید که این لباس نجس است یا نجس نیست یک مانعیت زایده‌ای ندارد این لباس مشکوک، نه، مانعیت صرف الوجود لباس نجس فی الصلاة است.

پاسخ: ظاهر نهی ضمنی مانند نهی استقلالی، مفسده داشتن هر فردی از منهی عنه است و لذا

انحلال دارد

ما این را نپذیرفتیم. عرض کردیم ظاهر خطاب نهی انحلالیت است. فرق نمی‌کند چه بگویند لاتشرب الخمر که نهی استقلالی است یا بگویند لاتصل فی النجس که نهی ضمنی است. فرقی نمی‌کنند. ظاهر نهی این است که انحلالی است چون در نواهی یک ظهور عرفی است که کل فرد من افراد المنهی عنه مفسده دارد. لاتشرب الخمر هر فردی از شرب خمر مفسده دارد، هر فردی از صلات فی النجس هم مفسده دارد. ظاهرش این است. چه جور شما در لاتشرب الخمر اگر شک کنید این مایع خمر است یا خمر نیست برائت از شرب خمر او جاری می‌کنید در اینجا هم می‌گویند نماز بخوان و این نماز نباید در هیچ فردی از افراد لباس نجس باشد یعنی در آن فرد لباس نجس نباید باشد در آن فرد دیگر نباید باشد نمی‌دانم آیا انحلال دارد که در این فرد

266..... شرط سوم: مذکی بودن

هم که مشکوک است نباید باشد، این را شک دارم برائت جاری می‌کنم از انحلال مانعیت نسبت به این فرد مشکوک.

[سؤال: ... جواب:] مگر در لاتشرب الخمر مولی گفته بود این فرد از خمر را نخور؟ انحلال خطاب نهی است.

شاهد بر انحلال این است که مضطر به لبس نجس، نمی‌تواند تکثیر نجاست کند

شاهد بر انحلال این است که در ارتکاز عرفی اگر شما انگشت دست‌تان نجس باشد نمی‌توانید آب بکشید، مجبورید نماز بخوانید آیا عرفی است که کل بدن‌تان را نجس کنید و نماز بخوانید؟ بگویید امام فرمود که صرف الوجود نجس مانع است، آب که از سر گذشت چه یک نی چه صد نی. این عرفی است؟ کسی که می‌گوید صرف الوجود مانعیت دارد یعنی وقتی شما مضطری به این صرف الوجود دیگه آب از سرت گذشت، چه یک نی چه صد نی. معنایش این است.

[سؤال: ... جواب:] دیگه نمی‌شود که آدم یک مبنایی را بپذیرد لوازمش را نپذیرد.

مثال نهی از صرف الوجود چیه؟ می‌گویند که مولایی به عبدش می‌گوید حرف نزن جلوی مردم چون می‌خواهد مردم فکر کنند این عبدش کر و لال است بدرد جاسوسی می‌خورد. مولی می‌گوید جلوی مردم حرف نزن. این نهی از صرف الوجود است یعنی چی؟ یعنی اگر یک بار این عبد جلوی مردم حرف بزند، دیگه تمام شد، حالا بعدش روزه سکوت هم بگیرد مولی می‌گوید فی الصیف ضیعت اللبن، تو کار ما را خراب کردی، همان لحظه اولی که حرف زدی لو رفت که تو کر و لال نیستی، حالا بعد از این هر چقدر حرف بزنی یا زنی تاثیر ندارد. به این می‌گویند نهی از صرف الوجود. اگر بناء است مانعیت لبس نجس به نحو صرف الوجود باشد، معنایش این است که آب از سر که گذشت چه یک نی چه صد نی، مضطر هستی به لبس نجس یا مضطر هستی به صلات فی النجس، دیگه کم و زیادش فرق نمی‌کند. در حالی که این خلاف مرتکز عرفی است. من یقه لباسم نجس است نمی‌توانم آب بکشم معنا ندارد که بزنم در نجاست، کل لباس را نجس کنم بعد بیوشم قریه الی الله تعالی نماز بخوانم.

این که نماز با فرد اول مانع باطل می شود منافاتی با انحلالی بودن مانع ندارد زیرا مهم این است

که تمام افراد مانع، مقتضی مانعیت را دارند

[سؤال: ... جواب:] انحلالیت معنایش در نهی ضمنی این است که هر فردی از این افراد ثوب نجس مانعیت دارد یعنی مشروط است نماز به عدم آن. مثل این که شما اول نماز الله اکبر که می گویی یک خنده با صدا می کنی، خب نمازت باطل می شود، بعد شروع می کنی تکلم کردن، این معنایش این نیست که آن تکلم مانعیت ندارد در صلات. نه، نماز مشروط است هم به عدم قهقهه هم به عدم تکلم، حالا شما اول قهقهه کردی، خب این نمازتان باطل فعلی شد، خب الباطل لایبطل ثانيا. نه این که این تکلم مانعیت ندارد، نماز مشروط است هم به عدم قهقهه هم به عدم تکلم. معلوم است که شما نماز مشروط به عدم قهقهه و عدم تکلم، هر کدام از این دو مانع را اول ایجاد کنی نماز باطل می شود و الباطل لایبطل ثانيا. نه این که این تکلم مانعیت این نیست که نماز مشروط به دومی نباشد. نماز مشروط به عدم قهقهه و عدم تکلم است منتها هر کدام را اول ایجاد کنی نماز باطل می شود و الباطل لایبطل ثانيا، دیگه باطل که دومرتبه باطل نمی شود. او ربطی ندارد به بحث انحلالیت. اینجا هم همین جوری است. شما هر فردی از لباس نجس پوشیدن مانع فی الصلاه است، اگر مضطر بشوی به این که لباس با یقه نجس بپوشی نمی توانی آب بکشی، هیچ عرفی نمی پذیرد کل بدنت را، کل لباس را همه را نجس بکنی بیایی بایستی نماز بخوانی، بگویی آب از سر من گذشته چه یک نی چه صد نی، می گویند الضرورات تتقدر بقدرها، شما مجبور بودی با آن یقه ای که یک مقدار نجس شده نماز بخوانی، دیگه چرا تکثیر نجاست می کنی؟ چرا می روی ده تا لباس نجس می پوشی، یک لباس نجس مضطری بپوشی، چرا هر چی لباس نجس است از خانه خودت و خانه همسایه می گیری می پوشی، به این هم مضطری؟

[سؤال: ... جواب:] پس فعلا این مقدار جواب از اشکال امام می خواهیم ببینیم درست است یا نه، شما می فرمایید جواب دیگری هم ما داریم که نهی از صرف الوجود هم باشد بالاخره این باز عملا می شود نهی از این فرد، نهی از آن فرد، نهی از آن فرد تا صرف الوجود محقق نشود، آن مطلب دیگری است، بعضی ها هم

268..... شرط سوم: مذکی بودن

گفتند. حالا ما به آن کار نداریم، ما می‌گوییم اصلاً ظهور نهی در صرف الوجود است، ظهور نهی در انحلالی بودن است.

اشکال دوم: در موارد شک در وجود مانع، قاعده اشتغال جاری است نه اصل براءة

نزاع دوم این است که ممکن است کسی بگوید مانع که معلوم است چیه، شک در وجود مانع داریم؛ اینجا جای قاعده اشتغال است. مگر این که بتوانیم با یک اصل عملی نفی کنیم وجود مانع را. مثلاً قهقهه در نماز مانع است، من نمی‌دانم آیا من قهقهه می‌کنم یا لبخند می‌زنم، چون صدای خودم را نمی‌شنوم، براءة اینجا معنا ندارد از مانعیت چون قهقهه مانع است، شک دارم در وجود قهقهه. بله استصحاب عدم قهقهه اگر جاری بشود با استصحاب نفی وجود مانع می‌کنیم اما براءة از وجود مانع معنا ندارد. اینجا هم گفته می‌شود که پوشیدن لباس نجس در نماز مانع است، من شک دارم در وجود مانع، معنا ندارد بیایید براءة از مانعیت جاری کنید. من شک ندارم در مانعیت، شک دارم در وجود مانع.

مثال بزنم. این اشکال دوم به نظرم دقیق‌تر هست از آن اشکال اول. اشکال دوم که عرض کردیم این است که آقا! شک در وجود مانع غیر از شک در مانعیت است. شک در مانعیت براءة دارد، من نمی‌دانم ضحک بی‌صدا مانعیت دارد براءة از مانعیت جاری می‌کنم. اما اگر بدانم قهقهه مانع است شک دارم در وجود قهقهه، براءة از چی می‌خواهم جاری کنم؟ براءة از مانعیت قهقهه؟ شک ندارم در مانعیت قهقهه، شک دارم در وجود قهقهه. بله اگر استصحاب عدم قهقهه جاری بود فهو و الا براءة از مانعیت معنا ندارد.

مثالش این است که مولی گفته به عبدش آبی بیاور برای من که در او نمک نباشد، من نمی‌دانم در این آب نمک هست یا نیست، من شک ندارم در مانعیت نمک، اگر نمک باشد مانع است، شک دارم در وجود مانع. انحلال دارد نسبت به افراد نمک. من در وجود نمک شک دارم. اگر شارع بگوید لاتصل فی النجس، همراه داشتن نجاست در نماز مانع است، من نمی‌دانم همراه دارم نجاست را یا نه، شک در وجود مانع دارم.

[سؤال: ... جواب:] بحث در این است که آقا! شما وقتی می‌گویند لاتقهقهه فی صلاتک، شک بکنی در وجود قهقهه، بله هر فردی از قهقهه مانعیت دارد، شما می‌توانی بگویید شک دارم در وجود قهقهه براءة از مانعیت

جاری می‌کنم؟ مگر شک داری در مانعیت قهقهه که برائت جاری می‌کند؟ ... شارع گفته در نماز ایجاد قهقهه نکن، ایجاد قهقهه مانع است.

پاسخ: ظهور دلیل مانعیت در این است که به مفاد کان ناقصه است و لذا برائت جاری است

جواب از این اشکال این است که این اشکال در صورتی وارد است که مفاد مانعیت کان ناقصه نباشد، کان تامه باشد.

این را توضیح بدهم:

یک وقت می‌گویند که مثل همین مثال لانتقهه فی صلاتک، قهقهه مانع در نماز است. نجاست ثوب مانع در نماز است. این می‌شود کان تامه. وجود نجاسة الثوب مانع فی الصلاة من شک ندارم در مانعیت چیزی، شک دارم در وجود مانع، اینجا جای برائت نیست. اشکال وارد است. اما اگر ظاهر خطاب این باشد که اذا کان الثوب نجسا فلا تصل فیه، اذا کان الثوب نجسا کان ناقصه هست، هر ثوبی اگر نجس باشد آن وقت مانعیت دارد، پس مانعیت حکم ثوب است، علت مانعیت ثوب نجاستش است، اگر مفاد خطاب این باشد، ما می‌توانیم برائت از مانعیت جاری کنیم. دقت کنید! یک وقت مفاد خطاب این است که وجود نجاست ثوب مانع است، نجاسة الثوب مانعة فی الصلاة، نجاست در ثوب مانع از نماز است، من شک ندارم در مانعیت نجاست در ثوب، شک دارم در وجود مانع در خارج، برائت اینجا معنا ندارد از مانعیت چون اگر نجاست در ثوب هست مانعیت هست، اگر نجاست در ثوب نیست باز نجاست ثوب مانعیت دارد منتها این مانع وجود پیدا نکرده. مثل این که اگر من قهقهه نکنم قهقهه مانعیت خودش را دارد من موجود نکردم مانع را. استصحاب عدم وجود مانع می‌خواهی بکنی بحث دیگری است اما برائت از مانعیت نمی‌توانی بکنی.

ولی اگر مفاد دلیل مانعیت این باشد که موضوعش کان ناقصه است، اذا کان الثوب نجسا فلا تصل فیه یعنی در حقیقت مانعیت حکم ثوب است و علت مانعیت ثوب نجاست ثوب است، آن وقت شک می‌کنم در نجاست این ثوب یعنی شک می‌کنیم در این که آیا این ثوب مانعیت پیدا کرده فی الصلاة یا مانعیت پیدا نکرده؟ من برائت جاری می‌کنم از مانعیت این ثوب، شک دارم در مانعیت این ثوب، اگر نجس باشد این ثوب مانعیت دارد اگر نجس نباشد، این ثوب مانعیت ندارد. پس شک دارم در مانعیت این ثوب برائت جاری می‌کنم.

270..... شرط سوم: مذکی بودن

فرق می‌کند این مثال که اذا كان الثوب نجسا فلاتصل فيه که ما اینجا می‌گوییم براءت از مانعیت جاری است با آن مثالی که جئنی بماء ليس فيه ملح. بله، جئنی بماء ليس فيه ملح اگر شک بکنم که آیا ملح در این آب هست یا نیست، استصحاب هم نتوانیم جاری بکنیم که یک زمانی در این آب ملح نبود و الا کما كان، از اول شک داریم که این آب از بدو تکونش در او ملح بود یا نبود، اینجا براءت از مانعیت نمی‌توانیم جاری بکنیم. چون وجود الملح مانع است، شک دارم در وجود المانع. اگر شارع می‌گفت که نجاسة الثوب مانعة، مثل همین مثال می‌شد، براءت از مانعیت جاری نمی‌شد. شک در نجاسة الثوب یک وقت استصحاب عدم نجاست دارد خوب است ولی در آن مثال لباسی که نمی‌دانم از صوف خنزیر گرفته شده یا نه استصحاب عدم نجاست استصحاب عدم ازلی است همه که قبول ندارند. مجبور می‌شوم براءت از مانعیت این جاری کنم، براءت از مانعیت چی؟ اگر نجاست ثوب مانع است شک در وجود مانع دارم نه شک در مانعیت آن. ولی ظاهر لاتصل فی ثوب نجس این است که موضوع مانعیت مفاد کان ناقصه است. یعنی اذا كان الثوب نجسا فلاتصل فيه، ان اصاب ثوبك خمر فلاتصل فيه، ظاهر کان ناقصه است. یعنی هر ثوبی اگر نجس باشد مانعیت دارد آن ثوب فی الصلاة. این ثوب نمی‌دانیم نجس هست یا نه پس شک در مانعیتش دارم براءت از مانعیتش جاری می‌کنم.

مثل لاتشرب الخمر. در لاتشرب الخمر هم همین است. من یک وقت شک می‌کنم در این که آیا شرب خمر، مثلا خمر را می‌آورد، مزمه می‌کند، نمی‌داند شرب خمر محقق می‌شود یا نه، اینجا نمی‌تواند براءت جاری کند، براءت از چی؟ باید اینجا بگوید من می‌دانم شرب خمر حرام است نمی‌دانم شرب خمر از من محقق خواهد شد یا نه. اگر استصحاب استقبالی را قبول داری استصحاب می‌کنم که الان که شرب خمر محقق نشده ان شاء الله بعدا هم محقق نمی‌شود. اگر استصحاب را در اینجا قبول نداری قاعده اشتغال می‌گوید احتیاط بکن، شارع به تو گفته شرب خمر نکن، احراز باید بکنی شرب خمر را ترک کردی. اما یک موقع نه، من نمی‌دانم این مایع خمر است یا نه، ظاهر دلیل لاتشرب الخمر این است که اذا كان مایع خمر فلاتشربه، ظاهرش این است. هر مایعی اگر خمر باشد آن مایع حرمت شرب دارد. شک می‌کنم این مایع خمر

لباس مصلی ۲۷۱

است پس شک می‌کنم در حرمت شرب این مایع، برائت جاری می‌کنم از حرمت شرب این مایع. این‌ها نکاتی است که باید دقت بشود.

پس عملاً با جواب دادن از این دو اشکال، یکی اشکال امام که معتقد بود مانعیت انحلالی نیست دوم اشکالی که می‌گوید ما شک در مانعیت ندارم، نجاست ثوب قطعاً مانع است، شک در وجود مانع است اگر شک کنیم این ثوب ما نجاست دارد یا نه، این هم جوابش این است که این اشکال در صورتی وارد است که ظاهر دلیل این باشد که نجاسة الثوب مانعة نه این که مفاد کان ناقصه باشد که اذا کان الثوب نجسا فالثوب مانع، این انحلالی است. شک می‌کنم این ثوب نجس است یا نه پس اگر این ثوب نجس باشد این ثوب مانعیت دارد اگر پاک باشد این ثوب مانعیت ندارد. شک در مانعیت این ثوب می‌شود برائت جاری می‌شود.

[سؤال: ... جواب:] وجود شرب را شک دارد؟ شک می‌کند موجود خواهد شد یا نه، یا شک می‌کنید به نحو شبهه مفهومی. شبهه مفهومی که محل بحث نیست، شبهه مفهومی شبهه حکمیه است، برائت جاری می‌شود. بحث در شبهه موضوعیه است که نمی‌دانم شرب محقق می‌شود یا نه.

پس فرمایش آقای خوئی این بود که اگر یک جایی مثل بحث طهارت ثوب و نجاست ثوب یا مساوی هستند، ثوب یا پاک است یا نجس، اینجا جا دارد بحث کنیم که آیا طهارت ثوب شرط است تا در این مثال ثوبی که مشکوک است از صوف خنزیر گرفته شده یا نه، اگر قاعده طهارت جاری نشود باید احتیاط کنیم و در این لباس نماز نخوانیم و یا نجاست ثوب مانع است یعنی به نحو کان ناقصه که اذا کان الثوب نجسا فهو مانع عن الصلاة، اینجا برائت از مانعیت این لباس مشکوک جاری می‌کنم و لو قاعده طهارت جاری نباشد.

[سؤال: ... جواب:] شک در امتثال مجرای قاعده اشتغال است. قاعده اشتغال قاعده عقلانیه منجزه است و قطعیه است و عرفاً شک در تکلیف نداریم، شک در امتثال داریم.

محقق خوئی: در مانحن‌فیه دلیل مانعیت خاص است نسبت به دلیل شرطیت و چون هر دو

مثبتین هستند باید به دلیل عام عمل کنیم و قائل به شرطیت بشویم

مرحوم آقای خوئی فرموده اما در بحث مانحن‌فیه که نمی‌دانیم که میته بودن مانعیت دارد در لباس مصلی یا مذکی بودن شرط است اصلاً تساوی نیست بین این دو عنوان. چرا؟ برای این که میته بودن به

272..... شرط سوم: مذکی بودن

معنای غیر مذکی بودن نیست. میته یک مفهوم عرفی است، میته یعنی مردار، ما مات حنف انفه. مذبح به غیر طریقه شرعیه میته نیست و لو مذکی هم نیست. پس میته می شود اخص از غیر مذکی، مساوی با غیر مذکی نیست. حالا که این طور شد، ایشان می فرمایند دو خطاب داریم: یک خطاب می گوید لاتصل فی المیتة یک خطاب می گوید صل فیما کان مذکی، اینجا اصلا ما باید به خطاب مطلق و عام دوم عمل کنیم، حق نداریم خطاب لاتصل فی المیتة را مقدم کنیم. چرا؟ برای این که مثبتین هستند. یکی می گوید نماز در مردار باطل است، یکی می گوید نماز در غیر مذکی باطل است و لو مردار نباشد عرفا، کافر آن را ذبح کرده است، مسلمانی بدون بسم الله آن را ذبح کرده است. این ها عام و خاص هستند، مثبتین هم هستند، ما وجهی ندارد که ما دست از خطاب عام یا به تعبیر دیگر خطاب مطلق برداریم. به هر دو خطاب اخذ می کنیم. معنایش این می شود که خطاب خاص بعض مصادیق خطاب عام را بیان کرده. مثل همان مثال اکرم العالم با خطاب اکرم الفقیه که مشهور گفتند که این ها با هم تنافی ندارند که. اکرم الفقیه یک مصداقی از مصادیق اکرم العالم را گفته.

و لذا ایشان می فرمایند از نظر فقهی متعین است ما بگوییم تذکیه شرط است در لباس مصلی. چون خطاب لاتصل فی المیتة اخص است در خصوص مردار، در خصوص ما مات حنف انفه آمده گفته نماز در آن باطل است اما این مفهوم ندارد که بخواهد خطاب اذا علمت انه ذکی و قد ذکاه الذبح را تقیید بزند. انصافا فرمایش متینی است.

[سؤال: ... جواب:] بعض مصادیق آن خطاب عام را بیان کردن مگه لغو است؟ ... در مقام ثبوت شارع گفته که شرط لباس مصلی مذکی بودن است، در مقام اثبات بعض افراد این را شارع بیان کرده گفته در اجزاء مردار نماز نخوانید. وقتی دو تا خطاب مثبتین هستند، یکی مطلق است یکی مقید، مثل اکرم العالم و اکرم الفقیه با هم اصلا تنافی ندارند که شما بیایید اکرم العالم را تقیید بنزید بگویید مراد عالم فقیه است. اینجا هم معنا ندارد که شما بیایید این که دلیل می گوید باید لباس مصلی مذکی باشد تقیید بنزید بگویید که البته مقصود این است که مردار نباشد و الا اگر ذبح غیر شرعی بشود اشکال ندارد. این وجهی ندارد.

این محصل فرمایش آقای خوئی که به نظر ما فرمایش متینی هست.

لباس مصلی ۲۷۳
تامل بفرمایید ان شاء الله تا فردا.

جلسه ۲۷-۲۵۱

دوشنبه - ۹۷/۰۸/۲۱

أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَى
سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ سَيِّمًا بَقِيَّةُ اللَّهِ فِي الْأَرْضِينَ وَ اللَّعْنُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ.

بحث راجع به این بود که آیا میته بودن لباس مصلی مانع است در نماز یا مذکی بودن آن شرط است؟

محقق خوئی: در مانحن فیه دلیل مانعیت خاص است نسبت به دلیل شرطیت و چون هر دو

مثبتین هستند باید به دلیل عام عمل کنیم و قائل به شرطیت بشویم

عرض کردیم همان طور که آقای خوئی فرموده اند درست است که ما دو دسته روایات داریم، در یک دسته فرموده لاتصل فی المیتة و لا فی شسع منه، نهی کرده است از صلات در میتة، دسته دیگر مثل موثقه ابن بکیر فرموده که الصلاة فیما حل لحمه جائز اذا علمت انه ذکی و قد ذکاه الذبح، شرط کرده مذکی بودن را و لکن در صورتی ما توقف می کنیم بین شرطیت و مانعیت که نسبت بین این دو تساوی باشد. مثل این که یک خطاب می گوید لاتصل فی النجس یک خطاب می گوید صل فی الطاهر، تساوی هست بین این دو یعنی ما در خارج نداریم یک ثوبی که نه طاهر باشد نه نجس، اینجا جا دارد که ما بگوییم چه کنیم؟ لاتصل فی النجس ظاهر در این است که نجاست ثوب مانع است، صل فی الطاهر ظاهرش این است که طهارت ثوب شرط است. ما متوقف می شویم و [این که] باید چه کنیم بعدا عرض خواهیم کرد.

اما در بحث تذکیه در لباس مصلی نسبت بین روایات تساوی نیست، لاتصل فی المیتة ظاهر در این است که در مردار، آن حیوانی که مرده است، در اجزاء آن حیوان نماز نخوان، این اخص از غیر مذکی است. حیوانی که ذبح غیر شرعی می شود به او نمی گویند مردار، حیوان مرده ولی غیر مذکی هست. پس خطاب لاتصل فی المیتة بخشی از موارد را بیان می کند: آن حیوانی که مردار شده، خودبخود جان داده، در اجزاء او نماز نخوان، خطاب مطلق می گوید باید لباس مذکی باشد، تنافی بین این دو خطاب نیست. چون آن

274..... شرط سوم: مذکی بودن

خطاب لاتصل فی المیتة نفی نمی کند خطاب اذا علمت انه ذکی و قد ذکاه الذبح را. مثل این که خطاب اکرم الفقیه نفی نمی کند وجوب مطلق اکرام عالم را، با هم تنافی ندارند، مثبتین هستند.

[سؤال: ... جواب:] فرض این است که دیگه مفاد خطاب لاتصل فی المیتة مساوق با قانون شرعی نیست؛ بخشی از قانون را بیان کرده. فرض این است که چون بخشی از موارد را بیان می کند عرف این را حمل می کند بر تطبیق قانون، می گوید این تطبیق قانون است. اگر بگویند که از آبی که خون در او افتاده است وضوء نگیر، لباسی که در او خون افتاده است با آن نماز نخوان، این بخشی از قانون را گفته اما آنی که می گوید باید آب پاک باشد برای وضوء، باید لباس پاک باشد برای نماز این می تواند کل قانون را بیان کرده باشد.

اشکال اول: مراد از میتة در محمول دلیل مانعیت شاید میتة شرعی باشد که در این صورت

دیگر دلیل مانعیت به لحاظ محمولش اخص نیست

بله، این شبهه هست، ما منکر نیستیم که بگویید آقا! لاتصل فی المیتة به لحاظ موضوع بخشی از قانون را بیان کرده چون میتة ما مات حتف انفه و حکم منحصر به میتة نیست ولی به لحاظ محمول که نهی می کند از صلات در آن که ظهور در مانعیت دارد شاید مطابق با قانون باشد که قانون هم مانعیت باشد. این احتمالش هست که ما تفکیک کنیم خطاب لاتصل فی المیتة را بگوییم موضوع را که بیان می کند بله قطعاً تمام الموضوع را بیان نکرد، بعضی افراد موضوع را بیان کرد چون مسلم حکم منحصر به حیوانی که مات حتف انفه نیست ولی راجع به این که گفته نماز در آن نخوان که ظاهر است در ارشاد به مانعیت شاید این مطابق با قانون شرع باشد و قانون شرع مانعیت باشد برای میتة بودن بالمعنی الاعم، میتة بودن به معنای غیر مذکی بودن.

پاسخ: بیان محمول (لاتصل) در دلیل مانعیت یک راه متعارف برای بیان مبطل بودن میتة است

و لذا با توجه به اخص بودنش موضوعش، ظهوری ندارد در ارشاد به مانعیت

لباس مصلی ۲۷۵

این احتمال هست و لکن وقتی که عرف این خطاب را حاکی از قانون نمی‌داند و تطبیق قانون می‌داند و راه متعارف در بیان این که لباس اگر از اجزاء میتة باشد نماز باطل است این است که نهی بکند، بگوید لاتصل فی المیتة، راه طبیعیش این است و لذا ظهور پیدا نمی‌کند در ارشاد به مانعیت با توجه به این که موضوعش اخص است، خصوص ما مات حتف انفه هست اما خطاب موثقه ابن بکیر نه، او ظهورش منعقد می‌شود در این که متن قانون را دارد بیان می‌کند که ما جاز اكله فالصلاة فيه جائز اذا علمت انه ذکی و قد ذکاه الذبح.

این نهایت تقریب برای فرمایش آقای خوئی است. و لذا ما بعید نمی‌دانیم این فرمایش آقای خوئی را.

اشکال دوم: اساسا بیان مانعیت با خطاب نهی و بیان شرطیت با خطاب امر، یک بیان عرفی

است و لذا می‌شود مفاد هر کدام را به جای دیگری بکار گرفت

منتها یک عرضی داریم و آن عرض این است: ما اصلا معتقدیم حتی اگر خطاب لاتصل فی المیتة نبود، خطاب می‌گفت الصلاة فيه جائز اذا علمت انه ذکی، ظهور عرفی نداشت در این که مذکی بودن شرط است. نه، شاید میتة بودن بالمعنی الاعم یعنی ما زهق روحه لم يقع علیه التذکية، مانع باشد. این تعبیرها عرفی است. الان شما به مردم مسأله می‌گویید، در رساله نوشته که باید لباس نمازگزار پاک باشد، شما مسأله که می‌گویید می‌گویید مردم! در لباس نجس نماز نخوانید، به شما می‌گویند از کجا این مسأله را گفتی؟ می‌گویید در رساله نوشته که لباس نمازگزار باید پاک باشد. دقیق متن قانون را بیان نمی‌کنید، بیان عرفی است. عکسش هم ممکن است، ممکن است متن قانون این باشد که نماز در لباس نجس باطل است، اما شما می‌آیید به مردم می‌گویید مردم! حواس‌تان باشد که لباس‌تان در نماز پاک باشد. ائمه هم بیان عرفی می‌کردند. ائمه متن قانون خدا را که کلمه به کلمه به مردم بیان نمی‌کردند. فانما یسرناه بلسانک، تسهیل می‌کردند بیان خدا را، با زبان عرفی به مردم بیان می‌کردند. ممکن است شارع مقدس که خداوند متعال است، فرموده است نماز بخوانید در لباس پاک اما امام بیاید بفرماید که لاتصلوا فی النجس، کاملا عرفی است. یا برعکس. هیچ خلاف ظاهر نیست که متن قانون خدا این است که نماز در لباس نجس نخوانید امام بیاید بفرماید که و لیکن الثوب فی الصلاة طاهرا.

276..... شرط سوم: مذکی بودن

در اینجا هم همین است. این که در روایت یک جا بگوید که لاتصل فی المیتة حتی اگر میتة در حقیقت متشرعیه ظهور پیدا کرده باشد یعنی ما مات و لم يقع علیه التذکية، باز هم ما انصافاً از خطاب لاتصل فی المیتة نمی فهمیم که در مقام ثبوت مانعیت جعل شده برای لبس میتة. نه، شاید شارع شرط تذکيه لباس مصلی را جعل کرده اما یک بیان عرفی است به مردم می گویند لاتصل فی المیتة یا برعکس. شارع مانعیت برای لبس میتة جعل کرده باشد حتی اگر میتة معنای اوسعش را در نظر بگیرید: ما مات و لم يقع علیه التذکية که حقیقت متشرعیه است و لکن در مقام اثبات امام برای تفهیم به مردم می فرماید ما جاز لک اکلہ فالصلاة فيه جائز اذا علمت انه ذکی و قد ذکاه الذبح.

و لذا ما این اشکال اساسی را داریم که این استظهارها که بگوییم خطاب نهی است پس ظهور دارد در ارشاد به مانعیت، خطاب امر است پس ظهور دارد در ارشاد به شرطیت، نه، این برای ما واضح نیست بیان های عرفی بود.

شاهد: اختلاف روایات را نمی توان از باب تعارض دانست

و لذا روایات هم مختلف است. این ها را بگوییم متعارض هستند؟ عرفی است ما این روایات را متعارض بدانیم؟ در ابواب مختلف است. یک جا می گوید لاتتوضأ من الماء النجس، از بعض روایات استفاده می شود، یک جا می گوید آب وضوء باید پاک باشد، بگوییم او ظهور دارد در ارشاد به مانعیت نجاست ماء، این دومی ظهور دارد در ارشاد به شرطیت طهارت ماء در وضوء، یا نه، بیان های عرفی بوده. حتی اگر یک دسته بیشتر هم نبود در روایات باز ما گیر می کردیم که بالاخره مقام ثبوت مانعیت نجاست است یا شرطیت طهارت. و لذا باید رجوع کنیم به اصل عملی.

[سؤال: ... جواب:] بالاخره این خطاب ها ظهور ندارد در این که طابق النعل بالنعل همان متن قانون خدا را بیان می کند. تعبیر عرفی است نه تعبیر حقوقی. ائمه ما بیان عرفی می کردند برای مردم نه بیان های حقوقی یا بیان های اصولی. برای تفهیم مطلب به عوام الناس بوده که مردم بفهمند. اعمال نکات فنی که نمی کردند ائمه در کلمات شان.

لباس مصلی ۲۷۷

[سؤال: ... جواب:] حالا آن مرحله بعد است که گاهی خود روات نقل به معنا می کردند آن هم دچار مشکل می کند کار را، شاید آن ها جابجا کردند چون دیدند فرقی نمی کند. عرض کردم الان یک کسی مسأله بگوید، بگوید مردم! طبق نظر فقهاء نباید با آب نجس وضوء گرفت، می روید اعتراض می کنید؟ آقا! حرف دهند را بفهم، بلد نیستی مسأله نگو. می گوید چی شده آقا؟ می گوید در رساله ها نوشتند آب وضوء باید پاک باشد، تو آمدی می گویی طبق فتوی فقهاء نباید با آب نجس وضوء گرفت. می گوید این ها از نظر عرف فرق نمی کند. حالا شما رفتید در اصول گشتید یک ثمره عملیه پیدا کردید که طهارت ماء الوضوء شرط باشد یا نجاست ماء الوضوء مانع باشد، ما با مردم که صحبت می کنیم این مطالب در ذهن مان نیست، عرفی صحبت می کنیم. چه اصرار داریم بیانات ائمه را از این روش عرف خارج کنیم؟

[سؤال: ... جواب:] رب حامل فقه الی من هو افقه منه، تعیین نمی کند کی افقه است. کسی افقه هست که بیاید این نکات فنی را تحمیل کند بر روایات؟ یا آنی افقه است که توجه بکند که بابا! بیانات ائمه بیانات عرفیه بوده و این تدقیقات اصولی مربوط به حوزه های علمیه است نه مربوط به بیانات ائمه.

پس نتیجه می گیریم آن معنای اوسع که ما لیس بمذکی چه مردار باشد عرفا چه مذبوح به غیر طریقه شرعیه باشد، عمدا کسی در نماز آن را بپوشد نمازش باطل است. این را می فهمیم اما حالا شرط این است که لباس مصلی که از اجزاء حیوان است مذکی باشد یا نه، این که از میت به معنای اعم، ما مات و لم یقع علیه التذکیه مانعیت دارد، این روشن نیست. کما این که در مثال ماء الوضوء، ثوب مصلی روشن نیست که طهارت شرط است یا نجاست مانع است.

بررسی اصل عملی در مقام

حالا ما این را بررسی کنیم که حالا که ما گیر کردیم نوبت رسید به اصل عملی.

مرحوم نائینی: شرطیت کلفت زایده دارد و لذا برائت از او جاری است

مرحوم نائینی فرموده در دوران امر بین شرطیت و مانعیت ما عملا بناء را می گذاریم بر مانعیت. چرا؟ برای این که شما دیدید شرطیت کلفت زایده داشت. در همان مثال لباسی که نمی دانیم از صوف خنزیر گرفته شده یا نه بناء شد قاعده طهارت جاری نشود، چون کل شیء نظیف حتی تعلم شاید حتی تعلم انه قدّر باشد

278..... شرط سوم: مذکی بودن

که شامل مشکوک النجاسة الذاتية نمی‌شود، قاعده طهارت ندارد. ولی اگر نجاست مانع باشد، بناء بر نظر صحیح می‌توانیم براءت جاری کنیم از مانعیت این لباس در نماز. مرحوم نائینی فرموده پس مانعیت، تسهیل در او هست چون اگر شارع مانعیت نجس را جعل کند، نتیجه‌اش این است که شک می‌کنیم در مانعیت این لباس مشکوک، می‌توانیم براءت جاری کنیم. اما خدا نیاورد آن روزی را که شارع شرطیت طهارت جعل کند، آن وقت می‌گویند شک در امتثال است، ما یقین داریم که شما مکلفی به نماز در ثوب طاهر، شک می‌کنیم که امتثال کردی و نماز در ثوب طاهر خواندی یا نه، قاعده طهارت هم که جاری نشد نوبت به قاعده اشتغال می‌رسد. پس اینجا جعل مانعیت نجاست تسهیل در او هست، معنا ندارد براءت جاری کنی از جعل مانعیت، چون جعل مانعیت موافق با تسهیل است. خدا کند جعل مانعیت شده باشد برای نجاست که من بتوانم در این لباس مشکوک براءت از مانعیت این لباس مشکوک جاری کنم. اگر جعل شرطیت شده باشد برای طهارت او ضیق‌آور است، پس براءت از جعل شرطیت جاری می‌کنیم بلامعارض، می‌گوییم ان شاء الله شرطیت طهارت نشده. این یک براءت.

بعد نوبت می‌رسد می‌گوییم براءت هم جاری می‌کنیم از مانعیت این لباس مشکوک. ان شاء الله شرطیت طهارت جعل نشده، نمی‌خواهیم اثبات کنیم مانعیت نجاست جعل شده، نه، او را نمی‌خواهیم اثبات کنیم. آنی که تضییق‌آور است نفیش می‌کنیم، می‌گوییم ان شاء الله جعل شرطیت نشده که ما به زحمت بیفتیم در این مورد لباس مشکوک. بعد نسبت به این لباس مشکوک می‌گویید شک در مانعیت این لباس مشکوک داریم فی الصلاة، براءت از مانعیت او جاری می‌کنیم نماز می‌خوانیم.

انصافا مطلب متینی است. در همین مثال شک در شرطیت مذکی بودن یا مانعیت میته بودن همین را می‌گوییم. ما نمی‌دانیم مذکی بودن لباسی که از اجزاء حیوان گرفته شده شرط است که ما استصحاب عدم تذکیه داریم، علاوه بر این که لااقل احراز شرط نمی‌کنیم، شرط مذکی بودن نیاز به احراز دارد نمی‌توانیم احراز کنیم یا مانعیت جعل شده برای لبس میته، شک داریم این میته است یا نه و فرض این است که استصحاب عدم تذکیه اثبات میته بودن نمی‌کند کما سیأتی. شک داریم، براءت جاری می‌کنیم از جعل شرطیت مذکی بودن، می‌گوییم ان شاء الله مانعیت میته بودن جعل شده، ان شاء الله. آن وقت اگر مانعیت میته

لباس مصلی ۲۷۹
بودن جعل شده باشد نوبت می‌رسد به این که شک می‌کنیم آیا این لباس مشکوک میته است یا نیست، ان شاء الله این لباس مشکوک میته نیست و مانعیت فی الصلاه ندارد، برائت از مانعیت این لباس مشکوک فی الصلاه جاری می‌کنیم. اما برائت از اصل جعل مانعیت اثر ندارد. چه اثری دارد؟

اشکال (محقق خوئی): جعل مانعیت در مقابل عدم جعل مانعیت کلفت زایده دارد و لذا برائت

در جعل مانعیت هم جاری است و بعد از تعارض نوبت به قاعده اشتغال می‌رسد

مرحوم آقای خوئی اشکال کرده به مرحوم نائینی. فرموده شما برائت از جعل مانعیت را که می‌گویید جاری نیست، چرا جاری نیست؟ فی حد ذاته جاری است. شما حساب کنید! جعل مانعیت در مقابل عدم جعل مانعیت ببینید اثر دارد یا نه. جعل مانعیت نه در مقابل جعل شرطیت، در مقابل عدم جعل مانعیت حساب می‌شود. برائت از جعل مانعیت که جاری می‌کنیم نباید ببینیم که اگر جعل مانعیت نشده باشد جعل شرطیت شده، او که بیچاره می‌کند ما را. این جوری برائت جاری نمی‌کنند. برائت از جعل مانعیت که می‌کنند می‌گویند اگر جعل مانعیت نشده باشد بهتر است یا جعل مانعیت شده باشد؟ معلوم است اگر جعل مانعیت نشده باشد بهتر است از جعل مانعیت. یک وقت می‌گویید اگر جعل مانعیت بهتر است یا جعل شرطیت، در برابر دو تا جعل ما را قرار می‌دهید می‌گوییم بله، اگر جعل مانعیت شده باشد اسهل امرا است از جعل شرطیت. اما جعل مانعیت که برائت از او جاری می‌کنیم باید ببینیم در مقابل عدم جعل مانعیت اثر دارد یا نه؟ مثل این که من علم اجمالی دارم یا در نماز سوره توحید باید بخوانم یا سوره بقره مثلاً. خب من نباید بگویم برائت از خواندن سوره توحید جاری نکنم، برائت از سوره بقره جاری کنم با هم قیاس کنم، بگویم سوره توحید کاری ندارد خواندنش، سوره بقره مشکل دارد. شما حساب کن خواندن سوره توحید در مقابل سوره توحید در مقابل نخواندن سوره توحید نه در مقابل خواندن سوره بقره.

[سؤال: ... جواب:] اشکال آقای خوئی این است که می‌گویند شما چرا می‌گویید برائت از جعل مانعیت اثر ندارد؟ شما حساب کنید اگر جعل مانعیت نشود، این راحت‌تر نیست؟ الان شارع جعل نکرده مانعیت را برای این که انسان فرض کنید که پول در جیبش بگذارد در نماز، خب این بهتر نیست جعل نشده مانعیت؟ پس

280..... شرط سوم: مذکی بودن

جعل مانعیت نسبت به عدم جعل مانعیت قطعاً بهتر است و موافق با تسهیل است. شما می‌گویید عدم جعل مانعیت نسبت به جعل شرطیت، این جوری حساب می‌کنید، این که درست نیست.

و لذا آقای خوئی فرموده برائت از جعل مانعیت فی حد ذاته اثر دارد چون نفی جعل مانعیت می‌کند. نفی جعل مانعیت نفی کلفت است. تعارض می‌کند با برائت از جعل شرطیت، تساقط می‌کنند باید احتیاط کنیم. [سؤال: ... جواب:] علم اجمالی به کذب احد البراءتین موجب تعارض و تساقط می‌شود نه موجب سلامتی یکی از این دو اصل.

پاسخ: جعل مانعیت در فرض علم اجمالی، اثری ندارد چون در لباس مشکوک، جعل مانعیت

اوفق به امتنان است

ما عرض‌مان این است که جناب آقای خوئی! این که ما علم اجمالی را نادیده بگیریم که هنر نیست. ما در جریان اصل برائت باید توجه به واقعیت بکنیم که علم اجمالی داریم یا نداریم، با فرض علم اجمالی باید ببینیم اثر دارد این برائت یا اثر ندارد نه این که اگر من علم اجمالی نداشتم، نمی‌دانم شارع برای پول گذاشتن در جیب، جعل مانعیت فی الصلاة کرده یا نکرده، خب معلوم است برائت از جعل مانعیت در او تسهیل هست، نفی کلفت زایده هست. اما در فرضی که من علم دارم شارع یا جعل شرطیت کرده یا جعل مانعیت، این علم اجمالی را که نمی‌شود نادیده گرفت.

مثال نجاست و طهارت لباس را بزنم بعد مثال تذکیر را هم مطرح کنم. من می‌دانم شارع یا جعل کرده شرطیت طهارت لباس را در نماز یا جعل کرده مانعیت نجاست لباس را، علم اجمالی دارم. با وجود این علم اجمالی برائت از جعل مانعیت چه اثری دارد؟ این لباس‌هایی که یقیناً نجس است که نماز در آن‌ها یقیناً باطل است، علم تفصیلی دارم به بطلان نماز در لباس‌هایی که علم دارم نجس است، علم برایم حاصل شده حالا یا بخاطر مانعیت نجاست یا بخاطر شرطیت طهارت. پس برائت از جعل مانعیت نجاست برای فرض علم تفصیلی به نجس بودن لباس می‌خواهید جاری کنید که معنا ندارد چون علم تفصیلی دارم که نماز در این باطل است. برای آن لباس مشکوک می‌خواهید جاری کنید، جعل مانعیت در رابطه با آن لباس مشکوک

لباس مصلی ۲۸۱

اوفق به امتنان است، خدا کند جعل مانعیت شده باشد برای نجاست تا من بتوانم در آن لباس مشکوک برائت از مانعیت زایده جاری کنم.

و ان شئت قلت برائت از جعل مانعیت اثر عملی ندارد. چه اثر عملی دارد؟ اثر عملی که منجر به مخالفت قطعی شود کدام اثر عملی؟ اگر آن برائت از جعل مانعیت می گوید در لباسی که یقیناً نجس است می شود نماز خواند که نمی گوید چون یقیناً نماز در او باطل است. اگر بگویم در این لباس مشکوک می شود نماز خواند، جعل مانعیت است که مساعدت می کند با این که من بتوانم برائت از مانعیت زایده در این لباس مشکوک جاری کنم. اگر جعل مانعیت نجاست شده باشد راه را فراهم می کند برای این که من بتوانم در این لباس مشکوک برائت از مانعیت زایده جاری کنم. پس این برائت از جعل مانعیت چه اثری دارد جاری بشود؟ هیچ اثری ندارد با توجه به علم اجمالی.

آقا! علم اجمالی را نادیده نگیرید. در آن علم اجمالی که یا سوره توحید واجب است در نماز بخوانم یا سوره بقره با فرض علم اجمالی باز برائت از وجوب قرائت سوره توحید اثر دارد، اثرش این است که دیگه لازم نیست سوره توحید بخوانید. بله، اینجا امتناش کم است، اگر می گفت سوره بقره لازم نیست بخوانی امتناش خیلی بیشتر است اما هر دو یک مرتبه از امتنان است. ما همیشه برائت که جاری می کنیم و می گوئیم تعارض می کند چون می گوئیم در فرض علم اجمالی هم این برائت از وجوب این طرف اثر دارد، اثرش این است که می توانم این طرف را ترک کنم. برائت از وجوب آن طرف هم اثر دارد، اثرش این است که آن طرف را هم می توانم ترک کنم اما چون برائت از هر دو طرف جاری می شود، مستلزم ترخیص در مخالفت قطعی است، می گوئیم تعارض و تساقط می کنند. اما در اینجا چه اثر عملی دارد برائت از جعل مانعیت؟ عرض کردم چه می خواهد بگوید؟ می خواهد بگوید در لباسی که قطعاً نجس است نمی شود نماز خواند که قطعاً نمی شود نماز خواند، علم تفصیلی به بطلان هست. در این لباس مشکوک می شود نماز خواند؟ اتفاقاً جعل مانعیت مساعدت می کند با این که من بتوانم برائت از مانعیت زایده جاری کنم در این لباس مشکوک. و آخرش این است که با این برائت ها می توانم نماز در این لباس مشکوک بخوانم، این که مخالفت قطعی نیست، مخالفت احتمالی است، چرا تعارض کنند با هم.

282..... شرط سوم: مذکی بودن

در بحث دوران امر بین مانعیت میته بودن و شرطیت مذکی بودن هم همین را می‌گوییم. ما می‌گوییم برائت از جعل شرطیت مذکی بودن اثر دارد چون اگر جعل شرطیت می‌شد برای مذکی بودن من باید در این لباس مشکوک نماز نخوانم، لباسی که نمی‌دانم مذکی است یا میته است. برائت جاری کردم از جعل شرطیت مذکی بودن، راه را هموار کرد که در این لباس مشکوک نماز بخوانم منتها به ضمیمه کردن برائت از مانعیت زایده در این لباس مشکوک.

و لذا در این مسأله حق با مرحوم نائینی است.

در دوران امر در کیفیت جعل مانعیت به نحو مفاد کان تامه و ناقصه، مقتضای برائت نفی مفاد

کان تامه است

در آن بحث دیروز هم که ما می‌گفتیم اگر شارع برای مفاد کان تامه مانعیت جعل کند، بگوید نجاسة الثوب مانع، نمی‌شد برائت از مانعیت جاری کرد چون نجاست ثوب مانع است، شک نداریم در مانعیت نجاست ثوب، شک داریم در وجود مانع. اینجا که برائت از مانعیت جاری نمی‌شود. ولی اگر شارع بگوید اذا کان الثوب نجسا فلا تصل فیه، مانعیت ثابت می‌شود برای ثوب، علت مانعیت ثوب نجاستش است، می‌توانم بگویم شک دارم در نجس بودن این ثوب، این منشأ می‌شود در مانعیت این ثوب، برائت از مانعیت این ثوب جاری می‌کنم. حالا که نمی‌دانیم چه جوری است، شارع جعل مانعیت کرده برای نجاسة الثوب یا جعل مانعیت کرده برای ثوب اذا کان نجسا؟ باز اصل برائت به کمک ما می‌آید، می‌گوییم ان شاء الله مانعیت را طوری جعل نکرده که من مشکل پیدا کنم، ان شاء الله مانعیت را به نحو مفاد کان تامه برای نجاسة الثوب جعل نکرده تا بگویند احتیاط بکن چون برائت از مانعیت جاری نمی‌شود، شک داری که این لباس متخذ از صوف خنزیر است پس شک داری در وجود المانع و هو نجاسة الثوب، اصل عملی که نفی نمی‌کند وجود مانع را باید احتیاط بکنی. ان شاء الله همچون مانعیتی جعل نشده، ان شاء الله مانعیت به نحو مفاد کان ناقصه جعل شده که راه را هموار می‌کند برای این که در این لباس مشکوک شک در مانعیت زایده بکنم و برائت جاری کنم.

لباس مصلی ۲۸۳

[سؤال: ... جواب:] مثل سوره توحید و سوره بقره می‌شود اینی که شما می‌گویید. تعارض می‌کند. برائت از وجوب قرائت سوره توحید موافق با امتنان است، در فرض علم اجمالی شارع بگوید احتیاط تام بکن، او خوب است؟ یا بگوید فقط احتیاط بکن سوره بقره بخوان، سوره توحید لازم نیست بخوانی، کدامیک اوفق به امتنان است؟ برائت از سوره توحید نسبت به وجوب احتیاط تام اوفق به امتنان است، اسهل است. برائت جاری می‌شود منتها تعارض می‌کند با برائت از وجوب قرائت سوره بقره، تعارض و تساقط می‌کنند، بعد از تعارض و تساقط باید احتیاط کرد. علم اجمالی که دارید به قول شما یا اکرام زید واجب است که همسایه ما هست، سریع یک پرس غذا می‌برم در خانه‌اش او هم قبول می‌کند یا اکرام عمرو واجب است که او شمال شهر می‌نشیند باید کلی ماشین بگیریم برویم او هم با یک پرس غذا که اکرام نمی‌شود، باید یک جعبه میوه گران‌قیمت بگیریم برایش ببریم. علم اجمالی داریم. برائت از وجوب اکرام زید نسبت به عدم جریان برائت باید حساب کنیم، اگر برائت جاری نشود در وجوب اکرام زید که باید احتیاط کنم. ... برائت از وجوب اکرام زید با عدم برائت از وجوب اکرام زید حساب کنید! ... در فرض علم اجمالی اگر برائت از وجوب اکرام زید که آسان‌تر هست جاری نشود که باید احتیاط بکنم. ... دقت کنید! شما می‌گویید برائت از وجوب اکرام زید جاری نشود، برائت از وجوب اکرام عمرو جاری باشد، اسهل است چون دیگه نمی‌روم شمال شهر. آن جواری حساب نمی‌کنید. می‌گویید من که علم اجمالی دارم به وجوب اکرام احدهما، شارع بیاید بگوید برائت از وجوب اکرام زید جاری هست، این بهتر است یا بگوید برائت از وجوب اکرام زید جاری نیست و باید احتیاط کنی و اکرام کنی زید را. مسلم برائت جاری بشود از وجوب اکرام زید نسبت به عدم جریان برائت از وجوب اکرام زید حساب کنید، برائت اوفق به امتنان است. آن وقت تعارض می‌کند با برائت از وجوب اکرام عمرو، تساقط می‌کنند باید احتیاط کنیم. در مانحن‌فیه عرض کردم شما برائت از جعل مانعیت نجاست برای چی جاری می‌کنید؟ برای این‌که در لباس نجس قطعی نماز بخوانید؟ که نمی‌توانید. در لباس مشکوک نماز بخوانید؟ در لباس مشکوک نماز خواندن که مخالفت قطعیه نیست و اتفاقا جعل مانعیت موافق با برائت از مانعیت زایده در لباس مشکوک است نه مخالف آن، نیازی ندارم برائت از جعل مانعیت جاری کنم تا بتوانم در لباس مشکوک نماز بخوانم، می‌گویم خدا کند جعل مانعیت شده باشد برای نجاست. تازه من می‌خواهم

284..... شرط سوم: مذکی بودن

طبق این احتمال براءت از مانعیت زایده جاری کنم. آنی که برای من مشکل درست می کند جعل شرطیت

است که از او براءت جاری می کنم بلامعارض.

تامل بفرمایید تا فردا ان شاء الله.

جلسه ۲۸-۲۵۲

سه شنبه - ۹۷/۰۸/۲۲

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيه الله في الأرضين و اللعن على أعدائهم أجمعين.

بحث راجع به این بود که آیا شرط لباس مصلی این هست که مذکی باشد یا میته بودن لباس مصلی مانع هست در نماز؟

على القاعدة در دوران بین شرطیت تذکیه و مانعیت میته، براءت از شرطیت جاری است

که ما عرض کردیم که در دوران امر بین شرطیت و مانعیت اشکالی ندارد ما بگوییم اگر میته بودن مانع باشد، ما کارمان آسان تر است و در این لباسی که مشکوک است که میته است یا مذکی، می توانیم براءت از مانعیت این لباس مشکوک در نماز جاری کنیم. حالا هم که شک داریم که مانعیت دارد میته بودن لباس یا مذکی بودن شرط است ما اول براءت از جعل شرطیت مذکی بودن جاری می کنیم و خیال مان از او راحت می شود می گوییم اگر مذکی بودن شرط بود باید احراز می کردیم شرط را ولی براءت جاری می کنیم از شرط بودن مذکی، بعد هم راجع به احتمال مانعیت میته بودن هم می گوییم براءت جاری می کنیم از مانعیت این لباس مشکوک.

دو تا نکته من در اینجا عرض کنم:

بر حسب روایات در مورد لباس مصلی باید احتیاط کرد

نکته اول این است که این مطالب مقتضای قاعده است، اما با توجه به روایات سرنوشت بحث عوض می شود. ما از روایات استفاده کردیم که در شک در میته بودن یا مذکی بودن لباس، باید احتیاط کنیم، تا

لباس مصلی ۲۸۵

حجت شرعیه بر مذکی بودن لباس مصلی تمام نشود حق نداریم در این لباس نماز بخوانیم. این را ما از روایات استفاده کردیم. حالا ممکن است تذکیه شرط باشد، ممکن هم هست میته بودن مانع باشد ولی شارع یا اصالة الاحتیاط جعل کرده در موارد شک در میته بودن لباس یا نه، اصلا استصحاب عدم تذکیه را برای اثبات میته بودن کافی دانسته. شاید از این باب بوده.

این را توضیح بدهم:

وجه اول برای این که استصحاب عدم تذکیه اثبات میته بودن را می کند (مرحوم تبریزی): میته

حقیقت شرعیه است در غیر مذکی

این که استصحاب عدم تذکیه بتواند اثبات کند که این لباس که از اجزاء حیوان است میته هست، این محل نزاع است. برخی می گویند میته یک حقیقت شرعیه پیدا کرده غیر از آن معنای لغویش که ما مات حتف انفه، مردار که در قرآن استعمال شده، یک حقیقت شرعیه پیدا کرده در آنی که مات و لم یقع علیه التذکیة. خب موت این حیوان که لباس از پوست او تهیه کردیم بالوجدان است، استصحاب عدم تذکیه هم جاری می کنیم، ثابت می شود به ضم الوجدان الی الاصل که این جلد میته است.

وجه دوم (مرحوم آخوند): اجماع هست بر این که ما لیس بمذکی بحکم المیتة

یا کسانی مثل صاحب کفایه می گویند نه، میته حقیقت شرعیه ندارد، اما اجماع داریم که ما لیس بمذکی بحکم المیتة. کانه شارع گفته ما لیس بمذکی میته یا گفته ما لیس بمذکی لاتجوز الصلاة فیه. استصحاب عدم تذکیه اثبات می کند که هذا لیس بمذکی.

پاسخ اول از وجه دوم: این اجماع مدرکی است

این ادعای صاحب کفایه که دلیل ندارد. اجماع داریم که ما لیس بمذکی بحکم المیتة اولاً این اجماع تعبدی است؛ محتمل المدرک است استناداً به همان وجوهی که ذکر شده که باید بحث کنیم از آن.

پاسخ دوم: عنوان اجماع معلوم نیست، شاید یک عنوان وجودی باشد

286..... شرط سوم: مذکی بودن

ثانیا: اجماع بر این که ما لیس بمذکی بحکم المیتة است، فی الجملة ما حکم واقعی ما لیس بمذکی را می فهمیم اما به چه عنوان؟ ما لیس بمذکی بحکم المیتة؟ یعنی شارع همین جوری گفته ما لیس بمذکی میتة یا گفته ما لیس بمذکی لاتجوز الصلاة فيه؟ این جور گفته؟ این را می فهمیم؟ اجماع بر حکم واقعی هست که مذبح به غیر طریقه شرعی حکم واقعی این است که لاتجوز الصلاة فيه، نجس اما به چه عنوان؟ به عنوان عدمی ما لیس بمذکی؟ یا نه، به عنوان آخری که عنوان وجودی است، عنوان میتة بالمعنی الاعم؟ اجماع داریم که ما لیس بمذکی حکم واقعی این است که احکام میتة بر او بار می شود اما حکم شرعی رفته روی عنوان ما لیس بمذکی که بشود با استصحاب عدم تذکيه آن حکم شرعی را اثبات کرد؟ یا نه، حکم شرعی رفته روی عنوان المیتة بالمعنی الاعم؟ پس این وجه صاحب کفایه وجه جدیدی نیست.

پاسخ از وجه اول: عنوان میتة جزما یا احتمالا عنوان ترکیبی نیست چون یک لفظ مفرد است

می ماند این که کسی بگوید آقا! میتة یک حقیقت شرعی است: ما مات و لم يقع علیه التذکيه، مات بالوجدان و لم يقع علیه التذکيه بالاستصحاب، با استصحاب عدم تذکيه میتة بودن اثبات می شود. که این بیانی که مرحوم استاد می فرمودند. ایشان می فرمودند ما از روایات استفاده کردیم که مذکی آن حیوانی است که مات و وقع علیه الذبح حال حیاته، کل حیوان مات و وقع علیه الذبح حال حیاته فهو مذکی. میتة در مقابل مذکی است، میتة بالمعنی الاعم، میتة به معنای شرعی. او چیه؟ آن این است که ما مات و لم يقع علیه الذبح حال الحیاء. می گوییم این جلد حیوانی است که مات بالوجدان و استصحاب می گوید و لم يقع علیه الذبح حال الحیاء، پس میتة بودن او اثبات شد، استصحاب عدم تذکيه اثبات می کند میتة بودن را، احکام آن را بار می کنیم.

ما اشکال کردیم، عرض کردیم میتة و لو ما مات و لم يقع علیه الذبح حال الحیاء است، ما این را قبول داریم اما آیا عنوان ترکیبی است یا عنوان انتزاعی است؟ این ها با هم فرق می کند. عنوان ترکیبی یعنی عنوانی است که دو جزء دارد. مثل اکرم العالم العادل، موضوع وجوب اکرام مرکب است از عالم و عادل. این آقایی که الان دانشمند محترم هست یک زمانی که نوجوان بود عادل بود، مقدس بود اما می ترسیم که آمد حوزه و فراموش کرد و خدایی ناکرده از عدالت خارج شد، استصحاب می گوید هو عادل بالاستصحاب، عالم

لباس مصلی ۲۸۷

بالوجدان فیجب اکرامه. اینجا موضوع ترکیبی است، عنوان ترکیبی موضوع است. اما گاهی عنوان انتزاعی موضوع است. عنوان انتزاعی منشأ انتزاعش ممکن است دو جزء داشته باشد ولی عنوان انتزاعی بسیط است. مثل چی؟ مثل عنوان اعمی، عنوان کافر. اعمی یک عنوان بسیط است، انتزاع می شود از دو چیز: قابلیه البصر و عدم البصر. ولی عنوان اعمی عنوان بسیط است، یک لفظ مفرد است، ظاهر لفظ مفرد هم این است که معنایش مفرد است. یعنی از لفظ اعمی یک معنای واحد به ذهن می آید: کور. بله، عنوان کور انتزاع می شود از کسی که قابل چشم داشتن هست و چشم ندارد. فرق می کند با عنوان مرکب الفاقد للبصر و هو قابل له.

[سؤال: ... جواب:] بالاخره فرق است بین عنوان ترکیبی و عنوان انتزاعی.

باز مثال بزنم: اول الشهر عنوان انتزاعی است از این که امروز مثلا ماه شوال باشد و دیروز ماه شوال نباشد. اما این عنوان ترکیبی نیست که بگویید استصحاب می گوید که دیروز ماه شوال نبود، استصحاب عدم دخول شهر شوال تا دیروز جاری است، امروز هم که بالوجدان ماه شوال است، پس امروز عید فطر است، اول شوال است. نه، عنوان اول الشهر عنوان انتزاعی است، انتزاع می شود از این که امروز ماه شوال است و دیروز ماه شوال نبود و لذا استصحاب عدم دخول ماه شوال تا دیروز ثابت نمی کند که امروز اول شوال هست.

[سؤال: ... جواب:] همه مشکل ما استصحاب و اصل مثبت بودن این استصحاب است.

پس ما اگر علی القاعدة حرف می زدیم استصحاب عدم تذکيه ثابت نمی کرد عنوان میته بودن را چون یا قطعاً یا احتمالاً، اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، احتمال هم بدهیم که میته عنوان بسیط انتزاعی است چون لفظش مفرد است، مناسب هم هست که معنایش مفرد باشد، همین احتمال کافی است که دیگه استصحاب عدم تذکيه نتواند این عنوان انتزاعی بسیط را اثبات کند. اما این علی القاعدة است. اگر روایات بیاید بگوید که مشکوک التذکيه نماز در او جایز نیست، ما ملتزم می شویم بخاطر تعبد خاص. حالا یا شارع در اینجا اصالة الاحتیاط جعل کرده یا این استصحاب عدم تذکيه را قبول کرده در اینجا با این که ما علی القاعدة نمی توانستیم قبول کنیم.

[سؤال: ... جواب:] اصلاً امر به صلات یعنی امر به تکبيرة الاحرام و رکوع و سجود مع شرطية استقبال

القبلة. ... عنوان صلات که عنوان بسیط انتزاعی نیست که امر رفته باشد روی عنوان بسیط. امر رفته روی

288..... شرط سوم: مذکی بودن

معنون به این عنوان. ظاهر ادله این است که اجزاء متعلق امر هست. حالا شما تکثیر اشکال هم نکنید بی‌زحمت. چون این مطالبی که شما می‌فرمایید قبل از شما گفتند. در همان بحث وضوء آمدند گفتند مأمور به طهور است و لو طهور اسم وضوء است و ما با براءة در اجزاء و شرائط وضوء نمی‌توانیم اثبات کنیم که این وضوء ناقص ما طهور است. حالا این اشکال وارد است، وارد نیست بماند، ما می‌خواهیم مشکل اینجا را حل کنیم، ما که نمی‌خواهیم تمام مشکلات جهان اسلام را حل کنیم. ما می‌خواهیم اینجا بگوییم استصحاب عدم تذکيه اگر ما بودیم نمی‌توانست اثبات کند میته بودن را حتی اگر بپذیریم که میته حقیقت شرعی است و انتزاع می‌شود از ما مات و لم يقع علیه الذبح حال الحیاء، ولی نص خاص بیاید می‌گذاریم روی چشم.

در مورد نجاست میته، چون نص خاصی نیست لذا علی القاعدة مشکوک التذکيه پاک است

اثر این مطلب ما این است که در باب نجاست ما هیچ نص خاصی نداریم که مشکوک التذکيه نجس، نداریم. و لذا معتقدیم وفاقا للسید الخوئی و السید السیستانی که این کفش‌های چرمی، چرم طبیعی که از خارج می‌آید احتمال عقلائی هم بدهیم که این چرم حیوانی است که ذبح شرعی شده است، محکوم به طهارت است. چون استصحاب عدم تذکيه اثبات نمی‌کند عنوان میته بودن آن را. این کمربندهایی که از چرم طبیعی است که از خارج می‌آید، احتمال عقلائی بدهیم که نوعاً می‌دهیم که این از حیوانی است که مذبح به طریقه شرعی است، با توجه به این که خیلی از این چرم‌های وارداتی منبع اصلی چرمش کشورهای اسلامی هستند که منتقل می‌شود به کشورهای اروپایی، آنجاها تبدیل می‌شود به کفش، بعد صادر می‌شود به بلاد اسلامی و در خود کشورهای اروپایی هم مذابح اسلامی هست که بعد از این ارتباطاتی که برقرار شده، کشتارهای اسلامی در اغلب کشورهایی که مسلمان در آن هست ما داریم. واقعا احتمال عقلائی می‌دهیم این کمربندی که چرم طبیعی است این از چرم حیوانی است که مذبح به ذبح شرعی است و لذا محکوم به طهارت است. دلیلی هم بر خلاف آن نداریم.

این که مرحوم استاد می‌فرمودند نخیر، استصحاب می‌کنیم عدم تذکيه آن حیوانی که این کمر بند پوست اوست، مات ذلک الحيوان بالوجدان و لم يقع علیه الذبح حال حیاته فهو میتة و نجس، نه، [ما قبول نداریم]

لباس مصلی ۲۸۹

میتة عنوان بسیط انتزاعی است یا جزما یا احتمالا و استصحاب عدم تذکیه ثابت نمی‌کند عنوان میتة بودن و نجس بودن را. و لو میتة به معنای ما مات حتف انفه نباشد. اگر میتة ما مات حتف انفه باشد واقعا هم اگر بدانیم که این چرم حیوانی است که ذبح شده است به غیر وجه شرعی، میتة بالمعنی الاخص که مرادف با مردار هست نیست. ما از روایات استفاده کردیم حکم واقعی نجاست مختص به میتة به معنای اخص که مردار هست نیست، مذبوح به غیر طریقه شرعیه هم نجس است. این را از روایات استفاده کردیم. در جای خودش مطرح کردیم. می‌توانید در جزوه ادله‌اش را نگاه کنید. بحث در این است که ما نمی‌دانیم به چه عنوان نجس شده، به عنوان میتة بالمعنی الاعم؟ یا به عنوان ما لیس بمذکی؟ ادله هم وافی نیست که بگوید ما لیس بمذکی نجس، شاید موضوع نجاست میتة است و لو بالمعنی الاعم و لکن میتة یک عنوان بسیط انتزاعی است که با استصحاب عدم تذکیه این عنوان بسیط انتزاعی را نمی‌شد اثبات کرد کما این که با استصحاب عدم بصر نمی‌شد اثبات کرد عنوان اعمی را.

[سؤال: ... جواب:] فرض این است که احتمالا یا جزما عنوان بسیط انتزاعی است نه عنوان ترکیبی. چون عرض کردم لفظ مفرد مناسب است که معنای مفرد باشد نه مرکب از دو جزء. ... استصحاب عدم تذکیه اثبات عنوان بسیط انتزاعی میتة بودن را نمی‌کند. اما آنی که شما می‌فرمایید که ما قطعتة الحبال فانه میت او موضوعش ما قطعتة الحبال است. عضو مبان من الحی نجس است. باید احراز کنید که این عضو مبان من الحی است. احراز که کردید این عضو مبان من الحی است بله، روایت می‌گوید ما قطعتة الحبال فذروه فانه میت. ... بله قطعا عضو مبان من الحی که میتة عرفیه نیست، میتة عرفیه آن عنوانی است که روحش خارج بشود. اما میتة بالمعنی الاعم که ما مات و لم يقع علیه الذبح حال الحیاء در مقابل میتة به معنای اخص که خصوص مردار است، خب این ما مات و لم يقع علیه الذبح حال الحیاء کی می‌گوید عنوان ترکیبی است تا با استصحاب عدم تذکیه آن را اثبات کنیم. شاید عنوان بسیط انتزاعی باشد که با استصحاب عدم تذکیه نمی‌توانیم آن را اثبات کنیم.

290..... شرط سوم: مذکی بودن

و لذا ما ملتزم می‌شویم این چرم‌هایی که از خارج می‌آید، کفش چرمی، کمر بند چرمی، پالتوی چرمی که می‌دانیم چرم حیوانی است، آنی که نمی‌دانیم چرم حیوانی است یا چرم مصنوعی که هیچ، آنی که می‌دانیم چرم حیوانی است با استصحاب عدم تذکیه نمی‌شود اثبات نجاستش کرد.

اما راجع به نماز خواندن در آن ما مدعی‌مان این است که از روایات خاصه استفاده کردیم که نمی‌شود در آن نماز خواند. این را توضیح بدهم. برای این که این را توضیح بدهم فرمایش آقای سیستانی را نقل می‌کنم.

آقای سیستانی: بر حسب روایات، نماز در مشکوک التذکیه جایز است

آقای سیستانی فرمودند ما از روایات استفاده کردیم که مشکوک التذکیه نماز در او جایز است ظاهراً. صحیح جعفر بن محمد بن یونس: ان اباه كتب الى ابي الحسن عليه السلام يسأله عن الفرو و الخف البسه و اصلی فيه و لا اعلم انه ذکی فكتب علیه السلام للباس به. آقای سیستانی فرمودند این روایت تام السند، دلالتش هم تام است بر این که جلدی که معلوم نیست ذکی است یا ذکی نیست، نماز در آن جایز است. سند روایت هم که خوب است چون اسناد صدوق در مشیخه به این روایت این است: ما رویته عن جعفر بن محمد بن یونس فقد رویته عن ابي عن سعد بن عبدالله عن ابراهيم بن هاشم عنه. خود جعفر بن محمد بن یونس هم که توثیق دارد.

در موثق سماعه هم این جور آمده: سأل ابا عبدالله عليه السلام عن تقليد السيف في الصلاة، شمشير را در نماز می‌بستند به کمرشان، خب این شمشیر یا دسته‌اش مشتمل بر جلد حیوان بود یا آن غلافش، و فيه الغراء و الکیمخت فقال للباس ما لم تعلم انه ميتة.

اشکال: موثق ابن بکیر و معتبره اسحاق بن عمار، با این روایات معارضه می‌کند

این دو روایت که آقای سیستانی استدلال کردند که در مشکوک التذکیه می‌شود نماز خواند، به نظر ما ناتمام است. چرا؟ برای این که در مقابلش دو تا روایت معارض هست که آن‌ها را هم باید بررسی کنیم:

روایت اول: موثق ابن بکیر: فان كان مما يؤكل لحمه فالصلاة في وبره و بوله و شعره و روثه و البانه و كل شيء منه جائز، حضرت فرمود حیوان حرام گوشت نماز در اجزاء آن باطل است چه مذکی باشد، گرگی را ذبح شرعی کردند اشکالی ندارد، مذکی می‌شود، اما حرام گوشت است، اثر تذکیه‌اش این است که پاک است،

لباس مصلی ۲۹۱

حیوان حرام گوشت چه مذکی باشد چه غیر مذکی نماز در اجزاء آن باطل هست، فان كان مما يؤكل لحمة، اگر حیوان حلال گوشت باشد، نماز در اجزاء آن جایز است، بعد در ادامه حضرت فرمود اذ علمت انه ذکی، اگر بدانی او مذکی است یعنی اگر شک داری او مذکی است حق نداری در آن نماز بخوانی. پس چه جور شما می فرمایید که مشکوک التذکیه جایز است در آن نماز بخوانیم؟ این روایت موثق ابن بکیر می گوید اذا علمت انه ذکی فالصلاة فيه جائز.

روایت دوم معتبره اسحاق بن عمار است: عن العبد الصالح للباس بالصلاة في الفراء اليماني و ما صنع في ارض الاسلام، اشكال ندارد نماز در پوستین یمانی و آنچه که در سرزمین اسلام درست شده از جلود حیوانات، قلت فان كان فيها غير اهل الاسلام، عرض کردم یابن رسول الله در این شهر غیر مسلمان هم زندگی می کنند در آن، ما نمی دانیم که این پوستین را از حیوانی اتخاذ کردند که مسلم ذبح کرده یا آن اقلیت کفار، قال عليه السلام اذا كان الغالب عليها المسلمین فلا بأس، اگر غلبه در این شهر با مسلمان ها هست اشکال ندارد. حالا الغالب علیها را دو جور می شود معنا کرد: یکی این که غلبه جمعیت، اکثریت نفوس این شهر مسلم هستند. یکی غلبه حکومت، اکثریت مردم این شهر کفار هستند ولی علم اسلام را در این سرزمین نصب کردند و غالب بر این سرزمین مسلمین هستند. این دو احتمال هست. اذا كان الغالب عليها المسلمین فلا بأس.

این هم مفهوم دارد دیگه. اگر یک منطقه ای است که غالب بر آن مسلمان ها نباشند، مفهوم این روایت می گوید فی الصلاة فيه بأس.

پاسخ: موثق ابن بکیر، اضطراب متن دارد و لذا وثوق به صدورش پیدا نمی شود

آقای سیستانی وقتی این را خدمت ایشان مطرح کردیم این جور جواب دادند، فرمودند امام موثق ابن بکیر، ما چون در حجیت خبر شرط می کنیم مفید و وثوق باشد، صرف خبر ثقه به نظر ما کافی نیست، در سیره عقلائیه خبر ثقه ای که مفید و وثوق نیست اعتبار ندارد. عقلاء به صرف این که آقا! این راوی شخص دروغگویی نیست، به صرف این اعتبار نمی کنند، خود این مستمع باید باورش بیاید. نه این که احتمال خطا ندهد، احتمال خطا ضعیف بشود در نفشش به جوری که نفشش اطمینان پیدا کند به این که نه، این راوی

292..... شرط سوم: مذکی بودن

خطا نکرده است. مثل این که شما آدرس که می‌گیرید یک بچه آدرس می‌دهد مثلاً حرم از این طرف است، یا یک بزرگسال آدرس بدهد، مهم برای تان این نیست که این ثقة است یا غیر ثقة، مهم این است که شما به باور نفسانی برسید، اطمینان پیدا کنید، اضطراب نفسی تان برطرف بشود، می‌روید به همان سمت که او خبر داده. و الا اگر وثوق پیدا نکنید که آقای سیستانی وثوق شخصی برای شان مهم است، البته شما اگر وسواسی است که هیچ، باید به متعارف رجوع کنید اما اگر وسواس نیستید، یک مقدار بطنی الاطمینان هستید، نوع مردم وثوق پیدا می‌کنند اما شما چون مارگزیده هستید، از ریسمان سیاه و سفید می‌ترسید، آدم تجربه‌دیده‌ای هستید، از بس خبرهای دروغ شنیدید، سخت‌باور شدید، وثوق پیدا نکردید، شما وثوق پیدا نکردید دلیل نداریم که این خبر برای شما حجت است. ایشان فرمودند من از این خبر وثوق پیدا نمی‌کنم. چرا؟ ایشان فرمودند ابن ابی عمیر، این دوست ما کسی است که کتاب‌هایش بعد از این که زندان رفت و خواهرش کتاب‌هایش را در یک اتاقی پنهان کرد، زیر باران تلف شد، آب باران از سقف آمد و این کتاب‌ها از بین رفت، هم نجاشی این را می‌گوید هم شیخ، و لذا در رجال نجاشی هست: و لهذا رکن الاصحاب الی مراسیله، ابن ابی عمیر دید که دیگه باید از حفظ حرف بزند. سندها را که یادش نبود مدام می‌گفت عن بعض اصحابنا، آقای سیستانی می‌فرماید اما متن را هم تصحیح قیاسی می‌کرد. یک چیزهایی در ذهنش بود، یا حتی آن نوشته‌های در ذهنش بود، بعضی از جاهایش را آب باران خراب کرده بود، ایشان فکر می‌کرد چی مناسب با این قسمتی که یا یادش رفته یا زیر باران خراب شده، تصحیح قیاسی می‌کرد.

[سؤال: ... جواب:] مقتضای انسانی که منابعش از بین برود همین است. اعتماد به حافظه همین است دیگه.

بعد ایشان فرمودند اگر این متن مضطرب نبود من وثوق پیدا می‌کردم اما این متن مضطرب است. اضطرابش از کجا؟ ایشان می‌فرمایند ببینید! دارد که سأل زرارۀ اباعبدالله علیه السلام عن الصلاة فی الثعالب و الفنک و السنجاب و غیره من الوبر فاخرج کتابا زعم انه املاء رسول الله صلی الله علیه و آله، امام صادق کتابی را بیرون آورد فرمود این کتاب به املاء پیامبر است و در آن کتاب این جور نوشته شده بود: ان الصلاة فی وبر کل شیء حرام اکله فالصلاة فی وبره، این اولین اضطراب، سؤال می‌کند از صلات فی الثعالب و الفنک

لباس مصلی ۲۹۳

و السنجاب و غیره من الوبر، بعد امام می‌فرماید ان الصلاۃ فی وبر کل شیء حرام اكله فالصلاۃ فی وبره، این اضطراب اول متن. اضطراب دوم متن: ادامه‌اش دارد: فالصلاۃ فی وبره و شعره و جلد و بوله و روته و البانه و کل شیء منه فاسدة لاتقبل تلك الصلاۃ حتی یصلی فی غیرها، آخه این چه تعبیری است؟ می‌گوید این نماز در اجزاء حیوان حرام‌گوشت فاسد است، خدا این نماز را قبول نمی‌کند مگر این‌که در غیر آن نماز بخوانی، یعنی اگر در غیر آن نماز بخوانم این نماز قبول می‌شود؟ خب این نماز فاسد است دیگه. الصلاۃ فاسدة لاتقبل تلك الصلاۃ حتی یصلی فی غیرها. و لذا این اضطراب متن مانع از حصول وثوق است. این راجع به این روایت.

روایت مجوزه در مقام افتاء است و لذا معتبره اسحاق بن عمار نمی‌تواند او را قید بزند

اما راجع به معتبره اسحاق بن عمار: ایشان فرمودند که ما مبنای اصولی مان این است: می‌گوییم روایات مقام افتاء یعنی آن دسته از روایاتی که سائل وظیفه فعلیه‌اش را سؤال می‌کند و امام بیان وظیفه فعلیه سائل می‌کند، این روایات مقام افتاء قابل تقیید نیست. روایات مقام تعلیم یعنی آن روایاتی که امام در کرسی درس به اصحابش که فقیه بودند یا می‌خواستند فقیه بشوند کبریات شرعیه را بیان می‌کردند مثل یک استاد، روز بعد می‌آمدند مقیده‌هایش را ذکر می‌کردند اما روایات مقام افتاء این‌طور نیست، کرسی درس نیست. مثال می‌زنند ایشان، می‌گویند یک وقت استاد در دانشکده پزشکی درس می‌گوید، امروز قانون مطلق را می‌گوید، چند روز بعد قیدش را ذکر می‌کند، می‌گوید دانشجویان عزیز! چند روز پیش که ما یک قانونی گفتیم گفتیم آسپرین برای رفع سردرد خوبه، توجه داشته باشید آنی که زخم معده دارد برای او آسپرین تجویز نکنید، معده‌اش از بین می‌رود. عیب ندارد. اما یک وقت همین استاد می‌آید بعدازظهر در مطب. یک پیرمردی عصا به دست می‌آید، می‌گوید آقای دکتر حالم بد است، مریضم، سرم درد می‌کند. او هم بگوید آسپرین بخور. او هم برود آسپرین بخورد بعد از چند روز بیاید با معده از بین رفته بگوید آقای دکتر این آسپرین را خوردیم. بگوید من به دیگران گفتم آسپرین می‌خورید معده‌تان سالم باشد، با شکم سیر باشد. می‌گوید آقای دکتر به من که نگفتی. گفت می‌خواستم بعدا به تو بگویم فرصت نشد. این اصلا عرفی است؟ همان جلسه باید دکتر به آن بیمار شرائط آسپرین خوردن را بگوید.

294..... شرط سوم: مذکی بودن

این روایت جعفر بن محمد بن یونس هم همین است. بابا! این آقا که از فقهاء نیست. پدر ایشان است، تازه خودش ایشان هم نیست، محمد بن یونس اصلاً یک آدم گمنام، قطعاً از فقهاء نبود، به امام علیه السلام نامه نوشت که من می‌روم پوستین می‌خرم می‌خواهم نماز بخوانم نمی‌دانم مذکی هست یا مذکی نیست، امام در جواب فرمود اشکالی ندارد، بعد بگوییم امام علیه السلام در یک روایت دیگری به اسحاق بن عمار فرمودند که در صورتی اشکال ندارد که این پوستین را در کشور اسلامی تولید کرده باشند، این قابل تقیید نیست. و لذا ما آن اطلاق جواب امام را که لایس به را در صحیح جعفر بن محمد بن یونس قرینه می‌گیریم بر این که این معتبره اسحاق بن عمار حکم غیر الزامی است. بهتر است در جایی که کشور، کشوری است که غلبه در آن با مسلمین نیست از پوستین‌های آن اجتناب کنید. مفهومش این است که فیه لایس اما حمل می‌کند بر لایس غیر لزومی و کراهتی. این فرمایش آقای سیستانی است.

جواب از پاسخ: متن موثق ابن بکیر، دچار یک اضطراب واضح نیست و بلکه مطابق بیانات

عرفی است

به نظر ما این فرمایش ناتمام است. اما راجع به موثق ابن بکیر انصاف این است که ما اضطراب واضحی در متن نمی‌بینیم. این مقدار که بگویند نماز در این فاسد است، خدا قبول نمی‌کند تا این که یک نماز دیگر بخوانی، معنای عرفی این است که این نماز را ول کن یک نماز دیگر بخوان. اما این که وبر تکرار شده، آخه این مقدار تکرارها، سیوطی که نمی‌نوشتند یا کتابی که الفاظش را دقیق انتخاب کنند، بیان عرفی بوده و املاء رسول الله، بیان عرفی است دیگر. اشکال ندارد. اصلاً این تکرارها عرفی هم هست، غیر عرفی نیست. و این تعبیر زعم که او کلام زراره است، او ربطی به متن روایت ندارد. زعم به معنای تخیل نیست، زعم یعنی قال، ادعی، اعتقد. روایات تعبیر زعم هست. یک روایت هست که به امام عرض کرد که انت زعمت؟ حضرت فرمود نخیر، بعد گفت آقا! شما خودتان فرمودید، فرمودند بله. یعنی تو چرا گفتی زعمت؟ تا می‌گفت انت قلت، همان مطلب، فرمود بله، تا می‌گفت زعمت حضرت می‌فرمود نه، لا. این یک قرینه خاصه است. اما مردم همین زعمت را هم استعمال می‌کنند، زعمت یعنی تو فکر کردی. حالا توجه ندارند به این که این تعبیر ایهام

لباس مصلی ۲۹۵

به این دارد که فکر کردی یعنی شاید درست نباشد. نه، فکر کردی با درست بودن فکر هم می‌سازد. و لذا متن هیچ مضطرب نیست.

انشاءالله تامل بفرمایید تا ادامه‌اش را روز شنبه عرض کنیم.

جلسه ۲۹-۲۵۳

شنبه - ۹۷/۰۸/۲۶

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيّة الله في الأرضين و اللعن على أعدائهم أجمعين.

بحث راجع به این بود که در این جلد‌های مشکوک که نمی‌دانیم مذکی هستند یا میتة و اماره شرعیه‌ای هم بر مذکی بودن آن‌ها نیست، آیا می‌شود نماز خواند یا نه؟ مشهور گفتند نمی‌شود نماز خواند.

آقای سیستانی فرمودند از روایات استفاده می‌شود که می‌شود در مشکوک التذکیة نماز خواند.

صاحب حدائق: جلد مشکوک محکوم به طهارت و جواز صلات است و با وجود قاعده حل و

طهارت نوبت به اصل عملی استصحاب عدم تذکیه نمی‌رسد

اصل این مطلب را صاحب حدائق هم دارد. و خیلی عجیب صاحب حدائق می‌گوید جلد مشکوک هم محکوم به طهارت است هم محکوم به جواز صلات است بخاطر قاعده حل و طهارت. بعد اشکال می‌کند به مشهور که چرا شما استصحاب عدم تذکیه جاری می‌کنید؟ استصحاب اصل است و با وجود دلیل نوبت به اصل نمی‌رسد. ما عموم قاعده حل و طهارت را که داریم دیگه معنا ندارد که رجوع کنیم به اصل عملی، استصحاب عدم تذکیه جاری کنیم. این را در حدائق جلد ۵ صفحه ۵۲۶ بیان کرده.

اشکال: حلیت و طهارت واقعی تخصیص خورده است به غیر مذکی و لذا جلد مشکوک شبیه

مصدقیه مخصص است. حلیت و طهارت ظاهری هم مؤخر از استصحاب است

296..... شرط سوم: مذکی بودن

و واقعا این عجیب است. مفاد قاعده حل و طهارت اگر حلیت و طهارت واقعی است که تخصیص خورده و غیر مذکی از آن خارج شده. شک در مذکی بکنیم می شود شبهه مصداقیه مخصص منفصل. هر جلدی واقعا حلال هست و پاک هست الا این که جلدی باشد که مذکی نیست. این جلد شبهه مصداقیه مخصص منفصل است و لو استصحاب عدم تذکيه جاری نشود اما نمی شود به عام تمسک کرد. اگر مفاد قاعده حل و طهارت همان طور که مشهور هست و صحیح هم هست حلیت و طهارت ظاهریه است، مفاد این دو قاعده می شود اصل عملی. و استصحاب عدم تذکيه هم اصل عملی است، باید رابطه استصحاب با طهارت و حلیت ظاهریه ببینیم چیه. خب استصحاب عدم تذکيه اصل موضوعی است. یک وقت شما می گوئید ما عموم دلیل استصحاب را قبول نداریم، دلیل استصحاب در خصوص استصحاب طهارت آمده که حکم ترخیصی هم هست، ما عمومی در دلیل استصحاب قائل نیستیم بحث دیگری است. ولی کسی که قائل به عموم دلیل استصحاب است نسبت به همه موارد شک در بقاء، دیگر معنا ندارد که به او اشکال بکنید که با وجود قاعده حل و طهارت چرا استصحاب عدم تذکيه جاری کردید. پس این فرمایش صاحب حدائق ناتمام است.

آقای سیستانی: بر حسب روایات، نماز در مشکوک التذکيه جایز است

آقای سیستانی به روایات استدلال می کنند. می فرماید راجع به طهارت مشکوک التذکيه همان طور که آقای خوئی فرمودند موضوعش ما لیس بمذکی معلوم نیست باشد که ما با استصحاب عدم تذکيه اثبات نجاست جلد مشکوک بکنیم؛ شاید موضوعش میته است و میته عنوان وجودی است، با استصحاب عدم تذکيه این عنوان وجودی اثبات نمی شود. که مطلب درستی هم هست. راجع به نماز در جلد مشکوک، آقای سیستانی فرمودند صحیحه جعفر بن محمد بن یونس هست که به امام نامه نوشته: اسأله عن الفرو و الخف اشتریه و اصلی فیه و لااعلم انه ذکی، حضرت فرمود للابأس. امام بطور مطلق فرمود للابأس، می شود نماز خواند در این فرو یعنی پوستین یا خف که مشکوک التذکيه است. ما به اطلاق این صحیحه تمسک می کنیم می گوئیم جایز است نماز در مشکوک التذکيه.

اشکال: موثق ابن بکیر و معتبره اسحاق بن عمار، با این روایات معارضه می کند

لباس مصلی ۲۹۷

اشکالی که به آقای سیستانی بود این بود که آقا! ما دو تا روایت در مقابل داریم. آن‌ها را هم توجه می‌فرمایید؟ یکی موثق ابن بکیر است که دارد که ما جاز اكله فالصلاة فيه جائز اذا علمت انه ذکی، اگر بدانی این حیوان حلال گوشت مذکی است نماز در اجزاء آن جایز است. خب این مفهوم دارد، مفهومش این است که اگر شک داشته باشی نماز جایز نیست. تباین هست بین این دو روایت، صحیح جعفر بن محمد بن یونس در مشکوک التذکیه می‌گوید للباس بالصلاة فيه، و لااعلم انه ذکی، قال للباس، موثق ابن بکیر دارد اذا علمت انه ذکی فالصلاة فيه جائز. عنوان علمت انه ذکی دخالت دارد در حکم.

پاسخ: موثق ابن بکیر، اضطراب متن دارد و لذا وثوق به صدورش پیدا نمی‌شود. ضمن این که

ظاهر علم این است که طریق محض است و دخالت در حکم ندارد

آقای سیستانی این را جواب دادند که موثق ابن بکیر اضطراب متن دارد و ما چون در خبر می‌گوییم وثاقت راوی کافی نیست و باید مفید وثوق باشد در سیره عقلاییه تا حجت باشد و لذا موثق ابن بکیر را ما قبول نداریم. علاوه بر این که ظاهر علم این است که طریق محض است، دخالت در حکم ندارد. اذا علمت انه ذکی یعنی اذا كان ذكيا. مثل كلوا و اشربوا حتی يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر، یعنی چه؟ یعنی كلوا و اشربوا حتی يطلع الفجر، تبين طریق محض است به این موضوع واقعی. و الا اگر شما سحری بخورید، نفهمید که اذان صبح شده بوده و واقعا اذان صبح شده بوده، خب روزه‌تان باطل است و لو شما نمی‌دانستید.

روایت مجوزه در مقام افتاء است و لذا معتبره اسحاق بن عمار نمی‌تواند او را قید بزند

راجع به روایت دوم که ما عرض کردیم او هم منافات دارد با صحیح جعفر بن محمد بن یونس که معتبره اسحاق بن عمار بود و مفاد این معتبره این است که سؤال می‌کند از فراء، امام می‌فرماید، متن کلام امام این است که للباس بالصلاة في الفراء اليماني و فيما صنع في ارض الاسلام قلت فان كان فيها غير اهل الاسلام قال عليه السلام اذا كان الغالب فيها المسلمين فلا بأس. اگر غلبه در آن شهر با مسلمان‌ها هست اشکالی ندارد، نماز می‌شود خواند در آن پوستینی که در آن شهر تهیه شده. خب قید زده که ارض

298..... شرط سوم: مذکی بودن

المسلمین یعنی ارضی الغالب علیها المسلمین. این مفهوم دارد. یعنی اگر شک کردی در تذکیه یک جلدی نماز در او در صورتی جایز است که از جایی تهیه شده که غالباً مسلمان هستند. این تقیید می‌زند صحیحه جعفر بن محمد بن یونس را، حمل می‌شود صحیحه جعفر بن محمد بن یونس بر سوق المسلمین.

ایشان جواب دادند نه، صحیحه جعفر بن محمد بن یونس روایت در مقام افتاء است نه روایت در مقام تعلیم. روایت در مقام افتاء اطلاقش قابل تقیید نیست. چرا؟ برای این که این جعفر بن محمد بن یونس می‌گوید که کتب الیه ابی، محمد بن یونس پدر جعفر بن محمد بن یونس فقیه نبود، سؤال می‌کرد وظیفه‌اش را تشخیص بدهد عمل کند نه این که فقیه بشود. امام که جواب او را می‌دهد تمام قیود دخیل در حکم را باید بیان کنند. این تقیید مطلقات در اطلاقاتی که در روایات مقام تعلیم است که امام به عنوان یک استاد با شاگردانی مانند زرار و محمد بن مسلم است که یا فقیه بالفعل هستند یا می‌خواهد فقیه بشوند، امام به آن‌ها تعلیم می‌کند احکام کلی را، مناسب با مقام تعلیم این است که یک جا مطلق می‌گویند یک جای دیگر مقیدش را می‌گویند. مثل آن استادی که در کلاس درس صحبت می‌کند اگر تمام قیود را در یک جلسه بگویند گیج می‌شود، متعارف این است که یک روز قواعد عامه را می‌گوید در جلسات دیگر تبصره‌هایش را می‌گوید. چه پزشک باشد، در دانشکده پزشکی درس می‌گوید چه حقوقدان باشد در دانشکده حقوق درس بگوید. اما همان پزشک وقتی رفت مطب این‌طور نیست که مطلق را به این مراجعه کننده بگوید، مقیدش را به کس دیگری بگوید یا به او بعد از وقت حاجت عمل به مطلق بگوید. مستهجن است.

به نظر ما این فرمایش ایشان که معنایش این است که ما به اطلاق صحیحه جعفر بن محمد بن یونس اخذ می‌کنیم و معتبره اسحاق بن عمار را حمل می‌کنیم بر حکم استحبابی که مستحب است انسان نماز نخواند در جلد مشکوک که از بلاد غیر مسلمین تهیه می‌شود، به نظر ما این فرمایشات ایراد دارد:

جواب اول از پاسخ: بر اساس صحیحه قطعیه حمیری، مطلق خبر ثقه حجت است و لو موثوق

الصدور نباشد. مفاد این صحیحه جعل منصب وثاقت نیست

لباس مصلی ۲۹۹

اما راجع به موثق ابن بکیر: اولاً ما خبر ثقة را حجت می‌دانیم. ولی این اشکال، مبنایی است. ما معتقدیم العمری ثقة فاسمع له و اطع که خبر قطعی الصدور هست دلیل بر حجیت خبر مطلق ثقة است چه از قول این ثقة اطمینان پیدا نکنیم چه نکنیم. فاسمع له و اطع، مطلق است، فانه الثقة.

حالا آقای سیستانی چی جواب می‌دهند، ایشان می‌فرمایند که این مربوط به مطلق ثقة نیست این روایت. این روایت راجع به کسی است که منصب وثاقت برایش جعل شده یعنی در بعض روایات هست: جعلته ثقتی یعنی اعتبار کردم او ثقة من است. مثل الان سخنگو تعیین می‌کنند. زعیم می‌گوید رابط من و شما این آقا است. اینجا دیگه سیره عقلاء بر این است که تخطی نمی‌کنند از قول این شخص چون این شخص مطلق ثقة نیست، منصب برایش تعیین شد، سخنگوی زعیم شد، جعلته ثقتی شد. این روایت هم العمری و ابنه ثقتان یا العمری ثقتی شاید به این معنا باشد که من عمری و فرزند او را رابط خودم و شما قرار دادم که سخن او سخن من است، ما قال لك عنی فعنی يقول و ما ادى اليك عنی فعنی يؤدى. ایشان فرمودند خب معلوم است که اینجا باید گوش به حرف این سخنگو داد، او منصب پیدا کرده از طرف زعیم.

ما می‌گوییم این‌ها خلاف ظاهر است. العمری و ابنه ثقتان فما ادى اليك عنی فعنی يؤدیان و ما قال لك عنی فعنی يقول فاسمع لهما و اطع فانهما ثقتان مامونان ظاهرش همان معنای عرفی ثقة است. این‌ها افراد مورد اطمینان هستند، هر چه بگویند معتبر است و قول‌شان مسموع است.

[سؤال: ... جواب:] آن اشکال دیگری است که شما می‌فرمایید که عمری را امام توثیق کرده، فرق می‌کند با توثیق شیخ طوسی و نجاشی. خب این تشخیص صغری است. کبری را امام فرمود فاسمع لهما و اطع فانهما الثقتان المامونان یعنی کل من كان ثقة و مامونا فی قوله يجب استماع قوله. حالا تشخیص صغری به چیست، گاهی به علم وجدانی است گاهی به اماره معتبره است او بحث دیگری است. ... صغری را امام بیان فرمود ولی کبری را هم در کنارش بیان کرد که ظاهرش این است که کل من كان ثقة و مامونا فی قوله يجب ان يقبل قوله. این ظاهر خطاب این صحیحہ حمیری هست.

می‌خواهم عرض کنم آقای سیستانی منشأ اختلاف‌شان با کسانی که خبر ثقة را مطلقاً حجت می‌دانند این است که می‌گویند سیره عقلائیہ را ما قبول نداریم در حجیت خبر ثقه‌ای که مفید وثوق نیست. می‌ماند

300..... شرط سوم: مذکی بودن

روایات، روایات هم عمده‌اش این صحیحہ حمیری است که این هم دلالت بر حجیت خبر مطلق ثقه نمی‌کند. ما به نظرمان نه، این خبر ظاهر است در حجیت مطلق خبر ثقه و خبر هم که موثوق الصدور یا قطعی الصدور است. ما مشکلی نداریم. پس این اشکال اول که مبنایی است.

جواب دوم: متن موثقہ ابن بکیر، دچار یک اضطراب واضح نیست و بلکه مطابق بیانات عرفی

است

اشکال بنایی این بود که چرا شما وثوق پیدا نمی‌کنید از این حدیث؟ آخه این اضطراب‌هایی که اسمش در واقع اضطراب هم نیست؛ یک بیان عرفی است تکرار. الصلاة فی کل شیء حرام اكله فالصلاة فی وبره و بوله و روته و کل شیء منه فاسد، یک بیان عرفی است تکرار که وبر را دومرتبه تکرار بکند. الصلاة فی وبر کل شیء حرام اكله، باز هم تکرار کند فالصلاة فی وبره و بوله و روته و شعره و کل شیء منه فاسد. لایقبل الله تلک الصلاة حتی یصلی فی غیرها هم عرفی است. نه این که اگر در غیر این نماز بخوانی این نمازت قبول می‌شود. نه، یک بیان عرفی است، یعنی نماز هیچ، خدا این نماز را قبول نمی‌کند، باید یک نماز دیگری بخواند.

[سؤال: ... جواب:] املاء هم پیامبر صحبت عرفی کرد، امیرالمؤمنین نوشت. ... مگر شعر می‌خواستند بگویند؟ اتفاقاً از قرآن که بالاتر نیست. ما عرض کردیم قرآن بیان عرفی است و الا بیان قانونی اگر بخواهند بکنند کی قانون‌گذار یا حقوقدان می‌آید این جوری می‌گوید که لاتکرها فتیاکم علی البغاء ان اردن تحصنا، لاتقتلوا اولادکم خشیة اطلاق، کی قانون‌گذار یا حقوقدان این جور می‌گوید که کشتن فرزندان از ترس فقر ممنوع است. دیگران اعتراض می‌کنند اگر از ترس فقر این نبود، از ترس این بود که تربیت سلام نتوانیم بکنیم در آخر الزمان این دیگه ممنوع نیست؟ قانون‌دان ایراد می‌گیرد. ولی قرآن بیان عرفی است توأم با وعظ. وقتی می‌بیند مردم دخترانش را می‌کشتند، زنده‌به‌گور می‌کردند بخاطر ترس از فقر می‌آید موعظه می‌کند می‌گوید لاتقتلوا اولادکم خشیة اطلاق. اگر بخواهی قانونی و حقوقی برخورد کنی آن قید خشیة اطلاق لغو است. یا لاتکرها فتیاکم علی البغاء ان اردن تحصنا، ان لم تردن تحصنا اشکال ندارد اکراه کنیزان بر زنا؟ کنیزی است، جوان خوش‌اندام اگر بود عفاف ندارد و خودش با او دوست می‌شود، لاترید التحصن و لكن مولای او او را مجبور کند با هر مرد عیاشی همراهی بکند؟ اکراه بکند این کنیزش را بر بغاء؟ قرآن که گفته

لباس مصلی ۳۰۱
لاتکرها فتیانکم علی البغاء ان اردن تحصنا، این مفهوم دارد؟ نه، چون بیان عرفی است، می‌خواهد به این‌ها بگوید خوش‌انصاف! کنیزتان می‌خواهند پاک‌دمن باشند می‌خواهید مجبورشان بکنید به ناپاکی؟ این‌ها بیان عرفی است.

[سؤال: ... جواب:] اصلا منافات با فصاحت این جور صحبت کردن ندارد. ... یعنی مثل شاعر یا ادیب سخن می‌گفتند ائمه ما؟ قطعاً این جور نبوده.

گرچه علم طریق محض است و لکن باید در اخذ علم فایده‌ای باشد و آن این است باید به طریق

معتبر عمل کرد

از جهت سندی به نظر ما مشکلی نیست. اما از جهت دلالی ایشان فرمودند علم ظهور دارد در طریقی محض بودن. آقا! قبول، ما هم قبول داریم اما اخذ علم باید یک فایده‌ای داشته باشد. ظاهر اخذ علم این است که در مقام حکم ظاهری به صرف شک نمی‌توانی این حکم را بار کنی. درست است، الصلاة فیه جائز اذا علمت انه ذکی، ظاهرش این است که واقع ذکی بودن شرط جواز صلات است و لذا اگر رجاء نماز خواندی در این پوستین، بعد از نماز سؤال کردی، آقا! این پوستین را از کجا خریدی، گفتند از بازار تهران خریدیم، می‌گویی الحمدلله، شرط جواز صلات واقع ذکی بودن است، اما اذا علمت انه ذکی یک پیام دارد، پیامش این است که اگر شک کردی طبق قاعده اشتغال، طبق استصحاب عدم تذکیه، نمی‌شود در این جلد مشکوک نماز بخوانی. بله، علم در حکم واقعی طریق محض است اما ظاهر این خطاب این است که اخذش بخاطر این است که تا این طریق معتبر قائم نشود حق نداری این حکم را بار کنی. صحیحه جعفر بن محمد بن یونس بر عکس [است]، می‌گوید علم هم نداشتی به ذکی بودن می‌توانی نماز بخوانی، می‌گوید هیچ طریق معتبر نمی‌خواهی.

[سؤال: ... جواب:] اصل براءت که طریق معتبر نیست. آخه فرض این است که اگر استصحاب کافی بود چرا فرمود اذا علمت انه ذکی؟ در شک در ذکی بودن اگر استصحابی بود بدرد بخورد مثل استصحاب عدم کونه میته جاری می‌کردند بعضی‌ها، می‌گفتند حرمت صلات موضوعش میته است، ما استصحاب می‌کنیم عدم

302..... شرط سوم: مذکی بودن
 میته بودن را، اثبات می‌کنیم جواز صلات را. اگر این جوری بود چرا امام فرمود اذا علمت انه ذکی فالصلاه فیه جائز.

معتبره اسحاق بن عمار، قدر متیقنش در مقام تخاطب، سوق مسلمین است

اما راجع به معتبره اسحاق بن عمار: واقعا از ایشان توقع نبود این اشکال را بکنند که صحیح جعفر بن محمد بن یونس در مقام افتاء است، پس نمی‌توانیم اطلاقی را مقید کنیم به سوق المسلمین. آقا! خود شما مبنای تان این است که در روایات مقام افتاء قدر متیقن در مقام تخاطب مانع اطلاقی است. شاید امام می‌دانست جعفر بن محمد بن یونس کجا زندگی می‌کند، مقتضای عادت هم این است که امام بدانند دیگه. جعفر بن محمد بن یونس می‌گوید پدرم نوشت، خب مقتضای قاعده این است که معلوم است این نامه از کجا آمده، از کوفه آمده، کوفه هم سوق المسلمین دارد، سوق الکفار ندارد، سوق المشترکین ندارد. سوق یغلب علیها المسلمین است، ارض الغالب علیها المسلمین. امام حساب کرد شرائط سائل را و قدر متیقن در مقام تخاطب را در نظر گرفت که شراء از سوق المسلمین بوده، امام جواب او را داد که لا بأس. چه استهجانی دارد امام بعدا بفرمایند که من مقصودم آقای محمد بن یونس! از این که بطور مطلق گفتیم لا بأس در موردی بود که از سوق المسلمین تهیه کنی. اصلا استهجانی ندارد؛ حمل می‌شود بر آن مورد متعارف از سائل.

مختار: نماز در مشکوک التذکیه باطل است مگر در جایی که جلد مشکوک، سائر نباشد بخاطر

معتبره اسماعیل بن فضیل هاشمی

و لذا به نظر ما حق با مشهور است که در مشکوک التذکیه نمی‌شود نماز خواند.
 اما یک روایتی هست، تعجب است که آقای خوئی چرا این روایت را اینجا مطرح نکرده. خود ایشان در بحث نجاسات، این روایت را مطرح کرده و تفصیل داده. روایت این است: شیخ طوسی باسناده عن سعد بن عبدالله عن ابی جعفر (این ابی جعفر که از مشایخ سعد بن عبدالله است همان محمد بن حسین بن خطاب است که از اجلاء بوده) عن الحسین بن عثمان (که حسین بن عثمان ثقة است چه حسین بن عثمان احمسی باشد چه حسین بن عثمان رواسی باشد، نجاشی هر دو را توثیق کرده، رواسی را کشی هم توثیق کرده) عن

لباس مصلی ۳۰۳ فضالہ (فضالہ بن ایوب) عن ابان (ابان بن عثمان) عن اسماعیل بن فضیل (اسماعیل بن فضیل هاشمی که شیخ و کشی توثیقش کرده) قال سألت اباعبدالله عليه السلام عن لباس الجلود و الخفاف و النعال و الصلأه فيها اذا لم تكن من ارض المصلين فقال عليه السلام اما النعال و الخفاف فلا بأس بها. در مشکوک التذکیه که از بلاد غیر مسلمین می آید، امام تفصیل دادند بین لباس جلود، پوستین ها که تتم فيه الصلأه و مثل کفش، خفاف و نعال، فرمودند اما النعال و الخفاف فلا بأس بها. پس خوب بود آقای خوئی اینجاها اشاره می کرد به این مطلب. می فرمود درست است که در مشکوک التذکیه که اماره بر تذکیه اش نیست مثل این که از سوق غیر مسلمین تهیه کردیم گفتیم نمی شود نماز خواند، ولی این در فرضی است که ما تتم فيه الصلأه باشد اما در مثل کمر بند، کفش های چرمی که در نماز می پوشد، نه، اما النعال و الخفاف فلا بأس بها. چرا ملتزم نشویم به مضمون این روایت معتبره؟

نفرمایید که آقا! این روایت معتبره که در مشکوک التذکیه نیست؛ شامل معلوم المیتة هم می شود چون ندارد که و لا علم انه ذکی، گفته اذا لم تكن من ارض المصلين، شاید علم داریم که این مذکی نیست. این را نفرمایید. چرا؟ برای این که در جواب شما خواهیم گفت که آنی که معلوم المیتة است، او را دلیل داشتیم که نمی شود نماز خواند. صحیح ابن ابی عمیر می گفت فی المیتة لاتصلی فيه و لا فی شسع منه، در میده حق نداری نماز بخوانی حتی اگر بند کفش باشد. پس این روایت حمل می شود بر جایی که احراز نکردیم که این میده است، مشکوک التذکیه است، تفصیل داده است امام بین ما تتم فيه الصلأه مثل پوستین های چرمی و بین ما لاتتم فيه الصلأه مثل کمر بند و نعلین و امثال ذلک و ما به این روایت ملتزم می شویم.

[سؤال: ... جواب:] ارض المسلمین که حجت بر تذکیه است، سؤال از فرضی است که حجت بر تذکیه ندارد.

این محصل بحث. فتحصل مما ذكرنا که در مشکوک التذکیه باید تفصیل بدهیم، اگر حجت شرعیه بر مذکی بودنش نبود مثل این لباس های چرمی که از خارج می آورند و ما احتمال نمی دهیم واردکننده ها فحص کرده باشند، این ها احراز کرده باشند که این مذکی است، لباس های چرمی در آن ها نماز نمی شود خواند ولی محکوم به طهارت ظاهریه است. اما کمر بند و کفش و این ها یا آن مقداری از چرمی که بعضی ها

304..... شرط سوم: مذکی بودن

شلوارهایی یا کت‌هایی می‌پوشند که یک مقداریش به آن چرم دوخته شده و از خارج آمده، این‌ها به نظر ما اشکال ندارد. این راجع به این بحث.

[سؤال: ... جواب:] این خلاف مرتکز متشرعه است که ما در کمر بند و کفش بیاییم بگوییم اگر کافر این گوسفند را ذبح کرده یا این گاو را ذبح کرده، می‌شود نماز خواند، حکم واقعی این باشد ولی در لباس‌های چرمی اگر بدانیم کافر ذبح کرده نمی‌شود نماز خواند، این تفصیل در حکم واقعی به این نحو خلاف تسالم اصحاب هست. ما که تفصیل می‌دهیم در حکم ظاهری تفصیل می‌دهیم، این خلاف تسالم اصحاب نیست. این محصل این بحث که ما به این نتیجه رسیدیم که نماز در مشکوک التذکیه‌ای که اماره بر مذکی بودنش نیست جایز نیست اذا کان ما تتم فیہ الصلاه.

[سؤال: ... جواب:] سألتہ عن الخفاف الذی تباع فی السوق قال اشتر و صل فیہا حتی تعلم انه میتة. این روایت جواب آقا نیست. ایشان خواهد گفت که من هم قبول کردم که میته بودن مانع است، من می‌گویم ما ذبحه الکافر در او تفصیل بدهیم که میته عرفیه نیست. این روایت می‌گوید میته عرفیه بود در خفاف هم نماز نخوان اگر فهمیدی میته عرفیه است. آقا به شما خواهد گفت که من این‌جوری نگفتم، من خلاف روایت حرف نزد، من گفتم اگر میته عرفیه فهمیدی هست در خفاف هم نماز نخوان ولی اگر فهمیدی ما ذبحه الکافر هست، چه اشکال دارد در خفاف نماز بخوان طبق این روایت موثقہ اسماعیل بن فضیل هاشمی.

مرحوم امام: نهی ضمنی از نماز در نجس، انحلالی نیست بلکه صرف الوجود است و لذا در شبهه

موضوعیه برائت جاری نیست بلکه قاعده اشتغال جاری است

مطلبی که در اینجا هست یک مقدار توضیح بحث گذشته است، قبل از این که وارد بحث جدید بشویم عنوان بکنم. راجع به این که دوران امر بین مانعیت میته بودن یا شرطیت مذکی بودن، ما گفتیم که مشهور می‌گویند اگر میته بودن مانع باشد می‌توانیم برائت از مانعیت جلد مشکوک جاری کنیم ولی اگر مذکی بودن شرط باشد باید احراز کنیم شرط را. این بحث برائت از مانعیت بحث مهمی است. و امام اشکال کردند فرمودند مانعیت انحلالی است که بعد بگویید اگر این جلد مشکوک میته باشد که مانعیت در صلات دارد یک حکم زایدی است. باید شما برائت که جاری می‌کنید در حکم زاید مشکوک برائت جاری کنید. مانعیت

لباس مصلی ۳۰۵

مربوط می‌شود به صرف الوجود لبس میته، لبس میته صرف الوجودش مانع فی الصلاة است. این حکم را هم ما می‌دانیم. این جلد مشکوک میته است یا میته نیست سبب حکم جدیدی نمی‌شود تا برائت از او جاری کنیم.

ما می‌خواستیم این اشکال امام را تقویت کنیم. می‌گفتیم آقا! اگر مولی بگوید آبی بیاور که شور نباشد شما شک می‌کنید که این آب شور است یا شور نیست این شک در حکم جدید است؟ نه آقا. من می‌دانم باید آبی بیاورم که شور نباشد. نمی‌دانم این آب شور است یا شور نیست شک در امتثال است نه شک در حکم جدید که برائت در او جاری بشود. پس چه جور شما در احکام شرعی می‌گویید که اگر نجاست ماء الوضوء مانع باشد شک می‌کنم این ماء الوضوء نجاست دارد یا نه و لو قاعده طهارت نداشت ولی می‌توانم برائت جاری کنم از مانعیت این آب. چه فرق می‌کند، آنجا هم معنای مانعیت نجاست این است که شارع گفته توضاً، واجب کرده، توضاً بماء لیس بنجس.

[سؤال: ... جواب:] لیس بنجس شرط است؟ هر مانعی عدمش شرط واجب است.

توضاً بماء لیس بنجس مثل این که بگوید جننی بماء لیس بمالح. ما شک نکنیم این آب شور است یا شور نیست این شک در حکم جدید است؟ نه بابا، شارع دستورش مشخص است، شک در امتثال است. توضاً بماء لیس بنجس هم همین است. صل فی ثوب لیس من المیتة هم همین است. حکم شارع مشخص است. من شک در امتثال دارم.

این اشکال، اشکال قوی بود. دو تا جواب از این اشکال مطرح است. یک جواب را نقل کردیم. تفصیلی را که آقای صدر هم می‌دهد. یک جوابی ما می‌دادیم، ان شاء الله فردا این را یک توضیحی بدهم و وارد مسأله جدید بشویم.

جلسه ۳۰-۲۵۴

یکشنبه - ۹۷/۰۸/۲۷

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيّة الله في الأرضين و اللعن على أعدائهم أجمعين.

306..... شرط سوم: مذکی بودن

بحث به اینجا رسید که عرض کردیم مقتضای روایات این است که اگر مشکوک التذکیه ما لاتتم الصلاه باشد، مثل کمر بند، کفش، نماز در آن جایز است و لو اماره‌ای بر تذکیه آن نباشد ولی اگر ما تتم فيه الصلاه است مثل پوستین، پالتوی چرمی، نماز در آن جایز نیست طبق مفاد معتبره اسحاق بن عمار.

آقای سیستانی: روایت مجوزه نماز در جلد مشکوک، در مقام افتاء است و لذا معتبره اسحاق بن

عمار نمی‌تواند او را قید بزند

و اینی هم که آقای سیستانی فرمودند که صحیح جعفر بن محمد بن یونس که امام فرمود که للباس، اشکال ندارد نماز در پوستین اگر ندانی که مذکی هست یا مذکی نیست، آقای سیستانی فرمودند این روایت عرفا قابل تقیید نیست چون روایت در مقام تعلیم نیست، در مقام افتاء وظیفه فعلیه سائل است، سائل از عوام بوده، معنا ندارد بطور مطلق به او جواب بدهند، مقیدش را به اسحاق بن عمار یا زراره مثلا گفتیم که شرطش این است که از سوق المسلمین تهیه بشود.

اشکال: حدیث لاتعاد تصحیح می‌کند نماز افرادی را که و لو بخاطر اطلاق کلام امام علیه السلام

به اشتباه بیفتند

ما عرض کردیم که این اشکال ندارد چون متعارف شاید برای این سائل همان جلودی بوده که در سوق المسلمین بوده.

علاوه بر این که یک نکته‌ای امروز می‌خواهم عرض کنم: امام در غیر ارکان نماز تاخیر بیان از وقت حاجت داشته باشند مستلزم بطلان نماز نیست. حدیث لاتعاد تصحیح می‌کند نماز افرادی را که و لو بخاطر اطلاق کلام امام به اشتباه افتادند، رفتند جلود مشکوک التذکیه را از بلاد کفار آوردند، در او نماز خواندند بعد که می‌فهمند که باید سوق المسلمین باشد نسبت به نمازهای گذشته‌شان حدیث لاتعاد جاری است. مانعیت میته بودن مانعیت ذکریه است، مانعیت رکنیه که نیست، اشکال ندارد اینجا تاخیر بیان از وقت حاجت. مثل این می‌ماند که شما لباس‌تان را که نجس است بدهید به شخصی نماز بخواند، به او هم نگویید که آقا! این لباس، نجس است، اشکال ندارد. چرا؟ برای این که شما نماز او را باطل نکردید. مانعیت نجاست ثوب مانعیت

لباس مصلی ۳۰۷
ذکریه است بر خلاف این که آب نجس بدهید طرف بخورد یا وضوء بگیرد؛ این تسبیب حرام می شود و کار شما جایز نخواهد بود.

[سؤال: ... جواب:] بالاخره محرز نیست که یک ملاک ملزمی فوت می شود از این شخصی با اطلاق کلام امام.

و لذا بعضی ها در مشابه این مطلب گفتند ما هم مانعی ندارد جوری سخن بگوییم که طرف ترک نکند غیر ارکان نماز را از روی جهل قصوری. می گویند می شود افرادی که قرائت شان ایراد دارد و از شما سؤال می کنند بگویید آقا! شما همین جوری که می خوانید اگر نماز بخوانید به گردن من، نماز صحیح است، نگوید قرائت تو صحیح هست، کذب است، به او بگویید اگر شما همین جوری که می خوانید نماز بخوانید نماز صحیح است، بعد او می شود مصداق جاهل قاصر. بعد از سال ها حروف را از مخارجش اداء نمی کرد، به او گفتند این قرائت صحیح نیست، می آید سراغ شما، می گوید آقا! شما من جوان بودم آمدم پیش، قرائتم را تصحیح کنم شما گفتی همین جور نماز بخوانی نماز صحیح است به گردن من، چرا این جور گفتی؟ شما می گوید که واقعا هم نماز صحیح است، من به تو خدمت کردم، دیدم که سخت است برای کار و زندگیت را ترک کنی بروی کلاس تجوید، خواستم همین جوری غلط نماز بخوانی ولی جاهل مقصر نباشی، بعد از سخن من بشوی جاهل قاصر و لاتعاد الصلاه الا من خمس شامل تو بشود.

محقق خوئی: جماعتی که امام جماعتش خود را فاسق بداند، با حدیث لاتعاد تصحیح می شود

مگر این که مستلزم ترک ارکان باشد

حالا عرض می کنم این یک بیانی هست. شبیه این را آقای خوئی هم دارد. آقای خوئی در بحث جماعت خواندن فاسق، بعضی از امام جماعت ها می گویند ما که خودمان را می شناسیم چه موجود عجیب و غریبی هستیم، می توانیم برویم امام جماعت بشویم؟ مردم نماز می خوانند پشت سر ما ولی خودمان می دانیم که عادل نیستیم. آن هایی که می گویند جایز است که مشهور می گویند جایز است که من يعرف نفسه بانه فاسق جایز است که امام جماعت بشود، بعضی ها مثل آقای سیستانی می گویند شرط عدالت امام جماعت اصلا

308..... شرط سوم: مذکی بودن

عدالت لدی المامومین است نه عدالت واقعیه و این امام جماعت عدالت لدی المامومین دارد، کافی است.

خود امام جماعت هم می تواند آثار جماعت را بار کند. این را از روایات استفاده کردیم.

برخی مثل آقای خوئی می گویند نه، این جماعت صحیح نیست و لکن حدیث لاتعاد جاری می شود در حق این مامومین. این مامومین چه کردند وقتی آمدند پشت سر این آقا نماز جماعت خواندند؟ حمد و سوره را ترک کردند، حمد و سوره که از ارکان نماز نیست. این امام جماعت سبب شد در ترک قرائت در نماز ولی چون سبب بطلان نماز این مامومین نشده اشکال ندارد. این را صریحا آقای خوئی فرموده. بله، اگر این امام جماعت بداند در این مسجد طلبه ها شرکت می کنند، طلبه ها هم مسائل نماز جماعت را چون می دانند، چه بسا بخاطر متابعت امام زیاده رکن بکنند، سر از رکوع بر می دارد می بیند امام هنوز در رکوع است بر می گردد رکوع دوم بجا می آورد به عنوان متابعت، امام جماعت اگر این را بداند دیگه نمی تواند با اعتراف به این که فاسق هست یا حتی با شک در این که فاسق هست یا فاسق نیست بیاید امام جماعت بشود. چون در این صورت تسبیب کرده به ترک واجب یا به تعبیر دیگر تسبیب کرده به بطلان نماز این مامومین. چون با زیاده رکوع نماز این ها باطل شده، خودش که زیاده رکوع نکرده، مامومین زیاده رکوع کردند، منشأش این است که این آقا آمد امام جماعت این ها شد.

بله، اگر ایستاده نماز فرادی بخواند یکی به او اقتداء کرده لازم نیست به او بگوید من عادل نیستم. ولی وقتی بلند می شوی می روی در محراب، متصدی منصب امامت جماعت می شوی، داری تسبیب می کنی این افراد را به ترک واجب، حالا اگر واجب قرائت است، چون واجب رکنی نیست نماز را باطل نمی کند ترک این قرائت، مشکل ایجاد نمی شود. ولی اگر زیاده رکوع پیش می آید نه، آنجا تسبیب به ترک نماز واجب است، تسبیب به بطلان نماز است و این جایز نیست.

من نمی خواهم وارد آن بحث بشوم، می خواهم عرض کنم این جواب را هم می توانیم به آقای سیستانی بدهیم که در مورد صحیح جعفر بن محمد بن یونس اطلاق امام منشأ بطلان نماز این سائل نمی شد، فوqش از روی جهل قصوری جلود مشکوک را از بلاد کفر می آورد در آن نماز می خواند، مصداق حدیث لاتعاد می شد.

لباس مصلی ۳۰۹

[سؤال: ... جواب:] فرض این است که اطلاق کلام امام حجت است دیگه، از جاهل قاصر بودن که خارج نمی‌کند این شخص را. جاهل قاصر است، مشمول حدیث لاتعداد است.

مرحوم امام: نهی ضمنی از نماز در نجس، انحلالی نیست بلکه صرف الوجود است و لذا در شبهه

موضوعیه برائت جاری نیست بلکه قاعده اشتغال جاری است

مطلبی که ما به عنوان استدراک عرض می‌کردیم چون بحث، بحث مهمی است، راجع به برائت از مانعیت میته بودن لباس مشکوک، عرض کردیم اشکال مهمی که در اجراء این برائت هست این است که گفته شده آقا! این که شارع می‌آید می‌گوید لاتصل فی المیتة، ظاهرش نهی است، واقعش شرط واجب است یعنی يجب عليك صلاة لاتلبس فیها المیتة و من شک در امثال دارم. مثل این که شارع بگوید جننی بماء لیس بمالح، من نمی‌دانم این آب شور است یا شور نیست، خب شک در امثال دارم. الاشتغال الیقینی یقتضی الفراغ الیقینی. برائت از مانعیت در جایی جاری می‌شود که شک در سعه و ضیق حکم شرعی بکنم. مثلاً نمی‌دانم در نماز ضحک بی‌صدا مانعیت دارد یا نه، بله، برائت از مانعیت جاری می‌شود چون منشأش به سعه و ضیق جعل شارع است. ولی می‌دانم شارع وقتی به من گفت نماز بخوان و لباس میته نکن می‌دانم شارع به من چه فرموده، شک دارم در امثال، اینجا برائت جاری نمی‌شود. بله اگر استصحاب موضوعی جاری بشود بگوید تو لباس میته نکردی یا بگوید این جلد مشکوک میته نیست، این اصل موضوعی است، اما برائت از مانعیت اصل حکمی است، او جاری نمی‌شود. این، اشکال.

پاسخ اول: در مواردی که مانع وصف واجب نیست بلکه فعل زایدی است، ظاهر نهی ضمنی

مانند نهی استقلالی، مفسده داشتن هر فردی از منهی عنه است و لذا انحلال دارد

در جواب از این اشکال ما یک جوابی عرض می‌کردم سابقاً و یک مطلبی هم مرحوم آقای صدر در بحث استصحاب داشت، تفصیل داد در برائت از مانعیت، این را عرض کنم.

جوابی که ما می‌دادیم می‌گفتیم فرق بین این مثال‌هایی که زده شد، جننی بماء لیس بمالح، توضاً بماء لیس بنجس و امثال ذلک با مانحن فیه که شک داریم در مانعیت لباس این لباس مشکوک، فرقی این است:

310..... شرط سوم: مذکی بودن

یک وقت آن مانع وصف واجب است، فعل زایدی از مکلف نیست. مثل توضاً بماء لیس بنجس، خب نجس نبودن وصف آبی است که وضوء با آن واجب است. بله، این یک امر زایدی نیست که شک در سعه و ضیق تکلیف نسبت به آن بکنیم، تکلیف مشخص است، باید با آبی وضوء بگیریم که نجس نباشد، واجب، معلوم است. اگر شک بکنیم در این که این آبی که وضوء با آن می گیریم نجس است یا پاک، شک در امتثال است، قاعده اشتغال می گوید الاشتغال یقینی یقتضی الفراغ یقینی.

اما یک وقت متعلق آن نهی فعل آخری است، شارع می گوید نماز بخوان و در اثناء نماز لبس میته نکن، عرف با این خطاب نهی معامله خطاب انحلالی می کند. چه جور اگر به ما می گفتند لاتلبس المیتة به عنوان نهی استقلالی شک می کردیم که این جلد مشکوک میته است یا نه، همه قبول دارند برائت جاری می کردیم، می گفتیم لاتلبسوا المیتة انحلالی است، هر میته ای یک حرمت لبس دارد. خب نمی دانم این جلد مشکوک میته است یا نه پس شک می کنم در حرمت لبس میته. عرف (و لو به نظر تسامحی غیر دقیق که از نظر عقل دقیق نیست ولی از نظر خود عرف دقیق است) می گوید که چه فرق می کند، حالا این لاتلبس المیتة خطاب مستقل باشد که حرام استقلالی است یا حرام ضمنی باشد، صل و لاتلبس المیتة فی صلاتک. اینجا هم می گوید من شک دارم که نهی شدم از لبس این لباس مشکوک التذکیة در نماز یا نه، برائت جاری می کنم و لو ثبوتاً این نهی، ضمنی است و بازگشتش به شرط در واجب است.

این بیان ما یک بیان عرفی است، ما الان هم هنوز این بیان برای مان عرفی است و خلاف آن برای مان ثابت نشده.

پاسخ دوم (شهید صدر): در مواردی که مانع به نحو مفاد کان ناقصه باشد، انحلال دارد و شک

در وجود مانع به شک در مانعیت بر می گردد

بیان دوم، بیان مرحوم آقای صدر در استصحاب است، ایشان تفصیل داده. فرموده که آقا! (همان تفصیلی که ما چند روز پیش عرض کردیم) یک وقت مانعیت به نحو مفاد کان تامه می رود روی مثلاً نجاسة الثوب، میته بودن ثوب. من شک می کنم در وجود مانع وقتی شک می کنم این ثوب من نجس هست یا میته هست. مانع کون الثوب میته است، من شک دارم در وجود مانع. مانعیت یک شیء در نماز متوقف است بر وجودش

لباس مصلی ۳۱۱

نیست. قهقهه در نماز مانعیت دارد چه موجود بشود چه نشود. اگر موجود نشود مانع موجود نشده نه این که مانعیت ندارد. ما مثال می‌زدیم می‌گفتیم مثلاً قبح ضرب یتیم: حالا اگر یتیم را نزد ضرب یتیم قبیح نیست یا نه، قبیح است موجود نشده؟ ضرب یتیم قبیح است موجود نشده. اینجا هم قهقهه مانع است، یعنی چی؟ یعنی نماز مشروط است به عدم قهقهه، مانع یعنی این دیگه. اگر قهقهه را ترک کنیم مانع موجود نشده پس شما چه جور می‌خواهید برائت جاری کنید؟ شک ندارید در مانعیت برای میته بودن ثوب، شک دارید که اگر این لباس مشکوک را در نماز بپوشی مانع موجود شده یا نه. فرض این است که استصحاب عدم وجود مانع اگر جاری نشد که فرض این است که جاری نشده است، شما دیگه نمی‌توانید برائت از مانعیت جاری بکنید.

اما اگر مانع ثوب باشد، حیثیت تعلیلیه مانعیت ثوب این است که چون میته است یا نجس است ثوب مانع است، به نحو مفاد کان ناقصه، اذا کان الثوب نجسا فلاتصل فیه، اذا کان الثوب میتة فلاتصل فیه که از بعض روایات استفاده می‌شود مفاد کان ناقصه است، اینجا ایشان می‌گویند نه، اینجا برائت از مانعیت جاری می‌شود. چرا؟ برای این که مانعیت حکم میته بودن ثوب نیست، حکم خود ثوب است. میته بودن ثوب حیثیت تعلیلیه است برای این که این ثوب مانع بشود. این ثوبی که شک داریم میته است یا نه، نتیجه این است که شک در مانعیتش پیدا می‌کنیم. اگر این ثوب میته است این ثوب مانع است طبق این بیان که میته بودن ثوب حیثیت تعلیلیه باشد برای این که ثوب مانع باشد. اذا کان الثوب میتة فلاتصل فی ذلک الثوب. نمی‌دانیم این ثوب میته است یا مذکی است، اگر میته باشد لاتصل فیه به این ثوب هم خورده است، اگر مذکی باشد لاتصل فیه به این ثوب نخورده. چون شک داریم پس شک می‌کنیم به انطباق لاتصل فیه بر این ثوب. برائت جاری می‌کنیم. چه جور در شبهه مصداقیه حرام که نمی‌دانی این مایع خمر است، اگر این مایع خمر باشد لاتشرب به این مایع هم خورده، برائت جاری می‌کنیم از حرمت شرب این مایع مشکوک، اینجا هم نمی‌دانیم این ثوب میته است یا نه، برائت جاری می‌کنیم از انطباق مانعیت بر این ثوب و از انحلال مانعیت نسبت به این ثوب.

این هم بیان فنی بحوث.

312..... شرط سوم: مذکی بودن

[سؤال: ... جواب] طبعاً با این بیان دوم در آن بحث شک در نجس بودن آب وضوء، ایشان باید تفصیل بدهد، بگوید اگر ظاهر دلیل این است که توضاً من دون نجاسة الماء، نجاسة الماء مانع باشد، شک در مانعیت ندارم، نجاسة الماء مانعیت دارد، شک در وجود مانع دارم که هل نجاسة الماء موجودة ام لا. ولی اگر به نحو کان ناقصه باشد، اذا كان الماء نجسا فلا تتوضأ منه که شاید استظهار ایشان از ادله هم همین است، مثلاً روایت می‌گوید که اذا وقع الدم في الماء فلا تتوضأ منه، خب آن وقت می‌گوید مانعیت حکم آب است، حیثیت تعلیلیه آن، نجس بودن آب است، پس شک می‌کنم این آب مانعیت دارد یا نه، اگر نجس باشد مانعیت دارد، اگر نجس نباشد مانعیت ندارد، برائت از مانعیت طبق بیان ایشان می‌توانیم جاری کنیم.

البته ما استظهارمان این است که حتی اگر این تفصیل بحوث را قائل بشویم و آن بیان اول را که عرض می‌کردیم نگوییم، بیان اول ما که اصلاً نجس بودن آب فعل آخری نیست، شک در امتثال می‌شود، حتی اگر بیان ما را نگویید، بیان بحوث را بگویید، بعید نیست استظهار عرفی در این مثال ماء الوضوء این باشد که نجس بودن آب به نحو کان تامه، نجاسة الماء مانعة، بعید نیست ظاهر خطاب این باشد. یعنی عرفاً بگویند نجاست حیثیت تعلیلیه است برای این که ذات آب مانع باشد در وضوء این عرفی نیست. عرف می‌گوید که نجس بودن آب مانع است، من نمی‌دانم این مانع موجود شد یا نشد، اینجا دیگه برائت از مانعیت معنا ندارد، شک در وجود مانع دارم. و این که احتمال بدهیم که نجس بودن آب حیثیت تعلیلیه است برای این که مانعیت تعلق بگیرد به ذات آب، این احتمال عرفی نیست. اما در مثال لاتصل فی الثوب النجس عرفی است که شارع بگوید که اذا كان الثوب نجسا فلا تتصل فيه هر لباسی را که در نماز می‌پوشی اگر نجس باشد مانعیت دارد که نجس بودن لباس بشود حیثیت تعلیلیه برای تعلق مانعیت ذات ثوب.

این بیانی است که به نظر ما می‌آید به عنوان استدراک بحث‌های گذشته عرض کردیم.

[سؤال: ... جواب:] اذا كان الثوب ميتةً یا اذا كان الثوب نجسا فلا تتصل فيه. می‌گوید نماز بخوان و اگر لباس نجس است یا میتة است آن را نپوش، نپوشیدن رفته روی ذات لباس، منتها اگر میتة باشد، اگر نجس باشد که می‌شود حیثیت تعلیلیه، نه، این خلاف مرتکز عرفی نیست انصافاً. بله اگر می‌گفت صل من دون نجاسة ثوبك، صل من دون كون ثوبك ميتة، این می‌شد. حالا استظهار بحوث این بود که در اینجا نجاسة

لباس مصلی ۳۱۳

الثوب یا کون الثوب میتة این مانعیت دارد، مانعیت رفته روی کون الثوب میتة، آن وقت شک می‌کنیم در وجود مانع، براءت از مانعیت باید جاری کنیم نه این که مانعیت می‌رود روی ذات ثوب، حیثیت تعلیلیه‌اش این است که الثوب مانع لکونه میتة اگر این جوری باشد که الثوب مانع لکونه میتة آن وقت شک می‌کنیم این ثوب میتة است یا مذکی پس شک می‌کنیم این ثوب مانعیت دارد یا نه می‌توانیم براءت جاری کنیم.

این مطالبی است که از نظر فنی به ذهن ما می‌آید. ان شاء الله تتمه این مباحث در بحث لباس مشکوک که بحث مهم فقهی است. مرحوم شیخ معتقد بود که قاعده اشتغال جاری است، اگر شک کنیم که این لباس ما از اجزاء حیوان حرام گوشت هست یا نیست. بحث است، به عنوان اللباس المشکوک. مثل لباس‌هایی که قدیم می‌دوختند از ماهوت.

[سؤال: ... جواب:] الان بحث ما لباس مشکوک التذکیة و المیتة است. آن بحث معروف لباس مشکوک است که آیا از اجزاء حیوان حلال گوشت هست یا از اجزاء حیوان حرام گوشت. آن بحث معروف است.

مرحوم شیخ معتقد بود در ماهوت که معلوم نیست از اجزاء حیوان حرام گوشت است یا نه نباید نماز خواند. می‌گویند خود شیخ ماهوت می‌پوشید، هر بار هم بحث می‌کرد می‌گفت جایز نیست نماز در ماهوت چون ماهوت لباس مشکوک است. حالا یا بعد خودش متوجه می‌شد یا تذکر به او می‌دادند که آقا! لباسی که شما پوشیدید خودش ماهوت است. باز بعد از سال‌ها گفتند همین بحث را مطرح کرد و گفت جایز نیست در لباس مشکوک نماز خواندن، باز هم لباس ماهوت پوشیده بود. یادش می‌رفت، نماز می‌خواند. حالا بحث لباس مشکوک بحث مهمی است. این را برای این عرض کردم که بزرگانی قائلند به وجوب اجتناب از لباس مشکوک در نماز. همین بحث‌ها آنجا هم مطرح می‌شود. و ان شاء الله آنجا اگر مطلب اضافه‌ای بود عرض خواهیم کرد.

[سؤال: ... جواب:] این را ما قبلاً بحث کردیم. گفتیم اگر مانعیت ثابت باشد برای ثوب لکونه میتة، اینجا ما براءت از مانعیت را قبول داریم. آن وقت نمی‌دانیم به این نحو جعل شده یا شرطیت تذکیه جعل شده، ما گفتیم نتیجه تابع اخس مقدمات است و می‌گوییم ان شاء الله شرطیت برای مذکی بودن جعل نشده و مانعیت به نحو کان تامة هم جعل نشده برای میتة بودن لباس بلکه ان شاء الله مانعیت برای ذات ثوب جعل شده به

314..... شرط سوم: مذکی بودن

حیثیت تعلیلیه میته بودن و اگر این جوری باشد این ثوب مشکوک چون نمی‌دانیم میته است یا نه برائت از مانعیت او جاری می‌شود و نماز در آن بلاشکال خواهد بود.

این راجع به این بحث. اما مسأله بعد.

[سؤال: ... جواب:] حالا بحثش بعدا می‌آید که آیا حمل میته در نماز بدون لبس آن مبطل نماز است یا مبطل نماز نیست ان شاء الله بحث می‌کنیم.

جهت دوم: تعیین حجت بر تذکیه

صاحب عروه: استعمال مسلم لباس مشکوک را در مواردی که طهارت شرط است، اماره تذکیه

است

بحث راجع به این است که حالا که مشکوک التذکیه نشد در آن نماز بخوانیم، مگر حجت بر تذکیه داشته باشیم، حجت بر تذکیه چیه؟ آنی که در روایات مطرح شده یکی اخذ از سوق مسلمین است. مثلاً از سوق مسلمین این جلد مشکوک را بخرید، این اماره تذکیه است. یکی هم در برخی از روایات مطرح شده صنع در بلاد اسلامی. مارک ترکیه زدند به این لباس که می‌دانیم در ترکیه این درست شده و لو ما رفتیم در آلمان این لباس را می‌خریم، از یک بایع کافر هم می‌خریم اما صنع فی ارض اسلام.

صاحب عروه تعبیرش این است: الماخوذ من ید المسلم و ما علیه اثر استعماله بحکم المذکی و کذا المطروح فی ارضهم و سوقهم و کان علیه اثر الاستعمال. استظهار شده از کلام صاحب عروه که ایشان می‌گویند صرف وجود در سوق المسلمین یا در ید مسلم کافی نیست برای حکم به تذکیه، باید اثر استعمال مسلم این جلد مشکوک را در آنچه که طهارت در او معتبر است را ما ببینیم. و الا صرف این که این جلد مشکوک در ید مسلم است یا در سوق المسلمین است این کافی نیست، باید که مسلم این را استعمال کرده است فیما یعتبر فیه الطهارة.

ما اول روایات را ببینیم بعد ببینیم که آیا آنچه که صاحب عروه فرموده که ظاهر این عبارت این است که شرط امارت سوق المسلمین یا ید مسلم بر این جلد مشکوک این است که استعمال کند مسلم آن را فیما

لباس مصلی ۳۱۵

يعتبر فيه الطهارة. ولی اگر برویم منزل یک مسلمانی، پالتوی چرمی آویزان است، من می‌دانم راضی است از حیث این که ما با او، رفیقیم، مشکلی نداریم، طیب نفس دارد تصرف کنیم اما به ما که نگفت می‌توانی با آن نماز بخوانی یا خودش که در او نماز نخواند، برداریم با آن نماز بخوانیم نخیر. چرا؟ برای این که از کجا معلوم که این مسلم استعمال می‌کند این پالتوی چرمی را در آنچه که طهارت در او شرط است، شاید موقع نماز کنار می‌گذارد.

می‌گویند امام سجاد علیه السلام خیلی سرمایی بودند، کان رجلا صردا، این پوستین‌های حجاز چه جور بود گرم نمی‌کرد حضرت را، حضرت سفارش می‌کرد از عراق پوستین‌های عراقی می‌آوردند ولی موقع نماز، این پوستین را در می‌آورد حضرت و آن لباس زیرش را هم در می‌آورد. می‌فرمود چون اهل عراق معتقدند که دباغی کردن جلد میته سبب تذکیه او است. همان قال الشيخ، جلد الکلب درست نیست، جلد الحمار المیت يطهر بالدباغ، همان قضیه است که ابوحنیفه گفت جلد حمار میت يطهر بالدباغ که این آقا بعد از این همه تکرار رفت یادش رفت، جابجا کرد، مثلاً قال الکلب یا قال الحمار جلد الشيخ يطهر بالدباغ.

مقصود این است که امام علیه السلام در نماز او را نمی‌پوشید. حالا یکی دیگه بیاید بگوید امام این جلد مشکوک را می‌پوشند، پس ید امام است، اماره تذکیه است، می‌گوییم نه، وقتی امام اثر استعمال فیما يعتبر فيه الطهارة ندارد صاحب عروه می‌گوید به چه درد می‌خورد.

[سؤال: ... جواب] حالا یا رطوبت مسریه داشته یا اجزاء این می‌چسبیده به او، بهر حال.

روایات را بررسی کنیم:

اولین روایت صحیح حلی است: سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الخفاف التي تباع في السوق فقال اشتر و صل فيها حتى تعلم انه ميت بعينه. کفش‌هایی که در بازار فروخته می‌شود حضرت فرمود که می‌توانی بخری و در آن نماز بخوانی مگر این که بدانی میته است. این در مورد خفاف است که ما عرض کردیم ممکن است حکمش با جلود مثل پالتو فرق کند و باید در پالتو و امثال آن باشد که اگر مشکوک التذکیه است حکمش چیه. ولی موضوع روایت التي تباع في السوق است.

316..... شرط سوم: مذکی بودن

یا صحیحہ بزنی هم این است که الرجل یاتی السوق و یشتري جبۃ فراء، این دیگه پالتو است، لایدی اذکیۃ هی ام غیر ذکیۃ ایصلی فیها؟ قال نعم لیس علیکم المسأله انما اباجعفر علیه السلام یقول ان الخوارج ضیقوا علی انفسهم بجهالتهم ان الدین اوسع من ذلک. برای چی تحقیق می‌کنید، از بازار پالتوی چرمی خریدید شک دارید در تذکیه‌اش، نماز بخوانید چه مشکل دارد.

بحث در این واقع می‌شود که آیا این سوق اعم از سوق مسلمین است یا سوق مشترک یا منصرف است به سوق مسلمین.

تأمل بفرمایید ان شاء الله تا فردا.

جلسه ۳۱-۲۵۵

دوشنبه - ۹۷/۰۸/۲۸

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيۃ الله في الأرضين و اللعن على أعدائهم أجمعين.

بحث راجع به نماز در لباس مشکوک التذکیۃ بود که عرض کردیم مفاد روایات این است که اگر ما تتم فيه الصلاه است نماز در آن جایز نیست مگر حجت شرعی بر تذکیه داشته باشیم. حجت بر تذکیه را فرمودند یا سوق المسلمین است یا ید مسلم است یا صنع فی بلاد المسلمین است. سوق المسلمین، ید مسلم و لو در بلاد کفر، صنع فی ارض الاسلام و لو در سوق کفار فروخته بشود، توسط کفار هم فروخته بشود اما این جلد مصنوع فی ارض الاسلام است. این‌ها اماره تذکیه است. حالا از کجا این سه اماره را استفاده کردند؟ فرمودند ما از روایات استفاده کردیم.

بررسی طرق اثبات تذکیه در روایات

روایات را مطرح کردیم:

روایت اول تا چهارم: امام علیه السلام در جواب از سؤال از چرم خریداری شده از بازار فرمود:

در او نماز بخوان

لباس مصلی ۳۱۷

اولین روایت صحیحہ حلبی بود: الخفاف التی تباع فی السوق قال علیه السلام اشتر و صل فیها حتی تعلم انه میت بعینه. فرمودند ظاهر سوق، سوق المسلمین است.

صحیحہ بزنطی هم دارد که الرجل یأتی السوق فیشتري جبۃ الفراء، پالتو می‌خرد، لایدری اذکیۃ هی ام غیر ذکیۃ ایصلی فیها؟ قال نعم.

در صحیحہ دیگر هم از امام رضا نقل می‌کند بزنطی که امام بعد از این که اجازه داد نماز در این خفی که از بازار تهیه می‌شود و نمی‌دانند مذکی هست یا نه، امام فرمود انا اشتري الخف من السوق، من خودم این کار را می‌کنم، انا اشتري الخف من السوق و یصنع لی و اصلی فیه و لیس علیکم المسأله، نیاز به فحص و تحقیق هم نیست.

روایت سوم روایت سهل بن زیاد هست عن بعض اصحابه عن الحسن بن جهم دارد که قلت لابی الحسن علیه السلام اعترض السوق فاشتری خفا لایدی اذکی هو ام لا قال صل فیه قلت فالنعل قال مثل ذلک قلت انی اضیق عن هذا، من دل چرکنیم در این خفی که مشکوک التذکیۃ است نماز بخوانم، قال اترغب عما کان ابوالحسن علیه السلام یفعله؟

ظاهرا به امام رضا علیه السلام این را مطرح می‌کند، امام رضا می‌فرمایند آیا تو پرهیز می‌کنی از چیزی که امام کاظم علیه السلام انجام می‌داد؟ یعنی اصلا حسن احتیاط هم ندارد. ما در اصول عرض کردیم این که می‌گویند که لااشکال فی حسن الاحتیاط شرعا و عقلا، نه، این بطور عموم درست نیست. برخی از موارد احتیاط خلاف مذاق شارع هست، مطلوب نیست. مثل احتیاط در باب طهارت و نجاست یا در باب شک در مذکی بودن حیوان. این روایت از آن استفاده می‌شود که مطلوب نیست احتیاط نه این که حرام است نخیر، ترغیب نشده است به این احتیاط.

[سؤال: ... جواب:] آن روایت امام سجاد علیه السلام که روایت ضعیفه است، سندش ضعیف است که بعدا می‌خوانیم او نقل می‌کند که امام سجاد علیه السلام در خصوص پالتوهایی که، پوست‌هایی که از عراق می‌آوردند احتیاط می‌کرد نماز نمی‌خواند، می‌فرمود چون اهل عراق دباغی کردن جلد میته را سبب

318..... شرط سوم: مذکی بودن

تذکیه‌اش می‌دانند. می‌شود تخصیص دیگه، احتیاط در این مورد ترغیب نشده است مگر در آن موردی که غالب در یک سرزمینی این باشد که مستحل جلود میته باشد.

محقق خوئی: با توجه به این که سوق خصوصیت ندارد، لذا سوق المسلمین اماره بر مسلمان

بودن بایع است و مسلمان بودن او هم اماره بر تذکیه است

مرحوم آقای خوئی فرموده که آقا! قطعا از لفظ سوق اراده عموم نشده در این روایات که شامل سوق کفار هم بشود. این مراد از آن، سوق مسلمین است. سوق هم که خصوصیت ندارد. حالا اگر یک مسلمانی در کوچه‌های شهر مغازه داشت، مغازه قصابی داشت، مغازه چرم‌فروشی داشت یا بساط پهن می‌کرد در کنار خیابان یا رفتیم از منزل او خرید کردیم چون سوق نیست این اماره بر تذکیه ندارد؟ این که قطعا اشتباه است. پس سوق خصوصیت ندارد، این عرفا سوق المسلمین که مطرح شده چون اماره بر مسلمان بودن بایع است. پس سوق المسلمین می‌شود اماره الاماره. اماره بر تذکیه ید مسلم است، شک که می‌کنیم این بایع مسلم است یا غیر مسلم، سوق المسلمین اماره است بر این که این بایع مسلمان هست. پس سوق المسلمین اماره در ارض ید مسلم نیست، سوق المسلمین اماره است بر مسلمان بودن این بایع و مسلمان بودن بایع اماره است بر تذکیه آنچه که در اختیار اوست. ظاهر این است.

شراء هم خصوصیت ندارد. حالا اگر بایع و مشتری در کار نبود، واهب و متهب بود، کسی جلد مشکوک التذکیه را به شما بخشید یا فوت کرد به شما به ارث رسید فرق نمی‌کند عرفا، شراء خصوصیت ندارد.

[سؤال: ... جواب:] اگر مطمئن بشویم کافر است فرمودند دیگه کافی نیست، سوق المسلمین اماره است بر اسلام مشکوک الاسلام در این بلد مسلمین و آنی که اماره بر تذکیه است است ید مسلم هست. البته آقای خوئی فرمودند در عرض اماریت ید مسلم، صنع فی ارض الاسلام هم اماره دیگری است و لو از کافر بخریم. یک اقلیت مذهبی است، لباس‌های چرمی تولید داخلی یا تولید کشورهای اسلامی مثل ترکیه را می‌خرد، می‌شود خرید با این که بایع کافر است. چون صنع فی ارض الاسلام.

اشکال: سوق المسلمین در بیان امام علیه السلام نیست بلکه سوق در سؤال منصرف است به

سوق المسلمین و در جواب سؤال نیامده که نکته جواز نماز، اماریت سوق المسلمین است

ما یک عرضی داریم اینجا. عرض ما این است که آقا! یک وقت خود امام علیه السلام می‌فرماید سوق المسلمین، این فرق می‌کند با این که سؤال سائل منصرف باشد به سوق المسلمین. این‌ها را یک کاسه نکنید. این را توضیح بدهم:

یک وقت امام علیه السلام مشروط می‌کند اماره بر تذکیر را بر این که در سوق مسلمین باشد. مثل این روایت صحیحہ فضیل و زرارہ و محمد بن مسلم انهم سألوا ابا جعفر علیه السلام عن شراء اللحوم من الاسواق و لایدری ما صنع القصابون امام فرمود کل اذا کان ذلک فی سوق المسلمین و لاتسأل عنه. این در مورد اکل است. مشروط کرد جواز اکل را به این که این لحم را در سوق مسلمین بخری. این بحثی ندارد. ما اماریت در جواز اکل را می‌گوییم مربوط می‌شود به سوق المسلمین و این انصراف دارد به جایی که بایع یا مسلم است یا مشکوک الاسلام. اگر برویم از یک قصابی که اقلیت مذهبی است گوشت بخریم نخیر، با این که سوق المسلمین است این شهر ولی این قصاب کلیمی است، این قصاب زردتشی است، مسیحی است، نه قبول داریم اینجا، ظاهر اذا کان ذلک فی سوق المسلمین این است که این اماره است بر مسلمان بودن این بایع لحم.

اما در مورد شراء جلود در کلام امام لفظ سوق نیامده بود، همه آن روایاتی که خواندیم در سؤال سائل بود. اعترض السوق، اشتري الجلد من السوق، خب امام فرمود جایز هست. بله ما قبول داریم، خوب دقت کنید! ما قبول داریم انصراف دارد این سوق به سوق المسلمین چون متعارف نسبت به این سائل‌ها این بود که وقتی می‌گفتند می‌روم بازار خرید می‌کنم متعارف این بود که وارد بازار مسلمین می‌شدند، این تعارف منشأ انصراف سوق در کلام این سائل‌ها بود به سوق المسلمین. امام فرمود که جایز هست نماز در این جلدی که ما خریدیم. این روایات دیگر ظهور ندارد که نکته اماریت سوق المسلمین است. نه، شاید اصلاً نکته تجویز نماز در آن همینی است که مشکوک التذکیه است. سائل سؤال کرد انی اشتري من السوق، نگفت که امام که فرمود جایز است نماز در این جلدی که خریدی، در صورتی که از سوق المسلمین بخری، این را که نقل

320..... شرط سوم: مذکی بودن

نکرد. گفت من از امام سائل کردم می‌روم بازار یک پالتوی چرمی می‌خرم، نماز بخوانم یا نه، امام فرمود بخوان، نکته تجویز امام چی بوده؟ چه می‌دانیم؟ شاید نکته تجویز امام این بوده که اصلاً امام در مشکوک التذکیه نماز را جایز می‌داند همان‌طور که آقای سیستانی جایز می‌داند.

اینجا ما بیاییم بگوییم نکته اماریت مال سوق المسلمین است، بعدش هم بگوییم این اماریت سوق المسلمین به مناسبت حکم و موضوع از باب این است که سوق المسلمین اماره مسلمان بودن بایع است این‌ها دیگه در روایت نیست. چه می‌دانیم. امام در جواب از این سائل که پرسیدند می‌رویم بازار خرید می‌کنیم جلد مشکوک التذکیه را امام فرمودند نماز در آن مانعی ندارد، نکته را که فرمودند. و لذا بعید نیست این روایات اصلاً اطلاق داشته باشد حتی نسبت به جایی که بدانیم بایع از اقلیت‌های مذهبی است. انی اشتری من السوق. الان شما نمی‌گویید در تهران، اصفهان که اقلیت‌های مذهبی هستند، در بازار هم هستند، بازار معنای اعم که قطعاً هستند، رفتیم از بازار یک کفش چرمی خریدیم، یک پالتوی چرمی خریدیم، بعد سؤال می‌کنید می‌توانم در این نماز بخوانم؟ احتمال می‌دهم مذکی نباشد، مرجع تقلید بگوید اشکالی ندارد بگوییم این انصراف دارد به این که احتمال بدهید بایع مسلمان است؟ وجه انصراف چیه؟ خلاف اطلاق جواب امام است که امام در رابطه با این سؤال که طرف گفت من بازار می‌روم پالتوی چرمی می‌خرم امام در رابطه با این سؤال فرمود نماز در آن بلامانع است. و این اطلاق دارد نسبت به جایی که بدانیم بایع کافر است.

بله، انصراف بخاطر ابتلاء، بخاطر تعارف و معهود بودن سوق به سوق خود شهر که شهر اسلامی بوده این تعارف و معهودیت سوق المسلمین در رابطه با این سائل‌ها منشأ شده وقتی می‌گویی می‌روم بازار انصراف دارد به بازار معهود که بازار مسلمین است ولی در همین بازار معهود کافر هم هست، معلوم الکفر هم هست. از این کلاهی که می‌گذارد معلوم است یهودی است، از لهجه‌اش معلوم است که ارمنی است. چه انصرافی دارد انی اشتری من السوق؟ در خود بازار کوفه مگر زرتشتی‌ها نبودند؟ شما در معتبره اسحاق بن عمار، شما که می‌گوییم یعنی طرف خطابم آقای خوئی است که فرمود انصراف به سوق المسلمین است و نکته اماریت سوق المسلمین این است که کشف می‌کند این بایع مسلم است، شما چرا در معتبره اسحاق بن عمار این را

لباس مصلی ۳۲۱
نفرمودید؟ لبأس بشرأ الفراء الیمانی و ما صنع فی ارض الاسلام، فرمودید ما صنع فی ارض الاسلام محکوم به تذکیه است و لو بایع کافر باشد، و لو از غیر سوق المسلمین بخرید، چرا آنجا ادعای انصراف نکردید؟

[سؤال: ... جواب:] سائل می گوید بابا! من می روم بازار، یک پالتویی می خرم، نمی دانم مذکی است یا مذکی نیست، این اصل مطلب را گفت، اگر نیاز به تفصیل دارد امام مناسب است تفصیل بدهند. وقتی احتمال عرفی دارد که می دانست بایع از اقلیت های مذهبی است، فقط انصراف سوق به سوق معهود و متعارف در بلد اسلامی است چون این روایت که در کشورهای بیگانه که زندگی نمی کردند، در کشور اسلامی زندگی می کردند که سوق، سوق المسلمین بود، روی این حساب منصرف شده به سوق المسلمین اما انصراف ندارد از جایی که بدانند این بایع که در سوق المسلمین است جزء اقلیت های مذهبی است. وقتی انصراف نداشت اگر نیاز به تفصیل داشت مناسب بود امام تفصیل بدهند.

و از طرف دیگر اگر مسلمی در بلد مسلمین نبود، در اروپا رفتیم از یک مسلمان یک پالتو خریدیم، بگوییم چون ید مسلم است و احتمال فحص می دهیم، احتمال می دهیم که این مسلم چه پالتویی را با چه مارکی بخرد، ما نمی شناسیم، ما تشخیص نمی دهیم اما احتمال می دهیم او می رود از فروشنده های ترک، از فروشنده های مسلم خرید می کند، احتمال تحقیق این شخص را می دهیم، ولی هیچی از او نپرسیم پالتو را از او بخریم چون این مسلمان است و لو در بلاد کفر؟ از کجای این روایت ما این را استفاده کنیم؟ خب انی اشتری من السوق انصراف داشت به سوق المسلمین. من رفتم از بازار آلمان یک مسلمان ایرانی یا ترک زبان پیدا کردم احتمال می دهم این چرمی که او می فروشد تحقیق کرده، صرف احتمال است، کافی است که من خرید بکنم؟ به چه دلیل؟ کجای این روایات این را گفته؟

[سؤال: ... جواب:] در مسأله اکل خود امام مشروط کرد گفت اذا کان فی سوق المسلمین، انصراف نیست. مناسبت این که مشروط بکند امام جواز اکل را به این که سوق المسلمین باشد، این است که اگر یک قصاب کافری است در تهران که احتمال می دهیم اصلاً این گوسفندها را خودش ذبح می کند یا یک شرکت خصوصی دارند، مرغ فروشی است که مرغداری دارند که خودشان ذبح می کنند، او انصرافش واضح است که اذا کان فی سوق المسلمین فکل و لاتسأل عنه، بله، آن را ما قبول داریم انصراف دارد از جایی که می دانم

322..... شرط سوم: مذکی بودن

این بایع مسلم نیست و علم به سبق ید مسلم هم ندارم، علم هم ندارم که این رفته از این شرکت مرغداری و ذبح طیور که مربوط به مسلمین است خرید کرده این مرغ‌ها را، شاید خودش ذبح کرده، شاید از یک شرکت که مربوط به هم‌مذهب هایش هست خریده کرده، اطلاق نداریم در روایات. اذا كان في سوق المسلمين انصراف دارد از این. ما صنع في ارض الاسلام نه. [بلکه] در اکل لحم. اما کلام در این روایاتی است که دارد اشتری من السوق جلدا لا اعلم انه ذکی ام لا، امام فرمود صل فيه، این چه انصرافی دارد از جایی که من می‌دانم این بایع کافر است در این سوق المسلمین. انصراف دارد سوق به سوق المسلمین اما امام نفرمود نکته جواز صلات این است که سوق المسلمین است، شاید نکته‌اش غلبه وجود مذکی است در بلاد مسلمین. کما این که در ما صنع في ارض الاسلام نکته این بود دیگه، خود آقای خوئی هم قبول کرد گفت و لو بایع کافر باشد.

[سؤال: ... جواب:] اگر گوشت باشد حق با شماست. اما اگر اجناس دیگر باشد، اهل ذمه بودند در کوفه زندگی می‌کردند، مغازه داشتند، مسلمان‌ها خرید نمی‌کردند که ورشکست می‌شدند. این احتمال ضعیف است که بگوییم مردم یک نوع تحریم کرده بودند این‌ها را، تحریم اقتصادی کرده بودند اقلیت‌های مذهبی را، خرید نمی‌کردند، اگر این بود در تاریخ ثبت می‌شد. اتفاقا مسلمین با اهل ذمه حسن معاشرت داشتند. این که شما می‌گویید یعنی تحریم اقتصادی. بالاخره می‌گوید انی اشتری السوق. اتفاقا الان روایتی می‌خوانیم که اذا رأیتم المشركون یبیعون ذلک روشن می‌شود که گاهی هم مشرکین می‌فروختند اجناس را.

[سؤال: ... جواب:] ممکن است از مسلم می‌خریده یا از مشکوک الاسلام می‌خریده، شک در تذکیه داشته. روایت چهارم معتبره اسحاق بن عمار است: عن العبد الصالح علیه السلام لالبأس بالصلاة في الفراء اليماني و فیما صنع في ارض الاسلام قلت فان كان فيها غير اهل الاسلام قال اذا كان الغالب عليها المسلمین فلالبأس. این را آقای خوئی هم قبول کرد، درست هم هست، آقایان دیگر هم دارند، آقای سیستانی هم دارند که نفس صنع في الاسلام اماره است و لو بایع کافر باشد. می‌روید آلمان، یک لباس چرمی است، نوشته، البته صرف نوشتن کافی نیست باید مطمئن بشوید، و الا اگر با نوشتن آدم بخواهد اعتماد کند فریب می‌خورد ولی اگر مطمئن بشود این‌ها اهل دروغ نیستند، اگر لباس چرمی است روش نوشته تولید ترکیه، تولید ایران، تولید

لباس مصلی ۳۲۳

آذربایجان، این کشورهای اسلامی دروغ نمی‌گوید، صاع فی الارض الاسلام. ولی صرف نوشتن چه بسا علم به درست بودن آن نوشته نمی‌آورد. این گوشت‌ها در خارج می‌نوشتند که گوشت حلال ولی این اطمینان‌آور نیست ممکن است یک کافری ذبح می‌کند، حرفش هم این است که من طبق آنچه که رساله هایش نوشتند چهاررگش را بریدم، بسم الله هم بگوید فایده‌ای ندارد، ممکن است بسم الله هم نگوید. باید احراز کنیم مسلم آن را ذبح کرده، صرف این که اینجا بنویسند گوشت حلال، کافی نیست، نوشته کافی است. ولی اگر ما فهمیدیم که این چرم تولید یک کشور اسلامی است و لو بایع یک کافر است، مشکلی ندارد می‌خریم.

روایت پنجم: اگر بایع مسلمان است و لو غیر عارف، نیاز به تحقیق ندارد

روایت پنجم، روایت سعد بن ابراهیم عن ابیه عن اسماعیل بن عیسی، مجهول اندر مجهول، نه سعد بن ابراهیم توثیق دارد نه پدرش نه اسماعیل بن عیسی، سألت ابالحسن علیه السلام عن جلود الفراء، پالتو، یثربها الرجل فی سوق من اسواق الجبل ایسأل عن ذکاته اذا کان البایع مسلماً غیر عارف؟ می‌پرسد یابن رسول الله! بعضی از اسواق جبل، جبل آن شهرهای نزدیک به بلاد کفر بود، می‌خریم این پالتو را، اگر بایع شیعی است که هیچ، ولی اگر بایع مسلمان غیر شیعی است، تحقیق کنیم راجع به مذکی بودن آن؟ قال علیه السلام علیکم ان تسألوا عنه اذا رأیتم المشرکین یبیعون ذلک، اگر مشرکین می‌فروختند این چرم‌ها را، این لباس‌های چرمی را، آن وقت باید تحقیق می‌کردید و اذا رأیتم یصلون فیه، ولی اگر مسلم می‌فروشد آن را و لو مسلم غیر عارف، فلاتسألوا عنه، نیاز به تحقیق ندارد.

[سؤال: ... جواب:] اسواق الجبل، آن قسمت‌هایی که اطراف روم شرقی یا فارس و این‌ها بوده.

برخی راجع به این روایت گفتند که آقا! اذا رأیتم یصلون فیه فلاتسألوا عنه، فقط مسلمان بودن را شرط نمی‌داند، باید این بایع علاوه بر مسلمان بودن اثر مذکی بودن هم خودش بار کند، بگوید بایع! مسلمانی؟ می‌گوید بله. می‌گوید بی‌زحمت یک نماز بخوان در این پالتوی چرمی که به ما می‌فروشی تا به او اعتماد کنیم. اذا رأیتم یصلون فیه فلاتسألوا. حالا نماز خصوصیت ندارد، یک اثری را حالا نماز بخواند یا دست خیس مثلاً به آن بزند بعد به غذایش بزند بخورد، یک چیزی که یعتبر فیه الطهارة انجام بدهد.

324..... شرط سوم: مذکی بودن

این درست نیست. چرا؟ برای این که اصلاً معلوم نیست این روایت در سوق المسلمین است. شاید این سوق، سوق مشترک بوده. در سوق مشترک اگر دیدید بایع نماز می خواند می فهمید مسلمان است، اگر نماز نمی خواند شاید مشرک است. اذا رأیتم یصلون فیه فلاتسألوا عنه را معلوم نیست در سوق المسلمین گفته باشد که حتماً باید بایع نماز هم بخواند در این لباس.

[سؤال: ... جواب:] در سوق مشترک فوقش این هست. در سوق مشترک اماریت ندارد سوق المسلمین. ببینید! در سوق مشترک ممکن است بگوییم یک کاری باید بکند این بایع که استعمال کند این را در چیزی که طهارت در او شرط است. چون روایت می گوید اذا رأیتم یصلون فیه فلاتسألوا عنه. معلوم نیست این راجع به سوق المسلمین باشد، این راجع به سوق المشترك شاید باشد، سوق الجبل است.^۴ علاوه بر این که سندش هم ضعیف است.

روایت "لابأس بما صنع فی ارض الاسلام" منصرف است از جایی که صانع، کافر باشد

[سؤال: ... جواب:] ایشان راجع به و لابأس بما صنع فی ارض الاسلام مطرح می کنند که اگر بدانیم بایع کافر است اشکال ندارد ولی اگر بدانیم سازنده کافر است به نظر ما از او انصراف دارد. اگر بدانیم صانع کافر است و احتمال بدهیم که از جلد های غیر مذکی آی که خودشان تهیه می کنند، از خود هم مسلک هایشان تهیه می کنند و استفاده کرده، روایت ما صنع فی ارض الاسلام از او انصراف دارد. ما صنع فی ارض الاسلام اماره بر این است که ان شاء الله توسط مسلمین درست شده، اگر بدانیم توسط کافر درست شده، صناعه الکافر، از او ما قائل به انصراف هستیم.

[سؤال: ... جواب:] فرض این است که امام در جواب سؤال او فرمود اذا رأیتم یصلون فیه فلاتسألوا عنه. مشرک اگر بود تحقیق بود، اما اگر مسلم غیر عارف بود، نماز که می خواند در این لباسی که نماز می خواند، کافی است.

^۴ ماتن: به نظر می رسد روایت یک تبصره ای به اماریت ید مسلم می زند و آن این است که اگر خریدار بداند که بایع، عارف نیست یعنی لا ابالی است، دیگر ید او اماره تذکیه نیست بلکه باید کاری مانند نماز در آن لباس انجام دهد تا تذکیه ثابت شود.

لباس مصلی ۳۲۵

[سؤال: ... جواب:] اذا رأيتم يصلون فيه یعنی در بازار مسجد است؟ این عرفی نیست. اذا رأيتم يصلون فيه یعنی يصلون این‌ها در آن لباس، یعنی چیزی که (نشان دهد) این بايع مسلم هست. ... اگر مسلمان هم از مشرک بخرد، احتمال تحقیق بدهیم، در آن نماز بخواند، خب خود همین محل بحث است. این‌ها که می‌گویند کافی است دیگه، ید مسلم اماره تذکيه است و لو بدانیم مسبوق به ید کافر است مشروط به این‌که احتمال تحقیق بدهیم.

روایت ششم (در فرضی که بايع ملتزم شود به مذکی بودن، اشکال ندارد) اگر سندش درست

بود حمل بر استحباب می‌شد

روایت ششم روایت محمد بن حسین اشعری است که توثیق ندارد، کتب بعض اصحابنا الی ابی جعفر الثانی علیه السلام ما تقول فی الفرو یشتری من السوق فقال اذا کان مضمونا فلأبأس. این هم ظاهرش این است که اگر بايع قول می‌دهد و ملتزم می‌شود که این پوستی که می‌فروشد مذکی است، نماز می‌خوانیم. بعضی‌ها به این روایت استدلال کردند گفتند شرط اماریت ید مسلم یا سوق المسلمین این است که بايع ملتزم و متعهد بشود به مذکی بودن این چرمی که می‌فروشد.

و لکن این سندش ضعیف است مثل روایت قبلی و فوقش اگر سندش هم تمام بود ما حمل بر استحباب می‌کردیم. چرا؟ برای این‌که صحیحه بزنطی گفت لیس علیکم المسألة. مثل مرحوم آقای خوئی این‌جور فرمودند. مرحوم آقای خوئی فرمودند الرجل یأتی السوق فیشتري جبۃ فراء لایدري اذکيه هی ام غیر ذکيه أ یصلی فیها؟ قال نعم لیس علیکم المسألة، خب درست هم هست. این صریح در عدم وجوب سؤال است. فوقش این روایت که می‌گوید اذا کان مضمونا فلأبأس که مفهومش این است که اگر بايع قول نمی‌دهد و تعهد نمی‌دهد که این چرم مذکی است، اعتماد نکنیم حمل کنیم بر حکم استحبابی. جمع عرفی این است دیگه.

[سؤال: ... جواب:] اما آن روایت اترغب عما کان ابوالحسن علیه السلام یفعله که ما گفتیم با حسن احتیاط نمی‌سازد، او سندش ضعیف است. مرسله سهل بن زیاد است. آنی که سندش خوب است صحیحه بزنطی، او بیش از این نداشت که بر شما واجب نیست احتیاط. ... تضییق خوراج این بود که بر خودشان واجب

326..... شرط سوم: مذکی بودن

می‌دانستند سؤال را. واجب نیست سؤال کنید، مثل خوارج بر خودتان تضییق نکنید که واجب کنید بر خودتان سؤال را. بهتر است سؤال کنید. اگر سند این روایت که اذا كان مضمونا فلأبأس که روایت اخیره است، روایت اشعری است، تمام بود می‌گفتیم حکم استحبابی است. و الا صحیحه بزنی صریحا گفت لیس علیکم المسأله، بر شما سؤال کردن واجب نیست، مثل خوارج نباشید که تضییق کردند بر خودشان چون سؤال کردن را بر خودشان واجب کردند.

ولی مهم این است که این دو روایت اخیره ضعیف السند است. اصلا ما نباید جزء روایات این‌ها را بررسی کنیم. روایات قبلی که تام السند بود عمده‌اش یکی آن معتبره اسحاق بن عمار بود لأبأس بما صنع فی ارض الاسلام که ما پذیرفتیم. منتها ما صنع فی الاسلام عرض کردیم انصراف دارد از آن جایی که بدانیم صنعہ الکافر. ولی اگر صنع فی ارض الاسلام، بایع کافر است، ولی نمی‌دانیم خودش این را تولید کرده، نه، اینجا به اطلاق معتبره اسحاق بن عمار اخذ می‌کنیم.

[سؤال: ... جواب:] آخه فرض این است که صنعہ الکافر، لأبأس بما صنع فی ارض الاسلام ظاهرش این است که این اماره است که صانع مسلمان بوده. حالا اگر بدانیم صانع کافر بوده، انصراف دارد لاقول شبهه انصراف دارد.

صاحب عروه: مطروح در ارض مسلمین اماره تذکیر نیست مگر این که اثر استعمال مسلم داشته

باشد

یک نکته‌ای عرض کنم:

صاحب عروه گفته که اذا كان الجلد مطروحا فی الارض او السوق، اگر جلدی افتاده در زمین، این فرق می‌کند با ماخوذ از ید مسلم. ماخوذ از ید مسلم به حکم مذکی است، ماخوذ از سوق مسلمین به حکم مذکی است اما مطروح در ارض مسلمین یا سوق مسلمین، اگر اثر استعمال مسلم بر آن هست حکم مذکی را دارد، اگر نیست حکم مذکی را ندارد. ما كان مطروحا نه ماخوذا من ید مسلم او من سوق المسلمین، ما كان مطروحا فی ارض المسلمین او سوق المسلمین او حکم به مذکی بودنش مشروط است به این که یک اماره‌ای بر استعمال مسلم آن را، داشته باشیم.

اشکال (محقق خوئی): روایات مطلق است

آقای خوئی ایراد کرده به ایشان. گفته آقا! برای چی؟ به چه دلیل؟ اطلاق دارد روایات. چرا می‌گویید باید اثر استعمال فی ما يعتبر فيه الطهارة باشد بر این جلد مطروح؟ نخیر، درست نیست.

پاسخ: روایات مطلقه در خصوص اخذ از ید مسلم بود و شامل مطروح نمی‌شود

عرض ما این است: آقا! خدا رحمت‌تان کند! چرا درست نیست؟ آن روایات راجع به مطروح نبود، بیشتری من السوق، للباس بشرء الفراء الیمانی و ما صنع فی ارض الاسلام، او شراء بود. للباس بالصلاة فی الفراء الیمانی و ما صنع فی ارض الاسلام، احراز کنیم این مصنوع در ارض اسلام بود. اما اگر یک پوستی است مصنوع در ارض اسلام نیست، آقا! پوست گوسفندی است، افتاده در خیابان، یک تکه گوشت است افتاده کنار خیابان، در پلاستیک هم هست، من چه می‌دانم شاید این گوشت میته است طرف می‌خواسته ببرش برای کلابش.

[سؤال: ... جواب:] شراء خصوصیت ندارد اما اخذ از ید غیر، یک مسلمانی است می‌گوید آقا! می‌شود این گوشت را بدهید به ما؟ می‌گوید بفرمایید. بله، قبول، این ماخوذ از ید مسلم است و لو هبه کند. اما یک وقتی است گوشتی است کنار درب یک خانه‌ای افتاده، ما چه می‌دانیم؟ این مرغ است ذبح هم شده، یا سر ندارد نمی‌دانیم ذبح شده یا نه، انداختند کنار خانه، شاید این میته است یا ذبح شرعی نشده رها کردند.

ما یک حدیثی داریم موثق سکونی راجع به سفره وجد فی الطريق، می‌گوید یک سفره‌ای بود در راه دیدند که فیها لحم که این را ان شاء الله فردا می‌خوانیم، خود این همین پهن کردن سفره و گوشت گذاشتن در غذا و نان گذاشتن در غذا اثر استعمال است. شک داریم آن مستعمل مسلم بوده یا کفار، بلد مسلمین اماره بر این است که آن مستعمل مسلم بوده. این استعمال کرده بوده، فرق می‌کند با طرح. ان شاء الله روایتش را فردا می‌خوانیم تا روشن‌تر بشود.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه ۲۵۶-۳۲

سه‌شنبه - ۹۷/۰۸/۲۹

أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ سَيِّمًا بَقِيَّةُ اللَّهِ فِي الْأَرْضِينَ وَ اللَّعْنُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ.

بحث راجع به امارات بر تذکيه بود که فرمودند یک اماره بر تذکيه سوق المسلمین است، اماره دوم ید مسلم است، اماره سوم هم صنع فی ارض المسلمین است. این را بزرگان مطرح فرمودند.

دلیل اماریت صنع فی ارض المسلمین، منصرف است از بایعی که کافر است و خودش تولید

کرده

ما عرض کردیم که اماریت صنع فی ارض المسلمین که واضح است، دلیلش معتبره اسحاق بن عمار است: لَابَأْسُ بِالصَّلَاةِ فِي الْفِرَاءِ الْيَمَانِي وَ مَا صَنَعَ فِي اَرْضِ الْاِسْلَامِ. بله، قبول داریم این انصراف دارد از جایی که یک کافری این را می فروشد و می دانیم خودش تولید کرده است. عرفا این نکته اماریت را از دست می دهد. اما اگر کافر بفروشد معلوم نیست خودش تولید کرده، مصنوع فی ارض المسلمین است، معلوم نیست که خود این کافر تولید کرده، اطلاق دلیل می گوید لَابَأْسُ بِالصَّلَاةِ فِي مَا صَنَعَ فِي اَرْضِ الْاِسْلَامِ. اما سوق المسلمین، آن هم روشن است، روایت داشتیم اذا كان في سوق المسلمین فكل و لَابَأْسُ.

اماریت ید مسلم ثابت نیست

می ماند اماریت ید مسلم. ما دلیل پیدا نکردیم بر اماریت ید مسلم. اگر مسلمی در بلاد کفر بود، به چه دلیل ید او اماریت تذکيه است؟ دلیل نداریم.

[سؤال: ... جواب:] بحث اماریت ید است، حالا بحث اخبار ذو الید بحث دیگری است که لازم باشد بحث می کنیم که از این مسلم بپرسیم هل هذا مذبوح شرعا ام لا؟ اگر گفت هذا مذبوح شرعا داخل می شود در اخبار ذو الید که آن هم دلیل بر حجیتش ما نداریم. این ممکن است دروغ گفته باشد. فرق می کند با اخبار ذو الید از طهارت و نجاست که آن هم از روایات استفاده می شود هم در سیره در زمان ائمه بوده. کلام در این است که ما به صرف ید این مسلم، اصلا ممکن است نداند که من مسلمانم، به عنوان یک نا آشنا می روم

لباس مصلی ۳۲۹
مغازه او گوشت می خرم، لباس چرمی می خرم، صرف این که مسلم این را می فروشد، این اماره تذکیه است؟
به چه دلیل؟

محقق خوئی: سوق المسلمین اماره بر مسلمان بودن بایع است و مسلمان بودن او هم اماره بر

تذکیه است

مرحوم آقای خوئی فرمود که آخه سوق المسلمین که خصوصیت ندارد، مهم این است که سوق المسلمین اماره مسلمان بودن بایع است. حالا اگر این بایع کافر بود سوق المسلمین بدرد می خورد؟ پس سوق المسلمین اماره الاماره است، اماره بر مسلمان بودن بایع است، مسلمان بودن بایع اماره تذکیه است.

اشکال: سوق المسلمین صرفا کشف می کند از وجود غلبه مذکی در سوق و لذا شامل جایی که

کافر فقط بایع است و نه تولید کننده، نیز می شود

می گوییم به چه دلیل؟ به چه دلیل سوق المسلمین اماره الاماره است؟ نه، سوق المسلمین کشف می کند از غلبه وجود مذکی در سوق. حالا اگر فروشنده کافر است و لکن این پالتوی چرمی را می فروشد که احتمال می دهیم که مسلمین این را تهیه کردند و این آقا فقط فروشنده است، چه اشکالی دارد؟ ملتزم می شویم به این روایاتی که می گوید ان اشتری من السوق الفراء و لااعلم انه ذکی امام فرمود که صل فیه، شاملش می شود و لو بدانیم که بایع کافر هست. بله، اگر بدانیم کافر از سوق المسلمین تهیه نکرده از او انصراف دارد. مثل این که کافر خودش این پالتوی چرمی را ساخته و درست کرده، صنعه الکافر، چه جور از او انصراف دارد. اما اگر نه، پالتوی چرمی است، این آقا می فروشد و لو کافر است، چرا اطلاق اشتری من السوق الفراء و لااعلم انه ذکی شاملش نشود، چرا اطلاق نداشته باشد.

در خصوص قصاب، سوق المسلمین اماره بر مسلمان بودن او است و لذا ید قصاب مسلم اماره

است و لو در بلاد کفر باشد

فقط در روایت صحیحه فضیل و زراره و محمد بن مسلم راجع به لحمی که مشکوک التذکیه است، و لایدری ما صنع القصابون، معلوم نیست که قصابها ذبح شرعی کردند یا نه، آنجا امام فرمود اذا کان فی سوق

330..... شرط سوم: مذکی بودن

المسلمین فکل و لاتسأل. بله، ما در آنجا می‌توانیم بگوییم. حالا اگر یک قصاب مسلمی بود در اروپا، بله مناسبت حکم و موضوع این است که آنجا اماره است ید این قصاب مسلم اما اگر این بایع مسلم قصاب نیست، خودش از بیرون تهیه می‌کند، کی می‌گوید ید مسلم اماره تذکیه است؟ فروشنده سوپر مارکت است در آنجا و علم نداریم شاید چون مشتریش مسلمان‌ها هستند، مرغ‌هایی که می‌آورد از کشتارگاه‌های اسلامی می‌آورد، علم نداریم، شما به چه دلیل می‌گویید این اماره تذکیه است به صرف این که این بایع مسلم هست؟ به چه دلیل؟ در اکل هم داشت سوق المسلمین.

[سؤال: ... جواب:] عرض من این است که اگر سوق المسلمین نبود، در بلاد کفر یک بایع مسلم است من می‌روم از او خرید می‌کنم، صرف این که بایع مسلم است، بگویم ان شاء الله گوشتی که از او می‌خرم مذکی است؟ این پالتوی چرمی که از او می‌خرم مذکی است؟ کجا؟ کدام دلیل این را گفته؟

سوق المسلمین در بیان امام علیه السلام نیست بلکه سوق در سؤال منصرف است به سوق

المسلمین و در جواب سؤال نیامده که نکته جواز نماز، اماریت سوق المسلمین است

بایع کافر در سوق المسلمین هم اگر پالتوی چرمی را بفروشد که می‌دانیم صنع فی ارض الاسلام، و لو بایع کافر، این محکوم به تذکیه است. اگر احتمال بدهیم خودش این‌ها را تهیه کرده، خب احراز نمی‌کنیم که صنع فی ارض الاسلام و لکن چرا اطلاق نداشته باشد آن روایتی که می‌گوید انی اشتری من السوق و لااعلم انه ذکی، امام فرمود صل فیه. اگر امام می‌فرمود اذا کان فی سوق المسلمین فصل ممکن بود شما بگویید که نکته اماریت را برده روی سوق المسلمین، بعد شبهه کنید، بگویید انصراف دارد از جایی که بایع کافر باشد و احتمال می‌دهیم خودش پالتوی چرمی را تولید کرده. اما امام که معلق نکرد بر اذا کان من سوق المسلمین، سائل گفت انی اشتری من السوق گفتیم چون متعارف و معهود در سوق این سائل سوق کشور اسلامی بوده، به این خاطر انصراف پیدا کرد نه به خاطر نکته اماریت در سوق المسلمین، بخاطر این نکته تعارف خریدن از سوق المسلمین در رابطه با این سؤال کننده که می‌پرسیدند. متعارف در سوق که این‌ها گفتند سوق المسلمین بوده اما این که بگوییم متعارف هم این است که بایع مسلم بوده؟ خب در کشورهای اسلامی

لباس مصلی ۳۳۱
فروشنده کافر هم ما داشتیم، اهل ذمه بودند، ایرانی‌هایی بودند که زردشتی بودند، در کوفه زندگی می‌کردند، این‌ها بیکار که نبودند بالاخره یک چیزی می‌فروختند.

لابأس بما صنع فی ارض الاسلام می‌گوییم اگر بدانیم کافر ساخته این پالتوی چرمی را شبهه انصراف هست که ما می‌دانیم خود این صنعه، هذا الکافر صنعه، لابأس بما صنع فی ارض الاسلام به مناسبت موضوع، منشأ انصراف می‌شود از جایی که بدانیم صنعه الکافر. اما در جایی که نه، من می‌روم از بازار می‌خرم احراز نکردم صنعه الکافر، خب صنع فی ارض الاسلام. شک هم نکنم صنع فی ارض الاسلام ام لا، رفتم از بازار مسلمین خریدم و لو این بایع کافر است، چرا اطلاق نداشته باشد در این؟

وجود بایع کافر در بلاد اسلامی، غیر متعارف نبود و لذا سوق در کلام سائل (که یک قضیه

حقیقیه را می‌پرسد) شامل بایع کافر هم می‌شود

[سؤال: ... جواب:] شما می‌فرمایید سؤال‌ها هیچوقت اطلاق ندارد؟ ترک استفصال موجب اطلاق نمی‌شود در سؤال و جواب در روایات؟ ... یک حیثیت غیر معهوده‌ای باشد، حیثیت غیر متعارفه باشد، می‌گوییم سائل آن حیثیت غیر متعارفه را باید می‌گفت اما حیثیت‌هایی که می‌تواند متعارفه باشد، من از بازار خرید می‌کنم، حالا در قم در بازار زردشتی نیست، اصلاً اقلیت در قم ظاهراً وجود ندارد که واضح باشد که بی‌دین است، کافر است ولی در شهرستان‌هایی که اقلیت‌های مذهبی زندگی می‌کنند خب کوفه هم همان جور است دیگه. شما می‌روید اصفهان، در تهران خرید می‌کنید واقعا احتمال می‌دهید که این بایع جزء اقلیت‌های مذهبی باشد، اطلاق دارد، می‌گوید انی اشتری من السوق. بالاخره اقلیت بودند ولی همین اقلیت منشأ احتمال عقلانی می‌شود که این بایع، کافر است که راوی از او تعبیر می‌کند و البته خود راوی بالاخره اهل آن شهر است و چه بسا آشنا شده با این افراد و می‌بیند آدم‌های منصفی هم هستند، از آن‌ها خرید می‌کند، اطلاق ندارد انی اشتری من السوق؟

[سؤال: ... جواب:] بله، انی اشتری السوق قضیه حقیقیه است، قضیه خارجی که نیست، اشتریت الامس شیئا من السوق، آنجا به قول آقا اگر از کافر خریده بود می‌گفت که و کان البایع کافراً. قضیه حقیقیه است،

332..... شرط سوم: مذکی بودن

سؤال می‌کند انی اشتری من السوق و امام هم جواب می‌دهند که للبأس بالصلاه فیه. ... خرید از این‌ها غیر متعارف نیست، همین که غیر متعارف نبود اطلاق دارد کلام.

سوق المسلمین اعم است از ما صنع فی ارض الاسلام. البته سوق المسلمین منصرف است از

جایی که لم یصنع فی ارض المسلمین و بایع تحقیق نکرده یا کافر است

[سؤال: ... جواب:] سوق المسلمین اعم است از ما صنع فی ارض الاسلام. شک داریم این صنع فی ارض الاسلام ام لا، شاید پالتوی چرمی است که از خارج آوردند ولی در سوق المسلمین می‌فروشند. بله، اگر بدانیم این بایع کافر است یا مسلمان است که بدون تحقیق از بلاد کفر رفتند لباس چرمی آوردند، قطعاً لم یصنع فی ارض الاسلام، از بلاد کفر آوردند حالا یا کافر آورده یا اگر مسلم هم آورده مسلمان بدون تحقیق آورده، بله از او انصراف دارد، ما که در او بحث نداریم. اما این ادعا که می‌گویید از جایی که بایع کافر است انصراف دارد و لو در سوق المسلمین بفروشد این پالتوی چرمی را، ما وجهش را نمی‌فهمیم، چرا انصراف داشته باشد؟ اصلاً ما معتقدیم ید مسلم در بلاد کفر دلیل ندارد بر این‌که اماره تذکیه است کما این‌که علم به کفر بایع در بلد مسلمین دلیل نداریم که مانع از اماریت سوق المسلمین است.

این مطلبی است که ما عرض می‌کنیم. دیدیم در تعلیقه مرحوم گلپایگانی این مطلب مطرح شده.

البته این عرض ما خلاف مشهور است، ما نمی‌خواهیم بگوییم حکم قطعی این است اما از نظر صناعی این مطلب قابل گفتن است که سوق المسلمین اماره است و لو مع العلم بکفر بایع و ید مسلم دلیلی نداریم اماره است اگر در غیر سوق المسلمین باشد.

[سؤال: ... جواب:] ید مسلم اماره تعبیه است بر تذکیه و الا تکسب حرام می‌کند اگر گفتیم حرام است تکسب به میته، تکسب حرام می‌کند مگر کم داریم مسلمان‌هایی که تکسب حرام می‌کنند؟ ... اصاله الصحه که لوازمش حجت نیست، اثبات نمی‌کند که این لحم مذکی است، این جلد مذکی است. لوازم اصاله الصحه که حجت نیست.

لباس مصلی ۳۳۳

[سؤال: ... جواب:] اگر در سوق المسلمین یک چرمی را می‌بینیم که از خارج آوردند ولی احتمال تحقیق می‌دهیم که این بایع تحقیق کرده اطلاق دلیل انی اشتری من السوق جبه فراء و لالعلم انه ذکی قال اشتر و صل فيه شاملش می‌شود.

[سؤال: ... جواب:] مسلم مراد از سوق، سوق در مقابل خیابان نیست. لولاه لما قام للمسلمین سوق، معنایش این بازار خاص نیست. یعنی آنی که قوام اقتصاد به آن است. سوق یعنی محل خرید و فروش در کشور اسلامی؛ ممکن است بازار باشد، ممکن است بساط پهن بکنند، در خانه‌شان اجناس را بفروشند، همه این‌ها مشمول سوق است.

صاحب عروه: مطروح در ارض مسلمین اماره تذکيه نيست مگر اين که اثر استعمال مسلم داشته

باشد

بحث در این بود که مرحوم صاحب عروه فرمود مطروح در ارض مسلمین و سوق مسلمین اماره تذکيه نیست، باید اثر استعمال مسلم در او باشد. ماخوذ از ید مسلم فرق می‌کند، او شرعا به حکم مذکی است، ماخوذ از سوق المسلمین که برویم بخریم یا به بما ببخشد، به ما اباحه تصرف کند، این محکوم به تذکيه است. اما اگر نه، این شیء مشکوک التذکيه یا این جلد مشکوک التذکيه افتاده در کنار یک منزلی، اعراض کرده صاحبش، من بروم بردارم صاحب عروه می‌گوید این دلیل ندارد که مذکی است، شاید چون میته بوده اعراض کرده. مگر این که اثر استعمال مسلم فیما يعتبر فيه الطهارة باشد.

روایات مطلقه در خصوص اخذ از ید مسلم بود و شامل مطروح نمی‌شود

آقای خوئی اشکال کرده گفته این دلیل ندارد. ید مسلم اماره تذکيه است، سوق مسلمین اماره تذکيه است و لو نسبت به این مطروح.

واقعا این فرمایش عجیب است. کدام اطلاق؟ به قول مرحوم آقای صدر در بحوث فی شرح العروه الوثقی کدام اطلاق؟ انی اشتری من السوق جبه فراء اطلاق دارد؟ او که مطروح نیست. لبأس بالصلاء فیما صنع فی ارض الاسلام اطلاق دارد؟ او که موضوعش صنع فی ارض الاسلام است، یک چیزی که مصنوع باشد در ارض

334..... شرط سوم: مذکی بودن

اسلام. خود مصنوع بودن یک نوع اثر استعمال است که آمدند این را ساختند برای پوشیدن، لباس تولید کردند از آن نه این که دهان بند حیوانات، دهان بند کلاب. لباؤس بالصلاة فی الفراء الیمانی و ما صنع فی ارض الاسلام این مربوط به لباس مصلی است. لباس افراد وقتی در ارض اسلام درست می کنند این اماره بر تذکيه است. چه مربوط است به مطروح؟

روایت سفره نسبت به قید اثر استعمال مسلم مطلق نیست بلکه این قید در این روایت وجود

دارد

یک روایت هست روایت سکونی، ایشان به او مثل این که خیلی توجه دارد. آن روایت سکونی را من می خوانم ببینید چه می فهمید از این روایت. در این روایت می گوید از امیر المؤمنین علیه السلام سؤال کردند عن سفره وجدت فی الطريق مطروحه، داشتیم می رفتیم اطراف، در راه دیدیم کنار نهر یک سفره ای هست، مطروحه یعنی باز نه مطروحه به آن معنایی که صاحب عروه می گفت پرت شده، دور انداخته شده، المطروح فی ارضهم و سوقهم که صاحب عروه می گفت المطروح یعنی ما طرح، آنی که رها شده. این مطروحه، مطروحه در لغت عرب که نیست، غیر از کلام صاحب عروه است، سفره مطروحه یعنی سفره باز. [سؤال: ... جواب:] نگاه کنید لغت را!! ... سفره مطروحه یعنی سفره را انداختند سطل آشغال؟ سفره باز است، کثیر لحمها. خیلی ما اصرار داریم مطروحه به معنای باز است، اصلا به معنای بسته، گیر ندهید به چیزهایی که خیلی مهم نیست.

کثیر لحمها، این مهم است، چقدر گوشت در این سفره است، و خبزها و جبنها، چقدر پنیر محلی بود، و بیضها، و چقدر تخم مرغ بود، و فیها سکین، یک چاقو هم بود.

محقق همدانی می گوید و فیها سکین را می دانید برای چی گفت؟ چون زردشتی ها نان را با چاقو می بریدند، اصلا مقید بودند در سفره چاقو می گذارند از چاقو استفاده کنند، مسلمان های آن زمان هر کاری می کردند با دست بود، نه از قاشق استفاده می کردند نه از چنگال نه چاقو.

فقال امیر المؤمنین علیه السلام یقوم ما فیها، اول قیمت گذاری بکنید ببینید چقدر است، ثم یؤکل، بعد غذاها را بخورید، لانه لیس له بقاء و یفسد، چون این غذا فاسد می شود، نمی شود بگوییم یک سال نگه دار

لباس مصلی ۳۳۵

صاحبش را پیدا کن. فاذا جاء طالبها غرموا له قيل له يا اميرالمؤمنين لا یدری سفره مسلم او سفره مجوسی؟ آقا! شاید این سفره مجوسی باشد، سفره مجوسی باشد گوشتش محکوم به تذکيه نیست، فقال علیه السلام هم فی سعة حتی یعلموا. تا نفهمیدند سفره مجوسی است مشکلی ندارد. آقای خوئی فرمودید بینید! این مطروح فی ارض المسلمین بود، امام فرمود به حکم مذکی است و لو اثر استعمال مسلم در او نباشد، شاید مجوسی در این سفره بوده.

واقعا این هم فرمایش ناتمامی است. اثر استعمال مشکوک الاسلام که بوده. بالاخره این سفره را پهن کردند برای خوردن، همه چیزش مرتب، نان و پنیر و تخم مرغ و گوشت، همه اینها مرتب، برای چی این کار را کردند؟ برای خوردن. منتها نمی دانیم آنی که این کار را کرد مسلم بود یا مجوسی؟ خب در بلد مسلمین بود دیگه، در طریق مسلمین بود دیگه. بلد مسلمین اماره این است که آن کسی که این سفره را پهن کرده مسلمان بوده.

[سؤال: ... جواب:] بلد مسلمین طریق بود به مسلم بودن آن شخص و مسلم بودن آن شخص در بلد مسلمین اماره تذکيه بود. پس اثر استعمال در آن بود، نگوئید آقا! این روایت در او اثر استعمال مسلم بود، محرز الاسلام نیست ولی مشکوک الاسلام است و مشکوک الاسلام در بلد اسلامی اماره معتبره است بر این که او مسلم است. ... ید مسلم در بلد مسلمین. فی الطريق، طریق به اروپا که نمی گفت. طریق است برای ید مسلم در بلد مسلمین. ... اگر می خواهید به من اشکال کنید که پس امام فرمود اگر می فهمیدید که آن سفره مجوسی است نمی توانستید بخورید پس معلوم می شود که ید کافر را اگر احراز کنیم و لو در بلد مسلمین حق نداریم بخوریم. من قبول دارم، در بحث اکل من هم قبول دارم اگر در بلد مسلمین بدانیم این لحم در ید کافر است و ندانیم این مذکی است یا مذکی نیست و لو در بلد مسلمین این محکوم به تذکيه نیست. من در اکل که حرفی ندارم. جواز اکل مشروط به این است که از سوق المسلمین بخرد یا از مسلم در سوق المسلمین، اما اگر بدانیم این بایع کافر است و لو در بلد مسلمین، در مورد لحم قبول کردیم حرام است. آن روایاتی که ما بحث می کردیم در مورد للباس بالصلاة فی جبة الفراء بود، ما او را ادعا کردیم. ما در مورد لحم

336..... شرط سوم: مذکی بودن

ادعا نمی‌کنیم که یک قصاب یهودی یا زردشتی یا مسیحی گوشت فروخت در تهران می‌توانید بخرید ببرید بخورید، من کی همچون ادعایی کردم؟

احکام ظاهریه قابل تفکیک است از همدیگر و لذا جلد مشکوک طاهر است اما نماز در او باطل

است

[سؤال: ... جواب:] این روایت در لحم است. سوق المسلمین اماره تعبیه است و لو به عنوان اصل عملی، بر این که می‌شود در این جلد نماز خواند، تذکیر به لحاظ این حکم جواز صلات در این جلد، و لو بایع کافر باشد. اما این که گوشت بخریم از این کافر، نه، ما او را قبول داریم که نمی‌شود خرید. خود این آقایان هم همین را می‌گویند، می‌گویند لا بأس بالصلاه فیما صنع فی ارض الاسلام، اگر یک چرمی هست در ارض اسلام، مصنوع در ارض اسلام است، و لو بایع کافر است خود آقای خوئی فرمود می‌توانید بخرید و در او نماز بخوانید ولی در گوشت او که این کافر می‌فروشد نمی‌توانید از آن گوشت استفاده کنید. این‌ها احکام ظاهریه است. احکام ظاهریه که خود آقای خوئی گفت بالاتر از این نیست که من بگویم جلد مشکوک، لحم مشکوک طهارت ظاهریه دارد ولی نمی‌شود خورد، ولی نمی‌شود در جلد مشکوک نماز خواند ولی محکوم به طهارت ظاهریه است. احکام ظاهریه که قابل تفکیک از هم است. حکم ظاهریه آن جلدی که اشتری من سوق المسلمین و لو بایع بدانیم کافر است جواز صلات است ولی لحم از کافر بخریم حرام است بخوریم. هر دو حکم ظاهری است، این اشکال ندارد که مثل این که شما وضوء می‌گیرید بعد از وضوء نمی‌دانید بدن نجس‌تان را تطهیر کردید وضوء گرفتید یا نه، همه آقایان می‌گویند، می‌گویند وضوء صحیح است ولی باید بروید بدن‌تان را آب بکشید. تفکیک در احکام ظاهریه است. حکم واقعی که معنا ندارد عوض بشود اگر این‌جور باشد. اگر واقعا وضوء صحیح است که پس بدن هم پاک است، اگر بدن نجس است پس وضوء هم باطل است. ولی احکام ظاهریه قابل تفکیک هستند.

[سؤال: ... جواب:] مثل آن آقا نباشید که سند نداشت، هر چی بحث می‌کرد با دیگران می‌گفت در کتب خودتان، در صحاح خودتان نوشتند. ... بر فرض این فرمایش شما در آن جایی که خود افراد ذبح می‌کردند، در خانه‌هایشان ذبح می‌کردند، قدیم این‌جور بود دیگه، این متعارف بود، شما فوقش به مناسبت حکم و

لباس مصلی ۳۳۷

موضوع بدست بیاورید، اما می‌روید سوپر مارکتی در اروپا بایعش مسلم است از او سوسیسی و کالباس بخرید، بابا! او از کارخانه می‌آورد خودش که تولید سوسیسی و کالباس ندارد. ... صرف ید مسلم اماره بر تذکيه بودن است را ما منکر شدیم. ... شما می‌بینید یک قرآن هم گذاشته جلویش و مفاتیح هم آن طرف اگر شیعه است، اگر سنی هم هست کتاب داعشی‌ها را گذاشته آن طرف، بعد شما می‌گویید الحمدلله طرف حساب مسلم است، آقا! دو کیلو سوسیسی بده، چند کیلو کالباس بده، چند کیلو گوشت بده، به چه دلیل ید مسلم اماره تذکيه است؟ ما می‌گوییم شما یک اطلاقی بیاورید که ید مسلم بما هی ید مسلم، حالا سیره بر این بوده که می‌رفتند مهمان می‌شدند او گوشت می‌آورد، می‌خوردند، این یک بحث دیگری است. شما یک اطلاقی بیاورید که ید مسلم در بلاد کفر اماره تذکيه است. ارجاع ندهید که در روایت بود، خب کدام روایت؟

مرحوم آقای صدر یک بحثی را مطرح کرده که اشاره کنم: ایشان می‌فرمایند که اگر ما این روایات صنع فی ارض الاسلام که یک روایت بود حساب کنیم، صنع فی ارض الاسلام، که هیچ. اما روایات اماریت سوق سه احتمال در آن هست:

یکی این که بخواهد غلبه تذکيه در سوق المسلمین را اماره قرار دهد و لو بایع کافر است. این یک احتمال. غلبه مذکی بودن ما فی سوق المسلمین، این اماره است و لو بایع کافر است.

احتمال دوم این است که این سوق المسلمین اماره اسلام بایع است چون غالباً بایع‌ها در سوق المسلمین مسلمان هستند. اماره است سوق المسلمین بر مسلمان بودن بایع و مسلمان بودن بایع اماره بر تذکيه است. این هم احتمال دوم.

احتمال سوم که بماند ان شاء الله روز شنبه عرض می‌کنیم.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه ۲۵۷-۳۳

شنبه - ۹۷/۰۹/۰۳

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيه الله في الأرضين و اللعن على أعدائهم أجمعين.

338..... شرط سوم: مذکی بودن

بحث راجع به اماریت سوق المسلمین بود.

عرض کردیم که برخی روایات سوق را اماره قرار دادند، برخی صنع فی ارض الاسلام را. راجع به صنع فی ارض الاسلام همان طور که بزرگانی مثل مرحوم آقای خوئی فرمودند خود صنع فی ارض الاسلام اماریه بر تذکیه جلود است و لو از کافر بخریم.

مشهور: سوق مسلمین اماره بر مسلمان بودن بایع است و مسلم بودن بایع هم اماره بر تذکیه

است

اما سوق: فرمودند مشهور که سوق منصرف است به سوق المسلمین و اماره بودن سوق المسلمین بر تذکیه به این است که سوق المسلمین اماره مسلم بودن بایع است، مسلم بودن بایع هم اماره تذکیه ما فی یده است. و لذا اگر بدانیم این بایع در سوق المسلمین کافر است اماریت از بین می رود. چون سوق المسلمین اماره تذکیه ابتدائاً نبود، اماره این بود که بایع مسلم است و مسلم بودن بایع اماره تذکیه بود، حالا که فهمیدیم بایع کافر است اما اگر احتمال بدهیم مسلم هست بایع، سوق المسلمین اماره مسلم بودن بایع است. و بایع مسلم باشد او هم اماره بر تذکیه است.

و نتیجه این بیان این است که اگر در بلاد کفر یک مسلمی ما رفتیم از او یک پالتوی چرمی خریدیم یا گوشت خریدیم، ید مسلم اماره تذکیه است. مگر احراز کنیم بدون فحص و تحقیق از کفار این را گرفته که حسابش جداست.

این نظر مشهور است.

بیان شهید صدر در مقام

در اماریت سوق سه احتمال وجود دارد: اماره است بر مذکی بودن مشکوک التذکیه، اماره است

بر مسلمان بودن بایع، اماره است بر مرور ید مسلم بر مشکوک التذکیه

مرحوم آقای صدر در تقریب این نظر مشهور گفتند سه احتمال هست در اماریت سوق. اول ایشان فرمودند این را من بگویم: ظاهر انصرافی سوق در روایات که می گوید اشتری من السوق سوق المسلمین

لباس مصلی ۳۳۹

است نه مطلق سوق و لو سوق الکفار چون ارتکاز نمی پذیرد که ما سوق الکفار را هم اماره تذکیه بدانیم. معهود در سؤال این سائلین هم که گفتند اشتری من السوق این بوده که می رفتند از سوق المسلمین خرید می کردند. پس مراد از اشتری من السوق اشترای از سوق المسلمین است. در صحیحه فضاء هم که تصریح کرد گفت این گوشتی را که می خرید اذا کان ذلک فی سوق المسلمین فکل و لاتسأل.

بعد ایشان فرمودند حالا که سوق المسلمین اماره شد ببینیم اماره بر چی هست. سه احتمال در او هست: احتمال اول این است که بگوییم اماره بر تذکیه مشکوک التذکیه است. بخاطر غلبه این که آنچه که در سوق المسلمین است مذکی است. طبق این احتمال حتی اگر بایع کافر باشد ولی در سوق المسلمین دارد خرید و فروش می کند، آن وقت سوق المسلمین می شود اماره تذکیه.

احتمال دوم این است که بگوییم سوق المسلمین اماره اسلام بایع است و اسلام بایع اماره تذکیه است. طبق این احتمال اگر احراز کنیم بایع کافر است دیگه معنا ندارد بگوییم سوق المسلمین اماره اسلام بایع است و از طرف دیگر اگر احراز کنیم بایع مسلمان است و لو در بلاد کفر، می فرمود که اسلام بایع نسبت به این جلد مشکوک اماره تذکیه این جلد مشکوک است.

احتمال سوم این است که بگوییم اماریت سوق المسلمین به این نکته است که کشف نوعی می کند که ید مسلم بر این مشکوک التذکیه قرار گرفته حالا یا فعلا یا سابقا. اماره است سوق المسلمین بر مرور ید مسلم بر این مشکوک التذکیه و لو الان از کافر می خریم اما بالاخره سوق المسلمین اماره است که مسلمی یدش بر این مشکوک التذکیه واقع شده. مثلا این بایع کافر رفته از یک مسلمان خرید کرده، اماریت سوق المسلمین نه بر مسلمان بودن بایع که احتمال دوم می گفت و نه بر تذکیه مشکوک ابتدائا که احتمال اول می گفت، بلکه طبق احتمال سوم اماره باشد سوق المسلمین بر مرور این مشکوک التذکیه بر ید مسلم. یعنی اگر الان هم بایع مسلم نیست ولی چون احتمال دادیم این غیر مسلم، این کافر، از مسلم تهیه کرده باشد، شارع گفته من سوق المسلمین را اماره قرار دادم بر این که این مشکوک التذکیه و لو در اثناء از ید مسلم گرفته شده است. که طبق این احتمال سوم و لو من بدانم این بایع کافر است اما احتمال بدهم این بایع کافر از مسلم تهیه کرده اماریت سوق المسلمین شاملش می شود. در حالی که طبق احتمال دوم سوق المسلمین اماره بود

340..... شرط سوم: مذکی بودن

بر این که بایع به من مسلم است و وقتی من بفهمم بایع به من کافر است دیگه اماریتش از بین می‌رود. و لو احتمال بدهم این بایع کافر از یک مسلمی تهیه کرده، طبق احتمال دوم کافی نیست ولی طبق احتمال سوم کافی است.

این سه احتمال نتایجش هم فرق می‌کند.

قدرمیتقن از این سه احتمال این است که هم سوق المسلمین باشد و هم احتمال مسلم بودن را

بدهد

در بحوث فی شرح العروة الوثقی فرمودند یک وقت مجمل می‌شود خطابات اماریت سوق، باید اخذ به قدرمیتقن کنیم. قدرمیتقن چیه؟ قدرمیتقن این است که هم سوق المسلمین باشد، هم احتمال مسلم بودن بایع را بدهیم. قدرمیتقن از این سه احتمال این است که هم در سوق المسلمین ما خرید کنیم هم احتمال بدهیم بایع به ما مسلمان است. اما اگر بایع مسلمان بود در غیر سوق المسلمین، شاید احتمال اول درست باشد، طبق احتمال اول ید مسلم در بلاد کفر اماره تذکیه نیست. چون احتمال اول می‌گفت سوق المسلمین اماره تذکیه است بخاطر این که غلبه دارد مذکی در سوق المسلمین، سوق المسلمین غالباً مشتمل بر جلود و لحوم مذکی هستند. طبق احتمال اول این بایع مسلم در سوق کفار است و اماریت ندارد. اگر ما روایات مان مجمل بود مجبوریم به قدرمیتقن اکتفاء کنیم. قدرمیتقن این است که بایع مسلمان باشد یا مشکوک الاسلام باشد فی سوق المسلمین اما بایع مسلمان است فی سوق الکفار، معلوم نیست شارع او را اماره قرار داده باشد، ما چه می‌دانیم شارع او را اماره قرار داده است.

[سؤال: ... جواب:] نکته و حکمت غلبه وجود مذکی است در سوق المسلمین اما این نکته در سوق الکفار نمی‌آید و لو بایع به من مسلمان باشد.

و از طرف دیگر اگر بایع کافر است ولی در سوق المسلمین است باز هم نمی‌توانم حکم به تذکیه کنم چون شاید احتمال دوم درست باشد. طبق احتمال دوم سوق المسلمین اماره بود بر مسلمان بودن بایع، حالا که من می‌دانم بایع کافر است.

ظاهر روایات همان احتمال دوم است چون عرفا نکته اماریت سوق، غلبه مسلمان بودن تجار

است

ایشان فرمودند و لکن ما معتقدیم اجمال در این روایات نیست. ما معتقدیم ظاهر این روایات همان احتمال دوم است. چرا؟ برای این که عرفا نکته اماریت سوق المسلمین این است که چون غالب در این بازار این هست که مسلمان ها معامله می کنند، بازار مسلمین غالباً فروشندگان مسلمانان هستند. عرف می گوید نکته اماریت سوق المسلمین غلبه مسلمان بودن صاحب این مغازه ها هست و مسلمان بودن صاحب این مغازه اماره تذکیه است، مسلمان بودن بایع اماره تذکیه است. پس احتمال دوم مطابق با ظهور عرفی است و اجمالی هم در کار نیست. نتیجه این می شود که سوق المسلمین اماره بر مسلمان بودن بایع است، مسلمان بودن بایع اماره تذکیه است. حالا اگر در بلاد کفر هم بود یک مسلمانی که گوشت می فروخت، جلد مشکوک التذکیه می فروخت، ید بایع مسلم اماره تذکیه است.

اماریت ید مسلم مشروط است به این که مشکوک، اثر تذکیه را داشته باشد

بعد ایشان فرموده ولی هیچکدام از این روایات اطلاق ندارد نسبت به جایی که اهمال بکند صاحب ید، این ذوالید مسلم نسبت به این جلد یا لحم مشکوک. نه، مورد این روایات جایی است این مسلم یک نوع اعتنائی بکند به این مشکوک، آثار تذکیه بر او بار کند، بسازد آن را، مصنوع باشد توسط او، در معرض بیع بگذارد، تقدیم کند برای اکل و امثال آن. اما اگر هیچ ترتیب اثری نمی دهد این ذوالید مسلم نسبت به آثار تذکیه این مشکوک، مثل این که لحم مشکوک را گذاشت دم درب، اعراض کرد، خب این ترتیب اثر تذکیه ندارد بر آن، در معرض بیع و اکل نگذاشته آن را. هیچ اطلاقی در روایات نسبت به حکم تذکیه این مورد نیست. این مطلب را آقای سیستانی هم دارند که باید این مسلمان یک تصرفی بکند که مشعر به تذکیه است. فروختن، مشعر به تذکیه است دیگه چون بیع میته و غیر مذکی جایز نیست یا باطل است.

[سؤال: ... جواب:] متعارف در خرید یک کیلو گوشت از قصابی این است که برای کلابش می خرد و بایع هم این را می داند؟ این که نیست. تصرفی می کند بایع که مشعر به مذکی بودن این مشکوک هست. اما اگر

342..... شرط سوم: مذکی بودن

هیچ تصرفی نمی‌کند که مشعر به مذکی بودن این مشکوک است، آقای سیستانی فرمودند که ما از این روایات نمی‌توانیم صرف ید مسلم اماره تذکیه است.

این محصل فرمایش این بزرگان است.

بیان مختار در مقام

تفصیل بین لحم و جلد است: بایع لحم نباید معلوم الکفر باشد و همچنین تصرف مشعر به

تذکیه هم داشته باشد. در جلود هم احتیاطا نباید بایع، کافر باشد

ما یک عرضی داشتیم تکرار می‌کنیم و لو خلاف مشهور است، جازم هم در مقام فتوی نباید بشویم ولی بالاخره از نظر صناعی قابل طرح است که تفصیل می‌دهیم بین لحم و بین جلد. در لحم، ما آنی که دلیل داریم این است که سوق المسلمین باشد و احتمال مسلمان بودن بایع را هم بدهیم و تصرف مشعر به تذکیه هم بکند. شرط اول این است که در بلد مسلمین باشد چون روایات می‌گفت اشتری من السوق، اشتری من السوق انصراف دارد به سوق المسلمین. پس باید در بلد مسلمین باشد. شرط دوم این است که احتمال مسلمان بودن آن بایعی که این لحم مشکوک در ید او هست بدهیم و الا اگر بدانیم این کافر است، نمی‌توانیم حکم به تذکیه بکنیم. چرا؟ بخاطر موثق سکونی که می‌گفت لایدری أسفره مسلم ام مجوسی هم فی سعه حتی یعلموا. فرمود سفره‌ای باز بود در طریق، که ظاهرش طریق مسلمین است، فیه لحم کثیر، حضرت فرمود اما اللحم فیقوم ثم یؤکل لانه لابقاء له، چون فاسد می‌شود، یقوم ثم یؤکل، سائل گفت لایدری أسفره مسلم ام مجوسی، نمی‌دانیم مسلم این سفر را پهن کرده بود تا این لحم مذکی باشد یا مجوسی پهن کرده بود سفره را تا حکم به تذکیه نکنیم، حضرت فرمود هم فی سعه حتی یعلموا، ظاهرش این است که هم فی سعه حتی یعلموا انه سفره مجوسی. پس اگر بدانم که این صاحب لحم مجوسی بوده و او این سفره را پهن کرده دیگه حکم به تذکیه این لحم نمی‌کنیم و لو در بلد مسلم باشد.

[سؤال: ... جواب:] اصلا ما در مورد لحم اطلاقی نداریم که اگر بدانیم بایع لحم کافر است و لو در سوق

المسلمین است حکم به تذکیه بکنیم. ... صحیحه فضلاء وقتی می‌گفت اذا کان فی سوق المسلمین فکل،

لباس مصلی ۳۴۳
اطلاق در او منعقد نمی‌شود وقتی که حضرت خودش منوط می‌کند جواز اکل از این لحم مشکوک التذکیه را به این که اگر در سوق المسلمین باشد مجاز هستی آن را بخوری، این انصراف دارد از جایی که می‌دانید بایع کافر است. امام خودش منوط کرد جواز اکل را به این که در سوق المسلمین باشد.

اگر بایع کافر باشد، حکم به تذکیه لحم نمی‌شود به دو دلیل: نبود اطلاق در ادله و وجود مقید

در روایت سفره

پس ما به دو دلیل می‌گوییم که باید احتمال مسلم بودن بایع لحم را و یا عرضه‌کننده این لحم را برای خوردن ما بدهیم: یک روایت سکونی است که ظاهرش این است که اذا علم انه سفره مجوسی جایز نیست اکل این لحم مشکوک. دوم: قصور در ادله. وقتی روایت منوط می‌کند جواز اکل از لحم مشکوک التذکیه را به ما اذا كان في سوق المسلمين، این انصراف دارد از آن جایی که بداند بایع کافر است چون خود امام منوط کرد فرمود اگر در سوق المسلمین باشد می‌توانی بخوری. ظهور ندارد اذا كان في سوق المسلمين فكل نسبت به جایی که بدانم بایع در سوق المسلمین کافر است. مناسبت حکم و موضوع منوط کردن جواز اکل به سوق المسلمین این است که لا اقل انصراف پیدا کند از جای که بدانم بایع کافر است.

[سؤال: ... جواب:] بحث در این است که یک اطلاقی پیدا کنیم در اماریت ید کافر در سوق المسلمین بر مذکی بودن این لحم مشکوک. ما همچون اطلاقی نداریم. علاوه بر این که مقیدش هم عرض کردم هم فی سعة حتی يعلموا. ... کسی که استفاده شخصی می‌کند با این که بیاید بفروشد چه فرقی می‌کند. بایع کافر است از کجا فهمیدید ملتزم است که مذکی بیاورد؟ روایت این را می‌گفت یا شما از خارج این را احراز کردید؟

ما به نظرمان در لحوم باید هم سوق المسلمین یعنی بلد مسلمین باشد هم احراز نکنیم که آن بایع کافر است. و لذا ما دو تا جا مشکل پیدا می‌کنیم: یکی این که در بلد مسلمین بدانیم این بایع لحوم کافر است، دلیلی بر اماریت آن بر تذکیه نداریم. و یکی هم مسلمان در بلاد کفر. یک مسلمان در بلاد کفر سوپر مارکت دارد، گوشت می‌فروشد، آن طرف خمر هم می‌فروشد. آخه شما وثوق که پیدا نمی‌کنید که مسلمان ملتزمی است که سرش برود التزام دینیش نمی‌رود که گوشت میته نفروشد. از آن طرف مشروب گذاشته، وسائل

344..... شرط سوم: مذکی بودن

قمار گذاشته، این طرف هم یک قسمتیش گوشت می فروشد، مسلمان است بایع، ما دلیل نداریم بر اماریت ید او بر تذکیه.

همان طور که مشهور بایع بودن کافر را مانع از اماریت مصنوع بلد اسلامی نمی دانند ما هم بایع

بودن کافر را در فروش جلود، مانع از اماریت سوق المسلمین نمی دانیم

اما راجع به جلود، ما عرض کردیم اطلاق دارد ادله: اشتری من السوق. امام که فرمود اذا كان سوق المسلمین فللابأس بالصلاة فی هذه الجلود. سؤال کرد اشتری من السوق الفراء، من از بازار می روم پالتوی چرمی می خرم، بله، این انصراف دارد به بازاری که در شهر مسلمین بوده اما امام بطور مطلق فرمود که لابأس بالصلاة فیه. در روایت ندارد که اذا كان سوق المسلمین که ما يصلح للقرینة باشد که مناسبت حکم و موضوع موجب انصرافش بشود از جایی که بدانیم بایع کافر است. نه، آنجا مثل صنع فی ارض الاسلام که آقایان فرمودند اطلاق دارد و لو بدانیم بایع کافر است، در جلود هم که در سوق المسلمین می خریم بعید نیست کسی بگوید اطلاق دارد و لو بدانیم بایع کافر است. مقیدی هم نداریم. و در آن روایات، ما بعید نیست اطلاق گیری کنیم. این نکته ای است که به ذهن ما می آید. و لکن الاحتیاط لاینبغی ترکه در جایی که بدانیم بایع این جلد مشکوک التذکیة کافر است و شک بکنیم این جلد مشکوک التذکیة مصنوع فی ارض الاسلام هست یا نیست. آنجا ما احتیاط می کنیم. اما اگر بدانیم این جلد مشکوک التذکیة که از کافر می خریم مصنوع فی ارض الاسلام است، نه، معتبره اسحاق بن عمار می گوید لابأس بالصلاة فی الفراء الیمانی و ما صنع فی ارض الاسلام، اطلاق دارد و لو بدانیم بایع کافر است.

[سؤال: ... جواب:] ما در لحم می گوییم هم سوق المسلمین هم احتمال بدهیم که این بایع لحم مسلمان است و هم اهمالی نباشد از طرف این ذوالید مسلم، به قول مرحوم آقای صدر و آقای سیستانی یک تصرف مشعر به تذکیه ای داشته باشند من عرضه للبیع أو عرضه للأكل و امثال ذلک. چون اطلاقی در روایات بیش از این نبود.

[سؤال: ... جواب:] در لحم، خود امام مشروط کرد به سوق المسلمین، فرمود کل اذا كان ذلک فی سوق المسلمین. امام وقتی مشروط کرد مناسبت حکم و موضوع اقتضاء می کند لااقل ما يصلح للقرینة باشد

لباس مصلی ۳۴۵

منصرف کند این اماریت سوق المسلمین را از جایی که بدانیم بایع کافر است. ما اطلاقی که نداشتیم بر اماریت سوق المسلمین بر تذکیه لحوم، دلیل مان همین روایت کلّ اذا کان ذلک فی سوق المسلمین هست، این هم که ما یصلح للقرینیة دارد چون خود امام منوط می‌کند. غیر از این است که سائل بگوید اشتری من السوق اللحم امام بفرماید که کلّ، اگر او می‌گفتیم او هم اطلاق دارد. ولی در مورد لحم امام قید کرد، فرمود کل اذا کان ذلک فی سوق المسلمین. اگر سوق المسلمین است شما مجازید بخورید، خب واقعا عرف می‌گوید این ما یصلح للقرینیة است از جایی که بدانیم بایع کافر است. اما در جلود این جور تعبیر نکرد امام، سائل گفت اشتری من السوق، بله این انصراف داشت به سوق متعارف در بلد مسلمین اما غیر از این است که امام منوط کند، بگوید اگر سوق مسلمین باشد اشکال ندارد. ولذا بعید نیست آنجا اطلاق داشته باشد و لو جایی که بدانیم بایع کافر است چون از سوق کفار خرید کردن این سائلین در این روایات معهود نبود اما از کافر در سوق المسلمین خرید کردن که معهود است و لذا اطلاق منعقد می‌شود و ان کان الاحتیاط لاینبغی ترکه. راجع به این مسأله باز توضیحی دادیم که ابهامی نماند.

[سؤال: ... جواب:] سوق المسلمین اماره می‌تواند باشد بر این که بایع مسلم است. ... الان اگر شما مطرح کنید که ما می‌رویم گوشت می‌خریم نمی‌دانیم این‌ها مذکی است یا مذکی نیست بگویند اگر بازار مسلمین است اشکال ندارد، واقعا انصراف ندارد از جایی که بدانید این بایع این گوشت‌ها اقلیت مذهبی است؟ و شک دارید که از مسلم خرید یا خودش ذبح کرده یا از یک ذابح هم‌کیش خودش خریده. واقعا انصراف دارد، انصاف داشته باشید! لااقل شبهه انصراف را بپذیرید.

مراد از ید، استیلاء است و لذا صرف ذابح بودن دلیل بر ید داشتن نیست

[سؤال: ... جواب:] در احتمالات ایشان، اولی می‌گفت سوق المسلمین ابتدائا اماره تذکیه است یعنی و لو بدانیم ید مسلم بر این مشکوک التذکیه واقع نشده. ... ذابح که ید ندارد، ید یعنی ید استیلائی است. کارگر که می‌گیرند، رئیس این کشتارگاه اقلیت مذهبی است، شاید ذابح را رفته یک کارگر مسلمان گرفته، آن کارگر مسلمان که ید ندارد بر این. طبق احتمال اول بالاخره این کشور اسلامی است، سوق المسلمین است، غالب گوشت‌ها در این کشور مذکی است، الظن بالشئ یلحقه بالاعم الاغلب و لو ما بدانیم این گوشت‌ها در

346..... شرط سوم: مذکی بودن

ید مسلمان نبوده ولی در بلد مسلمین بوده. احتمال اول این را می‌گوید. احتمال می‌دهیم ذابح مسلمان باشد، شرائط ذبح احتمال می‌دهیم مراعات شده. اما ذابح مسلم است معنایش این نیست که در ید او بوده این مرغ‌ها. آن کارگر که سر مرغ‌ها را می‌برد ید ندارد که. یا در ماهی که کافر هم می‌تواند از دریا زنده بگیرد، حالا کافری رفت در بلد مسلمین به شما ماهی داد، خب اصلاً ید مسلم هم محرز نیست و لکن احتمال تذکیه است چون احتمال دارد همین کافر زنده از آب گرفته. بحث در این است که طبق احتمال اول بدانیم این بایع کافر است و هیچ ید مسلمی هم بر این مشکوک التذکیه واقع نشده ولی در چون در بلد مسلمین است این اماره بر تذکیه است. اما احتمال سوم می‌گفت نه، بلد مسلمین و سوق مسلمین اماره است بر این که و لو در اثناء یک مسلمی ید گذاشته بر این مشکوک التذکیه و اگر بایع این مشکوک التذکیه به من کافر است ولی احتمال می‌دهم این کافر از مسلم خریده، از مسلم تحویل گرفته، طبق احتمال سوم می‌گفتیم کافی است، همین اماره بر تذکیه می‌شود. احتمال دوم می‌گفت نخیل باید بایع به من مسلمان باشد یا در بلد مسلمین باشد این بایع و من احتمال مسلمان بودنش را بدهم، حکم بکنم به مسلمان بودن این بایع به خودم.

جهت سوم: اماریت سوق المسلمین در بلادی که مستحل میته است

صاحب عروه: سوق المسلمین در بلادی که مستحل المیتة است، اماریت ندارد احتیاطاً

مطلب دیگر این است که صاحب عروه احتیاط واجب کرده گفته اگر یک منطقه‌ای است مستحل میته هستند، احتیاط این است که شما حکم تذکیه نکنید با مشکوک التذکیه در این بلد، مسلم هستند اما مسلم مستحل المیتة. حالا آنی که صاحب عروه مطرح کرده این است که جلدی است که از یک شهری گرفتیم که آن شهر نوعاً معتقدند که جلد المیتة یطهر بالدباغ مثلاً اهل سنت عراق این‌طور بودند، اتباع ابوحنیفه بودند می‌گفتند جلد المیتة یطهر بالدباغ. احتیاط واجب این است که حکم مذکی بار نکنیم بر این جلد مشکوک التذکیه که از کسانی خریدیم که مستحل جلد المیتة هستند بالدباغ. حالا اگر این را توسعه بدهیم بعضی از مسلمین هستند ذبیحه کفار را حلال می‌دانند، می‌گویند همین که موقع خوردن بسم الله بگوییم کافی است. فکلوا مما ذکر اسم الله علیه دیگه.

لباس مصلی ۳۴۷
نقل کردند یک روحانی معمم رفته بود یک جایی و گوشت غیر مذکی آورده بودند، گفته بود شما نخورید
شما مقلد کسانی هستید که می‌گویند شرط تذکيه اسلام ذابح است اما من معتقدم بسم الله بگوئیم حلال
می‌شود. بسم الله گفته بود و خورده بود.

حالا اگر یک منطقه‌ای است مردمش مثل این آخوند، منحرفند یا این آخوند این‌ها را منحرف کرده، کما
هو المتعارف [خنده حضار]، چه باید کرد؟

مرحوم صاحب عروه فرموده که حالا در خصوص آن جلد مشکوک التذکيه که از کسی می‌خریم که
مستحل جلد الميته است بالدباغ، فرموده احتیاط واجب این است که حکم به تذکيه نکنیم. چرا؟ یا وجه
احتیاط عدم اطلاق در ادله است یا وجود مقید.

اشکال اول: ادله اطلاق دارد با توجه به این که در آن زمان، جلود دباغی شده، محل ابتلاء بود

به نظر ما هیچکدام درست نیست. اما این که بگوئیم اطلاق ندارد ادله اماریت سوق المسلمین، چه وجهی
دارد منع از اطلاق این ادله؟ آقا! این روایات که اشتری من السوق الفراء و لا اعلم انه ذکی امام فرمود که اشتر
و صل فيه، خب متعارف در آن زمان این بود که اتباع فقهای بودند که می‌گفتند جلد الميته يطهر بالدباغ،
چرا اطلاق نداشته باشد این روایات نسبت به این فرض؟

این که در آن زمان، جلود دباغی شده، متعارف بوده نشان می‌دهد که اماریت سوق به معنای

مصطلح نبوده بلکه یک نوع اصل عملی بوده

نفرمایید این که دیگه اماره نمی‌شود. اماره آنی است که کاشف نوعی است از تذکيه. وقتی که اکثر اهل
سنت عراق معتقد بودند جلد الميته يطهر بالدباغ، جلد ميتة دباغی شده را می‌فروختند چه اماریتی دارد که
این مذکی بوده. جوابش این است که این اماریت اصطلاح فقهاء است. کی گفته اصلا سوق المسلمین اماره
است بر تذکيه؟ چرا اصل عملی نباشد؟ امام فرمود اشتر و صل فيه ما لم تعلم انه ميتة بعينه، اصلا کی گفته
اماره است؟ اکثر عامه در کتب فقهاء هست که ذهبوا الى ان جلد الحمار الميت يطهر بالدباغ. مختص
ابوحنیفه هم نبوده. خود ابوحنیفه هم خیلی مقلد داشته، فقیه اهل عراق بوده.

348..... شرط سوم: مذکی بودن
می‌گویید دیگه اماره نمی‌شود با توجه به این که اکثر مردم ملتزم به این نیستند که حتماً مذکی باشد جلد المیتة، دباغی هم بکنند کافی است به نظر آن‌ها، خب اماره نشود، مگه در روایات آمده بود که سوق المسلمین اماره من الامارات؟ همچون چیزی نگفت. اماریتی که حتماً باید ظن نوعی بیاورد این از کجا؟
بله، فی الجملة بالآخره خیلی از حیوانات را ملتزم هستند مسلمین تذکيه کنند، حالا در آن‌ها جلود میده دباغی شده را هم قاطی می‌کنند، این مقدار اماریت هست اما این که هر موردی و لو برویم در بازار عراق بخریم این جلد مشکوک التذکيه را، ظن نوعی پیدا کنیم که این مذکی است، این نیازی نیست. بله فی الجملة ظن نوعی است که عمده جلود در بازار مسلمین بالآخره مذکی است در مجموع من حیث المجموع. اصلاً عرض می‌کنم حتی این را هم ما لازم نمی‌دانیم چون روایت نگفت اماره تا ما دنبال توجیهش بگردیم. بر فرض هم دنبال نکته اماریت هستیم بالآخره نکته اماریت هم مجموع من حیث المجموع هست. چون بالآخره مسلمان‌ها بیشتر از کفار ملتزم هستند به تذکيه. همین مقدار.

[سؤال: ... جواب:] صاحب عروه گفت سوق المسلمین اماره اسلام بایع است. کلام در این است که در عراق می‌گوید نه، چون اهل عراق مستحل میده بودند و می‌گفتند جلد المیتة يطهر بالدباغ احتیاط واجب این است که حکم مذکی را بر جلود مشتری از سوق عراق بار نکنیم. می‌گوییم اطلاق ندارد ادله که اطلاق دارد.

اشکال دوم: روایات مقیده، ضعف سندی و دلالتی دارد

اگر می‌گویید مقید دارد، دو تا روایت است این دو تا روایت را بررسی می‌کنیم:

روایت اول روایت ابی بصیر است در قضیه امام زین العابدین علیه السلام. امام صادق فرمود کان علی بن الحسین رجلاً صرداً، خلاصه سرمایی بود حضرت، لایدفئه فراء الحجاز، پوستین‌های حجاز گرم نمی‌کرد حضرت را، لان دباغها بالقرظ، چون این‌ها می‌آمدند پشم این‌ها را می‌چیدند، نازک می‌شد، سرما از آن نفوذ می‌کرد، فکان یبعث الی العراق فیؤتی مما قبلکم بالفرو، از عراق پوستین تهیه می‌کرد، پوستین‌هایی که پشم هم داشت، فیلبسه فاذا حضرت الصلاة القاه و القی القمیص الذی یلیه، موقع نماز حضرت پوستین را در می‌آوردند، آن لباس زیرش را هم در می‌آوردند، فکان یسأل عن ذلک، حضرت می‌فرمود ان اهل العراق

لباس مصلی ۳۴۹

یستحلون لباس جلود المیتة و یزعمون ان دباغه ذکاته، حضرت می فرمود وجه احتیاط من این است که اهل عراق مستحل جلود میتة هستند.

گفته می شود که امام سجاد علیه السلام احتیاط می کرد منشأ احتیاط این بود که حکم، اماره بر تذکيه نبود سوق اهل عراق. نفرمایید شاید امام سجاد احتیاط مستحب می کرد. گفته می شود که امام صادق که بیان کرد در جواب سائل این مطلب را این ظاهرش این است که وظیفه سائل را دارد بیان می کند. سأل اباعبدالله علیه السلام عن الصلاة في الفراء فقال عليه السلام كان علي بن الحسين عليه السلام رجلا صردا، این ظاهرش این است که شما هم باید مثل امام سجاد عمل کنید.

حالا شما ممکن است بگویید چرا امام سجاد آن پوستین عراقی را در می آورد، لباس زیرش را هم در می آورد، او دیگه چرا؟ شاید بخاطر این بوده که ممکن بود عرق کند حضرت با رطوبت مسریه ملاقات کرده بوده آن لباس با این پوستین. اما موی این جلد روی لباس بماند که موی میتة مانع در نماز نیست. اجزاء خود پوستین بماند یک حرفی است اما موهای پوستین به لباس بماند او که صوف المیتة که مانع از نماز نیست. آن منشأ نیست، منشأ همین است که رطوبت مسریه ممکن بوده پیدا بشود، حضرت عرق بکند.

[سؤال: ... جواب:] دیگه لباس زیر عرق می کند خیس می شود، با واسطه که دیگه [نجس نمی شود]. ... ملاقات با جلد المیتة، این لباسی که وصل به آن جلد المیتة است می کند، دیگه بدن حضرت که ملاقات با این جلد المیتة نکرده. مگر حضرت آنقدر عرق بکند که مثل فواره آب از بدن حضرت، او که ثابت نیست.

این روایت هم سندش ضعیف است به مجاهیلی که در این روایت است، نه یکی دو تا. و هم دلالتش ضعیف است. امام صادق علیه السلام شاید می خواستند بگویند شما هم احتیاط مستحب بکنید، نقل امام صادق دلیل نمی شود که پس احتیاط واجب بوده. نقل امام صادق ممکن است بیان احتیاط مستحب امام سجاد بوده، به مردم خواستند یاد بدهند این احتیاط مستحب را. و هیچ ظهوری در این که این احتیاط واجب بوده ندارد.

این روایت اول. اما روایت دوم ان شاء الله روز دوشنبه.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه ۳۴-۲۵۸

دوشنبه - ۹۷/۰۹/۰۵

أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ سَيِّمًا بَقِيَّةَ اللَّهِ فِي الْأَرْضِينَ وَ اللَّعْنُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ.

صاحب عروه: سوق المسلمین در بلادی که مستحل المیتة است، اماریت ندارد احتیاطا

مرحوم صاحب عروه فرمود اگر از کسانی که جلد میتة را با دباغی کردن حکم می‌کنند که مذکی شده، احتیاط واجب این است که از این‌ها اگر ما جلد مشکوک بخریم یا بگیریم در آن نماز نخوانیم. عرض کردیم این احتیاط وجوبی اگر منشأ اطلاق در اماریت سوق المسلمین باشد که انصافا ادله مطلق است. با توجه به این که متعارف در آن زمان اصلا این بود که اهل عراق مستحل جلد میتة بودند با دباغی کردن.

اشکال: روایات مقیده، ضعف سندی و دلالتی دارد

اگر منشأ احتیاط واجب ایشان وجود روایات مقیده است، ما دو تا روایت داریم، شبهه مقید بودن این دو تا هست:

یک روایت ابی بصیر است که امام سجاد علیه السلام پوستین‌هایی را که از عراق می‌آوردند هنگام نماز در می‌آورد، لباس زیر آن را هم در می‌آورد، نماز می‌خواند، می‌فرمود چون اهل عراق مستحل میتة هستند به سبب دباغی کردن.

که عرض کردیم این روایت هم سندش ضعیف است و هم دلالت بر وجود اطلاق نمی‌کند. شاید امام سجاد علیه السلام احتیاط مستحب می‌کرد، امام صادق هم علیه السلام این را بیان کرد برای تفهیم این که احتیاط در اینجا خوب است.

روایت دوم روایت عمرو بن الحجاج بود. در این روایت امام فرمود اگر جلدی مشکوک التذکیة بود، خواستید بفروشید خبر ندهید که این جلد مذکی است چون اهل عراق میتة را با دباغی کردن حلال می‌دانند، وقتی می‌فروشید بگویید که من نمی‌دانم که این مذکی هست یا مذکی نیست، خبر ندهید از

لباس مصلی ۳۵۱
 مذکی بودن این جلد. روایت این است: شیخ طوسی بإسناده عن الحسن بن علی (ابن فضال) عن محمد بن عبدالله بن هلال عن عبدالرحمن بن الحجاج قلت لابی عبدالله علیه السلام انی ادخل سوق المسلمین اعنی هذا الخلق الذین یدعون الاسلام (هذا الخلق یدعون الاسلام، به این تعبیر دقت کنید) اشتری منهم الفراء للتجارة فاقول لصاحبها أليس هی ذکیة؟ فیقول بلی فهل یصلح لی ان ابیعها علی انها ذکیة؟ فقال لا و لكن لبأس ان تبیعها و تقول قد شرط لی الذی اشتریتها منه انها ذکیة قلت و ما افسد ذلک؟ قال استحلال اهل العراق للمیتة و زعموا ان دباغ جلد المیتة ذکاته ثم لم یرضوا ان یکذبوا فی ذلک الا علی رسول الله صلی الله علیه و آله.

این که حضرت فرمود که مبدا وقتی پوستین‌هایی که در عراق هست می‌فروشید به مشتری بگویید که این مذکی هست، اگر از کسی می‌خرید که او می‌گوید مذکی است، به مشتری‌تان هم بگویید که من از کسی خریدم که گفت این مذکی هست، اما خود شما اخبار جزمی بدهید که این جلود مذکی هست نخیر، این کار را نکنید، گفته می‌شود این معنایش انکار اماریت سوق المسلمین است نسبت به تذکیه در جایی که سوق المسلمین مستحل جلود میته هستند بالدبغ.

اشکال دلالی روایت عبدالرحمن بن الحجاج: نهی از اخبار به مذکی بودن منافاتی جریان اصل

عملی نسبت به جواز صلات ندارد

این هم اشکالش این است که اولاً سندش محمد بن عبدالله بن هلال در آن هست که توثیق ندارد. علاوه بر این که امام فرمود خبر ندهید از مذکی بودن این جلود، خبر ندادن اعم از این است که شرعاً محکوم به تذکیه نباشد به عنوان اصل عملی. شارع به عنوان اصل عملی حکم کرده به جواز صلات در این مشکوک التذکیة که از سوق المسلمین خریداری می‌شود، منتها فرموده که شما بایع به مشتری‌تان خبر قطعی ندهید از مذکی بودن.

مؤید این مطلب این است که خود این روایت ظاهراً این است که می‌توانید بفروشید، این تناسب ندارد با عدم تذکیه این جلد. ثمن المیتة سحت. پس از این روایت استفاده نمی‌شود که حکم می‌شود به عدم جواز

352..... شرط سوم: مذکی بودن

صلات در این جلد مشکوک یعنی حکم می‌شود به میته بودن این جلد مشکوک. اگر حکم می‌شد به میته بودن این جلد مشکوک که ثمن المیتة سحت، فروشش هم اشکال داشت.

تجویز بیع در این روایت مؤید مذکی بودن است نه دلیل آن چون استصحاب عدم تذکیه اثبات

میته بودن نمی‌کند و بطلان بیع از احکام میته است

ما چرا این مطلب را به عنوان مؤید ذکر کردیم نه به عنوان دلیل؟ این مطلب را که امام ظاهر این روایت این است که تجویز کرد بیع این جلد مشکوک را و این تناسب ندارد با این که حکم بکنید که این جلد مشکوک مذکی نیست، چرا این را به عنوان مؤید ذکر کردیم؟ برای این که ممکن است کسی بگوید آقا! استصحاب عدم تذکیه اثبات میته بودن نمی‌کند. شارع گفته این مذکی نیست به مقتضای استصحاب، اما احکام میته را چه بسا بار نکردیم. ثمن المیتة سحت احکام میته است، استصحاب عدم تذکیه آن را اثبات نمی‌کند. و لذا ما این مطلب را که امام در این روایت تجویز کرد بیع این مشکوک را، این را مؤید قرار دادیم نسبت به این که می‌خواهد احکام عدم تذکیه را بار نکند حضرت، احکام تذکیه را بار کند، این را به عنوان دلیل ذکر نکردیم. چون اگر می‌گفتیم دلیل است تجویز بیع این جلود در این روایت بر این که شارع حکم به تذکیه جلود کرده ممکن بود به ما یک اشکال فنی بکنید بگویید نه، شاید امام استصحاب عدم تذکیه جاری کرد ولی چون اصل مثبت است، اثبات نمی‌کند میته بودن این جلد مشکوک را و حرمت بیع از آثار میته بودن است روی این حساب امام فرمود می‌توانید این را بفروشید منافات ندارد که استصحاب عدم تذکیه جاری است نماز در او نتوانید بخوانید. ما این اشکال را از نظر فنی قبول داریم ولی بالاخره می‌توانیم این را به عنوان مؤید ذکر کنیم که امام بالاخره در این روایت منع نکرد از بیع این مشکوک و این تناسبش عرفیش با این است که حکم به تذکیه‌اش کنیم.

[سؤال: ... جواب:] معارض که ندارد که ثمن المیتة سحت.

[سؤال: ... جواب:] از نظر فنی می‌خواهید بحث کنید. یعنی از نظر فنی گفته می‌شود استصحاب عدم کونه میته جاری می‌شود، موضوع جواز بیع را ثابت می‌کند، یجوز بیع کل شیء لیس بمیتة، استصحاب هم می‌گوید قبلاً که این جلد مشکوک جلد میته نبود الان هم جلد میته نیست. از نظر فنی می‌شود این حرف‌ها

لباس مصلی ۳۵۳

را زد، استصحاب عدم تذکيه چون اثبات نمی‌کند ميته بودن را الا به اصل مثبت استصحاب می‌کنیم عدم کونه ميتۀ را، ثابت می‌شود جواز بيعش، يجوز بيع کل شيء ليس بميتۀ و لکن ما دليل نخواستیم دليل بياوریم با اين بيان فنی بخواهید رد کنید. ما به عنوان مؤيد عرض کردیم که مؤيد اين مطلب ما که امام حکم به تذکيه اين جلد مشکوک می‌دهد اين است که تجویز کرد بيع را.

جهت چهارم: ميته حرام گوشت هم مبطل نماز است

در موارد تراحم بين لبس جلد ميته حلال گوشت و حرام گوشت، لبس حرام گوشت حرام است

چون علاوه بر ميته بودن، حرام گوشت هم هست

مطلب ديگر اين است که صاحب عروه فرمود فرقی نيست در بطلان نماز در ميته که ميته حلال گوشت باشد يا ميته حرام گوشت.

ممکن است شما بگويد آقا! چه نکته زائده‌ای دارد؟ بالاخره حيوان حرام گوشت چه مذکی باشد چه ميته، نماز در آن جايز نيست. موثقه ابن بکير عن زرارة داشت که ما حرم عليك اكله فالصلاه فيه فاسد ذكاه الذبح ام لم يذکه. پس ثمره عمليه ندارد اين که بگويم ميته حرام گوشت هم نماز در آن جايز نيست، ميته بودن او خصوصيت ندارد، حرام گوشت که بود مذکی هم باشد در او نماز جايز نيست.

جواب اين است که نه، ثمره دارد. يک وقت باب تراحم می‌شود. من بايد يک جلد ميته بپوشم و الا سرما می‌خورم و بيمار شديد می‌شوم، حالا امر دائر است که جلد ميته حلال گوشت را بپوشم در نماز يا جلد ميته حرام گوشت را، خب جلد ميته حرام گوشت مبتلا به دو تا مانع است: يکی ميته بودن يکی حرام گوشت ولی جلد ميته حلال گوشت مبتلا به يک مانع است: فقط ميته بودن. خب من مضطر به نماز با ابتلاء به دو تا مانع نيستم، متعين است که بروم در اين جلد حلال گوشت نماز بخوانم. به اندازه اضطرار بايد دست برداشت از احکام اوليه و من مضطر به ارتکاب دو تا مانع نيستم.

جهت پنجم: ميته طاهره هم مبطل نماز است

صاحب عروه: نماز در ميته طاهره (مانند ماهی مرده) باطل است بخاطر اطلاق ادله

354..... شرط سوم: مذکی بودن

مطلب دیگر این است که صاحب عروه فرمود لافرق فی مانعیۃ المیتۃ بین کونها نجسۃ أو طاهرۃ کمیۃ ما لا نفس سائلۃ له نظیر السمک. آقا! ماهی مرده که مذکی نیست، آب استخر خالی شد، صاحب این استخرهای پرورش ماهی دید که آب خالی شده ماهی‌ها مردند، همه میته هستند، ثمن المیتۃ سحت، آیا نماز در اجزاء این‌ها جایز است یا نه؟ مشهور گفتند نه، لاتصل فی المیتۃ، مطلق است، اعم است از میته طاهره یا میته نجسه. میته حیوانی که خون جهنده ندارد پاک است ولی بالاخره اطلاق لاتصل فی المیتۃ شاملش می‌شود. ولی جماعتی از بزرگان گفتند نه، اختصاص دارد مانعیت میته به میته نجسه مثل صاحب جواهر، محقق همدانی، مرحوم آقای حکیم در مستمسک، آسید ابوالهادی شیرازی، آشیخ علی جواهر در تعلیقه عروه و آقای سیستانی همین‌طور فرمودند اختصاص دارد مانعیت میته به میته نجسه.

اشکال: بواسطه ارتکاز ذهنی متشرعه نسبت به نجس بودن میته، روایات بطلان نماز در میته

منصرف است از میته طاهره. صحیحہ ابن ابی عمیر هم بخاطر تذکیر ضمیر اضطراب متن دارد

صاحب جواهر گفته انصراف دارد روایات نهی از صلات در میته به میته نجسه.

محقق همدانی هم نکته انصراف را گفته که چون مرتکز در اذهان این بوده که میته نجس است و از طرف دیگر ثوب مصلی باید پاک باشد، این در ذهن متشرعه مرتکز شده، میته نجس است، لباس مصلی هم باید پاک باشد، لاتصل فی المیتۃ را که می‌شنود ذهنش منتقل می‌شود به این مطلب که چون لباس مصلی باید پاک باشد و میت پاک نیست، برای این گفتند لاتصل فی المیتۃ.

[سؤال: ... جواب:] تمساح لائف سائلۃ له. پوست تمساح. منتها مشکل ما حرم اكله هست در او ولی همان ما حرم اكله را هم بعضی‌ها مثل آقای سیستانی می‌گویند شامل ما لائف سائلۃ له نمی‌شود. و لذا از نظر آقای سیستانی در پوست مار مرده می‌شود نماز خواند چون نه مشکل مانعیت میته دارد، چون میته نجس نیست نه مشکل ما لایؤکل لحمه دارد چون ما لایؤکل لحمه بعدا خواهد که آمد بعضی مثل آقای سیستانی می‌گویند مشکلش مختص به آن ما لایؤکل لحمه‌ای است که نفس سائله دارد.

مرحوم آقای حکیم دیده که نمی‌شود لاتصل فی المیتۃ را در صحیحہ ابن ابی عمیر به مجرد ادعای انصراف ردش کرد، خب لاتصل فی المیتۃ چه انصرافی دارد به میته نجسه. آقای حکیم فرموده ببینید روایت

لباس مصلی ۳۵۵

اگر داشت لاتصل فی المیتة ما گفتیم مطلقاً شامل میته طاهره هم می‌شود ولی روایت که این‌طور نیست، روایت این است، می‌گوید که عن ابی عبدالله فی المیتة قال لاتصل فی شیء منه، ضمیر مذکر برگردانده، لاتصل فی شیء منه و لا فی شسع. کلام امام را تقطیع کرده ابن ابی عمیر، کل کلام امام را بیان نکرده، امام همین‌جوری فرمود لاتصل فی شیء منه؟ خب مرجع ضمیر چیست؟ مرجع ضمیر میته است؟ میته که مؤنث است. ایشان می‌گویند احتمال می‌دهیم ما بحث راجع به مثلاً حمار میت بود، فی حمار المیت، امام فرمود لاتصل فی شیء منه و لا فی شسع.

و ایشان فرموده که این صحیحه در مقام این است که جمیع اجزاء میته مانعیت دارد، اما میته کدام میته بوده، میته هر حیوانی؟ نه، معلوم نیست. شاید مراد میته خاصی بوده، میته حمار میت بوده، سئل عن الحمار، شاید سؤال از حمار میت بوده که این با تذکیر ضمیر لاتصل فی شیء منه هم سازگار است. عمده این روایت است، ایشان فرموده این روایت هم این اشکال را دارد.

اما بقیه روایات، واقعا آقای حکیم درست می‌گویند، غیر از این صحیحه ابن ابی عمیر بقیه روایات مبتلی به اشکال هست. مثلاً صحیحه محمد بن مسلم: سألت عن الجلد المیت ألیبس فی الصلاة اذا بغ قال. خب این سؤال از این است که دباغی کردن سبب حلیت صلات در جلد میت می‌شود یا نه، در مقام بیان این نیست که کدام میته‌ای مانعیت دارد در نماز یا کدام میته مانعیت ندارد، در مقام بیان آن نیست. نظر به این دارد که آیا دباغی کردن سبب می‌شود آن مانعیت میته برطرف بشود؟ ألیس فی الصلاة اذا دبغ؟ قال لا و دبغ سبعین مرة. و متعارف در دباغی هم این بوده که مربوط به جلد حمار میت و امثال آن بوده نه میته طاهره. یا مثلاً موثقه ابن بکیر معلوم است که اطلاق ندارد. چون دارد که ما جاز لک اکلہ فالصلاة فیه جائز اذا علمت انه ذکی و قد ذکاه الذبح. مورد روایت آنی است که قابل ذبح باشد.

یا روایت علی بن ابی حمزة: أولیس الذکی ما ذکی بالحديد؟ قال نعم. درست است اول این روایت علی بن ابی حمزة بحث این است که نماز در میته نخوان ولی ذیلش دارد: اذا ذکی، بعد امام در جواب این سؤال که أولیس الذکی ما ذکی بالحديد فرمود نعم. خب ذکی بالحديد یعنی ما ذبح بالحديد، این هم موردش می‌شود ما یقبل الذبح.

356..... شرط سوم: مذکی بودن

این‌ها را ما قبول داریم اطلاق ندارد، آقای حکیم هنرش این بود که یک روایتی که اقوی الروایات هست، صحیحہ ابن ابی عمیر، آن را اطلاقش را خدشه‌دار کرد، فرمود صحیحہ ابن ابی عمیر کلام امام را تقطیع کرده، عن ابن ابی عمیر عن غیر واحد انه قال فی المیتۃ لاتصل فی شیء منه، خب مذكر بودن شاهد بر این است که آن میتہ کلام امام نبوده. حمار المیت، این‌طور چیزی بوده.

[سؤال: ... جواب:] تذکیہ ماهی به حسب خودش است نه ذبح ماهی. پس بگوئید ذبح شتر هم به نحرش است؟ ذبح یعنی سربریدن، ماهی که سربریدن ندارد، ملخ که سربریدن ندارد، شتر که سربریدن ندارد. بله، سربریدن این‌ها به غیر ذبح است، روایت می‌گفت ذکی بالحديد یعنی آنی که ذبح و نحر می‌شود.

از تعبیر "ذبح" در موثقہ ابن بکیر می‌توان الغاء خصوصیت به نحر کرد اما منصرف است از

تذکیہ ماهی

[سؤال: ... جواب:] أولیس الذکی ما ذکی بالحديد، ذکی ممکن است شامل نحر بشود. ذکاه الذبح هم خصوصیت ندارد، شامل نحر هم می‌شود. اما این‌که بگوئیم چیزی که نه قابل ذبح است نه قابل نحر، مثل ماهی، موثقہ ابن بکیر شامل او هم می‌شود؟ ... یعنی اگر امام می‌خواست بفرماید من در مقام بیان احکام ماهی نبودم، واقعا شما روز قیامت حجتی دارید؟ امام می‌فرماید بابا من گفتم الصلاه فیما جاز اكله جائز اذا علمت انه ذکی و قد ذکاه الذبح، من نظرم به آن حیواناتی بود که قابل ذبح هستند نه مثل ماهی، نه مثل مار. شما چه جوابی می‌دهید در مقابل این بیان قاطع امام علیه السلام؟ مهم این است که آقای حکیم صحیحہ ابن ابی عمیر را خراب کرد. این را اگر هنر دارید درستش کنید!

پاسخ: امر در تذکیر و تأنیث مؤنث مجازی سهل است و میتہ مؤنث مجازی است

انصاف این است که ما که نفهمیدیم حالا ضمیر منه مذكر است به میتہ چرا برگشته، بابا! میتہ مؤنث مجازی است، الامر فی التذکیر و التأنیث سهل در مؤنث مجازی.

[سؤال: ... جواب:] نگفت فی جلد المیتۃ. ... خلاف وثاقت راوی است که موضوع سؤال حمار میت باشد بعد بگوئید فی المیتۃ.

لباس مصلی ۳۵۷

میته یا میت، این‌ها استعمال می‌شود، چون میته هم مؤنث مجازی است، مراد که حیوان مؤنث که نیست، میته یعنی حیوان مرده. حالا گاهی می‌گفتند میته گاهی می‌گفتند میت، جلد میت در آن روایت صحیحه حلبی بود، حتی یعلم انه میت بعینه. حالا امام وقتی ضمیر را بر می‌گرداند لاتصل فی شیء منه، حالا امام یا راوی که نقل به معنا کرده، ضمیر را برگردانده به میت به تاویل معنای میت که مؤنث مجازی است دیگه. یا قواعد ابن هشام را در مغنی مراعات نکرده این که جرم نیست، در هیچ دادگاهی محاکمه نمی‌کنند آدم را که چرا بر اساس کتاب مغنی اللیبب سخن نگفتی؟

امام علیه السلام در محاورات عرفیه مانند عرف عام صحبت می‌کردند نه مانند علماء ادب.

بنابراین مهم این است که کلام حضرت غلط عرفی نباشد

ما بارها عرض کردیم حتی اگر امام علیه السلام هم سخن بفرماید، نقل به لفظ بشود ما دلیل نداریم که قواعد عربی را در محاورات عرفیه باید مراعات بکنند. خود شما وقتی با مردم صحبت می‌کنید حتی الفاظی که غلط مشهور است بکار می‌برید، چون گاهی غلط مشهور بهتر از صحیح لامشهور است. می‌گویید که امام حسین به حضرت سکینه این‌جور گفت، حالا رفیقت خیلی ادیب است می‌گوید نه، سکینه. بابا من بگویم سکینه اشک چشم این مستمعین خشک می‌شوند، می‌روند در فکر که ما تا حالا سکینه شنیده بودیم، سکینه را از کجا آوردی؟

رعایت قواعد صرف و نحو اگر غلط عرفی باشد، حرفی نیست ولی اگر غلط عرفی نیست، خلاف ادبیات صرف و نحو باشد، برهانی نداریم که ائمه جوری صحبت می‌کردند که فراء نتواند ایراد بگیرد بعد از این که عرف عام هم آن‌جور صحبت می‌کرد که ائمه صحبت می‌کردند. بله، ائمه وقتی می‌خواستند ادیبانه صحبت بکنند فراء و هزاران فراء عاجز می‌ماندند اما هر کجا که می‌خواستند ادیبانه صحبت کنند. اما جایی که به زبان عرف عام می‌خواستند صحبت کنند هم مراعات می‌کردند این ادبیات را؟ این معلوم نیست.

علاوه بر این که این‌ها نقل به معنا می‌شود، دیگران که نقل به معنا می‌کنند دقت نمی‌کنند. بالاخره اینقدر خلاف ظاهر نیست که ما بیاییم بگوییم فی المیتة یعنی فی حمار المیت. آخه آقای حکیم حرف‌شان این است که این عبارت پس نامأنوس است، یک خللی در این عبارت هست دیگه نمی‌شود به اطلاق این روایت

358..... شرط سوم: مذکی بودن

تمسک کرد، شاید موضوع حمار المیت بوده. ایشان هم ابداء احتمال می‌کند. ما می‌گوییم نه، این ظهورش این است که موضوع میته بوده نه حمار المیت و لو ضمیر فی شیء منه مذکر باشد.

ادعای انصراف روایات از میته طاهره، بی‌وجه است. مخصوصاً "شسع" قرینه است که موضوع،

لباس مصلی نیست تا پاک بودنش نکته انصراف باشد

و اما ادعای انصرافی که محقق همدانی مطرح کرد، ما که نمی‌فهمیم این ادعای انصراف را. لاتصل فی المیتة بعد از این که گفت میته طاهره هم داریم، چرا انصراف داشته باشد؟ مگه نماز فقط یک شرط و دو شرط دارد؟ یک شرط نماز این است که لباس نمازگزار پاک باشد، ده‌ها شرط دیگر دارد: لباس نمازگزار میته نباشد. علاوه بر این که این شرط که لباس نمازگزار نیست، لاتصل فی المیتة و لا فی شسع منه، بند کفشت هم میته نباشد، بند کفش نجس باشد که اشکال ندارد چون ما لاتتم فیہ الصلوة است.

[سؤال: ... جواب:] بله، قطعاً این صحیح ابن ابی عمیر مسبوق به یک لفظی بوده اما خود ابن ابی عمیر گفت لفظ چی بود، قال فی المیتة. ... اگر کسی بیاید به امام عرض کند که ما حکم الصلوة فی المیتة؟ امام بفرماید لاتصل فی المیتة، منصرف به میته نجسه است؟ ... نمی‌شود اجزاء میته طاهره در بدن انسان باشد؟

ادعای اجماع از ناحیه محقق در معتبر بر جواز صلات در میته طاهره، درست نیست

بعضی‌ها به معتبر نسبت دادند که ایشان گفته اجماع هست بر جواز صلات در میته طاهره. ما رفتیم معتبر را دیدیم، دیدیم واقعاً درست است این نسبتی که به معتبر می‌دهند؟ دیدیم نه، بنده خدا محقق حلی در معتبر حرفش این است که لاتجوز الصلوة فی جلد المیتة و لو دبغ و هو مذهب علمائنا اجمع لان المیتة نجسة و الدباغ غیر مطهر و طهارة اللباس شرط لصحة الصلوة و لما رووه عن النبی صلی الله علیه و آله لاتنتفعوا من المیتة بشیء و من طریق الاصحاب ما رواه محمد بن ابی عمیر لاتصل فی شیء من المیتة و لو فی شسع منه. اجماع را ادعا کرده بر عدم جواز صلات در جلد میته نجسه، گفته این عدم جواز صلات در میته نجسه اجماعی است نه این که جواز صلات در میته طاهره اجماعی است. فرق می‌کند. می‌گویند عدم جواز صلات در میته نجسه اجماعی است و لو بخاطر این که طهارت لباس شرط در صلات است. اجماع بر بطلان صلات در

لباس مصلی ۳۵۹

میتة نجسه یعنی اجماع بر عدم بطلان صلات در میتة طاهره؟ نه، صلات در میتة نجسه بالاجماع باطل است، صلات در میتة طاهره مورد اختلاف است. نمی شود؟ کجایش استفاده می شود که اجماع داریم بر جواز صلات در میتة طاهره.

و لذا انصاف این است که اطلاق دارد مانعیت میتة چه میتة طاهره چه میتة نجسه.

روایات بطلان نماز در میتة منصرف است از حیوانی که لحم قابل اکل ندارد. و شاید منشأ

انصراف سیره متشرعه باشد و یا عدم صدق میتة باشد

بله، پشه و مگس و این ها، آقای حکیم فرموده سیره داریم. حالا بال مگس یا خون مگس روی لباسش روی بدنش هست نماز می خواند، نمی گفت لاتصل فی المیتة شامل این مگس مرده می شود، روی لباس گاهی می نشیند، می زند با آن مگس کش، آنقدر محکم می زند که مگس با لباسش اتحاد وجودی پیدا می کند بعد هم بلند می شود نماز می خواند. آقای حکیم فرموده سیره است بر جواز صلات با آن.

آقای خوئی فرموده نه، نیاز نداریم ادعای سیره بکنیم. اصلاً انصراف دارد لاتصل فی المیتة به حیوانی که لحم قابل اکل دارد. از حیوانی که لحم قابل اکل ندارد منصرف است.

ممکن است شما بگویید مگه روایت داشت که جاز اكله، حرم اكله؟ روایت داشت لاتصل فی المیتة، برای چی شما می گوید انصراف دارد به حیوانی که گوشتش قابل اكل دارد؟

انصاف این است ادعای آقای خوئی بعید نیست و لو ندارد ما اكل لحمه یا ما حرم اكله، این را ندارد ولی لاتصل فی المیتة انصافاً شبهه انصراف دارد از مثل پشه و مگس.

[سؤال: ... جواب:] از ملخ چرا انصراف داشته باشد؟

این انصراف لاتصل فی المیتة منشأش چیه؟ شاید منشأش همان ارتکاز متشرعه باشد یا بالاخره میتة درست و حسابی آنی است که لحم قال اكل دارد. بهرحال شبهه انصراف هم کافی است. لاتصل فی شیء منه و لا فی شئ، بند کفش هم از میتة درست کنند در او هم نماز نخوان، این هم قرینه است بر این که انصراف کند از بال مگس که بند کفش از او درست نمی کنند.

این هم راجع به این بحث. بقیة الکلام ان شاء الله فردا.

جهت ششم: از حکم بطلان نماز در میت، اجزائی که روح ندارد استثناء می‌شود. مانند پشم و

مو.

جلسه ۲۵۹-۳۵

سه‌شنبه - ۹۷/۰۹/۰۶

أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ سَيِّمًا بَقِيَّةُ اللَّهِ فِي الْأَرْضِينَ وَ اللَّعْنُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ.

مرحوم صاحب عروه فرموده است که یستثنی من المیتة صوفها و شعرها و وبرها و غیر ذلک مما مر فی بحث النجاسات. نماز در اجزاء میتة جایز نیست ولی استثناء می‌شود از میتة، پشم آن، موی آن، کرک آن، آن چیزهایی که لاتحلہ الحیاء هستند، اجزائی که روح در آن‌ها دمیده نمی‌شود.

این فرمایش صاحب عروه مقتضای روایات است. مثل صحیحہ حلبی از امام صادق علیه السلام: لا بأس بالصلاة فيما كان من صوف الميتة ان الصوف ليس له روح. از این تعلیل می‌فهمیم که هر جزئی از اجزاء میتة که روح ندارد عرفاً، جایز است نماز در آن.

مرحوم شیخ طوسی هم نقل می‌کند به اسنادش از حسین بن زراره: العظم و الشعر و الصوف و الريش کل ذلک نابت لایکون میتا. استخوان و موی و پشم و این‌ها نابت هستند، یعنی از اجزائی که تحله الحیاء نیستند، این‌ها حکم میتة را ندارند.

در کافی عبارت جور دیگری است، دارد: الشعر و الصوف و الوبر و الريش و کل نابت. در نقل شیخ طوسی داشت که العظم و الشعر و الصوف و الريش کل ذلک نابت لایکون میتا، در کافی هست که الشعر و الصوف و الوبر و الريش و کل نابت، نفرومود که شعر و وبر و ریش نابت هستند، عطف کرد فرمود و کل نابت لایکون میتا. مطلب یکی است، خلاصه: اجزائی که لاتحلہ الحیاء از میتة حکم میتة را ندارند.

در صحیحہ حریز هم هست که قال ابو عبدالله علیه السلام لزراعة و محمد بن مسلم: اللبن و اللبأ و البیضة و الشعر و الصوف و القرن و الناب و الحافر و کل شیء يفصل من الشاء و الدابة، فهو ذکی. چیزهایی که یا

لباس مصلی ۳۶۱
لاتحلّه الحیاء است یا در حالی که دابه و گوسفند زنده است خودبخود از آن جدا می‌شود، فیهو ذکی، این ذکی است و آن اخذته منها بعد ان تموت فاغسله و صل فیه.

این روایت اخیره شبهه دارد چون دارد فیهو ذکی، ذکی اگر در مقابل میت بود خب یعنی لیس بمیت اما اگر ذکی به معنای طاهر بود، نه، فیهو طاهر اما دلیل نداریم که نماز در هر طاهری جایز است. در ادامه می‌گوید و آن اخذته منها بعد ان تموت فاغسله و صل فیه. این ذیل مشکل را حل می‌کند و الا فیهو ذکی به تنهایی کافی نیست چون ممکن است ذکیّ ای طاهر.

ذکی و زکی هر دو به معنای نقاء هست. البته ذکی مرتبه بالاتری از نقاء را دارد

ما یک زکی با زاء داریم، زکیّ، یک ذکی با ذال داریم. برخی فکر می‌کنند ذکی با ذال یعنی مذکی، یعنی مذبوح. مذکی برخی گفتند ای ذبحت الحيوان، ذکیتة ای ذبخته. ولی این درست نیست ذکی با ذال هم به معنای نقاء هست، به معنای پاکی هست منتها پاکی هر چیزی به حسب خودش است. یعنی وقتی می‌گویند ذکیّ ای نقیّ. ماهی حتی اگر در داخل آب بمیرد طاهر است، السمک ذکی حییه و میتة. اما در ماهی‌ای که زنده از آب می‌گیریم یک مرتبه بالاتری از ذکات هست. ذکیتة یعنی او را نقی کردی. نه فقط در مقابل نجس بودن، نه، در مقابل نجس بودن که السمک ذکی حییه و میتة، ماهی نجس نمی‌شود. نه، اخراج سمک از ماء حیا موجب ذکات او است، اخراج السمک من الماء حیا، یعنی یک نقاوت با یک نقاوت بالاتر که به لحاظ جواز اکل هم نقاوت پیدا می‌کند. یا اگر ماهی است که فلس ندارد، آنجا از آب زنده بگیریمش بیرون و بعد جان بدهد، آنجا باید ببینیم ذکات او به چه معناست. این که اگر می‌مرد هم پاک بود، اگر حالا هم که اخراج من الماء حیا کردیم گوشتش حلال نشده چون لافلس له، مرحوم استاد می‌فرمودند او هم ذکاتش به معنای حلیت بیعش است، دیگه بیع المیتة نیست، می‌توانید بفروشیدش برای منافع محله.

اجمالاً عرض می‌کنم ذکات به معنای نقاوت است، النقاوة و الطهارة. و لذا فیهو ذکی به معنای لیس بمیت نیست. ما خطاب‌های متعددی داریم، کل شیء یابس ذکی، هر شیئی خشکی ذکی است، یعنی چی؟ یعنی طاهر است، یعنی نجس نمی‌کند و متنجس هم نمی‌شود اگر ملاقات به رطوبت مسریه نباشد، نجس نمی‌شود.

362..... شرط سوم: مذکی بودن

[سؤال: ... جواب:] ا و لیس الذکی ما ذبح بالحديد هم ممکن است به همین معنا باشد: ا و لیس النقی نه ا و لیس المذبوح ما ذبح بالحديد. پس ذکی به معنای مذکی در مقابل میت معلوم نیست باشد. ذکی به معنای نقیّ در مقابل نجس هست. روایات متعدده‌ای داریم که ذکی به معنای نقی و طاهر آمده.

پس این مقدار کافی نبود ولی چون بعدش داریم و ان اخذت منها بعد ان تموت فاغسله و صل فيه، به این قرینه ذیل معلوم می‌شود که این حکم به ذکی بودن به لحاظ حکم به جواز صلات است.

[سؤال: ... جواب:] حیوانی که حلال گوشت هست در موثقه ابن بکیر می‌گوید نماز در اجزاء آن جایز است اذا علمت انه ذکی و قد ذکاه الذبح. ما چی معنا کنیم آنجا؟ راجع به حیوان صحبت کرده که ذکی، دیگه توجیه دیگری ندارد الا این که بگوییم یعنی میت نیست، و قد ذکاه الذبح. فرق می‌کند با این که بگویند ما لاروح له من الميته ذکی، خب این ذکی شاید به معنای طاهر باشد. اگر ذکی به معنای ما لیس بمیت باشد حکمش این است که تجوز الصلاه فيه لانه لیس بمیت، ولی اگر ذکی به معنای طاهر باشد حالا اگر بگویند پشم میت پاک است، خب این دلیل می‌شود بر این که می‌شود در او نماز خواند؟ نه. ... ذکاه الذبح اگر به معنای ذبحه بود که صحیح نبود، می‌شد ذبحه الذبح. خود ذکاه الذبح یعنی ذبح سبب تفاوت در او بشود. در حیوان، ذکی می‌تواند به این معنا باشد، در موثقه ابن بکیر هم می‌گوید اذا علمت انه ذکی و قد ذکاه الذبح اما در مورد سمک می‌گویند السمک ذکی حییه و میت، این ذکی یعنی طاهر دیگه نه این که جواز اکل دارد، سمک میت که جواز اکل ندارد. ان السمک ذکی حییه و میت یعنی طاهر. اینجا هم ذکی شاید به معنای طاهر باشد. این که ما بگوییم ظاهر ذکی در مقابل میت هست نه در مقابل نجس، فهو ذکی ای لیس بمیت، ادعا می‌کند که احکام میت را ندارد، نه، این ظهور ندارد. ولی عرض می‌کنم این ذیل مشکل را حل کرده: و ان اخذت منها بعد ان تموت فاغسله و صل فيه.

اگر روایات مقیده نبود، اطلاق بطلان نماز در میت، شامل اجزائی که روح ندارد نیز می‌شد و لو

این اجزاء پاک باشد

لباس مصلی ۳۶۳
و اگر این روایات نبود، عموم لاتصل فی المیتة و لا فی شیء منه، محکم بود. ادله‌ای که می‌گوید عشره اشياء من المیتة ذکی او دلالت می‌کند که طاهره، منافات ندارد که نماز در آن جایز نباشد. پس این روایات خوب است که بحث نماز را هم مطرح کرده.

اشکال: مفهوم در موثقه ابن بکیر با روایات مجوزه صلات در اجزاء غیر روح دار معارضه می‌کند

شبهه‌ای که اینجا هست این است که آقا! این روایات معارض دارد. معارضش چیه؟ این روایاتی که مفادش این شد که نماز در اجزاء میتة که لاتحلہ الحیاء هستند جایز هست، معارضش موثقه ابن بکیر است. در موثقه ابن بکیر دارد: فان كان مما يؤكل لحمه فالصلاة في وبره و بوله و شعره و روثه و البانہ و کل شیء منه جائز اذا علمت انه ذکی و قد ذکاه الذبح. گفته می‌شود که ببینید! امام فرمود نماز در وبر این حیوان حلال گوشت و شعر این حیوان حلال گوشت و هر جزئی از اجزاء این حیوان حلال گوشت در صورتی جایز است که مذکی باشد. مفهومش چیه؟ مفهومش این است که اگر مذکی نباشد نماز در وبرش جایز نیست، نماز در شعرش جایز نیست. تعارض می‌کند با این صحیحہ حلبی که می‌گوید للبأس بالصلاة فی صوف المیتة لانه لیس له روح. بعد از تعارض و تساقط رجوع می‌کنیم به عموم صحیحہ ابن ابی عمیر که می‌گفت لاتصل فی المیتة و لا فی شیء منه. این اشکالی است که ممکن است مطرح بشود.

پاسخ اول: مفهوم عموم، سلب العموم است نه عموم سلب

جوابی که از این اشکال داده شده گفته شده که آقا مفهوم عموم، سلب العموم است نه عموم سلب. یعنی چی؟ مثال بزنم:

روایت می‌گوید که اذا بلغ الماء قدر کر لاینجسه شیء، این عموم است، آب اگر کر شد هیچ چیز آن را نجس نمی‌کند. مفهومش چیه؟ مفهومش این است که اگر آب کر نشد هر چیزی او را نجس می‌کند؟ عموم السلب؟ نه. مفهومش این است که ینجسه شیء، چیزی هست که آبی که کر نشده نجس بکند، چیزی هست، شیء. لاینجسه شیء مفهومش این است که ینجسه شیء من الاشياء. و لذا نمی‌شود به مفهوم اذا بلغ الماء قدر کر لاینجسه شیء تمسک کنیم بگوییم مفهومش اقتضاء می‌کند آب قلیل هم توسط عین نجس نجس می‌شود هم توسط متنجس. نخیر. مفهوم الماء اذا بلغ قدر کر لاینجسه شیء عموم سلب نیست، سلب

364..... شرط سوم: مذکی بودن

العموم است. اگر شما بگویید من وقتی عصبانی بشوم از هیچکس نمی ترسم. این مفهومش این است که اگر عصبانی نشوم از همه می ترسم؟ یا می گوید زید اگر تلاش بکند بر همه تفوق پیدا می کند در کلاس، اذا جد زید يفوق كل زملائه یا لایفوقه احد من زملائه، مفهومش این است که اگر زید تلاش نکند همه هم کلاسی هایش بر او تفوق پیدا می کنند حتی تنبل ترین افراد کلاس؟ معنایش این نیست. مفهوم اذا جد زید يفوق كل زملائه یا لایفوق احد من زملائه، مفهومش این است که اذا لم یجد، اگر تلاش نکند، این جزاء نیست که تفوق پیدا کند بر همه هم کلاسی هایش، تفوق بر هم کلاسی هایش پیدا نمی کند اگر تلاش نکند. اما بر بعضی از هم کلاسی هایش ممکن است تفوق پیدا کند.

اینجا هم همین است. روایت می گوید ما جاز اكله الصلوة فی وبره و شعره و كل شیء منه جائز اذا علمت انه ذکی یعنی اذا لم یکن ذکیا فالصلوة فی كل شیء منه لاتجوز، صلات در همه اجزایش جایز نمی شود اگر ذکی نباشد، اما منافات ندارد که نماز در بعض اجزایش باشد.

[سؤال: ... جواب:] شما از کجا می دانید اذا علمت انه ذکی به وبر و شعر و این ها هم می گردد؟ شاید به كل شیء بر گردد. الصلوة فی وبره و شعره، حالا آن هایی که مربوط به بحث ما هست، اجزاء لاتحلّه الحیاء این است دیگه، الصلوة فی وبره و شعره و كل شیء منه جائز اذا علمت انه ذکی یعنی اذا لم یکن ذکیا این مطلب را نمی گوییم که الصلوة فی كل شیء منه جائز، آن وقت تفصیل می دهیم، اگر ذکی نبود تفصیل می دهیم می گوییم الصلوة فی اجزاء تحله الحیاء این حیوان جایز نیست اما صلات در اجزائی که لاتحلّه الحیاء این حیوان است جایز است. یا این است که اذا علمت انه ذکی شرط مجموع است یا شرط آخرین جزء است؛ انحلال که ندارد شرط تک تک این ها باشد. وقتی روایت می گوید اگر حیوان حلال گوشت باشد، نماز در موی او و کرک آن و پشم آن و هر جزئی از اجزاء آن جایز است اگر مذکی باشد یا این است که این شرط مجموع است یا شرط آن كل شیء منه است. بهر حال با انتفاء این شرط، این مجموع منتفی می شود. انتفاء مجموع به معنای انتفاء جمیع نیست. بله، این مجموع که گفتیم الصلوة فی وبره و شعره و كل شیء منه جائز اگر مذکی نبود این حلال گوشت دیگه این مجموع را نمی گوییم، اما به جایش چی می گوییم؟ می گوییم نه نماز در وبرش جایز است در فرضی که مذکی نباشد، نه نماز در شعرش، نه نماز در هر چیزی از اجزاء آن، این را

لباس مصلی ۳۶۵
می‌گوییم؟ که می‌شود عموم السلب یا نه، ممکن است تفصیل بدهیم بین اجزائی که لاتحله الحیاء و اجزائی که تحله الحیاء.

[سؤال: ... جواب:] چرا امام فرمود اذا بلغ الماء قدر کر لاینجسه شیء؟ چرا شما وقتی می‌گویید اذا جد زید لم یفوقه احد؟ می‌خواهید در فرض این شرط یک عمومی را اثبات کنید، منافات ندارد که در فرض انتفاء این شرط بخواهید تفصیل بدهید. می‌گویید اگر وضع مالیت خوب بود همه این علماء را اکرام کن و از آنها پذیرایی کن، چرا گفتم اگر وضعت خوب بود؟ برای این گفتم اگر وضعت خوب بود که می‌خواهم بگویم همه این‌ها را پذیرایی کن، اگر وضعت بد بود آن وقت می‌گوییم گلچین کن، فلان آقا که جزء این هاست حسابش جداست، وضعت هم خوب نبود باید بروی قرض بکنی از او پذیرایی بکنی. اشکال دارد؟ ... تصریح به این وبر و شعر کرد در منطوق، در مفهوم که تصریح نکرد. مفهوم این است که اذا لم یکن ذکیا فالصلاة فی وبره و بوله و کل شیء منه یعنی این جایز نیست به نحو عام مجموعی یا اصلا محتمل است که به آن قید اخیر بخورد که کل شیء منه، صلات فی کل شیء منه جایز نیست اگر مذکی نباشد.

پاسخ دوم: از ظهور مفهوم رفع ید می‌کنیم بخاطر صراحت صحیحه حلبی که فرمود: لا بأس

بالصلاة فی صوف المیتة لانه لیس له روح

ثانیا بر فرض بگویید ظهور این خطاب در این است که اذا علمت انه ذکی به تک تک این‌ها می‌خورد، الصلاة فی وبره جائز اذا علمت انه ذکی، الصلاة فی شعره جائز اذا علمت انه ذکی، از این ظهور رفع ید می‌کنیم بخاطر صراحت صحیحه حلبی که می‌گوید لا بأس بالصلاة فی صوف المیتة لان لیس له روح.

پاسخ سوم: جواز که در موثقه ابن بکیر آمده است، در زمان ائمه علیهم السلام به معنای لغوی

استعمال می‌شده (روا بودن) نه به معنای مصطلح امروز

جواب سومی که ممکن است کسی بگوید این است که آقا! اذا علمت انه ذکی جائز مفهومش این است که اذا لم یکن ذکیا فلا تجوز الصلاة فی وبره، خب لاتجوز در اصطلاح امروز نص در حرمت است اما در لسان روایات که نص در حرمت نیست که. لاتجوز معنای لغویش را نگاه کنید نه معنای اصطلاحی امروز را. و الا

366..... شرط سوم: مذکی بودن

معنای اصطلاحی امروز این عناوین را بخواهید حساب کنید اصلاً ذهنیت تان مشوش می‌شود. غسل الجمعة واجب، الان مگه واجب به معنای مستحب هم می‌آید؟ نه. اما واجب در روایات و در لغت یعنی ثابت. یا مثلاً الان بگوئید که فلان چیز مکروه است، بعد بگوئید مقصودم این است که حرام است، نه [این حرف درست نیست چون] مکروه امروز در مقابل حرام است اما مکروه در آیات و روایات در حرام هم استعمال می‌شود، و کرّه الیکم الکفر و الفسوق و العصیان، کل ذلک کان سیئه عند ربک مکروها. چی بود؟ زنا و این‌ها، حرم ربی الفواحش بعد می‌گوئید کل ذلک کان سیئه عند ربک مکروها. معنای آیات و روایات را با ظهورات لغوی بسنجیم نه با اصطلاحات امروز.

گفته می‌شود که جاز یعنی روا بودن، جائز یعنی روا است. این جائز است یعنی روا است. الصلاة فی وبره و شعره و کل شیء منه جائز اذا علمت انه ذکی یعنی روا هست اگر مذکی باشد، اگر مذکی نباشد روا نیست. می‌شود حملش کنیم بر مکروه.

جواب: عرفاً بین "لایجوز" و "لابأس" تنافی است

این یک ممکن ان یقالی است؛ ما روی این مطلب پافشاری نمی‌کنیم.

[سؤال: ... جواب:] یجوز و لایجوز که قطعاً تنافی دارند. روایت صحیحہ حلبی که تعبیر یجوز نبود. صحیحہ حلبی می‌گفت که لابأس بالصلاة فی صوف المیتة لانه لیس له روح.

[سؤال: در روایت جائز در مقابل فاسد آمده است. جواب:] البته عرض می‌کنم ما روی این بیان اخیر پافشاری نمی‌کنیم، خواستیم مطلب کامل بشود که برخی بعید نیست این را بگویند.

ولی ما به نظرمان این جمع‌ها که بین لایجوز و لابأس جمع عرفی بکنیم، انصافاً مشکل هست و عرف بین این‌ها تنافی می‌بینند. پس مهم جواب اول و دوم است.

[سؤال: ... جواب:] لابأس بالصلاة فی صوف المیتة از حیث صوفه میده می‌گوید نه از حیث صوف مالایؤکل لحمه، صوف ما لایؤکل لحمه که قطعاً نماز در او جایز نیست. لابأس بالصلاة فی صوف المیتة لانه لیس له روح اصلاً ناظر به مانعیت میده است نه مانعیت ما لایؤکل لحمه. شما می‌خواهید چه کار کنید؟ لابأس بالصلاة فی صوف المیتة می‌خواهید بگوئید شامل حیوان حرام‌گوشت هم می‌شود و این روایت موثقہ ابن بکیر در حیوان

لباس مصلی ۳۶۷

حلال گوشت می گوید جایز نیست در صوف آن نماز بخوانی اگر میته باشد؟ یعنی پشم گوسفند میته نماز در او جایز نباشد اما پشم گرگ میته نماز در او جایز باشد؟ این که اصلا قابل گفتن نیست. ... این جور که شما می گوئید که عام و خاص من وجه دارید می کنید و می خواهید بگوئید لابس بالصلاة فی صوف المیتة را حمل کنیم بر حیوان حرام گوشت که میته شده و این موثقه ابن بکیر در حیوان حلال گوشتی که میته شده می فرماید در وبر و شعرش نماز نخوانید، این فرمایش شما اولاً خلاف ظاهر است، لابس بالصلاة فی صوف المیتة از حیث میته بودن بحث می کند و وانگهی اصلاً این که قابل گفتن نیست که اگر گوسفند بمیرد در پشمش نمی شود نماز خواند ولی اگر خرس بمیرد در پشمش می شود نماز خواند. این را که نمی شود گفت.

"لاتحلّه الحیاء" یک بیان عرفی است نه بیان پزشکی و لذا اشکال ندارد که استخوان از

مصادیق آن شمرده شود

[سؤال: ... جواب:] ببینید! اصلاً لاتحلّه الحیاء یک بیان عرفی است نه بیان پزشکی. بحث پزشکی نیست. مواردی که درد در آن نیست بخاطر این که عصب در آن ضعیف است یا اصلاً عصب وجود ندارد، به این می گوید لاروح له و الا ناخن، این که مرده نیست که، رشد می کند. مرده به چه معنا؟ مرده که می گوید لیس له روح، روح ندارد یعنی آن عصبی که انسان احساس درد بکند، آن اعصابی که پیرامون استخوان است اگر آن عصب را قطع کنند هیچ احساس درد به شما دست نمی دهد. ... عرض کردم بحث پزشکی که نمی کردند ائمه. در آن زمان معروف بوده که یک چیزهایی از موجودات زنده روح در آن حلول نمی کند، روح در آن نیست. مثلاً موی انسان را قیچی هم می کنند احساس درد نمی کند، می گفتند روح ندارد. ... عرض می کنم، آن عصبش است که درد دارد.

[سؤال: ... جواب:] یک جامعی هم ممکن است داشته باشد، بعضی از مواردی که می گویند روح ندارد بخاطر این که احساس درد ندارد، بعضی ها هم که گفتند روح ندارد شاید بخاطر این که از نظر عرفی بزرگ نمی شد، رشد نمی کرده مثلاً. البته این ها از نظر پزشکی درست نیست، استخوان هم اگر بشکند جایگزین دارد، کما این که گوشت هم اگر زخم بشود، جایش خالی بشود رشد دارد. از نظر پزشکی ما نباید مسائل را بررسی کنیم و الا آن وقت به جاهای خطرناکی می رسیم. شما قرآن و حدیث را کتاب پزشکی تلقی نکنید

368..... شرط سوم: مذکی بودن

بعد بگوئید پزشکی اسلامی. قرآن کتاب هدایت است نه کتاب پزشکی. از اسلام هم انتظار این که بیماری‌های شما را درمان بکند، ناراحتی معده‌تان را خوب کند، سردردتان را خوب کند، اسلام که برای این نیامده، هدی للمتقین. بله، ائمه ما به عنوان حکماء چون ائمه ما واجد کمالات بودند، غیر از این که معصوم بودند و از جانب خدا احکام را برای مردم بیان می‌کردند، کسانی هم بودند که مسائل اجتماعی را هم خوب بیان می‌کردند و راجع به بهداشت هم اگر حدیث صحیحی باشد نه هر حدیث ضعیفی را به عنوان طب اسلامی قلمداد کنیم، ما مشکل نداریم. اما انتظار این که با بیان‌های عرفی ائمه معامله بیان‌های علمی پزشکی، مهندسی، فضاشناسی، هواشناسی، کیهان‌شناسی، این‌ها، داشتن این از اشتباهات فاحش است که انسان به بن‌بست می‌رسد. بیان‌ها عرفی است. این که در قرآن می‌گوید که انسان کان نطفه، نطفه بود، فخلقنا النطفة علقه فخلقنا العلقه مضغفه فخلقنا المضغه عظاما فکسونا العظام لحما، این بیان عرفی است و الا از نظر پزشکی تکون جنین را بخواهید با این آیه توضیح بدهید، آن وقت بیایند ایراد بگیرند به شما که نه، این درست نیست. این بخاطر این است که شما اشتباه معنا می‌کنید آیه را، شما فکر می‌کنید آیه دارد مراحل تکون جنین را بیان می‌کند. نه، این جور نیست. این را به عنوان شقشقه هدرت عرض کردم. این روایات که می‌گوید لیس له روح این را انتظار نداشته باشید که علم پزشکی این را توضیح بدهد، یک بیان عرفی بوده. خود روح جنین، چهارماهگی در جنین روح دمیده می‌شود، یک امر عرفی است که وقتی جنین به یک حدی می‌رسید که تکان‌های شدید می‌خورد عرف می‌گفت روح در او دمیده شده. و الا به آن معنای پزشکی از روزهای اول قلب فعالیت دارد. از نظر پزشکی عرض می‌کنم. یک وقت می‌گوئید ماوراء الطبیعةای حساب می‌کنیم که هیچکس خبردار نیست الا خدا که در چهارماهگی روح دمیده می‌شود در جنین، او را نباید به پزشک می‌گوئید، پزشک می‌گوید شما دارید ماوراء الطبیعةای حرف می‌زنید، ما نمی‌فهمیم. اما این که انتظار داشته باشید که در مراحل تکون جنین قبل از چهارماهگی و بعد از چهارماهگی یک حادثه غیر مترقبه‌ای به وجود بیاید که خدا می‌گوید ثم انشأناه خلقا آخر، نه، این انتظار بی‌جا است و هر کسی دنبال این راه برود، به بن‌بست می‌رسد.

این راجع به این مسأله اما مسأله ۱۰ ان شاء الله روز شنبه.

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيه الله في الأرضين و اللعن على أعدائهم أجمعين.

در روایات نیامده است که استخوان روح ندارد بلکه در کلمات فقهاء آمده. و این ناشی از

استظهار عرفی فقهاء از روایات است

راجع به این روایت صحیح که امام فرمود لبأس بالصلاة في صوف الميتة لان الصوف ليس فيه روح، فقهاء از این تعلیل استفاده کردند که اجزائی که لاتحله الحیاء است از میتة، حکم میتة را ندارد. و نوعا در کلماتشان مطرح شده که استخوان، ناخن، شاخ و مانند آن، اجزائی هستند که لاتحله الحیاء.

ولی در روایات این نیامده. در روایات عظم میتة را گفتند جایز است نماز در آن اما نگفتند لبس فيه روح، فقهاء ما این جور در کلماتشان آوردند. در شرائع آورده که ما کان منه، یعنی از میتة، لاتحله الحیاء کالعظم و الشعر فهو طاهر یا علامه حلی در قواعد دارد لاینجس من الميتة ما لاتحله الحیاء کالعظم و الشعر. یا در منتهی دارد اما العظم فقال علمائنا انه طاهر لانه لاتحله الحیاء و قال مالک و الشافعی و احمد و اسحاق انه نجس. لنا، علامه می فرماید دلیل ما این است که لاتحله الحیاء فلایحله الموت، استخوان حیات در او نیست پس قابلیت مردن هم ندارد و لکن این فقهاء عامه احتجاج کردند به این آیه شریفه قل من یحیی العظام و هی رمیم قل یحییها الذی انشأها اول مرة، گفتند در این آیه راجع به عظم، خدا گفته زنده می کند عظم میت را، پس چطور می گویند لاتحله الحیاء. علامه جواب داده، احیاء مربوط به صاحب عظم است، یحییها کنایه از این است که یحیی صاحب هذه العظام. شهید در دروس هم همین را دارد که یحل ان یستعمل من الميتة ما لاتحله الحیاء و هو العظم و الظلف و السن و القرن الی آخر. در مسالک هم شهید ثانی شبیه همین را دارد.

در توجیه این که چه جور می گویند که استخوان جان ندارد علماء عباراتی دارند. علامه حلی در اجوبه مسائل مهنائیة فرموده جلد الحیوان مما تحله الحیوان و لذا يتألم الانسان بألمه و یدرک به الاشياء المختلفة

370..... شرط سوم: مذکی بودن

من الحرارة و البرودة و غیرهما. این که استخوان حیات در آن نیست ولی پوست انسان در او حیات است فرموده چون پوست انسان حیات در او هست و سردی و گرمی اشیاء را درک می کند. یا در جامع الخلاف و الوفاق فرموده استخوان در او حیات نیست لعدم الحس و الحركة فیها چون احساس در او نیست، حرکت در خود استخوان که خم و راست بشود نیست، و انما فیها النمو كما فی النبات و النامي لایسمی حیا.

شیخ بهایی یک داستانی نقل می کند در حاشیه من لایحضره الفقیه، خیلی جالب است. می گوید سلطان، حالا سلطان زمان شیخ بهایی شاه عباس بوده ظاهراً، این را در صفحه ۹۷ حاشیه علی من لایحضره الفقیه می گوید، سلطان رفت شکار خوک وحشی، گراز، یک خوک وحشی شکار کردند، دندان خوک وحشی، دندان بزرگی که دارد دیدند نقش الله روی این دندان هست، گفتند چه جور می شود، گراز خوک است، خوک وحشی است، نجس است، دندانش هم نجس است، خدا این را به گونه ای خلق کرده که اسم مبارک خودش را روی این نقش داده؟ یکی گفت پس معلوم می شود سید مرتضی درست می گفته که می گفته اجزاء مالاتحله خنزیر پاک است. بعد شیخ بهایی می گوید که ما گفتیم که سن و دندان مما لاتحله الحیاة است و روی این حساب سید مرتضی می گوید که سن خنزیر هم پاک است. یک آقای از اطباء آنجا بود، گفت آقا! شیخ رئیس در کتاب قانون می گوید بعض استخوان ها احساس دارند و دندان از جمله این استخوان هایی است که احساس دارد. یعنی فیکون مما تحله الحیاة. چون احساس دارد دندان، درک درد می کند، درک سردی و گرمی می کند پس ما تحله الحیاة است. خوب دقت کنید چه جور معنا می کنند تحله الحیاة را، می گوید احساس درد دارد، احساس سردی و گرمی دارد. شیخ بهایی فرمود که به او گفتم کلام ابن سینا اعتبار ندارد، ما در روایات مان داریم که دندان ما لاتحله الحیاة است. می گوید این آقا سرش را تکان داد و با بی اعتنائی گویا [می گفت] سخن ابن سینا وحی منزل هست. فاردت کسر سورة استعظامه، خواستم بشکنم این حالت اعجابش را به ابن سینا. گفتم که ابن سینا در دو جای کتاب قانون دو جور حرف متناقض زده: در بحث امراض الاسنان گفته که دندان از جمله استخوان هایی است که احساس دارند، در بحث تشریح الاسنان گفته که هیچ یک از استخوان ها احساس ندارند الا دندان. این ها با هم تنافی دارد. حرف دومش این است که یعنی فقط دندان است که احساس دارد لاغیر در میان استخوان ها، حرف اولش این است که السن من جمله

لباس مصلی ۳۷۱

العظام التي لها حس، یکی از استخوان‌هایی که احساس دارد دندان است، غیر از دندان هم استخوان‌های دیگری هم داریم که احساس دارد. می‌گوید که آن طبیب وقتی این را شنید، گفت که ان شاء الله مراجعه می‌کنم به قانون. مرحوم شیخ بهایی می‌گوید گفتم که راجعه الف مره، هزار بار برو مراجعه کن، ببین می‌توانی جواب بدهی؟

استظهار عرفی فقهاء مبتنی بر این بود که گمان می‌کردند استخوان احساس سردی و گرمی

ندارد و یا فاقد خون است و خون منشأ حیات است

مقصود این است: ما در روایات نداریم که العظم لاتحلّه الحیاء، این در کلمات فقهاء است، اما فقهاء چرا این جور برداشت کردند؟ به قول مرحوم آقای صدر در بحوث فی شرح العروة الوثقی جلد ۳ صفحه ۸۶ و ۸۷ ملاحظه فرمایید، فرموده که مقصود از این که صوف روح ندارد یعنی حیات حیوانیه ندارد، چون عرف فقط گوشت را می‌گفت حیات حیوانیه دارد. و این یک امر عرفی بود، ائمه هم با این بیان عرفی مشی کردند؛ بحث نظر دقی علمی نبود. تعبیر ایشان این است که می‌گویند که و ان كانت بالنظر العقلي الدقيق فيها شيء من الحیاء ولی به نظر عرفی احساس می‌دیدند ندارد، ناخن می‌چینیم درد نمی‌کند، یا خود استخوان احساس می‌کردند که احساس سردی و گرمی ندارد یا (بنده اضافه می‌کنم) چون خون در جریان نیست به نظر عرفی در استخوان و خون را منشأ حیات می‌دانستند و تعبیر حیواناتی که نفس سائله ندارند، سائله یعنی خون دیگه، یعنی خون جهنده ندارد. چرا به خون می‌گفتند نفس، به قول صاحب حدائق چون معتقد بودند جریان خون منشأ حیات حیوانی است. این باعث شده که فقهاء ما از روایات این جور استظهار کنند که عظم و مانند آن مالاتحلّه الحیاء است یعنی حیات حیوانیه که علامت عرفیش حرکت و احساس درد است و دیگری جریان خون است و انعطاف. خب این‌ها در استخوان نبوده و لذا گفتند که مالاتحلّه الحیاء است. ولی در روایت این نبود، در روایت راجع به صوف بود که ان الصوف ليس فيه روح.

ما از این نکته خواستیم یک استفاده‌ای بکنیم. گاهی بیان‌های عرفی را به قول آقای صدر با بیان دقیق عقلی نباید خلط کنیم. بیان دقیق عقلی کار افراد متخصص فن خودش است. و لذا این‌هایی که از روایات می‌خواهند فلسفه در بیاورند، از آیات می‌خواهند فلسفه در بیاورند، ثم انشأناه خلقا آخر دلیل بر جسمانیة

372..... شرط سوم: مذکی بودن

الحدوث روح است و روحانیة البقاء آن، نه.^۵ ملاصدرا این جور می گوید دیگه، می گوید ثم انشاءه خلقا آخر، همین جسم را تبدیل به خلق دیگری کردیم، یعنی تا حالا که همین جسم بود تبدیل شد به روح مجرد بخشی از آن، یعنی روح جسمانی الوجود است و روحانی البقاء. استدلال به این آیه می کند. ما جلسه قبل که گفتیم مقصود این بود که برخی از روی اشتباه حالا یا استدلال های فلسفی که گاهی نادرست هم هست، می آورند، می چسبانند به آیات و روایات، یا برخی در رشته های طبیعی مثل پزشکی و مانند آن، می خواهند از ظاهر آیات و روایات گاهی استنباط بکنند، این باید در آن دقت بشود.

فقط بر اساس نصوص و حیانی می توان در علوم طبیعی اظهار نظر کرد نه بر اساس ظهورات

گاهی نص است یا شبه نص است، حرفی نیست. در قرآن داریم و تری الجبال تحسبها جامدة و هی تمر مر السحاب توجیه دیگری ندارد الا همین حرکت زمین. نه حرکت جوهری که ملاصدرا می گوید، او که اختصاص به جبال ندارد که تری الجبال تحسبها جامدة و هی تمر مر السحاب، اما حرکت وضعی و انتقالی زمین است. این خوب است. اما این که ما بیاییم تک تک ظواهر آیات و روایات را با آن پیش ذهنیت های خودمان مقایسه کنیم، این به شکست منجر می شود چون گاهی این استدلال های علمی عوض می شود آنوقت باید هر چه رشته کردیم پنبه کردیم. یک روز صاحب حدائق است می آید می گوید کتاب و سنت دلالت واضحی دارد که زمین ثابت است و کروی نیست. چرا؟ برای این که ظاهر آیات و روایات این است. یک روز دیگه می بینند که ثابت شد زمین کروی است و دور خودش حرکت می کند، بیاییم جور دیگری این ها را توجیه کنیم، این اشتباه است. و الا استدلال به نصوص قرآن، در این بحثی نیست و لو خلاف فرضیه های علمی باشد که ثابت شده نیست. یکی از آقایان، قبل از انقلاب اصرار داشت که آیات قرآن بر خلاف نظریه داروین نیست. ان مثل عیسی عند الله کمثل آدم خلقه من تراب را توجیه می کرد که نه، این می سازد با

^۵ مائن: آیات و روایات در وهله نخست امر هدایت مردم را بر عهده دارند و بر همین اساس نباید علوم عقلی در باب اصول دین را به مثابه علوم طبیعی قرار داد. بله، در علوم طبیعی ممکن است گفته شود شأن آیات و روایات این ها نبوده است اما قطعا شأن اصلی ائمه هدی هدایت مردم به سمت اصول دین صحیح است و طبعاً در کنار تبیین اصول اعتقادی صحیح، مطالب خلاف حق را هم در آیات و هم در روایات بطور وافی بیان می کنند. بنابراین اصل مراجعه به آیات برای اثبات مطالب فلسفی در باب اصول دین، کاری صحیح است گرچه بعد از مراجعه به آیات (و البته در کنار روایات) مشخص می شود بوضوح که آیات نه تنها دلیلی بر اثبات مبانی فلسفی است بلکه آن ها را ابطال می کند.

لباس مصلی ۳۷۳

این که بالاخره با نظریه تکامل داروین هم سازگار است. و همین طور. این اشتباه است، نصوص دینی سر جای خودش چه قرآن چه حدیث. و با این فرضیه‌های ثابت نشده علمی نباید ما به شبهه بیفتیم اما منافات ندارد که در عین حال دچار افراط هم در این که هر چیزی را فکر کنیم که بیان دقی عقی است نه بیان عرفی، نه، دچار این اشتباه هم نشویم.

و الا قرآن بیان عرفی دارد: حتی اذا بلغ مطلع الشمس وجدها تطلع علی قوم لم نجعل لهم من دونها سترا حتی اذا بلغ مغرب الشمس وجدها تغرب فی عین حمئة که همین دریای سیاه است. خب این بیان عرفی است، آن زمان زمین مسکونی از آخر چین بود تا اول دریای سیاه، یک بیان عرفی است، رسید به محل طلوع شمس، رسید به محل غروب شمس، یک بیان عرفی است. اما اگر بخواهیم این بیان را دقی عقی ارائه بدهیم در توجیهش می‌مانیم.

[سؤال: ... جواب:] ما همین الان هم که بیان می‌کنیم می‌گوییم آفتاب زد، آفتاب غروب کرد، هیچکس هم به ما اعتراض نمی‌کند که آقا! شما خلاف نظریه علمی دارید صحبت می‌کنید، باید بگویید زمین چرخید.

نباید در استفاده از متون دینی برای علوم طبیعی دچار افراط و تفریط شد

این‌ها مطلبی است که در نظر داشته باشید. منتها این بحث‌ها در آن نباید افراط و تفریط بشوید. همیشه در بحث‌ها یک عده دچار افراط می‌شوند یک عده دچار تفریط. آن‌هایی که دچار افراط و تفریط می‌شوند هر دو اشتباه است. هم آن‌هایی که می‌گویند ما همه چیزها را از متن ظواهر کتاب و سنت در بیاوریم حتی رشته پزشکی، حتی رشته مهندسی، این اشتباه است. دین در مقام واقع هیچ واقعه‌ای را خالی از حکم نگذاشته، اما خود همین منطقه الفراغ که مردم آزاد باشند در خیلی از چیزها، خود این هم حکم دین است اما این که بگوییم دین برای همه چیز حکم خاصی داده این اشتباه است. و از آن طرف هم آن‌هایی که به نام این که دین دخالت نکرده در خیلی از کارها می‌آیند و محدوده احکام دین را آنقدر می‌زنند که فقط یک نماز می‌ماند و یک روزه، آن هم اگر بماند، آن هم انحراف شدیدی است که باید با آن مقابله بشود. این‌ها مطالبی است که باید توجه بشود.

374..... شرط سوم: مذکی بودن

[سؤال: ... جواب:] ما بحث ظواهر را داریم، بطون قرآن را که ائمه باید بیان کنند، ما نباید بیان کنیم، روایات بیان می‌کنند. آن هم روایات برخی از این روایات ضعیف السند است یا به تعبیر آقای خوئی برخی را باید ببینیم، مثلاً برخی از روایات خلاف واضح علم است، خب به قول آقای خوئی خود این دلیل بر کذب این خبر هست که از امام صادر نشده. در برخی از موارد آقای خوئی این را دارد. مثل این که راجع به بیضه یسری که فیه ثلثا الدیة لان منها الولد، آقای خوئی دارد که نه، این خلاف واقع علمی است و این حدیث معلوم الخطأ هست یا برخی از موارد دیگر. این‌ها نباید خلاصه، حکم کلی در موردش صادر بشود که ما دچار افراط یا تفریط بشویم. و تفصیل الکلام فی محله.

[سؤال: ... جواب:] اولین مطلب این است که اصلاً در روایت نداریم العظم مما لاتحله الحیاء، نداریم، العظم من المیت ذکی لیس بمیت. فقهاء فرمودند الصوف لیس فیه روح یعنی ما لاتحله الحیاء است بعد گفتند عظم هم مالاتحله الحیاء است. ما می‌گوییم کلام فقهاء وجهش این است. اگر هم کسی بگویند استظهار از روایات کردند وجهش این است که یک نظر عرفی می‌کردند به این موارد.

[سؤال: ... جواب:] صوف و شعر و وبر. ... بله قطعاً قاعده است. اگر گفتیم لیس فیه روح یعنی لاتحله الحیاء که خیلی قاعده عامه‌ای می‌شود و تعدی اگر کردیم گفتیم عظم هم لاتحله الحیاء حیوانیة است والا در مورد عظم و قرن و این‌ها دلیل داریم، نیاز نداریم قاعده لیس فیه روح بر او منطبق باشد، منطبق هم نباشد یا شک کنیم دلیل خاص در مورد عظم داشتیم. ... لیس فیه روح حیوانیة آنی است که خون در او جریان ندارد و احساس درد و این‌ها عرفاً ندارد.

مسأله ۱۰: حکم گوشت یا پوستی که از کافر یا مسلمان لاابالی گرفته شده باشد

مسأله ۱۰: اللحم او الجلد الماخوذ من ید الکافر أو المطروح فی بلاد الکفار او الماخوذ من مجهول الحال فی غیر سوق المسلمین أو المطروح فی ارض المسلمین اذا لم یکن علیه اثر الاستعمال محکوم بعدم التذکیة.

صاحب عروه: گوشت یا پوستی که از دست کافر یا شخص مجهول الحال یا مسلمانی که لاابالی

است گرفته شده باشد مذکی نیست

لباس مصلی ۳۷۵

صاحب عروه می‌گوید اگر گوشتی را یا جلدی را از ید کافر بگیریم یا در بلاد کفار افتاده باشد یا از دست یک شخص مجهول الحال در غیر سوق المسلمین بگیریم یا حتی در زمین مسلمین افتاده باشد و اثر استعمال مسلمی بر آن نباشد، شرعا محکوم به عدم تذکيه است و نماز در آن جایز نیست.

در ادامه می‌گوید: بل و کذا الماخوذ من ید المسلم اذا علم انه اخذه من الکافر مع عدم مبالاته لکونه من ميته أو مذکی. اگر از ید مسلمی ما گوشت یا جلد مشکوک را بگیریم ولی بدانیم از او کافر خریده، اگر این مسلم بدانیم مبالات در دین ندارد، برایش مهم نیست که ميته باشد یا مذکی، نمی‌توانیم حکم تذکيه بار کنیم.

برخی از بزرگان گفتند مقصود از مع عدم مبالاته چیه؟ یعنی می‌دانیم او تحقیق نکرده است این مسلم؟ می‌دانیم احراز تذکيه نکرده است؟ خب معلوم است، یک مسلمی است رفت از اروپا کفش چرمی خرید، پالتوی چرمی خرید، احتمال این که تحقیق کرد و احراز کرد که این از جلد مذکی است ما نمی‌دهیم، روشن است که این حکم به تذکيه نمی‌شود. مثل این که ما خودمان برویم از آن کافر در بلاد کفر بخریم. و الا اگر کافی بود این مقدار هر جلد حیوانی مشکوک را از بلاد کفر می‌خریدیم یک لحظه می‌دادیم به یک مسلمان، می‌گفتیم این مال شما، بعد به من ببخش!، بعد او هم به ما می‌بخشید، می‌گفتیم از ید مسلم گرفتیم دیگه، این که قطعاً کافی نیست.

مقصود از لا ابالی بودن در کلام عروه، عدم اهتمام به مذکی بودن است نه این که بدانیم احراز

تذکيه را نکرده

اما ظاهراً صاحب عروه مقصودش از عدم مبالات این نیست، مقصودش این است که احتمال می‌دهیم احراز کرده تذکيه را اما احتمال می‌دهیم اتفاقاً احراز تذکيه کرده نه از باب اهتمام به مذکی بودن آنچه که می‌فروشد. نه، اصلاً برایش مهم نیست ولی ممکن است از او سؤال بکنیم بگوییم [او هم بگوید] آقا! اتفاقاً من وقتی رفتم سفارش می‌کردم این کفش‌ها را بفروشند به ما، آنجا خود آن بایع کافر به من گفت، گفت آقا! شما چون مسلمان هستید برایت توضیح می‌دهم، ما مدارک قطعی به شما ارائه می‌دهیم که از کشتارگاه‌های مسلمین این چرمش تهیه شده. احتمال این را که می‌دهیم ولی خود این مشتری، نه، قطعاً اهل مبالات

376..... شرط سوم: مذکی بودن

نیست ولی احتمال می‌دهیم اتفاقاً احراز کرد تذکیه ما فی ید الکافر را. خب در این صورت چرا اطلاق اماریت سوق المسلمین نگیرید این را؟ ما از یک مسلم خریدیم مسلم به قول معروف لایبالی است، مسلم لایبالی، مسلم غیر ملتزم، ولی احتمال می‌دهیم احراز کرد تذکیه ما اشتري من الکافر را، چرا دلیل اشتري من السوق و لااعلم انه ذکی که امام فرمود اشتري و صل فيه شاملش نشود؟

محقق خوئی: حتی اگر از مسلمان متشرعی گرفته شود که او از کافر گرفته است، باز هم حکم

به تذکیه نمی‌شود. بخاطر انصراف ادله

مرحوم آقای خوئی فرموده که اینی که صاحب عروه می‌گوید که سهل است، من بالاترش را می‌گویم: حتی اگر مسلم ملتزم باشد، مسلمان متعهد، اگر بدانیم از ید کافر خریده، نمی‌توانیم حکم به تذکیه بکنیم مگر ثقه باشد این مسلم، سؤال از او بکنیم: آقای ثقه! خبر می‌دهی که این پالتوی چرمی مذکی است؟ اگر خبر داد از باب حجیت خبر ثقه در موضوعات قبول می‌کنیم و الا به صرف ید مسلم نمی‌شود اعتماد کرد و لو مسلم ملتزم. چرا؟ ایشان می‌گوید برای این که ادله انصراف دارد از این مورد. ادله انصراف دارد از جایی که ما علم داریم مسلم از ید کافر گرفته و ما احتمال می‌دهیم که اگر از او بپرسیم بگوید ببخشید من یادم رفته بود از کافر گرفتم، ببخشید من نمی‌دانستم از کافر گرفتم من فکر می‌کردم فلان کشور، کشور اسلامی است. شما می‌گویید نه، کشور غیر اسلامی است، ولی من فکر می‌کردم کشور اسلامی است. شاید این جوری باشد، این بایع مسلم ملتزم است اما اگر از او بپرسیم یا بگوید یادم رفته بود از کافر خریدم یا بگوید من فکر می‌کردم از کشور اسلامی خرید می‌کنم، چه می‌دانستم که این کشور کشور اسلامی نیست. آقای خوئی فرموده اینجا نمی‌توانیم حکم به تذکیه بکنیم چون ادله اماریت سوق المسلمین از این منصرف است.

اشکال: ادله از مسلمان متشرع منصرف نیست به شرط این که احتمال تحقیق در حق او بدهیم

واقعا این فرمایش آقای خوئی قابل مناقشه است. چه انصرافی دارد اشتري من السوق و لااعلم انه ذکی که امام فرمود اشتري و صل فيه از این فرض؟ وجه انصراف چیه؟ من اگر بدانم این مسلمان از بلاد کفر تهیه کرده ولی احتمال تحقیق کردن این مسلمان را و احراز تذکیه را بدهم، چه وجهی دارد انصراف؟ می‌گویید در آن

لباس مصلی ۳۷۷

زمان نبوده این فرض؟ اطلاق دارد ادله. اشتری من السوق، ممکن است در بازار من گپ بزنم با آن بایع، بایع بگوید آره من اینها را از یک کافری خریدم، از بلاد کفر خریدم، ولی خب احتمال می‌دهیم که احراز تذکیه کرده چرا اطلاق نگیرد این فرض را؟

[سؤال: ... جواب:] از مسلم می‌خریم در سوق المسلمین، اصلاً مارک این جلد یا این کفش مارک بلاد کفر است، برند کشورهای غیر اسلامی در او هست ولی احتمال می‌دهیم که این مسلمان که ملتزم هم هست تحقیق کرده. ... چرا اطلاق ندارد ادله؟ ... ما هم می‌گوییم سوق المسلمین، این بایع هم مسلمان است اما می‌گوید من رفتم از تایلند اینها را آوردم، رفتم از چین آوردیم. شاید رفته در این کشورها از کفار که می‌خریده گفته که آقا! از آنهایی به من بدهید که از شهرهای مسلمان‌نشین خریداری کردید، نمی‌دانیم. بله، رفته از کافر خریده، شرکتی که به این می‌فروشد کافر است ولی این شاید تحقیق کرده قبلش، احتمال عقلائی می‌دهیم که تحقیق کرد، احتمال عقلائی می‌دهیم که احراز تذکیه کرده. خب چرا ادله منصرف باشد از این فرض؟ ... سوق المسلمین است، این آقا بایع مسلم است، اصلاً ملتزم است، متعهد است، نمازش ترک نمی‌شود، ولی احتمال می‌دهم فراموش کرد که از کافر خریده، یا فکر می‌کرد که فلان کشور کشور اسلامی است در حالی که آن کشور کشور اسلامی نیست. در کشور لبنان شبهه است که کشور لبنان کشور اسلامی است یا کشور مشترک است. ممکن است شما بگویید کشور اسلامی نیست، اصل حکومت دست مسیحیت است یا مشترکاً اداره می‌کنند. یکی ممکن است فکر کند کشور اسلامی است. آقای خوئی می‌گوید اینجا نمی‌شود از این مسلم خریداری کنید حتی مسلم ملتزم چون ممکن است از او بپرسی بگوید من نمی‌دانم، خبر نمی‌دهم از تذکیه این. نه آقا، ادله اطلاق دارد، چرا اماریت سوق المسلمین را از بین می‌برید؟

[سؤال: ... جواب:] آقا! سوق المسلمین است، بایع هم مسلم است، و لکن محصولات چین را دارد می‌فروشد و ما احتمال می‌دهیم که تحقیق کرده، رفته چین بررسی کرده که این شرکت این بخش از پالتوهایش، این بخش از کفش‌های چرمیش از آن مناطق مسلمان‌نشین چین تهیه می‌شود، ولی بایع به این آقا شرکت کافری است در چین، آقای خوئی می‌گوید نمی‌شود اماریت سوق را جاری کنیم، ما می‌گوییم چرا اطلاق ندارد ادله؟ مگه آن زمان این مورد پیش نمی‌آمده برای این؟

ادله از مسلمان لاابالی هم منصرف نیست به شرط این که احتمال تحقیق در حق او بدهیم. در

آن زمان هم بعضی از بایع ها در حکم کافر بودند مانند نواصب و خوارج

[سؤال: ... جواب:] غیر مبالی هم ما می‌گوییم اطلاق دارد ادله. چون معنای غیر مبالی این نیست که احتمال احراز تذکیه توسط این نمی‌کنیم، نه، شاید احراز تذکیه کرده، منتها آدم مبالی نیست، برایش مهم نیست ولی شاید در این مورد احراز تذکیه کرده، خب چرا اطلاق ندارد ادله؟ مگه در آن زمان، خود آن‌هایی که در آنجا بودند ناصبی در آن‌ها نبود؟ الناصب لنا اهل البیت انجس من الکلب، مگه خوارج نبودند، این‌ها که محکوم به کفر هستند، بنابر نظر مشهور ما ذبحه الناصب و الخارجی میتة. خب خیلی از موقع‌ها مسلمان‌ها می‌دانستند از بلاد شام آمده این، از نواصب خریده این را ولی احتمال تذکیه هست، احتمال می‌دهد یک مسلمان غیر ناصبی آنجا ذبح کرده. چرا اطلاق ندارد ادله؟

قبل از این که وارد بحث بعدی بشویم یک فرعی است اینجا، فرع جالبی است. یک گوسفندی است، دو شقه کردند، یک برادر مسلمان است، یک شقه‌اش را یک کیلو گوشت به عنوان گوشت قربانی مثلا گوشت هدیه مثلا آورد برای شما، آن برادر کافرش هم با شما رفیق است چون شما با همه رفیقید، او هم گفت ما هم کم نیاوریم، یک کیلو گوشت هم او آورد. به این کافر می‌گویید که آقا! از همان گوسفندی است که آن برادر مسلمان‌تان یک کیلو گوشت برای ما آورد؟ می‌گویید بله. بحث شده که چه بکنیم؟ ما احراز تذکیه نمی‌کنیم، شاید اصلا این گوسفند ذبح شرعی نشده، چه باید کرد؟

صاحب جواهر گفته ید کافر اماره عدم تذکیه است، حداقل در لحوم. نه این که ید کافر لیس اماره علی التذکیه، نه، بل اماره علی عدم التذکیه. بعد گفته می‌شود اینجا می‌شود تعارض الامارتین. ید مسلم اماره تذکیه آن نصف شقه‌ای است که در ید مسلم است، ید کافر هم اماره آن نصف شقه‌ای است که در ید او است و ما علم اجمالی داریم یکی از این دو اماره خلاف واقع است. تعارضاً تساقطاً رجوع می‌کنیم به استصحاب عدم تذکیه. این فرعی است که اینجا مطرح شده.

انشاءالله فردا مختصری راجع به این فرع که بالاصول اشبه است الی الفقه مطرح می‌کنیم و وارد بحث بعدی می‌شویم ان شاءالله.

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيه الله في الأرضين و اللعن على أعدائهم أجمعين.

صاحب جواهر: اگر یکی از دو نصف یک گوسفند دست مسلمان باشد و دیگری دست کافر، بعد از تعارض اماریت ید کافر بر عدم تذکيه با اماریت ید مسلمان بر تذکيه، استصحاب عدم تذکيه جاری است

بحث راجع به این فرع بود که اگر گوسفندی دو نصف بشود، نصفش دست مسلمان باشد، نصفش دست کافر، صاحب جواهر فرموده که ید کافر اماره عدم تذکيه است و لذا گفته می شود که ما با توجه به این که ما می دانیم این دو نصفه یک گوسفند است یا این گوسفند مذکی است پس این اماریت ید کافر بر عدم تذکيه خلاف واقع است یا این گوسفند مذکی نیست پس اماریت ید مسلم بر تذکيه خلاف واقع است و لذا گفته می شود که تعارض می شود بین این دو اماره، تساقط می کنند، رجوع می کنیم به استصحاب عدم تذکيه.

اشکال اول: ید کافر نسبت به تذکيه لاقتضاء است نه اماره

به نظر ما این درست نیست. برای این که اولاً: ما قبول نداریم ید کافر اماره عدم تذکيه است، به چه دلیل؟ ید کافر لاقتضاء است نسبت به تذکيه، اماره بر تذکيه نیست نه این که اماره بر عدم است. لا اماره است بر تذکيه نه این که اماره بر عدم تذکيه است، دلیل نداریم بر این مطلب. و لذا اگر بناء باشد که اماریت ید مسلم بر تذکيه، ما بخواهیم مثبتاتش را هم حجت بدانیم می گوییم ید مسلم بر آن نصف دوم گوسفند اماره تذکيه است، لازمه آن این است که آن نصف دیگر که در ید کافر است او هم مذکی است. و لکن ما با اشکال های بعدی حجیت مثبتات اماریت ید مسلم را بر تذکيه قبول نداریم.

اشکال دوم: بر فرض ید مسلم اماره بر تذکيه باشد نه اصل عملی، لکن چون اماره حکائيه

نیست لذا مثبتاتش حجت نیست

380..... شرط سوم: مذکی بودن

اشکال دوم این است که اصلاً کی گفته که ید اماره است حالا چه بر تذکیه چه بر عدم تذکیه؛ اصل عملی است. در کدام روایت بود ید المسلم اماره علی التذکیه تا بعد بگویید ید الکافر ایضاً اماره علی عدم التذکیه؟ نه، اصل عملی است. و بر فرض هم اماره باشد مگر هر اماره‌ای مثبتاتش حجت است؟ دلیل نداریم به قول امام و آقای خوئی قدس سرهما که هر اماره‌ای مثبتاتش حجت باشد. هر کجا سیره عقلائیه بر حجیت مثبتات اماره بود قبول می‌کنیم. لوازم امارات حکائیه، اماراتی که اخبار از واقع می‌دهند، آقای خوئی و امام فرمودند حجت است. حالا بعضی‌ها همین را هم اشکال می‌کنند در همه امارات حکائیه حتی در عمومات و اطلاقات مثبتاتش حجت باشد. و لو ما بعید نمی‌دانیم که در مثبتات عمومات و اطلاقات هم که امارات حکائیه هستند یعنی اماراتی هستند که شخص با خطاب عام دارد حکایت می‌کند از واقع حجت باشد مثبتاتش. اگر یک آقای بیاید بگوید که من به تمام افرادی که در مجلس هستند یک میلیون بدهکارم، لازمه این که بدهکار باشد به زید که در این مجلس هست این است که آن ماشینی که پیش این مقرر هست از زید خریداری شده چون منشأ دیگری ندارد بدهکار بودن این مقرر به زید الا این که از او ماشین خریده نسیه، پولش را نداده. منشأ دیگری ندارد. قاضی به این مطلب رسیده که اگر این مقرر بدهکار باشد به این زید، منشأ بدهکاریش این است که این ماشین را از او خریده و پولش را نداده، قاضی می‌تواند حکم بکند به سیره عقلائیه که طبق اقرار مقرر، طبق اقرار متهم، ایشان به همه افراد مثلاً در مدرسه بدهکار است، یکی از افراد مدرسه زید است، به او هم بدهکار است و ما طبق تحقیقی که کردیم منشأ این بدهکاری ندارد به این آقای زید الا این که ماشین از او خریداری کرده باشد و پول ماشین را نداده باشد. بعد حکم می‌کند که بخاطر تاخیر اداء ثمن حق دارد زید ماشین را پس بگیرد. این لوازم عموم اقرار است دیگه که از عموم اقرار که من به همه این افراد مدرسه بدهکارم که شامل اقرار به زید هم می‌شود که به او هم بدهکارم یک لازمی گرفتیم. اما قاعده ید که اماره حکائیه نیست. قاعده ید مسلم اماره حکائیه نیست. ما امارات غیر حکائیه زیاد داریم، قاعده فراغ، اصالة الصحة، قاعده ید که اماره ملکیت است و هکذا، هیچکدام از این‌ها مثبتاتش حجت نیست. یک آقای آمد با یک مایعی وضوء گرفت، رفت امام جماعت شد من می‌توانم به او اقتداء کنم اما نمی‌توانم بروم از آن مایع مشکوک وضوء بگیرم، بگویم ان شاء الله وضوء این امام جماعت صحیح است پس لابد این

لباس مصلی ۳۸۱
مایع آب است دیگه، برو وضوء بگیر. نه، این‌ها لوازم اصالة الصحة است و لو اصالة الصحة می‌گویند از امارات
است ولی لوازم عقلیه‌اش حجت نیست.
[سؤال: ... جواب:] لوازم واقع هست.

پس آقا! صرف این‌که ید مسلم اماره تذکیه این نصف گوسفند است که در ید او است، لوازم عقلیه‌اش را
حجت نمی‌کند که بگوییم پس آن نصف دیگر هم که در ید کافر است مذکی است.

نتیجه حجت نبودن مثبتات اماریت ید کافر و ید مسلم، مذکی بودن یک نصف و غیر مذکی بودن نصف دیگر است و این تفکیک در احکام ظاهریه است که اشکال ندارد

و اگر ید کافر اماره عدم تذکیه باشد او هم می‌گوید نصف گوسفند که در ید او است مذکی نیست، لازم
عقلی او که پس نصف دیگر که در ید مسلم است مذکی نیست اثبات نمی‌شود. اگر ما قائل بشویم هر دو
اماره هستند، ید مسلم اماره تذکیه است، ید کافر اماره عدم تذکیه است، لوازم‌شان که حجت نیست، به مفاد
هر دو ملتزم می‌شویم. نتیجه این می‌شود که حکم می‌کنیم ظاهرا به تذکیه ما فی ید المسلم و عدم تذکیه
ما فی الکافر. آقا! تفکیک در متلازمین صحیح نیست، خیر، تفکیک در متلازمین بر اساس احکام ظاهریه
اشکال ندارد. شما از یک مایعی وضوء گرفتید مردد است که آب است یا عین نجس است، عرق زلال است که
هیچ بو هم ندارد، فقط هر کی بخورد بدمستی می‌آورد، نمی‌دانید این آب است یا عرق. رفتید با او وضوء
گرفتید، استصحاب می‌گوید بدن‌تان پاک است و لکن حدث‌تان باقی است. آقا! تفکیک بین متلازمین است،
اگر من با آب وضوء گرفتم پس حدثم باقی نیست، اگر با عرق وضوء گرفتم پس بدنم نجس است. خب این
تلازم واقعی است بین این دو مطلب اما تفکیک بین متلازمین واقعا در احکام ظاهریه اشکال ندارد.
بله، دو تا مطلب ممکن است اینجا بگویید:

اشکال اول بر جواز تفکیک در احکام ظاهریه در مقام: اثر شرعی اماریت هرکدام از ید کافر و ید مسلمان، مذکی بودن و مذکی نبودن خود گوسفند است و این معقول نیست

382..... شرط سوم: مذکی بودن

یک: ادعا کنید که با ید مسلم بر این نصف گوسفند ثابت می شود شرعا که الشاء التي هذا لحمها مذکاه چون تذکيه اولاً و بالذات به شاء تعلق می گیرد. پس اثر شرعی این که ید مسلم اماره بر تذکيه این نصف گوسفند است این است که این گوسفند ذبح شرعی شده. خب گوسفند ذبح شرعی شده پس کانه بینه آمد گفت یا بهر حال یک اماره ای گفت که گوسفندی که این نصف آن هست تذکيه شده، خب نصف دیگرش در ید کافر است. این می شود اثر شرعی. این یک بیان. ببینیم این بیان درست است یا نه، بیان دوم را هم عرض کنم بررسی کنم.

اشکال دوم: مانحن فيه مانند مثال القليل النجس التمام کراً است که تلازم متلازمین آنقدر بین

است که تفکیک بین آنها عرفی نیست

بیان دوم این است که گاهی متلازمین واقعا آنقدر با هم تلازمشان بین هست که عرف در احکام ظاهریه هم تفکیک بین این دو را تعقل نمی کند و نمی پذیرد. یعنی بین دو حکم ظاهری اینها هم تلازم است. مثال می زنند آقایان می گویند شما آب نجسی داشتید و آب پاک، هر دو نصف کر بود، دو تا حوض است نیمه کر، یکی پاک، یکی نجس، اینها را با هم مخلوط کردید، اسمش را می گذارند القليل النجس التمام کرا. حالا بعضی ها گفتند حتی اگر دو تا آب نجس هم، دو تا حوض نیمه کر نجس هم با هم وصل بشود خودبخود می شود پاک. دیگه خیلی خوشبین هستند اینها. چون می گویند اذا بلغ الماء قدر کر لایحمل خبثاً، آب که کر شد یک آنتی نجاست در او هست، نجاست را دفع می کند. این که درست نیست. ظاهرش این است که بعد از این نجس نمی شود. حالا پس نیم کر این طرف آب پاک است، نیم کر این طرف نجس است، با هم مخلوط کردید. بعضی ها گفتند آن آب نجس قبلی استصحاب نجاست دارد، آب پاک قبلی استصحاب طهارت دارد، تفکیک در احکام ظاهریه هم که معقول است و لو تلازم واقعی هست بین این دو تا مطلب که اگر آن آب نجس قبلی هنوز نجس است پس این آب پاک قبلی هم نجس شده است چون کمتر از کر است و اگر آب پاک قبلی هنوز هم پاک است پس آن آب نجس قبلی هم تطهیر شده است و پاک شده است. و لکن تفکیک در احکام ظاهریه اشکال ندارد.

لباس مصلی ۳۸۳

جوابی که دادند گفتند نه، بعد از این امتزاج به عرف بگویی آن قطرات آب نجس قبلی نجاست ظاهریه دارد، قطرات آب پاک قبلی طهارت ظاهریه دارد، او پاک این نجس، می گوید چی!! این حرف ها چیه؟ کی این ها را به شما یاد داده؟ مگه می شود همچون چیزی؟! یعنی در حکم ظاهری هم بین این دو تلازم می بیند عرف. بنابراین گفته می شود که تعارض رخ می دهد بین استصحاب نجاست آن قطرات آب نجس قبلی با استصحاب طهارت آن قطرات آب پاک قبلی. بعد از تعارض و تساقط رجوع می کنیم به قاعده طهارت چون قاعده طهارت طرف معارضه استصحاب نیست.

اینجا هم گفته می شود که آقا! خداییش به مردم بگوییم آن نصف گوسفند که در دست آن مسلمان است مذکی است، آن نصف گوسفند که در ید کافر است غیر مذکی است ظاهراً، عرف می گوید که آخه این ها مربوط به یک گوسفند است، چه جور می شود یکی مذکی باشد یکی غیر مذکی؟ این بیان دوم نتیجه اش این است که اگر اماریت ید کافر را بر عدم تذکیه قبول کنیم تعارض می کند با اماریت ید مسلم بر تذکیه چون تفکیک می شود در احکام ظاهریه ای که خود این احکام ظاهریه هم با هم تلازم دارند و اگر اماریت ید کافر را نپذیریم اماریت ید مسلم اثبات تذکیه ظاهریه ما فی یده می کند و بالالتزام لازم اماریت ید مسلم که اثبات تذکیه ما فی یده می کند، لازم این تعبد ظاهری این است که آن نصفی که در دست کافر است او هم محکوم به طهارت ظاهریه است چون تلازم بین دو حکم ظاهری است.

پاسخ اشکال دوم: اگر به عرف تفهیم شود که ماهیت حکم ظاهری چیست، می فهمد که

تفکیک در مقام به لحاظ واقع نیست و اشکالی ندارد

ما به نظرمان این بیان دوم که درست نیست. چرا؟ برای این که ما بستگی دارد که چه جور به عرف بگوییم. در همان مثال هایی که می زنند برای تفکیک در احکام ظاهریه اگر بیایی به عرف بگویی آقا! من وضوء گرفتم با این مایعی که معلوم نیست آب است یا عرق نجس است، عرق مسکر نجس است، ولی خب الحمدلله بدنم پاک است، فقط هنوز محدث هستم، یا اگر غسل کردم می گویم بدنم پاک است ولی هنوز جنب هستم. می گوید مگه می شود آقا! اگر آن آب است پس دیگه محدث نیستی، جنب نیستی، اگر عرق است و مسکر است و نجس، پس بدنت نجس شده. این ها را می گویند نظرسازی. شما نظرسنجی نمی کنید،

384..... شرط سوم: مذکی بودن

شما جوری بیان می‌کنی به عرف، عرف، بنده خدا با ذهن بسیط می‌گویند مگه می‌شود آقا؟ اما همین جا بیایی بگویی آقا ما متحیریم، بدن مان پاک است و متطهر هم هستیم یا بدن مان نجس است و محدث هم هستیم، یکی از این دو است دیگه، متحیریم هل نحن طاهرون من الحدث و الخبث اگر این مایع آب باشد نحن متنجسون و محدثون اگر این مایع عرق مسکر باشد. ما متحیریم. ولی خب شارع گفته که هر چیزی که یقین سابق به آن داشتی دست از یقین سابق بردار مگر یقین به خلاف پیدا کنی. ما هم نسبت به طهارت از خبث یقین سابق به طهارت داریم، می‌گوییم ان شاء الله هنوز بدن مان پاک است اما نسبت به حالت سابقه حدث می‌گوییم ما می‌ترسیم که هنوز محدث باشیم، پس احتیاطا برویم وضوء بگیریم، عرف می‌گوید عجب خوب بیان کردی، نه، اصلا تنافی بین این دو تا نیست.

و الا اگر در همان استصحاب نجاست دو انائی که می‌دانی یکی از این‌ها پاک شده، دو تا اناء هر دو نجس بودند می‌دانی دیشب یکبار پاک شده، بیایی به عرف بگویی من می‌دانم یکی از این دو پاک شده است اما لاتنقض الیقین بالشک به من می‌گوید که هم این نجس است هم او. می‌گوید آقا! مگه می‌شود هر دو نجس بشود؟ تو که می‌دانی یکی پاک شده. اما اگر بیان را عوض کنیم، بگوییم لاتنقض الیقین بالشک می‌گوید که احتیاطا آثار نجاست این آب و آن آب را بار کن. می‌گوید حالا شد یک حرفی.

در این مثال گوسفندی هم که نصفش دست مسلم است نصفش دست کافر، ما خبر از واقع که نباید بدهیم. ما باید بگوییم که آقا! در ید مسلم اگر گوشتی بود مصلحت اقتضاء می‌کند که ما بگوییم آثار مذکی بودن را بار کنیم، انی اعترض السوق و اشتری اللحم و ما اظن ان هؤلاء کلهم یسمون هذه البربر و هذه السودان، امام در روایت فرموده طبق نقل که من اصلا گمان نمی‌کنم این‌ها بسم الله بگویند یعنی گمانم این است که اصلا بسم الله نمی‌گویند ولی می‌روم گوشت می‌خرم می‌خورم، ان شاء الله مذکی است. راجع به ید مسلم این جور می‌گوییم اما راجع به ید کافر که نمی‌توانیم بگوییم ان شاء الله مذکی است.

[سؤال: ... جواب:] اماره‌ای که مثبتاتش حجت نیست یعنی همین.

[سؤال: ... جواب:] این جایی که مشکوک است حد ترخص است یا نه، شما داری از قم می‌روی آنجا، هنوز نرسیدی به آن تابلویی که نوشته حد ترخص شرعی. شک داری دیگه. حالا یک متر به آنجا مانده اگر هم

لباس مصلی ۳۸۵

درست باشد آن تابلو یک متر این ور و آن ورش این‌ها که از پیش خدا نیامدند که می‌رسی به آن یک متری، شک داری اینجا حد ترخص است یا نه. می‌گویند استصحاب می‌گوید هنوز از حد ترخص خارج نشدی، نماز چهار رکعتی می‌خوانی. یک آقای از تهران آمده آنجا، اقتداء می‌کند به شما نماز چهار رکعتی می‌خواند، می‌گویی آقا! تو باید نماز دو رکعتی می‌خواندی، چون استصحاب به شما می‌گوید به حد ترخص نرسیدی وظایف‌ات قصر است، استصحاب به من می‌گوید از حد ترخص عبور نکردم وظیفه‌ام تمام است. می‌گوید بابا! این هم شد دین؟! می‌گوییم صبر کن. دین در حکم الهی یکی است، حکم خدا یکی است، یا وظیفه‌مان هر دو اینجا، بناء بر نظر مشهور که می‌گویند از سفر هم که می‌آیی به وطن، به حد ترخص که رسیدی نماز تمام است، طبق نظر مشهور نه نظر آقای سیستمی که می‌گوید موقع برگشت باید وارد شهر بشوی تا نماز تمام باشد، او که معلوم است. می‌گوییم دین واقعی خدا یکی است، یا وظیفه‌مان نماز دو رکعتی است یا نماز چهار رکعتی. اما اصول عملی داریم برای متحیرین، برای شاکین، اینجا برای تسهیل امر بر مکلفین گفتند حالت سابقه‌ات بین چیه طبق همان حالت سابقه ادامه بده. می‌گوید حالا شد یک چیزی. هیچ احساس تنافی هم نمی‌کند. می‌گوید عجب دین خوبی؛ آسان گرفته بر مردم، گفته حالت سابقه‌تان هر چی هست طبق همان عمل کنید.

[سؤال: ... جواب:] البته یک جوری نشود که علم اجمالی تشکیل بشود نسبت به مکلف واحد. ... این ادعا است که شما می‌کنید مثل قطرات یک آب واحد بماند. به هم چسبیده که نیست این دو تا نصف گوسفند. ... قصاب که مسلمان است یا کافر، او که محل بحث نیست که قصاب اگر مسلمان است داده. بحث در این است که از اول وارد این خانه شدیم، این برادر مسلمان نصف گوسفند را آن طرف گذاشته، آن برادر کافر نصف گوسفند را آن طرف، در مسلمانی و کافری هم این‌ها هر دو مثل هم می‌مانند، نه او کافر صددرصد است نه این مسلمان صددرصد، خیلی به دین‌شان اهمیت نمی‌دهند. گفت که یک یهودی سرزده وارد شد بر یک کسی در ماه رمضان، از گوشت گوسفندی که سر بریده بود آن یهودی خورد، گفت آخه شما یهودی‌ها حرام می‌دانید ذبیحه ما را. گفت من در یهودی‌گری مثل تو در مسلمان‌گری می‌مانم، در ماه رمضان داری روزه‌ات را می‌خوری، همان مسلمانی تو مثل یهودی بودن من است، ما می‌خوریم. این کافر و مسلم مثل هم هستند

386..... شرط سوم: مذکی بودن

در ضعف دین. معلوم نیست شاید غیر مذکی است، شاید مذکی است، معلوم نیست. بحث در این است نه این که قصاب برداشته گوسفند را سربریده نصفش را داده به یکی نصفش را داده به دیگری.

[سؤال: ... جواب:] ید مسلم اماره تذکيه است ولی لوازمش حجت نیست یعنی شارع آمده گفته شما طبق مصلحت تسهیل بناء بگذارید که آن نصف مذکی است ولی در این نصف که در ید کافر است ما نمی‌گوییم بناء بگذارید این مذکی است. چه اشکالی دارد؟ هیچ استبعادی نمی‌کند. پس چرا امام جماعت با آن آب که معلوم نیست مضاف است یا مطلق وضوء گرفت می‌گوییم ان شاء الله نمازش صحیح است اما شما نمی‌توانید وضوء بگیری ان شاء الله نماز تو باطل است چون او اصاله الصلوة دارد شما نداری.

پاسخ اشکال اول: مذکی بودن خود گوسفند گرچه یک اثر شرعی است اما لازم شرعی اماریت

ید مسلم نیست بلکه لازم عقلی اوست

اما بیان اول این بود که می‌خواستیم آثار شرعی بکنیم که هذه الشاة مذکاة، این روشن نیست. چون آنی که در روایات داریم این است که ما فی المسلم یا ما یشتري من سوق المسلمین ذکی، لازم عقلیش این است که پس آن گوسفندی که این جلد اوست، این لحم اوست، مذکی است، این لازم عقلیش است نه لازم شرعی. لازم عقلی که می‌گوییم نه اثر تکوینی، و لو دو تا حکم شرعی اما موضوع و حکم برای همدیگر نیستند. معنای لازم عقلی این نیست که آن لازم امر تکوینی باشد. دو تا اثر شرعی هستند ولی هیچکدام موضوع و حکم برای دیگری نیستند بلکه هرکدام متلازم یکدیگر هستند و موضوعشان یک چیز دیگری است. فقط می‌گویند این لحم ذکی است، این جلد ذکی است، اما نگفت الشاة التي اتخذ هذا الجلد منها ذکیه، همچون چیزی در روایات نیست. و لذا اثر شرعی تذکيه هذا الجلد او هذا اللحم این نیست که فالشاة مذکاة، بعد بگوید وقتی ثابت شد این شاة مذکاة است آن نصفی که در ید کافر است نصف آن شاة است دیگه. نه، شارع نگفت الشاة مذکاة، شارع گفت ما فی ید المسلم ذکی، هذا نقی. یعنی هذا لیس بمیت، نه الشاة التي اتخذ منها هذا الجلد أو هذا اللحم لیست بمیتة.

[سؤال: ... جواب:] چرا معنا ندارد که جلد یا لحم میت باشد؟ ما قطعته الحبال فذروه فانه میت. شارع هم

گفته این جلد ذکی است دیگه. در روایت داریم که عن الخف اشتری من السوق لااعلم انه ذکی.

لباس مصلی ۳۸۷

پس حالا احتیاطا حرف ما را قبول کنید، آن نصفی که در ید مسلم است را می شود خورد، آن نصفی که در ید کافر است را نمی شود خورد یا آن کفشی که از آن کارخانه ای که هست، و لو از یک چرم است اما این کفش را از سوق المسلمین خریدید محکوم به تذکيه است، اما آن پالتو را که از همین چرم است اما در سوق الکفار خریدید یا از ید کافر خریدید مصنوع در بلاد مسلمین نیست او محکوم به عدم تذکيه است و لو بدانید این ها از یک جلد گرفته شده.

مسأله ۱۱: حکم محمول میتة در نماز

مسأله ۱۱: استصحاب جزء من اجزاء المیتة فی الصلاة موجب لبطلانها و ان لم یکن ملبوسا.

لبس میتة در نماز حرام است حمل میتة چگونه؟

صاحب عروه: محمول میتة در نماز مبطل است و لو ملبوس نباشد

صاحب عروه در بحث ما یعنی عنه فی الصلاة گفت احتیاط واجب عدم حمل میتة است. این مثلا قاب عینکش از چرم غیر مذکی است گذاشته در جیبش.

[سؤال: ... جواب:] کمر بند لبس است، حمل نیست. شما حمل می کنید با خودتان کمر بند را؟ اگر در جیبتان بگذارید حمل است اما اگر ببندید لبس است مثل لبس ذهاب لبس خاتم، این هم لبس کمر بند یا لبس کفش. اگر بگذارید این کمر بند را در جیبتان آن وقت می شود حمل.

قاب ساعت است گذاشتید در جیبتان، از چرم غیر مذکی است. در بحث ما یعنی عنه فی الصلاة گفت الاحوط وجوبا الاجتناب عن حمل المیتة فی الصلاة اینجا فتوی داده. لابد دیگه آن موقع جازم نبوده، یواش یواش عروه را که می نوشته رسیده به کتاب الصلاة جازم شده. مهم نیست.

آقای سیستانی: محمول میتة در نماز مبطل نیست چون "فی" در "لاتصل فی المیتة" ظهور

در ظرفیت دارد که منحصر می شود به میتة ای که ملبوس باشد

388..... شرط سوم: مذکی بودن

بعضی از فقهاء حتی بعض معاصرین مثل آقای سیستانی گفتند نه، دلیل نداریم بر حرمت حمل میته فی الصلاة. چرا؟ برای این که روایت می گفت لاتصل فی المیتة. "فی" ظرفیت است. ظرفیت اقتضاء می کند که لباس انسان باشد میته، در میته نماز نخوان، نگفت لاتصل مع المیتة، لاتصل فی.

[سؤال: ... جواب:] لاتصل فی شیء منه یعنی کمر بند هم از از میته نبند به خودت، کفش میته هم نپوش در نماز، ساعتی که بندش از میته است به دستت نبند، لاتصل فی المیتة و لا فی شئ منه. ... اگر ساعت مچی نه ساعت جیبی، ساعت مچی که می بندی لَبَسَ دیگه، لَبَسَ الخاتم، انگشتر را می گویند لَبَسَ. فی یعنی ملبوس. در او نماز نخوان یعنی لَبَسَ او نباش در حال نماز.

در لاتصل فی وبر ما لایؤکل لحمه هم آنجا آقای سیستانی می گوید اگر ما بودیم و لاتصل فی وبر، می گفتیم باید وبر لباس باشد تا صدق کند در وبر حیوان حرام گوشت نماز خواند. و لذا ایشان می گوید اگر یکی دو تا موی گربه روی لباس تان افتاده باشد عیب ندارد نماز بخوان. بعضی ها گربه در خانه شان نگه می دارند، موی این گربه می چسبد به عبا، یکی دو تا و سه تا، خیلی زیاد نشود، صدق نمی کند صلی فی شعر ما لایؤکل لحمه. ولی در آنجا داریم که و الصلاة فی وبره و شعره و بعد دارد و بوله و روته و البانه. ایشان گفته بخاطر این بوله و روته و البانه ما می گوییم اگر ثوب متلطخ بشود به بول ما لایؤکل لحمه، به روث ما لایؤکل لحمه و لو نجس نباشد این روث مثلا روث خشک است، روث خشک گربه چسبیده به لباس، لباس متلطخ شده به این روث یا آب دهان گربه که نجس نیست، گربه آمده می بیند این لباس این آقا خیلی نرم است، فکر می کند گوشت است، مدام زبان می زند، خیس شده یا خشک شده ولی هنوز اجزاء آب دهان گربه است اینجا ایشان می گوید نمی شود چون متلطخ شده ثوب. اینجا قرینه داریم. دیگه کسی از بول و روث و لبن که لباس تهیه نمی کند که، ثوب متلطخ می شود به آن، آنجا قرینه داریم. اما در لاتصل فی المیتة که قرینه نداریم.

[سؤال: ... جواب:] در لاتصل فی وبر ما لایؤکل لحمه که "فی" استعمال شده به معنای "مع" یا به قول آقای سیستانی فی به معنای مع استعمال نشده، در فی بوله و روته و البانه اگر ثوب متلطخ بشود به این بول

لباس مصلی ۳۸۹
و روث و لبن از ما لایؤکل لحمه نماز ایراد دارد، آنجا قرینه داریم چه دلیل می‌شود که اینجا هم ما رفع ید کنیم از ظهور لاتصل فی المیتة.

دلیل اول بر بطلان نماز در محمول میده: موثق ابن بکیر به قرینه صدر و ذیل

دو تا دلیل بر این اقامه می‌شود که صلات مع الحمل المیتة هم جایز نیست:

یک دلیل موثق ابن بکیر است به قرینه صدر و ذیل. در صدر گفت الصلاة فی وبر کل شیء حرام اكله، آنجا به قرینه این که داشت و بوله و روته و البانه حمل کردیم بر چی؟ حمل کردیم بر معیت. قرینه بود دیگه. گفتیم الصلاة مع. بعدا خواهد آمد که ما این جور استظهار می‌کنیم. یعنی معتقدیم بالاتر از آقای سیستانی که در وبر و شعر گفت باید لباس باشد چون آنجا قرینه نداریم می‌گوییم نه، اصلا ظاهرش این است که فی در آنجا به معنای مع استعمال شده به قرینه همان بول و روث و البان عرف می‌گوید این‌ها یک جمله است. الصلاة فی وبره و شعره و بوله و روته و البانه این عرفا یعنی الصلاة معها. ما این جور می‌گوییم. گفته می‌شود که راجع به حلال گوشت هم ذیل همین روایت است که الصلاة فی وبره و بوله و شعره و روته و البانه و کل شیء منه جائز اذا علمت انه ذکی یعنی اذا لم یکن ذکیا فلاتجوز الصلاة فی وبر حیوان حلال گوشت، یعنی اگر حیوان حلال گوشت ذکی نباشد فلاتجوز الصلاة فی وبره و شعره و بوله و البانه و کل شیء منه. آن وقت معنایش حمل بر معیت است و الا لباس که نمی‌دوزند از بول و روث و لبن و این‌ها.

اشکال: صدر موثق قرینه بر ذیل نیست. ضمن این که قبلا گفته شد که مفهوم عموم، سلب

عموم است نه عموم سلب.

این استدلال ایراد دارد. ایراد این استدلال یعنی ایراد گرفته شده به این استدلال، گفته می‌شود که اما صدر روایت که قرینه نمی‌شود بر ذیل. صدر روایت را این جور معنا می‌کنیم، ربطی به ذیل ندارد. بعدش هم صدر روایت را که آقای سیستانی فی را به معنای مع معنا نکرد و لذا گفت وبر ما لایؤکل لحمه باید ملبوس باشد، شعر ما لایؤکل لحمه باید ملبوس باشد. فقط در بول و روث و البان و عرق و ریق و این‌ها گفت ثوب متلطخ باشد به او که معنایش این است که بدن هم متلطخ هم بشود مهم نیست. اگر بدن شما عرق گربه یا

390..... شرط سوم: مذکی بودن

آب دهان گربه رویش باشد عیب ندارد، ثوب شما متلطخ نباشد. آقای سیستانی ظاهر کلامش این است. ولی ما این را قبول نکردیم، گفتیم نه، ظاهر الصلاة فی یعنی الصلاة مع. ولی خب صدر را قرینه داریم، چه ربطی دارد به ذیل؟ اشکال این جور می شود. اما در مورد خود ذیل که آمده الصلاة فی وبره یعنی وبر ما یؤکل لحمه و بوله و شعره و روثه و البانه و کل شیء منه جائز اذا علمت انه ذکی، گفته می شود در واقع مفهوم این جمله سلب العموم است. او گفت کل شیء منه جائز، مفهومش این است که لیس کل شیء منه جائز. شاید تفصیل داشته باشد. حمل میت به ما یؤکل لحمه اشکال نداشته باشد، لبسش اشکال داشته باشد.

تامل بفرمایید راجع به جواب از این موثقه ببینیم این جواب درست است یا نه. دلیل دوم را که هم که یک روایتی است ان شاء الله فردا عرض می کنیم.

جلسه ۳۸-۲۶۲

دوشنبه - ۹۷/۰۹/۱۲

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيه الله في الأرضين و اللعن على أعدائهم أجمعين.

بحث راجع به حمل میت به نماز بود بدون این که صدق کند لبس اجزاء میت. مثلاً ساعتش یک قاب چرمی دارد که از اروپا برایش آوردند این هم می گذارد در جیبش، عینکش قاب چرمی دارد می گذارد در جیبش.

صاحب عروه فرمود این جایز نیست. برخی مثل آقای سیستانی فرمودند اشکال ندارد، دلیل نداریم بر این که صلات مع الميته جایز نیست. دلیل می گوید لاتصل فی الميته، فی ظاهرش ظرفیت است یعنی میت مشتمل باشد بر انسان و بپوشاند انسان را یا جزئی از بدن انسان را.

دلیل اول بر بطلان نماز در محمول میت: "فی" در موثقه ابن بکیر به قرینه صدر و ذیل به

معنای مصاحبت است

لباس مصلی ۳۹۱

ما عرض کردیم که ممکن است دو دلیل آورده شود به نفع صاحب عروه و بر این مطلب که حمل میت در نماز جایز نیست. دلیل اول این بود که موثق ابن بکیر قرینه داشت که فی به معنای مع است. چون داشت که الصلاة فی وبر کل شیء حرام اكله فالصلاة فی وبره و شعره و جلده، بعد داشت و فی بوله و روته و کل شیء منه فاسدة. خب صلات فی بوله یعنی چه؟ یعنی صلات مع بوله، مع مصاحبة بوله و روته. بعدش هم که دارد فان كان مما يؤكل لحمه فالصلاة فی وبره و بوله و شعره، باز هم دارد و روته و البانہ و کل شیء منه جائزة اذا علمت انه ذکی، خب این هم الصلاة فی روث ما يؤكل لحمه یعنی چه؟ یعنی الصلاة مع مصاحبة روته و الا روث که لباس نیست که بگوییم صلی فی روته. و کل شیء منه جائزة اذا علمت انه ذکی قد ذکاه الذبح.

این استدلال اول که گفته می شود قرینه داریم در موثق ابن بکیر که فی به معنای مع است، قرینه هم عبارت از ذکر روث و بول است.

دلیل دوم: مفهوم صحیحہ حمیری: اگر آهو مذکی نباشد، نماز در فأرة المسک او جایز نیست

استدلال دوم را هم عرض کنیم. استدلال دوم استدلال به صحیحہ حمیری است: کتبت الیه یعنی ابامحمد العسکری علیه السلام يجوز للرجل ان یصلی معه فأرة المسک؟ جائز است انسان نماز بخواند همراه با او فأرة المسک باشد؟ (ناف آهو که می افتد یا می برند، بوی خوش دارد، به آن ناف می گویند فأرة المسک، داخلش خون آهو است که بوی خوشی دارد) فکتب لالبأس به اذا كان ذکیا، اشکال ندارد ولی به شرط این که مذکی باشد. یعنی این آهو را ذبح شرعی نکنید یا صید کنید بعد فأرة المسکش را جدا کنید، آن وقت اشکال ندارد. مفهومش این است که اگر مذکی نبود جایز نیست نماز همراه با فأرة المسک. خب این حمل المیتة است دیگه و الا لباس که نکرد، در جیبش گذاشت.

اشکال اول به دلیل اول (آقای سیستانی): "فی" در معنای ظرفیت استعمال شده لکن در مثل

"بول" کلمه لباس در تقدیر است

392..... شرط سوم: مذکی بودن

راجع به روایت موثقه ابن بکیر اشکال می‌شود. و آن اشکال این است که آقا! اولاً: همه قبول ندارند که بول و روث قرینه بشود بر این که فی به معنای مع باشد، فی به همان معنای فی است، اصلاً فی به معنای مع نیامده ظاهراً. شما علی القاعدة بیشتر یادتان هست، ما هم به ذهن‌مان نمی‌آید که در معانی فی گفته باشند که يستعمل بمعنی مع. فی به معنای ظرفیت است. بول و روث هم ذکر شده، خب شاید مراد این است که ثوب‌تان اگر متلطخ و متلوث بود به بول و روث و یا عرق و یا آب دهان این حیوان مشکل دارد.

پاسخ: ظهور "فی" و لو از باب مجاز ادعایی در استصحاب و مصاحبت است

این یک اشکالی است که آقای سیستانی مطرح کردند. بعداً از این ما جواب می‌دهیم و می‌گوییم ظهور عرفی فی در اینجا و لو به نحو مجاز ادعائی در همان استصحاب و مصاحبت هست. الصلاة فی وبره و شعره و بوله و روته و البانه، عرف این استعمال را مجازی می‌داند و با قرینه استعمال شده، از این می‌فهمد که نماز همراه با این‌ها.

[سؤال: ... جواب:] به قول مرحوم شیخ انصاری اقرب المجازات این است دیگه، یعنی عرف وقتی این قرینه را بشنود مثل رأیت اسدا یرمی، چه جور ظهور دارد در رجل شجاع، اینجا هم الصلاة فی روث ما یحرم اكله و بوله و البانه فاسدٌ و الصلاة فی بول ما يؤکل لحمه و روته و البانه جائز اذا علمت انه ذکی، عرف می‌گوید که این استعمال، استعمال عنائی است و متفاهم عرفی این است که این همراه با آن است.

[سؤال: ... جواب:] شما همان بیان آقای سیستانی را مطرح می‌کنید که روی لباسش باشد این استعمال حقیقی است. او آخه استعمال حقیقی نیست که روث روی لباس باشد یعنی روث خشک چسبیده به لباس. یا روث طاهر مثلاً حیوانی که نفس سائله ندارد که روثش هم پاک است برای حیوان حرام گوشت. حالا این قسمت ما حرم اكله را عرض می‌کنم فعلاً، می‌گویید که این صدق می‌کند صلی فیه. نه صدق نمی‌کند صلی فیه، صلی فی هذا الثوب. ... وبر را گفت لباس از او ببافند. یک دانه مو آقای سیستانی می‌گویند صدق نمی‌کند صلی فیه و لذا اگر در لباس یک کسی چند تا موی گربه باشد عیب ندارد، صدق نمی‌کند صلی فی شعره. ... من عرض می‌کنم ظهور عرفی نماز در بول و روث و عرق و آب دهان حیوان مثلاً حلال گوشت اگر

لباس مصلی ۳۹۳
مذکی باشد مانعی ندارد و نماز در بول و روث و عرق و آب دهان حیوان حرام گوشت فاسد است، به عرف این را متوجه کنید می‌فهمد که یعنی همراه با شما باشد در حال نماز و لو روی دست‌تان آب دهان گربه باشد.

[سؤال: ... جواب:] ببینید! حالا ممنون که این را فرمودید فی‌القیاس قد یستعمل للمصاحبة و لکن به نظر می‌آید این‌ها اشکال دارد، این مثال‌هایی که زدید خرج علی‌قومه فی‌زینته، این خرج فی‌زینته که این اتفاقا لبس است، خرج و هو فی‌زینته. زینت یعنی لباس، لباس تزئینی خودش را پوشیده بود صدق می‌کند خرج و هو فی‌زینته. آن‌آیه دوم ادخلوا فی‌امم هم اصلا کی می‌گوید که این یعنی مع امم؟ یعنی داخل در این امم بشوید یعنی داخل این گروه بشوید. حالا اشکال ندارد، گفت فی‌القیاس قد یستعمل در مصاحبت، در مغنی گفت، ما هم می‌پذیریم تعبدا. و لکن طبق اشکال اول گفته می‌شود که ظهور فی‌القیاس مصاحبت نیست، ظهور فی‌الظرفیت است و ما دلیل نداریم که فی‌الظرفیت بر خلاف معنای ظاهر استعمال شده، به معنای مصاحبت و معیت استعمال شده، دلیل نداریم، قرینه نداریم. خلاف ظاهر که هست استعمال فی‌الظرفیت، قرینه می‌خواهد، اینجا قرینه نداریم. آقای سیستانی این‌جور فرمودند دیگه. ... آقای سیستانی فرمودند در بول و روث می‌شود معنای حقیقی اراده بشود که لباس متلوث است به بول و روث، صلی فی‌اللباس المتلوث بالبول و الروث صدق می‌کند عرفا که صل فی‌البوله و روثه.

پس اشکال اولی که ما می‌کنیم این است که نه، عرفا این صدق نمی‌کند صلی فی‌الروث بلکه باید این فی‌المعنای معیت باشد و لو از باب مجاز ادعائی تا صدق کند صلی فی‌البوله و الا صلی فی‌الثوب و علی‌الثوب بول حیوان او روث حیوان. پس قرینه معیت داریم که اینجا فی‌المعنای مع است حالا یا از باب مجاز لغوی یا از باب مجاز ادعایی سکاکی. حالا اگر کسی این را نپذیرد از ما، ما منتقل می‌شویم به مطلب دوم.

خلاصه عرض ما این شد که دلیل اولی که آورده شده بر این‌که صلات مع حمل المیتة جایز نیست گفتند در موثقه ابن‌بکیر قرینه داریم که فی‌المعنای مع است. اشکال اول که از مبانی آقای سیستانی آوردیم که نه، فی‌الکجا به معنای مع است؟ فی‌الهمان معنای فی‌الاست. در ما لایؤکل لحمه هم ما معتقدیم حمل ما

394..... شرط سوم: مذکی بودن

لایؤکل لحمه هم جایز است. ایشان به این مطلب تصریح کرده. البته ما این بیان ایشان را قبول نداریم، توضیح دادیم که اینجا قرینه داریم که فی به معنای مع است.

اشکال دوم: مفهوم عموم، سلب عموم است نه عموم سلب. لذا به قدر متیقن از مفهوم که بطلان

نماز در اجزائی که تحله الحیاء لابساً باشد اخذ می کنیم

اشکال دوم به استدلال به این موثق ابن بکیر این است که آقا! صدر روایت که راجع به ما لایؤکل لحمه است، ذیل روایت هم یک مفهومی دارد یک منطوقی. شما به کدام استدلال می کنید؟ اگر به منطوق استدلال می کنید که منطوق در فرض حیوان حلال گوشت مذکی است، حیوان حلال گوشت مذکی اگر بود الصلاۀ فی وبره و شعره و بوله و روته و کل شیء منه جائز، در مقابل حیوان حرام گوشت که الصلاۀ فی وبره و بوله و روته و عرقه جایز نیست. اما این که اگر این حیوان حلال گوشت مذکی نبود، میته بود، ما بگوییم حمل اجزاء آن هم در نماز جایز نیست می خواهید به مفهوم این تمسک کنید، می خواهید بگویید که اذا علمت انه ذکی مفهوم دارد، یعنی اذا علمت انه ذکی فالصلاۀ فی وبره، وبر ما یؤکل لحمه، و شعره و بوله و روته و کل شیء منه لایجوز. خب این را قبلاً عرض کردیم مفاد منطوق عموم است، مفهوم می شود سلب العموم نه عموم سلب. مفهوم این می شود که آقا! ما آن حرفی که زدیم نماز در هر شیئی از حیوان حلال گوشت جایز است در فرضی است که مذکی باشد اما اگر مذکی نباشد ما نمی گوییم نماز در هر شیئی از آن جایز است. اما می گوییم نماز در هر شیئی از آن جایز نیست؟ نه، شاید تفصیل می دهیم. تفصیل می دهیم می گوییم صلات در حیوان حلال گوشتی که مذکی نیست با دو شرط جایز نیست نه این که مطلقاً جایز نیست، با دو شرط: یک: اجزاء تحله الحیاء باشد و لذا نماز در وبر و شعر و این ها اشکال ندارد، شرط دوم این که صدق کند صلی فیه، این هم شرط دوم. اگر صدق نکند صلی فیه بلکه بگویند صلی معه، نه، این نماز با آن مشکلی ندارد. مفهوم الصلاۀ فی کل شیء منه جائز اذا علمت انه ذکی این است که اذا لم یکن ذکیا فلان حکم بجواز الصلاۀ فی کل شیء منه، خب هل نحکم بحرمة الصلاۀ فی کل شیء منه؟ نه، تفصیل می دهیم، می گوییم در صورتی جایز نیست صلات مع کل شیء منه که فی را به معنای مع گرفتید که دو شرط را شما در نظر بگیرید، یک: اجزاء ما تحله الحیاء باشد دو: صدق لبس هم بکند. وقتی مفهوم مطلق نبود، مفهوم فی الجملة بود شرط اول

لباس مصلی ۳۹۵

حرمت صلات در اجزاء حیوان حلال گوشتی که مذکی نیست این است که اجزائی باشد که تحله الحیاء باشد مثل وبر و شعر نباشد دو: صدق بکند لبس هذا الجزء من المیتة. وقتی مفهومی اطلاق نداشت، فی الجملة بود باید به قدرمتیقن اخذ کنیم. قدرمتیقن از این مفهوم در جایی است که اجزائی باشد که تحله الحیاء، دوم صدق هم کند که صلی فیہ لابساً له.

منطوق موثقه ابن بکیر یک عموم افرادی به لحاظ مصادیق مالاتحله الحیاء دارد و یک اطلاق

احوالی به لحاظ معیت ملبوسی و غیر ملبوسی دارد

[سؤال: ... جواب:] فی در منطوق به معنای مع است اما در مفهوم هم ما نمی‌گوییم به معنای مع نیست می‌گوییم مفهوم اطلاق ندارد. مفهوم این است که ما گفتیم الصلاة مع کل شیء منه جائز اذا علمت انه ذکی، این است که اگر ذکی نبود این جور نمی‌گوییم اما چی می‌گوییم؟ اطلاق ندارد. قدرمتیقن این است که اجزائی که تحله الحیاء باشد و عرفاً صدق کند لبسه، در این صورت قدرمتیقن از مفهوم است. پس چرا در منطوق آن جور گفتید؟ شما حرف‌تان این است، پس چرا در منطوق گفتید الصلاة مع کل شیء منه جائز؟ می‌گوید به لج حیوان حرام گوشت، در تقابل با حیوان حرام گوشت. چون اول بحث حیوان حرام گوشت بود گفتیم الصلاة مع کل شیء منه فاسد، به تقابل با او گفتیم الصلاة فی کل شیء مما جاز اكله جائز اذا علمت انه ذکی. این که ما در منطوق فی را به معنای مع با قرینه استعمال کردیم و منطوق را گفتیم صلات همراه با اجزاء حیوان حلال گوشت جایز است اگر مذکی باشد، این بخاطر تقابل با حیوان حرام گوشت بود که صلات همراه با اجزاء آن جایز نبود و لو مذکی باشد اما مفهوم این جمله ما جاز لک اكله فالصلاة مع کل شیء منه جایز، فی را به معنای مع گرفتیم، ما جاز اكله فالصلاة مع کل شیء منه جایز مفهومش مطلق نیست که، مفهومش فی الجملة است. مفهوم عموم، سلب العموم است نه عموم السلب.

[سؤال: ... جواب:] چه فرق می‌کند مفهوم وقتی اطلاق نداشت باید به قدرمتیقن اخذ کنیم هم نسبت به اجزاء میتة بگوییم اجزاء میتة قدرمتیقن ما تحله الحیاء است مثل جلد نه مثل مو و پشم و از حیث الصلاة فیہ هم قدرمتیقن می‌گیریم. الصلاة فیہ یا الصلاة مع به شرط این که صدق کند لباس او هست. قدرمتیقن می‌گیریم از مفهوم. ... حالا ما قبلاً بخاطر این که بحث قبلی را راه بیندازیم این مقدار گفتیم، حالا بحث امروز

396..... شرط سوم: مذکی بودن

را می‌خواهیم راه بیندازیم بیشتر می‌گوییم. جرم که نیست، ببینید مطلب درست است یا درست نیست. قبلاً نگفتیم خب نگفتیم الان می‌گوییم.

[سؤال: ... جواب:] آقای سیستانی که اصلاً فی را به معنای مع نرفت. و لذا ایشان راحت می‌تواند از موثقه ابن بکیر جواب بدهد. جواب دوم این است که اصلاً قرینه تقابل می‌گوید فی به معنای مع است یا خود ذیل که داشت بوله و روته و البانه این فی را به معنای مع می‌گیریم اما مفهوم اطلاق ندارد. بلکه مفهوم این است که اذا لم یکن ذکیاً فلانقول بجواز الصلاه فی کل شیء منه و لکن هل تقولون بحرمة الصلاه فی کل شیء منه؟ آن هم فی به معنای مع؟ نه، مفهوم اطلاق ندارد که. شاید در فرضی که اولاً اجزاء تحله الحیاء می‌ته باشد ثانیاً صدق هم بکند لبسه. در این فرض می‌گوییم حرام است نه بیشتر.

[سؤال: ... جواب:] قدرمتیقن این است که به قید کل شیء منه می‌خورد. کل شیء منه جائز اذا علمت انه ذکی. لاقول قرینه منفصل آمد گفت الصلاه فی وبره و شعره جائز و لو لم یکن ذکیاً، دلیل گفت لا بأس بالصلاه فی صوف المیتة فانه لیس فیهِ روح. ... عرض کردم اولاً کل شیء منه جائز اذا علمت انه ذکی، شاید این اذا علمت انه ذکی به همین جزء اخیر بخورد، الصلاه فی کل شیء منه. بر فرض بگویید ظهورش این است که به آن الصلاه فی وبره و شعره می‌خورد قرینه منفصله گفت به او نمی‌خورد، می‌گوید نماز در پشمش و مویش و هر چیزی از آن جایز است اگر مذکی باشد، یعنی اگر مذکی نباشد این مجموع نیست نه این که این جمیع نیست. این مجموع نیست، قدرمتیقن از این که این مجموع نیست این است که این جزء اخیر نیست که گفتیم و کل شیء منه جایز.

پس این موثقه ابن بکیر دلالت نکرد بر حرمت حمل میته در نماز.

اشکال دلیل دوم: صحیحہ علی بن جعفر (نماز در فأرة المسک اشکال ندارد) معارض صحیحہ

حمیری است

اما روایت دوم. روایت دوم که صحیحہ حمیری هست، بلکه، خیلی دلالتش خوب است، هل یجوز للرجل ان یصلی و معه فأرة المسک؟ فکتب لا بأس به اذا کان ذکیاً.

لباس مصلی ۳۹۷

[سؤال: ... جواب:] فأرة المسك ناف آهو است، گوشت است ديگه. ما تحله الحياء است نه ما لاتحله الحياء. ناف انسان ما تحله الحياء است يا لاتحله الحياء است؟ ما تحله الحياء است ديگه، ناف آهو هم مثل ناف انسان است چه فرق مي كند. منتها ناف انسان مي افتد بوي تعفن مي دهد، ناف آهو مي افتد بوي عطر مي دهد. استدلال به اين روايت خوب است. آقاي خوئي هم به اين روايت استدلال كرده براي تايد نظر صاحب عروه كه بله از اين روايت مي فهميم صلات مع حمل الميتة جايز نيست چون فأرة المسك كه خصوصيت ندارد.

ولي اشكال آقاي خوئي اين است كه آقا! اين روايت كه معارض دارد، لاقول معارضش را مطرح مي كرديد مي گفتيم من قبول ندارم. اصلا معارض را مطرح نمي كنيد، معارضش چيه؟ معارضش صحيحه علي بن جعفر هست: سألته عن فأرة المسك تكون مع من يصلي و هي في جيبه أو ثيابه قال للباس بذلك، فأرة المسك همراه با مصلي باشد اشكال ندارد.

معمولا فأرة المسك از آهوي زنده مي افتاد و لذا حمل صحيحه علي بن جعفر (در تقابل با

صحيحه حميري) بر آهوي مذكي درست نيست

ممکن است شما بفرماييد اين ها مطلق و مقيد هستند ديگه. صحيحه علي بن جعفر مي گويد للباس بفأرة المسك مع المصلي، صحيحه حميري مي گويد للباس بفأرة المسك اذا كان ذكيا. مي گوييم نشد، اغلب مصاديق فأرة المسك به اعتراف خود اين بزرگان از جمله آقاي خوئي اين فأرة المسكي بود كه از آهوي زنده مي افتاد، در بيابان مردم پيدا مي كردند و با خودشان نگه مي داشتند. در روايت هم هست پيامبر فأرة المسكي داشت، دست شان مي گرفتند از بوي عطرش لذت مي بردند. متعارف در فأرة المسك اين است و الا چند تا آهو را مي روند ذبح مي كنند صيد مي كنند بعد فأرة المسكش را بر مي دارند. فأرة المسك معمولا جدا مي شود از آهو.

[سؤال: ... جواب:] بالاخره مذكي نيست ديگه.

مرحوم داماد: بعد از تعارض، صحيحه حميري بر كراهت حمل مي شود

398..... شرط سوم: مذکی بودن

و لذا مرحوم آقای داماد فرموده این دو تا روایت با هم متعارض هستند، جمع عرفی این است که حمل کنیم روایت اول را بر کراهت که اذا لم یکن ذکیا ففیه بأس یعنی مکروه. و الا نمی شود که صحیحہ علی بن جعفر را تقیید بزنییم بگوییم للباس بفأرة المسک مع المصلی بگوییم اذا کان ذکیا، این اخراج فرد متعارف لازم می آید از فأرة المسک که ذکی نیست.

پاسخ: اساسا "ذکی" در همه جا و من جمله صحیحہ حمیری به معنای طاهر بالمعنی الاعم

است و لذا تعارضی بوجود نخواهد آمد

به نظر ما این اشکال آقای داماد قابل جواب است. ذکی به معنای مذبوح یا منحور یا صید شده نیست که بگوییم ذکی یعنی ما ذکی یعنی ذبح أو نحر أو صیدَ بِالْأُصْید. نه، ذکی یعنی نقی. این را قبلا هم عرض کردیم. ما در روایات متعدده ای لفظ ذکاة با ذال را به معنای نقی دیدیم هست:

کل شیء یابس ذکی یعنی نقی. و لو از این باب که نجس نمی کند پس حکم نقی را دارد. یا در روایت داریم ذکاة الارض یبسها، وقتی زمین نجس هم هست خشک می شود این نقی است دیگه مخصوصا اگر با خورشید خشک بشود که واقعا نقی است. عشرة اشیاء من المیتة ذکیة، ذکیة یعنی مذبوحه؟ القرن و الحافر و العظم و السن. نه عشرة اشیاء من المیتة ذکیة یعنی نقیة. الشعر و الصوف کله ذکی، ذکی یعنی مذبوح؟ منحور؟ نه، ذکی یعنی نقی.

[سؤال: ... جواب:] اذا کان ذکیا که به آهو نمی خورد. اذا کان ذکیا به فأرة المسک می خورد و لو به این لحاظ که ما یحمله المصلی. درست است که فأرة المسک مؤنث مجازی است اما می تواند ما کان ذکیا مذكر باشد به علاقه این که فأرة المسک ما یحمله المصلی معه فی الصلاة بوده. لفظ ذبح که در روایت نیامده بود که. گفت مردی است با او فأرة المسک است فرمود للباس بفأرة المسک اذا کان ذکیا. ذبح که نداشت بگوییم اسم کان ذبح است. یعنی ما یحمله المصلی من فأرة المسک ذکی و نقی باشد. آن فأرة المسکی که از آهوی زنده منفصل می شود او هم ذکی است، ذکی به این معنا. پس اذا کان ذکیا در آن صحیحہ حمیری مختص فأرة المسک از ظبی و آهوی ذبح شده نیست تا بگویید حمل بر نادر لازم می آید. نه، اذا کان ذکیا حالا یا منفصل از آهوی زنده است، أو ان انفصاله رسید افتاد، و یا آهوی مذبوح است، کردند و بریدند فأرة المسک

لباس مصلی ۳۹۹
را. فقط یک فرض خارج می‌شود: آهویی در بیابان بمیرد یا ذبح غیر شرعی بشود او دیگه ذکی نیست، او میته است، نجس است.

[سؤال: ... جواب:] بدن زنده از او منفصل می‌شود. مثل پوستی که خودبخود اوان انفصالش می‌رسد و می‌ریزد، او پاک است. این فأرة المسک یواش یواش آهو پس می‌دهد این فأرة المسک را، از او جدا می‌شود و می‌افتد. این پاک است. ... این فرض متعارف در فأرة المسک است. دقت کنید! فأرة المسک دو جورش متعارف است: یک: از آهوی زنده خودبخود بیفتد. دو: آهویی را سر ببرند یا صید بکنند ببرند قسمت نافش را. متعارف همان اول است، دومی هم گاهی پیش می‌آمد. و هر دو ذکی است و هر دو پاک است.

فأرة المسک منفصل از آهوی زنده یقیناً پاک است و علیه سیره المتشرعة

فأرة المسکی که در روایات گفتند پاک است قدرمتیقنش همان فأرة المسک منفصل از آهوی زنده است. سیره متشرعه هم بر همین بوده. پس لابس اذا کان ذکیا یک فرد نادر را استثنا کرده، آن فأرة المسکی که از آهوی میته کنده بشود. پس صحیحه علی بن جعفر اگر بگویند لابس بفأرة المسک اذا کان ذکیا این مستلزم حمل بر فرد نادر نمی‌شود که.

مؤید پاک بودن فأرة المسک منفصل: صحیحه حریر: کل شیء یفصل من الدابة فهو ذکی

و در یک روایت صحیحه هم مشابه این را داریم. صحیحه حریر هست قال ابو عبدالله علیه السلام لزرارة و محمد بن مسلم: کل شیء یفصل من الشاء و الدابة فهو ذکی. خب فأرة المسک هم شیء یفصل من الدابة. دابة که به معنای اسب و این‌ها نیست، دابه کل حیوان یدب فی الارض. فأرة المسکی هم که از آهوی زنده منفصل می‌شود مصداق کل شیء یفصل من الدابة است که فهو ذکی. و این حاکم بر آن روایتی است که می‌گوید لابس بفأرة المسک فی الصلاة اذا کان ذکی. تمام شد و رفت. پس نظر صاحب عروه مورد تایید است.

[سؤال: ... جواب:] دابه کی می‌گوید به معنای اسب است؟ ... اصطلاح کجا؟ ... پس چرا می‌گویند دواب؟ و ما من دابة فی الارض الا علی الله رزقها یعنی و ما من اسب الا علی الله رزقها؟ ظاهراً که دابه مطلق است. ما این را به عنوان تایید می‌گوییم، دلیل مان که نیست. ما دلیل مان این است که فأرة المسک که منفصله از

400..... شرط سوم: مذکی بودن

آهوی زنده است، این ذکی است بخاطر قدرمیتقن از ادله‌ای که می‌گویند للباس بفأرة المسک. فأرة المسک پاک است، سیره متشرعه هم بوده. و متعارف هم همه گفتند همین بوده که از آهوی زنده کنده می‌شده، خودبخود کنده می‌شده نه این که بروی آهوی زنده را بیچاره را آنقدر نافش را بکشی دادش برود به آسمان. ... آخه عرفی نیست که للباس بفأرة المسک اذا کان مذبوحا، فأرة المسک مگه مذبوح است یا مصید است؟

[سؤال: ... جواب:] لابد آقایان می‌گویند پوست روی زخم، یواش یواش جدا می‌شود. آقا اشکال می‌کنند به شما که می‌گویید دابه یعنی اسب، می‌گویند ما یفصل من الاسب چی هست؟ بهر حال پوست‌های اضافی که خودبخود کنده می‌شود.

[سؤال: ... جواب:] بالآخره فأرة المسکی که از آهوی مرده بکنند با او نمی‌شود نماز خواند، حملش هم نمی‌شود کرد. پس صحیح می‌شود فتوای صاحب عروه که حمل میته در نماز جایز نیست.

[سؤال: ... جواب:] در فأرة المسک می‌گویید؟ او را باید فکر کرد. بحثش اینجا نیست. فأرة المسکی دیدیم نمی‌دانیم از آهوی مرده کنده شده یا از آهوی زنده خودبخود جدا شده؟ ممکن است قاعده طهارت جاری کنیم. مثل این پوست‌هایی که از آدم می‌افتد، آدم نمی‌داند وقت کندنش رسیده بوده افتاده که پاک است، یا وقت کندنش نرسیده بوده، باز سوزش کنده شده تا نجس باشد. خب استصحاب این که وقت کنده شدنش نرسیده بود اصل مثبت است، ثابت نمی‌کند که قطع من الحی. ... متعارف که اماره نیست. اگر شک بکنیم قاعده طهارت جاری می‌کنیم. ... ذکی یعنی طاهر، نقی، طاهر به معنای اعم نه طاهر به معنای در مقابل نجس. قاعده طهارت نقاء را ثابت می‌کند.

اطلاقی بر نجاست جزء مبان من الحی وجود ندارد تا برای اثبات طهارت فأرة المسک منفصل از

حی، دنبال دلیل باشیم

[سؤال: ... جواب:] راجع به طهارت فأرة المسک، نکته خوبی اشاره می‌کنید، این بحث‌ها مربوط به اینجا نمی‌شود حالا شما اشاره کردید می‌گوییم. بعضی‌ها می‌گویند فأرة المسک از آهوی مرده بیفتد مقتضای اطلاقات این است که نجس است، باید دلیل بر طهارتش پیدا کنیم. می‌گوییم نه، کدام اطلاقی می‌گوید نجس است؟ ما در مورد عضو مبان من الحی، جزء مبان من الحی اطلاقی نداریم که هر جزء مبان من الحی نجس

لباس مصلی ۴۰۱

است. دلیل راجع به ما قطعته الحبال فانه میت است. ما قطعته الحبال یعنی این دام‌هایی که پهن می‌کردند، عضوی از بدن حیوان داخل در این دام می‌شد، بالاخره حالا چه جور بود، کنده می‌شد، می‌ماند در دام، این حیوان هم با بدن مجروح فرار می‌کرد، می‌شود ما قطعته الحبال. آنجا دلیل داریم انه میت. الیات غنم که می‌بریدند برای این که می‌گفتند که ان عندنا فی الجبل غنم‌هایی است که خیلی الیات غنم بزرگ می‌شود و آن‌ها نمی‌توانند راه بروند. از امام پرسید ما این الیات غنم را می‌بریم امام فرمود آن‌ها حکم میته را دارد. اما اطلاق ندارد که شامل فأرة المسک منفصله از حی بشود.

[سؤال: ... جواب:] حبال خصوصیتش این است که به زور این صورتی که دام پهن کردید برای این حیوان، کنده شد. چه ربطی دارد به فأرة المسک که آهوی زنده که خودبخود وقت کنده شدنش رسیده و جدا می‌شود. اطلاق ندارد ادله نجاست. و لذا می‌شود طبق اطلاقات اولیه بگوییم فأرة المسک طاهر است و لو منفصله از ظبی حی باشد.

يقع الكلام در مسأله دوازده ان شاء الله فردا.

مسأله ۱۲: حکم نماز جاهل در میته

جلسه ۳۹-۲۶۳

سه شنبه - ۹۷/۰۹/۱۳

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيه الله في الأرضين و اللعن على أعدائهم أجمعين.

مسأله ۱۲: اذا صلى في الميتة جهلا لم تجب الاعداء نعم مع الالتفات و الشك لاتجوز و لاتجزي.

صاحب عروه: اگر جاهل به موضوع باشد، نمازش مشمول حدیث لاتعاد است و اگر جاهل به

حکم باشد نمازش مشمول حدیث لاتعاد نیست و باطل است

صاحب عروه می‌فرماید که اگر کسی نماز بخواند در جلد میته مثلا از روی جهل به موضوع، فکر نمی‌کرد که سوق المسلمین پالتوی چرمی از بلاد کفر بیاورند، اگر هم شک داشت گفت سوق المسلمین اماره تذکيه

402..... شرط سوم: مذکی بودن

است، مدت‌ها در این پالتوی چرمی نماز خواند. یک دوستی دارد به او گفت من تحقیق کردم این پالتوی چرمی که شما خریدید این مذکی نیست، این‌ها از کشور کفر می‌آید و مذکی نیست. صاحب عروه فرموده که اعاده این نمازهای گذشته لازم نیست. چرا؟ چون حدیث لاتعاد می‌گوید لاتعاد الصلاة الا من خمس و مانعیت میته جزء آن خمسه مستثناة نیست، داخل در مستثنی منه لاتعاد الصلاة است.

اما اگر جاهل به حکم بودید، فکر می‌کردید که نماز در میته اشکال ندارد، حالا یا مطلقا یا در جایی که لاتتم فيه الصلاة باشد، بعد متوجه شدید که نه، اشکال دارد نماز در میته، این می‌شود جاهل به حکم صاحب عروه در شمول حدیث لاتعاد نسبت به جاهل به حکم و لو قاصر باشد اشکال دارد مثل مشهور.

اشکال اول: اگر مراد از طهور در حدیث لاتعاد اعم از طهارت از خبث و حدث باشد یا مجمل

باشد، حدیث لاتعاد شامل نماز جاهل به موضوع نمی‌شود

راجع به این بخش فرمایش صاحب عروه توضیح بدهیم:

تمسک به حدیث لاتعاد نسبت به جاهل به موضوع در نماز در میته در صورتی که این میته نجسه باشد محل مناقشه است. چرا؟ برای این که در یکی از آن پنج عنوانی که در استثناء حدیث لاتعاد ذکر شده، طهور است، لاتعاد الصلاة الا من خمس الوقت و القبلة و الطهور و الركوع و السجود. طهور مورد بحث است که آیا مراد طهور از حدث است یا اعم است از طهور از خبث و حدث یا مجمل است. اگر ما استظهار کنیم که طهور یعنی طهور از حدث مشکلی نیست. طهور از خبث اخلال به آن مشمول حدیث لاتعاد خواهد بود و آن استثناء مربوط می‌شود به طهور از حدث که بی وضوء نماز بخواند، لاتعاد شامل او نمی‌شود. اگر بگوییم طهور دارد طهور در اعم از طهور از حدث و خبث یا بگوییم مجمل است دیگه نمی‌توانیم به حدیث لاتعاد تمسک کنیم در موارد اخلال به طهور از خبث.

شهید صدر: شاید معنای طهور ادات تطهیر که آب و خاک است، باشد. بنابراین اخلال به

طهارت از خبث که با آب پاک می‌شود مشمول حدیث لاتعاد نیست

لباس مصلی ۴۰۳

در بحوث فی شرح العروة الوثقی مرحوم آقای صدر می‌فرماید شاید معنای طهور این باشد، الطهور یعنی ادات التطهیر، ادات التطهیر آب و خاک است. می‌شود لاتعداد الصلاة الا من خمس یکی الطهور یعنی الاخلال باستعمال ادات التطهیر فیما يعتبر فيه الطهارة. اخلال به استعمال آب و خاک در آنچه که شرط است در طهارت در نماز. کسی که لباسش نجس است و نمی‌شورد و لو از روی جهل به حکم یا جهل به موضوع، این اخلال کرده به استعمال آب که ادات تطهیر است فیما يعتبر فيه الطهارة. این یک اشکالی که ممکن است کسی مطرح کند بگوید پس شرطیت طهارت از خبث مشمول حدیث لاتعداد نیست.

بله، در ثوبی که من نمی‌دانم متنجس شده یا نه روایت داریم که کسی که نمی‌دانست که لباسش خونی شده است بعد از نماز دید که لباسش خونی است نمازش اعاده ندارد. او دلیل خاص است. اما اگر بخواهیم به حدیث لاتعداد تمسک کنیم که در مانحن‌فیه به دلیل لاتعداد می‌خواهیم تمسک کنیم و الا بحث ما در ثوب متنجس نیست اینجا مشکل پیدا می‌کنیم. این اشکال اول.

[سؤال: ... جواب:] فرض این است که این میته نجسه است، اخلال کردیم به طهارت از خبث. ... ببینید! عرض کردم مرحوم آقای صدر فرمود طهور شاید به معنای ادات التطهیر باشد و کنایه است از این که کسی که اخلال کند به طهارت از خبث یا حدث که عادتاً برای محقق کردن شرطیت طهارت از خبث و حدث ما نیاز داریم به استعمال آب یا خاک. در نجس العین که استعمال آب تاثیر ندارد، ما در اینجا تنها راهمان در آوردن این لباس نجس العین است. اشکال اول این است که شاید طهور به معنای اعم از طهارت از خبث و حدث باشد. یک عبارتی را از بحوث مرحوم آقای صدر نقل کردیم که ایشان می‌گویند شاید طهور به معنای ادات التطهیر باشد آن وقت حدیث لاتعداد می‌گویند اخلال به استعمال ادات تطهیر که آب یا خاک است فیما يعتبر فيه الطهارة این مبطل نماز است.

حالا ممکن است بگویید بیان ایشان به درد اینجا نمی‌خورد چون اینجاها این لباس میته که نجس است که قابل تطهیر نیست، این را باید در می‌آوردیم. این بحث تطهیر در او مطرح نیست. و لکن حرف این است: کسی که طهور را مختص به طهور از حدث نمی‌داند، دیگه می‌گویند اطلاق ندارد حدیث لاتعداد نسبت به اخلال به شرطیت طهارت از خبث. حالا آن بیان مرحوم آقای صدر بالاخره یک بیانی بود برای این که معنای

طهور را می‌خواست توضیح بدهد. اما معنایش این می‌شود که اخلال به شرطیت طهارت از خبث مثل اخلال به شرطیت طهارت از حدث مشمول حدیث لاتعداد نیست.

و لذا ایشان می‌گویند اگر کسی از روی جهل به حکم، مرحوم آقای صدر نظرش این است، اگر کسی از روی جهل به حکم و لو جهل قصوری، فکر می‌کرد خون تخم‌مرغ پاک است، مقلد امام بود یا مقلد آقای سیستانی که می‌گویند خون تخم‌مرغ پاک است فقط نمی‌شود خورد. حجره دارد، مدام باید تخم‌مرغ بخورد، ظهر تخم‌مرغ، شب تخم‌مرغ، این تخم‌مرغ‌ها هم خون‌آلود است، لباسش متلوث می‌شد به خون تخم‌مرغ یا حواشی آن، این هم می‌گفت پاک است، نماز می‌خواند. حالا آمده مقلد کسی شده که می‌گویند خون تخم‌مرغ خون است و نجس است، قائل به اجزاء تقلید سابق هم نیست. حالا حقش بود اصلاً از این تقلید نمی‌کرد [خنده حضار] ولی حالا دیگه تقلید کرده از یک مجتهدی که خون تخم‌مرغ را نجس می‌دانست، تقلید سابق را هم مجزی نمی‌دانست. می‌گویند حدیث لاتعداد جاری کن نسبت به این نمازهایی که ما خواندیم. آقای صدر می‌گویند نه، حدیث لاتعداد نمی‌تواند جاری کند. چرا؟ برای این که اخلال ورزید به حکم شرطیت طهارت از خبث و این مشمول عنوان طهور است. اینجاها باید استعمال می‌کردید ادات تطهیر را برای تطهیر این لباس اما چون نکردی نمازت باطل است.

طبق احتمال شهید صدر، نماز جاهل قاصر در عین نجس هم به طریق اولی باطل است

حالا اگر کسی در لباس چرمی به اعتقاد این که لباس چرمی و لو کافر ذبح کند میته نمی‌شود. هستند بعضی‌ها این جور می‌گویند دیگه. می‌گویند نجس نمی‌شود، میته نمی‌شود. حالا الان به او می‌گویند نه آقا تو اخلال کردی به شرطیت طهارت از خبث. اصلاً محتمل است بگوییم لباس خون تخم‌مرغ بود جاهل به حکم بودی، نمازت باطل، [اما] لباس عین نجس بود جاهل به حکم بودی نمازت صحیح؟ آخه این هم که گفتن ندارد، خلاف فهم عرفی است.

پس اشکال اول این است که حدیث لاتعداد شامل اخلال به شرطیت طهارت از خبث نمی‌شود و این میته اگر نجس باشد اخلال ورزیده به شرطیت طهارت از خبث در ثوب.

لباس مصلی ۴۰۵

[سؤال: ... جواب:] ولی میته به قول آقای سیستانی مانعیت دارد حالا یا مطلقا یا میته نجسه و لو فی ما

لاتتم فيه الصلاة چون روایت می گفت لاتصل فی المیتة و لا فی شسع منه، و لو به اندازه بند کفش.

[سؤال: ... جواب:] صلی فی النجس دیگه. عنوان مستقل است یعنی چه. صلی فی النجس و حدیث لاتعاد

هم تصحیح نمی کند نماز در نجس را.

[سؤال: ... جواب:] نص خاص این است که ان علم انه بثوبه دما و لم يعلم به ثم علم به بعد ان صلی

فلأعادته علیه، این چه ربطی دارد به نماز در جلد میته؟ ... تعدی کنیم از متنجس به عین نجس؟ این روایت

در مورد متنجسی است که لم يعلم بگونه متنجسا. چه جور تعدی کنیم به عین نجس؟ ... ثوب، متنجس

است. ... خون که تا لباس را نجس نکند که مانعیت ندارد. اگر خون خشک چسبیده باشد روی لباس شما تا

لباس شما را نجس نکند که مانعیت ندارد. ثوب اصابه دم مانعیت دارد و او هم بعد از این که علم انه اصابه

دم.

پاسخ اول از اشکال اول: بطور کلی مراد از طهور، سبب طهارت است نه خود طهارت. و مراد از

طهور در حدیث لاتعاد به قرینه سیاق، طهارات ثلاث است نه عین خارجی آب و خاک

جواب از این اشکال اول مبنایی می شود. ما معتقدیم حدیث لاتعاد که گفته الطهور، طهور ظاهر است در

طهور از حدث. چرا؟ برای این که طهور، این که آقای خوئی فرموده شاید به معنای طهارت باشد. آقای خوئی

این احتمال را مطرح کرده که طهور شاید به معنای طهارت باشد، در لاصلاة الا بطهور می گوید اصلا طهور به

معنای اعم از طهارت از خبث یا حدث است. چون در ادامه اش دارد و یجزیک من الاستنجاء ثلاثة احجار،

مربوط به طهارت از خبث است.

این بیان آقای خوئی که طهور شاید به معنای طهارت باشد و لو آقای خوئی بعدا می خواهد قرینه اقامه

کند که در حدیث لاتعاد مراد طهارت از حدث است، ولی می گوید شاید الطهور ابتدائا به ذهن می آید که به

معنای جامع طهارت باشد اعم از طهارت از حدث و خبث. نه، انصاف این است که ظاهر طهور ما یتطهر به

است، طهور یعنی ما یتطهر به نه خود طهارت. ما یتطهر به یا به وضوء می گویند و تیمم و غسل، الوضوء

طهور، التیمم احد الطهورین، چون ما یتطهر به است. دخلت الصلاة علی طهر بتیمم، باء باء سببیت است

406..... شرط سوم: مذکی بودن

یعنی به سبب تیمم طهارت حاصل شد بر او و لذا تیمم می‌شد طهور، سبب طهارت. پس طهور که ما تیمم است یا وضوء و غسل و تیمم است یا آب و خاک است. عرفی است بگویند لاتعاد الصلاة الا من خمس الوقت و القبلة و الماء و التراب و الركوع و السجود؟ به قول آن بنده خدا شما را به جدم این عرفی است؟ نماز اعاده نمی‌شود مگر از پنج چیز، وقت و قبله و آب و خاک؟ این ظاهرش این است که دارد اجزاء و شرائط را می‌گوید، آب و خاک که اجزاء و شرائط نماز نیست.

و لذا به نظر ما ظاهر از طهور همان طهور از حدث هست.

پاسخ دوم (محقق خوئی): گرچه شاید مراد از طهور جامع طهارت از حدث و خبث باشد اما

ظاهر حدیث لاتعاد خصوص فریضه است که در قرآن آمده و طهارت از خبث فریضه نیست

آقای خوئی که عرض کردم اولش می‌گوید طهارت ممکن است اعم از طهارت از خبث و حدث باشد که ما اشکال کردیم طهور که طهارت نیست. بعدش فرموده ولی ظاهر حدیث لاتعاد این است که فرائضی که در قرآن ذکر شده است را می‌گوید، طهارت از خبث که در قرآن ذکر نشده. وقت در قرآن آمده: اقم الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل و قرآن الفجر. قبله در قرآن آمده: و لنولينك قبله ترضاها، وضوء و غسل و تیمم در قرآن آمده، رکوع و سجود در قرآن آمده، اما طهارت از خبث که در قرآن نیامده، پس این طهور یعنی طهارت از حدث.

جواب: ضمن این که طهارت از خبث در قرآن آمده (ثیابک فطهر)، اصلا معلوم نیست فریضه به

معنای ما فرضه الله فی الكتاب باشد. شاید طهارت از خبث مانند دو رکعت اول نماز باشد

ما این فرمایش آقای خوئی را ما نمی‌فهمیم. اولاً کی می‌گوید در قرآن نیامده طهارت از خبث، و ثیابک فطهر. نگویید آقا! نگفت و ثیابک فطهر فی الصلاة. مگه آنجا گفت و ارکع فی الصلاة، آنجا گفت و ارکعوا مع الراکعین.

[سؤال: ... جواب:] امام باید بفرماید چه چیزی فریضه است چه چیزی فریضه نیست. شاید امام ثیابک فطهر را می‌گفت خطاب به پیامبر است که ثیابک فطهره فی الصلاة. مثل این که و ارکعوا مع الراکعین را امام

لباس مصلی ۴۰۷

تفسیر کرد که آیا ارکعوا فی الصلأ. پس احتمال می‌دهیم طهارت از خبث هم فریضه باشد، شک هم بکنیم نمی‌توانیم به حدیث لاتعاد تمسک کنیم.

ثانیا کی می‌گوید فریضه ما ورد فی القرآن الکریم است؟ شما این جور معنا می‌کنید. البته شمای آقای خوئی فقط نیستید، هستند عده‌ای از بزرگان، مرحوم امام این جور است، آقای سیستانی این جور است، آقای تبریزی، آقای صدر، آقای خوئی هم همین‌طور، اما معلوم نیست بزرگان همه حرف‌های‌شان درست باشد، شاید فریضه یعنی ما فرضه الله و لو در قرآن بیان نشده. در مقابل سنت که یعنی ما شرعه النبی. ما چه می‌دانیم طهارت از خبث را پیغمبر تشریع کرده در نماز یا خدا تشریع کرده. فوقش این است که بگویید در قرآن نیست خب بعضی چیزها در قرآن نیست ولی خدا فریضه قرار داده مثل رکعتین اولین. الركعتان الاولیان فریضة در کجای قرآن است؟ در کجای قرآن گفته اقم الصلأ رکعتین؟ ولی روایت می‌گوید ان الله فرض الصلأ رکعتین رکعتین.

[سؤال: ... جواب:] یعنی نماز یک رکعتی نماز نیست؟ نماز وتر نماز نیست؟ در قرآن آمده نماز کمتر از یک رکعت نباید باشد؟ ... آنی که شما می‌فرمایید اتفاقا نماز چهار رکعتی در قرآن آمده. اذا ضربتم فی الارض فلیس علیکم ان تقصروا فی الصلأ نماز قصر در سفر جایز است یعنی در حضر باید نماز تمام بخوانید با این‌که مسلم تمام خواندن در نماز سنت است فریضه نیست. ان الله فرض الصلأ رکعتین رکعتین فاضاف الیهما رسول الله صلی الله علیه و آله رکعتین لغیر المسافر. ... این آیه اذا ضربتم فی الارض هم ربطی به فریضة الله ندارد. و الا می‌گوید در حضر نماز چهار رکعتی بخوانید، این‌که دیگه فریضة الله نیست که. ان الله فرض الصلأ رکعتین یعنی دو رکعت اول نماز فریضه است. پس می‌شود فرض باشد اما در قرآن نباشد.

[سؤال: ... جواب:] در این روایت که واژه فرض آمده، در حدیث لاتعاد که نه واژه فرض آمده نه فریضة، شما دارید برداشت می‌کنید. بله در بعض روایات آمده القراءة سنة و التشهد سنة. ان الله فرض الركوع و السجود، این است. ... السنة لاتنقص الفریضة، او فریضه شاید به معنای نماز باشد. السنة لاتنقص الصلأ الفریضة. نماز که فریضه است، در او که بحث نیست، نماز فریضه با اخلال به سنت در آن باطل نمی‌شود. او ربطی به این مطلب ندارد.

408..... شرط سوم: مذکی بودن

[سؤال: ... جواب:] شما دلیل بیاورید بر این که فریضه منحصرأ به معنای ما بینة الله فی الکتاب است، دلیل بیاورید. ... من دلیل بیاورم؟ من می گویم نمی دانم، شاید فریضه به معنای ما شرعه الله باشد و لو در قرآن بیان نشده. من می گویم معلوم نیست. تمسک شما به حدیث لاتعداد می شود تمسک به مواردی که مبین نیست چون شاید طهارت به معنای طهارت اعم از حدث و خبث باشد. شما قرینه آوردید که آقا! طهارت از خبث فریضه نیست، ما بین فی الکتاب نیست، ما هم اشکال می کنیم. می گوییم این قرینه واضحه نیست. ما قرینه ای که آوردیم گفتیم طهارت نیست معنای طهور، معنای طهور ما یتطهر به است. از راه خودش وارد شدیم.

[سؤال: پس با ترک دو رکعت آخر نماز، نباید دو رکعت اول نماز باطل باشد. جواب:] وارد آن بحث نشویم. شما دارید به امام اشکال می کنید که می گوید السنة لاتنقض الفریضة در حدیث لاتعداد قابل التزام نیست. این اشکال به امام است نه به بنده.

[سؤال: ... جواب:] احتمالش هست که فثیابک فطهر راجع به طهر للصلاة باشد. احراز لازم نیست، احتمالش کافی است. شما باید احراز کنید که در قرآن نیامده پس فریضه نیست و طهوری که در حدیث لاتعداد است از باب فریضه بوده. این ها را شما باید اثبات کنید تا ظهور حدیث لاتعداد را احراز کنید. ما می گوییم شاید الطهور شامل طهارت از خبث هم بشود. مگر این که حرف ما را بپذیرید که الطهور به معنای طهارت نیست، به معنای ما یتطهر به است و ما یتطهر به است در وضوء و غسل و تیمم تعبیر می شود اما در مورد طهارت از خبث آنی که ما یتطهر به است آن آب و خاک است و عرفی نیست بگویند لاتعداد الصلاة الا من خمس الوقت و القبلة و الماء و التراب و الركوع و السجود.

[سؤال: ... جواب:] شما دارید به حدیث لاتعداد تمسک می کنید برای تصحیح نمازی که اخل بالطهارة من الخبث، شما که استدلال می کنید باید اثبات ظهور کنید، ما که تشکیک می کنیم که دیگه لازم نیست که اثبات عدم ظهور کنیم، برای این که تشکیک کردیم اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال. و لكن عرض کردم این اشکال را ما جواب دادیم، ظهور ظاهر است در طهور از حدث.

لباس مصلی ۴۰۹

[سؤال: ... جواب:] معلوم است که الماء طهور، التراب طهور. در این حدیث بگویند لاتعاد الصلاة الا من خمس الوقت و القبلة و الماء و التراب و الركوع و السجود، این را می‌گوییم عرفیت ندارد. سیاق حدیث لاتعاد اجزاء و شرائط را می‌گوید نه اعیان خارجیه را مثل ماء و تراب.

[سؤال: ... جواب:] عرض کردم اولویت گفتم. او هم اولویت دارد. لباسی که متنجس است ولی جاهل به حکم هستید که این لباس مبتلا به خون تخم‌مرغ متنجس است، آن را نشستید، آقای صدر می‌گوید حدیث لاتعاد جاری نمی‌شود نمازت را باید اعاده کنی، قضاء کنی و لو جاهل قاصر باشی چون حدیث لاتعاد شامل نمی‌شود. آن نص خاص هم شامل نمی‌شود چون آن نص خاص در مورد جاهل به موضوع بود نه جاهل به حکم. ما می‌گوییم وقتی اینجا می‌گویند باید نمازت را اعاده و قضا کنی آنجا که لباس از چرم حیوانی غیر مذکی است جاهل قاصر بودی که در نماز این مانع است آنجا بگوییم نماز صحیح است این خلاف اولویت عرفیه است که نماز در عین نجس از روی جهل به حکم صحیح باشد اما نماز در متنجس از روی جهل به حکم باطل باشد. این را که نمی‌شود گفت.

اشکال دوم (مرحوم نائینی): ظهور "لاتعاد" در نفی وجوب شرعی اعاده است و وجوب شرعی

اعاده مختص به ناسی است چون احکام بین عالم و جاهل مشترک است

اشکال دوم اشکال مرحوم نائینی است. مرحوم نائینی فرموده آقا! اصلا حدیث لاتعاد فقط ناسی را می‌گیرد لیس لا. جاهل به موضوع مشمول حدیث لاتعاد نیست. چرا؟ ایشان می‌گویند لاتعاد در مقابل اعد است، یعنی شارع هر کجا مظنه‌اش بود، زمینه‌اش بود بگوید تجب علیک الاعاده، حدیث لاتعاد می‌گوید دست نگه دارید، لاتعاد الصلاة یعنی لاتجب الاعاده شرعا الا من خمس. بعد مرحوم نائینی فرموده در مورد جاهل که شارع بعد از ارتفاع جهل نمی‌گوید تجب علیک الاعاده ایها الجاهل. الان صرت عالما فتجب علیک الاعاده. نه، جاهل و عالم مشترک هستند در احکام. از همان زمانی هم که جاهل بود به او می‌گفتند صل فی غیر المیتة، الان هم به او می‌گویند صل فی غیر المیتة، کی به او می‌گویند تجب علیک الاعاده؟ همان تکلیف سابق است که مستمر است. ناسی است که در حال نسیان تکلیف ندارد، بعد از ارتفاع نسیان شارع به او می‌گوید تجب

410..... شرط سوم: مذکی بودن

علیک اعاده ما صلیته نسیانا بلاطهور مثلا، آن وقت حدیث لاتعاد می گوید در اخلال به غیر ارکان اعاده واجب نیست شرعا.

پاسخ: لاتعاد اطلاق دارد و شامل وجوب عقلی اعاده هم می شود

این فرمایش مرحوم نائینی واقعا دعوی بلادلیل است. کجای لاتعاد در مقابل وجوب شرعی اعاده است؟ نه، لاتعاد می گوید اعاده لازم نیست نه شرعا نه عقلا. همان جاهل بعد از ارتفاع جهلش عقل به او می گوید اعد، اگر حدیث لاتعاد نباشد عقل به او می گوید اعد. عقل چرا می گوید اعد؟ چون می گوید تو تکلیف داشتی به نماز در غیر میت، نماز در میت خواندی مجزی نیست، همان تکلیف به نماز در غیر میت الان باقی است، عقل می گوید برای این که این تکلیف را امتثال کنی نمازت را اعاده کن. لاتعاد می گوید لازم نیست. کجای لاتعاد آمده کما وجبت الاعاده شرعا حدیث لاتعاد می آید استثناء می زند می گوید در اخلال به غیر ارکان لاتجب الاعاده شرعا، نه همچون چیزی نیست. لاتعاد اطلاق دارد. اعاده نمی شود نماز، السنه لاتنقض الفریضه، اخلال به سنت ناقض فریضه و لو اخلال به سنت ناشی از جهل باشد.

[سؤال: ... جواب:] مرحوم نائینی می گوید جاهل به موضوع همان تکلیف اول که بود الان هم در حقش ثابت است. اگر شارع الان بگوید اعد این ارشاد به حکم عقل است. مرحوم نائینی این جور می گوید. مرحوم نائینی می گوید وقتی به این جاهل بگویند اعد این ارشاد به بقاء تکلیف سابق است ولی به ناسی که می گویند اعد نه، اصلا وجوب شرعی اعاده است، شارع امر را برده روی اعاده. چون تا حالا تکلیف نداشت، الان تکلیف می آید که عرض کردم این درست نیست.

این راجع به جاهل به موضوع.

نماز شاک در میت باطل است چون استصحاب عدم تذکیه دارد

بعد مرحوم صاحب عروه فرموده که نعم مع الالتفات و الشک لاتجوز و لاتجزی. اگر در حال نماز شک داشت در میت بودن این می شود جاهل مقصر چون استصحاب عدم تذکیه دارد. شما استصحاب عدم تذکیه داشتی چه جور در این نماز خواندی؟ شما مشمول حدیث لاتعاد نیستی. وظایف این بود که در این نماز نخوانی به مقتضای استصحاب عدم تذکیه، چرا خواندی؟

صاحب عروه: نماز ناسی در میتة طاهره مشمول حدیث لاتعاد است و در میتة نجسه طبق نص

خاص نماز باطل است

و اما اذا صلی فیها نسیانا، صاحب عروه می گوید اما نماز در میتة نسیانا، دو صورت دارد: اگر میتة طاهره است، در پوست مار که از او کلاه درست کرده یا کمر بند درست کرده نماز خواند، بناء بر این که نماز در میتة طاهره هم باطل است کما هو الصحيح، موقع نماز فراموش کرده بود، هر وقت نماز می خواند این کمر بند از پوست مار را باز می کرد، امروز یادش رفت، بعد از نماز یادش آمد، صاحب عروه می گوید لاتعاد الصلاة شاملت می شود. اما اگر میتة نجسه باشد صاحب عروه می گوید احکام صلات فی النجس نسیانا بر او بار می شود. من صلی فی النجس نسیانا ثم تذاکر نمازش باطل است. چرا؟ بخاطر دلیل خاص. دلیل خاص داریم، تخصیص می زند حدیث لاتعاد را. خب این هم نماز خوانده در میتة نجسه، صلی فی النجس نسیانا. نمازش باطل است، در وقت اگر ملتفت شد اعاده می کند، در خارج وقت ملتفت شد قضاء می کند.

آقای سیستانی: نماز ناسی صحیح است مطلقاً، منتها اگر ناسی مقصر باشد، یک نماز دیگر از

باب عقوبت واجب است بخواند

آقای سیستانی نظرشان این است، می گویند من صلی فی النجس نسیانا نمازش صحیح است، باطل نیست. فقط اگر از روی کوتاهی فراموش کرد، بعضی از فراموشی ها بخاطر ترک تحفظ است، بخاطر کوتاهی کردن در این است که به یاد بماند، اگر به شما می گفتند فردا صبح ساعت هشت یک میلیون تومان در فیضیه می دهند، حالا شب خوابتان می برد یا نمی برد کار ندارم ولی فراموش نمی کردید، اما حالا که بناء است یک میلیون به رفیقان قرض بدهید، یک هفته است هر روز که می آیید می گوئید یادم رفت، خب این می شود نسیان ناشی از کوتاهی و تقصیر. آقای سیستانی می گویند از موثقه سماعه استفاده کردم من که اگر فراموشی از روی کوتاهی و تقصیر باشد، برای این که اهمیت نمی داده، نمازش را باید اعاده کند اما نه، از باب بطلان نماز در ثوب نجس، از باب وجوب عقوبتی [باید اعاده کند].

موثقه سماعه می گوید رجل صلی فی النجس حضرت فرمود که یعید و انما آمره بالاعادة عقوبةً لنسیانه کی یهتّم بالشیء. آقای سیستانی فرموده دو تا مطلب اخلاقی از این موثقه سماعه استفاده می کنیم: یک: این

412..... شرط سوم: مذکی بودن

امر به اعاده به نکته عقوبت است پس شامل کسی که کوتاهی نکرده، اهمیت داده، فراموش کرده نمی‌شود. او دیگه عقوبت ندارد. نکته دوم: آن نماز قبلی باطل نیست و الا اگر نماز قبلی باطل بود که برای استیفاء ملاک نماز، نماز بخواند، او که عقوبت نیست، برای استیفاء ملاک ملزم نماز باید نماز را اعاده کند. معلوم می‌شود نه، ملاک ملزم را با همان نماز قبلی استیفاء کرده، یک ملاک جدید عقوبتی شکل گرفته.

می‌دانید معنایش چیه؟ معنایش این است که امام جماعت قبل از نماز به او گفتید آقا! لباس نجس است، گفت که باشه، می‌شورم. رفت ایستاد نماز شروع کرد، می‌دانی نشسته، چون داری می‌بینی که لباسش خونی است، آقای سیستانی می‌گوید برو بگو الله اکبر، نماز بخوان، بعد از نماز هم به او اگر دوست داشتی بگو، دوست هم نداشتی نگو مهم نیست بگو بلند شو یک بار دیگه نمازت را بخوان. می‌گوید تو چرا اقتداء کردی؟ می‌گویی نمازت که باطل نیست به نظر ما، یک تکلیف عقوبتی داری.

[سؤال: ... جواب:] به نماز دوم نمی‌شود اقتداء کرد چون او نماز فریضه نیست، به نماز فریضه می‌شود اقتداء کرد.

حالا اگر نماز در ثوب نجس نماز استیجاری بود، ذمه مرحوم مغفور بری می‌شود. خوب است دیگه، حالا نخواند، نماز اعاده نکند، مشکل خودش است، کار به او ندارند.

اشکال: نکته عقوبت برای وجوب اعاده نماز ناسی، صرفاً برای بیان حکمت حکم است. و شاهد

بطلان نماز ناسی هم صحیح زراره است: اصاب ثوبی دم رعا ف...

به نظر ما این مطلب درست نیست. بیش از حکمت از این روایت استفاده نمی‌شود. حکمت است. این حکمت است برای این که مانعیت صلات فی الثوب النجس نسیانا را جعل کنند، ظاهر امر به اعاده بطلان نماز قبلی است. می‌گویید شاهد بر این مطلب چیه؟ یک کلمه بگویم تمام کنم، صحیح زراره چی می‌گفت؟ اصاب ثوبی دم رعا ف أو غیره أو شیء من منی فعلمت اثره الی ان اصیب له الماء، آب نداشتیم، علامت‌گذاری کردم تا آب پیدا کنم، فلما حضرت الصلاة نسیت ان بثوبی شیئا، امام فرمود تغسله و تعید. این مقصر بود؟ دیگه چکار می‌خواست بکند؟ تغسله و تعید، امر به اعاده ارشاد به بطلان است و این روایت حمل می‌شود بر بیان حکمت.

لباس مصلی ۴۱۳
و الحمد لله رب العالمین.

مسأله ۱۳: نماز در جلد مشکوک بین جلد مصنوعی و جلد غیر مذکی، صحیح است بخاطر

استصحاب عدم کون هذا الجلد، جلد میتة.

جلسه ۴۰-۲۶۴

شنبه - ۹۷/۰۹/۱۷

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيّة الله في الأرضين و اللعن على أعدائهم أجمعين.

مسأله ۱۳: المشكوك في كونه من جلد الحيوان او من غيره لامانع من الصلاة فيه.

اگر شک کنیم که این چرم مصنوعی است یا چرم طبیعی است و اگر چرم طبیعی باشد از حیوان غیر مذکی گرفته شده است، صاحب عروه فرمود ما اجراء اصل برائت می‌کنیم و نماز می‌خوانیم در این جلد مشکوک که نمی‌دانیم چرم مصنوعی است یا چرم طبیعی.

وجه فرمایش صاحب عروه این است که یک وقت احتمال می‌دهیم که این مشکوک جلد و چرم مصنوعی باشد و یا چرم متخذ از حیوان حرام‌گوشت، خب این بحثی است که در آینده می‌آید. می‌شود شک در اوصاف ذاتیه که این چرم از ازل، از زمانی که موجود شد، نمی‌دانیم چرم مصنوعی بوده است یا چرم مثلاً گرگ و لو مذکی باشد. ما فعلاً بحثمان این است که نمی‌دانیم این چرم مصنوعی است یا چرم گاو که اگر چرم گاو باشد مذکی نیست، میتة است. می‌توانیم استصحاب کنیم که این چرم یک زمانی چرم میتة نبوده، این جلد جلد میتة نبوده، کی؟ بالاخره آن زمانی که هنوز اگر این چرم گاو هم هست هنوز آن گاو جان نداده بوده. بالاخره ده سال پیش این اگر چرم گاوی باشد آن گاو جان داده یا ذبح شده، قبل از این ده سال صدق می‌کرده که این جلد، هذا الجلد ليس جلد میتة. و این استصحاب عدم نعتی است نه عدم ازلی.

این استصحاب عدم نعتی است

414..... شرط سوم: مذکی بودن

این جلد یک زمانی جلد میته نبوده، چون از دو حال خارج نیست یا چرم مصنوعی است که هیچ، یا چرم حیوانی است، یک زمانی جلد میته نبوده دیگه. آن وقتی که آن گاوی که این چرم را فرضاً از او گرفتند زنده بود این جلد المیتة نبود دیگه. آخه چرم یعنی جلد، یعنی پوستی که حالتش با دباغی و این‌ها عوض شده ولی بالاخره چرم یعنی همان پوست. این پوست نمی‌دانیم پوست مصنوعی است یا پوست طبیعی بقری است. خب یک زمانی پوست میته نبوده و این عدم نعتی است. کسانی هم که مثل صاحب عروه استصحاب عدم ازلی را قبول ندارند باید این را قبول کنند.

پس ما اینجا اصل موضوعی داریم.

[سؤال: ... جواب:] بالاخره این پوست، پوست میته نبوده دیگه. ... علی‌ای حال عدم نعتی است. قسم بخور به مقدسات عالم که این جلد یک زمانی جلد میته نبوده. چرا؟ برای این‌که آخرش این است که این جلد بقری است، خب این بقر یک زمانی زنده بود، سر و صدا می‌کرد، راه می‌رفت، آن زمان که این جلدش جلد میته نبود. اگر هم جلد مصنوعی است که قطعاً جلد میته نبوده. پس یک زمانی این جلد، جلد میته نبوده و الان کما کان. این استصحاب عدم ازلی نیست که، این استصحاب عدم نعتی است.

[سؤال: ... جواب:] استصحاب شخصی است. یک پالتویی برای‌مان آوردند از خارج، نمی‌دانیم این از چرم مصنوعی است از چین، چینی‌ها هر کاری می‌کنند دیگه، شبیه چرم طبیعی هم می‌سازند از مواد نفتی. نمی‌دانیم این چرم مصنوعی است یا چرم گاوی است که اگر چرم گاوی باشد میته است. خب یک زمانی همین جلد، اشاره به این فرد می‌کنیم، این جلد یک زمانی جلد میته نبوده است، این استصحاب فرد است، استصحاب کلی نیست.

[سؤال: ... جواب:] یک زمانی این بود و جلد میته نبود. یعنی لازم نیست بگوییم این آن زمانی که نبود جلد المیتة نبود، نخیر آن زمانی هم که بود یک زمانی جلد المیتة نبود. عدم ازلی یعنی سالبه به انتفاء موضوع، بگوییم این زن هنگامی که نبود قرشیه نبود، این می‌شود استصحاب عدم ازلی. استصحاب عدم نعتی حالت سابقه متیقنه‌اش سالبه به انتفاء محمول است، این شیء بود و این وصف را نداشت. ما اشاره می‌کنیم

لباس مصلی ۴۱۵
به این پالتو، می‌گوییم این یک زمانی بود و جلد المیتة نبود. این صحیح است یا صحیح نیست؟ قطعاً این صحیح است. این سالبه به انتفاء محمول است.

استصحاب عدم کون هذا الجلد جلد میتة، استصحاب فرد است نه کلی قسم ثانی چون

مستصحاب مردد بین دو حالت است نه دو فرد

این کلی نیست، این فرد است. ببینید! شارع گفته لاتکرم ولد الفاسق. این جوان یک زمانی بود و ولد فاسق نبود چون اگر ولد زید بود، زید عادل بود، اگر ولد عمرو هم بود، عمرو هم عادل بود. ولی بعداً زید فاسق شده و اگر این ولد زید است می‌شود ولد الفاسق، شارع هم گفته لاتکرم ولد الفاسق. آقا می‌فرمایند که استصحاب کنیم که این جوان یک زمانی ولد فاسق نبود، خب این [گرچه] استصحاب عدم نعتی است، عدم ازلی نیست، بود و ولد فاسق نبود، [اما] این استصحاب کلی قسم ثانی است چون اگر فرزند زید است یقیناً ولد فاسق است، اگر فرزند عمرو است یقیناً ولد فاسق نیست. ما می‌گوییم نه، استصحاب کلی در صورتی است که مستصحاب ما مردد باشد بین دو فرد. خب این نوجوان که مردد بین دو فرد نیست. نمی‌دانم پسر زید است، این حالت است دیگه، تا بشود ولد الفاسق، یا پسر عمرو است تا نشود ولد الفاسق. این استصحاب فرد است. حالا مهم نیست، استصحاب کلی قسم ثانی هم باشد ما قبول داریم. استصحاب فرد است، فرد معین هم هست نه فرد مردد. این جوان یک زمانی ولد الفاسق نبود. بله استصحاب را اگر بخواهیم در پدرش جاری کنیم بگوییم پدرش یک زمانی فاسق نبود او می‌شود استصحاب فرد مردد که پدرش اگر زید است که یقیناً فاسق شده است و اگر عمرو است یقیناً عادل است. اگر بگوییم پدر این جوان یک زمانی فاسق نبود و الان کما کان این استصحاب فرد مردد می‌شود که بعضی قبول ندارند. ولی اگر نه، بگوییم این جوان یک زمانی ولد الفاسق نبود و الان کما کان اشکالی ندارد.

اینجا هم همین جور است. اینجا ما نمی‌دانیم که آیا این چرم جلد المیتة است یا نه، خب ما که نمی‌توانیم بگوییم صاحب این پالتو، اصلاً معلوم نیست صاحب داشته باشد، اصلاً معلوم نیست حیوانی باشد که اتخاذ منه هذا الجلد که بخواهیم راجع به آن حیوان استصحاب کنیم. نه، ما می‌آییم می‌گوییم این جلد یک زمانی بود و جلد المیتة نبود، این فرد معین است و استصحاب عدم کونه جلد المیتة جاری می‌کنیم.

استصحاب عدم کون هذا الجلد جلد غیر حیوان، جاری نیست چون جلد غیر حیوان اثر شرعی

ندارد

و من هنا تبین این که آقای خوئی اینجا فرموده‌اند که ما اصل موضوعی مان اگر عدم ازلی بخواهد باشد خب روشن است، استصحاب می‌کنیم عدم کونه جلد الحیوان. یک زمانی که نبود چرم طبیعی نبود، یک زمانی که اصلا وجود نداشت این چرم. می‌بریم به قبل از وجود این چرم، آن زمان چرم طبیعی نبود. نفرمایید آقا! استصحاب عدم ازلی را هم قبول کنیم این مشکل دارد. چون استصحاب عدم کونه جلد الحیوان تعارض می‌کند با استصحاب عدم کونه جلدا مصنوعیا. ما علم اجمالی داریم این یا جلد طبیعی حیوانی است یا جلد مصنوعی است، استصحاب عدم کونه جلدا حیوانیا با استصحاب عدم کونه جلدا مصنوعیا تعارض می‌کند. جواب شما را اصولیین می‌دهند می‌گویند جلد مصنوعی بودن که اثر شرعی ندارد. اثر شرعی رفته روی این که این جلد حیوانی باشد یا نباشد، جلد حیوانی نبود نماز در او جایز است چه جلد مصنوعی باشد چه نباشد. پس استصحاب گفت لیس جلدا حیوانیا. دیگه نیایید بگویید معارضه می‌کند با استصحاب عدم کونه جلدا مصنوعیا. استصحاب عدم کونه جلدا مصنوعیا اثر عملی ندارد که جاری بشود.

محقق خوئی: رویش جلد قبل از ولوج روح و صدق حیوانیت است و لذا استصحاب عدم نعتی

جاری است

مرحوم آقای خوئی فرموده این در صورتی است که استصحاب عدم ازلی را قبول کنیم. اما اگر استصحاب عدم ازلی را قبول نکردیم می‌رویم استصحاب عدم نعتی می‌کنیم. چطور؟ نه آنی که ما عرض کردیم. ایشان فرموده که می‌گوییم این جلد قبل از ولوج روح در آن حیوان شکل می‌گیرد و به وجود می‌آید، پس یک زمانی این جلد بود و جلد موجود زنده نبود. کی؟ آن وقتی که گاو در شکم مادرش بود و هنوز ولوج در او نشده بود، حیوان نبود ولی پوست داشت. آن وقت و جلد حیوان نبود، شد عدم نعتی.

اشکال: در همان زمانی که جلد درست می‌شود، حیوانیت هم صادق است عرفا. علاوه بر این که

عنوان "حلال گوشت و حرام گوشت" موضوع است نه عنوان حیوان

لباس مصلی ۴۱۷

واقعا این به نظر ما عرفی نمی‌آید. قبل از ولوج روح اگر جلد دارد عرفا جلد حیوان است دیگه. اصلا لفظ حیوان مگه مهم است؟ مهم این است که این جلد مثلا ما یحرم اكله است و لو هنوز جان در او دمیده نشده یا جلد ما یحل اكله است که گفته اذا كان ذكيا، ما جاز اكله فالصلاة فی جزئه جائز اذا كان ذكيا و ما حرم اكله فالصلاة فی جزئه فاسد. اصلا لفظ حیوان در روایت نیامده که. صلات در جزء ما جاز اكله به شرط تذکيه حلال است، صلات در ما حرم اكله مطلقا حرام است و لفظ حیوان که در روایت نیامده.

و عرفا هم می‌گویند این جلد اصلا حیوان حلال گوشت است یا جلد حیوان حرام گوشت است. همین که جنین است و قابل ولوج روح است به او می‌گویند حیوان دیگه، لازم نیست جان در او دمیده شده باشد تا بگویند حیوان. اگر آن وقتی که جلد دارد، آن وقتی که نطفه است، مضغه است، علقه است که اصلا جلد ندارد، آن وقتی که جلد دارد و لو ولوج روح نشده باشد عرفا می‌گویند جلد حیوان دیگه، جلد حیوانی که ولوج روح در او نشده باشد. عرف این را می‌گوید دیگه. غیر از این که لفظ حیوان در روایت نیست، اصلا عرفا جلد حیوان هم به او می‌گویند قبل از ولوج روح. آن وقتی که جلد دارد عرفا جلد حیوان است. بله، آن وقتی که نطفه است، علقه است و مضغه است که جلد ندارد، بله، آن زمان می‌گویند نطفه است هنوز حیوان نیست که. ولی وقتی جلد دارد یعنی در واقع می‌شود خلقتش کامل تقریبا و لو هنوز روح در او دمیده نشده. در حیوانات هم باید روح حیوانی دمیده می‌شود، قبل از این که روح حیوانی دمیده بشود اگر واقعا جلد دارد عرف می‌گوید جلد حیوان است، جلد حیوان حلال گوشت، جلد حیوان حرام گوشت.

و لذا این بیان استصحاب عدم نعتی مرحوم آقای خوئی درست نیست.

محقق خوئی: براءت از شرطیت تذکيه این جلد و همین‌طور مانعیتش جاری است چون شرط

تذکيه مخصوص جلد حیوان است نه جلد غیر حیوان

اما بیان دیگر آقای خوئی. آقای خوئی فرمودند که نگران نباشید، اصل موضوعی به نحو عدم ازلی برای تان درست کردیم، یک عده می‌گویند این استصحاب عدم ازلی است، ما قبول نداریم، خب حق دارند، مبنای‌شان این است، ما حرفی نداریم. استصحاب عدم نعتی درست کردیم، یک عده می‌گویند این استصحاب عدم نعتی را ما قبول نداریم. آقای خوئی فرموده نگران نباشید، الحمدلله دلیل به اندازه کافی ما داریم، رجوع می‌کنیم

418..... شرط سوم: مذکی بودن

به اصل حکمی. اصل حکمی چیه؟ اصل برائت از شرطیت مذکی بودن این جلد. چرا؟ برای این که شرطیت تذکیه در مورد حیوان است. حیوان حلال گوشت شرطش این است که مذکی باشد و الا اگر این چرم مصنوعی است که شرط تذکیه ندارد، شرط تذکیه در مورد حیوان حلال گوشت است که اذا جاز اكله فالصلاه فيه جائز اذا علمت انه ذکی. شرط تذکیه موضوعش حیوان حلال گوشت است و مذکی باشد. چیزی که حیوان نیست شرط تذکیه ندارد. می توانیم برائت از شرطیت تذکیه این جلد را جاری کنیم و می توانیم برائت از مانعیت این جلد را جاری کنیم.

[سؤال: ... جواب:] آخرش گفته. آخر بحث دارد که مضافا به اصل موضوعی، اصل حکمی هم داریم. یعنی از آخر بحث معلوم می شود که ایشان اصل حکمی را قبول دارد منتها می گوید نوبت به اصل حکمی نمی رسد با وجود اصل موضوعی سببی. اصل موضوعی حاکم بر اصل حکمی است و الا نه این که اصل حکمی را قبول ندارد در رتبه متاخره.

اشکال: جریان برائت از شرطیت تذکیه، منوط به این است که در موضوع فقط مصلی اخذ شود

و حال این که غیر مصلی هم نسبت به نماز در جلد مذکی تکلیف دارد

می گوییم آقا! این فرمایش شما ایراد دارد. چرا؟ برای این که شما چه جوری می خواهید برائت از شرطیت تذکیه جاری کنید؟ مگه من شک دارم در شرطیت تذکیه؟ من یقین دارم تکلیف شارع چیست. شک در امتثال دارم در خارج. خوب دقت کنید؟ اگر شارع مکلف را دو قسم می کرد، می گفت ای مکلفی که جلد حیوانی نپوشیدی! تو مکلفی به صلات و ای مکلفی که جلد حیوانی پوشیدی! تو مکلفی به نماز مشروط به تذکیه آن جلد حیوانی. یعنی مکلفین دو قسم بشوند. چه جور این همه تقسیم کردید مکلفین را، الواجد للماء يجب عليه الصلاة مع الوضوء، الفاقد للماء يجب عليه الصلاة مع التيمم، اینجا هم بگویید دو قسم می شوند مکلفین: من لم يكن لابسا للجلد الحيواني تجب عليه الصلاة لبشرط و من كان لابسا للجلد الحيواني تجب عليه الصلاة بشرط التذكية. بعد می گوید من مکلف نمی دانم آیا داخل در آن قسم اول هستیم: من لم يكن لابسا للجلد الحيواني تجب عليه الصلاة لبشرط یا داخل هستیم در قسم ثانی که من كان لابسا للجلد

لباس مصلی ۴۱۹

الحيوانی تجب علیه الصلاة بشرط التذکیة. آن وقت شک می‌کنم در این که واجب در حق من صلات مشروطه است به تذکيه یا صلات لابشرط؛ براءت جاری می‌کنم. توجیه براءت این است و الا توجیه ندارد که.

براءت در موارد شک در تکلیف جاری می‌شود. شک در تکلیف به نماز مشروط به تذکيه توجیهش فقط همین است که بگوییم مکلف دو قسم می‌شود.

و این اصلاً معقول نیست. چرا؟ چرا معقول نیست؟ برای این که موضوع چیه؟ من کان لابسا للجلد الحيوانی فیجب علیه الصلاة بشرط التذکیة. من کان لابسا للجلد الحيوانی در غیر حال نماز یا در حال نماز؟ جواب بدهید! من کان لابسا للجلد الحيوانی در غیر حال نماز که مهم نیست. من کان لابسا للجلد الحيوانی فی حال الصلاة، این باید موضوع باشد دیگه، من کان لابسا للجلد الحيوانی فی حال الصلاة تجب الصلاة بشرط تذکيه صاحب هذا الجلد و من لم یکن لابسا للجلد الحيوانی فی حال الصلاة تجب الصلاة لابشرط. باید این جور باشد و الا غیر حال نماز که مهم نیست. اگر بخواهد این جور باشد که من کان لابسا للجلد الحيوانی فی حال الصلاة و من لم یکن لابسا للجلد الحيوانی فی حال الصلاة، اگر کسی نماز نخواند چی؟ او مکلف نیست؟ چون نه لباس جلد حیوانی حال الصلاة است نه تارک لبس جلد حیوانی فی حال الصلاة است چون اصلاً حال صلاتی ندارد. چی جوری می‌شود؟

خلاصه اشکال ما به آقای خوئی این است که آقا! براءت از شرطیت تذکيه یعنی چی؟ براءت از شرطیت تذکيه یعنی شک دارم در تکلیف زاید نمی‌دانم تکلیف من به صلات لابشرط است یا به صلات به شرط تذکيه لباسم، چرا شک می‌کنم در این که واجب در حق من صلات لابشرط است یا صلات به شرط تذکيه؟ چه جور می‌شود شک کنم؟ باید مکلف دو قسم باشد: من لم یکن لابسا للجلد الحيوانی تجب علیه الصلاة لابشرط و من کان لابسا للجلد الحيوانی تجب علیه الصلاة بشرط التذکیة، بعد بگویید من نمی‌دانم داخل در کدام قسم از مکلفین هستم شک می‌کنم که تکلیف من به صلات لابشرط است یا صلات به شرط تذکيه. باید این جور بگویید. و این هم غیر معقول است. چون اگر قید نزید من کان لابسا للجلد الحيوانی فی حال الصلاة که معنا ندارد چون مهم حال صلات است. در غیر نماز لباس جلد حیوانی است موقع نماز در می‌آورد. یا در غیر حال نماز لباس جلد حیوانی نیست در حال نماز می‌پوشد. مهم حال صلات است. حال صلات که بگویید پس فرض

420..... شرط سوم: مذکی بودن

کردید در موضوع نماز خواندن را. در موضوع وجوب نماز نماز خواندن را شرط کردید. می‌گویید هر کی در حال نماز جلد حیوانی بپوشد نماز به شرط تذکیر بر او واجب است، کسی که در حال نماز جلد حیوانی نپوشد نماز لابشرط بر او واجب است. خب کسی که اصلا نماز نمی‌خواند، حال صلات ندارد، خب الحمدلله او اصلا تکلیف ندارد به نماز. این جوری می‌شود دیگه.

طبق مبنای شهید صدر (متعلق تکلیف، جامع است) در مانحن‌فیه شک در امتثال می‌شود نه

شک در اصل تکلیف

بله، یک تصویری مرحوم آقای صدر دارد در شبیه این گونه موارد. می‌گوید بگویید مکلف دو قسم نیست، مکلف یک قسم است: واجب است بر هر مکلفی جامع. یک تصویری ایشان دارد در کل فقه. بقیه این جور نمی‌گویند. بقیه می‌گویند مثلاً واجد الماء مکلف به صلات مع الوضوء است، فاقد الماء مکلف به صلات مع التیمم است، مسافر مکلف به صلات قصر است، حاضر مکلف به صلات تمام است. قید المکلفین می‌دانند. آقای صدر آمده می‌گوید نه، مکلف یک قسم بیشتر نیست، متعلق تکلیف، جامع است. کل مکلف یجب علیه الجامع بین الصلاة مع الوضوء فی حال وجدان الماء أو صلاة مع التیمم فی حال فقدان الماء. قید را برد روی واجب و تکلیف را متعلق به جامع دانست. کل مکلف یجب علیه الصلاة قصرًا فی حال السفر أو تمامًا فی حال الحضر. این تصویر ایشان است. از تقسیم‌بندی مکلفین منتقل شده به این که هر مکلفی مکلف است به جامع و این قیود، قیود واجب هستند به نحو او، تجب علیه الصلاة قصرًا فی حال السفر أو تمامًا فی حال الحضر مثلاً.

اینجا هم کسی بگوید از تصویر آقای صدر کمک بگیریم. بگوییم کل مکلف یجب علیه الجامع بین صلاة فی غیر جزء الحیوان، فی غیر جلد الحیوان أو صلاة فی جزء الحیوان المذکی. هر کسی بر او واجب است جامع بین نماز در غیر جزء حیوان یا نماز در جزء حیوان مذکی.

ولی اگر کسی این را بگوید که شک در تکلیف نیست، شک در امتثال است، این برائت نمی‌تواند جاری کند. چون من می‌دانم مکلف به جامع هستم نمی‌دانم آیا با این نماز در این جلد مشکوک که نمی‌دانم جلد مصنوعی است یا جلد میته است، امتثال کردم آن تکلیف به جامع را؟ آیا نماز در غیر جلد حیوان خواندم یا

لباس مصلی ۴۲۱

نماز در جلد حیوان مذکی خواندم؟ خب نماز اگر در غیر جلد حیوان است که مذکی نبوده این حیوان، پس شک دارم نماز در غیر جلد حیوان خواندم یا نه، این که شک در امتثال است نه شک در تکلیف زاید.

بنابراین اگر نوبت به اصل حکمی برسد، فقط براءت از مانعیت جاری است نه براءت از شرطیت

تذکیه

پس چرا گفتی آقای خوئی براءت از شرطیت تذکیه جاری می‌کنیم؟ من به این ایراد دارم. فقط باید می‌گفتید که اگر قائل بشویم به مانعیت لبس میته و قائل بشویم به انحلالیت مانعیت، آن وقت براءت جاری می‌شود. نه این که بگویید اصل حکمی براءت از شرطیت تذکیه است أو البراءة عن المانعیه. نگویید آقای خوئی این را قبول ندارد، نه آقای خوئی قبول کرده منتها می‌گوید نوبت به این نمی‌رسد. قبول دارد، آخرش گفته من این اصل حکمی را قبول دارم منتها تا اصل موضوعی است نوبت به این نمی‌رسد. آقا! اصل حکمی براءت از شرطیت تذکیه را نباید مطرح می‌کرد. باید می‌گفت اگر نوبت به اصل حکمی رسید، باید تفصیل بدهیم: یک وقت قائل به شرطیت تذکیه می‌شویم که بازگشتش به همین تکلیف به جامع است، می‌شود شک در امتثال. اگر قائل بشویم به مانعیت لبس میته، آن وقت باید بحث کنیم، در بحث مانعیت قائل به انحلال مانعیت هستیم یا مثل امام قائل به این هستیم که مانعیت رفته روی صرف الوجود لبس میته. اگر مثل امام باشیم که دیگه شک در مانعیت زایده نداریم. یقین داریم صرف الوجود لبس میته مانع است. منتها ما نمی‌دانیم نماز بدون این مانع خواندیم یا نه، اصل موضوعی هم اگر نبود شک در امتثال داریم. اما شما می‌گویید ما مانعیت را انحلالی می‌دانیم، اگر این جلد جلد حیوان باشد و میته باشد تکلیف زایدی دارم: صل و لاتصل فی هذا الجلد ولی اگر این جلد مصنوعی باشد، به من نگفتند صل و لاتصل فی هذا الجلد. بله، کسی که قائل به مانعیت لبس میته است و مانعیت را انحلالی می‌داند معنایش این است. می‌گوید اگر این جلد جلد میته باشد شارع به من گفت صل و لاتصل فی هذا الجلد، اگر این جلد میته نباشد نگفتند صل و لاتصل فی هذا الجلد. براءت از نهی از صلات فی هذا الجلد جاری می‌کنم که اسمش براءت از مانعیت این جلد است. ولی این بحث، بحث مبنایی می‌شود. چون قبلاً عرض کردم صرف انحلالیت مانعیت کافی نیست برای اجراء براءت. برای این که اگر لبس میته مانع باشد نه این که مانع این جلد باشد لکونه میته، این ها را قبلاً

422..... شرط سوم: مذکی بودن

توضیح دادیم. گفتیم اگر مانع لبس المیتة باشد به نحو مفاد کان تامه، من شک ندارد در مانعیت لبس میتة. شارع گفته صل و لاتلبس المیتة، من یقین دارم که لبس میتة مانع است، انحلالی هم هست، هر فردی از لبس میتة مانع است، من شک ندارم در مانعیت هر فردی از افراد لبس میتة، شک دارم در این که مانع آیا موجود شده یا نه؟ مثل این که هر فرد از افراد قهقهه مانع است، من شک می کنم قهقهه در نماز کردم یا نه، استصحاب عدم قهقهه اگر هم جاری نشد که اصل موضوعی است، من چه جور برائت جاری کنم؟ برائت از چی؟ مانعیت چی؟ خب قهقهه مانع است، شک دارم مانع موجود شده یا نه، مانعیت که فرع بر وجود مانع نیست، قهقهه مانعیت دارد چه موجود بشود چه نشود، منتها اگر موجود نشود مانع موجود نشده نه این که مانعیت ندارد.

پس برائت از مانعیت متوقف هست علاوه بر انحلال بر این که بگوییم مانعیت حکم این شیء خارجی است، حیثیت تعلیلیه اش این است لکونه میتة. یعنی لاتلبس هذا الجلد اذا کان میتة. مانعیت برود روی لبس این جلد لعلة کونه میتة. اگر این جوری بگوییم بله، اگر این جلد میتة است مانعیت رفته است روی این جلد. اگر میتة نیست مانعیت روی این جلد نرفته. و لذا اینجا شک می کنم در مانعیت این جلد و برائت جاری می کنم. پس این فرمایش آقای خوئی قابل مناقشه بود.

شرط چهارم: از اجزاء حرام گوشت نباشد

کلام واقع می شود در شرط چهارم لباس مصلی که از اجزاء حرام گوشت نباشد.

جهت اول: لباس از اجزاء حرام گوشت باشد

تنها دلیل بر مانعیت حرام گوشتی که از سباع نیست، موثقه ابن بکیر است

اصل این که اجزاء حیوان حرام گوشت در نماز مانع است فی الجملة شکی در او نیست، اما اختلاف در جزئیاتش زیاد است. عده ای می گویند فقط این حکم مخصوص سباع است، درنده گان. چرا؟ برای این که روایت صحیحه راجع به سباع آمده. صحیحه اسماعیل به سعد بن احوص می گوید سألت ابا الحسن الرضا علیه السلام عن الصلاة فی جلود السباع فقال لاتصل فیها. اما مطلق حیوان حرام گوشت دلیلش فقط موثقه ابن بکیر است: ما حرم علیک اكله فالصلاة فیه فاسد. دلیل، موثقه ابن بکیر است. موثقه ابن بکیر از اسمش پیداست که یک عده ای می گویند ولش کن. ان جائکم فاسق بنبأ فتبینوا و ای فاسق اعظم من ترک الولاية و ای فاسق اعظم من عدم الایمان. ابن بکیر فطحی بوده، شیعی اثنی عشری نبوده. علامه حلی گفت من غیر شیعی اثنی عشری هر کس خبری نقل کند اعتنایی به او نمی کنم چون او فاسق است، ای فاسق اعظم من عدم الایمان، قرآن می گوید ان جائکم فاسق بنبأ فتبینوا. نه فقط علامه حلی، محقق حلی، شهید اول و شهید ثانی، مقدس اردبیلی، صاحب مدارک، صاحب معالم، این ها یک گروهی هستند که خلاصه ولایت شان قوی است. و ابن بکیر چون فطحی است می گویند قولش مسموع نیست.

آقای سیستانی: چون موثقه ابن بکیر اضطراب متن دارد بر اساسش فتوی نمی دهیم و فقط

احتیاط واجب می کنیم

آقای سیستانی می گوید خبر ثقه اگر مفید وثوق بشود من قبول می کنم ولی می گوید موثقه ابن بکیر مفید وثوق برای من نیست چون اضطراب متن دارد. آن وقت آقای سیستانی در غیر سباع تفصیل می دهد، می گوید اگر حیوان حرام گوشتی باشد که خون جهنده دارد و لو جزء سباع نباشد مثل خرگوش، احتیاط واجب می کنیم. بخاطر این موثقه ابن بکیر، ما را بیچاره کرده، چاره ای نداریم، احتیاط واجب می کنیم، فی غیر

424 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
 السباع الحکم مبنی علی الاحتیاط للزومی. بخاطر این که می‌خواهیم موثقه ابن بکیر را طرد نکنیم. [البته]
 چون اضطراب متن دارد ما حجت نمی‌دانیم. اما در حیوان حرام گوشتی که نفس سائله ندارد، خون جهنده
 ندارد مثل مار، اصلا اشکال ندارد، احتیاط مستحب است در پوست ماز نماز نخوانیم. اصلا با پوست مار پالتو
 دوختند. یک پالتوی قشنگی دوختند، یک مار خوش خط و خالی پیدا کردند و پوستش را برداشتند برای
 شما یک پالتو درست کردند و یک عبا و لباده آوردند، آقای سیستمی می‌گوید نماز بخوان، اشکال ندارد. پس
 در خون حیوانی که خون جهنده نداشته باشد اجزائش احتیاط مستحب است. ما لاتتم فیہ الصلاۃ هم او هم
 اشکال ندارد. با چرم روباه، مذکی باشد میته باشد نمی‌شود، با چرم روباه برای کفش درست کردند، برای
 کمربند درست کردند، عیب ندارد، ما لاتتم فیہ الصلاۃ، حتی سباع من الحيوانات هم اگر بود اشکال ندارد.
 پس در آن حیواناتی که خون جهنده دارند ولی ما لاتتم فیہ الصلاۃ از آن‌ها گرفته شده مثل کفش و
 کمربند، فتوی می‌دهد که نماز جایز است. در لباسی که تتم فیہ الصلاۃ و از حیوان خون جهنده دار گرفته
 شده می‌گوید اگر سباع من الطیور است فتوی می‌دهیم به حرمت بخاطر صحیحہ اسماعیل الاحوص. در غیر
 سباع احتیاط واجب می‌کنیم.

این خلاصه اختلاف در مسأله. ببینیم دلیل این اختلاف‌ها چیه.

الحمد لله رب العالمین.

جلسه ۴۱-۲۶۵

یک‌شنبه - ۹۷/۰۹/۱۸

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على
 سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيّة الله في الأرضين و اللعن على أعدائهم أجمعين.

یک نکته راجع به بحث دیروز عرض کنم. ما عرض کردیم که مرحوم آقای خوئی در چیزی که معلوم
 نیست چرم طبیعی است یا چرم مصنوعی، هم استصحاب موضوعی جاری کرده، هم اصل برائت که اصل
 حکمی هست از مانعیت آن. برای این که روشن بشود که ما از کجا استفاده کردیم این مطلب را، تعبیر ایشان
 این است، می‌گویند للاصل الحکمی و هو البراءة عن مانعیة هذا الجلد بل للاصل الموضوعی الحاکم علیه. ما

لباس مصلی ۴۲۵

از این لفظ الحاکم علیه استفاده کردیم ایشان اصل حکمی برائت از مانعیت یا به قول ایشان برائت از شرطیت مذکی بودن این جلد را قبول دارد که جاری می شود منتها چون اصل موضوعی اصل سببی است و با وجود اصل سببی نوبت به اصل حکمی که اصل مسببی است نمی رسد. گفته اصل حکمی جاری نمی شود و الا اصل حکمی را فی حد ذاته قبول دارد که عدم جریانش را مستند می کند به اصل موضوعی. این را برخی سوال کردند مناسب دیدم که مطرح کنم.

راجع به این که نماز شخص نمازگزار نباید همراه با اجزاء حیوان حرام گوشت باشد، صاحب عروه گفته که الشرط الرابع ان لایکون من اجزاء ما لایؤکل لحمه و ان کان مذکی، و لو این حیوان حرام گوشت مذکی باشد. گرگ اگر صید بشود با بسم الله مذکی است، روباه، شغال، خرگوش اگر صید بشوند با بسم الله یا بگیرند این ها را و ذبح شرعی بکنند، مذکی هستند و لکن چون حرام گوشت هستند با اجزاء آن نمی شود نماز خواند. او حیا. یا اگر این حیوان حرام گوشت زنده است موی او را بچیند و از آن لباسی بیافد و در آن نماز بخواند، نماز باطل است. جلد کان او غیره، فلا یجوز الصلاة فی جلد غیر المأكول، نماز در جلد حیوان حرام گوشت جایز نیست و لا شعره و لا صوفه و لا ریشه و وبره و لا فی شیء من و براته سواء کان ملبوسا، چه لباس باشد، او مخلوطا به، یا لباس مخلوط شده باشد با این اجزاء حیوان حرام گوشت، او محمولا، یا همراه با نمازگزار باشد بدون این که لباس او بشود، حتی شعرة واقعة علی لباسه بل حتی عرقه و ريقه و ان کان طاهرا مادام وصفها، تا این عرق و آب دهان خیس است نمی شود با آن نماز خواند، بل و یابسا اذا کان له عین، اگر خشک هم بشود ولی عرفا عین داشته باشد این آب دهان گربه مثلا یا عرق گربه نماز در او جایز نیست، و لافرق فی الحيوان بین کونه ذانفس او لا، فرق هم نمی کند که این حیوان حرام گوشت نفس سائله، خون جهنده داشته باشد یا خون جهنده نداشته باشد مثل ماهی بی فلس که ماهی حرام گوشت هست.

این عبارت صاحب عروه.

در اینجا جهاتی هست که باید بحث کنیم:

قدر متیقن از مانعیت اجزاء حرام گوشت در نماز، اجزائی است که تحله الحیاء و تتم فيه الصلاة و

از سباع باشد

426 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد

جهت اول: دیروز عرض کردیم اصل این که لباس مصلی نباید از اجزاء حیوان حرام گوشت باشد این مورد تسالم است. اختلاف سر جزئیات هست. قدمتیقن این است که اگر حیوان درنده‌ای بود اجزائی که تحله الحیاء مثل جلد آن نماز در او جایز نیست. اجزائی که تحله الحیاء من السباع این قدمتیقن از مانعیت در نماز است. و ضمناً ما تتم فيه الصلاة هم باشد. لباس باشد، ما تحله الحیاء من السباع باشد، ما تتم فيه الصلاة هم باشد. این قدمتیقن است. در صحیحہ اسماعیل بن سعد احوص که شیخ طوسی می‌گوید که ثقۀ من اصحاب الرضا علیه السلام می‌گوید سألت اباالحسن الرضا علیه السلام عن الصلاة في جلود السباع فقال لاتصل فيها.

جلود سباع هم ظاهراً خصوصیت ندارد، اجزائی که تحله الحیاء است از سباع، منتها این در صورتی که لباس بشود، حالا برخی مثل آقای سیستانی گفتند ما تتم فيه الصلاة باشد، مثل کمر بند و کفش و این‌ها نباشد، این نماز در او باطل است.

موثقہ ابن بکیر تنها دلیل بر مانعیت مطلقه اجزاء حرام گوشت است

اما نهی از اجزاء مطلق حیوان حرام گوشت، این عمده دلیلش موثقہ ابن بکیر است. ما دلیل دیگری بر آن پیدا نکردیم. اول این روایت را بخوانیم، بعد ببینیم آیا این روایت معارض دارد یا ندارد؟

موثقہ ابن بکیر می‌گوید که سأل زرارۃ ابا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في الثعالب، ثعالب که یعنی روباه، و الفنک و السنجاب که این‌ها را بعداً توضیح می‌دهیم، و غیره من الوبر. بعضی‌ها این را می‌خوانند و من الوبر. آقای سیستانی فرموده درست هم فرموده که این و من الوبر است. وبر یعنی حیوان‌هایی که پشم دارند، وبر دارند، مو یا پشم یا کرک، الحيوان الذي له وبر، این می‌شود وبر. فاخرج کتاباً زعم انه املاء رسول الله صلى الله عليه وآله ان الصلاة في وبر كل شيء حرام اكله فالصلاة في وبره و شعره و جلده و بوله و روثه و كل شيء منه فاسد لا تقبل تلك الصلاة حتى يصلى في غيره مما احل الله اكله. در انتها هم دارد که و ان كان غير ذلك مما قد نهيت عن اكله و حرم عليك اكله فالصلاة من كل شيء منه فاسد ذكاه الذبح او لم يذكه.

دلیل مطلق این است. این که آقای خوئی فرمودند روایات کثیره داریم بر بطلان صلات فی ما لایؤکل لحمه، نه، روایات کثیره کجا بود، روایات کثیره نداریم. عمده روایت مطلقه همین موثقہ ابن بکیر است.

لباس مصلی ۴۲۷

که این هم محقق در معتبر گفته ابن بکیر ضعیف است ولی ما چون این حکم، مشهور از اهل بیت علیهم السلام هست بخاطر شهرت به او فتوی می دهیم. کانه جبر ضعف سند شد به عمل اصحاب.

صاحب مدارک: روایت ابن بکیر ضعف سند دارد و صحیح محمد بن مسلم (امام دوست ندارند

در پوست روباه نماز بخوانند) هم دلیل بر بطلان نیست

صاحب مدارک گفته نه، مسأله محل اشکال است به نظر من. چون روایات خالی نیست از ضعف سندی یا ضعف دلالتی. این موثق ابن بکیر که تعبیر می کنند موثق به نظر ما ضعف سندی دارد. چرا؟ چون ابن بکیر فطحی مذهب بود و مصداق فاسق بود چون به تعبیر بزرگانی مثل علامه حلی ای فسق اعظم من عدم الایمان و ما ماموریم که تبیین کنیم از خبر فاسق، عمل به خبر فاسق نکنیم.

این که می گوید قصور دلالتی نظرش به صحیح محمد بن مسلم است که می گوید سألت ابا عبد الله عليه السلام عن جلود الثعالب أیصلی فیها؟ فقال ما احب ان اصلی فیها. خب من دوست ندارم که دلیل بر بطلان نیست. این را باید بعدا بحث کنیم. بلکه بعضی گفتند این دلیل بر جواز است؛ اگر حرام بود که مناسب نبود حضرت بفرمایند من دوست ندارم نماز در آن بخواند.

اشکال: چون عامه در اجزاء حرام گوشت تذکیه شده نماز می خوانند، کلام امام مجمل است

و لو ما اشکال داریم به این استظهار، می گوییم این ظهور در حرمت ندارد اما ظهور در عدم حرمت هم ندارد. چرا؟ برای این که عامه نماز در اجزاء حیوان حرام گوشت که مذکی باشد جایز می دانند. پس موافق تقیه بود اینجا که امام آرام صحبت کنند، صریح صحبت نکنند. جایی که عامه یک چیزی را حلال بدانند و لو حرام باشد بفرمایند من این کار را دوست ندارم این ظهور ندارد در این که این حرام نیست. نه، شاید حرام باشد ولی من می خواهم آرام آرام با نظر عامه مخالفت کنم، یک جا نگویم حرام است. فعلا می گویم دوست ندارم تا ذهن مردم آماده بشود تا بگویم اصلا حرام هم هست. اگر همین جوری مثلا در بعضی از روایات داریم که از امام سؤال می کنند که آیا محرم تظلیل بکند؟ امام می فرماید که ما یعجبنی ذلک، خوشم نمی آید از این کار. اگر مظان تقیه نبود که عامه تظلیل را جایز می دانند خب امام می فرماید ما یعجبنی ذلک مردم

428 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
می‌گویند پس معلوم می‌شود این کار حرام نیست، برای حرام الهی که نمی‌گویند ما یعجبنی ذلک، این اصلا حرام است. اما اگر نه، مظان تقیه نبود، مثلا امام راجع به خروج از مکه بین عمره تمتع و حج تمتع فرموده ما احب ان یخرج منها الا محرما، اگر نیازی پیدا کرد، کاری پیدا کرد خارج بشود ولی من دوست ندارم که بدون احرام خارج بشود. مقام تقیه و مظان تقیه هم نبود، این ظاهرش این است که یعنی مکروه است بدون احرام خارج بشود. ما احب ان یخرج منها الا محرما. و الا اگر حرام بود الان شما می‌روید از یک فقیه سؤال می‌کنید آقا! دروغ گفتن چیه؟ او بگوید که من دوست ندارم آدم دروغ بگوید، یک مثال مشکوک بزنم، شما می‌روید از یک فقیه سؤال می‌کنید آقا! توریه حکمش چیه؟ بگوید من دوست ندارم آدم توریه بکند. بیایید بیرون می‌گویید معلوم است حرام نیست اگر حرام بود این جور حرف نمی‌زد. مظان تقیه هم که نیست. در مظان تقیه اصلا ظهور منعقد نمی‌شود در خطاب ما احب در عدم حرمت، ظهور منعقد نمی‌شود در این که جایز است اما خوب نیست.

خوب بود صاحب مدارک این صحیحہ اسماعیل احوص را هم یک مورد عنایتی قرار می‌داد. خب این که صحیحہ است، اسماعیل از اصحاب امام رضا علیه السلام است. این را دیگه چرا قبول نمی‌کنید؟ اگه می‌گویید اطلاق ندارد یک بحث دیگر است، فقط در جلود سباع است، خب این صحیحہ محمد بن مسلم هم در جلود سباع است، چرا می‌گویید دلالت ضعیف است؟ دلالت صحیحہ محمد بن مسلم ضعیف است چون ما احب دارد اما دلالت صحیحہ اسماعیل احوص که ضعیف نیست، نهی کرده گفته لاتصل فیها.

اضطراب متنی موثقہ ابن بکیر در حدی نیست که مانع از وثوق به صدور شود. ضمن این که

شرط حجیت وثوق به صدور نیست

آقای سیستانی مشکلی برای ابن بکیر نمی‌بینند، مثل مشهور بین متأخرین می‌گویند ابن بکیر درست است که فطحی است اما یقینا ثقه است، از اصحاب اجماع است. عبدالله بن بکیر از اصحاب اجماع است. و لذا مشکلی از این جهت نیست. فقط آقای سیستانی می‌گویند اضطراب متن دارد این حدیث که قبلا توضیح دادیم.

لباس مصلی ۴۲۹

می‌گوییم اولاً اضطراب متن آن قدر نیست که مانع از وثوق بشود. حالا اضطراب متن در این حد که ایشان مطرح می‌کند چندان مهم نیست. الصلاة فی وبر کل شیء حرام اكله فالصلاة فی وبره و شعره و جلده، ایشان می‌گویند اول وبر را گفت بعد در ادامه گفت فالصلاة فی وبره و شعره و جلده، نماز در وبر حیوان حرام گوشت، نماز در وبر و شعر و جلد و بول و روث آن و هر چیزی از آن فاسد است. این تعبیر، تعبیر فصیحی نیست. خب بله، مگه بناء بود ائمه همیشه فصیح صحبت کنند؟ اصلاً مگه الزامی هست که امام علیه السلام در سخنان‌شان مراعات فصاحت بکنند؟ همچین چیزی نیست، عرفی صحبت می‌کنند.

[سؤال: ... جواب:] اگه می‌گفت الصلاة فی کل شیء وبر، هر حیوانی که وبر است یعنی وبر دارد، اگر این جوری بود خوب بود ولی روایت که این جوری نیست. می‌شود اضطراب متن. این مقدار اضطراب که مهم نیست.

یا لاتقبل تلك الصلاة حتی یصلی فی غیره، این نماز در اجزاء حیوان حرام گوشت صحیح نیست تا این که بیایی نماز بخوانی در اجزاء حیوان حلال گوشت. ایشان می‌گویند اگر من نماز بخوانم در اجزاء حیوان حلال گوشت آن نماز قبلی صحیح می‌شود؟ او که صحیح نمی‌شود، پس چرا این جور تعبیر کردند؟ این‌ها بیان‌های عرفی است. می‌گویند که این وضوئ درست نیست، هذا الوضوء بالماء المضاف فاسد حتی تتوضأ بالماء. فنی که صحبت نمی‌کردند که بگویند وضوء به آب که تصحیح نمی‌کند وضوء به این ماء مضاف را.

[سؤال: ... جواب:] روایات دیگری هم داریم آن هم مشکلات خودش را دارد. حالا این مقدار که اضطراب متنی ایجاد نمی‌کند که مانع از وثوق بشود.

وانگهی، این دیگه بحث مبنایی می‌شود، مگه حتماً باید خبر ثقة مفید وثوق باشد؟ آقای سیستانی نظرشان این است. ما قبول نداریم، ما می‌گوییم دلیل داریم خبر ثقة مطلقاً حجت است.

[سؤال: ... جواب:] جواب که معلوم است چیه. شما آخرش می‌گویید اضطراب دارد، چرا اولش گفت الصلاة فی وبر کل شیء حرام اكله، بعد در ادامه‌اش گفت فالصلاة فی وبره و بوله؟ مناسب بود اول اگه وبر می‌گویند او را به صورت این بگویند: الصلاة فی کل شیء وبر حرام اكله، حیوانی که دارای وبر هست. آن وقت خوب بود،

430 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
 الصلاة فی وبر هذا الحيوان و بوله و روثة فاسد. خب حالا که این جور نگفته، این مقدار اضطراب‌ها به نظر ما
 مشکلی ایجاد نمی‌کند. ... بیان اضطراب این است، اگر شما بیایید بگویید نماز در پوست حیوان حرام گوشت،
 نماز در پوست آن و موی آن و بول آن، این یک مقدار غیر فصیح است. اگر می‌خواستید موضوع بحث را نماز
 در جلد حیوان قرار بدهید، چرا اضافه کردید الصلاة فی جلد و بوله و وبره. آن‌ها را چرا اضافه کردید؟ ... نقل
 به معنا هم همراه با اضطراب متن است دیگه. ولی این مقدار مانع از وثوق نیست. و بر فرض هم مانع از وثوق
 به صدور بشود به نظر ما خلافا للسید السیستانی حجیت خبر ثقه دائر مدار وثوق به صدور نیست.
 پس اطلاق در این موثقه ابن بکیر برای ما مهم است چون سندش را تمام می‌دانیم، اطلاقش هم این است
 که کل شیء حرام اكله فالصلاة فی كل شیء منه فاسد. هر حیوانی که حرام گوشت است نماز در هر جزئی از
 آن فاسد است.

معارض اول برای موثقه: صحیحہ ابی علی راشد و حلبی: نماز در جلد روباه، سنجاب و فنک

جایز است

منتها این روایت معارض دارد. معارضش در مثلاً ثعالب داریم، در ثعالب ما بعداً مطرح خواهد شد که برخی
 از روایات می‌گویند، استفاده این جور شده، حالا بعداً بحث می‌کنیم که نماز در اجزاء ثعلب اشکال ندارد. نماز
 در سنجاب از برخی از روایات استفاده می‌شود که اشکال ندارد. این‌ها مشکل تعارض پیدا می‌کند که چه
 جور در این روایت در سؤال گفت، نماز در اجزاء ثعلب و سنجاب و غیر آن، بعد امام فرمود نماز در اجزاء هر
 حیوان حرام گوشتی فاسد است. بعد روایات دیگر می‌آید می‌گویند که نماز در اجزاء ثعلب جایز است، نماز در
 اجزاء سنجاب جایز است. مثل این که یک کسی بیاید بگوید که آیا اکرام زید و عمرو بر هر فردی از علماء
 واجب است؟ امام بفرمایند که یجب اکرام کل عالم، بعد در یک خطاب دیگر بگوید لایجب اکرام زید و لا
 عمرو. شبهه این است که این‌ها با هم معارضند یا نه؟ چون در سؤال سائل، در روایت اول تصریح شد به
 حکم اکرام زید و عمرو. این، ان شاء الله بعداً بحثش می‌آید.

و عمده جواب این است که آقا! هیچ اشکالی ندارد که در یک حدیث سؤال از بعض موارد بکنند، صلات فی
 الثعالب و السنجاب و غیره، حضرت مصلحت این است که قاعده عامه را بگویند، بفرمایند که پیامبر فرمود

لباس مصلی ۴۳۱

الصلاة فی اجزاء کل شیء حرام اكله فاسد ولی در خطاب دیگری بیایند تخصیص بزنند بگویند آن مورد اولی که سؤال کردی که صلات فی الثعالب بود اشکال ندارد. مورد دومی هم که گفتی صلاة فی السنجاب او هم اشکال ندارد.

[سؤال: ... جواب:] این موثقه ابن بکیر مخالف احتیاط که نیست که بگوییم تاخیر بیان از وقت حاجت قبیح است. ... وقتی مورد سؤال محدود است، مثلاً سألته عن اکرام زید و عمرو، جواب بدهد امام اکرمهما بعد بیاید بگوید لاتکرم زیدا، این عرفی نیست که از دو تا یکی را خارج کند. یا یک مورد سؤال است، سألته عن اکرام زید، بعد امام بفرماید اکرم کل عالم، یک مورد خطاب منفصل بیاید همین یک مورد را خارج کند. این را ما گفتیم که یک مورد باشد، سألته عن اکرام زید امام بفرماید اکرم کل عالم، امام با مخصص منفصل همین یک مورد را خارج کند بگوید لاتکرم زیدا العالم ما این را گفتیم عرفی نیست. اما اگر مورد سؤال، این اکرام زید عالم هم بود، اکرام بقیه علماء هم بود. سألته عن اکرام زید العالم و عمرو العالم و بکر العالم و سایر العلماء، امام می فرماید که قال رسول الله صلی الله علیه و آله، مثلاً عرض می کنیم، حدیث جعل می کنیم، یجب اکرام کل عالم. حالا اگر یک مخصص منفصلی بگوید لایجب اکرام زیدا العالم، این مستهجن است؟ ... اشتباه افتادنی که موافق احتیاط است که مهم نیست. موافق احتیاط است که از اجزاء ثعلب و سنجاب اجتناب کند، چه بهتر.

ما در آن بحث استثناء ثعالب و سنجاب که بحث مفصلی هست عرض خواهیم کرد. البته روایات استثناء ثعالب ضعیف السند است اما برخی قائل شدند. یا استثناء سنجاب بحث شده. سنجاب صحیحه علی بن ابی راشد هست، ما تقول فی الفراء ایّ شیء یصلی فیه؟ فقال ایّ الفراء قلت الفنک و السنجاب و السمور فقال صل فی الفنک و السنجاب و اما السمور فلا تصل فیه. در صحیحه حلبی این جور هست: سألته عن الفراء و السمور و السنجاب و الثعالب و اشباهه قال للباس بالصلاة فیه. این دیگه هر چی اسم برد در موثقه ابن بکیر در این روایات صحیحه که الان خواندیم، برخی از روایات سنجاب ضعیف السن بود و یا برخی از روایات ثعالب ولی این دو روایت که صحیحه حلبی هست سألته عن اشیاء منها الفراء و السنجاب فقال للباس بالصلاة فیه یا سألته عن الفراء و السمور و السنجاب و الثعالب و اشباهه قال للباس بالصلاة فیه.

..... شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد

هر چی در موثقه ابن بکیر ذکر شد، سنجاب و ثعالب و فنک ذکر شد. اگر این روایات را ملتزم بشویم و

اشکال نکنیم در بحث‌های آینده همه این اسماء ذکر شده پنبه شد.

پس اشکال اول این است که این را ان شاء الله آنجا بررسی کنیم که آیا سؤال که مشتمل بر ذکر افرادی با اسم هست و بعد یک عمومی ذکر می‌شود، سألته عن اکرام زید العالم و عمرو العالم و بکر العالم و کل عالم، امام بفرماید که قال النبی صلی الله علیه و آله یجب اکرام کل عالم، بعد دلیل آخر بیاید بگوید که لایجب اکرام زید العالم و لا عمرو العالم و لا بکر العالم، آخرش این است دیگه، آیا این منجر به تعارض مستقر می‌شود یا قابل تخصیص است آن عموم در آن خطاب عام و لو در مورد سؤال تصریح به افرادی شد که با مخصص منفصل آن افراد را خارج کردیم اما همان سؤال از افراد مقرون بود به عام. فقط سؤال از آن افراد نبود و الا قطعاً مستهجن است.

این را توجه داشته باشید! ما هیچ بحثی نداریم. اگر فقط مثلاً از اکرام زید عالم و عمرو عالم و بکر عالم سؤال کند امام بفرماید یجب اکرام کل عالم بعد خطاب منفصل بگوید لایجب اکرام زید العالم لایجب اکرام عمرو العالم لایجب اکرام بکر العالم قطعاً تعارض می‌کند. ما در او بحثی نداریم. اما اگر در سؤال سائل غیر از زید و عمرو و بکر بیاید و عن اکرام بقیة العلماء، اکرام بقیة العلماء هم در سؤال مطرح بشود بعد امام بفرماید یجب اکرام کل عالم یا بگویند پیامبر فرمود یجب اکرام کل عالم که شبیه موثقه ابن بکیر بشود اینجا واضح نیست که عرف جمع عرفی نکند بین این دو خطاب. این را ما در بحث آینده دنبال می‌کنیم. اگر آنجا ثابت شد که آقای خوئی ادعایش این است که عرف بین این‌ها جمع می‌کند، هیچ تنافی نیست، ما من عام الا و قد خص. موثقه ابن بکیر هر چی اسم برد، دلیل منفصل گفت لالبأس بالصلاة فی السنجاب لالبأس بالصلاة فی الفنک لالبأس بالصلاة فی الثعالب که البته آقای خوئی در ثعالب قبول ندارد جواز صلات فی الثعالب را. وجهش را بعداً می‌گوییم. ببینیم این‌ها جمع عرفی دارند همان‌طور که آقای خوئی ادعا می‌کنند یا ندارند بحثش را موکول می‌کنیم به آنجا.

لباس مصلی ۴۳۳
پس اشکال اول این است که گفته می‌شود این موثقه ابن بکیر مورد سؤالاتش دلیل داریم بر جواز صلات و این معارض با او است. که ما فعلا جواب می‌دهیم بعید نیست جمع عرفی داشته باشد. اثبات این در بحث آینده.

معارض دوم: روایت علی بن ابی حمزه: نماز در سنجاب جایز است

اشکال دوم این است که ما در روایت علی بن ابی حمزه این جوری داریم، این روایت را گوش بدهید! سألت ابا عبد الله و ابا الحسن عليه السلام عن لباس الفراء و الصلاة فيها قال لاتصل فيها الا ما كان منه ذكيا قلت او ليس الذكي ما ذكي بالحديد قال بلى اذا كان مما يؤكل لحمه قلت و ما لا يؤكل لحمه من غير الغنم قال للباس في السنجاب. نماز در اجزاء حیوانی که حرام گوشت است حکمش چیه؟ حضرت فرمود نماز در سنجاب اشکال ندارد. اجزاء سنجاب را لباس بدوزیم نماز بخوانیم. فانه دابة لاتأكل اللحم و ليس هو مما نهى عنه رسول الله صلى الله عليه و آله اذ نهى عن كل ذي ناب و مخلب.

گفته می‌شود که این روایت می‌خواهد بگوید حیوانی که ذب ناب هست، ناب یعنی نیش، یا مخلب دارد که در پرندگان شکاری هست که چنگال دارند، پیامبر نهی کرده از نماز در اجزاء حیواناتی که درنده هستند، سباع من البهائم او السباع من الطيور، سباع من البهائم ناب دارند، سباع من الطيور مخلب دارند. اما غیر از سباع این روایت می‌گوید که اشکال ندارد اجزائش را در نماز بپوشی.

[سؤال: ... جواب:] حضرت تعلیل کرد، فرمود للباس بالسنجاب، بحث نماز است دیگه. ... یعنی هر چی پیامبر نهی کرد از اکلش که سباع هستند نماز در اجزاء او حرام است نه نماز در اجزاء مطلق حیوان حرام گوشت و لو غیر از آنی که پیامبر نهی از آن کرده. پیامبر نهی کرده از سباع. ... ظاهر و ما لا يؤكل لحمه من غير الغنم یعنی آن هایی که شرعا اکلش جایز نیست. ... فانه دابة لاتأكل اللحم یعنی سنجاب درنده نیست، نمی‌رود سراغ حیوانات دیگر، آن‌ها را بدرد و گوشت‌شان را بخورد، وقتی سنجاب درنده نیست، مشمول نهی پیامبر نمی‌شود.

انصافا دلالت این روایت بر اختصاص [مانعیت به حیوانات سباع تمام است].

434 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
 [سؤال: ... جواب:] قال بلی اذا كان مما يؤكل لحمه قلت و ما لا يؤكل لحمه من غیر الغنم. روشن است آن و ما يؤكل لحمه من غیر الغنم اشتباه است. وانگهی ما به این لابس بالسنجاب تمسک می‌کنیم، لابس بالسنجاب، سنجاب که حرام گوشت است، این که مسلم است. به قرینه لابس بالسنجاب معلوم می‌شود که و ما لا يؤكل لحمه است. لابس بالسنجاب فانه دابة لاتأكل اللحم و ليس هو مما نهى عنه رسول الله اذ نهى عن كل ذی ناب و مخلب. ... غنم ما يؤكل لحمه است، غیر غنم معمولاً غیر ما يؤكل لحمه است. ... اغنام ثلاث [داریم].

عمده این است که این روایت سندش ضعیف است، مشتمل بر ضعاف است. عبدالله بن اسحاق علوی در سند هست که ضعیف است. محمد بن سلیمان دیلمی. حالا علی بن ابی حمزه که محل بحث و نقاش هست که ابن فضال می‌گفت کذاب معلوم یا کذاب متهم. که حالا بحث مفصلی دارد.
 پس این روایت دوم مهم نیست. عمده همان بیان اول است. در معارضه موثق ابن بکیر که این را بررسی کنیم، حواله دادیم به بحث‌های آینده. اگر این موثق ابن بکیر با آن روایاتی که می‌گوید لابس بالصلاة فی الثعالب یا لابس بالصلاة فی الفنک، لابس بالصلاة فی السنجاب، گفتیم جمع عرفی ندارد. چون این روایت سه مورد را ذکر کرده، روایات دیگر همین سه مورد را گفتند لابس بالصلاة. و این جمع عرفی ندارد. آن وقت این روایت مبتلا به معارض می‌شود.
 ادامه بحث ان شاء الله فردا.

جلسه ۴۲-۲۶۶

دوشنبه - ۹۷/۰۹/۱۹

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيّة الله في الأرضين و اللعن على أعدائهم أجمعين.

بحث راجع به این بود که شرط لباس مصلی این هست که از اجزاء حیوان حرام گوشت نباشد. در مورد حیوانات درنده، سباع، این مطلب مسلم است اما در غیر سباع، سایر حیوانات حرام گوشت مثل خرگوش و

لباس مصلی ۴۳۵
مانند آن مثل خرس، سبع نیست، خرگوش سبع نیست. روباه سبع است. آن‌هایی که گیاه‌خوار هستند. فیل سبع نیست.

[سؤال: ... جواب:] خرس گوشت‌خوار است؟ آقا می‌فرمایند دو نوع دارد.

عنوان کلی این است که حیوانات حرام‌گوشت که جزء سبع نیستند این مورد بحث است. بعضی گفتند حرام نیست نماز در آن، آقای سیستانی هم احتیاط واجب کردند. عمده دلیل موثق ابن بکیر بود که می‌گفت ما حرم علیک اکلہ فالصلاء فیه فاسد.

روایت عامی ثقه، حداقل در جایی که معارض ندارد معتبر است

اشکال موثق ابن بکیر یکی اشکال سندی بود که گفتند ابن بکیر شیعی اثناعشری نیست، فاسق است و ان جائکم فاسق بنبأ فتبینوا. که جواب دادیم که نه، ما در حجیت خبر وثاقت راوی را کافی می‌دانیم. حداقل در جایی که معارض ندارد. مرحوم شیخ طوسی هم در عده می‌گوید خبر غیر امامی اثنی‌عشری اگر معارض نداشت حجت است و امامیه عمل کردند به آن. محقق حلی قبول ندارد، شهید اول و ثانی قبول ندارند، علامه قبول ندارد. این یک بحث دیگری است اما به نظر ما تمام نیست. و وثاقت عبدالله بن بکیر مسلم است، از اصحاب اجماع است یعنی از آن‌هایی است که کشی در عده گفته اجمعت العصابة علی تصدیقهم فیما یقولون. اجماع علماء امامیه است بر این‌که این‌ها انسان‌های راستگویی بودند. یکیان همین ابن بکیر است. اما اشکال متنی: اشکال اضطراب متن را که آقای سیستانی فرمودند جواب دادیم. اشکال مهم ابتلاء به معارضه بود. این اشکال را دیروز یک مقدار مطرح کردیم ولی دیدم که همین جا اشکال را باز کنیم، حواله به آینده ندهیم بهتر هست.

طبق نسخه کافی در روایت علی بن ابی حمزه (و ما یؤکل لحمه من غیر الغنم)، روایت به واسطه

همخوانی نداشتن سؤال و جواب، دچار خلل در متن است

ببینید! معارضه موثق ابن بکیر یکی آن روایت علی بن ابی حمزه بود که در او سؤال شد که بعد از این که حضرت فرمود نماز در اجزاء حیوان حلال‌گوشت جایز است، علی بن ابی حمزه یک جمله‌ای گفت اختلاف

436 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
 نقل دارد. در کافی می گوید علی بن ابی حمزه این جوری گفت، گفت که قلت: و ما یؤکل لحمه من غیر الغنم.
 تهذیب می گوید گفت و ما لایؤکل لحمه من غیر الغنم. در وسائل هم مثل تهذیب نقل کرده. اگر نقل کافی
 درست باشد که و ما یؤکل لحمه من غیر الغنم این معنایش این است که علی بن ابی حمزه دارد سؤال
 می کند، می گوید آقا! حیوانات حلال گوشت حتی اگر غنم نباشند، حیوانات حلال گوشت، و ما یؤکل لحمه من
 غیر الغنم، و لو غنم نباشد جایز است در اجزاء او نماز بخوانیم؟ سؤال می کند. آن وقت امام جواب نمی دهند
 که جایز است یا جایز نیست. همین جوری می روند سراغ سنجاب، می فرمایند لالبأس بالسنجاب، اشکال ندارد
 آدم در اجزاء سنجاب نماز بخواند. یعنی سنجاب از حیوانات حلال گوشت است و نماز خواندن در او اشکال
 ندارد. فانه دابة لا یأکل اللحم و لیس هو مما نهی رسول الله صلی الله علیه و آله اذ نهی عن کل ذی ناب و
 مخلب، پیامبر هم که نهی نکرد از خوردنش، فقط نهی کرد از خوردن حیواناتی که درنده هستند، ناب و
 مخلب دارند. اگر این باشد که این اجماع بر بطلانش هست. یعنی اجماع داریم که حرام گوشت اختصاص به
 سباع ندارد که امام بفرماید آقا! سنجاب که جزء ما یؤکل لحمه است و چون که در درنده نیست، پیغمبر
 فقط از خوردن درندگان از پرندگان و بهائم نهی کرده. خب این اختصاص محرمات به سباع خلاف تسالم
 علماء امامیه است.

در لغت غنم را به معنای گوسفند گرفتند، این احتمال که بگوییم مراد از غنم انعام ثلاثه است این احتمال
 خیلی بعید است، در لغت هم که ما گشتیم اصلا این احتمال نبود. غنم، اغنام، می گویند [یعنی] گوسفند.
 حالا این چطور است که فقط چسبیده به گوسفند؟ لابد گوشت گوسفند به دهانش مزه کرده. می گوید و ما
 یؤکل لحمه من غیر الغنم، غیر گوسفند بقیه حیوانات حلال گوشت حکمشان چیست؟ می شود در آن ها نماز
 خواند؟ امام هم در جواب فرموده باشند اشکال ندارد در اجزاء سنجاب نماز بخوانید، سنجاب از حیوانات
 حلال گوشت است. این خلاف تسالم اصحاب است که سنجاب از حیوانات حلال گوشت باشد و اختصاص داشته
 باشد حرمت لحم به حیوانات درنده.

علاوه بر این که تناسب ندارد با سؤال علی بن ابی حمزه. علی بن ابی حمزه اگه پرسیده و ما اکل لحمه من
 غیر الغنم امام بفرماید لالبأس بالسنجاب این کشف می کند از یک خللی در متن.

لباس مصلی ۴۳۷

[سؤال: ... جواب:] مگر از حلال گوشت‌های غیر غنم لباس نمی‌گرفتند؟ امام مستقیم بروند سراغ سنجاب بفرمایند لباّس بالسنجاب، آن هم یک مطلب خلاف تسالم اصحاب که لباّس بالسنجاب چون حیوان حلال گوشت است، درنده نیست. فانه دابةً لا تأکل اللحم فانه ليس مما نهی عنه رسول الله اذ نهی عن کل ذی ناب و مخلّب.

تنها یک توجیهی که این نقل را تصحیح می‌کند این است که بگوییم علی بن ابی حمزه از نماز در اجزاء حیوان حلال گوشت غیر از گوسفند سؤال کرد، امام اصلاً اعتناء به سؤال او نکرد، یک مطلب مستقلی گفت، این علی بن ابی حمزه هم آمد همان سؤالی که اصلاً امام به او جواب نداد برای دیگران نقل کرد، از امام پرسید حیوان حلال گوشت غیر از غنم حکمش چیه، امام با بی‌اعتنایی فرمود نماز در اجزاء سنجاب اشکال ندارد با این که سنجاب حلال گوشت نیست، اصلاً ربطی به سؤال علی بن ابی حمزه ندارد، نماز در سنجاب اشکال ندارد چون پیامبر از نماز در اجزاء حیوانات درنده نهی کردند و این هم جزء حیوانات درنده نیست. این اولاً مجرد توجیه و تأویل است.

ثانیاً بعدش این است که امام اصلاً جواب او را ندهد، بعد هم و لیس هو مما نهی عنه رسول الله اذ نهی عن کل ذی ناب را توجیه کنیم که اذ نهی عن صلاة کل ذی ناب. این‌ها همه تأویل است. و این رافع اضطراب این روایت نیست. این در صورتی است که شما بگویید ما یؤکل لحمه من غیر الغنم است که نقل کافی است. [سؤال: ... جواب:] سنجاب را حلال گوشت بدانیم خلاف تسالم فقهی است. و تناسب با سؤال هم ندارد. او که از سنجاب سؤال نکرد، گفت حیوان حلال گوشت از غیر غنم چه حکمی دارد امام بفرمایند نماز در اجزاء سنجاب مانعی ندارد. حالا حداقل این است که خلاف تسالم فقهی است و نمی‌شود روایت را حمل کرد بر یک معنایی که خلاف تسالم فقهی است. و بهر حال این منشأ می‌شود ما مشکل مان حل بشود دیگه، خلاف تسالم فقهی است و علاوه بر این که ربطی هم به بحث ما دیگر نخواهد داشت. چون خلاف تسالم فقهی است ما مجبوریم این حدیث را طرح کنیم و دیگر نمی‌توانیم بگوییم این روایت می‌گوید و ما اکل لحمه من غیر الغنم بعد امام بفرمایند سنجاب هم مصداق حیوان حلال گوشت است این خلاف تسالم اصحاب است، قابل التزام نیست. علاوه بر این که عرض می‌کنم مشکل ما در اینجا برطرف می‌شود اگر این احتمال را بدهیم.

438 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
مشکل ما این است که بگوییم حیوان حرام گوشت و لو درنده نباشد، نماز در او باطل است. شما می‌گویید این روایت می‌گوید که نماز در سنجاب صحیح است چون سنجاب حیوان حلال گوشت است با این که این خلاف تسالم اصحاب است. خلاف تسالم هم نبود، ضرری به آن عموم ما حرم اكله فالصلاة فيه فاسد نمی‌زند.

علم به صحیح بودن نسخه تهذیب (و ما لایؤکل لحمه من غیر الغنم) نداریم

و اما بناء بر نقل تهذیب که محقق همدانی گفته بعید نیست که این "لا" درست باشد. اصلا و ما أكل لحمه من غیر الغنم این اصلا یعنی چه؟ حیوان حلال گوشت غیر از گوسفند حکمیش چیه، این اصلا سؤال دارد؟ این سؤال، سؤال غیر مناسبی است. و لذا تعبیر مرحوم محقق همدانی این هست که فرموده بعید نیست که ما مطمئن بشویم این نسخه و ما لایؤکل درست است. محقق همدانی در مصباح الفقیه این جور می‌گوید، می‌گوید و فی بعض النسخ و ما یؤکل لحمه من غیر الغنم باسقاط لا لعله من سهو القلم. اینجا بعض النسخ دارد، در بعضی از عبارتها هست که فی اغلب النسخ. در جلد ۱۰ صفحه ۲۶۹ محقق همدانی می‌گوید و فی اغلب النسخ و ما یؤکل لحمه من غیر الغنم و لعله من سهو القلم. ایشان می‌گوید چون اصلا یک مطلبی بی‌معنایی است که بخواهد و ما یؤکل لحمه من غیر الغنم را مطرح کند.

و انصافا همین جور است که ایشان می‌گوید. و ما لایؤکل لحمه من غیر الغنم، اگر این جور باشد که نقل تهذیب است که این بیشتر سازگار است، امام بفرمایند حیوان حرام گوشت را که سؤال می‌کنی...

[سؤال: ... جواب:] من غیر الغنم، غنم مثال است برای حیوان حلال گوشت. و ما لایؤکل لحمه من غیر الغنم یعنی حیوانات حرام گوشت، حالا غنم را بگذاریم، کنار حیوانات حرام گوشت ببینیم حکمیش چیه.

و ما لایؤکل لحمه من غیر الغنم، غیر از غنم که حلال گوشت است که فرمودید که حیوانات حلال گوشت جایز است اگر مذکی باشد در او نماز بخوانیم، حالا راجع به ما لایؤکل لحمه شما نظر بدهید امام فرموده لا بأس بالسنجاب، اشکال ندارد در سنجاب نماز بخوانید چون سنجاب جزء سبع نیست. این متنش که متن خوبی می‌شود و دلیل بر مدعای این هم می‌شود که اختصاص دارد حرمت حیوان حرام گوشت در نماز به آن حرام گوشت‌های ذی ناب و مخلب.

لباس مصلی ۴۳۹

ولی چون هم سند مشکل دارد، هم متن و لو ما ترجیح ظنی می‌دهیم که لایؤکل لحمه باشد، با همین توضیحی که دادیم ولی الظن لایغنی من الحق شیئا، واقعا به ما بگویند قسم می‌خوری که ما یؤکل لحمه من غیر الغنم نبود این روایت، با این که به قول محقق همدانی اغلب نسخ و ما یؤکل است، ما قسم نمی‌توانیم بخوریم و لذا مشکلات متن هم پیدا می‌کند. همان طوری که بزرگان مثل آقای بروجردی تعبیر کردند این حدیث هم سندا و هم متنا مشکل دارد.

[سؤال: ... جواب:] بالاخره حلال گوشت است یا حرام گوشت؟ ما که بحث سنجاب نداریم الان. سنجاب بعدا حکمش می‌رسد. ما می‌خواهیم ببینیم حیوان حرام گوشت، حالا سنجاب حلال گوشت است یا نیست، کار نداریم، حیوان حرام گوشتی که جزء سباع نیست، اجزاء آن در نماز مفسد نماز است یا نه. ما راجع به این بحث داریم. ... بناء بر این که و ما یؤکل لحمه من غیر الغنم باشد که گفتیم احتمال ضعیف که هست این جور باشد. ما ظن و لو داریم که "لا" درست است اما احتمال دارد که اغلب نسخ درست بگویند و ما یؤکل لحمه من غیر الغنم درست باشد. اگر این جور باشد معنایش این است که امام فرموده سنجاب حلال گوشت است چون پیامبر نهی کرد فقط از خوردن سباع حیوانات، خب این خلاف تسالم اصحاب است و ربطی هم به بحث ما پیدا نمی‌کند چون بحث ما در حیوان حرام گوشت است که جزء سباع نباشد.

[سؤال: ... جواب:] خلاف تسالم اصحاب است. تسالم قدماء و متاخرین هست. ... این تعبیر حرام به قول آقای سیستانی ممکن است فرق کند با منهی عنه. بله، لیس الحرام الا ما حرم الله فی القرآن که در بعضی از روایات هست، بعضی از اشیاء را تعبیر می‌کند نمی‌گوییم حرام است ولی نخورید یا نمی‌خوریم. حرام یک اصطلاح ممکن است بوده در آنی که در قرآن تحریم شده اما منهی عنه ممکن است اعم باشد از حرام. یک توجیه این است. یک توجیه هم حمل بر تقیه است در این روایت که می‌گوید لیس الحرام الا ما حرم الله فی القرآن. بحثش جای خودش است. ما فعلا می‌خواهیم بر فرض این که حیوان حرام گوشت اختصاص به سباع ندارد [بحث کنیم]. ... مسوخ که مسلم حرام گوشت است. شما در این شک دارید؟ گوشت فیل، گوشت مار، مار هم جزء سباع است؟ حیوانات درنده است؟ عرفا نمی‌گویند حیوان درنده به مار. موش، میمون، مسوخ، قطعا این‌ها حرام گوشت هستند. این نیاز به بحث ندارد. مسوخ قطعا حرام گوشت است. می‌خواهیم ببینیم

440 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
اختصاص دارد حرمت لبس حیوان حرام گوشت به سباع یا سایر حیوانات حرام گوشت مثل مسوخ داخل در
این مانعیت و مبطلیت نماز در اجزاء آن هست یا نه.

روایاتی که دال بر جواز نماز در جلد روباه، سنجاب و فنک است، معارض موثقه ابن بکیر است

دومین مانع در مقابل موثقه ابن بکیر چند روایت است که مورد این روایت موثقه ابن بکیر را یکی یکی خارج کرد. عمده اش سه روایت است. و این هم معرکه آراء شده در کلمات بزرگان. اول روایت را بخوانم. صحیح حلی عن ابی عبدالله علیه السلام سألته عن الفراء. فراء دو اصطلاح دارد: یک اصطلاح به معنای پوستین هست، یک فراء پوستین های مخصوصی بود که از بعض حیوانات می گرفتند که اینجا مراد همان است. یک حیوانات مخصوصی بود که از او پوستین می گرفتند، فراء بمعنی الاخص می شود. و السمور و السنجاب و الثعالب و اشباهه.

[سؤال: ... جواب:] فراء یک معنای اعم دارد مطلق پوستین، یک معنای اخص دارد از بعض حیوانات می گرفتند، در بعض از لغت ها گفتند الحمار الوحش، گورخر، پوست گورخر را بعد از ذبح شرعی یا هر چه، پوستین درست می کردند، این می شود پوستین به معنای اخص.

و السمور و السنجاب و الثعالب و اشباهه قال للباس بالصلاة فيه. این ظاهرا فراء به معنای اخص است چون در مقابل این ها گذاشت و الا فراء از همه این ها می شود گرفت. سنجاب و ثعلب را فرمود للباس بالصلاة فيه.

[سؤال: ... جواب:] شما انتظار دارید من اشباهه را بگویم یعنی چه. گفت آقا موسی صدر درس می گفت، اگر در کتاب چند تا مثال بود بعدش داشت و غیره، یک طلبه ای همیشه می پرسید مثل چی؟ اشباهه ممکن است فنک باشد ممکن است چیز دیگر باشد. ... آخه ثعلب هم سبع است. سنجاب گفتند سبع نیست. ... کجا گفت حرام گوشت جایز است؟ از کجا گفت اشباهه از حیث حرمت اكل؟

این روایت تصریح می کند سنجاب و ثعلب جایز است در او نماز خواندن. این را دلالت می کند که. چرا گیر دادید به اشباهه؟ آن وقت موثقه ابن بکیر سنجاب و ثعلب را در سؤال کرد گفت می شود نماز خواند یا نه؟ امام فرمود پیامبر فرموده که ما حرم اكله فالصلاة فيه فاسد. اخراج مورد سؤال موثقه ابن بکیر دو تایش در این روایت صورت گرفته. فقط فنک در موثقه ابن بکیر که سومی است ذکر شده که در آن روایت آن را خارج

لباس مصلی ۴۴۱

نکرده، آن هم در صحیحہ ابی علی بن راشد او را خارج کرده. الفنک و السنجاب امام می‌فرماید صل فی الفنک و السنجاب.

دو تا صحیحہ، تلفیق کنید! صحیحہ ابی علی راشد فنک و سنجاب را خارج کرد، صحیحہ حلبی ثعلب و سنجاب را خارج کرد، یعنی عملاً شد ثعلب، سنجاب، فنک. فنک چیه؟ فنک می‌گویند روباه صحرایی. روباهی است، بروید در اینترنت فیلمش را هم می‌بینید. کوچک‌تر از روباه است ولی با گوش‌های دراز. در صحرای آفریقا زندگی می‌کند و همین‌طور در عربستان هم هست. خیلی پوست زیبایی دارد. چون پوست زیبایی داشته این زیبایش بیچاره‌اش کرده، می‌رفتند حالا تذکیه‌اش می‌کردند یا هر چه، پوستش را بر می‌داشتند با آن پالتوی خیلی زیبایی تهیه می‌کردند و به اعیان و اشراف می‌فروختند.

[سؤال: ... جواب:] در صحیحہ علی بن یقطین که شما می‌گویید نماز مطرح نیست، می‌گوید پوشیدن فنک و امثال آن اشکال ندارد. او را می‌شود بگوییم یعنی در غیر نماز، نگفته در نماز. این روایتی که الان خواندیم در خصوص نماز بود، صل فی الفنک و السنجاب.

محقق حلی در معتبر آمده گفته آقا! ما من عام الا و قد خص. روایت ابن بکیر تخصیص می‌خورد به صحیحہ علی بن راشد. خب صحیحہ علی بن راشد فنک و سنجاب را خارج کرد.

صاحب مدارک: موثقہ ابن بکیر کالنص است نسبت به موردش و لذا تعارض، مستقر است

صاحب مدارک گفته یعنی چه؟ مورد موثقہ ابن بکیر را می‌خواهید از او بگیرید؟ موثقہ ابن بکیر سه مورد داشت: الفنک و الثعالب و السنجاب و غیره من الوبر. فنک را بگیرید، سنجاب را بگیرید یا حتی فقط سنجاب را می‌خواهید بگیرید از او خارج کنید، تخصیص مورد پیش می‌آید؛ این مستهجن است. موثقہ ابن بکیر کالنص است نسبت به مورد سؤال. این‌ها با هم تعارض می‌کنند.

صاحب جواهر گفته نه آقا! چرا تعارض بکنند؟ مثل این که یک کسی بیاید به امام بگوید که هل اکرم زیدا؟ امام بفرمایند اکرم کل عالم الا زیدا، تعارض دارد؟ کنار هم باشد، اکرم کل عالم الا زیدا. اگر کنار هم که بگوید مشکل ندارد، اخراج مورد متصلاً اشکال ندارد، منفصلاً هم اشکال ندارد.

..... شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد

محقق همدانی و مرحوم آقای خوئی به تبع محقق همدانی گفتند جناب صاحب جواهر! خیلی تند رفتی. این که می گویند متصلا بگویند اکرم کل عالم الا زیدا اشکال ندارد و اگر منفصلا هم بگویند اشکال ندارد درست نیست. اگر متصلا بگویند معنایش این است که من این مورد تو را قبول ندارم. تو می گویی هل اکرم زیدا؟ اکرم کل عالم الا زیدا، من تطبیق نمی کند این عام را بر مورد؟ غیر از این است که بخواهد با مخصص منفصل بگوید الا زیدا. مخصص متصل اگر نبود طرف می گوید هل اکرم زیدا؟ امام بگوید اکرم کل عالم این کالنص می شود در شمول نسبت به مورد سؤال؛ تعارض می کند با آن خطاب منفصل.

ممکن است شما بگویید خب الحمدلله، محقق همدانی و آقای خوئی معلوم می شود عرفی حرف زدند. موثقه ابن بکیر هم می گویند تعارض می کند با این صحیح حلی و صحیح ابی علی راشد.

اشکال: امام در مقام تطبیق جواب بر موارد سؤال زراره نبود. ضمن این که هر سه مورد خارج

نشدند، بلکه فقط سنجاب و فنک خارج می شود

محقق همدانی می گوید نه، خیال خام نداشته باشید! آقای خوئی می گوید من هم همین جور هستم. موثقه ابن بکیر می گویند حسابش جداست. موثقه ابن بکیر جمعش عرفی است. چرا؟ محقق همدانی می گوید بابا اصلا ظاهر موثقه ابن بکیر این است که نه سائل که زراره است و نه امام که جواب می دهند و کلام پیامبر را نقل می کنند در مقام تطبیق این موارد نبودند، این ها مثال بود که زراره ذکر کرد. او می خواهد از حکم نماز در اجزاء حیوان حرام گوشت سؤال کند، حالا سه تا مثال هم زد. محقق همدانی می گوید حالا ما دو تا مثال از این مثال ها را تخصیص بزنم. ثعلب که در صحیح حلی می گوید ایشان می گوید قابل عمل نیست خلاف تسالم شیعه است، نماز در اجزاء روباه. حتما باید حمل بر تقیه بشود. اما فنک و سنجاب نه، قابل التزام است، تخصیص می زند موثقه ابن بکیر را. چه اشکال دارد؟ همه سه مورد که خارج نشد، دو مورد از این سه مورد خارج شد. و این فرق می کند با جایی که خصوصیت دارد مورد سؤال. خصوصیت نداشته برای زراره این سه مورد، برای امام هم خصوصیت نداشته. امام خواسته قاعده عامه بگوید در ما حرم اكله که الصلاة فیه فاسد.

[سؤال: ... جواب:] این روایت قابل حمل بر کراهت نیست. الصلاة فیه فاسد در روایت ابن بکیر قابل حمل

بر کراهت نیست.

لباس مصلی ۴۴۳

آقای خوئی بالاتر گفته. یک لاسیما در عبارتش دارد، آن لاسیما خیلی حرف دارد. می‌خواهد بگوید که اگر هر سه مورد هم خارج می‌کرد، حالا که ما می‌گوییم ثعلب خارج نمی‌شود از موثقه ابن بکیر، چرا؟ برای این‌که تسالم هست بر این‌که ثعلب روباه و از سباع است، فنک هم از سباع است ولی در مورد فنک تسالم نیست، در مورد ثعلب تسالم است که نمی‌شود در اجزاء روباه نماز خواند، آن وقت باید حمل بر تقیه بشود روایتی که می‌گوید نماز در ثعلب جایز است. صحیحه ابی علی راشد در فنک و سنجاب گفته نماز جایز است. صحیحه ابی علی راشد در فنک و سنجاب قابل التزام است.

محقق خوئی: حتی اگر هر سه مورد هم خارج بشود، خلاف جمع عرفی نیست چون امام در

مقام تطبیق نیست

آقای خوئی بالاتر گفته چه گفته؟ گفته حتی اگر ثعلب را هم ما خارج می‌کردیم مشکلی نبود. چون اصلاً ظهور دارد که امام نظر ندارد به این مثال‌ها، سائل هم نظر نداشته به این مثال‌ها. این‌ها می‌خواستند مثالی بزنند برای حیوان حرام‌گوشت بدون این‌که خصوصیتی برای این‌ها در نظر بگیرند، امام هم قاعده کلیه فرموده.

تعبیر این است، محقق همدانی تعبیرش رو بگوییم، آقای خوئی هم تعبیرش را بگوییم.

محقق همدانی می‌گوید که سیاق سؤال در موثقه ابن بکیر شهادت می‌دهد که زراره خصوصیت آن ثعلب و سنجاب و فنک در نظرش نبود، این‌ها را به عنوان مثال ذکر کرد، می‌خواست سؤال کند از صلات در اجزاء حیوان حرام‌گوشت، این‌ها را مثال زد، امام هم یک جواب کلی داد بدون توجه به این مثال‌ها. بعد آقای خوئی هم ادامه‌اش را که گرفته، همین مطلب را که فرموده، فرموده که لاسیما اذا كان السؤال عن امور عديدة، بعد حضرت بعضیش را بخواهد با مخصص منفصل خارج کند می‌گوید این هیچ اشکالی ندارد. یعنی اگه همه‌اش را هم خارج می‌کرد، باز اشکال نداشت.

این خلاصه این فرمایشات آقایان است.

اشکال: خروج همه موارد عرفی نیست. ضمن این‌که موارد سؤال زراره، محل ابتلاء بوده

444 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
انصافا اگر همه این مثال‌ها می‌خواست خارج بشود، واقعا جمع، عرفی نبود. این که زراره نظر به خصوصیات نداشته از کجا؟ بابا این‌ها محل ابتلاء بوده. پوستین را یا از پوست روباه می‌گرفتند چون زیبا است یا از پوست فنک می‌گرفتند که او هم روباه صحرایی است و کوچک است و پوستش هم زیباتر است یا از سنجاب می‌گرفتند که او هم پوستش زیبا است و غیره من الوبر، غیره من الوبر یعنی حیوانات دیگری که دارای وبر هستند و از آن‌ها پوستین می‌گیرند یا از وبرشان استفاده می‌کنند، او هم زیبا است. سؤال از این موارد کرد. چه عرفیتی دارد که امام بفرمایند قال النبی ما حرم علیک اكلة فالصلاة فیه فاسد بعد بیاییم ثعلب را خارج کنیم، این را آقای خوئی گفت، فنک را خارج کنیم، سنجاب را خارج کنیم بگوییم نماز در این‌ها جایز است، فقط و فی غیره بماند.

مثل این می‌ماند که یک کسی برود خدمت یک آقای بگوید آقا! دروغ گفتن در جنگ، دروغ گفتن با همسر، دروغ گفتن در محل کار و غیره حکمش چیه؟ امام بفرماید قال مثلا رسول الله که الکذب حرام، النجاء فی الصدق و الهلاک فی الکذب، بعد یک دلیل بیاید بگوید يجوز الکذب فی الحرب و مع الزوجة و فی محل الکار مثلا، اصلا عرفی است این؟ فقط و فی غیره بماند برای آن خطاب اول.

اخراج یک مورد (مانند سنجاب) از موثق ابن بکیر عرفی است

پس اگر همه را خارج کند انصافا عرفی نیست. اما اگر یک دانه را خارج کند، فقط سنجاب را خارج کند که بعضی‌ها قائلند، به نظر می‌رسد خلاف عرف نیست. مثلا این موثق ابن بکیر می‌گوید که زراره از امام پرسید نماز در اجزاء روباه و فنک و سنجاب و غیر آن حکمش چیست؟ امام بفرمایند که پیامبر فرموده که حیوان حرام گوشت نماز در اجزاء آن باطل است، بعد یک جای دیگر بفرماید لا بأس بالصلاة فی السنجاب، عرف می‌گوید نخواسته حضرت راجع به سنجاب آنجا اظهار نظر بکند.

[سؤال: ... جواب:] چه نصی است. امام یک قاعده عامه گفتند. املاء رسول الله را خواندند نخواستند در خصوص این چند مثال توضیح مفصل بدهند. اگر کل این مثال‌ها خارج بشود فقط و فی غیره بماند عرفی نیست. اما اگر یک مثال از این مثال‌ها خارج بشود، فقط سنجاب خارج بشود چرا عرفی نباشد؟ به نظر عرفی می‌آید.

اخراج دو مورد (سنباب و فنک به واسطه صحیحه ابی علی راشد) معلوم نیست عرفی باشد و

لذا تعارض بین موثق و آن صحیحه مستقر است

مشکل ما، آنی که منشأ می‌شود ما اینجا تامل کنیم، دیروز هم عرض کردیم باید بحث را بیشتر در او تامل کنیم، تامل هم که کردیم باز واقعا بحث احساس می‌کنیم مشکل هست، این است که از سه مثال دو مثال یعنی اکثر امثله خارج شده، یک مثال از سه مثال نادر است، یک به سه هست، دو به سه یعنی اکثر مثال‌ها خارج شده.

[سؤال: ... جواب:] غیره که مثال نیست. اکثر مثال‌ها خارج شده. ثعلب یقینا مخصص منفصلش باطل است، خطا است چون حمل بر تقیه باید بشود. فقط فنک و سنباب می‌ماند. فنک تسالم نیست بر این که نماز در فنک جایز نیست. اتفاقا صدوق در مقنع و امالی می‌گوید نماز در فنک جایز است. در امالی می‌گوید دین الامامیه. یک روز به شیخ صدوق گفتند امروز که تشریف آوردید دین امامیه را برای ما توضیح بده. شروع کرد شیخ صدوق دین الامامیه مثلا الاقرار بالله، تا چند صفحه بعد می‌رسد که و ما لایؤکل فالصلاه فی شعره و وبره لاتجوز الا ما خصته الرخصة و هی الصلاه فی السنباب و السمر و الفنک و الخز. اصلا دین امامیه را مطرح کرده که نماز در فنک جایز است و اما الثعالب فلارخصة فیها.

دو تا از سه مورد سؤال تخصیص بخورد، انصافا جزم به این که این جمع عرفی است فی غایه الاشکال و ما جزم پیدا نمی‌کنیم به این که این جمع، عرفی است.

و لذا اشکال تعارض موثق ابن بکیر با صحیحه ابی علی راشد مستحکم است.

نگویید تعارض به لحاظ مورد سؤال است، املاء رسول الله که کلی است معارض ندارد. آن املاء رسول الله در این روایت نقل کرد به مناسب جواب از سؤال راجع به فنک و سنباب و تعارض به او هم سرایت می‌کند و لذا ما هم تبعا لآقای سیستانی با این بیانی که عرض کردیم در مورد غیر سباع احتیاط می‌کنیم.

صحیحه ابی علی راشد هم متضمن حکم خلاف عامه است: و اما الثعالب فلاتصل فیها

حالا این که بگوییم موثق ابن بکیر مخالف عامه است، صحیحه ابی علی راشد هم مخالف عامه است چون ذیلش دارد و اما الثعالب فلاتصل فیها، اما السمر فلاتصل فیها، خب او هم خلاف عامه حرف زده. هر دو خلاف

446 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
 عامه است. منتها یکی در فنک و سنجاب گفته جایز است نماز یکی گفته جایز نیست. ولی هر دو در اصل
 مخالفت عامه مشترک هستند، مرجحی ندارد. و لذا حکم در غیر سباع می شود مبنی بر احتیاط.
 و الحمدلله رب العالمین.

جلسه ۴۳-۲۶۷

سه شنبه - ۹۷/۰۹/۲۰

أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَى
 سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ سَيِّمَا بَقِيَّةَ اللَّهِ فِي الْأَرْضِينَ وَ اللَّعْنُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ.

بحث راجع به این بود که موثقه ابن بکیر دلالت می کند بر حرمت نماز در اجزاء حیوان حرام گوشت چه
 سباع باشند چه مسوخ باشند یعنی حیواناتی که در روایات و در نقل ثابت شده که مشابه همان حیوان هایی
 هستند که انسان های گذشته عذاب شدند و تبدیل به آن ها شدند و جعلناهم قرده خاسثین. این می شود
 مسوخ. از روایت استفاده می شود که بعضی از حیوانات مسوخ هستند مثل فیل، خرس، میمون و امثال آن.
 چه سباع چه مسوخ چه غیر آن، اگر حرام گوشت هستند نماز در اجزاء آن جایز نیست. این مفاد موثقه ابن
 بکیر است. و لکن عرض کردیم این موثقه مبتلی به معارض هست.

دو معارض را در جلسه قبل مطرح کردیم یکی روایت علی بن ابی حمزه بود که گفتیم سندا مشکل دارد.
 دلالتا و متنا هم متنش مورد اختلاف نسخه بود که و ما أكل لحمه من غير الغنم بود یا و ما لا يؤكل لحمه من
 غير الغنم و معارض دوم هم مثل صحیحه ابی علی راشد بود که فنک و سنجاب را فرموده بود لا باس بالصلاة
 فيه و اما الثعالب فلا تصل فيهما. دو مورد از سه مورد موثقه ابن بکیر را تخصیص زد. موثقه ابن بکیر در سؤال،
 فنک بود و سنجاب بود و ثعالب، بعدش گفت و فی غیره. این صحیحه ابی علی راشد فنک را خارج کرد گفت
 جایز است نماز در آن، سنجاب را خارج کرد. شبهه این بود که این جمع عرفی نباشد که بگوییم تخصیص
 می خورد موثقه ابن بکیر به این صحیحه ابی علی راشد و لو ما جازم نیستیم به این که این جمع عرفی نیست
 ولی فعلا به این که جمع عرفی هم باشد نیستیم و لذا توقف می کنیم.

معارض سوم برای موثق ابن بکیر: روایت قاسم خیاط: نماز در پوست حیوانات حرام‌گوشتی که

گیاه‌خوار هستند، جایز است

معارض سوم روایتی است که صاحب وسائل و صاحب وافی نقل می‌کنند از صدوق در من لایحضره الفقیه، می‌گویند فقیه دارد که و روی عن قاسم الخياط انه قال سمعت موسى بن جعفر عليهما السلام يقول ما أكل الورق و الشجر فلا لباس بان تصلى فيه و ما اكل الميتة فلا تصل. آن حیوانی که گیاه‌خوار است اشکال ندارد در اجزاء آن نماز بخوانی. در اجزاء حیواناتی که میت‌خوار هستند، ظاهراً این مثال عرفی است برای حیوان‌هایی که درنده هستند در آن‌ها نماز نخوانید نه فقط لاش‌خوار به معنای معروف که برخی از حیوانات مثل کفتار لاش‌خور است. نه بالآخره حیوانات درنده که حیوانات زنده را می‌خورند حیوانات مرده را هم ممکن است بخورند. بعید نیست ما اكل الميتة کنایه باشد از همان سباع. ولی مهم این است که و ما اكل الورق و الشجر فلا لباس بان تصلى فیها. این معنایش این است که حیوانات حرام‌گوشتی که درنده نیستند، گوشت‌خوار نیستند، گیاه‌خوار هستند، این‌ها نماز در آن اشکال نداشته باشد.

اشکال شده که این سندش ضعیف است چون قاسم خیاط مجهول است.

راوی، هاشم حناط است نه قاسم خیاط. چون هاشم حناط معروف بوده و قاسم خیاط هم غیر از

این روایت، روایتی ندارد

ولی به نظر ما این قاسم خیاط نیست، هاشم حناط است. چطور؟ درست است که در وسائل و وافی گفتند روی عن قاسم الخياط و لكن این من لایحضره الفقیه که الان هست، چاپ با تحقیق مرحوم غفاری، متنش دارد که هاشم الحناط، ایشان در پاورقی نوشته که فی اکثر النسخ قاسم الخياط و لكن الظاهر انه تصحیف. محقق حلی در معتبر و علامه حلی در منتهی هم این روایت را که نقل می‌کنند می‌گویند و روی الصدوق عن هاشم الحناط.

اصلاً ما قاسم خیاطی نداریم غیر از همین بعض نسخ فقیه در اینجا. خود فقیه در مشیخه می‌گوید و ما کان فیه عن هاشم الحناط. و روایاتی هم داریم از هاشم حناط، هاشم بن المثنی الحناط و هم شیخ طوسی در رجال اسمش را می‌آورد می‌گوید کان من اصحاب الصادق علیه السلام و هم خود نجاشی اسمش را

448 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
می‌آورد می‌گوید کان ثقة روی عن ابی عبدالله علیه السلام. سند صدوق هم به هاشم حناط ذکر شده و ما
کان فیه عن هاشم الحناط فقد رویتہ عن محمد بن الحسن یعنی ابن الولید عن محمد بن الحسن صفار عن
ابراہیم بن ہاشم عن ہاشم الحناط. بلہ اکثر نسخ قاسم خیاط است ولی ببینید هیچ کجا ما قاسم خیاط
نداریم.

[سؤال: ... جواب:] روایاتی در غیر فقیه از هاشم حناط داریم. ابن ابی عمیر نقل می‌کند از هاشم حناط.

این که در مشیخه فقیه فقط هاشم حناط آمده و از هاشم حناط روایتی نیامده، دلیل نمی‌شود

که این روایت برای هاشم حناط باشد؛ شاید عبارت مشیخه اشتباه باشد

فقط این قاسم خیاط باشد، هاشم حناط باشد، در فقیه فقط همین روایت است. و ما کان فیه عن ہاشم
الخیاط، غیر از این مورد مصداق ندارد در فقیه و این نشان می‌دهد یک اشتباهی رخ داده، نمی‌توانیم بگوییم
فقط قاسم خیاط اشتباه است. نه، شاید آن هاشم حناط اشتباه باشد. صرف این که در مشیخه هاشم حناط
دارد و موردی غیر از این روایت نیست، اگر این هم بشود قاسم خیاط باشد سر آن هاشم حناط بی‌کلاه
می‌ماند خب این فوقش قرینه می‌شود که یکی از این‌ها اشتباه است، اما اشتباه قاسم خیاط است؟ نه، شاید
اشتباه آنی است که در مشیخه گفته هاشم حناط. ولی انصافاً وثوق عرفی پیدا می‌شود که هاشم حناط در
رجال شیخ ذکر شده، در رجال نجاشی ذکر شده. و اصلاً ذکری از قاسم خیاط نیست نه در رجال نه در
حدیث.

[سؤال: ... جواب:] از کجا این را پیدا کردید که قاسم خیاط نوکر سید حمیری بوده؟ ... صراط مستقیم
تالیف کیه؟ ... مستندش چیه؟ از کجا نقل می‌کند این کتاب صراط مستقیم. ... ببینید ما در کتب رواییه
نداریم قاسم خیاط، بعید نیست مجموع این قرائن موجب وثوق بشود که این همان هاشم حناط است و او
که ثقة است. خلاصه مشکل است آدم رمی کند این حدیث را به ضعف سند.

نسبت بین معتبره هاشم حناط با موثقہ، عموم من وجہ است کہ در حیوان حرام گوشت

گیاه‌خوار تعارض می‌کنند

لباس مصلی ۴۴۹

اما به لحاظ دلالت که دلالتش هم خوب است دیگه. یا مخصص موثقه ابن بکیر می‌شود یا به تعبیر دقیق‌تر نیست عموم من وجه است تعارض می‌کند با موثقه ابن بکیر در مورد اجتماع: حیوان حرام‌گوشتی که گیاه‌خوار است. مورد افتراق موثقه ابن بکیر حیوان حرام‌گوشت گوشت‌خوار است، حیوان حلال‌گوشت گیاه‌خوار مورد افتراق روایت هاشم حناط است، مورد اجتماع می‌شود حیوان حرام‌گوشت گیاه‌خوار. اگر این نسبت عموم من وجه است و در مورد حیوان حرام‌گوشت گیاه‌خوار تعارض و تساقط می‌کنند، رجوع می‌کنیم به اصل برائت.

اگر بگویید عرفا این ما اکل الورق قدرمتیقنش برای بیان حکم حیوان حرام‌گوشت است و الا اگر می‌خواست حکم حیوان حلال‌گوشت را بیان کند که می‌گفت ما اکل لحمه، نمی‌گفت ما اکل الورق، می‌گفت ما اکل اللحم، اگر این را بگویید قرینه می‌شود که بگویید این روایت قدر متیقنش به لحاظ این که تعبیر کرد ما اکل الورق نگفته ما اکل لحمه قدرمتیقنش حیوان حرام‌گوشت گیاه‌خوار، آن وقت می‌شود اخص مطلق از موثقه ابن بکیر. تخصیص می‌زند موثقه ابن بکیر. پس یا مخصص موثقه است یا عام من وجه است، تعارض می‌کند با موثقه، بعد از تعارض و تساقط رجوع می‌کنیم به اصل برائت. این هم مقتضای صناعه است. اما این‌ها دلیل نمی‌شود نظر مشهور را در این که مطلق حیوان حرام‌گوشت نماز در آن باطل است، از باب احتیاط نپذیریم. الاحوط حرمة الصلاة فی اجزاء غیر السباع.

معارض چهارم: روایت فضل بن شاذان: نماز در پوست سباع نخوانید

روایت چهارم هم روایت فضل بن شاذان است و روایت خصال. می‌گوید و لایصلی فی جلود السباع. سند خصال ضعیف است، اعمش در سند حدیث شرایع الدین است ولی سند عیون الاخبار به فضل بن شاذان قابل تصحیح است. آقای زنجانی هم تصحیح می‌کنند، ما هم سعی کردیم تصحیح کنیم. عبدالواحد بن عبدوس عن ابن قتیبه. این دو توثیق خاص نداریم ولی ما سعی کردیم به لطایف الحیل این دو نفر را توثیق کنیم. بحثش در جای خودش.

450 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
گفته می شود که و لایصل فی جلود السباع معلوم می شود سباع یک خصوصیتی دارد نه از باب حیوان
حرام گوشت. معلوم می شود مطلق حیوان حرام گوشت نماز در آن اشکال ندارد که گفته و لایصلی فی جلود
السباع.

اشکال: جلود سباع متعارف بوده و لذا ذکر سباع خصوصیتی ندارد

به نظر ما این قابل جواب است. چه اشکال دارد امام به عنوان مثال حیوان حرام گوشت سباع را انتخاب
بکنند. چون متعارف هم بود که در جلود سباع، افراد نماز می خواندند چون جلود سباع را انتخاب می کردند
برای گرم شدن، امام فرمود و لایصلی فی جلود السباع چون متعارف این بود و این را امام انتخاب کرده شاید
مثال برای حیوان حرام گوشت. چه ظهوری دارد حالا ما چون گفتیم لایصلی فی جلود السباع پس آن عنوان
حیوان حرام گوشت مانعیتی ندارد، نه، همچون ظهوری ندارد.

[سؤال: ... جواب:] متعارف این است که در حیوانات حرام گوشت سباع را انتخاب می کردند چون ببینید
فک سبع است، سمور سبع است، ثعلب سبع است. ... فک که روباه کوچک بوده دیگه، با گوش های دراز.
پس ظهور ندارد لایصلی فی السباع در این که پس معلوم می شود مطلق حرام گوشت مهم نیست و الا او را
می گفت نه این که خصوص سباع را بگوید، نه، شاید از باب مثال گفته و این متعارف بوده اجزاء حیوان
حرام گوشت معمولاً همین جلود سباع بوده.

معارض پنجم: مرسله عبدالله بن حسان: چون سنجاب گیاه خوار است نماز در او جایز است

آخرین روایت که روایت پنجم است، مرسله ای است که عبدالله بن حسان نقل می کند عن ذکره عن
مقاتل بن مقاتل. هم مرسله است هم مقاتل بن مقاتل مجهول الهوية است. قال سألت ابا الحسن علیه السلام
عن الصلاة فی السمور و السنجاب و الثعلب فقال لاخیر فی ذلک کله ما خلا السنجاب فانه دابة لاتاکل اللحم.
تعلیل کرده دیگه، فرموده نماز در سنجاب اشکال ندارد چرا؟ چون سنجاب یک حیوانی است گیاه خوار،
گوشت خوار نیست یعنی سبع نیست. العلة تعمم. معلوم می شود هر حیوان گیاه خواری گوشت خوار نیست
مثل سنجاب نماز در آن جایز است.

لباس مصلی ۴۵۱

[سؤال: ... جواب:] روایات می‌گویند سنجاب گوشت‌خوار نیست. شما بیشتر تحقیق کنید! اگر واقعا بفهمیم سنجاب اجمالا گوشت هم می‌خورد، خب بگوییم عادت ندارد گوشت بخورد، گاهی گوشت می‌خورد. مرغ هم گوشت بگذاری جلوش می‌خورد اما به مرغ نمی‌گویند گوشت‌خوار.

این مطلب تمام شد.

[سؤال: ... جواب:] راجع به ثعلب می‌رسیم، تسالم اصحاب است که در اجزاء ثعلب، روباه، نمی‌شود نماز خواند و لو روایت صحیحی هم دال بر جوازش باشد.

ادامه مسأله را عرض می‌کنیم. این جهت اولی از این مسأله بود.

جهت دوم: حمل اجزاء حرام گوشت در نماز

مطلب دوم این است که بحث می‌شود آیا حمل اجزاء حیوان حرام گوشت مبطل نماز است یا خصوص لبش مبطل نماز است.

آقای سیستانی خلافاً للمشهور: حمل اجزاء حرام گوشت مبطل نیست

مشهور می‌گویند حملش مبطل نماز است و لبش هم. برخی گفتند نه، فقط لبش مبطل نماز است، حملش دلیل ندارد که مبطل نماز باشد.

آقای سیستانی از کسانی است که می‌گویند حمل اجزاء حیوان حرام گوشت مبطل نماز نیست. چرا؟ ایشان فرمودند که ما درست است که این موثق ابن بکیر را، همچین بهش بدبینیم، اضطراب متن برایش قائلیم ولی عملاً احتیاط می‌کنیم و لذا احتیاط واجب کردم در غیر سباع از حیوانات حرام گوشت هم نماز نخوانند. اما اینجا احتیاط نمی‌کنیم. چرا؟ برای این که روایت موثق ابن بکیر تعبیر داشت الصلاة فی وبر کل شیء حرام اكله، الصلاة فی غیر از الصلاة معه است. ظرفیتی که از لفظ فی استفاده می‌شود به این است که بپوشد وبر ما لایؤکل لحمه را یعنی لباس کند آن را و بپوشد. حالا یک دانه دو تا موی گریه روی لباسش افتاده، چه اشکال دارد؟ این که صدق نمی‌کند صلی فی شعر الہرۃ.

..... شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد

دلیل مانعیت در حمل اجزاء حرام گوشت، استعمال "فی" به معنای "مع" در موثقه ابن بکیر

است. قرینه بر این استعمال هم "بوله و روته" می باشد

مشهور چرا گفتند در صلات فیما لایؤکل لحمه شامل حمل هم می شود. اینها حرفشان این است، می گویند آقا! در روایت دارد الصلاة فی وبر کل شیء حرام اكله، بعد دارد و بوله و روته. خب این بول و روث که لباس نمی شود، این قرینه می شود بر این که این فی به معنای مع است. حالا یا فی در لغت در مغنی گفته بود للمصاحبة است یا حالا مجاز ادعایی. وقتی می آیند می گویند نماز در بول و روث حیوان حرام گوشت نخوانید، خب نماز در بول و روث به این نیست که اینها را لباس خود قرار ندهید یعنی همراه با اینها نماز نخوانید.

و همراه هم نه مطلق همراه، نه، همراه با خود. این را برای چی می گوییم؟ چون شما اگر فرش زیر پایتان از اجزاء حیوان حرام گوشت باشد یا آن کسی که نماز روی میز می خواند، آن میزی که هست، آن مبلی که هست از اجزاء حیوان حرام گوشت در او هست. او صدق نمی کند که با آن نماز خواند، نماز خواند در نزدیکی آن. با آن نماز خواندن انصراف دارد به این که در جیبش باشد و امثال آن که حمل است.

انصافا این بیان، عرفی است. ظاهر قرینه بوله و روته این است که این فی و لو به نحو مجاز ادعایی به معنای مع بکار رفته.

آقای سیستانی: در مثل وبر، "فی" در معنای ظرفیت بکار رفته اما در مثل "بول" باید ثوب را

در تقدیر بگیریم

آقای سیستانی قبول ندارند. فرمودند نه، الصلاة فی وبر که خب باید آن وبر لباس باشد تا صدق کند الصلاة فی وبر، و الشعر او هم هکذا، و الجلد او هم هکذا باید جلد ملبوس باشد. می ماند بول، الصلاة فی بوله و روته. اینجا ما قرینه داریم که بول و روث لباس نمی شوند ولی احتمال دارد که مراد ثوب متلطخ به بول و روث باشد یعنی لاتصل فی ثوب تلطخ ببول ما لایؤکل لحمه و روث ما لایؤکل لحمه و می توانید بقیه را هم ضمیمه کنید و لبن ما لایؤکل لحمه و ریق ما لایؤکل لحمه و عرق ما لایؤکل لحمه. ثوب متلوث به اینها هم نماز در او جایز نیست. ما این مقدار می توانیم بگوییم.

لباس مصلی ۴۵۳

ظاهرا با این عبارت می‌خواهد ما را ناامید کند، بگوید که حتی اگر به جای لباس، جسد یک مصلی متلوث باشد به عرق گربه یا آب دهان گربه، اشکال ندارد نماز خواندن. خب انصاف این است که این عرفی نیست چون قرینه گفت بیش از این نیست، قدرمقیقن این است که الثوب المتلطخ.

[سؤال: ... جواب:] عبارت تعلیقه عروه ایشان این است: و یکفی فی البول و الروث تلطخ الثوب بهما او بالریق او بعرقه. عبارت این جور است، الغاء خصوصیت شما می‌کنید از ثوب متلطخ به جسد متلطخ، به عرق یا آب دهان حیوان حرام‌گوشت عبارت ایشان این را نگفته.

اشکال: وحدت سیاق دلیل بر این است که "فی" در همه فقرات به معنای مع باشد

من اشکال اساسی دارم به ایشان. من می‌گویم انصافا این جمود بر این بوله و روته که می‌گوید فقط در این جمله بوله و روته قرینه اقامه می‌کنیم که مراد ثوب متلطخ به بول و روث است و یا عرق و ریق، این عرفی نیست. عرف می‌گوید که یک لفظ فی بکار رفت، این بوله و روته معلوم می‌شود آن لفظ مشکل دارد آن لفظ فی به معنای ظرفیت نیست. ان الصلاة فی وبره و شعره جلده و بوله و روته، خب عرف وقتی بول و روث را شنید می‌گوید معلوم می‌شود آن فی یک معنای دیگری دارد.

[سؤال: ... جواب:] الان بینکم و بین وجدانکم، نگوئید یک مطلب را مرجع گفته یک مطلب را طلبه‌ای مثل ما می‌گوید، واقعا بروید در کوچه و بازار ببینید دو نفر با هم صحبت می‌کنند یکی به یکی می‌گوید نماز خواندن در موی گربه و عرق گربه و آب دهان گربه حرام است، چی می‌فهمید؟ می‌گویید نسبت به موی گربه نه، او باید لباس متخذ از موی گربه باشد، با چهار تا تار موی گربه به بدن صدق نمی‌کند الصلاة فی شعر الهمرة ولی وقتی نوبت می‌رسد به بعدش که نماز در عرق گربه و آب دهان گربه فاسد است، اینجا می‌گویید حالا اینجا ما می‌گوییم که ثوب متلوث به آب دهان گربه ولی اگر آب دهان گربه نبود، موی گربه بود روی لباس، او اشکال ندارد چون در مورد موی گربه قرینه نداریم که از ملبوس بودن خارج بشود. این عرفی است؟ من می‌گویم عرف این جور استظهار می‌کند که الصلاة مع.

454 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد

[سؤال: ... جواب:] در شیشه در جیبش؟ او هم اشکال دارد، او هم حمل است. با او نماز خوانده دیگه. این ساعت رو با بند از اجزاء حیوان حرام گوشت باشد همین جوری بگذاری در جیب یا بگذاری در آن قابض فرق می کند؟ عرفا می گویند نماز با او خواندی دیگه.

هذا ما عندنا، ما استظهارمان این است که فی به معنای مع است.

[سؤال: ... جواب:] همه اش همین است. جلد و لو این جلدی که گذاشته در جیبش. ... آخه الصلاة فی جلد، الصلاة فی وبره، الصلاة فی شعره. شما همه این ها را معنا کردید باید ملبوس باشد، وبر هم باید لباس باشد نه چند تا تار مو. این جور معنا می کنید. الصلاة فی وبره و شعره و بوله و روثه و جمیع البانه و کل شیء منه، خب کل شیء منه که عرفا ملبوس نمی شود که. ... حالا ما این جور استظهار می کنیم وفاقا للمشهور.

[سؤال: ... جواب:] مشهور که می گویند حمل اجزاء حیوان حرام گوشت مثل لبس آن مبطل نماز است. ... مشهور گفتند موی گربه در نماز باشد باطل است. مع صدق می کند دیگه، یک موی گربه روی لباس من باشد. آقای سیستانی معنا کرده لباس، من گفتم نماز با موی حیوان حرام گوشت و عرق حیوان حرام گوشت و آب دهان حیوان حرام گوشت باطل است. صدق می کند یک تار موی گربه هم روی لباس باشد صدق می کند نماز با آن خوانده.

دلیل بر مانعیت حمل حرام گوشت: روایت ابراهیم همدانی: وبر و موی حرام گوشت بر روی لباس

مصلی مبطل است

یک روایت است این روایت را دقت کنید! شیخ طوسی نقل می کند به اسنادش از محمد بن احمد بن یحیی از عمر بن علی بن عمر بن یزید از ابراهیم بن محمد همدانی یا همدانی می گوید کتبت الیه یسقط علی ثوبی الوبر و الشعر مما لایؤکل لحمه من غیر تقیه و لاضروره فکتب لاتجوز الصلاة فیه. بر لباس موی غیر مأکول اللحم می افتد؟ تقیه هم اقتضاء نمی کند که تحمل کنی این وضع را، می توانی برداری، هیچکس به شما حساس نمی شود، نباید نماز بخوانی، لاتجوز الصلاة فیه.

ابراهیم همدانی وکیل علی الاطلاق امام بوده و لذا باید ثقه باشد

لباس مصلی ۴۵۵

سندش اگر خوب بود دلالتش که خیلی خوب است. سندش ممکن است تصحیح بشود. ما ممکن ان يقال را داریم می‌گوییم طبق بعضی مبانی. ابراهیم بن محمد همدانی که وکیل ناحیه مقدسه بوده در شهر همدان. عرفی است معصوم بیاید وکیل مطلقش را در یک شهر یک شخص دروغگو قرار بدهد؟ حالا یک وقت وکیل می‌کند بنگاهی را خانه‌اش را بفروشد هیچکس اعتراض نمی‌کند آقا! شما وکالت دادی به این بنگاه که مقید به احکام شرعی نیست و چاخان می‌گوید به او خانه‌ات را بفروشد. می‌گوید خب خانه‌ام را دادم به او بفروشد، چی می‌شود، وکیلش کردم که برود فلان چیز را برایم بخرد. اما وکیل مطلق، نماینده امام علیه السلام در شهر همدان، شما دل‌تان می‌آید نماینده، پایین‌تر از امام در یک شهر یک فرد معروف به دروغگو گفتن باشد؟ این قذح در آن منوب‌عنه نیست.

[سؤال: ... جواب:] ضابط نبودن یعنی متحرز نبودن از کذب بودن یعنی فاسق بودن، کسی که فاسق است مقید نیست راست و دروغ را سر هم می‌کند، آدمی که عادل است مقید است که راست بگوید. ولی اگر مقصودتان این است که ممکن است خیلی اشتباه کند، کثیر السهو، او اصل عقلایی داریم که این کثیر السهو نیست و الا اگر بگویند فلانی عادل است هم باید شما اشکال کنید. او را که اشکال نمی‌کنید، فلانی عادل است دیگه. این که آدم حواس‌پرت نیست که اصاله عدم حواس‌پرتی است و اصاله السلامة که یک اصل عقلایی است در این جور موارد.

این راجع به ابراهیم بن محمد همدانی.

[سؤال: ... جواب:] وکیل مطلق امام در همدان، آن وقت شیعیان همدان بیایند ببینند این نشسته با الوات شب‌نشینی می‌کند نشسته با قماربازها گعده می‌کند و چهار تا چاخان هم اضافه می‌کند. این واقعا خلاف ظاهر نیست؟

عمر بن علی در این روایت از مشایخ صاحب نوادر است و در عین حال از مستثنیات ابن الولید

نیست و لذا ثقه است

اما عمر: این عمر بن علی بن عمر بن یزید گفته می‌شود که آقا! جزء مشایخ محمد بن احمد بن یحیی صاحب کتاب نوادر الحکمه است. کتاب نوادر الحکمه مال محمد بن احمد بن یحیی امتیازش این است که

456 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
ابن الولید و صدوق آن روایتی را که نامطلوب بودند استثناء کردند افرادی را از این روایت این کتاب و نظر عده‌ای از بزرگان از جمله مرحوم وحید بهبهانی این است که می‌گویند معنای این که یک عده را استثناء کردند یک عده را استثناء نکردند این است که آن عده که استثناء نشدند مشکل ندارند، ضعیف نیستند. و الا ابن الولید نقاد علم رجال بود، صدوق هم تابع او بود بیایند کتاب نوادر الحکمه محمد بن احمد بن یحیی اشعری را زیر و رو کنند، استثناء کنند افرادی را، سهل بن زیاد آدمی، فلان، فلان، ولی استثناء نکنند این عمر بن علی بن عمر بن یزید را، با این که تناسب این است که این را هم استثناء کنند، این معلوم می‌شود این مشکل ندارد دیگه.

گاهی هم آقای زنجانی هم این مبنا را به کار می‌برند. ظاهراً این جور که به ذهنم هست این مبنا را به کار می‌برند و قبول دارند.

ولی به نظر ما دو تا اشکال دارد:

اشکال اول: معلوم نیست در نوادر از این شخص روایت نقل کرده باشد

اشکال اول این است که ما آنی که می‌دانیم محمد بن احمد بن یحیی راوی از این آقا است اما در کتاب نوادر الحکمه از او هم نقل کرده؟ در این روایت راوی از این آقا است اما این روایت در نوادر الحکمه هم بوده؟ این را نمی‌دانیم. استثنای ابن الولید و الصدوق من رجال نوادر الحکمه فلانا و فلانا و فلانا نه استثنای من مشایخ محمد بن احمد بن یحیی اشعری. ثابت نیست برای ما که این آقا جزء رجال کتاب بود. هذا اولاً.

اشکال دوم: ابن الولید کسانی را که می‌دانسته ضعیف هستند استثناء کرده و شاید کسان

دیگری هستند که نه وثاقت و نه ضعف آن‌ها برای ابن الولید ثابت نشده

ثانیاً: آقا! این استثناء ابن الولید شاید برای این بوده که می‌گفتند این افراد را ما می‌دانیم ضعیفند، بقیه‌اش را ما نمی‌دانیم، به گردن خودتان. احراز ضعف این افراد را کردند که استثناء کردند، راجع به بقیه سکوت کردند نه این که راجع به بقیه گفتند بقیه معتبرند. نگفتند که ابن الولید عمل کرد به بقیه روایات.

لباس مصلی ۴۵۷

[سؤال: ... جواب:] پیش ابن الولید ضعفشان محرز نبود، وثاقتشان باید محرز باشد. ... فایده‌اش همین استثنائش است. فایده‌اش این است که از این افراد حرف‌شنویی نداشته باشد اما بقیه را بروید خودتان تحقیق کنید.

اشکال سوم: اساساً عمل ابن ولید به یک روایت، دلیل بر وثاقت راوی نیست چون شاید مبنای

رجالی ایشان با ما اختلاف داشته باشد

علاوه بر این‌که من این را بارها عرض کردم، ما مبنای ابن الولید را نمی‌دانیم چیه. یک وقت ابن الولید می‌گوید هذا ثقة ذاک لیس بثقة، خوب است. اما یک وقت ابن الولید می‌گوید من حدیث‌های فلانی را عمل نمی‌کنم، حدیث‌های بهمان را عمل می‌کنم، مبنای ابن الولید را ما نمی‌دانیم چیه. این مثل این می‌ماند که یک آقای می‌گوید من پشت سر فلانی نماز نمی‌خوانم پشت سر فلان شخص دیگر نماز می‌خوانم. شاید این آقا اصلاً یک مبنای دیگری دارد در امام جماعت. معتقد است کسی که به قول آقای خوئی می‌گوید بعضی‌ها معتقد بودند کسی که لم یظهر منه فسق و لو احراراً نکنیم عدالتش را، می‌شود پشت سر او نماز خواند. بعد این‌که می‌گوید پشت سر فلانی نماز می‌خوانم چون فسقش برای من محرز نیست در حالی که ما می‌گوییم باید عدالتش محرز باشد، حسن ظاهرش بعد المعاشرة محرز باشد. نه این‌که یک سال می‌رویم مسجد می‌بینیم این آقا وقتی اذان ظهر می‌شود با همه سلام و علیک خوبی می‌کند، خیلی خوش‌اخلاق هم است، این‌که حسن ظاهر بعد المعاشرة نیست. حسن الظاهر بعد المعاشرة این است که همان رفیق‌های گرمابه و گلستان بروید از آن‌ها بپرسید یا خودت بروی رفیق صمیمی او بشوید. و الا معلوم است، امام جماعت است، عادل هم نباشد وقتی می‌آید به مسجد ناسزار که نمی‌گوید به مأمومین. این حسن الظاهر که حسن الظاهری نیست که کاشف از عدالت باشد.

پس شاید ابن الولید اصالة العدالةی بوده^۶ یعنی می‌گفته همین که فسق کسی ظاهر نشود من قبول دارم. این‌که کافی نیست.

^۶ استاد بعد از درس فرمودند این را به عنوان تقریب به ذهن گفتیم و الا ابن ولید اصالة العدالةی نبوده است.

اشکال چهارم: اینطور نیست که همه مستثنیات ابن ولید غیر ثقه باشند؛ ایشان نقل روایت

غلوآمیز را مغل به وثاقت می دانست

از آن طرف هم می گفته آنی که روایات غلوآمیز نقل می کند من وثوق نوعیم از او سلب می شود. آن وقت غلو را هم می دانید این ها چی می دانستند؟ خیلی سخت گیر بودند. یعنی الان اکثر شیعه، علماء شیعه از نظر ابن الولید و صدوق جزء غلات بودند. این قدر سخت گیر بود. پس ضابطه عمل ابن الولید یا عدم عمل ابن الولید برای ما روشن نیست و لذا اعتباری به آن نیست.

سند به نظر ما اشکال دارد ولی دلالتش اشکال ندارد.

[سؤال: ... جواب:] به امام می گوید. می خواهید اشکال اضمار هم بکنید؟ نه دیگه. ابراهیم بن محمد همدانی وکیل ناحیه مقدسه می آید به کی نامه می نویسد؟ ... بعد می آید می گوید کتبت الیه؟ نوشتم به او؟ اسمش را هم نمی گوید، این ظاهرش این است که به امام نامه نوشتم.

در مقابل یک روایتی است که استفاده شده از آن که برعکس، حمل ما لایؤکل لحمه جایز است چون می گوید هل یصلی فی قلنسوة علیها وبر ما لایؤکل لحمه؟ امام فرمود ان کان الوبر ذکیا حلت الصلاة فیه. وبر ما لایؤکل لحمه در قلنسوة است؟ عیب ندارد. اگر این وبر ذکی است اشکال ندارد. با این که ما لایؤکل لحمه است امام می فرماید اگر ذکی است اشکال ندارد. حالا یا اگر طاهر است نجس نیست یا اگر از حیوانی است که تذکیه شرعی شده اشکال ندارد و لو حرام گوشت است.

تأمل بفرمایید راجع به این روایت ان شاء الله روز شنبه بحث می کنیم.

جلسه ۴۴-۲۶۸

شنبه - ۹۷/۰۹/۲۴

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيّة الله في الأرضين و اللعن على أعدائهم أجمعين.

لباس مصلی ۴۵۹

راجع به این که حرمت نماز در اجزاء حیوان حرام گوشت اختصاص به سباع دارد یا مطلق هست در کل حیوانات حرام گوشت، ما برخی از روایات را مطرح کردیم که ممکن بود استدلال بشود که در خصوص حیواناتی که سباع هستند، درنده هستند، نماز در اجزاءشان تحریم شده نه مطلق حیوان حرام گوشت. یکی از روایاتی که مطرح کردیم روایت هاشم حناط بود: ما اکل الوراق و الشجر فلا بأس ان تصلی فیه و ما اکل المیتة فلا تصل فیه که ظاهرش این است که حیواناتی که اکل میته می کنند، درنده هستند که خاصیت شان این است که موجودات زنده و مرده را می خورند در این ها نماز نخوان اما آن هایی که گیاه خوار هستند و لو حرام گوشت باشند می شود نماز خواند. که نسبتش اگر با موثقه ابن بکیر عموم من وجه باشد ما گفتیم تعارض و تساقط می کنند. موثقه ابن بکیر می گوید در کل حیوانات حرام گوشت نماز جایز نیست چه درنده باشند، سباع باشند چه نباشند، این هم می گوید حیوانات گیاه خوار نماز در آن جایز است چه حلال گوشت باشند چه حرام گوشت باشند. در حیوانات گیاه خوار حرام گوشت تعارض می کنند به عموم من وجه.

گرچه موثقه ابن بکیر عام وضعی است و روایت هاشم حناط مطلق است، اما اساسا وجهی ندارد

که عام بر مطلق مقدم شود

ممکن است کسی بگوید که اگر تعارض به عموم من وجه بکنند موثقه ابن بکیر مقدم است چون به لسان عموم است: الصلاة فی کل شیء حرام اكلة فالصلاة فیه فاسد. این به لسان عموم است ولی این روایت هاشم حناط به لسان اطلاق است و در تعارض به عموم من وجه عام وضعی بر مطلق مقدم است پیش خیلی ها. مثلا اکرم کل عالم با لاتکرم الفاسق در عالم فاسق تعارض دارند ولی اکرم کل عالم عام وضعی است. خیلی ها از مرحوم شیخ گرفته تا مرحوم نائینی، مرحوم امام، مرحوم آقای خوئی، مرحوم استاد، مرحوم آقای صدر، این ها همین نظر را دارند، عام وضعی را مقدم می دانند بر مطلق عند التعارض به عموم من وجه. ولی ما وفاقا لصاحب الکفایة عرض کردیم وجهی ندارد، عام و مطلق حالا یکی اقوی ظهورا است دلیل نمی شود که جمع عرفی داشته باشد با آن دیگری، با هم تعارض و تساقط می کنند.

..... شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد

دلیل بر انحصار مانعیت حرام گوشت به سباع: روایت سعد بن سعد: اگر سمور، درنده است نماز

در او باطل است

آخرین روایت را هم عرض کنم، این بحث ناقص نماند و بحث بعدی را دنبال کنیم. آخرین روایت صحیحه سعد بن سعد است. سعد بن سعد بن احوص بن سعد بن مالک اشعری قمی است، نجاشی می گوید ثقة. البته در سند این روایت محمد بن خالد برقی هست که نجاشی گفته کان ضعیفا فی الحدیث ولی شیخ در رجال توثیقش کرده. پدر همین برقی معروف صاحب کتاب محاسن. به نظر می رسد که کان ضعیفا فی الحدیث تنافی ندارد با کان ثقة که شیخ می گوید. ضعیف فی الحدیث بوده چون یکنثر الروایة عن الضعفاء و یکنثر المراسیل، ضعیف فی الحدیث اما خودش آدم ثقة ای بوده. مشکل ندارد.

[سؤال: ... جواب:] می دانسته ضعیف است، نقل می کرده. همه که دقیق نیستند که از ثقات نقل کنند یا از ضعیف زیاد نقل نکنند. بعضی ها مثل کتاب قصص العلماء یکی از اهل ادب گفته که تاریخ را بدنام کرد با این کتاب ولی خود مؤلف کتاب بسیار آدم صادقی است، هر کجا خودش مستقیم نقل می کند درست نقل می کند، هر کجا به مسموعات اعتماد می کند وارد یک مسموعاتی می شود که انسان اصلا احتمال نمی دهد در حق علماء. و لذا این کتاب قصص العلماء ضعیف است در عین حال صاحب کتاب ثقة بوده و از اجلاء بوده منتها بعضی از اجلاء ساده هستند، به روایات ضعیف السند و تاریخ ضعیف اعتماد می کنند، نقل می کنند، فکر نمی کنند.

عن الرضا علیه السلام قال سألته عن جلود السمور، می گوید سؤال کردم از جلد سمور، فقال ای شیء هو؟ ذلک الادبس؟ همان حیوانی است که بین سیاه و سرخ است؟ شبیه رنگ شیر، ادبس، شبیه دبس است، شیر خرم، فقلت هو الاسود، گفتم نه، سیاه است، اتفاقا این سعد بن سعد اشتباه می کند، هم سیاه دارد سمور، هم ادبس دارد، هر دو جورش هست، فقال علیه السلام یصید؟ امام فرمود صید می کند؟ قلت نعم یأخذ الدجاجة و الحمام، بله مرغ می گیرد، کبوتر می گیرد، فقال لا، فرمود نخیر.

گفته می شود که امام علیه السلام برای این که ضابط این که در جلد سمور می شود نماز خواند سؤال کرد فرمود که جزء سباع است؟ سباع صید می کنند حیوانات دیگر را، معلوم می شود که معیار سبع بودن است و

لباس مصلی ۴۶۱
الا حرام گوشت که هست سمور، نیاز به سؤال ندارد، پس معلوم می شود معیار حرمت صلات حرام گوشت بودن نیست، چیز دیگری است مثل سبع بودن که حضرت سؤال کرد که آیا این سمور سبع هست؟ یصید؟ تا او گفت بله امام فرمود پس نماز نخوان در جلد آن.

اشکال اول: مورد روایت نماز نیست. از بعض روایات استفاده می شود که لبس جلود سباع

مکروه است

به نظر ما این استدلال ناتمام است. اولاً کی می گوید مراد از این روایت نماز در جلد سمور است؟ نگفت عن الصلاة فی جلود السمور. شاید سؤال می کند از لبس جلد سمور تکلیفاً که آیا حلال است یا حرام؟ احتمال داشت که حرام باشد یا مکروه باشد. جلود سباع مکروه باشد لبسش. از بعض روایات استفاده شده که لبس جلود سباع مطلقاً مکروه است و در نماز حرام است.

[سؤال: ... جواب:] لبسش هم امر مرتکز است دیگه. ... اگر حرمت لبس خلاف مرتکز است، خب شاید سؤال کرد از کراهتش که آیا کراهت دارد. ... اینجا که حضرت در خصوص نماز که مطرح نکردند.

اشکال دوم: امام به عنوان یک انسان عرفی به دنبال تطبیق ضوابط حیوان حرام گوشت بودند و

لذا محتمل است که سؤال از درنده بودن برای کشف از حرام گوشت حیوان باشد

ثانیا، بر فرض بگویید که این ظاهر در نماز در جلد سمور هست، شاید امام می خواسته ضابط حیوان حرام گوشت را ببیند منطبق است بر این سمور یا نه. یکی از ضابطه های حرام گوشت بودن این است که حیوان جزء سباع باشد. اولین ضابط را حضرت سؤال کرد، چون قضیه خارجیّه است، سمور این که جزء حیوان حلال گوشت است یا حرام گوشت باید ببینیم آن ضوابط کلی شرع بر او منطبق است یا نه. و الا امام بما هو عالم الغیب نه، امام بما هو انسان عرفی که نمی خواهد از علم غیب استفاده کند ممکن است نداند که مثلاً این پرنده حلال گوشت است یا حرام گوشت چون باید بروید تحقیق کنید که صفیغه اکثر من دفیغه یا دفیغه اکثر من صفیغه مثلاً، مخلب دارد یا ندارد، ضوابط حیوان حلال گوشت و حرام گوشت باید ببینیم بر آن ها منطبق است یا نه. خب حضرت سؤال کردند یصید؟ جزء حیوانات درنده است؟ او هم گفت بله. احتمال

462 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
داد حضرت این را کاشف از حرمت لحمش قرار دادند و فرمودند نمی شود در او نماز خواند. حالا اگر می گفت
لایصید ممکن بود امام ضابط دوم حرام گوشت بودن را سؤال کنند مثلا هل هو من المسوخ؟

[سؤال: ... جواب:] مسوخ عرفی بوده دیگه، مسوخ که شرعی نیست. در عرف آن زمان یک سری از
حیوانات به عنوان مسوخ مطرح بود. ... بالاخره ما که احاطه نداریم به ضوابط دیگر. ... حشره که پشه مراد
نیست. مثلا مار را می گویند جزء حشرات الارض. آنهایی که در زمین زندگی می کنند می شوند حشرات
الارض. ... سمور آبی داریم، سمور خاکی داریم.

اشکال سوم: بر فرض روایت ظهور داشته باشد در این که مطلق حرام گوشت مانع نیست، اما

ظهوری هم ندارد در این که مانعیت اختصاص دارد به سباع

ثالثا: بر فرض شما بگویید که از این روایت می فهمیم که مطلق حرام گوشت بودن کافی نیست و الا سمور
که حرام گوشت بود، امام خواست ضابط حرمت صلات را سؤال کند فرمود یصید؟ او هم گفت بله حضرت
فرمود لا، می گوئیم بسیار خوب فوقش معلوم می شود حیوان حرام گوشت باطله مانع در نماز نیست اما
اختصاص دارد مانعیت به سباع؟ قبلا می گفتیم مثلا اگر یک جا بگویند اکرم کل عالم یک جای دیگر یکی
بگوید آقا! هل اکرم زیدا العالم؟ امام بفرمایند هل هو عادل؟ او هم بگوید نعم، امام بفرمایند اکرمه، خب این
دلیل نمی شود که اگر عادل نباشد لاتکرمه مطلقا، شاید اگر می گفت لا لیس بعادل امام می فرمود که هل هو
هاشمی؟ می گفت نعم می گفت اکرمه، اگر می گفت لا ممکن بود بعدش بفرماید هل امه هاشمیه؟ بالاخره یک
بهانه ای برای اکرامش پیدا می شد. بله، مطلق اکرام عالم می فهمیم واجب نیست و الا دیگه نیاز به سؤال نبود
از یک قید زاید. اینجا هم فوقش اگر اصرار بکنید جواب اول و دوم ما را نپذیرید می گوئیم معلوم می شود
مطلق حرام گوشت مانعیت ندارد اما اختصاص دارد مانعیت به سباع؟

[سؤال: ... جواب:] لغو نمی شود. هل یصید؟ او هم گفت یصید، اگر می گفت لایصید امام ممکن بود سؤال
دیگری بکند. چون یکی از عناوینی که سبب حرمت صلات می شود سباع است، ممکن است یک عنوان
دیگری هم باشد. معلوم نبود که، چون شناخته شده نبود این سمور کیه، شاید یک عنوان دیگری بوده که
عنوان حشرات الارض مثلا. شما رفتید پیگیری کردید اقسامش را می دانید، امام علیه السلام بما هو انسان

لباس مصلی ۴۶۳

عرفی لا بما هو عالم بالغیب اظهار بی اطلاعی کرد. شاید اگر او می گفت لایصید امام یک عنوان دیگری را

سؤال می کرد که هل ینطبق علیه ام لا؟

با وجود اطلاق در موثقه ابن بکیر، باید خروج یک حیوان حرام گوشت را از این اطلاق احراز

کنیم

[سؤال: ... جواب:] دلیل نداشتن که مهم نیست، شما دلیل العدم بیاورید. ... ما حرم علیک اكله اطلاق دارد، ما از این اطلاق رفع ید می کنیم در آنی که قدر متیقن است که نه سبع است، نه مسوخ است، نه حشرات الارض است، یک فی الجملة ای می گذاریم خارج بشود از این خطاب ما حرم علیک اكله که این سؤال امام که هل یصید؟ لغو نشود. بیشتر از این نیست که. مثل آن اکرم کل عالم بعد یک جای دیگر می گوید هل اکرم زیدا العالم امام فرمود هل هو عادل؟ شما می گوید نعم امام می فرماید اکرمه. خب برای این که این سؤال لغو نشود می فهمیم مطلق عالم واجب الاکرام نیست اما نه خصوص عالم عادل. به مقداری رفع ید می کنیم از آن عموم و اطلاق که عالمی است که نه عادل است نه هیچ بخار دیگری دارد، فقط علم دارد، هیچ امتیاز دیگری ندارد، می گوئیم بله، او واجب الاکرام نیست. اما اگر یک امتیاز دیگری دارد که ممکن ان یكون سببا لاکرامه، هاشمی است. ... مگه لازم است اشاره کنند؟ اطلاق آوردند، ما حرم علیک اكله فالصلاة فيه فاسد.

یکی از انگیزه هایی که امام اظهار بی اطلاعی از موضوعات می کردند این بود که مردم غلو نکنند

[سؤال: ... جواب:] کی می گوید امام همیشه اظهار اطلاع می کردند از موضوعات. اتفاقا یکی از انگیزه هایی که از روایات استفاده می شود این بود که امام می خواست مردم غلو نکنند. از بعضی چیزها می فرمودند ما اطلاع نداریم. وقت بحث غلو پیش می آمد می فرمود که من دنبال خادمم می گشتم، اتاق بغلی خوابیده بود پیدایش نمی کرد، چه جوری من علم غیب دارم. این را برای این که به دیگران یک جوری صحبت نکنند که غلو پیدا نکنند. هلك فی اثنان: محب غال و مبغض قال. ... آن هایی که رفته بودند بیابان گرد بودند، صیاد

..... شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
 بودند آن‌ها آشنا بودند با این‌ها و الا به حسب علم عادی مگه ائمه صیاد بودند؟ مگه بیابان گرد بودند؟ ...
 می‌خواستند بفهمانند که صید حرام است اما غیر صید حلال است نماز در آن؟

[سؤال: ... جواب:] شما می‌فرمایید که امام خبر دادند که یصید و بعد را ادامه ندادند، این [با این‌که] خلاف ظاهر است اما دلیل می‌شود که اگر صید نمی‌کرد حرام نبود؟ نه، یک عنوانی که منطبق بر او است این است که صید است اما چیزی که لیس بصید فلاتحرم الصلاة فیه و لو کان محرم الاکل؟ از این‌که استفاده نمی‌شود. ... اشکال دوم ما را نپذیرید، اشکال دوم این بود که حضرت علامت حرام گوشت بودنش را ذکر کرد یا سؤال کرد که اگر صید بکند حرام گوشت است، یکی از علائم حیوان حرام گوشت این است که ذی ناب باشد، حضرت فرمود یصید، حیوانی که سباع است حرام گوشت است، این علامت، کاشف حرام گوشت بودن است. اگر این باشد دیگه دلیل نمی‌شود که ما اطلاق موثقه ابن بکیر را تقیید بزنیم. آن سؤال یا به قول شما خبر برای این بوده که بفهمانند این حرام گوشت است چون یکی از علائم حرام گوشت بودنش است و هو کونه من السباع.

بحث در این بود که آیا حمل اجزاء ما لایؤکل لحمه فی الصلاة بدون لبس آن مبطل نماز است یا نه؟ آقای سیستانی فرمود مبطل نیست. بله اگر ثوب یا بدن، در رساله جامع بدن را هم اضافه کردند، در تعلیقه عروه فقط ثوب است در رساله جامع بدن را هم اضافه کردند. بدن یا ثوب اگر ملوث بشود، متلطخ بشود به عرق یا آب دهان حیوان حرام گوشت اینجا نماز جایز نیست اما غیر از این، موی گربه چند تا به بدن چسبیده، به لباس چسبیده، چه اشکال دارد، نماز بخوان.

ما این را جواب دادیم.

یک روایتی بود این روایت گفته می‌شد که نص در این‌که حمل اجزاء لایؤکل لحمه در نماز حرام است. کتبت الیه یثبت علی ثوبی الوبر و الشعر مما لایؤکل لحمه من غیر تقیة و لا ضرورة فکتب لاتجوز الصلاة فیه که می‌گوید که بر ثوبم وبر و شعر لایؤکل لحمه می‌ریزد آیا نماز در او جایز است یا نه، حضرت می‌فرماید نماز در او جایز نیست. که ما عرض کردیم اگر سندش خوب بود می‌شد رد ادعای آقای سیستانی ولی ایشان حتما اشکال سندی می‌کند.

دلیل بر عدم مانعیت حمل حرام گوشت: صحیح محمد بن عبد الجبار: حمل وبر حرام گوشتی که

ذکی باشد جایز است در نماز

یک روایتی هست بر عکس گفته می شود که دلالت می کند بر جواز حمل اجزاء لایؤکل لحمه. صحیح محمد بن عبد الجبار: کتب الی ابی محمد علیه السلام، به امام عسکری علیه السلام نوشتیم: هل یصلی فی قلنسوة علیها وبر ما لایؤکل لحمه أو تکة حریر محض أو تکة من وبر الارانب، تکه [یعنی] همین شال هایی که می بستند دور کمر، شبیه کمر بند، فکتب لاتحل الصلاة فی الحریر المحض، ابریشم خالص نماز در او جایز نیست برای مردها و ان کان الوبر ذکیا حلت الصلاة فيه ان شاء الله، اما راجع به وبر ما لایؤکل لحمه که روی کلاه هست یا کمر بندی که از وبر خرگوش هست، راجع به او اگر وبر ذکی باشد نماز در او جایز است. گفته می شود که فرض این است که سؤال از وبر ما لایؤکل لحمه بود یا وبر ارانب بود حضرت با یک شرط فرمود جایز است اگر این وبر روی کلاه باشد مشکلی ندارد. شرط این است که این وبر حیان حرام گوشتی باشد که مذکی است، اذا کان الوبر ذکیا.

اشکال: ذکی در روایت نه به معنای طاهر می تواند باشد نه به معنای تذکیه شده چون چیزی که

ساتر نیست نه نجس بودنش مانع است و نه از وبر میت. پس روایت قابل التزام نیست

گفته می شود که آقا! این روایت قابل التزام نیست، چه جور معنا کنیم این روایت را. ذکی یا به معنای طاهر است یا به معنای مذکی در مقابل میت، هر کدام باشد نمی شود معنا کرد. چون اگر می گوید ان کان الوبر ذکیا ای طاهرا، کلاه اگر نجس باشد نماز در آن اشکال ندارد تا چه برسد به این که چهار تا موی نجس به آن چسبیده باشد. کلاه در روایات داریم که وقع فی بول، راوی می گوید فوضعتها علی رأسی و صلیت، حضرت در روایت دارد که فرمود للباس.

[سؤال: ... جواب:] بله دیگه، ما لاتتم فيه الصلاة است، ساتر نیست. او اشکال ندارد تا چه برسد به این که چهار تا موی نجس رویش باشد. ... قدر متیقن این است که بول نجس است. پس قلنسوه ای که متنجس شد به بول نجس، می شود با آن نماز خواند، حالا چهار تا موی نجس رویش چسبیده باشد به طریق اولی می شود نماز خواند.

اگر مراد از ان کان الوبر ذکیا ای مذکی، حالا میتة باشد چه می شود؟ او که لابس بالصلاة فی صوف المیتة فانه لیس فیه روح.

بخاطر مشکل متنی، روایت حمل بر تقیه می شود

باید این روایت را حمل بر تقیه بکنیم. چرا؟ چون این روایت را هر جور معنا کردیم مشکل پیدا کرد. این روایت موافق با قول عامه است که در اجزاء حیوان حرام گوشت تفصیل می دادند می گفتند اگر حیوان حرام گوشت مذکی است اشکال ندارد در اجزائش نماز خواندن، اگر میتة است نمی شود در اجزائش نماز بخوانیم. این روایت موافق آن ها می شود. در وبر حیوان حرام گوشت روایت می گوید اگر این مذکی است نماز در آن جایز است، اگر میتة است جایز نیست، دقیقا می شود قول عامه. و این حمل بر تقیه می شود.

[سؤال: ... جواب:] جمع عرفی ندارد. اگر ذکی به معنای طاهر است در مقابل نجس، یعنی این وبر اگر افتاده در آب نجس، دیگه نماز نخوان در این کلاهی که این وبر نجس رویش افتاده. خب این خلاف ضرورت فقه است که در ما لاتتم فیه الصلاة مثل کلاه طهارت شرط نیست. آخه فرض این است که گفت علیها وبر ما لایؤکل لحمه أو وبر الارانب. شما وبر ما لایؤکل لحمه می گوئید احتمال دارد مراد کلب و خنزیر باشد؟ این توجیه شما حالت تبرعی می شود. ان کان الوبر طاهرا، اگر به این معنا می گیرید در مقابل نجس، در کجایش نوشته او نجس است ذاتا؟ ... خیلی غیر عرفی است بگوییم حضرت می خواهد احتراز کند از وبر کلب و خنزیر با این که اطلاق وبر ما لایؤکل لحمه، حیوان حرام گوشت یعنی از حیث این که حرام گوشت است نه از حیث این که نجس العین است. بعد هم شما دارید و ان کان الوبر ذکیا، ذکیا بالذات می گیرید در مقابل نجس بالذات.

مؤید حمل بر تقیه این است که در روایت ابراهیم همدانی (روایت مخالف این روایت) گفت من

غیر تقیه

اتفاقا مؤید این که این روایت حمل بر تقیه می شود، آقای خوئی یک تعبیری دارد می گوید روایت ابراهیم همدانی بود من غیر تقیه و لاضررة. حالا ذیل این روایت که دارد "ان شاء الله" آقای خوئی فرموده این هم

لباس مصلی ۴۶۷

اشعار به تقیه دارد. ولی نه، ان شاء الله مرسوم بود، در آخر نامه مرسوم بود که می فرمودند که ان شاء الله. این متعارف بود؛ این ظهور و اشعار به تقیه ندارد. ولی در روایت ابراهیم همدانی بود که من غیر تقیه و لا ضروره.

[سؤال: ... جواب:] اما مورد تقیه بوده که گفته من غیر تقیه. این من غیر تقیه، تقیه مکلف است. نمی گوید جواب من را بدون تقیه بدهید، می گوید مکلف در وبر و شعر ما لایؤکل لحمه که روی لباسش افتاده نماز می خواند در حالی که هیچ تقیه ای در کار نیست، هیچ ضرورتی در کار نیست، امام می فرماید نمی شود. آنی که شما می فرمایید یک روایت دیگر است که به امام عرض کرد یابن رسول الله! دوست دارم جواب من را بدون تقیه بدهید، آنجا می گویند امام جواب داد، دیگه مطمئنا تقیه نیست؟ نه، مگه هر چی سائل دلش خواست باید امام مراعات کند؟

جهت سوم: نماز در اجزاء حرام گوشتی که خون جهنده ندارد

بحث بعد راجع به این است که آیا حیوان حرام گوشت اگر نفس سائله، خون جهنده نداشت مثل ماهی حرام گوشت، در اجزائش نماز خواندن حرام است، باطل است یا باطل نیست.

نماز باطل است بخاطر اطلاق موثق ابن بکیر: ما حرم علیک اکلہ فالصلاء فیہ فاسد

صاحب عروه گفته لافرق فی الحيوان بین کونه ذا نفس او غیره. چرا؟ برای این که موثق ابن بکیر اطلاق دارد: ما حرم علیک اکلہ فالصلاء فیہ فاسد.

نگویید آقا! آخر روایت هم ببین! آخر روایت بعد از این که می گوید فان كان مما جاز اكله فالصلاة فيه جائز اذا علمت انه ذكي قد ذكاه الذبح، بعد در ادامه دارد فان كان مما نهيت عن اكله فالصلاة في كل شيء منه فاسد ذكاه الذبح او لم يذكه. معلوم می شود که مورد موردی است که قابل ذبح باشد. می گویند حیوان حرام گوشت نباید در اجزائش نماز بخوانی چه ذبح شده باشد چه نشده باشد. معلوم می شود موردی است که قابل ذبح است یعنی تذکیه اش با ذبح است، تذکیه ماهی که با ذبح نیست.

تعبیر "ذکاه الذبح او لم يذكه" در ذیل موثق باعث تقیید صدر موثق نمی شود

468 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد

جواب این است که این ذیل اطلاق ندارد چه ربطی به آن صدر دارد که کلام پیامبر است. صدرش نقل می‌کند از پیامبر که فاخرج کتابا زعم انه املاء رسول الله، زعم یعنی ابراز کرد که این املاء پیامبر است، بعد در آنجا بود که کل شیء حرام اكله فالصلاة فيه فاسد، آنجا که ندارد ذکاه الذبح او لم یذک.

[سؤال: ... جواب:] مثبتین هستند، با هم تنافی ندارد که نمی‌گویند مقصود پیامبر حیوانی است که قابل ذبح باشد. از باب این که متعارف در حیوانات این است که تذکیرشان به ذبح است او را فرمود. و الا شتر را نمی‌گیرد که ذکاه الذبح او لم یذک فقط باید ذبح باشد نحر نمی‌شود؟ پس ذکاه الذبح تقیید نمی‌آورد.

[سؤال: ... جواب:] ذکاه الذبح ما گفتیم صدر حیوان تقیید بخورد به حیوان قابل ذبح؟ ما این را که نگفتیم.

آقای سیستانی در مقام صریحا فتوی به جواز می‌دهند با این که در غیر سباعی که خون جهنده

دارد احتیاط واجب کردند

یک سؤال اینجا مطرح می‌شود از آقای سیستانی. آقای سیستانی در حیوانی که خون جهنده ندارد گفتند قطعا جایز است در اجزایش نماز بخوانی. پوست مار، پوست ماهی حرام گوشت. پوست مار لابد دیدید در مکه با آن کیف درست بکنند، ممکن است با آن پالتو درست کنند، بپوشند. از حیث میته بودن که ایشان می‌گویند میته نجسه مبطل است، از حیث حرام گوشت بودن هم می‌گویند آنی که نفس سائله و خون جهنده دارد مبطل است. چرا اینجا فتوی می‌دهد به جواز؟ در حالی که در غیر سباع احتیاط واجب می‌کند. اگر موثق ابن بکیر را قبول ندارد، می‌گویند روایات دیگر راجع به جلود سباع است، پس باید فقط فتوی بدهد که جلود سباع مانعیت دارد. اگر احتیاط بکند موثق ابن بکیر را هم احتیاط می‌گویند عمل کنید، خب موثق ابن بکیر که شامل حیوانی که خون جهنده دارد می‌شود.

خلاصه این یک مقدار روشن نیست. مثلا ایشان می‌خواهند بگویند ذکاه الذبح او لم یذک منشأ انصراف می‌شود به حیوانی که خون جهنده دارد؟ نمی‌دانیم. یا دوست داشته آنجا احتیاط کند اینجا دوست ندارد احتیاط کند، اشکال ندارد. آقای تبریزی می‌فرمود یک وقتی کسی سؤال می‌کرد آقا چرا شما اینجا احتیاط کردی با این که نظرتان این است؟ ایشان می‌فرمود فتوی دادن که واجب نیست. این هم می‌شود که ایشان بگویند حالا در بحث سباع احتیاط واجب کردیم، نظرم آنجا این بود که در سباع هم می‌شود نماز

لباس مصلی ۴۶۹

خواند ولی فتوی دادن که واجب نیست، بخاطر شهرت فتوی ندادیم. اما اینجا در بحث ما لافس سائله فیه معلوم نیست شهرت قوی باشد، آمدیم فتوی به جواز دادیم. حالا مهم نیست.

جهت چهارم: نماز در لباس غیر ساتر از حرام گوشت

بحث دیگر این است که آیا مانعیت حیوان حرام گوشت در نماز اختصاص دارد به این که در ثوبی که تتم فیه الصلاه باشد یا نه، کمربند از جلد حیوان حرام گوشت اشکال ندارد.

آقای سیستانی: اگر میته نجسه نباشد، نماز صحیح است

آقای سیستانی گفتند بله، همین طور است. کمربند از اجزاء حیوان حرام گوشت اگر میته نجسه نباشد، اشکال ندارد. حالا یا میته طاهره باشد مثل مار یا مذکی باشد، یک گرگی را آوردند ذبح شرعی کردند یا صید کردند، حالا بقیه پالتو می پوشند این گفت نه، پالتو ایراد در نماز، با آن کفش و کلاه و کمربند و این هایی که لاتتم فیه الصلاه است، ایشان می گوید اشکال ندارد.

موثق ابن بکیر را نمی خواهد در این جاها بر اساس آن فتوی بدهد و الا موثق ابن بکیر که مطلق است: الصلاه فیه فاسد، او که اعم است از ما تتم فیه الصلاه و ما لاتتم فیه الصلاه. یا نکته اش این است که موثق ابن بکیر را سند ایراد می گیرد و یا این است که عده ای از روایات هست که گفته می شود که ظاهر در این هستند که اجزاء حیوان حرام گوشت اگر لباسی از آن تهیه کنی که لاتتم فیه الصلاه نماز در آن اشکال ندارد. جمله ای از روایات است که ان شاء الله فردا این روایات را می خوانیم و الحمد لله رب العالمین.

جلسه ۴۵-۲۶۹

یکشنبه - ۹۷/۰۹/۲۵

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقیة الله في الارضين و اللعن على أعدائهم أجمعين.

بحث در این بود که حرمت نماز در اجزاء حیوان حرام گوشت شامل ثوب لاتتم فیه الصلاه می شود؟ مثلاً کمربندش از اجزاء حیوان حرام گوشت است، جورابش از اجزاء حیوان حرام گوشت است. برخی از بزرگان

470 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
فرمودند که اشکال ندارد، اختصاص دارد حرمت نماز به این که ثوب متخذ از حیوان حرام گوشت ما تتم فیه الصلاة باشد. آقای سیستانی هم همین نظر را دارند.

نفرمایید که چرا در میته گفتند و لو ما لاتتم فیه الصلاة باشد باز مانعیت دارد میته. چون در میته دلیل داشتیم لاتصل فی شیء منه و لا فی شسع، حتی بند کفش هم از اجزاء میته باشد نباید نماز بخوانی اما در مورد ما لایؤکل لحمه وضعیت فرق می کند.

در مورد ما لایؤکل لحمه اطلاق که ما داریم، در صحیحہ اسماعیل احوص می گوید لایصلی فی جلود السباع، جلد ممکن است از آن کمر بند درست کنند، کفش درست کنند، جوراب تهیه کنند، دستکش تهیه کنند یا در موثقہ ابن بکیر که ما حرم علیک اکلہ فالصلاة فیه فاسد، اعم از این که اجزاء ما لایؤکل لحمه را با آن پیراهن و پالتو تهیه کنند یا جوراب و دستکش و کمر بند، چه فرق می کند.

روایاتی که تجویز کردند وجود اجزاء حرام گوشت را در ما لاتتم فیه الصلاة

پس لابد آقایان مقیدهایی را در روایات پیدا کردند که در ما لاتتم فیه الصلاة اجازه داده که از اجزاء حیوان حرام گوشت استفاده بشود. ما این مقیدها را بررسی بکنیم:

روایت اول: روایت حلبی: هر چیزی که در ساتر، مانع بود در غیر ساتر مانع نیست

مقید اول روایت حلبی است عن ابی عبد الله علیه السلام کل ما لاتجوز الصلاة فیه وحده فلا بأس بالصلاة فیه، هر چیزی که نماز در آن به تنهایی صحیح نیست یعنی ساتر عورت نیست، اشکال ندارد در آن نماز بخوانی. خب این اطلاق دارد. هر چیزی که اگر تتم فیه الصلاة بود مانعیت داشت، حالا که شده ما لاتتم فیه الصلاة دیگر مانعیت ندارد. حالا می خواهد مانعیت از نجاست باشد یا از ناحیه ما لایؤکل لحمه باشد. بعد مثال می زند، مثل تکه البریسم، از ابریشم خالص کمر بند درست بشود، و القلسنوه (کلاه) و الخف (کفش) و الزنار (زنار چیزی بود که آویزان می کردند ظاهرا به گردن شان) یكون فی السراويل و یصلی فیه.

بر فرض این روایت با صحیحہ احوص (نماز در پوست درنده گان باطل است) تعارض کند، مرجع

اصل برائت از مانعیت است

لباس مصلی ۴۷۱

نگویید نسبت عموم من وجه است بین این روایت و بین صحیحہ احوص کہ لایصلی فی جلود السباع مثلا. در مورد ما لاتتم فیہ الصلاتی کہ از اجزاء حیوان حرام گوشت گرفته شده است، اطلاق لایصلی فی جلود السباع می گوید نمی شود نماز خواند، اطلاق این روایت حلبی می گوید می شود نماز خواند. می گوئیم قبول است، نسبت عموم من وجه است و لکن بعد از تعارض و تساقط مرجع می شود اصل برائت از مانعیت.

محقق خوئی: احمد بن هلال عبرتایی گرچه فاسد المذهب بوده و لکن هم نجاشی توثیقش

کرده و هم در تفسیر قمی آمده است

مشکل این روایت این است که در سندش احمد بن هلال عبرتایی است. این احمد بن هلال عبرتایی یک مشکله ای هست. هم رمی به غلو شده هم رمی به ناصبی بودن. آقای خوئی می گوید معلوم می شود اصلا دین نداشته و کسی است که در توقیع شریف لعن او وارد شده. ولی خیلی ظاهر الصلاح بوده، بارها حج رفت، ظاهرا پیاده و حتی وقتی توقیع وارد شد در ذم این شخص، شیعه باور نمی کرد تا این که توقیع صادر شد که لاعذر لاحد من موالینا فی التشکیک فیما یروی عنا ثقاتنا. همچون آدمی بود. و لکن مرحوم آقای خوئی فرموده که چه کار کنیم، حالا فساد مذهبش که مانع از عمل به روایتش نمی شود. ما باید ببینیم که این آقا احمد بن هلال عبرتایی توثیق دارد یا ندارد، اگر توثیق شد برای احمد بن هلال عبرتایی دیگه مشکل نداریم. بعد ایشان در معجم فرموده نجاشی گفته احمد بن هلال عبرتایی صالح الروایه یعرف منها و ینکر.

[سؤال: ... جواب:] وقتی می گوید صالح الروایه آقای خوئی می گوید این دلالت بر وثاقت می کند. یعرف منه و ینکر یعنی احادیث مستنکری هم دارد اما خودش ثقه است، صالح الروایه.

شیخ طوسی در رجال گفته که احمد بن هلال العبرتایی و العبرتا قریه بنواحی بلد اسکاف و هو من بنی جنید. اسکاف همان اطراف بغداد است. می گوید کان غالیا متهما فی دینه. بعد در تهذیب گفته که مشهور بالغلو و اللعنه و ما یختص بروایته لانعمل به. استبصار هم دارد فاسد المذهب لایلتفت الی حدیثه فیما یختص من نقله.

..... شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
[سؤال: ... جواب:] در ملعون بودن احمد بن هلال عبرتایی که شکی نیست، در او تردید نکنید. ... اولاً اینجا
شیخ طوسی گفته کان غالباً متهما فی دینه، وانگهی مورد بحث نیست فساد مذهب احمد بن هلال عبرتایی،
حسادتش با نواب مثل شلمغانی باعث شد که منحرف بشوند.

آقای خوئی می گوید لاینبغی فی فساد الرجل من جهة عقیده بل لایبعد استفاده انه لایکون متدینا بشیء
و من ثم کان یظهر الغلو مره و النصب أخرى و مع ذلک لایهمنا اثبات ذلک بعد وثاقتہ. دلیل بر وثاقت این
است که نجاشی گفته صالح الروایة. بعد هم گفته که اتفاقاً در تفسیر قمی هم که هست. تفسیر قمی رجالش
به نظر ما ثقات هستند.

این بیان مرحوم آقای خوئی است.

اشکال اول: تعبیر "صالح الروایة" در کلام نجاشی در کنار تعبیر "يعرف منه و ينکر"، ظهوری

در وثاقت ندارد بلکه به معنای اتقان متن است

به نظر ما این بیان تمام نیست. برای این که آن صالح الروایة در کنار يعرف منه و ينکر ظهور ندارد در
وثاقت. صالح الروایة در کنار يعرف منه و ينکر یعنی اکثر روایاتش خوب است، اکثر روایاتش روی روال است.
بیش از این ظهور ندارد. مخصوصاً با توجه به این که شیخ طوسی هم می گوید لایعمل بروایاته. اگر صرف
فساد عقیده بود که شیخ طوسی مشکل نداشت. با فاسدین در عقیده، شیخ طوسی که در عده فرموده ما
مشکل نداریم. واقفه، فطحیه، ناووسیه، عامه فرمودند اگر واقعا متحرز از کذب باشند ما به صرف فساد عقیده
حدیثشان را رد نمی کنیم.

اشکال دوم: دیباجه تفسیر قمی برای مرحوم قمی نیست ضمن این که تفسیر موجود متضمن

تفاسیر دیگر هم هست

اما این که فرموده که در تفسیر قمی هست، ما بارها عرض کردیم این که در دیباجه است که ما فقط از
اخبار ثقات نقل می کنیم اصلاً معلوم نیست از علی بن ابراهیم قمی باشد چون بعد از این دیباجه تازه
می گوید قال ابو الفضل العباس حدثنا علی بن ابراهیم قمی، بعدش خود کتاب تفسیر قمی مشتمل است بر

لباس مصلی ۴۷۳ مطالبی که قطعا از تفسیر قمی نبوده، اضافه شده. مرحوم آقابزرگ تهرانی می‌فرماید این کتاب تفسیر مشتمل است بر عده‌ای از کتب. متن را هم نگاه کنید، بارها تکرار کرده رجع الی تفسیر علی بن ابراهیم. یعنی خارج شده از تفسیر، می‌گوید رجع الی تفسیر علی بن ابراهیم.

[سؤال: ... جواب:] آقای خوئی مطرح نکردند این شبهه را.

[سؤال: ... جواب:] با توجه به این که در کنارش دارد يعرف حدیثه و ینکر انصافا ظهور ندارد. ... صالح الروایة یعنی روایاته متینة. گاهی می‌بینید افرادی هستند آدم‌های درستی نیستند اما می‌گویند خوب سخنرانی می‌کند، سخنرانش در او حرف نامناسب خیلی ندارد. خب این دلیل بر وثاقت که نمی‌شود که. صالح الروایة مثل این است دیگه. روایاتش می‌بینی روی روال است یعنی با فقه ما سازگار است، با مذهب ما سازگار است عمدتا. حالا شهادت شیخ طوسی را هم نادیده نگیرید که گفت لایعمل بروایاته. ... کی می‌گوید معنای صالح الروایة این است که قاطی نمی‌کند؟ عمدتا اتقان متن دارد، اتقان متن یعنی عمدتا ثقة بوده؟ ... چه ظهوری دارد در توثیق صالح الروایة يعرف حدیثه و ینکر؟ ... ولی نوعا متن احادیثش متین است.

اشکال سوم: بر فرض کلام نجاشی ظهور در توثیق داشته باشد، با تضعیف شیخ تعارض می‌کند

حالا بر فرض این ظهور دارد در توثیق، بر فرض می‌گوییم، مماشاتا دارم می‌گوییم، تضعیف شیخ را چه کار می‌کنید؟

[سؤال: ... جواب:] یک آقایی گفت به یکی از بزرگان مطلبی گفتم، آن آقای بزرگ فرمود که بله، فرمایش شما متین است ولی دو تا شاهد عادل هم بیاورید که این مطلب شما را تایید کند من قبول کنم. یعنی تو هیچی. این که می‌گوید لایعمل بما تفرد به یعنی هیچ، خب اگر یک حدیث دیگری بود که ثقة نقل کرده ما بخاطر این که ثقة نقل کرده قبول می‌کنیم. ... اصلا اضطراب را مرحوم شیخ مطرح نکرد، اصلا مرحوم شیخ نگفت يعرف حدیثه و ینکر، مرحوم شیخ تعبیرش این بود که فرمود فاسد المذهب لایلتفت الی حدیثه مما یختص بنقله. دیگه چی می‌خواهید شما؟ چهارتا ناسزا هم می‌گفت مرحوم شیخ تا تضعیف می‌شد؟

[سؤال: ... جواب:] این مبنا که شما می‌گویید هر تضعیفی با هیچ توثیقی معارضه نمی‌کند خیلی مبنای عجیبی است یعنی فقط خوبی‌ها را می‌بینیم، هر جا گفتند ثقة، تایید هر کجا گفت ضعیف، نه، معلوم نیست

474 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
این بر چه اساسی گفته ضعیف. شاید خطی است این تضعیف‌ها چون معتقد بودند این‌ها غلو است رمی به غلو کردند گفتند ضعیف. این که نمی‌شود؛ ضعیف یعنی لیس بثقة.

روایت دوم: معتبره ابن صلت: نماز در کفشی که از اجزاء حرام گوشت تهیه شده، اشکال ندارد

روایت دوم، روایت ریان بن صلت است. سندش ظاهراً خوب است. چرا؟ برای این که دارد شیخ باسناده عن احمد بن محمد عن محمد بن زیاد. این محمد بن زیاد اسم ابن ابی عمیر است، محمد بن زیاد همان ابن ابی عمیر است. عن الریان بن الصلت. ریان بن الصلت هم که نجاشی می‌گوید کان ثقة صدوقاً. سند خوب است. اما دلالت: قال سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن لبس فراء السمور و السنجاب و الحواصل و ما أشبهها و المناطق و الكيمخت و المحشو بالقزّ و الخفاف من اصناف الجلود. سؤال کرده از پوستین گرفته شده از سمور و سنجاب و حواصل که بعداً بحث خواهیم کرد. مناطق یعنی کمر بند، منطقه یعنی کمر بند. کیمخت که یک پالتویی بوده که گاهی از حیوان حلال گوشت می‌گرفتند گاهی از حیوان حرام گوشت می‌گرفتند. و المحشو بالقز، آنی که محشور به قز هست که حالا قز به معنای ابریشم است یا چیز دیگر می‌رسیم. مهم این است: و الخفاف من اصناف الجلود، کفش از انواع پوست‌های حیوانات. فقال للباس بهذا كله، اشکال ندارد الا بالثعالب. خفاف من اصناف الجلود مما لاتتم فيه الصلاة است.

گفته می‌شود این روایت می‌گوید در ما لاتتم فيه الصلاة اگر خف تهیه می‌شود می‌شود نماز خواند.

اشکال: مورد روایت نماز نیست

جواب این است که کجا گفت می‌شود نماز خواند؟ سؤال می‌کند از لبس این‌ها، امام می‌فرماید طبق نقل اشکال ندارد لبس این‌ها. مگه گفت لبس فی الصلاة؟ نگویید آقا! لبس وقتی گفتند جایز است دیگه معمولاً موقع نماز هم می‌پوشند، بر فرض درست باشد این حرف دیگه کفش را که معمول نیست در نماز بپوشند. متعارف بوده در نماز می‌پوشیدند؟ می‌شود پوشید یک بحث است، اما متعارف بوده بپوشند؟ این سؤال کرده از جواز لبس این‌ها حضرت فرموده اشکال ندارد، چه ربطی دارد به نماز؟

[سؤال: ... جواب:] کراهت شدید دارد لبس جلود ثعالب، احتمال حرمت ندارد در غیر نماز ولی کراهت

شدیده که می‌تواند داشته باشد.

لباس مصلی ۴۷۵

[سؤال: ... جواب:] شما فرمودید شاید، اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال. شما می‌گویید شاید این روایت را چون شیخ طوسی در باب الصلاة ذکر کرده مربوط به صلات بوده شاید هم نبوده. شیخ طوسی استنباطش این بوده که اطلاقش می‌گیرد حال صلات را. آخه مرحوم شیخ طوسی که چیز اضافه‌ای نقل نکرد غیر از متن این حدیث. منتها در باب صلات آورد، شاید بخاطر این که گفت اطلاقش حال صلات را هم می‌گیرد، خب ما اشکال داریم. ما می‌گوییم اگر بگوید لبأس بشرب الحلیب، یکی بگوید اطلاقش حال صلات را می‌گیرد، پس مانعیت ندارد شرب حلیب فی حال الصلاة. این‌ها ربطی به هم ندارد. لبأس بشرب الحلیب لبأس تکلیفی است نه لبأس وضعی.

[سؤال: ... جواب:] پوشیدن لباس از این جهت ممکن است فرق کند این است که متعارف این است که لباسی که آدم لباسی که می‌پوشد با آن نماز هم می‌خواند اما در خفاف این‌طور نیست. ... خفاف غیر از جواریب است. خف شبیه کفش، پوتین. لبس خف بر محرم جایز نیست یعنی چی؟ یعنی پاپوش جایز نیست؟ لبس خف همین کفش‌های معمولی است در مقابل نعل که شامل پوتین و چکمه و این‌ها می‌شود.

روایت سوم: معتبره زراره: هر چیزی که در ساتر، مانع بود در غیر ساتر اشکال ندارد که بر او

چیزی باشد

روایت سوم روایت زراره است عن احدهما علیهما السلام کل ما کان لاتجوز فیهِ الصلاة وحده فلا لبأس بان یکون علیه الشیء مثل القلنسوء و التکة و الجورب. هر چیزی که نماز به تنهایی در آن صحیح نیست یعنی ما لاتتم فیهِ الصلاة است اشکال ندارد که در نماز در او بخوانیم و علیه الشیء.

گفته می‌شود که علیه الشیء می‌گیرد اجزاء حیوان حرام گوشت در او باشد. آقای داماد این جوری فرموده، فرموده لاریب فی ظهورها القوی فی عمومیه العفو فی جمیع ما لاتتم فیهِ الصلاة حتی اذا کان متخذاً مما لایؤکل لحمه.

اشکال: تعبیر "علیه الشیء" اطلاق ندارد تا شامل اجزاء حرام گوشت هم بشود بلکه ظاهرش

خصوص ابتلاء به نجاست است و لا اقل قدر متیقنش نجاست است

476 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد

انصاف این است: علیه الشیء ظاهرش این است که مشککش این است که ابتلاء به نجاست پیدا کرده نه این که متخذا، علیه الشیء یعنی یک چیزی رویش هست. فوقش اطلاقش می گیرد جایی که یک موی گربه رویش هست اما نه این که این خف را، این کفش را از چرم حیوان حرام گوشت تهیه کرده باشند به این بگویند علیه الشیء؟ حتی ما به نظرمان یک موی گربه هم روی کفش باشد نمی گیرد چون علیه الشیء اطلاق ندارد، یک معنای کنایی دارد. می گوید اشکال ندارد در ما لاتتم فيه الصلاة که رویش یک چیزی هست، رویش شیء هست نماز بخوان. این یعنی چی؟ رویش شیء هست، کنایه است، قدرمقیقن این است که رویش نجاست هست.

[سؤال: ... جواب:] حیث نجاست مورد نظر بوده، بیشتر از این اطلاق ندارد. بر فرض شما بگویید که نه، عذره ما لایؤکل رویش بوده، فوقش این می شود حالت حمل، غیر از این است که خود این ما لاتتم فيه الصلاة که ملبوس است از اجزاء حیوان حرام گوشت باشد. فعلا بحث ما در این است. ... فرض این است که دو تا بحث است: یک بحث این است که ملبوس ما در ما لاتتم فيه الصلاة اجزاء حیوان حرام گوشت باشد یکی این است که حمل کنیم اجزاء حیوان حرام گوشت را. حمل گذشت. فعلا بحث لبس اجزاء حیوان حرام گوشت است که لاتتم فيه الصلاة است.

[سؤال: ... جواب:] ما می گوئیم این از ادله جواز لبس نیست. اما ادله جواز حمل مبتنی بر این است که علیه الشیء را مطلق بگیریم، بگوییم علیه وبر ما لایؤکل لحمه، علیه عذره ما لایؤکل لحمه باشد. ما مشکل داریم، واقعا علیه الشیء ظهور ندارد در این مطلب. علیه الشیء یعنی نجس باشد، ناظر به حیث نجاست نه به حیث های دیگر.

[سؤال: ... جواب:] سند روایت هم مشکل ندارد خیلی ولی مهم دلالتش است.

روایت چهارم: روایت ابن ابی لیلا: نماز در کلاهی که ملوث به بول است، اشکال ندارد

روایت چهارم روایت ابن ابی لیلا است. ابن ابی لیلا همان محمد بن عبدالرحمن قاضی معروف عباسی است. وثاقتش ثابت نیست، انحرافش ثابت است. گفت نماز خواندنش را ندیدیم روزه خوردنش را دیدم، می خواست تعریفش کند. این ابن ابی لیلا بی دینش را دیدیم وثاقتش را ندیدیم. بی دین که بوده یقینا،

لباس مصلی ۴۷۷

قاضی طاغوت بوده، وثاقتش هم که ثابت نیست. عن زراره قال قلت لابی عبدالله علیه السلام ان القلنسوه وقعت فی بول، زراره می گوید خدمت آقا امام صادق علیه السلام عرض کردم این کلاه ما افتاد در بول، فاخذتها فوضعتها علی رأسی، اما جوری نباشد که سرش نجس بشود، ثم صلیت فقال للابس، اشکال ندارد.

آقای داماد می گویند این بول اطلاق دارد و لو بول ما لایؤکل لحمه و اطلاقش می گیرد جایی که این قلنسوه خیس است به این بول.

اشکال: ضمن ضعف سند، اولاً منصرف به فرد متعارف است که بول انسان باشد نه مطلق بول

حرام گوشت. ثانیاً بحث در ساخته شده از اجزاء حرام گوشت است نه ملوث به آن

جوابش این است که انصافاً بول وقتی می گویند به قول مطلق بعید نیست انصراف داشته باشد به بول انسان که متعارف هست و محل ابتلاء هست. این را آقای خوئی هم دارد. حالا اگر شما اصرار می کنید که نه، وقعت فی بول دیگر، شامل بول کلب و بول گربه و این ها هم می شود. بر فرض شما اصرار کنید که ما وجهی برای این اصرار نمی بینیم، بر فرض اصرار بکنید اصلاً شامل جایی نمی شود که خود قلنسوه از اجزاء حیوان حرام گوشت گرفته شده.

[سؤال: ... جواب:] این روایت مخصص او می شود دیگر. در ما لاتتم فیہ الصلاه اگر بول بود اشکال ندارد. نسبتش با موثق ابن بکیر می شود عموم من وجه. چون این بول در این روایت اعم است از بول ما لایؤکل لحمه یا بول غیر آن، بول انسان، موثق ابن بکیر هم اعم است از این که بول ما لایؤکل لحمه در لباسی باشد که تتم فیہ الصلاه یا لباسی باشد که لاتتم فیہ الصلاه. در جایی که بول ما لایؤکل لحمه در لباسی باشد که لاتتم فیہ الصلاه تعارض می کنند. تعارض که کردند تساقط می کنند. بعد از تساقط مرجع می شود اصالة البراءة از مانعیت. تقریب استدلال این است. که ما عمده اشکال مان این است که این بول انصراف دارد به بول انسان.

روایت پنجم: مرسله ابی البلاد: غیر سائر اگر با قدر اصابت کند، نماز اشکال ندارد

روایت پنجم مرسله ابی البلاد: لبأس بالصلاة في الشيء الذي لاتجوز الصلاة فيه وحده يصيبه القذر. ما لاتتم فيه الصلاة اگر اصابت کند با قذر اشکال ندارد در او نماز بخوانید. آقای داماد گفتند این قدر شاید بول ما لایؤکل لحمه باشد پس اطلاقش می گوید می شود نماز خواندن.

اشکال: ظاهر روایت خصوص اصابت نجاست است

این هم جوابش این است که ظاهر روایت این است که نکته، اصابه النجس است نه اشتغال بر ما لایؤکل لحمه. نکته این است که اصابه القذر مانع نیست اما اصابه اجزاء ما لایؤکل لحمه و وجود اجزاء ما لایؤکل لحمه او مانع است یا نه، در مقام بیان او نیست. نه، از این حیث دارد می گوید، می گوید لباس ما لاتتم فيه الصلاة اگر به نجاست اصابت کرد مشکلی نیست در او نماز بخوانی، این ظاهرش این است که حیث مانعیت نجاست را در نظر دارد نه حیث مانعیت اجزاء حیوان حرام گوشت است.

اشکال به اطلاق گیری از روایات سوم، چهارم و پنجم: بر فرض اطلاق داشته باشد، مکتوبه علی

بن مهزیار مقید است: اگر غیر سائر از اجزاء خرگوش باشد، نماز باطل است

می گوئیم آقای داماد گیرم اینها اطلاق داشته باشد، ما یک روایتی داریم مخصص این اطلاقات می تواند باشد. روایت علی بن مهزیار: كتب اليه ابراهيم بن عقبة عندنا جوارب و تُكْك (تکک جمع تکه رباط السراويل، بند شلوار، همان کمر بند، دیگه معلوم است که چیه) تعمل من وبر الارانب (از موی خرگوش درست شده) فهل تجوز الصلاة في وبر الارانب من غير تقيئة و لاضرورة فكتب عليه السلام لاتجوز الصلاة فيها. در خصوص جوارب، کمر بند، بند شلوار که از موی خرگوش ساخته می شود، روایت دارد که لاتجوز الصلاة فيها.

[سؤال: ... جواب:] سنجاب که جایز می شود می گویند استثناء است. ... آخه ارنب اسوء حالا است از گرگ؟

اینها احتمال های عرفی نیست که می گوئید اسوء حالا باشد.

ممکن است شما بگوئید این ابراهیم بن عقبة کیه که به روایتش استدلال می کنید؟ جواب این است که

ابراهیم بن عقبة را نمی دانیم کیه، ولی علی بن مهزیار را می شناسیم. علی بن مهزیار می گوید كتب اليه، دارد

لباس مصلی ۴۷۹

شهادت می‌دهد که ابراهیم بن عقبه هر کی هست که ما نمی‌شناسیمش نامه نوشت به امام، فکتب، امام هم

در جوابش نامه نوشت، علی بن مهزیار وقتی این را می‌گوید دیگه ما چه مشکلی داریم؟

[سؤال: ... جواب:] یک وقت علی بن مهزیار می‌گوید عن ابراهیم بن عقبه قال کتبت، خب نسبت به او داده

می‌شود اما دارد می‌گوید قال کتب. الان شما می‌آیید نقل می‌کنید می‌گویید فلان فاسق فاجر آدم بد فراری،

یک نامه‌ای نوشت مثلاً به محضر یکی از بزرگان و آن بزرگ در جوابش نوشت، این معنایش این است که

دیگه قول شما معتبر نیست؟ ما می‌گوییم او فاسق فاجر فراری است، آقا از علماء است دارد خبر می‌دهد. او

که نگفت از او شنیدم، گفت کتب. آخرش ابراهیم بن عقبه که بدتر از یک آدم کذایی که نمی‌شود. علی بن

مهزیار دارد می‌گوید کتب، امام هم در جواب این جور نوشت، چرا حجت نباشد.

[سؤال: ... جواب:] اتفاقاً علی بن مهزیار خط امام را می‌شناخت. ... این چه احتمال‌های نیش غولی است

که می‌دهید. مثلاً امام در جواب نوشته لائبس، او هم برداشته در سؤال هر چی دلش می‌خواهد بعداً اضافه

کرده فرستاده به اصحاب؟!

پس مشکلی در سند نیست. دلالت هم که مشکل ندارد: لاتجوز الصلاة فیها.

با وجود جمع موضوعی نوبت به جمع حکمی حمل بر کراهت نمی‌رسد

و عجیب است که آقای داماد می‌گویند جمع عرفی می‌کنیم، حمل بر کراهت می‌کنیم لاتجوز را.

آقا اولاً نسبت عموم و خصوص مطلق است، جمع موضوعی داریم. یک روایت در خصوص وبر ما لایؤکل

لحمه در ما لاتتم فیہ الصلاة نداشتیم، هر چی روایت خواندیم مطلق بود. همان روایت اول که سندش حالا

احمد بن هلال بود مطلق بود چون نداشت در خصوص ما لایؤکل لحمه. همان روایت ریان بن صلت مطلق

بود: الخفاف من اصناف الجلود. اصناف الجلود حتماً باید جلد ما لایؤکل لحمه باشد؟ قابل حمل است بر جلد

ما یؤکل لحمه. علاوه بر این که گفتیم در خصوص نماز نبود. یا این روایتی که داشت وقعت فی بول، یصیبه

القدر، این‌ها همه مطلق بود. خود آقای داماد گفت اعم از این که این قدر نجس از ما یؤکل لحمه باشد یا

نجس از ما یؤکل لحمه. خود آقای داماد گفت. پس می‌شود مطلق، خب این روایت اخص مطلق است، در

خصوص وبر ارناب می‌گوید لاتجوز الصلاة فیها. نوبت نمی‌رسد به جمع حکمی.

480 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
و لذا مسأله ظاهرا تمام هست و روشن هست که نماز در اجزاء حیوان حرام گوشت چه در ما تتم فيه الصلاة چه در ما لاتتم فيه الصلاة جایز نیست.

و این روایت آخری هم که در وبر الارانب بود و سباع هم نبود، از این جهت هم می شود این روایت را حداقل به عنوان یک دلیلی بر خصوص حرمت صلات در غیر سباع مطرح کرد. البته اگر دلیل آخری در مقابل داشته باشیم که اختصاص دارد حرمت صلات در سباع، خب آن بحث دیگری است که بحثش گذشت اما می خواهیم ملتفتان کنم که این وبر الارانب در آن بحث هم بدرد می خورد.

[سؤال: ... جواب:] این که اخص مطلق است می گوید لاتجوز الصلاة فيها. ... حالا این بیان شما را توضیح بدهم: اگر ما دو تا عام من وجه داشتیم، یجب اکرام کل عالم، یحرم اکرام کل فاسق، بعد در مورد عالم فاسق که تعارض می کنند عامه قائل به وجوب اکرام عالم فاسق باشند این می شود جزء مرجحات؟ این بحث در تعارض مطرح شده ما اشکال کردیم در ترجیح در عامین من وجه، گفتیم این روایات ظاهر است در خبرین متنافیین. اذا ورد علیکم حدیثان مختلفان فاعرضوهما علی کتاب الله فما وافق کتاب الله فخذوه، این ظاهرش این است که کل این خبر موافق کتاب است، و ما خالف کتاب الله و کل آن خبر مخالف کتاب است، فدعوه، آن خبر را کنار بزنید، این خبر را بگیرید. این ظاهرش خبرین متباینین است. بعد می گوید که فان لم تجدوا حکمهما فی کتاب الله فما وافق اخبار العامة و احادیثهم فدعوه و ما خالف اخبار العامة و احادیثهم فخذوه. حالا ان شاء الله در بحث اصول باید بحث کنیم. ما معتقدیم انصراف دارد این مرجحات از عامین من وجه. ولی کسی که قائل به این است که مرجحات در عامین من وجه اعمال می شود ترجیح با آن روایتی است که می گوید لاتجوز الصلاة چون او مخالف عامه است.

صحیحہ محمد بن عبد الجبار (اگر غیر سائر از خرگوش مذکی باشد نماز اشکال ندارد) در

تعارض با مکتوبه ابن مهزیار، حمل بر تقیه می شود

[سؤال: ... جواب:] صحیحہ محمد بن عبد الجبار را بخوانم، این بود که اسأله هل یصلی فی قلنسوء علیها وبر لایؤکل لحمه او تکه حریر محض او تکه من وبر الارانب فکتب لاتحل الصلاة فی حریر المحض و ان کان الوبر ذکیا حلت الصلاة فيه ان شاء الله. این حمل بر تقیه شد دیگه. اینجا دیگه عامین من وجه که نیستند که.

لباس مصلی ۴۸۱

این روایت تجویز کرده صلات فی وبر الارانب را، و این روایت علی بن مهزیار منع کرده، متباینین هستند، این صحیح محمد بن عبدالجابر موافق عامه است، حمل بر تقیه می‌کنیم. ... اتفاقا عامه می‌گویند اگر مذکی باشد حیوان حرام‌گوشت جایز است نماز. این جور نسبت داده شده به عامه. ... وبر الارانب وبر میتة هم می‌شود، در وبر میتة هم می‌شود نماز خواند. للباس بالصلاة فی صوف الميتة فانه لیس فیہ روح.

[سؤال: ... جواب:] آقای سیستمی که دلیل نیاورده. یک جمله در تعلیقه عروه آورده که مانعیت اجزاء حیوان حرام‌گوشت مختص به ما لاتتم فیہ الصلاة است. ما این همه دلیل آوردیم.

مسأله ۱۴: نماز در فضلات حرام‌گوشت مانند غسل

مسأله ۱۴: للباس بالشمع. شمع یعنی موم غسل. این شمع‌هایی که الان هست، این شمع‌ها اصلا از پی حیوانات و این شمع‌های جدید هستند که شیمیایی است. ولی این شمع مراد یعنی مومی که از غسل می‌گیرند. للباس بالشمع و العسل و الحریر الممتزج و دم البق و القمل و البرغوث و نحوها، خلاصه یک چیزهایی است که یا از اجزاء حیوان حرام‌گوشت است یا از فضلات آن است. ولی روشن است که می‌شود در آن نماز خواند. مثلا غسل فضلات زنبور است که حیوان حرام‌گوشت است.

نماز صحیح است. هم بخاطر سیره و هم این که دلیل منع (موثق ابن بکیر) انصراف دارد به

حیوانی که گوشت دارد و حیواناتی مانند زنبور گوشت ندارند

[سؤال: ... جواب:] خود صاحب عروه هم می‌گوید من فضلات امثال هذه الحيوانات مما لالحم لها. بله آن دلیل منع که موثق ابن بکیر بود می‌گفت ما حرم علیک اكله بعدش هم داشت که ما حرم علیک لحمه یا ذیلش داشت: فاما ما جاز لك لحمه... زنبور که لحم ندارد. موثق ابن بکیر ناظر به حیواناتی است که لحم دارند. موثق ابن بکیر در صدر و ذیلش دارد حرم علیک اكله. ولی این هم منصرف است به آن حیوانی که گوشت دارد. مخصوصا که در موثق ابن بکیر در مقابلش گفته که الصلاة فیما جاز لحمه جائز. ... ظاهر موثق ابن بکیر این بود که حیوانی که گوشت دارد مقسم است. ... حالا یک ملخ‌هایی هستند که لحم ندارد. آن مقداری که ملخ‌های ریز لحم دارد زنبور هم لحم دارد. ... بالاخره این‌ها عرفا لحم ندارند.

482 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد

اصلاً سیره هم هست. بابا مردم قدیم غسل می‌خوردند، روی لباس‌شان می‌ریخت بلند می‌شدند نماز می‌خواندند، روی لب‌شان غسل بود، روی دست‌شان غسل بود نمی‌گفت این فضلات زنبور غسل است که حیوان حرام گوشت است و نباید نماز بخوانیم.

ان شاء الله ادامه بحث جلسه آینده.

جلسه ۴۶-۲۷۰

دوشنبه - ۹۷/۰۹/۲۶

أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ سَيِّمًا بَقِيَّةَ اللَّهِ فِي الْأَرْضِينَ وَ اللَّعْنُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ.

بحث در این بود که صاحب عروه فرمود که حیواناتی که لحم ندارند در اجزاء آنها نماز خواندن اشکال ندارد. عرض کردیم این درست است؛ هم سیره بر این هست هم اطلاق نداریم در روایات. موثق ابن بکیر انصراف دارد به حیوانی که قابل اکل است، لحم دارد.

در خصوص صحت نماز در خون برغوث دو روایت وجود دارد:

علاوه بر این در مورد برغوث ما روایت داریم، دو تا روایت داریم راجع به برغوث. برغوث یعنی کک. خون کک در لباس اگر باشد روایت می‌گوید که می‌شود نماز خواند. خب این روایت دلیل بر این می‌شود که برغوث که حیوان حرامی است در عین حال در خون او نماز خواندن اشکالی ندارد.

روایت اول صحیحہ عبد الله بن ابی یعفور: وجود خون برغوث در نماز و لو زیاد باشد اشکال

ندارد

یکی صحیحہ عبد الله بن ابی یعفور است که شیخ طوسی نقل می‌کند به اسنادش از محمد بن الحسن الصفار از احمد بن محمد (حالا یا احمد بن محمد بن عیسی است یا احمد بن محمد بن خالد برقی، هر دو ثقة هستند) از علی بن حکم (که ثقة است) از زیاد بن ابی الحلال (نجاشی و برقی توثیقش کردند) از عبد الله

لباس مصلی ۴۸۳

بن ابی یعفور (که نجاشی می گوید ثقة ثقة دلیل فی اصحابنا) قلت لابی عبدالله علیه السلام ما تقول فی دم البراغیث قال لیس به بأس قلت انه یكثر و یتفاحش قال و ان کثر.

نمی دانم آقای خوئی چرا تعبیر کرده موثق عبدالله بن ابی یعفور، این روایت صحیح است، غیر از امامی در سند این روایت نیست.

ظاهر این روایت این است که راجع به نماز سؤال می کند نه از حکم طهارت و نجاست دم برغوث. چرا؟ برای این که اگر سؤال از طهارت و نجاست بود امام جواب داد لیس به بأس، چرا بعد در ادامه گفت انه یكثر و یتفاحش؟ آقا! زیاد است، حضرت فرمود هر چی هم زیاد باشد. اگر بناء بود سؤال از طهارتش باشد امام فرمود پاک است دیگه، حالا زیاد یا کم، چی فرق می کند.

[سؤال: ... جواب:] ببینید! نگفت یكثر و یتفاحش، اولاً یک کک باشد [یعنی این طور نیست که مراد کثرت خون یک کک باشد]. ممکن است چند تا کک روی بدنش روی لباسش نشستند، مجموع خون ها زیاد است. اینی که شما می فرمایید که خیلی لازم بعید است، باید می گفت این کک می ترسم خونی که هست، انه دم انسان، باید این جور می گفت، باید می گفت دم انسان، باید او را می گفت، اگر شبهه این بود که آقا! شاید این خون انسان را خورده باشد. این که می گوید که زیاد می شود، ممکن است حتی خون چند کک باشد زیاد باشد، امام می فرماید هر چی زیاد باشد مهم نیست، معلوم می شود مربوط به نماز است که دم اقل من الدرهم که معفو است ولی دم برغوث دیگه مهم نیست، کم و زیادش تاثیر ندارد.

روایت دوم روایت ابن سنان: خون برغوث مانع از نماز نیست هر چند زیاد باشد

یک روایت دیگر هم هست، روایت ابن سنان از ابن مسکان از حلبی: سألت ابا عبد الله علیه السلام عن دم البراغیث یکون فی الثوب هل یمنعه من الصلاة فیه؟ قال لا و ان کثر.

این دیگه صریحاً راجع به نماز سؤال می کند. منتها سند این روایت محمد بن سنان در آن هست. هر جا ابن سنان از ابن مسکان نقل کند این محمد بن سنان است، هر جا ابن مسکان نقل کند از ابن سنان، او عبدالله بن سنان است. حالا محمد بن سنان بحث زیاد دارد، برای این که اشاره ای بکنم چون زیاد سؤال می کنند [عرض می کنم:]

وثائق محمد بن سنان ثابت نیست بخاطر تعارض توثیقات و تضعیفات

محمد بن سنان مورد اختلاف است. همین الان هم آقای زنجانی ثقه می دانندش، آقای خوئی ثقه نمی داند. منشأ اختلاف این است که شیخ مفید در ارشاد توثیقش می کند، می گوید ممن روی النص عن الرضا علیه السلام من خاصته و ثقاته و اهل الورع و العلم و الفقه من شيعته. برخی از روایات هم هست دال بر جلالت قدر محمد بن سنان است. مثلاً یک روایت هست که سندش خوب است: ابی طالب عبدالله بن صلت قمی می گوید که دَخَلْتُ عَلَى ابِي جَعْفَرِ الثَّانِي عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي آخِرِ عَمْرِهِ فَسَمِعْتَهُ يَقُولُ جَزَى اللَّهُ صَفْوَانَ وَ مُحَمَّدَ بْنَ سَنَانَ وَ زَكَرِيَّا بْنَ الْآدَمِ عَنِي خَيْرًا، می گوید داخل شدم بر امام جواد علیه السلام، فرمود جزای الله صفوان و محمد بن سنان و زکریا بن آدم عنی خیرا فقد وفوا لی، این ها به من وفا کردند.

در مقابل نجاشی تضعیفش می کند. نجاشی می گوید محمد بن سنان قال ابن عقدة انه روی عن الرضا علیه السلام و له مسائل معروفة عنه و هو رجل ضعيف جدا لايعول عليه و لايلتفت الي ما تفرد به. نجاشی در ترجمه میاح مدائنی می گوید ضعیف جدا. بعد می گوید له كتاب يعرف برسالة المياع و طريقها اضعف منها، خودش که ضعیف است جدا، طریق کتابش هم اضعف از کتابش است. چرا؟ برای این که در طریقش محمد بن سنان هست. شیخ طوسی هم می گوید محمد بن سنان ضعیف، در تهذیب. در استبصار می گوید مطعون علیه، ضعیف جدا و ما یستبد بروایته و لایشرکوا فیه غیره لایعمل علیه. خود شیخ مفید که در ارشاد توثیق کرد در رساله عددیه گفته محمد بن سنان مطعون فیه لاتختلف العصابة فی تهمته و ضعفه و ما کان هذا سبيله لایعمل علیه فی الدین. می گویند به این تعریف ها دل تان را خوش نکنید، در ارشاد کلی تعریف کرد خاصه الامام الرضا و ثقاته و اهل الورع من شيعته، اینجا فرموده که لاتختلف العصابة فی تهمته و ضعفه.

[سؤال: ... جواب:] ارشاد بعید نیست متاخر باشد ولی اینقدر اختلاف در توثیق و تضعیف؟! بالاخره با این

تندی تعبیر کردن.

کشی هم در رجالش از فضل بن شاذان نقل می کند لاحل لکم ان ترووا احادیث محمد بن سنان. باز کشی می گوید حمدویه از ایوب بن نوح نقل کرد که کتابی را به او داد که احادیث محمد بن سنان بود گفت که من این ها را از محمد بن سنان نوشتم و لااروی لکم عنه شیئا ولی هیچ چیز از او را برای شما نقل نمی کنم

لباس مصلی ۴۸۵
فانه قال له محمد قبل موته، چون محمد بن سنان قبل از موتش به من این جور گفت، گفت کل ما حدثکم به لم یکن لی سماعه و لاروایه و انما وجدته، تا حالا هر چی حدیث برای تان گفتم من نشنیده بودم از بزرگان، در این ورقه‌ها پیدا کردم، در این کتاب‌ها این طرف و آن طرف پیدا کردم، لم یکن لی سماعه ولا روایه انما وجدته.

عجیب‌تر از این که فضل در بعض کتبش گفته که من الکاذبین المشهورین ابن سنان و لیس بعدالله، عبدالله را نمی‌گویم، محمد بن سنان [را می‌گویم]، من الکاذبین المشهورین. ابن غضائری هم می‌گوید محمد بن سنان ضعیف غال یضع. یضع، اصلاً احادیث را وضع و جعل می‌کرد. علامه حلی نقل می‌کند: لایلتفت الیه. این همه اختلاف راجع به محمد بن سنان باعث توقف نمی‌شود؟!

اشکال اول (آقای زنجانی): تضعیف‌ها ناظر به غلو بوده بنابراین اصله الحس در آن‌ها جاری

نیست

این که ما بگوییم محمد بن سنان رمی به غلو شده، تضعیف‌ها ناظر به غلو بوده که آقای زنجانی می‌گویند، ایشان می‌فرمود که قابل اندازه‌گیری نیست، اعتبار ندارد، یکی را ممکن است از دید بعضی‌ها غالی بدانند ولی از دید بعضی‌ها ضعف ولایت داشته باشد. به قول آقا حسی نیست. الان شما ببینید بعضی عناوین همین‌طور است، کش‌دار است. یکی ممکن است بیاید بگوید خیلی ولایتی است، یکی دیگر بگوید ولایتی نیست. این اختلاف ندارند در این مواضعش، در حس اختلاف ندارند، اما یکی همین مقدار برایش خیلی زیاد است، یکی دیگر این مقدار برایش خیلی کم است. این معنایش این است که ضعیف اصلاً صلاحیت معارضه با توثیقات را ندارد.

پاسخ: معلوم نیست اتهام به کذب بخاطر غالی بودنش باشد. ضمن این که شدت تضعیف‌ها با

انحصار ضعف در غالی بودن نمی‌سازد

این با این تعبیرهایی که کردند که اصلاً متهمش کردند به کذب، ما چه می‌دانیم اتهام به کذب بخاطر این بوده که او را غالی می‌دانستند.

486 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد

[سؤال: ... جواب:] پیدا کرده که نمی شود کاذب. فرض این است که متهم شد به کذب.

ببینید! لا تختلف العصابة في تهمة و ضعفه مطعون فيه، این را شیخ مفید در رساله عددیه گفت. یا شیخ طوسی گفت ضعیف جدا و ما یستبد بروایته لایعمل علیه. نجاشی گفت که میاح مدائنی ضعیف جدا، اضعف از او محمد بن سنان است. بابا چه خبره دیگه؟ این همه تضعیف شدید، ما چه جور توجیه کنیم.

[سؤال: ... جواب:] محمد بن سنان چرا اضعف از اوست؟ ... نجاشی که اصحاب قم نبود، اصحاب قم یک مقدار روحیه ضد غلو داشتند. ... رجال نجاشی ناظر به ابن غضائری هست حالا چه مقدار متاثر است [ما نمی دانیم]. ... اشکال ندارد؛ اختلاف دارند. اختلاف دارند راجع به محمد بن سنان. ... چرا معنا ندارد. شما در زمان حیات خودتان اینقدر اختلاف دارند علماء، این هم جزء همان اختلاف ها. بهر حال با توجه به این اختلاف ها، احراز وثاقت محمد بن سنان نمی شود.

[سؤال: ... جواب:] فرقی بین توثیق و تضعیف نیست. اگر اصالة الحس جاری نشود در هیچکدام جاری نمی شود. ... بآنک تجر و بآئی لاتجر. در توثیقات اصالة الحس جاری می کنید، در تضعیفات اصالة الحس بیل به کمرش خورده؟

اشکال دوم: توثیق امام علیه السلام حکومت دارد بر تضعیف ها

بعض معاصرین در کتاب الحج که اخیرا چاپ شده، یک مطلبی فرمودند، در کلمات مرحوم تبریزی در بحث های دیگری بوده، گفتند که اگر ما خودمان از امام می شنیدیم به مناسبت آن صحیحی که توثیق شده محمد بن سنان، رحم الله محمد بن سنان و صفوان فانهم قد وفوا لی، می گویند خودتان اگر از امام می شنیدید که امام فرموده محمد بن سنان مورد اعتماد من است، دیگه اعتناء می کردید به این تضعیف ها؟ اصلا ارزشی برای این تضعیف ها قائل بودید؟ ابداء. حالا یک ثقه دارد خبر می دهد که امام علیه السلام فرمود محمد بن سنان آدم خوبی است، دیگه برای چی شک می کنید؟ اصلا حکومت دارد بر تضعیفات. یعنی چون صدور این توثیق از امام مقدم است و ورود دارد بر آن تضعیفات، منشأ می شود ما علم به بطلان آن تضعیفات پیدا کنیم و صلاحیت ندارد تضعیف غیر امام که معارضه کند با توثیق امام. خب تضعیف غیر امام می گوئیم

اشتباه کرده، اما توثیق امام معصوم که این حرف‌ها را بر نمی‌دارد. حالا که ثقه خبر می‌دهد که امام معصوم توثیق کرده مقدم می‌شود عرفا بر تضعیف دیگران.

پاسخ: نقل توثیق از امام علیه السلام علم‌آور نیست. بنابراین هم‌طراز تضعیفات، مشمول دلیل

حجیت خبر ثقه است

واقع قضیه این است که مشکل ما این است که این ناقل از توثیق امام خبرش علم‌آور که نیست. ما تصحیح کردیم سند را، علم که پیدا نمی‌کنیم به صدور این حدیث از امام [لذا] معارضه می‌کند. یک ثقه‌ای می‌گوید امام فرمود محمد بن سنان خیلی آدم خوبی است، نجاشی می‌گوید خیلی آدم بدی بود. خب کشف می‌کند که این ثقه اشتباه نقل کرده از امام.

[سؤال: ... جواب:] واقعا با این تضعیف‌های شدید و متنوع، آن وقت عقلاء می‌آیند وثوق پیدا می‌کنند از آن خبر ثقه؟ کلام در این است که این توثیق و تضعیف رجالی این هم مشمول دلیل حجیت خبر ثقه هست یعنی ظاهر آن روایت این است که كلما اخبرک به الثقة فاسمع له و اطع. ... آخه این همه تضعیف شدید، از آن طرف آن خبر ثقه هم از امام، خب او هم شاید حدسی بوده. ... چرا نمی‌شود؟ در یک نوشته‌ای دید مطمئن شد که این نوشته درست است. مثل صاحب وسائل اجتهاد می‌کند، مطمئن است که کتاب فقه الرضا مثلاً معتبر است، چه جور نقل می‌کند از کتاب ابن الرضا، راوی هم مطمئن شد که این حدیث از امام است نقل کرد، چه می‌دانیم. ... چه کرده محمد بن سنان که این همه تضعیفات شدید [دارد].

منشأ تضعیفات، نقل روایات بصائر الدرجات نیست چون این روایات را کسان دیگری هم نقل

کردند که اصلاً متهم به غلو نیستند

نمی‌شود منشأش این باشد که این روایات بصائر الدرجات را نقل کرده که راجع به مقامات عالیّه ائمه است، خب این مقامات عالیّه ائمه را هم بقیه نقل کردند. محمد بن حسن صفار در بصائر الدرجات این روایات را نقل می‌کند او دروغگو نیست، محمد بن سنان دروغگو است؟ بخاطر نقل این روایات غلوآمیز. معلوم می‌شود که محمد بن سنان فقط مشککش این نیست که این روایاتی که به نظر این‌ها غلوآمیز است نقل

488 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد

می‌کند، مشکل بالاتر از این است. و الا محمد بن حسن صفار که در بصائر الدرجات از محمد بن سنان، غیر محمد بن سنان روایات زیادی نقل می‌کند که از نظر این‌ها غلو است ولی هیچکس متهم نکرده محمد بن حسن صفار را. آن وقت این تعبیرها که ضعیف جدا، شیخ طوسی گفته، نجاشی گفته، دیگران گفتند، واقعا ما بیاییم ادعا کنیم که شهادت بر وثاقت محمد بن سنان بلامعارض است، خیلی سخت است.

[سؤال: ... جواب:] سیصد تا که خوب است، سهل بن زیاد نزدیک به دو هزار در کافی دارد. منتها این فوقش دلیل می‌شود که کافی قبولش داشته، کلینی قبولش داشته، این همه قبول دارند، این همه هم قبول ندارند. ... روایت هم طرف معارضه است.

نقل احمد بن محمد بن عیسی، رافع اتهام به غلو نیست

[سؤال: ... جواب:] این را نفرمایید. بالاخره رمی به غلو شده. این که احمد بن محمد بن عیسی از او نقل می‌کند پس او متهم به غلو نبوده، نه، قطعاً متهم به غلو بوده، حالا چرا احمد بن محمد بن عیسی از او نقل می‌کند؟ خود این، شبهه‌ای است. احمد بن محمد بن عیسی حساسیتش به معاصرینش بوده. ... نه، او رتبه بالاتری دارد. حالا خیلی ما شخصیت احمد بن محمد بن عیسی را درک نمی‌کنیم. یک شخصیت پیچیده‌ای است، از بزرگان قم است ولی رفتارش که برقی را از قم بیرون کرد، سهل بن زیاد را از قم بیرون کرد، این‌ها جهتش چی بود، بالاخره تشخیص داده بود این‌ها وجودشان به مصلحت اسلام و مسلمین نیست در قم بمانند یا قمرود خوش آب و هوا تر است گفت بروند آنجا حال‌شان بهتر بشود که دیگر از این حرف‌ها نزنند. چه می‌دانیم. این‌هایی که شما می‌فرمایید لایوجب العلم، فوقش ظن به وثاقت محمد بن سنان بیاورد فرمایشات آقایان، آن هم که الظن لایغنی من الحق شیئا.

نماز در صدف

صاحب عروه: نماز در صدف صحیح است چون معلوم نیست حیوان باشد و اگر حیوان هم باشد،

گوشت ندارد

لباس مصلی ۴۸۹

جهت دوم: صاحب عروه راجع به نماز در صدف تعبیری دارد، می‌گوید که جایز است نماز در صدف لعدم معلومیۀ کونه جزءا من الحيوان و علی تقدیره لم يعلم کونه ذا لحم. اولاً معلوم نیست جزء حیوان باشد. یعنی معلوم نیست این صدف‌های دریایی حیوان باشند، شاید این‌ها یک جسم نامی هستند شبیه حیوان.

[سؤال: ... جواب:] حالا ایشان این‌جور می‌گویند. ایشان می‌گویند معلوم نیست موجود دارای روح حیوانی باشد، یک حرکاتی از خودش، باز و بسته می‌شود، شاید این اصلاً فعل و انفعالات طبیعی این صدف باشد نه این‌که این روح حیوانی دارد. ... بعضی گیاه‌ها هستند، شکار می‌کنند، گیاه هم حیوان است؟ بعضی از گیاه‌ها هستند، گیاه گوشت‌خوار.

بر فرض هم بگویید صدف متخذ از حیوان است، پوست حیوان است، خب کی می‌گوید این حیوان لحم دارد؟

محقق خوئی: بر فرض داخل صدف حیوان گوشت‌دار باشد، شاید این صدف خانه او باشد نه

جلد او

یک بیانی هم آقای خوئی اضافه کرده. گفته بر فرض داخل صدف حیوان ذا لحم باشد، کی می‌گوید این صدف جلد اوست؟ شاید خانه‌اش است، لانه‌اش است. یعنی یک ظرفی است که این حیوان در او متکون می‌شود. بالاخره احتمال هست دیگه که این صدف ظرف باشد برای آن حیوان متکون در صدف نه این‌که صدف پوست او باشد.

محقق خوئی: صحیحه علی بن جعفر (صدف، گوشت قورباغه است) شاید به این معنا باشد که

بقایای گوشت قورباغه در او است نه این‌که گوشت صدف غذای قورباغه است

یک صحیحۀ‌ای هم هست، این را بخوانیم بعد بررسی کنیم مسأله را. عن علی بن جعفر عن اخیه علیه السلام سألته عن اللحم الذی یکون فی اصداف البحر، گوشتی که در صدف هست، در صدف‌های دریایی یا صدف‌های فرات، آیاؤکل؟ قال ذلک لحم الضفادع (بابا آن گوشتی که در صدف هست، گوشت ضفدع است. ضفدع، وزغ، یک نوع قورباغه است) لایحل اكله.

490 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد

ممکن است کسی بگوید این روایت دلیل بر این است که صدف پوست حیوان است و آن حیوان هم لحم دارد چون می گوید عن اللحم الذی یکون فی اصداف البحر. ممکن است کسی این روایت را شاهد بگیرد که صدف مثل پوست لاک پشت که ضخیم است، صدف هم پوست ضخیم این حیوان دریایی است و آن حیوان دریایی هم گوشت دارد چون روایت سؤال کرد از لحمی که در صدف هست، امام هم فرمود ذلک لحم الضفادع لایحل اكله.

آقای خوئی فرموده کی گفته این روایت می خواهد بگوید آن چیزی که در صدف هست، لحم این صدف است؟ یعنی صدف پوست یک حیوانی است که لحم دارد. نه، شاید این صدف قورباغه ها را شکار می کند، گوشت این قورباغه ها داخل این صدف می ماند، امام فرموده بابا آن گوشت صدف نیست که، آن گوشت قورباغه است که در صدف گیر کرده. این که بگوییم نه، این روایت می گوید نخورید گوشت صدف را، این غذای قورباغه است، شما می خورید! آقای خوئی می گوید، نه معلوم نیست معنایش این باشد که می خواهد بگوید این لحم صدف است اما این را نخورید چون این غذای قورباغه ها است که قورباغه ها می خورند این را. نه بر عکس، شاید امام می خواهد بفرماید که بابا این لحم صدف نیست که، این گوشت قورباغه است لای صدف گیر کرده، شما در حقیقت اگر این را بخورید گوشت قورباغه را خورید. شاید این را می خواهد بگوید. پس صحیحه مجمل است، ما هم که نفهمیدیم صدف چیه، اصل برائت جاری می کنیم از جواز صلات در صدف.

اشکال: صدف حیوانی است که پوست ضخیمی دارد. در مانحن فیه هم از صدف های کوچک

لباس درست می کردند که این نوع از صدف ها معلوم نیست اصلا گوشت داشته باشد

انصافا با این تتبعی که الان می شود کرد آدم مطمئن می شود صدف حیوانی است که پوستش مثل پوست لاک پشت ضخیم است و صدف گاهی بزرگ است، واقعا گوشت دارد، گاهی کوچک است، لحم عرفی ندارد. پس بهتر بود ما از این راه وارد بشویم که این صدف هایی که در لباس استفاده می کردند، الان نمی دانم می کنند یا نه، الان که همه چیز از چین می آید و مصنوعی است، این صدف هایی که واقعا از حیوانات می گرفتند و به عنوان دکمه استفاده می کردند این صدف های کوچک است؟ آن هم معلوم نیست آن حیوان

لباس مصلی ۴۹۱

ذا لحم باشد. ولی صدف بزرگ یعنی همان صدف کوچک هم حیوان است منتها هنوز رشد نکرده که لحم داشته باشد، عرفا لحم معتدبه ندارد، انصراف دارد ادله مانعیت به آن حیوانی که لحم معتدبه دارد. ولی صدف‌های کوچک لحم معتدبه ندارد یا مشکوک است، از این جهت ما برائت از مانعیت جاری کنیم. و الا انکار نکنیم، صدف حیوان است و این پوستش که به عنوان صدف معروف است پوست حیوان است، خب این احتمال‌ها احتمال‌های عرفی نیست، خلاف آن چیزی است که انسان با تتبع به دست می‌آورد که جسم نامی ممکن است باشد، خب این صدف غذا می‌خورد، باز و بسته می‌کند خودش را، در این فیلم‌ها که نشان می‌دهند، ما هم گاهی دیدیم، این جوری است دیگه. بعدش هم این احتمال‌ها که این ظرف برای تکون حیوانی ممکن باشد، خب این چه ظرفی است که با بزرگ شدن حیوان بزرگ می‌شود، چسبیده به آن حیوان است، هیچ گاه از او مفارقت نمی‌کند. این احتمال مثل این می‌ماند که بگوییم پوست لاک‌پشت هم شاید ظرف است، ظرف است برای تکون لاک‌پشت در آن.

[سؤال: ... جواب:] بزرگ‌ها لحم معتدبه دارند. این صدف‌های کوچک اصلا شاید نوع‌شان هم فرق کند. اصلا ممکن است نوع این صدف‌های کوچک بزرگ هم نشود. ممکن است صدف انواعی داشته باشد، یعنی یک نوع صدف صدف‌های ریز است. این سوسک‌ها مگه انواع مختلفی ندارند؟ سوسک‌های فیلیپینی [آلمانی]، سوسک‌های ریز، خب این نوعش با آن سوسک‌های بزرگ فرق می‌کند، اصلا بزرگ نمی‌شود او. ممکن است این صدف‌های کوچک بزرگ نشوند، این‌ها اصلا لحم ندارد یا مشکوک است، خب برائت از مانعیتش جاری می‌کنیم. اما این که بگوییم صدف پوست حیوان نیست و بعضی از صدف‌ها لحم ندارند، این عرفی نیست.

معنای صحیحہ علی بن جعفر شاید این باشد که گوشت صدف از سنخ گوشت قورباغه است که

مطبوع نیست

این روایت هم که می‌گوید ذلک لحم الضفادع، این ممکن است معنایش این باشد که نه این که ضفادع می‌خورند لحم صدف را، این هم معلوم نیست. اصلا سنخ گوشت صدف سنخ گوشت قورباغه است. یعنی مثل خرچنگ از سنخ گوشت قورباغه است. ذلک لحم الضفادع یعنی ذلک لحم من سنخ لحم الضفادع باشد. نه این که لحم در او غذای ضفادع است که بعضی‌ها استفاده کردند یا آنی که آقای خوئی استفاده کرد گفت

492 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد

لحم ضفادع در داخل صدف هست، صدف آن‌ها را تغذیه کرده داخلش مانده. نه، ممکن است اصلاً نه معنایش این باشد که صدف تغذیه کرده از لحم ضفادع (منافات ندارد حیوان هم نباشد، آقای خوئی در عین حال این‌که تشکیک می‌کند حیوان است می‌گوید جسم نامی هم باشد ممکن است تغذیه کند) نه این‌که آقای خوئی می‌گوید روشن است نه آنی که بعضی‌ها گفتند که ذلک لحم الضفادع یعنی ضفادع می‌آیند این گوشت را می‌خورند، شما برای چی می‌خورید. نه، این سنخ، سنخ گوشتی است که می‌شود لحم الضفادع و مطلوب مسلمان نیست که این گوشت‌ها را بخورد.

[سؤال: ... جواب:] لحم ضفادع مردم بدشان می‌آمد. لااقل ماها که احساس می‌کنیم بدمان می‌آید گوشت قورباغه. دیروز یک آقای نقل می‌کرد که یکی گفت رفتیم بیابان یک ماری را گرفتیم، گوشتش را کباب کردیم خوریم، مسأله نمی‌دانستیم. گفت حالا مسأله نمی‌دانستی، حالا گوشت مار خوردن دارد؟ طبایع خیلی مثل این‌که مختلف است. ما که بدمان می‌آید، گوشت قورباغه بدش می‌آید آدم. آن وقت بگویند ذلک لحم الضفادع یعنی از سنخ همان لحم ضفادع است که نخورید.

پس نتیجه این شد که ما برائت جاری می‌کنیم از مانعیت این صدف‌های کوچک چون معلوم نیست این‌ها ذا لحم معتدبه باشد.

[سؤال: ... جواب:] شما اگر از چرم حیوان غیر مأکول اللحم دکمه درست کنید می‌توانید نماز بخوانید؟ ... اولاً لاتحله الحیاء از میتة استثناء شده، از ما لایؤکل لحمه که استثناء نشده. الصلاة فی وبره و شعره فاسد. ثانیاً صدف اگر جلد باشد، جلد سخت باشد، جلد تحله الحیاء است.

نماز در مروارید جایز است چون عرفا جزء صدف نیست. ضمن این‌که سیره بر استفاده از مروارید

بوده

آخرین مطلبی که در این مسأله عروه گفته راجع به لؤلؤ است. صدف‌ها اگر نگاه کنید یک چیزهای گرد داخلش هست، لؤلؤ به او می‌گویند حالا چه جور لؤلؤ تشکیل می‌شود، حالا نمی‌دانیم راست است خرافات است. می‌گویند آب باران که داخل صدف می‌رود و می‌ماند تبدیل می‌شود به لؤلؤ، مروارید. مروارید معلوم است، صاحب عروه می‌گوید جایز است در او نماز خواندن چون جزء حیوان نیست، مروارید عرفاً جزء صدف

لباس مصلی ۴۹۳ نیست. متکون در صدف است، بخاطر تغذیه‌ای که می‌کند، بخاطر آب بارانی که داخلش می‌رود که در کتاب‌ها نوشتند. یک ماسه کوچک را تغذیه کرده، آنجا مانده، تبدیل شده به مروارید. جزء حیوان نیست دیگر. سیره هم هست که دکمه‌هایی از لؤلؤ، اصلا مروارید انگشتر می‌کردند، گردبند می‌کردند، این مشکل ندارد.

مسأله ۱۵: نماز در فضلات انسان (عرق، وسخ، آب دهان)

صاحب عروه: اگر سیره نبود، مقتضای اطلاقات بطلان نماز بود چون انسان، حرام گوشت است.

بنابراین چون در لباس متخذ از موی انسان، سیره نداریم نماز باطل است

مسأله ۱۵: لابس بفضلات الانسان و لو لغیره كعرقه و وسخه. یکی بدنش عرقی بود چکه کرد روی دست شما می‌خواهید نماز بخوانی، اشکال ندارد.

[اگر بگویی] لاتصل فی عرق ما لایؤکل لحمه، صاحب عروه می‌گوید درست می‌گویی، اطلاقی می‌گیرد اینجا را ولی سیره بوده بر این که آن مادری که بچه‌اش را شیر می‌دهد، آب دهان بچه‌اش روی پستانش هست، بعد می‌آید نماز می‌خواند. روایت هم اتفاقا داریم که در اثناء نماز اشکال ندارد مادر بچه را بگیرد بغلش بچه شیر بخورد این هم نمازش را بخواند. خب بچه که شیر می‌خورد آب دهانش مالیده می‌شود به پستان مادرش، اشکال نکردند.

صاحب عروه حرفم را خوب متوجه شدید؟ من گفتم لاتصل فی اجزاء ما لایؤکل لحمه اطلاقی انسان را هم می‌گیرد و لکن در عرق انسان دیگر، وسخ انسان دیگر، موی انسان دیگر، آب دهان انسان دیگر، شیر انسان دیگر نماز خواندن اشکال ندارد بخاطر سیره گفتم.

اما حالا اگر کسی لباسی بدوزد از موی یک انسان، او اشکال دارد. بل المنع قوی، خصوصا فی الساتر. چون اینجا دیگر سیره محرز نیست. سیره است که با موهای یک انسان دیگر حالا اعم از مرد یا زن دیگر انسان لباس بدوزد و بپوشد؟ می‌گوید فعلی هذا لمانع من الشعر الموصول بالشعر، موی دیگری را به موی خودش

494 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
بجسباند این سیره بوده، از بعضی روایات هم استفاده می‌شود، نعم لو اتخذ لباسا من شعر الانسان فيه اشكال
بل المنع قوى خصوصا الساتر.

اشکال: عنوان حرام گوشت از انسان منصرف است. ضمن این که مقتضای اصل عملی هم صحت

نماز است

ولی انصافا خداییش ما لایؤکل لحمه انصراف دارد از انسان. ای حرام گوشت! می‌گوید چی؟ می‌گوید خب
پس حلال گوشتی؟ می‌گوید نه من حرام گوشتم نه حلال گوشت. مقسم عرفی حلال گوشت و حرام گوشت
حیوان است. عرفا این است دیگه.

ما حرم علیک اكله فالصلاه فيه فاسد، ما حرم اطلاقش انسان را می‌گیرد؟ انصراف ندارد از انسان؟ قطعا
انصراف دارد. لااقل شبهه انصراف دارد که. شبهه انصراف هم ندارد؟ یک مقدار سیره است، یک مقدار دلیل
داریم مثل اونی که بچه را شیر می‌دهد، آب دهان بچه به پستانش می‌خورد، روایت داریم که دندان کسی را
بگذارد در بدنش اشکال ندارد. این‌ها روایت داریم سیره داریم. اما می‌گویید لباس متخذ از شعر دیگران سیره
نداریم، عموم کل شیء حرام اكله فالصلاه فيه فاسد می‌گیردش. و لکن انصاف این است که این فرمایش
صاحب عروه خیلی غیر عرفی است. ما لایؤکل لحمه و ما یؤکل لحمه این‌ها مقسمش حیوان است. به انسان
تعبیر کنند: ای حرام گوشت! عرف استیحاş می‌کند. و لذا هیچ اشکالی ندارد. اگر اصل عملی خواستید، اصل
عملی هم اقتضای برائت از مانعیت می‌کند.

کلام واقع می‌شود در مسأله ۱۶ و ۱۷. ۱۶ که توضیحش قبلا داده شده. عمده مسأله ۱۷ است که مسأله
مهمی است. ان شاء الله روز شنبه.

مسأله ۱۶: نماز در محمول حرام گوشت

جلسه ۴۷-۲۷۱

شنبه - ۹۷/۱۰/۰۱

أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ سَيِّمًا بَقِيَّةُ اللَّهِ فِي الْأَرْضِينَ وَ اللَّعْنُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ.

به مقتضای اطلاق موثقه ابن بکیر نماز در محمول حرام گوشت باطل است خلافا للسید

السیستانی

مسأله ۱۶: لافرق فی المنع بین ان یکون ملبوسا او جزء منه او واقعا علیه او کان فی جیبہ بل و لو فی حقہ ہی فی جیبہ.

صاحب عروه فرموده در همراه داشتن اجزاء حیوان حرام گوشت که مبطل نماز هست، فرقی نمی کند که لباس مصلی باشد یا جزء لباس باشد، مثل دکه لباس باشد یا روی لباس ریخته بشود یا روی بدن مصلی مثل یک تار موی گربه روی لباسش است یا روی بدنش است یا در جیبش گذاشته، حتی اگر داخل در یک محفظه ای داخل جیبش بگذارد همه این ها مبطل نماز است.

عرض کردیم مخالفش برخی از بزرگان هستند از جمله آقای سیستانی. گفتند یا باید ملبوس باشد این اجزاء حیوان حرام گوشت یا در مورد بول و روث و عرق و آب دهان بدن یا لباس ملوث بشود به آن. اما این که چند تار موی گربه روی بدنش است دلیل ندارد بر مبطلیت چون صدق نمی کند صلی فیه، ظرفیت صدق نمی کند. منتها در مورد بول و روث و امثال آن، چون لباس نیست، حمل کردیم بر اقرب المجازات که لباس یا بدن ملوث شده به بول و روث ما لایؤکل لحمه. که قبلا این را بحث کردیم و جواب دادیم عرض کردیم ظاهر الصلاة فی وبره و بوله و روثه و کل شیء منه فاسد، این است که این "فی" به معنای مع بکار رفته، متفاهم عرفی این است.

همراه بودن حرام گوشت زنده با مصلی به شکلی که مصلی مسلط بر او باشد، مبطل نماز است

[سؤال: ... جواب:] اینی که ما بگوییم منصرف هست مانعیت ما لایؤکل لحمه به لایؤکل لحمه ای که جان ندارد، حیوان حرام گوشت زنده را، از این مرغ هایی که حرام گوشت هستند بگیرد بگذارد روی دوشش یا روی دستش بگیرد، ببینید! اگر عرفا این همراه دارد، روی دوشش نشسته و او مسلط است، در واقع او آمده روی

496 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
دوشش آمده و می‌خواهد پرواز کند، یا این به دستش گرفته، این مسلط بر او است که ظاهر این روایات این است یعنی بیش از این ظهور ندارد که این همراه دارد نه این که پرنده حرام گوشت آمد روی دوشش نشست اثناء نماز. نه این همراه دارد. خب چه فرق می‌کند بین زنده و مرده؟ مگر در موی حیوان حرام گوشت اگر زنده باشد شما قائل به مانعیت نیستید؟ فرقی نمی‌کند اینجا. حالا خود حیوان زنده را در دستش نگه داشته. الصلاة فی کل شیء یعنی الصلاة مع کل شیء فاسد دیگه تا چه برسد به الصلاة مع نفس هذا الحيوان در حالی که زنده هست. فرقی نمی‌کند. حالا اگر ذبحش بکند، بعد در دستش بگیرد چی؟ او مبطل نماز است اما وقتی زنده است مبطل نیست، خب این خلاف اطلاق این موثقه ابن بکیر هست.

[سؤال: ... جواب:] فرشی که رویش نماز می‌خوانیم اشکال ندارد. برای این که ظهور الصلاة فيه همراه داشتن که همراه مصلی باشد نه این که نزدیک مصلی باشد. شما ممکن است به دیواری که به او تکیه می‌دهید یا نزدیکش هستید این دیوار هم بخشیش از اجزاء حیوان حرام گوشت باشد این مهم نیست، یا فرشی که رویش نماز می‌خوانی از اجزاء حیوان حرام گوشت باشد آن‌ها تاثیر ندارد. الصلاة معه این است که همراه داشته باشی و لو ساعت مچی که در جیبش گذاشتی دست نکردی که ملبوس باشد و این بندش از اجزاء حیوان حرام گوشت باشد. این اطلاق دلیل می‌گوید جایز نیست.

مسأله ۱۷: مستثنیات لبس حرام گوشت در نماز

مستثنای اول: خز

مسأله ۱۷: يستثنى مما لا يؤكل الخبز الخالص غير المغشوش بوبر الارانب و الثعالب و كذا السنجاب.
صاحب عروه دو استثناء ذکر کرده از مانعیت حیوان حرام گوشت: یکی خز خالص هست که مخلوط نیست به موی خرگوش و روباه. و دیگر سنجاب. بعد فرموده و اما السمور و القاقم و الفنک و الحواصل فلا يجوز الصلاة فی اجزائها علی القوی. که بعدا بحث می‌کنیم.
اما استثناء اول: خز خالص. ظاهر صاحب عروه این است که مرادش از خز موی آن حیوان معروف به خز است و لذا گفته الغير المغشوش بوبر الارانب. این نشان می‌دهد ایشان جلد آن حیوان معروف به خز را که معروف به این است که سگ دریایی است او را مستثنی نمی‌داند، فقط موی و وبر او را مستثنی می‌داند چون

لباس مصلی ۴۹۷

گفت الخز الخالص الغير المغشوش خب جلد خز که مغشوش نیست، آنی که می‌تواند مغشوش باشد وبر خز است.

گرچه اصل مستثنی بودن خز بخاطر نصوص و اجماع واضح است اما شبهه در تعیین معنای خز

از بین چهار معنا می‌باشد: سگ دریایی، لباس از وبر یا جلد خز، هر حیوانی که پوست زیبایی دارد

اصل استثناء خز واضح است. هم مفتی‌به است هم مورد نصوص هست. مشکل این است که معنای خز چیه؟ خز معانی مختلفی برای ذکر شده. به معنای ابریشم آمده. حالا یا ابریشم خالص که یقیناً نماز در آن باطل است و یا ابریشم غیر خالص. لباس‌هایی که ابریشمی غیر خالص هست یعنی هم ابریشم در او بکار رفته هم غیر ابریشم، پشم. به این هم خز می‌گویند. پس تا حالا شد دو معنا: ابریشم خالص که یقیناً نماز در آن باطل است و مد نظر نیست در این استثناء. دوم ابریشم غیر خالص که این هم ربطی به استثناء از ما لایؤکل لحمه ندارد. درست است که کرم ابریشم تولید ابریشم می‌کند و لکن به عنوان ما لایؤکل لحمه مطرح نیست چون کرم ابریشم ما لایؤکل لحمه نیست، لحم معتدبه ندارد. ولی بالاخره ابریشم اگر خالص باشد دلیل خاص داریم که لاتصل فی الحریر المحض ولی اگر غیر خالص باشد دلیل داریم که نماز در حریر غیر خالص، ابریشم غیر خالص جایز است بر مردان، بر زنان که مشکلی نیست.

سومین معنای خز حیوانی است که معروف به خز است. حالا آن حیوان چیه؟ کلب بحری است؟ که از بعض روایات استفاده می‌شود. حالا یا مطلق کلب بحری، مطلق سگ دریایی یا یک صنفی از سگ دریایی یا نه، اصلاً خز ربطی به سگ دریایی ندارد، یک حیوان آخری است. این هم معنای سومی است که باید بعداً بحث کنیم.

معنای چهارم این است که لباس متخذ از وبر خز نه خود این خز که حیوان است. خز یعنی الوبر المتخذ منه. این هم معنای چهارم.

معنای پنجم الثوب المتخذ من جلد الخز، از پوست خز لباس تهیه کنند.

498 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد

معنای آخر که به عنوان احتمال مطرح می‌شود این است که اصلاً خز یک نوع خاصی نیست. خز اطلاق می‌شود بر مجموعه‌ای حیوانات که پوست زیبایی داشتند و این‌ها رو شکار می‌کردند برای استفاده از پوست‌شان. به این‌ها می‌گفتند خز. که این هم از بعض روایات ممکن است استفاده بشود.

و لذا مشکل ما در این بحث، بیشتر مشکل صغروی است که خز چیه؟

مرحوم علامه مجلسی فرموده ظاهراً اصطلاح زمان ائمه با زمان ما فرق کرده. در زمان ائمه از روایات استفاده می‌شده که خز حیوانی بود در دریا که لایعیش خارج الماء، بیرون آب نمی‌توانست زندگی بکند. مثل ماهی. ولی این کلب بحری این جور نیست، می‌آید بیرون آب، از گیاه‌های اطراف تغذی می‌کند.

[سؤال: ... جواب:] بالاخره یعیش، زنده می‌ماند بیرون آب. شش دارد، بیرون آب هم می‌آید. بله، استراحت گاهش آب است، شاید برای لطیف شدن پوستش... می‌خواهم بگویم زندگی اصلیش در آب است ولی این جور نیست که بگوییم آبی است. قورباغه آبی است؟ نه، دو زیست است دیگه. این هم یک چیزی است مثل قورباغه.

این‌ها چیزهایی است که ما باید اول روایات را بخوانیم هم بعد کلمات لغویین را مطرح کنیم و کلمات فقهاء را، ببینیم چی از آن در می‌آید. البته بعضی کلماتی که در عبارت فقهاء ما پیدا کردیم با آنچه که الان رایج است یکی است. مثلاً ابن ادریس می‌گوید و یسمى بالقنّس، الان هم شما اینترنت بزنید بنویسید قنّس همین الكلب البحری می‌آید و عكش هم می‌توانید ببینید آنجا.

بررسی روایات برای بدست آوردن معنای خز

حالا روایات را بخوانیم:

روایت اول موثقہ معمّر بن خلاد: نماز در خز اشکال ندارد

روایت اول موثقہ معمّر بن خلاد: قال سألت ابا الحسن الرضا عليه السلام عن الصلاة في الخز فقال صل فيه. خیلی روایت خوبی است اما معنای خز چیه؟ خب قطعاً خز در این روایت به معنای ابریشم خالص نیست چون نماز در او حرام است بر مردان.

لباس مصلی ۴۹۹

[سؤال: ... جواب:] از مسلمات فقه است دیگه. وقتی یک چیزی مسلم بود که نماز در آن باطل است، وقتی می‌گویند عن الصلاة فی الخز فقال صل فيه بگوییم شاید مراد همان نماز در ابریشم خالص است و امام به داعی جد نفرموده؟ نه، وقتی قرینه واضح است که نماز در ابریشم خالص جایز نیست این ظهور عرفی پیدا می‌کند در غیر آن.

این هم که بگوییم مراد خود آن حیوان است، این هم که محتمل نیست. چرا؟ برای این که آن وقت باید می‌گفت الصلاة فی وبر الخز، الصلاة فی جلد الخز نه الصلاة در خود خز. کسی در سگ دریایی که نماز نمی‌خواند که. یا در وبر آن نماز می‌خواند یا در پوست آن. حالا معانی محتمله‌اش چیه؟ یکی این که به معنای ابریشم غیر خالص باشد، ابریشم مشوب به صوف و مانند آن. دو: مراد وبر خز باشد. سه: مراد جلد خز باشد.

محقق خوئی: ترک استفصال موجب انعقاد اطلاق در جواب امام است. با توجه به عدم اراده

معنای حیوان و معنای جلد خز، متعین است معنای روایت در وبر خز و ابریشم غیر خالص

آقای خوئی فرموده خوب شد دیگه، امام ترک استفصال کرد، امام نفرمود ما مرادک من الخز؟ بدون استفصال بدون طلب توضیح، امام یکجا جواب داد صل فيه. ترک استفصال موجب انعقاد اطلاق هست در جواب امام. مثل این که یک کسی بیاید بگوید آقا! رأیت زیدا، خب زید معلوم نیست زید عالم است یا زید جاهل، امام بفرماید اکرمه. خب می‌گوییم پس برای امام فرقی نمی‌کند چه زید عالم چه زید جاهل، اگر فرق می‌کرد امام توضیح می‌خواست. ترک استفصال موجب انعقاد اطلاق در جواب است.

اشکال اول: ترک استفصال در جایی موجب انعقاد اطلاق در جواب است که اجمال فی حد نفسه

داشته باشد نه اجمال لنا

به نظر ما این فرمایش آقای خوئی ناتمام است. چرا؟ برای این که ترک استفصال در جایی موجب انعقاد اطلاق در جواب هست که اجمال فی حد نفسه داشته باشد کلام نه اجمال لنا. اگر یک چیزی اجمال لنا دارد، همان مثال سؤال از اکرام زید، شاید برای مولی مجمل نبوده، در عرف مولی زید منصرف بوده به زید عالم، بعد زید عالم پیر شد، زید جاهل آمد معروف شد، دیگه الان می‌گویند که ما دو زید داریم. آن وقتی که این

500 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
 آقا سؤال کرد از اکرام زید اصلا انصراف داشت به زید مشهور و هو زید العالم. اگر این جوری بوده، احتمال این معنا را بدهیم، دیگه می شود اجمال لنا. امام که ملزم نیست که اجمال لکم را برطرف کند. امام باید مقصود سائل را متوجه بشوند و جواب بدهند طبق مقصود سائل. حالا بعدا مجمل می شود، این دیگه مشکل دیگران است نه مشکل امام. اینجا هم معلوم نیست خز در زمان امام هم مجمل بوده. و لذا نمی شود اطلاق گیری کرد.

اشکال دوم: عدم معهودیت استعمال خز در جلد خز ثابت نیست. همچنین استعمال خز در

نفس حیوان در "الصلاة فی الخز" نمونه های متعددی نسبت به سایر حیوانات در روایات دارد

[سؤال: ... جواب:] سألته عن الصلاة فی الخز. مثلا می گویند سألت عن الصلاة فی الثعلب؟ نمی گویند. جلود الثعالب [می گویند]. ... اشکالی که آقا مطرح می کنند این است، می فرمایند این که آقای خوئی فرمودند قطعا مراد خود حیوان نیست، یا مراد وبر حیوان است یا مراد ابریشم غیر خالص است یا مراد جلد حیوان است، بعد فرمود و لکن ما می گوییم جلد آن حیوان هم نیست چون استعمال خز در جلد الحیوان معهود نیست، پس مردد می شود امر بین وبر الخز و ابریشم غیر خالص. آقا اشکال می کنند، ظاهرا اشکال شان هم بد نیست، می فرمایند که درست است که مراد جدی از صلاة فی الخز صلاة در اجزاء خز است اما این دلیل نمی شود که ارید من الخز وبر آن حیوان معروف است. بعد هم بگویید که ولی فکر نکنید ارید من الخز جلد آن حیوان معروف است چون لم یعهد استعماله فی جلد آن حیوان. حالا غیر از این اشکال که این ثابت نیست که لم یعهد استعماله فی جلد آن حیوان معروف، اشکال آقا این است که خز به معنای همان حیوان معروف بیاید منتها قرینه داریم، مثل و اسئل القرية چه جور یعنی و اسئل اهل القرية اینجا هم که می گوید الصلاة فی الخز یعنی الصلاة فی اجزاء الخز، مثل روایاتی که داریم الصلاة فی الثعالب و الفنک و السنجاب در موثقه ابن بکیر بود و غیره من الوبر.

[سؤال: ... جواب:] به خود جلد الثعلب می گفتند ثعلب، روباه؟ یعنی می گفتند برویم روباه بخیریم یعنی جلد روباه؟ خیلی بعید است. ... پوست خیلی زیبایی دارد. نه، اتفاقا روایاتی را می خوانیم که اصلا متعارف همین بوده که از وبر او استفاده می کردند. بهر حال اشکال آقا بد نیست که می گویند در روایات دارد صل فی الفنک و السنجاب و اما السموں فلأتصل فيه قلت فالثعالب نصلی فیها؟ قال لا. و لو قرینه داریم مراد از صلات

لباس مصلی ۵۰۱

فی الثعالب یعنی صلات فی الثوب المتخذ من الثعالب اما این غیر از فرمایش آقای خوئی است که می‌فرمودند صلات فی الخز، خز اصلا به معنای حیوان نیست، خز به معنای وبر حیوان المعروف است. نه، خز به همان معنای حیوان می‌تواند باشد منتها مراد از صلات فی الخز که همان حیوان معروف است یعنی صلات فی اجزائه اعم از وبره و جلده. این اشکال، اشکال خوبی است.

[سؤال: ... جواب:] روایات زیاد است. تک تک این روایات را که خواندیم آن وقت یا شما دچار تحیر می‌شوید مثل مرحوم علامه مجلسی یا به یک نتیجه‌گیری روشنی می‌رسید ان شاء الله.

[سؤال: ... جواب:] حریر محض روایت می‌گوید لاتصل فی الحریر المحض یعنی حریر غیر محض اشکال ندارد.

روایت دوم صحیحہ حلبی: امام در لباس خز هم عبادت می‌کرد

روایت دوم صحیحہ حلبی: قال سألت عن لبس الخز فقال للأبس به ان علی بن الحسین علیه السلام کان یلبس الکساء الخز فی الشتاء (عبای از خز می‌پوشید حضرت) فاذا جاء الصیف باعه و تصدق بثمره و کان یقول انی لالستحیی من ربی ان آکل ثمن ثوب قد عبدت الله فیه. حضرت می‌فروخت و وقتی می‌فروخت از پولش استفاده شخصی نمی‌کرد، می‌فروخت و پولش را صدقه می‌داد و می‌فرمود من از خدا خجالت می‌کشم لباسی را که در او عبادت خدا کردم بفروشم و از پولش استفاده شخصی کنم، نه می‌فروشم و پولش را صدقه می‌دهم.

محقق خوئی: مورد روایت نماز در خز است چون اظهر مصادیق عبادت نماز است

و مورد الروایة الصلاة فی الخز. مورد این روایت آقای خوئی فرموده که و لو تصریح نشده به لبس الخز فی الصلاة اما موردش لبس خز فی الصلاة است. چرا؟ برای این که دارد قد عبدت الله فیه، اظهر مصادیق عبادت نماز است. پس این که بعضی‌ها گفتند آقا! معلوم نیست که در نماز حضرت این را استفاده می‌کرده، قد عبدت الله فیه یعنی در این لباس عبادت خدا را کردم، دعا کردم، روزه گرفتم، حتما باید نماز خوانده باشد در این لباس تا بشود عبدت الله فیه. صوم عبادت نیست؟ ذکر خدا عبادت نیست؟ ولی انصافا این اشکال وارد نیست. قد عبدت الله فیه مخصوصا امام سجاد علیه السلام که کثیر الصلاة بوده طبق معروف که از روایات استفاده

502 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
می‌شود که خیلی نماز می‌خوانده، نه فقط کثیر الدعاء باشد، کثیر الصلاه هم بوده، این قد عبدت الله ظاهرش
قد صلیت فیه. و لذا این ظهور دارد در جواز نماز در خز.

با توجه به این که امام سجاد علیه السلام سرمایی بودند، مراد از خز ابریشم نیست

حالا این خز چیه؟ گفته می‌شود که این خز مسلم ابریشم نیست و لو ابریشم غیر خالص که جایز است.
چرا؟ برای این که امام سجاد علیه السلام کان رجلا صردا، سرمایی بود حضرت، مدینه هم زمستانش سرد
می‌شود، مثل مکه نیست. حضرت سرمایی بود، در آن روایت بود که و لو سندش ضعیف بود و کان لایدفئه
فراء الحجاز. آن وقت ابریشم غیر خالص که یک لباس نرمی هست، اصلا خیلی گرم نمی‌کند. این معلوم
می‌شود که مراد همین وبر خز معروف است، وبر سگ آبی بوده یا جلد سگ آبی.

[سؤال: ... جواب:] حضرت وقتی تابستان می‌شد می‌فروختند دیگه. ... احتمال جعلش که نیست. بالاخره
روایت داشت امام سرمایی بودند. ... غلبه با آن صوف که نبوده. بالاخره اصلش حریر بوده، مخلوط می‌کردند او
را با صوف تا حریر محض نشود و الا اصلش حریر است. نگفتند صوف مشوب به حریر، گفتند حریر مشوب به
صوف یعنی اصلش حریر بوده. یک وقت قاطی شیر آب می‌کنی، یک وقت قاطی آب شیر می‌کنی، این‌ها فرق
می‌کند. شیر مخلوط با آب، اصل شیر است آب قاطیش می‌کنی. این هم حریر مشوب به صوف اصلش حریر
است صوف قاطیش می‌کنی. چون اصلش حریر است، حریر بارد است، حریر خیلی گرم نمی‌کند.
این مطلب بدی نیست که تذکر داده شده، بعضی‌ها ملتفتش شدند که این روایت قرینه دارد مراد از خز
یا وبر آن حیوان معروف است یا جلد آن حیوان معروف.

روایت سوم: صحیحہ سعد بن سعد: ما وبر خز می‌پوشیم و چون وبر خز حلال است پس جلد خز

هم حلال است

روایت سوم صحیحہ سعد بن سعد عن الرضا علیه السلام قال سألتہ عن جلود الخز فقال هوذا یا هوذا (بعد
معنایش را می‌گوییم) نحن نلبس فقلت ذاک الوبر (سعد بن سعد می‌گوید یا بن رسول الله! ذاک الوبر، اینی
که شما می‌پوشید که وبر است) فقال علیه السلام اذا حل وبره حل جلده، اگر بناء باشد که این وبر ما لایؤکل

لباس مصلی ۵۰۳
لحمه مشکل ایجاد نکند، خب جلدش هم مشکل ایجاد نمی‌کند چون تلازم هست بین حرمت وبر ما لایؤکل لحمه و حرمت جلد آن.

[سؤال: ... جواب:] ذاک الوبر یعنی اینی که شما می‌پوشید وبر خز است، من سؤالم از جلد خز بود. امام در روایت فرمود بابا وقتی که وبر خز جایز شد یعنی این ما لایؤکل لحمه مستثنی است، اذا حل وبره حل جلد.

اشکال: منحصر نیست فرض سؤال در مورد نماز؛ شاید شبهه راوی در حرمت لبس حرام گوشت

بوده

این از کجا روایت فهماند که در نماز حضرت پوشیده بود؟ شاید سؤال از لبس فی غیر حال الصلاة است که آیا جایز است ما جلد الخز را بپوشیم؟ حالا یا شبهه این است که جلد ما لایؤکل لحمه پوشیدنش در غیر نماز هم اشکال دارد یا حالا اگر انجمن حمایت از حیوانات باشند می‌گویند چه گناهی کرده این خز.

یک آقای می‌گفت که یک زن و شوهری با قیافه غیر دینی آمدند کفش بخرند، گفتند که آقا! چرم حیوانی نباشد. گفتم آقا! شبهه ندارد، این چرم حیوانی مذکی است. گفتند ما که کاری به این کارها نداریم، ما انجمن حمایت از حیوانات هستیم.

حالا این روایت شبهه این بوده که مانعیت ما لایؤکل لحمه فقط نیست، حتی حرمت لبس هم هست.

صاحب جواهر: "هوذا" در روایت به معنای "همی" در فارسی است که معنای استمرار دارد،

بنابراین جواب امام فرض نماز را هم می‌گیرد. بله، مشکل روایت مشخص نبودن معنای خز است

در جواهر گفته نه. هُوَذَا، البته ایشان می‌گویند هُوَذَا، به فتح هاء و سکون واو. می‌گویند فکر نکنید هوذا است یعنی ضمیر و اسم اشاره است، نه، هوذا یک کلمه است. این را بعضی‌ها گفتند، ظاهراً صاحب جواهر هم می‌خواهد اجمالاً تایید کند. گفتند هوذا مرادف فارسیش همی هست. همی یعنی همواره. آن شاعر هم می‌گویند همی گویم و گفته‌ام بارها. همی یعنی همواره. می‌گویند این زیاد استعمال می‌شود در اشعار. پس همواره خب معنایش این است که ما مستمراً داریم این را می‌پوشیم، یعنی در نماز هم می‌پوشیم، همواره ما این را می‌پوشیم. معنایش این است که در نماز هم در نمی‌آوریم. پس این جور نیست که بگوییم از حکم

504 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد

تکلیفی لبس خز سؤال می‌کند. این روایت هم دلیل می‌شود بر جواز لبس وبر خز هم دلیل می‌شود بر جواز لبس جلد خز.

منتها مشککش این است که خز در این روایت روشن بیان نشده که چیه. آیا همان سگ دریایی است یا یک حیوان دیگری است؟ چون در این روایت گفت لایعیش خارج الماء، علامه مجلسی می‌گوید سگ دریایی که یعیش خارج الماء. این خزی که الان معروف است که همان سگ دریایی است یعیش خارج الماء. پس چی بوده آن حیوانی که زمان ائمه به او می‌گفتند خز که می‌گفتند لایعیش خارج الماء روشن نیست.

اشکال اول: این که "هوذا" کلمه مفرده باشد، شاهی از لغت ندارد

راجع به این هوذا که ایشان می‌گویند کلمه مفرده است در لغت چیزی نیامده. واقعا احتمال دارد که هو ذا باشد یعنی جمله‌ای باشد مرکب از ضمیر و اسم اشاره. و مقصود این باشد که می‌بینی دیگه، هو ذا، یعنی این خز همین است. کانه گفته می‌بینی دیگه، نحن نلبسه. می‌بینی دیگه ما پوشیدیم. بعد هم گفت ذاک الوبر، این چیزی که پوشیدید وبر است من از جلد الخز سؤال می‌کنم. پس هو ذا شاید مرکب باشد، معنایش این است که الخز هو هذا.

[سؤال: ... جواب:] جلد الخز هو هذا. هو هذا یعن الخز هو هذا، این وبرش است.

محتمل است راوی اشتباه کرده است در تشخیص نوع لباس حضرت و حضرت ضرورتی نداشت

که او را متوجه اشتباهش کند

[سؤال: ... جواب:] اشکال شما مشترک است. هوذا، نحن نلبس، خبر نحن نلبس جلد الخز؟ پس چرا او گفت ذاک الوبر؟ یک احتمال این است که حضرت واقعا نخواست جواب جزئی از او بدهد که او فکر کرد هذا الوبر در حالی که امام اول فرمود که هو ذا، نحن نلبس یعنی همین که شما گفتید جلود الخز، همین لباس من جلد الخز است. او اشتباه کرد که گفت ذاک الوبر. حالا امام هم نخواست بگوید نخیر، این وبر نیست، جلد الخز است. این احتمالش هست که حضرت نخواست بحث کند با او که لباسی که من پوشیدم جلد الخز است، تو فکر می‌کنی وبر الخز است. مقابله که نمی‌کردند، حضرت حکم شرعی می‌خواهند بیان کنند.

لباس مصلی ۵۰۵

می‌فرماید اذا حل وبره حل جلده. پس یک احتمال این است که امام رضا علیه السلام واقعا جلد الخز پوشیده بود و ممکن است بخاطر این که وبرش هم رویش هست، طرف به اشتباه بیفتد، فکر کند این وبر الخز است. یا دقیق نگاه نکرد، اشتباه کرد راوی. این یک احتمال که هوذا یا هو ذا نحن نلبس چون ظاهرش این است که نحن نلبس جلد الخز. یک احتمال دیگر این است که حضرت می‌خواهد بفرماید نحن نلبس اجزاء الخز را، حالا تو از جلد خز سؤال می‌کنی ما از نوع دیگرش که وبر الخز است می‌پوشیم.

اشکال دوم: "هوذا" در روایات معلوم نیست کلمه مفرده باشد

در استعمالات دیگر ما پیدا کردیم که هوذا بکار رفته. مثلا یک کسی از امام سؤال کرد که می‌شود تمر را فروخت به کسی که می‌دانیم آن را تبدیل به خمر می‌کند؟ در روایت دارد هوذا یا هو ذا، نحن نبیع تمرنا ممن نعلم انه يصنعه خمرًا. اشکالی ندارد، ما هم همین کار را می‌کنیم. آیا هوذا به قول آن آقای که صاحب جواهر نقل می‌کند یعنی همی، همواره؟ یا نه، هوذا یعنی این است، مطلب این است، هوذا، همین‌طور، این است. نحن نبیع تمرنا ممن نعلم انه يصنعه خمرًا. یا در روایت دیگر دارد هوذا یا هو ذا الناس يصیبون ارزاقهم و معيشتهم. این‌ها به معنای همواره باشد یا به معنای همین‌طور باشد، خیلی واضح نیست.

اشکال سوم: بر فرض "هوذا" به معنای استمرار باشد، دلالت بر استمراری که شامل حال نماز

باشد، نمی‌کند. ضمن این که اگر سؤال ناظر به حکم تکلیفی باشد، دیگر ارتباطی به مقام ندارد

شبهه‌ای که هست این است که آقا! شمای صاحب جواهر قرینه‌تان چی شد بر این که این روایت موردش لبس فی الصلاة است. از کجا؟ شما گفتید هوذا یعنی لایزال نلبسه، این جور گفتید دیگه، این قرینه می‌شود که پس لایزال مستمرا در نماز هم می‌پوشیم. اولاً روش نشد که هوذا به معنای استمرار باشد. ثانیاً، به معنای استمرار باشد، حالا مگه اشکال دارد استمرار در غیر نماز؟ ما همواره می‌پوشیم لباس متخذ از خذ را.

اما اگر سؤال از حکم تکلیفی باشد، ناظر به حکم وضعی مبطلت لبس آن در نماز نیست. مثل این که از شما بپرسند آقا! آدم مدام محاسنش را بخاراند چی جور است؟ بگویند چه عیب است، این معنایش این است که پس مبطل نماز هم نیست؟ آدم مدام بخندد چه جور است؟ بگویند خوب است، خنده تسکین درد است،

506 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
 وسط نماز هم مدام می‌خندد، می‌گوید سؤال کردم خنده اشکال دارد گفتند نه مؤمن خوب است همواره
 بخندد. همواره بخندد یعنی در نماز هم بخندد. اطلاق ندارد، حکم تکلیفی چه ربطی به حکم وضعی دارد.
 این شبهه باقی ماند. این شبهه را تامل بفرمایید. لباس هم همین جور است. اگر می‌دانسته که در نماز
 نباید می‌پوشیده اجزاء ما لایؤکل لحمه، سؤال از این بوده که آیا در غیر نماز حرام تکلیفی نیست پوشیدن
 آن، امام بفرمایند نه اشکال ندارد ما هم پوشیدیم. این ظهوری در نفی مانعیت لبس آن فی الصلاة ندارد.
 تامل بفرمایید جواب این اشکال ان شاء الله فردا.

جلسه ۴۸-۲۷۲

یکشنبه - ۹۷/۱۰/۰۲

أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَى
سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ سَيِّمَا بَقِيَّةُ اللَّهِ فِي الْأَرْضِينَ وَ اللَّعْنُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ.
 بحث راجع به استثناء خز از حرمت نماز در اجزاء حیوان حرام گوشت بود.
 عرض کردیم در اصل جواز صلات در خز بحثی نیست، بحث این است که خز چیه؟ خز همان حیوان
 بحری است؟ کلب بحری است؟ و از روایات استفاده می‌شود جواز نماز در وبر آن؟ یا بالاتر، جواز صلات در
 جلد آن هم استفاده می‌شود؟ یا نه، معلوم نیست که خز چیه که مرحوم آقای بروجردی می‌فرمودند روایات
 می‌گوید نماز در خز جایز است اما خز چی بوده برای ما روشن نیست.

روایت سوم: صحیحہ سعد بن سعد: ما وبر خز می‌پوشیم و چون وبر خز حلال است پس جلد خز

هم حلال است

بناء شد روایات را بررسی کنیم رسیدیم به روایت صحیحہ سعد بن سعد، روایت سوم. سألتہ عن جلود
 الخز فقال هوذا یا هوذا، هوذا صاحب جواهر گفت ممکن است معنایش این باشد که همین، همواره، نحن
 نلبس ما می‌پوشیم خز را، بعد راوی می‌گوید آقا! آنی که شما می‌پوشید وبر هست، وبر آن حیوان مخصوص

لباس مصلی ۵۰۷
هست، امام فرمود اذا حل وبره حل جلده، خب وقتی وبر آن حیوان مخصوص حلال هست جلدش هم حلال است چون مشکل مانعیت ما لایؤکل است، فرقی بین وبر و جلد نیست.

اشکال: معلوم نیست مورد سؤال، حرمت وضعیه (بطلان صلات) باشد بلکه شاید حرمت تکلیفیه

باشد برای لبس لباس فاخر یا لبس لباس حرام گوشت و یا لبس لباس میته

ما عرض کردیم که روشن نیست که این روایت راجع به نماز دارد بحث می کند. ببینید! در آن زمان مطرح بود که چرا در ثیاب فاخره، مؤمن نماز بخواند و کلا چرا ثیاب فاخره بپوشد؟ روایاتی داریم مشکل را بردند روی لبس ثیاب فاخره نه حیث مانعیت فی الصلاة. هر دو ثیاب فاخره بود چه وبر خز چه جلد خز.

[سؤال: ... جواب:] آقا! به این سادگی است مگه؟ برونند کلب بحری را پیدا کنند، وبرش را بچینند، پوستش را جدا کنند، با آن لباس تهیه کنند، خیلی گران قیمت بوده. در بعضی روایات هست پنجاه دینار ارزشش بوده. پنجاه دینار یعنی پنجاه تا گوسفند. مثلاً یک روستایی پنجاه تا گوسفند بیاورد بدهد در شهر، در مقابل یک پیراهن. خب این طبعاً ببینید چه پیراهنی می شود. هر دیناری معادل بوده با یک گوسفند و کلا خود دینار هم سه چهارم مثقال طلای امروز هست. هر مثقال طلا چقدر قیمت دارد، سه چهارم را حساب کنید می شود یک دینار. مثقال بازار [مراد است] که چهار گرم و نیم هست حدوداً.

[سؤال: ... جواب:] ممکن است جلد خز افخر بوده از وبر خز.

پس شبهه ای که در اینجا مطرح است این است که شاید منشأ سؤال این بوده که این لباس ها لباس های فاخره بوده، این تایید می شود با یک سری از روایات که می خوانم.

شبهه دیگر این است که شاید منشأ سؤال حرمت یا کراهت تکلیفیه لبس اجزاء حیوان حرام گوشت بوده نه مانعیت فی الصلاة. شبهه این بوده که چیزی که حرام گوشت است چرا از جلدش از وبرش به عنوان لباس استفاده کند. بحث نماز نیست. این هم شبهه بوده. این هم تایید می شود با برخی از روایات.

پس منحصر نیست، اشکال این است، خوب دقت کنید! منحصر نیست منشأ سؤال در این روایت از حیث حرمت وضعیه نماز در وبر خز یا جلد خز، منشأ سؤال شاید این بوده که وبر خز و جلد خز از ملابس فاخره

508 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد

بوده یا منشأ سؤال این بوده که از اجزاء حیوان حرام گوشت بوده و کراهت دارد یا حرمت دارد پوشیدن اجزاء حیوان حرام گوشت.

و احتمال سوم هم این است که شاید منشأ سؤال احتمال میته بودن کلب دریایی باشد. این هم مؤید دارد در روایات.

پس خلاصه اشکال این است: لاینحصر منشأ السؤال فی السؤال عن الحرمة الوضعية للصلاة فی الخز تا بگویند امام جواب داد که جایز است لبس وبر خز و جلد خز یعنی در نماز؛ سه احتمال دیگر هست و این سه احتمال هم مؤید است با روایاتی.

مؤیدات روایی برای احتمال اول: شبهه حرام بودن لبس لباس فاخر

اما احتمال اول این بود که شاید منشأ سؤال این باشد که از ملابسات فاخره بوده وبر خز و جلد خز. مؤیدش این چند روایت است که می خوانیم:

روایت اول روایت حسن بن علی و شاء عن ابی الحسن الرضا علیه السلام، در سندش سهل بن زیاد است. قال سمعته يقول کان علی بن الحسین علیه السلام یلبس فی الشتاء الجبة الخز و المطرف الخز (مطرف رداء است، روی دوش می اندازند) و القلنسوة الخز ثم يقول من حرم زینة الله التي اخرج لعباده و الطيبات من الرزق. این آیه را برای چی می خوانند؟ چون یک عده تنگ نظر بودند مثل سفیان ثوری، می گفتند نه، باید مؤمن لباس محقر بپوشد و به امام هم اعتراض می کردند، این لباس فاخر چیه پوشیدید؟

روایت دوم باز روایت سهل بن زیاد از بزنطی هست از امام رضا علیه السلام، کان علی بن الحسین یلبس الجبة الخز بخمسین دینارا و المطرف الخز بخمسین دینارا. مجموعش می شود صد دینار. این ها را برای چی امام در این روایت قیمت گذاشت؟ برای جواز نماز؟ جواز نماز در خز چه تاثیری دارد در این که گران قیمت است یا ارزان قیمت؟ کان علی بن الحسین یلبس الجبة الخز بخمسین دینارا یعنی پول پنجاه تا گوسفند را حضرت می داد یک جبه خز تهیه می کرد و پول پنجاه گوسفند دیگر را هم می داد یک مطرف خز تهیه می کرد.

[سؤال: ... جواب:] کان یلبس، نه یشتی لزوجه فتلبس هی.

لباس مصلی ۵۰۹

[سؤال: ... جواب:] جبه پالتو است، مطرف رداء است. روی پالتو یک ردائی می‌اندازند. حالت شنل که بعضی‌ها می‌اندازند. ... عبای کوتاه نه عبایی که تا پایین پا بیاید.

روایت سوم: سهل بن زیاد عن محمد بن عیسی عن صفوان عن یوسف بن ابراهیم (یوسف بن ابراهیم را ما ثقه می‌دانیم چون صفوان از او حدیث نقل کرده، شیخ هم در تهذیب نقل می‌کند حسین بن سعید عن صفوان عن یوسف بن ابراهیم و ما مشایخ صفوان را ثقات می‌دانیم چون شیخ در عده گفته که صفوان البزنطی و ابن ابی عمیر عرفوا بانهم لایروون و لایرسلون الا عن ثقه) قال دخلت علی ابی عبدالله علیه السلام و علیّ جبه خز (یوسف بن ابراهیم جبه خز پوشیده بود) طیلسان خز (طیلسان می‌گوید ثوب یغطی به الرأس و البدن یلبس فوق الثیاب، طیلسان جواری بود که کلاه هم داشت) و طیلسان خز فنظر الیّ (حضرت نگاه کردند به من) فقلت جعلت فداک! علیّ جبه خز و طیلسان خز فما تقول فیه؟ فقال علیه السلام و ما بأس بالخز (چه اشکالی دارد) قلت و سداه ابریسم (سدا ظاهرا قیطان وقتی اضافه می‌شود، به آن اضافه می‌گویند سدا) قال و ما بأس بابریسم (چه اشکالی دارد) و قد اصیب الحسین علیه السلام و علیه جبه خز ثم قال ان عبدالله بن عباس لما بعثه امیر المؤمنین علیه السلام الی الخوارج فواقفهم (ابن عباس رفت پیش خوارج) لبس افضل ثیابه و تطیب بافضل طیبه و ركب افضل مراکبه (نقشه داشت) فخرج فواقفهم فقالوا یابن عباس! بینا انت افضل الناس اذا اتیتنا فی لباس الجبابة و مراکبهم فتلا علیهم هذه الآیة قل من حرم زینة الله التي اخرج لعباده و الطیبات من الرزق (بعد حضرت در این روایت فرمود) فالبس و تجمل فان الله جمیل یحب الجمال و لیکن من حلال.

آقا طیلسان خز پوشیده، جبه خز پوشیده، شبهه‌اش این بوده که نکند کار من شبهه جباره است. حضرت در این روایت فرمود نه، چه اشکالی دارد. شبهه حرمت تکلیفیه داشت از حیث این که تشبه به جباره است. باز هم روایت دیگر بخوانم برای تان مرسله ابی جمیل است عن ابی جعفر علیه السلام قال انا معاشر آل محمد علیهم السلام نلبس الخز و الیمنة. ما لباس‌های فاخر می‌پوشیم، هم خز می‌پوشیم هم برد یمانی که لباس فاخر بوده.

510 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
 ببینید! بحث نماز نیست در این‌ها، بحث این است که لباس فاخر خوب است و یکی از اعتراض‌های به
 ائمه این بوده، در یک روایت داریم که خلیفه اعتراض کرد به امام که این عمامه شما خیلی گران خریدید،
 حضرت در روایت هست فرمود تو این کنیزی که خریدی گران خریدی؟ تو برای کذا رفتی اینقدر پول
 دادی، من برای بهترین عضوم که سرم هست این مقدار پول دادم.
 پس این شبهه اول این شد که شاید چون ملابس فاخره بودند سؤال کردند. منتها وقتی حضرت در روایت
 فرموده که هوذا نحن نلبس، او گفت ذاک الوبر خب شاید وبر سبک‌تر بوده از جلد خز. مناسب هم همین
 است دیگه، جلد خز باید گران‌تر باشد از وبر خز.
 [سؤال: ... جواب:] حالا احتمالش هست که گران‌تر باشد. ما هم احتمال داریم ذکر می‌کنیم.

مؤیدات روایی برای احتمال دوم: شبهه حرام بودن لبس لباس حرام گوشت

احتمال دوم چی بود؟ این که منشأ سؤال این باشد که از حیث ما لایؤکل سؤال می‌کند. می‌خواهد بگوید
 لبس این‌ها در غیر نماز، بحث نماز نیست، اشکال ندارد؟ آخه این‌ها اجزاء حیوان حرام گوشت هستند. در
 روایت ندارد هوذا نحن نلبس فی الصلاة که. این هم شاهدش دو روایت است.
 [سؤال: ... جواب:] بالاخره حیوان حرام گوشت شما همراه خودت داشته باشی، گربه را سر ببرید، حالا بسم
 الله هم بگویید، بعد بیایید پوست گربه را لباس بکنی، هر جا هم بروی با پوست گربه باشی، بابا خدا این را
 حرام کرده تو شعار خودت قرار می‌دهی؟ شبهه دارد که.
 شاهدش صحیحہ علی بن یقطین: سألت ابا الحسن علیه السلام عن لباس الفراء و السمور (فراء همان حمار
 وحشی است) و الفنک و الثعالب و جميع الجلود قال لا بأس بذلك، عیب ندارد. یعنی در نماز عیب ندارد؟
 جميع جلود در نماز عیب ندارد؟ حضرت نماز را که فرموده، یعنی لبسش اشکال ندارد و لو ما لایؤکل هست.
 و همین‌طور صحیحہ ریان: سألت ابا الحسن الرضا علیه السلام عن لبس الفراء و السمور و السنجاب و
 الحواصل و ما اشبهها و المناطق و الکیمخت و المحشو بالقز و الخفاف من اصناف الجلود فقال لا بأس بهذا كله
 الا بالثعالب. هیچ اشکال ندارد لبس این‌ها مگر لبس ثعالب که او هم حمل بر کراهت شدید می‌شود چون در
 روایت قبلی گفت جایز است، در صحیحہ علی بن یقطین گفت لبس جلود ثعالب هم جایز است.

لباس مصلی ۵۱۱
 علماء هم خودشان فرمودند، آقای خوئی خودش هم فرموده، فرموده این دو روایت در مورد جواز لبس تکلیفاً است، مربوط به نماز نیست. شاید این صحیحه سعد بن سعد هم همین جور باشد. کی گفته در مورد نماز است؟ هوذا نحن نلبس، حالا هوذا یعنی همواره می‌پوشیم یا همین‌طوره یا هوذا یعنی ببین ما این را می‌پوشیم پس حلال است. ندارد در نماز.

مؤیدات روایی برای احتمال سوم: شبهه حرام بودن لبس لباس میته

اما احتمال سوم این بود که منشأش شبهه میته بودن باشد، این هم روایت دارد. روایتش این است: آمد خدمت امام گفت که نماز در خز چیه حکمش؟ البته روایت ابن ابی یعفور است، سند ضعیف است اما یک روایت داریم که سندش خوب است او را هم می‌خوانیم، این واضح‌تر است. کنت عند ابی عبدالله علیه السلام از دخل علیه رجل من الخزازین (آن زمان بعضی‌ها شغلشان خرازی بود. حالا آقای زنجانی گاهی می‌گویند این خراز نیست، خراز است، حالا در ابی ایوب شاید خراز باشد ولی این رجل من الخزازین به مناسبت ما تقول فی الصلاة فی الخز، بعد هم گفت انه علاجی، کار من همین است، این مسلم خراز است. حالا خراز کیه؟ یا فروشنده خز است، یا تهیه کننده و تولید کننده خز. پخش کننده است یا تولیدگر) فقال له جعلت فداک! ما تقول فی الصلاة فی الخز؟ فقال للبأس بالصلاة فيه (چه اشکال دارد، نماز بخوان) فقال له الرجل جعلت فداک انه میت و هو علاجی (آقا! این میته است، کار من این است) انا اعرفه (من می‌دانم وضعیت خز چیه، میته است، شما می‌فرمایید نماز در خز جایز است؟! فقال ابو عبدالله علیه السلام انا اعرف به منك (من بهتر از تو می‌دانم چیه) فقال له الرجل انه علاجی و لیس احد اعرف به منی فتبسم ابو عبدالله علیه السلام (حضرت تبسم کرد. دیگه چی بگوید) ثم قال له (بعد حضرت به او فرمود) اتقول انه دابة تخرج من الماء او تصاد من الماء فتخرج فاذا فقد الماء مات؟ (می‌خواهی این را بگویی که این یک دابه‌ای است که از آب بگیرنش می‌میرد) فقال الرجل صدقت جعلت فداک هکذا هو (دیگه حضرت نفرمود که پس چی بود می‌گفتی که انا اعرف به منك) فقال له ابو عبدالله علیه السلام فانک تقول انه دابة تمشی علی اربع (شبهه‌ات این است که این چهار دست و پا است، مثل ماهی نیست که اخراج السمک حیا ذکاته، کلب بحری چهارپا است، این که ذکاتش اخراجه من الماء حیا نیست و لذا تذکيه نمی‌شود، میته می‌شود، نماز در جلد او می‌شود نماز در میته) فقال

512 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
له الرجل ای واللّه هکذا اقول (به خدا حرفم همین است) فقال له ابو عبدالله علیه السلام فان الله احله و جعل
ذکاته موته کما احل الحیتان و جعل ذکاتها موتها. همین که بیرون آب می میرد خدا این را ذکات این کلب
بحری قرار داده.

این هم ممکن است منشأ سؤال بشود که سائل در صحیحہ سعد بن سعد گفت سألتہ عن جلود الخز قال
هوذا نحن نلبس، خب او شبهه میتہ بودن شاید داشته. امام وقتی فرمودند ما می فروشیم او گفت این که وبر
است، وبر میتہ که مشکل ندارد، امام فرمود اذا حل وبره حل جلدہ.
این سه احتمال.

این احتمال سوم در صحیحہ سعد بن سعد عرفی نیست چون در مورد میتہ صحیح نیست گفته

شود اذا حل وبره حل جلدہ

این احتمال سوم عرفی نیست. چون اگر شبهه میتہ بودن باشد با اذا حل وبره حل جلدہ جور نمی آید.
چون وبر میتہ حلال است اما جلد میتہ حلال نیست. پس این احتمال سوم هیچ، رد می شویم اما آن دو
احتمال اول و دوم منشأ سؤال این باشد که ثیاب فاخره بوده خز و یا این که منشأ سؤال این بوده که ما
لایؤکل بوده شبهه حرمت لبس یا کراہت لبس داشته، این باقی ماند، ما این را نتوانستیم نفی کنیم.

[سؤال: ... جواب:] ثیاب فاخره گفتم شاید ثیاب فاخره در جلد الخز اشد مفاخره بوده. ... لابد ممکن است
بفرماید چه فرق می کند، ثیاب فاخره وقتی جایز است شدت و ضعفش مهم نیست. ... آخه او که نگفت لبس
فی الصلاۃ، او از لبس سؤال کرد، شاید از حرمت و حلیت تکلیفیه سؤال کرده، اطلاق دارد اما به لحاظ حکم
تکلیفی مثل همان صحیحہ علی بن یقطین که لابس، او اطلاق داشت ولی نسبت به حکم تکلیفی نه حکم
وضعی صلات فی الخز تا استفاده صحت صلات بکنیم. اطلاق حکم تکلیفی که اثبات حکم وضعی نمی کند. ...
اگر یک کسی بیاید بگوید به امام آقا! به من نگاه می کنید؟ من این طیلسان خز پوشیدم، امام فرمود اشکال
ندارد، خب اشکال ندارد یعنی نماز با این هم اشکال ندارد؟ ظهور ندارد در این مطلب. مثل کسی که عرض
کردم دیروز به امام عرض می کند من خیلی می خندم امام بفرماید چه اشکال دارد، المؤمن بشره فی وجهه،

لباس مصلی ۵۱۳

این هم فردا در نماز بسم الله الرحمن الرحيم یک خنده، الحمدلله رب العالمين یک خنده، بعد می‌گویند این چه وضعیه؟ می‌گوید امام فرمود اشکال ندارد. بابا اطلاق حلیت تکلیفیه چه ربطی دارد به حکم وضعی نماز؟

[سؤال: ... جواب:] بگویند لبس جایز است شما می‌گویید در لبس آدم معمولاً یک چیزی را می‌پوشد در نماز هم همان را می‌پوشد، خب این اشکال را خوب بود شما به همان آقایانی که در صحیحہ علی بن یقطين و آن صحیحہ حلبی (ظاهراً) که راجع به جمیع جلود که امام فرمود للباس، گفتند للباس بلبسه تکلیفاً، خوب بود آنجا هم اشکال می‌کردید. جوابش این است که اگر منشأ سؤال احتمال حرمت تکلیفیه باشد اصلاً انصراف پیدا می‌کند جواب به بیان این حیث. مخصوصاً در این روایتی که قل من حرم زينئالله التي اخرج لعباده، نظر پیدا می‌کند به بیان حلیت تکلیفیه، از اول نباید اطلاق‌گیری بکنند نسبت به بحث نماز، نماز حسابش جداست.

[سؤال: ... جواب:] هوذا هم جواب دادیم، هوذا اولاً معلوم نیست معنایش همواره باشد. هوذا یعنی نگاه کن ببین ما پوشیدیم. اگر هوذا هم که ما پیدا نکردیم به این معنا باشد که همواره، همی، خب ما همواره می‌پوشیم یعنی اتفاقی نیست اما در نماز در نمی‌آوریم؟ فوقش اینی که شما می‌فرمایید همواره می‌پوشیم موجب ظن به این می‌شود که در نماز هم می‌پوشیدند، خب الظن یعنی من الحق یا الظن لایغنی من الحق شیئاً؟ وقتی ناظر به حکم تکلیفی است و اطلاق ندارد نسبت به حکم وضعی، چه جور به آن استدلال کنیم.

و لذا به نظر ما استدلال به این روایت خالی از اشکال نیست. چه در لبس و بر خز چه در لبس جلد خز.

[سؤال: ... جواب:] صحیحہ علی بن یقطين به قول شما اطلاق مقامی واقعی ندارد؟ سألتہ عن لبس الفراء و الثعالب و الفنک و جمیع الجلود قال للباس، یک تذکری نمی‌دادند للباس فی غیر الصلاة؟ ... به چه ملاکی ما حمل بر تقیه کنیم؟ شاید سؤال از حیث حکم تکلیفی بوده نه از حیث حکم وضعی صحت نماز.

روایت چهارم: معتبره ابن ابی عمران: نماز در سنجاب، فنک و خز اشکال ندارد

روایت چهارم روایت صدوق باسناده عن یحیی بن ابی عمران قال کتبت الی ابی جعفر الثانی علیه السلام (امام جواد علیه السلام) فی السنجاب و الفنک و الخز و قلت جعلت فداک! احب ان لاتجیننی بالتقیة فی ذلک (خیال می‌کند با این تقاضا که آقا! خواهشا تقیه نکنید!، خب اگر جا جای تقیه است که امام تقیه می‌کند

514 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد

می‌خواهی خواهش بکنی می‌خواهی نکنی، اگر هم جای تقیه نیست امام تقیه نمی‌کند، حالا این تقاضا چیه؟) فکتب بخطه الیّ صل فیها. روایت می‌گوید امام به خط خودشان به من نوشتند که نماز بخوان در سنجاب و فنک و خز.

حالا در فنک معارض دارد، بحث می‌کنیم. ولی در سنجاب و خز که معارض ندارد. حالا معارضش هم ممکن است حمل بر کراهت بشود که لاتصل فی الفنک می‌تواند حمل بر کراهت بشود. حالا بحث فنک بعدا می‌آید.

[سؤال: ... جواب:] امام دوست داشتند این جور جواب بدهند، از نماز جواب بدهند. ... خب صل فیها بالالتزام می‌گوید جواز لبس هم تکلیفا هست. چون که صد آمد نود هم پیش ماست. اگر او سؤال از حکم تکلیفی می‌کرد حضرت بالاتر جواب داد، فرمود صل فیها. بر فرض می‌خواهی بگویی تکلیفا جایز است یا نه، من می‌گویم نماز بخوان در این‌ها، یعنی بالاتر می‌گویم. این که بهتر جواب او داده می‌شود.

[سؤال: ... جواب:] بله، خود تقیه هم می‌تواند قرینه باشد چون عامه نماز در این‌ها را جایز می‌دانستند. ... سفیان ثوری کی بود که امام بخواهد از او تقیه کند یا از اتباع او. نه، این ظاهرا بخاطر نماز بوده. بهر حال امام که فرمود صل فیها طبق این نقل، در جواب که ما مشکلی نداریم، جواب روشن است.

اشکال: در این روایت مشخص نشده است که خز چه نوع حیوانی است

منتها مشکل این است که از این روایت استفاده می‌شود خز یک نوع حیوانی است اما چه نوع حیوانی است؟ همان بحر کلبی است یا یک حیوان دیگر از این حیوان استفاده نمی‌شود مگر این که از قرائن دیگر کمک بگیریم.

سند شیخ صدوق به یحیی بن ابی عمران، معتبر است

مهم سند این روایت است. یحیی بن ابی عمران خودش توثیق خاص ندارد، سند صدوق هم به او مشتمل بر محمد بن علی ماجیلویه هست. محمد بن علی ماجیلویه را ما گفتیم بعید نیست ثقة باشد چون صدوق خیلی از او نقل می‌کند مدام می‌گوید رضی الله عنه. رضی الله عنه را صدوق ظاهرا به آدم‌هایی می‌گوید که قبول‌شان دارد. آقای خوئی گیر داده به یک مطلب: آقا! مشایخ صدوق در آن‌ها یک فرد ناصبی هم بوده،

لباس مصلی ۵۱۵

ضبی، که می‌گفته در نماز اللهم صل علی محمد فردا، حالا نمی‌گویی و آل محمد خب نگو، چه مرضی داری می‌گویی فردا؟ خود صدوق می‌گوید و ما رأیت اشد نصبا منه کان یقول کذا اللهم صل علی محمد فردا.

ولی برای او که رضی الله عنه که نگفته که یکجا یک مطلبی از او نقل می‌کند او هم به نفع شیعه. الفضل ما شهدت به الاعداء. آقای خوئی به این چسبیده و از تیغ گذارنده مشایخ صدوق را می‌گوید هیچ دلیل بر وثاقت‌شان نداریم مگر دلیل نص خاص داشته باشیم بر وثاقت‌شان. ولی انصافا این عرفی نیست. این همه رضی الله عنه حسن ظاهر محمد بن علی بن ماجیلویه را ثابت نمی‌کند؟ این همه در طریقتش به کتب اصحاب ذکر کرده، این اثبات حسن ظاهر نمی‌کند؟ حسن ظاهر هم اماره عدالت است دیگه.

می‌ماند یحیی بن ابی عمران. دو راه برای اثبات وثاقتش هست: یکی این که جزء رجال تفسیر قمی هست.

محقق خوئی: یحیی بن ابی عمران از رجال تفسیر قمی است و لذا ثقه است

ما آنی که از آقای خوئی خبر داریم، آقای خوئی تا آخر به توثیق عام تفسیر قمی معتقد بود چون در دیباجه تفسیر قمی هست نحن ذاکرون و مخبرون بما ینتهی الینا و رواه مشایخنا و ثقاتنا عن الذین فرض الله طاعتهم. صاحب وسائل هم نظرش همین بوده. نقل کردند که بعضی از آقایان بزرگوار در کتاب رجالی‌شان نسبت دادند که آقای خوئی از تفسیر قمی هم برگشته. مثل عدول‌شان از توثیق عام کتاب کامل الزیارات که قبلا معتقد بود رجال کامل الزیارات هم ثقات هستند بعد فرمود فقط مشایخ بلاواسطه ابن قولویه صاحب کتاب ثقات هستند. راجع به عدول از کامل الزیارات ما همان موقع مطلع شدیم، بیانیه از نجف آمد، که دست بنده رسید، دادم خدمت آقای زنجانی. ولی راجع به تفسیر قمی که آقای خوئی عدول کرده باشد ما چیزی نشنیدیم. بهر حال، مهم نیست.

اشکال: نه دیباجه معلوم است که برای قمی باشد و نه تفسیر موجود برای ایشان

ما که قبول نداریم توثیق عام تفسیر قمی را. چرا؟ برای این که ما می‌گوییم دیباجه‌ای که این مطلب در او هست معلوم نیست مال علی بن ابراهیم قمی باشد. چون تفسیر قمی مشتمل بر فقط تفسیر قمی نیست، مطالبی از دیگران هم در آن هست. و در آیات ظاهره مرحوم حسینی استرآبادی مطالبی را از تفسیر قمی

516 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
نقل می‌کند که در این تفسیر قمی نیست. این دیباجه مال کیه که بعد از تمام شدن دیباجه تازه می‌گوید
قال حدثنا ابوالفضل العباس حدثنا علی بن ابراهیم قمی، معلوم نیست مال علی بن ابراهیم قمی باشد.

وثاقت یحیی بن ابی عمران به برکت وکیل علی الاطلاق بودن ایشان، ثابت می‌شود

راه دوم برای توثیق یحیی بن ابی عمران این است که در یک روایت داریم که امام به ابراهیم همدانی فرمود که یک نامه‌ای به تو می‌دهم، بعد از وفات این آقای یحیی بن ابی عمران این نامه را باز کن. این هم گفت الحمدلله ما تا این نمرده زنده می‌مانیم. ابراهیم بن محمد همدانی می‌گوید بالاخره مرد یحیی، نامه را باز کردم، دیدم امام نوشته قم بما يقوم به، تا حالا او وکیل من بود، تا حالا یحیی بن ابی عمران وکیل من بود از حالا تو وکیل من هستی.

آقای خوئی فرموده وکیل امام مگه باید ثقه باشد؟

انصافا این‌ها عرفی نیست. شما دل‌تان می‌آید نماینده یک مرجع تقلید در یک شهر یک آدم فاسق فاجری باشد؟ نماینده امام معصوم در یک شهر نه این‌که نماینده‌اش در یک خرید یک کالا، نماینده ایشان در یک شهر یک آدمی باشد حسن ظاهر نداشته باشد، فاسق باشد، این وهن به مقام امامت نمی‌شود؟ انصافا ما مطمئن می‌شویم به حسن ظاهر ایشان.

و لذا یحیی بن ابی عمران ثقه است. با این بیان دوم. سند خوب است. اما دلالتش هم به نظر ما خوب است، صل فیه. مهم این است که خز ببینیم چیه، خز کدام حیوان است. ان شاء الله بعدا تحقیقات‌تان را ادامه بدهید راجع به کشف خز.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه ۴۹-۲۷۳

دوشنبه - ۹۷/۱۰/۰۳

أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ سَيِّمًا بِقِيَّةِ اللَّهِ فِي الْأَرْضِينَ وَ اللَّعْنُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ.

لباس مصلی ۵۱۷

بحث در این بود روایاتی که تجویز کرده نماز در خز را، ببینیم مراد از خز چیه، اگر حیوان خاصی است چه حیوانی است و آیا این روایات اطلاق دارد نسبت به نماز در جلد آن حیوان و یا فقط وبر آن حیوان را تجویز می کند نماز در آن بخوانیم.

رسیدیم به روایت چهارم که روایت یحیی بن ابی عمران بود که مفادش این بود که صلات فی الخز جایز است. اگر ثابت بشود خز حیوان معینی هست اطلاق صلات فی الخز مثل صلات فی الفنک که در همین روایت آمده یا صلات فی السنجاب که در این روایت آمده یعنی صلات در اجزاء آن، این هم می شود صلات در اجزاء خز اعم از وبر و جلد. مهم این است که معنای خز را پیدا کنیم که این روایت اجمالاً می فهماند خز یک حیوانی هست چون در کنار فنک که گفتیم روباه صحرایی هست و سنجاب که او هم یک حیوان صحرایی هست، ذکر شده و این ظاهر در این است که این هم یک حیوانی است اما چه نوع حیوانی است این را باید از روایات دیگر پیدا کنیم.

[سؤال: ... جواب:] ظاهر الصلاة فی الفنک و الخز و السنجاب این است که این ها سه نوع هستند.

[سؤال: ... جواب:] اتفاقاً علامه مجلسی همین شبهه را دارد. می گوید آنی که در روایات هست می گوید اذا خرج من الماء مات، اینی که الان ما می بینیم کلب آبی، سگ آبی اصلاً می آید بیرون آب، گیاه می خورد، راه می رود بیرون آب، نمی میرد. ... اذا خرج من الماء مات نیست دیگه. اذا خرج من الماء و بقى خارج الماء فترة طويلة مات. مثل قورباغه. غیر از ماهی است که عرفاً تا بیاید بیرون می میرد.

روایت پنجم: صحیحہ ابن حجاج: پوست خز اشکال ندارد و خز همان سگ دریایی است

اما روایت پنجم صحیحہ عبدالرحمن بن الحجاج: سأل ابا عبد الله عليه السلام رجل و انا عنده عن جلود الخز قال ليس بها بأس.

این صحیحہ حقیقت خز را مشخص می کند

این سؤال از نماز معلوم نیست باشد و لذا از این جهت روایت قابل استدلال نیست. و لکن توضیح که می دهد خز را، این جور توضیح می دهد، می گوید قال الرجل جعلت فداک انها علاجی (کار من هست، یعنی شغل من هست، من خزازم) انما هی کلاب تخرج من الماء (خز کلب آبی است) فقال ابو عبد الله عليه السلام

اذا خرج من الماء تعیش خارج الماء؟ فقال الرجل لا قال ليس به بأس. یعنی ذکاتش می شود همان اخراجش از آب زنده مثل ذکاة السمک اخراجه من الماء حیا.

این را اگر ضمیمه کنید با آن روایت لالبأس بالصلاة فی الخز و الفنک و السنجاب دلالت تمام می شود.

علامه مجلسی: با توجه به اختلاف در حقیقت خز، اصالة عدم النقل در مقام جاری نیست

منتها مرحوم علامه مجلسی فرموده که آخه این روایت چیزی را می گوید خلاف آن چیزی که ما الان در خز معروف زمان خودمان احساس می کنیم. خز معروف در زمان خودمان، این کلب بحری، سگ آبی، بیرون آب زندگی می کند یک فتره ای، می آید گیاه می خورد، از این چوب های اطراف برای خودش سد می سازد. اینجا هم جای اصالة عدم النقل نیست. چون که اتصاف عرف از زمان ما به زمان ائمه معلوم نیست بعد از این اختلافی که در حقیقتش بین بزرگان رخ داده. یعنی کانه اصالة عدم النقل در لغت در جایی است که به قول مرحوم آقای صدر می گوید توتر نباشد در یک کلمه. توتر یعنی یک حالت غیر متعارف و حالت آشوب. مثل اینجا. بعد از این که در روایت می گوید انها اذا خرجت من الماء تموت، آقایان می گویند این جوری نیست، خب واقعا ظن پیدا می شود که مورد روایت غیر موردی است که ما الان احساس می کنیم.

[سؤال: ... جواب:] در روایت ابن ابی یعفور که اذا خرج من الماء مات بود.

اشکال اول: محصل روایات: خز یک حیوانی است که مدت بیشتری نسبت به ماهی، در خشکی

می تواند بماند اما اگر آب نباشد می میرد و همین ذکات او محسوب می شود

به نظر ما عرفا این ها قابل جمع است. ببینید! ما در یک روایتی داریم که البته سندش ایراد دارد، سندش این است: شیخ طوسی باسناده عن محمد بن احمد بن یحیی عن احمد بن حمزة القمی عن محمد بن علی بن القرشی عن محسن بن احمد عن عبدالله بن بکیر عن حمران بن اعین (سند ضعیف است ولی روایت این جور دارد) سألت اباجفر علیه السلام عن الخز فقال سبع یرعی فی البر و یاوی الماء. خز یک حیوان درنده ای است، سبع، که در خشکی می چرد ولی جایگاهش در آب است.

[سؤال: ... جواب:] سبع یرعی فی البر، کلب بحری آن دو تا دندان تیزی که دارد یک حالت سبعیت دارد.

لباس مصلی ۵۱۹

و اساسا ببینید در سرائر می گوید ان كثيرا من اصحابنا المحققين المسافرين، دوستان جهانگرد ما، يقولون انه القندس، می گویند این خز قندس است. قندس خیلی واضح است، اگر لغت را بزنید می گویند همین سگ آبی است. بعد می گوید و لا یبعد هذا القول من الصواب.

اشکال دوم: اساسا اصالة عدم النقل معتبر نیست چون مهم برای عقلاء و ثوق می باشد. و در

مقام و ثوق حاصل می شود که خز همان سگ دریایی است

انصافا ما نیاز به اصالة عدم النقل نداریم چون اصالة عدم النقل که مطرح بشود بحث اصولی پیش می آید. ما تبعا للسید السیستانی او وفاقا له اشکال کردیم، گفتیم ما اصل عقلائی به نام استصحاب قهقرای و اصالة عدم النقل نداریم؛ عقلاء و ثوق پیدا می کنند. می گویند اختلاف نیست، الان ما از این شعر سعدی این معنا را می فهمیم، از این وقفنامه این را می فهمیم، اصلا احتمال نمی دهند که در زمان نوشتن این وقفنامه یا این وصیتنامه یا این شعر معنایش با حالا فرق می کرده. اما اگر یک منشأ شکی عند العقلاء پیدا بشود، باز عقلاء می گویند که نه، ان شاء الله معنا تغییر نکرده؟ برای ما محرز نیست.

ولی اینجا به نظرم و ثوق حاصل می شود بعد از این که ما از سرائر شنیدیم قندس، در لغت هم الان می گویند قندس همین سگ آبی است. و این هم که روایت می گفت کلاب تعیش فی الماء، عبارت صحیحه عبدالرحمن بن الحجاج این بود دیگه، کلاب تخرج من الماء، می شود سگ آبی. او هم گفت اذا خرجت من الماء لاتعیش خارجة من الماء، لاتعیش یعنی زندگی نمی کند نه این که سریع جان می دهد. حالا ممکن است ایهام این را داشته باشد که اصلا زنده نمی ماند بیرون آب ولی قرائن دیگر هست بر این که ما این را حمل کنیم بر این که زیاد زنده نمی ماند مثل قورباغه نه مثل ماهی که سریع جان بدهد. هم شش دارد هم آبشش دارد سگ آبی مثل قورباغه ولی بدنش نیاز به آب دارد، مدتی که بیرون آب بماند دچار خشکی بدن می شود و از بین می رود.

[سؤال: ... جواب:] ظاهر روایت این است که تذکیه اش اخراجش هست از ماء حیا. ... همین که از آب

بیرون آورد، بعد از دو روز هم بمیرد، ذکاتش همین اخراجه من الماء حیا است.

520 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
 به نظر می‌رسد که انسان وثوق پیدا کند به این که خز همین سگ آبی است و اطلاق روایت یحیی بن ابی
 عمران می‌گفت لابس بالصلاة فی الخز و لذا بعید نیست که به همین خاطر ما بگوییم صلات در وبر این سگ
 آبی و جلد سگ آبی تجویز شده.

بعد از شیوع خز در زمان ائمه علیهم السلام، احتمال انقراض این حیوان در عصر حاضر، عرفی

نیست

[سؤال: ... جواب:] این که بگوییم سگ آبی دو قسم است، آخه چی شده؟ یعنی مثل دایناسور از بین رفته
 یک قسمش؟! ... بله این روایت که راجع به خوردن خز دارد که ان کان له ناب فلاتأکله، اتفاقا ناب دارد،
 همین سگ آبی ناب دارد. این دندانی که بیرون می‌آید. همین است دیگه، ناب است دیگه. نابی است که
 می‌آید و لو با آن، چوب‌ها را قطعه قطعه می‌کند می‌برد سد می‌سازد.

[سؤال: ... جواب:] اجتهاد در مقابل نص که نمی‌کنیم. روایت می‌گوید ذکات همچون حیوانی اخراجه من
 الماء حیا است. آخه سمور آبی هم همین مشکل را دارد. سمور آبی که شما می‌گویید او هم بیرون آب
 می‌آید و می‌چرد. آن روایت که ظاهرش گفتند این بود که به مجرد این که بیرون آب می‌میرد سمور آبی را
 شامل نمی‌شود. آن روایت هم گفت کلاب تخرج من الماء، به سمور آبی که کسی نمی‌گوید سگ آبی. و لذا
 تشکیک در اینجا به نظر ما عرفی نیست و لذا ما ملتزم می‌شویم به این که صلات در وبر و جلد همین سگ
 آبی تجویز شده.

[سؤال: ... جواب:] محتمل است زیاد بوده در آن زمان که اصلا یک شغل معروفی بوده خزاز بودن، این قدر
 زیاد بوده بعد الان یک دانه هم در عالم پیدا نمی‌شود در آب؟ آخه این احتمالش عرفی است؟! ... الان
 الحمدلله آنقدر لباس‌های بدلی درست شده که شبیه همان را می‌سازند اسمش را هم می‌گذارند خز، چیزی
 که به چیزی شبیه نیست خز است. دیگه نیاز نیست بروند به خودشان زحمت بدهند سگ آبی را شکار کنند
 با پوستش لباس درست کنند. مگه چند تا لباس دیگه می‌شود درست کرد برای این همه جمعیت. بله
 افرادی که مرفه هستند، خب آن‌ها ممکن است داشته باشد به عنوان لباس‌های فاخر داشته باشند، بعضی از
 این‌ها واقعا پوست‌های طبیعی است و ملوک و رئیس جمهور به همدیگر پوست‌های طبیعی را به همدیگر

لباس مصلی ۵۲۱

هدیه می‌دهند. شاید در آن‌ها باشد پوست سگ آبی. بله در بازار دیگه نیست چون عملاً مردم از آن حالت بیرون آمدند. ولی حرف من این است که در آن زمان واقعا این قضیه خز و خزاز معروف بوده، خب الان می‌گویید دیگه نسلش منقرض شده، آخه این عرفی است؟ خودش می‌گوید کلاب تخرج من الماء او را توجیه کنیم، همه‌اش را توجیه کنیم، این عرفی است؟

[سؤال: ... جواب:] روایت یحیی بن ابی عمران می‌گفت للباس بالصلاة في الخز و السنجاب، خز هم که فهمیدیم سگ آبی، یعنی للباس في الصلاة في اجزاء الكلب البحري أي في اجزاءه.

لولا الاجماع، می‌گفتیم نماز در همه اجزاء خز صحیح است بخاطر اطلاقات

اتفاقا اگر ما جرأت می‌کردیم می‌گفتیم این اختصاص به وبر و جلدش هم ندارد. للباس في الصلاة في الخز، همه اجزاء خز. ولی چون متعارف نیست، مفتی‌به هم نیست که از غیر وبر و جلد سگ آبی استفاده بشود منحصر می‌کنیم جواز صلات را به وبر کلب بحری کما ادعی علیه الاجماع و در مورد جلد کلب بحری هم می‌گوییم جایز است کما حکى عن الاكثر. این راجع به این بحث.

[سؤال: ... جواب:] آخه روایت ابن ابی یعفور با روایت عبدالرحمن الحجاج احتمال یکی بودنش [نیست]. این روایت صحیح السند است، آن روایت ضعیف السند است، هر چی این روایت صحیح السند بگوید ما قبول می‌کنیم.

حالا یک سری روایات هم هست که روایت علی بن یقطین: رأیت علی ابی عبدالله علیه السلام و هو یصلی فی الروضة جبة خز سفرجلية.

خیلی خوب است دیگه. می‌گوید دیدم امام صادق علیه السلام در حال نماز در روضه نبویه جبه خز پوشیده بود و نماز می‌خواند. منتها این سندش بخاطر سهل بن زیاد و حفص بن عمرو ضعیف است.

یا در روایت صحیح زراره است که خرج ابوجعفر علیه السلام یصلی علی بعض اطفالهم (نماز میت حضرت خواند) و علیه جبة خز صفراء.

522 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد

این سندش خوب است ولی راجع به نماز میت است، معلوم نیست در نمازهای واجب یومیه حکم با حکم نماز میت یکی باشد. مثل این که در نماز میت وضوء شرط نیست در نمازهای دیگر وضوء شرط است. علاوه بر این که روشن نمی‌کند جبه خز آن نوع خز چی بوده.

روایت آخر را که می‌خوانیم تیمنا و تبرکا و لو سندش ضعیف است عمرو بن شمر در سند هست، از امام باقر علیه السلام نقل می‌کند قتل الحسین بن علی علیه السلام و علیه جبه خز دکناء (دکناء یک رنگی است متمایل به سیاهی، لون يضرب الی السواد) فوجدوا فیها ثلاثه و ستین من بین ضربه بسیف أو طعنه برمح أو رمیه بسهم. بعد که حضرت به شهادت رسید شصت و سه پارگی در این جبه دیدند بر اثر شمشیر و رمح و سهم و این‌ها.

این هم روایتش ضعیف السند است و از جهت متن هم ندارد که امام علیه السلام در این نماز خواند و ندارد که این جبه خز نوع خز چی بود. و لذا عمده همان روایات سابقه است که عرض کردیم. از این بحث بگذریم.

[سؤال: ... جواب:] خز به معنای ابریشم که آمده، در لغت هم آمده. ... در این که مسلم خز به معنای ابریشم آمده بحثی نیست. حالا روایات من الآن حضور ذهن ندارم و در لغت به این معنا آمده. ولی خب محل بحث نیست. ... نه، سده ابریشم یعنی اطراف این خز را ابریشم، قیطونش را ابریشم دوخته بود.

بر فرض در مورد فنک و سنجاب، روایت یحیی بن ابی عمران معارض داشته باشد یا موافق تقیه

باشد، مورد دیگر روایت که جواز صلات در خز است معارض ندارد

مرحوم آقای داماد راجع به این روایت یحیی بن ابی عمران که داشت لبأس بالصلاة فی الفنک و السنجاب و الخز، فرموده دلالتش خوب است ولی آخه این فنک و سنجاب کار را خراب می‌کند. این را چی بگوییم؟ آن‌ها که ثابت نیست که بشود در آن‌ها نماز خواند. موجب ضعف روایت می‌شود.

جواب این است که در سنجاب اتفاقا ما ملتزم می‌شویم، مشهور بین متأخرین لااقل، جواز صلات در سنجاب است. شیخ طوسی در مبسوط می‌گوید لاخلاف فی جواز الصلاة فی السنجاب. راجع به فنک هم، روباه

لباس مصلی ۵۲۳
صحرائی هم، بعضی‌ها مثل شیخ صدوق قائل به جواز صلات در فنک شدند. این هم باید بحث کنیم. بر فرض این بخش متعارض باشد با روایات دیگر، بقیه بخش‌های روایت که معارض ندارد که.

این عرفی است که فقط بخشی از کلام بواسطه تقیه ظهور در اراده جدیه نداشته باشد. مگر این که کلام امام علیه السلام در حضور من یتقی منه باشد؛ در این صورت اصلاً برای کلام ظهوری در اراده جدیه منعقد نمی‌شود

[سؤال: ... جواب:] یک بخشش تقیتاً می‌شود که راجع به فنک فرمود. ... "شاید" که خلاف اصل عقلائی است. اگر یکی کسی بیاید به امام بگوید، چند نفر را اسم ببر، این‌ها را اکرام کنم؟ امام بفرماید اکرام کن. یکی از این‌ها مثلاً چون جائز است، امیر جائز است، می‌گوییم امام تقیه کرد گفت او را اکرام کن پس [بگوییم] بقیه را هم تقیه کرد؟ آخه این چه اصل عقلائی است.

[سؤال: ... جواب] آقا! آن یک بحث دیگری است که اشاره می‌کنید. او یعنی اگر کسی در جایی که من یتقی منه حاضر است، مثلاً فرض کنید که امام علیه السلام در نزد خلیفه یک مطلبی بگویند، اصلاً علم به تقیه هم ندارم ولی در حضور من یتقی منه که سلطان جائز است امام مطلبی بفرماید اصل عقلائی جاری نمی‌شود که امام به داعی جد صحبت کرده. می‌گویند آخه ظهور در اراده جدیه منعقد نمی‌شود با این که در حضور یک سلطان جائری این مطالب را فرمود. ذاک الی الامام، ان صمت صمنا و ان افطرت افطرتنا. در روایت هست امام صادق علیه السلام به خلیفه عباسی این را فرمودند. اصلاً در حضور یک سلطان جائز منعقد نمی‌شود ظهور کلام امام در اراده جدیه. آنی که محقق همدانی گفته این است و ما هم قبول داریم. این چه ربطی دارد به این که بدون حضور من یتقی منه، امام از او سؤال می‌کنند هل نکریم امیر بلد را و فقهاء بلد را که فرض کنید فقهاء بلد شیعه هستند، امام بفرمایند اکرمهم، بعد بفهمیم راجع به امیر بلد تقیه کرده پس راجع به فقهاء بلد هم تقیه کرده؟ آخه این چه اصلیه؟ خب می‌توانست برای تقیه اکرم الامیر، همین مقدار تقیه برطرف می‌شد.

مرحوم همدانی: در شبهه موضوعیه خز، اخبار ذوالید حجت است

524 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد

محقق همدانی فرموده حالا که معنای خز را فهمیدیم الحمدلله بعد اللتیا و التی، حالا رفتیم بازار چرم فروش ها، می گوییم یک خز می خواهم. می گوید چون خوشم آمده از شما، بیا، نگه داشته بودم یک خز را در انبار، می روم برایت می آورم. رفت آورد یک چیزی به اسم خز. پول کلانی هم گرفت. محقق همدانی می گوید مبادا تشکیک کنی در این که آیا این همان خز است که شارع تجویز کرده است نماز در آن را. نه، سیره بر این است که اخبار ذوالید مسموع است. خب شما می روید به عطار مراجعه می کنید می گوید من فلان گیاه دارویی را می خواهم او هم یک گیاهی به شما می دهد. [مثلا] سنبل الطیب، چه می دانی، تا حالا ندیدی که. قبول می کنی. می روی بازار می گویی پارچه مثلا ایرانی می خواهم از فلان نوع، او هم می آورد برایت، چه می دانی شاید دروغ می گوید. سیره بر قبول قول ذوالید است.

اشکال: اگر عقلاء وثوق پیدا نکنند، اعتماد به اخبار ذوالید نمی کنند

واقعا این فرمایش عرفی نیست. نوعا وثوق پیدا می کنند، اگر وثوق پیدا نکنند کجا سیره؟ با این بازا اعتماد بکند آدم به فروشنده؟! آن وقت سیره هم هست بر اعتماد؟! اصل بر عدم اعتماد است، چه جور سیره بر اعتماد است؟! ... آخه همچون سیره ای ثابت نیست. بله وثوق پیدا می کردند و اعتماد می کردند. بله اگر رجوع کنیم به یک خبره ثقه، یک خبره ای که ثقه است، بگوییم آقا! این خز است؟ و شبهه، شبهه مصداقیه باشد نه شبهه مفهومی. بگوید بله آقا. بگوییم این چرم سگ آبی است؟ یک نگاهی بکند بگوید بله، چرم سگ آبی است. بله، سیره بر اعتماد به قول خبره ثقه هست به نظر مشهور لاقول. حالا بعضی همان را هم تشکیک می کنند می گویند باید وثوق پیدا بشود از قول شان. این تشکیکی است که باید در جای خودش بحث بشود.

در حجیت قول خبره هم اختلاف است که آیا وثوق شرط است یا نه

بعضی ها می گویند حتی در فتوی مجتهد طلبه هایی که چند سال درس خارج می خوانند یا همان سال های اول درس خارج، ان قلت قلت طلبگی را یاد می گیرند دیگه وثوق به فتوی مجتهد پیدا نمی کنند، تقلید بر آن ها حرام است. بعضی ها صریحا گفتند. مجتهد نیست، مثل دانشجو پزشکی، هنوز متخصص نیست و لکن در حدی رسیده که وثوق به قول پزشک پیدا نمی کند. وقتی پزشک مراجعه می کند از حرفش وثوق

لباس مصلی ۵۲۵
پیدا نمی‌کند. سیره عقلاء لااقل ثابت نیست بر این که اعتماد کنند بر قول طبیب در جایی که وثوق پیدا نمی‌کنند. این یک اشکالی است، اشکال قوی هم هست نه این که اشکال ضعیفی باشد.

[سؤال: ... جواب:] سیره عقلائیہ را انکار می‌کنند. حالا بحث انسداد پیش بیاید که به قول شما این عامی بدبخت چه بکند، مجتهد که نیست که بگوییم این بعمل بما وصل الیه اجتهاده، تقلید را هم که بر او حرام کردید چون وثوق پیدا نمی‌کند به فتوی مجتهد با این چند ماهی که درس خارج رفته و مدام ان قلت و قلت شنید و ان قلت و قلت کرد. خب چه کار کند؟ عمل به احتیاط کند؟ بله این می‌شود انسداد. آنی که می‌گوید می‌گوید سیره عقلائیہ بر حجیت قول خبره اگر وثوق پیدا نشود از او نیست و این اشکال، اشکال قوی است. ما اشکال را قوی می‌دانیم. ... شک در حجیت قول خبره ما لم یفد الوثوق هم مساوق است با قطع به عدم حجیت.

آقای سیستانی: در قول خبره وثوق شرط نیست. البته نظرات ما در باب سفر از جهت خبرویت

نیست، بلکه از باب تشخیص عرفی است

اگر این جور بگوییم باید قول خبره هم مفید وثوق باشد. ولی مشهور این را قبول ندارند. حتی آقای سیستانی هم که می‌گویند خبر ثقه باید مفید وثوق باشد تا حجت باشد در قول خبره می‌گویند وثوق شرط نیست. اما یک چیز گفته بیچاره کرده، گفته تمام این‌هایی که ما راجع به کثیر السفر گفتیم، سه روز در هفته بروی کثیر السفری، یک روز در هفته باشد کثیر السفر نیستی. اگر دو سال بخواهی یک جا بمانی، عرفاً مسافر نیستی و مقیم هستی، فلان عبارت وصیت یا وقف که طبقه بعد طبقه ظهور دارد در ترتیب نه تشریک که حالا توضیحش بماند، گفته این‌ها هیچکدام اعتبار ندارد برای مقلدین مگر وثوق پیدا کنند. برای این که این‌ها از باب خبرویت نیست، از باب تشخیص عرفی است، من از باب عرف این جور تشخیص می‌دهم. بعضی‌ها اعتماد می‌کنند، می‌گویند آقا فرموده فردا اول ماه است، لابد اول ماه است دیگه، آقا که اشتباه نمی‌کند. اما چهار بار که ببینند نه، ممکن است آقایان هم اشتباه بکنند، آن وقت دیگه وثوقش سلب بشود نمی‌تواند اعتماد کند. ایشان می‌فرمایند من خودم دارم می‌گویم، فردا نگویند نگفتی، تشخیص کی کثیر السفر است، کی محل اقامتش فلان شهر است که گفته دو سال اگر یک جا بمانی یا حتی یک سال و نیم اگر

526 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
 تابستانش بمانی دیگه آن جاها حکم متوطن را داری و مسافر نیستی اینها را من برای افرادی می گویم که
 تا بگویی باور می کنند اما شماها که باور نمی کنید بروید احتیاط کنید یا واقعا طبق آنچه که خودتان
 تشخیص می دهید عمل کنید.

این هم یک نظری است که در عبارات وقوف و وصایا هم همین طور. حالا مرجع تقلید می گوید طبقه بعد
 طبقه ظهور دارد در ترتیب، یعنی تا یک فرد از طبقه قبل هست نوبت به طبقه بعد نمی رسد. نه تشریک که
 طبقه بعد هم شریک هست با طبقه قبلی. نه، ظهور دارد در ترتیب که طبقه بعدی موقعی نوبت به او
 می رسد که تمام افراد طبقه قبلی از بین رفتند. این استظهار من است، این استظهار من اگر شک در او داری
 نمی توانی به او اعتماد کنی. اینها بحث هایی است که فقط خواستم جرقه اش را بزنم که شما هم به بنده
 نفرمایید چرا نگفتید.

لباس خز نباید با وبر خرگوش و روباه مخلوط باشد

در اینجا مطلبی که هست این است که صاحب عروه گفته که یستثنی مما لایؤکل الخبز بشرط ان لایکون
 مغشوشا بوبر الارانب و الثعالب. وبر سگ آبی معفو است، می شود با آن نماز خواند به شرط این که مخلوط با
 وبر خرگوش و روباه نباشد. حرف خوبی است دیگه. مشهور هم همین را می گویند. ادعای اجماع هم بر این
 شده. چون لاتصل فی ما لایؤکل لحمه فقط استثناء شده از او صلات فی الخبز نه صلات در آن وبر ارنب که
 مخلوط شده با آن. مرفوعه ایوب بن نوح که قبلا خواندیم که می گفت الصلاه فی الخبز الخالص للباس به فاما
 الذی یخلط فیهِ وبر الارانب أو غیر ذلک مما یشبه ذلک فلا تصل فیهِ. منتها چون مرفوعه است به عنوان مؤید
 ذکر کردیم.

روایات مجوزه، ضعیفه هستند

شیخ صدوق در فقیه گفته نه آقا من قبول ندارم. چرا؟ گفته من حدیث دارم به سند صحیح از داوود
 صرمی که گفت سأل رجل ابا الحسن الثالث علیه السلام عن الصلاه فی الخبز یغش بوبر الارانب فکتب یجوز
 ذلک. بعد شیخ صدوق می گوید و هذا الرخصة الآخذ بها ماجور و رادها ماثوم. می گویی من قبول ندارم؟ رد
 می کنی حدیث معتبر را؟ و رادها ماثوم.

لباس مصلی ۵۲۷

اتفاقاً مؤید این روایت هم روایت احتجاج است که در روایت احتجاج همین مطلب بیان شده که فاما الاوبار وحدها فكلّ حلال، وبر و لو وبر ارناب که در سؤال ذکر شده حلال است.

مهم این است که سند این دو روایت ضعیف است. این داوود صرمی که توثیق ندارد. قبلاً آقای خوئی می گفت از مشایخ مع الواسطه ابن قولویه صاحب کامل الزیارات است. الحمدلله ایشان از این هم که عدول کرد و چه خوب شد که عدول کرد. این دو روایت سندشان ضعیف است و اعتبار ندارد.

مرحوم شیخ طوسی می فرماید: روایت داوود صرمی چند جور نقل شده. یک جا دارد داوود صرمی می گوید سألہ رجل عن ابی الحسن الثالث، یک جای دیگر می گوید سألته، من خودم سؤال کردم از امام علیه السلام حالا اگر ضمیر به امام بر گردد، اگر به امام بر نگردد که اعتبار ندارد. یا یک جای دیگر دارد عن البشیر قال سألته. اصلاً قاطی است، تناقض در آن هست، اعتبار ندارد این. یک جا می گوید سألہ رجل یک جا می گوید سألته. این ها اعتبار ندارد. مهم این است که داوود صرمی ثقه نیست.

و لذا ما معتقدیم صاحب عروه درست می گوید، وبر ارناب و وبر ثعالب نباید مخلوط باشد با وبر خز.

و الحمد لله رب العالمین.

کلام واقع می شود در استثناء دوم.

جلسه ۵۰-۲۷۴

سه شنبه - ۹۷/۱۰/۰۴

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيه الله في الأرضين و اللعن على أعدائهم أجمعين.

قبل از این که وارد بحث استثناء دوم که سنجاب هست، نماز در اجزاء سنجاب که مشهور تجویز کردند بشویم، یک نکته ای مرحوم آقای خوئی در اذا حل وبره حل جلدہ مطرح کردند، او را عرض کنم.

محقق خوئی: صحیحہ سعد بن سعد (اذا حل وبره حل جلدہ) نمی تواند ناظر به نجاست ذاتیہ خز

باشد چون هم خلاف جلالت علمی سعد است و هم با جمله "اذا حل..." نمی سازد

528 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد

ایشان دلیلشان بر جواز صلات در جلد خز همین صحیحه هست که اذا حل وبره حل جلد و فرض این است که صلات در وبر خز جایز است چون فرمود هوذا نحن نلبس یعنی حتی در نماز، بعد سائل که گفت این که وبر است حضرت فرمود اگر در وبر جایز است نماز در جلد خز هم جایز است. ایشان فرمودند که بعضی ها ممکن است بگویند این به لحاظ شبهه نجاست ذاتیه خز بوده. خز چون کلب بحری است، در روایت صحیحه عبدالرحمن بن الحجاج هم داشت کلاب تخرج من الماء (و لذا در پرانتز بگویم بعضی ها می گویند شاید این سمور آبی باشد، سمور آبی را نمی گویند کلاب تخرج من الماء) شبهه نجاست ذاتیه بود و لذا از امام سؤال کرد ماذا تقول فی الخز؟ امام فرمود هوذا نحن نلبس، یعنی طهارت ذاتیه دارد.

آقای خوئی فرمودند این مطلب که بخواهیم بحث را ببریم به شبهه نجاست ذاتیه و بگویم این روایت ناظر است به نفی نجاست ذاتیه، ربطی به بحث نماز ندارد، می گوید که نجاست ذاتیه ندارد خز، ایشان فرمودند که شأن این راوی که از اجلاء اصحاب امام رضا است، سعد بن سعد، اجل از این است که نداند که کلب بحری نجس ذاتی نیست و اجل از این است که می بیند که امام وبر خز پوشیده، قانع نشود بگوید هذا الوبر، من سؤالم از جلد خز است شما راجع به وبر خز فرمایش می فرمایید، خب مگر سعد بن سعد احتمال می داد که خز جلدش نجس ذاتی باشد اما وبرش طاهر باشد؟ کسی که ادنی مساسی با فقه دارد همچون حرفی می زند؟ اگر بناء است خز نجس العین باشد، این احتمال را شما می دهید و جلدش نجس است آن وقت وبرش پاک است؟ همین که دیدی امام وبر را می پوشد، وبر پاک است، تمام شد رفت، نجس العین که دیگه بین اجزاء ما لاتحلّه الحیاء و ما تحله الحیاء فرق نمی کند. من ادنی له مساس بالفقه این را می فهمد، سعد بن سعد این را نفهمیده؟

بعد فرمودند آخه تناسب هم ندارد شبهه نجاست ذاتیه با این تعبیر امام که اذا حل وبره حل جلد. خب باید می فرمود اذا طهر وبره طهر جلد. بحث طهارت و نجاست اگر بود امام باید این جور می فرمود. پس این حرف درست نیست که این مربوط به شبهه نجاست ذاتیه بوده، ربطی به صلات فی وبر الخز و جلد الخز از حیث این که مصداق ما لایؤکل لحمه هست ندارد. این شبهه کسی بکند از این حیث این روایت سؤال بوده که شبهه نجاست ذاتیه بوده، نه، این شبهه درست نیست.

اشکال: درست است که با آن جمله تناسب ندارد اما خلاف جلالت جناب سعد نیست چون

وضوح احکام بعد از رواج روایات است

ما قبول داریم این فرمایش اخیر آقای خوئی را که اگر بناء بود شبهه نجاست ذاتیه را مطرح نکنند اذا حل وبره حل جلدہ نمی گفتند، باید می گفتند اذا طهر وبره طهر جلدہ.

این مقدار از فرمایش آقای خوئی را قبول داریم. اما بقیه فرمایشات ایشان عجیب است. من له ادنی مساس بالفقه احتمال نمی دهد که شعر حیوان نجس العین پاک باشد؟ آقا! سید مرتضی در المسائل الناصریات تصریح می کند، می گوید شعر الکل و الخنزیر طاهر لانه مما لاتحلہ الحیاء، چه طور می فرماید من ادنی له مساس بالفقه این حرف را نمی زند. بله شما این حرف را قبول ندارید اما سید مرتضی به این قائل بود خب شاید سعد بن سعد هم همین مطلب در ذهنش بود.

و اینی هم که کلب بحری شبهه نجاست ذاتیه ندارد الان این ها واضح شده: آقا! شما این توقیع اسحاق بن یعقوب را ببینید چه سؤال هایی می کند! سؤال راجع به مثلاً فقاع، یک سؤال های خیلی ساده، با این که می گویند اسحاق بن یعقوب خیلی جلیل القدر بوده، حالا بهر حال مرحوم شیخ این جور می فرماید ولی سؤال ها خیلی سؤال های ساده و پیش پا افتاده که الان کسی این سؤال را مطرح کند اصلاً تعجب می کنند. بعد از این که این روایات آمده واضح شده احکام.

بله، همان مطلب اخیر آقای خوئی خوب است که اگر بحث از نجاست ذاتیه بود ربطی به بحث صلات در اجزاء ما لایؤکل لحمه نداشت مناسب نبود بگویند اذا حل وبره حل جلدہ، باید می گفتند اذا طهر وبره طهر جلدہ. منتها ما سر اشکال خودمان هستیم که این روایت شاید حرمت تکلیفیه یا کراهت تکلیفیه لبس الخز را مطرح می کرده نه لبس الخز فی الصلاۃ. از باب این که ثیاب فاخره بوده یا از باب این که پوشیدن اجزاء حیوان حرام گوشت شبهه حرمت ذاتیه یا کراهت ذاتیه داشته. این اشکال ما به دلالت روایت سر جای خودش هست.

مستثنی دوم: سنجاب

بحث واقع می شود راجع به استثناء دومی که صاحب عروه ذکر کرد گفت و السنجاب.

530 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد

راجع به سنجاب مشهور بین متأخرین این است که سنجاب جایز است در جلدش مثلاً نماز بخوانیم. ولی در کل مورد اختلاف است. شیخ طوسی در مبسوط می‌گوید جایز هست بلاخلاف. در کتاب صلات نهاییه می‌گوید لابس بالصلاة فی السنجاب. در منتهی علامه می‌گوید که اکثر اصحاب جایز می‌دانند نماز در سنجاب را ولی شیخ طوسی در کتاب صید و ذبایح نهاییه گفته که نماز در سنجاب ممنوع است. همانی که می‌گفت بلاخلاف جایز است در کتاب المبسوط، در کتاب نهاییه که سابقاً نوشته بوده، در ایام جوانی نوشته بوده، چون در مبسوط می‌گوید و کنت عملت قدیماً کتاب النهایة، در کتاب نهاییه در بحث صید و ذباحه می‌گوید که نماز در سنجاب ممنوع است. در خلاف هم همین را می‌گوید، می‌گوید و قد وردت رخصة فی لبس جلود السمور و السنجاب و الفنک فی حال الصلاة و لکن به نظر ما، لایصلی فیها.

شهید ثانی در روض الجنان بر خلاف علامه حلی در منتهی که می‌گفت اکثر اصحاب قائل به جواز صلات در سنجاب هستند گفته ذهب الاکثر الی المنع، اکثر اصحاب نماز در سنجاب را حرام می‌دانند. مثل این که نقل قول‌ها هم اجتهادی بوده. همین جوری اجتهاد می‌کردند که اکثر اصحاب چی می‌گویند. و الا چه جور می‌شود علامه در منتهی می‌گوید اکثر اصحاب قائل به جواز صلات در سنجاب هستند، شهید ثانی در روض الجنان می‌گوید اکثر اصحاب قائل به منع هستند. حالا بگذریم، ما برویم سراغ روایات، نحن ابناء الدلیل. روایات دو طائفه هستند:

روایت مانعه: موثق ابن بکیر: هر چیزی از روباه و فنک و سنجاب و غیره مانع از نماز است

طائفه اولی دلالت کردند بر حرمت صلات در سنجاب:

موثق ابن بکیر می‌گوید سأل زرارۃ اباعبدالله علیه السلام عن الصلاة فی الثعالب و الفنک و السنجاب و غیره من الوبر (یعنی از حیواناتی که وبر دارند) فاخرج کتاباً زعم انه املاء رسول الله صلی الله علیه و آله ان الصلاة فی وبر کل شیء حرام اکله فالصلاة فی وبره و شعره و جلده و بوله و روته و کل شیء منه فاسد. تصریح کرده در مورد سؤال به سنجاب، امام هم عمومی را ذکر کردند که کل ما حرم اکله فالصلاة فیه فاسد.

روایت مجوزه: دو صحیحہ ابی علی راشد و حلبی

طائفه ثانیه روایاتی است دال بر جواز:

یکی صحیحہ ابی علی راشد است: ما تقول فی الفراء ایّ شیء یصلی فیه؟ قال ایّ الفراء (فراء دو استعمال داشته: یک استعمال پوست حمار وحشی، گورخر، یکی هم مطلق پوستین. اینجا مراد مطلق پوستین است) قال ایّ شیء الفراء؟ قال الفنک و السنجاب و السمور قال علیه السلام فصل فی الفنک و السنجاب فاما السمور فلاتصل فیه قلت فالثعالب نصلی فیها؟ قال لا.

روایت دوم صحیحہ حلبی است: سألتہ عن الفراء و السمور (اینجا جدا کرده، الفراء و السمور. البته در معتبر دارد عن فرو السمور ولی در نقل کتب روایی دارد سألتہ عن الفراء و السمور که اگر این جوری باشد می شود همان جلد حمار وحشی) و السمور و السنجاب و الثعالب و اشباهه قال للابس بالصلاة فیه. تصریح کرده به سنجاب، جواب هم این است که للابس بالصلاة فیه.

اگر مراد از "اشباهه" در صحیحہ حلبی مطلق حرام گوشت باشد، با موثقہ ابن بکیر تعارض

می کند و آن وقت موثقہ ابن بکیر بخاطر مخالف عامه مقدم می شود

اگر این روایت دوم که دارد و اشباهه ظاهر باشد در مطلق حیوان حرام گوشت، اشباه سمور و سنجاب و ثعالب چی هستند؟ مطلق جلود است دیگه، جلود حیوانات حرام گوشت یا اعم از حرام گوشت و یا حلال گوشت، امام بفرمایند للابس بالصلاة فیه خب می شود متباین با موثقہ ابن بکیر. نسبت می شود تباین. موثقہ ابن بکیر مخالف عامه است، مقدم می شود. علاوه بر این که تسالم اصحاب است بر حرمت صلات فی ما لایؤکل لحمه فی الجملة بر خلاف این صحیحہ حلبی.

اما اگر بگوییم نه، و اشباهه معلوم نیست شبیه این ها مراد چیه؟ روشن نیست. و نظائرش، چه می دانیم نظائرش چیه؟ دیگه تباین نمی شود با موثقہ ابن بکیر، چون اطلاق ندارد، مجمل است. ولی در مورد سنجاب تصریح کرد به للابس بالصلاة فیه.

اگر تبعیض در حجیت را قائل نباشیم، صحیحہ حلبی مشکل مخالفت با تسالم را دارد چون

تجویز کرده است نماز در اجزاء روباه را

532 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد

مشکل این روایت این است که بعض فقراتش تسالم بر بطلانش هست. ثعالب. اینجا جا دارد بگوییم هیچ فقیهی بلکه هیچ متفقهی و هیچ کسی که ادنی مساسی بالفقه دارد نگفته که نماز در ثعالب، در جلد روباه جایز است. کسی که استدلال می کند باید بگوید مهم نیست، من تبعیض در حجیت قائلم مثل آقای خوئی. یک تکه را برش می کنم می گویم این قابل حجیت نیست، بقیه فقرات حدیث را حجت می دانم، به این می گویند تفکیک در حجیت، تبعیض در حجیت.

[سؤال: ... جواب:] ما هم فی الجملة اگر دو تا فقره مستقله باشد قبول داریم. اینجا هم می شود آن مبنا را تطبیق کرد.

روایت سوم صحیح حلی، یک صحیح حلی دیگر که به نظر ما بعید نیست همان صحیح حلی قبل باشد، خلاصه، مثل مختصر و مطول شده، این مختصر است: سأل عن اشیاء منها الفراء و السنجاب (سأله عن اشیاء منه الفراء و السنجاب، مختصرش کرده) قال للابس بالصلاة فيه.

آخرین روایت، چهارمین روایت همان روایت علی بن ابی حمزه است: للابس بالسنجاب فانه دابة لاتأكل اللحم. خب او هم که سندش ضعیف بود.

ولی در هر دو طائفه که روایت معتبره بود. روایت طائفه اول موثق ابن بکیر بود، روایات طائفه ثانیه که در او صحاح بود، صحیح علی بن ابی راشد، صحیح حلی.

صاحب مدارک: اخراج مورد موثق ابن بکیر (سنجاب) مستهجن است و لذا بین این موثق و

روایات مجوزه تعارض مستقر است

محقق در معتبر گفته که تعارض نیست بین طائفه ثانیه و طائفه اولی؛ طائفه ثانیه اخص هستند از طائفه اولی. خب موثق ابن بکیر عام است: کل شیء حرام اكله فالصلاة فيه فاسد، خب این طائفه ثانیه می گوید الا السنجاب.

صاحب مدارک گفته که جناب محقق حلی! خیلی شما بزرگواری، ما مکتب شما را پیروی کردیم، زبان حالش است، عملاً پیرو مکتب محقق حلی است، اما اینجا فرمایش تان کم لطفی است چون در موثق ابن بکیر تصریح شده به سنجاب. اخراج مورد عام مستهجن است. مثل این که یکی بگوید سألته عن اكرام زيد العالم

لباس مصلی ۵۳۳
امام بفرماید اکرم کل عالم بعد یک جای دیگه بگویند لاتکرم زیدا العالم، اینها تخصیص در او مطرح نیست،
تعارض مستقر است، تباین است چون اخراج مورد سؤال مستهجن است.
انصافا اشکال، اشکال قوی است.

اشکال (محقق خوئی): موارد موثقه ابن بکیر، صرفا از قبیل مثال است برای فهم یک حکم کلی

و لذا اخراج این موارد مستهجن نیست

محقق همدانی و مرحوم آقای خوئی گفتند نه، حرف صاحب معتبر درست است. چرا؟ برای این که این مثال های موثقه ابن بکیر از قبیل مثال بوده برای فهم یک حکم کلی. چهار تا مثال زده، آخرش هم که گفته و غیره من الوبر. حکم کلی را می خواسته سؤال کند، امام هم حکم کلی را به او تفهیم کردند. فرق می کند با آن مثال سألته عن اکرام زید فقال اکرم کل عالم. مخصوصا که در این مثال اکرم کل عالم یک مورد سؤال شما فرض می کنید، خبر معلوم است این مستهجن است. مورد سؤال را زیاد بکنید، بعضی مورد سؤال خارج بشود اینجا دیگه کم لطفی است بگویید مستهجن است. سألته عن اکرام زید و عمرو و بکر و غیرهم من العلماء، این جوری است موثقه ابن بکیر، بعد امام بفرمایند که قال رسول الله صلی الله علیه و آله (مثلا عرض می کنم) من کان عالما یجب اکرامه، بعد در یک خطاب منفصل بگویند لاتکرم زیدا، لایجب اکرام زید، استهجن ندارد که.

پاسخ: اخراج همه موارد قطعا عرفی نیست و اخراج اکثر موارد هم معلوم نیست عرفی باشد

این که یک مورد را خارج کنند ما هم قبول داریم استهجن ندارد. اما همه موارد را خارج کنند، فقط آن و فی غیره من الوبر بماند چطور؟ در این مثال سألته عن اکرام زید و عمرو و بکر و غیرهم من العلماء فقال اکرم کل عالم، یک خطاب دیگر بگوید لاتکرم زیدا و لا عمرو و لا بکرا، اینجا جمع عرفی است؟ می گوییم چی ماند برای آن خطاب اول؟ می گوید آن و غیرهم من العلماء ماند. عرفی است؟ به نظر ما عرفی نمی آید.
ممکن است شما بگویید آقا! موثقه ابن بکیر درست است که سه مثال زد: فنک، سنجاب، ثعالب، و هر سه را دلیل منفصل می خواهد خارج کند، ثعالب و سنجاب را صحیحه حلبی می خواهد خارج بکند، فنک و

534 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
 سنجاب را صحیحہ ابی علی راشد می‌خواهد خارج کند، ولی نسبت به ثعالب که بابا! حرفش را زن، قابل التزام نیست، پس همه موارد خارج نمی‌شود، فنک و سنجاب خارج می‌شود، همانی که صحیحہ ابی علی راشد می‌گوید للابأس بالصلاۃ فی الفنک و السنجاب. آن وقت مستهجن نیست که فنک و سنجاب و ثعالب و غیر ذلک من الوبر امام فرمود که کل ما حرم اکلہ فالصلاۃ فیہ فاسد، فنک و سنجاب را خارج می‌کنیم چون در فنک هم دلیل داریم که للابأس بالفنک. همین صحیحہ ابی علی راشد. این مستهجن نیست.

ولی انصاف این است که ما هر چی به وجدان مان فشار می‌آوریم، باورمان نمی‌شود، جازم نمی‌شویم به این جمع عرفی. در همان مثال اکرام عالم: هر سه فرد را خارج نکنند، زید و عمرو را خارج کند، یک ثقه‌ای بیاید بگوید من خدمت آقا بودم سؤال کردم سألته عن اکرام زید و عمرو و بکر و غیرهم من العلماء، فرمودند که قال النبی کل من کان عالما یجب اکرامه، یک ثقه‌ای دیگری می‌گوید که فرمودند آقا که لایجب اکرام زید و لاعمرو، یک وقت وثوق پیدا می‌کنید به آن خبر اول حرفی نیست، یک وقت وثوق پیدا نمی‌کنید، واقعا جمع عرفی می‌کنید؟ یک وقت به خبر اول وثوق پیدا می‌کنید یا به خبر دوم وثوق پیدا می‌کنید یا به هر دو خبر وثوق پیدا می‌کنید به وثوق عمل می‌کنید اما وثوق به صدور ندارید، جمع عرفی است؟ من انکار نمی‌کنم، ولی از بنده نخواهید که قبول کنم و جازم بشوم به عرفی بودن این جمع.

و لذا من شبهه‌ام این است که این‌ها تعارض‌شان مستقر است، باید و لو ببینیم از باب احتیاط حالا که تعارض مستقر است مقتضای قاعده چیه.

[سؤال: ... جواب:] اگر صحیحہ حلبی که اشباهه داشت کل غیر مأكول اللحم را بگوید او تعارض می‌کند با موثقہ ابن بکیر و موثقہ ابن بکیر بر او مقدم می‌شود چون مخالف عامه است و تسالم اصحاب است بر بطلان مضمون صحیحہ حلبی که در کل حیوان حرام گوشت نماز جایز است. اما صحیحہ ابی علی راشد چی؟ صحیحہ ابی علی راشد که در خصوص فنک و سنجاب گفت للابأس، اینجا که دیگه اگر کسی بگوید جمع عرفی است، دو مثال را از سه مثال خارج کردن، در موثقہ ابن بکیر سه مثال زد، و غیر ذلک من الوبر هم گفت، دو مثالش را صحیحہ ابی علی راشد خارج بکند اگر کسی بگوید جمع عرفی است مثل آقای محقق

لباس مصلی ۵۳۵
همدانی و آقای خوئی مشکل حل است. اما ما چون جازم نیستیم به این جمع عرفی و لذا احتیاطا این بحث جدید را مطرح می‌کنیم.

[سؤال: ... جواب:] یکی می‌گوید الصلوة فيه فاسد، یکی می‌گوید للباس بالصلوة فيه. چه جور جمع عرفی بکنیم. یک وقت می‌گفت لاتصل فيه می‌گفتیم کراهت. اما فاسد لایقبل الله تلك الصلوة حتی یصلی فی غیرها را ما چه جور حمل بر کراهت بکنیم.

صحیحه ابی علی راشد به قول مطلق موافق عامه نیست چون در ذیلش می‌فرماید نماز در روباه

جایز نیست

حالا تعارض را که فرض کردیم مستقر است چه بسا گفته بشود که موثق ابن بکیر مخالف عامه است. چون عامه نماز در فنک و سنجاب را جایز می‌دانند مثل بقیه مأکول اللحمها. خدا بما خالف العامه.
ما این مطلب برای ما اینجا روشن نیست. چرا؟ برای این که صحیحه ابی علی راشد هم موافق عامه به قول مطلق نیست. چون ذیلش دارد فاما السموں فلاتصل فيه و اما الثعالب فلاتصل فیها.
[سؤال: ... جواب:] ببینید! احراز جمع عرفی نمی‌کنیم. ما حالا از باب احتیاط که اگر جمع عرفی نداشت، چه باید می‌گفتیم را داریم بررسی می‌کنیم، کسی که جازم به این است که جمع عرفی ندارد این نتیجه‌گیری ما را می‌پذیرد. شاید داشته باشد شاید نداشته باشد نتیجه می‌شود احتیاط. حالا ما می‌گوییم اگر جمع عرفی نداشت چه؟ حرف‌مان این است. قد یقال که موثق ابن بکیر مخالف عامه است. اشکال ما این بود که صحیحه ابی علی راشد هم همچنین موافق عامه صددرصد نیست. خذ بما خالف العامه و دع ما وافق العامه، خب این موافق عامه نیست بقول مطلق.

اشکال: طبق مقبوله عمر بن حنظله، امیل بودن حکام عامه یکی از مرجحات است و این بر مقام

تطبیق می‌شود

ممکن است شما بگویید آقا! مقبوله عمر بن حنظله را نخواندید؟ می‌گوییم ان شاء الله که خواندیم. ذیل مقبوله عمر بن حنظله این‌جوری دارد بعد از این که می‌گوید خذ بما خالف العامه و دع ما وافق العامه، عمر

536 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
بن حنظله می‌گوید که هیچکدام این‌طور نبود که موافق و تقسیم بشوند به موافق عامه و مخالف عامه، رأیت
ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب و السنة و وجدنا احد الخبرين موافقا للعامه و الآخر مخالفا له بای
الخبرين يؤخذ قال ما خالف العامه ففیه الرشاد (این بر اینجا تطبیق نمی‌کند. چون صحیحہ ابی علی راشد به
قول مطلق ما وافق العامه نیست ولی بعدش می‌گوید) جعلت فداک فان وافقهما الخبران جميعا قال ينظر الى
ما هم اليه اميل حکامهم و قضاتهم فیترک و يؤخذ بالآخر، هر دو موافق عامه است ولی حکام و قضات عامه
به کدامیک از این دو حدیث امیل هستند. با سلیقه حکام عامه کدامیک از این دو حدیث سازگارتر است او را
ترک کن.

ما مقبوله عمر بن حنظله را هم سندا قبول داریم و هم معتقدیم دلالتا می‌شود در باب تعارض الخبرين به
این فقراتش استدلال کرد، منحصر به تعارض قضاوت دو قاضی نیست. مرجح باب قضاء در فرض تعارض دو
قاضی نیست. ظاهرش این است که بعد از این که گفت خذ بما حکم به اعدلها و افقهما که مرجح قاضی
است، بعد فرمود ينظر الى ما كان من روايتهم عنا، حالا که این هر دو قاضی مساوی هستند من جميع
الجهات، برو سراغ مستندشان. اینجا دیگه بحث مستندها مطرح است. مستندها را ببین، مستندها را که
می‌بینی ما خالف العامه ففیه الرشاد. این اختصاص به مرجحات باب قضاء قاضیین متعارضین پیدا نمی‌کند.

پاسخ اول: حکام به مسائل اجتماعی واکنش نشان می‌دادند و لذا واضح نیست نسبت به

صحیحہ ابی علی راشد امیل باشند که یک حکم فرعی فقهی را می‌گوید

و لكن مشکل ما این است که آقا! عرفا این صحیحہ ابی علی راشد صدق می‌کند حکامهم و قضاتهم اليه
امیل؟ حکامهم و قضاتهم یعنی طاغوتی‌ها، این‌ها امیل هستند. واقعا حکامهم و قضاتهم به صحیحہ ابی علی
راشد امیل هستند؟ واضح نیست. یعنی بیشتر با سلیقه‌شان سازگار است.

[سؤال: ... جواب:] این حکام و قضات عامه به این حدیث صحیحہ ابی علی راشد شما می‌گویید امیل
هستند؟ حکام و قضات مربوط به مسائل اجتماعیه موضع می‌گرفتند. حالا این که در سنجاب می‌شود نماز
خواند نمی‌شود نماز خواند این مربوط به فقهاء عامه است نه حکامهم و قضاتهم. بالاخره این دارد حکامهم و

لباس مصلی ۵۳۷
قضائهم الیه امیل نه ما کان فقہائهم الیه امیل. مگر این که بگوئید الکفر مله واحده، او که نمی شود که. گفته حکامهم و قضائهم الیه امیل، نگفته که فقہائهم الیه امیل.

پاسخ دوم: مقبوله ناظر به مواردی است که عامه دو دسته هستند نه به امثال صحیحہ ابی علی

راشد که یک فقره اش موافق عامه و فقره دیگرش مخالف عامه

[سؤال: ... جواب:] اتفاقا این وجه شما در ذهن ما هم بود که اصلا این روایت مربوط به جایی است که عامه دو دسته هستند، اکثریت عامه این طرف هستند، حکام و قضات شان این طرف است نه این که فقرات یک صحیحہ را دو قسمت بکنیم. نه، دو تا حدیث متعارض است، خود عامه هم اختلاف دارند، بعضی ها طرفدار مضمون این حدیث هستند، بعضی ها طرفدار مضمون آن حدیث. آن وقت حکام و قضات شان به این حدیث اول بیشتر تمایل دارند. فیتراک. اما اگر بخواهید یک حدیث را دو فقره بکنید، تعبیری که نوشتیم همین است، مجرد کون احدی فقرتی الروایۃ موافقۃ لفتوی العامۃ و فقراتها الأخری مخالفۃ لهم قد لایوجب صدق کون حکامهم و قضائهم الیه امیل. یعنی بیاید دو فقره بکنید این حدیث را، بعد بگوئید حکام و قضات عامه به این حدیث امیل هستند؟ نه، این دو فقره دارد، یک فقره اش را همه عامه قبول دارند، یک فقره اش را هیچکدام از عامه قبول ندارند، این حدیث مقبوله عمر بن حنظله ممکن است ناظر به جایی باشد که عامه دو دسته هستند منتها اکثریتی که در آن ها حکام و قضات است به کدام طرف هستند؟ به طرف آن حدیث هستند یا این حدیث، طرف هر کدام هستند آن حدیث را رها کن.
پس مرجحیت مخالفت عامه هم مطرح نمی شود. تکافی الخبران.

رجوع به مرجح جهتی در فرضی است که اعتبار موثقہ و صحیحہ در یک حد باشد کما هو

الصحيح

یک نکته ای عرض کنم: این رجوع به مرجحیت مخالفت عامه بناء بر موثقہ و صحیحہ از نظر سند فی عرض واحد باشند چون مرجح صدور بر مرجح جهتی مقدم است. اگر کسی بگوید موثقہ با وجود صحیحہ اعتبار ندارد، یعنی مرجح صدور دارد صحیحہ، این صحیحہ ابی علی راشد مقدم می شود و لو موافق عامه

538 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
باشد چون مرجع صدوری بر مرجع جهت صدوری مقدم است. چرا؟ برای این که اگر شما مبنای تان مبنای
مرحوم شیخ طوسی در عده بود که خبر موثق تا جایی اعتبار دارد که خبر صحیحه معارض آن نباشد...

[سؤال: ... جواب:] مگه چند تا حدیث بود؟ چهار تا حدیث بود. بعضی ها هم که مشکلات خودش را داشت.
سعی کردیم همه احادیث را جمع کنیم چهار تا حدیث شد. در یک روایتی هم هست در مکارم الاخلاق: امام
رضا علیه السلام فرمود رأیت السنجاب علی ابی. این اصلاً معلوم نیست راجع به نماز باشد. ... معلوم نیست در
حال نماز بوده. یک روایت هم روایت داوود صرمی است: صل فی السنجاب و لاتصل فی الثعالب و لا السمور.
این شش تا شد. چهار تا که ما اول گفتیم، این هم دو تا الان خواندیم، شش تا، یکی دیگه هم می خوانیم.
روایت مقاتل بن مقاتل هم هست. ... هیچکدام از این هایی که نخواندیم و آقا مجبورمان کرد بخوانیم سند
ندارد. عملاً شد هفت تا. این آخریش مقاتل بن مقاتل است: سألت ابا الحسن علیه السلام عن الصلاة فی
السمور و السنجاب و الثعلب فقال لاخیر فی ذلک ما خلا السنجاب فانه دابةٌ لا تأکل اللحم. حالا هفت تا شما
می فرمایید علم به صدورش حاصل می شود. این که بحث ندارد، بحث ما در موثق ابن بکیر است. این ها که
صحیحه داشتند. ... آن طرف که وثوق به صدورش نیست، موثق ابن بکیر است، بحث در آن طرف است، ما
این طرف که روایات صحیحه دارد. احتیاج نداشت بگوییم هفت تا است، خب این طرف روایات صحیحه
داشت. مهم آن طائفه اولی مانعه است که موثق ابن بکیر است که وحده است، یک دانه است. وثوق به صدور
موثق ابن بکیر پیدا نمی کنید؟ ببینید عرض می کنم مرجع صدوری اگر بود که مرحوم شیخ طوسی قائل
است دیگه نوبت به مرجع صدوری نمی رسد.

ولی ما معتقدیم خبر موثق و خبر صحیحه فی عرض واحد. وقتی فی عرض واحد بود موثق ابن بکیر اگر
مخالف عامه بود تمام این هفت تا حدیث می گویند تقیاً صادر شده. این که اشکال ندارد. هفت تا حدیث
اصلاً هفتاد تا حدیث، تقیاً صادر شده. چی می شود؟

[سؤال: ... جواب:] کدام روایت شاذ نادر است؟ موثق ابن بکیر که شهید ثانی در روض الجنان می گوید
اکثر اصحاب قائل شدند به حرمت صلات در سنجاب، چه جور شاذ نادر است؟ ... شهرت روایه و فتوایه باید

لباس مصلی ۵۳۹
باشد تنها [شهرت روایه کافی نیست]. ... اتفاقا اصحاب می گویند كلما ازداد قوة ازداد باعراض الاصحاب وهنا،
ازداد به این که اصحاب عمل نکردند، اگر حرف شهید ثانی در روض الجنان صحیح باشد.
پس این ترجیح هم از بین رفت. حالا نوبت می رسد به عام فوقانی و اصل عملی ان شاء الله در جلسه آینده
ببینیم مقتضای عام فوقانی و اصل عملی چیه.

جلسه ۵۱-۲۷۵

شنبه - ۹۷/۱۰/۰۸

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على
سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيه الله في الأرضين و اللعن على أعدائهم أجمعين.
کلام در استثناء دوم در عروه بود از مانعیت اجزاء حیوان حرام گوشت که فرمودند سنجاب استثناء شده در
روایات و در پوست سنجاب نماز خواندن جایز هست. که روایات متعدده ای بر این دلالت می کرد.

حدود نه روایت داریم بر جواز سنجاب که عمده اش جواز نماز در سنجاب است. در مقابل، فقط

موثق ابن بکیر است که دلالت بر حرمت سنجاب می کند

ما در مقام استقصاء نبودیم، ولی چون رفقاء مطرح کردند حدودا نه روایت مفادش جواز سنجاب هست.
حالا بعضی هایش جواز لبس سنجاب است ولی عمده اش جواز صلات فی السنجاب است.
مثلا روایت مکارم الاخلاق راجع به لبس سنجاب است: قد رأيت السنجاب على أبي، امام رضا عليه السلام
طبق این روایت فرمود من دیدم پدرم سنجاب پوشیده بود. اما ندارد در نماز. اما عمده روایات در نماز است.
در مقابل موثق ابن بکیر بود که در مورد سنجاب فرموده بود که کل ما حرم اكله فالصلاة فيه فاسد.
یک روایت دیگر هم داریم، سندا ضعیف است، مجاهیل در سند هست، مفادش این است که ابو خالد کابلی
از امام سجاد علیه السلام سؤال کرد راجع به اكل لحم سنجاب و فنك و نماز در آن، اكل لحم السنجاب و
الفنك و الصلاة فيهما، فقال ابو خالد (ابو خالد گفت) ان السنجاب يأوى الاشجار (سنجاب می رود سراغ درختان
و از برگ درختان تغذیه می کند) فقال عليه السلام ان كان له سبله كسبله السنور و الفرو فلا يؤكل لحمه و

540 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
لاتجوز الصلاة فيه ثم قال اما انا فلا آكله و لا احرّمه. طبق این روایت حضرت فرمود اگر سبله دارد سنجاب
یعنی سبیل دارد مثل سبیل گربه و موش، نماز در آن جایز نیست. ما این عکس‌هایی که از سنجاب دیدیم،
دیدیم بله، مثل گربه و بالاتر از موش سبیل دارد.

[سؤال: ... جواب:] سنور گربه است، فأره که موش است، سنجاب که بزنی می‌آید عکسش که کاملاً
مشخص است که سبیل دارد. یعنی اطراف لبش سبیل دارد نه حالا مثل سبیل علی‌اللهی‌ها نیست ولی سبیل
دارد.

حضرت به عنوان علم غیب که نمی‌خواستند صحبت کنند در این روایات، دیگه به حسب علم عادی
واگذار کردند به مکلف. آنی که دیدیم از سنجاب این بود. محتمل است که اصناف سنجاب فرق کند، بعضی
از صنف‌هایش این‌جور باشد. ولی مهم ضعف سند این روایت است و دلیل معتبر بر حرمت صلات در سنجاب
همان موثق ابن بکیر است.

محقق خوئی: روایات مجوزه، موثق ابن بکیر را تخصیص می‌زند

که ما عرض کردیم که گفته می‌شود که به نظر محقق همدانی و مرحوم آقای خوئی این موثق ابن بکیر
قابل تخصیص است چون در صحیح ابی علی بن راشد راجع به سنجاب و فنک فرمود که فصل فی
السنجاب و الفنک و همین‌طور در روایت یحیی بن ابی عمران می‌گوید کتبت الی ابی جعفر الثانی علیه
السلام فی السنجاب و الفنک و الخز و قلت جعلت فداک احب ان لاتجیینی بالتقیة فی ذلک فکتب بخطه الی
صل فیها. که ما گفتیم سند این روایت خوب است. و این‌که سائل می‌گوید می‌خواهم تقیه نکنی هیچ اثر
ندارد چون اگر مصلحت اقتضاء بکند امام تقیه کند که بخاطر تقاضای سائل دست بر نمی‌دارد حضرت از
تقیه.

[سؤال: ... جواب:] مگر مولی است، وجوب اطاعت دارد این سائل؟ امام دوست دارند هم جواب بدهند هم
تقیه کنند. حالا سائل این‌جور دلش می‌خواهد، مگر هر چی دل‌بخواه سائل است باید جواب بدهند؟ و لذا
چون که امکان حمل این روایت بر تقیه هست، معلوم می‌شود که مورد، مورد تقیه بوده.

اشکال: اخراج دو مورد از سه مورد موثق ابن بکیر، جمع عرفی نیست

لباس مصلی ۵۴۱

ما اشکال مان به آقای خوئی و محقق همدانی این بود که دو مورد از موثقه ابن بکیر را شما دارید خارج می کنید. سه تا مثال ذکر کرد موثقه ابن بکیر سنجاب و فنک و ثعالب، بعد گفت و غیر ذلک من الوبر، خب این صحیحہ ابی علی بن راشد سنجاب و فنک را دارد خارج می کند که جایز است، آن صحیحہ حلبی هم که ثعالب را هم خارج کرد، حالا او را گفتیم که قابل التزام نیست ولی این صحیحہ ابی علی راشد سنجاب و فنک را خارج کرد، برای ما واضح نیست که جمع عرفی داشته باشد که سه مورد از موارد موثقه ابن بکیر را بخواهند خارج کنند، عرف این را جمع بپذیرد برای ما روشن نیست. و لذا ما چون به این جمع عرفی جازم نیستیم بلکه مظنون العدم هست این جمع عرفی، عرض می کنیم که بیاییم احکام تعارض را بار کنیم.

[سؤال: ... جواب:] در موثقه ابن بکیر گفت سألته عن السنجاب و الفنک و الثعالب و غیر ذلک من الوبر قال کل ما حرم اكله فالصلاة فيه فاسد. شما سنجاب و فنک را خارج می کنید. این عرفی بودنش واضح نیست. قبلا بحث کردیم. یک آقای می آید به شما می گوید که من از آقا پرسیدم راجع به اکرام زید و عمرو و بکر و غیر این ها از علماء دیگر، ایشان فرمودند که پیامبر فرموده اکرام هر عالمی واجب است، یک آقای دیگری به شما می گوید سوال کردم راجع به اکرام زید و عمرو، فرمودند اکرام شان واجب نیست، فقط ماند تحت آن عام، بکر و غیر ذلک من العلماء. حالا شما اگر جازمید که این جمع، عرفی است ما حرفی نداریم. عرفی بودن این جمع ها برای ما واضح نیست و لذا احکام تعارض را بار می کنیم. ... سه مورد دارد، دو موردش را خارج کرد، و لو مثال زده بوده آن سائل: سألت عن اکرام زید و عمرو و بکر و غیرهم من العلماء فقال قال النبی یجب اکرام کل عالم، مثال زده یعنی این مثال ها برایش مهم بوده که این ها را مثال زده. خب شما می آید زید و عمرو را خارج می کنید، حالا محقق همدانی و آقای خوئی که می گویند هر سه تا را هم خارج کنید عیب ندارد، سه تا مثال زده هر سه تایش را هم خارج کنی عیب ندارد. دیگه واقعا آنجا دیگه فکر نکنم شما هم قبول کنید. فقط و غیر ذلک من الوبر، خدا رحم کرد که این و غیر ذلک را گفت و الا اخراج مورد مستهجن می شد. ... ما این را قبلا بحث کردیم. ما عرفی بودن این جمع را نمی توانیم بپذیریم.

نوبت می رسد به اجراء احکام تعارض مستقر:

محقق خوئی: در فرض تعارض، خبر موافق سنت مقدم است و سنت یعنی قطعی الصدور و

روایات مجوزه استفاضه اجمالی است و لذا مقدم است بر موثقه ابن بکیر

در تعارض مستقر مرحوم آقای خوئی فرمودند اول می‌رویم سراغ این که کدام یکی از این دو طائفه مورد تعارض قطعی الصدور است. اگر یکی قطعی الصدور بود و لو اجمالا و دیگری ظنی الصدور، خبر قطعی الصدور را مقدم می‌کنیم. حالا چرا؟ ایشان می‌فرمایند که چون روایات می‌گویند ما خالف السنه فهو مردود، خبر مخالف سنت مردود است. سنت هم یعنی خبر قطعی الصدور از معصوم. آن وقت تطبیقش بر مقام این می‌شود که نه تا روایت است، حالا یکی روایت مکارم الاخلاق راجع به مطلق لبس سنجاب است، هشت تا روایت دیگر است راجع به نماز در سنجاب، آدم دیگه خیلی باید علم‌دانشش مشکل فنی داشته باشد که علم پیدا نکند به صدور یکی از این هشت روایت اجمالا. پس این طائفه مجوزه می‌شود قطعی الصدور اجمالا. ولی طائفه مانعه یکی موثقه ابن بکیر بود، یکی هم آن روایت ان کان له سبله کسبله السنور و الفرو فلا تأکله و لا تصل فيه که واقعا این دو تا قطع به صدور نمی‌آورد. آن وقت ترجیح خبر قطعی الصدور بر خبر ظنی الصدور اصلا آقای خوئی فرموده اسمش اصطلاحا ترجیح نیست، تمییز الحجه عن لاجه است چون آن خبر ظنی الصدور می‌شود مخالف للسنه و کل حدیث مخالف للکتاب و السنه فهو مردود که در صحیحہ ایوب بن الحر هست، در صحیحہ یونس هست.

نوبت به ترجیح به مخالفت عامه نمی‌رسد چون مقبوله عمر بن حنظله هم نگاه کنید بعد از و المجمع بین اصحابک، فیؤخذ به و یتراک الشاذ الذی لیس بمشهور بین اصحابک ذکر شده. اول این را ذکر کردند.

گرچه مقبوله عمر بن حنظله سنداً مورد قبول محقق خوئی نیست ولی به نظر ایشان متنش

موافق قواعد است چون خبر مشهور یعنی خبر واضح الصدور

[سؤال: ... جواب:] مقبوله سنداً مورد قبول آقای خوئی نیست ولی این متنش موافق با قواعد است به نظر ایشان. این متن می‌گوید خبر مشهور یعنی خبری که واضح الصدور است، مشهور یعنی واضح، خبر مشهور یعنی خبر واضح الصدور. این مقدم است بر خبر غیر مشهور. سند مقبوله را ایشان قبول ندارد ولی می‌گویند تطبیق می‌شود این بر همان ما خالف السنه فهو مردود، خبر غیر مشهور طبعاً طرح می‌شود چون خبر غیر

لباس مصلی ۵۴۳
مشهور معارض است با خبر مشهور و واضح یعنی واضح الصدور و خبر ظنی که مخالف خبر قطعی الصدور است مصداق خبر مخالف سنت هست.

اشکال اول: سنت ظاهر است در سنت نبویه. البته می شود الغاء خصوصیت کرد به هر خبری که

قطعی الصدور و الجهه باشد. و لكن روايات مجوزه قطعی الجهه نیستند

ما این مبنا را قبول نداریم. جلسه قبل هم اشاره کردم، منتها با اشاره رد شدیم، حالا توضیح دارم می دهیم:
ما در اصول عرض کردیم در دوره سابقه، ان شاء الله در این دوره هم عرض می کنیم: سنت ظاهر است در سنت نبویه. سنت بر خبر قطعی الصدور از امام معصوم اطلاق نمی شود. سنه نبینا دیگه، ظاهر سنت این است دیگه. سنت ظاهر است در سنت پیامبر. ما الغاء خصوصیت می کنیم از حدیث نبوی قطعی به حدیث غیر نبوی که از امام معصوم وارد شده ولی به یک شرط، به شرط این که همان امتیاز حدیث نبوی را که احتمال تقیه در آن نیست آن امتیاز در خبر امام هم باشد. اصلا به قول آقای صدر شرط این است، چه طور ما خبر مخالف کتاب می گوئیم حجت نیست، خبر مخالف سنت حجت نیست، چرا؟ برای این که قطعی الصدور و لو ظنی الدلالة است اما امتیازش این است که قطعی الجهه هم هست. در مقام تعارض که خبر معارض کتاب و سنت را طرح می کنیم شاید نکته اش این است که کتاب و سنت قطعی الجهه است. شما چه جور می خواهید تعدی کنید به خبر ظنی الجهه؟ آخه تعدی می خواهید بکنید. می خواهید بگوئید کلام پیامبر چه خصوصیتی دارد؟ ایشان هم معصوم است، امام صادق علیه السلام هم معصوم است. این جور می گوئید دیگه. بله، درست است اما به شرط این که خبر امام صادق محتمل التقیه نباشد مثل خبر پیامبر که محتمل التقیه نیست. یا قرآن، امتیاز قرآن چیه؟ بله قرآن کلام خداست، بحثی نیست، مقدس است، لایمسه الا المطهرون اما به لحاظ کشف از حکم واقعی امتیازش چیه؟ قطعی الصدور است، قطعی الجهه است والا قطعی الدلالة که نیست. هیمن امتیاز در کلام قطعی الصدور امام معصوم هم هست ولی به شرط این که قطعی الجهه هم باشد. و این روایاتی که در مقام داریم حالا هشت تا نه تا این ها قطعی الجهه نیستند. همانی هم که می گوید دوست دارم بدون تقیه جواب بدهید او هم قطعی الجهه نیست، او هم محتمل التقیه است.

544 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
و لذا اینجا ما هیچ دلیلی نداریم که چون این هشت تا حدیث مستفیض اجمالی هست و قطع به صدور
بعضی از این احادیث اجمالا هست، مقدم بشود بر موثق ابن بکیر که ظنی الصدور است. نه، این قطعی
الصدور هستند این طائفه ثانیه اجمالا ولی محتمل التقیه هستند، ظنی الجهه هستند نه قطعی الجهه.

اشکال دوم: مراد از خبر مشهور در مقبوله، خبری است که بقول مطلق مشهور باشد یعنی

خبری که لاریب فیه. و در مقام، روایات مجوزه مستفیضه، معرض عنه اصحاب است

[سؤال: ... جواب:] مقبوله عمر بن حنظله ما سندش را قبول داریم ولی دلالتش بر جایی است که خبر
بقول مطلق مشهور باشد. خبری که بقول مطلق مشهور است، شهره عظیمه که از او تعبیر می کنند
مجمع علیه بین اصحابک، آن هم نه اصحاب زمان غیبت، اصحاب زمان حضور، المجمع علیه بین اصحابک،
خطاب به عمر بن حنظله است. آن خبری است که مورد شهرت روایه و عملیه است نه فقط خبر قطعی
الصدور است ولی اعرض عنها الاصحاب. آیا آن خبری که قطعی الصدور است ولی اعراض کردند اصحاب از
مضمونش لاریب فیه است؟ به قول مرحوم آقای بروجردی این لاریب فیه است؟ خبر قطعی الصدور
معرض عنه اصحاب لاریب فیه است یا فیه الف ریب؟

[سؤال: ... جواب:] اصحاب موثق ابن بکیر را نقل نکردند؟ ... حالا مرحوم کلینی و مرحوم صدوق روایات
مجوز سنجاب را نقل کردند و عمل کردند این شد مشهور بین اصحابک بقول مطلق؟
و لذا در اینجا نمی توانیم بگوییم چون این هشت حدیث است و قطعی الصدور است اجمالا این مقدم است
بر موثق ابن بکیر. مخصوصا که موثق ابن بکیر عمومش مورد پذیرش اصحاب هست. به قول محقق حلی در
معتبر اصحاب عمل کردند به موثق ابن بکیر در کل، در عموم.

می آید نوبت می رسد به ترجیح به مخالفت عامه:

روایات مجوزه، بقول مطلق موافق عامه نیستند تا موثق ابن بکیر بر آن ها مقدم بشود

لباس مصلی ۵۴۵

ترجیح به مخالفت عامه ما اشکال مان این بود که صحیحہ ابی علی بن راشد یا همین روایت یحیی بن ابی عمران واقعا اینها بقول مطلق موافق عامه هستند تا موثقہ ابن بکیر بشود مخالف عامه بقول مطلق؟ خذ بما خالف العامۃ و دع ما وافق العامۃ؟ خب این صحیحہ ابی علی بن راشد هم در او مطالبی است خلاف عامه.

[سؤال: ... جواب:] بحث این است که این حدیث صحیحہ ابی علی بن راشد هم می گوید صل فی الفنک و السنجاب، از این جهت موافق عامه است، هم می گوید لاتصل فی السمر و الثعالب، از این جهت مخالف عامه است. پس بقول مطلق نمی شود گفت این خبر ابی علی بن راشد موافق عامه است، بعض فقراتش مخالف عامه است، بعض فقراتش موافق عامه است.

پس این هم نتوانست مرجح باشد. تعارضاً تساقطاً. حالا چه بکنیم؟

بعد از تعارض و تساقط، براءت از مانعیت صلات در سنجاب جاری است

ما چون محرز نیست بلکه بعید نیست بگوییم سنجاب جزء سباع نیست، حالا بعضی از آقایان در مجلس می گفتند سنجاب حیوانات را می درد این برای ما ثابت نبود بلکه از بعضی روایات استفاده می شد اینها گیاه خوار هستند، برگ درختان را می خورند. بنابراین ما می توانیم به براءت از مانعیت صلات در سنجاب.

کلام منقول نبوی در موثقہ ابن بکیر مستقل و جدا از موثقہ نیست و لذا طرف معارضه است

[سؤال: ... جواب:] فرض این است که عموم موثقہ در ذیل سؤال از سنجاب و فنک و ثعالب بود، مستقل که نبود عموم در موثقہ، ذیل همین بود. آن وقت عرفاً طرف معارضه است. ما بیاییم بگوییم که سؤال در موثقہ طرف معارضه است اما این که امام در روایت فرمود فاخرج کتاباً زعم انه املاء رسول الله صلی الله علیه و آله فاذا فیه کل شیء حرام اكله فالصلاه فیه فاسد، این نقل از پیامبر معتبر است و طرف معارضه نیست، این روشن نیست عرفیتش چون تطبیق شده بر این چند مورد سؤال که این چند مورد سؤال مبتلا به معارض بودند. ... فرض این است که ابلاغ را شما از خارج نمی دانید، در ضمن همین موثقہ ابن بکیر مطرح شده.

[سؤال: ... جواب:] فرق نمی کند شبهه حکمیہ است. شبهه حکمیہ صلات در سنجاب است، شرط این است که سنجاب نباشد، براءت جاری می کنیم می گوییم یقین نداریم که شرط این است که سنجاب نباشد، شاید

546 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
 همچون شرطی نداشته باشد. یا سنجاب شک داریم مانعیت دارد یا نه برائت از مانعیتش جاری می‌کنیم. ...
 شبهه موضوعیه در شرطیت مثل این که شرط آب وضوء این است که طهارت داشته باشد این شبهه
 موضوعیه‌اش مجرای قاعده اشتغال است ولی در شبهه حکمیه که نمی‌دانم خاک تیمم باید پاک باشد یا نه،
 برائت از شرطیت طهارت خاک تیمم جاری می‌شود اگر نوبت به اصل عملی برسد. فرق نمی‌کند.

[سؤال: ... جواب:] ما هیچ دلیلی بر این که خذ بما خالف العامة نگاه به طرف مقابل نکن که طرف مقابل
 موافق عامه است یا نه همچون دلیلی نداریم. هر چه داریم فرض کرده یکی موافق عامه است بقول مطلق و
 دیگری مخالف عامه است بقول مطلق، گفته آن خبر مخالف عامه را تقدیم کن بر خبر موافق عامه. و اینجا
 صحیحه ابی علی بن راشد بقول مطلق صدق نمی‌کند که هذا خبر موافق للعامة چون در ضمنش نهی کرده
 است از صلاة فی السمر و الثعالب که این مخالف عامه است.

[سؤال: ... جواب:] این خبر عرفا موافق عامه است؟ که یک تکه‌اش می‌گوید نماز در فنک و سنجاب اشکال
 ندارد ولی می‌گوید نماز در سمور و ثعالب اشکال دارد جایز نیست، این موافق عامه است بقول مطلق؟ آخه
 عامه در سمور و ثعالب هم می‌گویند نماز اشکال ندارد.

مستثنای سوم: سمور

موارد دیگری هست که مورد بحث است، غیر از این دو استثناء که در عروه ذکر شد. یکی سمور است بر
 وزن تنور که سمور حیوانی است که شبیه گربه است و از گربه یک مقدار بزرگ‌تر است ولی پوست زیبایی
 دارد اگر نگاه کنید که پوستش را انسان بی‌رحم هر حیوان با پوست زیبایی را شکار می‌کرد از پوستش
 استفاده کند از جمله از پوست سمور.

صاحب عروه موافقا للمشهور گفته نماز در جلد سمور باطل است. اما صدوق در مقنع گفته جایز است نماز
 در جلد سمور. محقق حلی در معتبر هم گفته که انصافا دو تا روایت داریم دلالتش بر جواز نماز در سمور
 خوب است، سندش هم خوب است، حالا اگر کسی عمل بکند به این دو روایت اشکال ندارد. حالا دوست
 دارید احتیاط بکنید حرفی نیست، لو عمل بها عامل جاز. حالا این دو تا روایت چیه عرض خواهم کرد.

اصل اولی در سمور، حرمت نماز است چون از سباع است

لباس مصلی ۵۴۷
قبل از این که به روایات بپردازیم عرض می‌کنم: مقتضای اصل اولی حرمت صلات در جلد سمور است. چرا؟ برای این که از سباع است. سنجاب از سباع نبود ولی سمور از سباع است. صحیحه اسماعیل الاحوص می‌گفت که لایصلی فی جلود السباع. پس اصل اولی منقح است. حالا بیاییم نصوص خاصه در مورد سمور.

روایات مانعه از نماز در سمور، منها: صحیحه سعد بن سعد: چون سمور صید می‌کند لذا نماز

باطل است

روایات مورد سمور دو طائفه هستند: بعضی های‌شان مانع از صلات در سمور هستند. یکی صحیحه سعد بن سعد است: عن الرضا علیه السلام قال سألته عن جلود السمور فقال ای شیء هو ذاک؟ اللابس؟ (همانی که رنگ خرمایی دارد؟) فقلت هو الاسود (عرض کردم رنگ مشکی دارد. اتفاقا اشتباه کرده ظاهرا سعد بن سعد؛ هر دو نوعش هست) فقال یصید؟ (امام فرمود درنده است؟ صید می‌کند حیوانات را؟) قلت نعم یاخذ الدجاجة و الحمام فقال لا. نماز نخوان در جلد سمور چون درنده است. در صحیحه ابی علی بن راشد هم که داشت فاما السمور فلاتصل فیه. روایات دیگر هم داریم که دیگه مطرح نمی‌کنم. این طائفه اولی است که دلالت می‌کند بر حرمت صلات در جلد سمور.

روایات مجوزه نماز در سمور، منها: صحیحه حلبی: نماز در سمور جایز است

اما طائفه‌ای که تجویز می‌کند نماز در جلد سمور را، این هم دو روایت هست: یکی صحیحه حلبی: سألته عن الفراء و السمور و السنجاب و الثعالب و اشباهه قال للابس بالصلاء فیه. روایت دوم هم روایت قرب الاسناد است از عبدالله بن الحسن از جدش علی بن جعفر که ایشان از برادرشان امام کاظم علیه السلام سؤال کردند: سألته عن لبس السمور و السنجاب و الفنک فقال لایلبس و لایصلی فیه الا ان یکون ذکیا. خب این دلالت بر جواز می‌کند دیگه. چون می‌گوید الا ان یکون ذکیا، اگر مذکی باشد اشکال ندارد.

یک روایتی هم اشاره کنم، مرحوم محقق در معتبر مطرح کرد به عنوان دلیل بر جواز: صحیحه علی بن یقطین او را از اول بگویم که شبهه بر طرف بشود. صحیحه علی بن یقطین راجع به نماز نیست، سألت ابالحسن علیه السلام عن لباس الفراء و السمور و الفنک و الثعالب و جمیع الجلود قال للابس بذلک. این ندارد

548 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
فی الصلاة. و لذا این روایت را مناسب نبود مطرح کند محقق در معتبر. شبهه در ذهنش این بود که لبس
جلود اشکال دارد؟ حضرت در روایت فرمودند لابس بذلک، ندارد فی الصلاة که.

نفرمایید که اطلاق مقامی دارد، نفرمود موقع نماز در بیاور. اطلاق مقامی فرع بر احراز این است که در مقام
بیان از جهات دیگر باشد. حیث شبهه اش حرمت تکلیفیه لبس بوده. لبس جلود شبهه حرمت تکلیفیه داشته،
فرمودند حرمت تکلیفیه ندارد. مثال می زدم، می گفتم یکی می گوید قهقهه جایز است؟ می گوید اشکال ندارد،
المؤمن مثلا قهقهته فی وجه مثلا. این اطلاق دارد؟ حالا نماز هم می خواند مدام قهقهه بکنی؟ بابا چه ربطی
دارد، بحث حرمت وضعیه قهقهه در صلات چه ربطی به حلیت تکلیفیه اش دارد؟ و لذا آن روایت هم اصلا
نباید محقق در معتبر مطرح می کرد. طائفه مجوزه همین دو روایت است که عرض کردیم. خب چه باید
کرد؟

محقق خوئی: نماز در سمور باطل است چون یا روایات مانعه از نماز در سمور مقدم است به این

اعتبار که مخالف عامه است یا بعد از تعارض، موثقه ابن بکیر عام فوقانی است

آقای خوئی فرموده که آقا! خب شما در طائفه مانعه چی داشتید؟ بفرمایید! شما در طائفه مانعه روایاتی
داشتید در خصوص حرمت صلات فی السمور، روایات مجوزه هم تجویز کرد صلات فی السمور را، این ها با هم
تعارض می کنند و باید (خوب دقت کنید!) طائفه اولی که تحریم کرده صلات در جلد سمور را مقدم بشود به
دو بیان:

بیان اول این است که آن طائفه اولی مانعه، الصلاة فی السمور، مخالف عامه است. ولی طائفه مجوزه موافق
عامه است. و خبر مخالف عامه مقدم است عند التعارض.

بیان دوم (خوب دقت کنید!) اصلا طائفه اولی و ثانیه تعارضا و کاری هم نداریم که موافق عامه هستند،
مخالف عامه هستند، ما باید رجوع کنیم به موثقه ابن بکیر. چون یا مرجع است یا مرجح. چون موثقه ابن
بکیر و غیرها سنت قطعیه است، این روایات مجوزه صلات در جلد سمور مخالف سنت قطعیه است. حالا یا
ترجیح می دهیم طائفه اولی را که منع می کند از صلات در جلد سمور بخاطر این که او موافق سنت است و

لباس مصلی ۵۴۹
طائفه مجوز صلاه فی السمر مخالف سنت است و یا این که اگر بحث ترجیح هم نبود اصلاً تعارضاً تساقطاً، مرجع فوقانی ما می شود عموم سنت ثابتۀ در موثقه ابن بکیر: ما حرم اكله فالصلاة فيه فاسد.

پس دو بیان شد: بیان اول این که طائفه محرمه صلاه فی السمر مخالف عامه است، مقدم می شود بر طائفه ثانیه. دوم این که طائفه اولی موافق سنت است و طائفه ثانیه مخالف سنت است که تجویز می کند صلاه فی السمر را. حالا یا موافقت سنت مرجح است یا اگر تعارض و تساقط بکنند، عام فوقانی ما می شود همان سنت که در موثقه ابن بکیر و امثال آن گفت که ما حرم اكله فالصلاة فيه فاسد.

اشکال: با وجود جمع عرفی نوبت به اجراء احکام تعارض نمی رسد. روایات مجوزه نص در جواز

است و روایات مانعۀ ظاهر در حرمت است و لذا حمل بر کراهت می شود

ما یک اشکال جزئی داریم: آقا! جمع عرفی مقدم نیست بر احکام تعارض مستقر؟ جمع عرفی که مقدم است. خب اینجا جمع عرفی دارد. جمع عرفیش چیه؟ جمع عرفیش این است که صحیحۀ حلبی می گوید لَبَّاسُ بِالصَّلَاةِ فِي جُلُودِ السَّمُورِ، خب این نص در جواز است. روایات دیگر ظاهر در حرمت است، لایصلی فی جلود السمر. جمع عرفی دارد. لایصلی فی جلود السمر، اما حرام است یا مکروه؟ ظهور در حرمت دارد، نص در حرمت که نیست.

[سؤال: ... جواب:] فقط یک جمله به شما بگویم، اگر یک دلیل بگوید اَقْرَأُ السُّورَةَ فِي صَلَاتِكَ، طبق مبنای آقای خوئی من دارم می گویم، یک دلیل می گوید اَقْرَأُ السُّورَةَ فِي صَلَاتِكَ، یک دلیل می گوید لَبَّاسُ بَان تَتْرَكُهَا، شما قائل به استحباب نمی شوید؟ ... قطعاً آقای خوئی [قائل] می شود. ... آقای خوئی در مثال یعید و لایعید گفته. گفته یعید و لایعید جمع عرفی ندارد، یکی ارشاد به صحت است، یکی ارشاد به بطلان است جمع عرفی ندارد. در ادله اوامر ارشاد به جزء یا شرط و یا ناهی از مانع که این را نگفته. اگر یک دلیلی آمد ترخیص داد در ترک این جزء در ترک این شرط، در ارتکاب این مانع، خب می گوئیم حمل می کنیم آن امر به این جزء یا شرط را بر استحباب. نظر آقای خوئی این است. خب جمع عرفی که اینجا هم مقدم است آقا.

البته صحیح حلی به نظر ما تعارضش با موثق مستقر است و به جهت موافقت عامه از حجیت

ساقط است

پس چرا ما حمل بر کراهت نمی‌کنیم صحیح حلی را؟ با این که جمع عرفی می‌گوییم هست. برای این که صحیح حلی را قبول نداریم. صحیح حلی جلود فنک، سنجاب، ثعالب را می‌گوید حلال است. حالا سمورش بماند. دیگه چی می‌ماند برای موثق ابن بکیر؟ سه تا مثال زد موثق ابن بکیر، هر سه تایش را این صحیح حلی دارد خارج می‌کند. با هم معارضه می‌کنند. صحیح حلی با موثق ابن بکیر طرف معارضه است. موثق ابن بکیر قابل جمع عرفی نیست چون دارد فالصلاة فیه فاسد. او که جمع عرفی ندارد. اما آقای خوئی که معتقد است صحیح حلی می‌تواند مخصص موثق ابن بکیر باشد ما به ایشان اشکال می‌کنیم. اما ما که می‌گوییم طرف معارضه موثق ابن بکیر است و موثق ابن بکیر بر صحیح حلی مقدم است چون مخالف عامه است، دقت کنید! صحیح حلی را می‌گوییم، صحیح حلی همه را جایز دانست: ثعالب و فنک و سنجاب و اشباهه، قال للأبأس بالصلاة فیه. جمع عرفی نبود که. همه موارد سؤال موثق ابن بکیر را دارد از او خارج می‌کند. و لذا جمع عرفی چون ندارد صحیح حلی با موثق ابن بکیر، صحیح حلی از اعتبار می‌افتد.

می‌ماند روایت عبدالله بن الحسن که ان شاء الله فردا عرض خواهیم کرد.

جلسه ۵۲-۲۷۶

یکشنبه - ۹۷/۱۰/۰۹

أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ سَيِّمًا بَقِيَّةُ اللَّهِ فِي الْأَرْضِينَ وَ اللَّعْنُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ.

بحث راجع به نماز در جلد سمور بود. که عرض کردیم روایات متعارض است، صحیح حلی گفته جایز است نماز در سمور، ولی صحیح ابی علی بن راشد می‌گوید جایز نیست.

مرحوم داماد: ابی علی راشد توثیق ندارد الا این که وکیل بوده و وکیل بودن هم معلوم نیست

اماره وثاقت باشد

این که ما تعبیر می کنیم به صحیحہ ابی علی بن راشد دیدم مرحوم آقای داماد فرمودند این توثیق ندارد، فقط وکیل امام بوده. باید ببینیم وکیل امام بودن دلیل بر وثاقت می شود یا نه.

اشکال: شیخ در رجال توثیق خاص کرده. ضمن این که در الغیبة نیز ایشان را جزء وکلاء ممدوح

ذکر کرده

واقعا از این محقق بزرگ تعجب است و لو این قصور در تتبع بوده، با تحقیق ایشان منافات ندارد. شیخ در رجال صریحا توثیق می کند ابوعلی حسن بن راشد را. چطور ایشان می فرماید که توثیق ندارد؟ در کتاب الغیبة صریحا می گوید جزء ثقات بوده. در رجال تعبیرش این است: الحسن بن راشد یکنی اباعلی بغدادی ثقة من اصحاب الجواد علیه السلام. در کتاب الغیبة می گوید که وکلاء ائمه که ممدوح بودند، یکیان ابوعلی بن راشد است بعد این روایت را نقل می کند، روایت هم سندش خوب است. می گوید کتب ابوالحسن العسکری علیه السلام الی الموالی ببغداد و المدائن و السواد (سواد یعنی ارض کوفه) و ما یلیها قد اقامت اباعلی بن راشد مقام علی بن الحسین بن عبدربه و قد اوجبت فی طاعته طاعتی و فی عصیانهم خروج الی عصیانی. می شود همچون شخصی ثقة نباشد که امام اطاعت او را اطاعت خودش دانسته.

گرچه ابی علی راشد در رساله عددیه شیخ مفید توثیق شده، اما توثیقات رساله عددیه معتبر

نیست بخاطر تهافت در مقدمه این رساله راجع به اشخاصی مانند محمد بن سنان

در رساله عددیه هم شیخ مفید اسمش را برده به عنوان این که این ها از فقهاء اعلام بودند که لایطعن علیهم بشیء و لا طریق لزم واحد منهم. البته ما در توثیقات شیخ مفید در رساله عددیه مناقشه کردیم. چون شیخ مفید چند صفحه قبلش راجع به محمد بن سنان می گوید که لایشک احد فی تهمته، چند صفحه بعد می گوید که این روایاتی که من نقل می کنم از فقهاء اعلام و رؤساء ماخوذ عنهم الحلال و الحرام الذین لایطعن علیهم بشیء و لا طریق لزم واحد منهم نقل می کنم بعد اسم محمد بن سنان را هم می آورد. اسم ابی

552 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد

الجارود را هم می‌آورد. ابی الجارود رئیس فرقه ضاله زیدیه جاردویه است. که البته زیدیه بتریه از این‌ها گمراه‌تر هستند ولی زیدین جاردویه هم موالی ائمه اثنا عشر نیستند. این تعبیر را راجع به این‌ها کردن موهم است. ما توجیه کردیم که ایشان می‌خواسته مجموع من حیث المجموع بگویند، این روایاتی که ما مطرح می‌کنیم مشتمل بر علماء اعلام هم هست حالا تک تک‌شان را نمی‌گوییم.

محقق خوئی: طائفه مانعه مقدم است یا به این اعتبار که مخالف عامه است یا بعد از تعارض،

موثقه ابن بکیر عام فوقانی است

اشکال: با وجود جمع عرفی نوبت به اجراء احکام تعارض نمی‌رسد

ما راجع به تعارض صحیحہ ابی علی بن راشد با صحیحہ حلبی گفتیم جمع عرفی دارد، چرا آقای خوئی می‌گوید تعارضاً تساقطاً یا رجوع می‌کنیم به عمومات یا می‌گوییم صحیحہ ابی علی بن راشد که نهی کرده از صلات در سمور مخالف عامه است و اخذ به او نکنیم. جمع عرفی دارند این‌ها. این صحیحہ حلبی می‌گوید لَبَّاسٌ بِالصَّلَاةِ فِيهِ، صحیحہ ابی علی راشد می‌گوید لَا تَصِلُ فِيهِ، خُبَّ حَمَلٍ بَرَّ كَرَاهَتٍ مِی‌شود دیگه. فقط مشکل این بود و یکاش آقای خوئی این را ذکر می‌کرد که صحیحہ حلبی معارض با موثقه ابن بکیر است و باید حمل بر تقیه می‌شود. چون می‌گوید سَأَلْتَهُ عَنِ الْفَرَاءِ وَ السَّمُورِ وَ السَّنَجَابِ وَ الثَّعَالِبِ وَ اشباهه قال لَبَّاسٌ بِالصَّلَاةِ فِيهِ. اصلاً ثعالب را ذکر کرده، و اشباهه هم ذکر شده. این باید حمل بر تقیه بشود دیگه. چون مخالف با کل روایت موثقه ابن بکیر است چون موثقه ابن بکیر هر چی گفت صحیحہ حلبی شست و برد. هر چی او منع کرد این تجویز کرد. و اشباهه هم گفته که خیلی توسعه دارد. مهم این اشکال است.

روایت قرب الاسناد (نماز در سمور مذکی جایز است) بخاطر عدم توثیق عبدالله بن الحسن

ضعیف است

اما روایت قرب الاسناد که سَأَلْتُ عَنْ لِبْسِ السَّمُورِ وَ السَّنَجَابِ وَ الْفَنَكِ فَقَالَ لَا يَلْبَسُ وَ لَا يَصِلُ فِيهِ إِلَّا أَنْ يَكُونَ ذَكِيًّا، اگر مذکی باشد اشکال ندارد نماز در جلد سمور. این سندش ضعیف است. عبدالله بن الحسن توثیق ندارد.

اصلی دال بر وثاقت امامزاده‌ها وجود ندارد

حالا یک وقت مبنای آقای وحید را اختیار می‌کنید که اصل در امامزاده‌ها عدالت است الا ما ثبت خلافه، این دیگه خیلی ولایت می‌خواهد ما اینقدر ولایت نداریم.

[سؤال: ... جواب:] نوه علی بن جعفر است دیگه. عبدالله بن الحسن عن جده علی بن جعفر. [امامزاده به نسل چندم اطلاق می‌شود؟] دیگه از خود آقا باید پرسید.

ما همچون اصلی نداریم. زید النار هم امامزاده بلاواسطه از فرزند امام کاظم علیه السلام است که مطعون فیه است. البته ایشان هم فرمود الا ما ثبت خلافه.

[سؤال: ... جواب:] اگر لبأس باشد یعنی لبس این فی حد نفسه جایز است ولی تا مذکی نباشد نماز نخوانید در آن. اگر لبأس و لایصلی فیه الا ان یكون ذکيا معنایش این است که لبسش فی حد ذاته حلال است ولی تا مذکی نباشد نماز نخوانید در او. او هم دلالت می‌کند بر این که در فرض تذکیه می‌شود نماز خواند.

قد یقال: حمیری در قرب الاسناد از عبدالله بن الحسن اکثر دارد

عبدالله بن الحسن در قرب الاسناد زیاد از او نقل شده. و لذا روی مبنای این که حمیری که از اجلاء است اکثر کرده روایت را از عبدالله بن الحسن را و نمی‌آید کتابش را موهون بکند از نقل یک شخص ضعیف که مبنای آقای زنجانی هست ممکن است کسی بگوید ثابت می‌کنیم عبدالله بن الحسن پیش حمیری ثقه بوده.

پاسخ: حمیری در قرب الاسناد به دنبال سندهای کوتاه بوده نه سندهای معتبر به نظر خودش

ولی خود آقای زنجانی هم یک شبهه‌ای مطرح می‌کرد که به نظر ما شبهه قابل تأمل است. و آن این بود که قرب الاسناد دنبال نزدیک ترین بوده به امام، کمترین و مختصرترین سند به امام را می‌خواسته ذکر کند. و لو مجهول باشد.

[سؤال: ... جواب:] شاید هم مظنون الوثاقه بوده اما حالا قطع به وثاقتش داشته؟ هذا لیس واضحاً. بالاخره این شبهه هست.

[سؤال: ... جواب:] عبدالله بن الحسن نتیجه امام صادق علیه السلام است.

وهب بن وهب گرچه ضعیف است اما اکثار حمیری از او دال بر این نیست که اصلا برای حمیری

وثاقت روات مهم نبوده

[سؤال: ... جواب:] وهب بن وهب خیلی در قرب الاسناد از او نقل شده، حدودا صد روایت از او نقل شده. خود این را ممکن است کسی شاهد بگیرد با این که وهب بن وهب اکذب البریه بوده ولی باز در قرب الاسناد از او از طریق سندی بن محمد نقل می‌کند، با واسطه سندی بن محمد. آقای زنجانی از این جهت مشکل را حل کردند، گفتند کی می‌گوید وهب بن وهب ثقه نبوده؟ حالا یک جا اکذب البریه یعنی دروغ شاخدار نه زیاد دروغگو. ... قبلا که می‌گفتند آن عبارت ابن غضائری که وهب بن وهب کان قاضیا عامیا لکنه روی عن جعفر بن محمد کلها یوثق بها، این جوری ایشان می‌گفتند کلها یوثق بها. حالا بعدا نظرشان برگشته این جور که شما نقل می‌کنید. ولی از این کلها یوثق بها گفتند این نسخه درست است و کلها یوثق بها معلوم می‌شود روایت وهب بن وهب خوب است. اکذب البریه بودنش بخاطر این است که یک بار رفت پیش خلیفه. خلیفه به کبوتربازی خیلی عشق ورزی می‌ورزید، مسابقه کبوترها. به وهب بن وهب گفت: حدیثی راجع به بازی کبوتر نداری؟ گفت چرا. سریع حدیث جعل کرد. گفت لاسبق الا فی خف او ریش او جناح. جناح یعنی همین کبوتر که بال دارد. سریع این لفظ را زیاد کرد. برای همین می‌گویند اکذب البریه که چقدر استاد بود حدیث جعل کرد. ما که می‌گوییم ثقه نیست و حالا شاید حمیری فکر می‌کرده وهب بن وهب ثقه است، ما چه می‌دانیم. ما بخاطر این تضعیف‌ها می‌گوییم ثقه نیست. مهم این است که ما نمی‌گوییم چون وهب بن وهب در کتاب قرب الاسناد زیاد از او نقل شده، این دلیل بر این می‌شود که قرب الاسناد خیلی اهمیت نمی‌داده از ثقات. نه، شاید وهب بن وهب را هم ثقه می‌دانسته.

ولی حرف ما این است که عبدالله بن الحسن معلوم نیست که ثقه بوده پیش حمیری. شاید بخاطر قرب الاسناد از او حدیث نقل کرده چون در واقع با دو سند از امام نقل می‌کند حمیری. خیلی مهم است. با دو سند: عبدالله بن الحسن عن جده از امام کاظم علیه السلام است. قرب الاسناد است. شاید به این خاطر انتخاب کرده عبدالله بن الحسن را.

بر فرض روایت قرب الاسناد معتبر باشد، می شود طرف معارضه صحیحہ ابی علی راشد با موثقہ

ابن بکیر. بعد از تساقط به عمومات حرمت نماز در پوست سباع رجوع می شود

حالا اگر کسی عبدالله بن الحسن ثقه است این روایت با صحیحہ ابی علی راشد تعارض می کند.

[سؤال: ... جواب:] صحیحہ ابی علی راشد داشت که و اما السمر فلاتصل فیه. خود این صحیحہ ابی علی راشد بخاطر این که تجویز کرد صلات در فنک و سنجاب را، ما شبیه معارضه داشتیم با موثقہ ابن بکیر. تجویز کرد صحیحہ ابی علی راشد صلات در فنک و سنجاب را در حالی که موثقہ ابن بکیر منع کرد از صلات فی الفنک و السنجاب. از این جهت صحیحہ ابی علی راشد مبتلا به معارضه است. این روایت عبدالله بن الحسن اگر توثیق بشود این هم می شود طرف دیگر معارضه. سه طرفه با هم تعارض می کنند. ... حالا اگر تبعض در حجیت را قبول کنیم بگوییم اما السمر فلاتصل فیه این معارض ندارد از موثقہ ابن بکیر، حجت است، خب این می شود حجت، تعارض می کند با روایت عبدالله بن الحسن. اگر گفتیم کل صحیحہ ابی علی راشد با موثقہ ابن بکیر طرف معارضه است روایت عبدالله بن الحسن می شود طرف دیگر معارضه.

و لذا بعد از تعارض و تساقط ما رجوع می کنیم به عام فوقانی. عام فوقانی این است که صحیحہ اسماعیل بن الاحوص می گفت: لایصلی فی جلود السباع و قطعاً سمور از سباع است. این هم راجع به حکم نماز در سمور.

مستثنای چهارم: قاقم

اما قاقم: قاقم در مصباح المنیر می گوید حیوان ببلاد الترك علی شکل الفأرة الا انه اطول و يأكل الفأرة هكذا اخبرني بعض الترك. در مفردات التحفه می گوید قاقم پوست حیوانی است که بزرگ تر از موش هست و سفید هست، دم کوتاهی دارد و سر دمش سیاه است. فارسیش هم ما نمی دانیم چیه.

[سؤال: ... جواب:] از خانواده راسو است و الا راسو که مساوی با قاقم نیست. ممکن است یکی از اصناف راسو باشد.

صاحب عروه گفته که لاتجوز الصلاة فيه علی القوی.

556 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
چرا گفته لاتجوز الصلاة فيه على الاقوى؟ مگه قول مخالف هم داریم که می گوید على الاقوى؟ نه، قول
مخالف نداریم. روایت مجوزه صلات در قاقم داریم، به این خاطر صاحب عروه گفته لاتجوز الصلاة فيه على
الاقوى. آن روایت چیه؟

روایت مجوزه صلات در قاقم: روایت قرب الاسناد: نماز در قاقم مذکی جایز است

در مستند الشیعه می گوید روایتی است از عبدالله بن الحسن از علی بن جعفر که در قرب الاسناد هست و
در کتاب مسائل علی بن جعفر، در آنجا آمده: عن لبس السمر و السنجاب و الفنک و القاقم قال لایصلی فیه
الا ان یکون ذکیا، اگر مذکی باشد اشکال ندارد نماز در او بخوانیم.
بعد فرموده که در مستند الشیعه مرحوم فاضل نراقی، این روایت معارض دارد. روایت معارضش روایت
دعائم الاسلام است: سئل الصادق علیه السلام عن فرو الثعلب و السمر و السنور و السنجاب و الفنک و القاقم
قال یلبس و لایصلی فیه.

اشکال اول (مرحوم نراقی): اساسا "لایصلی" جمله خبریه است و ظهوری در حرمت ندارد

مرحوم فاضل نراقی کما هو دأبه گفته لایصلی که ظهور در حرمت ندارد.

پاسخ: جملات خبریه در مقام انشاء، به صدد انشاء زجر هستند، به داعی اخبار نیستند

عجیب است [از] ایشان. جمله خبریه چه نافیه چه موجبه، می گوید ظهور در حکم الزامی ندارد. اگر بگویند
افعل لاتفعل خوب است، اما اگر بگویند مثلاً یعید صلاته خب خبر می دهد که او اعاده می کند نمازش را شاید
از این باب که عمل به مستحب می خواهد بکند. اینجا هم می گویند که لایصلی فیه، نماز خوانده نمی شود در
او، شاید از این باب که افرادی که ملتزم به مستحباب و ترک مکروهات هستند در این نماز نمی خوانند. ولی
این درست نیست، انصافاً ظهور جمله خبریه در حکم الزامی است. یعید صلاته ظاهرش این است که باید این
کار را بکند، لایصلی فیه نماز در او خوانده نمی شود ظاهرش این است که نباید خوانده بشود. اصلاً به صدد
انشاء زجر است این لایصلی فیه. ظهور در این نیست که به داعی اخبار است، ظهور این است که این جمله
خبریه استعمالش به داعی انشاء زجر است.

اشکال دوم: در وسائل که از مسائل علی بن جعفر نقل می‌کند و در قرب الاسناد چاپ شده

فعلی، لفظ قاقم نیست. ضمن این که در سند عبدالله بن الحسن است

این روایتی که مرحوم فاضل نراقی خواند، روایت دعائم که ضعیف السند است. قاضی ابن نعمان مصری فقیه اسماعیلیه بوده، اعتباری به کتابش نیست مخصوصا که مراسیل هست روایات کتاب ایشان. اما روایت علی بن جعفر، بله، در مستدرک همین جور نقل می‌کند که مستند الشیعۀ نقل می‌کند. در مسائل علی بن جعفر هم که الان چاپ شده لفظ قاقم هست. ولی مهم این است که نه در قرب الاسنادی که ما داریم این هست که چاپ شده، لفظ قاقم نیست، نه در وسائل لفظ قاقم آمده. همین روایت بدون لفظ قاقم آمده. این موجب تردید نمی‌شود که مبدا این لفظ قاقم اشتباهی اضافه شده باشد؟

[سؤال: ... جواب:] همین جوری در ذهنش این‌ها بوده، لفظ القاقم هم اشتباها اضافه کرده. اصلا شاید آن نسخه یکی از علماء نظرش این بوده کنار کتابش نوشته و القاقم، می‌خواسته بگوید او هم مثل همین مورد روایت است، مستنسخ بعدی به قول آقای زنجانی گاهی این جوری ایشان می‌گوید، احتمالا آمده آنی که توضیح می‌داده، آن عالمی که این کتاب را داشته، فکر کرده این جزء متن کتاب است وارد متن کرده. چه می‌دانیم؟ آخه راوی ثقة باید باشد. مستدرک می‌گوید در کتاب مسائل این جور من دیدم، مگه مرحوم حاجی نوری به سند صحیح این کتاب مسائل علی بن جعفر به دستش رسیده؟ اگر او به سند صحیح بدستش رسیده صاحب وسائل هم همین جور. اگر بناء است هیچکدام به سند صحیح بدستشان نرسیده باشد هیچکدام نرسیده. بلکه صاحب وسائل اولی است که بگوییم به سند صحیح بدستش شاید رسیده چون چند قرن متقدم است. حاجی نوری که استاد حاج شیخ عباس قمی است، یقینا به سند صحیح این کتاب‌ها به دستش نرسیده، او هم مثل بقیه این کتاب‌ها را از بازار تهیه می‌کرده.

[سؤال: ... جواب:] ابا حجت نیست این کتاب مسائل علی بن جعفر که چاپ شده. یک آقای مثل شما برداشته جمع‌آوری کرده چاپ کرده. اگر مثل شما باشد که خوب است. [سؤال: کتاب چاپ شده فعلی از نسخه مرحوم مجلسی نقل کرده. جواب:] در بحار لفظ قاقم است و با نقل صاحب وسائل تعارض می‌کند.

558 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
چون صاحب وسائل با صاحب بحار در عصر واحد بودند، از همدیگر نسخه‌ها را می‌گرفتند. علاوه بر این که
علی بن جعفر اینجا روایتش مشکل همان عبدالله بن الحسن را دارد.

اشکال سوم: این روایت بخاطر تجویز نماز در سمور، طرف معارضه با روایات دیگر است

و یک مشکل دیگری هم هست. و آن مشکل این است که متضمن هست این روایت عبدالله بن الحسن
که تجویز کرده صلات فی السمور را، روایات دیگر منع کرد، سنجاب و فنک در موثقه ابن بکیر تحریم شد
نماز در آن.

مرجع عمومات تحریم نماز در سباع است چون قاقم غذایش موش است

و لذا به نظر ما باید رجوع بکنیم به عمومات. مقتضای عمومات این است که بگوییم یحرم الصلاة فی جلود
السباع و قاقم جزء سباع است چون خودشان گفتند يأكل الفأرة. مثل گربه می‌ماند، گربه جزء سباع است
دیگه. گربه چه گناهی کرده جز این که موش می‌گیرد، حالا گاهی هم می‌آید گوشت مردم را می‌دزد و
می‌خورد. قاقم هم يأكل الفأرة، جزء سباع است دیگه.

مستثنای پنجم: فنک (روباه صحرایی)

اما در مورد فنک که مورد سوم هست از این مواردی که صاحب عروه استثناء نکرده.
فنک قبلا هم گفتیم یک صنفی است از روباه، روباه صحرایی به او می‌گویند، کوچک‌تر از روباه است ولی
خیلی زیباتر است. در مجمع البحرین گفته حکمی از بعض العارفین، عارفین مراد عارف مسلک‌ها نیست، بعض
العارفین به همین حیات حیوانات که يطلق علی فرخ ابن آوی، بچه شغال. ابن آوی شغال است. بچه شغال
در بلاد ترک اسمش هست فنک. حالا مهم نیست. ولی اینی که در عکس‌هایی که ما دیدیم هست می‌گویند
همین روباه صحرایی. ظاهرا هم از جنس روباه است، این جور احساس می‌شود. دم خیلی بزرگی دارد.

مشهور: نماز در فنک باطل است بخاطر موثقه ابن بکیر و همچنین مشمول صحیحہ اسماعیل

احوص است که نماز در سباع باطل است

لباس مصلی ۵۵۹

مشهور گفتند نمی‌شود نماز خواند در فنک. دلیل‌شان هم موثقه ابن بکیر است که می‌گوید الفنک و السنجاب و الثعالب و غیر ذلک من الوبر. امام فرمود کل شیء حرام اكله فالصلاة فيه فاسد. اطلاق صحیحه اسماعیل احوص هم می‌گفت که لایصلی فی جلود السباع و یقینا فنک جزء سباع است. اما چه کنیم؟

مرحوم صدوق در مقنع و امالی: نماز در فنک جایز است

صدوق در مقنع و امالی صریحا فتوی داده به جواز صلات در فنک بلکه در امالی می‌گوید دین الامامیه. فکر کنم از توحید شروع می‌کند تا چند صفحه بعد می‌رسد به لبأس بالصلاة فی الفنک.

"دین الامامیه" در تعابیر شیخ صدوق به معنای دین امامیه نیست، بلکه مراد نظر خودش است

من فکر می‌کنم دین الامامیه یعنی نظر من. و الا دین امامیه چه کار دارد به جواز صلات در فنک. یعنی آخرش می‌رسد به یک سری روایاتی که من قبول دارم، می‌شود دین امامیه. و لذا مرحوم صدوق وقتی کتاب اعتقادات نوشت، به عنوان اعتقادات امامیه نوشت، شیخ مفید هم ردی نوشت به عنوان عقائد الامامیه. یک سری مواردی که صدوق به عنوان عقائد امامیه ذکر کرد شیخ مفید گفت اتفاقا عکسش عقائد امامیه است. اختلاف بین حوزه قم و حوزه بغداد در این جهت بوده. شیخ مفید حوزه کرخ بغداد بوده.

محقق خوئی: کلام مرحوم صدوق موافق صنعت است زیرا صحیحه ابی علی راشد (نماز در

فنک جایز است) مخصص موثقه ابن بکیر است

محقق همدانی و مرحوم آقای خوئی می‌گویند شیخ صدوق حرف خوبی زده. مقتضای صنعت همین است دیگه. صحیحه ابی علی راشد مگه نگفت که صل فی الفنک و السنجاب، تجویز کرد صلات در فنک و سنجاب را. موثقه ابن بکیر هم ما من عام الا و قد خص.

اشکال اول: اخراج دو مورد از سه مورد موثقه ابن بکیر، جمع عرفی نیست

ما یک اشکال خودمان داشتیم می‌گفتیم آخه این چه ما من عامی الا و قد خصی است که سه تا مثال زده موثقه ابن بکیر: فنک، سنجاب، ثعالب بعدش هم گفته و غیر ذلک من الوبر، فنک و سنجابش را بگیریم از عموم موثقه ابن بکیر، این جمع عرفی است؟ لاقل من شبهة عدم الجمع العرفی.

..... شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد

اشکال دوم (آقای داماد): اعراض فقهاء از مفاد صحیحه ابی علی راشد موجب حمل این صحیحه

است بر تقیه

یک اشکال هم آقای داماد دارند. آقای داماد دارند که ملتزم نشدند به جواز صلات فی الفنک علماء و لذا همه این روایات را توجیه می کنند می گویند این ها مماشاتا با عامه ذکر شده و دیگه آن قسمت های دیگرش را قبول نمی کنند. فصل فی السنجاب را هم گیر می دهند چون می گویند دنبالش دارد و الفنک.

پاسخ: تسالم فقهاء بر خلاف صحیحه ابی علی بن راشد ثابت نیست

این فرمایش ناتمام است. حالا تسالم اصحاب که نیست بر حرمت صلات فی الفنک. روایت ابی علی بن راشد جواز صلات فی السنجاب و الفنک را گفت. چرا ملتزم نشویم اگر جمع عرفی داشته باشد با موثقه ابن بکیر. اگر جمع عرفی ندارد که هیچ، عرض ما این است که جمع عرفی ندارد. یک وقت می گویند فنکش را که فقهاء ملتزم نشدند، روایت هم که یک روایت است، سنجابش را هم ملتزم نمی شویم، چون یک روایت است و می شود مطابق با میل عامه. ما نفهمیدیم، بله مشهور جایز نمی دانند صلاۀ فی الفنک را، ولی تسالم نیست بر حرمت صلاۀ فی الفنک. بالاخره شیخ صدوق فقیه است، به دعای امام زمان معروف است و ظاهرا مسلم است که به دنیا آمده. فقیه است و دعا کرده حضرت برای او، فقیه است دیگه، نمی شود او را متهم کرد به شذوذ فقهی. تجویز کرده صلات در فنک را.

یا موثقه ابن بکیر بخاطر مخالفت عامه بر صحیحه ابی علی بن راشد مقدم می شود یا بعد از

تساقط مرجع صحیحه احوص است که نماز در سباع باطل است

عمده آن بیان اول است که موثقه ابن بکیر با این صحیحه ابی علی راشد تعارضا حالا یا موثقه ابن بکیر را می گوئیم مخالف عامه است مقدم است یا این که بر فرض تکافی هم باشد بین موثقه ابن بکیر و صحیحه ابی علی راشد مرجع می شود صحیحه احوص: سألت عن جلود السباع قال لا یصلی فیها. و قطعاً فنک جزء سباع است.

[سؤال: ... جواب:] همین فنک است اگر تخصیص خورده باشد. و الا سنجاب که جزء سباع نبود.

مستثنای ششم: حواصل (مرغ ماهی خوار)

مورد بعدی که این هم سریع عرض کنیم: الحواصل. این حواصل جمع حوصل است. مجمع البحرین می گوید حوصل پرنده است، یک پرنده بزرگی است که حوصله بزرگی دارد.

[سؤال: ... جواب:] چینه دانش خیلی بزرگ است؟^۷

و این پوستش قابل استفاده است برای لباس. و یکن بمصر کثیرا، می گویند در مصر خیلی زیاد است. جزء سباع هم هست دیگه، سباع طیور است.

روایات متعددی در جواز نماز در حواصل وارد شده است. منها: روایت ابن حجاج: نماز در لحاف

متخذ از حوصلی که تذکیه شده، اشکال ندارد

عده ای از روایات وارد شده که جایز است نماز در حواصل. یکی: روایت عبدالرحمن بن الحجاج است: سألته عن اللحاف من الحواصل او الخوارزمیه أیصلی فیها؟ قال ان كان ذکيا فلا بأس. لحافی از خوارزمیه تهیه شده، خوارزمیه می گویند قسمی است از همین پرنده حوصل. یتخذ منها الفرو. فرو یعنی پالتو. [سؤال: ... جواب:] شما از پر مرغ پالتو تهیه می کنید؟ ... عیب ندارد، یا پر یا پوست. این روایت چند تا اشکال دارد:

اشکال سندی: علی بن سندی در سند است که توثیق ندارد

اولا علی بن سندی در سندش هست. علی بن سندی توثیق ندارد. بله نصر بن صباح در رجال کشی گفته ثقة. خود نصر بن صباح توثیق دارد تا ما اعتماد کنیم به توثیقات او؟ خود او هم توثیق ندارد. پس سندا مشکل دارد.

اشکال دلالی اول: در نسخه تهذیب "حواصل" ندارد. ضمن این که روایت در خصوص خوارزمیه

است که نوعی از حواصل است

^۷ طبق نقل ویکی پدیا در اینترنت، حواصل همان مرغ ماهی خوار است.

562 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد

اما دلالتا: متن روایت در تهذیب جور دیگری نقل شده، دارد سألته عن الخفاف، در استبصار داشت لحاف، اینجا دارد خفاف، بعد دارد من الثعالب او الجرز منه، به جای الخوارزمیة دارد او الجرز منه. ببینید چقدر فرق کرد. استبصار دارد لحاف و بعدش هم دارد او الخوارزمیة، ولی در تهذیب دارد خفاف، خفاف که ما لاتتم فيه الصلاة است، بعدش هم او دارد او الجرز منه. او الجرز منه می گویند جرز یک نوع لباس زنانه است. ضمیر هم که بر می گردد به ثعالب، از ثعالب یا کفش درست می کنند یا لباس زنانه، خب این ربطی ندارد به حواصل. از کجا شما می گویند نقل استبصار درست است نقل تهذیب درست نیست، شاید نقل تهذیب درست باشد. ربطی به حواصل پیدا نمی کند.

علاوه بر این که روایت در خوارزمیة است که می گویند قسم من الحواصل. چه می دانیم شاید این قسم خصوصیت دارد. قسم من الحواصل شاید یک قسمی است که فرق می کند با اقسام دیگر حواصل. و لذا این روایت که اهم روایات باب است دلالتا و سند اشکال دارد.

یک تتمه ای دارد عرض می کنم وارد بحث لباس مشکوک است که بحث مهمی است فقهی اصولی. ان شاء الله این بحث را به جدیت دنبال کنید.

جلسه ۵۳-۲۷۷

دوشنبه - ۹۷/۱۰/۱۰

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيه الله في الأرضين و اللعن على أعدائهم أجمعين.

بررسی روایات مجوزه نماز در حواصل

یک بحث مختصری راجع به آخرین پرنده حرام گوشتی که گفته اند که از سباع پرندگان است چون گوشت خوار است و گاهی از او تعبیر می کنند به مرغ ماهی خوار و اقسام مختلفی دارد. اسمش را می گذارند حواصل، جمع حوصل. بحث بود که نماز در پر آن یا پوست آن جایز است یا نه، اولین روایت را بر جوازش مطرح کردیم و جواب دادیم. چند تا روایت دیگر هم هست این ها را هم مطرح کنیم:

مشکل روایت دوم (نماز در حواصل خوارزمیه اشکال ندارد): به غیر از ضعف سند، هم متضمن

حکم خلاف ضرورت فقه است و هم این که تجویز در خصوص خوارزمیه حواصل است

روایت دوم روایت داوود بن صرمی است از بشیر بن بشار که می گوید سألته عن الصلاة في الفنك و الفراء و السنجاب و السمور و الحواصل التي تصاد ببلاد الشرك او بلاد الاسلام ان اولى فيه لغير تقيۀ فقال صل في السنجاب و الحواصل الخوارزمية و لاتصل في الثعالب و لا السمور.

مضمرة بودن مشکلی ندارد چون در عرف متشرعی، ظاهر اضمارها این بوده که ضمیر به امام

علیه السلام بر می گردد مخصوصا که ابتداء به "سألته" عرفی نیست

روایت مضمرة است ولی ما خیلی به این جهت اشکال نمی کنیم، می گوییم در عرف متشرعی ظاهر این اضمارها این بوده که مرجع ضمیر امام است. مخصوصا که متعارف هم نیست انسان ابتداء به ساکن بگوید از او پرسیدم. این ناشی از تقطیع روایات است که قبلا مرجع ضمیر را ذکر کرده، بعد در ادامه می گوید و سألته و سألته. و اگر در جمله های سابقه و روایات سابقه غیر امام را ذکر می کرد این خلاف امانت این شخص مؤلف کتابی است که روایات این راوی را تقطیع کرده که اشاره نکند که ضمیر به غیر امام بر می گردد. و لذا از این جهت ما مشکل نداریم.

در سرائر هم می گوید که ما این روایت را از مسائل الرجال که سؤال ها و نامه هایی است که از امام هادی علیه السلام شده را ذکر می کنیم. پس معلوم می شود که این روایت ضمیر سألته بر می گردد به امام هادی علیه السلام.

مشکل سندش این است که داوود صرمی توثیق ندارد، بشیر بن بشار توثیق ندارد.

از لحاظ دلالت هم اشکال اولش این است که آقا! قابل قبول نیست این روایت. می گوید حواصلی که در بلاد شرک هم صید می شود، می شود در او نماز خواند، خب این خلاف ضرورت فقه است و باید حمل بر تقيه بشود.

علاوه بر این که مطلق حواصل را هم که نگفته، حواصل خوارزمیه را گفته که یک صنفی است از این پرندگان و ما احتمال خصوصیت می دهیم در آن.

مشکل روایت سوم (اگر لباس دیگری نباشد، نماز در حواصل اشکال ندارد): به غیر از مرسله

بودن، مطلق نیست بلکه در خصوص جایی است که لباس ندارد

روایت سوم روایت قطب راوندی است که در خرائج نقل می‌کند. با سند ضعیف هم نقل می‌کند یک توقیعی را که می‌گوید در آن توقیع امام فرمود ان لم یکن لک ما تصلی فیه فالحواصل جائز لک ان تصلی فیه.

غیر از این که سند ضعیف است بخاطر ارسال، خب این مطلق نیست، می‌گوید ان لم یکن لک ما تصلی فیه، مختص می‌شود به حال ضرورت. به چه درد می‌خورد. اگر لباس دیگر نداری جایز است در حواصل نماز بخوانی.

[سؤال: ... جواب:] شارع در مورد حواصل تخفیف داده، گفته اگر لباس دیگر نداری اجازه می‌دهیم حواصل بپوشی. ... بعضی احکام فرق می‌کند. اگر جلد ثعالب باشد اصلاً نباید بپوشی در نماز ولی پر حواصل و جلد حواصل را در حالی که لباس دیگر نداری می‌توانی بپوشی. خب اجتهاد در مقابل نص که نمی‌خواهیم بکنیم.

مشکل روایت چهارم (جميع جلود اشکال ندارد): شاید سؤال از حکم تکلیفی لبس است و اگر

خصوص نماز مراد باشد، "جميع الجلود" متضمن حکم خلاف ضرورت است

روایت چهارم هم صحیحه علی بن یقطین است: سألت اباالحسن علیه السلام عن لباس الفراء و السمور و الفنک و الثعالب و جميع الجلود قال للباس بذلک.

گفتند اطلاقش حواصل را هم می‌گیرد.

این که باشد که اطلاقش همه غیر مأکول اللحم را می‌گیرد. و جوابش این است که للباس بذلک شاید سؤال از حکم تکلیفی پوشیدن این لباس‌های متخذ از اجزاء حیوان حرام گوشت باشد نه از حکم وضعی نماز در این‌ها.

مشکل روایت پنجم (حواصل و ما اشبهها اشکال ندارد): موردش نماز نیست، شاید سؤال از

حکم تکلیفی لبس باشد

لباس مصلی ۵۶۵

و از همین بیان هم استفاده می‌کنیم جواب روایت پنجم را هم می‌دهیم، صحیحه ریان بن صلت او هم همین جور است: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن لبس الفراء و السمر و السنجاب و الحواصل و ما أشبهها و المناطق (کمر بند) و الکیمخت (کیمخت یک لباسی بود که گاهی از حیوان میته می‌گرفتند گاهی از حیوان مذکی) و المحشو بالقز (آنی که پر است از ابریشم) و الخفاف من اصناف الجلود (کفش از جلد های مختلف، از پوست ها مختلف حیوانات) فقال للباس بذلک کله الا الثعالب، هیچکدام از این ها اشکال ندارد فقط جلد ثعلب را نپوش.

این هم می‌تواند حمل بر حکم تکلیفی بشود. نگوئید لبس جلد ثعالب مگر حرام است تکلیفاً؟ خب شاید استثنائش بخاطر این است که کراهت شدید دارد. قرینه نمی‌شود که بگوییم چون لبس ثعالب در نماز جایز است پس این نماز مربوط به نماز است. نه، چه قرینه‌ای می‌شود؟ لبس جلد ثعالب جایز است در غیر نماز ولی می‌تواند کراهت شدید داشته باشد، اما لبس بقیه جلود کراهت شدید ندارد در غیر نماز. این روایت که نگفت لبس در نماز للباس به.

فتحصل عدم جواز الصلاة فی الحواصل. از این بحث گذشتیم.

مسأله ۱۸: نماز در پوستی که شاید از حیوان حرام گوشت باشد

مسأله مهم مسأله ۱۸: الاقوی جواز الصلاة فی مشکوک کونه من المأكول او غیره فعلى هذا للباس بالصلاة فی الماهوت و اما اذا شک فی کون شیء من اجزاء الحيوان او من غیر الحيوان فلا اشکال فیه.

کلام واقع می‌شود در بحث در نماز لباس مشکوک. یعنی لباسی که نمی‌دانیم از اجزاء حیوان حرام گوشت است یا از اجزاء حیوان حرام گوشت نیست. این هم دو صورت دارد: یک وقت می‌دانیم از اجزاء حیوان است، اما نمی‌دانیم از اجزاء حیوان حلال گوشت است یا حرام گوشت. یک وقت اصلاً نمی‌دانیم از اجزاء حیوان هست یا اصلاً جلد مصنوعی است. نمی‌دانیم جلد طبیعی است که شاید حرام گوشت باشد یا اصلاً جلد مصنوعی است.

صاحب عروه در آن فرض اول گفته: اقوی جواز صلات در مشکوک است. در این فرض دوم که احتمال می‌دهیم اصلاً جلد مصنوعی باشد گفته لا اشکال که در او نماز بخوانیم.

566 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد

مرحوم آقای بروجردی فرموده چه فرق می‌کند؟ در هر دو احتیاط واجب هست که نماز نخوانید. خود ایشان هم دندان مصنوعی که گذاشته بودند، شبهه داشتند که این دندان‌های مصنوعی شاید از اجزاء حیوان حرام گوشت باشد مثلاً استخوان از عاج فیل مثلاً باشد یا مانند آن، در هنگام نماز در می‌آوردند، نماز می‌خواندند.

[سؤال: ... جواب:] و لذا بعضی‌ها مثل شما در آن زمان هم بودند تشکیک می‌کردند در قرائت ایشان. این مسأله تا قبل از میرزای شیرازی مشهور این بوده که حرام است در لباس مشکوک نماز خواندن. شیخ انصاری مصرّ بوده بر حرمت صلات در لباس مشکوک. مرحوم آشتیانی در رسائل تسع می‌گوید که شیخ انصاری یک سفری آمد اصفهان، گفت مصر بود که جایز نیست در لباس مشکوک نماز بخوانیم. گفتند این عباى ماهوتی که بر تن دارید این چه جور است، ایشان فرمود مشکوک است، شاید از پشم حیوان حرام گوشت باشد. در حالی که مدت‌ها در این ماهوت نماز می‌خواند، حواسش نبود. اصلاً غفلت داشت، شک نکرده بود و الا نظر فقهی‌اش این بود که لا تجوز الصلاة فی لباس المشکوک. اما میرزای شیرازی آمد رساله‌ای تنظیم کرد در جواز صلات در لباس مشکوک و مشهور بین متأخرین بر عکس شد، جواز صلات در لباس مشکوک شد.

جهت اول: اقوال در مسأله

و اقوال در مسأله زیاد است. اجمالاً من عرض می‌کنم:

قول اول (مشهور): نماز اشکال دارد مطلقاً. بلکه نماز در هر چیزی که شاید از موانع نماز باشد

اشکال دارد مانند نماز در مشکوک الذهب. دلیل: قاعده اشتغال

قول اول که قول مشهور است حرمت صلات در لباس مشکوک است.

که آقای بروجردی هم تابع همین قول مشهور شده، احتیاط واجب کرده. و این را هم اشاره کرده که فکر نکنید این احتیاط واجب ما مختص لباس مشکوک است که اجزاء حیوان حرام گوشت باشد یا اجزاء حیوان حرام گوشت نباشد. نخیر، اگر یک فلزی است نمی‌دانی طلا است یا طلا نیست، او هم همین حکم را دارد.

لباس مصلی ۵۶۷

چون لاتجوز الصلاة فی الذهب، او هم همین است. اگر چیزی مشکوک است ذهب است یا ذهب نیست همین بحث پیش می‌آید، جایز نیست نماز در آن. شک داری این حریر است، ابریشم خالص است، ابریشم خالص طبیعی است یا ابریشم خالص مصنوعی چینی یا غیر چینی، از هر چیزی مصنوعیش را درست می‌کنند، نمی‌شود طبق نظر مشهور یا احتیاط واجب آقای بروجردی در او نماز بخوانید.

منشأ این قول را هم بگویم، چرا این‌ها این‌جور گفتند؟ خیلی ساده است. گفتند الاشتغال الیقینی یقتضی الفراغ الیقینی. آقا! همه می‌دانند واجب است نمازی بخوانیم که در اجزاء حیوان حرام گوشت نباشد. تکلیف، معلوم است. شک در امثال داریم که اگر نماز بخوانیم با این عباى ماهوت نماز خواندیم در اجزاء حیوانی که حرام گوشت نیست یا نه، الاشتغال الیقینی یقتضی الفراغ الیقینی. دلیل این است. مثل این که مولی به عبدش می‌گوید جئنی بماء لا ملح فیه، آبی بیاور که در او نمک نباشد. عبد نمی‌داند این آبی که برای مولی می‌برد در او نمک هست یا نمک نیست. می‌تواند بگوید که ان شاء الله در او نمک نیست؟ خب آقا! این چه فرق می‌کند با این که به شما گفتند با آب وضوء بگیر، با یک مایع مشکوکی وضوء بگیری بگویی آب است؟ چه فرق می‌کند. قاعده اشتغال می‌گوید باید احراز کنی امثال را. این نظر مشهور است.

قول دوم (مشهور بعد از میرزای شیرازی): نماز جایز است مطلقاً

در مقابل نظر مشهور هم قول دوم قول جمعی از محققین متاخرین هست که گفته‌اند جایز است نماز در لباس مشکوک مطلقاً.

مرحوم مقدس اردبیلی به این نظر تمایل دارد، صاحب مدارک به این نظر تمایل دارد. و مشهور بین متاخرین بعد از میرزای شیرازی همین نظر شده.

قول سوم (شیخ انصاری): ملبوس مشکوک اشکال دارد ولی محمول مشکوک اشکال ندارد

قول سوم قول صاحب جواهر و شیخ انصاری است. گفته‌اند: لباس مصلی حتماً باید لباسی باشد که معلوم هست که از اجزاء حیوان حرام گوشت نیست. اما اگر لباس مصلی نبود، محمول در نماز بود، مویی بر لباس مصلی یا بر بدن مصلی افتاده بود که نمی‌دانیم موی گربه است یا موی گوسفند است، نه، او عیب ندارد.

568 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
 مرحوم نائینی فرموده که شیخ انصاری در حاشیه نجاه العباد صاحب جواهر موافقت کرده با این تفصیل
 صاحب جواهر. ولی مشهور از شیخ انصاری این نیست. مشهور از شیخ انصاری این است که لاتجوز الصلاة فی
 المشکوک مطلقاً چه محمول باشد چه ملبوس باشد. البته آنی که ما دیدیم در رساله خلل فی الصلاة دارد که
 لاتجوز الصلاة فی جلد المشکوک، جلد مشکوک محمول نیست، همان ملبوس است. تعبیر در رساله خلل این
 است که لو جهل حال الجلد الملبوس من حیث کونه مما یؤکل او من غیره فالاقوی عدم صحه الصلاة فیه.
 تعبیر این است که جلد ملبوس است. یا پشم ملبوس، همان عبای ماهوت. در محمول چیزی نگفته. حالا
 مرحوم نائینی می‌فرماید معروف از شیخ این است که مطلقاً جایز نبود نماز در لباس مشکوک خب مرحوم
 نائینی بیشتر اطلاع دارد، زمانش هم نزدیک بوده به زمان شیخ.
 این شد قول سوم که قول به تفصیل بود.

قول چهارم (صاحب عروه): علی الاقوی نماز اشکال ندارد. البته اگر طرف شک، مصنوعی بودن

لباس باشد، در این صورت قطعاً نماز اشکال ندارد

قول چهارم همین تفصیلی که صاحب عروه به آن اشاره می‌کند که بعضی‌ها اصلاً قائل شدند. گفتند اگر
 می‌دانیم از اجزاء حیوان است این لباس، پشم حیوانی است عبای ماهوت اما نمی‌دانیم پشم گوسفند است یا
 پشم گراز، نمی‌توانیم نماز بخوانیم. اما اگر اصل پشم حیوان بودنش مشکوک است شاید پشم مصنوعی است،
 گفتند می‌شود نماز بخوانی. که صاحب عروه به این مبنا اشاره کرد. این هم قول چهارم که این نوع تفصیل را
 دادند.

اقوال دیگری در مسأله هست که تدریجاً توضیحش خواهد آمد.

[سؤال: ... جواب:] مشهور بین متأخرین جواز صلات در لباس مشکوک است مطلقاً. فقط عرض کردم آقای
 بروجردی احتیاط واجب کرده در عدم جواز صلات در لباس مشکوک.

صاحب جواهر: منشأ اختلاف این است که قائلین به بطلان (مشهور) قائل به شرطیت

حلال گوشت بودن حیوان در نماز بودند و قائلین به صحت، قائل به مانعیت حرام گوشت بودند

لباس مصلی ۵۶۹

صاحب جواهر یک مطلبی دارد اینجا. فرموده آقا! می‌دانید منشأ این اختلاف‌ها چیه؟ منشأ الاختلاف را پیدا کردید با او مبارزه کنید؟ منشأ اختلاف این است: مشهور که قائل به حرمت صلات در لباس مشکوک بودند می‌گفتند چون شرط نماز این است که اگر از اجزاء حیوانی هست آن حیوان حلال گوشت باشد. شرط است. چون شرط است باید احراز کرد وصول شرط را. مثل این که شرط نماز استقبال قبله است خب باید احراز کنید استقبال قبله را. آن‌هایی که قائل به جواز صلات در لباس مشکوک بودند آن‌ها می‌گفتند مانع است نماز در لباس متخذ از حیوان حرام گوشت. و می‌گفتند مانعیت انحلالی است. یعنی به تعداد افراد لباس متخذ از حیوان حرام گوشت ما مانعیت داریم. آن جلد متخذ از ارنب یک مانعیت دارد فی الصلاة، آن جلد متخذ از ذئب یک مانعیت دارد در نماز. این عبای ماهوت یک فرد دیگری است، مشکوک است که متخذ است از شاه یا متخذ از است ذئب یا گراز. اگر فی علم الله متخذ باشد از ذئب یا گراز مانعیت مستقله‌ای دارد. شک می‌کنیم در مانعیت آن، برائت از مانعیت آن جاری می‌کنیم.

اشکال: ریشه اختلاف فقط این نیست. میرزای قمی: علم به حلال بودن حیوان، شرط حکم

واقعی صحت است نه شرط حکم ظاهری

ولی به نظر ما این تمام قضیه نیست، ریشه اختلاف فقط این نیست. بعضی‌ها اصلاً مثل صاحب مدارک و میرزای قمی در حکم واقعی تشکیک کردند، می‌گویند اصلاً کی می‌گوید نماز در لباس مشکوک و لو فی علم الله متخذ از حیوان حرام گوشت باشد، اصلاً کی می‌گوید این جایز نیست؟ یعنی علم به این که این لباس متخذ از حیوان حرام گوشت است در حرمت واقعی نماز در آن اخذ شده. علم موضوعی. ما علم انه متخذ مما لایؤکل لحمه فتحرم الصلاة فیه، ما شک فی انه متخذ مما یحرم اكله دلیل نداریم بر این که این اصلاً مبطل نماز است در فی علم الله.

می‌دانید فرق نظر صاحب مدارک و میرزای قمی با آن‌هایی که قائل به برائت از مانعیت هستند چیست؟ آن‌هایی که قائل به برائت از مانعیت هستند مثل میرزای شیرازی و من تاخر عنه می‌گویند ما حکم ظاهری برای تان آوردیم. ما آمدیم گفتیم که نماز در جلد مشکوک ظاهراً جایز است طبق اصل برائت از مانعیت. اگر

570 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
بعدا مثل شیخ انصاری متوجه شدی، حالا شیخ انصاری متوجه نشد، مشکوک بود برایش، ولی اگر تحقیق کردی دیدی نه، این عباى تو متخذ است از پشم حیوان حرام گوشت حکم ظاهری دیگه تمام می شود.

بنابر این که حلال بودن حیوان، شرط حکم ظاهری باشد، بعد از کشف خلاف، مشهور حدیث

لاتعاد را حاکم بر موثقه ابن بکیر می دانند و نماز را تصحیح می کنند

اینجا باید بروی سراغ حدیث لاتعاد. حدیث لاتعاد جاری می شود برای این که این نماز را تصحیح کند؟ بعضی ها تشکیک کردند گفتند حدیث لاتعاد هم جاری نمی شود. موثقه ابن بکیر جایی برای جریان حدیث لاتعاد نگذاشته چون می گوید لایقبل الله تلك الصلاة حتى یصلی فی غیرها. دیگه باید آن نماز را اعاده کند. این مخصص حدیث لاتعاد است.

[سؤال: ... جواب:] همین شبهه همین است که حدیث لاتعاد بر این دلیلی که می گوید اعد صلاتک اذا صلیت فی ما لایؤکل لحمه حاکم است؟ بعضی ها مناقشه می کنند. معمولا قبول دارند می گویند حدیث لاتعاد حاکم است.

اما مرحوم صاحب مدارک و میرزای قمی می گویند اصلا چون علم نداشتیم موقع نماز به این که این متخذ از حیوان حرام گوشت است اصلا مانعیت واقعیه نداشته، اصلا نیاز به حدیث لاتعاد نداریم.

پس جناب صاحب جواهر! پس تمام بحث این نیست که حکم واقعی حرمت صلات در این جلد مشکوک ان کان مما لایؤکل لحمه، بحث در حکم ظاهری باشد. نه، بحث در حکم ظاهری نیست که آیا برائت از مانعیت جاری کنیم یا قاعده اشتغال جاری کنیم. مثل میرزای قمی و صاحب مدارک می گویند اصلا واقعا جایز است نماز در لباس مشکوک.

میرزای قمی: اگر دلیل مانعیت منصرف به فرض علم نباشد، حداقل برائت در شبهه حکمیه

جاری می شود

[سؤال: ... جواب:] میرزای قمی و صاحب مدارک می گویند دلیل مانعیت مثل موثقه ابن بکیر انصراف دارد به فرضی که من بدانم این حیوان حرام گوشت است. و اگر هم شک بکنیم برائت در شبهه حکمیه جاری

لباس مصلی ۵۷۱ کردند. یعنی گفتند آیا مانعیت جعل شده برای آن لباسی که فی علم الله حرام گوشت است ولی من نمی دانم؟ برای او مانعیت جعل شده یا جعل نشده؟ این می شود شبهه حکمیه که آیا لباسی که فی علم الله حرام گوشت است و من نمی دانم شارع برای او جعل مانعیت کرده یا نکرده؟ خب برائت از جعل مانعیت را که همه قبول دارند یا برائت از جعل شرطیت را در شبهات حکمیه همه قبول دارند. در شبهات حکمیه شک می کنیم در جعل شرطیت یک شرط مشکوک خب برائت جاری می کنیم. غسل جنابت نمی دانیم که مشروط به ترتیب بین طرف راست و چپ است دلیل نداریم بر لزوم ترتیب، برائت از شرطیت ترتیب جاری می کنیم. این که محابث نیست. آن شبهه موضوعیه است که محل بحث است که آیا قاعده اشتغال دارد یا برائت از مانعیت دارد.

پس این که مرحوم صاحب جواهر گفت بحث متمحض است و اختلاف متمحض است در این که ببینیم آیا شرط است مأكول اللحم بودن این حیوانی که لباس مان را از او گرفتیم یا غیر مأكول اللحم بودن مانع است، مشهور می گویند مأكول اللحم مانع است قاعده اشتغال جاری می کنیم. مخالفین مشهور که جایز می دانند نماز در لباس مشکوک را، می گویند غیر مأكول اللحم بودن مانع است، شک در مانعیت این جلد مشکوک جاری می کنند برائت جاری می کنند. این یک بخش از مسأله است. این مطلب نمایانگر تمام ابعاد اختلاف در مسأله نیست.

این جهت اول بحث بود که اقوال در مسأله را اجمالا گفتیم. البته عرض می کنم اقوال دیگری هست در مسأله که به تدریج روشن می شود.

جهت دوم: مراد مشهور از جواز و بطلان، حکم وضعی ظاهری است

جهت دوم بحث هم اشاره کردیم که مراد مشهور از جواز صلات در لباس مشکوک و یا عدم جواز آن، جواز وضعی ظاهری است. بگذریم از کلام میرزای قمی و صاحب مدارک. مشهور محور بحث شان این است. آنی که می گوید جایز نیست نماز در لباس مشکوک اولاً نمی گوید تکلیفاً جایز نیست، او می گوید وضعاً جایز نیست. و نمی گوید هم جایز نیست واقعاً، می گوید جایز نیست ظاهراً. نتیجه چیه؟ نتیجه این است که اگر لباس مشکوک داشتی، رجاء نماز خواندی، گفتی ان شاء الله که از پشم گوسفند است، حالا نمازم را بخوانم اول

572 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
وقت، بعد زنگ می‌زنم به دوست‌مان که فروشنده این عبا هست، می‌پرسم، نماز را رجاا خواندید بعد زنگ
زدید آقای فلانی! این عبا به اسم عبا ماهوت به ما فروختی، مبادا از اجزاء حیوان حرام گوشت باشد. گفت
حاج آقا! اختیار دارید ما این را سفارش دادیم از کارخانه‌های فلان کشور تولید کردند برای‌مان، همه‌اش
مصنوعی است.

گفت یک آقای رفت قهوه‌خانه، دید چایی‌ها رنگ مانده‌گی دارد. گفت آقا! به من دکتر گفته چایی را
بخورم که یک روز مانده است. گفت حاج آقا! قربونت بشم این یک هفته است مانده، نگران نباش!
این هم گفت خیالت راحت! یک پشم طبیعی در این عبا نیست، همه‌اش مصنوعی است، دوست داری
کبریت بزن همه‌اش آتش می‌گیرد، پلاستیک می‌شود. خیالت راحت شد. خب آن نماز صحیح است دیگه.
چون جوازی که مشهور گفتند ندارد جواز وضعی ظاهری گفتند ندارد. حالا کشف واقع شد.
مخالفین مشهور می‌گویند جواز وضعی ظاهری دارد. یعنی مجزی است نماز در این لباس مشکوک ظاهرا،
نیاز به سؤال هم نیست.

این هم راجع به این مطلب.

این که میرزای قمی مانعیت واقعی را منصرف می‌داند به فرد معلوم، خلاف اطلاقات است

مخصوصا مثل موثق ابن بکیر که خبر از فساد می‌دهد

و این که میرزای قمی و صاحب مدارک آمدند گفتند نه، ما می‌گوییم جواز واقعی دارد نماز در لباس
مشکوک، اصلا دلیل مانعیت قاصر است از این که شامل جلدی باشد که ما نمی‌دانیم غیر مأکول اللحم است،
و لو فی علم الله غیر مأکول اللحم باشد.

این خیلی خلاف صناعت است. اطلاق دارد، ما حرم علیک اکلہ فالصلاه فیه فاسد. حالا اگر خطاب نهی
انصراف داشته باشد به فرد معلوم، لاتصل فی جلود السباع مثلا انصراف داشته باشد نهی به فرد معلوم (که او
هم درست نیست، نهی هم انصراف ندارد به فرد معلوم، لاتشرب الخمر مگر انصراف دارد به فرد معلوم؟ نه،
اطلاق دارد، بر فرض نهی انصراف داشته باشد به فرد معلوم) دیگه اخبار از فساد نماز در اجزاء ما لایؤکل
لحمه که اخبار از حکم وضعی است، او وجهی ندارد انصراف داشته باشد به خصوص حیوان معلوم، به

لباس مصلی ۵۷۳
خصوص جایی که بدانید لباس‌تان از اجزاء حیوان حرام‌گوشت است. چه وجهی دارد انصراف. ما حرم علیک
اکله فالصلاة فیه فاسد مطلقا سواء علمت به ام لا.

[سؤال: ... جواب:] فاما ما جاز لک اکله فالصلاة فیه جائز اذا علمت انه ذکی. تا ندانی این جلد حیوان
حلال‌گوشت مذکی است استصحاب عدم تذکیه دارد و نمی‌توانی در او نماز بخوانی. در او که بحثی نداریم.
بحث در این قسم اول است که ما حرم علیک اکله فالصلاة فیه فاسد. خب این مطلق است، سواء علمت بانه
لایحل اکله او لم تعلم به. چه وجهی دارد انصراف به فرد معلوم؟

بعضی حرف‌ها با مقام علمی این بزرگان نمی‌سازد. محقق قمی خیلی بزرگ است، خیلی عظیم الشأن
است. جامع الشتاتش خیلی کتاب عمیقی است. صاحب مدارک خیلی محقق بزرگی است. اما باید گفت
الجواد قد یکبو.

مشهور متاخرین بعد از میرزای شیرزای می‌گویند يجوز الصلاة فی لباس المشکوک جوازا ظاهریا وضعیا و
الا بحث حکم تکلیفی که نیست. حالا اگر کشف خلاف شد باید دست به دامن حدیث لاتعاد بشوید. بروید
سراغ حدیث لاتعاد، بگویید آقای حدیث لاتعاد! خواهش می‌کنیم بیا شامل این نماز ما بشو! حدیث لاتعاد
می‌گوید من حرفی ندارم، لاتعاد الصلاة الا من خمس الوقت و القبلة و الطهور و الركوع و السجود. خب مانعیت
نماز در اجزاء حیوان حرام‌گوشت جزء مستثنیات حدیث لاتعاد نیست.

حدیث لاتعاد مختص اجزاء و شرائط نیست و شامل موانع نیز می‌شود

ولی تا می‌خواهیم ما اجراء کنیم یک عده‌ای از فقهاء می‌بینیم دارند شعار می‌دهند، می‌گوییم شما چی
می‌گویید؟ می‌گویند حدیث لاتعاد انصراف دارد به اجزاء و شرائط، شامل موانع نمی‌شود. چون می‌گوید القراءة
سنة التشهد سنة و السنة لاتنقض الفریضة، نظر دارد به اجزاء و شرائط، موانع خلاف قدرمیتین است. این‌ها را
ساکت می‌کنیم، می‌گوییم آخه خدا خیرتان بدهد، به قول آشیخ حسین حلی بیل که به کمر این اطلاق
لاتعاد نخورده که، لاتعاد الصلاة الا من خمس دیگه، و لو ایجاد موانع بکنیم در این نماز جهلا او نسیانا.

مرحوم نائینی: حدیث لاتعداد شامل جاهل نمی‌شود و مختص است به ناسی چون فقط ناسی

است که بعد از التفات تکلیف جدید به اعاده دارد و حدیث لاتعداد مانع این تکلیف است

مرحوم نائینی می‌بینیم اعتراض می‌کند، می‌گوید من به این زودی دست بر نمی‌دارم از حرفم. حدیث لاتعداد شامل جاهل نمی‌شود شامل ناسی می‌شود. فقط ناسی. شما ناسی بودید؟ می‌گوییم نه، ما ناسی نبودیم، ما جاهل به موضوع بودیم، شیخ انصاری ناسی بود که هر وقت نماز می‌خواند یادش نبود که این عبايش از ماهوت است. که آمد اصفهان پرسیدند این عباى شما چه جورى است؟ گفت ماهوت است، مشکوک است، از اجزاء حیوان حلال گوشت یا حرام گوشت. معلوم شد تا حالا هر چی نماز خوانده در این عبا، غافل بوده. او غافل بوده شما که غافل نبودى. شما هر وقت مى‌خواستى نماز بخوانى الله اکبر بگویی یک اصل برائت از مانعیت این عباى مشکوک را جاری کردید و گفتید الله اکبر. حالا بعد از سال‌ها معلوم شده، خبر دادند به شما که بعضی‌ها می‌گویند این عباهاى ماهوت از پشم خوک وحشی بوده. خدا به خیر بگذراند. زندگی شیخ انصاری آن وقت نجس می‌شود. حالا ان شاء الله که دروغ باشد. عباى ماهوت از پشم گراز نباشد، پشم گرگ و روباه و شغال و میمون و این‌ها باشد عیب ندارد، پشم میته پاک است. فقط پشم خوک و سگ نجس است.

اشکال: حدیث لاتعداد مطلق است

مرحوم نائینی می‌گوید من شامل جاهل نمی‌دانم حدیث لاتعداد را. این را باید جای خودش بحث کنیم. می‌گوییم مرحوم نائینی! جواب شما را هم دادیم در جای خودش، آن هم حدیث لاتعداد اطلاق دارد، چه فرقی می‌کند جاهل یا ناسی. آخه مرحوم نائینی می‌گوید جاهل مکلف است واقعا، بعد از ارتفاع جهل همان تکلیف قبلی است که باقی است. ناسی است که در حال نسیان مکلف نیست، بعد از زوال نسیان تازه تکلیف به او می‌آید که اعد صلاتک. و الا به جاهل که نمی‌گویند اعد صلاتک. جاهل همان تکلیف صل و لاتصل فی ما لایؤکل لحمه که از اول به او متوجه بود الان هم به او متوجه است. ناسی است که قبلا تکلیف نداشت الان که ملتفت شده می‌گویند اعد صلاتک و حدیث لاتعداد در مقابل این اعد صلاتک می‌گوید لاتعد صلاتک.

که ما گفتیم نه، جاهل هم مشمول حدیث لاتعداد است.

لباس مصلی ۵۷۵

یک مشکل دیگر هم موثقه ابن بکیر است. که بعضی از آقایان در تعلیقه عروه مطرح کردند. گفتند چه جور ما حدیث لاتعاد جاری کنیم با وجود این که روایت ابن بکیر می گوید الصلاه فیه فاسد لایقبل الله تلک الصلاه حتی یصلی فی غیرها. فوقش تعارض می کند با حدیث لاتعاد، یکی می گوید یعید، یکی می گوید لایعید. تعارض کردند رجوع می کنیم به عمومات، عمومات می گوید لاتصل فی جلود السباع، و اقتضاء می کند بطلان نماز را.

این جمله آخر نیاز به یک توضیح مختصری دارد، ان شاء الله فردا عرض می کنیم.

جلسه ۵۴-۲۷۸

سه شنبه - ۹۷/۱۰/۱۱

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيه الله في الأرضين و اللعن على أعدائهم أجمعين.

بحث در لباس مشکوک بود. اقوال در مسأله را اجمالاً مطرح کردیم.

صاحب جواهر: منشأ اختلاف این است که قائلین به بطلان (مشهور) قائل به شرطیت حلال گوشت بودن حیوان در نماز بودند و قائلین به صحت، قائل به مانعیت حرام گوشت بودند

عرض کردیم که صاحب جواهر فرموده است که منشأ نزاع این است که آیا مأكول اللحم بودن لباس شرط است یا محرم اللحم بودن آن مانع است. اگر شرط باشد که لباس از حیوانی گرفته شده باشد که مأكول اللحم است، شک در تحقق شرط مجرای قاعده اشتغال است. و اگر محرم اللحم بودن آن حیوانی که لباس را از او گرفتیم مانع است، شک در مانعیت می کنیم، برائت از مانعیت جاری می کنیم.

اشکال: قائل به شرطیت می تواند از طرق مختلفی نماز را تصحیح کند. مانند استصحاب عدم

ازلی و قاعده حل.

576 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد

ما عرض کردیم نه، ممکن است کسی بگوید بحث شرطیت هست و لکن در عین حال قائل به جواز صلات در لباس مشکوک بشود مثل صاحب مدارک. می‌گوید از اول شرطیت بیش از این دلیل ندارد که باید از حیوانی باشد که معلوم الحرمة نباشد.

و ممکن هم هست کسی بگوید شرط این است که از حیوان حلال گوشت باشد به جای برائت اصل موضوعی جاری کند و با این اصل موضوعی احراز شرط بکند. اصل موضوعی چیه؟ استصحاب عدم ازلی. نمی‌داند که آیا این جلد گوسفند است یا جلد گرگ. کل حیوان حلال اكله الا السباع و المسوخ و الكلب و الخنزیر و هكذا، خب استصحاب عدم ازلی می‌گوید که این جلد حیوانی است که استصحاب عدم ازلی می‌گوید آن حیوان قبل از وجودش مصداق سباع، مصداق گرگ نبود. لازم نیست اثبات کنیم مصداق گوسفند بود، مصداق گوسفند بودن موضوع اثر نیست. قل لا جد فیما اوحی الی محرما علی طاعم یطعمه الا، الا استثناء است، استثناء شده خنزیر، روایات استثناء کرده سباع را، مسوخ را، خب ما استصحاب عدم ازلی جاری می‌کنیم می‌گوییم هذا لایكون قبل وجوده کلبا و لاخنزیرا و لا سباعا و لا مسخا و کل حیوان لیس من هذا القبیل یجوز اكله. داخل می‌شود در ما جاز اكله فالصلاة فیه جائز.

و یا اصلا یک کسی می‌آید قاعده حل جاری می‌کند. می‌گوید من شک دارم آن حیوان حلال گوشت بود یا حرام گوشت، کل شیء لک حلال.

که این‌ها را باید بعدا بحث کنیم. اجمالا می‌خواهم اشاره کنم که این‌طور نیست که هر کسی که قائل به شرطیت بشود بعدش ختم اَمَّن یجیب بگیرد بگوید قاعده اشتغال باید جاری کنیم تا خدا فرج برساند. نه، قائل به شرطیت می‌تواند باشد ولی راه برای جریان اصل مصحح نماز در لباس مشکوک هست.

[سؤال: ... جواب:] بحث ما در شبهه موضوعی است. نمی‌دانیم این جلد ذنب است یا جلد شاة. می‌گوییم آن حیوانی که نمی‌دانیم که این جلد را از او گرفتند نمی‌دانیم حلال گوشت است یا حرام گوشت، کل شیء لک حلال. وقتی این ثابت شد، ما جاز لک اكله بر او منطبق است فالصلاة فیه جائز. حالا توضیح این مطالب را بعدا خواهیم داد. فعلا اجمالش را عرض می‌کنم.

قائل به مانعیت هم لزوماً قائل به جواز صلات نیست. آقای بروجردی با این که قائل به مانعیت

بود، بخاطر قاعده اشتغال قائل به بطلان نماز بود احتیاطاً

کسانی هم که قائل به مانعیت غیر مأکول اللحم بودند آن ها هم لزوماً منتهی نمی شود مبنای شان به جواز صلات در لباس مشکوک. آقای بروجردی هم ظاهراً قائل به مانعیت بوده ولی در عین حال احتیاط می کند. چون می گوید تکلیف معلوم است، آقا! نوشته شده در رساله های عملیه: نماز بخوانید بدون این که همراه شما لباس متخذ از حیوان حرام گوشت باشد. پس این طور نیست که هر کسی قائل به مانعیت باشد نتیجه اش این باشد که فتجوز الصلاة فی لباس المشکوک. برخی مثل آقای بروجردی می گویند تکلیف معلوم است و لو همین تکلیف مشروط به لبس ما لایؤکل لحمه. الاشتغال الیقینی یقتضی الفراغ الیقینی.

این نکته ای است که باید توجه کنیم.

جهت دوم: مراد مشهور از جواز و بطلان، حکم وضعی ظاهری است

بحث در این بود که مراد از جواز صلات در لباس مشکوک یا عدم جواز صلات در لباس مشکوک، جواز واقعی نیست در نظر مشهور، جواز ظاهری است. بله، مثل میرزای قمی، مثل صاحب مدارک حرف شان این است که اصلاً دلیل ما حرم علیک اکلہ فالصلاة فیه فاسد، مختص به ما تنجز علیک حرمة اکلہ است و وقتی که یک چیزی مشکوک هست، تنجز ندارد حرمت اکل او بر ما. ما اشکال کردیم گفتیم ما حرم علیک اکلہ چرا معنا کردید که ما تنجز علیک حرمة اکلہ؟

اشکال اول در کلام میرزای قمی (حرمت در دلیل شرطیت، مختص است به حرمت منجزه):

ظاهر حدیث حل (به قرینه "لک" و "تعرف") حلیت ظاهریه است نه حلیت واقعیه

ممکن است این ها بگویند آقا! کل شیء لک حلال وقتی شارع مشکوک را گفته حلال است خوردنش، دیگه حرم علیک اکلہ نیست. نمی شود که هم لک حلال، هم بگوییم حرم علیک اکلہ. وقتی که قاعده حل گفت لک حلال، دیگه حرم علیک اکلہ نیست. پس خارج می شود از حرم علیک اکلہ. واقعاً خارج می شود طبق این بیان.

578 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد

جواب این است که آقا! ظاهر ما حرم علیک اکلہ یعنی حرام واقعی، کل شیء لک حلال ظاهرش یعنی در مقام تحیر شما بناء بگذار بر این که این حلال است. بناء عملی بگذار این حلال است نه این که واقعا حلال است. کل شیء "لک" حلال، هر چیزی که نمی دانی حلال است یا حرام است برای تو حلال است یعنی عملا بناء بگذار بر حلال بودن او. و لذا ذیلش دارد حتی تعرف الحرام منه بعینه. حتی تعرف الحرام یعنی چی؟ یعنی یک زمانی می فهمی که این حرام بوده نه این که وقتی علم پیدا کردی تازه حرام می شود. کل شیء فیه حلال و حرام، یعنی همین حلال، فهو لک حلال حتی تعرف الحرام، این ظاهرش این است که همین الان هم که نمی دانی حرام است شاید حرام باشد ولی بر تو حلال است یعنی بناء عملی بگذار که حلال است و این طور عمل کن به عنوان اصلی عملی. این تنافی ندارد با این که واقعا حرم علیک اکلہ هست.

اشکال دوم: عناوین ظهور دارد در عناوین واقعیه نه عناوین ظاهریه

عناوین ظهور دارد در عناوین واقعیه نه عناوین ظاهریه. اگر در این هم شک بکنیم روایات دیگر که شک ندارد. سألتہ عن جلود السباع قال لایصلی فیہا، لایصلی فی جلود السباع، او که دیگه شامل این جلد ذئب واقعی می شود و لو من خبر ندارم که این ذئب است.

و لذا این بحث جواز صلات در لباس مشکوک فقط اثرش اجزاء ظاهری است. بعدا کشف خلاف بشود باید پرونده لباس مشکوک را ببندم بگذارم کنار، بحث جدیدی شروع کنم. بحث جدید این است: آیا! نماز در اجزاء حیوان حرام گوشت در حال جهل به موضوع صحیح است یا صحیح نیست؟ این پرونده جدیدی است.

آن وقت نیاز داریم به حدیث لاتعداد یا نیاز دارم به یک روایت خاصه که صحیحہ عبدالرحمن بن ابی عبداللہ هست که مفادش این است: قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل یصلی و فی ثوبه عذرۃ من انسان او سنور او کلب ایعید صلاته؟ قال ان کان لایعلم فلا یعید. فی ثوبه عذرۃ من سنور او کلب، این ما لایؤکل لحمه است، امام فرمود اگر نمی دانست نمازش صحیح است.

این روایت لباس در او ما لایؤکل لحمه نبود، لباس ملوث بوده به روث ما لایؤکل لحمه، نیاز دارد به یک الغاء خصوصیت. واقعا هم الغاء خصوصیت جزم به او مشکل هست. و لذا آخرش ما مجبور می شویم به همان حدیث لاتعداد پناه ببریم.

حدیث لاتعاد در مقام جاری نیست چون با موثقہ ابن بکیر تعارض می کند به عموم من وجه.

مورد اجتماع: نماز جاهل به موضوع در حرام گوشت

حدیث لاتعاد هم عرض کردم اشکالی که دارد این است که شبهه معارضه دارد با موثقہ ابن بکیر. موثقہ ابن بکیر می گوید کل ما حرم اكله فالصلاة فيه فاسد لايقبل الله تلك الصلاة حتى يصلي في غيرها مما احل الله اكله. فاسد لايقبل الله تلك الصلاة يعني چه؟ يعني من صلى في ما لا يؤكل لحمه اعاد الصلاة. این است معنایش دیگه. درسته؟ یک خطاب می گوید من صلى في ما لا يؤكل لحمه اعاد الصلاة، یک خطاب می گوید لاتعاد الصلاة الا من خمس. نسبت شان هم عموم من وجه است یا عموم و خصوص مطلق.

چطور؟ اگر بگوییم حدیث لاتعاد فی حد نفسه شامل عالم عامد هم می شود که میرزای شیرازی دوم می فرمود در انتهای کتاب حاشیه مکاسب چاپ قدیم، یک رساله ای از ایشان چاپ شده، آنجا ایشان می گوید حدیث لاتعاد شامل عالم عامد هم می شود. اگر این را بگوییم، موثقہ ابن بکیر می شود اخص مطلق؛ در خصوص صلات فی ما لا يؤكل لحمه گفته اعاد که جزء آن پنج چیز که مستثنی در حدیث لاتعاد هستند نیست. اما اگر بگوییم حدیث لاتعاد منصرف هست از عالم عامد و یا جاهل ملتفت (یعنی جاهل متردد) به حکم یا جاهل موضوع که عذر شرعی ندارد، بدون عذر شرعی نماز بخواند در این شیء مشکوک، در لباس مشکوک بدون عذر شرعی نماز بخواند، بدون این که فتوی به جواز صلات ظاهرا دارد نماز بخواند، اگر گفتیم حدیث لاتعاد از عالم عامد و جاهل متردد که اعتماد به حکم ظاهری نمی کند، منصرف است نسبت می شود عموم من وجه. چون موثقہ ابن بکیر مورد افتراق پیدا می کند. مورد افتراقش کجاست؟ عالم عامد، جاهل متردد. مورد افتراق حدیث لاتعاد کجاست؟ اخلال به سایر اجزاء و شرائط و موانع غیر رکنیه. در خصوص نماز در ما لا يؤكل لحمه در جایی که عالم عامد نیست و جاهل متردد نیست تعارض می کنند به عموم من وجه. تعارض و تساقط می کنند.

بعد از تعارض، مرجع صحیحہ احوص است: لایصلی فی جلود السباع. لسان صحیحہ چون امر به

اعاده نیست (بر خلاف موثقہ ابن بکیر) لذا طرف معارضه نیست

580 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد

آن وقت مرجع ما می شود صحیحہ احوص که می گوید لایصلی فی جلود السباع. ارشاد به مانعیت می کند. اما لسانش لسان امر به اعاده نیست. لسان لایصلی فی جلود السباع لسانی است که حدیث لاتعاد می تواند بر آن حاکم باشد. مثل بقیه خطابات اجزاء و شرائط و موانع. اما لسان موثقہ ابن بکیر لسان امر به اعاده است، لسانش مثل لسان لاتعاد است، لاتعاد می گوید لاتعاد، او می گوید تعاد.

اشکال (محقق خوئی): لسان موثقہ گرچه امر به اعاده است اما در مقام بیان حکم اولی است و

محکوم حدیث لاتعاد است که در مقام بیان حکم ثانوی است

دیگہ اینجا بحث به یک جادہ باریکہ می رسد. یک عدہ مثل مرحوم آقای خوئی می گویند آقا! ما لسان لاتعاد در حدیث لاتعاد را حاکم می دانیم بر این روایاتی که امر به اعاده می کند. چرا؟ برای این که این روایاتی که امر به اعاده می کند لسان ارشاد به شرطیت و مانعیت و جزئیت است، حکم اولی را می گوید، به این لسان است. به این لسان حکم اولی را می گوید. حدیث لاتعاد حکم ثانوی است، می گوید من همان ادله اجزاء و شرائط و موانع را که هست، ناظر به آن ها هستم، لاتعاد الصلاۃ الا من خمس. لاتعاد ناظر ثانوی است به ادله اجزاء و شرائط و موانع حتی آن ادله اجزاء و شرائط و موانع که به لسان امر به اعاده است. آن موثقہ ابن بکیر که حکم ثانوی که نمی گوید، حکم اولی می گوید یعنی دارد ارشاد می کند به مانعیت صلات فیما لایؤکل لحمه منتهی به لسان امر به اعاده و حدیث لاتعاد مفروغ عنه گرفته که یک ادله ای برای اجزاء و شرائط و موانع هست ما می خواهیم آن ها را بررسی کنیم، لاتعاد الصلاۃ الا من خمس بعد می گوید السنۃ لاتنقض الفریضۃ.

پاسخ اول: عرف بین لاتعاد و تعاد، هیچ قرینیتی احساس نمی کند

همان طور که امام در کتاب الخلل دارند اصلاً این حرف عرفی نیست. عرف بین لاتعاد و تعاد قرینیت و ذو القرینیتی احساس نمی کند، حاکم و محکوم احساس نمی کند؛ دو لسان متنافی است. حکم اولی به لسان امر به اعاده در عرض حدیث لاتعاد است عرفاً.

لباس مصلی ۵۸۱

[سؤال: ... جواب:] این‌ها را که در مدرسه می‌گویند. برو گذرخان یک کیلو سبزی بخر بعد از آن کسی که سبزی فروش است سؤال کن، بگو آقا! یک کسی گفته نماز اعاده نمی‌شود مگر انسان وضوء نداشته باشد، رو به قبله نباشد، رکوعش ترک بشود، سجودش ترک بشود. یک کس دیگری هم آمده گفته کسی که نماز بخواند در لباس حرام گوشت نمازش را باید اعاده کند. نظر شما راجع به این دو تا جمله چیه؟ بین این‌ها جمع عرفی می‌بیند؟ ... آخه شما می‌گویید جمع عرفی، حکومت جمع عرفی است. آخه این چه جمع عرفی است که قابل تصدیق نیست از طرف عرف.

پاسخ دوم: با حکومت حدیث لاتعداد، مورد موثق می‌شود عالم عامد که فرض نادری است به نظر

محقق خوئی

و اشکال دیگری که به آقای خوئی وارد است و لو این اشکال ممکن است به یک نحوی جواب داده شود. ولی اصل اشکال را بگویم اگر فرصتی شد در مباحث آینده بررسی خواهیم کرد. و آن این است که جناب آقای خوئی! خود شما قبول کردید که اخلال به واجبات نماز از روی علم و عمد و از روی جهل تردیدی (جهل مع اللاتفات) نادر است. شما خودتا صریحا فرمودید. یعنی مورد افتراق موثق ابن بکیر می‌شود نادر. مورد افتراق که عالم عامد هست و جاهل ملتفت هست نادر است. مورد اجتماع را هم که دارید از او می‌گیرد می‌دهید به حدیث لاتعداد. یعنی حمل موثق ابن بکیر بر فرد نادر. این مستهجن نیست؟

[سؤال: ... جواب:] فعلا هم مرحوم آقای خوئی و هم ما که اشکال می‌کنیم اصل موضوعی قرار دادیم که اگر حدیث لاتعداد با موثق ابن بکیر تعارض کند مرجع عام فوقانی است که می‌گوید لاتصلی فی ما لایؤکل لحمه، لاتصل فی جلود السباع.

[سؤال: ... جواب:] عرض کردم شما می‌خواهید یک جور جواب بدهید از آقای خوئی. بنده می‌گوید طبق مبنای ایشان که این فرد نادر است، این اشکال هم به ایشان وارد است و لو این اشکال را باید ان شاء الله در بحث حدیث لاتعداد بحث کنیم و مسائل بعدی که عروه اشاره می‌کند به این بحث‌ها خواهیم پرداخت. خواستم فعلا ذهن شما آماده بشود برای این بحث، چون به این زودی به آن بحث‌ها نمی‌رسیم.

..... شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد

جهت سوم: آیا در مقام استظهار از روایات، حلال گوشت بودن شرط است یا حرام گوشت بودن

مانع؟

ولی چون محور اصلی بحث در لباس مشکوک همین بوده که آیا مأكول اللحم بودن آن حیوانی که لباس را از او درست کردیم شرط است یا غیر مأكول اللحم بودن مانع است؟ علماء هم همین جا راجع به همین بحث کردند. و لذا ما در جهت ثالثه راجع به این بحث می‌کنیم.

تعبیر "لایصلی" در صحیحہ احوص و تعبیر "فاسد" در موثقہ ابن بکیر، تناسب با مانعیت

دارد. تعبیر "لاتقبل الصلاة حتی یصلی فی غیره" تناسب با شرطیت دارد

مناسب با مفاد صحیحہ اسماعیل احوص، مناسب، این است که مانعیت داشته باشد چون می‌گوید لاتصل فی جلود السباع. اما موثقہ ابن بکیر چند فقره دارد: بعض فقراتش مناسب با مانعیت است. مثلاً اولش دارد که ان الصلاة فی وبر کل شیء حرام اكله فالصلاة فی وبره و شعره و جلده و بوله و روثه و كل شیء منه فاسد. این مناسب با مانعیت است دیگر. الصلاة فیما لایؤکل لحمه فاسد. یا در ذیل دارد و ان كان مما قد نهیت عن اكله و حرم عليك اكله فالصلاة فی كل شیء منه فاسد. ذیلش هم این است. اما در وسط دارد که لاتقبل تلك الصلاة حتی یصلی فی غیره مما احل الله اكله، می‌گوید این نماز صحیح نیست تا این که یک نمازی بخوانی در چیزی که، در ثوبی که متخذ است از مأكول اللحم. این مناسب با شرطیت مأكول اللحم بودن است. همین بهانه شده بحث کنند.

[سؤال: ... جواب:] همین که می‌گوید الصلاة فی ما حرم اكله فاسد، خبر ارشاد به مانعیت است. ... ببینید! تناسب الصلاة فی النجس فاسد چیه؟ ... خود ما هم به این درد شما مبتلا هستیم، بدتر از این هم می‌گوییم. ما اصلاً می‌گوییم نهی صریح: لاتصل فی النجس، لاتتوضأ بماء نجس، کی می‌گوید در مقام ثبوت نجاست مانع است؟ شاید حکم الله این است که توضأ بماء طاهر، امام در بیان عرفی فرموده لاتتوضأ بماء نجس. اما مناسب که منشأ استظهار فقهاء می‌شود ببینیم چیه. مناسب با نهی ارشاد به مانعیت است، مناسب به امر به صلات فی ما يؤکل لحمه ارشاد به شرطیت است. ما بحث اثباتی را بعداً می‌خواهیم بکنیم، بحث اثباتی را استظهار مانعیت می‌کنیم. سیأتی ان شاء الله.

لباس مصلی ۵۸۳
غیر از موثقه ابن بکیر یک روایت دیگر هم هست او را بخوانم. روایت علی بن ابی حمزه هم گفته شده
ظهور در شرطیت دارد. چون در روایت علی بن ابی حمزه می‌گوید لاتصل الا ما کان ذکیا قلت او لیس الذکی
ما ذکی بالحدید قال بلی اذا کان مما یؤکل لحمه. شرط گذاشته در نماز اگر می‌خواهی نماز بخوانی باید ما
یؤکل لحمه باشد.

قبل از این که وارد بحث اثباتی بشویم و ثمرات این بحث اثباتی که شرطیت مأكول اللحم بودن است یا
مانعیت غیر مأكول اللحم بودن است را دنبال کنیم، دو تا اشکال ثبوتی هست در مسأله. این دو تا اشکال
ثبوتی را بررسی کنیم.

تنها کیفیت جعل شرطیت این است که شارع بگوید: لباس حیوانی در نماز باید از حلال گوشت

باشد

اشکال ثبوتی اول این است که اصلا چطور می‌شود مأكول اللحم بودن شرط باشد؟ چون که یک وقت
واجب می‌شود انسان نماز بخواند در پوست حیوان حلال گوشت. مثلا در نماز حتما باید پوست حیوان
حلال گوشت را بپوشی یعنی با لباس نخی نتوانی نماز بخوانی. حتما باید لباس در نماز پوست حیوان
حلال گوشت باشد. خب این که محتمل نیست. اصلا در نماز غیر ساتر لباس دیگری لازم نیست، لخت نماز
بخوان، ساتر فقط داشته باش. ساتر هم که لازم نیست از حیوان حلال گوشت گرفته شده باشد، می‌تواند از
پنبه گرفته شده باشد، می‌تواند از روزنامه، روزنامه را چسب بزنند، به صورت ساتر. پس چه جوری می‌شود؟
معنایش این باید بشود، شارع گفته (خوب گوش بدهید!) نماز بخوان در حالی که لباسی که پوشیدی و از
حیوان گرفته شده حلال گوشت باشد. این جوری. صل و لیکن ثوبک فی الصلاة المتخذ من الحيوان متخذا من
حیوان مأكول اللحم. این جوری باید بگوید دیگه که شامل من بشود که اصلا غیر از ساتر لباس دیگر نپوشم،
ساترم هم از پنبه است. خب صدق می‌کند، می‌گوییم من امثال کردم امر مولی را، مولی به من گفته نماز
بخوان، در حالی که لباسی که پوشیدی و متخذ از حیوان است متخذ از حیوان حلال گوشت باشد. خب
الحمدلله بنده اصلا لباسی که پوشیدم متخذ از حیوان نیست. سالبه به انتفاء موضوع است. باید این جوری
بگوید دیگه. باید بگوید صل فی حال یكون ثوبک الملبوس فی حال الصلاة المتخذ من الحيوان متخذا من

584 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
 حیوان محلل الاکل، اگر ثوب ملبوس در نماز متخذ از حیوان نبود می شود سالبه به انتفاء موضوع. او اشکالی ندارد. باید این جوری بگوید دیگه.

[سؤال: ... جواب:] ثبوتاً باید این جور باشد. مقام اثبات را که نمی گویم، در مقام ثبوت باید این جوری جعل کند. باید بگوید صل و لیکن ثوبک الملبوس الحيوانی متخذاً من حیوان حلال. باید این جور بگوید. گفتن مهم نیست، مقام ثبوت جعل باید این جور باشد. یا ایها الذین آمنوا صلوا و لیکن ثوبکم الملبوس فی حال الصلاة المتخذ من الحيوان متخذاً من حیوان محلل الأكل.

این جوری بگوید خوب است. هم شامل آنی می شود که یک ساتر فقط دارد آن هم ساتر پنبه ای، می گوید من امثال کردم این امر را. چون به من گفتند صل و لیکن ثوبک الملبوس الحيوانی متخذاً من حیوان محلل الاکل، گفته ثوب ملبوس حیوانی تو از حیوان حلال گوشت باشد، من اصلاً ثوب ملبوس حیوانی ندارم، من ثوب ملبوس پنبه ای دارم. باید این جوری بگوید، راه دیگری ندارد.

اشکال ثبوتی (محقق خوئی): این شرطیت فعل غیر اختیاری است و شرطیت فعل غیر اختیاری

به عنوان شرط واجب، غیر معقول است

مرحوم آقای خوئی از عبارت هایش استفاده می شود که این محال است این جور جعل. چرا؟ ایشان فرموده: شرط (چه شرط وجودی که از او اصطلاحاً تعبیر می کنند شرط چه شرط عدمی که از او اصطلاحاً تعبیر می کنند مانع) فرقی با جزء چیه؟ جزء واجب می گویند خود ذات جزء متعلق امر ضمنی است مثل رکوع، شرط تقید نماز به آن متعلق امر است و لکن چه قید وجودی چه قید عدمی باید فعل اختیاری مکلف باشد. مگه می شود فعل اختیاری مکلف نباشد بشود شرط الواجب؟ بشود مانع الواجب؟ نمی شود. چیزی که خارج از اختیار مکلف هست نمی تواند شرط الواجب باشد؛ شرط الوجوب باید باشد. مثلاً صل فی الوقت، صم فی النهار، نهار در اختیار من نیست، وقت در اختیار من نیست و لذا شرط وجوب است. و لو به نحو شرط متاخر: اذا كان سيوجد نهار شهر رمضان في المستقبل فيجب عليك الصوم في النهار. اول ماه رمضان می گویند اگر قیامت نشود تا فردا صبح، گفت وای اگر از پس امروز بود فردایی، حالا اگر از پس امروز فردایی باشد، اگر، شرط وجوب، فصم غدا، فصم فی النهار. شرط وجوب باید باشد. شرط واجب و لو تقید به آن متعلق امر است

لباس مصلی ۵۸۵

ولی ذات آن قید چه قید وجودی که از او تعبیر می‌کنیم به شرط، چه قید عدمی که از او تعبیر می‌کنیم به مانع باید فعل اختیاری باشد تا بتواند مولی امر کند به تقید آن و الا نمی‌تواند شرط واجب یا مانع از واجب باشد، باید بشود شرط وجوب. و لذا [این‌که] می‌گویند قبله شرط نماز است، این حرف‌های عامیانه است. قبله شرط نماز نیست، استقبال قبله شرط نماز است، استقبال فعل اختیاری است. وجود قبله شرط الوجوب است یعنی اذا وجدت القبلة تجب الصلاة مستقبلا اليها.

بعد وقتی این جور بگویید ایشان فرموده شرط چی می‌شود؟ شرط این است: صل و البس، امر به لبس باید بکند، و البس ثوبا متخذاً من حیوان حلال. آن وقت مانعیت چیه؟ صل و لاتلبس ثوبا متخذاً من حیوان حرام. پس انتزاع می‌شود شرطیت از امر ضمنی به لبس متخذ از حلال، مانعیت انتزاع می‌شود از نهی از لبس متخذ از حیوان حرام.

اگر این‌جوری بگوییم اولین اشکال این است که مگه ما امر داریم به لبس ثوب متخذ از حیوان حلال گوشت؟ ما امر داریم؟ ما امر نداریم. ما اصلاً نمی‌خواهیم ثوب متخذ از حیوان حلال گوشت بپوشیم. یک سائر لازم است که یک روزنامه برداشتم چسب زدم. روزنامه نمی‌خواهد، یک لباس پنبه‌ای، لباس کتانی پوشیدم. و لذا این نتیجه‌اش این می‌شود، یک نتیجه‌ای که دل بخواه آقای خوئی نیست، نتیجه این است که شرطیت آنی که ممکن است لبس ثوبا متخذاً من حیوان حلال، خلاف ضرورت فقه است. اما شرطیت کون اللباس متخذاً من حیوان حلال این شرطیت فعل غیر اختیاری است و این غیر معقول است. پس منحصر می‌شود امر در مقام ثبوت به جعل مانعیت ثوب ما لایؤکل لحمه.

این اشکالی است که در او تأمل بفرمایید تا ان شاء الله روز شنبه.

جلسه ۵۵-۲۷۹

شنبه - ۹۷/۱۰/۱۵

أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ سَيِّمًا بِقِيَّةِ اللَّهِ فِي الْأَرْضِينَ وَ اللَّعْنُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ.

586 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد

بحث راجع به این بود که در لباس مشکوک که نمی‌دانیم از اجزاء حیوان حلال گوشت هست یا حرام گوشت، اگر کسی نماز بخواند نمازش صحیح است یا نه؟

بحث به اینجا رسید که از مشهور نقل شد که اگر قائل بشویم به شرطیت مأكول اللحم بودن در لباس مصلی قاعده اشتغال جاری است. شک در تحقق شرط می‌کنیم مثل این که شک می‌کنیم که آیا این وضوء با آب مطلق است یا با آب مضاف، خب شک می‌کنیم در شرط صحت وضوء که با آب مطلق باشد، قاعده اشتغال جاری می‌کنیم. اما اگر گفتیم غیر مأكول اللحم بودن مانع است، مانعیت انحلالی هست هر غیر مأكول اللحمی یک مانعیت دارد. این لباس مشکوک اگر غیر مأكول است یک مانعیت دارد اگر غیر مأكول نیست مانعیت ندارد، برائت جاری می‌کنیم از مانعیت این لباس مشکوک.

بحث در این شد که ابتداء قبل از مراجعه به روایات که ببینیم مفادش شرطیت است یا مانعیت، دو اشکال ثبوتی هست، این را جواب بدهیم، بعد به بحث اثباتی بپردازیم.

محقق خوئی: مأكول بودن، فعل غیر اختیاری است و شرطیت فعل غیر اختیاری به عنوان شرط

واجب، غیر معقول است خلافاً للمحقق العراقي که مأكولیت را قابل شرط بودن می‌داند

اشکال ثبوتی اول در رابطه با جعل شرطیت بود برای مأكول بودن. مرحوم آقای خوئی فرمود مأكول بودن لحم حیوانی که این لباس را از او گرفتیم، مگر در اختیار ما است؟ این فعل خدا است. شرط واجب باید فعل اختیاری باشد برای مکلف. اگر شرط وجوب باشد مهم نیست، می‌تواند یک امر غیر اختیاری شرط وجوب باشد اما شرط واجب باید فعل اختیاری مکلف باشد. پس نمی‌تواند حلال گوشت بودن حیوانی که این لباس را از او گرفتیم بشود شرط واجب. کما این که حرام گوشت بودن حیوانی که این لباس را از او گرفتیم نمی‌شود مانع از واجب باشد. چون چه شارع بگوید فلان چیز شرط است یا بگوید فلان چیز مانع است یعنی ایجاد نکن آن را یا اگر شرط است بگوید ایجاد بکن آن را، این باید فعل اختیاری باشد تا امر به ایجاد یا نهی از ایجاد به آن تعلق بگیرد. و لذا بناء بر شرطیت شارع باید بگوید اوقع صلاتک فی ثوب متخذ من الحيوان الحلال.

محقق خوئی: شرطیت و مانعیت دائر مدار ایقاع صلات است که متعلق امر باشد یا نهی. خلافا

للمحقق العراقي که دائر مدار مأكولیت و عدم مأكولیت می داند

ایشان فرمودند یک اتفاقاً یک نکته‌ای به شما بگویم. این که محقق عراقی علاوه بر آن اشتباهی که کرده گفته شرطیت مأكول اللحم بودن یا مانعیت غیر مأكول اللحم بودن که ما ایراد داریم به ایشان [و گفتیم] معنا ندارد مأكول اللحم بودن که امر غیر اختیاری برای مکلف است، شرط بشود در واجب یا غیر مأكول اللحم بودن مانع بشود از واجب، اشکال دیگر ما به ایشان این است می‌گوییم آقا! شما می‌فرمایید که اگر قید، وجودی است می‌شود شرط، اگر قید، عدمی است می‌شود مانع. این حرف‌ها نیست. اگر شارع بگوید اوقع صلاتک فی ثوب، حالا چه ثوب مقید بشود به ثوب متخذ من حیوان حلال یا بگوید اوقع صلاتک فی ثوب متخذ من حیوان لیس بحرام، فرق نمی‌کند، مهم این است که متعلق امر ضمنی یک فعل وجودی است: ایقاع الصلاة. حالا متعلق این فعل وجودی قید وجودی یا عدمی باشد که تاثیر ندارد در انتزاع شرطیت. در هر دو فرع انتزاع شرطیت می‌شود چه بگوید اوقع صلاتک فی ثوب متخذ من حیوان مأكول اللحم یا بگوید اوقع صلاتک فی ثوب متخذ من حیوان لیس بغیر مأكول اللحم. یا بگوید اوقع صلاتک فی ثوب لم يتخذ من حیوان محرم اللحم، چه فرقی می‌کند. مهم این است که امر شدیم به ایقاع شرطیت. حالا اگر نهی بشویم از ایقاع بگوید صل و لاتوقع صلاتک فی ثوب متخذ من حیوان محرم الأكل، انتزاع مانعیت می‌شود. حالا اگر هم بگوید و لاتوقع صلاتک فی ثوب متخذ من حیوان لیس بمحلل اللحم، آن هم انتزاع مانعیت می‌شود. فرقی نمی‌کند. مهم این است که امر به ایقاع صلات بشویم یا نهی از ایقاع صلات بشویم. امر به ایقاع صلات بشویم انتزاع شرطیت می‌شود، نهی از ایقاع صلات بشویم انتزاع مانعیت می‌شود.

اشکال: شرطیت ایقاع صلات در مأكول خلاف ضرورت فقه است چون مکلف می‌تواند در غیر

لباس حیوانی نماز بخواند

این فرمایش آقای خوئی اگر به این مقدار درست باشد باید آقای خوئی به دنبالش می‌گفت فالشرطیه إما غیر معقوله أو غیر فقهیه ای خلاف ضروره الفقه. این جوری باید می‌فرمود نه این که بعد بیایند بگویند شرطیت یعنی امر به ایقاع صلات فی ثوب متخذ من حیوان حلال. آقا! اگر واقعا شرطیت مأكولیت لحم به آن

588 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
حیوانی که لباس مان را از او گرفتیم معقول نیست، جناب آقای خوئی! اگر واقعا معقول نیست، اشکال شما به محقق عراقی وارد است که نمی شود مأکولیت آن حیوانی که این لباس از او گرفتیم شرط باشد، حتما شرط باید انتزاع بشود از امر به ایقاع صلات. خب امر به ایقاع صلات خلاف ضرورت فقه است. شارع بیاید بگوید اوقع صلاتک فی ثوب متخذ من حیوان حلال؟ اصلا من غیر ساتر هیچ لباس دیگری نمی پوشم، ساتر هم اصلا از پنبه و کتان هست.

شرط وجوب بودن هم برای ایقاع، خلاف ضرورت فقه است زیرا اولاً: لازمه شرط "اگر با لباس حیوانی نماز می خوانی..." این است که اگر غیر مصلی در طول وقت لباس لبس حیوانی باشد، تکلیفی نداشته باشد

اگر شارع بخواهد شرط وجوب قرار بدهد، ان کنت لابسا لثوب متخذ من حیوان فاوقع صلاتک فی ثوب متخذ من حیوان حلال، این هم خلاف ضرورت فقه است، غیر صحیح است. چرا؟ دو تا ایراد دارد:
ایراد اول: من بیرون نماز لباس ثوب حیوانی هستم، اما در هنگام نماز لباس حیوانی را در می آورم، لباس کتانی می پوشم، لباس پنبه ای می پوشم. این که تاثیری ندارد که حکم من با بقیه فرق کند. صرف این که من اول وقت لباس ثوب متخذ از حیوان بودم که نمی تواند منشأ بشود که نمازت باید در لباس متخذ از حیوان حلال گوشت باشد. آقا! من موقع نماز اصلا می خواهم لباسی بپوشم که فقط ساتر است، غیر ساتر هم نپوشم، آن ساتر را هم می روم از پنبه انتخاب می کنم.

اگر می گوئید ان کنت لابسا للثوب المتخذ من حیوان فی حال الصلاة فاوقع صلاتک فی ثوب متخذ من حیوان حلال، اگر در حال نماز پوشیدی لباسی را که از حیوان گرفته شده، نمازت را در لباسی بپوش که از حیوان حلال گرفته شده. آقا! اگر من نماز نخوانم در کل وقت، تکلیفم چیه؟ شرط وجوب محقق نشده که. چون شرط وجوب این است که ان کنت لابسا للثوب الحيواني فی حال الصلاة، من حال صلاتی ندارم، پس من تکلیفی ندارم؟

[سؤال: ... جواب:] من در تمام وقت لباس ثوب حیوانی هستم ولی نماز نمی خوانم من تکلیفم به چیه؟
تکلیف ندارم؟ ... خب راحت می شود طرف بی نماز، خب این جور می گوید، نماز هم نمی خواند می گوید من

لباس مصلی ۵۸۹
تکلیف ندارم. ... دو تا تکلیف که نیست. یعنی این آقا دو تا تکلیف دارد؟ یک تکلیف به نماز یک تکلیف به این نماز؟ که اگر نماز نخواند دو تا عقاب می‌شود؟ چرا نماز نخواندی، چرا نماز در لباس حلال گوشت نخواندی؟ ... کسی که لباس ثوب حیوانی است ولی نماز نمی‌خواند در کل وقت چه امری دارد؟

ثانیا: امر به صرف الوجود قابل امتثال در ضمن یک فرد است. بنابراین کسی که یکی از

لباس‌هایش از مأکول و بقیه لباس‌هایش از غیر مأکول است، باید نمازش صحیح باشد

هذا اولاً. و ثانیا: این که بگویید ان كنت لابسا للثوب الحيواني حال الصلاة فواقع صلاتك في ثوب محلل، خب من امتثال می‌کنم. من یک لباسی از ثوب حیوانی دارم، امر شدم به ایقاع صلات فی ثوب محلل، یک لباسم هم ثوب محلل است، یعنی پیراهنم ثوب محلل است اما قبایم ثوب محرم است. خب انت كنت لابسا للثوب الحيواني فواقع صلاتك في ثوب متخذ من حيوان حلال، من امتثال کردم دیگه.

[سؤال: ... جواب:] "فقط" یعنی هذا و لاتفعل غيره. لاتفعل غيره که مانعیت شد. "فقط" که می‌گویید یعنی اوقع صلاتك في ثوب محلل فقط یعنی و لاتوقع صلاتك في ثوب محرم. خب او که شد مانعیت. ان كنت لابسا للثوب الحيواني فواقع صلاتك في ثوب متخذ من حيوان محلل، خب من امتثال می‌کنم. پیراهنم را از ثوب متخذ از حیوان محلل قرار می‌دهم، اما قبا و عبایم از ثوب متخذ از حیوان محرم است. امر به صرف الوجود را امتثال کردم در ضمن یک فرد. اگر می‌خواهید بگویید اوقع صلاتك في ثوب متخذ من حيوان محلل فقط، آخه فقط یعنی هذا و لاغير. آن لاغير یعنی و لاتوقع صلاتك في ثوب محرم الاكل. او شد مانعیت، او که شرطیت نشد.

پس این بیان آقای خوئی عملاً منتهی می‌شود به منسد شدن باب شرطیت و لذا می‌شود به عنوان یک اشکال مطرح کرد بر شرطیت.

اشکال اول بر غیر معقول بودن شرطیت برای مأکولیت: با توجه به این که تقید متعلق امر است

نه قید، بنابراین در شرط واجب، فقط قطعی الحصول بودن کافی است نه اختیاری بودن

590 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
و جوابش این است که اولاً جناب آقای خوئی! کی گفته شرط الواجب باید اختیاری باشد؟ کی گفته؟ صل
فی النهار، صم فی النهار، مگه نهار اختیاری است؟ چه لزومی دارد اختیاری باشد؟ مولی می بیند نهار موجود
خواهد شد، چون قید که متعلق امر نیست، تقید الصلاة بكونها فی النهار متعلق امر است، تقید حاصل
می شود از وجود ذات قید و وجود مقید، همین که وجود مقید در اختیار من است، من می توانم نماز را در
نهار بخوانم یا اصلاً نخوانم یا در شب بخوانم. همین کافی است که بگویند صل فی النهار. کی گفته حتماً باید
شرط واجب اختیاری باشد؟ بله، اگر شرطی است که مضمون الحصول نیست، یعنی قطعی نیست حصولش،
دست مکلف نیست حصولش و قطعی الحصول نیست، مثل بقاء حیات و قدرت مکلف تا غروب آفتاب برای
وجوب صوم، بله، او باید شرط الوجوب بشود که اگر تا غروب آفتاب زنده می ماند و قادر می ماند بر تو واجب
است صوم. اما اگر نه، تضمین شده است وجود الشرط، قدرت مکلف تضمین شده است، مثل صم فی النهار،
خب خدا می داند که بالاخره نهار فردا موجود خواهد شد، از شب می گویند صم فی النهار. این که مشکلی
ندارد. اصلاً شرط وجوب هم نمی خواهیم چون شرط وجوب در صورتی است که شارع علم نداشته باشد به
تحقق این شرط در ظرف خودش.

اشکال دوم: امتثال امر به مأكول بودن لباس مصلی، منحصر نیست به پوشیدن لباس مأكول؛

بلکه آن امر، با نپوشیدن لباس حیوانی هم امتثال می شود

ثانیاً: بر فرض شرط واجب باید اختیاری باشد، ما یک مثالی می زنیم، روی این مثال دقت کنید! یک مثال
می زنیم که اصلاً شرط هم نیست، متعلق تکلیف نفسی است:

باید دوستان انسان های صالحی باشند. این تکلیف عرفی است یا عرفی نیست؟ آقای خوئی می گویند
معنای این تکلیف این است که باید دوستی کنی با افراد صالح. [مکلف می گویند: آقا! من نمی خواهم دوستی
کنم با هیچکس، زور است؟ رحم الله اباذر! عاش و حده و یموت و حده. اصلاً نمی خواهد دوست داشته باشد.
اتخذ اصداقاء الصالحین، باید برویم رفیق پیدا کنیم، یک کسی نمی خواهد رفیق پیدا کند. شارع می گویند باید
دوستان صالح باشد، این چه اشکالی دارد؟ این در اختیار این آقا است چون می تواند دوست انتخاب نکند یا

لباس مصلی ۵۹۱
دوست فاسد انتخاب نکند، امتثال کرده و لیکن اصدقائق صالحین. چه اشکالی دارد؟ حتی تکلیف نفسی.
بیش از این لازم نیست که باید قدرت داشته باشد بر امتثال.

اینجا هم می‌گوید که صل و لیکن ثوبک الملبوس الحيوانی فی الصلاة مما یؤکل لحمه. نماز بخوان و باید لباسی که در حال نماز می‌پوشی و از اجزاء حیوان است، از اجزاء حیوان حلال گوشت باشد. این چه اشکالی دارد؟ من می‌توانم این را امتثال کنم به این که اصلاً لباسی که می‌پوشم از اجزاء حیوان نباشد، می‌توانم هم این را امتثال کنم به این که اگر لباسم از اجزاء حیوان است از اجزاء حیوان حلال گوشت باشد. شرط الوجوب نیست، شرط الواجب است ولی شرط الواجب این است: و لیکن ثوبک الملبوس فی الصلاة المتخذ من الحيوان متخذاً من حیوان محلل الاكل. انتزاع شرطیت می‌شود و هیچ محذوری هم ندارد.

پس این بیان آقای خوئی تمام نیست.

[سؤال: ... جواب:] اصلاً تکلیف به این شکل است، می‌گوید نماز بخوان و باید لباس شما در نماز که از حیوان گرفته شده از حیوان حلال گوشت باشد. انشاء به این تعلق گرفته. ... وجوب شرطی است. نماز بخوان در حالی که لباسی که پوشیدی و از حیوان گرفته شده از حیوان حلال گوشت گرفته شده باشد. این امتثال می‌شود یا با این که اصلاً من لباس حیوان نپوشم یا لباس حیوانی حلال گوشت بپوشم و اگر لباس حیوان حرام گوشت بپوشم این تکلیف را امتثال نکردم.

این که تکلیف، جامع نماز در لباس غیر حیوانی و نماز در لباس مأکول باشد، ثبوتاً معقول است

لکن هم مشکل اثباتی دارد و هم شرطیت مأکول، از این تکلیف استفاده نمی‌شود

[سؤال: ... جواب:] ببینید! من وقتی لازم نیست اصلاً غیر ساتر چیز دیگر بپوشم پس امتثال صل می‌تواند به این باشد که من فقط یک ساتر داشته باشم او هم اصلاً ممکن است از اجزاء حیوان نباشد. شما اگر بیابید اینجا این جوری توجیه کنید بگویید نماز بخوان یا نمازی که بدون لبس اجزاء حیوان باشد، صل صلاةً إما نمازی که بدون لبس اجزاء حیوان است یا این که نمازی بخوان که با اجزاء حیوان حلال گوشت باشد. از این انتزاع شرطیت نمی‌شود. شارع بیاید این جوری بگوید، بگوید نماز بخوان، نمازی که یا در اجزاء حیوان نباشد یا در اجزاء حیوان حلال گوشت باشد. از این انتزاع شرطیت چه جور می‌توانیم بکنیم؟ این که نشد شرطیت. ...

592 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
این شرطیت ما اکل لحمه نیست. این شد نمازی بخوان که یا در اجزاء حیوان نباشد یا در اجزاء حیوان حلال گوشت باشد. شما اگر نماز بخوانی لباس پنبه‌ای داشته باشی آن عدل اول را آوردی نمازی خواندی که در اجزاء حیوان نیست. اگر نمازی بخوانی که در اجزاء حیوان است عدل اول را دیگه نیاورید، باید عدل دوم را بیاوری که نماز در اجزاء حیوان حلال گوشت باشد. این اشکالی ندارد ثبوتاً، اما نه از ادله این استفاده می‌شود و نه این معنایش شرطیت مأكول اللحم بودن است. کدام دلیل متکفل این است؟ دلیل می‌گفت لایقبل الله تلك الصلاة حتی یصلی فیما احل الله اكله. ... جعل شرطیت ثبوتیه برای مأكول اللحم بودن نه این که یک امری برود روی جامع نماز که دو فرد دارد: یک فردش نمازی است که در اجزاء حیوان نیست، فرد دیگرش نمازی است که در اجزاء حیوان حلال گوشت است. این معقول است ثبوتاً، ما که این را بحث نمی‌کنیم. و لکن نه مدعی شرطیت این را ادعا می‌کند و نه از این انتزاع شرطیت مأكول اللحم بودن می‌شود. بله، این تصویر معقول است ثبوتاً، ما که در این بحثی نداریم.

اشکال دوم ثبوتی بر جعل شرطیت: جعل هم‌زمان شرطیت و مانعیت محال است. بنابراین اخذ

به روایاتی می‌کنیم که ظهور در جعل مانعیت دارد

اما اشکال دوم که این هم اشکال ثبوتی است، این است که گفته می‌شود که شارع یا باید جعل شرطیت بکند یا جعل مانعیت. نمی‌تواند هر دو را جعل کند. و لذا گفته می‌شود که این موجب تعارض می‌شود بین دلیلی که ظاهر است در شرطیت مأكول اللحم بودن با دلیلی که ظاهر است در مانعیت غیر مأكول اللحم بودن. اشکال ثبوتی دوم این است که محال است شارع هم جعل کند شرطیت مأكولیت را هم هم‌زمان جعل کند مانعیت غیر مأكول را. و فرض این است ادله که بعضیش ظهور در مانعیت دارد: لاتصل فی جلود السباع، الصلاة فیہ فاسد، بخواهیم بگوییم جعل شرطیت هم شده، این معقول نیست.

مرحوم محقق عراقی و مرحوم آقای داماد گفتند معقول است، چه اشکال دارد؟ هم جعل شرطیت را ملتزم می‌شویم هم جعل مانعیت را. ثبوتاً معقول است، اگر دلیل اثباتی وافی باشد به هر دو، ثبوتاً معقول است.

دلیل اول بر محال بودن جعل هم‌زمان شرطیت و مانعیت: در عالم تکوین (که یکی از مصادیقش

ملاکات احکام است) هم معقول نیست چون رتبه مانع بعد از تحقق شرط است

اشکالی که به این دو بزرگوار گرفته می‌شود این است، گفته می‌شود که اولاً: در تکوین هم معقول نیست که یک شیئی هم وجودش شرط باشد هم عدمش شرط باشد. مثال بزنییم، در ضدین این مثال روشن‌تر بیان می‌شود. مثلاً استقبال قبله شرط نماز باشد، عدم استدبار مانع باشد. هم در تکوین این معقول نیست هم در تشریع. چرا؟ در تکوین چرا معقول نیست؟ گفتند که ببینید! در عالم تکوین رتبه مانع بعد از شرط هست. آتش مقتضی سوختن پنبه است، شرط سوختن پنبه چیه؟ نزدیک بودن پنبه به آتش و روبروی آتش قرار گرفتن. این شرط است. مانع بودن رطوبت پنبه هم ثابت است که اگر پنبه رطوبت داشت مانع از احتراق است. اما نمی‌شود در همان رتبه‌ای که نزدیک بودن پنبه شرط است، رطوبت پنبه هم مانع باشد. چرا؟ برای این‌که وقتی مانعیت مطرح می‌شود که شرط در رتبه سابقه موجود باشد. اول باید آتش باشد، آتش نباشد نمی‌آیند بگویند پنبه نسوخت چون خیس بود. آتش که موجود شد شرطش هم باید موجود بشود: نزدیک باشد پنبه به آتش، اگر شرطش موجود نباشد می‌گویند پنبه نسوخت چون خیس بود. وقتی مانعیت برای رطوبت ثابت می‌شود که در رتبه سابقه هم آتش موجود باشد هم شرط تاثیر آتش در سوختن پنبه. آن وقت می‌بینند اگر خیس است می‌گویند رطوبتش مانع است، پنبه خیس نیست پس می‌گویند پس مانع مفقود است پس آتش می‌سوزاند. بعد نتیجه می‌گیرند که رتبه مانع و شرط رتبه واحده نیست. و لذا عرفاً به یک کسی هم که پول ندارد ازدواج کند که شرط ازدواج است، بگویند چرا ازدواج نمی‌کنی بگوید دختر خوب گیر نمی‌آید یا آن کسی که پول ندارد برود تجارت بگویند چرا نمی‌روی تجارت بگوید اوضاع خلیج فارس ناامن است، می‌خندند. می‌گویند تو پول داشتی و اوضاع خلیج فارس ناامن بود و نرفتی؟ به آن پسر هم می‌گویند تو پول داشتی و دختر خوب گیرت نیامد که ازدواج کنی؟ این نشان می‌دهد رتبه مانع و شرط واحده نیست. آن وقت نتیجه می‌گیرند، می‌گویند بنابراین اگر استقبال قبله می‌گویید شرط است، یعنی دخیل است در تاثیر نماز در ملاک آن، بعد بیایید بگویید استدبار مانع است این معقول نیست چرا؟ برای این‌که در فرضی که استقبال موجود است، شرط موجود است استدبار محال است موجود بشود تا بگویید استدبار مانع است.

594 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
در فرضی که استدبار موجود می شود اصلا استقبال که شرط صحت صلات است موجود نمی تواند بشود. و لذا
انتفاء ملاک نماز مستند می شود به انتفاع شرط که استقبال قبله است.

پس نه در تکوین که عالم ملاک هم عالم تکوین است و نه در تشریع جمع بین شرطیت یک ضد و
مانعیت ضد آخر، ممکن نیست. در عالم تکوین نکته اش روشن شد. چون رتبه مانع در طول وجود شرط
است، باید شرط موجود بشود، مقتضی تام تاثیر بشود بعد بگوییم رطوبت پنبه مانع از احتراق پنبه است. در
جایی که استقبال قبله شرط نماز است اصلا محال است استدبار قبله موجود بشود تا مانع باشد از تاثیر او. و
در جایی که استدبار قبله موجود می شود شرط موجود نیست و لذا مستند است انتفاء ملاک به انتفاء شرط.

دلیل دوم: جعل هم زمان شرطیت و مانعیت در تشریعیات محذور لغویت دارد

بعد فرمودند که در اشکال به محقق عراقی و مرحوم آقای داماد که آقا! اصلا در تشریعیات اشکال دیگری
هم هست و آن این است که جعل هر دو لغو است. هم شارع بگوید استقبال قبله شرط است هم بگوید
استدبار قبله مانع است. خب لغو است. همین که گفتی صل مستقبل القبلة کافی است، چرا دیگه جعل
مانعیت می کنید برای استدبار.

در مانحن فیه هم گفته اند پس جمع بین شرطیت مأکول اللحم بودن و مانعیت غیر مأکول بودن محال
است هم ثبوتا به ملاک این که رتبه مانعیت در رتبه متاخره از شرطیت است. نمی شود یک ضدی هم مانع
باشد و هم ضد آخرش شرط باشد چون رتبه شان فرق می کند و هم در تشریعیات جعل هر دو لغو است.

این بیانی است که در رد فرمایش محقق عراقی و محقق داماد مطرح شده. ببینیم آیا این اشکال به این دو
بزرگوار وارد است و جعل شرطیت و مانعیت ثبوتا با هم لغو است. این بحث ثبوتی را هم دنبال کنیم بعد
بپردازیم به بحث اثباتی.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه ۵۶-۲۸۰

یکشنبه - ۹۷/۱۰/۱۶

أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ سَيِّمًا بَقِيَّةَ اللَّهِ فِي الْأَرْضِينَ وَ اللَّعْنُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ.

خلاصه بحث گذشته این شد که قبل از رسیدن به بحث استظهاری و اثباتی ما دو مطلب ثبوتی می‌گوییم راجع به بحث جعل شرطیت نسبت به مأكول اللحم بودن حیوانی که لباس مصلی از آن تهیه شده یا جعل مانعیت برای غیر مأكول اللحم بودن حیوانی که لباس مصلی از او گرفته شده.

مطلب اول این بود که مرحوم آقای خوئی فرمود جعل شرطیت مأكول اللحم بودن حیوانی که لباس مصلی از او گرفته شده محال است چون شرط باید فعل اختیاری باشد، شرط واجب باید فعل اختیاری باشد. مأكول اللحم بودن یعنی حلال گوشت بودن آن که در اختیار ما نیست. و لذا شرط باید این جور باشد که صل و اوقع صلاتک فی ثوب متخذ من حیوان محلل الاکل.

که ما عرض کردیم آقای خوئی! این فرمایش شما که منجر به انسداد باب شرطیت می‌شود در مقام. چون قطعاً از نظر فقهی امر نشدیم به ایقاع صلات در لباس متخذ از حیوان حلال گوشت. نسبت به غیر ساتر که می‌توانیم لخت باشیم، نسبت به ساتر هم که می‌توانیم اصلاً از حیوان استفاده نکنیم، برویم لباس پنبه‌ای، پلاستیکی تهیه کنیم. و لذا عملاً شما دارید منسد می‌کنید باب شرطیت را در مقام.

و لذا در جواب عرض کردیم که چه اشکال دارد شارع بگوید صل و لیکن الثوب الملبوس فی الصلاة المتخذ من الحيوان متخذاً من حیوان حلال، نماز بخوان و باید ثوب تو در نماز که از اجزاء حیوان گرفته شده از اجزاء حیوان حلال گوشت باشد. خب شما مثل این می‌ماند که به فرزندان بگویید سافر و لیکن صدقائک فی السفر صالحین. می‌تواند فرزند شما سفر برود مجرد و امثال کرده است آن تکلیف را ولی اگر صدقائی داشت باید آن اصدقاء صالح باشند. و بر فرض کسی بگوید شرط باید فعل اختیاری باشد عرفاً فعل اختیاری است چون انتخاب دوست با فرزند شماست، پس امثال و لیکن اصدقائک الصالحین در اختیار او است.

این که تکلیف، جامع نماز در لباس غیر حیوانی و نماز در لباس مأكول باشد، گرچه نتیجه‌اش

جریان قاعده اشتغال است اما عدل اولش دخیل در ملاک نیست

596 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد

راه دیگر برای شرطیت که ما هم قبلاً مطرح می کردیم در بحث میته، آقایان دیروز مطرح کردند، این است که بگویند نماز بخوان یا بدون لباس حیوانی یا نماز بخوان با لباس حیوانی حلال گوشت. جامع بین این دو نماز را واجب می کند. اگر من نماز بخوانم در لباس غیر حیوانی عدل اول را آوردم، اگر نماز بخوانم در لباس حیوانی حلال عدل دوم را آوردم. و اگر شک بکنم که آیا این لباس حیوانی که پوشیدم از حلال گوشت است یا از حرام گوشت، عدل اول را که یقیناً نیاوردم (نماز بخوان بدون لباس حیوانی) چون فرض این است که من نماز خواندم با لباس حیوانی، احراز عدل دوم را هم نمی کنم، (یا نماز بخوان در لباس حیوانی حلال گوشت) او را هم احراز نمی کنم، قاعده اشتغال جاری می شود.

فقط اشکالی که ما دیروز داشتیم این بود که شرطیت ملاک می خواهد. اگر صرف تفنن در تعبیر است، تفنن در جعل است حرفی نداریم، مولی آزاد است هر جور می خواهد جعل کند. ولی ظاهر این است که احکام تابع ملاک است در این گونه موارد لااقل. این که مولی عدل اول را می گویند نمازی بخوان بدون پوشیدن لباس حیوانی، مگر تجرد از لباس حیوانی دخیل در ملاک است؟ چه دخلی دارد در ملاک؟ تجرد از لباس حیوانی چه دخلی دارد در ملاک؟ نپوشیدن لباس حیوانی دخیل است در ملاک نماز؟ قطعاً دخیل نیست. و لذا این را منشأ انتزاع شرطیت قرار دادن که امر بشویم به جامع به نماز بین تجرد از لباس حیوانی یا نماز با لبس لباس حیوانی حلال گوشت، و لو منتهی می شود به جریان قاعده اشتغال در لباس مشکوک، اما این با ملاک احکام جور نمی آید. چون تجرد از لباس حیوانی که اخذ شد قید در آن نماز در عدل اول، این دخیل در ملاک نماز است؟ اما لبس ما لایؤکل لحمه مانع است. آنی که ما گفتیم این است که و لیکن ثوبک الملبوس فی الصلاة المتخذ من الحيوان متخذاً من حیوان حلال، او می تواند دخیل در ملاک باشد به همین نحو.

[سؤال: ... جواب:] اگر شارع بگوید یا نماز بخوان بدون لبس لباس حیوانی یا نماز بخوان با لبس لباس حیوانی حلال گوشت، من این نمازی که خواندم در لباس مشکوک یقیناً نماز بدون لبس لباس حیوانی نیست پس عدل اول نیست. احراز هم نمی کنم نمازی است که با لبس لباس حیوانی حلال گوشت است. او را هم که احراز نکردم. ... شرط این عدل دوم است. منتها عرض من این است که این جور حکم جعل کردن با ملاک

لباس مصلی ۵۹۷

سازگار نیست. و بعید هم هست آقایانی که قائل به شرطیت مأكولیت باشند این را بگویند. حالا اگر این را بگویند بدون در نظر گرفتن تبعیۀ الاحکام للملاک نتیجه این تصویر امر به جامع، جریان قاعده اشتغال در لباس مشکوک است و اشکالات آقای خوئی را هم جواب می‌دهد.

این راجع به بحث اول که نتیجه می‌گیریم در مطلب اول که جعل شرطیت به این نحو معقول است. مطلب دوم این بود که گفته شد از نظر ثبوتی بین جعل شرطیت نسبت به مأكول اللحم بودن حیوانی که لباس را از او تهیه کردیم و بین جعل مانعیت حرام گوشت بودن آن حیوانی که لباس مان را از او تهیه کردیم، تنافی هست. محال است هم شارع بگوید شرط است حیوانی که از او لباس تهیه می‌کنید در نماز حلال گوشت باشد، هم بگوید حرام گوشت بودن آن حیوان که لباس را از او تهیه می‌کنید در نماز مانع است. چرا؟ این‌ها گفتند که حلال گوشت بودن و حرام گوشت بودن ضدین هستند. معنای شرطیت حلال گوشت بودن آن حیوانی که لباس را از او تهیه کردیم و مانعیت حرام گوشت آن حیوان این است که ما یک ضد را شرط بکنیم، ضد دیگر را مانع بکنیم. و این نه در تکوینیات ممکن است نه در تشریعیات.

دلیل اول بر محال بودن جعل هم‌زمان شرطیت و مانعیت: در عالم تکوین (که یکی از مصادیقش

ملاکات احکام است) هم معقول نیست چون رتبه مانع بعد از تحقق شرط است

در تکوینیات: چون گفتند آقا! نمی‌شود شما یک ضد بگویید شرط است و ضد دیگر مانع است. چرا؟ برای این که رتبه مانع بعد از رتبه شرط است. چرا؟ برای این که مانع یعنی مقتضی، تام است، شرط تام است که مقتضی را تام الفاعلیۀ بکند، فقط این مانع مزاحم است با آن مقتضی و جلوی تاثیر او را در تحقق معلول می‌گیرد. مثل رطوبت. رطوبت کی در پنبه مانع است؟ موقعی که آتش هست، نزدیک پنبه هم هست، آن وقت می‌گوییم چرا پنبه نسوخت چون خیس بود. اما اگر آتشی در کار نیست یا آتش دور است، بگوییم این چرا پنبه نمی‌سوزد. می‌گوید نمی‌بینید چقدر خیس است؟ می‌گوییم خب آن پنبه آن طرف چرا نمی‌سوزد؟ او که خشک است. می‌گوید خیلی فاصله دارد با آتش. می‌گوییم پس اگر این پنبه خیس هم نبود نمی‌سوخت. چرا می‌گویید چون خیس است نسوخته؟ و لذا این جور می‌گویند، می‌گویند که آقا! تا آن ضد که شرط است موجود نشود، آن ضد آخرش متصف به مانعیت نمی‌شود. چون مانعیت مانع در طول وجود

598 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
 شرط است. بعد از این که آن ضد اول که شرط است موجود شد، آن وقت می تواند ضد آخرش متصف به
 مانعیت بشود ولی دیگر محال است وجود ضد آخر با فرض وجود آن ضد اول که شرط است. اجتماع ضدین
 لازم می آید. این در تکوینیات.

در تشریعیات هم همین است. استقبال قبله در نماز شرط است در تاثیر نماز در ملاک. استدبار قبله دیگره
 نمی تواند مانع باشد. چرا؟ برای این که مانع یعنی نماز با شرائطش محقق شده و منه الاستقبال، آن وقت
 استدبار قبله می آید مانع از تاثیر نماز می شود در تحقق ملاک. اگر استقبال محقق است که دیگره استدبار
 محال است محقق بشود. چون ضدان هستند. اگر محقق نیست استقبال پس انتفاء ملاک مستند به انتفاء
 شرط است نه به مزاحمت این مانع که استدبار قبله است. این راجع به تکوینیات و ملاک هم در نماز و در
 تشریعیات ملحق به تکوینیات است. چون ملاک امر تکوینی است.

دلیل دوم: جعل همزمان شرطیت و مانعیت در تشریعیات محذور لغویت دارد

اما در تشریعیات غیر از این که قیاس کردند تشریعیات را به تکوینیات و لو به لحاظ آن ملاک که یک نقش
 تکوینی دارد واجب در تحصیل در آن ملاک، می تواند از این جهت مثل تکوینیات باشد، گفتند آقا! اصلا این
 بحث عقلی به کنار، لغو است شارع امر کند به یک مرکبی، هم مقیدش کند به استقبال، هم مقیدش بکند
 عدم استدبار، احدهما یعنی عن الآخر.

اشکال اول به دلیل اول: کما این که وجود معلول مستند است همزمان به مجموع مقتضی، شرط

و عدم مانع، عدم معلول هم مستند است همزمان به انتفاء شرط و وجود مانع

محقق عراقی و مرحوم آقای داماد از هر دو بیان جواب دادند. گفتند اما بیان عقلی: چه اشکالی دارد؟ عدم
 معلول مستند است به انتفاء شرط و به وجود مانع. چه اشکالی دارد؟ کما این که وجود معلول مستند است به
 مجموع وجود المقتضی و وجود الشرط و عدم المانع، انتفاء معلول هم مستند است به عدم مقتضی یا عدم
 شرط یا وجود مانع فی رتبه واحده. محقق عراقی می گوید حداقل مقتضی اگر موجود بود که ما منه الاثر
 هست مولد معلول است، شرط و مانع که در رتبه واحده هستند، چون شرط که ما منه الاثر نیست، شرط

لباس مصلی ۵۹۹
دخیل است در تمامیت قابلیت محل. باید این پنبه نزدیک باشد به آتش تا قابل احتراق باشد، عدم رطوبت هم دخیل در قابلیت پنبه است که محل است برای احتراق. چه فرق می‌کند؟ در رتبه واحده، هم نزدیک بودن پنبه با آتش دخیل است در قابلیت این پنبه برای احتراق و هم عدم رطوبت آن. چه اشکالی دارد؟ در رتبه واحده هستند. این را مرحوم آقای داماد هم دارند.

اشکال اول به دلیل دوم (لغویت): شرطیت و مانعیت از تکلیف شارع انتزاع نمی‌شود بلکه در

رتبه سابقه بر تکلیف، دخیل در ملاک هستند

اما راجع به آن بحث لغویت، آقای محقق عراقی گفته که آقا! می‌دانید اشتباه شما کجاست؟ فکر می‌کنید شارع بیايد جمع کند بین شرطیت این ضد و مانعیت ضد آخر لغو است. که در مقام هم می‌خواهید تطبیق کنید دیگه، می‌خواهید بگویید شارع جمع کند در وجوب نماز بین تقید نماز به مأكولیت حیوانی که از او لباس را تهیه کردیم یعنی هم مقید کند به حلال گوشت بودن آن حیوانی که لباس را از او تهیه کردیم و هم مقیدش کنیم به عدم حرام گوشت بودن آن حیوان. شما می‌گویید این لغو است، اشتباه‌تان این است که فکر می‌کنید شرطیت و مانعیت از تکلیف انتزاع می‌شود. نه آقا، مانعیت و شرطیت در رتبه سابقه بر تکلیف است. شارع برای چی می‌آید امر می‌کند به نماز مشروطه به وضوء مثلاً؟ چون در رتبه سابقه وضوء دخیل در ملاک است. برای چی نماز را واجب می‌کند مشروطاً به عدم قهقهه، برای این که قهقهه جمع نمی‌شود با ملاک نماز. منشأ انتزاع شرطیت و مانعیت در رتبه سابقه بر امر مولی است. شما منشأ انتزاع شرطیت و مانعیت را امر مولی می‌دانید می‌گویید چرا مولی هم مقید کند این مامور به را به قید وجودی هم به قید عدمی در حالی که احدهما یعنی عن الآخر.

پاسخ: تاثیر شرطیت و مانعیت در مامور به بما هو مامور به محل بحث است. و پرواضح است که

شرطیت از امر بشرط شیء و مانعیت از امر بشرط لا از شیء انتزاع می‌شود

این جواب محقق عراقی که واضح است که درست نیست. برای این که شرطیت به لحاظ مامور به از امر انتزاع می‌شود، کما این که مانعیت در مامور به انتزاع می‌شود از همین امر مولی. اگر مولی امر کند به این

600 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
واجب به شرط لا از قهقهه انتزاع می شود مانعیت قهقهه نسبت به این واجب. اگر امر کند به نماز به شرط
شیء شرطیت طهارت انتزاع می شود از آن. ما بحث دخالت این ها را در ملاک که نمی کنیم، بحث ما در
دخالت این ها هست در واجب و مأموریه بما هو مأموریه.

اشکال دوم به دلیل دوم: جعل هم زمان شرطیت و مانعیت از باب تأکید یا تفنن اشکالی ندارد

حتی اگر در یک خطاب باشد

مرحوم آقای داماد یک جواب دیگری داده. فرموده اولاً اگر دو خطاب باشد چه لغویتی دارد؟ برای تأکید یا
برای تفنن در نحوه امر. یک جا می گوید صل مع الطهارة یک جا می گوید صل و لاتصل مع الحدث. یا در
مانحن فیه یک جا می گوید صل فی ثوب متخذ من حیوان حلال، یک جا دیگر می گوید صل و لاتصل فی
ثوب متخذ من حیوان حرام.

[سؤال: ... جواب:] جعل چیه مگه؟ جعل یعنی همین انشاء، همین امر. مگه نمی شود دو تا امر که جعل
می کنند به غرض تأکید باشد؟ مثل این که شما وقتی نذر می کنی نماز صبح بخوانی، شارع می گوید واجب
است وفاء به نذر، خب اینجا یک نماز صبح است اما چرا هم می گویند اقم صلاه الفجر هم می گویند ف
بنذرک. برای تأکید در داعویت است.

بعد ایشان فرموده حتی اگر یک خطاب هم باشد به نظر ما اشکال ندارد. در یک خطاب می گوید برای
تأکید، برای این که همه متوجه بشوند، همه امتثال کنند. می گوید صل مستقبل القبلة لامستدبرها. چه
اشکال دارد؟ اینجا هم می گوید صل فی ما یؤکل لحمه لا فیما یؤکل لحمه. این اشکال ندارد که. بله، اگر
بخواهند اثر هم را خنثی بکنند، نمی شود، تنافی می شود. اما اگر اثر همدیگر را نمی خواهند خنثی کنند چه
اشکالی دارد؟

مرحوم امام (در بحث تحریر موضوع وجوب قضاء): می توان از روایات دو موضوع را برای وجوب

قضاء استظهار کرد: یکی فوت و دیگری ترک فریضه

لباس مصلی ۶۰۱

شبهه همین مطلب را امام قدس سره در یک بحث دیگر مطرح کرده. آن هم بی تناسب نیست با این بحث ما. در بحث وجوب قضاء، مشهور بین متأخرین این است که وجوب قضاء موضوعش فوت است و شک بکنیم در اتیان نماز در وقت استصحاب عدم اتیان اثبات فوت نمی‌کند. امام یک اشکال‌شان این است که اصلاً کی گفته فوت عنوان وجودی است؟ نه، فوت یعنی همان عدم الاتیان بالواجب و مزی وقت. عدم اتیان بالواجب را استصحاب می‌کنیم، مزی وقت هم که بالوجدان است. اشکال دومی که کرده (این به بحث ما مربوط است) فرموده ما دو جور خطاب داریم: یک خطاب من فاتته فريضة فليقضها، یک خطاب هم ظاهرش این است که من لم يصل فريضة فليقضها که از بعض روایات ایشان استفاده کرده. دو تا وجوب قضاء است، دو تا انشاء وجوب قضاء است، یکی رفته روی عنوان فوت، او را اثبات نکنید، اما وجوب قضائی که رفته روی عنوان ترک الفريضة با استصحاب اثبات می‌شود.

اشکال دوم به دلیل اول (استحاله در عالم تکوین): اشکالات عقلی در تکوینیات ربطی به عالم

تشریع ندارد

به نظر ما عمده اشکال جمع بین شرطیت و مانعیت هم اشکال دوم لغویت است و الا آن بحث اول، اشکال عقلی در تکوینیات را ما، اولاً سرایت دادنش را به تشریعیات قبول نداریم، خلط به قول امروزی‌ها بین عالم تکوین و عالم اعتبار نباید بکنیم.

اساساً می‌توان عقلاً انتفاء معلول را به وجود مانع نسبت داد و لو شرطش محقق نشده باشد.

بله، عرفاً این استناد صحیح نیست

علاوه بر این که در عالم تکوین هم بحث عقلی با بحث عرفی فرق می‌کند. در بحث عرفی همین جور است. استناد عدم المعلول به وجود مانع عرفاً در صورتی صحیح است که مقتضی موجود باشد، شرط موجود باشد، بخاطر ابتلاء به مانع بگوییم پس این پنبه نسوخت چون خیس بود. اما از نظر عقلی چه فرق می‌کند؟ انتفاء معلول هم بخاطر انتفاء آتش است، هم بخاطر خیسی پنبه است یا انتفاء سوختن پنبه هم بخاطر این است که پنبه نزدیک آتش نیست هم بخاطر این که پنبه خیس است. عقلاً چه فرق می‌کند؟

[سؤال: ... جواب:] آخه یک چیز که کجا هم شرط است هم مانع؟! این که غیر معقول است. یک ضد شرط است ضد دیگرش مانع است. مثل بحث ما. مأكول اللحم بودن شرط است، محرم الاکل بودن مانع است. این جور بفرمایید. یا وضوء شرط است حدث مانع است.

فقط اشکالش لغویت است و الا چه اشکالی دارد. در عالم تکوین هم به نظر ما بحث عرفی را که بحث عوامی است مطرح نکنیم، بحث عقلی بکنیم، واقعا روشن است که استناد عدم الاحتراق القطنه در فرض فقدان شرط به فقدان شرط است نه به ابتلاء به مانع؟

[سؤال: ... جواب:] مانع بالفعل که یعنی بعد از وجود مقتضی و شرط بخواهد مانع بشود معلوم است که نه، مانع بالفعل نیست. بالاخره این رطوبت هم جمع نمی شود با احتراق قطنه به حیث لو كان المقتضى موجودا و الشرط موجودا لما احترقت القطنه. همین کافی است.

الان شما می گوئید که این قرص مانع از چاقی است، خب مانع از چاقی است، حالا یک آقای ذاتا لاغر است یا اصلا اشتها به غذا ندارد بگوئیم قرص مانع از چاقی نیست؟ خب مانع از چاقی است. اگر قرصی اختراع بشود که مانع از چاقی باشد می گوئیم من هم الحمدلله اشتها به غذا ندارم هم این قرص را مصرف می کنم اشکال دارد؟ می گویند چرا اینقدر لاغری؟ می گوید خدا را شکر! هم اشتها ندارم مثل شما و هم مجبورم بخاطر یک بیماری قرص بخورم، آن قرص هم مانع چاقی است. منع فعلی نکرد؟ خب چه لزومی دارد منع فعلی بکند؟

[سؤال: ... جواب:] چرا در رتبه واحده نیستند؟ ... ما یكون من شأنه المنع نه مانع بالفعل. یعنی من شأن این قرص که مانع از چاقی بشود و لو بالفعل شرط چاقی هم نیست چون این آقا غذا زیاد نمی خورد. ... شما دلیل تان این بود که در فرض انتفاء شرط، شما استدلال تان این بود، گفتید ببینید در فرض انتفاء شرط نمی گویند این معلول موجود نشد بخاطر وجود مانع، می گویند این معلول موجود نشد بخاطر انتفاء شرط. شما استنادتان به این مطلب بود. و الا معلوم است که وجود معلول متوقف است بر وجود مقتضی و وجود شرط و انتفاء مانع فی عرض واحد. وجود معلول که مستند است به وجود مقتضی و وجود شرط و انتفاء مانع فی عرض واحد. منتها وجود مقتضی سبب تولد اثر است و وجود شرط و انتفاء مانع منشأ قابلیت قابل هست.

پاسخ اشکال دوم به دلیل دوم (لغویت): خطاب، مبرز جعل است نه خود جعل. روح جعل اراده

مولی است و اراده مولی متعدد نیست به صرف تعدد خطاب

فقط اشکال مهم اشکال لغویت است. به نظر ما این اشکال، اشکال قوی است. این که آقای داماد در این بحث و مرحوم امام در بحث وجوب قضاء فرمودند چه اشکال دارد دو تا جعل، ما نمی فهمیم. دو تا جعل را مثل دو تا خطاب حساب می کنند؟ یعنی جعل را مساوق با خطاب می دانند؟ خب بله اشکال ندارد. دو تا خطاب است. آیا مولایی که به عبدش دو بار بگوید برو آب بیاور دو تا وجوب اتیان به ماء را جعل می کند؟ اگر این جوری بگویید اشکال ندارد، حرف درستی است. اما ما معنایی که می فهمیم از وجوب، صرف تعدد ابراز نیست. و الا در قرآن این همه گفته اقم الصلاة بگوییم ده ها وجوب نماز داریم؟ این عرفی نیست.

روح امر اراده مولی است. اراده مولی متعدد نیست به صرف تعدد خطاب. و لذا اگر یک جایی بگوید من فاتته فريضة فليقضها یک جا بگوید من ترك الفريضة فليقضها که امام فرمود دو تا وجوب قضاء است، این جعل دو تا وجوب قضاء کردن این لغو است. چه نیازی بود به دو تا جعل وجوب قضاء. یا در مانحن فيه لغو است شارع هم بگوید صل مع کون ما تلبسه من اللباس الحيواني متخذاً من حيوان محلل اللحم و هم بعدش بگوید و لا یکن متخذاً من حیوان محرم اللحم. خب این دومی را برای چی گفت؟ اگر دومی را می خواست اولی را برای چی گفت؟ صرف گفتن نیست. نه، گفتن که مهم نیست، این ابراز است، مهم آن مبرز است. آن مبرز تعددش بلاوجه است.

و لذا به نظر ما جعل شرطیت و مانعیت معا لغو است و اثر ندارد. پس این نتیجه گیری که محقق عراقی و مرحوم آقای داماد کردند که ما اگر واقعا (صریحا محقق عراقی فرموده) موثقه ابن بکیر می بینیم یک فقره اش دال بر شرطیت است: لا یقبل الله تلك الصلاة حتى یصلی فی غیرها مما احل الله اكله، گفته این ظاهرش شرطیت است. ظاهر بعض فقراتش مانعیت است: ما حرم عليك اكله فالصلاة فيه فاسد. خب آقا! بر فرض یکی ظهور دارد در مانعیت، دیگری ظهور دارد در شرطیت، جعل هر دو ثبوتا لغو است و لذا با هم تعارض می کنند.

این بحث ثبوتی است.

امام علیه السلام در بیانات عرفی لازم نیست طبق مقام جعل ثبوتی صحبت کنند

اما راجع به بحث اثباتی و استظهاری، ما طبق مبنای خودمان که می‌گوییم اصلاً امام علیه السلام در بیانات عرفی لازم نیست طبق مقام جعل ثبوتی صحبت کنند. یعنی چی؟ یعنی ممکن است مثلاً در مقام ثبوت نجس بودن لباس شرط در نماز باشد اما به جای صل فی ثوب طاهر بفرماید لاتصل فی ثوب نجس. چه اشکالی دارد؟ امام نمی‌خواستند مرّ قانون را بگویند. روشن نیست که امام بخواهند مرّ قانون را بگویند. نه یک بیان عرفی است که این قانون را بیان می‌کند و لو تعبیر مطابق با مقام ثبوت قانون نباشد اما واقع مطلب اختلافی با واقع قانون ندارد.

[سؤال: ... جواب:] شما از کجا تضمین می‌کنید که امام علیه السلام ملتزم بشود جوری صحبت کند که شما بعد از هزار و چند صد سال بیایید بگویید شرطیت، این ثمره را دارد: قاعده اشتغال، مانعیت آن ثمره را دارد: برائت، بعد بگردید ببینید لسان خطاب این است که لاتصل فی ما لایؤکل لحمه یا صل فی ما یؤکل لحمه. آخه باید استظهار عرفی بکنیم نه این که هر چی شما دل‌تان بخواهید از شکم روایات به زور در بیاوریم. ... شأن مبلغ بودن ائمه [حرف درستی است اما] مگه این روایاتی که در کلمات ائمه هست، بیانات عرفی نیست؟ یک جا فرمودند ان کان الماء طاهراً فتوضاً منه، قریب به این مضمون، یک جا دیگر می‌فرماید لاتتوضأ بماء نجس، چرا آنجا برائت از مانعیت نجاست ماء الوضوء جاری می‌شود اگر نجاست ماء الوضوء مانع باشد. یا همین تعبیری که در یک روایت چند جور صحبت کردند در موثقه ابن بکیر.

[سؤال: ... جواب: خب] مجمل باشد. کی می‌گوید که امام ملتزم بوده حتماً مبین صحبت کند که محقق عراقی‌ها بخواهند به اهداف اصولی خودشان برسند؟ اصلاً مردم ملتفت نبودند به این دقائق. امام هم بیان عرفی می‌کردند برای مردم.

بر فرض امام علیه السلام دقیق صحبت کرده باشند، اما راوی بر اساس فهم عرفی خودش نقل

به معنا می‌کند

هذا اولاً. ثانیاً: بر فرض امام دقیق صحبت کرد، آن راوی که نقل به معنا می‌کند آیا ملتفت بود به این دقائق. آقا! راوی طبق فهم ابتدائی خودش نقل می‌کند نه این که بیاید سال‌ها برود درس محقق عراقی، بعد

لباس مصلی ۶۰۵

نقل به معنا بکند. نه، امام یک مطلبی می فرمود او هم می آمد به ذهن عرفیش نقل به معنا می کرد بدون تفکر سابق. می گفت این با او که فرق نمی کند، حالا امام فرمود اگر آب پاک بود با او وضوء بگیر می آید می گوید امام فرمود با آب نجس وضوء نگیری. یکی به او ایراد بگیرد که امام که فرمود با آب نجس وضوء نگیری فرمود با آب طاهر وضوء بگیر. می گوید مگه فرق هم می کند آقا؟ یک جا امام فرموده در اجزاء حیوان حرام گوشت نماز نخوان، در لباس متخذ از حیوان حرام گوشت نماز نخوان، بیاید بگوید آقا فرمود که لباس باید از اجزاء حیوان حلال گوشت باشد مقصود این است که لباسی که از اجزاء حیوان تهیه می کنی باید از حلال گوشت باشد. اصلا احساس فرق نمی کند بین این ها در نقل به معنا.

و عجیب است، این جمله را بگویم، حالا بعد طبق مبانی آقایان فردا بررسی می کنیم ان شاء الله که آن هایی که دقیق می شوند در این روایات آن ها چه کار می کنند، آیا تعارض می بینند بین این روایات؟ یا نه، تعارض نمی بینند و جمع می کنند در ظهور این روایات. فقط یک نکته عرض کنم قبل از این که این بحث را بپردازیم طبق مسلک قوم. و آن این است که ما اصلا تعجب می کنیم از آقایان. مثال بزنم:

آقای خوئی فرموده که اگر یک میتی مشکوک الاسلام است، باید غسلش بدهیم. چرا؟ برای این که عمومی می گوید غسل الميت واجب، یک روایت راوی سؤال می کند (خوب گوش بدهید!) عن نصرانی مات فی الطريق امام می فرماید لایغسله مسلم و لاکرامه. آقای خوئی می فرماید پس معلوم می شود موضوع وجوب تغسیل، کل میت لیس بکافر است. استصحاب عدم ازلی جاری می کنیم می گوییم این میت زمانی که نبود کافر نبود پس الان هم کافر نیست فهو میت وجدانا و لیس بکافر استصحابا فیجب تغسیله.

می گوییم آقا! اگر این راوی به جای عن نصرانی مات فی الطريق می گفت عن رجل لیس بمسلم مات فی الطريق امام جوابش را نمی داد؟ چه فرق می کند؟ او سؤال کرد امام فرمود لایغسله مسلم. حالا موضوع میت مسلم یجب غسله فی علم الله که آقای خوئی می گوید دیگه این مشکوک الاسلام است لازم نیست غسلش بدهیم یا میت لیس بکافر است که باید غسلش بدهیم، واقعا از این روایات این دقائق اصولی را فهمیدن معجزه است. ما که اهل این معجزه ها نیستیم.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه ۵۷-۲۸۱

دوشنبه - ۹۷/۱۰/۱۷

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيه الله في الأرضين و اللعن على أعدائهم أجمعين.

عرض کردیم که از جهت ثبوتی جعل شرطیت ممکن است که شارع بگوید که صل و لیکن لباسک المتخذ من الحيوان متخذاً من حيوان محلل الأكل و یا بگوید که صل إما صلاة مع عدم لبس لباس المتخذ من الحيوان او صلاة مع لبس اللباس المتخذ من الحيوان المحلل الأكل و لو این تصویر دوم غیر عرفی بود ولی امکان ثبوتی هست. ولی جمع بین شرطیت و مانعیت عرض کردیم محال است چون لغو است. این نتیجه بحث ثبوتی ما هست.

به لحاظ اثباتی نباید در روایات تدقیق کرد چون عرف بین شرطیت حلال گوشت و مانعیت

حرام گوشت فرق نمی گذارد

اما از نظر بحث اثباتی و استظهاری ما عرض کردیم که بناء بر آنچه که ما از روایات استظهار می کنیم که بیان ائمه عرفی بوده و مخصوصاً روات نقل به معنا هم می کردند، نباید اینقدر دقیق بشویم در تعبیرات در روایات. مثال می زدیم می گفتیم مثلاً در روایت می گوید که توضاً من ماء طاهر. شاید واقعاً حکم الله این است که لاتتوضاً من ماء نجس و شاید هم امام فرموده لاتتوضاً من ماء نجس ولی راوی می گوید فرق نمی کند. چه فرقی می کند لاتتوضاً من ماء جس با توضاً بماء طاهر؟ می آید این جوری نقل به معنا می کند.

بنا بر نظر مشهور که در روایات تدقیق می کنند، روایات ظهور در مانعیت دارد چون عمد

روایات به لسان نهی است. علاوه بر این که شرطیت نیاز به تکلف دارد

و لکن بناء بر نظر مشهور که تدقیق می کنند در این تعبیر در روایات باید بحث کنیم بینیم این روایات ظاهر در شرطیت است یا ظاهر در مانعیت است.

لباس مصلی ۶۰۷
به نظر ما در این بحث یک قرائن عرفیه است که استظهار عرفی به سمت استفاده مانعیت می‌رود و استفاده شرطیت خلاف متفاهم عرفی است و لو عقلا و ثبوتا معقول باشد. و بعید نیست که عرف با ملاحظه این قرائن استظهار مانعیت بکند.

اولین قرینه این است که عمده روایات به لسان نهی است. لاتصل فی جلود السباع، لاتصل فی السمور و روایات دیگر. در خود موثقه ابن بکیر هم ابتدائاً تعبیر شده که ما حرم علیک اكله فالصلاه فیه فاسد.
قرینه دوم این است که شرطیت نیاز به تکلف دارد. چرا؟ برای این که اصلاً من که لازم نیست لباس حیوانی بپوشم، می‌توانم لباس غیر حیوانی بپوشم در مورد ساتر و در غیر ساتر می‌توانم اصلاً لباس نپوشم. برای این که شارع بخواهد شرط کند که باید در لباس حیوانی حلال گوشت نماز بخوانی باید یک تکلفی بکنیم و الا عرف می‌گوید باید من در لباس حیوانی حلال گوشت نماز بخوانم؟ اصلاً مگر بایدی در کار است؟ اصلاً من نمی‌خواهم در لباس حیوانی نماز بخوانم. در غیر ساتر هم که اصلاً من نمی‌خواهم ساتری بپوشم.
این‌ها قرینه عرفیه می‌شود بر این که عرف استظهار مانعیت بکند.

اگر از روایات استظهار شرطیت یا مانعیت نشد، براءت از جعل مانعیت جاری است چون بناء بر

شرطیت، در لباس مشکوک قاعده اشتغال جاری است پس شرطیت کلفت زایده دارد

این ادعایی است که ما می‌کنیم. حالا اگر شک هم بکنیم که آیا شارع شرطیت جعل کرده یا مانعیت، آیا گفته که شرط لباس شما این است که از اجزاء حیوان حلال گوشت باشد یا مانعیت جعل کرده گفته نباید لباس از اجزاء حیوان حرام گوشت باشد، شک بکنیم، قبلاً بحث کردیم عرض کردیم که نتیجه عملیه بر اساس اصل براءت این است که بناء بگذاریم بر مانعیت. چرا؟ برای این که شرطیت کلفت زایده دارد. چون اگر شرطیت باشد در لباس مشکوک قاعده اشتغال جاری می‌شود. احراز شرط نمی‌کنیم. شرط نماز این است که لباس حیوانی از حیوان حلال گوشت گرفته شده باشد و این شرط مشکوک است، قاعده اشتغال جاری می‌شود.

..... شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد

منشأ اشتغال یقینی در مقام، علم اجمالی است به این که یا حلال گوشت بودن حیوانی که این

لباس مشکوک از او گرفته شده شرط است یا حرام گوشت بودنش مانع است

[سؤال: ... جواب:] ببینید! فرض این است که من علم اجمالی دارم که یا مأکول اللحم بودن آن حیوانی که لباس را از او تهیه کردیم شرط است یا حرام گوشت بودن مانع است. این علم اجمالی هست. شما اگر علم اجمالی دارید که یا نماز جمعه واجب تعیینی است یا نماز ظهر واجب تعیینی است بعد شک می کنید که نماز جمعه خواندید یا نه، باید قاعده اشتغال جاری کنید بگویید الاشتغال الیقینی یقتضی الفراغ الیقینی و لو علم اجمالی منشأ اشتغال یقینی بشود. ... ما هم می گوییم علم اجمالی منجز نیست چرا؟ برای این که جعل شرطیت کلفت زایده دارد. معلوم است که کلفت زایده در فرضی است که منجز بشود جعل شرطیت. کلفت زایده اش چیه؟ کلفت زایده جعل شرطیت این است که در مواردی که شک دارم در حصول شرط قاعده اشتغال جاری می شود. و لو اجمالاً علم داشته باشیم کافی است دیگه. حالا فرض کنید شبهه حکمیه قبل الفحص اگر بود، احتمال شرطیت بدهیم که مؤمن نداریم که برائت از جعل شرطیت جاری کنیم چون شبهه حکمیه قبل از فحص است من باید تمام آثار شرطیت را بار کنم احتیاطاً دیگه. یکی از آثار شرطیت این است که در شک در حصول شرط باید احتیاط کرد.

مثل این که شما احتمال می دهید شرط صحت وضوء این است که از آب مطلق وضوء بگیریم مثلاً. این که معلوم است اما حالا اگر شک بکنیم و این شبهه قبل از فحص باشد. خب باید احتیاط کنید، از آب مطلق وضوء بگیرید، نروید از گلاب وضوء بگیرید که از بعض روایات استفاده کردند بعضی ها که وضوء با گلاب جایز است. الوضوء بماء الورد. باید احتیاط کنید، شبهه حکمیه قبل از فحص است. پس احتمال می دهید شارع گفته از آب مطلق وضوء بگیرید، باید عملاً احتیاط کنید. حالا شک می کنید این مایع خارجی ماء مطلق است یا گلاب است. فرض این است که شما برائت که ندارید، شبهه حکمیه قبل از فحص است، شاید اگر فحص بکنید آن روایت صدوق را پیدا کنید، وضوء به ماء ورد اشکال ندارد شما هم از نظر فقهی ملتزم بشویم که وضوء با گلاب اشکال ندارد ولی فعلاً شبهه حکمیه شما قبل از فحص است باید احتیاط کنید. حالا که باید احتیاط کنید همه نتایج احتیاط را باید بار کنید یعنی اگر شک در این دارید که با آب مطلق وضوء گرفتید یا

لباس مصلی ۶۰۹
 با گلاب قاعده اشتغال می‌گوید باید احراز کنید که با آب مطلق وضوء گرفتید. چون باید آثار عملی این تکلیف محتمل را که بر شما منجز است رعایت کنید. یکی از آثار آن این است که چون احتمال می‌دهید که آب مطلق بودن آب وضوء شرط باشد، تا احراز نکنید تحقق شرط را، قاعده اشتغال جاری است. این را باید بار کنید دیگه.

علت این که بناء بر جعل شرطیت، در موارد شک قاعده اشتغال جاری می‌شود انحلالی نبودن

شرطیت است بر خلاف مانعیت که انحلالی است

ما عرض‌مان این بود که اگر نوبت رسید به شک و این قرینه‌هایی که ما گفتیم که منشأ استظهار مانعیت می‌شود تمام نشد (که هنوز تفصیل این روایات را بررسی نکردیم ولی می‌خواهیم قبل از آن این نتیجه اصل عملی را بیان کنیم که مطلب واضح بشود) اگر این قرائنی را که ما بر استظهار مانعیت اقامه می‌کنیم قانع‌کننده نبود و کسی گفت نوبت می‌رسد به اصل عملی چون واقعا ما نمی‌دانیم شارع جعل شرطیت کرده در مانحن‌فیه یا جعل مانعیت، گفته که مأكول اللحم بودن حیوان شرط است در جواز صلات در این لباس که از حیوان گرفته شده یا غیر مأكول اللحم بودن مانع است (روایات هم که مختلف است) ما شک پیدا کردیم که آیا شرطیت است یا مانعیت، ما می‌گوییم خب نتیجه عملی بناء بر مانعیت است. چرا؟ برای این که آنی که کلفت زایده می‌آورد جعل شرطیت است. اگر شرط باشد که لباس حیوانی از اجزاء حیوان حلال‌گوشت باشد این را باید احراز کنیم. چون شرط که انحلالی نیست، باید لباس شما از اجزاء حیوان حلال‌گوشت باشد، خب این شرط معلوم است، شک در تحقق آن و امتثال آن داریم، قاعده اشتغال جاری می‌شود. و لذا ما برای این که این اثر جعل شرطیت را بار نکنیم می‌آییم برائت از جعل شرطیت جاری می‌کنیم. اما جعل مانعیت که کلفت زایده ندارد. چرا؟ برای این که اگر جعل مانعیت بشود مانعیت، انحلالیه است. مانعیت که انحلالی بود یعنی شک می‌کنیم در مانعیت این لباس مشکوک، آن لباس‌هایی که یقینا از اجزاء حیوان حرام‌گوشت است مانعیت معلومه دارد، اما این لباس مشکوک مانعیتش مشکوک است، برائت از مانعیت آن جاری می‌کنیم. پس اینجا جعل مانعیت کلفت زایده نمی‌آورد. اتفاقا جعل مانعیت منشأ می‌شود که مانعیت انحلالیه بشود و

این لباس مشکوک مانعیتش بشود مشکوک، بتوانیم براءت از مانعیت او جاری کنیم. این از برکات جعل مانعیت است. پس جعل مانعیت که کلفت زایده نیاورد.

محقق خوئی: جعل شرطیت و مانعیت نسبت به عدم خودشان مؤنه دارند و لذا براءت در هر دو

تا جاری است و بعد از تساقط، علم اجمالی منجز است و باید آثار شرطیت را بار کرد

آقای خوئی فرمودند این مطلب را استاد ما مرحوم نائینی در رساله لباس مشکوک بیان کرده اما ما قبول نداریم. چرا قبول ندارند؟ ایشان فرمودند شما این را از ما داشته باشید: وقتی می‌خواهید در اطراف علم اجمالی ببینید اصل براءت‌ها تعارض می‌کند یا نه، بالنسبه به طرف آخر نسنجید اصل براءت را؛ بالنسبه به خود آن مشکوک بسنجید. یعنی این جور بگویید، بگویید جعل شرطیت نسبت به عدم جعل شرطیت، کدام‌ها کلفت زایده دارد؟ نه نسبت به جعل مانعیت، به او چکار دارید. شما دارید براءت از جعل شرطیت جاری می‌کنید باید ببینید جعل شرطیت در مقابل عدم جعل شرطیت آیا کلفت زایده در این جعل شرطیت هست؟ قطعاً هست. شارع اگر یک چیزی را شرط بکند در نماز، او کلفت زایده دارد یا اصلاً شرط نکند؟ خوب معلوم است اگر شرط بکند کلفت زایده دارد. اگر لابلش شرط باشد که لابلش شرط مساوی است با توسعه. براءت از جعل مانعیت هم که می‌خواهید جاری کنید نگاه کنید اگر جعل مانعیت نکرده بود کلفت زایده داشت یا جعل مانعیت کرده بود؟ خوب معلوم است جعل مانعیت کرده کلفت زایده دارد. اگر جعل مانعیت نمی‌کرد آزاد بودیم. [اگر] شارع جعل مانعیت نمی‌کرد برای لباس تهیه شده از اجزاء حیوان حرام‌گوشت، این منشأ توسعه بود دیگه، راحت چرم حیوانی حرام‌گوشت را می‌پوشیدیم نماز می‌خواندیم. نه، این جور حساب نکنید که جعل مانعیت نکرده باشد جعل شرطیت کرده باشد خیلی بدتر است. این جوری که اصل براءت جاری نمی‌کنند. اصل براءت که جاری می‌کنند می‌بینند این مشکوک آیا وجودش کلفت دارد یا عدمش، اگر دیدند وجودش کلفت دارد براءت جاری می‌کنند.

مثل این که من علم اجمالی دارم یا امروز باید سوره توحید بخوانم یا سوره بقره چون نمی‌دانم کدام‌ها را نذر کردم. یکی بگوید براءت از وجوب قرائت سوره توحید این کلفت زایده دارد یا وجوب قرائت سوره بقره؟ خوب به هر کی بگوید می‌گوید قرائت سوره بقره کلفت زایده دارد. این جوری حساب نمی‌کنند. شما وقتی

لباس مصلی ۶۱۱

برائت از وجوب قرائت سوره توحید جاری می‌کنید باید ببینید اگر واجب نبود قرائت سوره توحید کلفت داشت یا حالا که واجب شده؟ خب معلوم است که حالا که واجب شده کلفت دارد، اگر واجب نمی‌شد که کلفت نداشت. خب برائت جاری می‌شود از وجوب قرائت سوره توحید. بعد هم می‌آیید سوره بقره: اگر سوره بقره واجب بشود کلفت دارد یا اگر واجب نشود؟ خب معلوم است که اگر واجب بشود کلفت دارد، واجب نشود که کلفت ندارد. او هم برائت دارد. و چون علم اجمالی دارید یکی از این دو واجب است تعارضت البراءتان و تساقطتا. بعد علم اجمالی منجز است.

اینجا هم همین است. برائت از جعل شرطیت در مقابل عدم جعل شرطیت حساب می‌شود. ببینیم جعل شرطیت کلفت زایده دارد بالنسبه به عدم جعل شرطیت، خب برائت جاری است. جعل مانعیت هم در مقابل عدم جعل مانعیت کلفت زایده دارد او هم برائت دارد. و چون علم اجمالی داریم یکی از این دو جعل شده این منشأ تساقط این دو اصل برائت می‌شود و منجز هست این علم اجمالی، باید احتیاط کنیم.

این فرمایش آقای خوئی است.

[سؤال: ... جواب:] احتیاطش این است که در این هم آثار شرطیت را بار کنیم، هم آثار مانعیت را. آثار شرطیت این است که در لباس مشکوک نماز نخوانیم.

[سؤال: ... جواب:] علم اجمالی داریم بعد از این که قبول نکردید قرینه اثباتیه را بر جعل مانعیت، گفتید ما احتمال می‌دهیم جعل شرطیت شده، احتمال می‌دهیم جعل مانعیت شده. علم اجمالی منحل نمی‌شود، می‌گوییم یا جعل شرطیت شده یا جعل مانعیت، این علم اجمالی منجز است نه این که می‌گوییم احتمال می‌دهیم هر دو جعل شده. او را که احتمال نمی‌دهیم.

[سؤال: ... جواب:] جعل مانعیت نسبت به عدم جعل مانعیت [آثار الزامی دارد]. جعل مانعیت نسبت به جعل شرطیت حساب نکنید! جعل مانعیت که می‌خواهید برائت از او جاری کنید قیاسش کنید به عدم جعل مانعیت، بله، جعل مانعیت کلفت زایده دارد. شارع اگر بگوید قهقهه مانع از نماز است این کلفت دارد؟ یا بگوید نه، قهقهه مانع نیست در نماز هم قهقهه بکنید اشکال ندارد؟ کدام‌ها کلفت دارد؟ جعل مانعیت قهقهه کلفت دارد نسبت به عدم جعل مانعیت آن. و لذا برائت از جعل مانعیت حرام‌گوشت این حیوانی که

612 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
لباس را از او تهیه کردیم با برائت از جعل شرطیت مأکول اللحم بودن و حلال گوشت بودن تعارض و تساقط
می‌کنند و باید احتیاط کنیم.

اشکال اول: محذور جریان دو برائت در اطراف علم اجمالی (با توجه به این که مثبتات اصول

عملیه حجت نیست) مخالفت قطعیه تکلیف است نه مخالفت یکی از آن‌ها با واقع

به نظر ما این فرمایش آقای خوئی ایراد دارد. چرا؟ می‌گوییم آقا! اصلاً لنا ان نقول به این که هر دو برائت جاری است. چرا تعارض می‌کند. برائت از جعل شرطیت جاری است، برائت از جعل مانعیت هم جاری است. هیچ مشکلی هم ندارد. چرا؟ برای این که محذور جریان دو برائت در اطراف علم اجمالی مخالفت احدهما للواقع نیست. اصل عملی مشکلی این نیست. مشکلی ترخیص در مخالفت قطعیه است و الا شما استصحاب می‌کنید نجاست این اناء را، قبلاً نجس بود، استصحاب می‌کنید نجاست آن اناء دیگر را چون قبلاً نجس بوده در حالی که می‌دانید یکی از این دو اناء پاک شده. مشکلی ندارد. اصل عملی است. مثبتاتش که حجت نیست که استصحاب نجاست این اناء بگوید پس آنی که پاک شده، او اناء دیگر است. این اصل مثبت است. نتیجه استصحاب نجاست این دو اناء این است که دست به هر کدام بزنی دستت محکوم به نجاست است با این که علم اجمالی داری یکی از این دو استصحاب خلاف واقع است. اماره فرق می‌کند. اماره بر نجاست این اناء مدلول التزامیش این است که پس آنی که پاک شده اناء دیگر است. با آن اماره‌ای که می‌گوید اناء دیگری نجس است تعارض می‌کنند. مدلول التزامی این اماره اولی که می‌گوید آنی که پاک شده که یکی از این دو می‌دانی پاک شده، آنی که پاک شده آن اناء دومی است. با آن اماره‌ای که می‌گوید اناء دومی نجس است تعارض می‌کنند. اصول عملیه که مثبتاتش و لوازمش حجت نیست که، مشکل نداریم.

مرحوم نائینی فقط علم اجمالی به کذب احد الاصلین المحرزین (آن هم در فرضی که مفادشان

یکی باشد) را مانع از اجراء اصلین می‌دانست. و برائت اصل محرز نیست

[سؤال: ... جواب:] مرحوم نائینی در اصل برائت اشکال نمی‌کرد، مرحوم نائینی در مورد اصول محرزه مثل استصحاب نجاست می‌گفت علم اجمالی به کذب احد الاصلین المحرزین مانع از جریان این دو اصل است. و

لباس مصلی ۶۱۳

لذا مرحوم نائینی می‌گفت استصحاب نجاست این دو اناء جاری نیست بخاطر این که علم اجمالی داریم به کذب احد الاستصحابین چون این دو استصحاب اصل محرز هستند آن هم اصل محرز هستند که مفادشان یکی است یعنی هر دو استصحاب نجاست است. و الا خود مرحوم نائینی نه در اصل برائت این اشکال را می‌کند چون اصل برائت که اصل محرز نیست و نه در استصحاب‌هایی که مؤدای‌شان با هم فرق می‌کند. مثل چی؟ مثل این که وضوء بگیری با یک مایع مشکوک است که ماء مطلق است یا عین نجس. نمی‌دانید آب مطلق است یا عرق است. یک عرقی است که چنان تهیه شده مثل آب زلال. علم اجمالی داری یا آب است یا عرق. نمی‌توانی هم که بخوری ببینی آب است یا عرق، هر وقت مست شدی بفهمی عرق است. خب چکار کنیم؟ مرحوم نائینی می‌فرماید اگر وضوء بگیری با این مایع مشکوک المائیه و العرقیه (حالا مرحوم نائینی مثال زده به مشکوک المائیه و البولیه، ما احترام شما را نگه داشتیم مثال زدیم به مایع مشکوک المائیه و العرقیه) وضوء بگیری با این، هم استصحاب بقاء حدث جاری است، هم استصحاب بقاء طهارت از خبث. هم استصحاب می‌گوید بدنت طاهر است من الخبث، هم استصحاب می‌گوید که شما محدثی. مرحوم نائینی می‌گوید به من اشکال نکنید که علم اجمالی داریم یکی از این دو استصحاب دروغ است چون یا آن مایع آب بوده پس استصحاب حدث دروغ است یا عرق بوده پس استصحاب طهارت از خبث دروغ است. مرحوم نائینی می‌گوید این‌ها از خودم یاد گرفتی به خودم اشکال می‌کنی؟ من در جایی می‌گفتم استصحابین که علم اجمالی داری به کذب احدهما جاری نیست که مفاد این دو استصحاب یک چیز باشد مثل استصحاب نجاست انائین. آنجا می‌گفتم عقلائی نیست با این که می‌دانی یکی از این دو اناء پاک شده.

[سؤال: ... جواب:] مبنا این است. ما که بحث مبنایی نمی‌کنیم. ما تبعاً لآقای خوئی می‌گوییم استصحاب نجاست انائین هم جاری است چون ترخیص در مخالفت عملیه لازم نمی‌آید. ولی مرحوم نائینی هم بهر حال در مثل اصل برائت یا در همان استصحاب اگر مفاد دو استصحاب مثل هم نباشد مشکلی ایجاد نکرده.

پس اشکال اول ما به آقای خوئی این است که لنا ان نلتزم به جریان هر دو برائت: هم برائت از جعل شرطیت هم برائت از جعل مانعیت. آقا! محذور جریان دو برائت چیه؟ این است که ترخیص در مخالفت

614 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
 قطعی تکلیف اگر پیش آمد اصل برائت‌ها تعارض می‌کند. مثلا در علم اجمالی به این که یا باید سوره توحید بخوانم یا سوره بقره، خب اصل برائت می‌گوید سوره توحید لازم نیست بخوانی، اصل برائت می‌گوید سوره بقره لازم نیست بخوانی، می‌شود ترخیص در مخالفت قطعیه، تعارض می‌کنند باید احتیاط کنی. اما اینجا که تعارض نمی‌کنند برای این که من چه کار می‌خواهم بکنم؟ اگر بروم لباس حیوانی که قطعا از حیوان حرام گوشت است او را به تن بکنم؟ او که دیگه مخالفت اجمالی نیست، او مخالفت تفصیلیه است، یقینا این نماز باطل است إما لكون المأكولیة شرطا او لكون عدم المأكولیة مانعا. اصول عملیه اصلا زمینه و مجال جریانش فرض شک است. و علت این که در اطراف علم اجمالی جاری می‌شود و تعارض می‌کند برای این است که در اطراف علم اجمالی شک هست، موضوع دارد. وجوب قرائت سوره توحید مشکوک است، رفع ما لایعلمون موضوع دارد، وجوب قرائت سوره بقره مشکوک است موضوع دارد رفع ما لایعلمون. علم اجمالی به وجوب احدهما داریم تعارضا تساقطا. اینجا چی می‌خواهند بگویند این دو اصل برائت؟ می‌خواهند بگویند در آن لباسی که می‌دانی که لباس حرام گوشت است می‌توانی نماز بخوانی؟ او را که نمی‌گوید. نتیجه‌اش ترخیص در مخالفت تفصیلیه است؟ اصلا مخالفت تفصیلیه خارج از محدوده جریان اصول است. شرط نیست، برای این که در موارد شک جاری بشود و مشکل شما را حل بکند. برائت از جعل شرطیت جاری می‌کنید برای این که نماز مشکوک شما را تصحیح کند نه نماز مقطوع البطلان را.

موضوع اصول عملیه شک است و لذا در مثال وضوء به مایع مشکوک المائیه و العرقیه،

استصحاب بقاء طهارت از خبث، وضوء به ماء قليل را تصحیح نمی‌کند چون یقینا باطل است

در همان مثال، (خوب گوش بدهید! یک نکته‌ای یادم آمد خوب گوش بدهید!) در همان مثال وضوء به مایع مشکوک المائیه و العرقیه، در آن مثال استصحاب کردید بقاء طهارت از خبث را و استصحاب کردید بقاء حدث را. بیایید وضوء بگیرید با آب قليل، این وضوء یقینا باطل است. چرا؟ برای این که یا قبلا وضوء گرفتید، وضوء بعد از وضوء که امر ندارد. اگر قبلا وضوء با آب مطلق گرفتید که این وضوء دوم که لغو است، اثر ندارد نه رافع حدث است نه امر دارد. وضوء تجدیدی برای نماز دیگر امر دارد، وضوء بعد الوضوء که امر ندارد، پشت سر هم وضوء بگیرید. و اگر بدن تان نجس است چون آن مایع عرق است با بدن نجس وضوء بگیرید وضوء تان

لباس مصلی ۶۱۵

باطل است. این وضوء جدید باطل است و لذا آقای خوئی در فروع علم اجمالی گفته یا برو بدنت را آب بکش یا احداث حدث بکن تا بعدش وضوء بگیری بناء بگذاری که این وضوء ان شاء الله صحیح است. چه جوری استصحاب بقاء حدث و استصحاب بقاء طهارت از خبث نمی توانست بگوید همین جوری وضوء بگیر چون من می دانم این وضوء باطل است الان همین جوری وضوء بگیرم. اصول عملیه اصلا پیش زمینه اش ما لایعلمون است. پیش زمینه اش این است که در موارد شک می خواهد اثر ظاهری داشته باشد. پس من در لباسی که قطعاً حرام گوشت است، که می دانم علم تفصیلی دارم نماز باطل است. (خوب دقت کنید!) پس اثر کجا ظاهر می شود؟ اثر در نماز خواندن در همین لباس مشکوک ظاهر می شود. در این لباس مشکوک که مخالفت قطعی نیست، مخالفت احتمالی است. مخالفت قطعی پس پیش نیامد.

[سؤال: ... جواب:] موارد دیگر علم اجمالی مخالفت قطعی اجمالی پیش می آید نه مخالفت قطعی تفصیلیه. مخالفت قطعی یعنی علم تفصیلی به بطلان، علم تفصیلی به بطلان که اصلاً مجال حکم ظاهری در او نیست. در اطراف علم اجمالی مخالفت احتمالی است در هر کدام از دو طرف، منتها علم اجمالی داریم به این که ما یک مخالفت اجمالی کردیم تکلیف واقعی را. اصلاً جریان اصول از اول قصور مقتضی دارد. می گوید این را بدانید! من هنر ترخیص در مخالفت تفصیلیه تکلیف معلوم را ندارم چون من حکم ظاهری هستم. برائت از جعل شرطیت، برائت از جعل مانعیت نمی تواند تجویز کند نماز در لباسی را که یقیناً حرام گوشت است چون یقیناً این نماز باطل است. برای تصحیح این نماز احتمال صحت باید بدهید، من احتمال صحت نمی دهم. فقط اثرش در لباس مشکوک است او هم مخالفت قطعی نیست، مخالفت احتمالی است.

اشکال دوم: جعل مانعیت را باید در ظرف علم اجمالی به جعل مانعیت و یا جعل شرطیت،

ملاحظه کرد که آیا کلفت زایده دارد یا نه

ثانیا، آقای خوئی! خدا رحمت کند! معنای نادیده گرفتن آن طرف دیگر یعنی اصل برائت در او را نادیده بگیریم یعنی حساب کنیم برائت از وجوب قرائت سوره توحید جاری می کنیم. این اثر دارد یا نه؟ کار نداشته باشیم به برائت از وجوب قرائت سوره بقره؟ کاری نداریم به طرف دیگر یعنی به جریان اصل برائت در طرف دیگر کار نداریم نه این که چشم مان را بر واقعیت علم اجمالی ببندیم. ما علم اجمالی داریم. باید در این ظرف

616 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
 علم اجمالی ببینیم که اصل براءت چه اثری دارد. در ظرف علم اجمالی باید حساب کنیم. خب من علم اجمالی دارم، این واقعیت را نادیده بگیرم؟ خب چرا؟ در ظرف علم اجمالی با حفظ این واقعیت، در آن مثال سوره توحید و سوره بقره می گوید من علم اجمالی دارم یکی از این دو واجب است. اگر اصل براءت از وجوب قرائت سوره توحید جاری نشود من مجبورم هم سوره بقره بخوانم هم سوره توحید. اصل براءت می گوید لازم نیست سوره توحید بخوانی، رخصت است دیگر، اگر این جاری نبود باید هر دو را می خواندم. اصل براءت از سوره بقره هم می گوید در این ظرف علم اجمالی من می گویم لازم نیست سوره بقره بخوانی. او هم محتمل است. چون ترخیص در مخالفت قطعیه علم اجمالی نیست، ترخیص در مخالفت احتمالیه است. جمع بین این دو براءت مستلزم ترخیص در مخالفت قطعیه است، تعارض می کنند.

اینجا هم ما نباید از علم اجمالی صرف نظر کنیم. آقا! من علم اجمالی دارم به جعل شرطیت یا جعل مانعیت. با حفظ این علم اجمالی می گوئیم براءت از جعل مانعیت اثر ندارد. چه اثری دارد براءت از جعل مانعیت؟ براءت از جعل شرطیت اثر دارد. اثرش این است که می گویم دیگه قاعده اشتغال در لباس مشکوک جاری نیست. اما براءت از جعل مانعیت چه اثر ترخیصی دارد؟ اتفاقاً خدا کند جعل شده باشد مانعیت چون اگر جعل شده باشد مانعیت منجر می شود به انحلال مانعیت. انحلال مانعیت که شد مانعیت این لباس مشکوک می شود مورد شک، براءت از جعل مانعیت جاری نمی کنم، او اثر ندارد، می آیم براءت از مانعیت انحلالیه این لباس مشکوک جاری می کنم. می شود دو تا براءت. براءت از جعل شرطیت جاری کردم اثر داشت، نفی کلفت زایده قاعده اشتغال. براءت از جعل مانعیت این لباس مشکوک جاری کردم، اثرش جواز نماز در این لباس مشکوک، ان شاء الله او مانعیت ندارد. این اثر عملی دارد. اما براءت از جعل مانعیت چه اثر عملی دارد تا جاری بشود؟

ولذا به نظر ما حق با مرحوم نائینی است. و نتیجه این می شود که ما و لو استظهار نکنیم از ادله که شرطیت جعل شده یا مانعیت، خوشبختانه مقتضای اصل عملی این است که نتیجه اش این است که بناء بر جعل مانعیت می گذاریم عملاً، براءت از جعل شرطیت جاری می کنیم. مانعیت این لباس مشکوک می شود مورد شک، براءت از مانعیت این لباس مشکوک هم جاری می کنیم.

لباس مصلی ۶۱۷
حالا ببینیم روایات ظاهر در جعل شرطیت هست یا در جعل مانعیت، ان شاء الله فردا روایات را بررسی می‌کنیم.

جلسه ۵۸-۲۸۲

سه‌شنبه - ۹۷/۱۰/۱۸

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيه الله في الأرضين و اللعن على أعدائهم أجمعين.

بحث راجع به لباس مشکوک بود. بحث شد که آیا حلال گوشت بودن حیوانی که لباس را از او تهیه کردیم شرط جواز صلات است یا حرام گوشت بودن آن مانع از جواز صلات است. که در لباس مشکوک هم ثمره پیدا کرد که بناء بر قول به شرطیت قاعده اشتغال جاری است، بناء بر قول به مانعیت براءت از مانعیت این لباس مشکوک بناء بر نظر مشهور جاری هست.

عرض کردیم اگر شک بکنیم که شرطیت جعل شده یا مانعیت به نظر ما نتیجه اصل عملی ترتیب آثار مانعیت است چون جعل شرطیت کلفت زایده دارد که قاعده اشتغال جاری می‌شود در لباس مشکوک، براءت از جعل شرطیت به کمک ما می‌آید، از آن طرف هم براءت از مانعیت این لباس مشکوک جاری می‌شود. و احتمال دارد هر دو براءت مطابق با واقع باشد یعنی شارع شرطیت جعل نکرده و این لباس مشکوک هم فی علم الله چون لباس حرام گوشت ممکن است نباشد مانعیت نداشته باشد، پس هر دو براءت، براءت از جعل شرطیت و براءت از مانعیت این لباس مشکوک با هم جاری می‌شود و نماز در آن صحیح می‌شود.

قد يقال: موثق ابن بکیر (نماز در حرام گوشت قبول نیست مگر اینکه در حلال گوشت بخواند)

ظهور در ارشاد به شرطیت دارد

اما بحث استظهار از ادله: استدلال شده به برخی از روایات برای شرطیت مأكول اللحم بودن حیوانی که لباس را از او تهیه کردیم به برخی از روایات.

اولین روایت موثق ابن بکیر است که دارد لاتقبل تلك الصلاة حتى یصلی فی غیره مما احل الله اكله. گفتند این ظاهر در شرطیت است. می گوید نماز صحیح نیست مگر این که انسان نماز بخواند در لباسی که متخذ از حیوان حلال گوشت است. لاتقبل تلك الصلاة حتى یصلی فی غیره مما احل الله اكله. جواب دادند از این استدلال به برخی از جواب ها که عرض می کنیم:

اشکال اول (مرحوم نائینی): با توجه به تعارض صدر موثق (ظاهر در مانعیت) با این فقره، موثق

اجمال داخلی پیدا می کند و باید به روایاتی که ظهور در مانعیت دارد رجوع کرد

جواب اول جواب مرحوم نائینی است. ایشان فرمودند که بر فرض این فقره ظهور داشته باشد در شرطیت، صدر موثق ابن بکیر را هم ببینید، ذیلش را هم ببینید، آن ها که ظهور در مانعیت دارد. صدرش می گوید الصلاة فی وبر کل شیء حرام اكله فالصلاة فی وبره فاسد، این ظهور در مانعیت دارد. یا در ذیل آن کان مما نهیت عن اكله فالصلاة فیه فاسد.

اگر احتمال می دادیم هم شرطیت را و هم مانعیت را معا اخذ می کردیم به هر دو فقره. آن وقت نتیجه تابع اخس مقدمات بود، هم مانعیت داشت حرام گوشت بودن آن حیوانی که لباس را از او تهیه کردیم هم حلال گوشت بودن آن شرطیت داشت، نتیجه شرطیت می شد جریان قاعده اشتغال در لباس مشکوک. و لکن لغو است جمع بین شرطیت و مانعیت کما بین فی مقام الثبوت، بین فی بحث الثبوتی. و لذا تعارض می کنند صدر و ذیل این موثق، این موجب اجمال داخلی می شود. رجوع می کنیم به روایات دیگر که آن ها مبین است. آن ها روشن است در نهی از صلات فی ما لایؤکل لحمه. مجمل با مبین تعارض نمی کند. تعارض داخلی در موثق ابن بکیر موجب اجمال می شود در موثق به لحاظ این که شرطیت را بگوید یا مانعیت را، مجمل می شود. روایات دیگر مبین است در مانعیت به آن اخذ می کنیم.

پاسخ: دلیل مستقلى غير از موثق ابن بکیر که ظهور در مانعیت داشته باشد وجود ندارد

این جواب به نظر ما ناتمام است. چرا؟ می گوییم آقا! بفرمایید کدام روایت مقصودتان است؟

صحیحہ احوص (نماز در جلود سباع جایز نیست) در مورد سؤال است و اخذ یک عنوان در

سؤال سائل ظهور ندارد در این که همین عنوان مأخوذ است در خطاب و نه عنوان ملازم او

صحیحہ اسماعیل بن سعد بن الاحوص را می‌گویید؟ که سألت اباالحسن الرضا علیه السلام عن الصلاة في جلود السباع فقال لاتصل فيها، این را می‌گویید ظهور دارد در مانعیت؟ خداییش (به قول آن مرحوم: شما را به حضرت عباس) آیا اگر سائل به جای این که بگوید سألت عن الصلاة في جلود السباع، می‌آمد سؤال را عوض می‌کرد می‌گفت یا بن رسول الله هل يلزم في الصلاة في الجلود ان تكون في جلود ما يحل اكله؟ آیا لازم است در نماز در پوست حیوانات که از حیوانات حلال گوشت باشد؟ اگر این جور سؤال می‌کرد، امام جواب نمی‌داد؟ امام نمی‌فرمود که بله، لازم است؟ آقا سؤال کرده از امام: ما حکم الصلاة في جلود السباع؟ خب روش متعارف این است که بگوید لاتصل فيها. این چه ظهوری دارد در ارشاد به مانعیت؟

شبهه آنی که به آقای خوئی اشکال می‌کردیم. می‌گفتیم شما می‌گویید که موضوع وجوب تغسیل میت کل میت لیس بکافر است و این میت مشکوک الاسلام میت بالوجدان و لیس بکافر باستصحاب عدم ازلی. آن وقتی که نبود کافر نبود، استصحاب می‌گوید هنوز هم کافر نیست. می‌گفتیم آقای خوئی! از کجا این را فهمیدید؟ شاید موضوع وجوب تغسیل میت مسلم میت باشد، استصحاب عدم ازلی می‌گوید این قبل از وجودش مسلم نبود بعدا هم مسلم نیست. ایشان فرموده که آخه در روایت داریم: سألت عن نصرانی یكون مع المسلمین فی الموت فی الطريق، امام در جواب فرمود لا یغسله مسلم و لا یدفنه و لا کرامه و لا یقوم علی قبره. پس معلوم می‌شود موضوع میت لیس بکافر است. آنجا هم عرض کردیم خداییش اگر این سائل به جای عن نصرانی یكون مع المسلمین می‌گفت عن لیس بمسلم فی الموت فی الطريق امام جوابش نمی‌داد؟ چه ظهوری دارد اخذ یک عنوان در سؤال سائل که همین عنوان مأخوذ است در خطاب شارع و نه عنوان ملازم او؟ همچون ظهوری ندارد. سائل این جور سؤال کرد امام جواب داد.

اگر شک دارید به یاد بیاورید آن وقتی که تبلیغ می‌روید مردم از شما مسائل شرعی می‌پرسند. بیاید بپرسد که آیا لازم است این لباسی که از حیوان گرفته شده از حیوان حلال گوشت گرفته شده باشد تا من نماز بخوانم در او؟ شما می‌گویید بله. رفیق‌تان که یک مقدار بیشتر فریب برخی بحث‌ها را خورده، می‌گوید

620 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد

آقا! چرا این جور جواب می‌دهید؟ شما باید جوری جواب بدهید که ظهور در شرطیت نداشته باشد، ظهور در مانعیت داشته باشد. شما باید به او می‌گفتید نماز نخوان در لباس گرفته شده از حیوان حرام گوشت تا او بتواند در لباس مشکوک برائت جاری کند. می‌گویید برو آقا، این حرف‌ها را بگذار برای مدرسه، اینجا ما داریم عرفی صحبت می‌کنیم. سؤال کرد من جوابش دادم، تمام شد رفت.

و لذا می‌گوییم این صحیحه اسماعیل بن سعد بن الاحوص ظهور در مانعیت ندارد. فرق می‌کند با صدر موثقه ابن بکیر که املاء پیامبر بود که الصلاة فی ما یحرم اكله فاسد. او قضیه حقیقیه‌ای است که پیامبر خودش فرمود. فرق می‌کند با این که سائل در سؤال بیاید سؤال کند از نماز در جلود سباع، امام هم جواب می‌دهند که لاتصل فیها.

[سؤال: ... جواب:] چه لزومی دارد که امام تغییر بدهد عنوان را؟ او گفت عن الصلاة فی جلود السباع، حضرت فرمود لاتصل فی جلود السباع.

[سؤال: ... جواب:] عنوان ندادند. ممکن است شرطیت باشد، چون سؤال کرد از ابتلاء به فقدان شرط، حضرت فرمود نکن این کار را. مثلاً شرط نماز در لباس پاک است، یکی از شما سؤال کند آقا! لباس نجس است نماز بخوانم با او؟ شما چه می‌گویید؟ می‌گویید نخوان. نمی‌گویید که نماز در لباس پاک بخوان. بابا! یک کلمه می‌گویی نخوان. هیچ ظهور هم ندارد در مانعیت صلات فی النجس. شاید شرطیت طهارت ثوب مصلی باشد ولی او وقتی می‌گوید نماز در لباس نجس حکمش چیه؟ شما می‌گویی نخوان. کاملاً عرفی است.

به نظر مشهور، جلود سباع یکی از مصادیق مانعیت حرام گوشت است و قطعاً بیان مصداق هیچ

ظهوری در بیان کیفیت جعل در کبری ندارد که به نحو شرطیت است یا مانعیت

وانگهی به نظر مشهور که جلود سباع یک مصداقی است از مصادیق مانعیت ما لایؤکل لحمه. بیان مصداق غیر از بیان کبری است. قطعاً این ظهور ندارد در کبری جعل شرطیت.

یک نکته‌ای عرض کنم لایخلو عن فائده. امام قدس سره در بحث وجوب قضاء نقل کردیم فرمودند دو تا موضوع دارد وجوب قضاء: یکی من فاتته فریضة فلیقضها که ممکن است با استصحاب عدم اتیان اثبات عنوان فوت نشود. یکی من ترک الفریضة فلیقضها، با استصحاب عدم اتیان فریضة اثبات می‌شود موضوع وجوب

لباس مصلی ۶۲۱

قضاء چون مفاد این حدیث دوم هست. ما به ایشان اشکال کردیم گفتیم (حالا کاری نداریم لغو است جعل دو تا وجوب قضاء ثبوتا. غیر از این اشکال که لغو است جعل دو تا وجوب قضاء ثبوتا، فوقش مجمل می شود موضوع وجوب قضاء معلوم نیست چیه، اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، دیگه معلوم نیست استصحاب عدم اتیان اصل موضوعی باشد چون شاید فی علم الله موضوع فوت باشد) اشکال دوم این است که آن روایتی که شما می فرمایید این است: من صلی بغیر وضوء او نام عنها فلیقضها. قطعا این ها موضوع نیستند. اگر موضوعی داشته باشیم من ترک الفریضة است نه من صلی بغیر وضوء، نه من نام عن الصلاة. این ها مصادیقند، این که قطعا ظهور ندارد کبری جعل شرعی.

اینجا هم همین را می گوئیم. می گوئیم بناء بر نظر مشهور جلود سباع که قطعا بیان نمی کند کبری جعل شرعی را، چون کبری جعل شرعی به نظر مشهور رفته روی مانعیت ما لایؤکل لحمه مطلقا به نظر مشهور. این هم که نگفت لاتصل فی ما لایؤکل لحمه، گفت لاتصل فی جلود السباع.

[سؤال: ... جواب:] این خطاب ظهور ندارد در بیان کبری جعل شرعی. ... شما می خواهید این جور بفرمایید، شما می خواهید بفرمایید ما به ظهور لا تمسک می کنیم در ارشاد به مانعیت. و لو موضوع جلود سباع است ولی انصافا وقتی بیان تمام کبری جعل را نمی فهمیم از این خطاب، دیگه عرف می گوید شاید یک مصداقی از مصادیق کبری جعل را گفته. و کبری جعل در کدام روایت بیان شده؟ در آن روایتی که می گوید لاتقبل تلک الصلاة حتی یصلی فی غیره مما احل الله اكله. [البته] عمده اشکال اول است.

آقای نائینی! خدا رحمت کند! این سرنوشت صحیحه اسماعیل بن احوص است.

صحیحه ابی علی راشد (نماز در سمور جایز نیست) هم دو مشکل صحیحه احوص را دارد: یک:

ذکر عنوان سؤال در کلام امام ظهور در احترازیت ندارد. دو: ذکر مصداق شده

اگر مقصودتان صحیحه ابی علی بن راشد است که می گوید قلت لابی جعفر علیه السلام ما تقول فی الفراء ایصلی فیه؟ قال ایّ الفراء؟ (کدام فراء؟ حضرت پرسیدند کدام فراء مقصودت است؟) ابی علی راشد گفت: الفنک و السنجاب و السمور قال فصل فی الفنک و السنجاب فاما السمور فلاتصل فیه.

622 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
 اینجا هم سؤال کرد از سه چیز. حضرت اول فرمود لبأس بالصلاة في الفنک و السنجاب، راجع به سؤال سوم که سمور بود امام چی فرماید؟ می فرماید اما السمور فلاتصل فيه دیگه. بعد هم می گوید فالتعالب نصلي فيها؟ باز هم حضرت می فرماید لاتصل فيها. شما بودید چی جواب می دادید حتی اگر شرطیت داشته باشد حلال گوشت بودن حیوانی که لباس را از او می گیریم. یکی از شما بیاید بپرسد نماز در فنک و سنجاب و سمور حکمش چیه؟ شما بگویید در فنک و سنجاب نماز بخوان اما در سمور نماز نخوان، این ظهور دارد در این که کبری جعل شرعی این است که مانعیت دارد صلاة في ما لا يؤكل لحمه؟ سؤال او را جواب دادید. اول گفتید لبأس بالصلاة في الفنک و السنجاب که اتفاقا فنک و سنجاب هم لا يؤكل لحمه است، بعد هم راجع به سمور گفتید لاتصل فيه، طبق سؤال طرف جواب دادید.

[سؤال: ... جواب:] بفرماید لاتصل في ما لا يؤكل لحمه این خوب بود. مگه مجبور است انسان به هر حدیث غیر ظاهری تمسک کند و به زور ظاهرش بکند؟ این هم شد حرف، تا هر چی ما بگوییم شما بگویید که اگر امام می خواست مانعیت بفرماید چه جور می فرمود. خب در این روایت گنجایش ندارد برای بیان مانعیت. این هم راجع به این روایت.

صحيحه سعد اشعري (نماز در سمور شکاری جایز نیست) هم دو مشکل صحيحه احوص را دارد:

یک: ذکر عنوان سؤال در کلام امام ظهور در احترازیت ندارد. دو: ذکر مصداق شده

می ماند صحيحه سعد بن سعد اشعري: عن الرضا عليه السلام قال سألته عن جلود السمور فقال اي شيء هو ذاك الادبس؟ فقلت هو الاسود فقال يصيد؟ قلت نعم فقال لا.
 این هم جوابش روشن شد. سؤال کرد از پوست سمور امام فرمودند که اهل صید حیوانات است؟ سائل گفت بله، حضرت جواب داد که لاتصل فيها. خب او سؤال کرد از جلود سمور حضرت فرمود در او نماز نخوان، این ظهور دارد در مانعیت ما لا يؤكل لحمه؟ شما بودید چی جواب می دادید؟ شما اصلا مبنای تان این است که شرطیت دارد حلال گوشت بودن حیوانی که لباس را از او گرفتیم، از شما بیایند بپرسند که در جلد سمور می شود نماز بخوانیم یا نه، شما می گوید نمی شود دیگه.

لباس مصلی ۶۲۳

[سؤال: ... جواب:] لزومی دارد بگویند صل فی غیر ما لایؤکل لحمه؟ ... امام خیلی چیزها می‌توانند بفرمایند، لزومی دارد؟ ظهور دارد این جور جواب امام در ارشاد به مانعیت و نفی شرطیت؟ چه ظهوری دارد؟ مخصوصا عرض کردم یک صغرای دارد بیان می‌شود، قطعا جلود سمور تمام الموضوع برای کبری جعل مانعیت نیست. کبری جعل مانعیت اوسع از این است، این یک مصداقی از این است.

رسیدیم به روایتی که به نظر خیلی‌ها ضعیف السند است. عیون الاخبار باسناده عن الفضل بن شاذان در آن رساله محض الاسلام که آقای سیستانی می‌فرمودند، مضمون حرف‌شان این بود که قطع داریم به این که این از امام رضا صادر نشده (ولی ما همچون قطعی نداریم) چون مشتمل بر مطالب صریح در خلاف تقیه است. اسم افرادی را می‌برد که الان شما جرأت نمی‌کنید ببرید.

رساله محض الاسلام چون در زمان مأمون (که اظهار به تشیع می‌کرد) می‌باشد، لذا خلاف تقیه

بودنش مانع از حجیتش نیست

ما این را جواب دادیم گفتیم بالاخره مأمون تظاهر می‌کرد به تشیع و لو خبیث بود اما تظاهر می‌کرد به تشیع. کنفرانس می‌گذاشت به قول امروزی‌ها. علماء ادیان را دعوت می‌کرد با آن‌ها مناظره می‌کرد در اثبات احقیّت امیرالمؤمنین به خلافت. تظاهر می‌کرد به تشیع، امام علیه السلام دید فرصت مناسب است. بعید نیست رساله از امام صادر شده باشد. فرصت مناسب است، ائمه هم که به دنبال فرصت طلایی بودند برای بیان رازهای نهفته و غصه‌های انباشته شده؛ بیان می‌کردند.

[سؤال: ... جواب:] رساله به مأمون بود. رساله محض الاسلام، کتب الی المأمون.

سؤال: خلفاء بنی عباس مخالف طعن بر اولی و دومی نبودند. جواب:] اسم یکی از همسران پیامبر را می‌آورد. ... عامه چطور؟ توده‌های مردم چطور؟ ... من که مخالف نیستم با شما.

منتها سندش ابن عبدوس است و ابن قتیبه. آن‌ها را باید تصحیح کنیم که ما سعی کردیم تصحیح کنیم خلافا للسید الخوئی.

مفاد رساله محض الاسلام (نماز در جلود سباع جایز نیست) فقط این مشکل را دارد که ذکر

مصدق کرده است نه کبری جعل

این روایت و همین طور روایت اعمش که او سندش ضعیف است، دارد که لایصلی فی جلود السباع. این که دیگه خود امام فرموده، در سؤال سائل نیست. اگر مشکل سندی حل بشود آن مشکل می ماند که این ها قطعا به نظر مشهور تمام الموضوع برای کبری جعل شرعی نیستند. حتی کسانی که می گویند سباع مانعیت دارد جلود سباع که تمام الموضوع نیست، کل ما أخذ من السباع و لو جلود سباع نباشد.

[سؤال: ... جواب:] حالا شما می گویند چون نهی است ارشاد به مانعیت می شود من می گویم چون مصداق از مصادیق جعل را گفته نه تمام کبری جعل را، دیگه ظهورش در ارشاد به مانعیت ضعیف می شود. و سندش هم به نظر خیلی ها ناتمام است.

معتبره هاشم حناط (نماز در گیاه خوار جایز و در گوشت خوار جایز نیست) ظهور در مانعیت

ندارد به قرینه تقابل بین حکم گیاه خوار و حکم گوشت خوار

روایت آخر را هم بخوانم، روایت هاشم الخياط که گفت قاسم الحناط ولی بعید نیست هاشم حناط باشد، بعضی ها دارد هاشم الخياط، هاشم حناط [صحیح است]. ما اكل الورق و الشجر فلأبأس بان تصلی فيه و ما اكل المیتة فلا تصل فيه.

انصافا این هم ظهور در مانعیت ندارد. اولش فرموده ما اكل الورق و الشجر فلأبأس ان تصلی فيه. آن حیوانی که گیاه خوار است اشکال ندارد در اجزاء او نماز بخوانید. خب طبعش این است که بعدش وقتی خلافش را می گویند با نهی بگویند دیگه. و ما اكل المیتة فلا تصل فيه. این اصلا ظهور در ارشاد به مانعیت ندارد. وقتی قبلش می آیند می گویند که آنی که گیاه خوار است اشکال ندارد در او نماز بخوانی، مقتضای تقابل این است که بعدش بگویند آنی که میته خوار است در او نماز نخوان، خب مقتضای تقابل این است، این ظهور سیاقی است، این بخاطر این که قبلش گفت لأبأس به حالا می گوید نکن این کار را. این ظهور در ارشاد به مانعیت پیدا نمی کند.

لباس مصلی ۶۲۵

علاوه بر این که این روایت مخالف روایات دیگر است مثل موثقه ابن بکیر که در مطلق حیوان حرام گوشت

نماز جایز نیست. این اختصاص می دهد حرمت صلات را به ما اکل المیتة و مشهور این را قبول ندارند.

[سؤال: ... جواب:] وصیت پیامبر غیر از این روایت اعمش است؟ ... لاتصل فی جلد ما لاتأکل لحمه، این

دلالتش بهتر است و لکن مشکل ضعف سند است.

پس جواب اول که از محقق نائینی است ایراد پیدا کرد. ما یک دلیل مستقی غیر از موثقه ابن بکیر که

ظاهر باشد در مانعیت پیدا نکردیم.

اشکال دوم: موثقه در افاده شرطیت و مانعیت، مبتلا به تعارض داخلی بین صدر و ذیل است و با

توجه به نبود روایتی که ظاهر در شرطیت یا مانعیت باشد، برائت از جعل شرطیت جاری است

جواب دوم این است که گفته می شود آقا! موثقه ابن بکیر تعارض داخلی دارد چون صدرش ظهور دارد در

مانعیت، ما حرم اكله فالصلاة فيه فاسد، خب بعدش این فقره بعدی که می گوید لاتقبل تلك الصلاة حتی

یصل فی غیره مما احل الله اكله ظهور دارد در شرطیت، تعارض داخلی می کند. گیرم روایات دیگر هم ظهور

در ارشاد به مانعیت نداشته باشیم، نوبت به اصل عملی می رسد. اصل عملی اقتضاء می کند برائت از جعل

شرطیت را.

اشکال سوم: مشارالیه "تلك" در "لاتقبل تلك الصلاة" نمازی است که در حرام گوشت اتیان

شده. بنابراین منشأ بطلان نماز، حرام گوشت بودن است و این با مانعیت می سازد

جواب سوم: گفته می شود آقا! روایت را دقت کنید! لاتقبل "تلك" الصلاة . تلك پیام دارد. یک وقت

می گفت لاتقبل الصلاة حتی یصلی فی غیره مما احل الله اكله، جا داشت کسی بگوید ظهور در ارشاد به

شرطیت دارد. آقای خوئی که فرموده اگر این جوری بود که خوب بود، لاریب در ظهورش در ارشاد به

شرطیت. نه، ما حالا همچین لاریب نمی گوئیم. حالا بعدا توضیح خواهیم داد چرا لاریب نمی گوئیم. ولی بالاخره

جا داشت کسی بگوید لاتقبل الصلاة حتی یصلی فی غیره مما احل الله اكله. ولی مهم این است اسم اشاره در

روایت هست: لاتقبل تلك الصلاة ، آن نماز، خصوصیت آن نماز را باید حفظ کنید به مقدار ممکن. آن نماز

626 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
چی بود؟ یک خصوصیتش این بود که در اجزاء حیوان نماز خوانده بود، خصوصیت دوم این بود که در اجزاء حیوان حرام گوشت بود. خصوصیت حرام گوشت بودن دیگه حفظ نمی شود چون اگر خصوصیت حرام گوشت حفظ بشود که صد بار آن نماز را هم تکرار کند بدرد نمی خورد. پس لاتقبل تلك الصلاة حتی یصلی فی غیره مما احل الله اكله، خصوصیت حرام گوشت بودن آن حیوانی که لباس را از او گرفتیم، او را باید حذف کنیم اما خصوصیت اول که در لباس حیوان نماز خواندیم، لباس حیوانی، لباس متخذ از اجزاء حیوان، او را چرا الغاء کنیم. اسم اشاره دارد اشاره می کند به نمازی که واجد این خصوصیت است.

[سؤال: ... جواب:] اگر درب این استظهارها را می خواهید ببندید چرا به ما گیر می دهید؟ به آن مستدل گیر بدهید که به این فقره استدلال کرده به ارشاد به شرطیت. مستدلی که استدلال می کند به این ظرائف دارد توجه می کند به روایت ما می گوییم شما توجه می کنید من توجه نکنم در مقام جواب به اشکال شما؟ اگر مستدل می گفت این ها نقل به معنا شده که اصلاً استدلال نمی کرد به این فقره. اما وقتی استدلال می کند به این فقره به ظرائف استدلالش توجه دارد، خب ما هم جواب می دهیم می گوییم به تلک هم توجه کن که اسم اشاره است. آن نمازی که در لباس متخذ از حیوان خوانده شده، آن نماز صحیح نیست مگر این که در اجزاء حیوان حلال گوشت باشد. چرا؟ برای این که نمازی که در لباس گرفته شده از حیوان خوانده بشود یا باید در حیوان حرام گوشت خوانده بشود که مبتلی به مانع است، باطل است یا اگر می خواهید صحیح باشد باید نماز بخوانی در اجزاء حیوان حلال گوشت. یکی بگوید من می خواهم نماز بخوانم در پیراهن پنبه ای، می گوییم این یک چیز دیگر است، غیر از آن نمازی است که خوانده شده. آن نماز در اجزاء حیوان بوده اگر می خواهید آن نماز تصحیح بشود، با آن خصوصیت که در اجزاء حیوان خوانده شده به این است که بروی حیوان حلال گوشت انتخاب کنی.

[سؤال: ... جواب:] لاتقبل تلك الصلاة چرا می گوید یعنی لاتقبل الصلاة ؟ این خلاف ظاهر است که لاتقبل تلك الصلاة یعنی همان نماز ظهري که خواندید؟ تا می شود باید خصوصیات شخصی را در تلک حفظ بکنید. آن نماز یک خصوصیتش این بود که حرام گوشت بود لباسش، آن خصوصیت را الغاء باید بکنیم چون محال

لباس مصلی ۶۲۷

است آن خصوصیت حفظ بشود و نماز صحیح بشود، اما خصوصیت این که در اجزاء حیوان بوده آن

خصوصیت را چرا الغاء می کنید؟

[سؤال: ... جواب:] یک خصوصیتی که می دانیم احتمال دخالت ندارد [مطرح نیست]. مثل این که آن نماز

را با قنوت خوانده، نماز جدید را بی قنوت بخواند، این که دخالت ندارد.

فرمایش محقق خوئی (اگر "تلك" نبود ظاهر در شرطیت بود) درست نیست چون "لاتقبل"

بعد از "فالصلاة فيه فاسد" آمده و تعاقب با این جمله مانع از انعقاد ظهور در شرطیت است

این که آقای خوئی فرموده اگر لاتقبل الصلاة حتی یصلی فی غیره مما احل الله اكله بود لاریب در ظهورش در ارشاد به شرطیت، عرض کردم همچنین لاریب هم نیست. چرا؟ برای این که بعد از الصلاة فی وبر کل شیء حرام اكله فالصلاة فيه فاسد بیاید بگوید لاتقبل الصلاة ، ذیل فالصلاة که ظهور در مانعیت دارد بگوید لاتقبل الصلاة حتی یصلی فی غیره، این جوری بگویند باز هم لاریب در ظهورش در شرطیت؟ اگر مستقل می آمدند می گفتند بسمه تعالی لاتقبل الصلاة حتی یصلی فی ما یؤکل لحمه، بله، جا داشت کسی بگوید ظهور دارد در ارشاد به شرطیت. ولی در ادامه الصلاة فی وبر کل شیء حرام اكله فالصلاة فيه فاسد گفته شده، باز هم ظهور دارد در ارشاد به شرطیت؟ آخه از توابع آن جمله است که الصلاة فی وبر کل شیء حرام اكله فالصلاة فيه فاسد، در ادامه او فرموده لاتقبل الصلاة حتی یصلی فی غیره مما یؤکل لحمه، این ظهور دارد در این که این ذیل تابع صدر است نه این که صدر تابع ذیل است. ظهور دارد در این که ذیل تعقیب آن صدر است نه این که صدر تابع ذیل است و ذیل همه کاره باشد. این خلاف ظاهر است.

اشکال چهارم: بدیهی بودن عدم وجوب تلبس به لباس حیوانی، مانع از انعقاد ظهور در شرطیت

است. توجیه ثبوتی برای جعل شرطیت، رافع غرابت یک ظهور بدوی نیست

اصلا یک نکته عرض کنم. این را به عنوان جواب چهارم بگویم:

خداییش این موثقه اگر تنها این بود: لاتقبل الصلاة حتی تصلی فیما یؤکل لحمه، جلسات قبل عرض

کردیم، با توجه به این که قطعاً لازم نیست انسان در اجزاء حیوان نماز بخواند تا چه برسد حلال گوشت باشد.

628 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
 اصلاً غیر ساتر لازم نیست، لخت، ساتر با یک لباس پنبه‌ای نماز می‌خوانم، لازم نیست که در اجزاء حیوان باشد. وقتی می‌گویند که لا تقبل الصلاة حتی تصلى فی غیره مما احل الله اكله، دیگه عرف استظهار شرطیت نمی‌کند، می‌گوید مگه لازم است من در اجزاء حیوان حلال گوشت نماز بخوانم، اصلاً نمی‌خوانم در اجزاء حیوان نماز بخوانم. چرم حیوانی گران است نمی‌خواهم نماز بخوانم، می‌خواهم بروم از این پارچه‌های چینی که ارزان است بخرم نماز بخوانم. زور است؟

نگویید آقا! ما توجیه کردیم شرطیت را. گفتیم شرطیت یا بر می‌گردد به این که صل و لیکن ملبوسک الحيوانی فی الصلاة متخذاً من حیوان محلل یا گفتیم إئت بجامع الصلاة یا صلات بدون لبس لباس حیوانی یا صلات با لبس لباس حیوانی محلل. توجیه کردیم، این اشکالات را نکنید.

می‌گوییم شکر الله سعیکم! دست‌تان درد نکند، توجیه کردید اما این توجیه ثبوتی بود، موجب ظهور نمی‌شود در این خطاب که دارد می‌گوید باید نماز بخوانی در اجزاء حیوان حلال گوشت. وقتی می‌گوید تا نماز نخوانی در اجزاء حیوان حلال گوشت نماز درست نیست عرف می‌گوید یعنی باید در اجزاء حیوان حلال گوشت نماز بخوانم؟ چه لزومی دارد؟ شما می‌روید تخریج ثبوتی برای شرطیت می‌کنی این‌ها موجب ظهور عرفی اثباتی نمی‌شود در شرطیت. ما يصلح للقربنية العرفية دارد، همین نکته عرفیه، دیگه ظهور در ارشاد به شرطیت پیدا نمی‌کند.

[سؤال: ... جواب:] تلک اگر نبود را می‌گوییم. تلک اگر بود که هیچی، اگر نبود هم ما با این بیان داریم می‌گوییم ارشاد به شرطیت از او استفاده نمی‌شود چون نگفت صل و لیکن ملبوسک الحيوانی مما يؤکل لحمه. این‌ها توجیه ثبوتی بود که می‌گفتیم این صحیح است. اثباتاً که این جور نگفت، اثباتاً گفت صل فی ما يؤکل لحمه. صل فی ما يؤکل لحمه مگه واجب است؟ من نمی‌خواهم نماز بخوانم در ما يؤکل لحمه.

بعدش هم صل فی ما يؤکل لحمه مگه کافی است؟ صرف الوجود صلات فی ما يؤکل لحمه را ایجاد می‌کنم اما ده تا لباس حرام گوشت هم رویش می‌پوشم، کافی است؟

لباس مصلی ۶۲۹

[سؤال: ... جواب:] تخریج ثبوتی این بود که صل و لیکن ما تلبسه من اجزاء الحیوان متخذا من حیوان حلال، او خوب بود اما صل فی ما یؤکل لحمه وافی به آن تخریج ثبوتی نیست و لذا ظهور در ارشاد به شرطیت پیدا نمی‌کند.

اشکال پنجم (محقق خوئی): باید مراد از موثقه ساتر باشد. چون غیر ساتری که پوشیده شده باشد اگر حلال گوشت باشد، استظهار شرطیت موجب تحصیل حاصل است و اگر حرام گوشت باشد، استظهار شرطیت موجب انقلاب در ذات است

جواب پنجم جواب آقای خوئی است. آقای خوئی می‌گوید من یک جواب پنجم می‌دهم ببینید چطور است. حتما باید مراد از لاتقبل تلك الصلاة حتی یصلی فی غیره مما احل الله اكله ساتر باشد نه غیر ساتر. چرا؟ برای این که غیر ساتر را که من لازم نیست بپوشم در نماز؟ ساتر است که من باید بپوشم. در ساتر، صحیح است بگوید شرط است که از اجزاء حیوان حلال گوشت باشد، غیر ساتر که من اصلا لازم نیست بپوشم. اگر شرط بکند بگوید ان لبست ثوبا غیر الساتر، آقای خوئی فرموده از دو حال خارج نیست یا از اجزاء حیوان حلال گوشت که تحصیل حاصل است که بگویند باید از حیوان حلال گوشت باشد. یا از حیوان حرام گوشت است که اصلا محال است [چون] الشیء لاینقلب عما هو علیه. ایشان می‌گوید غیر ساتر را بگوید اگر پوشیدی، خب اگر پوشیدیم اگر حلال گوشت است خب به این لباس غیر ساتر که حلال گوشت است شرط کنند باید حلال گوشت باشد، می‌گوید اگر آب می‌خوری باید آب باشد، خب این تحصیل حاصل است. اگر حرام گوشت است محال است چون می‌گوید اگر لباس غیر ساتر حرام گوشت پوشیدی باید حلال گوشت باشد.

پاسخ: در مقام جعل، وجود خارجی شخصی لحاظ نمی‌شود بلکه جامع لبس لباس حیوانی و اشتراطش به حلال گوشت بودن لحاظ می‌شود

این جواب به نظر ما درست نیست. برای این که با آن بیانی که عرض کردیم در ساتر هم اشکال کنید چون ساتر هم که لازم نیست از اجزاء حیوان باشد، می‌تواند از لباس پنبه‌ای باشد.

630 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
و این فرمایش شما درست نیست چون جامع مهم است نه این که در خارج من چه کار می کنم. جامع در لحاظ مولی این است که آن لبست لباسا حیوانیا فاجعله، فاتخذہ مما یؤکل لحمه. این اشکال ندارد که جامع را مولی اخذ می کند، نه این که در خارج ببینیم شما این فرد را انتخاب کردی بگوییم امر به انتخاب این فرد طلب حاصل است، فرد دیگر را انتخاب کرد محال است بگوییم با انتخاب فرد آخر، آن فرد آخر را حلالش قرار داده، او حرام است. نه، جامع را شارع لحاظ می کند. می گوید اگر لباس حیوانی بپوشی لباس حیوان حلال بپوش. این اشکال ثبوتی ندارد.

و لذا این جواب درست نیست. عمده جواب های قبلی است.

و الحمد لله رب العالمین

جلسه ۵۹-۲۸۳

شنبه - ۹۷/۱۰/۲۲

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيه الله في الارضين و اللعن على أعدائهم أجمعين.

بحث راجع به نماز در لباس مشکوک بود. قبل از این که وارد مقتضای اصل لفظی و اصل عملی بشویم در رابطه با نماز در لباس مشکوک جهاتی را قرار شد بحث کنیم. رسیدیم به این جهت که آیا ظاهر ادله شرعیه شرطیت مأكول اللحم بودن حیوانی است که لباس را از او تهیه کردیم یا مانعیت غیر مأكول اللحم بودن است.

دلیل اول بر شرطیت مأكول اللحم: این فقره از موثق ابن بکیر: "لاتقبل تلك الصلاة حتى یصلی

فی غیره مما احل الله اكله"

برای اثبات شرطیت به عده ای از روایات استدلال شد. اولی موثق ابن بکیر بود: لاتقبل تلك الصلاة حتى یصلی فی غیره مما احل الله اكله. گفته شد که مفاد این روایت این است که باید نماز بخوانی در اجزاء حیوان حلال گوشت و الا نمازت باطل است.

لباس مصلی ۶۳۱

ما عرض کردیم جواب‌هایی می‌شود از این استدلال داد. جواب اول جواب مرحوم نائینی بود که فرمود بر فرض این فقره از روایت ظهور در شرطیت داشته باشد، صدر همین روایت ظهور در مانعیت دارد: الصلاة فی ویر کل شیء حرام اكله فاسد. می‌شود مبتلی به اجمال داخلی، رجوع می‌کنیم به ظهور بقیه روایات در ارشاد به مانعیت.

ما اشکال کردیم. گفتیم ما بقیه روایات را بررسی کردیم، ظهوری در ارشاد به مانعیت ندارد. آنی که ظهور دارد در ارشاد به مانعیت صدر همین روایت ابن بکیر است، اگر این را هم بخواهید مجمل بکنید کار خراب می‌شود.

اشکال اول: فقره "حتی یصلی فی غیره" با توجه به این که مشارالیه نماز در حرام گوشت است،

صرفا برای بیان کیفیت نماز صحیح از لباس لبس حیوانی است نه بیان شرطیت

جواب دیگری که داده شد از این استدلال، گفته شد: لاتقبل تلك الصلاة، اشاره است به آن نماز گذشته که این آقا خوانده، خب این نمازی که خوانده در اجزاء حیوان بود و ضمنا اجزاء حیوان حرام گوشت هم بود، ما باید این خصوصیت را به مقداری که ممکن است حفظ کنیم. بله، خصوصیت این که آن حیوان حرام گوشت بوده، اگر حفظ بشود که نماز با اعاده هم صحیح نمی‌شود ولی بقیه خصوصیات را باید حفظ کنیم. بقیه خصوصیات یکی این است که نماز در اجزاء حیوان بوده، خب معلوم است کسی که نماز در اجزاء حیوان می‌خواند برای این که این نمازش صحیح باشد باید برود در اجزاء حیوان حلال گوشت نماز بخواند. لازم نیست شرط باشد مأکول اللحم بودن، و لو از این باب که این فرد است که مبتلا به مانع نیست. این نماز بعد از فراغ از این که می‌خواهد در اجزاء حیوان خوانده بشود، اگر نماز در اجزاء حیوان حلال گوشت باشد مبتلا به مانع نیست، همین هم صحیح است که بگویند لاتقبل تلك الصلاة حتی یصلی فی غیره مما احل الله اكله.

اشکال دوم (و هی العمدة): بدیهی بودن عدم وجوب تلبس به لباس حیوانی، مانع از انعقاد ظهور

در شرطیت است. توجیه ثبوتی برای جعل شرطیت، رافع غرابت یک ظهور بدوی نیست

632 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
 عمده جوابی که ما می‌دهیم از ظهور این فقره لاتقبل تلك الصلاة فی غیره مما احل الله اكله، می‌گوییم
 حتی اگر این جمله مستقله بود، لاتقبل الصلاة حتی یصلی فی ما احل الله اكله، باز ما استظهار شرطیت
 نمی‌کردیم. چون بعد از این که اصلاً انسان غیر ساتر را که می‌تواند نپوشد، ساتر هم که لازم نیست از اجزاء
 حیوان حلال گوشت باشد، ساتر پنبه‌ای، کتان‌ی مشکل ندارد، این قرینه می‌شود لاتقبل تلك الصلاة یا لاتقبل
 الصلاة حتی یصلی فی ما احل الله اكله، این نه برای بیان شرطیت است بلکه ممکن است برای بیان این باشد
 که اگر می‌خواهی مبتلاً به مانع نشوی و نمازت در اجزاء حیوان حرام گوشت نباشد یا اصلاً در اجزاء حیوان
 نماز نخوان یا اگر می‌خوانی اجزاء حیوان حلال گوشت باشد. خب این ظهور در ارشاد به شرطیت ندارد که،
 این با مانعیت هم می‌سازد.

دلیل دوم: روایت علی بن ابی حمزه: نماز در مذکی در صورتی جایز است که حلال گوشت باشد

روایت دومی که استدلال شده به آن بر شرطیت، روایت علی بن ابی حمزه است، می‌گوید سألت ابا عبد الله
 و ابالحسن علیهما السلام عن لباس الفراء و الصلاة فیها (لباس فراء ظاهراً مراد همان حمار وحشی است،
 گورخر، در این [روایت]. حضرت فرمود گورخر اگر مذکی باشد، چه اشکال دارد؟ هم می‌شود گوشتش را
 خورد، هم می‌شود از پوستش استفاده کرد) قلت أو لیس الذکی ما ذکی بالحدید؟ (عرض کردم آقا! ذکی مگر
 آنی نیست که با حدید سرش بریده بشود؟) قال بلی (فرمود بله. بعد فرمود) اذا كان مما يؤکل لحمه. این اذا
 كان مما يؤکل لحمه یعنی چی؟ قید ذکی است؟ او لیس الذکی ما ذکی بالحدید قال بلی اذا كان مما يؤکل
 لحمه؟ این که نیست چون مذکی ممکن است حیوان حرام گوشت باشد. این اذا كان می‌خورد به اصل مطلب
 که فرمود که لاتصل فیها الا ما كان ذکیا، می‌خواهد بفرماید که نماز باید در مذکی باشد به شرط این که
 مأکول اللحم هم باشد. اگر مذکی بود ولی مأکول اللحم نبود، حیوان حرام گوشت بود، و لو مذکی بود فایده
 ندارد. بلی اذا كان مما يؤکل لحمه یعنی بلی تجوز الصلاة فیه ولی به شرط این که مأکول اللحم باشد. گفته
 می‌شود که بهتر از این می‌خواهید دلیل بر شرطیت مأکول اللحم بودن اقامه کنید؟

اشکال اول (سندی): گرچه علی بن ابی حمزه مستصحاب الوثاقه است اما روایت مشتمل بر

مجاهیل است

می‌گوییم آقا! اولاً همچنین بهتری هم ندارد. سندش ضعیف است، خیلی هم ضعیف است. عبدالله بن اسحاق علوی کیه؟ محمد بن سلیمان دیلمی کیه؟ حالا علی بن ابی حمزه خبیث فاسد المذهب، او را می‌دانیم کیست. حالا یا مبنای مان این است که کذاب متهم که امام رضا علیه السلام در آن روایت فرمود: فما استبان لکم کذبه؟ نفهمیدید دروغگو بودن علی بن ابی حمزه را؟ اگر این را بگوییم که دیگر هیچی. اگر بگوییم این تضعیف‌ها با توثیقی که شیخ طوسی در عده نقل می‌کند که طائفه عمل کردند به روایات علی بن ابی حمزه بعد از وقف چون متحرز از دروغ بود، متحرجا عن الکذب، بعد از تعارض ما گفتیم متأسفانه استصحاب بقاء وثاقت به کمک این خبیث می‌آید. ولی حالا به کمکش هم بیاید مهم نیست، مهم این است که از دو جهت دیگر سند ضعیف است.

اشکال دوم: لسان شرطیت در روایت برای بیان مبتلا نشدن به مانع است نه بیان شرطیت. به

سه قرینه: قرینه اول: مورد روایت نماز کسی است که لباس ثوب حیوانی است

از جهت دلالت هم به نظر ما دلالت بر شرطیت نمی‌کند. چون فرض کرده که این آقا نماز می‌خواند در جلد حیوانی. خب امام فرمود نماز که می‌خوانی در جلد حیوانی باید جلد حیوانی حلال‌گوشت باشد، این ظهور در شرطیت ندارد که. بعد از این که طرف فرض کرد نماز می‌خواند، الصلاة فی لباس الفراء، در جلد حیوانی نماز می‌خواند، امام می‌فرماید که لاتصل فیها الا ما کان ذکياً و کان مما یؤکل لحمه، ظهور در ارشاد به شرطیت ندارد. شاید برای این است که مبتلا به مانع نشوی، مبتلا به حرام‌گوشت بودن حیوان نشوی.

قرینه دوم: نهی در ذیل روایت ارشاد به مانعیت دارد

شاهدش این است که در ذیل همین روایت می‌گوید للباس بالسنباج فانه دابة لاتأکل اللحم و لیس هو مما نهی عنه رسول الله اذ نهی عن کل ذی ناب و مخلص. بحث نهی را مطرح می‌کند، نهی ارشاد به چی دارد؟ ارشاد به مانعیت دارد.

قرینه سوم: جمع عرفی بین این روایت و موثقه ابن بکیر (فالصلاة فيه فاسد). زیرا ظهور موثقه

در مانعیت اقوی است

اگر هم در دل تان خلجان می کند که آقا! چرا اینقدر با ظهورها درگیر می شوید و عناد می کنید؟ خب ظهور دارد بلی اذا كان مما يؤكل لحمه در شرطیت مأکول اللحم بودن، می گوئیم عناد نمی کنیم ولی اگر اصرار دارید ظهور فی حد نفسه دارد، لا اقل جمع عرفی بین این روایت و بین موثقه ابن بکیر که می گفت ما حرم علیک اكله فالصلاة فيه فاسد، جمع عرفی اقتضاء می کند بگوئیم مانعیت هست و این روایت که می گوید اگر در جلد حیوان نماز بخوانی مواظب باش آن جلد حیوان حلال گوشت باشد ممکن است بخاطر این باشد که اجتناب کنی از ابتلاء به مانع.

[سؤال: ... جواب:] آخه ظهور کل شیء حرام اكله فالصلاة فيه فاسد در مانعیت اقوی است. ... جمع عرفی می گوئیم این است. می گوئیم شاید در این روایت علی بن ابی حمزه که می گوید اذا كان مما يؤكل لحمه می گوئیم فرض کردید که در جلد حیوانی می خواهید نماز بخوانید خب امام اول فرمود لاتصل فیها الا ما كان ذکيا، بعد فرمود که اذا كان مما يؤكل لحمه، یعنی جواز صلات (خوب دقت کنید!) و جواز الصلاة یعنی لا بأس بالصلاة در جایی است که مأکول اللحم باشد، یعنی لا بأس بالصلاة فی جلد الحيوانی الحلال. لا بأس که ظهور در ارشاد به شرطیت ندارد. لاتصل فيه الا ما كان ذکيا قلت او ليس الذکی ما ذکی بالحدید قال بلی اذا كان مما يؤكل لحمه، بحث این بود که پس نماز در جلد حیوانی مأکول اللحم جایز است، مفاد عرفی روایت این است، جواز صلات در جلد حیوانی مأکول اللحم ظهور در ارشاد به شرطیت ندارد، شاید بیان جواز بخاطر این است که مبتلا به مانع نیست. مانع نماز در اجزاء حیوان حرام گوشت است.

دلیل سوم: روایت تحف: لبس حلال گوشت حلال است. چون حلیت لبس حلال گوشت بدیهی

است، پس مورد روایت نماز است

روایت سوم روایت تحف است: عن الصادق علیه السلام کل شیء یحل لحمه فلا بأس بلبس جلده الذکی منه و صوفه و شعره و وبره. گفته می شود ببینید! حضرت نفی بأس از صلات در جلد حیوان را مشروط کرد به این که یحل لحمه، پس شرط مأکول اللحم بودن است.

اشکال اول (سندی): روایات تحف العقول مراسیل هستند. و لایخفی که اگر تعبیر "نقله الثقات

من السادات" در مقدمه ابن شعبه، شامل مشایخ مع الواسطه نشود، کذب نمی شود

می گوئیم اولاً تحف العقول سندش ضعیف است چون مراسیل است آنچه که در تحف العقول است. قبلاً بحث کردیم گفتیم اینی که در اول تحف می گوید که فتاملوا یا شیعه امیرالمؤمنین ما قالت ائمتکم و تلقوا ما نقله الثقات عن السادات، قبول کنید آنچه که ثقات از سادات نقل می کنند. بعضی ها می گویند معلوم می شود که ابن شعبه دارد شهادت می دهد که این احادیث تحف العقول را ثقات نقل کردند از سادات. ما گفتیم این درست نیست. برای این که اولاً کافی است که واسطه اخیر ثقات باشد یعنی اساتید ابن شعبه صاحب تحف العقول ثقات بوده، صدق می کند که نقلته الثقات عن السادات.

[سؤال: ... جواب:] ما نقله الثقات عن السادات یعنی وسائط بین مشایخ من و بین ائمه ثقات هستند؟ ... خودش که گفته انما اسقطت الالسانید تخفیفا و ایجازا و ان کان اکثره لی سماعاً، اکثرش را من سماع کردم، همه اش را هم نمی گوید.

قرینه اول بر این که ابن شعبه در مقام توثیق عام نبوده: ایشان در مقام بیان یک نصیحت کلی

است برای شیعیان که به احادیث ائمه علیهم السلام عمل کنند

حالا اگر می گوئید اطلاق دارد ما نقلت الثقات عن السادات، اطلاقش می گوید و لو وسائط بین مشایخ من و ائمه آن ها هم ثقات هستند، می گوئیم واقعا این عبارت ظهور دارد در این که می خواهد بگوید تمام احادیث تحف العقول را ثقات نقل کردند؟ کی همچون حرفی زده؟ دارد نصیحت می کند، می گوید آی شیعه ها! مثل عامه نباشید که احادیث ائمه را شنیدند و عمل نکردند، شما آن جور نباشید، آنچه که ثقات از ائمه نقل می کنند عمل کنید. یک نصیحت کلی می کند. حالا فی الجمله هم روایت تحف العقول ما نقله الثقات عن ائمة السادات هست اما بالجمله هم این جور است؟

[سؤال: ... جواب:] مگر گفت تمام احادیث را من نقل می کنم به واسطه ثقات از سادات؟ نصیحت کرد به شیعه. نصیحت نکند، آن وقت می گوئید چرا نصیحت نکرد؟ ... خودش عمل نکرد؟ ما نقله الثقات عن السادات را عمل کرد اما مگر باید هر چی در این کتاب می گوید مصداق ما نقله الثقات عن السادات باشد.

636 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
مگه او می‌خواست تصحیح سند بکند در این کتاب. بابا اول دیباجه کتاب آمد نصیحت کرد به شیعه، گفت
آی شیعه‌ها! مثل عامه نباشید که گوش به اهل بیت نمی‌دادند، سخنان اهل بیت را نادیده می‌گرفتند، شما
آنچه که ثقات از ائمه سادات نقل می‌کنند شما عمل کنید. ... اما اجمالا عمل کنید به تحف العقول که در
ضمنش ثقات هم هست؛ احتیاطا به همه‌اش عمل کنید مصداق ما نقله الثقات هست. ببینید فرق می‌کند،
شما می‌گویید شهادت دارد می‌دهد ابن شعبه به این که کل ما رویته فی هذا الكتاب فهو منقول عن الثقات
عن السادات، همچون ظهوری ندارد.

تشکیک در وثاقت صاحب کتاب جلیل تحف العقول، صحیح نیست

حالا ما خیلی هم در مؤلف تحف العقول بحث نمی‌کنیم، جرأت نمی‌کنیم از آقایان بحث کنیم. چون توثیق
ابن شعبه توسط حر عاملی شده. خیلی توثیق از قدماء ندارد. ولی انصاف این است که تشکیک در وثاقت
صاحب این کتاب جلیل صحیح نیست.

قرینه دوم: بخشی از احادیث کتاب، در کتب دیگر سند ضعیف یا مرسل دارد

ولی مهم این است که این دلالت عبارت را بر توثیق عام رجال تحف العقول ما قبول نداریم. واقعا هم
عرفی نیست که این همه احادیث این کتاب بگوییم همه‌اش ثقۀ عن ثقۀ نقل شده یعنی از کافی مهم‌تر است
و ضمنا هم یک سری از این احادیثش در کتاب‌های دیگر است، سندش ضعیف است، سندش مرسل است
ولی صاحب کتاب تحف العقول همان متن را با سند صحیح نقل کند. این‌ها مستبعد است. این هم قرینه
حالیه می‌تواند تلقی بشود.

اشکال دوم: مورد روایت نماز نیست. ممکن است روایت در مقام بیان کراهت لبس حرام گوشت

باشد

حالا شما قبول نکنید از ما این اشکال سند را، می‌رویم اشکال دلالی می‌کنیم. اشکال دلالی چیه؟ اشکال
دلالی این است که اصلا ربطی به نماز ندارد این روایت. فللبأس بلبس جلده، مگه گفت فی الصلاة؟ فوشش
می‌خواهد بگوید حیوان حرام گوشت مکروه است پوشیدن اجزائش، ربطی به نماز ندارد که.

لباس مصلی ۶۳۷

[سؤال: ... جواب:] مکروه بودنش ظاهر ادله است.

نگفت که لابأس بلبسه فی الصلاة. روایت فی الصلاة ندارد. این یک اشکال دلالی.

اشکال سوم: "لابأس" ظهور در شرطیت ندارد

اشکال دلالی دوم این است که لابأس ظهور در شرطیت ندارد. لابأس بلبس ما أكل لحمه فی الصلاة، از این که بالاتر نیست که، لابأس غیر از این است که بگوید صل فی ما أكل لحمه، صل ارشاد به شرطیت است، لابأس که ارشاد به شرطیت نیست. لابأس می سازد با این که تحرز از ابتلاء به مانع باشد که نماز در اجزاء حیوان حرام گوشت باشد.

[سؤال: ... جواب:] لابأس ظهورش در نفی حرمت است ولی شما می گوئید ما از خارج می دانیم اجزاء حیوان حرام گوشت را پوشیدن در حالات عادی حرام نیست، مکروه است، می گوئیم این قرینه می شود بگوید لابأس نفی کراهت است؛ نه این که بگوید لابأس بلبسه فی الصلاة، آخه این که قرینه ندارد. ... لابأس بلبسه ظهور در لابأس بلبسه فی الصلاة پیدا نمی کند. فوqش می گوئید چون اجزاء حیوان حرام گوشت حرام نیست لباس پوشیدن در غیر نماز، این قرینه می شود که لابأس را حمل بر نفی کراهت بکنید بگوید لباس پوشیدن لباس حیوان حرام گوشت مکروه است، لباس حیوان حلال گوشت مکروه نیست.

دلیل چهارم: روایت ابی تمامه: لبس وبر حلال گوشت جایز است

روایت چهارم و آخرین روایت را هم بخوانم که مرحوم محقق عراقی می گوید بعضی ها تخیل کردند که اظهر روایات الباب است در دلالت بر شرطیت. قلت لابی جعفر الثانی علیه السلام ان بلادنا بلاد باردة (کشور ما سردسیر است) فما تقول فی لبس هذا الوبر (نظرتان راجع به پوشیدن این وبر چیه؟ اشاره کرد به یک وبر خاصی) فقال إلبس منها ما أكل و ضمن. بیوش از وبر، آن چیزهایی که وبر مأکول اللحم باشد و ضمن، و تضمین هم بشود توسط بایع. حالا تضمین چیست؟ تضمین بشود حلال گوشت بودنش؟ یا تضمین بشود مذکی بودنش؟ مذکی بودن که شرط نیست در لبس وبر، می تواند وبر میته را بیوشد در نماز. این شاید قرینه بشود که ضمن یعنی تضمین بشود این حلال گوشت باشد.

اشکال اول (سندی): روایت مشتمل بر مجاهیل و ضعاف است

اولا این روایت هم سندش ضعیف است. آن هم چه ضعفی. خود ابی تمامه معلوم نیست کیست. حالا رجال دیگرش باید بررسی بشود. سهل بن زیاد هم که در سند است.

بله، بعضی‌ها مرحوم نائینی می‌گفته تشکیک در سند روایات کافی دأب عجزه است. [اقول:] و نحن العجزه. ما نمی‌فهمیم چرا دأب عجزه است؟ بله، اول کافی مرحوم کلینی گفته که یا اخی (حالا خطاب کرده به یک آقای که معلوم نیست کیست) یا اخی تو از من خواستی من یک کتابی بنویسم که مشتمل بر آثار صحیحہ عن الصادقین علیهم السلام باشد، امیدوارم این کتابم آرزوی تو را برآورده کرده باشد. پس شهادت داده کلینی که این کتاب مشتمل بر آثار صحیحہ است عن الصادقین علیهم السلام.

مرحوم کلینی در مقدمه کافی شهادت به صحیح بودن روایات داده است نه به ثقه بودن روات.

ممکن است مبنای ایشان و ما در ملاک صحیح بودن یک روایت، مختلف باشد

ما هم اشکال قصور مقتضی داریم در این کلام کلینی [هم اشکال دیگر]. می‌گوییم آثار صحیحہ به نظر کلینی کی می‌گوید آثار صحیحہ به نظر من و شماست؟ چه می‌دانیم نظر کلینی چیه. بارها عرض کردم اگر شما بروید از یک اهل خبره‌ای سؤال کنید آقا! فلانی اعلم است؟ بگوید ایشان واجب التقلید است. یا بگوید ایشان جایز التقلید است. رسماً به او بگویید! بگویید آقا! خبره بودن تو را قبول دارم اما ببین راست حسینی به من جواب بده، فلانی اعلم است یا اعلم نیست. من چی می‌دانم کی را واجب التقلید می‌دانی کی را جایز التقلید می‌دانی. شاید نظرت در وجوب تقلید با نظر مشهور فرق بکند. شاید نظرت در جواز تقلید با نظر دیگران فرق بکند.

وثاقت فرق می‌کند. وثاقت یک امر محسوس است. وثاقت یعنی دروغگو نیست، وثاقت در روایت یعنی دروغگو نیست. ثقه در هر شغلی به حسب خودش است، ثقه یعنی مورد اعتماد. طبیب ثقه یعنی فی طبه، مکانیک ثقه یعنی فی مکانیته، راو ثقه یعنی فی روایت. ثقه فی روایت یعنی متحرز عن الکذب و القول بغیر العلم. این امر محسوس است.

عدالت یک امر محسوس است که عبارت باشد از استقامت در جاده شریعت. بر فرض محسوس

نباشد لکن حجیت شهادت به عدالت علی القاعدة نیست بلکه بر اساس نص خاص است

[سؤال: ... جواب:] عدالت هم آقایان می‌گویند امر محسوس است. حالا بر فرض در شهادت بر عدالت شارع تسامح کرده، از روایات استفاده می‌شود که پذیرفته می‌شود شهادت بر عدالت، بحث دیگری است. کلی گویی نمی‌شود کرد. ما که معتقدیم عدالت هم امر محسوس است: استقامت در جاده شریعت؛ بعداً مبانی مختلف شده در معنای عدالت، معنای عرفی عدالت که فرق نمی‌کرده. بعداً آمدند گفتند اجتناب از صغائر دخیل در عدالت است یا دخیل نیست؟ ارتکاب خلاف مروت مضر به عدالت است یا مضر به عدالت نیست. عرف که این چیزها حالیش نبوده، عرف می‌گوید عادل یعنی مستقیم فی جاده الشریعة. حالا بر فرض شما بگویید شارع در بحث عدالت اغماض کرده، گفته شهادت بر عدالت را من قبول دارم کار ندارم احتمال اختلاف مبنای شاهد را با خودتان می‌دهید، شاید شاهد می‌گوید عادل چون اجتناب از صغائر را لازم نمی‌داند ولی شما لازم می‌دانید. باشه، عمل کن. در عدالت این جور است دلیل نمی‌شود که در همه جا این جور باشد.

[سؤال: ... جواب:] آثار صحیحہ یعنی آثاری که یصح العمل بها. اصلاً گفت الآثار المعتره، آثار معتبره به نظر شمای مرحوم کلینی. ... این همه روایات مرسله، آخه چه جوری می‌شود کلینی بگوید این‌ها معتبر است؟ خود کلینی هم نمی‌داند مرسل‌عنه کیست. ... در ده تا اصل هم باشد وقتی مرسله است، مرسله را به شما بدهند شما چه جوری می‌خواهید احراز کنید که این راوی مجهول ثقه است؟ مگر بگویید ما من عام الا و قد خص و الا در اصول کافی بعض روایاتش قابل التزام نیست.

اشکال دوم: مورد روایت نماز نیست. ضمن این که "البس" امر در مقام توهّم حظر است

از نظر دلالت می‌گوییم اولاً ندارد لبس فی الصلاة، [دارد] البس منها ما أكل. می‌گوید هوا سرد است در کشور ما، می‌خواهم بپوشم هذا الوبر را، چه جوری است؟ امام می‌فرماید البس منها ما أكل. در نماز که نگفته. خب فوقش از باب این که مکروه است غیر مأکول اللحم را انسان بپوشد.

ثانیاً بر فرض داشت البس منها ما اكل فی الصلاة این البس در مقام توهّم حظر است یعنی این آقا چون در بلاد بارده بوده شبیه می‌کرده بعضی از انواع وبر را نتواند بپوشد، توهّم حظر داشته، خب این نیاز داشته به

640 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
لبس وبر. هوا سرد است، از امام کمک می‌خواهد که آقا! یابن رسول الله! چه کار کنم، در این هوای سرد چی بپوشم که ایراد نداشته باشد، امام می‌فرماید البس منها ما أكل. تعبیر به البس می‌کند ولی روح البس یعنی ترخیص. چه ظهوری دارد در ارشاد به شرطیت؟ امام کانه می‌فرماید لبأس بلبس ما اكل فی الصلاة، فاللبسه، تا از سرما نجات پیدا کنی، خب این چه ظهوری دارد در ارشاد به شرطیت؟ نفی بأس از لبس ما أكل لحمه ظهور دارد در ارشاد به شرطیت مأکول اللحم بودن؟ شرطیت انتزاع می‌شود از امر نه از نفی بأس.
پس ما هیچ دلیلی دال بر شرطیت پیدا نمی‌کنیم. مقتضای ظهور موثقه ابن بکیر ما حرم علیک اكله فالصلاة فیه فاسد ارشاد به مانعیت است.

گرچه عرف اساساً بین شرطیت و مانعیت فرقی نمی‌بیند ولی در مقام، شرطیت نیاز به تکلف و توجیه دارد بنابراین خلاف متفاهم عرفی از روایات است و نیاز به تصریح دارد

نگویید شما که این همه قبلش گفتید که ممکن است امام با این که طهارت ماء الوضوء شرط است ولی در بیان عرفیش بفرماید لاتتوضأ بماء النجس یا راوی در نقل به معنا جابجا بکند پس چه جور اینجا می‌گویید ما حرم علیک اكله فالصلاة فیه فاسد ظهور دارد در ارشاد به مانعیت؟ می‌گوییم جهتش این است که عرض کردیم شرطیت مأکول اللحم بودن نیاز به تصریح دارد چون خلاف متفاهم عرفی است. عرض کردم یک کسی می‌گوید اصلاً می‌خواهم نماز نخوانم در جلد حیوان، ساتر که دارم، غیر ساتر نمی‌خواهم داشته باشم، ساتر هم از لباس پنبه‌ای، عرفی نیست که بگویند شرط است در نماز که لباس از اجزاء حیوان حلال گوشت باشد. پس جعل شرطیت نیاز به یک تکلف دارد. ما منکر امکان جعل شرطیت نبودیم، منتها نیاز به تکلف دارد.

[سؤال: ... جواب:] [بیان شرطیت به این است که] مثلاً بفرماید صل و لیکن ملبوسک الحيوانی فی الصلاة مما اكل لحمه. این جوری گفتند؟ یا گفتند صل إما مع التجرد عن لبس اللباس الحيوانی او مع اللبس اللباس الحيوانی الحلال؟ این جوری گفتند؟ خب این جوری نگفتند.

در دوران امر بین شرطیت و مانعیت، برائت از جعل شرطیت و جعل مانعیت نسبت به این لباس

مشکوک جاری است

و لذا به نظر ما استظهار می‌کنیم مانعیت را. علاوه بر این که گفتیم در دوران امر بین مانعیت و شرطیت مقتضای اصل عملی این است که برائت جاری کنیم از جعل شرطیت چون جعل شرطیت کلفت زایده دارد. جعل شرطیت است که اقتضاء می‌کند ما در این لباس مشکوک احتیاطاً نماز نخوانیم برای قاعده اشتغال که احراز کنیم وجود شرط را. ما برائت از جعل شرطیت جاری می‌کنیم.

برائت از مانعیت این لباس مشکوک هم جاری می‌کنیم. یعنی می‌گوییم ان شاء الله نه شرطیت مأکول اللحم بودن جعل شده و نه این لباس مشکوک مانع است چون ممکن است این لباس مشکوک از اجزاء حیوان حرام گوشت باشد.

[سؤال: ... جواب:] برائت از جعل شرطیت که به تنهایی که ترخیص نمی‌دهد در لبس این لباس مشکوک. چون ممکن است مانعیت که جعل شده این هم مصداق مانع باشد. کسانی مثل امام که می‌گفتند جعل مانعیت شده برای ما لایؤکل لحمه ولی برائت از مانعیت لباس مشکوک جاری نیست چون مانعیت انحلالی نیست آن‌ها هم می‌گفتند قاعده اشتغال.

پس برائت از لبس این لباس مشکوک در نماز نیاز دارد به دو تا جریان برائت: یکی جریان برائت از جعل شرطیت، دوم برائت از مانعیت این لباس مشکوک. نتیجه البراءتین ترخیص ظاهری شرعی است در پوشیدن این لباس مشکوک در نماز.

این راجع به این مطلب.

[سؤال: ... جواب:] از نظر امام به لحاظ رجوع به برائت از مانعیت ثمره ندارد. بیاییم حساب کنیم دیگه، اصول که منحصر به برائت نیست. ما در همین بحث لباس مشکوک ان شاء الله خواهد آمد، قاعده حل جاری می‌خواهیم بکنیم، استصحاب می‌خواهیم جاری کنیم، برائت از مانعیت هم می‌خواهیم جاری کنیم. فقط برائت از مانعیت نیست. هم قاعده حل داریم، هم استصحاب داریم که توضیحش را خواهیم داد هم برائت از مانعیت.

..... شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد

جهت چهارم: جعل مانعیت به سه نحو ممکن است: مانعیت نماز در حرام گوشت، مانعیت لبس

حرام گوشت، مانعیت لبس حرام گوشت

جهت رابعه این است که مانعیت یک قسم نیست. فکر نکنید، حالا [بگوییم] الحمدلله از شر جعل شرطیت خلاص شدیم؟ نه آقا! خود جعل مانعیت فعلا سه جور می تواند باشد. "فعلا" می گویم. ابتدائا سه نحو برایش تصور می شود: یکی مانعیت فی الصلاة. یعنی چی؟ یعنی شارع می گوید نمازی بخوان که در غیر مأکول اللحم نباشد. یعنی مرکز مانعیت می شود صلات فی ما لایؤکل. صل صلاة لاتکون فی ما لایؤکل لحمه. مرکز مانعیت می شود صلات فی ما لایؤکل. احتمال دوم این است که مرکز مانعیت لباس باشد. نماز بخوان و نباید لباس از اجزاء حیوان حرام گوشت باشد. اینجا مرکز مانعیت شد لباس. نماز بخوان و نباید لباس از اجزاء حیوان حرام گوشت باشد. احتمال سوم این که مرکز مانعیت مصلی باشد نه صلات نه لباس. چطور؟ بگوید نماز بخوان و نباید لبس ما لایؤکل لحمه باشی، صل و لاتکن لباسا لما لایؤکل لحمه. در این احتمال سوم مرکز مانعیت مصلی است.

[سؤال: ... جواب:] در احتمال اول می گفت لایکن صلاتک فی ما لایؤکل لحمه، در احتمال دوم می گفت لایکن لباسک فی ما لایؤکل لحمه، احتمال سوم می گوید لاتکن لباسا لما لایؤکل لحمه. آقای خوئی فرموده تنها قسم محتمل همان سومی است که لاتکن لباسا لما لایؤکل لحمه و ثمره این سه احتمال هم فرق می کند. چی فرق می کند ان شاء الله فردا عرض می کنیم.

جلسه ۶۰-۲۸۴

یکشنبه - ۹۷/۱۰/۲۳

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيه الله في الأرضين و اللعن على أعدائهم أجمعين.

بحث راجع به لباس مشکوک به اینجا رسید که عرض کردیم ظاهر ادله جعل مانعیت است در رابطه با پوشیدن لباس تهیه شده از اجزاء حیوان حرام گوشت. اما شرطیت این که لباس حیوانی از اجزاء حیوان حلال گوشت باشد، خلاف ظاهر ادله است.

محقق خوئی: جعل شرطیت محال است به دو دلیل. دلیل اول: مستلزم تکلیف به غیر مقدور

است چون حلال گوشت بودن حیوان در اختیار مکلف نیست

مرحوم آقای خوئی و آقای سیستانی فرمودند اصلاً محال است جعل شرطیت. من در ضمن چند جمله توضیح بدهم و لو قبلاً اشاره کردیم، اما مناسب دیدم باز توضیح بدهم که چرا ما بر خلاف نظر مرحوم آقای خوئی و نظر آقای سیستانی که شرطیت را محال می‌دانند در مقام، ما گفتیم شرطیت ممکن است، هر چند خلاف ظاهر است.

وجهی که برای امتناع شرطیت ذکر شده این است که گفته‌اند: ما که لازم نیست در نماز نسبت به غیر ساتر اصلاً چیزی بپوشیم. می‌ماند ساتر، در ساتر هم که لازم نیست ما لباس حیوانی بپوشیم، می‌توانیم لباس پنبه‌ای بپوشیم. شارع اگر می‌خواهد شرط کند مأکول اللحم بودن را، باید بگوید اگر لباس حیوانی می‌پوشی در نماز، باید آن لباس حیوانی حلال گوشت باشد. مرحوم آقای خوئی و آقای سیستانی فرمودند این دو تا ایراد دارد:

ایراد اول این است که باید آن لباس از حیوان حلال گوشت باشد که تکلیف به امری است خارج از اختیار مکلف. بالاخره این لباس یا لباس حیوانی حلال گوشت است یا لباس حیوانی حرام گوشت است. مگر من می‌توانم واقعیت را عوض کنم؟ من می‌توانم این را بپوشم آن را نپوشم. پس باید متعلق امر لبس باشد یا متعلق نهی لبس باشد. بله متعلق نهی اگر باشد لبس، خوب است، لاتلبس ما لیؤکل لحمه، می‌شود مانعیت. اما اگر متعلق امر بخواهد بشود لبس، بگوید البس ما یؤکل لحمه، این که واجب نیست لبس ما یؤکل لحمه در نماز، من می‌توانم اصلاً لبس ما یؤکل لحمه نکنم، ساتر را از لباس پنبه‌ای انتخاب کنم. غیر ساتر را هم که اصلاً نپوشم، یا اگر بپوشم از لباس پنبه‌ای بپوشم. پس این که بگویند اگر لباس حیوانی می‌پوشی باید آن لباس حیوانی حلال گوشت باشد، این می‌شود تکلیف به غیر مقدور.

دلیل دوم: هر تکلیفی بعد از تحقق شرط وجوبش در خارج فعلی می‌شود. و بعد از تحقق لبس

لباس حیوانی در خارج، مشکل طلب حاصل یا طلب ضدین لازم می‌آید

اشکال دوم این است که آقا! هر شرط وجوبی مفروض الوجود است در تکلیف. اگر محقق شد تازه تکلیف فعلی می‌شود. بسیار خوب. پس ما باید صبر کنیم، هر وقت این شرط الوجوب فعلی شد آن وقت تکلیف فعلی بشود. شرط الوجوب چیست؟ ان لبست لباسا حیوانیا، هر وقت من لباس حیوانی پوشیدم در خارج، آن وقت تکلیف فعلی می‌شود. این تکلیف به چیست؟ اگر من لباس حیوانی حلال گوشت بپوشم، به من بگویند باید حلال گوشت باشد می‌شود طلب الحاصل. اگر لباس حیوانی حرام گوشت بپوشم بگویند باید حلال گوشت باشد می‌شود طلب ضدین، طلب محال. چون فرض کرده که لباس حیوانی حرام گوشت اگر بپوشیم باید حلال گوشت باشد یعنی حرام گوشت باید حلال گوشت باشد این غیر از این که تکلیف به غیر مقدور است علی ایّ حال، اصلا طلب محال هم هست، نه فقط طلب غیر مقدور.

[سؤال: ... جواب:] اگر شارع بگوید البس ما یؤکل لحمه، این که اصلا نسبت به غیر ساتر که لازم نیست من لبس ما یؤکل لحمه بکنم، اصلا می‌توانم مجرد باشم. در ساتر هم می‌توانم از لباس پنبه‌ای استفاده کنم. علاوه بر این که البس ما یؤکل لحمه یک عرقچین متخذ از پشم گوسفند می‌گذارم روی سرم، این کافی است برای امتثال؟ خب این که کافی نیست. برای این که می‌گویند چرا پالتویت از اجزاء حیوان حرام گوشت است؟ پس صرف البس ما یؤکل لحمه کافی نیست. اما اگر بگویند اگر لباس حیوانی بپوشی آن لباس حیوانی باید حلال گوشت باشد گفته شد که اولاً این غیر مقدور است که آن لباس حیوانی باید حلال گوشت باشد مگر در اختیار من است؟ پوشیدن و نپوشیدن در اختیار من است. ثانیاً: شرط الوجوب خاصیتش این است که بعد از فعلیت شرط یعنی بعد از وجود شرط در خارج حکم فعلی می‌شود. وجود شرط در خارج یعنی وجود لبس لباس حیوانی در خارج یا در ضمن لباس حیوانی حلال گوشت است که بگویند باید حلال گوشت باشد طلب الحاصل می‌شود، اگر در ضمن لبس لباس حیوانی حرام گوشت است این که بگویند باید حلال گوشت باشد می‌شود طلب محال.

اشکال: شرط الوجوب، جامع لبس لباس حیوانی و للبشرط از خصوصیات است. اطلاق رفض

القیود است نه جمع القیود

لباس مصلی ۶۴۵

ما آن روز اشکالی کردیم، بعد دیدیم آقای سیستانی این اشکال را از مرحوم آقای حکیم نقل کرده. گفتیم آقا! شرط الوجوب جامع است، به نحو رفض القيود. ان لبست لباسا حیوانیا للبشرط. رفض القيود است، جمع القيود که نیست اطلاق. اگر جامع لباس حیوانی را می پوشی (این جامع را ایجاد می کنی) واجب است که در ضمن این فرد حلال ایجاد کنی. ما می گفتیم چه اشکال دارد؟ می گوید اگر رفیق انتخاب می کنی رفیق خوب انتخاب کن، بعد یکی اشکال بکند بگوید بعد از این که من رفیق انتخاب کردم یا آن رفیق خوب است که این که بگوید رفیق خوب انتخاب کن می شود طلب حاصل، اگر بد است می شود طلب محال چون رفیق بد انتخاب کنم بعد می گوید باید رفیقت خوب باشد، رفیق بد که رفیق خوب نمی شود، محال است. ما جواب دادیم گفتیم جامع اتخاذ صدیق للبشرط از این خصوصیات فردیه شرط الوجوب هست.

پاسخ (آقای سیستانی): جامع در مقام، متعلق تکلیف نیست (مانند اعتق رقبه) بلکه موضوع

است و وجود موضوع در خارج نمی تواند مجرد باشد از خصوصیات فردیه

آقای سیستانی فرمودند که آقا! یک وقت جامع متعلق است این حرف شما خوب است. این مطلبی را که ما عرض کردیم از آقای حکیم نقل کردند بعد این جور اشکال کردند. گفتند اگر جامع متعلق است بله متعلق للبشرط است. اعتق رقبه للبشرط از این که رقبه مؤمنه باشد کافره باشد. اما یک وقت می گویند این جامع موضوع است. موضوع یعنی مفروض الوجود گرفتیم در مقام ترتب حکم. یعنی می گوئیم اگر این موضوع موجود بشود این حکم ثابت می شود. پس وجود موضوع در خارج شرط است. اینجا دیگه نمی شود بگوییم وجود موضوع در خارج للبشرط از خصوصیات است. وجود موضوع در خارج که نمی تواند مجرد باشد از خصوصیات فردیه. بالاخره وجود این موضوع در خارج یا در ضمن این خصوصیت است یا در ضمن آن خصوصیت.

ایشان می گویند بعد از این که شما در خارج لباس حیوانی پوشیدی، بالاخره یا این فرض را انتخاب کردی، لباس حیوانی حلال که نمی شود بگوییم باید حلال باشد، طلب حاصل است، لباس حیوانی حرام نمی شود بگوییم حلال باشد طلب محال است، نمی شود هم بگوییم شما یک لباس حیوانی پوشیدی نه خصوصیت حلال بودن را دارد نه خصوصیت حرام بودن را، مگه می شود؟

[سؤال: ... جواب:] اشکال آقای سیستانی این است که شما همین جوری می‌آیید می‌گویید جامع للبشرط از خصوصیات، اخذ این خصوصیت محال است، اخذ این خصوصیت محال است اما جامع للبشرط از خصوصیات چه اشکال دارد فکر نمی‌کنید که بحث متعلق نیست، بحث موضوع است. موضوع باید در خارج موجود بشود تا حکم بیاید. ان لبست لباسا حیوانیا فیجب ان یکون مأکول اللحم، بفرمایید ببینیم این در ضمن کدام فرد می‌خواهد موجود بشود؟ بالاخره این جامع لبس لباس حیوانی یا در ضمن خصوصیت لباس حیوانی محلل الاکل می‌خواهد موجود بشود که در این صورت بگویند فلیکن محلل الاکل طلب حاصل است، یا در ضمن خصوصیت محرم الاکل می‌خواهد موجود بشود که بگویند فلیکن محلل الاکل طلب محال است، در ضمن هیچکدام از این دو خصوصیت موجود نشود که اصلا معنا ندارد. مگه می‌شود جامع در ضمن هیچ یک از افرادش نباشد؟ بالاخره جامع، وجود الکلی بوجود افراد یا فی وجود افراد است.

[سؤال: ... جواب:] مفروض الوجود یعنی باید در خارج موجود بشود تا بعد حکم بیاید. قبل از این که موجود بشود که حکم نمی‌آید. فرض یعنی اگر. اگر لباس حیوانی بپوشی بعد از آن که لباس حیوانی پوشیدی تازه خطاب می‌آید، امر به این که باید مأکول اللحم باشد. خب ملائکه می‌گویند خدا! برای کی داری این امر را صادر می‌کنی؟ برای آنی که لباس حیوانی حلال پوشیده؟ امر او به این که باید حلال باشد طلب حاصل است، برای او که لباس حیوانی حرام پوشیده، امر او به این که باید حلال باشد طلب محال است. برای نه این نه آن، برای کی می‌خواهی امر صادر کنی؟ بالاخره آنی که لباس حیوانی می‌پوشد یا لباس حیوانی حلال می‌پوشد یا لباس حیوانی حرام. امر این طلب حاصل است امر آن طلب محال است. جامع، چشم‌بندی که نمی‌کند.

[سؤال: ... جواب:] یعنی اگر یک لحظه بخواهم بپوشم بعد پشیمان بشوم دیگه امر فعلی است؟ ان اردت لحظه، یک لحظه تصمیم گرفتی لبس لباس حیوانی بکنی باید لباس حیوان حلال گوشت بپوشی، نمی‌توانم پشیمان بشوم؟ ... اگر می‌گویید اراده مستمره تا زمان ایجاد لبس لباس حیوانی، يعود الاشکال. می‌گویید اراده‌ای که مستمر باشد تا زمان ایجاد لبس لباس حیوانی، خب یعنی لبس لباس حیوانی بکنی دیگه.

جواب اول: لباس حیوانی حلال گوشت، قید واجب است منتها به نحو واجب معلق. در واجب

معلق گرچه قید، شرط الوجوب نیست اما لازم التحصیل هم نیست

لباس مصلی ۶۴۷

ما دو تا جواب می‌دهیم: یک جواب این است که می‌گوییم آقا! اصلا چرا شرط الوجوب گرفتید در اینجا؟ اصلا شرط الوجوب که به نظر ما ایراد داشت. چون می‌گفتیم اگر بگویند ان لبست لباسا حیوانیا فی حال الصلاه فصل، خب این که فرض کردید در شرط وجوب نماز خواندن مکلف را، ان لبست لباسا حیوانیا فی حال الصلاه، این که مشکلش بیشتر است چون فرض کردید در شرط که نماز می‌خواند و در حال نماز لباس حیوانی پوشیده. اگر لباس حیوانی در غیر نماز شرط وجوب باشد او که معنا ندارد. در غیر نماز لباس حیوانی پوشیده در حال نماز در می‌آورد.

اصلا چرا شرط الوجوب؟ مولى می‌گوید نماز بخوان و باید لباس حیوانی که می‌پوشی حلال گوشت باشد، شرط وجوب همان اذان ظهر است، او شرط وجوب است، بلوغ و عقل این شخص است، آن‌ها شرط وجوب هستند. اما لبس لباس حیوانی شرط الوجوب نیست، قید واجب است منتها به نحو واجب معلق. در واجب معلق قید شرط الوجوب نیست اما لازم التحصیل هم نیست.

می‌گوید اکرم زیدا علی تقدیر مجیئه، الان بر شما واجب است اکرام زید در حال مجیئش. الان بر تو واجب است اکرام ضیف در حال مجیئش، لازم نیست زنگ بزنی آقا! شرط این فی حال مجیئه به ما خبر دادند که این شرط وجوب نیست، چون اگر شرط وجوب بود که می‌شد واجب مشروط، این واجب معلق است. حالا که شرط وجوب نیست پس شرط الواجب است، لازم التحصیل است، خواهشا بیا منزل ما چون مولى به ما گفته اکرم زیدا عند مجیئه، اکرم الضیف عند مجیئه. اصرار، التماس، از او امتناع از شما التماس. خب این غلط است. برای این که اکرم زید عند مجیئه وجود اتفاقی این قید اخذ شده به عنوان قید واجب. یعنی وجود این قید به نحوی که لایترشح الیه الطلب و لا الشوق، لازم نیست که شرط الوجوب باشد تا بگویید اگر شرط الوجوب نباشد می‌شود قید واجب آن وقت لازم التحصیل می‌شود که من حتما بروم لباس حیوانی بپوشم. نه، به نحو واجب معلق [باشد]. باید نماز بخوانی و لباس حیوانی که می‌پوشی حلال گوشت باشد. پس این اشکال ندارد، لازم نیست شرط الوجوب باشد.

همین که می‌تواند لباس حیوانی نپوشد یا لباس حیوانی حلال گوشت انتخاب کند، این دلیل بر

مقدور بودن این شرط است

648 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
این که می گوئید غیر مقدور است، نه غیر مقدور هم نیست. برای این که همین که می توانم لباس حیوانی نپوشم یا لباس حیوانی حلال گوشت انتخاب کنم، همین کافی است برای مقدور بودن. می گوید سافر و لیکن صدیق فی السفر صالحا. بله هیچ وقت پدر شما یا همسر شما که می گوید اعصاب خورد شده، سافر، برو سفر، و لیکن صدیق فی السفر صالحا، نمی گوید تنها نرو، می گوید شما تنها که نمی روی و لو لزومی ندارد با دوست همراه بشوی، می توانی تنها بروی، ولی شما چه بسا تنها نمی روی، سافر و لیکن صدیق فی السفر صالحا این به نحو واجب معلق است، واجب شرطی معلق است، واجب نفسی معلق هم نیست، واجب شرط معلق است. می خواهد همسر شما از شما که سفر کنی در حالی که دوست در سفرت صالح باشد چون اگر صالح نباشد در این سفر در گوشت می خواند از فواید ازدواج مجدد می گوید آن وقت مشکل برای حاج خانم درست می کند. دیگه نمی داند که صالح ها هم ممکن است از این حرف ها بزنند. سافر و لیکن صدیق فی السفر صالحا. اشکال ندارد، این غیر مقدور نیست. شما می توانی امثال کنی این امر مولوی حاج خانم را، یا به این که دوست نگیری در این سفر، یا دوست صالح بگیری. لازم نیست امر به اتخاذ صدیق بکند تا بگوئید آنی که در اختیار من است اتخاذ صدیق صالح یا غیر صالح است. نه، و لیکن صدیق فی السفر صالحا. پس اصلا شرط وجوب لازم نیست باشد.

[سؤال: ... جواب:] امر به سفر می کند در حالی که دوست در سفر علی تقدیر وجوده صالح باشد. مثل واجب معلق، مثل این که اکرم زیدا عند مجیئه، اکرام کن زید را علی تقدیر وجود مجیئه خارجا، اما لازم است تحصیل این قید؟ تحصیل قید که لازم نیست در واجب معلق. همین جا هم تحصیل قید لازم نیست. اگر قید ایجاد می شود، یعنی لباس حیوانی می پوشی تقید را ایجاد کن که نماز در لباس حیوانی حلال گوشت باشد. تقید در اختیار شماست چون می توانی شما ایجاد تقید نکنی، می توانی. یعنی می توانی نماز بخوانی در حالی که لباس حیوان حلال گوشت نباشد. خب امثال نکردی. و این تکلیف به غیر مقدور نیست وقتی می گوید صل و لیکن ملبوسک الحيوانی فی الصلاة مما يؤکل لحمه کما این که آن امر حاج خانم سافر و لیکن رفیقک فی السفر صالحا امر به غیر مقدور نیست.

جواب دوم: می تواند مجعول، جامع بین لباس غیر حیوانی و لباس حیوانی حلال گوشت باشد که

در این صورت، این جامع، متعلق تکلیف است نه موضوع

و این را هم عرض کنم اگر این مطلب ما را هم نمی پذیرید آن مطلبی که ما در بحث های دیگر گفتیم آقایان هم جلسات قبل اشاره کردند که امر به جامع. جامع بین صلات بدون لبس لباس حیوانی یا نماز با لبس لباس حیوانی حلال گوشت. جامع می شود واجب.

[سؤال: ... جواب:] اینجا دیگه جامع متعلق است. ... عرض اول ما این بود که جامع قیدش به نحو واجب معلق است نه به نحو واجب مشروط است که شرط الوجوب بگیرید تا بعد اشکال کنید. و اگر آن را نپذیرید خب جامع متعلق بشود، واجب است جامع بین نماز با تجرد از لباس حیوانی یا با لبس لباس حیوانی حلال گوشت. جامع متعلق است، متعلق که مشکلی ندارد، خود شما هم گفتید.

این عرض اول ما به آقای خوئی و آقای سیستانی.

[سؤال: ... جواب:] امر به جامع گفتیم خلاف ظاهر است. خلاف ظاهر یک بحث است این که امکان ندارد جعل شرطیت که آقای خوئی و آقای سیستانی ادعا می کنند یک بحث دیگر است. ... اسمش را بگذار مرتبت [اسم شرطیت مهم نیست]. این معقول است. بالاخره مانعیت نیست.

جواب سوم: می تواند جامع تلبس به لباس حیوانی، شرط وجوب باشد و اثرش تحریک مکلف

است (قبل از ایجاد جامع) به انتخاب فرد حلال در هنگام ایجاد جامع

بیان دوم این است که بگوییم شرط الوجوب. بدتر از این نیست که. ان کنت تلبس لباسا حیوانیة فلا بد ان یکون مأکول اللحم. چه اشکالی دارد این شرط الوجوب؟ اثر این طلب این است که قبل از ایجاد جامع، شمایی که می خواهی ایجاد جامع بکنی جامع را، در ضمن این فرد حلال ایجاد کن. نمی خواهم بگویم شرط الوجوب اراده است، نه، معنای این که مولی به عبدش می گوید ان کنت تسافر فسافر الی کاشان، یعنی شمایی که این جامع را ایجاد می کنی (قبل از ایجاد نه بعد از ایجاد که بگویی کار از کار گذشته، قبل از ایجاد) این جامع را هنگام ایجاد، در ضمن این فرد ایجاد کن، این چه اشکال دارد. نمی گوید بعد از ایجاد تازه تحریک می کنم تو را به این که چه بکنی، نه، در هنگام ایجاد، ان کنت توجد الجامع، در هنگام ایجاد جامع نه بعد از

ایجاد جامع از تو می‌خواهم. در هنگام، مقارن با ایجاد جامع از تو می‌خواهم جامع را در ضمن این فرد ایجاد کنی، این چه اشکال دارد؟

یک آدمی است که هم چربی خون دارد هم اضافه وزن. به او می‌گویید که داداش! شب شام نخوری بهتر است طبق توصیه اطباء، اگر می‌خواهی شام بخوری شام کم‌چرب بخور، اگر شام می‌خواهی بخوری پیتزا نخور. بگوید آقا! این محال است برای این که من که شام می‌خورم یا پیتزا می‌خورم که بگویی پیتزا نخوری می‌شود محال، در فرض پیتزا خوردن بگوید پیتزا نخور. اگر غیر پیتزا نمی‌خورم که طلب حاصل است. آخه درست است این حرف؟ این که بگوید اگر شام می‌خوری شام کم‌کالری بخور یعنی اگر این جامع را ایجاد می‌کنی، در ضمن این حصه و در ضمن این فرد ایجاد کن. این چه اشکال دارد؟ و این مقدور هم هست.

[سؤال: ... جواب:] اگر ایجاد می‌کنی جامع را، اراده را نمی‌گوییم. "هنگام". ... اگر آب می‌خوری نشسته آب بخور این غلط است؟ چون بگوید اگر آب می‌خوری یا این آقا ایستاده آب می‌خورد که که وقتی ایستاده آب می‌خورد که ایستاده آب می‌خورد و الشیء لاینقلب عما هو علیه و اگر نشسته آب می‌خورد که وقتی نشسته آب می‌خورد بگویی نشسته آب بخور که طلب حاصل است. اشکال دارد من بگویم اگر آب می‌خوری نشسته آب بخور. یعنی در هنگام آب خوردن، در هنگام ایجاد جامع، این جامع را همراه با این خصوصیت ایجاد کن. ... من شرط واجب تصور کردم؟ من گفتم آب بخور؟ من می‌گویم اگر آب می‌خوری. ... شرط مقارن هم هست اتفاقاً، شرط متاخر نیست که بگوییم اگر یک ساعت آب می‌خوری از حالا بنشین. شرط متاخر نیست. در هنگام آب خوردن از تو می‌خواهم که این آب خوردن را همراه با این خصوصیت ایجاد کنی. به نظر ما این اشکال ندارد. دیگه بعضی از بحث‌های فنی بزرگان ما را هم مشغول خودش می‌کند. یک مقدار آدم در بعضی بحث‌ها عرفی‌تر فکر کند ولی مطالب فنی را هم حلاجی کند، این‌ها عرفی هم فکر کند خیلی خوب است.

پس ما معتقدیم شرطیت ممکن است و لکن خلاف ظاهر است. حالا مانعیت را داریم حساب می‌کنیم.

محقق خوئی: گرچه محتمل است مرکز مانعیت یکی از صلات، لبس و لباس باشد اما متعین

مانعیت لباس است چون هم حرام گوشت بودن لباس غیر مقدور است و هم مظلوف بودن صلات

برای لباس حرام گوشت غیر عرفی است

آقای خوئی فرمودند که مانعیت و لو سه احتمال هست در مرکز مانعیت، یکی این که مرکز مانعیت صلات باشد. صلات فی غیر مأکول اللحم حرام، نماز در ما لایؤکل نهی دارد. مانعیت مرکز شد الصلاة فی ما لایؤکل. احتمال دوم این است که مرکز مانعیت لباس باشد. نماز بخوان و لباس حرام گوشت نباشد. مرکز مانعیت شد لباس. احتمال سوم این است که مرکز مانعیت لبس باشد، کون المکلف لابساً باشد. تعبیر می کنند مرکز مانعیت مصلی است. نماز بخوان و آقای مصلی! نباید در حال نماز لباس ما لایؤکل باشی.

آقای خوئی فرموده همین احتمال سوم متعین است. چرا؟ ایشان فرموده اما احتمال دوم که نماز بخوان و نباید لباس حرام گوشت باشد که گفتیم این طلب غیر مقدور است. آقا! نباید این لباس از حرام گوشت باشد، خب این لباس اگر پشم روباه است از اجزاء حرام گوشت است، اگر پشم گوسفند است از اجزاء حلال گوشت است. مگه در اختیار من است، مگه من خالق این لباسم، مگه من خالق پشم این لباسم، خدا این را خلق کرده، یا پشم روباه حرام گوشت است، یا پشم گوسفند حلال گوشت است. در اختیار من نیست. پس این محال است.

احتمال اول هم درست نیست. چرا؟ نماز در ما لایؤکل نباشد. لباس پوشیدن مربوط به من است نه مربوط به نماز من. نماز یک فعل من است، لباس پوشیدن فعل دیگر من است، هیچکدام ظرف دیگری نیست. معنا ندارد بگوییم لاتصل فی لبس ما لایؤکل لحمه. مگه لبس ما لایؤکل لحمه ظرف برای نماز است؟ لاتصل فی ما لایؤکل لحمه عرفاً یعنی لاتصل و انت لابس لما لایؤکل لحمه. لباس چون محیط به لباس هست، عرفاً می گویند ظرف اوست. چه جور زمان محیط به ما است می شود ظرف ما، مکان محیط به ما است، می شود ظرف ما، لباس محیط به ما است این هم یک نوع صدق می کند که هو فی ثیاب فاخره، صدق می کند. فخر علی قومه فی زینته یعنی فخر علی قومه و هو فی زینته. اما این که بیاییم بگوییم نماز در لبس لباس هست معنا ندارد. نه، نماز یک فعل است، لبس لباس یک فعل دیگر است. دو چیز مقارن هم

652 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
هستند. معنا ندارد یکی ظرف دیگری باشد. پس الصلاه فی ما لایؤکل معنایش بر می گردد به الصلاه و کون المصلی لابسا لما لایؤکل. پس نماز بخوان و لاتصل فی ما لایؤکل لحمه یعنی لاتکن لابسا حین صلاتک لما لایؤکل لحمه.

فیتعین الاحتمال الثالث که نهی شده مصلی از لبس ما لایؤکل لحمه.

ثمره نزاع: بناء بر مانعیت صلات، استصحاب عدم لبس حرام گوشت جاری است فقط برای کسی که در اثناء نماز لبس حرام گوشت کرده و بناء بر مانعیت لبس، فقط استصحاب عدم ازلی جاری است و بناء بر مانعیت لبس، استصحاب جاری است مطلقا

بعد آقای خوئی فرمودند که ثمرات این نزاع را هم بگوییم، نگویند این ثمره ندارد این نزاع ها، نه ثمره هم دارد:

آن هایی که می گویند مانعیت مرکز صلات است، در مقام جریان استصحاب تفصیل می دهند. می گویند اگر از اول نماز این لباس مشکوک را پوشیدی نمی توانیم نماز را تصحیح کنیم. ولی اگر اول نماز که الله اکبر می گفتی، این لباس مشکوک را نپوشیدی، بعد از این که الله اکبر را گفتی این کلاه که معلوم نیست که پشم روباه است یا پشم گوسفند است گذاشتی سرت، استصحاب می گوید اول شروع نماز، نمازت فی ما لایؤکل نبود، استصحاب بکن که تا آخر نماز نمازت فی ما لایؤکل نیست. نتیجه احتمال اول که مرکز مانعیت صلات است این تفصیل است که اگر از اول نماز این لباس مشکوک را پوشیدی دیگه نمی توانی استصحاب کنی که من نمازم یک زمانی در ما لایؤکل نبود الان هم نیست. ولی اگر اول نماز کلاه را نگذاشتی، بعد گذاشتی بعد از الله اکبر می توانی استصحاب کنی.

و اگر احتمال دوم را بدهیم که بگوییم مرکز مانعیت لباس است، این لباس حالت سابقه ندارد دیگه. از بدو وجودش یا از اجزاء حیوان حرام گوشت است یا از اجزاء حیوان حلال گوشت. مگر استصحاب عدم ازلی بخواهید جاری کنید که خیلی ها قبول ندارند. بگویید موقعی که نبود از اجزاء حیوان حرام گوشت نبود، او می شود استصحاب عدم ازلی، او استصحاب عدم نعتی نیست.

لباس مصلی ۶۵۳

و اگر احتمال ثالث را بدهیم که صحیح هم همین احتمال ثالث است همیشه می‌توانیم استصحاب کنیم. بالاخره این مکلف یک موقعی رفته بود حمام، لخت بود دیگه، آن موقع لباس ما لایؤکل لحمه نبود، استصحاب می‌گوید وقتی شروع کرد نماز خواند این کلاه مشکوک را گذاشت سرش هنوز هم لباس ما لایؤکل نیست. در همه فروض استصحاب عدم لباس ما لایؤکل لحمه جاری می‌شود. مشکل حل می‌شود.

این خلاصه فرمایش مرحوم آقای خوئی است.

[سؤال: ... جواب:] اصلاً در حمام که لخت بود، استصحاب می‌گوید لم یکن لباساً لما لایؤکل لحمه و الا کما کان و لو از اول نماز هم کلاه مشکوک را روی سرش گذاشته.

ما به فرمایشات ایشان ایراد داریم. ایراد اول مان را تیتزش را می‌گوییم:

اشکال اول: احتمال اول (مظروفیت نماز برای لباس حرام‌گوشت) عرفی و ممکن است، مانعیت

لباس هم مقدور است. بنابراین هر سه احتمال ممکن است و هیچکدام ظاهر ادله نیست

الصلاة فی ما لایؤکل چرا عرفی نیست؟ الصلاة فی المسجد چه جور عرفی است با این که مکلف فی المسجد است، صلات که فی المسجد چه جوری می‌گویند هست؟ ولی عرفاً می‌گویند الصلاة فی المسجد تعدل مثلاً کذا. مشی فی الظل چه جوری است، خود مشی را می‌گویند فی الظل. عرفاً صدق می‌کند همین که در حال نماز لباس غیر مأکول بیوشی صدق می‌کند صلاتک فی ما لایؤکل لحمه. عرفاً صدق می‌کند.

این هیچ اشکالی ندارد. و لذا احتمال اول عرفی است و ممکن است. احتمال دوم هم که همین امروز بحث کردیم که و کون الملبوس مما لایؤکل این هم مقدور است برای این که انسان می‌تواند نپوشد این لباس غیر مأکول را. پس این هم محتمل است. پس هر سه احتمال ممکن است. اما کدام‌ها ظاهر ادله است؟ هیچکدام. هر کدام محتمل است.

اشکالات دیگر ان شاء الله فردا.

جلسه ۶۱-۲۸۵

دوشنبه - ۹۷/۱۰/۲۴

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيه الله في الأرضين و اللعن على أعدائهم أجمعين.

هر سه احتمال مانعیت صلات در حرام گوشت، مانعیت لبس آن و مانعیت لباس آن، ممکن است

و هیچکدام هم ظاهر ادله نیست

بحث راجع به این بود که بعد از استظهار از ادله عدم جواز صلات در لباس حرام گوشت که مفاد این ادله مانعیت ما لایؤکل لحمه هست، مرحوم آقای خوئی فرمودند که و لو سه احتمال هست در مانعیت اما متعین احتمال سوم است. سه احتمال یکی این بود که مرکز مانعیت نماز است: لاتصل فی ما لایؤکل لحمه. احتمال دوم این بود که مرکز مانعیت لباس مصلی باشد: لاتصل و لایکن لباسک مما لایؤکل لحمه. احتمال سوم این بود که مرکز مانعیت مصلی باشد: صل و لاتلبس یا و لاتکن لباسا لما لایؤکل لحمه. آقای خوئی فرمودند که متعین احتمال سوم است.

چون احتمال اول عرفیت ندارد، مالایؤکل لحمه که ظرف نماز نیست. ما دو فعل داریم از مکلف صادر می شود یکی نماز یکی هم لبس ما لایؤکل لحمه نیست. هیچکدام ظرف دیگری نیست. پس الصلاة فیما لایؤکل لحمه فاسد یعنی الصلاة و کون المكلف لباسا لما لایؤکل لحمه. این ظاهرش هست.

که ما عرض کردیم این درست نیست برای این که استعمال عرفی است. الصلاة فی المسجد، المشی فی الظلم، راه رفتن در سایه، نماز در مسجد. با این که نماز فعل ما است ولی همین که ما در مسجد قرار می گیریم و نماز می خوانیم صحیح است انتساب نماز به این که در مسجد است. اینجا هم با این که ما لباس غیر مأکول اللحم می پوشیم و این لباس محیط به ما هست، به ما احاطه پیدا می کند، پس صدق می کند که فلان فی ثوب غیر مأکول اللحم و لکن عرفا چون دارد نماز می خواند منتسب به نمازش هم می شود که صلی فی ثوب غیر مأکول اللحم یا أكل فی ثياب فاخرة . در لباس های گران قیمت غذا نخور، اشکال ندارد. چون بالاخره وقتی این آقا غذا می خورد در حالی که لباس های گران قیمت پوشیده صحیح است بگویند در لباس های گران قیمت غذا خورد.

لباس مصلی ۶۵۵

[سؤال: ... جواب:] فی را در آنجا به معنای مع گرفتیم. الصلاه فی وبره یعنی الصلاه مع وبره. و الا راجع به خود مکلف هم صدق نمی کرد که زید فی وبر حیوان محرم الاکل. آنجا فی به معنای مع بود. به همان معنا می شود گفت الصلاه فی وبر ما لایؤکل لحمه.

اما احتمال دوم که ایشان گفت درست نیست همان بحث قبلی بود که فرمود معنا ندارد بگویند و لایکن لباسک مما لایؤکل لحمه چون نهی از غیر مقدور است. لباس من مأکول اللحم اگر هست که هست، اگر نیست که نیست، در اختیار من نیست. که ما عرض کردیم این هم اشکال ندارد.

این بحث هایی است که به عنوان بحث مقدماتی مطرح شده. و لذا ما معتقدیم که مانعیت سه احتمال در آن هست، هر سه احتمال هم معقول است: مرکز مانعیت صلات باشد، مرکز مانعیت لباس باشد، مرکز مانعیت خود مصلی باشد.

و راجع به ثمرات این ها که بحث شده، ان شاء الله ما بعدا بحث می کنیم.

[سؤال: ... جواب:] ما استظهاری نداریم از ادله، لاتصل فی ما لایؤکل لحمه واقعا عرفا با هر سه احتمال می سازد. این که بگوییم حتما احتمال سوم مطابق با ظهور است، این انصافا جزم به آن مشکل است. نه، هر سه احتمال ممکن است و این را باید در بحث در نظر بگیریم.

همان تفصیلی که در جریان استصحاب بناء بر مانعیت صلات جاری بود، بناء بر مانعیت لباس هم

جاری است. اگر در اثناء نماز لباس حرام گوشت شده باشد، استصحاب جاری است

یک نکته عرض کنم: این که آقای خوئی فرمود اگر مرکز مانعیت مصلی باشد یعنی بگویند صل و لاتلبس ما لایؤکل لحمه، ایشان فرمود دیگه خیال مان راحت است، استصحاب می کنیم عدم لبس ما لایؤکل لحمه را. نه، همه جا نمی توانیم این استصحاب را بکنیم جناب آقای خوئی. قبل از نماز من یک پالتویی داشتم از پشم روباه، یک کلاهی هم دارم مشکوک است که از پشم روباه است یا پشم گوسفند است، آن پالتو را در بیاورم قبل از نماز، اینجا چه جور می خواهم استصحاب کنم عدم لبس ما لایؤکل لحمه را؟ حالت سابقه من لبس ما لایؤکل لحمه بوده. بله، یک کلاه شرعی اینجا می شود درست کرد: یک آن، این کلاه را قبل از نماز بردارم

656 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
 بگذارم زمین، بعد دومرتبه بگذارم سرم که با آن یک آن بگویم یقین دارم که الان لباس ما لایوکل لحمه
 نیستیم، استصحاب می‌کنم که در نمازم هم تا آخر لباس ما لایوکل لحمه نخواهم بود.

اینجا یک نکته‌ای عرض کنم:

ممکن است شما بفرمایید که این که استصحاب کلی قسم ثالث می‌شود که من بگویم استصحاب می‌کنم
 لباس ما لایوکل لحمه را اگر این کلاه را بر ندارم. چرا؟ برای این که یک فرد از لباس که لباس پالتوی از پشم
 روباه است، یقیناً حادث شد و یقیناً منعدم شد، مقارن با آن نمی‌دانم فرد آخری از لباس اجزاء حیوان
 حرام گوشت موجود شد که باقی باشد یا نه، استصحاب کلی لباس غیر مأکول اللحم می‌شود استصحاب کلی
 قسم ثالث.

جواب این است که بله، ما اگر می‌خواستیم استصحاب کنیم لباس ما لایوکل لحمه استصحاب کلی قسم
 ثالث بود، اما اگر بخواهیم بگوییم که احراز نمی‌کنیم ترک لباس را، استصحاب لباس کلی قسم ثالث است و
 لکن ما چطور احراز کنیم عدم لباس را. عدم لباس حالت سابقه ندارد. اگر اثر رفته روی صرف الوجود لباس ما
 لایوکل لحمه صرف الوجود، لباس ما لایوکل لحمه مبطل نماز است، من استصحاب بقاء لباس بکنم کلی قسم
 ثالث است جاری نیست اما نتیجه‌اش این نیست که پس استصحاب می‌کنم عدم لباس را. حالت سابقه ندارد
 عدم لباس تا بخواهم استصحاب کنم.

مثل این می‌ماند که شارع گفته اذا كان انسان في الدار يوم الجمعة فتصدق، یا بگوییم اذا كان انسان في
 الدار يوم الجمعة فيجوز لك ان تدخل الدار، حکم ترخیصی. روز پنجشنبه زید در خانه بود رفت، ولی احتمال
 می‌دهم همراه با زید عمرو هم بود که اگر عمرو بوده حالاحالاً می‌ماند. خب استصحاب بقاء انسان فی الدار
 می‌شود استصحاب کلی قسم ثالث، جاری نیست اما چطور من اثبات بکنم که در روز جمعه هیچ انسانی در
 دار نیست. او را نمی‌توانم اثبات کنم. اثبات نمی‌توانم بکنم انسان فی الدار يوم الجمعة هست، کلی قسم ثالث
 است اما چه جور اثبات کنم که انسان فی الدار يوم الجمعة نیست. این که بگویم من می‌دانم زید در دار
 نیست بالوجدان، استصحاب هم می‌کنم عمرو در دار نبود الان هم نیست، پس صرف الوجود انسان در دار
 نیست می‌شود اصل مثبت. انتفاء صرف الوجود طبیعت مسبب است از انتفاء افراد؛ عین انتفاء افراد نیست.

لباس مصلی ۶۵۷

و لذا مشکل ما این است که در مانحن فیه هم نمی‌خواهیم استصحاب کنیم بقاء لبس ما لایؤکل لحمه را تا بگویید استصحاب کلی قسم ثالث است، آن پالتوی پشم روباه را درآوردم یقیناً و نمی‌دانم همراه با او این کلاه از پشم روباه بود تا جامع و کلی لبس ما لایؤکل لحمه باقی باشد یا نبود. بلکه این استصحاب بقاء لبس استصحاب کلی قسم ثالث است اما ما چه جور احراز کنیم انتفاء لبس ما لایؤکل لحمه را.

ثمراتی که محقق خوئی ذکر کرد، بناء بر استفاده از اصل مصحح استصحاب است نه اصل

مصحح دیگر مانند برائت

[سؤال: ... جواب:] فرض این است که ما الان پناه بردیم به استصحاب. و الا اگر بحث برائت بشود که آن تفصیلی که بناء بر احتمال اول مطرح شد، بناء بر احتمال اول که مرکز مانعیت صلات باشد تفصیل دادند گفتند اول نماز داشتی این لباس مشکوک را یا بعد از شروع در نماز این لباس مشکوک را پوشیدی، این‌ها با هم فرقی می‌کند به لحاظ استصحاب. گفتند فرق می‌کند دیگه. گفتند اگر از اول نماز پوشیده بودی پس حالت سابقه ندارد بگوییم یک زمانی نماز موجود بود در ما لایؤکل لحمه نبود و لذا گفتند از اول نماز اگر این لباس مشکوک را پوشیدی قاعده اشتغال جاری می‌شود. چون نگاه کردند فقط به استصحاب. و الا اگر نگاه به استصحاب نکنید اصول مصحح دیگر را در نظر بگیریم مثل قاعده حل، برائت از مانعیت که بعداً بحث می‌شود، آن ثمرات خودش را دارد. بلکه اشکال ندارد، شما اگر بحث برائت از مانعیت را جاری می‌کنید که مشکلی نداریم. برائت جاری می‌کنیم از مانعیت لبس این کلاه مشکوک چون شارع گفته صل و لاتلبس ما لایؤکل لحمه، مفاد عرفیش این است: صل و کل ما صدق علیه انه لبس ما لایؤکل لحمه فهو مانع. بناء بر انحلال در مانعیت این جور می‌شود دیگه. کسی که مثل امام قائل به انحلال در مانعیت نیست که نمی‌تواند برائت از مانعیت جاری کند چون اصل مانعیت که محرز است که لبس ما لایؤکل لحمه مانع است اما آن کسی که قائل به انحلال مانعیت است می‌گوید شارع گفته صل و لاتلبس ما لایؤکل لحمه انحلالی است یعنی صل و کل ما صدق علیه انه لبس ما لایؤکل لحمه فهو مانع. نمی‌دانم که لبس این کلاه مشکوک یصدق علیه انه لبس ما لایؤکل لحمه ام لا، پس شک می‌کنم در مانعیت آن، برائت از مانعیت جاری می‌کنم که مطلب درستی هم هست و لکن بحث ما در استصحاب بوده.

658 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
 [سؤال: ... جواب:] فرض این است که صرف الوجود لبس ما لایؤکل لحمه مانع اگر باشد شما از کجا احراز می کنید انتفاء این صرف الوجود را؟ آخه طبیعی لبس که حالت سابقه عدمیه ندارد تا استصحاب کنید. لبس این لباس مشکوک که محرز است، خب این لباس مشکوک را که یقینا پوشیدی، نمی دانی لبس ما لایؤکل لحمه کردی یا نکردی، حالت سابقه هم که عدمی نیست که بگوئید قبلا لبس ما لایؤکل لحمه نکرده بودم.

مقتضای اصل لفظی در مقام

فعلا وارد مقتضای اصل لفظی و اصل عملی بشویم. اگر مطلبی راجع به این بحث ها هست چون باید برگردیم، ادله را، مقتضای اصل عملی را، تک تک حساب کنیم آنجا ان شاء الله حساب می کنیم.

مقتضای اصل لفظی طبق موثقه ابن بکیر (نماز در حرام گوشت فاسد است) مانعیت واقعیه

حرام گوشت است و لذا ممکن است لباس مشکوک واقعا مانع باشد خلافا للمحقق القمی

مقتضای اصل تارة اصل لفظی است که ما گفتیم عموم موثقه ابن بکیر می گوید الصلاة فی کل شیء حرام اكله فالصلاة فی وبره و بوله و روثه و کل شیء منه فاسد. این ظهور دارد در این که ما حرم اكله مانع است در نماز و لو منجز بر مکلف نباشد. پس اگر این لباس مشکوک واقعا مصداق ما حرم اكله است واقعا مانع است. یا لایصلی فی جلود السباع، اگر این جلد مشکوک جلد سبع است واقعا، واقعا مانع است.

پس این که محقق قمی گفتند که انصراف دارد حرام اكله به حرام منجز، وجهی ندارد. این ها می گویند اصلا حرام غیر منجز واقعا مانع نیست. این لباس مشکوک واقعا منجز نیست چون حرام منجز نیست. نه، این خلاف اطلاق کل شیء حرام اكله هست. ما حرم علیک اكله ظاهرش این است که حرم علیک اكله واقعا که این شاید حرم اكله واقعا باشد.

این که بعضی از مثال ها ظهور دارد در علم مکلف به عنوان، مثل این که می گویی زید با این که پول دارد می رود گدایی می کند، می رود از مردم قرض می گیرد، بله این انصراف دارد به این که زید با این که می داند پول دار است، زید مع کونه غنیا یقترض من الناس یا یسأل الناس بکفه. بله این مناسبت حکم و موضوع یعنی زید مع کونه عالما بغناه. اما این مناسبت حکم و موضوع است، عنوان ظهور ندارد در عنوان معلوم. مثلا

لباس مصلی ۶۵۹

شما می‌گویید زید اتلف مال عمرو، حتما باید عالم باشد به این که این مالی که اتلاف می‌کند مال عمرو است؟ نه، اتلف مال عمرو. زنی دختر شوهرش را شیر می‌دهد، یعنی می‌داند که او دختر شوهرش هست؟ نه. زنی دختر شوهرش را شیر داد، این یعنی و لو نداند که این دختر شوهر است اصلا. یک دختری، یک بچه‌ای را می‌آورند می‌گویند این مادرش شیر ندارد، بی زحمت به این شیر بده. حالا نمی‌داند که این شوهرش رفته ازدواج مجدد کرده از او بچه‌دار شده، آورده پیش این زن اولش، به او می‌گوید که این بچه مادر ندارد بیچاره، گناه دارد، به او شیر بده. صدق می‌کند که زن این آقا فرزند این آقا را شیر داد و لو نمی‌داند فرزندش است، احکامش هم مترتب می‌شود.

قد یقال: مرفوعه ایوب بن نوح (اگر خز مخلوط به وبر خرگوش باشد نماز جایز نیست)، دال است بر صحت نماز در لباس مشکوک. فرض روایت، علم است چون تشخیص خز مخلوط از خالص ممکن نیست

یک روایتی هست، بعضی‌ها به این روایت استدلال کردند گفتند معلوم می‌شود مانعیت مربوط می‌شود به آنی که می‌دانیم از اجزاء حیوان حرام‌گوشت هست. آن روایت چیه؟ مرفوعه ایوب بن نوح: الصلاة فی الخز الخالص للباس به فاما الذی یخلط فیه وبر الارانب فلا تصل فیه. فقهاء هم گفتند دیگه، گفتند خزی که خالص است نماز در آن جایز است اما خز یعنی وبر همان سگ دریایی، وبر سگ دریایی اگر مخلوط باشد به وبر خرگوش و یا روباه نماز در آن جایز نیست.

گفته می‌شود که اگر شبهه مصداقیه مشکل داشته باشد پس اصلا نمی‌شود در وبر خز نماز خواند. کی تضمین کرده که این وبر، خالص است؟ شما تضمین می‌کنید؟ وبر خالص، یک موی روباه یا خرگوش در آن نیست؟ مثل این تن ماهی‌ها که می‌آورند در بازار، شما تضمین می‌کنید همه این‌ها از ماهی تن گرفته شده؟ نه، بعضی‌هایش ممکن است از ماهی‌هایی که فلس ندارد گرفتند قاطی کردند در کارخانه کنسروسازی و می‌دهند خدمت علماء اعلام. وجه توفیق برای نماز شب همین است که می‌خورند و موفق می‌شوند برای نماز شب. چه می‌دانیم؟

660 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد

حالا آقای سیستانی فرمودند که اگر بازار ملتزم هستند نه مثل بعضی بازارها که می گویند پولکش را با ذره بین کشف کردیم با میکروسکوپ کشف کردیم اینها حلال است این بازار بدرد نمی خورد. اما اگر یک بازاری است که خیلی مقیدند، بازاری است که نوعا ملتزم هستند که ماهی بی فلس نفروشد، او اشکال ندارد، می شود اعتماد کرد. اما بازاری که این جور التزام عادات ندارند نمی شود اعتماد کرد و خوردن آن جایز نیست. می رسیم به این وبر: ما چه می دانیم این وبر خالص است، همین که می گویند جایز است معلوم می شود که به شک در این که مخلوط است به وبر ارناب و ثعالب اعتناء نکنید. یعنی در لباس مشکوک می توانید نماز بخوانید.

خداییش این استدلال دیگه خیلی ضعیف است.

اشکال اول: روایت مرفوعه است

اولا: شما گشتید یک مرفوعه ایوب بن نوح برای ما پیدا کردید؟ این که ضعیف السند است که.

اشکال دوم: تشخیص فی الجملة توسط اهل خبره، بیان روایت را از لغویت خارج می کند

ثانیا: مرفوعه که حکم واقعی را می فهماند. می فهماند وبر خزی که مخلوط به وبر خرگوش و روباه نیست، نماز در او جایز است. اگر هیچ کجا نمی شد تشخیص داد موضوع را، بیانش لغو بود. اگر فی الجملة می شود تشخیص داد موضوع را، از اهل خبره بپرسیم، یک سازنده ثقه ای هست، خودش این تولید کرده، خودش این پالتو از وبر خز را بافته به ما گفت، احراز مصداق می کنیم. این که مستهجن نمی شود که. آنی که مستهجن است حمل عام بر فرد نادر است. بیان حکم فرد نادر مستهجن است؟ مستهجن نیست که. حکم خنثی را در فقه بیان می کنند مستهجن است؟ تازه اینجا که حکم واقعی هم نادر نیست، فوقش احرازش نادر باشد، این مستهجن است؟ نخیر. پشت سر عادل می شود نماز خواند، بگوییم چون احراز عادل سخت است، پس معلوم می شود پشت سر مشکوک العدالة هم می شود نماز خواند، این چه حرفی است؟ بالاخره مورد که داریم برای این که احراز عدالت بکنیم و لو خیلی جاها نمی شود احراز عدالت کرد، خب خیلی جاها نماز جماعت نخوانیم، برویم بگردیم آنی که محرز العدالة است پشت سرش نماز بخوانیم. این لغویت لازم نمی آید.

لباس مصلی ۶۶۱

[سؤال: ... جواب:] اگر به حدی می‌رسد که عرفا لغو است بله، اگر عرفا لغو نیست، نماز پشت سر عادل جایز است، بیست درصد موارد نماز جماعت بتوانی احراز عدالت کنی کافی است دیگه برای خروج از لغویت. بیشتر از این که لازم نیست. تخصیص عام به فرد نادر مستهجن است نه چیز دیگر.

اشکال سوم: معلوم نیست تشخیص مخلوط از خالص نادر باشد

ثالثا: کی می‌گوید نادر است تشخیص وبر خز که مخلوط به وبر ارناب و ثعالب نیست؟ نادر چرا باشد؟ اهل خبره دارد. همان فروشنده‌هایی هستند که واقعا مورد اعتماد هستند، از آن‌ها آدم می‌پرسد مطمئن می‌شود. خود اهل خبره می‌توانند تشخیص بدهند که این وبر خز است یا وبر ارناب است. الان این انگشترها را چه جور تشخیص می‌دهند که این انگشتر عقیق است یا انگشتر بدلی است. این تسبیح یسر است یا تسبیح بدلی است، از کجا تشخیص می‌دهند، اهل خبره تشخیص می‌دهند دیگه.

اشکال چهارم: تعدی از مورد روایت (وبر خز) به مطلق لباس مشکوک صحیح نیست

رابعا: بر فرض بگویید این مورد نادر است تشخیصش در وبر خز، چه دلیل می‌شود بگوییم در مطلق لباس مشکوک جایز است نماز؟ در وبر خز چون روایت داریم جایز است نماز و احراز خالص بودنش عادتاً نمی‌شود از دلالت اقتضاء روایت می‌فهمیم که در مشکوک الخلوص هم می‌شود نماز خواند. بیشتر از این که نمی‌شود استدلال کرد. می‌گویید احتمال فرق نیست. چرا احتمال فرق نیست؟ پس مقتضای اصل لفظی مانعیت واقعیه لباس مشکوک است اگر فی علم الله مصداق ما لایؤکل لحمه باشد.

مقتضای اصل عملی در مقام

اصول مصححه برای تصحیح نماز در لباس مشکوک: قاعده حل، استصحاب و برائت از مانعیت

برویم مقتضای اصل عملی. اصل عملی عمدتاً سه تا است: قاعده حل، استصحاب، برائت از مانعیت. این سه تا اصل عملی مصحح نماز در لباس مشکوک هستند. اما اصل عملی مخرب صلات در لباس مشکوک که قاعده اشتغال است، همان نظر مشهور است که اشتغال به نماز مشروط به عدم لبس ما لایؤکل لحمه یقینی

662 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
است و اشتغال الیقینی یقتضی الفراغ الیقینی. اما ما دنبال اصل‌های مصحح نماز در لباس مشکوک که
می‌رویم عمدتاً سه تا است: قاعده حل، استصحاب، برائت از مانعیت.

قاعده مقتضی و مانع واضح البطلان است. گرچه در عروه در بحث حرمت نظر به آن استدلال

شده است

حالا قاعده مقتضی و مانع هم بعضی‌ها مطرح کردند. از بس واضح البطلان است حیغم می‌آید که مطرح
بکنم. ملا هادی تهرانی خیلی اصرار داشت به این قاعده. بیخود نبود تکفیرش کردند. آخه سلیقه هم خوب
چیزی است، مدام قاعده مقتضی و مانع را می‌خواست در کل فقه جاری کند.

[سؤال: ... جواب:] استصحاب نمی‌کرد.

مثلاً تیر زدم به یک سمتی که زید هست، نمی‌دانم آیا دیوار بین من و بین زید فاصله بود که این تیر به
زید نخورد یا نه، دیواری، فاصله‌ای نبود و تیر به زید خورد و او را کشت. تیر انداختن طرف زید مقتضی قتل
او است، شک در وجود مانع داریم، بناء عقلاء بر عدم مانع است، قتل زید رحمه الله، ببرید این آقا را
قصاصش کنید. بعد هم معلوم می‌شود که زید پشت دیوار یا پشت شیشه ضد گلوله بوده، این بدبخت را هم
آمدند به بهانه قتل زید اعدام کردند. می‌گویند به چه دلیل؟ می‌گویند به دلیل قاعده مقتضی و مانع. معلوم
است که این قاعده غیر صحیح‌ه‌ای هست.

[سؤال: ... جواب:] قصاص قانون است دیگه. ... اینجا هم همین است دیگه. اینجا هم می‌گوید نماز مقتضی
صحت است، لبس ما لایوکل لحمه مانع است، شک داریم در وجود مانع، عقلاء بناء می‌گذارند بر عدم مانع.
کدام عقلاء بناء می‌گذارند بر عدم مانع، خدا می‌داند.

[سؤال: ... جواب:] مرحوم سید صاحب عروه هم دارد این را در بحث نکاح. ما را به این بحث می‌کشانید، ما
نمی‌خواستیم وارد این بحث بشویم، می‌خواستیم بگوییم این را ولش کنید، اصلاً مطرح نکنید. ولی اگر
می‌خواهید مطرح کنید، این مزاح بود گفتم ملاهادی تهرانی؛ او چون خیلی مصر بود بر این قاعده. ولی
مرحوم سید یزدی در عروه هم دارد در بحث نکاح مسأله ۵۲. می‌گویند که اگر از دور یک شب‌هی بنبید نداند
انسان است یا غیر انسان، یا بداند انسان است نداند که مرد است یا زن، یا بداند که زن است نداند که محرم

لباس مصلی ۶۶۳
است یا نامحرم، آنجا بحث می‌کند می‌گوید ما به نظرمان اگر بداند انسان است آن منظورالیه ولی نداند زن است یا مرد، انسان بودن او مقتضی حرمت نظر است، مماثل بودن یا محرم بودن مانع از حرمت نظر است، قاعده مقتضی و مانع می‌گوید المقتضی موجود و المانع مشکوک، بناء می‌گذاریم بر عدم مانع. نه این که استصحاب بکنیم عدم مانع را، نه، عقلاء با شک در مانع می‌گویند آثار وجود مقتضی را بار کنید.

[سؤال: ... جواب:] صریحا می‌گوید که لاجل قاعده مقتضی و المانع. صریحا سید صاحب عروه گفته در مطالبی که جاهای دیگر هم دارد می‌گوید من بخاطر تمسک به عام در شبهه مصداقیه نمی‌گویم، بخاطر قاعده و مقتضی می‌گویم. انسان بودن مقتضی حرمت نظر است، این که مرد باشد مانع از حرمت نظر است. و لذا من نمی‌دانم مرد است این آقا که بتوانم به او نگاه کنم یا زن است که نتوانم نگاه کنم، انسان بودنش معلوم، مرد بودنش مشکوک، پس حرام است نظر به او. و هکذا.

دیگه سید یزدی است نمی‌شود آن حرف‌هایی که به ملاهادی زدیم به ایشان هم بگوییم. فقط می‌گوییم این مطالب درست نیست.

[سؤال: ... جواب:] حالا ما می‌آییم قاعده میرزای نائینی را توضیح بدهیم برای رفقاء، بعد بگوییم این همان قاعده هست یا نیست؟ اجازه بدهید پس اصلا مطرح نکنیم.

پس قاعده مقتضی و مانع رفت کنار. همان سه تا قاعده خودمان را بررسی کنیم.
اما قاعده حل:

تقارب چهارگانه در تطبیق قاعده حل

قاعده حل سه جور تقرب دارد. بلکه بالاتر بگوییم: چهار جور تقرب دارد.

تقرب اول: خوردن گوشت حیوانی که لباس مشکوک از او گرفته شده است، مشکوک الحلیه

است

تقرب اول: روی آن حیوانی که این پشم را از او گرفته‌اند پیاده کنیم. بگوییم شارع گفته که وبر حل اكله جایز است در نماز، وبر ما حرم اكله جایز نیست. قاعده حل می‌گوید که آن حیوانی که صاحب این وبر است

664 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
ان شاء الله حلال الاكل بوده، اكله كان حلالا چون كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام. قاعده حل را نبریم
راجع به این وبر، راجع به گوشت آن حیوانی که این وبر را از آن حیوان تهیه کردیم. بگوییم هذا وبر حیوان و
قاعده حل می گوید و كان لحم ذلك الحيوان حلالا بمقتضى قاعدة الحل. این یک تقریب.

تقریب دوم (مرحوم نائینی): لبس لباس مشکوک در نماز مشکوک الحلیه است. لبس

حلال گوشت در نماز واجب است و ترک آن (لبس حرام گوشت) حرام است عرفا

تقریب دوم تقریب مرحوم نائینی است. مرحوم نائینی می گوید من راجع به لبس این لباس مشکوک قاعده
حل جاری می کنم. چون اگر این لباس مشکوک لباس ما لایؤكل لحمه باشد، لبس این در نماز حرام است.
چرا؟ برای این که نماز مع عدم لبس ما لایؤكل لحمه واجب است، ترک واجب عرفا حرام است. می گوید
نماز را ترک می کنی؟! حرام است آدم نمازش را ترک کند. این عرفی است. شما اگر در اثناء نماز لباس
حرام گوشت بپوشی صدق می کند این لباس حرام گوشت پوشیدن در نماز حرام است چون ترک واجب
هست.

[سؤال: ... جواب:] قاعده حل را در خود لبس این لباس مشکوک جاری می کند. می گوید من اگر این لبس
حیوان حرام گوشت باشد خود این لبس حرام است نه لحم ذلك الحيوان. ... مرحوم نائینی می گوید نماز در
غیر اجزاء حرام گوشت واجب است، ترک واجب حرام است عرفا، ترک واجب به چیه در اینجا؟ من که نماز
خواندم. ترک واجب به این است که در اثناء نماز این لباس حرام گوشت را پوشیدم. این حرام است. حالا که
شک دارم این لباس حرام گوشت است یا حلال گوشت می گویم كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام. در
لبس این لباس مشکوک قاعده حل جاری می کنم.

این هم تقریب دوم. ان شاء الله تقریب سوم و چهارم را فردا عرض می کنم و بعد وارد بحث تفصیلی راجع به
این چهار تقریب می شویم ان شاء الله.

جلسه ۶۲-۲۸۶

سه شنبه - ۹۷/۱۰/۲۵

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيه الله في الأرضين و اللعن على أعدائهم أجمعين.

بحث در لباس مشکوک بود که اختلاف شد بین فقهاء، مشهور متاخرین جایز دانستند نماز در لباس مشکوک را، مشهور متقدمین باطل دانستند و در بین متاخرین مرحوم آقای بروجردی و لو از باب احتیاط واجب مثل مشهور متقدمین سخن گفته.

بنده قبل از این که وارد مقتضای اصل عملی بشوم که اول از قاعده حل شروع کردیم و بعد به استصحاب می پردازیم ان شاء الله و بعد از آن به براءت از مانعیت، یک خلاصه ای از فرمایش آقای بروجردی را بگویم تا بعد ببینیم مشکل را باید کجا حل کنیم.

مرحوم بروجردی: با این که قائل به جعل مانعیت هستیم، اما با توجه به عدم جریان اصول

مصححه، می گوئیم احتیاط واجب ترک نماز در لباس مشکوک است

آقای بروجردی فرمودند چرا ما قائلیم به لزوم احتیاط، می گوئیم الاحوط وجوبا ترک الصلاة فی اللباس المشکوک؟ خلاصه فرمایش آقای بروجردی این است: فرمودند چه کنیم؟ استصحاب نمی توانیم جاری کنیم چون ما معتقدیم مانعیت مرکزش مصلی نیست، نگفتند صل و لاتلبس ما لایؤکل لحمه تا بعد بگوئید استصحاب می گوید من قبلًا لبس ما لایؤکل لحمه نبودم آن وقتی که در حمام لخت بودم مثلاً.

[سؤال: ... جواب:] مرحوم آقای بروجردی قائل به مانعیت است ولی مانعیت لبس مصلی لما لایؤکل لحمه قبول ندارد.

بر اساس روایات، موضوع مانعیت مصلی نیست بلکه یا صلات است و یا لباس است و استصحاب

عدم حرام گوشت در این دو موضوع، استصحاب عدم ازلی است که قائل نیستیم

می گوید نه، ظاهر موثق ابن بکیر این است که الصلاة فی وبره فاسد، مانعیت مرکزش صلات است یا از بعض روایات استفاده می شود که مانعیت مرکزش لباس است که در روایت ابراهیم بن محمد همدانی می گوید که وبر ما لایؤکل لحمه که بر لباس هست حکمش چیه؟ حضرت می فرماید لاتصل فیه. پس ایشان

666 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
 فرموده من استصحاب عدم لبس ما لایؤکل لحمه را قبول ندارم چون مرکز مانعیت را لبس ما لایؤکل لحمه
 نمی‌دانم که تعبیر می‌شود مرکز مانعیت مصلی است. مرکز مانعیت مصلی است یعنی به مصلی گفتند
 لاتلبس ما لایؤکل لحمه. بلکه مرکز مانعیت یا صلات است طبق موثقه ابن بکیر یا خود لباس مصلی است و
 استصحاب در این دو استصحاب عدم ازلی است.

[سؤال: ... جواب:] سألته عن الوبر (وبر ما لایؤکل لحمه) یسقط علی ثوبی قال لاتصل فیه.

ایشان فرمودند مرکز مانعیت یا صلات است، الصلاة فی ما لایؤکل لحمه فاسد. خب از اول که ما نماز
 می‌خوانیم این لباس مشکوک همراه مان است، کی ما نمازمان در ما لایؤکل لحمه نبود از باب سالبه به انتفاء
 محمول. بله، آن زمانی که نماز نبود، نماز در ما لایؤکل لحمه هم نبود، این که استصحاب عدم ازلی است.
 آقای بروجرودی می‌فرماید ما و استصحاب عدم ازلی؟! ما استصحاب عدم ازلی جاری کنیم؟ کلا و حاشا.

[سؤال: ... جواب:] حالا یک مورد پیدا می‌کنید، یک آدمی که باید به روانشناس، به روانپزشک معرفیش
 کرد که موقع الله اکبر این لباس مشکوک را نپوشیده، بعد از الله اکبر این لباس مشکوک را می‌پوشد، بله
 آنجا اشکال ندارد، اگر مرکز مانعیت صلات باشد، استصحاب کن که این صلات هنگام شروعش در ما لایؤکل
 لحمه نبود. اگر مرکز مانعیت لباس باشد که دیگه این تفصیل هم نیست چون این لباس هنگامی که نبود
 مالایؤکل لحمه نبود که می‌شود استصحاب عدم ازلی، سالبه به انتفاء موضوع، حالت سابقه‌اش است.
 این بحث استصحاب.

[سؤال: ... جواب:] اشاره می‌کنید به این وبر، می‌گویید این وبر یک زمانی که نبود وبر ارنب نبود دیگه و الا
 از وقتی که این وبر موجود شد شاید وبر ارنب باشد. ... این لباس که مشکل ندارد، این وبر مشکل دارد که
 روی لباس است. باید نسبت به او استصحاب جاری کنید که می‌شود استصحاب عدم ازلی. ... مرکز مانعیت
 فرض این است که یا صلات است، فرض این است که از اول نماز این وبر مشکوک روی لباس شما بوده، یا
 مرکز مانعیت خود این محمول یا ملبوس است، خود این محمول یعنی این وبر، خب این وبر از بدء وجودش
 مشکوک است که آیا وبر حیوان حرام گوشت هست یا نیست، استصحاب عدم ازلی را هم که ایشان قبول
 ندارد که بگوید یک زمانی که نبود وبر حیوان حرام گوشت نبود پس الان هم نیست. ... لاتصل فیه یعنی

لباس مصلی ۶۶۷

لاتصل فی الوبر. ظاهرش این است. یعنی مرکز مانعیت می‌شود آن ما لایؤکل لحمه. ما لایؤکل لحمه بودن یا نبودن که از اوصاف عرضیه نیست که. حلال گوشت بودن و حرام گوشت بودن که از اوصاف عرضیه نیست؛ از اوصاف ذاتیه است که حالت سابقه انتفاء به انتفاء محمول ندارد. از بدء تکون این وبر یا وبر حلال گوشت است یا وبر حرام گوشت.

این راجع به استصحاب.

قاعده حل هم جاری نیست چون مراد از حلیت در این قاعده حلیت تکلیفی است نه وضعی و

حلیت نماز در حلال گوشت، حلیت وضعیه است که همان صحت نماز باشد

راجع به قاعده حل هم ایشان فرموده که من کجا قاعده حل جاری کنم؟ قاعده حل را در آن حیوان جاری کنم که این لباس را از او گرفتند؟ این اشکالاتی دارد که بعداً مطرح می‌کنیم. ایشان هم به آن اشکال‌ها اشاره می‌کند. می‌گوید من طبق اشکالاتی که خواهد آمد قبول ندارم. قاعده حل را ببریم جاری کنیم نسبت مثلاً به نماز در این لباس مشکوک؟ یا بیاییم بگوییم هذا اللباس المشکوک حلال ای حلال الصلاة فیه؟ ایشان فرموده که این که حلیت وضعیه شد، این که حلیت تکوینیه نشد. الصلاة فی اللباس المشکوک حلال تکلیفی؟ مگه ما احتمال تکلیفی بودنش را می‌دهیم؟ یعنی اگر کسی نماز بخواند در پشم حیوان حرام گوشت رجاء، گناه کرده است؟ خب بعد نماز را اعاده می‌کند؛ گناه نکرده است. پس می‌خواهید بگویید کل شیء لک حلال حتی تعرف انه حرام، یعنی این لباس حلال است نماز در آن یعنی صحیح است. نماز در این لباس حلال است یعنی صحیح است؛ می‌شود حلال وضعی.

ایشان فرمودند من خودم جمع‌آوری کردم شواهدی بر این که قاعده حل اعم باشد از حلال وضعی و تکلیفی. که این‌ها را هم بعداً ما عرض خواهیم کرد؛ می‌خواهم خلاصه بیان ایشان را بگویم. ولی ایشان گفته من از این شواهد به وثوق نمی‌رسم. شاید کل شیء لک حلال در زمان امام صادق علیه السلام انصراف داشته به حلال تکلیفی. چون شبهه انصراف دارم دیگه به قاعده حل نتوانستم تمسک کنم.

برائت از مانعیت هم جاری نیست چون به نظر ما مانعیت انحلالی نیست و لذا اصل تکلیف

مشکوک نیست بلکه امتثال مشکوک است که مجری قاعده اشتغال است

اما برائت از مانعیت که من معتقدم مانعیت انحلالی نیست. اصلاً من انحلال را قبول ندارم. مانعیت رفته روی صرف الوجود که نماز بخوان و صرف الوجود لباس حرام گوشت هم همراهت نباشد. خب این مانعیت رفته روی صرف الوجود و من اگر شک می‌کنم که این لباس مشکوک از اجزاء حیوان حرام گوشت است یا نه این جور نیست که منشأ بشود شک کنم که یک مانعیت زایده‌ای شارع برای این قرار داده باشد. نه، می‌شود شک در امتثال چون من شک در تکلیف زاید ندارم، تکلیف به صرف الوجود این است که صل و لایکن لباسک فی الصلاة مما لایؤکل لحمه. من می‌دانم تکلیفم چیه، به حضرت عباس تکلیفم همین است که گفتم، نه یک کلمه کم نه یک کلمه زیاد. شک ندارم، برائت از تکلیف مشکوک جاری می‌شود، من که شک ندارم. شک در امتثال دارم، نمی‌دانم نماز در این لباس مشکوک مصداق نمازی هست که همراه من لباس حرام گوشت نباشد یا مصداق امتثال او نیست. شک در امتثال هم که از قدیم گفتند الاشتغال الیقینی یقتضی الفراغ الیقینی. این خلاصه فرمایش مرحوم آقای بروجردی است.

مرحوم امام: مراد از حلیت در روایات مطلق حلیت است و لذا حلیت در قاعده حل شامل حلیت

وضعی هم می‌شود

امام همه این مطالب آقای بروجردی را قبول دارد. فقط آنی که آقای بروجردی جرأت نکرد، گفت من جرأت نمی‌کنم بگویم قاعده حل شامل حلیت وضعیه بشود، امام فرموده ما جرأتش را داریم و فتوی هم می‌دهیم، کل شیء لک حلال. در اول کتاب الخلل فرموده: هر جا بگویند حلال، اعم از حلال وضعی و تکلیفی است. که این هم عرض می‌کنم بحث‌هایی است که باید بعداً بکنیم. و لذا امام بر اساس قاعده حل فرموده، همه مطالب را قبول دارم الا اینی که آقای بروجردی (زبان حال ایشان است) الا این که آقای بروجردی جرأت نکرد بفرماید من جرأت دارم. می‌گویم قاعده حل جاری کن در آن لباس بگو حلال الصلاة فیه وضعاً بر اساس قاعده حل.

این خلاصه اشکال مرحوم آقای بروجردی.

لباس مصلی ۶۶۹

[سؤال: ... جواب:] جامع بین حلیت وضعیه و تکلیفیه، خود حل است. حلال است، آزاد است. الان شما می‌گویید که فروش میته حرام است، یعنی ممنوع است. خمر ممنوع است، مصداقا خمر ممنوع است یعنی ممنوع تکلیفی؟ فروش میته ممنوع است یعنی ممنوع وضعی. هر دو ممنوع هستند. حرام یعنی ممنوع، حلال یعنی آزاد. مثلا می‌گویند این بیع آزاد است، خرید و فروش فلان چیز آزاد است، خب آزاد است یعنی منعی ندارد، منع وضعی هم ندارد، حکم به بطلان آن نمی‌شود.

محقق خوئی: بر اساس موثقہ سماعه (جلود سباع را در نماز نپوشید) موضوع مانعیت مصلی

است

مرحوم آقای خوئی فرمود که من استظهarem از ادله این است که همان لبس ما لایؤکل لحمه مانع است یعنی مرکز مانعیت مصلی است. دلیلش هم موثقہ سماعه بود: سئل ابو عبدالله علیه السلام عن جلود السباع فقال اركبوها و لاتلبسوا شيئا منها تصلون فيه. ایشان می‌فرماید کاملا روشن است که مانعیت را برده روی لبس. اما موثقہ ابن بکیر هم که مانعیت را برده روی صلات، آن هم ایشان گفت عرفی نیست که بگوییم الصلاه فی ما لایؤکل لحمه. آن هم یعنی صلاه شخص و یکون ذلک الشخص لابساً لما لایؤکل لحمه.

مختار: با توجه به عرفی بودن هر سه احتمال، موضوع مانعیت مجمل است. لکن برائت از جعل

مانعیتی که موضوعش صلات یا لباس است جاری است و لذا موضوع می‌شود مصلی

ما عرض کردیم که انصافا مجمل است. چه می‌دانیم، شاید موثقہ سماعه درست می‌گوید، مرکز مانعیت لبس است. شاید هم مرکز مانعیت ملبوس است، لباس [است:] صل و لایکن لباسک مما لایؤکل لحمه. شاید هم مرکز مانعیت صلات است. حالا ما موثقہ ابن بکیر را گفتیم شبهه معارضه دارد با مثل صحیحہ ابی علی بن راشد که تجویز می‌کرد صلات در فنک و سنجاب را و موثقہ ابن بکیر منع کرده از صلات فی الفنک و السنجاب، ولی خب روایات دیگر هست که لاتصل فی السموور مثلا، احتمال می‌دهیم که عنوان صلات فیما لایؤکل لحمه مرکز مانعیت باشد.

670 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد

ولی یک اساسی را تأسیس کردیم که ان شاء الله به حق است، و آن این که گفتیم آقا! هر کجا شک بکنیم آسان‌ترین احتمال را انتخاب می‌کنیم. چرا دنبال در دسر بگردیم؛ ان الله يحب ان يؤخذ برخصه. خدا با رفع ما لایعلمون گفته شک داری بنده من؟ اگر مرکز مانعیت لباس باشد، آن وقت مشکل پیدا می‌کنی. اگر مرکز مانعیت صلات باشد مشکل پیدا می‌کنی که آقای بروجردی گفت. شما که استظهار نکردی مرکز مانعیت صلات است یا لباس است، شاید مرکز مانعیت مصلی باشد یعنی لبس مصلی لما لایؤکل لحمه مانع، صل و لاتلبس ما لایؤکل لحمه. احتمال این را هم که می‌دهی و اگر این هم باشد راحت می‌توانی استصحاب کنی عدم لبس را. برو بگو ان شاء الله جعل مانعیت که مرکز صلات است نشده، ان شاء الله که جعل مانعیت که مرکز لباس است که نیاز داریم به استصحاب عدم ازلی برای نفی مانعیت، نشده. می‌گویند این همه ان شاء الله از کجا درآمد؟ می‌گوید از آن رفع عن امتی مالایعلمون. به ما جرأت داد که مدام می‌گوییم این نیست آن نیست. و اگر هم مانعیت لبس ما لایؤکل لحمه باشد که او هم استصحاب عدم لبس دارد. همین کافی است دیگه.

این اجمال بحث راجع به این موضوع. حالا فعلا برویم سراغ دلیل اول جواز صلات در لباس مشکوک که قاعده حل است. عرض کردیم قاعده حل که از روایات استفاده شده که عمده‌اش صحیحہ عبدالله بن سنان است: کل شیء فیہ حلال و حرام فهو لک حلال حتی تعرف الحرام منه بعینه، چهار تقریب دارد تطبیقش بر نماز در لباس مشکوک. تقریب اول و دوم بر اساس حلیت تکلیفیه است، تقریب سوم و چهارم بر اساس حلیت وضعیه است.

تقریب اول در تطبیق قاعده حل بر مقام: خوردن گوشت حیوانی که لباس مشکوک از او گرفته

شده است، مشکوک الحلیه است

اما تقریب اول و دوم: تقریب اول این بود که بیاییم بگوییم آقا! این لباس من قطعاً از یک حیوانی تهیه شده، نمی‌دانم آن حیوان گوسفند بوده یا روباه بوده. پس شک دارم آن حیوانی که مصدر این پشم است یا مصدر این جلد است، حلال بوده یا حرام، حلال بوده اکلش یا حرام. می‌گوییم کل شیء لک حلال یعنی اکل

لباس مصلی ٦٧١
آن حیوان که صاحب این پوست یا صاحب این پشم است، مشکوک الحرمه و الحلیه التکلیفیه است، ان شاء الله اکله کان حلالا. کل شیء لک حلال حتی تعلم انه حرام.
این تقریب اول که حالا اشکال هایی که به آن گرفتند یکی یکی می رسیم.

تقریب دوم (مرحوم نائینی): لبس لباس مشکوک در نماز مشکوک الحلیه است. لبس

حلال گوشت در نماز واجب است و ترک آن (لبس حرام گوشت) حرام است عرفا

تقریب دوم تقریب مرحوم نائینی است. فرموده آره، حلیت تکلیفیه من هم می گویم اما نبرید روی آن حیوان چون اشکالات دارد. ببرید روی این که نماز واجب مقید است به نمازی که در لباس حرام گوشت نباشد. پس شما اگر نماز بخوانید در لباس حرام گوشت، شما بنابراین نماز واجب را ترک کردید. ترک واجب عرفا مصداق حرام است. یعنی الان در عرف که می گویند مثلا قطع رحم حرام است، اصلا ممکن است صله رحم واجب باشد، ولی وقتی صله رحم واجب است و قطع رحم هم بگویند حرام است اشکال ندارد.

نگویید ما در اصول پنبه اش را زدیم. گفتیم الامر بالشیء لایقتضی النهی عن ضده.

او بحث اصولی است نه بحث عرفی. در عرف به ترک واجب هم عرفا حرام می گویند. استعمال عرفی. حالا که این جور شد، پس اگر واقعا من نماز بخوانم و لباس حرام گوشت بپوشم این لباس حرام گوشت پوشیدن مصداق ترک واجب تکلیفی و به تعبیر مصداق حرام تکلیفی است از نظر عرف. حالا که شک دارم این لباس حرام گوشت است یا حلال گوشت، می گویم لا ادری هل لبس هذا فی الصلاة حلال تکلیفی أو حرام تکلیفی و کل شیء لک حلال.

[سؤال: ... جواب:] عرفا شما یک نماز می خواهی بخوانی، آن هم در این لباس حرام گوشت. پس چی مصداق ترک واجب ضمنی است؟ این که شما لبس کردی ما لایؤکل لحمه را در صلات چون شارع گفته بود اترکه فی الصلاة ، ترکش واجب بود در نماز، حالا که لبس می کنی این مصداق ترک واجب است و ترک واجب حرام عرفی است.

..... شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
[سؤال: ... جواب:] اتفاقاً مرحوم آخوند گفته که در کفایه. گفته کل شیء لک حلال را می‌توانیم تطبیق کنیم بر ترک واجب. ... تعجب ندارد دیگه. چیزی که هم مرحوم نائینی می‌گوید هم مرحوم آخوند در کفایه گفته تعجب ندارد.

این دو تا تقریب مبتنی بود بر این که ما از کل شیء لک حلال حلال تکلیفی بفهمیم.

تقریب سوم (صاحب حدائق): نماز در لباس مشکوک، مشکوک الحلیه است بالحلیه الوضعیه.

حلیت وضعیه یعنی صحت نماز

اما تقریب سوم و چهارم: تقریب سوم صاحب حدائق می‌گوید: بگوییم آقا! الصلاة فیما لایؤکل لحمه حرام یعنی چی؟ یعنی حرام وضعیّ ای باطل. صلات فی ما لایؤکل لحمه حرام ای باطل، به او می‌گویند حرام وضعی. اما صلات فی غیر ما لایؤکل لحمه حلال، الصلاة من دون ما لایؤکل لحمه حلال ای صحیح. قاعده حل که اختصاص ندارد به حلال و حرام تکلیفی، حلال و حرام وضعی را هم می‌گیرد. من می‌آیم می‌گویم نماز در این لباس مشکوک نمی‌دانم نماز در لباس حرام گوشت هست تا بشود حرام یا نماز در لباس حرام گوشت نیست تا بشود حلال، کل شیء لک حلال حتی تعرف انه حرام.
این هم تقریب سوم که تقریب صاحب حدائق است.

تقریب چهارم (محقق قمی): لباس مشکوک، مشکوک الحلیه است بالحلیه الوضعیه. حلیت

لباس مشکوک به اعتبار حلیت وضعیه نماز در او می‌باشد

تقریب چهارم تقریب محقق قمی است. که ایشان خلاصه مبنای‌شان این است که می‌گویند کل شیء لک حلال، شیء یعنی اعیان خارجیّه. نماز مصداق شیء نیست، شیء یعنی آن اعیان خارجی. کل شیء لک حلال یعنی پنیر مشکوک بر تو حلال است که خود روایت هم می‌گوید و ذلک مثل الجبن، یا روایت دیگر می‌گویند ذلک مثل الثوب. اعیان خارجی، به این‌ها می‌گویند حلال و حرام. بعد ایشان فرموده من تطبیق می‌کنم بر این لباس مشکوک. اگر این لباس مشکوک از حیوان حرام گوشت باشد خود این لباس مصداق حرام است. یعنی چی؟ یعنی حرام الصلاة فیه. کما این که خمر وقتی ممنوع است شربش، به خود خمر می‌گویی هذا

لباس مصلی ۶۷۳

حرام، الخمر حرام. آنجا حرام تکلیفی است. اما اینجا می‌گویی هذا اللباس المتخذ من حیوان محرم حرام وضعی أى حرام الصلاة فيه. خود صلات را مصداق قاعده حل قرار نداده در این تقریب چهارم چون معتقد است که شیء انصراف دارد به اشیاء خارجیة. صلات فعل است. اما گفته عیب ندارد، خود این لباس، هذا اللباس حلال، أى حلال الصلاة فيه. چون اگر این لباس از اجزاء حیوان حرام گوشت است حرامٌ أى یحرم الصلاة فيه اگر از یک حیوان حلال گوشت است حلالٌ أى یحل الصلاة فيه. شک داری می‌گوییم کل شیء لك حلال. نگویند آقا! این که شد حلال وضعی. خب باشه، طبق این تقریب چهارم هم قاعده حل شامل حلال وضعی می‌شود.

این چهار تقریب است.

اشکال اول به تقریب اول: اخص از مدعی است. اگر امر دائر باشد بین لباس مصنوعی و لباس

حرام گوشت، این تقریب جاری نیست

اما تقریب اول: تقریب اول این بود که پیاده می‌کرد قاعده حل را روی لحم آن حیوان که این جلد یا این وبر را از او گرفتیم. من قبلا عرض کنم: این دلیل اگر درست هم باشد که به نظر ما درست است اخص از مدعی است. چرا؟ گاهی امر دائر است که این پشم مصنوعی است یا پشم روباه است مثلا. شبیه پشم روباه درست کردند، الان دیگه ماشاءالله همه چیز را درست می‌کنند. گفت سنگ جمرات واردات از چین را هم می‌فروختند در مکه. سنگ جمرات ساخته چین. همه چیز می‌سازند. این پشم شبیه روباه است، یعنی پشم مصنوعی است یا پشم طبیعی روباه است. خب اینجا اصلا حیوانی معلوم نیست وجود داشته باشد. اگر وجود داشته باشد که آن حیوان روباه است. چطور قاعده حل جاری کنم؟ این قاعده حل در جایی است که می‌دانم این پشم حیوان است، پشم طبیعی است، نمی‌دانم پشم روباه است یا پشم گوسفند است. مورد تطبیق این تقریب اول اینجاست.

[سؤال: ... جواب:] ولی بالاخره اصل این که این متخذ از حیوان است نمی‌دانم تا بیایم بگویم آن حیوان قاعده حل دارد. شاید اصلا پشم مصنوعی است، چرا قاعده در آن لحم آن حیوانی که این پشم را از تهیه

674 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
کردیم جاری کنیم؟ جایی می شود این حرف را زد که اصل حیوانی که این پشم را از او گرفتیم اصلش
یقینی است منتها نمی دانیم آن حیوان روباه است یا گوسفند.

[سؤال: ... جواب:] اگر حیوانی است قطعا روباه است. ... فرضی که سه احتمال است: یا پشم مصنوعی است
یا پشم گوسفند است یا پشم روباه است، اینجا ممکن است بگوییم خب اگر پشم مصنوعی است که هیچ، اگر
پشم حیوان است به صورت تعلیقی، اگر پشم حیوان است می گوییم ان شاء الله حیوانش حلال گوشت است.
اینجا بعید نیست این را بگوییم اگر سه احتماله باشد، هم احتمال پشم مصنوعی می دهیم هم احتمال پشم
گوسفند می دهیم هم احتمال پشم روباه، بعید نیست به صورت تعلیقی بگوییم اگر پشم مصنوعی است که
هیچ، اگر پشم طبیعی است قاعده حل جاری می کنیم در آن حیوانی که این پشم از او گرفته شده. اما اگر
مردد است بین پشم مصنوعی و پشم روباه اینجا که دیگه نمی شود این حرف را بزنیم.
پس این دلیل اخص از مدعی است. حالا کار نداریم. اشکال هایی شده به این تقریب اول. عمده این
اشکالات از مرحوم نائینی است که بعضیش را آقای بروجردی هم قبول دارند.

اشکال دوم: قاعده حل باید نسبت به ترخیص آن لحم ممکن باشد تا بعد اثرات جنبیش بار

شود. و فرض این است که لحم حیوان محل ابتلاء نیست

اشکال اول: گفته شده که آقا! این اصلا در جایی که شما می خواهید قاعده حل جاری کنید در لحم آن
حیوان معمولا لحم آن حیوان محل ابتلاء نیست. آقا! شما فعلا این لباس مشکوک محل ابتلاء شما است. آن
حیوانی که این لباس مشکوک را از او گرفتند، اصلا محل ابتلاء شما نیست، شاید سال ها گذشته از تلف
شدنش، اگر هم تازه هم باشد در دسترس شما نیست. قاعده حل چه جوری می خواهید جاری کنی،
ان شاء الله خوردن گوشت آن حیوان بر من حلال است. ان شاء الله که می گوید یعنی خدا به شما گفته من به
شما اذن می دهم در خوردن گوشت آن حیوان که این پشم را از آن حیوان گرفتند. شما نمی گوید خدا! آخه
گوشت آن حیوان کجا هست، کجا گوشت گیر می آید که من بیایم بگویم خوردن گوشت آن حیوان بر من
حلال است؟ محل ابتلاء نیست. وقتی محل ابتلاء نیست چه جور قاعده حل جاری می کنید؟ قاعده حل باید
نسبت به ترخیص آن لحم ممکن باشد تا بعد اثرات جنبیش را بار کنید.

پاسخ اول (محقق خوئی): جریان قاعدة حل لغو نیست چون حلیت اکل لحم، اثر مع الواسطة

دارد که همان صحت نماز در لباس مشکوک باشد

بعضی‌ها مثل مرحوم آقای خوئی فکر کردند اشکال این‌ها به این است که می‌گویند لغو است. بعد گفتند چه لغویتی؟ اثر مع الواسطة دارد دیگه. من می‌گویم خوردن گوشتش حلال است، می‌خواهم نتیجه بگیرم پس نماز خواندن در این وبر جایز است. لغو نشد. اثر مع الواسطة پیدا کرد. بعد مثال می‌زند آقای خوئی. می‌گوید مثل این می‌ماند که شما علم پیدا می‌کنی که دستت خورده به یک شیئی که آن شیء الان تلف شده، ولی موقع ملاقات، آن موقع استصحاب نجاست داشته، خب استصحاب نجاست جاری نیست؟ هیچ اثری هم ندارد به لحاظ آن مثل آب، دیروز اصلاً تلف شد، ریختند در حوض، ظرفش هم را انداختند در حوض، اصلاً اثری ندارد. می‌آیی استصحاب می‌کنی نجاست آن آب را تا زمان ملاقات دستت با آن آب که پریروز بوده، بعد ثابت می‌شود که دستت نجس است. چون تا حالا نشُستیش. اثر فعلی کافی است برای خروج از لغویت.

جواب: مشکل، لغویت نیست. مفاد قاعدة حل به نظر مستشکل ترخیص شرعی است در اکل آن

حیوان و ترخیص شرعی در اکل حیوان باید اثر مباحثی داشته باشد

آقا! اشکال دقیق‌تر از این است. قاعدة حل مفادش به نظر این مستشکل ترخیص شرعی است در اکل آن حیوان. ترخیص شرعی در اکل حیوان اثر مباحثی باید داشته باشد. مولی وقتی می‌گوید شما مجازید الان مجازید، الان دارد می‌گوید شما مجازید گوشت آن حیوان را بخورید، این اصلاً معقول نیست. شارع الان انشاء ترخیص کند در اکل لحم آن حیوانی که نه خودش هست نه لحمش هست؟ اولاً ثبت الارض ثم انقش، اول روح ترخیص در اکل آن حیوان اصلاً باید تصور بشود، ترخیص باید در چیزی باشد که امکان ارتکابش باشد.

پاسخ دوم: قاعدة حل انشاء حلیت نیست بلکه یک اصل تنزیلی است که حلیت واقعیه را ادعائاً

برای شیء مشکوک ثابت می‌کند

676 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
 پس بهترین و دقیق ترین جواب بر این اشکال این است که بگوییم قاعده حل انشاء حلیت نیست؛ قاعده حل اصل تنزیلی است. قاعده حل می گوید اگر شک داری این لحم حیوان حلال بوده یا نبوده بگو ان شاء الله در آن وقت خودش حلال بوده نه این که الان من ترخیص می دهم در خوردنش. قاعده حل اصل تنزیلی است. اصل تنزیلی یعنی می گوید ادعا می کنم آن زمانی که مشکوک الحرمه و الحلیه بوده همان زمان حلال بوده، حلال واقعی هم بوده منتها به ادعاء. مثل قاعده طهارت. قاعده طهارت می گوید بگو طاهر واقعی بوده منتها ادعاء. کل شیء فیہ حلال و حرام فهو لک حلال یعنی بناء بگذار که ان شاء الله حلال واقعی بود در زمان خودش نه این که من الان اذن در ارتکابش می دهم. قاعده حل اصل تنزیلی است اصل تنزیلی یعنی می گوید من ادعاء می کنم آن مشکوک واقعا ثابت بوده. منتها ادعاء است، در حد اصل عملی است. تامل بفرمایید این هیچ اشکالی ندارد. لغو هم که نیست، اثرش در جواز صلات در این لباس مشکوک ظاهر می شود. پس این ایراد اول تمام نیست.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه ۶۳-۲۸۷

شنبه - ۹۷/۱۰/۲۹

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيه الله في الأرضين و اللعن على أعدائهم أجمعين.

بحث راجع به جریان قاعده حل بود برای تصحیح نماز در لباس مشکوک.
 عرض کردیم چهار تقریب هست. دو تقریب بناء بر این هست که قاعده حل اثبات حلیت تکلیفیه بکند، دو تقریب دیگر بناء بر این هست که اثبات حلیت وضعیه بکند.
 اما دو تقریب اول:

تقریب اول: خوردن گوشت حیوانی که لباس مشکوک از او گرفته شده است، مشکوک الحلیه

است

لباس مصلی ٦٧٧

یکی این بود که ما قاعده حل را ببریم در خود لحم آن حیوانی که این لباس را از او تهیه کردیم، بگوییم اکل لحم آن حیوان مشکوک است که حلال بوده یا حرام، کل شیء لک حلال، ثابت می شود که پس اکل لحم او حلال بوده. موضوع می شود برای ما احل الله اكله فالصلاة فيه جائز.

تقریب دوم (مرحوم نائینی): لباس مشکوک در نماز مشکوک الحلیه است. زیرا لباس

حلال گوشت در نماز وجوب ضمنی دارد و ترک آن (لبس حرام گوشت) حرام است عرفا

تقریب دوم تقریب مرحوم نائینی بود که فرمود ما در خود لبس این لباس مشکوک در نماز قاعده حل جاری می کنیم. به این تقریب که واجب که هست نماز مشروطا به عدم لبس ما لایؤکل لحمه یعنی یک وجوب ضمنی و یک امر ضمنی رفته روی ترک لبس ما لایؤکل لحمه فی الصلاة. چون نماز مشتمل بر اجزائی و شرائطی و موانعی است. وقتی امر می شویم به مرکب در این نماز، یک امر ضمنی می رود روی جزء، یک امر ضمنی هم می رود روی ایجاد شرط، یک امر ضمنی هم می رود روی ترک ایجاد مانع. یعنی راجع به مانع گفتند که یجب علیک ترکه. اینجا است (دقت کنید!) که مرحوم نائینی می گوید عرف بین وجوب ترک و یا حرمت فعل فرق نمی گذارد؛ هر دو را مصداق این می داند که این فعل حرام است، لبس ما لایؤکل لحمه فی الصلاة حرام است، حرام تکلیفی ضمنی. نیازی نیست بگویند لاتلبس؛ [اگر] بگویند یجب علیک ترک لبسه هم عرف می گوید پس لبسش می شود حرام چون وجب علینا ترکه. فرق نمی کند حالا وجوب ترک لبس وجوب ضمنی باشد یا وجوب استقلالی.

مثلا شما در حج بناء بر این که محرمات احرام به قول آقای خوئی بر می گردد به ما یجب ترکه (آقای خوئی فرموده ما در احرام محرمات احرام نداریم، واجبات الترتک داریم یعنی مثلا واجب است ترک اسقاط شعر در حال احرام) می بینید همین که واجب شد ترک اسقاط شعر یعنی امر شدیم به ترک اسقاط شعر، عرف می گوید پس اسقاط شعر در حال احرام حرام است. آنجا بحث وجوب استقلالی ترک اسقاط شعر است در حال احرام یا وجوب استقلالی ترک ارتماس فی الماء است در حال احرام که عرف می گوید پس ارتماس فی الماء حرام است در حال احرام. اینجا هم وجوب ضمنی ترک لبس ما لایؤکل لحمه هست. همین باعث می شود که عرف بگوید که خود لبس حرام ضمنی است؛ با این که شارع گفته یجب علیک ترکه (چون وجوب

678 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
 نماز انحلالی ضمنی پیدا می کند به یک وجوب ضمنی ترک مانع). آن وقت شک می کنیم که این لباس مشکوک چیزی است که واجب است بر ما ترکش و به تعبیر دیگر حرام است ایجادش یا حرام نیست ایجادش چون اگر حیوان حرام گوشت است و این لباس را از حیوان حرام گوشت تهیه کردیم بر ما واجب است ترک لبس آن در نماز و عرفا می گویند حرام است لبس آن در نماز و اگر از حیوان حلال گوشت تهیه شده حلال است لبس آن در نماز، قاعده کل شیء لک حلال را بر آن تطبیق می کنیم.

موضوع قاعده حل شیء است و شامل امر عدمی نمی شود. بنابراین قاعده حل در مشکوک

المانعیة جاری است نه مشکوک الشرطیة

و لذا کسی به مرحوم نائینی نقض نمی تواند بکند که آقا! لازمه اش این است که من نماز بخوانم در این جهت مشکوک القبلة، ترک واجب مصداق حرام است به نظر شما، من شک دارم که نماز به این سمت مشکوک ترک شرط هست یا نیست، عرفا ترک شرط ترک واجب که هست مصداق حرام شمرده می شود، شک دارم که این ترک شرط هست یا نیست کل شیء لک حلال می گوید ان شاء الله حلال است یعنی ترک شرط نیست. مرحوم نائینی حواش جمع است. می گوید من در رابطه با مشکوک المانعیة این را گفتم چون می گویم در مورد مانع امر شدید به ترک. عرفا امر به ترک یک فعل کافی است برای این که آن فعل را مصداق حرام بکند اما در شرط ما امر شدید به ایجاد شرط. اینجا آنی که می خواهد مصداق حرام باشد چیه؟ ترک شرط است، خب کل شیء لک حلال شامل تروک که نمی شود. ترک شرط بگوییم ان شاء الله حلال است، نه. فرق می کند با مانحن فیه. مانحن فیه لبس این لباس مشکوک فعل است، مصداق شیء است، منتها شارع نگفته لاتفعله، اگر از حیوان حرام گوشت گرفته شده باشد شارع گفته يجب عليك تركه، باشه، همین که بگویند يجب عليك تركه کافی است که عرفا بگویند پس فعلش حرام است. حالا که شک داریم این لباس از چی تشکیل شده مشکوک الحرمه است کل شیء لک حلال.

اما راجع به تقریب اول، مرحوم نائینی ایرادهایی گرفته:

اشکال اول به تقریب اول: قاعده حل باید نسبت به ترخیص آن لحم ممکن باشد تا بعد اثرات

جنبیش بار شود. و فرض این است که لحم حیوان محل ابتلاء نیست

ایراد اول این بود که آقا! الان که شما می‌گویید حلال است اکل لحم این حیوان، اصلاً لحم این حیوانی در کار نیست. جز این لباس تهیه شده از این حیوان چیز دیگری در دست‌مان نیست از این حیوان. یعنی چی شارع بیاید بگوید تو مرخصی در اکل لحم این حیوان؟ اصلاً معقول نیست.

پاسخ: قاعده حل انشاء حلّیت نیست بلکه یک اصل تنزیلی است که حلّیت واقعیه را ادعائاً

برای شیء مشکوک ثابت می‌کند. بنابراین بر ادله‌ای که موضوعش حلّیت است حکومت دارد

که ما جواب دادیم. گفتیم قاعده حل صرف انشاء ترخیص نیست؛ بلکه قاعده حل اصل تنزیلی است نه صرف انشاء ترخیص. اصل تنزیلی یعنی می‌گوید شما در همان موطنی که شک داری حلال بود یا حرام، بگو ان‌شاء‌الله در آن موطن حلال بوده؛ کاری به الان ندارم. آن وقتی که لحم این حیوان موجود بود، مشکوک الحلیه و الحرمة بوده، الان که لحمی نیست. کل شیء فیه حلال و حرام فهو لک حلال، بگو ان‌شاء‌الله او حلال بوده است. معنای فهو لک حلال این نیست که تو الان آزادی در ارتکابش تا بگویند معنا ندارد بگوید الان آزادی در خوردن لحم آن حیوان در حالی که لحم آن حیوان وجود ندارد.

پس این ایراد اول مرحوم نائینی درست نیست.

[سؤال: ... جواب:] قاعده حل مثل قاعده طهارت می‌ماند. چه جور قاعده طهارت اصل تنزیلی است، قاعده طهارت جاری می‌کنیم در آن آبی که قبلاً از او وضوء گرفتی، هیچ الان هم وجود ندارد آن آب، چون قاعده طهارت که نمی‌گوید که الان می‌توانی آن آب را بخوری، نه، می‌گوید بگو ان‌شاء‌الله پاک بود در همان موطنی که شک داری نجس بود یا نه. اثرش صحت وضوء با آن آبی است که قبلاً وضوء گرفتی. ظاهر کل شیء فیه حلال و حرام فهو لک حلال هم همین است. فهو لک حلال یعنی هر چیزی که مردد است بین حرام و حلال واقعی، برای تو حلال است یعنی همان آثار حلال واقعی را دارد. و لذا حاکم است بر ادله‌ای که موضوعش حلّیت است به حکومت توسعیه، می‌گوید آثار او را بار کن. و بر ادله‌ای که موضوعش حرمت است حاکم است به حکومت تضییقیه، می‌گوید آثار آن را بار نکن. آثار ما یحرم اكله فالصلاة فیه فاسد را بار نکن.

..... شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد

اشکال دوم (مرحوم نائینی): لازمه این تقریب، جریان قاعده است در فرد مردد؛ در فرضی که

دو حیوان حلال گوشت و حرام گوشت معین باشند

ایراد دوم مرحوم نائینی این است که ایشان فرموده گاهی این قاعده حل، تمسک به آن می شود تمسک به اصل در مورد فرد مردد. کجا؟ جایی که ما دو تا حیوان معین داریم، گوسفند، خرگوش، نمی دانیم این پشم از این گوسفند است یا از این خرگوش است. خب قاعده حل را می خواهیم جاری کنیم در لحم حیوانی که صاحب این پشم است، این مردد است بین این شاء که قطعی الحلیه است و بین این ارنب که قطعی الحرمة است. می ماند عنوان صاحب هذا الوبر. این عنوان که موضوع اثر شرعی نیست. شما اگر بگویید صاحب هذا الوبر حلال اللحم، مگه موضوع اثر شرعی است صاحب هذا الوبر حلال اللحم؟ این موضوع اثر شرعی نیست؛ این عنوان انتزاعی است. شما که اصل موضوعی جاری می کنید، باید در عنوانی جاری کنید که موضوع اثر شرعی باشد نه عنوان من درآوردی و الا اصل موضوعی نمی شود. اصل موضوعی این است که در عنوان موضوع اثر شرعی می خواهید اصل جاری کنید. و لذا می بینید که علماء بحث می کنند عنوان وجودی است عدمی است. مهم این عنوانی است که موضوع اثر شرعی است. صاحب هذا الوبر حلال که این عنوان انتزاعی و من درآوردی است. واقع این عنوان انتزاعی موضوع اثر است. خب این شاء که واقع صاحب هذا الوبر باشد که مقطوع الحلیه است، مشکوک نیست. اگر صاحب هذا الوبر آن ارنب است، او هم مقطوع الحرمة است.

پاسخ اول: اصول در فرد مردد جاری است

جواب این است که ما اشکال مبنایی به ایشان می کنیم. می گوییم ما در اصول گفتیم اصل در فرد مردد جاری می شود. آن هایی که قبول ندارند بیایند جواب بدهند، ما که اصل در فرد مردد را قبول داریم.

بر اساس عدم جریان اصول در فرد مردد، استصحاب عدم تذکیه در فرد مردد بین مقطوع

التذکيه و مقطوع عدم التذکيه جاری نیست

چه اشخاصی قبول ندارند؟ خود مرحوم نائینی، امام، آقای سیستانی. مثال می زنند، می گویند که یک پوستی هست اینجا، افتاده، نمی دانیم پوست این گوسفند تذکیه شده است یا پوست آن گوسفند میته است.

لباس مصلی ۶۸۱

یک گوسفندی داریم طرف چپ مغازه، یقیناً تذکيه شده، قسم مذکاه است، یک گوسفندی هم این طرف است قسم غیر المذکاه است، یک پوستی هم آن طرف انداختند. به قصاب می‌گوییم ایها القصاب اللامذهب! که هم گوشت مذکی می‌آوری، هم گوشت غیر مذکی. می‌گوید حاج آقا! آن طرف را مختص کردیم به گوشت مذکی، آن طرف هم به گوشت غیر مذکی برای برادران اقلیت مذهبی یا برادران بی‌دین. شما از این طرف که مذکی است گوشت بخريد. شما می‌گویید نه، من این پوستی که اینجا انداختی یا این جگری که اینجا افتاده من می‌خواهم ببرم. قصاب می‌گوید یادم نیست، این جگری که می‌بینی یادم رفت که مربوط به این گوسفند مذکی است یا مربوط به گوسفند غیر مذکی. آن‌هایی که استصحاب فرد مرد را قبول دارند مثل ما، می‌گویند می‌گوییم یک زمانی آن گوسفندی که این جگر مال او است، یا این پوست مال او است، تذکيه نشده بود، استصحاب عدم تذکيه جاری می‌کنیم ثابت می‌کنیم حرام است خوردن این جگر. حالا آثار میته بودن را بار نمی‌کنیم بحث دیگری است. مهم این است که خوردن این حرام است. آثار میته بودن را ما بار نمی‌کنیم ولی می‌گوییم حرام است. اما آن‌هایی که استصحاب در فرد مرد را قبول ندارند مثل امام می‌گویند کل شیء لک حلال در خود این جگر جاری می‌شود که فرد مرد نیست، می‌گویند این جگر، خوردنش حلال. استصحاب عدم تذکيه چه می‌شود؟ ایشان می‌فرماید او که فرد مرد است. در کدام حیوان استصحاب عدم تذکيه جاری می‌کنید؟ در گوسفند چپ که یقیناً مذکی است، در گوسفند طرف راست که یقیناً غیر مذکی است. صاحب هذا الجگر لم یکن مذکی فی زمان که این عنوان صاحب هذا الجگر را شما در آوردی، در روایات که نیست، یک عنوان انتزاعی و من‌درآوردی است.

همین که معنوی این عنوان انتزاعی فرد مرد، موضوع اثر شرعی است کافی است برای جریان

اصول

ما می‌گوییم به قول آقای خوئی و آقای تبریزی چه اشکال دارد عنوان انتزاعی مشیر است به یک معنوی که آن معنوی موضوع اثر شرعی است. این عنوان انتزاعی صاحب هذا الجگر عنوان مشیر است و سبب تمامیت ارکان استصحاب می‌شود و لو خودش موضوع اثر شرعی نیست، معنوی موضوع اثر شرعی است. چه اشکالی دارد؟ لاتنقض یقین بالشک دیگه. یک وقت دو تا عنوان مباین هم هستند، مثل عدم الاتیان و

682 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
فوت الفریضه، این‌ها دو تا عنوان در عرض هم هستند، استصحاب عدم الاتیان بکنیم، آثار فوت الفریضه را بار
کنیم این می‌شود اصل مثبت. اما گاهی عنوان اجمالی و عنوان تفصیلی یکی مشیر به دیگری است، نه مابین
با او، نه در عرض او، خب چه اشکالی دارد این عنوان مشیر و عنوان اجمالی را ما از آن استفاده می‌کنیم
برای تشکیل یقین سابق و شک لاحق ولی مهم این است که معنوی به این عنوان اجمالی موضوع اثر شرعی
است. چه اشکالی دارد.

**شهید صدر: قاعده حل و طهارت در فرد مردد جاری است بر خلاف استصحاب. چون متعلق
"شک" (ماخوذ در دلیل استصحاب) عنوان موضوع اثر شرعی است، اما "علم منجز" (غایت در
دلیل قاعده) در فرد مردد مفقود است**

مرحوم آقای صدر در استصحاب فرد مردد گفته من هم جزء گروه مخالف جریان استصحاب فرد مردد
هستم. اما وقتی نوبت می‌رسد به جریان قاعده طهارت و حل می‌گوید نه، وضع فرق کرد. اینجا ما قائل به
جریان اصالة الطهارة و اصالة الحل هستیم. می‌گوییم چه فرق می‌کند؟ اول مثال بزنید تا ما خوب بفهمیم که
شما چی می‌گویید. می‌گویند مثال استصحاب فرد مردد مثال همین دو تا گوسفندی که جگری وسط افتاده
نمی‌دانیم مال این گوسفند مذکی یقینی است یا مال آن گوسفند غیر مذکی یقینی است. اما مثال قاعده
طهارت در فرد مردد: دو تا آب است، یکی یقیناً نجس است و دیگر یقیناً پاک. وضوء گرفتید، الان نمی‌دانید
[می‌گویید] خدایا! من وضوء گرفتم با آن آب یقینی الطهارة یا وضوء گرفتم با آن آب یقینی النجاسة غفلتا.
غفلتا شاید از او وضوء گرفتم. بخواهید استصحاب طهارت آن آبی را بکنی که وضوء از او گرفتی می‌شود
استصحاب در فرد مردد. آقای صدر گفته بیا قاعده طهارت جاری کن بگو آبی که با آن وضوء گرفتم مصداق
کل شیء لک طاهر حتی تعلم انه قذر هست. نیازی نیست قاعده فراغ در این وضوء بخواهی جاری کنی تا
گیر به شما بدهند بگویند شما علم به غفلت حال العمل داری، قاعده فراغ جاری نیست. نه آقا، قاعده طهارت
جاری کنید در آن آب.

چه فرق می‌کند قاعده طهارت با استصحاب طهارت؟ ایشان می‌گویند در قاعده طهارت که شک اخذ نشده،
در استصحاب شک اخذ شده. شک ظاهرش یعنی شک در همان عنوان موضوع اثر شرعی اما در قاعده

لباس مصلی ۶۸۳

طهارت که شک اخذ نشده. غایت قاعده طهارت هم که مانع می‌شود از جریان قاعده طهارت (حتی تعلم انه قدر) انصراف دارد به علم منجز. فاذا علمت فقد قدر و ما لم تعلم فلیس علیک، این انصراف دارد به علم منجز. اینجا هم که ما علم منجز نداریم. همین بیان ایشان در قاعده طهارت، در قاعده حل هم می‌آید. در قاعده حل هم شک اخذ نشده. ظاهر حتی تعلم انه حرام هم علم منجز است. چون ذیلش دارد که فتدعه، وقتی علم پیدا کردی آن وقت مجبوری اجتناب کنی یعنی علم منجز.

اشکال: مهم، تاثیرگذاری عنوان انتزاعی فرد مردد در جریان اصول است حتی در استصحاب.

ضمن این که ظاهر عدم العلم، عدم مطلق علم است نه خصوص علم منجز

انصاف این است که درست است، حالا ایشان اینجا یک مقدار نرمش به خرج داد، مثل بعضی‌ها سخت‌گیری نکرد که آقا! نابود گردد فرد مردد! نه، ایشان یک نرمش به خرج دارد. ولی انصافاً این نرمش وجهی ندارد، یا زنده باد فرد مردد یا نابود باد. دیگه تفصیل بین استصحاب فرد مردد و قاعده حل و طهارت در فرد مردد وجهی ندارد. چه فرق است بین این که شک در موضوع اخذ بشود یا عدم العلم. ظاهر عدم العلم عدم مطلق علم است، عدم العلم المنجز را از کجا آوردی شما؟ بالاخره اگر عنوان انتزاعی تاثیری ندارد در جریان اصل، عنوان موضوع اثر شرعی را باید ببینیم چیست، در این مثال ایشان هم قاعده طهارت جاری نیست، در مانحن‌فیه هم جاری نیست. چه فرق می‌کند. اگر عنوان انتزاعی خوب است، برای استصحاب در فرد مردد هم خوب است. چون انصراف علم به علم منجز وجهی ندارد. کل شیء نظیف حتی تعلم انه قدر دیگه؛ غایت، علم است. خب نسبت به عنوان تفصیلی من علم دارم، چه می‌دانم آن آب، نجس است این آب، پاک است. نسبت به عنوان اجمالی علم ندارم، شک هم دارم، چه فرق می‌کند.

پاسخ دوم به مرحوم نائینی: نوع موارد، فرد مردد نیست

پس مهم این است که این ایراد دوم مرحوم نائینی غیر از این که ایراد جزئی است، حالا در جایی که بدانیم این لباس را یا از این گوسفند قطعی گرفتند یا از این ارنب قطعی. و این همه جا نیست. نوعاً این مشکل پیش نمی‌آید. ما می‌رویم از بازار می‌خریم چه می‌دانیم از کجا تهیه کردند. بله، نمی‌دانیم از گوسفند گرفتند

684 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
یا از خرگوش، این را می‌دانیم، این که نمی‌شود فرد مردد. فرد مردد این است که یک گوسفند قطعی داریم و یک ارنب قطعی، نمی‌دانیم این لباس را از کدامیک از این دو تایی قطعی الشاتیة یا قطعی الارنبیة گرفتند. و الا همین جور لباس از بازار می‌خریم نمی‌دانیم آیا آنی که این لباس را از او تهیه کردند گوسفند بوده یا ارنب بوده، این که فرد مردد نمی‌شود. فرد مردد این است که یک شاة قطعی باشد و یک ارنب قطعی، نمی‌دانیم این لباس را از کدامیک تهیه کردند.

معنون خارجی برای عنوان انتزاعی در فرد مردد، باید معلوم باشد. مانند "صاحب این پوست"

که مردد است بین این گوسفند معین و آن خرگوش معین

[سؤال: ... جواب:] قطعی این است که یک گوسفند قطعی دارید مثلا خانه زید، یک ارنب قطعی هم هست خانه عمرو، نمی‌دانیم این پشم را از خانه زید آوردند با آن لباس دوختند یا از خانه عمرو، این می‌شود فرد مردد. چون یقین داریم که آن حیوان خانه زید گوسفند است و آن حیوان خانه عمرو ارنب است. اما از خانه بکر لباس آوردند، خانه بکر هم یک حیوانی هست، آن خانه بکر حیوان شاة است یا ارنب است نمی‌دانیم، این که دیگه فرد مردد نیست که. فرق است بین این که خانه زید شاة باشد قطعا، خانه عمرو ارنب باشد قطعا، من می‌دانم این لباس را یا از خانه زید تهیه کردند یا از خانه عمرو، این می‌شود فرد مردد. اما اگر من می‌گویم این لباس را از خانه بکر تهیه کردند نه زید نه عمرو، حیوان خانه بکر نمی‌دانم شاة است یا ارنب است، این که دیگه فرد مردد نمی‌شود. می‌گوییم آن حیوانی که در خانه بکر است، آن حیوانی که این لباس را از او گرفتیم. این که مردد بین شاة قطعی و ارنب قطعی نیست. ... آن حیوانی که خانه بکر است شاة قطعی است؟ ارنب قطعی است؟ نه. اصلا یک حیوان در خانه بکر است نمی‌دانم شاة است یا ارنب است. ... اگر این جوری باشد پس اصلا دیگه در لحوم نمی‌شود قاعده حل در شبهات موضوعیه‌اش جاری کرد. چون یک ماهی می‌آوردند برای شما، نمی‌دانید پولک دارد یا ندارد، حالا آن‌هایی که می‌گویند استصحاب عدم ازلی مثل آقای سیستانی، آقای تبریزی، آقای خوئی استصحاب عدم ازلی جاری می‌کنند، یک زمانی که این ماهی نبود پولک هم نداشت استصحاب می‌کنیم هنوز هم پولک ندارد که اصل موضوعی می‌گوید حرام است خوردنش. اما آن‌هایی که مثل امام می‌گویند ول کن این استصحاب عدم ازلی را، اصلا درست نیست این

لباس مصلی ۶۸۵

استصحاب عدم ازلی. آقای سیستانی می‌فرمود بعضی‌ها اسم استصحاب عدم ازلی را گذاشته بودند استصحاب عدم هزلی، هزل یعنی شوخی. خب نوبت می‌رسد به چی؟ به قاعده حل. و لذا از نظر امام قاعده حل می‌گوید می‌توانی این ماهی را بخوری. بگویند این فرد مردد است. چرا؟ برای این که نمی‌دانم این یک تکه گوشت ماهی آوردند جلوی شما، نمی‌دانید آیا این از آن دسته ماهی‌های پولک‌دار است یا از آن دسته ماهی‌های بی‌پولک است، می‌شود فرد مردد. این حرف‌ها چیه. بله یک وقت یک ماهی پولک‌داری این طرف یخچال است، یک ماهی پولک‌نداری هم آن طرف یخچال است. این صاحبخانه یک مقدار گوشت ماهی برای شما آورد، نمی‌دانی از آن ماهی پولک‌دار انتخاب کرد یا از این ماهی بی‌پولک. این می‌شود فرد مردد. اما اصلاً نمی‌دانی این آقا شاید از اول رفته در دریا یک ماهی پولک‌دار گرفته آورده، این که دیگه فرد مردد نمی‌شود. فرد مردد این است که در خارج بطور جزئی بدانیم این آقا یک ماهی پولک‌دار صید کرده امروز یک ماهی بی‌پولک، یک مقدار گوشت ماهی هم ظهر آورد گذاشت جلوی شما، نمی‌دانی از کدامیک از این دو ماهی تهیه کرده. این را می‌توانی بگویی قاعده حل می‌شود در فرد مردد. ممکن است کسی این اشکال را بکند. ولی فرض این نیست، فرض این است که شما از اول احتمال می‌دهی این آقا رفته از دریا یک ماهی پولک‌دار شکار کرده آورده، این که فرد مردد نمی‌شود.

[سؤال: ... جواب:] فرقی این است: فرد مردد یعنی شما لولا این عنوان انتزاعی در خارج اصلاً شک نداری. مثل آن مثالی که امام زد گفت مثلاً پوست یک حیوانی اینجا هست، نمی‌دانی پوست این گوسفند مقطوع التذکیه است یا پوست آن گوسفند مقطوع عدم التذکیه. خب استصحاب عدم تذکیه را در چی می‌خواهی جاری کنی؟ در واقع آن گوسفند. واقع آن گوسفند هم لولا عنوان انتزاعی صاحب هذا الجسد مشکوک نیست. خب این گوسفند یقیناً مذکی است، آن گوسفند آن طرف هم یقیناً غیر مذکی است. این می‌شود فرد مردد. اما اگر نه، از اول نمی‌دانی که این جلد یک گوسفندی هست که آن گوسفند تذکیه شده یا نه، این که فرد مردد نیست. اینجا هم همین‌طور است. یک وقت می‌دانی این شاه‌خانه زید ارنب خانه عمرو، بعد یک لباس پشمی هست، می‌گوییم آقا! این لباس پشمی را از کجا تهیه کردی؟ می‌گویی یادم نیست، از خانه زید که پشم شاه‌تهیه می‌کنند یا از خانه عمرو که پشم ارنب تهیه می‌کنند، این می‌شود فرد مردد. چون صاحب هذا

686 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
 الوبر یا آن شاء خانه زید است که یقیناً حلال گوشت است یا ارنب خانه عمرو است که یقیناً حرام گوشت است.
 اما اصلاً نمی‌دانی در خانه بکر چه می‌گذرد، اصلاً نمی‌دانی بکر شاء در خانه‌اش است یا ارنب و یک لباسی را
 از خانه بکر خریدند. شما می‌گویید که آن حیوانی که در خانه بکر است ان شاء الله حلال گوشت است این
 مردد است بین فرد مقطوع الحلیه و فرد مقطوع الحرمة است؟ بله مردد است بین کلی حلال و کلی حرام
 است. یعنی نمی‌دانی آن فرد خانه بکر فردی است از عنوان کلی شاء یا فردی است از عنوان کلی ارنب،
 این که فرد مردد نمی‌شود که فرد مردد این است که یک فردی است مردد بین الفردین المعلومین نه فردی
 که مردد است بین العنوانین الکلیین. این‌ها با هم خلط نشود. حیوانی که خانه بکر است اصلاً نمی‌دانم چیه.
 شاء است یا ارنب است. بله آنی که خانه بکر است مردد است بین این که مصداق عنوان شاء باشد که
 حلال گوشت است یا مصداق عنوان ارنب باشد که حرام گوشت است. ولی من بخاطر همین تردید قاعده حل
 را در آن فرد جاری می‌کنم. فرق می‌کند با قاعده حل در فرد مردد که آن فرد ما مردد است بین یک فرد
 مقطوع الحرمة و بین فرد مقطوع الحلیه. نمی‌دانم این لباس را از آن شاء خانه زید گرفتم یا از ارنب خانه
 عمرو، آن وقت بیایم قاعده حل را در آن حیوانی جاری کنم که این لباس را از او گرفتند. این می‌شود فرد
 مردد، فوqش در اینجا اصل جاری نباشد.

[سؤال: ... جواب:] اگر در خانه بکر هم شاء است هم ارنب و من نمی‌دانم این پشم را از آن شاء گرفتند یا
 از آن ارنب، باز هم قاعده حل در آن گوشتی که این حیوانی که این وبر را از او گرفتند می‌شود فرد مردد. ...
 این مثالی که شما زدید در خانه بکر دو فرد شد. و الا اگر این جوری است که شما می‌گویید، همه اصل‌ها
 می‌شود اصل در فرد مردد در شبهات موضوعیه. چرا؟ برای این که این حیوان هم مشکوک است که گوسفند
 است یا خرگوش است. سرش را می‌برند بسم الله هم می‌گویند، شما با قاعده حل می‌خواهید بخورید، قاعده
 حل جاری نمی‌شود. چرا؟ برای این که مردد است بین این که شاء باشد که یقیناً حلال گوشت است یا ارنب
 باشد که یقیناً حرام گوشت است. پس بگو قاعده حل جاری نیست دیگه. بابا در فرد هم که مردد بین دو فرد
 مقطوع الحرمة و مقطوع الحلیه نیست. من یک فردی است نمی‌دانم مصداق کلی حلال است یا مصداق کلی
 حرام، این که فرد مردد نمی‌شود. فرد مردد این است که ما دو فرد داریم در خارج. یک فردش قطع تفصیلی

لباس مصلی ۶۸۷

داریم به حلیتش، یک فردش هم قطعی تفصیلی به حرمتش داریم. این فردی که به آن اشاره می‌کنیم، نمی‌دانیم که می‌گوییم صاحب هذا الوبر، مشارالیهش آن فرد معلوم التفصیل حرمت هست که ارنب خانه عمرو است یا آن فرد مقطوع حلیته است که شاء خانه زید است. این می‌شود فرد مردد. اما مشارالیه صاحب هذا الوبر آن حیوانی است که در خانه بکر است. و آن عنوان تفصیلی را هم ما حساب کنیم نمی‌دانیم در خانه بکر چیست؟ شاید در خانه بکر یک حیوان است آن هم شاء است. این دیگه فرد مردد نمی‌شود. و لذا این ایراد دوم هم وارد نیست. اگر وارد هم باشد همه جا وارد نیست.

اشکال سوم (مرحوم نائینی): عنوان "حرام گوشت" مشیر است به ذوات حیوانات حرام گوشت

و اگر قاعده حل بخواند با اثبات حلیت آثار نفی ذوات را بار کند، اصل مثبت می‌شود

ایراد سوم مهم‌تر از این ایراد است. ایراد سوم این است که مرحوم نائینی فرموده ما حرم اكله ظاهرش این است که مشیر به انواع حیوانات است. به جای این که بگویند لاتصل فی جلد الاسد و الثعلب و الذئب الی آخر، یک عنوان مشیر گرفتند که لاتصل فی ما لایؤکل لحمه. لایؤکل لحمه عرفا عنوان مشیر است، ما حرم اكله عنوان مشیر است.

شاهد بر این که این عنوان یحرم اكله است به ذوات حیوانات این است که اگر یک گوسفندی بالفعل حرام بشود اكلش بر من، چرا؟ برای این که من محرم هستم و بر محرم اكل لحم صید بری حرام است، این گوسفند هم گوسفند کوهی است، بز کوهی است، شکار باید بشود. خب حرم علیکم صید البر ما دتمم حرما، در پشم او نماز خواندن نماز را باطل می‌کند؟ نه. پس حرم اكله موضوعی ندارد، عنوان مشیر است به ذوات حیواناتی که جامع انتزاعی‌شان این است که حرم اكله. پس در واقع می‌شود عناوین ذاتیه بخشی از حیوانات. قاعده حل دیگه موضوعیت ندارد. قاعده حل برای جایی بدرد می‌خورد که عنوان احل الله اكله اثر شرعی داشته باشد، عنوان حرم علیک اكله اثر شرعی داشته باشد. آن وقت کل شیء لک حلال می‌گوید آثار حلال را بار کن، آثار حرام را بار نکن. اما این که بگوید آثار اسد بودن را بار نکن، آثار ذئب را بار نکن، این می‌شود اصل مثبت.

پاسخ (محقق خوئی): حمل یک عنوان بر مشیر بودن خلاف ظاهر است

آقای خوئی فرموده که شیخنا الاستاد! خیلی خوب حرف زدید ولی خلاف ظاهر است این که شما می‌گویید. ظاهر ما حرم اكله این است که موضوعیت دارد. حمل یک عنوان بر مشیر بودن خلاف ظاهر است. بله اگر قرینه داشته باشیم علی الرأس و العین.

در روایت داریم یک کسی آمد پیش پیامبر، پیامبر فرمود عليك بخاصف النعل. چون در راه دید علی سلام الله علیه دارد کفشش را وصله می‌زند، پینه می‌زند، فرمود عليك بخاصف النعل. این عنوان مشیر است. حالا فردایش فلان و فلان بلند شوند یک کفش پاره به دست بگیرند مدام پینه بزنند که مصداق عليك بخاصف النعل بشوند نمی‌شود.

اما قرینه می‌خواهد، جایی که قرینه نداریم وجهی ندارد حمل بر مشیریت بکنیم. انصافا حرف خوبی است. ما حرم عليك اكله ظاهرش این است که عنوان موضوعیت دارد نه مشیریت به ذوات. ثمره هم دارد. بعدا می‌رسیم. مثلا مرحوم نائینی می‌گوید دیگه در حیوان جلال یا حتی حیوان موطوء اشکال ندارد از پوستش، از مویش استفاده کنند با این که حرم عليك اكله بالفعل ولی حرم عليك اكله مشیر به عناوین ذاتیه‌ای است که حرام گوشت هستند.

این فرمایش مرحوم ایروانی خلاف فهم عرفی است: قاعده حل موضوع خطاب را اثبات می‌کند

و لو عنوان مشیر باشد و موضوع مقام ثبوت نباشد

مرحوم ایروانی فرموده آقا! اصلا بگو عنوان مشیر است، بالاخره در خطاب اخذ شده یا نه؟ چرا اینقدر با این اصول مردم را اذیت می‌کنید؟ عنوان مشیر بالاخره در روایت آمده. کی گفته که اصل موضوعی موضوع مقام ثبوت را باید اثبات کند؟ نخیر، موضوع مقام اثبات [را باید اثبات کند]. در خطاب آمده؟ عنوان مشیر است؟ باشد، هر چی هست باشد، در خطاب آمده. شارع گفته ما حرم عليك اكله فالصلاة فيه فاسد و ما حل لك اكله فالصلاة فيه جائز. قاعده حل می‌گوید اینی که در خطاب عنوان اخذ شده من آثار او را بار می‌کنم و لو موضوع ثبوتی عناوین ذاتیه باشند.

لباس مصلی ۶۸۹

که انصافاً این مطلب بعیدی است. اگر عرف عنوان مشیر بفهمد که دیگه نمی‌شود گفت که قاعده حل اصل موضوعی است. مثلاً مولایی به عبدش که هم شاة دارد هم ارنب مدام می‌گوید که برو بیاور آن حلال‌گوشت را، شیرش را بدوشیم. گفتیم که شاة حلال‌گوشت است. بعد هم ارنب وقتی می‌آید نزدیک مولی، مولی می‌گوید بکش ببر این حرام‌گوشت را. دیگه علم بالغلبه شده که حرام‌گوشت یعنی ارنب، حلال‌گوشت یعنی شاة. اگر یک جا بگوید که در اجزاء آنی که حلال‌گوشت است می‌توانی نماز بخوانی. عرف عنوان مشیر می‌فهمد اینجا دیگه. آخه این یعنی در اجزاء شاة می‌توانی نماز بخوانی، در اجزاء آنی که حرام‌گوشت است، نمی‌توانی نماز بخوانی، عرف می‌فهمد که در اجزاء ارنب نمی‌توانی نماز بخوانی. عرف از خطاب این را می‌فهمد. عرف وقتی گفت عنوان مشیر یعنی کانه شارع گفته الصلاه فی اجزاء الشاة حلال و فی اجزاء الارنب حرام، باز هم عرف می‌گوید قاعده اصل موضوعی است؟ این دیگه خیلی زور است. و لذا فرمایش ایروانی را نمی‌شود ملتزم شد.

ان شاء الله بقیه ایرادات روز شنبه هفته آینده. چهارشنبه ان شاء الله بحث ربا تشریف بیاورید، ان شاء الله بحث روز است بدردتان می‌خورد.

جلسه ۶۴-۲۸۸

شنبه - ۹۷/۱۱/۰۶

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيه الله في الأرضين و اللعن على أعدائهم أجمعين.

بحث راجع به نماز در لباس مشکوک بود که رسیدیم به اصولی که برای تصحیح نماز در لباس مشکوک جاری می‌شود.

اولین اصل قاعده حل بود. که عرض کردیم چهار تقریب دارد:

تقریب اول: خوردن گوشت حیوانی که لباس مشکوک از او گرفته شده است، مشکوک الحلیه

است

690 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
تقریب اول این است که بگوییم آن حیوانی که این لباس را از او تهیه کردیم ان شاء الله حلال گوشت بوده.
موضوع مانعیت حیوان حرام گوشت را نفی می کنیم با این قاعده حل یا موضوع شرطیت حیوان حلال گوشت
بودن را با این قاعده حل اثبات می کنیم.

که عرض کردیم این تقریب به نظر ما تمام است ولی به شرط این که مردد نباشد لباس بین لباسی که از
حیوان تهیه نشده یا از حیوان حرام گوشت تهیه شده. ما اگر بدانیم این لباس یا پشم مصنوعی است یا از
پشم روباه گرفتند، اگر از حیوان گرفتند یقیناً حرام گوشت بوده، دیگه قاعده حل معنا ندارد ما جاری کنیم
در این حیوانی که این پشم را از او گرفتند. ولی در جاهای دیگر که ما می گوییم اگر این لباس را از حیوان
گرفتند شاید آن حیوان حلال گوشت بوده، گوسفند بوده، شاید هم حرام گوشت بوده گرگ بوده، چرا قاعده
حل نتوانیم جاری کنیم. اشکال هایی که مرحوم آقای نائینی و مرحوم آقای بروجردی می کردند یکی یکی
بررسی می کردیم و جواب می دادیم.

اشکال اول (مرحوم نائینی): لازمه تقریب اول، جریان قاعده است در فرد مردد؛ در فرضی که دو

حیوان حلال گوشت و حرام گوشت معین باشند

یکی از اشکال هایی که در کلام مرحوم نائینی مطرح شد این بود که فرمود که قاعده حل گاهی مبتلا است
به مشکل فرد مردد. در جایی که ما بدانیم مثلاً در خانه زید گوسفند هست در خانه عمرو روباه هست،
نمی دانم این لباس پشمی را رفتند از خانه زید خریدند که از پشم گوسفند تهیه می شود یا از خانه عمرو
خریدند که از پشم روباه تهیه می شود. در اینجا ما بگوییم آن حیوانی که این پشم از آن است، ان شاء الله
حلال بوده، این عنوان مشیر است؛ آن واقع یا آن گوسفندی است که در خانه زید است که یقیناً حلال گوشت
است یا آن روباه در خانه عمرو است که یقیناً حرام گوشت است. عنوان صاحب هذا الصوف می شود فرد مردد
یعنی فرد مردد بین فردینی که یکیان مقطوع الحرمه است و دیگری مقطوع الحلیه است.

پاسخ نقضی (محقق خوئی): جریان قاعده در گوشتی که مردد بین مذکی حلال گوشت و مذکی

حرام گوشت است و همین طور جریانش در حیوانی که مردد است بین حلال و حرام

آقای خوئی نقض کرده به مرحوم نائینی به دو مثال که به نظر ما اشتباه است:

فرموده که جناب استاد! شما ملتزم می‌شوید که اگر یک گوسفندی است مذکی و یک خرگوشی است او هم مذکی است، یک گوشتی هم آوردند جلوی من گذاشتند ناهار، نمی‌دانم صاحبخانه از آن گوسفند تهیه کرده یا از آن خرگوش تهیه کرده. شما ملتزم می‌شوید که نمی‌توانم این گوشت را بخورم؟ قاعده حل نمی‌شود در این گوشت پیاده بشود؟ چه اشکالی دارد؟ هذه القطعة من اللحم مشکوک الحلیه و الحرمة دیگه. و همین‌طور است اگر یکی از این دو حیوان مشتبّه یعنی آن گوسفند حلال گوشت است آن خرگوش حرام گوشت است شبیه هم بودند، یکبار تلف شد یکی دیگر مانده شب تاریک است نمی‌دانیم این گوسفند است یا خرگوش، ولی مشخص است، آوردند جلوی ما گذاشتند نمی‌دانیم گوسفند است یا خرگوش، شما می‌گویید اینجا قاعده حل جاری نمی‌شود در این حیوانی که جلوی ما گذاشتند؟ آخه چه وجهی دارد؟ خب اینی که الان جلوی ما گذاشتند مشکوک الحرمة و الحلیه است دیگه. ما وجهی ندارد در این‌ها اشکال کنیم.

[سؤال: ... جواب:] آقای خوئی برای این که رد کنند اشکال مرحوم نائینی را که این قاعده حل در بعض فروض می‌شود اصل در فرد مردد، فرمودند ما دو مثال می‌زنیم، با این دو مثال سؤال می‌کنیم از مرحوم نائینی می‌گوییم شما ملتزم می‌شوید که در این دو مثال قاعده حل جاری نیست یا ملتزم نمی‌شوید. مثال اول این است که یک قطعه لحمی جلوی ما گذاشتند، نمی‌دانیم از آن گوسفند مذکی است که آن طرف یخچال این صاحبخانه است یا از آن خرگوش مذکی است که طرف دیگر یخچال صاحبخانه است. جناب نائینی! شما می‌گویید من نمی‌توانم قاعده حل جاری کنم در این قطعه لحمی که جلوی من گذاشتند؟ چرا نمی‌توانم جاری کنم بعد از این که شک دارم در حلیت این قطعه از لحم.

مثال دوم هم زدند. گفتند که اگر دو حیوان بود یا دو قطعه لحم اصلاً بود، یک قطعه لحم یقیناً از گوسفند است، یک قطعه لحم هم یقیناً از خرگوش است. بعد یکی از این دو قطعه لحم از بین رفت، مصرف کرد صاحبخانه آن را، یکی دیگر مانده. حالا اینی که مانده گذاشته جلوی من. این مثال دوم این است: قبلاً فرض کنید دو تا قطعه لحم بود، حالا این مثال ایشان این است، ما حالا گفتیم دو حیوان بود، فرق نمی‌کند، دو قطعه لحم بود، یکی از دو قطعه لحم یقیناً لحم شاء مذکاء بود، یک قطعه لحم یقیناً لحم خرگوش بود، او هم

692 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
 مذکاء است ولی حرام گوشت است. یکی از این دو قطعه لحم مصرف شد، صاحبخانه خودش مصرف کرد. ما را شام دعوت کرده، می گوید ما دو قطعه گوشت خریده بودیم، یک کیلو گوشت گوسفند خریده بودیم، چه گوشت گوسفندی! یک کیلو گوشت خرگوش هم خریدیم چه گوشت خرگوشی! گفتیم این که حرام است. گفت حلال و حرامیش را ما کار نداشتیم ولی حاج خانم این غذا را پخته یکی از آن ها ظهر مصرف شده، چه می دانیم قطعه گوشت خرگوش مصرف شده ظهر یا آن قطعه گوشت گوسفند مصرف شده. کمال الجود بذل الموجود، حالا آن قطعه گوشتی که مانده بود پختیم خدمت شما آوردیم. آقای خوئی می گویند نمی شود اینجا من قاعده حل جاری کنم در این قطعه لحمی که الان موجود است؟ چون سابقا معلوم بوده که یا قطعه لحم شاء است یا قطعه لحم خرگوش؟ چرا نتوانم؟

جواب: قطعه لحم مشخص و همین طور حیوان مشخص، فرد مرد نیستند بلکه معین هستند

می گوییم آقای خوئی! خدا رحمت کند! این چه ربطی دارد به فرد مرد؟ اشکال آقای نائینی در فرد مرد است؛ این که فرد معین شد. این قطعه لحمی که جلوی من هست، فرد معین است، من در همین قاعده حل می خواهم جاری کنم. این چه اشکالی دارد. کسی در این اشکال نمی کند. خب این معلوم است که فرد معین است. اشکال مرحوم نائینی در این است که من یک عنوان اجمالی انتزاع کنم که مشیر است به واقع فرد که آن فرد که مشارالیه هست اگر این فرد الف باشد مقطوع الحرمة است اگر فرد ب باشد مقطوع الحلیة است. بحث در این است.

اجازه بدهید با یک مثال مشابه مطلب را روشن کنم. ما قبلا مثال زدیم. گفتیم امام می گویند اگر رد می شدید از مغازه قصابی دیدید یک طرف گوسفند مذکاء طرف دیگر گوسفند غیر مذکاء است، یک دست جگر هم کنار گذاشتند. به صاحب مغازه می گوید آقا! این دست جگر مال این گوسفند مذکی است یا مال آن گوسفند غیر مذکی است؟ می گوید حاج آقا! نمی دانم یادم رفت. امام می گویند که قاعده حل را در این جگر جاری کن؛ فرد معین است. استصحاب عدم تذکیه صاحب هذا الجگر جاری نیست؛ او فرد مرد است. چرا؟ برای این که شما می گوید صاحب این جگر یک زمانی مذکی نبود، خب صاحب این جگر اشاره است، عنوان اجمالی مشیر است، مشارالیهش یا آن گوسفند طرف راست مغازه است که یقینا مذکی است یا آن

لباس مصلی ۶۹۳

گوسفند طرف چپ مغازه است که یقیناً میته است، می‌شود فرد مردد. استصحاب عدم تذکیه جاری کردی در صاحب این جگر، صاحب این جگر خودش موضوع اثر شرعی نیست، مشیر است به واقع، واقع هم مردد بین این فرد معلوم التذکیه و آن فرد معلوم عدم التذکیه است. کسانی که استصحاب در فرد مردد را قبول دارند می‌گویند نه آقا، ما استصحاب می‌کنیم عدم تذکیه صاحب این جگر را و این اصل موضوعی است اثبات می‌شود این جگر، جگر حیوانی است که مذکی نیست. امام چون استصحاب در فرد مردد را قبول ندارند مثل خیلی‌ها فرمودند آن استصحاب که جاری نیست، قاعده حل را در این جگر جاری می‌کنیم. قاعده حل در جگر که فرد مردد نیست، جگر معین است جلوی خودم.

بگذارید مثال را ظریف‌تر بگویم. شما صبح دیدید قصابی آن طرف نوشته الشاء المذکاة، این طرف هم نوشته الشاء المیتة. رفتید درس و ظهر آمدید، گفتید آقا! گوسفند کامل دارید؟ گوسفند کامل می‌خواهید بخريد. می‌گوید یک گوسفند داریم در یخچال. می‌گویید این گوسفند همان گوسفند مذکایی که صبح طرف راست مغازات گذاشته بودی هست یا آن میته‌ای که طرف چپ مغازه گذاشته بودی؟ می‌گوید حاج آقا! من یکی را فروختم، حالا هم که ظهر است می‌خواهم بروم منزل، آن دومی را گذاشتم در یخچال بروم منزل، یادم نیست. چرا دروغ بگویم، چرا بی‌دینی بکنم؟ امام که می‌فرمود آن جگری که هست، صبح می‌گفت، آن جگری که روی زمین بود قاعده حل دارد، استصحاب عدم تذکیه صاحب این جگر در فرد مردد است، حالا می‌گوید آقا این دیگه فرد مردد نیست، این گوسفندی که در یخچال است فرد معین است. استصحاب کن عدم تذکیه این گوسفند معین را. اگر جگر این گوسفند را در بیاورد به تو بدهد حرام است بخوری. صبح خریدی آن جگر را که استصحاب عدم تذکیه صاحب آن جگر استصحاب در فرد مردد بود، گذاشتی ظهر، یک گوسفند را در یخچال گذاشته، نمی‌دانی آن گوسفندی است که از طرف راست مغازه برداشته که یقیناً مذکی است یا از طرف چپ مغازه برداشته در یخچال که یقیناً میته بوده. ولی الان یک گوسفندی است در یخچال یک دانه هم بیشتر نیست، داری می‌بینی. اینجا دیگه استصحاب عدم تذکیه که استصحاب در فرد مردد نیست. استصحاب می‌کنی عدم تذکیه این گوسفند معین را. بله اگر آن گوسفندی باشد که طرف راست مغازه بوده صبح، یقیناً مذکی است، اگر طرف چپ مغازه بوده صبح، یقیناً میته است. ولی همین

694 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
منشأ تردید می‌شود در این فرد معین. اگر جگر این گوسفندی که در یخچال است در بیاورد به شما بدهد، حرام است خوردن آن جگر. دیگر نوبت به قاعده حل در آن جگر نمی‌رسد. این جور نیست که همه جا مدام متهم بشود به اصل مردد.

و لذا این که آقای خوئی قاعده حل جاری کرد در این قطعه لحم که فرد مردد نیست، فرد معین است. مثل همان استصحاب عدم تذکيه در آن گوسفندی که در یخچال گذاشته موقع ظهر، فرد معین است، استصحاب عدم تذکيه که فرد مردد نیست.

می‌خواهید مثال بزنم برای مانحن‌فیه که فرد معین بشود؟ خانه زید گوسفند است، خانه عمرو روباه است. بکر دیدم یک حیوانی را در تاریکی دارد می‌برد خانه‌شان. می‌گویم آقای بکر! چکار داری می‌کنی ان‌شاءالله که خیر است. می‌گویم ما رفتیم یادم نیست از خانه زید گوسفند را ببریم خانه‌مان یا از خانه عمرو روباه را ببریم خانه‌مان یا یادم هست به تو نمی‌خواهم بگویم. می‌خواهم ببرم خانه‌مان پشمش را بردارم و لباس بدوزم. می‌گویم خدا پدرت را بیامرزد که به من نمی‌گویی. آن لباس را تهیه کردی به من بده. چون من قاعده حل جاری می‌کنم در همین گوسفندی که در دست شمای بکر است. این که دیگه فرد مردد نیست که. این حیوانی است که در دست بکر است. بله، این یا از خانه زید آمده که گوسفند است یا از خانه عمرو آمده که روباه است. من چه کار به منشأ دارم. مهم این است که الان این حیوان در دست بکر است و یک گوسفند معینی است. در تاریکی نمی‌توانم تشخیص بدهم، چشمم ضعیف است نمی‌توانم تشخیص بدهم که گوسفند است یا گرگ است.

[سؤال: ... جواب:] آنجا هم ما گفتیم گوسفند در یخچال فرد معین است. آنجا استصحاب عدم تذکيه داشت و لذا گفتیم او هم فرد معین است. استصحاب عدم تذکيه داشت گفتیم دیگه حق نداری آن گوسفند را بخری. اینجا که بحث تذکيه نیست، بحث قاعده حل است، در این حیوان می‌خواهیم جاری کنیم که نمی‌دانیم این حیوان گوسفند است یا گرگ است برای این که در پشمش بخوانیم نماز بخوانیم. این که فرد معین است، فرد مردد نیست.

لباس مصلی ۶۹۵

این بحث یک مقدار ظریف بود. و لذا شأن آقای خوئی اجل بود از این که این دو مثال را به عنوان نقض به مرحوم نائینی ذکر کند.

[سؤال: ... جواب:] من یک لباسی اگر بیاورند ندانم از خانه زید آوردند که در او گوسفند نگهداری می کنند یا از خانه عمرو آوردند که در او گرگ نگهداری می کنند، بگویم صاحب هذا الصوف این عنوان مشیر است، مشارالیهش یا گوسفند خانه زید است که یقیناً حلال است، یا گرگ خانه عمرو است که یقیناً حرام است. مرحوم نائینی اینجا را می گوید فرد مردد. ... بکر وقتی می گیرد حیوانی را می برد نمی دانم از خانه زید آورده که گوسفند است یا از خانه عمرو آورده که روباه است. ... اگر مثل همین قضیه بکر باشد بله او هم فرد مردد نیست. اما این طور نیست. من نمی دانم این لباس را خانواده از خانه زید خرید که صوف شاه است یا از خانه عمرو خرید که صوف ذئب است. ... ذابح کجا بود؟ آقا! من می خواهم بگویم صاحب هذا الصوف کان حلالاً، خب صاحب هذا الصوف یک عنوان مشیر است، مشارالیهش شاه خانه زید است که می شود مقطوع الحلیه یا ذئب خانه عمرو است که می شود مقطوع الحرمة. ما چون عنوان اجمالی را کافی می دانیم مشکل نداریم در اجراء اصل در فرد مردد. ولی آنی که اشکال می کند این مقدار اشکال می کند نه بیشتر از این.

اشکال دوم: موضوع جواز نماز حلیت شأنی است (چون حلیت فعلیه در فرض اضطرار و یا

حرمت فعلیه در فرض ضرر، ملاک نیست) و قاعده حل حلیت فعلیه را اثبات می کند

آخرین اشکال در اجراء قاعده حل این است که گفتند موضوع جواز صلات حلیت شأنی است نه حلیت فعلیه. چطور؟ مثال می زنند. اگر یک گوسفندی گوشتش مضر است، مسموم است، خوردنش حرام است بر شما، آیا از پشمش استفاده کنید، لباس تهیه کنید برای نماز اشکال دارد؟ نه. با این که اكله حرام بالفعل لکنه مضراً. حالا اگر یک خرگوشی مضطر هستی در بیابان به اكل لحمش، او حلال بالفعل است یا حرام بالفعل؟ خب حرام بالفعل است؛ ما من شيء الا و قد احله الله لمن اضطر اليه. آیا در پشم او می شود نماز خواند؟ نخیر. پس موضوع برای جواز صلات لباسی است که متخذ است از حیوان حلال گوشت بالطبع، حلال گوشت شأنی نه حلال گوشت فعلی.

[سؤال: ... جواب:] جلال با عنوان جلال حرام گوشت بطبعه هست. جلال بطبعه حرام گوشت است منتها به وصف جلال بودن.

قاعده حل هم که اثبات حلیت شأنی یا به تعبیر دیگر حلیت ذاتیه نمی کند که. قاعده حل می گوید حلال بالفعل نه حلال بالذات. موضوع جواز صلات حیوان حلال گوشت بالذات است و لو حرام گوشت بالعرض باشد مثل همان گوسفندی که گوشتش مسموم است. و موضوع مانعیت حرام گوشت بالذات است و لو حلال گوشت بالفعل باشد مثل همان خرگوش مورد اضطرار.

آقای خوئی فرموده احسنت! جناب آقای نائینی! این اشکالت دیگه قابل جواب نیست. آقای بروجردی هم همین اشکال را مطرح کرده و پذیرفته.

پاسخ اول: مثال حرمت اضرار به نفس، اجنبی است از مقام چون متعلق حلیت و حرمت، عنوان

اکل لحم است با قطع نظر از عناوین ثانویه

به نظر ما این مطلب درست نیست. چرا؟ برای این که اولاً یک سری مثال ها که زدند ربطی به حرمت اکل لحم ندارد. عنوان مضر به نفس حرام است چه ربطی دارد به این که عنوان اکل لحم حرام باشد. روایات می گوید ما حرم علیک اكله، ما نهیت عن اكله، در مقابل ما احل الله اكله. ظاهرش این است که حرمت برود روی عنوان اكل لحم، حلیت برود روی عنوان اكل لحم نه عناوین ثانویه.

پاسخ دوم: موثقه ابن بکیر منصرف است از حرمت و حلیت اكل لحم برای بعضی از مکلفین

مانند حرمت حال احرام و حلیت حال اضطرار

بله، می توانست آقای خوئی مثال بزند یا آقای نائینی مثال بزند به اكل صید بری بر محرم که به عنوان اكل لحم حرام است، حرم علیکم صید البر یعنی خوردن گوشت صید بری بر محرم حرام است. او بله، به عنوان اكل لحم حرام است. ولی ظاهر ما حرم علیک اكله این است که حرام باشد اكل لحم این حیوان نه به سبب خاصی به این مکلف. بخاطر محرم حرام بشود اكل لحم صید بری، این حرمت اكل لحم است به سبب خاص مکلف. موضوع حرمت صلات حیوانی است که حرام گوشت هست به عنوان این که حرام گوشت هست،

لباس مصلی ۶۹۷

به عنوان این که گوشتش حرام است نه به سبب خاص مثل محرم بودن مکلف. چرا قاعده حل نتواند این را اثبات کند که این حیوان حرام گوشت نیست حتی اگر سبب خاصی هم نباشد حلال گوشت است. این حیوان حلال گوشت است حتی در غیر حال اضطرار. قاعده حل این را اثبات می کند دیگه.

پاسخ سوم: مستفاد از موثقه ابن بکیر نه حلیت و حرمت شأنی است و نه فعلی؛ بلکه مهم

حلیت و حرمت عرفی است

کجای قاعده حل آمده حلیت فعلیه، حلیت شأنی؟ و کجای روایات مانعیت حیوان حرام گوشت در نماز آمده حرام گوشت شأنی یا حرام گوشت فعلی؟ عرفا باید ببینیم ما حرم علیک اکله صادق است یا صادق نیست و عرفا ببینیم قاعده حل می تواند موضوع این را از بین ببرد یا نه؟ چه اشکال دارد. ما قاعده حل جاری می کنیم می گوئیم این حیوان خوردنش و لو در غیر حال اضطرار بر ما حلال است مگر سبب خاصی باشد مثل محرم بودن مکلف که او خلف فرض است، او مد نظر نیست. قاعده حل این را اثبات می کند. چرا اثبات نکند؟ عنوان حلال ذاتی که نیامده در روایت، عنوان حلال طبعی و حلال شأنی که نیامده در روایت؛ ما حرم علیک اکله فالصلاه فیه فاسد و ما جاز اکله فالصلاه فیه جائز. چرا قاعده نتواند این را اثبات کند. من نمی دانم این حیوان گوسفند است یا خرگوش است قاعده حل می گوید یحل لک اکله دیگه.

[سؤال: ... جواب:] قاعده حل می گوید در فرض شک احکام حلال گوشت را بار کن. یکی از احکام حلال گوشت این است که می شود در اجزاء او نماز خواند. حلال گوشت فی غیر حال اضطرار، حلال گوشت فی غیر حال سبب الخاص، قاعده حل این را اثبات می کند دیگه، چرا اثبات نکند؟ عنوان حلال بالذات که در موضوع نیامده تا بگوئید قاعده حل عنوان حلال بالذات را اثبات نمی کند. بله حلال گوشت انصراف دارد به حلال گوشت در حال اختیار، نه در حال اضطرار، حلال گوشت در غیر فرض سبب خاص نه مثل احرام مکلف، قاعده حل این را اثبات می کند دیگه. ... قاعده حل می گوید که آثار حلال گوشت بودن را که جواز نماز در اجزاء آن هست را بار کن. شما می گوئید موضوع جواز صلات حلال گوشت بالذات است، من می گویم این بالذات در کجا آمده؟ حلال گوشت در حال اختیار، حلال گوشت در غیر حال اضطرار، خب قاعده حل اثبات

698 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
می‌کند: هذا حلال فی حال الاختیار، هذا حلال فی غیر فرض طرو السبب الخاص کالاحرام. این را اثبات
می‌کند.

و لذا به نظر ما هیچ اشکالی به اجراء قاعده حل با تقریب اول وارد نیست.

[سؤال: ... جواب:] آن اشکال قبلی بود که گفتند ما حرم اكله عنوان مشیر است به انواع حیوانات. آن را
گفتیم، خود آقای خوئی هم فرمود خلاف ظاهر است. ظاهر ما حرم علیک اكله این است که موضوعیت دارد
نه طریقت و مشیریت. ... معلوم است که حکم رفته روی واقع ما حرم علیک اكله و واقع ما احل الله اكله
ولی قاعده حل تعبد ظاهری می‌کند می‌گوید مشکوک الحلیه حلال ادعاء یعنی آثار شرعی حلال واقعی را بر
این مشکوک الحلیه بار کن. ما حرم علیک اكله فالصلاه فیه فاسد ما احل الله اكله فالصلاه فیه جائز قاعده حل
هم می‌گوید ما احل الله اكله است. ... بناء شد از این اشکال‌ها رفع ید کنید. قاعده حل اصل تنزیلی است.
قاعده حل مثل طهارت است؛ قاعده حل می‌گوید آثار حلال واقعی را بار کن بر این مشکوک، یکی از آثار
شرعی جواز صلات است.

این راجع به تقریب اول.

تقریب دوم (مرحوم نائینی): لبس لباس مشکوک در نماز مشکوک الحلیه است. زیرا لبس

حلال گوشت در نماز وجوب ضمنی دارد و ترک آن (لبس حرام گوشت) حرام است عرفا

اما تقریب دوم، تقریب مرحوم نائینی بود. فرمود واجب است نماز مقید به عدم لبس لباس حرام گوشت.
بعد فرمود: یک وجوب ضمنی رفته روی ترک لبس ما لایؤکل لحمه. چون وجوب نماز منحل می‌شود به
وجوبات ضمنیه: وجوب ضمنی جزء، وجوب ضمنی شرط، وجوب ضمنی ترک المانع. بعد ایشان فرمود واجب
که شد ترک لبس ما لایؤکل لحمه، عرفا لبس ما لایؤکل می‌شود حرام چون وجب ترکه. خب قاعده حل
می‌گوید لبس این لباس مشکوک شبهه تحریمیه است. اگر این لباس لبس ما لایؤکل لحمه باشد، واجب
است ترکش در نماز و این باعث می‌شود عرفا بگوید لبس آن حرام است. حالا که شک داری کل شیء لک
حلال.

اشکال اول: عرفا به فعلی حرام گفته می‌شود که مولی از او زجر کرده باشد نه این که صرفا امر

به ترکش کرده باشد

انصافا این فرمایش تمام نیست. چرا؟ برای این که ظاهر حرام آنی است که زجر از فعلش می‌شود، می‌گوید لاتفعله نه آنی که بگویند يجب عليك ترکه، این که حرام نیست. مگه شما نمی‌گویید قاعده حل مختص به شبهات تحریمیه است، [خب] ظاهر تحریم این است که زجر از فعل بکنند، بگویند لاتلبس ما لایؤکل لحمه. در حالی که خود شما قبول دارید که وجوب ضمنی می‌رود روی ترک لبس ما لایؤکل لحمه. و انصافا عرف نمی‌گوید کسی که در نماز لباس حرام گوشت بپوشد، تو کار حرامی کردی. برای این که این آقا می‌گوید ببخشید چه کار حرامی کردم؟ رجائا در این نماز خواندیم که نماز اول وقت از ما فوت نشود، نگران نباش، ان شاء الله می‌روم منزل، آنجا تمام این لباس‌ها را در می‌آورم، جلوی مردم که نمی‌شود در بیاورم، باید بروم منزل. منتها اینجا نماز اول وقت، فضیلت درک این امام جماعت اداره [که] هم فضیلت دنیوی دارد و هم اخروی فوت نشود. نماز می‌خواند پشت سر این، بعد می‌رود خانه. بگوییم نه، شما این لباست چون مشکوک است، فی علم الله اگر لباس حرام گوشت باشد تو کار حرامی کردی. چه کار حرامی کردی؟

اشکال دوم: بر فرض ترک واجب حرام عرفی باشد، اکتفاء به نماز در لباس مشکوک حرام است

نه اتیان به نماز رجائا. ضمن این که در فرض اکتفاء هم ترک نماز حرام است نه لبس

آنی که حرام است بر فرض صدق کند عرفا حرام، ترک واجب است، من که ترک واجب نکردم چون تا آخر وقت که نمی‌خواهم اکتفاء کنم به این. اگر هم بخواهیم اکتفاء کنیم آنی که حرام است ترک نماز در تمام وقت است نه لبس این لباس در این نماز. هیچ عرفی نمی‌گوید لبس این لباس در نماز حرام است. مگر این که مرادتان از حرام یعنی حرام وضعی یعنی مبطل که او خلف ادعای شمای آقای نائینی است. چون شما با این تقریب دوم می‌خواهید قاعده حل را بر لبس این لباس مشکوک تطبیق کنید بگویید حلال تکلیفی است.

اشکال سوم: این تقریب فقط بناء بر قول به مانعیت مشکل را حل می‌کند نه قول به شرطیت

پس این تقریب درست نیست. و اگر هم درست بود توجه کنید فقط بناء بر قول به مانعیت مشکل را حل می‌کند نه بناء بر قول به شرطیت مأکول اللحم بودن. بر خلاف تقریب قبلی. تقریب قبلی می‌گفت من می‌گویم آن حیوانی که این لباس را از او گرفتید ان شاء الله حلال گوشت است، حالا چه حلال گوشت بودن شرط باشد چه حرام گوشت بودن مانع باشد بدرد هر دو می‌خورد. اما این تقریب دوم بر فرض درست باشد فقط بدرد قول به مانعیت می‌خورد چون ایشان می‌خواست شبهه تحریمیه درست بکند. و لذا گفت که اگر شرط باشد مأکول اللحم بودن، من با این قاعده حل نمی‌توانم شرط مشکوک را درست بکنم.

تقریب سوم (صاحب حدائق): نماز در لباس مشکوک، مشکوک الحلیه است بالحلیه الوضعیه.

حلیت وضعیه یعنی صحت نماز

تقریب سوم تقریب صاحب حدائق است. فرموده است قاعده حل اختصاص به حلال تکلیفی ندارد که. یک ادعائی است، خیلی طرفدار پیدا کرده. آقای بروجردی، امام، آقای سیستانی، همه می‌گویند زنده باد! چه حرفی خوبی زدی. قاعده حل که اختصاص به حلیت تکلیفیه ندارد، حلال یعنی مجاز، حرام یعنی ممنوع. حرام وضعی هم می‌گویند ممنوع. چه فرق می‌کند؟ حرم الربا خب ربا ممکن است بخاطر این باشد که ممنوع وضعی است یعنی باطل است ربای معاوضی. احل الله البیع، بیع مجاز است یعنی حلال وضعی است. بعد فرموده صاحب حدائق که شک می‌کنیم که نماز در این لباس مشکوک حلال وضعی است یعنی صحیح است یا حرام وضعی است یعنی باطل است، کل شیء لک حلال. این بیان دو اشکال دارد:

اشکال: این تقریب مختص است به قول به مانعیت و الا لازمه اش تاسیس فقه جدید است که هر

مشکوک الشرطیه ای مجری قاعده حل است

اشکال اول این است که فقط مختص است به قول به مانعیت و مشکل قول به شرطیت را حل نمی‌کند. چرا؟ برای این که شما اگر بخواهید در شرط مشکوک هم قاعده حل جاری کنید که یلزم منه تأسیس فقه جدید. من نمی‌دانم این سمتی که نماز می‌خوانم رو به قبله است کل شیء لک حلال، من نمی‌دانم این مایع

لباس مصلی ۷۰۱

آب است که با آن وضوء می گیرم یا نه کل شیء لک حلال. وضوء با مایع مشکوک حلال وضعی است، نماز به طرف مشکوک القبلة حلال وضعی است. اصلا فقه جدید لازم می آید به قول آقای خوئی. پس باید فقط بناء بر قول به مانعیت این را جاری کنید و چون لازمه اش این است که در همه موارد، شک در صحت و فساد در معاملات بتوانیم قاعده حل جاری کنیم و همین طور شک در صحت و فساد عبادات، ممکن است بگوییم خود همین اشکالی می شود به این تقریب که یلزم منه فقه جدید.

و عمده اشکال این است که اطلاق حل نسبت به حلیت وضعیه برای ما ثابت نیست. ان شاء الله فردا این را توضیح خواهیم داد.

جلسه ۶۵-۲۸۹

یکشنبه - ۹۷/۱۱/۰۷

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيه الله في الأرضين و اللعن على أعدائهم أجمعين.

بحث در تقریبی بود که صاحب حدائق برای اثبات صحت نماز در لباس مشکوک ذکر فرمودند.

تقریب سوم (صاحب حدائق): نماز در لباس مشکوک، مشکوک الحلیه است بالحلیه الوضعیه.

حلیت وضعیه یعنی صحت نماز. استعمال حلیت و حرمت وضعیه زیاد است

ایشان فرمودند که قاعده حل اختصاص به حلیت تکلیفیه ندارد؛ شامل حلیت وضعیه هم می شود. و لفظ حلیت و لفظ حرمت در روایات زیاد استعمال شده در حلیت و حرمت وضعیه. و لذا کل شیء لک حلال در موارد شک در حلیت و حرمت وضعیه هم قابل تمسک است. مثلا نمی دانیم این نماز در لباس مشکوک صحیح است یا فاسد. اگر صحیح است یعنی حلال است بر من، این نماز مشروع است و صحیح است، اگر صحیح نیست یعنی حرام است و ممنوع است. قاعده حل اثبات می کند که ان شاء الله این نماز صحیح است، کل شیء لک حلال. این که ما مختص کنیم قاعده حل را به حلیت تکلیفیه که برخی از بزرگان فرمودند صاحب حدائق می گوید وجهی ندارد.

روایات را شما نگاه کنید ببینید لفظ حلیت و حرمت چقدر استعمال شده در حلیت و حرمت وضعیه. مثلاً لاتحل الصلاة فی حریر المحض، خب این حلیت وضعیه است دیگه. و الا این روایت که نمی‌خواهد بگوید که نماز در حریر محض حرام تکلیفی است و لکن صحیح است. ان كان الوبر ذكيا حلت الصلاة فيه، اگر وبر طاهر است، وبر حیوان حلال گوشت طاهر است، یعنی لباسی که از وبر حیوان حلال گوشت گرفتید اگر طاهر بود نماز در آن حلال است. مگر نماز در لباس نجس حرام تکلیفی است؟ نخیر. نماز در لباس نجس حرام وضعی است، نماز در لباس طاهر حلال وضعی است. پس لفظ حلیت بکار رفته در حلیت وضعیه. یا در روایت داریم راجع به لباسی که خمر به آن اصابت کرده، ان الله حرم شربه و لم يحرم الصلاة فيه. حالا برخی از روایات می‌گویند خمر نجس نیست، مضمونش همین است که ان الله حرم شربه و لم يحرم الصلاة فيه، خدا شرب خمر را حرام کرده است، نماز در لباسی که خمر به آن اصابت کرده است را که حرام نکرده است. حرام نکرده است، یعنی حرام وضعی نکرده دیگه و الا حرام تکلیفی که نیست نماز در لباسی که ملاقی با خمر است. فوش باطل است. و لذا اگر علم اجمالی دارید یکی از این دو لباس ملاقی خمر است، لباس دیگر هم ندارید، مگر فقهاء فرمودند که یک نماز در این لباس بخوانید، بعد تکرار کنید نماز را در لباس دوم. مستفاد از روایت هم هست، یصلی فیهما جمیعا، تا احتیاط کرده باشید. اگر نماز در لباس نجس حرام تکلیفی است که این احتیاط نمی‌شود. یا در روایت داریم يجوز ان تتختم بذهب (زن می‌تواند خاتم ذهب بپوشد) و تصلی فيه و حرم ذلك علی الرجال (حرام است بر مردها لبس خاتم ذهب و نماز در آن). خب لبس حرام تکلیفی است ولی نماز در خاتم ذهب حرام وضعی است یعنی باطل است. تعبیر این است که حرم ذلك علی الرجال. یا در موثقه عمار می‌گوید رجل لیس معه الا ثوب و لاتحل الصلاة فيه. لاتحل الصلاة فيه یعنی حرام تکلیفی است نماز در این ثوب؟ نه. لاتحل الصلاة فيه یعنی نماز در این ثوب مشروع نیست یعنی صحیح نیست. و همین‌طور باز روایت دیگر بخوانم: سألت ما يحل ان تصلی فيه من الوبر و السمر و السنجاب؟ فاما السمر و الثعالب فحرام علیک الصلاة فيه. خب حرام تکلیفی که نیست؛ حرام وضعی است.

[سؤال: ... جواب:] یعنی گناه است اگر کسی در لباس متخذ از پوست روباه نماز بخواند؟ حرام تکلیفی است؟ حرام تکلیفی که نیست. ... حرام وضعی یعنی باطل است. ... لبس ذهب حرام تکلیفی است اما نماز در

لباس مصلی ۷۰۳

ذهب حرام وضعی است. و لذا اگر کسی مضطر بشود به لبس ذهب، بگویند یا این انگشتر طلا را دست کن یا اعدامت می‌کنیم، خب حلال می‌شود بر او لبس ذهب، ولی نماز نمی‌تواند بخواند با آن اگر فرصت دارد برای نماز، این ذهب را در بیاورد. همین که انگشتش کرد این خاتم ذهب را، اجازه به او می‌دهند که موقع نماز در بیاورد، خب موقع نماز باید در بیاورد و نماز بخواند. خوب دقت کنید! حالا اگر همین آقا لباس مغضوب بود، مضطر می‌شد، مکره می‌شد به لباس مغضوب، لبس ساتر مغضوب، لازم نبود صبر کند تا آخر وقت که اضطرار برطرف بشود، همان اول وقت می‌توانست نماز بخواند چون حرمت وضعیه ندارد که. روایت که نگفته لاتصل فی المغضوب؛ حرمت تکلیفیه دارد، لاتغصب. و بخاطر حرمت تکلیفیه ممکن است از باب اجتماع امر و نهی بگوییم نماز هم باطل است لامتناع اجتماع الامر و النهی ولی حرمت وضعیه مستقله ندارد. اما نماز در ذهب حرمت مستقله وضعیه دارد، اگر حرمت تکلیفیه‌اش هم از بین برود حرمت وضعیه مستقله‌اش از بین نمی‌رود.

[سؤال: چرا مانند نماز بی‌وضوء نیست که حرام تکلیفی است؟ جواب:] این همه روایت خواندیم برای شما، همه این‌ها حرمت تکلیفیه؟ این که محتمل نیست.^۸

آقای سیستانی: بر اساس موثقه سماعه (نماز استلقائی در حال اضطرار، حلال شده است) حلیت در حلیت وضعیه هم استعمال می‌شود

آقای سیستانی به یک روایتی تمسک می‌کنند. چون ایشان هم طرفدار این نظر است که قاعده حل اختصاص به حرمت تکلیفیه ندارد. و قبل از ایشان مرحوم آقای بروجردی، مرحوم امام، سرسخت مدافع این نظر هستند که قاعده حل اعم است از حلیت وضعیه و تکلیفیه. آقای سیستانی استدلال کردند به این روایت موثقه، موثقه سماعه و موثقه ابی بصیر. دارد که شخصی بخاطر عمل چشمش، چشمش آب آورده بود، حالا در آن زمان چطور عمل می‌کردند، آب را می‌کشیدند، دارد الرجل یكون فی عینیه الماء فینتزع الماء منها فیستلقى علی ظهره ایما کثیره (مجبور است همین جور دراز کش نماز بخواند) فقال للباس بذلک و لیس

^۸ ماتن: بلکه در خصوص نماز بی‌وضوء تعبیری که در روایت آمده است (خسف ارض) با حرمت وضعی نمی‌سازد بلکه نص است در حرمت تکلیفی.

شیء مما حرم الله الا و قد احله لمن اضطر اليه. خب این که حرام تکلیفی نیست، حرام وضعی است که انسان مختار بخواهد نماز را دراز کش بخواند، حرام تکلیفی که نیست. بله، اگر نماز باطل باشد و اکتفاء بکند انسان در حال اختیار به این نماز باطل، عملاً ترک واجب کرده، آن بحث دیگری است. ایشان فرموده ظاهر این است که خود این که نماز دراز کش می خواند، این محرم است و ما من محرم الا و قد احله الله لمن اضطر اليه.

مرحوم بروجردی: حرام در قرآن به معنای مطلق ممنوع است (لذا در حرام تکوینی هم

استعمال شده). بنابراین شامل حرمت وضعیه هم می شود

مرحوم آقای بروجردی هم فرموده که اصلاً در قرآن ببینید تعبیر حلال حرام که آمده یک معنای اعمی دارد. حلال یعنی مجاز، غیر ممنوع، حرام یعنی ممنوع؛ اصلاً ندارد ممنوع تکلیفی. آخه چرا این را از خودتان معنا می کنید؟ حرام یعنی ممنوع و لذا در حرام تکوینی هم بکار رفته، حرماً علیہ المراضع من قبل، حرام تکوینی، یعنی ممنوع است. گاهی در حرام وضعی بکار می رود، حرم الربا. ایشان می فرماید علی وجه حرمت علیکم امهاتکم و بناتکم و ان تجمعوا بین الاختین و احل لکم ما وراء ذلکم یعنی ازدواج با محارم باطل است، ازدواج با غیر این ها صحیح است.

[سؤال: ... جواب:] عقد نکاح باطل است. بله، وقتی عقد نکاح باطل بود استمتاع هم بعد از عقد باطل نکاح حرام است چون همسر او نشده است.

اشکال اول: در مواردی که متعلق حلیت شیء باشد (مانند دلیل قاعده حل) نه عبادت یا

معامله، معلوم نیست ظهور اطلاقی داشته باشد در جامع حلیت تکلیفی و وضعی

البته ما جزم پیدا نمی کنیم به این فرمایش بزرگان. چون گاهی حلال و حرام متعلقش در خطاب، عبادت یا معامله است که اکثر این مثال هایی که زدند از این قبیل بود. بله، بگویند این عبادت حرام است، این معامله حرام است، بعید نیست کسی بگوید که ظاهرش در حرمت وضعیه است. قرینه اش این است که در خطاب تعبیر شد که حرم الصلاة فیه یا احل الصلاة فیه یا احل البیع یا حرم البیع الربوی. این دلیل نمی شود که اگر حلال و حرام روی عنوان شیء برود باز هم ظهور داشته باشد در اعم از حلال تکلیفی یا حلال وضعی.

لباس مصلی ۷۰۵

انصافا الان به ما بگویند هر چیزی بر تو حلال است تا این که بدانی حرام است، اگر دانستی حرام است باید آن را ترک کنی، شک می کنیم که آیا این حلال تکلیفی را می گوید یا حلال وضعی را هم می گوید.

[سؤال: ... جواب:] حرمانا علیه المراضع هم قرینه است بر این که این تحریم تکوینی است. توجیه دیگری ندارد.

[سؤال: ... جواب:] شما چقدر کثرت استعمال دارید؟ گشتید چند تا روایت پیدا کردید. حالا یک مقدار دیگر هم بگردید پیدا بکنید این می شود منشأ احراز ظهور اطلاقی در لفظ حلال و حرام که متعلق بشود به عنوان شیء؟ انصافا احراز این ظهور اطلاقی مشکل است.

[سؤال: آیا مقصود انصراف است به حلیت تکلیفیه؟ جواب:] بنده عرض می کنم وقتی می گویند این شیء آزاد است بیش از این ظهور ندارد یعنی می توانی انجام بدهی نه این که منشأ اثر است. کل شیء حلال یعنی آزاد هستی در انجام آن اما این که اگر انجام دادی اثر هم دارد؟ این از آن استفاده نمی شود.

و آن موثقه سماعه که آقای سیستانی مطرح فرمودند، آقا! کی گفته اصلا به لحاظ تصحیح آن نماز دراز کشیده امام این حدیث را مطرح فرمود که لیس من شیء محرم الا و قد احله الله لمن اضطر الیه؟ شاید بخاطر این بود که این آقا می گفت دیگه من نماز اختیاری نمی خوانم و ما قبلا گفتیم ترک واجب عرفا مصداق حرام است. امام می فرماید اشکال ندارد. خب شما مضطر به حرام هستی، حرام اعم از فعل حرام یا ترک واجب است. شاید به این لحاظ باشد. کی گفته امام این حدیث را تطبیق کردند به لحاظ تصحیح وضعی و حلال وضعی شدن این نماز دراز کشیده در حال اضطرار؟

[سؤال: ... جواب:] واجب نفسی [امراد است]. بحث واجب ضمنی نمی گوییم. واجب نفسی مثل نماز، نماز ایستاده. خب این آقا اگر در حال اختیار ترک می کرد می گفتند چرا ترک کردی نماز را، چرا مرتکب این گناه بزرگ می شوی؟ حالا مضطر است می گویند ما من شیء محرم الا و قد احله الله لمن اضطر الیه. چه ظهوری دارد که این حدیث برای تصحیح این نماز اضطراری باشد؟

[سؤال: "شیء" شامل امر عدمی نمی شود. جواب:] ببینید! دارد فیمتنع عن الصلاة یعنی عن الصلاة الا ایماء. امتناعش از نماز اختیاریه شیء، شیء محرم.

..... شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
[سؤال: ... جواب:] بله، مرتکز متشرعی این است که نماز با عجز از قیام ساقط نمی‌شود. او مرتکز متشرعی بود و لذا نیاز نداشت به توضیح بیشتر. در ترک نماز اختیاری معذور است، خب دیگه کسی که در ترک نماز اختیاری معذور است وظیفه‌اش می‌شود نماز اضطراری.
ما برای مان محرز نیست که حلیت و حرمت در جایی که مضاف به شیء بشوند ظهور در جامع داشته باشند.

اشکال دوم: اگر قاعده حل شامل حلیت وضعیه هم بشود یلزم منه تاسیس فقه جدید چون

شامل شک در شرط و جزء و همچنین شک در صحت و فساد معاملات هم می‌شود

و به قول آقای خوئی واقعا یلزم منه فقه جدید. کل شیء لک حلال حتی تعلم انه حرام وضعاً تکلیفاً! خوب است دیگه، پس این اصالة الفساد در معاملات می‌رود روی هوا، به جایش بگوئید اصالة الحل در معاملات و این خلاف مرتکز فقهی نیست؟ در موارد شک در شرط هم بگوئید، در موارد شک در جزء هم بگوئید.
حالا این‌ها مجبور شدند بگویند استصحاب مقدم است بر قاعده حل. اگر من شک بکنم در وجود شرط یا در وجود جزء استصحاب می‌گوید شرط را نیاوردی، جزء را نیاوردی، استصحاب حاکم بر قاعده حل است.^۹
[سؤال: "شیء" در دلیل قاعده حل شامل تروک نمی‌شود. جواب:] او را نائینی می‌گفت که قائل بود که حلال، حلال تکلیفی است. حلال وضعی و حرام وضعی که این حرف‌ها را ندارد. نمازی که رو به قبله نباشد حرام وضعی است، شک دارم رو به قبله هستم یا نه، کل شیء لک حلال دیگه.
بعضی از آقایان مثل محقق عراقی خواستند بگویند استصحاب عدم تحقق شرط یا عدم تحقق جزء حاکم است بر قاعده حل. حالا این جوری خواستند توجیه کنند. بعد در جایی که استصحاب نداریم چی؟

^۹ ماتن: اصالة الفساد در معاملات هم مبتنی بر اصل موضوعی استصحاب عدم تحقق عقد است. در مشکوک الشرطیه هم به قول محقق عراقی مبتنی بر اصل موضوعی است. بنابراین این‌طور نیست که فقه جدید تاسیس شود. برخی از موارد هم مانند وضوء به ماء مشکوک را هم بخاطر اجماع بر بطلان وضوء، از تحت قاعده حال خارج می‌کنیم.

لباس مصلی ۷۰۷
[سؤال: ... جواب:] حتی تعلم انه حرام وضعی، حرام وضعی و لو بخاطر فقد شرط. شک دارم که این نماز باطل است چون مشکوک است که شرطش موجود است یا موجود نیست، خب قاعده حل جاری کن بگو حلال وضعی.

ما این مبنا را قبول نداریم. ولی کسانی که این مبنا را قبول دارند مثل صاحب حدائق تطبیق کردند گفتند صلات در لباس مشکوک نمی‌دانیم حلال وضعی است یا حرام وضعی، کل شیء حلال.

اشکال سوم (تطبیقی): موضوع قاعده حل اعیان خارجییه است نه افعال

اشکال این تقریب غیر از این اشکال مبنایی که کردیم که آقای بروجردی قبول ندارند چیه؟ آقای بروجردی مبنای صاحب حدائق را پذیرفته که حلال شامل حلال وضعی هم می‌شود پس چرا قاعده حل را اجراء نکرده با این تقریب مرحوم صاحب حدائق.

ایشان می‌گویند (درست هم می‌گویند، دقیق هم می‌گویند) می‌گوید قاعده حل موضوعش اعیان خارجییه هستند، کل شیء افعال را نمی‌گیرد. تطبیقش نکنید بر نماز. خود روایات تطبیق کرده شیء را بر پنیر، و ذلک مثل الجبن یا تطبیق کرده بر ثوب در آن موثقه مسعده بن صدقه گفت و ذلک مثل الثوب و ذلک مثل امرأة تكون تحتک و ذلک مثل عبد یكون عندک. روایات شیء را تطبیق کرده بر عین خارجییه. اصلاً به آن شیء خارجی می‌گویند حلال و حرام. ظاهرش این است. هر شیئی که در او حلال و حرام است بر تو حلال است مگر بدانی حرام است. و ذلک مثل الجبن.
و لذا این تقریب سوم را نپذیرفتند.

تقریب چهارم (مرحوم بروجردی): لباس مشکوک، مشکوک الحلیه است بالحلیه الوضعیه.

حلیت لباس مشکوک به اعتبار حلیت وضعیه نماز در او می‌باشد

می‌رسیم به تقریب چهارم. تقریب چهارم همین است که آقای بروجردی خودشان مطرح کردند. فرمودند که درست است که شیء یعنی عین خارجی ولی ما می‌آییم در این لباس پیاده می‌کنیم. این لباس اگر لباس حرام گوشت است می‌شود حرام به اعتبار بطلان صلات در آن، اگر لباس حلال گوشت است می‌شود حلال به

708 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
اعتبار حلیت نماز در آن. چه فرق می‌کند با این که می‌گویند خمر حرام است به اعتبار حرمت شربش؟ آب
حلال است به اعتبار حلیت شربش. خب این لباس هم اگر لباس متخذ از روباه باشد حرام است، اگر لباس
متخذ از گوسفند باشد حلال است، شک داریم فهو لک حلال.

به آقای بروجردی اشکال کردند. البته این را عرض کنم اصل این تقریب چهارم (حفظ حق پیشکسوت‌ها
بشود) مال میرزای قمی است. دیگه بعدش آقای بروجردی خوشش آمده، پذیرفته و می‌گوید بعید نیست بر
اساس همین فتوی بدهیم به جواز صلات در لباس مشکوک. در دو تا تقریر یکی کتاب الصلاة، یکی هم نهاییه
التقریر ظاهرش این است که فتوی هم می‌دهند طبق همین تقریب رابع. در این کتاب تقریر السید
البروجردی که اخیرا چاپ شده نقل کردند آقای بروجردی بعدش فرمودند ولی انصاف این است که بخاطر
این حرف‌ها دست از قاعده اشتغال برداشتن جرأت می‌خواهد. در یکی از این سه تقریر که دقیق هم نیست
این جور نقل شده. و الا در تقریرهای دیگر، دو تقریری که دقیق‌تر هست این است که آقای بروجردی بر
خلاف احتیاط واجبش در تعلیقه بر عروه می‌گوید خیلی حرف خوبی است، قاعده حل را پیاده کنیم در این
لباس.

بعد می‌گوید ان قلت: فرق می‌کند مثال خمر با مثال لباس. در خمر منفعت مقصوده‌اش شرب است، وقتی
شرب را حرام بکنند می‌شود بگوییم خمر حرام است، خمر ممنوع است. ولی منفعت مقصوده لباس لبس
است نه نماز. به صرف این که نماز در این لباس ممنوع بشود و لو ممنوع وضعی، بیایند بگویند هذا لباس
حرام؟ نه، این عرفی نیست.

آقای بروجردی فرموده چه اشکالی دارد؟ بله هیچ اشکال ندارد به این لباس بگوییم حرام به اعتبار ممنوع
بودن نماز در آن.

اتفاقا ایشان می‌گوید در قرآن در بعضی از موارد می‌بینیم یسئلونک عن الشهر الحرام قتال فيه، بعد فرمود
حرام است.

لباس مصلی ۷۰۹

این مثال خوب نبود چون این ممکن است حرام تکلیفی باشد یعنی قتال حرام است، حرام تکلیفی هم هست. ولی بعضی از روایات هست که دارد این لباس حرام است و مراد این است که یعنی نماز در آن حرام است. به خود لباس گفتند حرام. اذا حل وبره حل جلده فاما اللوبار وحدها فكلها حلال.

ولذا آقای بروجردی فرمودند این تقریب رابع تقریب خوبی است. ما بر اساس این تقریب می‌گوییم قاعده حل را تطبیق کن بر خود این لباس مشکوک، نماز بخوان در این لباس مشکوک، مشکلی نیست. آقای سیستمانی هم همین تقریب را پذیرفتند.

اشکال: باطل بودن نماز در حرام گوشت منشأ نمی‌شود که بقول مطلق بگویند این لباس حرام

است چون منفعت مقصوده از این لباس، نماز خواندن در او نیست

ولی به نظر ما این تقریب عرفی نیست. چرا؟ برای این که همان مستشکل خوب گفت واقعا. زود محکومش کردید و ساکتش کردید. بقول مطلق به صرف ممنوع شدن نماز در یک لباس منشأ نمی‌شود بگویند هذا الثوب حرام بقول مطلق، باید بگویند حرام الصلاة فيه. آن هم بناء بر این که حرمت شامل حرمت وضعی هم بشود. ما نه حرمت را شامل حرمت وضعیه می‌دانیم نه واقعا به صرف ممنوعیت صلات در این ثوب عرفی می‌دانیم بگویند هذا الثوب حرام. نگویند ما می‌گوییم، عرف که غلط نمی‌داند، ما می‌گوییم هذا الثوب حرام اذا كان مما لا يؤكل لحمه و حلال اذا كان مما يؤكل لحمه. می‌گوییم شما می‌فرماید حرفی نیست ببینیم اطلاق کل شیء فيه حلال و حرام شاملش می‌شود یا نه. آنجا بقول مطلق فرمود شیئی که دو قسم است: شیء حلال شیء حرام، خب لباسی که از حیوان حرام گوشت گرفته شده و در غیر نماز جایز است پوشیدنش عرف به قول مطلق نمی‌گوید هذا لباس حرام؛ اضافه می‌کند به صلات می‌گوید هذا لباس یحرم الصلاة فيه. و لذا این تقریب چهارم هم به نظر ما درست نیست.

تنبیه: طبق تقریب اول و چهارم قاعده حل اصل موضوعی است و لذا مثبت تحقق شرط هم

هست اما تقریب دوم و سوم صرفا اصل حکمی است که فقط برای قائلین به مانعیت مفید است

دقت کنید! یک مطلبی عرض کنم. چهار تقریب تا حالا برای قاعده حل گفتیم. بعضی از این‌ها اصل موضوعی بود، بعضی از این‌ها اصل حکمی بود. تقریب اول قاعده حل را در گوشت آن حیوان جاری کرد؛ اصل موضوعی بود. هم بدرد قائلین به شرطیت می‌خورد هم بدرد قائلین به مانعیت. مشکلی ندارد. قائلین به شرطیت هم می‌گویند با این قاعده حل ثابت می‌شود تحقق شرط. اما تقریب مرحوم نائینی اصل حکمی بود، می‌گفت لبس این مشکوک در نماز حلال است، فقط بدرد قائلین مانعیت می‌خورد. یا تقریب سوم، تقریب مرحوم صاحب حدائق اصل حکمی است. حالا ما گفتیم بعید نیست کسی توسعه بدهد در موارد شک در شرط هم قاعده حل وضعی را جاری کند و لو این مستلزم تأسیس فقه جدید می‌شود البته به نظر ما. تقریب چهارم، این هم به نظر ما اصل موضوعی است. این لباس از نظر آقای بروجردی و میرزای قمی عرفاً قاعده حل در او جاری می‌شود. این لباس نه این لبس، این لباس حلال. این لباس حلال خب قائلین به مانعیت که می‌توانند تطبیق کنند تقریب رابع را اگر درست باشد. قائلین به شرطیت هم لقائل ان یقول آن‌ها هم می‌توانند تطبیق کنند. بالاخره شرطیت هم منشأ می‌شود شک کنیم که آیا این لباس حلال است یا حرام است، یعنی نماز در آن صحیح است یا باطل است.

[سؤال: ... جواب:] تقریب سوم در خود نماز دارد قاعده حل جاری می‌کند. اصل حکمی است، می‌گوید این نماز حلال وضعی است. ... اصل حکمی است در شبهه موضوعیه دیگه، ولی اصل حکمی است.

هذا كله في قاعدة الحل. خلاصه این بحث این است که تقریب اول را ما پذیرفتیم، تمام اشکال‌ها را جواب دادیم. فقط اخص از مدعا بود. در جایی که بدانیم این لباس یا پشم مصنوعی است یا پشم حیوان حرام گوشت است دیگه قاعده حل در لحم آن حیوان نمی‌شود جاری کرد. چون اگر حیوان منشأ این پشم است آن حیوان قطعاً حرام گوشت بوده. فقط در این مورد نمی‌توانیم قاعده حل جاری کنیم.

[سؤال: ... جواب:] تقریب چهارم که قاعده حل را در لباس جاری می‌کنیم، می‌گوید این لباس حلال است ای تحل الصلاة فيه. مثل این که می‌گویی این مایع مشکوک الخمریه حلال است ای حلال شربه.

[سؤال: ... جواب:] بله، من قبول دارم بناء بر شرطیت قاعده حل را بخواهیم با تقریب رابع پیاده کنیم شبهه تأسیس فقه جدید هست. و الا کسی با مایع مشکوک المائیه وضوء می‌گیرد می‌گوید هذا المایع حلال

لباس مصلی ۷۱۱
أی حلال الوضوء منه. هیچکس این را قبول ندارد. بعید می‌دانم آقای بروجردی هم اینجا را قبول کند. لابد در موارد شک در مانعیت فقط جاری کرده ایشان.

اما اصل مصحح دوم: اصل مصحح دوم استصحاب است. استصحاب تقریب‌هایی دارد: یک تقریب استصحاب در موضوع تکوینی است، یک تقریب استصحاب در جعل شرعی است.

استصحاب در موضوع تکوینی

اما استصحاب در موضوع تکوینی:

محقق خوئی: چون موضوع مانعیت مصلی است، لذا استصحاب مصحح نماز در لباس مشکوک

است

استصحاب در موضوع تکوینی قبلاً فرمودند باید ببینیم مرکز مانعیت را چه می‌دانیم. اگر مرکز مانعیت را مصلی بدانیم یعنی نهی شده مصلی از لباس ما لایؤکل لحمه، که آقای خوئی قائل بود بر اساس موثقه سماعه که می‌گفت و لاتلبسوا منها شیئا تملون فیه، خب آقای خوئی فرموده مشکلی نداریم؛ استصحاب می‌کنیم عدم لباس ما لایؤکل لحمه را. یک زمانی که لخت بود لباس ما لایؤکل لحمه نبود، الان هم نیست. البته آقای خوئی فرموده من از امتیازهای دیگر هم استفاده می‌کنم، یک وقت فکر نکنید ما بیان مانع عاجز از این است که به تقریب‌های دیگر استصحاب عمل کنیم، نه. استصحاب عدم ازلی هم جاری می‌کنیم که این لباس یک زمانی که نبود از اجزاء حیوان حرام‌گوشت نبود، او را هم جاری می‌کنیم. اما نیازی به او نداریم. کسی که استصحاب عدم ازلی را قبول ندارد یک وقت شادی نکند، استصحاب عدم لباس هم که استصحاب عدم نعتی است، هیچ مشکل ندارد؛ استصحاب عدم ازلی نیست که.

مرحوم بروجردی: چون موضوع مانعیت صلات یا لباس است، استصحاب جاری نیست چون عدم

ازلی است

مرحوم آقای بروجردی فرمود که من استظهارم از ادله مثل موثقه ابن بکیر و ادله دیگر این است که مرکز مانعیت صلات است، لاتصل فی وبر ما لایؤکل لحمه. و احتمال هم دارد که مرکز مانعیت لباس مصلی باشد.

استصحاب در این‌ها استصحاب عدم ازلی است. استصحاب در جایی که مرکز مانعیت لباس باشد که معلوم است عدم ازلی است. یک زمانی که این لباس نبود حرام‌گوشت نبود، خب این‌که به نظر ما جاری نیست. اما اگر مرکز مانعیت صلات باشد، آقای بروجردی خیلی دقیق صحبت کرده. گفته یک وقت از اول این لباس مشکوک را پوشیدی که هیچ، بخواهی بگویی این نماز یک زمانی در لباس حرام‌گوشت نبود می‌شود استصحاب عدم ازلی. کی؟ آن وقتی که نبود؟ این‌که استصحاب عدم ازلی است. وقتی که الله‌اکبر گفتی که این لباس مشکوک را پوشیده بودی، حالت سابقه متیقنه ندارد. اما اگر وسط نماز، الله‌اکبر را بگویی، مدام اشاره می‌کنی که آن پالتوی مشکوکی که نمی‌دانی از چرم روباه است بیاورید بپوشم. یواش یواش عادت می‌کنند خانواده شما با این کلک‌های شما، می‌گویند الله‌اکبر را بگو تا این لباس‌ها را بیاوریم بدهیم به شما. آقای بروجردی فرمودند اینجا می‌خواهی استصحاب کنی؟ این استصحاب هم درست نیست. چرا؟ برای این‌که یک وقت مبنای مان این است که اصلاً صلات عرفاً صدق نمی‌کند مگر بعد از تمام شدن. اگر این را بگوییم پس از اول بگویند آن الله‌اکبر بگویی صلات محقق شد و در ما لایؤکل لحمه نبود، نه، صلات تحققش به تمام شدنش است.

انصافاً این احتمال که عرفی نیست. خود ایشان هم روی این مطلب پافشاری نمی‌کند.

اگر بعد از شروع در نماز لباس مشکوک شود، باز استصحاب مفید نیست چون ثابت

نمی‌کند اتصاف اجزاء لاحقه نماز را به این‌که در حرام‌گوشت واقع نشدند

می‌گویند پس بگوییم صلات یک واحدی است که با شروع الله‌اکبر شروع می‌شود و استمرار دارد تا آخر نماز. باز هم این استصحاب بدرد نمی‌خورد. چون ما باید ثابت کنیم تمام اجزاء این وصف را دارند که در ما لایؤکل لحمه نیستند. شما می‌گویید این نماز در ما لایؤکل لحمه نیست اما آن اجزاء نماز چی؟ اگر شرط ما لایؤکل لحمه نبودن، شرط اجزاء نماز باشد انصافاً اشکال مرحوم آقای بروجردی قوی است. استصحاب ثابت نمی‌کند این اجزاء لاحقه متصف هستند به این‌که در ما لایؤکل لحمه نیستند.

تامل بفرمایید برای توضیح این بحث. ان‌شاءالله فردا توضیح می‌دهیم.

أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ سَيِّمًا بَقِيَّةَ اللَّهِ فِي الْأَرْضِينَ وَ اللَّعْنُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ.

بحث در این بود که نماز در لباس مشکوک آیا با استصحاب قابل تصحیح هست یا خیر.

مرحوم آقای خوئی فرمودند که چون محور و مرکز مانعیت مصلی هست نه صلات و نه لباس، یعنی شارع فرموده است به مکلف نماز بخوان و لباس ما لایؤکل نباش، استصحاب می‌گوید که این آقا یک زمانی که لخت بود لباس ما لایؤکل نبود، بعد از پوشیدن این لباس مشکوک نمی‌دانیم لباس ما لایؤکل شد یا نشد استصحاب می‌کنیم عدم کونه لباسا لما لایؤکل.

مرحوم بروجردی: چون موضوع مانعیت صلات یا لباس است، استصحاب جاری نیست چون عدم

ازلی است

مرحوم آقای بروجردی فرمودند این خلاف ظاهر است که ما بگوییم مرکز مانعیت مصلی هست بلکه ظاهر ادله این است که مرکز مانعیت صلات است؛ لاتصل فی وبر ما لایؤکل لحمه، الصلاة فی ما لایؤکل لحمه فاسد. و یا فوqش از بعض روایات مثل روایت ابراهیم بن محمد همدانی ایشان گفت که ممکن است کسی استظهار کند که مرکز مانعیت لباس است. چون دارد عن الوبر یسقط علی ثوبی که وبر، وبر ما لایؤکل لحمه هست، امام فرمود لاتصل فیه که او هم مناسب بود ایشان بگوید که ظاهرش این است که مرکز مانعیت صلات است چون او هم داشت لاتصل فیه. حالا ایشان می‌گوید ممکن است بگوییم مرکز مانعیت خود لباس است. بعد ایشان فرموده استصحاب عدم کون اللباس مما لایؤکل لحمه که عدم ازلی است. استصحاب عدم کون الصلاة فی ما لایؤکل لحمه هم در فرضی که از اول نماز این لباس مشکوک را پوشیده، استصحاب عدم ازلی است دیگه. این نماز هنگامی که نبود در اجزاء حیوان حرام‌گوشت نبود، این که شد سالبه به انتفاء موضوع. حالت سابقه متیقنه وقتی می‌شود سالبه به انتفاء موضوع، می‌شود استصحاب عدم ازلی.

..... شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد

اگر بعد از شروع در نماز لباس مشکوک شود، باز استصحاب مفید نیست چون ثابت

نمی‌کند اتصاف اجزاء لاحقه نماز را به این که در حرام گوشت واقع نشدند

بعد ایشان فرض کرد گفت حالا اگر کسی الله اکبر بگوید بعد این لباس مشکوک را بپوشد، ما اگر بگوییم نماز همین اجزاء است و تحقق نماز به تحقق آخرین جزء است. مثل برخی از مرکب‌های ارتباطی، مثل آش، آش پخت، خب تا کامل نکند آش را که نمی‌گویند آش پخت. آب دارد می‌جوشد، حالا چهار تا نخود هم در او ریخته، این آش است؟ این که آش نیست. اگر بگوییم نماز با تحقق جمیع اجزاء محقق می‌شود، خب با الله اکبر که نماز محقق نشد تا بگوییم این نماز در ابتداء تحققش در اجزاء حیوان حرام گوشت نبود. اما اگر بگوییم صلات یک ماهیت اعتباریه‌ای است که با تکبیرة الاحرام موجود می‌شود و با سلام تمام می‌شود، وقتی گفت الله اکبر صدق می‌کند هو فی حال الصلاة؛ خب صدق می‌کند نماز او در اجزاء حیوان حرام گوشت نیست.

ما آن تعبیری که ایشان دارد این جور می‌فهمیم که می‌خواهد بگوید استصحاب بکنیم که این صلات تا آخر در اجزاء حیوان حرام گوشت نبود ثابت نمی‌کند که آن اجزاء لاحقه در اجزاء حرام گوشت نیست. این اصل مثبت می‌شود. تعبیر ایشان این است که این شرط عدم کون الصلاة فی ما لایؤکل لحمه هم در حدوث صلات شرط است هم در بقاء آن. تعبیر این است.

اشکال اول: این تعبیر که شرط حرام گوشت نبودن در بقاء نماز هم شرط است، استصحاب را

اصل مثبت نمی‌کند چون نماز مانند حرکت یک ماهیت واحده اعتباریه است

اگر این مقدار باشد که مانع از استصحاب نیست. مثل این که مولی به عبدش بگوید که باید یک ساعت تند راه بروی، این عبد یک ساعت امروز راه رفته، بعد حالا آمده می‌گوید که مولی به من گفت یک ساعت باید تند راه بروی، من شروع که کردم صبح، می‌دانم تند بود، اما یادم نیست تا آخر تند بود یا نه. خب حرکت من تا یک ساعت بالوجدان است، استصحاب می‌گوید این حرکت زمان شروعش تند بود، استصحاب می‌کنم تا آخر تند بود. چرا این استصحاب جاری نشود؟ فرض کرده آقای بروجردی که بگوییم صلات یک ماهیت واحده اعتباریه است نه این که صلات غیر از اجزاء متشکله چیز دیگری نیست. اگر بگوییم صلات

لباس مصلی ۷۱۵

ماهیت اعتباریه است مثل همین حرکت می‌شود. حرکت هم یک ماهیت اعتباریه است. چه جور استصحاب اینجا می‌گوید هذه الحركة كان حين حدوثها سريعة نستصحب ذلك الى الآخر. و لذا این که شرط در بقاء است که در اجزاء حیوان حرام‌گوشت نباشد، این مانع از استصحاب نیست.

آنی که بنده احتمال می‌دهم مقصود آقای بروجردی بوده این است که این شرط شرط اجزاء لاحقہ هم هست. شما استصحاب می‌کنید صلات تا آخر فی ما لایؤکل نبود ثابت نمی‌کند که اجزاء لاحقہ، آن رکعت سوم و چهارم در ما لایؤکل نبود. این اصل مثبت می‌شود. درست هم هست.

ما شبیه این را می‌گفتیم که شما می‌گویید استصحاب می‌کنید که من شروع در طواف کردم شک دارم که از طواف منصرف شدم یا نه استصحاب می‌کنم که تا نیم ساعت طواف می‌کردم. حرفی نیست، استصحاب کن. اما ثابت نمی‌کند اجزاء لاحقہ طواف مثلاً شوط ششم و هفتم را هم آوردی. این را که ثابت نمی‌کند. ثابت می‌کند که تا نیم ساعت طواف می‌کردی، لازمه‌اش این است که حالا که نیم ساعت طواف می‌کردی هفت شوط بجا آوری، چون آدم نیم ساعت طواف کند که سه شوط بجا نمی‌آورد که در نیم ساعت، هفت شوط بجا می‌آورد. این اصل مثبت است دیگه.

اشکال دوم: شرط نماز، شرط اجزاء است بالتبع نه بالاصالة

اشکال به فرمایش آقای بروجردی این است که ظاهر ادله اگر این باشد که مرکز مانعیت صلات است که شما فرمودید، ظاهرش این است که این فقط شرط صلات است، شرط اجزاء هم که هست بالتبع است نه بالاصالة. شارع گفته که لاتصل فی وبر ما لایؤکل لحمه، نگفته لاتأت بالركعة الرابعة و الثالثة فی ما لایؤکل لحمه. او بالتبع است، از باب این است که نماز با رکعات اتحاد وجودی دارد. وقتی ظاهر این بود که شرط نماز این هست، استصحاب می‌کنیم. مثل ستر. ستر شرط نماز است، اول نماز ستر داشت، خب این زن قبل از نماز جلوی آینه نگاه می‌کند می‌بیند مویش بیرون نیست، خب می‌آید شروع می‌کند نماز می‌خواند، خب استصحاب می‌کند تا آخر نماز ان شاء الله مویم بیرون نیست. بگوییم این اصل مثبت است؟ ثابت نمی‌کند صلاتم مع الستر بوده که این اجزاء اخیرہ هم مع الستر بوده؟ چرا نیاز داشته باشیم به اثبات این؟ ما نیاز نداریم. چون شارع شرط صلات قرار داده. یا شرط مصلی قرار داده که حالا بحث دیگری است.

این یک اشکال به مرحوم آقای بروجردی.

اما مهم در جایی است که ما بگوییم مرکز مانعیت لباس مصلی است که ایشان فرمود استصحابش می شود استصحاب عدم ازلی یا مرکز مانعیت صلات است و از اول نماز این لباس مشکوک را پوشیده بوده.

اشکال سوم: با توجه به اختلاف روایات، محرز نیست که موضوع مانعیت نماز باشد. اصل برائت،

احتمال مانع بودن نماز یا لباس را که موجب کلفت زائده است رفع می کند

یک اشکال این است که این استظهار شما درست نیست. نمی گوییم مثل آقای خوئی استظهار بکنید که مرکز مانعیت مصلی است یعنی شارع گفته صل و لاتلبس ما لایؤکل لحمه که موثقه سماعه این را می گفت دیگه. می گفت سألته عن جلود السباع قال اركبوها و لاتلبسوا منها شیئا تصلون فیه. ما این را استظهار نمی کنیم، در آن روایات دیگر داریم الصلأ فیه فاسد، ممکن است شارع گفته باشد که مرکز مانعیت صلات است. خب این هم معقول است که شارع از نماز در اجزاء حیوان حرام گوشت نهی دارد. ولی آقا! با وجود این اختلاف روایات شک نمی کنید بینکم و بین الله؟ احتمال نمی دهید که مرکز مانعیت مصلی باشد و نهی خورده به لبس المصلی ما لایؤکل لحمه؟ احتمالش که هست. بله، احتمال این که مرکز مانعیت صلات باشد، مرکز مانعیت لباس باشد که استصحابش می گوید استصحاب عدم ازلی می شود که بگوییم این لباس وقتی که نبود از اجزاء ما لایؤکل نبود، این نماز وقتی نبود در اجزاء ما لایؤکل نبود. ولی ما که علم نداریم. رفع ما لایعلمون به ما می گوید بگوییم ان شاء الله آنی که کلفت زائده دارد که مرکز مانعیت صلات باشد، مرکز مانعیت لباس باشد که کلفت زائده دارد دیگه، نتیجه اش این است که استصحاب چون استصحاب عدم ازلی است جاری نمی شود و ما باید احتیاط بکنیم در این لباس مشکوک نماز نخوانیم، ان شاء الله این جعل مانعیت برای صلات فی ما لایؤکل نشده تا ما دچار این کلفت زائده بشویم. ان شاء الله مانعیت برای لباس مصلی که ان لایکون مما لایؤکل لحمه جعل نشده که ما دچار کلفت زائده بشویم. نمی گوییم فثبت که مانعیت برای مصلی جعل شده که و لایلبس المصلی ما لایؤکل لحمه، نه این را اثبات نمی خواهیم بکنیم. اما این موافق با تسهیل است. آن احتمال هایی که کلفت زائده دارد با اصل برائت نفی کلفت زائده می شود.

لباس مصلی ۷۱۷

اگر هم مصلی شرط شده که لایلبس ما لایؤکل لحمه در صلات، این هم که استصحاب عدم لبس دارد. ما مشکلی نداریم. خدایا! من اگر لبس ما لایؤکل لحمه فی الصلاة مانع است، استصحاب عدم لبس دارم، استصحاب عدم ازلی هم که نیست. می‌گویند از کجا احتمال این که مرکز مانعیت صلات باشد، او را نفی می‌کنی؟ خب اگر مرکز مانعیت صلات باشد آن وقت شما شک داری این صلات فی ما لایؤکل هست یا نیست، استصحاب عدم کونها فی ما لایؤکل هم که عدم ازلی است. می‌گوییم رفع ما لایعلمون چون علم ندارم که مرکز مانعیت صلات است.

[سؤال: ... جواب:] صل و لاتلبس ما لایؤکل لحمه. معنای مرکز مانعیت مصلی است یعنی این. یعنی شارع گفته تجب علیک الصلاة مع عدم لبس ما لایؤکل لحمه. خود موثقه سماعه هم همین را می‌گفت، و لاتلبسوا شیئا منها تصلون فیه همین است دیگه. این است معنای مرکز مانعیت مصلی است. یعنی شارع گفته واجب است نماز بخوانی و نباید در حال نماز لبس بکنی ما لایؤکل لحمه را. آنی که قبلا هم گفتیم مرکز مانعیت مصلی باشد این است. یعنی نهی شدید از لبس ما لایؤکل لحمه فی الصلاة نهی ضمنی شدید. نه این که شارع بیاید بگوید و لاتکن صلاتک فی ما لایؤکل لحمه یا شارع بگوید و لایکن لباسک مما لایؤکل لحمه.

[سؤال: ... جواب:] فرض این است آقای بروجردی می‌گوید استصحاب عدم ازلی را من قبول ندارم مشکل پیدا شده. کسی که استصحاب عدم ازلی را قبول ندارد، مشکل درست می‌کند، می‌گوییم شما که اشکال مبنایی به شما این است که نمی‌شود بگویید ما استظهار می‌کنیم که مرکز مانعیت صلات است. البته آقای بروجردی فرموده ما استظهار می‌کنیم، ولی آخه خلاف ظاهر ادله است چون ادله مختلف است. موثقه سماعه می‌گوید و لاتلبسوا منها شیئا تصلون فیه، ظاهرش نهی از لبس است. ... [آیا] نمی‌شود چاره گفته باشد نماز بخوان و لبس ما لایؤکل لحمه فی الصلاة نکن که مرکز مانعیت می‌شود لبس ما لایؤکل که می‌گویند مرکز مانعیت مصلی است، بعد یک جای دیگر بگویند الصلاة فی ما لایؤکل لحمه فاسد؟ چه اشکالی دارد.

این اشکال مبنایی است. اما اشکال دیگر که باز هم مبنایی است این است که برخی گفته‌اند استصحاب عدم ازلی را ما قبول داریم. مثل آقای خوئی، آقای سیستانی که این را حالا بعدا بحث می‌کنیم ان شاء الله.

..... شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد

اشکال چهارم: بر فرض مرکز مانعیت لباس باشد، استصحاب، عدم نعتی است چون همه مواد

مسبوق بوده به یک ماده دیگر

مرحوم آقای تبریزی فرمودند که اگر مرکز مانعیت لباس مصلی هم باشد ما استصحاب عدم نعتی جاری می‌کنیم. استصحاب عدم ازلی هم را قبول نداشتید فدای سرتان. چطور؟ ایشان فرمودند که عالم ماده که کم و زیاد نمی‌شود که. بالاخره الان می‌گویید این شاید پشم روباه باشد، قبل از این که پشم روباه باشد چی بوده؟ آخرش بر می‌گردد به خاک، منها خلقناکم و فیها نعیدکم و منها نخرجکم تارۃً آخری. پس یقیناً یک زمانی این شیء بود و پشم روباه نبود. عجب! وقتی خدا خطاب می‌کند به انسان و می‌گوید که ای انسان! تو یک زمانی نطفه بودی، الم یک نطفه من منی یمنی، به خدا اعتراض نکردی که من کی نطفه بودم؟ بگویید نه، عرفی است دیگه، من یک زمانی نطفه بودم. شما اگر یک زمانی نطفه بودید، قبل از نطفه چی بودید؟ قبل از نطفه، آن ماده‌ای که تبدیل شده به نطفه که آن گلابی که پدر شما خورده و شدید بچه موفق که تحویل جامعه داد. گلابی بود بعد تبدیل شد به اجزاء پدر، بعد تبدیل شد به نطفه، بعد تبدیل شد به علقه، حالا هم شده انسان. و الا از عدم که به وجود نمی‌آیند اشیاء، الان؛ تحول در ماده است. علم هم این را ثابت کرده که جهان کم و زیاد نمی‌شود، تبدیل ماده به انرژی، انرژی به ماده، همین‌طور ادامه دارد. ایشان می‌فرمایند بالاخره یک زمانی پشم روباه نبود. مثل این که شما یک زمانی انسان نبودید. لم تکن انسانا ثم صرت انسانا، این هم لم یکن پشم روباه ثم صار پشم روباه. چه فرق می‌کند.

نگویید آقا! پس چی شما می‌گفتید در بحث استحاله که این موجب تبدل وجود می‌شود؟ بله، آقای تبریزی می‌فرمایند من حواسم هست، ببینید در استحاله یک وقت علم به استحاله دارید، می‌خواهید وصف را استصحاب کنید، یعنی می‌دانید آن کلب ملح شده، می‌خواهید بگویید کان هذا نجسا، عرف می‌گوید نه، هذا کان کلبا و کان الکلب نجسا، نگو هذا کان نجسا. و الا اگر این جور باشد من هم به خودت می‌گویم انت کنت نجسا، نه، انت کنت نطفه و النطفه کانت نجسه. آن را ما قبول داریم. ولی بالاخره صدق می‌کند در همان ملح مستحیل من الکلب هذا کان کلبا. صدق می‌کند. هذا کان نجسا صدق نمی‌کند، هذا کان کلبا صدق می‌کند. آن وقت اگر شک بکنیم که آیا این ملح مستحیل من الکلب یا لایزال هنوز کلب است، خب

لباس مصلی ۷۱۹
می‌گوییم هذا کان کلها نستصحب بقاء کونه کلها، هذا لم یکن ملحا نستصحب عدم کونه ملحا و لو شک در استحاله داریم. این هم می‌گوییم هذا لم یکن صوف ثعلب و الان کما کان. و لم یکن صوف ارنب و هکذا.

پاسخ اول: تکوّن اشیاء از نظر عرفی از قبیل تولد و انتاج است نه استحاله

ما دو تا اشکال به مرحوم استاد کردیم. اشکال اول مان این است که آقا! عرف با علم فرق می‌کند. علم را چکار داریم؟ نظر علمی غیر از نظر عرفی است.

حالا از نظر علمی مرگ مغزی از نظر پزشکی مرگ حقیقی است. الان کسی که دچار مرگ مغزی است زندگی نباتی دارد^{۱۰}. زندگی حیوانی ندارد. خود پزشک‌ها البته می‌خواهند یک چیزهایی را بگویند که علماء هم قبول کنند. می‌گویند اگر سر یک انسانی را جدا کنید و به دستگاه وصل کنید این رگ‌هایش را که این خون پمپاژ بشود در بدن، همین ضربان قلبش و این تنفس مصنوعی هم به او بدهید مثل همین شرائط افرادی است که دچار مرگ مغزی شدند. خواستند این را بگویند که ما قبول کنیم مرگ مغزی عرفا مرگ است.

آن‌هایی که اشکال می‌کنند می‌گویند که عرف ممکن است زیر بار عرف نرود، عرف همان نظر عرفی ساذجش را حساب می‌کنید. و در استحاله هم معیار نظر عرف است. ممکن است از نظر علمی بعضی از تحولات از نظر علمی تحولات اساسی نیست، مثلا همان سگی که نمک می‌شود ممکن است کیفیتش فرق کند و الا از نظر علمی یک حالتش عوض شده. مثلا عرض می‌کنم. ولی گاهی علم می‌گوید واقعا تحول پیدا کرده ولی عرف می‌گوید نه، من احساس می‌کنم همان قبلی است، حالتش عوض شده. در اینجا هم عرف این را تحول نمی‌داند، تولد می‌داند.

^{۱۰} ماتن: در اصطلاح پزشکی زندگی نباتی به حالتی اطلاق می‌شود که موجود (اعم از حیوانات و نباتات) توانایی تنفس را نداشته باشد. و مرگ مغزی به حالتی اطلاق می‌شود که توانایی تنفس را هم نداشته باشد و محتاج به تنفس مصنوعی باشد. اگر بیماری فاقد حرکت اختیاری و ادراک باشد اما قادر بر تنفس باشد، او دارای یک زندگی نباتی است که ممکن است و لو بعد از چند سال حالش خوب شود. اما اگر علاوه بر فقدان حرکت و ادراک، قادر بر تنفس هم نباشد، او دچار مرگ مغزی شده است که با دستگاه تنفس مصنوعی نهایتا تا ۱۴ روز می‌توان او را نگه داشت.

خدا رحمت کند یکی از آقایان در حاشیه عروه، ایشان هم همین مطلب مرحوم تبریزی را در بحث شک در اطلاق و اضافه آب فرموده. فرمود این اگر آب نباشد چیه؟ آب انار است دیگه، نمی‌دانیم آب انار است یا آب است. آب انار هم قبل از آب بوده دیگه. چرا؟ برای این که این درخت انار آب را از زمین مکید، داخل درخت شد، بعد متحول شد، شد آب انار. پس صحیح است این یک زمانی آب بود. استصحاب کنیم هنوز هم آب است اگر شک داریم.

عرف این طور حساب نمی‌کند. عرف می‌گوید که درخت آب را تغذیه می‌کند، مواد را از زمین تغذیه می‌کند، تولید می‌کند میوه را. این پشم روباه اگر باشد، روباه این را تولید کرده، تغذیه کرده، ویتامین بدنش زیاد شده و تولید کرده این پشم را نه این که این پشم قبل از خاک بود.

پاسخ دوم: معلوم نیست حالت سابقه این حیوان، یک چیز حلال باشد؛ شاید از یک

حرام گوشت تغذیه کرده باشد

هذا اولاً که عرف این جور حساب می‌کند. ثانیاً اصلاً این حیوان اگر درنده است شاید ابا عن جد حیوانات حرام گوشت می‌خوردند. چه می‌دانیم. شاید این پشم روباه است، روباه هم مرغ و خروس می‌خورد، مرغ و خروس بخورد باز خوب است، مرغ و خروس حلال گوشت است. شاید رفته حیوانات حرام گوشت خورده و هکذا. شاید پشم شیر است، خب شیر شاید روباه خورده، روباه هم موش خورده.

[سؤال: ... جواب:] کی می‌گوید آخرش به خاک می‌رسد؟ خدا خلق کرده روز اول انواع حیوانات را. ... همه را از خاک خلق کرده؟ نمی‌دانم. بهر حال یقین نداریم که یک زمانی این حیوان حرام گوشت نبود، بالاخره یک زمانی ممکن است همیشه تغذیه این حیوانی که این پشم را از او گرفتیم از حیوانات حرام گوشت بوده. حالا مهم نیست، مهم اشکال اول است که این‌ها عرفاً تولید است نه تحول. یعنی این روباه پشم را تولید کرد در بدن خودش، نه این که یک موادی را تبدیل کرد به پشم. کارخانه پشم‌سازی که نیست عرفاً.

[سؤال: ... جواب:] نطفه، تحول است؛ نطفه متحول می‌شود به انسان. اما مثلاً این جور بگوییم، بگوییم شما قبلاً گلابی بودید، کاهو بودید، نان و پنیر بودید، بستگی دارد که فقیرزاده باشی یا غنی‌زاده. این عرفی است؟ می‌گویند چرا این جوری می‌گویی؟ می‌گوید بالاخره بابایش نان و پنیر خورده که تبدیل شده به نطفه و

لباس مصلی ۷۲۱
تبدیل شده به این انسان ضعیف. این عرفی نیست. نان و پنیر خورد، یا چلو و کباب خورد، توان پیدا کرد، تولید کرد عرفا و نطفه متحول شد به انسان.

[سؤال: ... جواب:] نطفه هم جزئی از منی است دیگه. ... [آیه: لم یکن نطفه من منی یمنی] شاهد بر خلاف که نیست. گاهی ایشان [مرحوم آقای تبریزی] یک شواهدی هم بر وفاق دارد. این شیری که مادر تولید می کند یا غیر مادر، این قبلا خون بوده دیگه، قبلا خون و آب بوده، خون و آب با همدیگر ترکیب شده، آمده در پستان، متحول شده به شیر. ایشان می گوید بالاخره این شیر پس یک زمانی بود و شیر نبود. کی بود؟ آن وقتی که خون بود، آن وقتی که آب بود. ولی ما می گوییم به نظر عرفی اینجا هم عرف می گوید این مادر آب خورد، غذا خورد، تولید کرد شیر را. تولید است عرفا. و آن ها منابع تولید است. حداقل همه جا این را نگوییم، در این مثال مانحن فیه که انصافا همین است دیگه.

اما اشکال دیگر استصحاب که استصحاب عدم ازلی است، این را اجازه بدهید در پایان بحث لباس مشکوک ما بحث کنیم.

پاسخ سوم: استصحاب نبودن لباس از حرام گوشت ثابت نمی کند تحقق نماز در غیر

حرام گوشت را

ولی الان یک اشکال مهم تری هست. و آن اشکال این است که آقا! استصحاب بکنید شما این لباس از اجزاء حیوان حرام گوشت نبود، حالا استصحاب عدم ازلی یا استصحاب عدم نعتی که آقای تبریزی فرمودند، ثابت نمی کند که نماز شما در اجزاء حیوان حرام گوشت نبود.

شبهه اشکالی که در بحث استصحاب زمان مطرح کردند. گفتند شما استصحاب می کنید بقاء نهار را، نماز می خوانید. ثابت نمی کند که شما نمازتان در نهار هست. چرا؟ برای این که استصحاب بقاء نهار، برای اثبات تقید الصلاه بکونها فی النهار این اصل مثبت است. دو چیز هستند: ذات قید، نهار، تقید الصلاه بکونها فی النهار. این ها دو چیز هستند، یک چیز نیستند. شما استصحاب می کنید بقاء نهار را برای اثبات تقید الصلاه بکونها فی النهار؛ این اصل مثبت است دیگه.

این اشکال، اشکال مهمی است.

آقای سیستانی فرمودند که ما از دو راه پیش می‌آییم که اصلاً این شبهه موضوع پیدا نکند. آن دو راه چیه؟ خوب دقت کنید! این شبهه چه جور موضوع پیدا می‌کرد؟ اول این را بگوییم. این شبهه موقعی موضوع پیدا می‌کند که نماز مقید باشد به عدم کونها فی ما لایؤکل لحمه یا به عدم لبس ما لایؤکل لحمه. خب گفته می‌شود که استصحاب را شما در این که این لباس از اجزاء حیوان حرام‌گوشت نیست جاری می‌کنید، این یعنی استصحاب در ذات قید. اثبات کنید تقید را که فهذه الصلاة متصفه بانها فی غیر ما لایؤکل لحمه، اتصاف این نماز به این که در اجزاء حیوان حرام‌گوشت نباشد، خب این را چه جوری می‌خواهید اثبات کنید؟ این اصل مثبت می‌شود.

آقای سیستانی فرمودند این اشکال به مشهور وارد است؛ آن‌ها گیر می‌کنند. حالا چه جور می‌شود جواب داد طبق مبنای مشهور، ایشان فرمودند یک جوابی مطرح هست، از آقای خوئی نقل می‌کند ایشان که آقای خوئی فرموده که اصلاً تقید عنوان انتزاعی است و متعلق امر تقید نیست؛ واقع قید است. و لذا اصل مثبت نمی‌شود. بعد اشکال کرده به آقای خوئی، گفته آقای خوئی! یعنی شما می‌فرمایید قید بر می‌گردد به جزء؟! تقید متعلق امر نیست، ذات قید متعلق امر است، پس ذات قید هم می‌شود جزء؟ فرق بین شرط و جزء با این بیان شما از بین می‌رود. جزء در نماز، خودش متعلق امر ضمنی است؛ شرط که متعلق امر ضمنی نیست. اتصاف الصلاة بکونها مع هذا الشرط، او متعلق امر ضمنی است. و الا چه بسا شرط خارج از اختیار است. مثل صلات فی النهار. این شرط، نهار خارج از اختیار من است، مگه دست من است وجود نهار. مگر می‌شود این شرط و این قید متعلق امر باشد. متعلق امر اتصاف الصلاة است بکونها فی النهار. چه جوری شما می‌گویید که امر می‌رود روی ذات قید نه روی تقید؟! این چه جوابی است شما می‌دهید.

جواب (آقای سیستانی): نماز یک ماهیت اعتباری است بدون هیچگونه تقیدی

بعد ایشان فرمودند قبل از این که یک فکری بکنیم که طبق نظر مشهور که می‌گویند تقید متعلق امر است، چه جور این اشکال را جواب بدهیم که استصحاب در قید اثبات تقید بکند، استصحاب عدم کون هذا اللباس مما لایؤکل لحمه اثبات کند اتصاف الصلاة بکونها فی غیر ما لایؤکل، این را چه جوری اثبات کنیم، ما دو تا راه داریم. طبق آن دو راه اصلاً نیازی به این بحث نیست. ایشان فرمودند ما در بحث مرکب ارتباطی

لباس مصلی ۷۲۳

مثل نماز دو مبنا داریم: یک مبنای مان این است که اصلا امر به نماز رفته روی ماهیت اعتباری صلات بدون هیچ تقید. همه مکلفند به ایجاد ماهیت اعتباریه صلات که از او تعبیر می کنند به خضوع، خضوع اعتباری. این نمازی که من می خوانم یا شما می خوانید این ها مصادیق این ماهیت اعتباریه است، داخل در متعلق امر نیستند که. پس در متعلق امر هیچ تقیدی و هیچ قیدی اخذ نشده. شارع گفته که ایجاد کنید ماهیت اعتباریه صلات را، بله مصداق ماهیت اعتباریه صلات در حق مختار نماز ایستاده است، در حق مضطر نماز نشسته است و هکذا. مثل این که مولی می گوید احترام کنید به رئیس. خب احترام به رئیس ماهیت اعتباریه است. سرباز به سرگرد که احترام می کند با کلاه دستش را می آورد بالا. طلبه به مرجع تقلید اگر آن جوری احترام کند می گویند آخه این چه بی ادبی است. او باید بگوید سلام علیکم صباحکم الله بالخیر التماس دعا. هر مصداقی برای احترام فرق می کند اما امر رفته روی ماهیت اعتباریه احترام. هیچ قیدی، هیچ تقیدی در او اخذ نشده تا ما مشکل مثبتیت استصحاب پیدا کنیم.

این مطلب را دقت کنید! اصلش از مرحوم آقای بروجردی است، امام هم قبول کرده، اگر اشکال می کنید بدانید اشکال به بالاتر از آقای سیستانی وارد می شود. ان شاء الله فردا پیگیری می کنیم.

جلسه ۶۷-۲۹۱

سه شنبه - ۹۷/۱۱/۰۹

أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ سَيِّمًا بَقِيَّةُ اللَّهِ فِي الْأَرْضِينَ وَ اللَّعْنُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ.

بحث در این بود که در استصحابی که جاری می کنیم در مورد نماز در لباس مشکوک، می گوییم که استصحاب می کنیم که این لباس از اجزاء حیوان حرام گوشت نبوده، به نحو استصحاب عدم ازلی یا این نماز در اجزاء حیوان حرام گوشت نبوده که آن هم استصحاب عدم ازلی است که می گوییم این نماز هنگامی که نبود در اجزاء حیوان حرام گوشت نبود الان هم نیست و یا حتی استصحاب می کنیم عدم لبس ما لایؤکل لحمه را که دیگه این استصحاب عدم نعتی است و مشکلی ندارد، عدم ازلی نیست.

..... شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد

اشکال به جریان استصحاب برای تصحیح نماز در لباس مشکوک: استصحاب نبودن لباس از

حرام گوشت ثابت نمی کند تحقق نماز در غیر حرام گوشت را

و لکن مشکل مهم که مطرح است این است که اینها هیچکدام به عنوان جزء نماز که مطرح نیستند؛ عدمشان شرط است در نماز. در شرط، مشکلی که مطرح می شود این است که شرط یعنی تقید مشروط به شرط، متعلق امر ضمنی است. تقید جزء و قید خارج. مثلاً صل فی النهار، خب نهار شرط است، جزء نماز که نیست. تقید الصلاة بكونها فی النهار متعلق امر ضمنی است. خب اشکال این است که استصحاب بقاء نهار بخواند اثبات کند که کون الصلاة فی النهار، اتصاف الصلاة بكونها فی النهار این می شود اصل مثبت. فرق نمی کند چه شرط وجودی باشد چه شرط عدمی باشد. مثلاً در شرط وجودی گفتند صل الى القبلة، صلات الى القبلة واجب است، شما در هواپیما قبله را سؤال کردید گفتند به این طرف است، شروع کردید اذان و اقامه را گفتید الله اکبر را می خواهید بگویید شک می کنید که مبدا در همین اثناء هواپیما منحرف شد. استصحاب این که شما هنوز استقبال قبله دارید شبهه این است که ثابت نمی کند اتصاف صلات شما را بكونها الى القبلة.

این اشکال خیلی توسعه دارد. در شرط وجودی که مطرح می شود در شرط عدمی هم مطرح می شود، فرقی نمی کند. چون اینجا هم گفته می شود باید تقید الصلاة بعدم لبس ما لایؤکل لحمه را شما احراز کنید چون لبس وقتی مانع شد یعنی نماز مشروط است به عدم مانع، شرط که مطرح بشود این بحث پیش می آید که شرط فرقی با جزء این است که خود ذات شرط متعلق امر نیست، اتصاف المشروط بكونها فی حال الشرط متعلق امر است.

پاسخ اول (آقای سیستانی): نماز یک ماهیت اعتباری است بدون هیچگونه تقیدی به نحوی که

مصادیق به نحو متمم الجعل تطبیقی جعل می شود

آقای سیستانی فرمودند که حالا طبق نظر مشهور جوابهایی هست که باید بررسی کنیم. و بررسی هم کردند در اصول. ولی ایشان گفتند ما دو مبنا داریم، با آن دو مبنا مشکل اصلاً حل است، اصلاً این شبهه پیش نمی آید. مبنای اول این است که ایشان گفتند ما معتقدیم اقموا الصلاة امر رفته است در آن روی

لباس مصلی ۷۲۵

ماهیت جعلیه و اعتباریه صلات که از او تعبیر می‌کنند به خضوع اعتباری. و این نمازی که شخص مختار می‌خواند یا آن نمازی که شخص مضطر می‌خواند این‌ها مصادیق این ماهیت جعلیه هستند، این‌ها خارج هستند از تحت امر. پس در مرحله متعلق امر اصلاً تقیدی نیست، قیدی نیست؛ تقید و قید در مرحله جعل مصادق برای این ماهیت اعتباریه صلات است. پس وقتی تقید برای متعلق امر اخذ نشده، بحث این‌که استصحاب در قید اثبات تقید می‌کند نمی‌کند، دیگر این بحث جا ندارد.

اصل این فرمایش از مرحوم آقای بروجردی است و آقای سیستانی هم در بحث صحیح و اعم این فرمایش را مطرح می‌کند و اختیار می‌کند. امام قدس سره هم همین مبنا را اختیار کردند. اگر بخواهیم تشبیه کنیم عرض کنم تشبیه باید بکنیم به امر مولی به عبیدش که احترام بکنید به بزرگان. این عبد یکی سرباز است، احترامش به فرمانده مصادفاً فرق می‌کند با آن عبد دیگر که دانش‌آموز در حوزه است و به استادش یا به مرجعش احترام می‌کند یا در این شهر مصادق احترام چیزی است در شهر دیگر مصادق احترام چیز دیگر. اما امر رفته است روی جامع احترام. آقای سیستانی هم تعبیر می‌کند می‌گوید شارع یک امر برده روی جامع اعتباری و ماهیت اعتباریه و این مصادیق به نحو متمم الجعل تطبیقی جعل می‌شود.

متمم جعل تطبیقی در مقابل متمم جعل تشریعی است. متمم جعل تشریعی همانی است که مرحوم محقق نائینی مطرح می‌فرمود که خطاب اول مهمل است نسبت به عالم به حکم یا جاهل به حکم چون معقول نیست اخذ علم به حکم در موضوع حکم، تقیید محال است پس اطلاق هم محال است، خطاب اول مهمل است. با خطاب دوم که نامش را می‌گذارد متمم الجعل حالا یا نتیجه اطلاق را جعل می‌کند یا نتیجه التقیید را. این می‌شود متمم جعل تشریعی، با تشریع جعل دوم جعل مهمل اول را تتمیم کرد. با جعل دوم مثلاً گفت که تجب علیک الصلاه عالماً بالوجوب ام جاهلاً اما خطاب اول که می‌گفت تجب الصلاه مهمل بود. یا گاهی می‌گوید با متمم الجعل: ان كنت عالماً بوجوب القصر يجب عليك القصر.

متمم جعل تطبیقی یعنی در مرحله تطبیق جامع بر مصادیقی، گاهی نیاز به اعمال تعبد و جعل هست. در مواردی آقای سیستانی از این مبنا استفاده می‌کند. یکی همین جا است که متمم جعل تطبیقی می‌آید

می‌گوید که مصداق آن ماهیت اعتباریه صلات در حق مختار نماز ایستاده با وضوء است، در حق مضطر نماز نشسته یا با تیمم است و هکذا.

جواب اول از پاسخ (نقضی): لازمه این مبنا جواز تعجیز نفس است از نماز اختیاری مقدوره در

اول وقت و اتیان به نماز اضطراری

ما در آن بحث صحیح و اعم به این مبنا اشکال کردیم. گفتیم مبنا یک لازمی دارد که قابل التزام نیست. و آن این است که شخصی که اول وقت مختار است، آب دارد مثلاً، اما اثناء وقت، دیگر آب ندارد، بتواند صبر کند آخر وقت نماز با تیمم بخواند. فرار از یک مصداق به مصداق دیگر است؛ چه اشکال دارد. وقتی امر ندارد مصداق، ماهیت جعلیه صلات امر دارد و اختلاف در مصادیق است، تا من مصداق واجد الماء بودم خب نماز در حق من مصداقش نماز با وضوء بود، چه اشکالی دارد آخر وقت فاقد الماء می‌شوم نماز من می‌شود نماز با تیمم. مثل مسافر که می‌تواند صبر کند در وطن نماز تمام بخواند یا حاضر می‌تواند صبر کند در حضر نماز قصر بخواند.

[سؤال: ... جواب:] فرض این است ضرورت فقه است که کسی که اضطرار در اثناء وقت پیدا می‌کند و لو اول وقت قادر بود نماز در حقش ساقط نیست و نماز آخر وقتش نماز اضطراری است. ... فرض این است که نماز آخر وقت اضطراری صحیح است، مشروع است، جایز نبود تکلیفاً تاخیر. این یعنی این آقا اول وقت امر داشت به این فرد اختیاری نماز نه امر به ماهیت جعلیه و جامع الصلاة، امر داشت به خصوص صلات اختیاریه چون صرف الوجود قدرت بر وضوء کافی بود برای این که بتوانند امر کنند او را به نماز اختیاری با وضوء. عصیان کرد عقاب می‌شود.

[سؤال: ... جواب:] در قصر و تمام بلااشکال جایز است انسان در اول وقت نماز تمام در حضر نخواند برود سفر نماز قصر در سفر بخواند.

اینجا اگر بگویید جامع بین صلات با وضوء لواجد الماء و صلات با تیمم لفاقد الماء خب این جامع را ایجاد کرد، وقتی نماز خواند آخر وقت فاقد الماء بود ولی عقابش می‌کنید چرا اول وقت آب داشتی و نماز با وضوء نخواندی؟ معلوم می‌شود آن فرد اختیاری امر دارد. و لذا برخی قائل شدند به تعدد امر یک امر به جامع

لباس مصلی ۷۲۷

صلات مع الوضوء در فرض وجدان ماء و صلات مع التیمم در فرض فقدان ماء و یک امر به خصوص صلات با وضوء در حق واجد الماء. کسانی مثل آقای صدر ملتزم شدند به تعدد امر. مشهور ملتزم شدند که تا وضوء می‌تواند بگیرد امر به وضوء دارد، بعد که عاجز شد امر جدیدی می‌آید به نماز با تیمم. این که آقای بروجردی و به تبع ایشان امام و آقای سیستانی فرمودند که ما یک امر بیشتر نداریم و آن امر به جامع است و این مصادیق مصادیق آن مأمور به است این قابل التزام نیست فقهیا.

[سؤال: ... جواب:] امر داریم به نماز با وضوء یا امر نداریم؟ اگر امر نداریم پس چرا من را عقاب می‌کنید که چرا نماز با وضوء نخواندی در اول وقت. فرض این است که اگر عمدا هم من نماز با وضوء نخوانم در اول وقت بعدا نماز با تیمم را مصداق نماز در حق من فاقد الماء در آخر وقت قرار دادید. و لذا می‌گویید الصلاة لاتسقط بحال. ... دلیل همین است. این که قابل التزام نیست تعجیز نفس جایز باشد، در اثناء وقت آب دارم آب را به زمین بریزم بشوم مصداق فاقد الماء. این نشان می‌دهد که این فرد اختیاری امر دارد و این با این مبنا نمی‌سازد که امر رفته روی جامع.

[سؤال: ... جواب:] امر مولی به چی تعلق گرفته. به من چه ملاک کجاست؟ من نوکر مولی هستم، مولی به چی امر کرده؟ امر کرده به نماز با وضوء یا امر نکرده؟ شما با این مبنایتان می‌فرمایید یک امر به جامع نماز شدیم، این‌ها مصادیقند. وقتی من امر ندارم به نماز با وضوء، عمدا آب را می‌ریزم در اثناء وقت به زمین تا مصداق جدید برای من مشروع بشود نماز با تیمم بخوانم چه اشکالی دارد طبق این مبنای شما در حالی که این فقهیا قابل التزام نیست.

جواب دوم (نقضی): لازمه این مبنا این است که در موارد اقل و اکثر ارتباطی، شک در محصل

بشود که مورد قاعده اشتغال است نه اصل برائت

اشکال دوم: آقا! شما در موارد اقل و اکثر چه می‌کنید؟ برائت جاری می‌کنید. نمی‌دانید نماز مشروط به سوره است یا مشروط نیست برائت جاری می‌کنید از تکلیف به سوره در نماز. اگر بناء باشد امر رفته باشد روی ماهیت اعتباری صلات شک می‌کنم که نماز بی سوره مصداق این صلات اعتبار شده است یا نشده است.

728 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
می شود شک در امثال. چون امر معلوم، متعلق امر معلوم، شک در مصداق دارم، می شود شک در امتثال،
شک در محصل. خب این خلاف مبنای مشهور و از جمله مبنای خود شماست.

پاسخ از جواب دوم: متعلق امر، ماهیت نماز بما هی هی نیست، بلکه بما هی مشیره الی افرادها

می باشد

آقای سیستانی دیدیم توجه کردند به این اشکال دوم. فرمودند درست است. من یک کاری می کنم این
اشکال دوم را جواب بدهم. اشکال اول را ایشان اصلا مطرح نکردند، اشکال دوم را فرمودند من جواب می دهم.
من می گویم امر به ماهیت صلات یک وقت بما هی هی است، یک وقت امر به ماهیت صلات بما هی مشیره
الی افرادها و مصادیقها هست. وقتی شارع می گوید اقم الصلاه اگر صلات به عنوان ماهیت اعتباریه ملحوظ
است بما هی هی این اشکال دوم وارد است. اما اگر مشیر باشد یعنی از خلال این عنوان صلات افراد آن را
بینیم، در واقع متعلق امر می شود فرد، فرد هم که مردد می شود بین اقل و اکثر. نمی دانم فرد نماز لایشرط
از سوره است یا نماز با سوره، دیگر این شک در محصل نخواهد بود؛ شک در سعه و ضیق تکلیف خواهد بود.
برائت جاری می شود.

اشکال: این که متعلق امر یک عنوان مشیر باشد غیر از این مبناست که متعلق امر یک عنوان

جامع باشد. ضمن این که اگر متعلق، عنوان مشیر باشد اشکال اصل مثبت عود می کند

آقای سیستانی! خدا حفظتان کند! اینی که شما می فرمایید که عدول از مبنا می شود؛ چه جور با هم
جمع می شود؟! عنوان مشیر باشد اشکال ندارد، ما مشکل نداریم با عنوان مشیر، مخصوصا عناوین انتزاعی
مشیر باشند به افراد و لکن این خلف این مبنا است که امر رفته روی ماهیت اعتباری. این معنایش این است
که عنوان مشیر به افراد است یعنی مولی از خلال این عنوان امر را برده روی افراد. وقتی امر را برد روی فرد
و ما شک داریم در این که این فرد که مثلا نماز مختار است که آیا مشروط است به سوره یا مشروط نیست
این بشود اقل و اکثر این خلف آن مبنا است.

لباس مصلی ۷۲۹

و اشکال عود می‌کند. شما دنبال این بود که تقید در متعلق تکلیف راه پیدا نکرده چون متعلق تکلیف ماهیت اعتباریه است، تقید در مرحله مصداق است. خب اگر مصداق بشود متعلق امر از خلال آن عنوان مشیر، پس متعلق امر این مصداق است و این مصداق هم مردد بین اقل و اکثر است، پس شما برائت جاری می‌کنید اینجا هم مشکل پیدا می‌کنید. مشکل این جا حل نمی‌شود، غیر از این که خلف مبنا است مشکل اینجا حل نمی‌شود. چون وقتی متعلق امر شد فرد، آن فرد، مقید است دیگه. آن فرد از نماز مقید است به استقبال قبله است دیگه. صلات الی القبلة در حق مختار مصداق صلات است دیگه. درسته؟ اگر امر برود روی عنوان صلات بما هو مشیر الی هذا الفرد یعنی امر رفته روی این صلات الی القبلة، خب اشکال عود می‌کند دیگه. حالا غیر از این که خلف مبنایی است که می‌گویید امر رفته روی ماهیت اعتباریه اشکال عود می‌کند. آن وقت گفته می‌شود استصحاب بقاء استقبال اثبات نمی‌کند که اتصاف الصلاة بكونها الی القبلة یا در مانحن فیه استصحاب این که قبل از نماز من لباس ما لایؤکل لحمه نبودم ثابت نمی‌کند اتصاف صلات من را به عدم لبس ما لایؤکل لحمه. اشکال عود می‌کند.

نقل کردند که آقای سیستانی در مباحث‌شان جواب دیگری دادند. این را آقازاده ایشان در نوشته‌هایشان نقل کردند که ایشان فرمودند که اصلا برای این که ما اشکال دوم را که شک در محصل پیش می‌آید جواب بدهیم، بگوییم عقلاء جایی که ماهیت اعتباریه متعلق امر است و لو بما هی هی، اما ماهیت اعتباریه و جعلیه است نه ماهیت متاصله، یک وقت ماهیت متاصله است یک وقت ماهیت جعلیه است، در ماهیت جعلیه مثل ماهیت صلات یا ماهیت احترام که امر می‌شویم به احترام، اگر شک در مصادیق آن بکنند که مقید است به قیدی یا مقید نیست، به نحو اقل و اکثر شک بکنند، آیا مثلا این نماز مختار مقید است که با سوره باشد یا نباشد عرف این را اینجا شک در محصل نمی‌بیند؛ اقل و اکثر می‌بیند. مجرای برائت می‌داند.

خب این یک ادعایی است. آخه عرف هم قبول کند امر رفته روی ماهیت اعتباریه بما هی هی، دیگه بحث مشیر بودن اینجا مطرح نیست، و هم صرفا چون ماموریه ماهیت اعتباریه است، نسبت به فردش شک می‌کنیم در اقل و اکثر، عرف بگوید این مجری برائت است، مجری برائت عقلیه است مثلا، این یک ادعایی است که ما نمی‌فهمیم. وقتی این فرد متعلق تکلیف نیست شک در امتثال می‌کنیم

تنها راه برای جواب از این که چطور در اقل و اکثر ارتباطی در نماز برائت جاری می شود که نمی دانیم نماز مشروط به سوره است یا نه برائت از وجوب سوره جاری می شود این است که بگوییم امر رفته روی این فرد، امر رفته روی نماز، لابلشرط از سوره یا نماز بشرط سوره، برائت از شرطیت سوره جاری می کنیم. و الا اگر امر رفته روی جامع ماهیت اعتباریه صلات و این صلات مع السوره صلات مختار است و خودش متعلق تکلیف نیست، خب برای چی برائت جاری بشود؟ در همان مثال احترام الناس، اگر واقعا احترام الناس عنوان مشیر نباشد، جامع احترام مردم را مولی از من خواسته، من شک می کنم آیا من که سلام نظامی دارم می دهم، آخه آخوند سلام نظامی بدهد شاید شرط سلام نظامی این است که کلاه نظامی هم داشته باشی، برائت جاری کنم؟ خب شاید اصلا سلام نظامی بدون کلاه نظامی اصلا مصداق احترام نباشد؛ مصداق هتک باشد. برائت، چه جور جاری کنم؟ اصل عدم جعل هذا مصداقا للاحترام هست. تنها راه این است که بگوییم عنوان مشیر است و اگر عنوان مشیر باشد عرض کردم اولاً خلاف این مبنای آقای بروجردی است ثانیاً اشکال در مانحن فیه عود می کند. که عنوان مشیر به این فرد است پس امر رفته روی فرد، امر که رفته روی فرد نقل کلام می کنیم این فرد مقید هست یا لابلشرط است؟ این فرد از نماز در حق من مختار مقید است به این که در ما لایؤکل لحمه نباشد یا مقید نیست. اگر مقید نیست پس باید بگویید صحیح است، این را که نمی توانید بگویید. اگر مقید است استصحاب در قید اثبات تقید بکند شبهه اصل مثبت دارد.

پس این جواب اول از آقای سیستانی درست نیست.

[سؤال: ... جواب:] ما شک در محصل شرعی برائت جاری نمی کنیم؛ قائل به قاعده اشتغال هستیم چون امر رفته روی مسبب شرعی، امر رفته روی طهارت که مسبب شرعی است از وضوء، نمی دانیم وضوء با ترتیب بین مسح پای راست و پای چپ سبب طهارت است یا وضوء مطلق سبب طهارت است، شک در محصل است و باید احتیاط کنیم.

پاسخ دوم به مثبتیت استصحاب (آقای سیستانی): امر الهی نسبت به غیر ارکان نماز لابلشرط

است. غیر ارکان، دو امر استقلالی نبوی دارد: امر به اتیان و امر عقوبتی به اعاده نماز در فرض

ترک لاعن عذر

لباس مصلی ۷۳۱

مبنای دوم که آقای سیستانی مطرح کردند، خوب دقت کنید! فرمودند ما یک مبنایی داریم البته بهتر است بگوییم داشتیم چون بعد ما پیدا کردیم ایشان در دوره اخیر اصولیه‌شان در بحث ترتب زیرآب این مبنای دوم را هم زدند. ولی در رساله لباس مشکوک که قدیم‌ها بحث کردند در فقه، آنجا فرمودند ما یک مبنایی داریم: اصلاً معتقدیم این که معروف است در واجبات غیر رکنیه در نماز، که نماز مشروط است به این واجبات غیر رکنیه، که یکی از این واجبات غیر رکنیه همین بحث ترک لباس متخذ از ما لایؤکل لحمه است دیگه، این‌ها جزء ارکان که نیست و لذا اگر جهلاً یا نسیاناً کسی در ما لایؤکل لحمه نماز خواند نمازش محکوم به صحت است، حدیث لاتعداد شاملش می‌شود. ایشان فرموده ما در آنجا معتقدیم اصلاً تقیدی در کار نیست. پس چیه؟ خوب گوش بدهید! حالا مثال را از همین لبس ما لایؤکل لحمه بزنیم. شارع مقدس یعنی خدا وقتی فرمود اقم الصلاة فقط مقید به فرائض است لیس الا. یعنی ائت بالفرائض فی الصلاة. فرائض هم که همان چند چیز است: تکبیرة الاحرام، قبله، رکوع، سجود، طهور، وقت.

[سؤال: ... جواب:] تکبیرة الاحرام هم که روایات اضافه کرده.

نسبت به سنن که واجبات غیر رکنیه است، اصلاً این لایشرط است. پیامبر امر مستقل کرد، امر استقلالی. امر استقلالی نه امر شرطی. امر استقلالی کرد، گفت باید در نماز حمد و سوره بخوانید. و باید در نماز لباس حرام‌گوشت نپوشید. تا اینجا که تقیدی در کار نیست. دو تا امر مستقل: امر به نماز، امر به قرائت حمد و سوره در نماز یا امر به ترک لباس حرام‌گوشت در نماز. یک خطاب سومی هم آمده، می‌گوید من ترک القراءة فی الصلاة وجبت علیه اعاده الصلاة، من لبس ما لایؤکل لحمه فی الصلاة وجبت علیه اعاده الصلاة بشرط عدم العذر. یعنی من ترک القراءة بغیر عذر، من لبس ما لایؤکل لحمه بغیر عذر اعاد الصلاة. این هم که یک وجوب تکلیفی است. واجب است تکلیفاً کسی که نماز بخواند بدون قرائت یا نماز بخواند با لبس ما لایؤکل لحمه، واجب است نماز را اعاده کند. اصلاً در هیچکدام در این مراحل تقیدی در کار نیست. پس دیگه گیر ندهید که استصحاب در قید اثبات تقید نمی‌کند، خب نکند. تقید مگه واجب است؟ هیچکدام از این مراحل تقید واجب نشد.

[سؤال: ... جواب:] ایشان در آن بحث می‌گویند یک امر به صلات داریم که مشتمل بر فرائض است، یک امر استقلالی نبوی داریم که اترک لبس ما لایؤکل لحمه فی الصلاة. یک امر سوم هم داریم: اذا لبست ما لایؤکل لحمه فی الصلاة من غیر عذر وجب علیک اعادة الصلاة و این وجوب، وجوب عقوبتی است. اصلا تقیدی نداریم.

[سؤال: ... جواب:] یعنی شبیه آنچه که فقهاء در بحث حج گفتند. گفتند اگر کسی قبل از وقوف به مشعر جماع بکند با همسرش در حج، حشش صحیح است و لکن واجب است سال آینده حج را تکرار کند عقوبتا. خود آقای سیستانی در بحث نماز در لباس نجس نسیانا همین را می‌گوید. می‌گوید کسی که نماز در لباس نجس نسیانا بخواند نمازش صحیح است ولی اگر کوتاهی کرده و بخاطر کوتاهی فراموش کرده، بخاطر سهل‌انگاری فراموش کرده موثقه سماعه می‌گوید وجب علیه الاعداء عقوبتا لنسیانه. وجوب عقوبتی است. ایشان در بحث بقاء بر جنابت متعمدا هم همین را احتمال می‌دهد که روزه صحیح است ولی یک روز باید قضاء کنید عقوبتا، کفاره هم باید بدهید.

جواب: همان‌طور که خود ایشان بعدا گفتند، این احتمال خلاف ظاهر است

این فرمایش ایشان به عنوان یک احتمال ثبوتی خوب است. ولی خود ایشان هم در دوره ثالثه فرمودند این خلاف ظاهر است. آخه معنای این مطلب این است که نماز با ترک واجبات غیر رکنیه صحیح است و لو عمدا ترک کنیم. فقط اگر عمدا ترک کنیم یک تکلیف ثانوی عقوبتی می‌آید به ما می‌گوید اعد صلاتک. معنایش این است که اگر کسی نماز قضاء میت را بجا بیاورد، الله اکبر، برود به رکوع، بدون ذکر رکوع بلند بشود، برود به سجده، آن هم بدون ذکر سجده، یک دانه سجده هم بیشتر بجا نیاید در هر رکعت، چون یک دانه اش رکن است، دومیش غیر رکن است. بعد بگوییم الحمد لله ذمه پدر مرحوم ما فارغ شد چون این نماز صحیح است دیگه با این بیان. فقط این آقا یک تکلیف عقوبتی دارد باید یک نماز دیگر بخواند عقوبتا. پدر مرحوم ما که عقوبت نمی‌شود. عقوبت، این آقا می‌شود. این نه فقها قابل التزام است نه خود ایشان ملتزم می‌شود.

لباس مصلی ۷۳۳
[سؤال: ... جواب:] خود ایشان فرموده ظاهر حدیث لاتعاد هم این است که آن نماز باطل است اگر عمداً من ترک القراءة متعمداً اعاد الصلاة یعنی آن نماز باطل است. ظاهرش این است. و ظاهر لاصلاة الا بفاتحة الكتاب ارشاد به جزئیت است، ارشاد به تقید است.

اینجا هم که الصلاة فيه فاسد لايقبل تلك الصلاة حتی یصلی فی غیرها نه این که یک تکلیف عقوبتی دارد. البته آن نماز فاسد است، ظهور فساد هم فساد حقیقی است نه فساد عقوبتی.

[سؤال: ... جواب:] ایشان می گوید لایقبل تلك الصلاة حتی یصلی فی غیرها معنایش این است. مثل حج که گفتند حج سال اول فاسد است ولی تفسیر شد در روایات فساد عقوبتی یعنی صحیح است، یک تکلیف عقوبتی داری سال بعد تکرار کن.

این خلاف ظاهر است. خود ایشان هم پذیرفته. و کفی الله المؤمنين القتال.
و لذا نه با آن مبنای اول نه با این مبنای دوم مشکل حل می شود.

آقای سیستانی فرمودند بسیار خوب، حالا می گوید طبق مبنای مشهور مشکل را حل کنیم؟ با مبنای مشهور بعضی جاها مشکل حل می شود. یعنی مبنای مشهور این بود که تقید شرط است و استصحاب در قید اشکال شد که اثبات تقید بکند اصل مثبت است، ایشان فرمودند ما فی الجملة می توانیم از این اشکال جواب بدهیم.

ان شاء الله ببینیم روز شنبه جواب ایشان چیه و جواب صحیح چیه.
و الحمد لله رب العالمین.

جلسه ۶۸-۲۹۲

شنبه - ۹۷/۱۱/۱۳

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيّة الله في الأرضين و اللعن على أعدائهم أجمعين.
بحث راجع به تصحیح نماز در لباس مشکوک بود با استصحاب.

..... شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد

مرحوم آقای بروجردی فرمودند ما استظهارمان از ادله این است که محور مانعیت صلات است، الصلاة فی ما لایؤکل لحمه فاسد. نه محور مانعیت مصلی است که بشود با استصحاب عدم لبس ما لایؤکل لحمه نماز را تصحیح کرد، نه محور لباس مصلی است که اگر لباس مصلی هم بود باز استصحاب عدم کونه مما لایؤکل عدم ازلی بود. محور صلات است. ما دقت کردیم در کلام ایشان فرمودند روایات هم متفق بر همین مطلب است. همان روایت ابراهیم بن محمد همدانی هم نهی می‌کند از صلات در وبری که سقط علی الثوب مما لایؤکل لحمه. موثقه سماعه هم می‌گوید لاتلبسون منها شیئا تصلون فیه. این تصلون فیه بدل است، یعنی لاتصلوا فی شیء مما لایؤکل لحمه. فقط نفرمود که لاتلبسوا منها شیئا فی صلاتکم، بدل قرار داد، لاتلبسوا منه شیئا تصلون فیه.

که ما قبول نداشتیم. ما گفتیم نه، ظاهر لاتلبسوا منها شیئا تصلون فیه این است که حال برای شیء است و نهی رفته روی لبس. منتها بخاطر مجموع روایات گفتیم ما مجمل می‌دانیم خطابات را. اما استظهار آقای خوئی از این روایت که مرکز مانعیت مصلی است یعنی نهی شده از لبس مصلی ما لایؤکل لحمه، این عرفی است.

مرحوم آقای بروجردی فرمودند بنابراین استصحاب عدم صلات فی ما لایؤکل، استصحاب عدم ازلی است. این نماز وقتی نبود، انتفاء وصف این که فی ما لایؤکل بوده، انتفاء سالبه به نحو سالبه به انتفاء موضوع بوده. استصحاب عدم ازلی این است که حالت سابقه‌اش سالبه به انتفاء موضوع باشد.

اشکال آقای سیستانی به جریان استصحاب برای تصحیح نماز در لباس مشکوک: طبق نظر

مشهور استصحاب نبودن لباس از حرام گوشت ثابت نمی‌کند تحقق نماز در غیر حرام گوشت را

آقای سیستانی یک بحثی را اینجا مطرح کردند، فرمودند که مشکل ما بالاتر از این حرف‌ها است. مشکل ما این است که مانعیت را مشهور گفتند یعنی تقید به عدم. شما استصحاب بکنید، اثبات کنید عدم را، اما چه جور می‌خواهید تقید را ثابت کنید؟

یک عبارتی ایشان دارد، فرموده تقیدی که با فی ظرفیه بیان بشود قابل اثبات با استصحاب نیست. مثال می‌زند، می‌گوید اگر بگویند صل فی المسجد، استصحاب بگوید شما در مسجد هستی، ثابت نمی‌کند ظرفیت

لباس مصلی ۷۳۵
مسجد را برای نماز شما؛ الصلاة فی المسجد. یا مثلاً بگویند السجود علی الارض، استصحاب می‌گوید قبلاً اینجا مهر بود، شما هم سجده داری می‌کنی اینجا، حصیر بود، استصحاب می‌گوید هنوز هم هست، ثابت می‌کند سجدت علی الحصیر؟ سجدت علی التربة؟ نه. اصل مثبت است دیگه.

بله، ایشان فرمودند که آن حرف‌هایی که فقط مفید مطلق ربط است نه ربط خاص مثل ربط ظرفیت یا ربط استعلاء، فقط مفید مطلق ربط است مثل باء که برای معیت است، لاصلاً الا بطهور، او بیش از واقع ترتیب دلالت نمی‌کند و لذا استصحاب بقاء طهور تا زمان نماز، مشکل ندارد؛ اصل مثبت نیست. یک وقت کسی توهم نکند که این اصل مثبت است، ثابت نمی‌کند اتصاف صلات را بکونها مع الطهور. این فرق می‌کند با فی.

البته ایشان می‌گویند من در فی زمانیه یک اعتقادی دارم، در استصحاب در زمان گفتم که فی زمانیه عرفاً به معنای ترکیب است. صل فی النهار یعنی صل و لابد ان یکون النهار موجودا. چون زمان که ظرف نیست برای فعل انسان. مکان ظرف است، زمان که ظرف نیست. الان روز است، الان شب است، این تقارن دارد با فعل ما. آنجا هم من استصحاب زمان را برای اثبات مرکب الصلاة فی النهار قبول دارم. اما ظرفیت غیر زمانیه چطور؟ اینجا ظرفیت غیر زمانیه است، الصلاة فی ما لایؤکل.

بعد ایشان فرمودند که دو راه حل ما داریم: یک راه حل این است که بگوییم اصلاً مأمور به ماهیت جعلیه و اعتباریه صلات است؛ نه قیدی نه تقیدی، هیچ چیزی در آن ماخوذ نیست. و شارع جعل مصداق کرده برای نماز، گفته نماز مختار این است، نماز مضطر آن هست.

که ما اشکال کردیم به این مبنا (که از آقای بروجردی گرفته شده، امام هم قبول دارد) گفتیم این مبنا به نظر ما تمام نیست. علاوه بر این که تطبیق بر مقام نمی‌شود. آقا! گیرم تقید را از متعلق تکلیف آوردید، تنزل رتبه دادید به او، بردید در مرحله مصداق تکلیف، باز هم اشکال عود می‌کند. بالاخره در مرحله مصداق تقید ماخوذ است؟ خب با استصحاب قید اثبات تقید چطور بکنیم؟ در مرحله مصداق هم تقید ماخوذ نیست؟ یعنی لابلشروط است مصداق؟ این که محتمل نیست که نماز لابلشروط باشد از این که صلات فی ما لایؤکل باشد یا نباشد. اشکال عود می‌کند.

736 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد

و آن راه حل دوم ایشان که استظهار از حدیث لاتعداد می کردند که اصلاً در مرحله امر هم ما یک امر داریم به فریضه، یک امر استقلالی نبوی داریم به سنن، یعنی واجبات غیر رکنیه، امر شدیم به ترک لبس ما لایؤکل لحمه فی الصلاه، امر استقلالی نبوی است، موجب تقید آن نماز نیست. یک امر سومی هم داریم: من لبس ما لایؤکل لحمه فی الصلاه من غیر عذر وجب علیه اعاده الصلاه. این هم یک امر مستقل است. خب استصحاب می کنیم عدم لبس ما لایؤکل لحمه را فی الصلاه، نفی می کنیم این وجوب استقلالی اعاده نماز را. که گفتیم خود ایشان در دوره ثالثه فرموده این حرف هایی که ما قبلاً می زدیم خلاف ظاهر است. ظاهر ادله ارشاد به جزئیت است، شرطیت است، مانعیت است. امر به اعاده ظهورش در فساد آن عمل سابق است نه صرف یک تکلیف مستقل و جدید به اعاده.

پاسخ اول: به نظر ایشان هم استصحاب نمی تواند جاری باشد چون به نظر ایشان موضوع

مانعیت، نماز است و همچنین وصفش فی غیر زمانیه است که استصحاب در او اصل مثبت است

ما عرض مان به آقای سیستمی این است (در رابطه با آن بحث اول که فرمود استصحاب قید اثبات تقید ظرفی نمی کند) می گوئیم آقا! پس چه جور حل کردید مشکل را؟ شما که استظهارتان این است که مرکز مانعیت صلات است، الصلاه فی ما لایؤکل فاسد. خب این هم که فی ظرفیه است، ظرفیه هم زمانیه نیست. نمی گوئیم مکانیه است، ولی زمانیه نیست. شما در ظرفیه زمانیه فرمودید ظهورش در ترکیب است. ظرفیه غیر زمانیه است. پس چه کار می کنید شما؟

پاسخ دوم: مقصود در مقام نفی صلات است در حرام گوشت و این با استصحاب عدم ازلی قابل

اثبات است

اصلاً به نظر ما چرا این اشکال را مطرح فرمودید شما؟ ما که نمی خواهیم اثبات کنیم با استصحاب این که این لباس ما لایؤکل است که صلات ما فی ما لایؤکل است. یک وقت ما مثلاً این جلد حیوانی است که قبلاً جلال بود، با استصحاب ما لایؤکل بودن، ثابت کنیم این جلد ما لایؤکل است، برای اثبات این که صلات ما فی ما لایؤکل است. خب بله، اگر این جوری می گفتیم شما اشکال می کردید که این اثبات ظرفیت الصلاه فی ما

لباس مصلی ۷۳۷

لایوکل لحمه نمی‌کند. ما اینجا می‌خواهیم نفی کنیم، خب شما هم که استصحاب عدم ازلی را قبول دارید. استصحاب می‌کنیم این نماز آن وقتی که نبود صلات فی ما لایوکل نبود. اصلا کل ظرف و مظلوف، همه را با هم نفی می‌کنیم. می‌گوییم هذه الصلاة قبل وجودها لم تکن صلاة فی ما لایوکل. این جوری می‌گوییم. فرق می‌کند با آن مثال استصحاب بقاء حصیر در این مکان برای اثبات این که بگوییم سجدتُ علی الحصیر یا استصحاب این که ما هنوز در مسجدیم برای اثبات این که صلیت فی المسجد. اینجا ما اصلا استصحاب می‌کنیم این نماز وقتی که نبود نماز فی ما لایوکل نبود، این استصحاب عدم ازلی است و شما که قبول دارید.

مشکل کسانی دارند مثل ما که استصحاب عدم ازلی را قبول ندارند. این‌ها دل‌شان را خوش کرده بودند (منکرین استصحاب عدم ازلی) که یا ظاهر ادله یا محتمل این است که مانعیت مرکزش لبس است، مصلی است: صل و لاتلبس ما لایوکل لحمه. این که دیگه فی ظرفیه ندارد. صل و لاتلبس ما لایوکل لحمه یا صل و "لاتکن" فی ما لایوکل لحمه. استصحاب می‌کنیم، می‌گوییم وقتی من لخت بودم نه لبس ما لایوکل لحمه بودم نه کون فی ما لایوکل داشتیم، استصحاب می‌گوید هنوز هم لست کائنا فی ما لایوکل لحمه، لست لباسا لما لایوکل لحمه.

اما رابطه بین صلات و لبس چیه، آن که دیگه مثل رابطه نماز و وضوء است. نماز بخوان و وضوء بگیر، نماز بخوان و مستقبل قبله باش، نماز بخوان و لبس ما لایوکل لحمه نباش. از یک نسق هستند. اگر مقصود شما این است که اشکال مشترک بین همه این‌ها است، پس اختصاص ندارد این اشکال به فی ظرفیه. خب شما که خودتان جواب دادید این را، فرمودید هر حرفی دال بر ربط خاص نیست، برخی از حروف دال بر مطلق اقتران است. مثل باء در لاصلاة الاطهور، مثل واو جمع، صل و لاتلبس ما لایوکل لحمه. واو جمع بیش از اقتران چیزی را اثبات نمی‌کند. فرق می‌کند با علی، فرق می‌کند با فی ظرفیه غیر زمانیه.

اگر بخواهد کسی (که دیگه آقای سیستانی نیست، یک شخص دیگری است) بیاید اشکال کند، بگوید آقا! بالاخره این‌ها شرط است. صل مع الطهور و لو مع به معنای اقتران است، اما شرط است، جزء که نیست، تقید جزء و قید خارج، در شرط ذات وضوء متعلق امر نیست؛ اتصاف الصلاة بالوضوء متعلق امر است. استقبال قبله

738 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
متعلق امر نیست؛ اتصاف الصلاة بكونها نحو القبلة متعلق امر است. اینجا هم ذات لبس ما لایؤکل لحمه متعلق امر به ترک نیست و الا با جزء چه فرق می کند؟ جزء با شرط و مانع فرق می کند.

پاسخ سوم (محقق خوئی): ظهور عرفی عناوین در ترکیب است

این اشکال در اصول، ما بحث کردیم. دو تا جواب مطرح کردیم: یک جواب از آقای خوئی و آقای صدر بود، یک جواب هم ما دادیم. جوابی که آقای خوئی و آقای صدر دادند، گفتند ظهور عرفی عناوین در ترکیب است. صل مستقبل القبلة یعنی امر داری به نماز و استقبال قبله، صل مع الوضوء یعنی امر داری به نماز و وضوء، صل و لاتلبس ما لایؤکل لحمه یعنی امر داری به نماز و ترک لبس ما لایؤکل لحمه به نحو ترکیب.

جواب: شرط با جزء فرق می کند عرفاً و لذا نمی توان آن را جزء واجب دانست. ضمن این که

بعضی از شرطها اختیاری نیست

که ما اشکال کردیم، گفتیم آقا! ما تا حالا از وقتی اصول خواندیم به ما گفتند شرط با جزء فرق می کند، خب اینها که شد جزء واجب با این بیان شما.

بعضی از شرطها غیر اختیاری است، آنها را چه می کنید؟ مثل صل فی النهار. آنجا که دیگه نمی شود امر تعلق بگیرد به آن شرط غیر اختیاری. آقای صدر گفت بله، من در شرط غیر اختیاری نمی گویم. آنجا استصحاب بقاء نهار برای اثبات اتصاف الصلاة بكونها فی النهار اصل مثبت است. من در شرط اختیاری می گویم مثل وضوء، مثل استقبال قبله یا مانحن فیه: ترک لبس ما لایؤکل لحمه که اسمش را می گذارند مانع.

اگر شرط جزء واجب باشد، نباید نماز در سائر مغضوب صحیح باشد و حال این که فتوی ایشان

صحت نماز است

این یک جواب. که ما عمده اشکال مان این است که این خلاف مرتکز است که ما شرط را برگردانیم به جزء الواجب؛ بگوییم فرق وضوء با رکوع این است که رکوع جزء الصلاة است، وضوء جزء الصلاة نیست و لو هر دو جزء الواجب بما هو واجب هستند، یعنی امر ضمنی به ذات وضوء تعلق گرفته مثل این که امر ضمنی به

لباس مصلی ۷۳۹

ذات رکوع تعلق گرفته. این هم خلاف مرتکز است و هم خلاف فتوی خود این دو بزرگوار آقای خوئی و آقای صدر است در ساتر مغضوب. گفتند نماز در ساتر مغضوب چه اشکال دارد؟ نهی رفته روی ذات تستر به ساتر مغضوب است، اطلاق امر تقید الصلاة بكونها فی حال الستر را می گیرد. ترکیب، انضمامی است، یعنی مرکز امر و نهی یکی نیست. [اقول:] آقا! با این فرمایش شما در استصحاب مرکز امر و نهی که یکی شد، امر ضمنی هم رفت روی ذات ستر، نهی هم رفت روی ساتر مغضوب، ترکیب اتحادی شد، مرکز نهی و امر یکی شد. شما که امتناع اجتماع امر و نهی قائلید آقای خوئی. آقای صدر! شما که در عنوان غصب امتناع اجتماع امر و نهی قائلید چون عنوان غصب را عنوان مشیر می گیرید نه عنوان متاصل.

بیش از این توضیح نمی دهم. بهر حال شما در مسأله صل و لاتغصب امتناعی هستید، چه آقای خوئی چه آقای صدر، پس چه جور صلات در ساتر مغضوب را با ترکیب انضمامی یعنی بگوئید اجتماع امر و نهی لازم نمی آید، مرکز امر غیر از مرکز نهی است، درست می کنید، با این مبنایتان که مرکز امر ضمنی هم شد ذات شرط.

پس این جواب به نظر ما قانع کننده نیست.

پاسخ چهارم: در صحیح زرارہ امام علیہ السلام استصحاب وضوء کرده است و عرفاً فرقی بین

وضوء و سایر شرطها نیست

جواب اصلی ما این بود که صحیح زرارہ استصحاب وضوء جاری کرده؛ عرف هم که وضوء را شرط می داند. دیگه فرق نمی گذارد عرف وقتی امام علیہ السلام بفرماید استصحاب وضوء بکن ثابت می شود نماز با وضوء است، عرف می گوید استصحاب نهار هم می کنم ثابت می شود نماز در نهار است. عرف فرق نمی گذارد. چون اگر بخواهد فرق بگذارد باید بگوید وضوء از شرط واجب بودن خارج بشود، بشود جزء الواجب، ولی نهار نمی تواند جزء الواجب بشود چون غیر اختیاری است. اینها عرفی نیست.

[سؤال: ... جواب:] اگر واقعا یک مفهوم اسمی بیاید: لابد ان یقترن صلاتک بالطهور، استصحاب وضوء می گوییم اصل مثبت است اثبات اقتران نمی کند چون در لاصلاۃ الا بطهور که معنای اسمی اقتران اخذ نشده، امام معنای حرفی دیدند اخذ شده، استصحاب وضوء را اصل مثبت ندانستند.

به نظر ما این جواب، جواب درستی است.

[سؤال: ... جواب:] هرج و مرج در فقه که ما درست نکردیم. یک جاهایی گفتیم مقام اثبات کاشف از مقام ثبوت نیست. هیچ کجا کاشف نیست؟ ما در بحث ارشاد به مانعیت نجاست یا شرطیت طهارت گفتیم عرفی است که ممکن است طهارت شرط باشد امام تعبیر کند لاتصل فی الثوب النجس. آنجاها گفتیم دیگه، نگفتیم که اصلاً هیچ کجا. کی بنده این حرف را زدم، اگر گفتم استغفرالله ربی و اتوب الیه. مگر می شود مقام اثبات کاشف از مقام ثبوت نباشد؟!]

[سؤال: ... جواب:] بالاخره امام که دلیل استصحاب را فرمودند استصحاب کردند وضوء را، اثبات کردند صلات مع الوضوء را. حالا آقای خوئی و آقای صدر و آقای سیستانی و همین طور مرحوم استاد می گویند ذات وضوء امر دارد. خب اگر ذات وضوء امر دارد که ینقلب الشرط الی الجزء؛ این خلاف ظاهر است که بگوییم وضوء جزء الواجب است. و اصلاً فرق بین صل مع الوضوء با صل فی النهار عرف بین این ها فرق نمی گذارد. و لذا به نظر ما مشکل اصل مثبت بودن حل است. استصحاب عدم لبس ما لایؤکل لحمه را جاری می کنیم و هیچ اصل مثبتی هم پیش نمی آید.

[سؤال: ... جواب:] یک مرتکزاتی است که وضوء چون مقارن با نماز گرفته نمی شود، قبل از نماز گرفته می شود، و لازم هم نیست قصد کنیم وضوء برای این نماز، غسل جنابت برای این نماز، نه، وضوء می گیریم برای یک کار دیگر، غسل جنابت هم که همین جوری می کنید بدون این که قصد امتثال امر به صلات داشته باشیم بعد می روید نماز می خوانید. ولی در فاتحه الکتاب باید قصد امتثال امر به نماز داشته باشید. این ها را عرف می گوید پس فاتحه الکتاب جزء واجب صلاتی است ولی طهور جزء واجب صلاتی نیست.

البته شرطهایی که متضمن ربط خاص است (مانند ربط استعلاء یا ربط ظرف مکانی) خارج از

مفاد صحیحه است

[سؤال: ... جواب:] ما یک امامزاده ای هستیم فقط سرماخورده را شفا می دهیم، اگر کسی کور است باید برود امامزاده شهر، ما امامزاده روستا هستیم. ما با صحیحه زراره آن معنای حرفیه ای را که اثبات مطلق ربط می کند، این را از آقای سیستانی قبول داریم، ما خودمان هم گفتیم در بحث اصول، آنهایی که مطلق ربط

لباس مصلی ۷۴۱

است، مطلق تقید است نه تقید خاص، استصحاب اثبات آن را می‌کند. اما جایی که تقید خاصی مطرح است مثل چی؟ مثل ربط استعلاء یا ربط ظرف مکانی، صل فی المسجد، اگر صلات باید در مسجد باشد استصحاب می‌گوید من هنوز در مسجدم بیرون نرفتم. چون در تاریکی مدام رفتم جلو، دیدید بعضی‌ها مسجد با غیر مسجد اصلاً علامتی ندارد، پله‌ای، چیزی نمی‌خورد، همین‌جوری آدمم جلو شاید از مسجد آدمم بیرون، استصحاب می‌گوید تو هنوز در مسجدی، می‌خواهم نماز در مسجد بخوانم، اثبات نمی‌شود بقاء من در مسجد که صلاتی فی المسجد. ولی اگر مولى می‌گفت صل و انت فی المسجد، مثل این که ما استظهارمان از لاتصل فی ما لایؤکل لحمه این است که لاتصل و انت فی ما لایؤکل لحمه و انت لابس لما لایؤکل لحمه، اگر از صل فی المسجد استظهارمان این بود که صل و انت فی المسجد حالا یا جزماً یا احتمالاً که ما همین مقدار را کافی می‌دانیم استصحاب می‌کنیم انا فی المسجد. اما اگر وصف صلات باشد، صل صلاه تکون فی المسجد، خب استصحاب اثبات نمی‌کند که من در مسجدم پس صلاتم هم در مسجد است، من قبلاً روی حصیر بودم پس سجده‌ام هم، سجدتُ علی الحصیر، این را که اثبات نمی‌کند. قبلاً این مکان حصیر بود فثبت انی سجدت علی الحصیر؟ این‌ها ربط خاص است. دلیل هم نداریم که اینجا اصل مثبت حجت باشد. صحیح زراره فقط مطلق ربط را تصحیح کرد، ربط صلات به وضوء مطلق ربط است نه ربط استعلایی نه ربط مکانی.

[سؤال: ... جواب:] خفاء واسطه را که ما قبول نداریم در اصول. چیزهایی که ما قبول نداریم که نمی‌شود علیه ما بکار برد. اگر عرف ملتفت است بین این‌ها دو چیز هستند، واسطه و ذو الواسطه هستند و لو عرف دقیق، عرف دقیق اگر ملتفت است که ما معتقدیم ملتفت است، چرا؟ برای این که در همان بحث سائر مغضوب عرف قبول می‌کرد از ما. به عرف می‌گفتیم آقا! پوشیدن این لباس غصبی حرام است، نماز خواندن در این حال حلال است، عیب دارد؟ گفت نه، چه عیبی دارد. پوشیدن این لباس غصبی حرام، نماز خواندن در این حال که تستر به این سائر غصبی دارید حلال است. مرکز امر و نهی که یکی نیست. عرف که این را می‌پذیرد نمی‌شود بگوییم شما چون جاهای دیگر غفلت دارید ما از غفلت شما می‌خواهیم سوء استفاده کنیم، استصحاب را در یکی جاری کنیم دیگری را اثبات کنیم. عرف می‌گوید من حواسم نیست تو که حواست هست چرا این حرف‌ها را می‌زنی. من مسامحه می‌کنم، و الا تو که نباید مسامحه کنی در مقام

..... شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
 احتجاج، مقام احتجاج که جای مسامحه نیست. سر ظرافت‌ها گیر می‌دهند در مقام احتجاج. شما در مقام مسامحه عرفیه ساعت دو و ربع هم بیایی می‌گویی دو آمدم. گفته بودند تا دو بیا ناهار، می‌گویی دو آمدم دیگه، می‌گویند الان دو و ربع است، می‌گویی چه فرق می‌کند دو و ربع با دو. اما اگر همین شما گفتی هر کی تا ساعت دو جواب این سؤال را بیاور یک میلیون به او جایزه می‌دهم، نگو من و یک میلیون؟ نه، گفتی صد هزار تومان جایزه می‌دهم، پنجاه هزار تومان جایزه می‌دهم، دو و یک دقیقه بیچاره آمد، پدرش را در می‌آوری، می‌گویی ببین ساعت را، دو و یک دقیقه است، یک دقیقه دیرتر جواب را آوردی. هیچ عرفی هم شما را مؤاخذه نمی‌کند می‌گوید حق با شماست. قانون همین است. و لذا خفاء واسطه یعنی مسامحات عرفیه اعتباری ندارد. ما نه خفاء واسطه را قبول داریم نه راه‌های دیگر را مثل (مدام بحث پیچ پیدا نکند) جلاء واسطه را هم اینجا قبول نداریم که تلازم بین این دو استصحاب باشد. نه، ما معتقدیم صحیحه زراره مشکل را حل کرده.

[سؤال: ... جواب:] در شرط ترکیب انضمامی است. ... بنده عرض نکردم ترکیب است، عرض کردم آقای خوئی، آقای صدر، آقای سیستانی، آقای تبریزی می‌گویند ترکیب. ولی آن وجه اول بود، ما گفتیم خلاف وجدان عرفی است چون ینقلب الشرط جزءا و این عرفی نیست و لذا راه دوم را پیشنهاد کردیم؛ صحیحه زراره. صحیحه زراره هم در مطلق ربط نه ربط خاص مثل ربط استعلایی، ربط ظرف مکانی و امثال ذلک، نه، مطلق ربط این را می‌گوید. در اینجا هم مطلق ربط است چون ما معتقدیم وصف صلات نیست. صل فی ما لایؤکل لحمه یعنی صل و انت لم تلبس ما لایؤکل لحمه. چرا؟ برای این که ما گفتیم روایات مختلف است. موثقه سماعه نهی از لبس کرده، ما اگر استظهار نکنیم مثل آقای خوئی که مانعیت رفته روی لبس ما لایؤکل لحمه، احتمال این را که می‌دهیم، کافی است که دیگه ما کلفت زایده را نفی کنیم با اصل برائت، ان شاء الله که مانعیت جوری نیست که به صلات خورده باشد که ما مشکل پیدا کنیم. نه. اگر مانعیت به صلات می‌خورد مشکل ما استصحاب عدم ازلی بود. ما می‌گوییم ان شاء الله مانعیت خورده به مصلی، صل و لاتلبس ما لایؤکل لحمه. این هم مثل صل و استقبال القبلة چه جور استصحاب استقبال قبله را همه قبول دارند، استصحاب کردی استقبال قبله را اذان بگویی اقامه بگویی نماز شروع کنی ممکن است هواپیما

لباس مصلی ۷۴۳
منحرف بشود، مهم نیست، قطار منحرف بشود مهم نیست. استصحاب می‌گوید من مستقبل قبله هستم. در حالی که اگر استقبال قبله وصف صلات بود، صل الی القبلة استصحاب استقبال شما به قبله ثابت نمی‌کرد صلاتک متصفه بانها نحو القبلة.

در رابطه با استصحاب، استصحابی که ما تا حالا جاری کردیم، استصحاب عدم ازلی بود که در مورد لباس مصلی و در مورد صلات بود. اما راجع به استصحاب عدم لبس ما لایؤکل لحمه استصحاب عدم نعتی بود که اشکالی نداشت. حالا استصحاب عدم ازلی را عرض کردم می‌خواهم بگذارم آخر بحث بگویم که یک بحث عامی است، آنجا مطرح می‌کنم چون ما استصحاب عدم ازلی را قبول نداریم وفاقا للسید البروجردی و السید الامام و خلاف للسید الخوئی و السید الصدر و السید السيستانی و الشيخ التبریزی که استصحاب عدم ازلی را این بزرگان قبول کردند، چون بحث مهمی است و فوائد زیادی بر آن مترتب است، آخر بحث به عنوان خاتمه بحث عرض می‌کنم.

استصحاب عدم جعل حرمت می‌تواند تصحیح کند نماز در لباس مشکوک را

تقریب دیگر استصحاب را بگویم: استصحاب عدم جعل. غیر از استصحاب در امر تکوینی است. استصحاب عدم جعل یعنی چی؟ می‌گویم آقا! حرمت این حیوان که از او لباس را گرفتیم، مشکوک است، شک داریم شارع مقدس هنگامی که جعل حرمت می‌کرد برای حیوانات درنده، این حیوانی که ما لباس را از او گرفتیم، از مصادیق حیوان درنده بود تا یک حرمتی هم برای این جعل بشود یا نبود؟ استصحاب می‌کنیم عدم جعل حرمت را برای این حیوانی که لباس را از او گرفتیم. استصحاب عدم جعل حرمت اکل آن حیوانی که لباس را از او گرفتیم.

این استصحاب را ما قبول داریم، ما مشکلی نداریم. اما سه گروه مشکل دارند:

اشکال اول: استصحاب در احکام قصور مقتضی دارد

یک: کسانی که استصحاب در احکام کلیه را می‌گویند جاری نیست بخاطر قصور مقتضی. مثل آقای زنجانی، آقای خوانساری (مرحوم آسید احمد خوانساری، رضوان الله علیه! صاحب جامع المدارک، این علم ورع) اصلا ادله استصحاب را شامل شبهات حکمیه نمی‌دانند. می‌گویند روایات استصحاب ناظر به شبهات

موضوعیه است و لذا در هیچکدام از این روایات گفته در شبهات حکمیه اول بروید فحص کنید مبادا همین جور استصحاب را جاری کنید؟ در هیچکدام از روایات استصحاب این نیست. شبهه این است که اینها نمی‌توانند استصحاب کنند عدم جعل را.

پاسخ: مشکوک در مقام حکم جزئی است نه حکم کلی

جواب از این اشکال این است که مانحن‌فیه درست است که مستصحاب حکم است ولی مستصحاب حکم کلی نیست، مستصحاب حکم جزئی است. مستصحاب وقتی حکم جزئی بود، این بزرگانی که منکر جریان استصحاب در شبهات حکمیه شدند، منکر جریان استصحاب در احکام جزئیه که نیستند. و لذا این اشکال که کسانی که منکر جریان استصحاب در احکام هستند، اینجا نمی‌توانند استصحاب کنند، جوابش این است که اینجا حکم کلی نیست؛ شبهه، شبهه موضوعیه است و لذا شک می‌کنیم در حرمت این حیوان خارجی چون شک داریم گرگ است یا گوسفند است. استصحاب در حکم جزئی اشکال ندارد.

اشکال دوم: در شبهات موضوعیه، جعل انحلال ندارد

مشکل دوم کسانی هستند که انحلال در جعل را در موضوعات قبول ندارند. چه کسانی؟ آقای بروجردی، امام، آقای صدر. می‌گویند شارع وقتی حکم جعل می‌کند جعل، واحد است؛ جعل، متعدد نیست. الذنب حرام، یک جعل بیشتر نیست. اگر این گوسفند است، مشمول این جعل واحد نیست، اگر این گرگ است، مشمول این جعل واحد است. نه این که ما به تعداد افراد گرگ در خارج جعل‌های متعدد داریم. یک جعل بیشتر نداریم. الذنب حرام. مثل این که شما وقتی که می‌گویید: الدم احمر، یک اخبار بیشتر نداری، آنها مصادیق دم هستند. و لذا اگر دروغ بگویی یک دروغ بیشتر نگفتی.

این اشکال دوم اشکالی که است بزرگانی مثل امام و آقای صدر تسلیمش شدند گفتند بله، معنا ندارد استصحاب عدم جعل حرمت این حیوان مشکوک. جعل که منحل نمی‌شود به تعداد افراد، جعل واحد است، مجعول و حکم فعلی در مقام تطبیق متعدد است. یعنی عرف می‌گوید این گرگ حرام است، آن گرگ حرام است نه این که به تعداد افراد گرگ جعل حرمت داریم. و لذا جعل حرمت برای این حیوان مشکوک محتمل نیست تا ما استصحاب عدم جعل جاری کنیم.

لباس مصلی ۷۴۵
تامل بفرمایید ان شاء الله تا فردا.

جلسه ۶۹-۲۹۳

یکشنبه - ۹۷/۱۱/۱۴

أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَى
سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ سَيِّمًا بَقِيَّةُ اللَّهِ فِي الْأَرْضِينَ وَ اللَّعْنُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ.

بحث راجع به تصحیح نماز در لباس مشکوک بود با اجرای استصحاب. که عرض کردیم تاره استصحاب را در موضوع تکوینی جاری می کنند و تاره در جعل شرعی. و اما استصحاب در موضوع تکوینی یا به این بود که این لباس وقتی که نبود از اجزاء حیوان حرام گوشت نبود، استصحاب عدم ازلی بکنیم بگوییم بعد از وجودش هم از اجزاء حیوان حرام گوشت نیست نفی مانع بکنیم. یا بگوییم این نماز وقتی که نبود در اجزاء حیوان حرام گوشت نبود، حال که این نماز موجود شده است در اجزاء حیوان حرام گوشت نیست. که این هم استصحاب عدم ازلی است. یا استصحاب کنیم عدم لبس اجزاء حیوان حرام گوشت را که استصحاب عدم نعتی است. و لکن این استصحاب اخیر فرع بر این است که مرکز مانعیت مصلی باشد یعنی واجب باشد نماز مع عدم لبس ما لایؤکل لحمه.

دو نکته در اینجا عرض کنم بعد وارد استصحاب عدم جعل بشویم:

استصحاب تعلیقی بر فرض در حکم جاری باشد اما در مقام جاری نیست چون شبهه موضوعیه

است

نکته اول این است که راجع به استصحاب عدم کون الصلاة فیما لایؤکل لحمه، برخی پیشنهاد کردند استصحاب تعلیقی جاری کنیم، بگوییم اگر من یک ساعت پیش که این لباس مشکوک را نپوشیده بودم نماز می خواندم نمازم در ما لایؤکل لحمه نبود. استصحاب می کنم که الان هم اگر نماز بخوانم نمازم بعد از پوشیدن این لباس مشکوک در ما لایؤکل نیست. برخی از بزرگان از جمله محقق عراقی این را مطرح فرمودند.

و لکن شما می‌دانید از اردی انحاء استصحاب تعلیقی است؛ استصحاب تعلیقی در موضوعات. یک وقت استصحاب تعلیقی در حکم جاری می‌کنید، می‌گویید این کشمش آن زمانی که عنب بود کان یحرم اذا غلی، استصحاب می‌کنیم حالا هم که زیب شده این حکم تعلیقی را دارد که یحرم اذا غلی می‌شود استصحاب تعلیقی در احکام یعنی حکم را به نحو تعلیقی استصحاب می‌کنیم. که قدرمقیقش که برخی مثل صاحب بحوث و امام قدس سرهما قائل شدند جایی است که خود حکم متضمن تعلیق باشد. شارع گفته العنب یحرم اذا غلی، خود یحرم اذا غلی شده قانون.

اما استصحاب تعلیقی در موضوعات قابل التزام نیست. آقا! دیروز این حوض پر آب بود، اگر این شیء متنجس را در این حوض دیروز می‌انداختیم لتحقق غسله، استصحاب کنیم، نمی‌دانیم این حوض آب در او هست یا نیست، استصحاب این‌که در این حوض آب هست که ثابت نمی‌کند تحقق الغسل بالماء را. استصحاب تعلیقی نکنید، این شیء متنجس را اگر دیروز در این حوض می‌انداختیم لغسل بالماء و طهر و الان کما کان. آقا! خب این اصل مثبت است؛ اثبات نمی‌کند تحقق فعلی غسل را که موضوع است برای طهارت. اصل مثبت است. اینجا هم همین است. شما می‌گویید این نماز اگر یک ساعت پیش خوانده می‌شد نماز در ما لایؤکل نبود چون آن وقت من لباس مشکوک را نپوشیده بودم این قضیه تعلیقیه را که اذا تحققت الصلاة فلم تکن صلاة فیما لایؤکل استصحاب می‌کنیم، ثابت می‌کند وصف فعلی این نماز را که این نماز شما بالفعل در ما لایؤکل نیست؟ خب این اصل مثبت است.

[سؤال: ... جواب:] شارع هم آنجا گفته اذا غسلت ثوبک المتنجس بالماء طهر. تعلیق است دیگر. اینجا هم همین است دیگر؛ هر گاه نماز بخوانیم و در ما لایؤکل نباشد نماز مان صحیح است. اتفاقا اینجا اسوء حالا است چون اینجا مرحله امتثال است و امتثال موضوع حکم عقل است. آنی که موضوع حکم عقل است احراز فعلی امتثال است، بالفعل احراز کنیم امتثال کردیم تا عقل حکم به اجزاء بکند. شما قضیه تعلیقیه و شرطیه را استصحاب می‌کنید می‌گویید اگر یک ساعت پیش نماز می‌خواندم نماز در ما لایؤکل لحمه نبود آن وقتی که لباس مشکوک نپوشیده بودم، الان هم می‌گویم هنوز هم این قضیه تعلیقیه است که اگر نماز بخوانم نماز در ما لایؤکل نیست، پس این نماز بالفعل متصف است به این‌که نماز در ما لایؤکل نیست؟ این اصل

لباس مصلی ۷۴۷

مثبت است. مثل این که می‌گوییم اگر این آقا بیست سال پیش می‌آمد درس، درس را می‌فهمید، استصحاب می‌گوید هنوز هم اگر درس بیاید درس را می‌فهمد پس بالفعل ثابت می‌شود که او را درس می‌فهمد؟ اگر بیست سال پیش اگر یک سال درس می‌خواند ثقه الاسلام بود، استصحاب می‌گوید الان هم اگر یک سال درس بخواند ثقه الاسلام است، حالا آمد یک سال درس خواند، بالفعل می‌شود ثقه الاسلام؟ خب این اصل مثبت است دیگه.

[سؤال: ... جواب:] شما اثبات وجود بالفعل صلات فیما لایؤکل نمی‌کنید، شما اثبات بقاء این قضیه شرطیه می‌کنید که این قضیه شرطیه عقلیه است. استصحاب قضیه شرطیه برای اثبات وجود فعلی جزاء، خب این اصل مثبت است. اگر دیروز به خانه زید می‌رفتیم از ما پذیرایی می‌کرد، امروز هم استصحاب می‌گوید اگر به خانه زید برویم از ما پذیرایی می‌کند، حالا شما به خانه زید رفتید، ما بگوییم پس زید از آقا پذیرایی کرد؟ شما قضیه شرطیه را استصحاب کردید، آن هم قضیه شرطیه غیر شرعیه را، پس زید از شما پذیرایی کرد؟ و ما قول دادیم به زید اگر از شما پذیرایی کند ما جبران خسارت او را بکنیم. احراز نکردیم که زید از شما پذیرایی کرد، ما استصحاب کردیم قضیه شرطیه را که شما اگر قبلاً می‌رفتید خانه زید چون هنوز زید شهریه‌اش تمام نشده بود، اول ماه بود، از شما پذیرایی می‌کرد، استصحاب می‌گوید اگر هنوز هم به خانه زید بروی از شما پذیرایی می‌کرد پس شما که به خانه زید رفتید از شما پذیرایی کرد بالفعل؟ خب اصل مثبت همین است دیگه که لازم عقلی را بخواهید اثبات کنید. این اثبات نمی‌شود.

به نظر محقق خوئی لبس ما لایؤکل در اختیار انسان نیست. پس به نظر ایشان امر ضمنی به آن

تعلق نگرفته است و استصحاب عدم کون لباس از ما لایؤکل نمی‌تواند اثبات کند عدم لبس را

مطلب دوم این است که مرحوم آقای خوئی جمع کرده بین دو تا استصحاب. گفته من چقدر خوشبخت هستم، هم استصحاب عدم کون هذا اللباس من اجزاء ما لایؤکل لحمه را جاری می‌کنیم، نتیجه می‌گیرم، هم استصحاب می‌کنم عدم لبس ما لایؤکل لحمه را، از او هم نتیجه می‌گیرم.

ما همین جا ایراد داریم. آقا! استصحاب عدم کون هذا اللباس مما لایؤکل لحمه، برای این که بگوید شما لبس ما لایؤکل نکردید خب این اصل مثبت است به نظر شما. چون موضوع مرکب نیست، موضوع مرکب

باشد یعنی امر ضمنی رفته روی کل جزء جزء. آقا! آن جزء که غیر اختیاری است. کون هذا اللباس مما لایؤکل هم خود شما فرمودید در اختیار من نیست، معنا ندارد امر ضمنی یا نهی ضمنی به آن تعلق بگیرد. پس موضوع نمی تواند مرکب باشد؛ موضوع مقید است. یعنی حصه از لبس مورد نهی است که فعل اختیاری است. لبس ما لایؤکل لحمه، این متعلق نهی است به عنوان مقید و بسیط نه به عنوان مرکب که کل جزء جزء امر ضمنی دارد که یک جزئش عبارت است از این که آن لباس ما لایؤکل نباشد. این که در اختیار نیست. و لذا به نظر شما فقط یک راه بیشتر نیست و آن استصحاب عدم لبس است و این هم که استصحاب عدم نعتی است. خدا خیرت بدهد، استصحاب عدم نعتی را گذاشتید کنار، می روید استصحاب عدم ازلی را جاری می کنید در آن لباس می گوئید آن هم بدرد ما می خورد؟

[سؤال: ... جواب:] شما دارید با ادبیات مرحوم آقای خوئی بحث می کنید. ایشان می گوید یا مرکب است، معنای مرکب این است که این جزء امر دارد آن جزء هم امر دارد و فرض این است که آن جزء که عبارت است از ما لایؤکل لحمه بودن لباس، آن قابل امر و نهی نیست. [اگر] مقید است عنوان بسیط است، امر ضمنی رفته رویش، امر ضمنی رفته روی لبس ما لایؤکل و استصحاب عدم کون هذا اللباس مما لایؤکل اثبات نمی کند فلم تلبس ما لایؤکل لحمه.

این راجع به استصحاب در موضوع. اما استصحاب در مرحله جعل این بود که من نمی دانم شارع جعل حرمت کرده برای این حیوانی که این لباس را از پشم او گرفتیم یا نه؟ استصحاب می کنیم عدم جعل حرمت آن را.

استصحاب عدم جعل برای جایی که محتمل است لباس مشکوک از پشم مصنوعی باشد، مفید

نیست

البته می دانید این برای جایی بدرد می خورد که قبلا هم اشاره کردیم امر دائر نباشد بین لباس از چرم مصنوعی یا لباس از چرم روباه. چون شما نمی خواهید در این لباس استصحاب عدم جعل حرمت بکنید؛ می خواهید در آن حیوانی که اخذ منه هذا اللباس استصحاب عدم جعل حرمت اکل جاری کنید. و الا اگر بخواهید بگوئید که استصحاب می کنم عدم جعل حرمت این لباس را، حرمت این لباس حرمت تکلیفیه

لباس مصلی ۷۴۹
نیست، حرمت وضعیه است یعنی مانعیت، خب او می‌شود بحث اصل نافی مانعیت این لباس مشکوک که بعدا بحث می‌کنیم در ضمن برائت از مانعیت.

این استصحاب عدم جعل حرمت اکل حرمت آن حیوانی که این لباس را از او گرفتیم مواجه شد با اشکال‌هایی. یک سری اشکال‌ها در اصول بحث شده، آقای خوئی اینجا هم بحث کرده ولی اصل بحثش در اصول است. مرحوم نائینی استصحاب عدم جعل را قبول ندارد. من دیگه نمی‌خواهم وارد آن بحث بشوم. اشکال‌هایی هست بر استصحاب عدم جعل حرمت؛ اشکال‌های متعددی هست. آن اشکالی که مختص به مقام هست آنی بود که دیروز مطرح کردیم، گفتیم که مرحوم آقای صدر و امام اشکال‌شان این است که در شبهات موضوعیه استصحاب عدم جعل نمی‌شود کرد. چرا؟ برای این که جعل، انحلالی نیست. شارع گفته الذئب حرام، حالا این حیوان مشکوک است ذئب است یا گوسفند، حرمت را برای این فرد خارجی حیوان که جعل نکردند؛ حرمت را برای عنوان الذئب جعل کردند. یک حرمت هم بیشتر برای عنوان ذئب جعل نشده؛ این‌ها مصادیقند.

انحلال در جعل مانند انحلال در وضع (وضع عام و موضوع له خاص) است که یک امر عرفی است

به نظر ما این اشکال وارد نیست. چرا؟ خوب دقت کنید معنای جعل را بگوییم تا بعد ببینید چقدر عرفی است انحلال در جعل. بعضی‌ها فکر می‌کنند جعل یعنی عملیة الجعل، آن کار مولی، عمل تکوینی جعل. معلوم است که عمل تکوینی جعل منحل نیست. مولی یک کار بیشتر نکرد، گفت الذئب حرام حتی اگر بگوید کل ذئب حرام هم همین است. اما بحث در این است که آیا حکم به تعداد افراد جعل شده از قبیل وضع عام موضوع له خاص یا حکم جعل شده برای طبیعت از قبیل وضع عام موضوع له عام.

بگذارید از وضع اسماء مثال بزنم برای تان. یک وقت می‌آیند خدمت زعیم یک شهر، می‌گویند آقا! ما یک چیز تازه‌ای اختراع کردیم، نمی‌دانیم، می‌خواهیم تیمنا و تبرکا شما اسم بگذارید بر این مفهوم کلی. می‌گوید مثلاً لفظ آتش را ما وضع کردیم برای مفهوم کلی نار. این می‌شود وضع عام موضوع له عام. آن وقت این فرد آتش دیگر موضوع له نیست، مصادق موضوع له است. اما یک وقت می‌آیند به زعیم شهر می‌گویند آقا! روز عید غدیر است، تعداد نوزادهای زایشگاه‌های این شهر صد نوزاد پسر هست، رضایت اولیاء این کودکان را ما جلب

750 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
 کردیم، همه افتخار می کنند شما اسم بگذارید برای آن ها. زعیم می گوید وضعت اسم علی للمولود فی هذا
 اليوم فی هذا البلد. این چیه؟ وضع عام موضوع له خاص است. چرا؟ برای این که این نوزاد اسمش شد علی،
 آن نوزاد اسمش شد علی، آن نوزاد دیگر اسمش شد علی. از قبیل مشترک لفظی و الا مفهوم علی مساوی با
 مفهوم کلی المولود فی هذا اليوم فی مستشفیات هذا البلد که نیست. به این می گویند وضع عام موضوع له
 خاص. این زعیم چقدر تلاش کرد؟ صد تا نوزاد است، صد بار تلاش کرد؟ اگر صد و یک کودک بود صد و یک
 بار تلاش می کرد؟ نخیر. عملیة الوضع واحده است اما موضوع له خاص است.

به این می گویند انحلال در وضع. همین را پیاده کنید در انحلال در جعل. یک وقت شارع می آید می گوید
 کلی ذئب نجس است، مثل آن جایی که می گفت کلی نار مسمای لفظ آتش است. (این نظر امام و آقای
 صدر است) آن وقت وقتی به این آتش می گویند آتش، از قبیل اتحاد فرد و طبیعی است و الا این موضوع له
 لفظ آتش نیست.

قائلین به انحلال در جعل می گویند از قبیل وضع عام موضوع له خاص است. یعنی وقتی مولی می گوید
 الذئب حرام، از قبیل وضع عام موضوع له خاص، تک تک افراد ذئب را در خارج برای شان جعل حرمت
 می کند. این چه محذوری دارد؟ اتفاقا عرفی هم هست. چرا؟ برای این که هر ذئبی حرمت مستقله ای دارد،
 ربطی به ذئب های دیگر ندارد.

تنها تفاوت نهی از صرف الوجود و مطلق الوجود همین انحلال و عدم انحلال است

ما یک شاهی ذکر می کردیم؛ شاهد وجدانی. می گفتیم مولی گاهی نهی از صرف الوجود می کند، گاهی
 نهی از مطلق الوجود می کند. به یک عبدش می گوید خواهشا حرف نزن، به یک عبد دیگرش هم می گوید
 شما هم خواهشا حرف نزن. اما دو نوع هست: به آن عبد اول که می گوید خواهشا حرف نزن، چون هر حرفی
 که می زند، ضایع است، به نحو انحلال. آن عبد دوم که به او می گوید حرف نزن چون من جویری وانمود کردم
 که دشمن فکر می کند شما کر و لال هستی، شما می نشینی در مجلس، آن ها حرف که می زنند پشت سر
 من، بعد می آیی گزارش می دهی. بالاخره گزارش از وضع عمومی شهر می دهی که چقدر پشت سر من حرف
 می زنند. اگر این عبد دوم یک بار حرف بزند، فوتبالیست مورد دلخواهش یک گل بزند به آن تیم رقیب، داد

لباس مصلی ۷۵۱

بزند، از همین دادهایی که شما می‌زنید، دیگه لو می‌رود. بعد هم سکوت کرده، هیچ حرفی نمی‌زند. مولی می‌گوید جمعش کن، فی الصیف ضیعت اللبن. این می‌شود نهی از صرف الوجود. آن عبد اول را که می‌گوید لاتتکلم نهی از مطلق الوجود است. او اگر ده بار هم حرف بزند بار یازدهم هم مولی به او می‌گوید دیگه حرف نزن، چون هر بار حرف می‌زنی یک مفسده بیشتر تولید می‌کنی. این‌ها فرق‌شان چیه؟ بالوجدان هیچ فرقی ندارند در ارتکاز مگر این‌که نهی از تکلم آن عبد اول لحاظ شده که تک تک افراد تکلم یک حرمت برایش جعل می‌شود ولی در نهی از عبد دوم از تکلم لحاظ می‌شود که برای طبیعی تکلم یک نهی جعل می‌شود. به جوری که اگر یک فرد از تکلم را ایجاد کرد عصیان کرده این نهی واحد را و ساقط شد این نهی واحد از تکلم بالعصیان. بار دیگر تکلم نکند تاثیری در امتثال نهی ندارد. این عرفا غیر از این‌که ما بگوییم یکی انحلال در جعل دارد دیگری ندارد فرق نمی‌کند.

[سؤال: ... جواب:] وضع عام موضوع له خاص چیه؟ مثل آن مورد لاتتکلم به آن عبد اول است. مثل همان وضعت اسم علی لكل مولود فی هذا اليوم فی المستشفی فی هذا البلد، مثل او می‌ماند.

منکرین انحلال در جعل، منکر انحلال در مجعول نیستند. مجعول گرچه یک حکم وهمی عرفی

است اما منشأ آثار شرعی است

عجیب است بعضی‌ها البته می‌خواستند از طرفداری از انحلال در جعل بکنند به امام نقض کردند گفتند شما می‌گویید انحلال عقلی است، ما می‌گوییم انحلال شرعی است، ما می‌گوییم اصلاً شارع در مقام جعل از قبیل وضع عام موضوع له خاص به تعداد افراد مثلاً ذنب جعل حرمت اکل کرده. گفتند آئی که منکر انحلال در جعل است می‌گوید انحلال در عالم تطبیق هست، انحلال عقلی یعنی شارع گفته الذنب حرام یک جعل دارد ولی تطبیق عقلی که می‌کنیم الانطباق عقلی و قهری. بعد گفتند در شبهات موضوعیه شما استصحاب می‌کنید مثلاً (حالا استصحاب در شبهات موضوعیه، در الذنب حرام استصحاب عدم ازلی است که بگوییم هذا لیس ذنباً) نمی‌دانیم این مایع خمر شده یا نه، استصحاب می‌کنیم هذا لم یکن خمر و الان کما کان. گفته می‌شود که این اثر شرعی ندارد که این خمر نیست، پس این حرمت شرب ندارد، حرمت شرب این که مدلول شرعی نیست. [اگر] انحلال در جعل را منکر بشوید (اشکال کردند به امام) گفتند خب پس استصحاب

می‌کنید این خمر نیست، اثر شرعی ندارد خمر بودن یا نبودن این به نظر شما؛ حرمت عقلی ندارید، این که اثر شرعی نشد.

واقعا این اشکال‌ها عجیب است. ما هم به امام اشکال داریم، می‌گوییم چرا انحلال در جعل را قبول نکردید اما دیگه دلیل نمی‌شود که هر اشکالی را انسان متوجه بکند به این بزرگان. این بزرگانی که منکر انحلال در جعل هستند، انحلال در حکم فعلی را از نظر عرفی قبول دارند. می‌گویند وقتی که شارع می‌گوید الخمر حرام، از نظر عرفی وصف کلی وصف افراد هم هست چون کلی و فرد متحد هستند در وجود، نیاز به جعل شارع نیست. شارع یک وصف را روی طبیعی اعتبار می‌کند، الخمر حرام بعد عرف می‌گوید همین خمر همان وصف شرعی را که طبیعی دارد این فرد هم دارد چون فرد با طبیعی متحد است. عرف این را می‌گوید. بله، این نظر توهمی عرفی است. اصلا این که در خارج حکم فعلی است، یک وهم عرفی است اما وهم عرفی است که آثار عقلیه و عقلائیه دارد. و آثار شرعیه هم دارد: اذا كان ثوبك نجسا فلا تصل فيه. استصحاب می‌کنم این ثوب من یک زمانی نجس است الان هم نجس است یا استصحاب می‌کنیم یک زمانی نجس نبود الان هم نجس نیست. شارع برای خود این وهم عرفی اثر بار کرده: اذا كان ثوبك نجسا فلا تصل فيه.

[سؤال: ... جواب:] فرض این است که قبول نکرد امام انحلال در جعل را. می‌خواهیم اشکال زائدی به ایشان وارد است یا نه؟ عرف می‌گوید این ثوب نجس است.

یک از بزرگان بحث خطابات قانونیه را در درس شریف‌شان مطرح کرده بودند در همین حوزه قم، یکی از بزرگان که یعتنی بشأنه، مدام شروع کرده بودند اشکال کردن به امام. ما یک عرض داشتیم، گفتیم امام منکر انحلال در جعل است، منکر انحلال در حکم فعلی که نیست. تصریح می‌کند ایشان؛ می‌گوید ینحل النھی الی نواهی متعدده، منتها نه انحلال در جعل، انحلال در مجعول، انحلال در حکم فعلی، انحلال در مقام انطباق. یعنی شارع یک بار گفت الثوب الملاقی للدم نجس، یک جعل کرد ولی این ثوب ملاقی دم چون اتحاد کلی و فرد است عرف می‌گوید این نجس شد. همان نجس شرعی شد بدون نیاز به جعل زاید. همین گفتن عرف که یک امر اعتباری عرفی است، همین موضوع آثار است. برای این که متفاهم عرفی از اذا كان ثوبك نجسا فلا تصل فيه همین است که عرف بگوید این ثوب متصف است بگونه نجس.

لباس مصلی ۷۵۳

[سؤال: ... جواب:] نخیر عرف نمی‌گوید انحلال است. بر فرض عرف نگوید انحلال در جعل است مثل این که نمی‌گوید انحلال در اخبار است وقتی شما بگویی مثلاً طلبه فلان شهر عادل است، یک خبر دادی، اما در مرحله انطباق منحل می‌شود. می‌آید پشت سر همین طلبه از فلان شهر نماز می‌خواند. می‌گویند چرا پشت سر او نماز می‌خوانی؟ می‌گوید فلانی گفت طلبه فلان شهر عادل است. انحلال در اخبار است؟ یعنی اگر دروغ بگوید و طلبه‌های آن شهر همه‌شان فاسق باشند، صد تا طلبه دارد صد تا دروغ گفته؟! امام همین را می‌گوید. می‌گوید چه جور آنجا انحلال در اخبار نیست ولی مخبر عنه در مقام تطبیق منطبق است بر افراد مختلف. در انشاء هم همین است. مولی می‌گوید الخمر حرام، الذئب حرام. و تفصیل الکلام فی محله. فقط به همین مقدار گفتیم که زود اشکال نکنید به بزرگان.

پس به نظر ما انحلال در جعل در شبهات موضوعیه درست است.

[سؤال: ... جواب:] انحلال عقلی یعنی چی؟ عقلی یعنی جعل واحد بود روی طبیعی، کلی و فرد متحد هستند، عرف بدون تعدد جعل و تکثر جعل، وصف کلی را، همان وصف شرعی کلی را، وصف فرد هم می‌بیند؛ لاتحاد الفرد و الکلی عقلاً. عرف وصف کلی را که وصف اعتباری است، وصف فرد هم می‌بیند. خب این وصف فرد که وصف تکوینی نیست. نجس بودن خمر که وصف تکوینی نیست. شارع تکثر در جعل ندارد ولی وقتی گفت الخمر نجس، این فرد از خمر هم وصف کلی را، وصف شرعی کلی را داراست به نظر عرف. و این وصف شرعی منشأ آثار است. اذا لاقی ثوبک نجسا فاغسله شاملش می‌شود. ... منشأ آثار عقلائیه هست، منشأ آثار شرعیه هم هست. اینجا منشأ آثار شرعیه است. شارع گفته اذا کان حیوان حراماً فلا تصل فی ما تلبس منه. این را شارع گفته. اثر شرعیش مانعیت است. استصحاب عدم جعل حرمت می‌کنیم برای این به نظر ما. به نظر امام استصحاب باید بکنیم عدم حرمت این حیوان را که می‌شود استصحاب عدم ازلی و الا اگر استصحاب عدم ازلی را امام قبول داشت می‌گفت من جعل را منحل نمی‌دانم، مجعول را که منحل می‌دانم. الان آقای صدر که استصحاب عدم ازلی را قبول دارد چه کار می‌کند؟ به جای استصحاب عدم جعل حرمت برای این حیوان مشکوک، می‌گوید یک زمانی که این حیوان نبود، حرام‌گوشت نبود. می‌تواند بگوید زمانی که این حیوان نبود، گرگ نبود، استصحاب عدم ازلی است. منتها استصحاب عدم ازلی در عناوین ذاتیه است

754 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد

یعنی استصحاب عدم ازلی در ماهیات است که آقای صدر قبول ندارد. استصحاب عدم ازلی در لوازم وجود را قبول دارد. این سنگ یک زمانی که نبود سیاه نبود، خوب است. اما این یک زمانی که نبود سنگ نبود، سنگ ماهیت است. به این می‌گویند عناوین ذاتیه. او را ایشان قبول ندارد. مثل آقای محقق عراقی، آقای حکیم. قبول ندارند، می‌گویند از ازل ماهیت این موجود یا ماهیت سنگ بوده منتها موجود نشده بود، یا ماهیت سنگ نبوده. حالت سابقه متیقنه ندارد. این جوری می‌گویند. بعدا بحثش می‌آید. و لذا آقای صدر منتقل می‌شود به استصحاب عدم حکم، عدم حکم فعلی. یک زمانی که این حیوان نبود حرام گوشت نبود. مشکل ندارد. حرام گوشت یک وصف شرعی است. حالا امام جاری نمی‌کند چون استصحاب عدم ازلی را قبول ندارد. ما می‌گوییم چون جعل انحلال دارد بیاییم استصحاب عدم جعل حرمت بکنیم برای این حیوان. این دیگه استصحاب عدم ازلی نیست. چون موضوع جعل که این حیوان نیست، این حیوان طرف جعل است. موضوع جعل شارع است. یک زمانی شارع بود و جعل نکرده بود حرمت را برای این حیوان مشکوک. سالبه به انتفاء موضوع نیست، و لو حیوان مشکوک نبوده تا یک سال پیش، تازه بدنیا آمده در این یک سال، می‌گوییم خدا یک زمانی بود و جعل حرمت برای این حیوان طبق آن جعل کلی نکرده بود و الان کما کان.

این هم اشکال دوم را جواب دادیم. پس می‌ماند اشکال سوم.

اشکال سوم دیگه اشکالاتی است که اصلا برخی مثل ما استصحاب عدم جعل را قبول ندارند. این گروه سوم، متنوع هستند. آن گروه اول را که اشکال می‌کردند دیروز جواب دادیم. گروه دوم هم که آقای صدر و امام بودند که انحلال در جعل را منکر بودند که جواب دادیم. اما این گروه سوم متنوع هستند. جبهه هستند به قول امروزی‌ها، متشکل هستند از احزاب مختلف. یک حرف ندارند، حرف‌های مختلفی دارند. حالا از خودمان شروع کنیم. الدار ثم الجار در این مباحث علمی. اول حرف خودمان را بزنیم.

گفتند یک آقای از خودش تعریف می‌کرد، گفتند هیچکس از خودش تعریف نمی‌کند، شما چرا اینقدر از خودت تعریف می‌کنی، گفت دیگران آدم دارند آن‌ها از او تعریف می‌کنند، من کسی ندارم غیر از خودم، مجبورم خودم تعریف کنم. حالا ما کسی نداریم، خودمان باید نظر خودمان را بگوییم، بقیه را در کتاب‌ها نوشتند و لذا نظر خودمان را می‌گوییم.

مشکل استصحاب عدم جعل این است که احکام تکلیفیه چیزی غیر از ابراز غرض مولی نیست

و این غرض مولی معلوم نیست یک امر حادثی باشد

ما می‌گوییم در احکام تکلیفیه، انشاء غیر از ابراز غرض مولی چیز دیگری نیست. اصلاً إفعال ابراز اراده مولی خدا است به این که شما این کار را بکنی، لاتفعل هم ابراز اراده خداست که این کار را نکنی. ما معنای دیگری نمی‌فهمیم برای امر و نهی خدا. امر خدا یعنی به قول مرحوم آقا شیخ عبدالکریم حائری صیغه امر وضع شده برای ابراز اراده، صیغه نهی هم وضع شده برای ابراز اراده متعلق به ترک.

[سؤال: ... جواب:] اراده تشریعی یعنی همان تعلق غرض مولی به فعل عبد أو بترک الفعل.

واقعا شما احتمال نمی‌دهید که تعلق غرض مولی به فعل عبد یا ترک فعل ازلی باشد؟ خدا از روی ازل غرضش به این تعلق نگرفته بود که شمر امام حسین را نکشد؟ بینکم و بین الله؟ یعنی یک زمانی خدا غرضش تعلق نگرفته بود به این که مردم ظلم نکنند؟ لشکر شام امام حسین را شهید نکنند؟ بعداً غرضش حادث شد؟ من نمی‌گویم این حرف من قطعی است. شما احتمال نمی‌دهید که اراده خدا ازلی بوده نسبت به افعال عبید؟^{۱۱}

[سؤال: ... جواب:] اراده خدا یعنی تعلق غرض خدا. کی می‌گوید تعلق غرض خدا فعل خداست؟ ... علم خدا به امتناع اجتماع نقیضین فعل خداست؟ هر چی شما راجع به علم خدا به امتناع اجتماع نقیضین که ازلی است می‌گویید [ما نسبت به مقام می‌گوییم]. ... علم به امتناع اجتماع نقیضین عین ذات خداست؟ اگر این را می‌گویید لقال ان يقول تعلق غرض مولی به ترک ظلم هم عین ذات خداست. وقتی بناء است ما یک چیزی را که نمی‌فهمیم همین جوری بگوییم، خب اینجا هم همین را می‌گوییم. ما همین مقدار که احتمال بدهیم این معنا را [کافی است]. این که عرض کردم نمی‌فهمیم جسارت به کسی نکردم چون کنه باری تعالی

^{۱۱} ماتن: بر اساس براهین مستفاد از روایات، موجود ازلی مطلقاً محال است. هر چه غیر خدا هست حادث است. و خداوند متعال حادث نیست و قدیم هم (ازلی) نیست. مثلاً برهان تطبیق به خوبی روشن می‌کند که مفهوم ازلیت، وهم محض است.

756 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
 را ما نمی‌فهمیم. این که می‌گویند علم خدا حضوری است، همه جا درست نیست.^{۱۲} علم خدا به امتناع اجتماع نقیضین حضوری است؟ یعنی چی حضوری؟ علم خدا به امتناع اجتماع نقیضین مثل علم ماست به امتناع اجتماع نقیضین. مگر امتناع اجتماع نقیضین مخلوق خداست که علمش به او حضوری باشد؟ همان کیفیت علم خدا را به این امور نمی‌فهمیم، نمی‌دانیم. فقط می‌دانیم صفات خدا عین ذات خداست، این را می‌دانیم. و کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه. در مورد اغراض خدا، واقعا شما احتمال می‌دهید خدا اول نسبت به بزرگترین جنایت بر بشریت که غصب خلافت بود خدا غرضش تعلق نگرفته بود به ترک غصب؟ یعنی بی تفاوت بود؟ یعنی یک روزی ملائکه از خدا می‌پرسیدند خدا! نظرت راجع به غصب خلافت چیه؟ خدا می‌گفت فعلا نظری انتخاب نکردیم. نمی‌شود این مطالب را بگوییم. لاقلا بگویید این مطالب غامض است، روشن نیست، ما همین را می‌گوییم. ... برای ما واضح نیست. استصحاب عدم جعل حرمت، جعل یعنی ابراز، ابراز که موضوعیت ندارد، یعنی استصحاب عدم تعلق غرض اراده خدا، ما چه می‌دانیم حالت سابقه خدا اراده به این بوده یا نبوده.

و لذا عمده اشکال ما این است در استصحاب عدم جعل در احکام تکلیفیه. حالا بعضی‌ها در احکام وضعیه هم می‌گویند شاید جعل احکام وضعیه ازلی بوده. او نه، خلاف همین برهان است. چون جعل فعل خداست، جعل که فعل خداست، فعل خدا قطعا حادث است و لو [بخاطر] آن روایاتی که می‌گوید اراده الله محدثه. اراده الله محدثه به ما نقض نمی‌شود. او اراده تکوینیه خداست که محدث است. من اراده تشریعیه را می‌گویم ممکن است ازلیه باشد. اراده تشریعیه یعنی تعلق غرض مولی به این که مردم ظلم نکنند، انبیاء را نکشند، اولیاء را نکشند. می‌شود بگوییم خدا یک زمانی بی تفاوت بود؟
 عمده اشکال این است. یک اشکالات دیگری هست راجع به بحث جعل، تیتزش را فردا می‌گویم و بعد وارد بحث برائت از مانعیت می‌شویم ان شاء الله.

جلسه ۷۰-۲۹۴

^{۱۲} ماتن: فیه: بلکه اصلا درست نیست. تقسیم علم به حضوری و حصولی تقسیم شیء است به خودش و غیر خودش. زیرا اساسا علم حضوری (کما این که مصرح در کلمات قوم است) علم نیست، بلکه وجدان عالم است معلوم را در ذات خودش.

دوشنبه - ۹۷/۱۱/۱۵

أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ سَيِّمًا بَقِيَّةُ اللَّهِ فِي الْأَرْضِينَ وَ اللَّعْنُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ.

بحث در تصحیح نماز در لباس مشکوک بود با استصحاب که رسیدیم به استصحاب عدم جعل که فرمودند ما شک داریم این حیوانی که لباس را از پشم او تهیه کردیم آیا جعل حرمت برایش شده بوده یا نه؟ اگر گرگ بوده جعل حرمت شده بوده برایش، اگر گوسفند بوده جعل حرمت نشده بوده برایش. استصحاب می‌کنیم عدم جعل حرمت را برای این حیوانی که لباس را از او تهیه کرده بودیم؛ نفی می‌کنیم موضوع مانعیت را.

عرض کردیم این استصحاب عدم جعل مواجه هست با اشکال‌های متعددی که چند اشکال را مطرح کردیم. دو اشکال را جواب دادیم. اشکال سوم که گفتیم جعل حرمت یعنی ابراز حرمت و ابراز جنبه کاشفیت دارد، مهم واقع حرمت است که اراده مولی است و ما نمی‌دانیم اراده مولی نسبت به این که ما اجتناب کنیم از این حیوان مشکوک، حالت سابقه‌اش چیه که یک زمانی خدا اراده نداشت ما اجتناب کنیم از این حیوان مشکوک؟ این برای ما روشن نیست.

مگر بخواهید به لحاظ زمان کودکی هر شخصی این استصحاب را مطرح کنید. بگویید من وقتی بالغ نبودم خدا از من نمی‌خواست از این حیوان اجتناب کنم چون تکالیف در حق غیر بالغین رفع شده.

بناء بر جعل حلیت برای صبی، استصحاب بقاء حلیت در مقام جاری است

اگر بخواهیم حال ما قبل بلوغ را بسنجیم که اصلاً نیاز به استصحاب عدم جعل نداریم. و لو می‌شود ما بگوییم در زمانی که ما بالغ نبودیم خدا از ما نمی‌خواست اجتناب کنیم از این حیوان و لو این حیوان فی علم الله گرگ باشد، خرگوش باشد، اما دیگه به لحاظ ما قبل بلوغ ممکن است کسی بگوید خود حلیت را می‌شود استصحاب کرد، بگوییم آن زمان اصلاً بر ما حلال بوده خوردن این حیوان. که بعضی‌ها همین کار را کردند، استصحاب حلیت در حال صغر را جاری کردند.

البته ما اشکال کردیم. گفتیم این مبتنی بر این است که بر صبی محرّمات حلال باشد. نه، فوّش بر صبی حرام نیست خوردن حیوانات حرام گوشت نه این که حلال شده یعنی شارع انشاء ترخیص کرده. شارع تحریم نکرده بر صبی اما انشاء حلیت هم کرده، این ثابت نیست.

اشکال اول: حلیت به ملاک صغر غیر از حلیت به ملاک حلال گوشت بودن است

بعضی ها هم گفتند تعدّد موضوع است. آن موقع که حلال بود بر این صبی خوردن این حیوان، حلیت به ملاک صغر بود اما اگر الان حلال باشد حلیت به ملاک حلال گوشت بودن این حیوان است. بعد از بلوغ دیگر حلیت به ملاک صغر از بین می رود و این یک حلیت جدیده ای می شود که به ملاک آخری است. یا اصلاً صبی یک موضوع است، بالغ یک موضوع است، این ها شدند دو موضوع. بقاء موضوع معتبر است در استصحاب که اینجا موضوع باقی نیست.

پاسخ اول: اختلاف ملاک سبب اختلاف حکم نمی شود

البته این اشکال ها را ما در اصول جواب دادیم. گفتیم اختلاف ملاک که سبب اختلاف حکم نمی شود. اگر واقعاً در حال صغر حلیت داشته اکل لحم این حیوان و لو کان فی علم الله ارنبا خب ممکن است همان حلیت در حال بلوغ استمرار داشته باشد به ملاک حلال گوشت بودن خرگوش. تعدّد ملاک که منشأ تعدّد حکم نمی شود. و اختلاف این شخص به بلوغ و عدم بلوغ از حالات است نه موجب تبدل موضوع. همین آقایی که ریش درآورده می گوید ما یک زمانی کوچک بودیم یادش بخیر، گوشت خرگوش می آوردند به ما می گفتند حلال است بخور، می گوییم الان هم یک گوشتی آوردند که مشکوک است خرگوش است یا گوسفند است، پس خوردن این گوشت مشکوک مثل خوردن گوشت خرگوش است بر تو حلال بوده استصحاب کن الان هم حلال است. اگر واقعاً حلیت حال سابقه دارد در حال صغر چه اشکال دارد استصحابش کنیم. بله، استصحاب در شبهات حکمیه است اما اگر کسی استصحاب در شبهات حکمیه را قبول داشت چه اشکال دارد استصحاب کند.

لباس مصلی ۷۵۹

[سؤال: ... جواب:] یعنی چی حلیت در زمان صغر به ملاک صغر است حلیت الان دیگر به ملاک صغر نیست، مگه تعدد ملاک موجب تعدد حکم می‌شود؟ مگر تبدیل حال صغر و عدم صغر موجب تبدیل موضوع این مکلف می‌شود؟ همین آقا یک زمانی بر او حلال بود خوردن گوشت، همین آقا.

پاسخ دوم: با توجه به این که محتمل است ملاک حلیت در زمان صغر، حلال گوشت بودن باشد،

استصحاب جامع حلیت می‌شود استصحاب قسم ثانی که جاری است

بر فرض حلیت به ملاک صغر با حلیت به ملاک حلال گوشت بودن حیوان دو علیت باشد، خب ما احتمال نمی‌دهیم که این حلیت خوردن این حیوان مشکوک در زمان کودکی این شخص به ملاک صغر نبود، به ملاک حلال گوشت این حیوان بوده؟ این احتمال را که می‌دهیم. نمی‌دانیم آن حلیت زمان صغر به ملاک صغر بوده یا به ملاک حلال گوشت بودن ذاتی این حیوان بوده. خب فوقش می‌شود استصحاب کلی قسم ثانی، استصحاب می‌کنیم این جامع حلیت هنوز هم باقی است. چه مشکلی دارد. پس استصحاب حلیت هیچ مشکلی ندارد. منتها عرض می‌کنم استصحاب حلیت فقط مبتنی بر این است که ما بگوییم حرام در زمان کودکی حلال است. ما این را قبول نداریم. نه، فوقش حرام نیست نه این که حلال است، شارع اذن داده در ارتکاب.

[سؤال: ... جواب:] شارع صبی را مثل غیر انسان مبهم گذاشته باشد، چه اشکال دارد؟ این که اشکال ندارد. و الا اگر استصحاب حلیت جاری بشود به این معنا که احراز کنیم در زمان صبی بودن حلال بوده خوردن گوشت چه اشکال دارد استصحاب کنیم الان هم حلال است.

اشکال دوم: موضوع جواز صلات حلیت فعلیه به ملاک صغر نیست

بله یک اشکال مهم هست که موضوع جواز صلات حلیت فعلیه به ملاک صغر نیست، ما حرم علیک اكله فالصلاه فیه فاسد یعنی حرام باشد خوردن این علی البالغین. شما می‌گویید من در زمانی که صبی بودم یقیناً خوردن گوشت این حیوان بر من حلال فعلی بود، اما آن موقع حلال بود خوردن این گوشت بر بالغین؟ این را که نمی‌دانید. و ظاهر ما حرم علیک اكله یعنی ما حرم اكله علی البالغین نه ما حرم علی هذا الشخص او جاز

760 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
اکله علی هذا الشخص. ما جاز لك اكله فالصلاة فيه جائز یعنی بچه می تواند در اجزاء روباه نماز بخواند چون
جاز له اكله؟ نه. جاز له اكله علی المكلفین، این موضوع برای جواز صلات است. شما آنی که می خواهید
استصحاب کنید جواز فعلی اكل است و لو به ملاك صغر. این اشكال اشكال واردی است.

بهر حال عرض ما این است که در استصحاب یک وقت استصحاب عدم جعل حرمت می کنید این حالت
سابقه متیقنه ندارد. چون عدم حرمت یعنی عدم اراده خدا نسبت به اجتناب از این فعل و ما نمی دانیم خدا
یک زمانی اراده نداشته نسبت به اجتناب از این فعل.

این اشكال ما اختصاص به ما ندارد. ما بعد از این که این اشكال به ذهن مان رسید دیدیم مرحوم حاج آقا
مرتضی حائری هم در کتاب اصول شان این اشكال را مطرح کردند. اشكال قابل توجهی هست.

این راجع به استصحاب عدم جعل حرمت.

اما اگر بخواهید استصحاب را ببرید روی عدم حرمت حال صغر، آن اشكالش اخف است. می شود گفت در
حال صغر خوردن این گوشت بر من حرام نبوده بلکه به نظر بعضی ها می شود گفت اصلا خوردن این گوشت
بر من در حال صغر حلال بوده. اما عمده اشكالش این است که این اثبات موضوع جواز صلات نمی کند.

اشكال چهارم در استصحاب عدم جعل (مرحوم نائینی): استصحاب عدم جعل برای اثبات حکم

فعلی اصل مثبت است

اشكال چهارم در استصحاب عدم جعل حرمت اشكالی است که مرحوم نائینی کرده. فرموده آقا! اثر شرعی
رفته روی حکم فعلی. ما حرم عليك اكله فالصلاة فيه فاسد، ما جاز لك اكله فالصلاة فيه جائز. استصحاب عدم
جعل برای اثبات حکم فعلی و به تعبیر دیگر مجعول اصل مثبت است.

این را توضیح بدهیم با یک مثال:

شارع گفته اذا كان ثوبك نجسا فلا تصل فيه. موضوع مانعیت كون الثوب نجسا هست. كون الثوب نجسا که
صرف جعل شارع در او کافی نیست. شارع گفته الثوب الملقى للدم نجس ولی هنوز ثوب من ملاقی دم
نیست. این کافی است صرف جعل مولى که اذا لاقى الثوب الدم تنجس، برای این که مانعیت پیدا کند این
ثوب من در نماز؟ نه، باید نجس بودن این ثوب فعلی بشود. یعنی این ثوب ملاقات با دم بکند، نجس بشود

لباس مصلی ۷۶۱

بالفعل، تا بعد موضوع بشود برای اذا كان الثوب نجسا فلا تصل فيه. صرف جعل کلی الثوب الملاقی للدم نجس که کافی نیست برای مانعیت این ثوب در نماز. یا به لحاظ تنجیز و تعذیر عقلی، صرف این که شارع حکم جعل می کند که کافی نیست برای تنجیز و تعذیر. شارع جعل کرده که اذا وجد المستطیع وجب علیه الحج این که کافی نیست برای تنجیز وجوب حج بر من و شما. باید مستطیع بشویم، حج بر ما وجوبش فعلی بشود، به این می گویند مجعول، آن وقت منجز می شود.

پس دو عالم هست، یک عالم جعل که مولی زمان ابتداء اسلام حکم را جعل کرد، یکی عالم مجعول که موضوع در خارج محقق بشود، حکم فعلی بشود، این مجعول است که موضوع آثار است. شما استصحاب عدم جعل را در ابتداء اسلام جاری می کنید که مربوط به عالم جعل است می خواهید عالم مجعول را کشف کنید؟ این اصل مثبت است. چرا؟ برای این که جعل و مجعول دو چیز هستند. جعل هزار و چهارصد سال پیش محقق شد که گفت الثوب الملاقی للدم نجس، اما لباس شما امروز ملاقات کرد با دم، امروز نجس شد. زمان مجعول امروز است، زمان جعل هزار و چهارصد سال پیش است، این ها که یک چیز نیستند. شما استصحاب عدم جعل می کنید برای نفی مجعول، خب اصل مثبت است.

اینجا هم استصحاب می کنید عدم جعل حرمت این حیوانی را که لباس از او تهیه کردید می خواهید نفی مجعول بکنید می خواهید بگویید هذا الحيوان لم یکن حرام الاکل، خب این اصل مثبت است. و موضوع مانعیت حرام الاکل بودن است و الا شارع گفته که الارنب حرام، این کافی است برای این که من در این پشمی که از گوسفند چیدند و لباس تهیه شده نماز نخوانم؟ نه. باید آن الارنب حرام، الذئب حرام فعلی بشود یعنی در خارج یک ارنبی پیدا بشود، بشود حرام، بعد از پشم او لباس تهیه کنیم او موضوع مانعیت بشود.

پاسخ: اساسا رابطه جعل (به معنای حکم انشائی) و مجعول رابطه کلی و جزئی است عرفا (نه

سبب و مسبب) و کلی عین جزئی است

بزرگان ما جواب هایی دادند که ما در اصول باید این جواب ها را بررسی کنیم که بررسی هم کردیم. ولی حالا ما جواب نهایی را می دهیم می گوییم آقا! جعل و مجعول یک چیز هستند عرفا. جعل یعنی همان قانون کلی، مجعول یعنی احکام جزئی. الثوب الملاقی للدم نجس یعنی یک نظر کلی به او می کنید می گویند جعل

و یک نظر جزئی به مصادیق آن می‌کنید، نگاه می‌کنید به این ثوب ملاقی دم می‌گویید این ثوب نجس است. رابطه این ثوب ملاقی دم که می‌گویید نجس است و آن جعل که حکم کلی است، الثوب الملاقی للدم نجس، رابطه کلی و جزئی است. کلی عین جزئی است؛ سبب و مسبب که نیست تا استصحاب در سبب برای اثبات مسبب اصل مثبت باشد. استصحاب کنیم که اینجا آتش نیست پس بگوییم گرما هم نیست؛ بله استصحاب عدم سبب برای نفی مسبب اصل مثبت است. رابطه جعل و مجعول رابطه حکم کلی است با حکم‌های جزئی و این‌ها هم اتحاد کلی و افراد دارند؛ این‌ها با هم متعدد نیستند.

پس جعل به معنای حکم انشائی کلی عین مجعول است؛ منتها مجعول حکم جزئی است، جعل حکم انشائی کلی است. رابطه‌اش رابطه کلی و فرد است. استصحاب در مقام جعل بگوییم شارع این حکم را نداشت، برای نفی این احکام جزئی، این اصل مثبت نیست.

البته در مقام، مراد از جعل، عملیة الجعل است چون حکم انشائی کلی در مقام معلوم است.

بنابراین مستصحب عدم شمول عملیة الجعل است نسبت به مورد مشکوک

هذا اذا ارید من الجعل آن حکم انشائی کلی. اما در بحث شبهات موضوعیه معنای استصحاب عدم جعل این نیست. چرا؟ برای این‌که ما در حکم کلی که شک نداریم. استصحاب عدم حکم کلی جاری نیست، ما می‌دانیم شارع گفته الارنب حرام، الشاء حلال. اینجا که نمی‌دانیم این گوسفند است یا ارنب است استصحاب عدم جعل می‌کنیم به معنای استصحاب عدم حکم انشائی کلی نیست. اینجا معنای دیگری دارد. معنایش چیه؟ معنایش استصحاب عدم آن فعل مولی است که از او تعبیر می‌کنند به عملیة الجعل.

خوب دقت کنید! جعل در عبارات علماء دو استعمال دارد: گاهی می‌گویند جعل و مراد آن حکم کلی انشائی است. اینجا نمی‌تواند مراد این معنا باشد. و لو ما دفاع کردیم جعل به معنای حکم کلی اتحاد دارد با مجعول اتحاد الکلی مع الافراد ولی در اینجا شبهه موضوعیه استصحاب عدم جعل حرمت برای این حیوان مشکوک به این معنا نیست چون در مجعول کلی شک نداریم، می‌دانیم شارع گفته الذئب حرام، الشاء حلال، الارنب حرام، الشاء حلال. شک داریم در این‌که جعل مولی، آن فعل مولی موقعی که می‌گفت الارنب حرام که انحلالی بود، یک پرش این حیوان مشکوک الارنبیة را گرفت یا نگرفت. مثل چی؟ مثل این‌که آن روزی که

لباس مصلی ۷۶۳

زعیم آمد گفت وضعت اسم علی لکل مولود فی هذا الیوم در زایشگاه‌های قم، شک داریم این نوزاد آن روز جزء نوزادهای زایشگاه قم بوده یا آن موقع متولد نشده بوده. استصحاب می‌کنیم عدم وضع زعیم را اسم علی لهذا الشخص؛ می‌گوییم یک زمانی زعیم نام علی را بر این شخص گذاشته بود. این استصحاب عدم عملیه‌ی الوضع است یعنی عملیه‌ی الوضع شامل این شخص نشده بوده.

[سؤال: ... جواب:] ما شک در حکم انشائی که نداریم. ما شک داریم که عملیه‌ی الوضع که به نحو وضع عام موضوع له خاص است آیا به این هم تعلق گرفت؟ این هم جزء همان نوزادهای زایشگاه‌های قم بود در روز عید غدیر آن سال یا نبود؟

چطور آنجا استصحاب می‌کنیم عدم وضع زعیم اسم علی لهذا الشخص را، یعنی استصحاب عدم طرفیت این شخص برای عملیه‌ی الوضع، اینجا هم می‌گوییم استصحاب می‌کنیم عدم تعلق عملیه‌ی جعل مولی حرمت را که عملیه‌ی جعل حرمت مولی تعلق به این حیوان مشکوک نگرفته.

[سؤال: ... جواب:] ما در حکم انشائی در شبهات موضوعیه شک نداریم؛ استصحاب عدم جعل معنا ندارد. در اینجا که گفتند استصحاب می‌کنیم عدم جعل حرمت را برای این حیوان مشکوک یعنی یک زمانی شارع با آن وضع عام موضوع له خاص که گفت کل ارنب حرام، قبل از او وضع نکرده بود، جعل نکرده بود حرمت را از قبیل وضع عام موضوع له خاص بر این حیوان مشکوک، بعدش نمی‌دانم آیا این حیوان ارنب است، ذئب است که آن جعل عام یک پرش این را بگیرد و این هم بشود طرف جعل عام یا نه؟ خب اینجاها استصحاب عدم عملیه‌ی الجعل می‌کنیم یعنی عملیه جعل حرمت برای ذئب و ارنب منبسط به این حیوان مشکوک نشد. یک زمانی که جعل حرمت تعلق نگرفته بود به این حیوان مشکوک استصحاب می‌گوید بعدا هم نگرفته چون نمی‌دانیم این حیوان شاة است یا ارنب است.

[سؤال: ... جواب:] یک وقت قانون کلی و انشائی را می‌بینید، الذئب حرام الارنب حرام الشاة حلال، جعل به معنای مجعول کلی، حکم انشائی هیچ شک نداریم. حکم انشائی برای ما روشن، در تابلو همه را نوشتند. اما چون جعل به تعداد افراد موضوع منحل می‌شود، از قبیل وضع عام موضوع له خاص کما این که نام‌گذاری زعیم به تعداد افراد نوزاد آن روز زایشگاه‌های قم منحل می‌شود اگر این شخص جزء آن نوزادها بوده وضع

764 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد

اسم علی به این هم تعلق گرفته. خب شک داریم استصحاب می‌کنیم عدم وضع اسم علی را بر این شخص، اینجا هم استصحاب می‌کنیم عدم جعل حرمت اکل را برای این حیوان مشکوک. اینجا دیگه صحیح نیست (خوب دقت کنید!) آن بیان قبلی را بکار ببریم. یک وقت شبهه حکمیه است شک در حکم انشائی داریم اصلاً نمی‌دانیم شارع گفته الثوب الملقى للمذی نجس ام لا؟ خب آنجا می‌توانیم بگوییم استصحاب عدم جعل یعنی استصحاب عدم حکم انشائی چون حکم انشائی مشکوک است. اما در مقام که حکم انشائی مشکوک نیست، اینجا باید بگوییم استصحاب عدم جعل یعنی استصحاب عدم عملیة الجعل.

[سؤال: ... جواب:] آقا! عملیة الجعل به لحاظ این که وضع عام موضوع له خاص است به تعداد افراد موضوع منحل شد. لحاظ، کلی بود، زعیم اصلاً زایشگاه نرفت، رفتند پیشش گفتند آقا! شما نام علی را بر نوزادهای زایشگاه‌های قم امروز که روز هیجده ذیحجه است وضع کنید. او هم گفت نام علی را بر نوزادهای زایشگاه‌های قم در امروز قرار دادم. اعلان عمومی کردند همه شد اسم‌شان علی. ... نه صد کار انجام می‌دهد، کارش همین بود ولی عرفاً می‌گویند نام علی را بر این نوزاد گذاشت، نام علی را بر این نوزاد گذاشت، نام علی را بر آن نوزاد گذاشت. حالا یک نوزادی است نمی‌دانیم در زایشگاه‌های قم بدنیا آمده یا در زایشگاه‌های کهک، خب استصحاب می‌گوید نام علی را بر آن نوزاد نگذاشت؛ این می‌شود استصحاب عدم عملیة الوضع نسبت به این وضع. اینجا هم استصحاب عدم عملیة جعل الحرمة را برای این حیوان مشکوک جاری می‌کنیم.

استصحاب عدم جعل (به معنای عملیة الجعل) اصل مثبت نیست چون رابطه این دو علت و

معلول نیست بلکه رابطه ایجاد و وجود است که اختلاف‌شان اعتباری است

اینجا هم می‌گوییم باز هم اصل مثبت نیست. آقای نائینی! باز هم اصل مثبت نیست. چرا؟ خوب گوش بدهید! چرایش را خوب گوش بدهید! مرحوم نائینی ظاهراً فکر می‌کند عملیة الجعل نسبت به جعل حالت علت و معلول دارد، فکر می‌کند مجعول علتش عملیة الجعل است در حالی که رابطه جعل و مجعول رابطه ایجاد و وجود است. علت مجعول جعل نیست؛ علت مجعول جاعل است. جاعل وقتی جعل می‌کند یک حکم را این جعل، ایجاد حکم است، خود حکم هم وجود حکم است. اختلاف‌شان به ایجاد و وجود است. مثل

لباس مصلی ۷۶۵

این که ما استصحاب کنیم زید ایجاد نکرد اکرام ضیف را، خب این ثابت نمی کند که پس اکرام ضیف موجود نشد؟ این اصل مثبت است؟ استصحاب عدم ایجاد برای نفی وجود اصل مثبت نیست چون ایجاد و وجود اختلاف شان به اعتبار است. استصحاب می کنیم این زن این نوزاد را نزااید، عدم ولادة هذه المرأة لهذا الولد. خب این اصل مثبت است که ما بگوییم این نوزاد فرزند او نیست؟ اصلا یک چیز است. فرزند او بودن با این که او را بزاید اختلاف شان به اعتبار است مثل اختلاف ایجاد و وجود و الا این ها یک چیز هستند. فرق می کند با مثال آتش و حرارت. بله استصحاب عدم وجود آتش برای نفی وجود حرارت اصل مثبت است، معلوم است، چون ترتب معلول بر وجود علت ترتب عقلی است. اما این ها علت و معلول نیستند. جعل به معنای عملیة الجعل می گویم. جعل اختلافش با مجعول به اختلاف ایجاد و وجود است، این ها یک چیز هستند عرفا.

[سؤال: ... جواب:] جعل دو معنا دارد. جعل به معنای حکم انشائی است. نگاه کنید کلمات مرحوم نائینی را ببینید، کلمات آقای خوئی را ببینید! گاهی می گویند جعل بعد می گویند این اتحاد دارد با مجعول لان الحكم الفعلي عين الحكم الانشائي. تصریح می کند آقای خوئی. چرا؟ برای این که جعل را به معنای حکم انشائی گرفته بعد می گوید حکم فعلی است همان حکم انشائی است. فقط در حکم انشائی فرض وجود موضوع نمی کنیم در حکم فعلی وجود موضوع هم فرض می شود. گاهی هم می آیند می گویند استصحاب می کنیم عدم جعل را در شبهات موضوعیه این که دیگه معنا ندارد جعل به معنای حکم انشائی باشد برای این که ما در شبهات موضوعیه شک در حکم انشائی نداریم. حکم انشائی را در روایات گفتند ما هم یقین داریم. اینجا شک ما در عملیة الجعل است. اینجا دیگه صحیح نیست بگوییم حکم انشائی همان حکم فعلی است که در کلمات آقای خوئی گاهی مطرح شده، اگر نگاه کنید. اینجا باید بگوییم عملیة الجعل اختلافش با مجعول مثل اختلاف ایجاد و وجود است. علت و معلول نیستند آقا. علت مجعول جاعل است نه جعل او. جعل او با مجعول او عرفا یکی است.

[سؤال: ... جواب:] حکم فعلی اتحاد دارد با حکم انشائی اتحاد الکلی مع افراده. یعنی چی؟ یعنی المستطیع یحجج با آن وجوب حج بر شما که بالفعل مستطیع هستید، رابطه آن قانون کلی با شما رابطه کلی

است با فردش. بله، کلی و فرد متحد هستند. این جعل به معنای حکم انشائی است. جعل به معنای حکم انشائی در شبهات موضوعیه معنا ندارد مشکوک باشد.

[سؤال: ... جواب:] بنده این تعابیر شما را که تعابیر آقای صدر است بکار نبردم. اینها مربوط به این بحث نمی‌شود. من دارم خلاصه بحث را می‌گویم. اینی که شما می‌فرمایید یک بحث دیگری است. آن بحث را اگر بخواهم عنوانش هم بکنم آقایان می‌گویند توضیح بده. و لذا عنوانش نمی‌کنم، به همین مقدار اکتفاء می‌کنم. ما جعل مان، همان عملیة الجعل به نظر عرفی، می‌خورد به همان حکم اعتباری، همان مجعول بالعرض به قول شما. مثل علم. علم متعلقش چیه؟ متعلقش معلوم بالذات است؟ نه، متعلق عقلیش معلوم بالذات است ولی متعلق عرفیش همان معلوم بالعرض است. یعنی شما علم دارید به وجود خارجی زید، وجود خارجی زید طرف علم شماست به نظر عرف. شما حب دارید به زید، وجود خارجی زید محبوب شماست به نظر عرف. پس حب شما عرفاً تعلق گرفته به همین وجود خارجی زید. حالا فلاسفه آمدند بیچاره کردند ما را و حق هم دارند. محبوب بالذات یعنی محبوب به نظر عقلی، صورت ذهنیه زید است. شما هر چی هم به فلاسفه بگویید من این زید را دوست دارم، این وجود نازنین را، آخه صورت ذهنی زید چه امتیازی دارد؟ من وجود نازنین زید را دیدم نماز شب می‌خواند و گریه می‌کرد، من او را دوست دارم. فلاسفه می‌گویند بیخود، حرف اضافه زن، تو متعلق حبت، طرف حبت، صورت ذهنیه زید است که در ذهن خودت است، او را دوست داری. منتها او را فانی در خارج می‌بینی. اما عرف می‌گوید حکم تعلق گرفته به همان وجود خارجی زید. در بحث جعل هم همین است. جعل به نظر عرفی یعنی شارع جعل می‌کند حرمت را برای همین حیوان حرام‌گوشت خارجی نه برای صورت ذهنیه ذئب، برای همین ذئب خارجی. پس از نظر عرف جعل حرمت برای این وجود خارجی ذئب است. این را داشته باشید. آقایان وقتی در شبهات موضوعیه می‌آیند، ما شک در جعل داریم، یکی می‌گوید من قبول دارم، مثل آقای خوئی، یکی می‌گوید من قبول ندارم مثل مرحوم نائینی چون جعل اثر ندارد تا استصحاب عدم جعل جاری بشود یا آقای صدر می‌گوید من انحلال در جعل را قبول ندارم، اینها حرف‌شان در شبهات موضوعیه باید روشن بشود. اینها جعل را به معنای حکم انشائی نمی‌دانند، آن قانون الذئب حرام اسمش را جعل نمی‌گذارند که اتحاد دارد با حرام بودن این ذئب خارجی اتحاد الکلی مع افراده.

لباس مصلی ۷۶۷

[سؤال: ... جواب:] در شبهات موضوعیه که می‌گویند جعل مشکوک است حکم انشائی که مشکوک نیست. من که می‌دانم الذنب حرام الشاة حلال اینجا که می‌گویند شک دارم در جعل حرمت برای این حیوان مشکوک یعنی شک دارم در تعلق عملیه جعل الحرمة یعنی وقتی گفت کل ذنب حرام، نمی‌دانم آن عملیه الجعل یک پرش این حیوان مشکوک را گرفت یا نه. ... من نمی‌دانم این ذنب است یا شاء است. اگر ذنب است جعل حرمت این را هم گرفته. پس شک دارم در تعلق جعل حرمت به این حیوان مشکوک. خب استصحاب می‌کنم عدم عملیه الجعل را و الا من حکم انشائی را که می‌دانم. شک دارم در حکم انشائی؟ حکم انشائی یعنی قانون، قانون که معلوم است چیه. قانون در قرآن و حدیث نوشته الذنب حرام، الشاه حلال، شک ندارم در جعل حکم انشائی. اینجا شک من در جعل به معنای عملیه الجعل است نسبت به این حیوان مشکوک. فرض این است که ما قائل به انحلال جعل شدیم. انحلال در جعل یعنی این حیوان اگر فی علم الله ذنب است یک جعلی دارد، خب استصحاب می‌کنیم می‌گوییم این حیوان نمی‌دانیم ذنب است یا شاء است اگر ذنب است جعل حرمت دارد اگر شاء است جعل حرمت ندارد، ان شاء الله جعل حرمت ندارد این حیوان مشکوک. این به معنای استصحاب عدم عملیه الجعل است للحرمة.

فقط جوابش این است که نگویید اصل مثبت. مگر جعل علت مجعول است، مگر جعل مثل آتش است و مجعول مثل حرارت است؟ جعل یعنی ایجاد حکم، مجعول هم وجود حکم. ایجاد و وجود فرقی به اعتبار است. استصحاب عدم ایجاد یک شیء برای نفی وجودش اصل مثبت است تو را به خدا؟ (گفت تو را به حضرت عباس).

و لذا این اشکال مرحوم نائینی وارد نیست.

تأمل بفرمایید ان شاء الله تا فردا.

جلسه ۷۱-۲۹۵

سه‌شنبه - ۹۷/۱۱/۱۶

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيّة الله في الأرضين و اللعن على أعدائهم أجمعين.

بحث راجع به تمسک به استصحاب عدم جعل بود برای اثبات صحت نماز در لباس مشکوک.

اشکال چهارم در استصحاب عدم جعل (مرحوم نائینی): استصحاب عدم جعل برای اثبات حکم

فعلی اصل مثبت است

این استصحاب عدم جعل مواجه شد با اشکال‌هایی که برخی از این اشکال‌ها را مطرح کردیم. رسیدیم به اشکال مرحوم نائینی که اشکال چهارم بود که فرمود موضوع اثر حکم فعلی است، ما حرم اكله فالصلاه فیه فاسد. استصحاب عدم جعل برای نفی حکم فعلی اصل مثبت است.

پاسخ اول (محقق خوئی): جعل یعنی حکم انشائی، و مجعول یعنی حکم فعلی و این دو حکم

یک چیز هستند

مرحوم آقای خوئی در اینجا فرمود جعل یعنی حکم انشائی، مجعول یعنی حکم فعلی. حکم فعلی و حکم انشائی یک چیز هستند، فقط شما وجود موضوع را اگر فرض نکنید در خارج، تعبیر می‌کنید حکم انشائی، وقتی موضوع موجود شد همان حکم انشائی نامش می‌شود حکم فعلی. و الا شارع که نمی‌آید دو حکم اعتبار کند، یکی حکم انشائی مثلا المستطیع یحج، یکی هم اعتبار حکم فعلی که در خارج مستطیع موجود بشود بعد بگوید هذا وجب علیه الحج. همان المستطیع یحج که قضیه شرطیه است که اذا وجد المستطیع وجب علیه الحج همان قضیه شرطیه در کنارش فرض وجود شرط یعنی موضوع بشود نامش حکم فعلی است.

جواب: مراد از جعل در مقام عملیه الجعل است چون حکم انشائی کلی مشکوک نیست

که ما عرض کردیم این بیان ربطی به اینجا ندارد. چرا؟ برای این که شما در اینجا آقای خوئی! استصحاب که می‌کنید در شبهه موضوعیه این که این حیوان گوسفند است یا خرگوش، استصحاب عدم جعل به معنای استصحاب عدم حکم انشائی می‌کنید؟ مگر شما در حکم انشائی شک دارید؟ حکم انشائی که معلوم است: الارنب حرام، الشاء حلال. پس استصحاب عدم جعل در این بحث به معنای دیگری است. ایکاش آن معنا را هم مطرح می‌فرمودید. و آن معنای دیگر این است که گفته می‌شود چون حکم انحلالی است، هر حکمی که در خارج موجود می‌شود روی موضوع، به جعل شارع است یعنی به عملیه الجعل است. جعل به معنای حکم

لباس مصلی ۷۶۹
انشائی نگیریم در اینجا؛ به معنای عملیة الجعل [بگیریم]. چون واجب الوجود که نیست حرام گوشت بودن این حیوان؛ ممکن الوجود است. ممکن الوجود علت می‌خواهد، علت این مجعول که حرام بودن گوشت این حیوان است جعل او است. با جعل او موجود می‌شود. آن وقت مرحوم نائینی می‌گوید جعل به معنای عملیة الجعل علت مجعول است. شما استصحاب می‌کنید عدم علت را می‌خواهید نفی بکنید معلول را؟ استصحاب کنید که در اینجا آتش نیست پس هوا گرم نیست؟ خب این که اصل مثبت است.

پاسخ دوم: استصحاب عدم جعل (به معنای عملیة الجعل) اصل مثبت نیست چون رابطه این دو

علت و معلول نیست بلکه رابطه ایجاد و وجود است که اختلاف‌شان اعتباری است

آقای خوئی باید این جواب را مطرح می‌کرد که جعل علت مجعول نیست؛ جعل ایجاد مجعول است. و علت مجعول جاعل است. جعل حرمت این حیوان یعنی ایجاد حرمت این حیوان در عالم اعتبار. چه جور در جاهای دیگر وقتی استصحاب می‌کنید عدم ایجاد یک فعل را، خب نفی وجود او می‌کنید این اصل مثبت نیست. استصحاب می‌کنید این که لم تلد هذه المرأة، این کافی است برای نفی ولادت، حتی برای نفی ولدیت این نوزاد برای او. عرفا این‌ها اختلاف‌شان به ایجاد و وجود است.

[سؤال: ... جواب:] جعل چیه؟ جعل حکم انشائی نیست در اینجا چون حکم انشائی که مشکوک نیست. جعل یعنی ایجاد اعتباری حرمت اکل لحم این حیوان. علت ایجاد موجد است. ایجاد با وجود اختلاف‌شان به اعتبار است.

و این جواب را باید ایشان می‌داد در اینجا.

در امور اعتباریه، چون ایجاد، اعتباری است لذا وجود اعتباری تأخر زمانی و عرفی دارد از ایجاد

[سؤال: ... جواب:] در امور اعتباریه چون ایجاد اعتباری است، با وجود اعتباری تفکیک می‌شود زمانا. شما وقتی وصیت می‌کنید، ان شاء الله برای صد سال دیگه که می‌گویید ان مت فداري ملک زید، الان اعتبار می‌کنید اما معتبر ملکیت زید است بعد از وفات. بله، ما یک معتبر بالذات داریم، یعنی آنی که به نظر عقلی معتبر هست، او اصلا وجودش یا عین وجود اعتبار است یا وجود اعتبار با آن متقوم است. ولی بحث در آن

..... شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
معتبر به نظر عرفی است که از آن تعبیر می‌کنند به معتبر بالعرض. آنی که به نظر عرفی معتبر است نه آنی که در ذهن شماست که به او می‌گویند معتبر بالذات. آن معتبر به نظر عرفی که معتبر بالعرض است، زمانا متأخر است از زمان اعتبار. شما الان ایجاد اعتباری کردید، اما چه چیزی را ایجاد اعتباری کردید؟ وجود ملکیت بعد الوفاء را. در شرع هم همین است.

[سؤال: ... جواب:] اختلاف ایجاد اعتباری با وجود اعتباری همین اعتبار است. یعنی در واقع استصحاب کنید عدم ایجاد ملکیت را برای نفی وجود ملکیت، این اصل مثبت نیست.

اشکال پنجم: استصحاب عدم جعل حرمت تعارض می‌کند با استصحاب عدم جعل حلیت

اشکال پنجم که آقای خوئی مطرح کردند و جواب دادند فرمودند ممکن است کسی بگوید استصحاب عدم جعل حرمت تعارض می‌کند با استصحاب عدم جعل حلیت. ما علم اجمالی داریم این حیوان یا حرمت اکل برایش جعل شده یا حلیت اکل. یا گوسفند است، أكلت لکم بهیمۃ الانعام یا ارنب است، الارنب حرام. خب علم اجمالی داریم یا جعل حلیت شده برای این حیوان یا جعل حرمت. استصحاب عدم جعل حرمت تعارض می‌کند با استصحاب عدم جعل حلیت.

بعد آقای خوئی سه تا جواب می‌دهد. وارد آن بحث نمی‌شویم که آن جواب‌ها به نظر ما ایراد دارد. چون بناء بر اختصار هست و حداقل کردن این بحث‌ها، جواب نهایی را می‌دهیم.

پاسخ اول: همه جا حلیت به معنای انشاء حلیت نیست؛ شاید در مقام به معنای عدم جعل

حرمت باشد نه از روی اهمال بلکه از روی موقف

می‌گوییم: اصلاً به چه دلیل می‌گویید هر شیئی یا جعل حرمت شده برایش یا جعل حلیت؟ شاید حلیت یعنی عدم الحرمة. شارع برخی از اشیاء را حرام نکرد نه از روی اهمال، لم یسکت عنها نسیاناً. از روی اهمال نبود ولی از روی موقف بود که معنایش این است که مولی راضی است به ارتکاب ولی جعل حلیت و انشاء حلیت شاید نکرده. انشاء کند انت مرخص، شاید انشاء نکرده. اینی هم که در روایت داریم انما الامور ثلاثه حلال بین و حرام بین و شبهات که معنایش این است که کل شیء إما حلال أو حرام معلوم نیست که حلال

لباس مصلی ۷۷۱
یعنی أنشأ له الحلیة . احلت لكم بهیمة الانعام هم معنایش این نیست که انشأ الحلیة . یعنی خدا حرام نکرده، منتها حرام نکردن خدا از روی اهمال نبوده، از روی رضا بوده به ارتکاب، صدق می‌کند احلت لكم بهیمة الانعام.

پاسخ دوم: تنجیز از آثار وصول حرمت است و استصحاب عدم جعل حلیت موجب وصول

حرمت نیست. و لذا اثری ندارد و لغو است

اگر شما اصرار بکنید بگویید خلاف ظاهر است که احلت لكم بهیمة الانعام را می‌گویید یعنی لم تحرم، نه ظاهرش انشاء حلیت است، می‌گوییم بسیار خوب، انشاء حلیت را شما استصحاب می‌کنید عدمش را، چه اثری دارد؟ لغو است. استصحاب عدم جعل حلیت چه اثر دارد؟ اثر ندارد. چون موضوع، وجوب اجتناب حرمت است. یک چیزی حرام اگر بود باید اجتناب کنیم، حرام نبود لازم نیست اجتناب کنیم حالا می‌خواهد جعل حلیت بشود یا نشود.

[سؤال: ... جواب:] استصحاب حلیت اثرش عذر است ولی استصحاب عدم جعل حلیت اثرش تنجیز نیست. شما استصحاب عدم جعل حلیت می‌خواهد بکنید برای چی؟ برای عذر؟ فرق می‌کند با استصحاب حلیت. استصحاب حلیت اثرش معذرت است. اما استصحاب عدم جعل حلیت اثرش چیه؟ اثرش تنجیز است؟ تنجیز که از آثار وصول حرمت است، استصحاب عدم جعل حلیت که موجب وصول حرمت نیست.

بناء بر مبنای محقق خوئی که استصحاب قائم مقام قطع موضوعی است، اثر استصحاب عدم

جعل حلیت جواز اخبار به حلیت است و از طرف دیگر، اثر استصحاب عدم جعل حرمت جواز اکل

است، بنابراین بین الاستصحابین تعارض می‌شود

اینجاست که امثال آقای خوئی مشکل پیدا می‌کنند. چرا؟ برای این که استصحاب را قائم مقام قطع موضوعی می‌دانند. استصحاب عدم جعل حلیت اثر پیدا می‌کند. اثرش چی؟ اثرش جواز اخبار به این که شارع جعل حلیت نکرده. ما قبول نداریم البته این را، راحتیم. اما کسانی که می‌گویند استصحاب عدم جعل حلیت قائم مقام قطع موضوعی می‌شود یعنی جایز می‌شود اخبار به عدم جعل حلیت، خب این‌ها مشکل پیدا

می‌کنند. چرا؟ برای این که علم اجمالی داریم یا این حرام است پس اجتناب باید از او بکنیم، یا جعل حلیت برایش شده پس دروغ است من بیایم بگویم لم يجعل له الحلیة .

خوب گوش بدهید علم اجمالی را!! یا این ارنب است فجعلت له الحرمة و يجب الاجتناب عنه یا گوسفند است پس جعل حلیت برایش شده و اگر جعل حلیت برایش شده باشد خبر بدهم از عدم جعل حلیت، این می‌شود کذب محرم. خب استصحاب عدم جعل حلیت می‌گوید می‌توانی خبر بدهی که لم يجعل له الحلیة، استصحاب عدم جعل حرمت هم می‌خواهد جاری بشود ترخیص در مخالفت قطعی لازم می‌آید چون من هم می‌توانم این گوشت را بخورم تمسکا باستصحاب عدم جعل حرمت هم می‌توانم به مردم بگویم مردم! خدا برای این گوشت جعل حلیت نکرده است. می‌آیند دست من را می‌گیرند می‌گویند یواش! این کارها چیه؟ تو علم اجمالی داری یا خوردن این گوشت حرام است، اگر جعل حرمت برایش شده باشد یا حرام و دروغ است که داری می‌گویی خدا برای این جعل حلیت نکرده است اگر گوسفند باشد چون جعل حلیت برایش شده. چه جوری استصحاب عدم جعل حلیت می‌کنی برای اثبات جواز اخبار به عدم جعل حلیت؟

این اشکال را ما بر مثل آقای خوئی مسجل می‌دانیم. ولی خودمان می‌گوییم الحمدلله که ما در اصول به این نتیجه نرسیدیم که استصحاب قائم مقام قطع موضوعی می‌شود.

[سؤال: ... جواب:] مرحوم آقای خوئی می‌فرماید که در امور تکوینی یعنی زید نمی‌دانی الان از خانه آمده بیرون یا نه، هیچ اثر شرعی هم ندارد، اصلاً زید وجودش چه اثری دارد که از خانه بیرون آمدنش اثر داشته باشد، فقط اثر استصحاب بقاء زید فی الدار این است که از شما می‌پرسند زید خانه‌اش است؟ می‌گویی بله آقا. آقای خوئی می‌گوید خوب کاری کردی گفتی بله آقا. چرا؟ برای این که استصحاب قائم مقام علم است. اگر علم داشتی به این که زید در خانه است می‌توانستی خبر بدهی از بودن زید در خانه، استصحاب کردی بقاء زید را در دار اثرش جواز اخبار است. نظر آقای خوئی این است. نه این که اگر ابتداء واقع مستصحاب اثر شرعی داشت آن وقت استصحاب جاری است و اثر قطع موضوعی را هم بار می‌کنیم. نخیر، حتی اگر مستصحاب هیچ اثر شرعی نداشت ایشان قبول دارد که استصحاب قائم مقام قطع موضوعی می‌شود.

لباس مصلی ۷۷۳

[سؤال: ... جواب:] به نظر ما مطلقا اثر ندارد. ... بله، اگر شارع بیايد بگوید ما جعلت له الحلیة فحکمه کذا [استصحاب عدم جعل حلیت اثر دارد]. مثل این‌هایی که می‌گویند ما احل الله اكله فالصلاة فيه جائز. خب این‌ها می‌گویند موضوع جواز صلات جعل حلیت است. خب ما که قبول نداریم. ما می‌گوییم آن ما جاز لک اكله فالصلاة فيه جائز از باب انتفاء مانع است چون در ذیل الصلاة فیما یحرم اكله فاسد گفته شده. و ما جاز لک اكله فالصلاة فيه جائز این ذیل تابع صدر است نه این که بخواهد موضوع جواز صلات را بگوید جعل حلیت بشود برای آن حیوان.

[سؤال: ... جواب:] بیان عدم حرمت، خودش کتاب و سنت است. خدا حرام نکرده است. لاجد فیما اوحی الیّ محرما علی طاعم یطعمه الا ان یكون میتة الى آخر الآية. خود کتاب گفته لیس الحرام الا ما حرم الله فی القرآن که در روایت داریم یعنی غیر از این چند چیز حرام نیست. خود این کتاب گفته. بیان عدم حرمت می‌شود مفاد کتاب.

[سؤال: ... جواب:] اصلا شما بگویید هر چیزی یا حلال است یا حرام، بحث این است که هر چیزی هر حلال است یا حرام، انشاء حلیت یا حرمت شده؟ یا نه، بعضی شیء‌ها حرام هستند بعضی شیء‌ها حرام نیستند منتها لا عن اهمال.

[سؤال: ... جواب:] ما که می‌گوییم یا ابراز کراهت است یا ابراز رضایت است. حلیت ابراز رضایت است. حالا ابراز رضایت چه اثری دارد؟ ... در اباحه غرض نه به فعل تعلق گرفته نه به ترک. راضی است مولی یعنی مولی ناراضی نیست از انجام این کار. و ناراضی نبودنش هم بخاطر اهمال نیست. یعنی مولی یک وقت می‌گوید من کاری ندارم، من فعلا اظهار نظر نمی‌کنم. [یک وقت می‌گوید] کار دارم و ناراضی نیستم، می‌شود عدم جعل حرمت منتها لا عن اهمال. خود روایت هم همین را می‌گوید ان الله سکت عن اشیاء لم یسکت عنها نسیانا فلاتتکلفوها. یعنی لم یسکت عنها اهمالا. ... ابراز رضایت که ابراز حلیت است، روح حلیت عدم کراهت است. بعدش هم شما مبانی که ما گفتیم در این اشکال‌های بعدی وارد نکنید. فعلا این اشکال‌های بعدی را می‌خواهیم طبق مبانی مشهور طی بکنیم. طبق مبانی ما بله، اصلا جعل حلیت یعنی ابراز عدم کراهت یا ابراز رضایت. اصلا این بحث‌ها پیش نمی‌آید طبق مبانی ما.

میرزای شیرازی: براءت از مانعیت تصحیح می کند نماز در لباس مشکوک را

جریان اصل براءت برای تصحیح نماز در لباس مشکوک در فرضی جاری است که قائل به مانعیت

باشیم نه شرطیت و همین طور باید قائل به انحلالیت در مانعیت باشیم

راجع به سومین اصل مصحح که براءت از مانعیت هست، مرحوم میرزای شیرازی بزرگ متحول کرد بحث لباس مشکوک را بعد از این که مشهور شده بود عدم صحت نماز در لباس مشکوک، متحول کرد و مشهور کرد جواز صلات در لباس مشکوک را با همین بحث براءت از مانعیت.

خب این اولاً مبتنی بر این است که ما قائل به شرطیت مأکول اللحم بودن نباشیم و الا اگر کسی بگوید ما قائلیم از روایات استفاده می شود که ما جاز لک اكله فالصلاة فيه جایز شرط جواز نماز در لباسی که از حیوان گرفته شده این است که از حیوان حلال گوشت باشد. خب آنجا دیگه بحث شرطیت است و قاعده اشتغال می گوید باید احراز کنی شرط را. اولین مقدمه بحث براءت از مانعیت این است که ما قائل به مانعیت حرام گوشت بودن لباس نسبت به نماز بشویم.

مقدمه دوم برای جریان براءت این است که ما ملتزم بشویم مانعیت نسبت به افراد لباس های حرام گوشت انحلال دارد یعنی صد تا لباس داریم از پشم روباه صد تا مانعیت داریم. این لباس صد و یکمی که مشکوک است که از پشم روباه است یا از پشم روباه نیست اگر فی علم الله از پشم روباه باشد این هم می شود مانعیت صد و یکمی.

مرحوم آقای بروجردی و امام قدس سرهما فرمودند که ما انحلال در مانعیت را قبول نداریم. منتها نحوه تقریب این دو بزرگوار فرق می کند. اول از مرحوم آقای بروجردی شروع کنیم که اقدام زمانا هست.

اشکال اول (مرحوم بروجردی): نهی استقلالی انحلال ندارد فضلا از نهی ضمنی

مرحوم آقای بروجردی فرموده که خلاصه مطالب من در این بحث این است که اولاً حتی در نهی استقلالی مثل لاتکذب قبول ندارم انحلال را. لاتکذب یک حکم است، الکذب حرام. فقط چون مفسده کذب در هر فردی از افراد کذب هست، این حکم واحد الکذب حرام عصیان مکرر دارد. من قبول ندارم این حرف را که

لباس مصلی ۷۷۵
می‌گویند التکلیف یسقط بعصیانه. کی گفته؟ نخیر. الکذب حرام یک تکلیف است، لایسقط بعصیان. یک بار عصیان کردی یک عقاب، بار دوم هم نباید عصیان کنی، بار دوم عصیان کنی یک عقاب و هکذا. پس من اصلاً انحلال را در نهی استقلالی قبول ندارم تا چه برسد به نهی ضمنی.

در مانحن‌فیه نهی ضمنی بازگشتش به این است که نماز واجب مقید است به عدم لبس ما لایؤکل لحمه مثلاً، مقید است به این طبیعی. مقید است به عدم طبیعت لبس لباس حرام‌گوشت. این‌طور نیست که هر فردی از افراد عدم لبس ما لایؤکل لحمه مصحح نماز باشد. بگوییم عدم این لبس ما لایؤکل لحمه مصحح نماز است، عدم این لبس ما لایؤکل لحمه مصحح نماز است. نخیر آنی که نماز مشروط است به آن، طبیعت عدم لبس ما لایؤکل لحمه هست. شما دو تا لباس از پشم روباه دارید، صحیح است بگویید نپوشیدن این لباس الف مصحح نماز است؟ نه. حالا ایشان فرمودند این صحیح نیست بگوییم این مصحح نماز است چون ممکن است آن فرد دیگر از لباس را بیوشی. مصحح نماز طبیعت و صرف الوجود عدم لبس ما لایؤکل لحمه هست. این مصحح نماز است. شرط واجب چه شرط وجودی باشد چه شرط عدمی باشد مصحح نماز است. مصحح نماز چیه؟ مصحح نماز طبیعت عدم لبس ما لایؤکل لحمه است.

انحلال در مفاسد ملازم با انحلال در مانعیت نیست

بعد فرموده ان قلت پس لازمه فرمایش شما ی آقای بروجردی این است که اگر من مضطرب بخاطر سرما یک دانه از این لباس‌های متخذ از پشم روباه را که خیلی خوب گرم می‌کند بیوشم و الا سرما می‌خورم مریض می‌شوم. مجوز صادر کردید گفتید یکی از این دو را بیوش، باید بگویید هر دو را هم می‌توانی بیوشی، حالا ده تا هم بود هر ده تا را هم می‌توانی بیوشی. ملتزم می‌شوید آقای بروجردی؟ ایشان فرموده نه. ایشان فرموده که ما وقتی حساب می‌کنیم می‌بینیم این مانعیت ناشی است از مفسده. لبس این لباس حرام‌گوشت یک مفسده دارد، لبس این حیوان حرام‌گوشت یک مفسده دارد. بله من که منکر انحلالیت مفاسد نیستم. اگر من مضطرب بشوم به لبس یکی از این‌ها بخاطر مفسده در لبس بقیه، نباید بقیه را بیوشم. و لکن دلیل نمی‌شود که شما بگویید پس چون مفسده انحلالی است مانعیت هم انحلالی است. نه. این اشکال به ما که لازمه حرف ما که قائل به انحلال در مانعیت نیستیم و مانعیت را می‌دهیم به صرف الوجود لبس ما لایؤکل

..... شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
لحمه به ما اشکال کنید که اگر پس مضطر شدم به نقض این صرف الوجود، مضطر شدم یک لباس از حرام گوشت بپوشم دیگه این صرف الوجود نقض شد، دیگه چه یک لباس حرام گوشت بپوشم چه ده لباس در نقض صرف الوجود. جوابش این است که مانعیت درست است که صرف الوجودی است اما مفسده انحلالی است. چون مفسده انحلالی است از راه ملاک کشف می‌کنم حالا که بر من جایز شد یک لباس از روباه بپوشم بخاطر مفسده در بقیه لباس‌های روباه، در مورد من لبس آن‌ها نهی دارد.

اشکال دوم (مرحوم بروجردی): بر فرض انحلال در مانعیت را بپذیریم، براءت عقلی جاری

نیست چون بیان شرعی در شبهات موضوعیه تمام است

بعد ایشان فرموده که این یک اشکال که انحلالیت مانعیت را ما قبول نداریم. اگر انحلالیت را هم قبول داشتیم (این هم بگذارید تکمیل کنم کلام ایشان کامل بشود) اگر انحلالیت را هم قبول داشتیم برای ما دلیل بیاورید بر براءت. خب انحلالیت مانعیت را من قبول دارم بر فرض به چه دلیل براءت جاری است از این مانعیت مشکوکه؟ براءت یا براءت عقلیه است که در شبهات موضوعیه جاری نیست. چرا؟ برای این که قاعده قبح عقاب بلابیان می‌گوید بیان از طرف مولی باید تمام بشود تا عقاب صحیح باشد، خب در شبهات موضوعیه بیان از طرف مولی تمام است. مولی گفته الخمر حرام، بیانش تمام است. عقل می‌گوید از این تکلیف الخمر حرام باید احراز کنی این تکلیف را امتثال کردی. مبدا این خمر مشکوک را بخوری. کی عقل می‌گوید در شبهه مصداقیه الخمر حرام قاعده قبح عقاب بلابیان جاری است. در قاعده قبح عقاب بلابیان بیان من قبل المولی است یعنی بیان کبری تکلیف. پس عقلاً منجز است بر ما در مانحن فیه هم از این شبهه مصداقیه لباس حرام گوشت اجتناب کنیم.

براءت شرعی هم جاری نیست چون براءت شرعی منصرف به جهلی است که عقلاً عذر باشد و

فرض این است که براءت عقلی در مقام جاری نیست

بعد فرموده اما براءت شرعیه، آن هم همین جور است. رفع ما لایعلمون انصراف دارد به جایی که اگر من جاهل باشم عقلاً معذورم. شارع می‌گوید جاهل بودی عقلاً معذوری و علم باید منجز باشد من هم می‌گویم

لباس مصلی ۷۷۷

معذوری. آن جایی که در حال جهل معذوری و علم می‌خواهد منجز باشد، رفع ما لایعلمون می‌گوید من هم قبول دارم که در حال جهل معذوری و جعل وجوب احتیاط نمی‌کنم. آقا! در شبهات مصداقیه که در حال جهل هم من معذور نیستم چون براءت عقلیه جاری نیست. براءت عقلیه که جاری نشد یعنی در حال جهل احتیاط بر من لازم است. رفع ما لایعلمون می‌گوید هر کجا در حال جهل شما معذور بودی، خیالت راحت، شرع هم برای وجوب احتیاط جعل نمی‌کند. جایی رفع ما لایعلمون جاری می‌شود که می‌خواهد بگوید اگر جاهل بودی معذور بودی، بخاطر علم منجر می‌شد تکلیف، ما شرعا امتنان بر شما گذاشتیم و در حال جهل احتیاط را بر شما واجب نکردیم، رفع عن امتی ما لایعلمون. در جایی که علم منجز هست عقلا، ما پیش‌دستی نکردیم بر حکم عقل که بگوییم در حال جهل هم منجز شرعی می‌گذاریم و احتیاط را واجب می‌کنیم. در شبهه مصداقیه که اصلا در حال جهل خود عقل می‌گوید باید احتیاط کنی، علم منجز نیست به موضوع. علم به کبری جعل منجز است، آن هم که هست.

و لذا آقای بروجردی فرمود بچسبید به همان قاعده حل، آن قاعده حل را درست کنید. و الا با این استصحاب و براءت تنور شما گرم نمی‌شود.

تامل بفرمایید ان شاء الله تا روز سه‌شنبه هفته بعد. فردا بحث ربا هست و ماهیت پول.

جلسه ۷۲-۲۹۶

سه‌شنبه - ۹۷/۱۱/۲۳

أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ سَيِّمًا بَقِيَّةُ اللَّهِ فِي الْأَرْضِينَ وَ اللَّعْنُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ.

بحث راجع به نماز در لباس مشکوک بود که مطرح شد که گاهی با قاعده حل می‌خواهند تصحیح کنند نماز در لباس مشکوک را، گاهی با استصحاب چه استصحاب در امر تکوینی مثل استصحاب این که این لباس قبل از وجودش جزء حیوان حرام‌گوشت نبود که استصحاب عدم ازلی است یا استصحاب در خود لبس، یک زمانی ما لبس نکرده بودیم اجزاء حیوان حرام‌گوشت را و گاهی این استصحاب در جعل شرعی است،

..... شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
استصحاب عدم جعل حرمت برای آن حیوانی که این لباس را از او تهیه کردیم که البته این استصحاب مبتنی بر این هست که ما عنوان ما حرم اكله را عنوان مشیر ندانیم.

اگر عنوان حرام گوشت را (بر خلاف ظاهرش) عنوان مشیر بدانیم به ذوات حیوانات حرام گوشت،

دیگر استصحاب عدم جعل اصل موضوعی نخواهد بود

کسانی که مثل مرحوم نائینی و مرحوم آقای بروجردی معتقدند که ما حرم اكله عنوان مشیر هست به ذوات حیوانات، کانه گفته است که الصلاة فی وبر الذئب و الثعلب و نحوه ما فاسد، دیگه موضوع می شود عنوان ذاتی این حیوانات، استصحاب عدم جعل حرمت برای لحم این حیوانات اصل موضوعی نخواهد بود. ولی ما گفتیم که خلاف ظاهر است که حرم اكله را عنوان مشیر بگیریم. پس از این جهت اشکال ندارد که استصحاب عدم جعل حرمت بکنیم.

میرزای شیرازی: برائت از مانعیت تصحیح می کند نماز در لباس مشکوک را

بعد رسیدیم به اصل برائت. عرض کردیم مشهور بعد از میرزای شیرازی اول این است که نماز در لباس مشکوک صحیح است بخاطر اصل برائت از مانعیت این لباس مشکوک در نماز.
مرحوم آقای بروجردی فرمود که ما قبول نداریم اجراء اصل برائت را از مانعیت این لباس مشکوک؛ به دو بیان:

اشکال اول (مرحوم بروجردی): نهی استقلالی نه انحلال در جعل دارد نه در مجعول فضلا از نهی

ضمنی. البته به لحاظ مفسده انحلال دارد و لذا نهی واحد عصیان های متعدد دارد

بیان اول این بود که اساسا ما انحلال در نواهی را حتی در نواهی استقلالیه منکریم تا چه برسد به این که مانحن فیه نواهی ضمنیه است. اگر شارع بگوید لاتکذب ما قبول نداریم که این منحل می شود به افراد کذب. نه فقط ایشان منکر انحلال در جعل است، نه، ظاهر این است که منکر انحلال در مجعول هم هست. یعنی معتقد است یک حکم فعلی بیشتر نداریم و آن این است که دروغ حرام است. اما چون مفسده کذب انحلالی است، هر فردی از افراد کذب مفسده مستقله دارد، عصیان این نهی واحد متعدد است، هر بار که ایجاد بکنیم

لباس مصلی ۷۷۹

طبیعت کذب را یک عصیان کردیم این خطاب یحرم الکذب را. در نهی استقلالی ایشان فرموده ما منکر انحلالیم در حکم تا چه برسد به نهی ضمنی که بازگشتش به تقید واجب است به عدم. شارع وقتی می‌گوید لاتصل فی ما لایؤکل لحمه یعنی باید نمازی بخوانی که مشروط است به عدم لبس ما لایؤکل لحمه (مشروط است به عدم این طبیعت)؛ منافات ندارد که مفسده در پوشیدن لباس حیوان حرام‌گوشت در نماز انحلالی است.

و لذا اگر مضطر شدی به لبس یک لباسی که از پشم روباه هست حق نداری که لباس‌های دیگر را که از حیوان حرام‌گوشت گرفته شده بپوشی چون از انحلالیت مفسده کشف می‌کنیم شارع از باب الضرورات تنقذر بقدرها فقط اکتفاء کرده به این که می‌توانی همین فرد از لباس حرام‌گوشت را که مضطری بپوشی در نماز. اما به لحاظ حکم شرعی ظاهر دلیل این است که واجب ما که نماز است مقید است به طبیعت عدم لبس لباس از حیوان حرام‌گوشت. انحلالی نیست در این نهی که ما بگوییم آن صد تا لباس حیوان حرام‌گوشت که یقیناً حرام‌گوشت هستند مانعیت‌شان معلوم است، مانعیت این لباس مشکوک، مشکوک است برائت از آن جاری می‌کنیم. اصلاً افراد مانعیت ندارند، طبیعت لبس ما لایؤکل لحمه مانعیت دارد و نماز مشروط است به طبیعت عدم لبس ما لایؤکل لحمه. پس شما تکلیف را می‌دانید، شکی در تکلیف شرعی ندارید، شک در امثال دارید که آیا این نماز شما مصداق نماز مقید به طبیعت عدم لبس ما لایؤکل لحمه هست یا نیست. شک در امثال مصداق قاعده اشتغال است.

اشکال دوم (مرحوم بروجردی): بر فرض انحلال در مانعیت را بپذیریم، برائت عقلی جاری

نیست چون بیان شرعی در شبهات موضوعیه تمام است

بیان دوم ایشان این بود که بر فرض ما قائل به انحلال در مانعیت بشویم، اما معتقدیم که در شبهات موضوعیه اصل برائت نداریم؛ فقط قاعده حل داریم در شبهات موضوعیه. حالا در شبهات وجوبیه ایشان چه کار می‌کنند، دیگه در شبهات وجوبیه که قاعده حل نداریم، فقط در شبهات تحریمیه قاعده حل داریم، اگر استصحاب جاری بشود، استصحاب عدم تحقق زلزله برای نفی وجوب نماز آیات، اما اگر استصحاب نداشته باشیم، قاعده حل هم که در شبهات وجوبیه نداریم باید احتیاط بکنیم به نظر آقای بروجردی. اصل برائتی

780 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
 که مفاد لایعلمون است در شبهات وجوبیه جاری نمی‌شود. چرا؟ ایشان فرمودند که اما برائت عقلیه که مفاد
 قاعده قبح عقاب بلایان است موضوعش بیان من قبل المولی است، وظیفه مولی بیان کبرویات است نه بیان
 صغریات. بیان بر کبری که تمام شد دیگر عقل عقاب را قبیح نمی‌داند چون مولی وظیفه‌اش را انجام داد.
 مولی می‌گوید دیگر از من چه می‌خواهید، آنی که من باید انجام می‌دادم انجام دادم، گفتم الخمر حرام، دیگر
 وظیفه من نیست بگویم هذا خمر. اگر شک کردید این مایع خمر است یا خمر نیست برائت عقلیه جاری
 نمی‌شود، باید احتیاط کنید.

برائت شرعیه هم فرع بر جریان برائت عقلیه است زیرا در فرضی جهل معذر است شرعا که در

رتبه سابقه، عقلا معذر باشد

اما برائت شرعیه، آن هم جاری نمی‌شود چون ظاهر رفع ما لایعلمون این است که جایی که جهل به
 تکلیف عذر است و علم به تکلیف منجز است، شارع امتنانا احتیاط را در موارد جهل بر شما واجب نکرده.
 رفع عن امتی ما لایعلمون یعنی آنچه را که شما نمی‌دانید از تکالیف که اگر می‌دانستید بر شما منجز بود،
 حالا که نمی‌دانید بر شما منجز نیست. ایشان فرموده این در شبهات حکمیه هست که اگر ندانیم قاعده قبح
 عقاب بلایان جاری می‌شود. اما در شبهات موضوعیه اگر ندانیم هم باز عقل حکم به احتیاط می‌کند چون
 برائت جاری نیست در شبهات موضوعیه. اینجا علم منجز نیست، در فرض جهل به مصادیق هم حکم عقلا
 منجز است و لذا رفع ما لایعلمون شامل این مورد نمی‌شود.
 به نظر ما این فرمایش ناتمام است:

پاسخ اول به اشکال اول: انحلال در مفسده ظهور در انحلال دارد و لو به لحاظ مقام مجعول

اما این که ایشان منکر انحلال در نهی استقلالی شد، مطلب عجیبی است. ما نمی‌گوییم ایشان قائل به
 انحلال در جعل بشوند، ولی حکم فعلی عرفا منحل است دیگه. الکذب حرام بخاطر انحلالی بودن مفسده
 کذب ظاهرش این است که شارع به نحو طبیعت ساریه کذب را حرام کرده نه به نحو صرف الوجود.

پاسخ دوم: این انحلالیت است که باعث تفاوت نهی از مطلق الوجود با نهی از صرف الوجود شده

است

و الا آقا! چه فرق می‌کند نهی از صرف الوجود یا نهی از مطلق الوجود. مولی به یک عبدش می‌گوید لاتکذب از باب این‌که اگر یک بار دروغ بگوید سلب اعتماد می‌شود از او ولی به یک عبد دیگرش می‌گوید لاتکذب از باب این‌که دنبال این است که او انسان خوبی باشد و لذا بطور انحلالی به او می‌گوید هیچ گاه دروغ نگو، اگر یک بار هم شیطان گولت زد دروغ گفتی توبه کن، بار دیگر دروغ نگو. این‌که ما بگوییم در مقام جعل مولی هیچ فرق نمی‌کند، کیفیت حکم هیچ فرقی نمی‌کند، در آن جایی که از صرف الوجود کذب مولی نهی می‌کند مفسده در صرف الوجود کذب است که یک بار هم دروغ بگوید این عبد سلب اعتماد از او می‌شود، دیگر فایده ندارد، هر چقدر بعد از آن ملتزم بشود که راست بگوید دیگر مردم به او اعتماد نمی‌کنند. ولی این مثال با آن مثالی که مولی به عبدش می‌گوید لاتکذب به نحو نهی از مطلق الوجود بگوییم در مقام تشریع هیچ فرقی نمی‌کند؟ در نظر مولی و تشریع مولی هیچ فرقی بین این دو نیست؟ این خلاف وجدان است. بنده اصرار ندارم بگوییم انحلال در جعل است، لاقل مثل امام قبول کنید که انحلال در نهی از مطلق الوجود به لحاظ حکم فعلی است و در مقام تطبیق انحلال پیدا می‌کند الکذب حرام به تعداد افراد کذب در مورد نهی از مطلق الوجود. این را لاقل بپذیرید و لو انحلال در جعل را نپذیرید. خلاف وجدان است بگوییم اختلاف بین نهی از صرف الوجود و نهی از مطلق الوجود مربوط به یک امر تکوینی است، هیچ ربطی به لحاظ و تشریع مولی ندارد.

در نهی ضمنی هم عرف مانند نهی استقلالی انحلال را می‌فهمد

اما این‌که ایشان فرمود بر فرض ما انحلال را در نهی استقلالی بپذیریم، در نهی ضمنی نمی‌پذیریم، ما این را هم نمی‌فهمیم وجهش چیست. شارع وقتی می‌گوید نماز بخوان و لباس متخذ از حیوان حرام‌گوشت را نپوش، عرف انحلال را می‌فهمد دیگه. یعنی از این عبارت می‌فهمد که لاتلبس هذا اللباس المتخذ مما لایؤکل لحمه، لاتلبس ذاک اللباس المتخذ مما لایؤکل لحمه و لو به لحاظ مقام فعلیت عرف انحلال می‌فهمد. مولی به عبدش می‌گوید که در هنگام ورود مهمان جلوی درب بایست و لباس کثیف نپوش یا لباس زرد نپوش،

این ظاهرش این است که یعنی هیچ فردی از افراد لباس زرد یا لباس کثیف را نپوش و لو مآلا به این بر می‌گردد که واجب مقید است به عدم آن، نهی ضمنی یعنی واجب مقید است به عدم آن ولی ظاهر این است که مقید است به عدم کل فرد فرد از افراد این طبیعت که مانع هست.

انصافا عرف استظهارش انحلال در نواهی ضمنیه است مثل انحلال در نواهی استقلالیه. چه فرق می‌گذارد عرف بین این که شارع بگوید لاتلبس اللباس الاصفر که نهی استقلالی است (و لو نهی کراهتی) و بین این که بگوید که صل و لاتلبس اللباس الاصفر؟ عرف چه فرق می‌گذارد؟ و لذا ما شک می‌کنیم نمی‌دانیم این لباس اصفر است یا اصفر نیست چون تاریک است، چشم‌مان خوب نمی‌بیند، بگوییم به ما مولی گفته که نماز بخوان و لباس زرد نپوش، نمی‌دانم آیا من را نهی کرده است از پوشیدن این لباس که نمی‌دانم زرد است یا سفید، نهی کرده است از پوشیدن این لباس در نماز؟ یا نهی نکرده است؟ برائت از تعلق نهی از لبس این لباس مشکوک جاری می‌کنم چون خود مولی گفته رفع عن امتی ما لایعلمون.

[سؤال: ... جواب:] ایشان می‌گویند که مصالح و مفاسد در رتبه سابقه بر احکام هستند. ... عرف کشف می‌کند که مثلا بخاطر غلبه این که در حرام مفسده در صرف الوجود نیست، مفسده در طبیعی است به نحو انحلال. مفسده، انحلالیه است به نظر آقای بروجردی. عرف اصل اولی را در نواهی انحلالیت مفسده می‌داند. اصل خطاب نهی وجود مفسده را کشف کرد، انحلالی بودن مفسده بخاطر غلبه عرفیه است که مفاسد قائم به صرف الوجود نیستند، مفاسد قائم به افراد هستند. غلبه موارد مفسده همین است. چند تا مثال شما می‌توانید پیدا کنید که مفسده قائم به صرف الوجود باشد؟ غالب موارد مفسده قائم به افراد است به نحو مطلق الوجود. همین منشأ ظهور می‌شود. این اشکال ندارد. ما اشکال‌مان چیز دیگری است به آقای بروجردی. اشکال‌مان این است که فقط اختلاف در مصالح و مفاسد است؟ یا نه، واقعا خواسته مولی فرق می‌کند؟ بالوجدان مولی وقتی که به این عبدش می‌گوید نام من را در مقابل دشمن نبر بخاطر این که یک بار که نام او برده بشود، مولی لو می‌رود که اسمش را می‌گذارند نهی از صرف الوجود، بالوجدان بین این نهی و بین این که مولی نهی می‌کند از دروغ گفتن، فرق است.

لباس مصلی ۷۸۳

[سؤال: ... جواب:] آقای بروجردی فرمود خواسته مولی هیچ فرقی نمی‌کند. آن فرمایش امام است که شما در ذهن‌تان است که انحلال در جعل را منکر شدند ولی انحلال در حکم فعلی و مجعول بالعرض را قبول دارند در نهی از مطلق الوجود. مرحوم آقای بروجردی انحلال در حکم فعلی را هم منکر است و لذا معتقد است الکذب حرام یک حکم فعلی است روی طبیعت کذب اما چون مفسده کذب انحلالیه است، يتعدد عصیان هذا الحرام بتعدد الکذب. ما می‌گوییم آقا! بالاخره مولی حقیقت نهیش فرق نمی‌کند در نهی از صرف الوجود با نهی از مطلق الوجود؟ این را که نمی‌شود ملتزم شد. پس لااقل مثل امام بپذیرید که نهی استقلالی منحل می‌شود به لحاظ عالم فعلیت به نواهی متعدده. ما در نهی ضمنی هم همین استظهار را می‌کنیم. اشکال دوم ایشان این بود که دلیل اثباتی قاصر است؛ برائت در شبهات موضوعیه جاری نمی‌شود. اما برائت عقلیه، ایشان فرمود چون قبح عقاب بلابیان یعنی بیان من قبل المولی.

توضیح اشکال دوم (بیان نقضی): جریان برائت در شبهات موضوعیه منافات دارد با عدم

تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص منفصل

یک چیزی از ایشان نقل شده، فرمودند که این آقایانی که می‌گویند بیان، قوامش به بیان کبری و بیان صغری است، و چون در شبهات موضوعیه بیان بر صغری تمام نیست عقاب قبیح است (من اگر ندانم الخمر حرام، عقاب قبیح است چون بیان بر کبری تمام نیست، اگر بدانم الخمر حرام ولی ندانم این مایع خمر است بیان بر صغری تمام نیست و قبح عقاب بلابیان جاری است. مرحوم آقای بروجردی نقل شده که فرمودند) این‌هایی که این را می‌گویند پس چه جوری در بحث تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص منفصل می‌آیند می‌گویند نمی‌شود تمسک کرد به عام در شبهه مصداقیه مخصص منفصل چون بیان تمام است از طرف مولی. خب آن جا هم بیان بر صغری تمام نیست. مولی گفت اکرم العالم بعد گفت لاتکرم العالم الأموی، بیان بر صغری تمام نیست نمی‌دانم این عالم أموی است یا أموی نیست. چطور است شما برائت عقلیه جاری می‌کنید از حرمت اکرام این عالم مشکوک الأمویة چون می‌گویید بیان تمام نیست ولی در بحث تمسک به عام در شبهه مصداقیه می‌گویید نمی‌شود تمسک کرد چون بیان تمام است؟ چرا ضد و نقیض حرف می‌زنید.

..... شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد

پاسخ نقض: خطاب خاص کاشف از ضیق کبری عام است و لذا این کبری مضیق نمی تواند مرجع

باشد برای شبهه مصداقیه خاص. این مشکل اثباتی در برائت عقلیه وجود ندارد

به نظر ما این فرمایش ها نادرست است. چرا؟ برای این که در بحث تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص منفصل، نکته این است که عام کشف از کبری می کند: اکرم کل عالم، و خطاب خاص که می گوید لاتکرم العالم الأموی کشف می کند از ضیق همان کبری. کاشف از ضیق کبری همین مقدار در آن کافی است که بیان کبری بکند (لاتکرم العالم الأموی بیان می کند کبری حرمت اکرام عالم اموی را) و چون تناقض دارد هم اکرام عالم اموی حرام باشد هم اکرام هر عالمی واجب باشد بدون تخصیص، خب کشف می کنیم ضیق کبری را در اکرم کل عالم، کشف می کنیم کبری اکرم کل عالم در مقام اراده جدیه مضیق است. کبری جعل را کشف می کنیم که اکرم کل عالم لیس بأموی. وقتی کبری جعل را کشف کردیم مضیق است، معلوم است نمی شود تطبیقش کرد بر این عالم مشکوک الأمویة. چون کشف کردیم اکرم کل عالم مراد جدیش مضیق است؛ اکرم کل عالم لیس بأموی دیگه. خطاب خاص همین که بیان کرد حرمت کبری اکرام عالم اموی را، کشف می کند از ضیق کبری اکرم کل عالم، وقتی ضیق این کبری کشف شد و ما فهمیدیم در مقام اراده جدی کبری جعل شرعی رفته روی اکرام عالمی که اموی نیست چه جور تمسک کنیم به این خطاب نسبت به عالم مشکوک الأمویة.

این چه ربطی دارد به قبح عقاب بلابیان که تمسک به دلیل نیست؛ بحث این است که عقاب آیا بدون تمامیت حجت قبیح است یا قبیح نیست؟ کسی که برائت عقلیه را قبول دارد می گوید قبیح است مولی عقاب کند قبل از این که حجت تمام بشود بر حکم فعلی.

مختار عدم جریان برائت عقلیه است به این جهت که این یک قضیه ضروریه به شرط محمول

است. و اگر مراد از بیان، علم است، عدم علم، نافی احتمال عقاب مولی حقیقی نیست

بله، ما هم برائت عقلیه را قبول نداریم کلا حتی در شبهات حکمیه. چون معتقدیم قبح عقاب بلابیان یک قضیه ضروریه به شرط محمول است. اگر مراد از بیان یعنی مصحح عقاب خب این قضیه ضروریه به شرط محمول است. عقاب قبیح است در جایی که عقاب مصحح ندارد یعنی عقاب قبیح است در جایی که عقاب

لباس مصلی ۷۸۵

حسن نیست. این که قضیه ضروریه به شرط محمول است. ما می‌خواهیم ببینیم در شبهات بدویه آیا عقاب حسن است یا حسن نیست از مولی؟ اگر می‌گویید بیان به معنای علم است (عقاب بدون علم به واقع قبیح است) ما وجدان‌مان این را درک نمی‌کند. ما وجدان‌مان درک نمی‌کند که مولی حقیقی، سلطان حقیقی، احتمال می‌دهم غصبناک بشود اگر من این مایع را بخورم (حالا یا شبهه حکمیه است، خمر است نمی‌دانم حرام کرده یا نه، یا شبهه موضوعیه است نمی‌دانم خمر است یا نه، احتمال می‌دهم اگر این مایع را بخورم خدا غضب کند، مولی حقیقی غضب کند) وجدان ما درک می‌کند که چون ما علم نداریم به حرمت شرب این مایع عقاب ما قبیح است؟ ما همچون علمی نداریم.

البته برائت عقلائیه جاری است حتی در شبهات موضوعیه

بله، برائت عقلائیه اگر می‌فرمایید، بعید نیست. برائت عقلائیه در موالی عقلائیه هست قبل البیان یعنی تا بیان یعنی خطاب تکلیف در معرض وصول نباشد، عقلاء می‌گویند مولی حق ندارد عقاب کند عبدش را. چرا این مایع را خوردی؟ این مایع خمر بود، من تو را عقاب می‌کنم. مولی نمی‌تواند همچون حرفی بزند، عقلاء می‌گویند مولی! تو به این گفتی که لاتشرب الخمر؟ مولی می‌گوید نه، نگفتم، می‌گویند حق نداری او را عقاب کنی.

[سؤال: ... جواب:] باید ببینیم این برائت عقلائیه فقط در شبهات حکمیه است یا در شبهات موضوعیه بعد الفحص هم هست. انصافاً این برائت عقلائیه در شبهات موضوعیه بعد الفحص هم هست. فحوص کرد علم پیدا نکرد که این مایع خمر است، خورد، می‌گوید مولی! من چه می‌دانستم این مایع خمر است، احتمال می‌دادم اما علم که نداشتم. تو هم که به من نگفته بودی اخوک دینک فاحتط لدینک، گفته بودی باید احتیاط کنی در شبهات حکمیه؟ مولی می‌گوید نه، نگفته بودم. عقلاء می‌گویند چرا کتکش می‌زنی؟ الخمر حرام گفتی که گفتی، خب نسبت به این مایع مشکوک، این عبد احراز نکرد خمر است، تحقیق هم کرد به جایی نرسید، [فقط] احتمال می‌داد خمر باشد. ما بعید نمی‌دانیم عقلاء اینجا برائت عقلائیه جاری بکنند.

بر فرض برائت عقلی و عقلائی جاری نباشد، برائت شرعی مطلق است و شامل شبهات موضوعیه

می‌شود

حالا برائت جاری نباشد در شبهات موضوعیه، چرا برائت شرعیه را شما می‌گویید جاری نیست؟ برائت عقلیه، عقلائیه، بیل به کمرش خورده، در شبهات موضوعیه جاری نیست، رفع عن امتی ما لایعلمون، ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم، چرا اطلاق نداشته باشد نسبت به شبهات موضوعیه؟ کجای رفع عن امتی ما لایعلمون نوشته شده که من در جایی جاری می‌شوم که در فرض جهل عقل حکم به احتیاط نکند یعنی هر کجا برائت عقلیه جاری بود رفع ما لایعلمون جاری است و در شبهات موضوعیه چون برائت عقلیه جاری نیست پس رفع ما لایعلمون هم جاری نیست. این مقید از کجا آمده؟

و لذا اشکال دوم ایشان وارد نیست.

[سؤال: ... جواب:] آقای بروجردی دو تا اشکال کرد. اشکال اول این بود که انحلال در مانعیت را منکر شد. معلوم است اگر انحلال در مانعیت را منکر بشوید دیگر شک در تکلیف ندارید، علم به تکلیف دارید که باید نمازی بخوانی که مشروط است به طبیعت عدم لبس ما لایؤکل لحمه، شک در امتثال دارید، باید احتیاط کنید. تنها جوابش اثبات انحلال در مانعیت است. اما بیان دوم آقای بروجردی این است که بناء بر انحلال در مانعیت هم باز دلیل برائت قاصر است. ما می‌گوییم انحلال در مانعیت را می‌پذیرید چرا دلیل برائت قاصر است؟ کجای رفع ما لایعلمون آمده که آنچه که ما باید بیان کنیم و بیان به شما نرسید، احتیاط لازم نیست؟ برخی از روایات همین است که شما می‌فرمایید، علی الله البیان، علی الله البیان ظاهرش یعنی بیان احکام کلی اما رفع عن امتی ما لایعلمون که این حرف‌ها در او نیست. آنچه که امت من نمی‌دانند از دوش آن‌ها برداشته شده. نمی‌داند که آیا نماز آیات بر او واجب شده بخاطر زلزله یا نشده، استصحاب عدم زلزله هم فرض کنید جاری نیست. چه اشکال دارد برائت از وجوب نماز آیات جاری کند؟

[سؤال: ... جواب:] آقای بروجردی اشکال اثباتی می‌کند در اشکال دوم، می‌فرماید اصلا رفع ما لایعلمون کانه گفته کل ما کان العلم منجزا له فرفعنا وجوب الاحتیاط فی حال الجهل. اتفاقا آقای بروجردی که قولش موافق است بیشتر با امتنان. یعنی می‌فرمایند جایی که علم منجز است و در فرض جهل شما احتیاط عقلا

لباس مصلی ۷۸۷

لازم نیست بکنید، ما امتنان بر شما گذاشتیم، شرعا هم احتیاط را واجب نکردیم. آقای بروجردی این جور معنا می‌کند. ما می‌گوییم نه، حتی در جایی که عقل فی حد نفسه حکم به وجوب احتیاط می‌کند، به قول شما چون برائت عقلیه در شبهات موضوعیه جاری نیست ولی رفع عن امتی ما لایعلمون اطلاق دارد، می‌گوید اگر من نبودم عقل می‌گفت باید در این مورد جهل به موضوع در شبهات موضوعیه احتیاط کنی، اما من آمدم می‌گویم نه، راحت باش، رفع عن امتی ما لایعلمون.

[سؤال: ... جواب:] عرض کردم آقای بروجردی که برائت در شبهات موضوعیه را منکر است فقط مجبور است یا استصحاب جاری کند در شبهات موضوعیه یا قاعده حل در شبهات تحریمیه. قاعده حل در شبهات وجوبیه که نمی‌آید، شک دارد در وجوب نماز آیات به نحو شبهه موضوعیه، آنجا که دیگه قاعده حل نداریم، آنجا فقط باید استصحاب کند عدم تحقق زلزله را. و الا برائت از وجوب نماز آیات نمی‌تواند جاری کند. خب ایشان هم لابد ملتزم بشود. چیزی نیست که ایشان ملتزم نشود.

این راجع به فرمایش مرحوم آقای بروجردی.

اما امام قدس سره تمرکزشان بر انکار انحلال در نواهی ضمنیه است. معتقدند نواهی استقلالیه انحلالی است به لحاظ عالم فعلیت، اما نواهی ضمنیه بازگشتش به شرط العدم است و این ظهورش در انحلال نیست. شارع گفته نماز بخوان نمازی که مقید است به عدم لبس ما لایؤکل لحمه، تکلیف شارع معلوم و شک دارید در امتثال، باید احتیاط کنید. و ایشان فرموده من ملتزم هم هستم که اگر مضطر بشود کسی به یک فرد از لبس ما لایؤکل لحمه مجاز است که ده فرد از این ما لایؤکل لحمه را بپوشد برای این که مضطر است به ارتکاب صرف الوجود مانع است. مانعیتش ساقط می‌شود، دیگه ما دلیلی بر مانعیت فرد دوم و سوم نداریم. تامل بفرمایید در فرمایش ایشان تا روز شنبه.

جلسه ۷۳-۲۹۷

شنبه - ۹۷/۱۱/۲۷

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيه الله في الارضين و اللعن على أعدائهم أجمعين.

میرزای شیرازی: براءت از مانعیت تصحیح می کند نماز در لباس مشکوک را

بحث راجع به نماز در لباس مشکوک بود. رسیدیم به اصل براءت از مانعیت که مرحوم میرزای شیرازی و جماعتی به آن تمسک کردند برای اثبات صحت نماز در لباس مشکوک. فرمودند که مانعیت انحلالی است چون مانعیت انتزاع می شود از خطاب نهی، لاتصل فی ما لایؤکل لحمه یا لاتلبس شیئا مما لایؤکل لحمه و این ظهور در انحلال دارد. کانه به تعداد افراد لباس حرام گوشت فرمودند که لاتلبسه فی الصلاة. این لباسی که مشکوک است که از حیوان حرام گوشت است شک می کنیم که آیا مانعیت بر آن منحل شده و بر آن منبسط شده یا نه، براءت جاری می کنیم از مانعیت آن.

عرض کردیم مرحوم آقای بروجردی دو اشکال کردند به این اصل براءت از مانعیت. اشکالات ایشان را مطرح کردیم و جواب دادیم.

اشکال اول (مرحوم امام): انحلال در نواهی ضمنیه وجود ندارد چون مانعیت در این نواهی،

صرفاً مانعیت شأنییه است نه فعلیه

امام قدس سره اشکال های دیگری را مطرح کردند. ایشان فرمودند ما اولاً معتقدیم که نواهی ضمنیه با نواهی استقلالیه فرق می کند. در نواهی استقلالیه ما قبول داریم انحلال را. منتها ایشان انحلال را در مجعول و در حکم فعلی قائلند. چون وقتی می گویند لاتکذب، ظاهرش این است که هر فردی از افراد کذب مبعوض فعلی است پس حرام است. اما در نواهی ضمنیه می شود بگوییم هر فردی از افراد لبس ما لایؤکل لحمه مانع فعلی است؟ ما اول نماز یک پشم ما لایؤکل لحمه همراهمان بود، یک پشم دیگر هم اضافه کردیم، آن پشم دیگر مانع فعلی است؟ خب آن پشم اولی مانع فعلی بود و موجب بطلان نماز شد، دیگه نمازی که باطل شده مجدداً ابطال نمی شود. بله مانعیت شأنییه دارد آن وبر و پشم دوم (یعنی لو وجد اولاً لکان مانعاً) ولی ظاهر مانعیت، مانعیت فعلیه است نه مانعیت شأنییه و تقدیریه. پس ما انحلال را قبول نداریم در نواهی ضمنیه.

این بیان اول ایشان است.

اشکال دوم (مرحوم امام): انحلال فقط نسبت به متعلق نهی است که در مقام، صلات در

حرام گوشت است و حال این که متعلق برائت، مانعیت لبس یا لباس است

بیان دوم ایشان این است، فرمودند بر فرض ما انحلال را بپذیریم باید ببینیم خطاب نهی به چه چیزی تعلق گرفته نسبت به متعلق خودش انحلال را قائل بشویم. اگر خطاب این بود که لاتلبس شیئا مما لایؤکل لحمه فی الصلاه با قطع نظر از اشکال اول می گفتیم انحلال در مانعیت به لحاظ افراد لبس ما لایؤکل لحمه هست اما روایت می گوید لاتصل فی وبر ما لایؤکل لحمه. انحلال را هم بگوییم به لحاظ افراد صلات باید بگوییم. یعنی این صلات در ما لایؤکل را ایجاد نکن، آن صلات در ما لایؤکل را ایجاد نکن، این چه ربطی دارد به انحلال به لحاظ افراد لبس یا افراد لباس؟ شما می خواهید بگویید این لباس مشکوک مانعیت زایده دارد فی علم الله اگر از حیوان حرام گوشت تهیه شده باشد، این را که نمی شود از روایت استفاده کرد.

[سؤال: ... جواب:] ایشان می فرماید انحلال به لحاظ آن طبیعتی است که در تلو نهی قرار داده شده.

بعد ایشان فرمود به ما نقض می کنید که اگر من مضطر بشوم به این که یک لباس از حیوان حرام گوشت بپوشم، این نهی از صرف الوجود، مانعیت صرف الوجود بخاطر اضطرار ساقط می شود بعد می گوید لازمه مبنای شما که قائل به انحلال نیستید این است که چه یک لباس حرام گوشت بپوشیم چه ده لباس فرقی نمی کند، خب ما ملتزم می شویم. و لذا ملتزم شدیم که اگر کسی مضطر شد در لباس نجس نماز بخواند لازم نیست تطهیر کند بعض آن را و لو آب برای تطهیر بعض ثوب داشته باشد. مضطر است در این لباس نجس نماز بخواند، چند طرفش نجس است آب برای تطهیر چند طرف ندارد، لازم نیست آب برای تطهیر بعض اطراف که دارد آن را تطهیر کند. چه لزومی دارد؟

[سؤال: ... جواب:] چه اشکالی دارد. یک لباس نجس مضطری بپوشی، ده لباس نجس بپوش. بله مانع به عنوان آخر را حق نداری ایجاد کنی. مثلا شما مضطری به لبس نجس حق نداری لبس ما لایؤکل لحمه بکنی چون دو عنوان مستقل است و ظاهر این است که مولی لحاظ می کند هر عنوانی را فی حد ذاته با قطع نظر از سایر عناوین. ما به لحاظ افراد یک عنوان می گوییم که مانع صرف الوجود است و اگر مضطری به ایجاد این

..... شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
 صرف الوجود، آب از سر گذشته، چه یک نی چه صد نی. دلیل نداریم بر این که فرد ثانی از این طبیعت مورد
 اضطرار، مانعیت دارد.

[سؤال: ... جواب:] احتمال نمی‌دهید که شارع گفته من صرف الوجود صلات فی النجس را بدم می‌آید و
 مانعیت فعلیه برایش قائلم؟ دیگه شما مضطری صلات فی الثوب النجس را ایجاد کنی. ... مبعوض نفسی که
 نیست به قول ایشان، مبعوض ضمنی است.

پاسخ اول از اشکال اول: آنچه که در روایات آمده است اشتراط نماز است به عدم لبس

حرام گوشت (که ظهور در انحلال دارد) نه مانعیت

اما راجع به آن بیان اول ایشان که ظهور مانعیت در مانعیت فعلیه است و فقط فرد اول متصف می‌شود به
 مانع فعلی، این فرمایش ایشان ناتمام است. برای این که ظاهر نهی از مثلاً لبس نجس فی الصلاة ارشاد به این
 است که نماز مشروط به عدم لبس نجس است، لاتلبس النجس چون ظهور در انحلال دارد خطاب نهی، مفاد
 لاتلبس النجس فی الصلاة این است که نماز مشروط است به عدم هیچ فردی از افراد لبس نجس. لاتصل فی
 ایّ نجس. ظاهر این است. یعنی تجب علیک صلاه مشروطه بعدم ایّ فرد من افراد لبس النجس. این لفظ
 مانعیت در اصطلاح فقهاء است. شما این را می‌گیرید می‌گویید این ظهور دارد در مانعیت فعلیه؟ آنی که
 هست اشتراط نماز است به عدم، خب نماز مشروط نیست؟ نماز مشروط است به عدم لبس این نجس، به
 عدم آن لبس نجس، به عدم لبس آن نجس. روایت که نگفت لبس النجس مبطل تا بگویید اولین فرد از
 نجس مبطل است یا روایت نگفت لبس ما لایؤکل لحمه مبطل. این انتزاع فقهاء است که مبطل است مانع
 است، روایت گفته لاتصل فی وبر ما لایؤکل لحمه، لاتلبس شیئا مما لایؤکل لحمه.

[سؤال: ... جواب:] مانعیت عقلاناً قابل جعل استقلالی است به نظر ایشان که ما در اصول مناقشه کردیم
 گفتیم محال است جعل مانعیت. صد بار هم شارع بگوید لبس ما لایؤکل لحمه مانع فی الصلاة تا واجب را
 مشروط نکند به عدم آن، نماز در ما لایؤکل لحمه مصداق واجب می‌شود. الانطباق قهری و الاجزاء عقلی. پس
 انتزاع مانعیت می‌شود از اشتراط واجب به عدم این شیء. ولی بر فرض فرمایش ایشان را در اصول قبول
 کنیم که مانعیت قابل جعل استقلالی است، خب قابل است، این شد مقام ثبوت، مقام اثبات را بررسی کنید.

لباس مصلی ۷۹۱

مگه در روایت گفته بود که لبس ما لایؤکل لحمه مانع؟ گفت لاتصل فی ما لایؤکل لحمه، لاتلبس شیئا مما لایؤکل لحمه. این ارشاد است به اشتراط نماز به عدم این افراد لبس ما لایؤکل لحمه. در عرض اشتراط نماز به عدم لبس این فرد اول، این نماز مشروط است به عدم لبس فرد ثانی. ایشان استدلال کرد برای عدم انحلال فرمود فرد دوم متصف به مانعیت فعلیه نمی‌شود، من این استدلال را ایراد دارم.

[سؤال: ... جواب:] متصف می‌شود که نماز مشروط است به عدم این افراد دیگر. پس لابتشرط است؟ ...

شارع بیاید بگوید نماز مشروط است به عدم لبس هر فردی از افراد لباس حرام گوشت این لغو است؟ شارع بگوید نمازی بخوان که در هیچ فردی از افراد لباس حرام گوشت نباشد، این لغو است؟ کجا لغو است؟

[سؤال: ... جواب:] او که نماز را می‌گوید فاسد، نماز فاسد است، حالا اشکال دوم است که شما مطرح می‌کنید. فعلا بحث در این است که مانعیت را اگر ببرند روی لبس یا روی لباس، ایشان می‌گویند معنا ندارد لبس ثانی مانعیت فعلیه داشته باشد. ما می‌گوییم اصلا مگر در روایت گفت لبس ما لایؤکل لحمه مانع؟ لباس ما لایؤکل لحمه مانع؟

پاسخ دوم: مانعیت ظهوری در مانعیت فعلیه ندارد بلکه مراد این است که اگر مقتضی باشد

مانعیت وجود دارد و این مانعیت با انحلال می‌سازد

علاوه، بر فرض بگویند مانع، بالاتر از این نیست، مثلا لبس ما لایؤکل لحمه مانع که در بعض روایات داریم، مثلا در مورد قهقهه داریم القهقهه تنقض الصلاة، حالا تعبیر این جور باشد ظاهر این که می‌گویند این شیء مانع است یعنی اگر موجود مقتضی باشد این مانع هست. الان شما می‌گویید که جلیقه ضد گلوله مانع است از ترور، خب یعنی چی؟ یعنی اگر مقتضی ترور بود این مانع است. اصلا معنای مانع یعنی همین؛ یعنی لو وجد المقتضی فهذا یمنع عن تاثیرہ. بیش از این ظهور ندارد. در اینجا هم چه اشکال دارد بگوییم هر فردی از افراد لباس حرام گوشت مانع است در نماز یعنی اگر مقتضی برای صحت نماز باشد، این فرد هم مانع است، آن فرد دیگر هم مانع است. منتها اگر قبلا شما نمازت باطل شده، حالا یا با فرد اول از لبس ما لایؤکل لحمه یا بخاطر بی‌وضوء بودن، پشت به قبله کردن، مقتضی خراب می‌شود در این نماز، منافات با مانعیت این لبس ما لایؤکل لحمه ندارد. معنای مانعیت اصلا این است که علی فرض تمامیه المقتضی هذا مانع.

و لذا نتیجه‌اش این است که ما معتقدیم اگر مضطر بشوی به یک فرد از مانع، نمی‌توانید افراد دیگر را ایجاد کنید. من مضطرم یک بار قهقهه کنم در نماز، طبق فرمایش امام، مدام قهقهه، الله اکبر یک قهقهه، بسم الله الرحمن الرحیم یک قهقهه. می‌گویند ایشان فرموده است صرف الوجود قهقهه مانع است، یک فرد از این طبیعت را مضطر شدی ایجاد کنی، دیگه آزادی. ایشان این جور فرموده. ایشان فرموده مضطر بشوی، مکره بشوی به صرف الوجود یک طبیعت، دیگه سایر افراد طبیعت را در نماز می‌توانی ایجاد کنی.

[سؤال: ... جواب:] ایشان گفت لازم نیست. گفت مضطری یک لباس نجس بپوشی، ده تا بپوش. مضطری در لباس نجس نماز بخوانی، ده جایش نجس است، نه جایش را می‌توانی آب بکشی، لازم نیست آب بکشی.

[سؤال: ... جواب:] بالاخره صرف الوجود قهقهه در این نماز مانع بود با اضطرار رفع مانعیتش شد. دلیل چی می‌گفت؟ دلیل می‌گفت که القهقهه تنقض الصلاة یعنی صرف الوجود قهقهه مبطل نماز است، دلیل اضطرار گفت چون شما مضطری نمازتان صحیح است. ... ما هم بعید می‌دانیم ایشان این مطلب را بفرماید ولی استدلال ایشان اینجا هم می‌آید.

همان‌طور که مرحوم بروجردی دارند اضطرار به یک فرد از مانع، مسوغ ارتکاب سایر افراد مانع

نیست چون مفسده مانعیت، انحلال دارد

و این خلاف متفاهم عرفی است. به قول آقا مفسده مانعیت انحلالیه است. وقتی می‌گویند در لباس نجس نماز نخوان یعنی لباس نجس همراه داشتن در نماز، مانع از ملاک نماز است عرفاً. این فرد مانع است، آن فرد مانع است. متفاهم عرفی این است که آقای بروجردی هم این را پذیرفت که به لحاظ ملاک ما انحلال می‌فهمیم. حتی در نواهی ضمنیه. و لذا آقای بروجردی فرمود اگر مضطر بشوی به صرف الوجود یک طبیعت مانع در نماز حق نداری افراد دیگر را ایجاد کنی، فقط یک فرد را مضطری ایجاد کنی، همان را ایجاد کن. ما هم به نظرمان باید اگر مثلاً دو جای لباس‌تان نجس است آب برای شستن یک جا دارید، ولی چون مضطری در این لباس نماز بخوانی، همین قسمتی را که می‌توانید بشوید. نجس را تا می‌شود باید تقلیل کمی بدهید. تقلیل کیفی نمی‌گوییم، متنجس به بول است دو بار باید بشوید آب برای دو بار ندارید یک بار بشوید، نه، آن را نمی‌گوییم. چون نجس، نجس است. اما تقلیل کمی ملتزم می‌شویم کما این که مشهور ملتزم شدند.

لباس مصلی ۷۹۳

[سؤال: ... جواب:] دم جروح و قروح که معفو است. اطلاق دلیل می‌گوید دم جروح و قروح معفو است،

خب مفسده را از کجا بفهمیم.

پاسخ از اشکال دوم: در برخی از روایات متعلق نهی، لبس است. علاوه بر این که برائت از نهی از

نماز نیز در لباس مشکوک جاری است

و اما راجع به وجه دوم ایشان. فرمود انحلال به لحاظ آنی است که در تلو نهی قرار می‌گیرد. لاتصل به لحاظ افراد صلات انحلال دارد. آقا! اولاً: در آن موثقه سماعه که بود و لاتلبسوا شیئا منها تصلون فیها، آنی که در تلو نهی بود لبس بود، منافات ندارد که بعضی روایات هم تلو نهی صلات باشد، ما به این خطابی که لبس در تلو نهی قرار گرفته تمسک می‌کنیم می‌گوییم ظهورش انحلال به لحاظ افراد لبس است.

ثانیا بر فرض دلیل این باشد که لاتصل فی وبر ما لایؤکل لحمه، لاتصل فی وبر ما لایؤکل لحمه یعنی چی؟ یعنی اذا کان شیء وبر ما لایؤکل لحمه فلاتصل فیه. یعنی این شیء، وبر ما لایؤکل لحمه است، لاتصل فیه، آن شیء وبر ما لایؤکل لحمه است، لاتصل فیه.

[سؤال: ... جواب:] نهی از صلات موضوعش چیه؟ لاتصل فی وبر ما لایؤکل لحمه یا موثقه ابن بکیر که می‌گوید ما حرم علیک اکلہ فالصلاۃ فی وبره و کل شیء منه فاسد یعنی الصلاۃ فی هذا الوبر فاسد، الصلاۃ فی ذاک الوبر فاسد، الصلاۃ فی ذاک الوبر فاسد. این یعنی انحلال. و لو متعلق نهی صلات باشد می‌گوید نماز نخوان در این لباس حرام‌گوشت، نماز نخوان در آن لباس حرام‌گوشت. نمی‌دانیم نسبت به این لباس مشکوک هم گفتند نماز نخوان در این لباس یا نگفتند، برائت از مانعیت صلات در این لباس مشکوک جاری می‌کنیم چون اگر فی علم الله این لباس حرام‌گوشت باشد به لحاظ متعلق المتعلق انحلال هست دیگه، لاتصل فی وبر ما لایؤکل لحمه مثل لاتشرب الخمر است یعنی کل ما کان خمرا فلاتشربه، این هم کل ما کان ثوبا متخذا من حیوان محرم الاکل فلاتصل فیه. ده تا ثوب متخذ از حیوان حرام‌گوشت داریم یقینا، گفتند لاتصل فیه، این یازدهمی ثوب مشکوک است نمی‌دانیم حرام‌گوشت است یا نه، شک داریم گفتند لاتصل فیه یا نگفتند، خب برائت جاری می‌کنیم از نهی از صلات در او.

..... شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد

پاسخ سوم به اشکال اول: در نهی ضمنی از صرف الوجود انحلالش به نواهی ضمنی است از

جميع افراد. لذا قبل از ارتکاب فرد اول، تمام افراد مانعیت فعلیه دارند

اصلا یک چیزی بالاتر بگوییم: آقا! اصلا ما انحلال در مانعیت را گفت عطایش را به لقایش بخشیدیم، دیگه قول می‌دهیم تا آخر جلسه امروز حرف از انحلال از مانعیت نزنیم، مانعیت صرف الوجود، خب در نهی از صرف الوجود مگر منبسط نمی‌شود نهی به تعداد افراد طبیعت؟ آقا! اگر بیاید بگوید لاتتکلم به آن عبدی که گفته‌اند به او که صرف الوجود تکلم را ایجاد نکن، مگر به تعداد افراد تکلم نهی ضمنی تعلق نمی‌گیرد؟ چون ترک صرف الوجود به ترک جميع افراد طبیعت است. اصلا ترک صرف الوجود طبیعتی که واجب شده، به این است که ترک کنید جميع افراد را.

و لذا (خوب دقت کنید!) اگر مولی بگوید صرف الوجود شرب خمر را نهی می‌کنم، یعنی اگر یک فرد از شرب خمر را هم ایجاد کنی، دیگه نهی ساقط می‌شود، نه تا خمر هست اینجا، دهمی مشکوک است خمر است یا خل، می‌توانیم برائت جاری کنیم از وجوب اجتناب از این مایع دهمی. چرا؟ برای این که نهی از صرف الوجود شرب خمر منبسط می‌شود بر افراد چون اقتضاء می‌کند نهی از صرف الوجود اجتناب از جميع افراد را. اگر نه فرد هست از خمر در اینجا، نهی از شرب خمر نهی ضمنی است از شرب این، از شرب آن، از شرب آن. اگر ده تا خمر است، نهی از صرف الوجود بازگشتش به نواهی ضمنیه است از ده شرب خمر. می‌شود اقل و اکثر ارتباطی. بله اگر نهی از شرب خمر نهی انحلالی باشد، شک کنیم در خمر بودن این مایع دهمی می‌شود اقل و اکثر استقلالی. آن نه تا خمر یقینا حرمت مستقله دارد این مایع دهمی مشکوک است. خود ایشان مبنای‌شان این است که اگر نهی از صرف الوجود خمر بود در خارج مردد بود بین نه مایع یا ده مایع، برائت از حرمت ضمنیه شرب آن مایع دهمی جاری است. من لازم نیست که از آن مایع دهمی اجتناب کنم اگر نه تا مایع خمر باشد. انحلال نهی استقلالی به نواهی استقلالیه است، اما انحلال نهی ضمنی به چیست؟ در نهی ضمنی از صرف الوجود انحلالش به نواهی ضمنی است از جميع افراد. یعنی عملا و لو ما منکر انحلال بشویم، اما وقتی می‌گویند که شما صرف الوجود لبس ما لایؤکل لحمه را ترک کنید، مآلش به این است که این را ترک کنید، این را ترک کنید، این را ترک کنید.

لباس مصلی ۷۹۵

[سؤال: ... جواب:] شک در محصل نیست. شک در محصل بود که باید احتیاط می کردیم. شک در اقل و اکثر ارتباطی است. ... صرف الوجود تکلم را ایجاد نکن، صرف الوجود شرب خمر را ایجاد نکن. اقل و اکثر ارتباطی است دیگه. ... اولاً نظر امام این است که اگر نهی از صرف الوجود شرب خمر بشویم ندانیم نه تا مایع خمر است یا نه ده مایع می توانیم آن مایع دهمی را بخوریم. ... اصلاً انحلال نیست در مقام مجعول چون نواهی استقلالیه نیست. صرف الوجود ترکش به ترک جمیع افراد است نه ترک یک فرد. طبعاً شارع وقتی نهی می کند از صرف الوجود لبس ما لایؤکل لحمه فی الصلأه این اقتضاء می کند ترک جمیع افراد را، خب اگر صد فرد هستند اقتضاء می کند ترک صد فرد را، اگر نود و نه فرد هستند اقتضاء می کند ترک نود و نه فرد را.

خود مرحوم امام قائلند که در موارد نهی از صرف الوجود و شک در یک فرد از آن، برائت جاری

است

[سؤال: ... جواب:] در ذهنم هست در بحث اقسام نهی در تنبیهات برائت، آنجا مطرح است. آقای بروجردی هم قائلند، به نظرم امام هم قائلند که نهی آی که به نحو صرف الوجود است، منتها ما نمی دانیم در خارج نه فرد خمر داریم یا ده فرد خمر، از آن مایع دهمی که مشکوک الخمریه است می توانیم اجتناب نکنیم تمسکا به اصل برائت از حرمت ضمنیه آن. شما در امر مجموعی چی می گوید؟ می گوید مولی امر کرده به اکرام علمائی که در خانه هستند، نه تا فرد هستند یقیناً عالم هستند، نفر دهمی نمی دانیم عالم است یا جاهل، برائت از وجوب ضمنی او جاری می کنیم چون وجوب اکرام علماء در منزل به نحو عام مجموعی است. حالا اگر بر عکس شد، گفت هیچ یک از علماء داخل منزل را اکرام نکن به نحو نهی وحدانی که اگر یکی را اکرام بکنی عصیان کردی این نهی را، خب من نمی دانم نه تا عالم است یا ده تا، نتیجه اش این است که شک می کنم که آیا این نهی از اکرام علماء در منزل به نحو نهی واحد اقتضاء می کند که از این اکرام این فرد دهمی اجتناب کنم یا نه، برائت جاری می کنم از حرمت ضمنیه اکرام او.

اشکال: عرف فرقی بین وصف عدمی و وجودی واجب نمی گذارد. همان طور که در وصف وجودی

قاعده اشتغال جاری است در وصف عدمی هم همین طور

..... شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد

من به نظرم یک شبهه‌ای که در ذهن مشهور است، آن شبهه این است که اگر شارع بیايد وصف عدمی اخذ کند برای واجب، به جای این که بگوید جننی بماء حلو بگوید جننی بماء لیس بمالح، عرف چی می‌گوید؟ می‌گوید چه فرق می‌کند، اگر مولی می‌گفت آبی بیاور که شیرین باشد، شما یک آبی است نمی‌دانی شیرین است یا شیرین نیست می‌خواهید ببرید، قاعده اشتغال می‌گوید حق ندارید، الاشتغال الیقینی یقتضی الفراغ الیقینی. حالا اگر مولی بگوید آبی بیاور که شور نباشد، نمی‌دانی این آبی که برای مولی می‌بری شور است یا شور نیست، یک وقت استصحاب می‌گوید این آب شور نیست این اصل موضوعی است، اما اگر شک داری بدون این که اصل موضوعی داشته باشی شک داری که این آب شور است یا نه عرف می‌گوید شما باید احتیاطاً آبی بیاوری که یقیناً شور نباشد چون یقیناً مولی از تو خواسته آبی بیاوری برای او که شور نباشد، شک نداری در تکلیف مولی، شک در امتثال داری.

یا مثلاً در مثال‌های شرعی، چه شارع بگوید توضاً بماء طاهر، چه بگوید توضاً بماء لیس بنجس، عرف فرق نمی‌گذارد. این جور نیست که عرف بیايد بگوید اگر مولی بگوید توضاً بماء طاهر شک می‌کنم این آب پاک است یا نه، اصل طهارت هم فرض کنید نداریم، تعارض کرده اصل طهارتش با اصل طهارت در یک شیء آخر (یا مثال می‌زدیم مشکوک النجاسة الذاتية است این آب، قاعده طهارت ندارد) اینجا بگویند توضاً بماء طاهر می‌گویید قاعده اشتغال می‌گوید احراز کن طهارت این ماء را، حالا اگر بگویند توضاً بماء لیس بنجس، عرف فرق می‌گذارد؟ عرف می‌گوید مولی می‌دانم از من خواسته وضوء بگیریم از آبی که نجس نیست، من شک دارم من وضوء گرفتم از آبی که نجس نیست یا وضوء نگرفتم با آن. الاشتغال الیقینی یقتضی الفراغ الیقینی.

[سؤال: ... جواب:] ضدین لاثالث لهما است. بالاخره توضاً بماء طاهر شرطیت طهارت است، توضاً بماء لیس بنجس مانعیت نجاست است دیگه. شما که می‌گویید مانعیت انحلالیه است. خب اشکال این است: شما که می‌گویید شرطیت انحلالی نیست قاعده اشتغال جاری است، اما مانعیت انحلالی است برائت از مانعیت این فرد مشکوک جاری می‌کنیم خب در جایی که شارع می‌گوید توضاً بماء لیس بنجس، شک داری این مایع نجس است یا نه برائت از مانعیت او جاری کنید. چرا جاری نمی‌کنید؟

پاسخ: برائت در جایی جاری نیست که شک در وجود مانع باشد و الا اگر شک در مانعیت باشد،

برائت جاری است

ما به نظرمان در این مثال‌ها نمی‌شود برائت جاری کرد؛ ولی با مقام فرق می‌کند. چرا؟ دو بیان می‌شود ذکر کرد برای فرق:

یک بیان این است که بگوییم آقا! در این مثال توضاً بماء لیس بنجس یا جئنی بماء لیس بمالح، ما شک در مانعیت نداریم؛ شک در وجود مانع داریم. برائت از مانعیت این است که شک بکنیم در مانعیت یک شیء. مثلاً اگر این لباس متخذ از حیوان حرام‌گوشت است، او مانعیت دارد چون شارع گفته اذا كان الثوب متخذاً مما لا يؤكل لحمه فلا تصل فيه. فرموده ما حرم عليك اكله فالصلاة في وبره و كل شيء فاسد. ظهور لاتصل في وبر ما لا يؤكل لحمه یعنی اذا كان شيء وبر ما لا يؤكل لحمه فلا تصل فيه. یا اذا كان شيء صلاة في ما لا يؤكل لحمه فلا توجد و من شک دارم که این نماز من مصداق نماز در ما لا يؤكل هست یا نیست یا شک دارم این ثوب من متخذ از ما لا يؤكل هست یا نیست. اینجا مانعیت می‌رود روی لباس مثلاً یا روی لبس، حیثیت تعلیلیه‌اش این است که اگر این لباس از حیوان حرام‌گوشت باشد شارع نهی می‌کند از لبس او در نماز. اینجا صحیح است بگوییم این لباس مشکوک نمی‌دانم از حیوان حرام‌گوشت تهیه شده تا شارع نهی کرده باشد از همراه داشتن آن در نماز یا نهی نکرده باشد. برائت از نهی ضمنی از لبس او در نماز جاری می‌کنم.

و لکن یک وقت شک در مانعیت ندارم، می‌دانم مثلاً قهقهه در نماز مانع است اما نمی‌دانم من قهقهه کردم یا نکردم، برائت از چی جاری کنم؟ مانعیت قهقهه که فرع بر وجودش نیست. قهقهه مانع در نماز است، موجودش هم نکنید مانع در نماز است منتها مانع را موجود نکنی نمازت صحیح است. اگر شک بکنی در وجود قهقهه که نمی‌توانی برائت از مانعیت جاری کنی چون قهقهه مانعیت دارد یعنی نماز مشروط به عدم قهقهه است.

[سؤال: ... جواب:] یک وقت شارع می‌گوید کل شیء اتصف بكونه قهقهة فهو مانع حق با شماست، یک شیئی موجود شد نمی‌دانم متصف به قهقهه بودن شد یا نه، برائت جاری می‌کنم از مانعیت این شیء چون شک دارم قهقهه است یا نیست. در واقع شما می‌خواهید قهقهه را هم حیثیت تعلیلیه بگیرید برای مانعیت

798 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
شیء، این خلاف ظاهر است، القهقهة تقطع الصلاة. قهقهه مانع است، من شک دارم در وجود مانع، نجاست
آب وضوء مانع است، من شک دارم در وجود مانع، معلوم است که اینجا برائت جاری نمی شود. هر نجاست
آب وضوئی مانعیت دارد ولی وقتی شک می کنم در نجاست آب وضوء شک دارم در وجود مانع نه شک دارم
در مانعیت موجود تا برائت جاری کنم.

[سؤال: ... جواب:] فردا توضیح بیشتر می دهیم. فرق است بین این که مفاد کان تامه مانع باشد و شک کنیم
در وجود آن، اینجا برائت جاری نیست. یک وقت مفاد کان ناقصه مانعیت دارد یعنی حیثیت تعلیلیه است،
اتصاف این لباس به حرام گوشت بودن حیثیت تعلیلیه است که این لباس مانعیت پیدا کند، آنجا شک
می کنم در مانعیت این لباس، می توانم برائت جاری کنم.
انشاء الله بقیه مطالب را فردا عرض می کنم.

جلسه ۷۴-۲۹۸

یکشنبه - ۹۷/۱۱/۲۸

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على
سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقیة الله في الارضين و اللعن على أعدائهم أجمعين.

دو مطلب راجع به فرمایش امام قدس سره عرض کنم:

آنچه که ما نقل کردیم بر اساس کتاب الطهارة جلد ۴ صفحه حدود ۷۳ بود که تألیف خود ایشان است.
ایشان فرمود مانعیت ثابت است برای صرف الوجود لبس ما لایؤکل لحمه و این انحلالی نیست و اگر مضطر
بشود به یک فردی از آن، جایز است ارتکاب افراد دیگر. ولی در کتاب الطهارة که تقریرات بحث ایشان هست
صفحه ۳۰۹ مطالبی فرمودند به نفع انحلال مانعیت.

مرحوم امام در کتاب الطهارة (تقریر): مبعوضیت در نواهی ضمنیه انحلالی است مانند نواهی

استقلالیه

لباس مصلی ۷۹۹

فرمودند عرف از دلیل نهی از صلات در اجزاء حیوان حرام گوشت انحلال می‌فهمد کما این که از نهی از شرب خمر انحلال می‌فهمد. تعبیر ایشان این است که يظهر الوجه فی عدم الفرق بین تحریم المتعلق بشرب الخمر المستفاد منه مبغوضیته فی ضمن ای وجود حصل و بین الزجر عن الصلاة فی النجس. بعد مثال را توسعه می‌دهند صلات فی اجزاء غیر المأكول را هم مثال می‌زنند. فان مدلوله بنظر العرف هو مبغوضیة الصلاة فی ضمن ای فرد تحقق فلو اضطر الی الصلاة فی النجس لاجل عدم القدرة علی التطهیر او الی الصلاة فی اجزاء غیر المأكول لحمه فلايجوز ذلك الا بمقدار المضطر الیه فلو اضطر الی بعض اجزاء غیر المأكول لاتجوز له الصلاة فی غیر الجزء المضطر الیه کما عرفت.

یعنی انحلال را در مانعیت پذیرفتند به حسب ظاهر. این یک مطلب.

مرحوم امام در تهذیب الاصول: در نهی مجموعی برائت جاری است بر خلاف امر مجموعی که

شک در امتثال است و مجرای قاعده اشتغال است

مطلب دوم این است که ایشان در تهذیب الاصول جلد ۳ چاپ جدید صفحه ۳۳۵ فرمودند نهی با امر فرق می‌کند. در امر اگر بگویند مثلاً اکرم کل عالم شک کنیم زید عالم است یا عالم نیست برائت جاری می‌کنیم از وجوب اکرام او. اگر بگویند اکرم مجموع العلماء شک کنیم زید عالم است یا عالم نیست قاعده اشتغال جاری است. چون ما نمی‌دانیم صد عالم داریم در این شهر یا صد و یک عالم، این نفر صد و یکمی مشکوک است که عالم است یا جاهل است، اگر اکرام او را ترک کنیم شک داریم در تحقق عنوان اکرام مجموع العلماء. اکرم کل عالم عام انحلالی بود، اکرم مجموع العلماء عام مجموعی است که طبعاً عام ارتباطی است. بعد ایشان اشکال می‌کنند به مرحوم نائینی که شما چرا در این مثال دوم قائل به برائت شدید از وجوب اکرام این شخص صد و یکمی.

اشکال اول: مجموع در امر مجموعی عنوان مشیر است به واقع افراد. لذا به تعداد افراد وجوب

ضمنی وجود دارد و فرد مشکوک می‌شود از مصادیق اقل و اکثر ارتباطی که مجرای برائت است

800 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد

بنده در پرانتز عرض کنم که به نظر ما حق با مرحوم نائینی است چون عنوان مجموع از نظر عرف موضوعیت ندارد. اکرم مجموع العلماء می‌خواهد بگویند یک وجوب ارتباطی دارد اکرام علماء. مجموع یک عنوان انتزاعی است و موضوعیت داشتن این عنوان خلاف ظاهر است. کما این که "کل" در اکرم کل عالم موضوعیتش خلاف ظاهر است. یعنی اگر گفتند اکرم مجموع علماء البلد صد عالم داریم در بلد یکی را اکرام نکنیم لَمَّا امْتَثَلَتْ هذا الامر اصلاً. این یعنی عام مجموعی. و لکن ظاهر این لفظ مجموع این است که عنوان مشیر است به این واقع؛ واقع اکرام این صد عالم. موضوعیت ندارد.

پس نمی‌دانیم وجوب ضمنی رفته روی اکرام این صد عالم یا اکرام صد و یک عالم، برائت از وجوب ضمنی آن نفر صد و یکمی جاری می‌کنیم کما این که در اقل و اکثر ارتباطی برائت از وجوب اکثر جاری می‌کنیم. این راجع به امر است که خارج از بحث ما است.

در مورد نهی، ایشان فرمودند ما قائل به برائت هستیم در همه فروض. اگر بگویند لاتکرم آی عالم، شک می‌کنیم زید عالم است یا نه برائت جاری می‌کنیم از حرمت اکرام او. اگر بگویند لاتکرم مجموع علماء البلد، نمی‌دانیم مجموع علماء بلد صد نفر هستند یا صد و یک نفر. آن صد نفر را که می‌دانیم عالم هستند می‌توانیم اکرام کنیم و آن مشکوک العالمیه را بگذاریم بماند اکرام نکنیم. چرا؟ برای این که شک می‌کنیم آیا اکرام کردیم مجموع العلماء را و آن حرام را مرتکب شدیم مبعوض را مرتکب شدیم یا نه، رفع عن امتی ما لایعلمون. یا اگر نهی از صرف الوجود باشد، همان مثالی که دیروز می‌زدیم که مولی می‌گوید لاتشرب الخمر یعنی صرف الوجود خمر را ایجاد نکن شربش را به جوری که اگر یک بار خمر خورد عصیان کرده است این خطاب نهی از صرف الوجود را و دیگر شرب خمرهای بعدی هیچ تأثیری ندارد، نهی از صرف الوجود است. مولی می‌خواهد این آلوده نشود به شرب خمر حالا که آلوده شد دیگر برای مولی مهم نیست، لأبالی بای وادی هلك. این نهی از صرف الوجود است دیگر. ایشان فرموده اینجا هم اگر شک کنیم در خمریت این یک مایع مشکوک برائت جاری می‌کنیم از حرمت ضمنیه آن شرب مایع مشکوک چون نمی‌دانیم با خوردن او مبعوض مولی محقق می‌شود یا نه، برائت جاری می‌کنیم.

لباس مصلی ۸۰۱

[سؤال: ... جواب:] تکلیف به اجتناب از مابقی که قطعاً بود. قبلاً تکلیف به اجتناب از آن نود و نه خمر قطعی داشتیم، نمی‌دانیم در ضمن تکلیف به اجتناب از این صد مایع بود اگر این مایع صدمی هم خمر بود، اگر این مایع صدمی خمر نبود تکلیف فقط خورده بود به اجتناب از آن نود و نه مایع. پس اجتناب از آن نود و نه مایع بر ما منجر بود. مشهور این را می‌گویند. براءت جاری می‌کنیم از حرمت ضمنیه این مایع مشکوک صدمی.

اشکال دوم: در نهی مجموعی براءت از حرمت فرد مشکوک تعارض می‌کند با براءت از حرمت

سایر افراد قطعی بعد از ارتکاب فرد مشکوک

مشهور این را می‌گویند از جمله امام. ما ایراد داریم. در بحث اقسام نهی این ایراد را مطرح کردیم، گفتیم بقاء حرمت نسبت به این نود و نه خمر دیگر، بعد از این که آمدیم آن مایع مشکوک را خوردیم، بقاء حرمت شرب آن نود و نه خمر مشکوک است، محرز نیست. اگر فی علم الله این مایع صدمی خمر باشد، دیگر این نهی لا تشرب الخمری که به نحو نهی از صرف الوجود است قابل امتثال نیست چون با ارتکاب شرب یک خمر دیگر او قابل امتثال نیست بخاطر ارتکاب صرف الوجود شرب خمر. براءت از حرمت شرب این مایع مشکوک تعارض می‌کند با براءت از حرمت شرب آن نود و نه خمر قطعی بعد از شرب این مایع مشکوک.

این شبهه را ما مطرح کردیم، به این سادگی هم که شما فکر می‌کنید نیست جوابش. ولی چون نمی‌خواهم وارد آن بحث بشود، ربطی به بحث ما ندارد ارجاع می‌دهم شما را به آن بحث. مشهور مثل امام می‌گویند براءت از حرمت شرب این مایع مشکوک جاری می‌کنیم و لو در نهی از صرف الوجود.

مرحوم امام: در خصوص مانعیت هم براءت جاری است حتی اگر به نحو صرف الوجود باشد

امام فرمودند اما مانعیت (همان بحث مانعیت لباس حرام گوشت در نماز): ایشان فرمودند که بستگی دارد بینیم مانعیت چیست. اگر گفتیم مانعیت یعنی مشروط بشود نماز به عدم لبس اجزاء حیوان حرام گوشت، اگر این را بگوییم، باید ببینیم آیا ما قائل به انحلال می‌شویم یا قائل به انحلال نمی‌شویم. اگر نهی از صرف الوجود لبس ما لایؤکل لحمه فی الصلاة بشویم، چه بسا ممکن است کسی بگوید قاعده اشتغال جاری است.

802 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد

اگر نهی از مطلق وجود لبس ما لایؤکل لحمه بشویم به نحو نهی انحلالی و عام استغراقی، خب رجوع به برائت می‌کنیم. بعد ایشان فرموده که بلکه ممکن است حتی در نهی از صرف الوجود لبس ما لایؤکل لحمه ما قائل به برائت بشویم. و اما اذا كانت المانعیه بنحو صرف الوجود ففي الرجوع الى البراءة لان ما هو الشرط هو طبيعۀ العدم و هو يحصل بترك اللباس المعلوم كونها مما لایؤکل لحمه تردد و ان كان الاول اوضح. در اصول این جور فرمودند. فرمودند اگر ما مانعیت را برگردانیم به اشتراط نماز به عدم لبس ما لایؤکل لحمه و اگرچه قائل بشویم که شرط عدم صرف الوجود لبس ما لایؤکل است باز اوضح این است که قائل بشویم برائت جاری است. چرا؟ برای این که باز ما احراز نمی‌کنیم اگر نماز در این لباس مشکوک بخوانیم این ایجاد مانع شده. شرط عبارت است از طبیعت عدم و هو يحصل بترك اللباس المعلوم كونها مما لایؤکل لحمه. آن لباسی که قطع داریم از اجزاء حیوان حرام گوشت است کافی است و لو این لباس مشکوک را بپوشیم. فرمودند همین که ما آن لباس قطعی الحرمة را، آن لباسی که قطعی است از حیوان حرام گوشت گرفته شده نپوشیم، بعید نیست بگوییم کافی است برای این که احراز ایجاد مبعوض مولی را نمی‌کنیم. تعبیر ایشان این است که و ان كان الاول اوضح، رجوع به برائت اوضح است.

البته اگر مانعیت، جعل مستقلى داشته باشد (كما هو الصحيح) جریان برائت واضح است چون

مشكوك، ایجاد مانع است با لبس لباس مشکوک

و اگر بگوییم مانعیت طبق مسلک ما به معنای اشتراط عدم نیست، جعل مستقل دارد، مشهور می‌گویند مانعیت انتزاع می‌شود از اشتراط نماز مثلا به عدم آن مانع، ما قبول نداریم، ما می‌گوییم شارع انشاء می‌کند مانعیت آن مانع را، جعل مانعیت می‌کند به نحو مستقل، اگر این جور بگوییم که واضح است که برائت جاری می‌شود. چون مرجع مانعیت به نظر ما یعنی این لباس حرام گوشت پوشیدن ضد واجب است، حتی اگر به این نحو باشد که صرف الوجود لبس ما لایؤکل لحمه مانع باشد باز هم برائت جاری می‌کنیم. چه جور برائت جاری می‌کنیم؟ می‌گوییم ان شاء الله با لبس این لباس مشکوک مانع را ایجاد نکردیم.

البته آخرش ایشان فرموده که هذا مع ان للتامل فى بعضها مجالا. مثل فتاامل‌های مرحوم شیخ که بالاخره آدم نظر مرحوم شیخ را نمی‌فهمد. یک فتااملی آخرش می‌گوید، یک فافهمی آخرش می‌گوید. امام هم

لباس مصلی ۸۰۳
آخرش می‌فرماید بعد از این که فرموده الظاهر جریان البراءة به نظر ما در مانعیت، فرموده مع للتأمل فی بعضها مجالاً.

این فرمایش تهذیب الاصول به نظر ما قابل قبول نیست:

اشکال اول: شک در نهی به نحو صرف الوجود، شک در امتثال است که مجرای قاعده اشتغال

است

اما این که فرمود شرطیت عدم اگر باشد مانعیت، و لو صرف الوجود شرط عدمش بشود، نماز مشروط است به عدم صرف الوجود لبس ما لایؤکل لحمه باز هم اظهر براءت است: آقا! اشکال را چه جور جواب می‌دهید؟
خب شک در امتثال داریم. اگر مولی بگوید نمازی بخوان که در آن لباس حرام‌گوشت را نپوشیدی من شک دارم این نماز من واجد این شرط است یا واجد این شرط نیست. مثل این که مولی می‌گوید آبی بیاور که شور نباشد، خب شک دارم واجد شرط است این آبی که برای مولی می‌برم یا نه. شک در تکلیف ندارم، شک در امتثال دارم. شک در امتثال مجرای قاعده اشتغال است.

[سؤال: ... جواب:] بالاخره نماز بناء بر این که مانعیت به شرط عدم بر گردد مشروط می‌شود به عدم صرف الوجود لبس ما لایؤکل لحمه کما این که وضوء مشروط بود به عدم صرف الوجود مالح بودن آب یا نجس بودن آب. شک در امتثال می‌شود اگر شک کنیم این آب نجس است یا پاک، شور است یا شور نیست. ... بحث در این است که شک در تکلیف نداریم تا براءت جاری کنیم. تکلیف می‌دانیم حد و حدودش چیه. فرض این است که شما انحلال را منکر شدید می‌گویید نماز مشروط است به عدم صرف الوجود لبس ما لایؤکل لحمه.

این را قیاس نکنید (این را خوب دقت کنید!) به آن نهی از صرف الوجود شرب خمر. این را توضیح بدهم:

تفاوت مقام با نهی استقلالی از صرف الوجود: در واجب احراز امتثال لازم است اما در مثل شرب

مایع مشکوک الخمریة، شک در تحقق عصیان است

بعضی‌ها به مرحوم شیخ اشکال کردند. اشکال این است، گفتند جناب شیخ! شما در نهی از صرف الوجود شرب خمر برائت از حرمت ضمنیه جاری کردید. گفتید شک دارم این مایع خمر است یا نه، برائت جاری می‌کنم از حرمت ضمنیه خوردن این مایع مشکوک و لو نهی از شرب خمر نهی از صرف الوجود است. چه جور شده که در نماز در لباس مشکوک قائل به بطلان شدید، برائت را قبول نکردید؟ جوابش این است که این‌ها خیلی فرق می‌کند با هم. ما این اشکال را به امام هم داریم. آقا! این فرق می‌کند با آن مثال نهی از صرف الوجود شرب خمر. آنجا من برائت از مبعوضیت ضمنیه شرب این مایع مشکوک جاری می‌کنم چون نمی‌دانم آیا با خوردن این مایع مشکوک عصیان کردم لاتشرب الخمر را یا عصیان نکردم. چه ربطی دارد به بحث واجب؟ در واجب، من باید احراز کنم امتثال را. مولی به من گفته باید نمازی بخوانی که همراه نباشد با صرف الوجود لباس حرام‌گوشت. من نمی‌دانم این نماز را خواندم یا نخواندم. تا انحلال در مانعیت تصویر نشود معنا ندارد برائت جاری کنیم. برائت در صورتی جاری می‌شود که انحلال در مانعیت قائل بشویم نه این که صرف الوجود مانع باشد. برائت [انحلال] بشود بعد بگوییم این لباس مشکوک مشکوک المانعیه است شک دارم وقتی شارع گفت لاتصل فی ما لایؤکل لحمه آن نهی شامل این لباس مشکوک هم شد یا نشد برائت جاری کنم و الا چه معنایی دارد برائت؟

[سؤال: ... جواب:] مثل این که جئنی بماء لیس بمالح. مشروط است آبی که باید بیاوری به صرف الوجود عدم مالح بودن. فرض این است که شما مانعیت را می‌گویید طبق نظر مشهور بر می‌گردد به تقید به عدم.

اشکال دوم (مبنایی): تشبیه مانع شرعی با مانع تکوینی در امکان جعل استقلالی، درست

نیست چون ترک مانع تکوینی قهری است بر خلاف مانع شرعی

و اما آنچه که ایشان فرمودند که بناء بر مسلک ما که واضح است برائت از مانعیت: آقا! اولاً مسلک شما که جعل مانعیت مستقلاً ممکن است، تشبیه کردید به مانع تکوینی، ما این را نمی‌فهمیم. در مانع تکوینی روشن است، وقتی مولی می‌گوید ایجاد کن قیام را، مشروط نیست قیام به عدم جلوس. خب روشن است، کسی که می‌خواهد ایجاد قیام کند طبعاً جلوس را ترک می‌کند. اما در مانع شرعی تکویناً که می‌شود نماز خواند همراه با لباس حرام‌گوشت. بالاخره شارع این نماز واجب را لابلشرط قرار داده یا بشرط لا یا مهملاً؟ اهمال که

لباس مصلی ۸۰۵

در مقام ثبوت غیر معقول است. اطلاق هم که معنا ندارد، لابلشروط بودن که معنا ندارد: نماز بخوان چه در لباس حرام گوشت باشد چه نباشد. لامحاله مشروط کرده نماز را به این که در لباس حرام گوشت نباشد. و لذا منشأ انتزاع مانعیت اشتراط واجب است به عدم.

اشکال سوم: امکان جعل استقلالی برای مانعیت، ظهور ساز نیست. باید دید روایات کیفیت جعل

مانعیت را چگونه تبیین می کنند

وانگهی، ثانیاً: شما امکان جعل مانعیت را در بحث اصول تان مطرح فرمودید، وقوعش را که اثبات نکردید. ما باید به ظهور ادله مراجعه کنیم. ظاهر ادله این است که لاتلبس شیئا من جلود السباع فی صلاتک. این ارشاد به این است که نماز مشروط است به عدم لبس ما لایؤکل لحمه فی الصلاة.

[سؤال: ... جواب:] ظهور در مولویت ندارد که. یعنی نماز صحیح است ولی گناه است؟ متفاهم عرفی ارشاد به اشتراط نماز است به عدم لبس ما لایؤکل لحمه.

[سؤال: ... جواب:] آنی که محال است این است که عدم تاثیر در ملاک بگذارد (عدم وهم محض است)؛ اما شارع که می تواند نماز را مشروط کند به عدم یک شیء. آشی بیاور که شور نباشد. بگوییم محال است که شارع بگوید آشی بیاور که شور نباشد؟ شوری مانع از این است که مولی این آش را بخورد، فشار خورش می رود بالا. و لذا مشروط می کند آشی را که واجب است بیاوری به این که شور نباشد. این مشروط کردن واجب به عدم شوری در مثال آش، این محال است؟ وقتی گفתי شرط شده عدم، در شرط عدم باید وجود آن چیزی که عدمش شرط شده مانع از ملاک باشد. در شرط وجود بله، به شرط این که این آش روغن داشته باشد، ولی در عدم، شرط این که شور نباشد، ملاک اشتراط آش به این که شور نباشد این است که شوری آش مانع از ملاک است. این منشأ شده مولی مشروط کند واجب را به عدم این مانع.

اشکال چهارم: اگر صرف الوجود مانع باشد، دیگر مانعیت مشکوک نیست تا برائت از او جاری

بشود

806 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
 ثالثاً: اگر صرف الوجود مانع است، شما براءت از چی می‌خواهید جاری کنید؟ خدا خیرتان دهد! خود شما اشکالات را کردید، ذهن ما را مشوش کردید، بعد با این مطالب می‌خواهید جواب بدهید؟ این مطالب که نمی‌تواند جواب باشد از آن اشکال. اگر صرف الوجود لبس ما لایؤکل لحمه مانع است پس مانعیت مشکوک نیست. من در شک در تکلیف براءت جاری می‌کنم، وقتی تکلیف مشکوک نیست در چی براءت جاری کنم؟ و لذا این مطالب جواب از اشکال نیست.

[سؤال: ... جواب:] امام یک مبنایی دارند از آقای بروجردی گرفتند می‌فرمایند همه امر می‌شوند به ماهیت جعلیه صلات، شارع تعیین مصداق می‌کند. [اقول] بر فرض آن مبنا درست باشد خب تعیین مصداق باید ببینیم به چه نحو شده. شارع مصداق تعیین می‌کند نماز مشروط به عدم این مانع را. مصداق تعیین می‌کند. باز هم الکلام الکلام. شارع می‌آید می‌گوید نماز مقید به عدم این مانع مصداق آن ماهیت جعلیه صلات است.
 [سؤال: ... جواب:] نهی مولوی یعنی نهی نفسی؟ یعنی عقاب می‌شود انسان اگر نماز بخواند در لباس حرام گوشت و لو بعداً هم اعاده کند؟ این را که ایشان نمی‌گویند. ایشان مبنای‌شان این نیست که نهی نفسی است. تصریح می‌کنند که نهی غیری است.

پس برگردیم به حل اشکالی که خودمان دنبالش بودیم. اصل اشکال را امام داشتند ولی راه حل‌های ایشان را قبول نداشتیم. شاید خود ایشان هم، گفت کم من مطالب ذکرها فی الاصول و نسوها فی الفقه، علامه مجلسی ظاهراً این تعبیر را دارد، خلاصه امام در اصول مطالبی فرمودند به فقه که رسیدند دیدند آن مطالب را نمی‌شود بگویند.

مرحوم امام: عرف فرقی بین وصف عدمی و وجودی واجب نمی‌گذارد. همان‌طور که در وصف

وجودی قاعده اشتغال جاری است در وصف عدمی هم همین‌طور

اشکال این بود که آقا! اگر شارع بگوید که نماز بخوان، نمازی که در لباس حرام گوشت نباشد مثل این که بگوید آبی بیاور که شور نباشد، خب ما آبی می‌آوریم نمی‌دانیم شور است یا شور نیست به هر عاقلی بگوییم می‌گوید شک در امتثال داری. بگوییم براءت جاری می‌کنم، می‌گویند از چی می‌خواهی براءت جاری کنی؟ براءت در شک در تکلیف جاری می‌شود، شما شک در تکلیف داری؟ می‌دانی مولی گفت آبی بیاور که شور

لباس مصلی ۸۰۷

نباشد، می‌دانی که مولی گفت آشی بپز که شور نباشد. نمی‌دانی این آبی که جوشاندی که با آن آش را پختی از آن آب‌های قدیمی قم است که شماها ندیدید چقدر شور بود، یا نه، از آب شیرین است، تصفیه شده است. می‌گوییم مولی! به ما گفتی آشی بپز که شور نباشد، من شک داشتم که این آبی که با آن این آش را پختیم شور است یا شور نیست، اصل برائت جاری کردیم. مولی می‌گوید اصل برائت از چی جاری کردید؟ رفع عن امتی ما لایعلمون شک در تکلیف گفتیم برائت دارد شما شک داشتی در تکلیف؟ شما که می‌دانستی که باید آشی بپزی که شور نباشد، آبی بیاوری که شور نباشد، وضوئی بگیری که با آب نجس نباشد. اینجا هم می‌گوید می‌دانستی که نمازی باید می‌خواندی که با لباس حرام‌گوشت نباشد. شک داری که همچون کاری را انجام دادی، شک در امثال داری، برائت یعنی چی.

پاسخ اول: برائت در جایی جاری نیست که شک در وجود مانع باشد و الا اگر شک در مانعیت

باشد، برائت جاری است

ما یک جواب دیروز دادیم که فرق بگذاریم بین این مثال‌ها و مثال لبس ما لایؤکل لحمه. جواب دیروز خلاصه‌اش این بود که گفتیم در برخی از این مثال‌ها شک در مانعیت ندارم. شک در وجود مانع دارم. مثلاً من شک دارم که آب شور موجود شد یا موجود نشد این می‌شود شک در وجود مانع. اینجا جای برائت نیست که. مولی گفته وضوء بگیر با آبی که شور نباشد، خب نمی‌دانم آب شور بودن مانع است این مانع موجود شد یا نشد. اینجا که جای برائت نیست چون مانعیت فرع بر وجود مانع که نیست. مثال می‌زدیم می‌گفتیم شک دارم در نماز قهقهه کردم یا نه، خب اینجا جای برائت نیست که. چون برائت یعنی مشروط است نماز به عدم قهقهه، این که فرع بر وجود قهقهه نیست، نماز مشروط است به عدم قهقهه. شما شک داری قهقهه را ایجاد کردی یا نه، اینجا برائت از مانعیت معنا ندارد. قبل از نماز شارع مشروط کرده نماز را به عدم قهقهه، چه شما قهقهه بکنی یا نکنی، اگر قهقهه بکنی ایجاد مانع کردی. استصحاب اگر داری که قهقهه نکردی فهو و الا برائت یعنی چی.

اما در مثال اذا کان ثوبک مما لایؤکل لحمه فلا تصل فیه، این ظاهرش این است که هر لباسی اگر از اجزاء حرام‌گوشت باشد آن لباس مانعیت دارد یعنی علت است حرام‌گوشت بودن برای ثبوت مانعیت برای لباس.

808 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
بعد می‌گوییم این لباس نمی‌دانم از اجزاء حرام گوشت است یا نه، اگر از اجزاء حرام گوشت باشد یک نهی
لاتصل فی ما لایؤکل لحمه هم به این خورده.

[سؤال: ... جواب:] بله این مبتنی است بر انحلال در مانعیت که ما قائل شدیم.

ما می‌گوییم مانعیت حکم لباس است، خب این لباس اگر فی علم الله از اجزاء حیوان حرام گوشت باشد او
حیثیت تعلیلیه می‌شود برای این که این لباس مانعیت پیدا کند. و اگر از اجزاء حیوان حرام گوشت نباشد این
لباس مانعیت پیدا نمی‌کند. بعد شک داریم آیا این لباس از اجزاء حیوان حرام گوشت هست یا نیست برائت از
مانعیت او جاری می‌کنیم.

پاسخ دوم: نهی از یک فعلی در حال واجب انحلالی است و لذا عند الشک مجرای برائت است

اما راه حل دوم که به نظر ما عرفی است این است که بگوییم فرق است بین وصف عدمی واجب مثل توضاً
بماء لیس بنجس و بین فعل آخر که در حال واجب نهی شدیم از انجام آن. مولی می‌گوید نماز بخوان، در
حال نماز هم مرتکب این فعل آخر که لبس ما لایؤکل لحمه هست نشو. این یک فعل آخری است. درست
است که واجب ارتباطی است اما امر شدید به اتیان نماز و ترک فعل آخر که اسمش هست لبس ما لایؤکل
لحمه. و عرف فرق نمی‌گذارد چه این طلب ترک لبس ما لایؤکل لحمه طلب نفسی باشد چه طلب ضمنی
باشد. می‌گوید انحلالی است و شک داریم در تعلق طلب ترک به این لباس مشکوک. چه مولی بیاید بگوید
آقا! مبدا لباس از پشم روباه بیوشی، شک می‌کنیم که این لباس من پشم روباه است یا نه، می‌گوییم برائت
دارم از حرمت لبس این یا بگوید از مهمان پذیرایی کن و در حال پذیرایی از مهمان لباس از پشم روباه نباید
بیوشی، عرف فرق نمی‌گذارد. آنجا هم می‌گوید که چه جور لاتلبس صوف الثعلب انحلالی است در نهی
نفسی، در نهی ضمنی هم انحلالی است. و شک می‌کنم که آیا این نهی خورده به پوشیدن این لباس
مشکوک یا نخورده، برائت از او جاری می‌کنم.

فالحق جریان البراءة عن المانعیه. تأمل بفرمایید ان شاء الله تا فردا.

دوشنبه - ۹۷/۱۱/۲۹

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيه الله في الأرضين و اللعن على أعدائهم أجمعين.

برائت از مانعیت با دو شرط جاری است: یک: متعلق نهی ضمنی یک فعل مستقل باشد نه وصف

عدمی. دو: مشکوک، مانعیت موجود باشد نه اصل وجود مانع

خلاصه عرض ما در بحث برائت از مانعیت این شد که ما به نظرمان با دو شرط می شود برائت از مانعیت جاری کرد:

شرط اول این است که متعلق نهی ضمنی در واجب فعل مستقل باشد نه وصف عدمی در واجب. اگر وصف عدمی در واجب باشد این بازگشتش به شرط است. مثل توضاً بماء لیس بنجس. ما معتقدیم اینجا قاعده اشتغال جاری می شود اگر شک کنیم در نجاست و طهارت آب. باید مجرای برائت از مانعیت فعل مستقل باشد، بگوید مثلاً صل و لالتبس ما لایؤکل لحمه فی اثناء الصلاة.

شرط دوم این است که ما شک در مانعیت موجود کنیم. یعنی لبس این لباس مشکوک نمی دانیم آیا متصف هست به این که لبس ما لایؤکل لحمه هست تا مانع باشد یا متصف نیست به این که لبس ما لایؤکل لحمه هست تا مانع نباشد. اگر این لبس لباس مشکوک متصف باشد به این که لبس ما لایؤکل لحمه هست، مانعیت دارد در نماز، یعنی لبس ما لایؤکل لحمه حیثیت تعلیلیه است برای این که این لبس لباس مشکوک بشود مانع، خب ما شک داریم که این لبس لباس مشکوک متصف است به این که لبس ما لایؤکل لحمه هست یا نیست می گوئیم ان شاء الله متصف نیست یعنی ان شاء الله مانعیت در نماز ندارد.

اگر ویژگی اول نبود یعنی آن مانع ما وصف عدمی بود برای واجب مثل توضاً بماء لیس بنجس آنجا ما شک نداریم عرفاً در متعلق تکلیف، می دانیم بر ما واجب است وضوء با آبی که نجس نیست. شک داریم آیا وضوء با این آب که احراز نکردیم طهارتش را مصداق وضوء بماء لیس بنجس هست یا نیست؟ باید احتیاط کنیم.

محقق خوئی هم برائت را در صورتی جاری می‌داند که متعلق نهی، فعل مستقل باشد نه وصف

عدمی واجب

اتفاقاً دیدم مرحوم آقای خوئی در همین بحث در جلد ۱۲ موسوعه شبیه همین بیان را مطرح فرمودند. فرمودند اگر شارع بگوید صل فی ثوب لیس بمحرم الاکل، صل فی ثوب لیس متخذاً من محرم الاکل، اینجا برائت از مانعیت جاری نمی‌شود در لباس مشکوک چون بازگشتش به شرطیت است نه مانعیت. مانعیت این است که نهی بکند از فعل، بگوید صل و لاتصل فی ثوب متخذ من حیوان محرم الاکل. باید این جوری بگوید. اما اگر بگوید صل فی ثوب لیس متخذاً من حیوان محرم الاکل، این بازگشتش به شرطیت است.

[سؤال: ... جواب:] بله، شرطیت عدم است اما بازگشتش فرمایش ایشان به همین عرضی است که ما داریم. ... هر کجا یک وصف عدمی داشت واجب، دیگه اینجا ملحق به شرط است و لو شرط عدمی است. این را دقیقاً ایشان در صفحه ۲۱۷ موسوعه جلد ۱۲ بیان کردند.

آن وقت طبعاً توضاً بماء لیس بنجس آن هم همین‌طور است، مثل صل فی ثوب لیس متخذاً من حیوان محرم الاکل. شرط عدمی دارد: لایکون ذلک الثوب متخذاً من حیوان محرم الاکل. مانعیتی که مجرای برائت است جایی است که نهی ضمنی برود روی فعل مستقل مکلف نه آن واجب شرط عدمی پیدا کند مثل توضاً بماء لیس بنجس، صل فی ثوب لیس متخذاً من حیوان محرم الاکل. اینجا که جای برائت نیست. اینجا من می‌دانم شارع گفته نماز بخوان در ثوبی که از حیوان حرام گوشت گرفته نشده است؛ نمی‌دانم آیا نماز خواندم در ثوبی که از حیوان حرام گوشت گرفته نشده باشد یا نخواندم.

[سؤال: ... جواب:] در موسوعه می‌گوید اگر شارع بگوید صل فی ثوب لیس متخذاً من حیوان محرم الاکل اینجا شرطیت است البته شرطیۃ العدم است، عدم کونه متخذاً من حیوان محرم الاکل شرط شده، اینجا طبعاً دیگه جاری برائت نیست. [اگر] نوبت برسد به بحث قاعده اشتغال یا قاعده برائت، برائت جاری می‌شود.

این مؤید عرض ما است که عرف در جایی که وصف واجب باشد انحلال نمی‌بیند می‌گوید آبی که نجس نیست، با آن وضوء بگیر، ثوبی که از حیوان حرام گوشت نیست با آن نماز بخوان. [برای جریان برائت] فعل

لباس مصلی ۸۱۱
مستقل باید باشد متعلق نهی، بگوید نماز بخوان و لباس حرام گوشت در نماز نپوش. این ویژگی در جریان براءت از مانعیت هست.

ویژگی دوم این است که ما این موجود را که لبس لباس مشکوک است شک کنیم در مانعیتش بخاطر شک در اتصافش به این عنوان لبس ما لایوکل لحمه.

این را برای چی عرض می‌کنم؟ برای این عرض می‌کنم: گاهی نهی ضمنی از فعل مستقل می‌شویم. می‌گویند صل و لاتقهقهه فی صلاتک، او هم نهی از فعل مستقل است اما اگر ما شک کنیم در وجود قهقهه او که مجرای براءت نیست. یک وقت یک فعلی هست از ما صادر می‌شود نمی‌دانیم او متصف هست به قهقهه بودن یا نه، خب حالا آنجا براءت جاری کنیم از مانعیت این فعل چون شک داریم متصف است به قهقهه بودن یا نه. یک وقت نه، همان قهقهه قطعیه، همان صدای بلند، او را نمی‌دانم از من صادر می‌شود یا نه، او که براءت از مانعیت ندارد چون من یقین دارم قهقهه مانعیت دارد شک دارم در وجود مانع. اینجا که جای اصل براءت نیست، چون شک ندارم در مانعیت، شک دارم در وجود مانع.

در موارد شک در اصل وجود مانع، اگر استصحاب استقبالی را قبول نداشته باشیم، طبق قاعده

اشتغال باید احتیاط کرد

و لذا خود این بزرگان گفتند ما براءت را در مواردی جاری می‌کنیم که شک داریم در اتصاف یک شیء به عنوان حرام مثلا. مثلا نمی‌دانیم این کلام ما متصف است به کذب بودن یا نه، می‌گوییم الکذب حرام یعنی کل خبر کان متصفا بالکذب فهو حرام، نمی‌دانیم این خبر ما متصف است به کذب یا متصف نیست پس شک داریم در حرمت این خبر چون نمی‌دانیم کذب است یا کذب نیست این جا براءت جاری می‌کنیم. اما یک وقت نه، من شک ندارم در اتصاف یک فعل به عنوان حرامی، من شک دارم در وجود حرام.

مثال می‌زند می‌گوید مولی گفته حرام است در این ساعت بخوابی. من تکیه دادم به یک صندلی راحتی، احتمال می‌دهم که خوابم ببرد. می‌گویم براءت جاری می‌کنم؟ براءت از چی می‌خواهم جاری کنم؟ یک وقت یک شیء مشکوک النومی است، می‌گویم یک چرتی می‌زنم شک دارم این چرت مصداق خواب هست یا مصداق خواب نیست، دست خودم است که این مقدار چرت که مشکوک است خواب است یا خواب نیست

812 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد

که ینام العین و لاینام القلب، اشکال ندارد چون چرت می‌زنم صادر می‌شود از من شیئی که مشکوک النوم است. اصل براءت است. اما یک وقت نه، می‌دانم اگر من بروم به آن حالت چرت یقیناً می‌خوابم، منتها می‌گویم ان شاء الله خواب نمی‌روم، یک وقت استصحاب استقبالی می‌خواهم جاری کنم که الان خواب نیستم ان شاء الله تا یک ساعت دیگر هم خواب نمی‌روم، این استصحاب استقبالی است. بعضی‌ها قبول دارند مثل آقای خوئی، مرحوم آقای تبریزی، بعضی‌ها قبول ندارند مثل صاحب جواهر، آقای زنجانی می‌گویند ادله استصحاب منصرف است از استصحاب استقبالی. آن‌هایی که قبول دارند می‌گویند عیب ندارد استصحاب کن عدم نوم را به نحو استصحاب استقبالی. اما آن‌هایی که قبول ندارند باید بگویند احتیاطاً باید تکیه ندهی به این صندلی چون شک داری که آیا خواب می‌روی یا نه. براءت از چی جاری می‌کنی؟ براءت از حرمت نوم؟ حرمت نوم که یقینی است. شما شک داری در وجود حرام، الاشتغال الیقینی یقتضی الفراغ الیقینی. شما یقین داری به این که واجب است ترک کنی نوم را، احتمال می‌دهی که ترک نشود نوم از شما و لذا قاعده اشتغال می‌گوید باید کاری کنی که احراز کنی ترک نوم را.

[سؤال: ... جواب:] تکیه دادن که حرام نیست، احتمال می‌دهم که آن حرام از من صادر بشود. اینجا تنها راهش استصحاب استقبالی است، براءت از حرمت معنا ندارد. ... علت تامه حرام که حرام نیست. ... تکیه دادن به عنوان یک فعل جایز است. ... اگر خواب بروی آن خوابت حرام است. شما براءت می‌خواهی از چی جاری کنی؟ اینجا جز استصحاب استقبالی هیچ توجیه دیگری ندارد.

و لذا این‌هایی که می‌گویند اگر ما برویم استخر در ماه رمضان ممکن است سر ما برود زیر آب و فرض این است که ارتماس فی الماء مبطل صوم است به نظر مشهور یا حرام است به نظر برخی مثل آقای زنجانی، اگر استصحاب استقبالی را قبول ندارند عیب ندارد، استصحاب کنند که الان که سرم زیر آب نرفته، ان شاء الله تا آخر روز سرم زیر آب نخواهد رفت. اما اگر استصحاب استقبالی را قبول ندارید داریم به شما می‌گوییم براءت اینجا جاری نیست. براءت از چی می‌خواهید جاری کنید؟ اگر سرت زیر آب نرود که حرام نیست، سرت زیر آب برود که حرام است ارتماس فی الماء. می‌خواهی از چی براءت جاری کنی؟

لباس مصلی ۸۱۳

[سؤال: ... جواب:] تسبیب یعنی مقدمه، مقدمه حرام که حرام نیست. تسبیب غیر به ارتکاب حرام، حرام است که به دیگری بگویی که گناه بکن. مقدمه صدور حرام از خود مکلف که حرام نیست. خود آن حرام، حرام است.

چه جور در واجب می‌گویید الاشتغال الیقینی یقتضی الفراغ الیقینی در حرام هم الاشتغال الیقینی یقتضی الفراغ الیقینی. این درست نیست که گاهی به ذهن خلجان می‌کند که در حرام احراز عصیان نباید بکنی اما در واجب احراز امتثال باید بکنی. شارع گفته خواب رفتن مثلاً حرام است بر شما، یا ارتماس در ماء در حال صوم حرام است، [درست نیست بگوییم] من احراز که نمی‌کنم ارتماس فی الماء خواهد شد پس عقل منجز نمی‌داند بر من که به استخر نروم. نه، این درست نیست. وقتی که شما استصحاب استقبالی را قبول نکنید، برائت از تکلیف مشکوک هم ندارید، چون تکلیف مشکوک نیست، شما چه مؤمنی دارید؟ مؤمن ندارید از این که می‌روی استخر و احتمال می‌دهی سرت برود زیر آب. آنی هم که شک دارد اداء دین کرده یا نه، آن هم که عمداً ترک نمی‌کند اداء دین را، می‌گوید ان شاء الله اداء کردم دینم را، اما قاعده اشتغال می‌گوید الاشتغال الیقینی یقتضی الفراغ الیقینی.

و لذا ما در صل و لاتلبس ما لایؤکل لحمه برائت از مانعیت را قبول داریم. چون دو ویژگی در او هست: یک: نهی ضمنی است از فعل مستقل. این فرق می‌کند با آن وصف عدمی واجب مثل آبی بیاور که شور نباشد، با آبی وضوء بگیر که نجس نباشد. آنجا عرف انحلال نمی‌فهمد.

[سؤال: ... جواب:] ظهور عرفی این که آبی بیاور و آب شور بیاور یعنی آبی که می‌آوری شور نباشد. ظهورش این است. و لذا آنجا شک می‌کنم آب شور آوردم یا آب شور بیاوردم قاعده اشتغال جاری می‌شود، ظهور در انحلال مانعیت ندارد. و فرق می‌کند با صل و لاتلبس ما لایؤکل لحمه فی الصلاة.

کما این که در صل و لاتقهقهه فی الصلاة آن ویژگی دوم نیست. یعنی من شک ندارم در اتصاف یک شیء به قهقهه. قهقهه یک چیزی نیست که آدم شک بکند؛ یا قهقهه هست یا نیست. شک می‌کند در صدور قهقهه. به یکی گوش می‌دهی دارد جوک می‌گوید، تلویزیون را باز کردی نماز هم می‌خوانی، تلویزیون دارد برنامه کذا اجراء می‌کند می‌خنداند، شما احتمال می‌دهی در این نماز بی‌اختیار خنده بکنی، برائت از چی

می‌خواهی جاری کنی؟ استصحاب استقبالی را قبول داری؟ بلکه استصحاب استقبالی می‌گوید شما خنده نخواهی کرد. اما استصحاب استقبالی را قبول نداری به چه مجوزی داری گوش می‌دهی این برنامه را که احتمال می‌دهی منجر به خنده در نماز بشود و موجب بطلان نماز بشود. شما به چه مجوزی در ماه رمضان می‌روی استخر در روز، می‌گویی ان شاء الله سرم زیر آب نمی‌رود. هر بار هم که سرش رفت زیر آب آمد بیرون گفت این دفعه که اختیاری نبود ان شاء الله بعد از این سرم زیر آب نمی‌رود. به چه مجوزی؟ حالا مقلد آقای خوئی هستی استصحاب استقبالی را قبول داری اهلا و سهلا، استصحاب استقبالی جاری کن. اما اگر مقلد صاحب جواهر هستی یا فرمایش آقای زنجانی را قبول داری که این‌ها می‌گویند استصحاب استقبالی جاری نیست، براثت هم که اینجا جاری نیست، نمی‌توانی این کار را بکنی.

[سؤال: ... جواب:] سهوا غذا بخورد که روایت می‌گوید رزق رزقه الله. این سهوی نیست، احتمال می‌دهی بروی استخر سرت برود زیر آب.

یا احتمال می‌دهی اگر بروی فلان مجلس بی‌اختیار حرام از شما صادر می‌شود. جو گیر می‌شوی عصبانی می‌شوی شروع می‌کنی ناسزا گفتن.

[سؤال: ... جواب:] شیخنا! استماع غیبت هم تازه آقای سیستانی می‌گوید حرام نیست خدا خیرت بدهد. آن‌هایی هم که می‌گویند حرام است سماع را نمی‌گویند، استماع را می‌گویند حرام است.

مثال این است که می‌روی منبر، تا پله‌های منبر را رفتی بالا جو گیر می‌شوی. یک وقت اختیار از شما سلب نمی‌شود، همان موقع که بالای منبر هستی به شما می‌گویند قول به غیر علم نگو، ناسزا نگو به مستمعین. اما یک موقع نه، می‌روی بالای منبر، بی‌اختیار، احتمال اگر می‌دهی بالای منبر بروی و بی‌اختیار ناسزا بدهی به مستمعین حق نداری منبر بروی طبق این‌هایی که استصحاب استقبالی را قبول ندارند. استصحاب استقبالی را قبول داری استصحاب می‌کنی من ناسزا نخواهم گفت. اما آنی که استصحاب استقبالی را قبول ندارد به او گفتند ناسزا نگو خب احتمال می‌دهد بالای منبر برود ناسزا از او صادر بشود. الاشتغال الیقینی یقتضی الفراغ الیقینی. اینی که بگوییم در حرام تا احراز نکنی صدور حرام را، عقل مستحق عقاب نمی‌داند شما را، این درست نیست. علم اجمالی دارم یکی از این دو آب نجس است یکی را هم بخورم

لباس مصلی ۸۱۵

مستحق عقاب هستیم. حالا در اینجا علم اجمالی هست، در شک بدوی در صدور حرام هم به چه دلیل عقل حکم می‌کند به امن از عقاب؟ نه استصحاب استقبالی را قبول داری، نه برائت از حرمت جاری است چون شک نداری در حرمت این فعل، شک داری در صدور این فعل از خودت، به چه دلیل اینجا امن از عقاب داری؟

و لذا ما در صل و لاتلبس ثوبا فی صلاتک می‌بینیم اینجا ویژگی دوم هم هست. یعنی شک داریم در اتصاف این لباس مشکوک بگونه لبس ما لایؤکل لحمه. آن اشکال ندارد، برائت جاری می‌کنیم از حرمت ضمنیه این لبس. کما این که اگر نهی استقلالی بود که لاتلبس ما لایؤکل لحمه برائت جاری می‌کردیم از این که این لبس لباس مشکوک، معنون به لبس ما لایؤکل لحمه باشد.

[سؤال: ... جواب:] عقلاء متدین چرا احتیاط نمی‌کنند؟ عقلاء متدین که التزام عملی دارند به تبعیت از مولی خودشان. شما احراز می‌کنید احتجاج نمی‌کنند؟ یعنی احراز می‌کنید اگر مولی گفت غذا نخور امروز، بعد غذا را می‌جود برای این که ببیند مزه‌اش چه جوری است یا غذا را می‌جود به بچه‌اش بدهد، احتمال می‌دهد فرو برود در حلقش، شما می‌گویید عقلاء اینجا حق را می‌دهند به این آقا؟ ما می‌گوییم محرز نیست که این مأمون از عقاب است. شاید مولی بگوید احتمال نمی‌دادی که وقتی که این آب را کردی در دهانت داری مزمه می‌کنی آب فرو برود و من هم گفتم امروز آب نخور؟ شما احتمال می‌دادی این منجر به خوردن آب بشود، چرا آب را فرو دادی در حلق مزمه کردی؟ شما احراز می‌کنید عدم عقاب را؟ احراز می‌کنید قبیح است عقاب این شخص؟ تا احراز نکنی قبیح عقاب را نمی‌توانید احتمال عقاب را نفی کنید. احتمال عقاب موجب [وجوب] دفع عقاب محتمل است.

[سؤال: ... جواب:] بنده می‌گویم شک هم بکنیم مولی عقاب بکند این شخص را قبیح است یا قبیح نیست کافی است در این که بگوییم دفع عقاب محتمل واجب است.

[سؤال: ... جواب:] اگر بگوید صل فی ثوب لیس بمحرم الاکل ما هم مثل آقای خوئی می‌گوییم اینجا برائت جاری نیست.

در مثال شک در نجاست آب وضوء، برائت جاری نیست به دو دلیل: یک: نجاست به عنوان

وصف عدمی برای واجب آمده. دو: مشکوک، اصل وجود مانع است نه مانعیت

و لذا یک ابهامی را از بحث‌های اصولی برای خودمان پیش آمده بود قبل‌ها، آن ابهام را برطرف کردیم که ما قبلاً فکر می‌کردیم مثلاً توضاً بماء طاهر با توضاً لیس بنجس فرق می‌کند. توضاً بماء طاهر طهارت شرط است باید احرارزش بکنیم، توضاً بماء لیس بنجس نجاست مانع است می‌توانیم برائت از مانعیت جاری کنیم. مدتی است البته، این را نوشتیم هم در بحث‌های اصولی که دیدیم نه، فرقی نمی‌کند. توضاً بماء لیس بنجس یا صل فی ثوب لیس بمحرم الاکل اینجا برائت ندارد. با دو بیان:

بیان اول این است که فعل مستقل نیست و عرف تا فعل مستقل نباشد، وصف عدمی باشد برای واجب انحلال در مانعیت نمی‌بیند.

بیان دوم این است که ما برائت از چی می‌خواهیم جاری کنیم؟ برائت از مانعیت نجاست این آب؟ خب نجاست این آب که یقیناً مانعیت دارد، شک دارم در وجود مانع. اصل هم که نفی وجود مانع نکرد، استصحاب عدم نجاست که ندارم، برائت می‌خواهم جاری کنم. نجاست این آب که یقیناً مانعیت دارد. شک دارد در وجود این مانع، برائت چه جوری می‌خواهم جاری کنم. بله اگر استصحاب عدم نجاست دارم فهو، [اگر] ندارم، نوبت به برائت برسد که اینجا جای برائت نیست. فقط در صل و لاتلبس ما لایؤکل لحمه ما قائل به برائت از مانعیت می‌شویم بخاطر این دو ویژگی که در اینجا هست.

[سؤال: ... جواب:] ما اگر شک بکنیم که خطاب چه جور است، صل و لاتلبس ما لایؤکل لحمه هست یا نیست، باز هم قبلاً زمینه‌سازی کردیم گفتیم شک هم بکنیم می‌گوییم ان شاء الله یک جوری حکم شارع جعل شده که به نفع برائت است.

از بحث لباس مشکوک بیرون آمدیم. اما در پایان این بحث دو بحث اصولی مطرح شده در اینجا که ما نه مفصل بحث می‌کنیم و نه مناسب است که إعراض کنیم از این دو بحث. چون نوع بزرگان اینجا بحث کردند.

لباس مصلی ۸۱۷

بحث اول استصحاب عدم ازلی است. بحث دوم اقسام شبهات موضوعیه است به لحاظ این که مجرای اصل برائت هست یا نیست. که مرحوم آقای خوئی فرموده شش صورت داریم. ما فرمایش آقای خوئی را در هر دو بحث مطرح می کنیم و ملاحظاتی که داریم عرض می کنیم.

تنبيه اول در مقام: جریان استصحاب عدم ازلی

اما بحث اول، بحث استصحاب عدم ازلی:

ببینید! در این بحث لباس مشکوک مطرح شد استصحاب عدم ازلی که این لباس هنگامی که نبود از اجزاء حیوان حرام گوشت نبود. حالت سابقه، سالبه به انتفاء موضوع است.

برخی گفتند استصحاب عدم ازلی جاری است. برخی هم گفتند جاری نیست.

یک سری بحث ها ربطی به ماهیت بحث استصحاب عدم ازلی ندارد. اگر نگاه کنید مباحث آقای خوئی را در اینجا، ببینید جهاتی را بحث کردند، در واقع مربوط می شود به یک بحثی از مباحث عام و خاص که اگر یک عامی بیاید بگوید اکرم کل عالم، خاص بگوید لا تکرّم العالم الأموی، آنجا بحث کردند که با استصحاب عدم ازلی که هذا العالم لم یکن أمویا قبل وجوده می توانیم نفی حکم خاص بکنیم یا نه؟ این یک بحث. بگوییم حرام نیست اکرام این عالم. یک بحث دیگر این است که می توانیم اثبات کنیم وجوب اکرام او را یا نه؟ یک سری بحث ها مربوط به این است که آیا می شود با استصحاب عدم ازلی در نفی عنوان خاص، اثبات کرد موضوع حکم عام را یا نمی شود؟

مرحوم عراقی: با استصحاب عدم ازلی می توان حکم خاص را نفی کرد تا به دنبال آن، حکم عام

ثابت شود

مرحوم محقق عراقی که طرفدار استصحاب عدم ازلی است گفته استصحاب بکن عدم أموی بودن این عالم را، نفی حکم خاص هم بکن، اما حق نداری اثبات حکم عام بکنی، اکرم کل عالم را اثبات کنی. حالا جالب این است می گوید اگر مطلق بود می گفت اکرم العالم مشکل نداشتیم. حالا چرا، بحث هایی است که مربوط است به عام و خاص. ربطی به اینجا ندارد. در مانحن فیه که عام و خاصی نیست. ما یک دلیلی داریم که صل

818 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
و لاتلبس ثوبا لایؤکل لحمه. می‌خواهیم ببینیم استصحاب عدم کون هذا الثوب مما لایؤکل لحمه احراز
می‌کند امثال را؟ احراز می‌کند که ما نماز صحیح خواندیم یا نه؟ ربطی به عام و خاص ندارد. و لذا متمحض
است بحث در استصحاب عدم ازلی.

مرحوم نائینی: استصحاب عدم ازلی در جایی جاری است که لیس و کان تامه موضوع باشند و

الا در فرض ناقصه بودن، حالت سابقه متیقنه وجود ندارد

مرحوم نائینی فرموده من مشکلم با استصحاب عدم ازلی که قبول ندارم می‌دانید چیست؟ مشکل من این
است که لیس ناقصه و کان ناقصه وقتی موضوع باشد، حالت سابقه متیقنه ندارد.

این را توضیح بدهم:

ما یک مثالی از سنگ و سیاهی سنگ [بزنیم]، خوبه؟ ایشان می‌گویند شارع اگر بگوید اذا وجد الحجر و لم
یوجد سواد لهذا الحجر فتصدق، من مشکلی نداشتم. چون اینجا لیس تامه موضوع است. وجد الحجر و لم
یوجد سواد هذا الحجر. استصحاب می‌کنم می‌گویند یک زمانی یک میلیون سال قبل، سیاهی برای این سنگ
موجود نبود و الان کما کان. اسم این را می‌گذارم عدم محمولی. می‌گویند من مشکلی ندارم.

[سؤال: ... جواب:] فرض این است که این سنگ از ابتداء تکونش یا سیاه بود یا سفید. و لکن سیاهی برای
این سنگ را به عنوان وصف این سنگ ندیدید، عدم محمولی در او لحاظ شد. جزء الموضوع شد عدم السواد
لهذا الحجر. اشکال ندارد، استصحاب عدم ازلی بکنید.

و لکن اگر موضوع این باشد: اذا وجد الحجر و لم یکن اسود، به این می‌گویند لیس ناقصه، اینجا بدرد
نمی‌خورد استصحاب عدم ازلی. چرا؟ برای این که این سنگ وقتی که نبود نه صدق می‌کند که این سنگ
کان اسود نه صدق می‌کند لم یکن اسود. چون کان ناقصه و لیس ناقصه هر دو مقسمش وجود موضوع است.
نمی‌شود بگوییم پدر حضرت عیسی پول‌دار نبود. خب اصلا حضرت عیسی پدر داشت تا پول‌دار باشد یا
نباشد؟ یک کسی فرزند ندارد می‌گویند فرزند من لباس ندارد. می‌گویند شما فرزند داری؟ می‌گویند ندارم،
سالبه به انتفاء موضوع است. محقق نائینی می‌گوید این غلط است. سالبه به انتفاء موضوع غلط است. هذا

لباس مصلی ۸۱۹
الحجر لم یکن اسود قبل وجوده غلط است. بله بگویید لم یکن سواد لهذا الحجر این می شود لیس تامه، این اشکال ندارد.

البته ظاهر عناوین، کان ناقصه و لیس ناقصه هستند و لذا در نوع موارد استصحاب عدم ازلی

جاری نیست

منتها ایشان می گوید ظاهر عناوین کان ناقصه و لیس ناقصه است دیگه. اذا کان الحيوان محرم الاکل فالصلاه فی وبره فاسد. این کان ناقصه است دیگه. اگر می گفت اذا لم یکن حرمة الاکل موجوده للحيوان، او خوب بود، می شد لیس تامه.

امام قدس سره از مخالفین استصحاب عدم ازلی است بطور شدید. مرحوم نائینی خودش هم منکر استصحاب عدم ازلی است در نوع موارد. چون نوع موارد آن وصف به شکل کان ناقصه یا لیس ناقصه است، استصحاب عدم ازلی را مرحوم نائینی منکر است. می گوید اگر فرض کنیم که جزء الموضوع لیس تامه باشد، کان تامه باشد آنجا من استصحاب عدم ازلی را قبول دارم. مرحوم امام فرموده این حرفها چیه آقا! استصحاب عدم ازلی باطل است حتی در جایی که لیس تامه جزء الموضوع باشد. یعنی اگر شارع بیايد بگوید اذا وجد الحجر و لم یوجد سواد لهذا الحجر فتصدق باز هم استصحاب عدم ازلی نمی شود کرد. چرا؟ برای این که قبل از وجود این حجر اصلا هذا الحجری نبود. اصلا غلط است بگویید یک زمانی سیاهی برای این حجر نبود. کی؟ اصلا آن وقتی که این حجر بود شاید سیاهی داشت چون سیاهی وصف ذاتی این حجر شاید بود، از زمان تکون شاید سیاه بود. آن زمانی که نبود که هذا الحجری نبود تا بگویید لم یكون سواد لهذا الحجر. پس نابود باید گردد استصحاب عدم ازلی در جمیع صورش.

تامل بفرمایید ان شاء الله تا فردا.

جلسه ۷۶-۳۰۰

سه شنبه - ۹۷/۱۱/۳۰

..... شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد

أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ سَيِّمًا بَقِيَّةُ اللَّهِ فِي الْأَرْضِينَ وَ اللَّعْنُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ.

در پایان بحث از لباس مشکوک دو مطلب بنا شد بحث بشود: یکی بحث استصحاب عدم ازلی بود، دیگری هم جریان برائت در شبهات موضوعیه.

راجع به استصحاب عدم ازلی بسیاری از بزرگان می‌بینیم اجراء کردند این استصحاب را. مثل مرحوم شیخ انصاری، صاحب کفایه. ما اولین کسی که دیدیم به استصحاب عدم ازلی تمسک کرده شهید اول است. در بحث خنثی فرموده استصحاب می‌کنیم خنثی زن نیست. خب این استصحاب عدم ازلی است. چون از بدو تَکَوَّن عرفاً خنثی فی علم الله یا مرد است یا زن، پس باید بگوییم هنگامی که خنثی خلق نشده بود زن نبود که می‌شود استصحاب عدم ازلی.

[سؤال: ... جواب:] مقصود مرحوم شهید اول این است که جنس انثی نبود، استصحاب می‌کنیم یک زمانی که نبود جنس انثی نبود و الان هم استصحاب می‌کنیم آن را.

مرحوم نائینی: استصحاب عدم ازلی در عدم محمولی جاری است نه عدم نعتی

مرحوم نائینی تفصیل داد در استصحاب عدم ازلی. فرمود یک وقت عدم محمولی موضوع اثر شرعی است یا وجود محمولی، استصحاب عدم ازلی اشکال ندارد. یک وقت عدم نعتی یا وجود نعتی موضوع اثر شرعی است، اینجا استصحاب عدم ازلی جاری نیست.

ما این را در یک مثال عرفی پیاده کردیم که یک وقت می‌گویند اذا وجد الحجر و لم يوجد سواده فتصدق به این می‌گویند عدم محمولی. یک وقت می‌گویند اذا وجد الحجر و لم یکن اسود به نحو لیس ناقصه. این را مرحوم نائینی فرموده که عدم نعتی است. و اگر استصحاب عدم ازلی بخواهد جاری بشود برای آن مثال اول که [باید] بگوییم یک زمانی که این سنگ نبود سیاهی او هم نبود، سنگی است که از ابتداء تَکَوَّنش شاید سیاه باشد، یک زمانی که نبود سیاهی او نبود، الان هم سیاهی او نیست. ثابت می‌شود جزء الموضوع. ولی در مثال دوم نمی‌توان گفت یک زمانی که نبود سیاه نبود چون لیس ناقصه بدون وجود موضوع غلط است. غلط

لباس مصلی ۸۲۱
است بگوییم که این سنگ آن هنگامی که نبود سیاه نبود. عرف می گوید این سنگ آن وقت اصلا نبود تا سیاه باشد یا نباشد.

البته در مقام اثبات هر کجا عدم محمولی بیاید، عدم نعتی هم اخذ شده چون مولی نمی تواند

جزء اول موضوعش را مهمل یا مطلق بیاورد، پس باید مقید بیاورد که می شود همان عدم نعتی

البته مرحوم نائینی به این اکتفاء نکرده، بلکه بدنبال آن فرموده حتی اگر در خطاب شارع عدم محمولی اخذ بشود، ما برهان اقامه می کنیم که عدم نعتی هم اخذ شده. این مطلبی است که ایشان استطرادا فرموده. حالا ما هم استطرادا بیان می کنیم، ولی فعلا محل نظر ما نیست.

ایشان فرموده است که اگر شارع بگوید اذا وجد الحجر و لم يوجد سواده فتصدق، از شما سؤال می کنیم این اذا وجد الحجر، این جزء اول موضوع، مهمل است نسبت به این قید: و لم یکن اسود؟ (قید لیس ناقصه، قید عدم نعتی) یا مطلق است یا مقید. اهمال در مقام ثبوت غیر معقول است. اطلاق هم موجب تهافت است. چرا؟ برای این که بگویند اذا وجد الحجر سواء كان اسود او لم یکن اسود، بعد جزء دیگر بشود و لم يوجد سواده، تهافت می شود. اول می گوید حجر موجود باشد چه سیاه باشد چه سیاه نباشد، بعد می گوید و سیاهی نداشته باشد. این که نمی شود. متعین می شود که اذا وجد الحجر، ثبوتا مقید است به لم یکن اسود، منتها او را نگفتند. گفتند و لم يوجد سواده، ولی آن لم یکن اسود، ثبوتا باید اخذ بشود. وقتی ثبوتا باید اخذ بشود، استصحاب عدم کونه اسود می شود استصحاب عدم ازلی و جاری نیست در لیس ناقصه.

اشکال: جزء اول موضوع نه مطلق لحاظی است و نه مقید لحاظی، بلکه اطلاق ذاتی دارد که با

آمدن محمولش مقید می شود

که این مطلب واقعا مطلب عجیبی است. آقا! جزء اول موضوع نه مطلق لحاظی است و نه مقید لحاظی؛ اطلاق ذاتی دارد. یعنی هیچ قیدی در جزء اول موضوع اخذ نکردیم. این اطلاق ذاتی که با جزء دوم موضوع که لم يوجد سواده تقیید می خورد محال است؟ چرا محال است؟ شارع مگر باید تمام عناوین را در موضوع خطابش لحاظ کند؟ مثلا شارع می گوید نماز رو به قبله واجب است، باید بگوید مقید است این نماز رو به

822 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
 قبله به این که پشت به قبله نباشد؟ پشت به ستاره کذا نباشد، زیر آسمان باشد مثلاً و امثال ذلک؟ لزومی دارد؟ شارع باید موضوع کامل خود را ببیند و حکم بر آن جعل بکند. و طبعاً اهمال غیر معقول است یعنی غیر معقول نیست که مولی بگوید من نمی دانم حکم را بر چه چیزی جعل کردم. این غیر معقول است که مولی در هنگام جعل جاهل باشد به کیفیت جعلش. این غیر معقول است. مولی جاهل به کیفیت جعلش نیست، می داند ذات وجود حجر را بدون قید زاید و بدون لحاظ اطلاق. این را اخذ کرده است، وجود الحجر را اخذ کرده است و جزء دیگر موضوع هم سواد او است طبعاً این موضوع مرکب منطبق می شود بر سنگی که سیاه نیست ولی عنوان و لم یکن اسود در آن لحاظ نشده. لازمه فرمایش مرحوم نائینی در اینجا این است که هر موضوعی نسبت به ملازمات خودش مقید باشد. زید لحاظ بشود که عمرو نیست، بکر نیست، چه نیازی دارد؟ می گوید اکرم زیدا حتماً باید بگوییم زید آیا نسبت به این که عمرو باشد یا نباشد اطلاق دارد یا اهمال دارد یا تقيید دارد، بعد بگوییم اهمال غیر معقول است، اطلاق هم تهاافت است پس باید بگوییم مولی وقتی می گوید اکرم زیدا، گفته و لیس عمرو و لیس بکرا و لیس خالدا. گفتن ندارد که.

[سؤال: ... جواب:] از مولی بپرسیم می گوید موضوع مرکب من این است: اذا وجد الحجر و لم يوجد سواده. من در موضوعم عنوان و لم یکن اسود را اخذ نمی کنم. من این دو تا جزء موضوع مرکب را اخذ می کنم: اذا وجد الحجر و لم يوجد سواده، می گویم در این فرض واجب است تصدق. طبعاً این موضوع مرکب صادق نیست مگر بر حجری که اسود نباشد. نه این که عنوان و لم یکن اسود را در موضوع اخذ نکنیم؛ این لغو است.

مرحوم امام: استصحاب عدم ازلی حتی در عدم محمولی هم جاری نیست چون موضوع قبل از

وجودش اصلاً هادیتی ندارد تا حالت سابقه متیقینه سلبیه داشته باشد

در مقابل این تفصیل مرحوم نائینی که بین عدم محمولی و عدم نعتی تفصیل داد، دو بیان هست: یک بیان امام. بیان امام این است که فرمودند آقا! استصحاب عدم ازلی چه در عدم نعتی چه در عدم محمولی غلط است. چرا؟ ایشان فرمودند که آقا! شما می گوید این سنگ یک زمانی سیاه نبود، این سنگ یک زمانی سیاهیش نبود. کی؟ یک میلیون سال قبل که این سنگی نبود، اصلاً هادیتی نبود. و لذا غلط محض است که ما بیایم بگوییم این سنگ یک میلیون سال قبل که وجود نداشت، سیاه نبود، یا سیاهی برای او وجود

لباس مصلی ۸۲۳

نداشت. این کاذب است. چون قبل از وجود، ماهیت نیست، معدوم مطلق است، نمی‌شود اشاره کرد به چیزی. اصلا این سنگ قبل از وجودش این سنگ نیست. "این" (اشاره) از مخترعات ذهن است، از توهمات ذهن است. تعبیر ایشان این است که اصلا در آن یک میلیون سال قبل نه هذا الحجر بود نه انتساب هذا الحجر به سواد یا سلب انتساب او به سواد. یعنی هذا الحجر غلط بود. وقتی این غلط نبود پس صحیح نبود بگوییم هذا الحجر ليس باسود یا هذا الحجر لايوجد له السواد.

اشکال: همان‌طور که می‌شود از لحاظ فعلی موضوع انتزاع کرد هادیت را و گفت این موضوع

قبلا نبود، همین‌طور می‌توان گفت که محمولش قبلا نبود

این فرمایش امام اشکال دارد. برای این که حالا که هذا الحجر هست، الان که هست این حجر، غلط است بگوییم این حجر یک زمانی سیاهیش نبود یک میلیون سال قبل؟ یک میلیون سال قبل که خودش نبود. الان که هذا الحجر هست، چه جور شما می‌گویید این سنگ یک میلیون سال قبل نبود، غلط است؟ می‌گویید این سنگ یک میلیون سال قبل نبود. چه جور می‌گویید هذا الحجر، این حجر یک میلیون سال قبل نبود، از لحاظ فعلی آن انتزاع می‌کنید هذا الحجر را، بعد می‌گویید هذا الحجر لم يكن موجودا قبل مليون سنة و لذا می‌گویید سواد هذا الحجر ايضا لم يكن موجودا قبل مليون سنة. چه اشکال دارد؟

[سؤال: ... جواب:] اشکال امام این است که هذا الحجر غلط بود یک میلیون سال قبل و لذا نمی‌شود گفت هذا الحجر لم يكن اسود، نمی‌شود هم گفت سواد هذا الحجر لم يكن موجودا.

این فرمایش ایشان به نظر ما ناتمام است.

محقق خوئی: استصحاب عدم ازلی حتی در عدم نعتی هم جاری است چون اتصاف یک شیء به

عدم یک شیء دیگر موضوع نیست بلکه واقع الجزئین (سلب الاتصاف) موضوع است

اما فرمایش مرحوم آقای خوئی. مرحوم آقای خوئی فرموده است که شارع اگر بگوید اذا وجد الحجر و لم يوجد له سواد یا بگوید و لم يكن اسود، در هر دو فرض استصحاب عدم ازلی جاری است. چرا؟ ایشان فرموده همان فرضی که مرحوم نائینی را قبول ندارد بگوییم، اذا وجد الحجر و لم يكن اسود فتصدق. ایشان فرموده

824 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد

است ما یک قانونی به شما بگوییم: هر موضوع مرکبی مفادش اخذ واقع الجزئین است نه اتصاف احدهما بالآخر.

مثلا شارع می گوید اکرم العالم العادل، این ظاهرش این است که یعنی اذا وجد شخص و كان عالما و كان عادلا؛ واقع الجزئین باشد: علم یک شخص و عدالت او. اما اتصاف العلم بالعدالة، این که لازم نیست. چون واقعش هم علم متصف نمی شود به عدالت، علم و عدالت دو عرض هستند برای یک جوهر، در عرض واحد علم و عدالت عرضین هستند لجوهر واحد. متصف نمی شود احد العرضین به دیگری. اگر این زید زمانی که در روستا بود عادل بود، از وقتی آمده حوزه، عالم شده، شک می کنیم می گوییم نکند از یک درب علم آمد و از درب دیگر عدالت رفت. الان عالم است، در زمانی که در روستا بود عادل بود، می گوییم استصحاب می کنیم زید قبلا عادل بود الان هم عادل است، و عالم هم هست الان بالوجدان. این که بگوییم این اثبات نمی کند اتصاف العلم بالعدالة را یا به تعبیر امام در یک جایی در تهذیب دارند که این استصحاب اثبات نمی کند اتصاف العالم را بالعدالة، آقای خوئی فرمودند این خلاف مفاد اخذ این دو عرض هست در موضوع. مفاد اخذ دو عرض در موضوع این است که واقع وجود العرضین در موضوع اخذ شده نه اتصاف احدهما بالآخر. فقط یک جا ما می گوییم اتصاف اخذ شده. کجا؟ موضوع مرکب باشد از جوهر و عرض آن جوهر چون عرض جوهر وصف جوهر است. طبیعی است اینجا اتصاف الجوهر بالعرض اخذ می شود.

بله، اگر موضوع مرکب از جوهر و عرض باشد، اتصاف جوهر به عرض موضوع است

بعد توضیح می دهند. می گویند مثلا وقتی می گویند اذا كان زيد عادلا فصل خلفه، اینجا زید و عدالت زید موضوع قرار گرفته، طبیعی است که اینجا طبیعی عدالت موضوع نیست، عدالت زید موضوع است و لذا از او تعبیر می کنند می گویند وجود نعتی یعنی عدالت بما هو نعتٌ لزيد. و لذا ایشان فرمودند اگر قبلا در این منزل عدالت وجود داشت در ضمن یک انسانی، استصحاب می گوید هنوز هم عدالت در این منزل وجود دارد. بعد نگاه می کنیم می بینیم در این منزل، امروز غیر از زید کس دیگری نیست. ثابت نمی شود کرد با استصحاب طبیعی عدالت، عدالت زید را. این را ما قبول داریم در جایی که موضوع مرکب است از جوهر و عرض آن جوهر. اینجا وجود عرض بما هو نعتٌ لذلك الجوهر موضوع است نه طبیعی عرض، نه طبیعی

لباس مصلی ۸۲۵
عدالت. و اما اگر غیر از این فرض بود، حالا موضوع مرکب باشد از دو جوهر: وجود زید و وجود عمرو، مرکب باشد از دو عرض: علم و عدالت، یا مرکب باشد از یک جوهر و عدم عرض، آنجا ما ملتزم می‌شویم که عدم عرض نیاز به وجود موضوع ندارد. و لذا آنجا عدم که نعت نیست، وجود نعت است.

اگر مولی بگوید اذا وجد الحجر و لم یکن اسود واقع الامرین موضوع است: یک: حجر موجود باشد، دو: سیاهی او موجود نباشد، موجود نبودن سیاهی حجر که نیاز به وجود حجر ندارد؛ وجود سیاهی نیاز دارد به وجود محل نه عدم آن. عدم سیاهی که نیاز به وجود جوهر ندارد. و لذا عدم سواد هذا الحجر، عدم گونه اسود هم که همان معنای عدم سواد هذا الحجر هست، معنای دیگری ندارد. این حالت سابقه متیقنه دارد به نحو سالبه به انتفاء موضوع. هیچ ظهوری ندارد اذا وجد الحجر و لم یکن اسود در این که اذا وجد الحجر و اتصف بانه لیس باسود. آقا! محل که متصف نمی‌شود به عدم عرض، اتصاف به عدم نیست؛ سلب الاتصاف است، عدم الاتصاف است. اذا وجد الحجر و لم یکن اسود معنایش این نیست که اذا وجد الحجر و اتصف بانه لیس باسود؛ بلکه معنایش این است که اذا وجد الحجر و لم یتصف بانه اسود. این حجر هنگامی که نبود متصف بود بانه اسود یا متصف نبود؟ ارتفاع نقیضین که نمی‌شود. یک میلیون سال قبل که این سنگ نبود، بینکم و بین الله این سنگ متصف بود به این که سیاه است یا متصف نبود؟ خب متصف نبود. سیاه نیست یعنی متصف نیست به این که سیاه است.

بله، این که ظهور انصرافی سالبه محصله در سالبه به انتفاء محمول است، یک ظهور عرفی است. ظهور عرفی این که بگوییم لیس الحجر باسود این است که حجر هست و سیاه نیست. ما که در قضیه مستصحبه دنبال ظهور نمی‌گردیم؛ ما دنبال تشکیل یک قضیه متیقنه و مشکوکه می‌گردیم، بعد کبرای لاتنقض الیقین بالشک را تطبیق می‌کنیم. و لو با توضیح می‌گوییم این سنگ (اول هم می‌گوییم بینکم و بین الله، شما را به آن وجدان‌تان) آیا این سنگ یک میلیون سال قبل که نبود، سؤال: سیاه بود؟ می‌گویید خیر. می‌گوییم پس سیاه نبود؟ می‌گویید بله، سیاه نبود، سفید نبود چون نبود. بالاخره نبود.

[سؤال: ... جواب:] سیاه بود یا نبود؟ یعنی غلط است من بگویم یک میلیون سال قبل این سنگ سیاه نبود، سفید نبود، هیچ رنگی نداشت، چون خودش نبود؟ غلط نیست که.

826 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد

این که ما بگوییم قضیه ملحونه است و قضیه مغلوطنه است که ما بگوییم این سنگ یک ملیون سال قبل که نبود، نه سیاه بود، نه سفید بود، این انکار وجدان است. قطعاً صحیح است. و لذا آقای خوئی فرمودند استصحاب می‌کنیم می‌گوییم الان هم که سنگ موجود شد، سیاه نیست. بله، این که شارع بگوید ادا لم یکن الحجر اسود فتصدق، ظاهرش این است که موضوع حجر باید موجود باشد و سالبه به انتفاء محمول باشد اما این معنایش این است که موضوع ما مرکب از دو جزء است: یک: وجود حجر، دو: عدم کون الحجر اسود. وجود حجر بالوجدان هست، عدم کون الحجر بالاستصحاب، لاتنقض الیقین بالشک این استصحاب را اثبات می‌کند و حکم آن را بار می‌کنیم.

این محصل فرمایش آقای خوئی در اجراء استصحاب عدم ازلی است.

اشکال: سالبه به انتفاء محمول عرفاً یک مفهوم بسیطی است که انتزاع می‌شود از وجود

موضوع و عدم محمول. لذا با یک امر ترکیبی اثبات نمی‌شود

به نظر ما بیان آقای خوئی فنی است. واقعاً سالبه محصله نفی الاتصاف است، عدم الاتصاف است نه اتصاف به عدم. درست می‌گوید ایشان. اما اختلاف ما با مرحوم آقای خوئی این است که آیا سالبه به انتفاء محمول که ظاهر سالبه محصله است، مرکب است از دو جزء (یک جزئش وجود موضوع، جزء دوم انتفاء محمول) یا به نظر عرفی یک قضیه بسیطه است، مباین با سالبه به انتفاء موضوع. ما سالبه به انتفاء موضوع را صحیح می‌دانیم اما آیا تقابلهش با سالبه به انتفاء محمول تقابل تباین است یا تقابل اقل و اکثر است. اختلاف این است. مرحوم آقای خوئی فرموده سالبه به انتفاء محمول همان سالبه به انتفاء موضوع است، همان است منتها در کنارش وجود موضوع را لحاظ کردیم. وجود موضوع بالوجدان وقتی بود، استصحاب سالبه محصله که حالت سابقه‌اش به انتفاء موضوع است اثبات می‌کند هنوز هم این سالبه محصله هست. اما ما می‌گوییم از نظر عرف یا جزماً یا احتمالاً سالبه به انتفاء محمول یک مفاد بسیط دارد.

مثلاً چه جور اعمی مفادش بسیط است. اعمی مفادش مرکب نیست از این که شیئی قابل بصر باشد و بصر نداشته باشد. نه، بسیط است [منتها] انتزاع می‌شود از این دو چیز. و لذا نمی‌شود بگوییم این جنین الان

لباس مصلی ۸۲۷
قابل بصر است بالوجدان، استصحاب می‌گوید قبلاً بصر نداشت الان هم ندارد فهو اعمی. این را نمی‌توانیم بگوییم. چون عمی از نظر عرف عنوان بسیط است، فرق می‌کند با لیس بصیر.

اما حرف این است: سالبه محصله که ظهورش در سالبه محصله به انتفاء محمول است، اگر یقیناً یا احتمالاً مفادش یک مفهوم بسیط باشد، دیگه بیان آقای خوئی درست در نمی‌آید. ما نمی‌خواهیم بگوییم سالبه محصله به انتفاء موضوع و سالبه محصله به انتفاء محمول تکویناً حکایت می‌کنند از دو تا عدم مباین با هم. نه، ما دو تا عدم نداریم، عدم کون الحجر اسود قبل از وجود حجر و بعد از وجود حجر یکی است، اما منافات ندارد که سالبه به انتفاء محمول عرفاً یک مفهوم بسیطی است که انتزاع بشود از وجود موضوع و عدم محمول. این مفهوم بسیط را بخواهیم اثبات کنیم با یک امر ترکیبی، بگوییم وجود موضوع بالوجدان هست، استصحاب سالبه به انتفاء موضوع هم جاری می‌کنیم پس ثابت می‌کنیم سالبه به انتفاء محمول را، این شبهه اصل مثبت دارد.

مؤید این است که اگر استصحاب عدم ازلی جاری نشود، معلوم نیست عرف آن را مصداق نقض

یقین به شک بداند

و مؤید این عرض ما این است: به عرف اگر بگوییم لاتنقض الیقین بالشک، من هم شک دارم این سنگ از بدو تکونش سیاه بود یا نبود، در ذهنش نمی‌آید که حالت سابقه عدم السواد را قبل از وجود این سنگ حالت سابقه متیقنه قرار بدهد و بگوید به لحاظ او اگر شما صدقه ندهید با این که شارع گفته اذاً لم یکن الحجر اسود فتصدق، نقض یقین به شک کردی. معلوم نیست این را بگوید. من اصرار ندارم قطعاً این را بگوید؛ معلوم نیست عرف بگوید. چون عرف می‌گوید من کی می‌دانستم این سنگ سیاه نیست. می‌گوییم چرا، قبل از این که این سنگ موجود باشد سیاه نبود. می‌گوید آن سیاه نبود سیاه نبود به انتفاء موضوع بوده. ظاهر اذاً لم یکن الحجر اسود فتصدق سالبه به انتفاء محمول است؛ این اثر بار شده بر سالبه به انتفاء محمول. شما می‌گویید استصحاب سالبه به انتفاء موضوع بکنم بعد آثار سالبه به انتفاء محمول را بار کنم و الا انگ نقض یقین به شک بر من می‌چسبد؟ من ادعای جزم نمی‌کنم ولی احتمال عرفی قوی هست که صدق نکند که من نقض یقین به شک کردم.

و لذا بزرگانی مثل آقای بروجردی، امام، منکر استصحاب عدم ازلی هستند.

البته در موارد عدم محمولی که مولی یک نظر استقلالی به آن می کند، عرف استصحاب عدم

ازلی را جاری می داند

البته من عرضم این است که اگر عدم، محمولی بود عرفی بود استصحاب. یعنی اگر شارع می گفت اذا وجد الحجر و لم يوجد سواده، یک نظر استقلالی می کرد به سواد الحجر، عرف می گفت بله دیگه، یک زمانی سیاهی برای این سنگ نبود، آن وقتی که این سنگ نبود سیاهی این سنگ هم نبود. بنده عرضم در لیس ناقصه است که متفاهم عرفی این است که یک معنای بسیط دارد لیس ناقصه، سالبه محصله به انتفاء محمول.

[سؤال: ... جواب:] ما نمی گوییم اتصاف به عدم، [می گوییم] عدم الاتصاف، اما مع وجود الموضوع به نحو یک معنای بسیط نه به نحو یک معنای مرکب که بگوییم وجود الموضوع بالوجدان، الان حجر هست بالوجدان و استصحاب عدم کونه اسود و لو به نحو سالبه به انتفاء موضوع هم جاری کنیم، ضم الوجدان الی الاصل بکنیم. معلوم نیست سالبه محصله که ظاهرش در انتفاء محمول است مرکب باشد از دو جزء، شاید مثل اعمی باشد که بسیط است منتزع می شود از دو جزء. یا مثل عنوان اول الشهر که انتزاع می شود که از این که دیروز ماه رمضان بود و امروز ماه شوال است، انتزاع می شود از او که امروز اول شوال است. ولی مفهوم اول مفهوم بسیط است، مرکب نیست از این که دیروز ماه رمضان باشد و امروز ماه شوال تا بعد بگویید استصحاب می گوید دیروز ماه رمضان بود امروز هم که بالوجدان ماه شوال است، فهذا اول الشهر. نه، این اصل مثبت است چون عنوان اول عنوان بسیط است.

[سؤال: ... جواب:] این اشکال کجایش صغروی است که بازگشتش به انکار استصحاب عدم ازلی است؟ ما می گوییم مثلاً شما می گوید لیس ناقصه، خب لیس ناقصه ای که می خواهید استصحاب کنید لیس ناقصه به انتفاء موضوع است در عدم ازلی بعد می خواهید نتیجه بگیرید لیس ناقصه به انتفاء محمول را. شاید عرف این ها را مباین با هم ببیند نه این که بگوید سالبه محصله به انتفاء محمول همان سالبه به انتفاء محمول است با اضافه کردن وجود موضوع که بشود مرکب. این شاهی ندارد.

لباس مصلی ۸۲۹

[سؤال: ... جواب:] ما می‌گوییم فرق است بین این‌که بگوید اذا وجد الحجر و لم يوجد سواده اینجا استصحاب عدم ازلی جاری است چون در عدم محمولی عرف می‌گوید سیاهی این سنگ یک میلیون سال پیش نبود، اما این سنگ سیاه نبود؟ او ظهورش در سالبه محصله به انتفاء محمول است به نحو مفهوم بسیط.

نگویید استصحاب می‌کنیم می‌گوییم سیاهی این سنگ یک میلیون سال قبل نبود الان هم نیست پس این سنگ سیاه نیست دیگه. نه، این اصل مثبت است. ما این حرف‌ها را قبول نداریم، یکی می‌گوید واسطه خفی است، یکی می‌گوید واسطه جلی است. هر جا بگویی اصل مثبت یکی می‌گوید واسطه خفی است، یکی دیگه می‌گوید واسطه جلی است.

شهید صدر: حرام‌گوشت بودن از عوارض ذاتیه است نه عوارض وجودیه و استصحاب عدم ازلی

در عوارض ذاتیه جاری نیست. چون عوارض ذات، تقرر ماهوی دارند و مسبوق به عدم نیستند

راجع به بحث استصحاب در مانحن‌فیه، استصحاب عدم کون هذا اللباس متخذاً من حیوان محرم الاكل، یک اشکال دیگری هم هست که برخی با این‌که استصحاب عدم ازلی را قبول دارند مثل آقای حکیم، مثل آقای صدر [اما این اشکال را دارند]. اگر بخواهیم بزرگانی که استصحاب عدم ازلی را قبول دارند نام ببریم آن وقت به ما حمله می‌کنید می‌گویید پس شما چرا قبول ندارید؟ خب بزرگان دو دسته هستند: یک دسته قائل به استصحاب عدم ازلی هستند، یک عده هم (آن‌ها هم بزرگان هستند) منکر استصحاب عدم ازلی هستند. مثل آقای بروجردی، مثل امام. در معاصرین همین اختلاف هست، آقای زنجانی منکر استصحاب عدم ازلی است، آقای سیستانی سرسخت طرفدار استصحاب عدم ازلی است. خب اختلاف امتی رحمه اختلاف علماء امتی اشد رحمه [خنده حضار]. برخی از این‌هایی که استصحاب عدم ازلی را قبول دارند یک اشکال خاصی در مثل استصحاب در لباس مشکوک دارند. می‌گویند ما استصحاب عدم ازلی را قبول داریم اما در عوارض وجود مثل همین سنگ سیاه. قرشی بودن زن، قرشی نبود زن، اما عناوین ذاتیه مثل همانی که شهید گفت که هذه الخنثی لم تکن امرأة، آن نفی عنوان ذاتی است. زن بودن و مرد بودن از عناوین ذاتیه

830 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
 است. این که این پشم، پشم روباه نیست این از عناوین ذاتیه است. استصحاب عدم ازلی گفتند در عناوین
 ذاتیه جاری نیست. چرا؟ برای این که حالت سابقه ندارد.

مثال می زنند. می گویند یک موجودی هست نمی دانید که گرگ است یا گوسفند است. هر حیوانی که
 گرگ نباشد و سگ نباشد، خوک نباشد، حلال گوشت است. همچون عمومی داریم، کل حیوان لیس بکذا و
 کذا و کذا فهو حلال. بعد بعضی ها می گویند استصحاب می گوید این گوسفند آن وقتی که نبود گرگ نبود،
 حیوان است بالوجدان و گرگ نیست به استصحاب عدم ازلی، و سگ نیست، خوک نیست، هکذا، فهو حلال.
 مرحوم آقای صدر و آقای حکیم اشکال کردند گفتند این حیوان از ازل اگر گرگ بوده، گرگ بود، منتها
 موجود نشده بوده. این حیوان اگر فی علم الله گرگ باشد از ازل گرگ بوده. کان ذئبا فی عالم التقرر الماهوی
 ولی موجود نبود بعد موجود شد. و لذا می گوییم هذا ذئب لم یوجد قبل سنه کذا ثم وجد. ماهیت این حیوان
 [این گونه است]. از ازل ماهیت ها عوض می شود؟ ماهیت این حیوان از ازل گرگ بوده، فی علم الله اگر الان
 گرگ است. پس یک زمانی گرگ نبود؟ ماهیت این حیوان یک زمانی گرگ نبود؟ گاهی نمی دانی این رنگ،
 خون است یا رنگ شیمایی سرخ است، می گویند استصحاب کنیم این قبل از وجودش خون نبود. خب این
 ماهیتش اگر خون باشد از اول خون بوده، موجود نبوده بعد موجود شده.

اشکال (محقق خوئی): کلام در حمل شایع است نه حمل اولی و چون حمل شایع فرع بر وجود

است لذا عوارض ذاتیه هم مسبوق به عدم هستند

آقای خوئی اشکال خوبی کرده. همین مقدار بگویم و بحث را تمام کنم. فرموده شما دارید خلط می کنید
 بین حمل اولی و حمل شایع. ماهیت این حیوان، ماهیت گرگ بوده از ازل احتمالا اما این حیوان به حمل
 شایع از ازل مصداق گرگ بوده؟ قطعاً نبوده. حمل شایع فرع بر وجود است، تا قبل از این که این حیوان
 موجود بشود، آیا این حیوان مصداق گرگ بوده؟ به حمل شایع گرگ بوده؟ ابداً. بله به حمل اولی ممکن
 است ماهیت این حیوان ماهیت گرگ بوده. و موضوع آثار شرعیه رفته روی حمل شایع. این رنگ سرخ به
 حمل اولی شاید از ازل خون بوده یعنی ماهیتش ماهیت خون بوده اما به حمل شایع موقعی که نبود مصداق
 خون بود؟ قطعاً مصداق خون نبود.

لباس مصلی ۸۳۱

و لذا استصحاب عدم ازلی را یا قبول نکنید مثل ما یا [این که] آقای صدر! آقای حکیم! خدا رحمتتان کند! قبول می کنید دیگه تفصیل ندهید بین عناوین ذاتیه که عوارض ماهیت از آن تعبیر می کنید و یا عوارض وجود. فرقی نمی کند. در عوارض ماهیت و عناوین ذاتیه هم نظر به حمل شایع که می کنیم قبل از وجود می توانیم نفی کنیم مصداق بودن این شیء را از آن عناوین ذاتیه.

این راجع به بحث اول. کلام واقع می شود در بحث دوم. ان شاء الله روز شنبه.

تنبيه دوم در مقام: ضابطه برائت در شبهات موضوعیه

جلسه ۷۷-۳۰۱

یکشنبه - ۹۷/۱۲/۰۴

أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ سَيِّمًا بَقِيَّةُ اللَّهِ فِي الْأَرْضِينَ وَ اللَّعْنُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ.

در آخر بحث لباس مشکوک دو مطلب بناء بود مطرح بشود:

مطلب اول راجع به استصحاب عدم ازلی بود که مطرح کردیم.

مطلب دوم راجع به فرمایش آقای خوئی است که به تبع مرحوم نائینی در اینجا ضابطه برائت در شبهات موضوعیه را مطرح کردند.

ضابطه برائت در شبهات موضوعیه این است که شک برگردد به مقام جعل (در سعه و ضیق جعل شارع شک بکنیم) برائت جاری می کنیم از تکلیف موسع و تکلیف زاید. اما اگر شک برگردد به مقام امتثال بعد از علم به تکلیف، این مجرای قاعده اشتغال می شود.

محقق خوئی: شبهات مصداقیه بر شش صورت است:

مرحوم آقای خوئی فرموده ما شبهه مصداقیه را شش قسم می کنیم:

صورت اول: تکلیف وجوبی، موضوع ندارد. در این صورت قاعده اشتغال جاری است چون

مامور به صرف الوجود فعل است

قسم اول این است که تکلیف وجوبی باشد و موضوعی نداشته باشد بلکه متعلق داشته باشد. مثل تجب الصلاة، يجب الذكر. امر شدیم به یک فعل؛ طبعاً امر می‌شویم به صرف الوجود فعل. شک می‌کنیم که این صرف الوجود را اتیان کردیم یا نه، قاعده اشتغال جاری است. مثلاً يجب الذكر، ما چون عربی خوب مسلط نیستیم نمی‌دانیم این کلام ذکر خدا است یا ذکر خدا نیست، نمی‌توانیم اکتفاء کنیم به این کلام چون نمی‌دانیم این کلام ذکر خداست. قاعده اشتغال می‌گوید شما یقین دارید بر شما صرف الوجود ذکر خدا واجب است، الاشتغال الیقینی یقتضی الفراغ الیقینی.

صورت دوم: تکلیف تحریمی، موضوع ندارد. در این صورت برائت جاری است

قسم دوم این هست که تکلیف تحریمی باشد و متعلق دارد، باز هم موضوع ندارد. مثل يحرم الكذب. يحرم الكذب حکم تحریمی است روی عنوان کذب، موضوع ندارد. بعد توضیح خواهیم داد اقسام دیگر موضوع دارند. معنای يحرم الكذب این است که کلاماً کان ينطبق عليه الكذب فهو حرام. شک می‌کنیم این کلام، کذب بر او منطبق است یا نیست، برائت از حرمتش جاری می‌کنیم.

در موارد احتمال صدور حرام، فقط استصحاب استقبالی می‌تواند محرز امتثال باشد

بله، اگر بدانیم این کلام کذب است، احتمال می‌دهیم اگر فلان مجلس برویم این کلام از ما صادر بشود، اینجا جای برائت نیست چون ما شک نداریم در این که این کلام کذب است. جایی برائت جاری است که شک داریم که عنوان کذب بر این کلام منطبق است یا منطبق نیست. اما بدانیم عنوان کذب بر این کلام منطبق است، احتمال بدهیم این کلام کاذب از ما صادر بشود، اگر استصحاب استقبالی را جاری بدانیم کما هو الصحيح استصحاب می‌کنیم لایصدر منا الكذب و الا از حالا به شما بگوییم آن‌هایی که استصحاب استقبالی را قبول ندارند باید قاعده اشتغال جاری کنند.

لباس مصلی ۸۳۳

آقای خوئی مثال می‌زنند اگر مولی بگوید یحرم النوم شما احتمال می‌دهید اگر دراز بکشید خواب‌تان ببرد، [اگر] استصحاب استقبالی را قبول دارید استصحاب می‌گوید الان شما خواب نیستید تا آخر هم خواب نخواهید رفت. استصحاب محرز امتثال است دیگر. الاشتغال الیقینی یقتضی الامتثال الیقینی، امتثال یقینی اعم است از امتثال وجدانی یا امتثال تعبدی. چه جور شما استصحاب می‌کنید بقاء وضوء را، اکتفاء می‌کنید به نماز در این حال، امتثال تعبدی حاصل شد، در اینجا هم استصحاب می‌کنید عدم تحقق نوم را، احراز تعبدی می‌کنید امتثال یحرم النوم را.

[سؤال: ... جواب:] استصحاب استقبالی می‌گوید شما هرگز نخواهید خوابید. عقل می‌گوید الاشتغال الیقینی یقتضی الامتثال الیقینی الاعم من الوجدانی و التعبدی، این هم امتثال تعبدی است. ... تعبدا یعنی شما حجت دارید بر عدم نوم در آینده. عقل بیشتر از این می‌خواهد که شما حجت پیدا کنید بر امتثال خطاب یحرم النوم؟ استصحاب می‌گوید من حجت هستم بر عدم نوم در آینده.

[سؤال: ... جواب:] حالا یک وقت اماره‌ای دارید، اما خوف نوم کی می‌گوید اماره است؟ خوف ضرر می‌گویند اماره عقلاییه است، حالا اماره عقلاییه معذره است که با خوف ضرر انسان می‌تواند تکلیف را ترک کند یا اماره منجزه هم هست که در موارد خوف ضرر انسان نمی‌تواند مرتکب بشود. این محل بحث است. ولی بهر حال خوف ضرر اماره عقلاییه است یا اماره شرعیه است از روایات استفاده کردیم. اما هر خوفی که اماره نیست. خوف تحقق نوم، کجا طریق عقلایی است؟ دلیل نداریم که خوف هر چیزی طریق عقلایی است به تحقق آن. بله، کسانی که استصحاب استقبالی را قبول ندارند باید طبق قاعده اشتغال دراز نکشند. چون شارع گفته یحرم النوم، برائت از چی می‌خواهند جاری کنند؟ این همان مطلبی است که ما هم قبلا عرض می‌کردیم. ... خوف ضرر جسمی، خوف ضرر محرم. خوف ضرر غیر محرم هم اماره معذره هست.

[سؤال: ... جواب:] انحراف از اصل دین، مخالف امر به حفظ دین است. ما از ادله استفاده کردیم باید انسان حفظ کند دین خودش را. حفظ یعنی آدم از جاهای ناامن دوری کند. مثلا می‌گویند احفظ ولدک، این خانم بچه را گذاشت در کوچه، سر ظهر، آقا ساعت سه آمده می‌بیند بچه در کوچه دارد بازی می‌کند. می‌آید خانه می‌گوید خانم! مگه نگفتم بچه را حفظ کن. می‌گوید الحمدلله خدا حفظش کرده. می‌گوید خدا حفظش

834 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
 کرده اما تو وظیفه داشتی حفظش کنی، رهایش کردی در خیابان، حالا اتفاقا حادثه‌ای برایش پیش نیامده
 اما تو حفظ نکردی، تو مامور به حفظ بودی. حفظ یعنی کاری که ناامن بکند آن چیزی را که باید حفظ
 کنیم انجام ندهیم. در مورد اساس دین، ما مامور به حفظیم. آقای خوئی می‌فرماید در فرج هم ما مامور به
 حفظیم. اگر خوف داریم با دیدن فیلم‌های مبتذل، با نظر محرم، به زنا کشیده بشود، خود وجوب حفظ الفرج
 من الزنا می‌گوید نباید این راه را بروی. و لو اتفاقا هم مبتلا نشود این شخص، [اما] گناه کرده، خلاف کرده
 یحفظوا فروجهم را. ... استصحاب هم که مثبت حفظ نیست. چون حفظ معنایش این است که آنچه را که
 خوف داری از آن انجام ندهی. ... آقای خوئی این جور فرمود. ما مثال از آقای خوئی زدیم. اما حفظ دین که
 مسلم هست که واجب هست انسان دین خودش را حفظ کند. ... اما در مطلق محرمات که دلیل نداریم بر
 حفظ. یحرم النوم، نگفت احفظ نفسک من النوم.

صورت سوم: موضوع تکلیف، شخصی است نه کلی. در این صورت اگر تکلیف وجوبی باشد

قاعده اشتغال جاری است و اگر تحریمی باشد، اصل برائت جاری است

قسم سوم این است که تکلیف هم متعلق دارد هم موضوع و ضمنا موضوعش شخصی است نه کلی.
 موضوع آنی است که وجودش دخیل در ثبوت حکم است. در قسم اول و دوم موضوع نداشتیم، متعلق
 داشتیم. مثلا یحرم الکذب، وجود کذب که دخیل در حرمت کذب نیست، اصلا حرمت کذب می‌آید تا کذب
 موجود نشود. اما در قسم سوم موضوع داریم یعنی باید این موضوع موجود باشد تا حکم فعلی باشد. و در این
 قسم سوم موضوع شخصی است مثل قبله. قبله یعنی کعبه. وجود کعبه موضوع شخصی است برای وجوب
 نماز به طرف کعبه. و گاهی هم همین موضوع شخصی موضوع یک تکلیف تحریمی است. وجود قبله موضوع
 است برای حرمت استقبال آن در هنگام تخی. یا مثلا عرفات، عرفات موضوع شخصی است، سرزمین عرفات.
 هم موضوع است برای وجوب وقوف، هم موضوع است برای حرمت افاضه از عرفات قبل از غروب آفتاب روز
 نهم. اگر تکلیف وجوبی باشد قاعده اشتغال جاری است.

[سؤال: ... جواب:] شرط فعلیه است. اساسا مرحوم آقای خوئی که می‌گوید در این قسم سوم و قسم‌های
 بعدی متعلق موضوع داشته باشد، مراد از موضوع یعنی آن چیزی که (فعلا مراد این است) وجودش دخیل در

لباس مصلی ۸۳۵

فعلیت حکم است. اما گاهی متعلق، متعلق دیگری دارد یعنی متعلق المتعلق ولی او موضوع نیست. مثلاً شارع اگر به ما بگوید که آب دوغ بخوری. ما آب داریم، ماست هم داریم، آب دوغ نداریم. نمی گوید اگر آب دوغ موجود بود آن را بخور؛ می گوید باید آب دوغ بخوری تا این مشکل فرض کنید ناراحتی معده است، بعد از این غذا برطرف می شود. خب باید بلند شوی، آب را برداری، ماست را هم برداری، هم بزنی بشود دوغ. این می شود متعلق المتعلق؛ این موضوع نیست. موضوع آنی است که می گویند اگر موجود بشود این حکم هست. پس قبله موضوع است برای وجوب نماز، قاعده اشتغال می گوید باید احراز کنی که نماز به طرف قبله خواندی. اما در حکم تحریمی چون انحلالی است، برائت جاری است. نتیجه این می شود: شما در مثال عرفات برای وقوف باید احراز کنید که این جایی که وقوف می کنید عرفات است. آقا! من همین جوری اصل برائت جاری کنم، وقوف کنم در این مکان مشکوک؟ اگر این مکان به نحو شبهه مفهومی مشکوک است، مثلاً دامنه جبل الرحمة نمی دانم جزء عرفات است یا نیست بحث دیگری است. ما فعلاً بحث شبهه مصداقیه می کنیم نه شبهه مفهومی. اما اگر شبهه مصداقیه است اصلاً من نمی دانم اینجا کجاست و الا من می دانم نیمی از مسجد نمره در عرفات داخل در حد عرفات است، نیمی از آن، خارج است. من نمی دانم در آن نیمی که به سمت عرفات است ایستادم یا در آن نیمی که به سمت خارج عرفات است. خب اینجا قاعده اشتغال می گوید قف بعرفات. اما حرمت افاضه انحلالی است. کل ما صدق علیه الخروج من عرفات قبل الغروب فهو حرام. من نمی دانم آیا بر این کار من که آمدم چند قدم بیرون، در این مکان مشکوک قرار گرفتم، صدق می کند عنوان خروج من عرفات قبل الغروب تا حرام باشد؟ یا صدق نمی کند. شک در تکلیف زاید داریم دیگه. یعنی شک داریم که آیا آن حرمت خروج من عرفات قبل الغروب منطبق بر این کار ما هست و این کار ما مصداق خروج من عرفات قبل الغروب هست یا نیست برائت جاری می کنیم.

بله (یک وقت به اشتباه نیفتید!) در مثال تخلی، ما می خواهیم برائت جاری کنیم ولی مشکل این است که علم اجمالی داریم یکی از این چهار طرف قبله است. بله، اگر یک طرف اصلاً امکان ندارد به طرفش تخلی کنیم، امکان عقلی ندارد، در قطار اصلاً بخواهد این آقا تخلی کند، فقط می تواند به همین سمتی که دستشویی قطار هست تخلی کند، امکان تخلی به سمت دیگر نیست، یا حداقل مکان تخلی به یکی از چهار

836 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
سمت نیست، بله، آنجا براءت جاری است؛ براءت از حرمت تخلی به این سمت، به این سمت، به این سمت.
اما معمولاً آدم می‌تواند به چهار طرف تخلی کند. در همان دستشویی قطار بچرخد. بخاطر این علم اجمالی
ما می‌گوییم علم اجمالی دارد به این که تخلی به یکی این چهار سمت حرام است باید احتیاط کند، آنقدر
خودش را نگه دارد تا دیگه قطار به یک ایستگاهی بایستد.

صورت چهارم: تکلیف به نحو صرف الوجود است و موضوعش کلی است. در این صورت قاعده

اشتغال جاری است

قسم چهارم این است که متعلق موضوع دارد و موضوعش کلی است. پس قسم چهارم هم دقت کنید!
متعلق ما موضوع دارد و موضوعش کلی است، ضمناً این تکلیف به نحو صرف الوجود است. مثل اکرم عالماً.
موضوعش وجود عالم است، وجود طبیعی عالم. حکم، صرف الوجود اکرام عالم است. در اینجا معلوم است که
قاعده اشتغال جاری می‌شود. چطور؟ یک وقت شک داری در اصل وجود عالم، احتمال می‌دهی عالمی دیگر
نداریم، اصلاً عالمی نداریم، استصحاب بقاء وجود عالم هم جاری نشود، او که شک در اصل تکلیف می‌کنیم.
یک وقت می‌دانیم عالم داریم پس موضوع، اذا وجد عالم فاکرم عالماً، اذا وجد عالم محرز است پس تکلیف
فعلی است، آن وقت شک می‌کنیم زید عالم است قاعده اشتغال جاری می‌شود. چون اصل وجود عالم فی
الجملة محرز است شارع حکم فعلی کرده: اکرم عالماً. شک می‌کنیم اگر این زید مشکوک العالمیة را اکرام
کنیم اکرم عالماً را امتثال کردیم، قاعده اشتغال جاری می‌شود می‌گوید باید احتیاطاً فرد یقینی از عالم را
اکرام کنیم.

مرحوم نائینی: "توضاً بالماء" از قبیل صورت چهارم است. بنابراین عند الشک در اصل وجود

آب، براءت از وجوب وضوء جاری است

مرحوم نائینی فرموده که توضاً بالماء از این قبیل است. اذا وجد ماء فتوضاً بماء، اگر آب داری با یک آبی
وضوء بگیر. صرف الوجود است دیگه. اگر اصل وجود آب محرز است باید قاعده اشتغال جاری کنی که از آب
یقینی وضوء بگیری. اما اگر اصل وجود آب محرز نیست اصلاً امکان دارد شما آب نداشته باشی، اینجا

لباس مصلی ۸۳۷
مقتضای قاعده برائت از وجوب وضوء است چون شک در وجود موضوعش که اذا وجدت الماء فتوضأ بماء، در اصل وجود آب شک داری. این که در روایت می گوید مسافر به اندازه پرتاب دو سهم، حالا هر چه، غلوئه یا غلوتین این تعبد خاص است و الا اگر ما بودیم می گفتیم اصل برائت جاری می کنیم.

پاسخ: در خصوص مثال وضوء، ما علم اجمالی داریم به وجوب وضوء یا تیمم و برائت از وجوب

وضوء با برائت از وجوب تیمم تعارض می کند. لذا باید احتیاط کرد

خب این اشتباه است آقا. چرا؟ برای این که علم اجمالی داریم. یک وقت استصحاب می گوید لایجد الماء، خوب است. یک وقت استصحاب نداریم، شک داریم در وجود آب، خب علم اجمالی است که یا وضوء بر تو واجب است یا تیمم. اینجا که جای برائت نیست؛ شک در تکلیف به نحو شبهه بدویه نیست که. اگر استصحاب نگوید انت فاقد للماء چه جور من برائت از وجوب وضوء جاری کنم؟ خب تعارض می کند با برائت از وجوب تیمم. و مقتضای علم اجمالی احتیاط است.

[سؤال: ... جواب:] استصحاب اگر بگوید انت لست بواجد للماء وضوء واجب نیست و تیمم واجب است. این که اصل موضوعی است؛ ربطی به برائت از وجوب وضوء ندارد. مرحوم نائینی فرموده اگر ما نبود دلیل طلب ماء، در شک در وجود ماء می گفتیم برائت از وجوب وضوء جاری است. این مطلب ایراد دارد چون برائت از وجوب وضوء با برائت از وجوب تیمم تعارض می کند چون علم اجمالی داریم به وجوب احدهما.

[سؤال: ... جواب:] گفتیم در این قسم چهارم یک وقت شک داریم در اصل وجود آب، اینجا فی حد ذاته برائت از وجوب وضوء جاری است ولی چون علم اجمالی دارید به وجوب وضوء یا وجوب تیمم باید احتیاط کنید. یک وقت اصل وجود آب را می دانید، نمی دانید این مایع آب است یا نه، به نحو شبهه موضوعیه، اینجا قاعده اشتغال جاری است. چون اصل وجوب وضوء بالماء به نحو صرف الوجود محرز است، الاشتغال الیقینی یقتضی الفراغ الیقینی. ... و لذا با آبی که مشکوک است مضاف است و استصحاب نمی گوید مطلق است بله قطعاً نمی شود وضوء گرفت.

..... شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد

صورت پنجم: تکلیف به نحو مطلق الوجود است و موضوعش کلی است. در این صورت برائت

جاری است، چه تکلیف وجوبی باشد چه تحریمی

قسم پنجم این است که متعلق ما موضوع کلی دارد، ضمنا این حکم ما صرف الوجودی نیست. این هم قسم پنجم. مثل اکرم کل عالم یا لاتشرب الخمر. متعلق ما موضوع دارد دیگه. در اکرم کل عالم موضوع عالم است، در لاتشرب الخمر موضوع خمر است، ضمنا حکم هم صرف الوجودی نیست؛ انحلالی است: اکرم کل عالم، لاتشرب الخمر.

روشن است که در اینجا شک بکنیم این زید عالم است یا نه برائت از وجوب اکرامش جاری می‌کنیم، شک کنیم این مایع خمر است یا نه برائت از حرمت شربش جاری می‌کنیم.

[سؤال: ... جواب:] اگر حکم انحلالی است، موضوع هم کلی است خب موضوع هم انحلالی می‌شود دیگه.

مرحوم نائینی: وجه جریان برائت این است که شک در تحقق موضوع مساوی است با شک در

تحقق حکمش، حتی اگر حکمش تحریمی باشد

مرحوم نائینی فرموده می‌دانید چرا برائت جاری است در این قسم پنجم؟ چون شک در ثبوت تکلیف داریم. چرا؟ برای این که شک در تحقق موضوع آن داریم. شارع گفته اذا وجد عالم فیجب اکرامه، شک در این که این زید عالم است یا نه مساوق است با شک در تحقق وجوب اکرامش. شارع فرموده اذا وجد خمر فیحرم شربه، شک کنیم این مایع خمر است یا نه یعنی شک بکنیم در فعلیت حرمت شربش. برای این، برائت جاری می‌کنیم.

پاسخ (محقق خوئی): این وجه در حکم تحریمی نمی‌آید چون اساسا موضوع در حکم تحریمی

در حقیقت متعلق المتعلق است. لذا قبل از تحققش هم حکم حرمت فعلی است

آقای خوئی فرموده نخیر. در اکرم کل عالم من قبول دارم؛ شک در عالم بودن زید منجر می‌شود به شک در فعلیت تکلیف. اما در لاتشرب الخمر من قبول ندارم. لاتشرب الخمر معتقدم در اینجا خمر متعلق المتعلق است. اصلا موضوعی که شما فکر می‌کنید نیست که اذا وجد الخمر فیحرم شربه، نخیر. لاتشرب الخمر فعلیت

لباس مصلی ۸۳۹

حرمت شرب خمر بعد از وجود خمر نیست، خمر هم موجود نباشد، فعلی است حرمت شرب خمر. یعنی برائت از حرمت شرب این مایع بخاطر این نیست که حرمت شرب بعد از وجود خمر می آید. نه، مثل برائت از حرمت اخبار به این خبر هست که شک دارم کذب است یا نه. آنجا چی می گفتید؟ آنجا که نمی گفتید باید کذب موجود بشود تا حرام بشود. آنجا می گفتید الکذب حرام معنایش این است: کل ما ينطبق عليه انه كذب فلاتوجه. اینجا هم می گوئیم كلما انطبق عليه انه شرب الخمر فلاتوجه. شک داریم شرب این مایع شرب الخمر است یا نه، برائت از حرمت شرب این مایع جاری می کنیم مثل برائت از حرمت اخبار به یک خبری که مشکوک الکذب است. آنجا که اصلاً متعلق المتعلق نداشتیم، هیچ فرقی بین الکذب حرام و شرب الخمر حرام نیست. خمر در واقع موضوع نیست؛ متعلق المتعلق است. چطور؟ آقای خوئی می فرماید ببینید! چرا شارع بیايد بگوید اذا وجد الخمر فلاتشربه؟ چرا اینجور بگوید؟ خیر آقا، همین الان شرب خمر بر شما حرام است.

محقق خوئی: اثر جعل حرمت شرب خمر (مثلاً) در جایی که خمر وجود ندارد، حرمت ایجاد

خمر است و لو بداند بعد از ایجاد او را مجبور به شرب خمر می کنند

می گوئید اثر ندارد، حالا که خمری در کار نیست. آقای خوئی می گوید اثر هم برایش درست می کنم: شما می توانید خمر ایجاد کنید و اگر بدانید بعد از ایجاد خمر مجبورتان می کنند به شرب خمر. اگر شما خمر درست کنید در این آزمایشگاه، می خواهید از او دارو تهیه کنید، تا خمر ایجاد کردی، رئیس آن آزمایشگاه یک صهیونیست است می آید چون می بیند شما مسلمان ملتزمی هستید می گوید باید این خمر را بخوری. آقای خوئی می گوید طبق نظر مرحوم نائینی که اذا وجد الخمر فیحرم شربه باید بگوئیم اشکالی ندارد. آن وقتی که شما داری خمر را ایجاد می کنی که فعلیت پیدا نکرده حرمت شرب، بعد هم که خمر را ایجاد کردی که مجبورتان می کنند به شرب خمر. مثل این می ماند که شما قبل از اذان ظهر آب را بریزید زمین، بگوئید هنوز که اذان ظهر نشده واجب نشده نماز، بعد از اذان ظهر هم که من فاقد الماء هستم. ولی من آقای خوئی می گویم نمی شود در لاتشرب الخمر. چرا؟ برای این که دلیل نداریم که اذا وجد الخمر فیحرم شربه. نه، الان هم که خمر نیست حرام است بر شما شرب خمر، حرام فعلی است. کما این که کذب حرام است قبل از وجود کذب، شرب خمر هم حرام است قبل از وجود خمر و قبل از وجود شرب.

[سؤال: ... جواب:] کل ما انطبق علیه شرب الخمر فهو حرام، هر چیزی که عنوان شرب خمر بر او منطبق باشد او حرام است. پس الان شما خطاب فعلی دارید که لاتشرب الخمر. امثال این خطاب به این است که ایجاد خمر نکنی. مثل این که بعد از وقت شما آب را بریزید زمین. چطور اگر بعد الوقت می‌خواهی آب را بریزی زمین نمی‌شود، چون تکلیف فعلی است. باید نماز با وضوء بخوانی آب داری باید آب را نریزی زمین. فرق می‌کند با آب ریختن زمین قبل از وقت. اینجا اگر می‌گفت اذا وجد الخمر فلاتشر به هم همین را می‌گفتیم، ولی نگفته اذا وجد الخمر فلاتشر به. بله، ربطی به برائت ندارد، ما برائت جاری می‌کنیم چون شک داریم در انطباق عنوان شرب الخمر بر شرب این مایع مشکوک. برائت جاری می‌کنیم اما نه بخاطر حرف مرحوم نائینی که وجود خمر دخیل است در فعلیت حکم حرمت شرب و قبل از وجود خمر شرب خمر حرام نیست. او را قبول نداریم.

آقای خوئی می‌گوید در مثال اکرم العالم که آنجا ما اولاً ایجاد عالم نمی‌توانیم بکنیم چه بسا. بر فرض هم ایجاد بکنیم قطعاً مصلحت ملزمه در این نیست که ایجاد عالم بکنیم؛ مصلحت ملزمه در این است که عالمی که موجود است اکرام بکنیم. اما در مثال حرمت، شرب خمر مفسده دارد، چه خمر موجود باشد چه موجود نباشد شرب خمر فعل قبیح است. منتها ایجاد نمی‌شود شرب خمر تا خمر موجود نباشد. یعنی شرب خمر متصف به مفسده ملزمه است منتها برای وجود این کار حرام و قبیح مقدمه هست، نیاز دارد که ما خمر را ایجاد کنیم. اتصاف شرب الخمر به مفسده متوقف بر وجود خمر نیست.

مثل اتصاف ضرب یتیم به ظلم. ضرب یتیم ظلم است چه یتیم موجود باشد چه نباشد. منتها اگر یتیم نیست ضرب یتیم محقق نمی‌شود. شرب خمر مبعوض است، منتها تا خمر نباشد ایجاد نمی‌شود این مبعوض. اما اکرام عالم مطلقاً محبوب نیست. اکرام عالم مثل علاج مریض است. چه جور در علاج مریض، علاج مریض محبوب به قول مطلق نیست که اول طرف را مریض کنی بعد علاجش کنی، اکرام عالم هم محبوب ملزم نیست که اول طرف را عالم کنی بعد سلام به او بدهی. همچون مصلحت ملزمه‌ای در کار نیست که اول طرف را تربیتش کنی عالمش کنی بگویی می‌خواهم مصلحت اکرام عالم را درک کنم. نه، مصلحت اکرام عالم به این است که اذا وجد عالم فیجب اکرامه.

لباس مصلی ۸۴۱

[سؤال: ... جواب:] آنجا ایشان می‌گویند اشکال ندارد ایجاد کن عالم را بعد که نمی‌توانی اکرامش کنی بگویند رفع ما لایطیقون. ... قبل از وجود عالم تکلیف نداری به وجوب اکرام او. اما قبل از وجود خمر اطلاق شرب الخمر حرام می‌گوید تکلیف داری به این که از شرب خمر اجتناب کنی.

بله اگر امکان ایجاد خمر نیست مثلاً تمکن ندارید از ایجاد خمر، قبل از وجود خمر بگویند شرب الخمر حرام نسبت به شما لغو است، چه اثری دارد؟ چه اثری دارد به شما بگویند شرب الخمر حرام در حالی که متمکن از ایجاد خمر نیستی؟ حدوث تحریم شرب خمر قبل از وجود خمر در جایی که امکان این نیست که شما ایجاد بکنی خمر را لغو است. چرا به این آقا گفتید الان که خمر موجود نیست بر تو شربش حرام است؟ اما اگر می‌تواند طرف ایجاد خمر بکند، همین الان بر او حرام است شرب خمر. منتها بله، برای تحقق عصیان نیاز است به وجود خمر ولی حرمت که فرع بر عصیان نیست که.

مثل این که حرام است با تازیانه انسان بی‌گناه را بزنی، بگوییم تا تازیانه نباشد حرمت ضرب انسان بی‌گناه با تازیانه فعلی نیست. چرا فعلی نیست؟ بالاخره می‌توانی شما سفارش بدهی برای یک تازیانه تهیه کنند. و لذا همین الان به شما می‌گویند حرام است این آقا را با تازیانه بزنی. همین الان حرام است. اثرش این است که اگر تازیانه تهیه بکنی می‌دانی که مجبورت می‌کنند این آقا را بزنی حق نداری تازیانه تهیه کنی. چون مثل نماز نیست که بگویی آن وقتی که من تازیانه نکرده بودم حرام نبود ضرب این آقا با تازیانه، بعد هم که تازیانه ایجاد کردم عاجز هستم از امتثال این تکلیف. نه آقا، تکلیف از قبل بود، قادر بر امتثالش بودی و لو با ترک تهیه تازیانه.

این خوب است، فرمایش آقای خوئی را ما قبول داریم. واقعا دلیل نداریم شرب الخمر حرام یعنی اذا وجد الخمر فلاتشربه. این که آقای صدر می‌گویند "ظاهر دلیل این است، ظاهر شرب الخمر حرام ظهور عرفیش این است که اذا وجد الخمر فیحرم شربه" همچون ظهوری را ما نمی‌فهمیم. مثل الکذب حرام اینجا هم می‌گوید شرب الخمر حرام.

اشکال: این ثمره درست نیست چون و لو خمر حقیقتاً موضوع باشد نه متعلق المتعلق، باز هم

عقلاء احتجاج می‌کنند بر ایجاد خمر در این فرض

842 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد

ولی آن ثمره آقای خوئی را قبول نداریم. ما می‌گوییم اگر هم شارع بگوید اذا وجد الخمر فیحرم شربه عرف مفسده شرب خمر را می‌داند، وجود دارد، مفسده ملزمه‌اش وجود دارد، حتی در آن موردی که من اگر خمر را ایجاد کنم مجبورم می‌کنند به شرب خمر و عقلاء به قول امام احتجاج می‌کنند و لو شارع بگوید اذا وجد الخمر فیحرم شربه. عقلاء می‌گویند خوش‌انصاف! تو که می‌دانستی اگر امروز این خمر را تهیه کنی این صهیونیست خبیث می‌آید اسلحه می‌کشد می‌گوید یا این خمر را بخور یا می‌کشت. چرا امروز خمر را تهیه کردی می‌گذاشتی فردا.

[سؤال: ... جواب:] چرا عقابش نکنند؟ عقابش می‌کنند تو می‌دانستی حتی اگر احتمال هم بدهد. استصحاب استقبالی بحث دیگری است. استصحاب استقبالی نباشد می‌گویند برای چی امروز تهیه کردی خمر را، حالا حداقل در جایی که می‌داند.

در واجبات هم عقلاء احتجاج می‌کنند که نباید آب را قبل از دخول وقت به زمین بریزد مثلاً

در نماز هم همین را می‌گوییم. عرف احتجاج می‌کند. آقا! آب را چرا می‌ریزید زمین قبل از دخول وقت. چرا شب می‌خوابی با این که می‌دانی صبح بیدار نمی‌شوی؟ اذا دخل الوقت وجبت الصلاة. آقای خوئی می‌گوید بخواب! به گردن من! شب بخواب! اصلاً ساعت هم کوک کرده بودی روی ساعت شش بیدار بشوی روزهای دیگر بروی سر کار، امروز هم جمعه است، کوکش را بهم بزن، به گردن من! بخواب تا ساعت ده صبح. البته اگر اذان صبح بشود و بیدار بشوی دیگه نمی‌توانی بخوابی چون تکلیف فعلی شد. شک هم بکنی دیگه نمی‌توانی بخوابی باید بلند بشوی نماز بخوانی. اما از شب بگیر بخواب با این که می‌دانی صبح بیدار نمی‌شوی. چرا؟ برای این که آن وقتی که داری می‌خوابی که هنوز اذان صبح نشده. بعد هم که اذان صبح شده رفع القلم عن النائم حتی یفیک.

ما می‌گوییم نه، به قول امام عقلاء احتجاج می‌کنند. مولی اگر به عبدش بگوید اذا جائک زید فاکرمه، زید گذاشته یک روزی می‌آید تعطیل عمومی، اگر از روز قبل گوشت نخری، میوه نخری، فردا که تعطیلی است زید می‌آید نمی‌توانی از او پذیرایی کنی. می‌گویی الان که تکلیف ندارم، اذا جائک زید فیجب اکرامه، الان که زید نیامد. بعد هم که زید می‌آید می‌گویم مولی! تو هم گفתי رفع عن امتی ما لایطیقون. مولی می‌گوید آخه

لباس مصلی ۸۴۳
این حرف‌ها را کی به تو یاد داد؟ تو که می‌دانستی فردا که زید می‌آید مغازه‌ها بسته است چرا از قبل امکانات را تهیه نکردی.

بروید به وجدان‌تان پناه ببرید ببینید واقعا در اینجا وجدان‌تان قائل به وجوب تحصیل مقدماتی که اسمش را می‌گذارند مقدمات مفوته هست یا نیست. به نظر ما هست.
قسم ششم را فردا عرض می‌کنیم وارد مسئله بعدی می‌شویم.

صورت ششم: موضوع به نحو عام مجموعی لحاظ شده است. در این صورت براءت جاری است

جلسه ۷۸-۳۰۲

دوشنبه - ۹۷/۱۲/۰۵

أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَى
سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ سَيِّمًا بَقِيَّةُ اللَّهِ فِي الْأَرْضِينَ وَ اللَّعْنُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ.

بحث راجع به فرمایش آقای خوئی بود در براءت در شبهات موضوعیه.

فرمودند شبهات موضوعیه شش قسم هست. پنج قسم را بیان کردند، ماند قسم ششم که خطاب متعلقی دارد و موضوعی و این موضوع به نحو عام مجموعی لحاظ شده. گاهی تکلیف وجوبی است مثل اکرم مجموع علماء البلد، گاهی خطاب تحریمی است: لاتکرم مجموع فساق البلد. آقای خوئی فرمودند اگر شک بکنیم در مثال اکرم مجموع علماء البلد که این زید جزء علماء بلد هست یا نیست براءت از وجوب ضمنی اکرام او جاری می‌کنیم چون در اقل و اکثر ارتباطی براءت جاری می‌شود از وجوب اکثر و این اقل و اکثر ارتباطی می‌شود. در لاتکرم مجموع فساق البلد اگر شک بکنیم زید جزء فساق بلد هست یا نه، اینجا هم براءت جاری می‌کنیم. نتیجه‌اش این است (خوب دقت کنید!) که ما در این شهر صد فاسق یقینی داریم، تابلو دارند، فاسق تابلودار، پرونده دارند، این زید نمی‌دانیم جزء فساق بلد هست یا نیست، خب نتیجه این می‌شود که ما براءت جاری می‌کنیم از حرمت اکرام آن صد فاسق. چون شاید این زید هم جزء فساق بلد است و آن وقت تکلیف ما این می‌شود که از این صد و یک فاسق لااقل یکیان را اکرام نکن، لاتکرم مجموع فساق البلد، لااقل

844 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
یکی از این‌ها را اکرام نکن. پس در لاتکرم مجموع فساق البلد نتیجه برائت این است که ما می‌گوییم شک می‌کنیم اگر اکرام کنیم آن فاسق‌های قطعی را و ترک کنیم این مشکوک الفسق را، آیا این عنوان اکرام مجموع فساق البلد بر آن منطبق است تا حرام باشد یا منطبق نیست؟ برائت از حرمت آن جاری می‌کنیم.

برائت در عام مجموعی تکلیف وجوبی از وجوب ضمنی فرد مشکوک است و در تکلیف تحریمی

از انطباق عنوان حرمت

این اختلاف بین نتیجه برائت در خطاب وجوبی اکرم مجموع علماء البلد هست با خطاب مجموعی لاتکرم مجموع فساق البلد. در اکرم مجموع علماء البلد صد عالم یقینی داریم، این زید مشکوک است که عالم است یا نه ما نمی‌دانیم باید صد و یک نفر را اکرام کنیم یا صد نفر را، صد نفر وجوب اکرام‌شان یقینی است، وجوب ضمنی اکرام این نفر صد و یکم مشکوک است برائت جاری می‌کنیم. در لاتکرم مجموع فساق البلد شک داریم اگر آن صد فاسق یقینی را اکرام کنیم، این زید مشکوک الفسق را اکرام نکنیم، بر این فعل ما عنوان حرام منطبق است؟ عنوان اکرام مجموع فساق البلد منطبق است؟ برائت جاری می‌کنیم.

انصافاً این مطلب درست است. و این تقسیم شش‌گانه مرحوم آقای خوئی تقسیم بسیار خوبی هست. فقط در این بحث مرحوم آقای خوئی یک مقدار از اصطلاح خارج شدند. اگر مراجعه کنید به تقریر بحث ایشان با آنچه که خود ایشان در تنبیه چهارم از تنبیهات برائت که اقسام شبهه موضوعیه را ذکر می‌کنند و آنجا اصطلاحات را دقیق بکار می‌برند یک مقدار بیان اصطلاحات اینجا با آنجا فرق می‌کند. و مصطلح معروف همان تعبیری است که در مصباح الاصول مطرح کردند.

و خلاصه‌اش در نهی این است که یک وقت نهی انحلالی است، لاتکرم الفاسق، شک می‌کنیم زید فاسق است یا نه برائت از حرمت اکرامش جاری می‌کنیم. یک وقت نهی وحدانی است، نهی وحدانی یک وقت تعلق می‌گیرد به صرف الوجود یک وقت به مجموع الوجودات. نهی وحدانی از صرف الوجود این است که می‌گوید لاتکرم الفاسق به نحوی که اگر یک فاسق را اکرام بکند این مکلف، دیگر این خطاب لاتکرم الفاسق عصیان شده و قابل امتثال نیست. چرا؟ برای این که مولی می‌گوید ببین! یک فاسق را اکرام کنی دیگر اعتبارت در جامعه مخدش می‌شود، پر می‌شود در سایت‌ها که کشف ارتباط روحانی حوزه با افراد ناباب. دیگه آبروی

لباس مصلی ۸۴۵
حوزه را می‌برند. حالا یک فاسق را اکرام کنی یا ده فاسق فرقی نمی‌کند. به این می‌گویند نهی وحدانی از صرف الوجود.

مرحوم شیخ قائل شده که اگر شک کنیم این زید فاسق است یا فاسق نیست براءت جاری می‌کنیم مثل براءت از حرمت اکرام این زید در مثال لاتکرم الفاسق که نهی استغراقی و انحلالی بود. منتها در لاتکرم الفاسق که نهی استغراقی بود براءت از حرمت استقلالیه اکرام این زید مشکوک الفسق جاری می‌کردیم، حالا که لاتکرم الفاسق نهی از صرف الوجود است براءت از حرمت ضمنیه اکرام این زید جاری می‌کنیم.

مرحوم آخوند خلافاً للشیخ: در نهی از صرف الوجود و در جایی که استصحاب موضوعی نداشته

باشیم، قاعده اشتغال جاری است چون شک در امتثال ترک طبیعت داریم

صاحب کفایه فرموده نخیر. اینجا جای قاعده اشتغال است. چرا؟ برای این که من ملزم هستم به ترک طبیعت اکرام فاسق، نمی‌دانم آیا با اکرام این زید مشکوک الفسق در این حال، امتثال می‌کنم این خطاب لاتکرم الفاسق را یا امتثال نمی‌کنم؟ تکلیف به ترک طبیعت اکرام فاسق معلوم است، شک در امتثال آن داریم، قاعده اشتغال جاری می‌شود.

بله، صاحب کفایه فرموده: استصحاب موضوعی اگر جاری بشود، من قبول می‌کنم. [این که] براءت از حرمت اکرام این مشکوک الفسق را قبول ندارم چون نهی از صرف الوجود اکرام فاسق که انحلال ندارد. شک در تکلیف زاید نداریم، شک در امتثال نداریم. ولی استصحاب موضوعی جاری بشود من حرفی ندارم. استصحاب موضوعی به این است که یک آن، ترک کنیم اکرام جمیع افراد فاسق را، یک آن، بعد در آن بعد استصحاب می‌کنیم، می‌گوییم یک آن من ترک کرده بودم صرف الوجود اکرام فاسق را استصحاب می‌گوید تا آخر وقت صرف الوجود را ترک کردم. این خوب است. اما بخواهم از اول این فرد مشکوک را انجام بدهم و با براءت از حرمت ضمنیه اکرام او بخواهم عذر عقلی درست کنم، ابداً! شک در امتثال است.

اشکال: شک در امتثال در فرضی است که عنوان تکلیف مسبب از امتثال باشد و حال این که

ترک طبیعت متحد است با ترک افراد عرفاً نه مسبب از آن

بزرگانی که بعد از مرحوم صاحب کفایه آمدند مثل امام، آقای خوئی، فرمودند که این شک در امتثال نیست. شک در امتثال در صورتی است که شک در محصل بکنیم. مثلاً یک عنوانی را واجب کرده شارع، من نمی‌دانم این عنوان که مسبب است از ترک اکرام افراد فاسق، حاصل شد یا حاصل نشد، قاعده اشتغال می‌گوید که باید احتیاط کنی، اکرام این مشکوک الفسق را هم ترک کنی تا احراز کنی عنوان محصل از این ترک اکرام افراد فاسق حاصل شده است. اما ترک طبیعت متحد است با ترک افراد عرفاً؛ مسبب از ترک افراد نیست بلکه متحد با ترک افراد است چون طبیعی و فرد اتحاد دارند. و لذا نهی از طبیعت و لو نهی از صرف الوجود طبیعت منبسط می‌شود به تعداد افراد، وقتی که می‌گوید لاتکرم الفاسق و لو نهی وحدانی، این منبسط و منحل می‌شود به نحو انحلال ضمنی به این که لاتکرم هذا الفاسق لاتکرم هذا الفاسق.

این اشکال، مبنایی است. زیرا فرمایش مرحوم آخوند طبق مبنای خودشان که نهی طلب إعدام

فعل است صحیح است. عدم الطبیعة انتزاع می‌شود عرفاً از عدم افراد نه این که عین آن‌ها باشد

یک نکته عرض کنم: این فرمایش آقایان در صورتی درست است که ما بگوییم نهی زجر عن الفعل است نه طلب إعدام فعل. و الا اگر ما بگوییم نهی یعنی طلب ترک، طلب عدم که صاحب کفایه نظرش هست، اشکال صاحب کفایه قوی است. چرا؟ برای این که عدم الطبیعة عرفاً انتزاع می‌شود از عدم افراد؛ عین عدم افراد نیست. چرا؟ برای این که عدم این فرد و عدم آن فرد و عدم آن فرد، این‌ها چندین عدم هستند؛ یک عدم نیست. در حالی که عنوان عدم الطبیعة یک عدم است. عنوان عدم اکرام الفاسق یک عنوان واحد است. و حاصل نمی‌شود انعدام طبیعت الا به انعدام جمیع افراد عرفاً. مسبب است عرفاً انعدام صرف الوجود طبیعت از انعدام جمیع افراد.

و لذا در استصحاب گفتند اگر شما بگویید که دیروز نمی‌دانم زید در خانه بود؟ که الان قطعاً رفته بیرون یا عمرو در خانه بود؟ که احتمال دارد باقی باشد، نمی‌توانی بگویی که استصحاب می‌کنم عمرو در خانه نبود، زید که هم بالوجدان در خانه نیست پس ثابت می‌کنم صرف الوجود انسان در خانه نیست. همه آقایان می‌گویند این اصل مثبت می‌شود. چرا؟ برای این که انعدام طبیعت به انعدام جمیع افراد مسبب شرعی نیست؛ مسبب عقلی است. و لذا بعد از انعدام جمیع افراد عرف می‌گوید طبیعت وجود ندارد. عین هم

لباس مصلی ۸۴۷
نیستند. اتحاد هم ندارد چون یکی مرکب است دیگری بسیط؛ عدم الطبیعه عدم واحد است عرفا ولی عدم افراد به تعداد افراد منحل می شود. عدم زید غیر از عدم عمرو است، عدم عمرو غیر از عدم بکر است ولی عدم انسان یک عدم است. یکی با چند تا متحد نمی شود.

و لذا اشکال به صاحب کفایه می شود اشکال مبنایی. صاحب کفایه می گوید من معتقدم نهی از طبیعت یعنی طلب ترک طبیعت و ترک طبیعت مسبب است از ترک جمیع افراد؛ عین ترک جمیع افراد نیست چون بسیط و مرکب با هم اتحاد ندارند.

مختار این است که نهی، زجر از طبیعت است و بنابراین چون عرفا طبیعت اتحاد دارد با افراد،

پس در فرد مشکوک براءت جاری است

اما نظر صحیح این است که نهی زجر عن الطبیعه است، بازداشتن از فعل است نه طلب ترک. پس متعلق نهی می شود خود طبیعت نه ترک الطبیعه. طبیعت انحلال دارد، عرفا طبیعت اتحاد دارد با افراد و به تعداد افراد در خارج ما طبیعت داریم، به تعداد افراد انسان در خارج ما انسان داریم، به تعداد افراد فاسق در خارج ما فاسق داریم. وقتی شارع زجر می کند از اکرام فاسق، عرفا یعنی زجر می کند از اکرام این فاسق، زجر می کند از اکرام این فاسق، زجر می کند از اکرام این فاسق. منتها به زجر واحد چون نهی وحدانی است در این مثال لاتکرم الفاسق.

و لذا ما هم قائل به براءت هستیم از نهی ضمنی از اکرام این زید مشکوک الفسق منتها معتقدیم اشکال به صاحب کفایه اشکال مبنایی است.

مثال سوم نهی هم نهی از مجموع الافراد است: لاتکرم مجموع الفساق که انصافا فرمایش مرحوم آقای خوئی فرمایش متینی است. وقتی شک می کنیم در این که زید فاسق است یا نه برویم آن صد فاسق قطعی را اکرام کنیم شک داریم در انطباق عنوان اکرام مجموع الفاسق بر فعل خودمان. پس شک در انطباق عنوان حرام بر فعل خودمان که بکنیم معنایش این است که شک داریم بر حرمت فعل خودمان، براءت جاری می کنیم.

848 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد

[سؤال: ... جواب:] شما چند تا مثال برای نهی مجموعی دارید؟ که جوری صحنه را تبیین می‌کنید که انسان احساس بحران می‌کند. یک مثالی بگوئید لاتکرم مجموع الفاسق شک کنیم در فاسق بودن زید برائت می‌گوئید می‌توانی آن افراد دیگر فاسق را اکرام کنی مشکوک الفسق را ترک کنی، حکم واقعی می‌شود لغو؟

مسأله ۱۹: نماز جاهل یا ناسی در غیر مأکول

دلیل اول بر تصحیح نماز جاهل یا ناسی در غیر مأکول: صاحب عروه: نماز جاهل یا ناسی در غیر

مأکول صحیح است بخاطر حدیث لاتعاد

مسأله ۱۹: اذا صلی فی غیر المأکول جاهلاً أو ناسياً فاللأقوی صحة صلاته.

این بحث، بحث مهمی هست.

تاره جهل به حکم تعلق می‌گیرد تاره به موضوع. جهل به حکم این است که من می‌دانم این لباس از پشم خرگوش است اما جاهل هستم به این که خرگوش جزء حیوانات حرام گوشت است یا جاهل هستم به مانعیت لباسی که از پشم خرگوش گرفته شده در نماز چون فکر می‌کنم که آن مانعیت مختص به سباع است. به این می‌گویند جهل به حکم.

این فرمایش ناظر به جهل به حکم نیست چون صاحب عروه مانند مشهور حدیث لاتعاد را شامل

جاهل به حکم نمی‌داند

این فرمایش صاحب عروه ناظر به جهل به حکم نیست. حالا اعم از جهل بسیط یا جهل مرکب. جهل مع الالتفات یا جهل مع الغفلة أو الاعتقاد بالخلاف که جهل مرکب تعبیر می‌کنند. چرا؟ برای این که صاحب عروه مثل مشهور است؛ جریان حدیث لاتعاد را در جاهل به حکم اشکال می‌کند. مشهور که نقل شده که قائلند به بطلان نماز جاهل به حکم که اخلال بکند به غیر ارکان در نماز از روی جهل به حکم. صاحب عروه احتیاط واجب می‌کند. در مسأله ۶۷ مسائل علم اجمالی کتاب الصلاة دارد که اذا ترک جزءاً من اجزاء الصلاة من جهة الجهل بوجوبه اعاد الصلاة علی الاحوط و ان لم یکن من الارکان. خیلی‌ها هم بر این عبارت عروه حاشیه زدند. بله، بعضی‌ها مثل مرحوم آقای خوئی حاشیه زدند گفتند جاهل قاصر مشمول حدیث لاتعاد است. اما

لباس مصلی ۸۴۹

نگاه کنید! امام حاشیه زدند. معلوم می‌شود ایشان هم در مورد جاهل به حکم احتیاط واجب می‌کنند که مشمول حدیث لاتعاد باشد.

البته این را عرض کنم ما یک عرض مختصری با ایشان [امام] داریم. می‌گوییم شما در کتاب الخلل فی الصلاه که آخرین کتاب فقهی شما است، به جای حدیث لاتعاد تمسک کردید به رفع ما لایعلمون، رفع النسیان، نسبت به جاهل به حکم و ناسی به حکم. البته فرمودید رفع ما لایعلمون انصراف دارد از جاهل مقصر. خب این چرا در فتاوی شما بروز نکرده؟ خب شما هم مثل آقای خوئی مناسب بود که بفرمایید که جاهر قاصر به حکم اگر خلل برساند به غیر ارکان نمازش صحیح است. حالا دلیل شما حدیث لاتعاد نیست، رفع ما لایعلمون است، رفع النسیان است در ناسی حکم، چرا این را نفرمودید؟ نمی‌دانیم.

مختار، شمول حدیث لاتعاد است حتی نسبت به جاهل مقصر. البته از جاهل مقصر ملتفت

منصرف است چون موقع عمل وظیفه‌اش احتیاط بوده و از قبل از اتمام عمل، تکلیف اعاده داشته

ما راجع به شمول حدیث لاتعاد نسبت به جاهل قاصر مشکل نداریم. بلکه بالاتر، همان‌طور که مرحوم استاد و مرحوم آقای صدر قائلند می‌گوییم حدیث لاتعاد جاهل مقصر را هم می‌تواند شامل بشود. منتها مقصر غافل، مقصر معتقد، نه مقصر ملتفت. مقصر ملتفت دلیل لاتعاد از او انصراف دارد چون عرفا موقعی که ملتفت هست وظیفه‌اش این است که احتیاط بکند، لاتعاد برای کسی است که به اعتقاد عمل به وظیفه کار را انجام بدهد، بعد از عمل متوجه می‌شود به خلل، می‌خواهد اعاده کند به او می‌گویند لاتعاد. و لذا حدیث لاتعاد جاهل ملتفت را که بدون اصل مصحح عمل کار را انجام می‌دهد، با این که احتمال می‌دهد که این عمل باطل باشد، حدیث لاتعاد شامل او نمی‌شود. اما جاهل مقصر غیر ملتفت چرا مشمول حدیث لاتعاد نباشد؟ عقاب می‌شود بخاطر تقصیرش اما عملش هم مجزی است. شبیه آنچه که فقهاء در اتمام فی موضع القصر از روی جهل به حکم گفته‌اند. گفته‌اند این مسافر عقاب می‌شود بر ترک نماز قصر و لکن در عین حال نماز تمامش طبق روایات صحیح است.

پس ما مشکلی در جریان حدیث لاتعاد نسبت به جاهل به حکم حتی جاهل مقصر غیر ملتفت نداریم. مشکل ما در اینجا این است که این موثق ابن بکیر در مقابل حدیث لاتعاد هست. می‌گوید ما حرم اكله

850 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
 فالصلاة فيه فاسد لا تقبل تلك الصلاة حتى يصلى في غيرها. کأنه این موثقه می گوید من صلی فیما لایؤکل لحمه اعاد الصلاة. خب حدیث لاتعاد می گوید لاتعاد الصلاة. حالا یا نسبت این دو حدیث عموم و خصوص مطلق است یعنی این موثقه ابن بکیر (من صلی فی ما لایؤکل لحمه اعاد الصلاة) اخص مطلق از حدیث لاتعاد است که تخصیص می زند حدیث لاتعاد را یا عام من وجه است به توضیحی که خواهد آمد، در مورد اجتماع تعارض می کنند. مورد اجتماع مثلاً همین شخص جاهل غیر ملتفت، حدیث لاتعاد می گوید نمازش صحیح است، اطلاق یا عموم موثقه ابن بکیر می گوید نمازش باطل است، تعارض و تساقط می کنند. مشکل ما اینجا است، این مشکل را باید حل کنیم.

و به نظر ما این مشکل حل شدنی نیست. چرا؟ برای این که کسانی که این مشکل را حل می کنند مثل مرحوم آقای خوئی خلاصه فرمایششان این است، می فرمایند: ما دو خطاب امر به اعاده داریم. این ها را نباید با هم خلط کنیم. یک خطاب امر به اعاده در مقام ارشاد به شرطیت یا جزئیت یا مانعیت است. به جای این که بگوید که لبس ما لایؤکل لحمه در نماز مانع است، از این لسان استفاده کرده که من صلی فی ما لایؤکل لحمه فعلیه الاعاده. اما لسان، ارشاد به مانعیت است.

یک وقت لسان، تنها ارشاد به مانعیت نیست، در طول مانعیت یک مانع، فرض کرده که مکلف اخلال کرده به این مانع و این مانع را در نماز ایجاد کرده، حالا چه بکند. [این] یعنی نظر ثانوی به مانعیت. مثال این خطاب دوم این روایت است: ان الله فرض الركوع و السجود و القراءة سنة فمن ترك القراءة متعمدا اعاد الصلاة و من نسی فلاعادة عليه. این لسان نظر دارد به ما بعد مرتبه ثبوت جزئیت یا شرطیت یا مانعیت. می گوید در نماز فرائضی دارید و سننی، رکوع و سجود فریضه است، قرائت سنت است. حالا اینجا نظر ثانوی شروع می شود، فمن ترك القراءة متعمدا اعاد الصلاة و من نسی فلاعادة عليه.

این سری دوم در عرض حدیث لاتعاد است اما سری اول محکوم حدیث لاتعاد است و لو لسان سری اول هم این است که مثلاً من صلی فی ما لایؤکل لحمه اعاد الصلاة ولی حدیث لاتعاد حاکم بر این است. چرا؟ برای این که این من صلی فی ما لایؤکل لحمه اعاد الصلاة فرض نکرده یک مانعیت سابقه ای را و این که مکلف اخلال کرده به آن مانعیت حالا چه بکند. نه، اصلاً خود این خطاب ارشاد به مانعیت دارد می کند: من صلی فی

لباس مصلی ۸۵۱

ما لایؤکل لحمه اعاد الصلاة. چرا حدیث لاتعاد حاکم بر آن نباشد؟ حدیث لاتعاد حاکم است بر تمام ادله شرطیت، مانعیت و جزئیت چه به لسان امر به اعاده باشد چه به لسان دیگر باشد. اما سری دوم، بله.

و یک اشتباهی که در کتاب قراءات فقهیه معاصره در بحث حدیث لاتعاد پیش آمده این است، (خوب دقت کنید!) گفتند القراءه سنه فمن ترک القراءه متعمدا اعاد الصلاة شامل جاهل به حکم هم می‌شود. اختصاص به قرائت هم ندارد چون فاء تفریع دارد. القراءه سنه یعنی هر سنتی، فمن ترک القراءه متعمدا اعاد الصلاة. ایشان فرمودند از این روایت استفاده می‌شود من اخل بالسنة متعمدا اعاد الصلاة. فاء تفریع این را می‌گوید دیگه. القراءه سنه فمن ترک القراءه متعمدا اعاد الصلاة. یعنی من اخل بالسنة متعمدا اعاد الصلاة. بله، جاهل به حکم هم اخلال می‌کند به سنت متعمدا یعنی ترک می‌کند قرائت را متعمدا. چون در تعمد علم به حکم معتبر نیست. مثل کسی که در روایت داریم فکر می‌کرد آفتاب غروب کرده، روزه‌اش را باز کرد، باید قضا کند آن روز را لانه اکل متعمدا. تعمد یعنی همین. تعمد یعنی ملتفت بود به این که چه می‌کند و آن کار را انجام داد. خب این آقا ملتفت است که قرائت را دارد ترک می‌کند، فقط می‌گوید قرائت واجب نیست. می‌شود مصداق من ترک القراءه متعمدا اعاد الصلاة. یا این آقا می‌داند که در پشم خرگوش نماز می‌خواند، این را می‌داند، متعمد است، منتها فکر می‌کند که مخل به نماز نیست. و لکن در کتاب قراءات فقهیه معاصره گفتند حدیث لاتعاد بر همین هم حاکم است، بر همین من ترک القراءه متعمدا اعاد الصلاة حاکم است و این را مختص می‌کند به جاهل به حکم یا جاهل ملتفت.

و این واقعا عجیب است. چرا؟ برای این که لسان فمن ترک القراءه متعمدا از همان سری دوم امر به اعاده است که در رتبه لاحقه بر این که در نماز سنن و فرائضی را در نظر گرفت حالا می‌خواهد اخلال به این سنن حکمش چیه. حدیث لاتعاد می‌گوید اخلال به سنن اعاده ندارد، فمن ترک القراءه متعمدا اعاد الصلاة می‌گوید در فرض تعمد اعاده دارد. این‌ها در عرض هم هستند؛ حاکم و محکوم نیستند. مرحوم آقای خوئی در آن سری اول ادله آمره به اعاده نماز که صرفا ارشاد به مانعیت می‌کند مثل همین موثقه ابن بکیر یا مثل من زاد فی صلاته فعلیه الاعاده فرموده که حدیث لاتعاد بر این‌ها هم حاکم است.

..... شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد

خب اگر این بیان آقای خوئی درست باشد خوب است. چرا؟ برای این که در حکومت لازم نیست دلیل حاکم اخص مطلق باشد از دلیل محکوم. دلیل حاکم و لو اعم من وجه باشد با دلیل محکوم، دلیل محکوم را از بین می برد و حکومت بر او دارد. اینجا هم نسبت عموم من وجه است دیگه. من صلی فی ما لایؤکل لحمه اعاد الصلاه، چه عالم عامد باشد، چه جاهل متردد باشد، چه جاهل قاصر باشد، همه این ها را می گیرد. اما در خصوص صلات فی ما لایؤکل لحمه. حدیث لاتعاد بطور مطلق می گوید اخلال به غیر ارکان اعاده ندارد، اعم از این که اخلال به غیر ارکان مربوط بشود به لبس ما لایؤکل لحمه یا مربوط بشود به سایر واجبات غیر رکنی. و لکن وجه اخص من وجه بودن حدیث لاتعاد این است که شامل عالم عامد و جاهل متردد نمی شود. پس می شود نسبت، عموم من وجه. موثقه ابن بکیر اخص من وجه است چون اختصاص دارد به لبس ما لایؤکل لحمه ولی از حیث مورد که عالم عامد را می گیرد، جاهل ملتفت را می گیرد، اعم من وجه است. حدیث لاتعاد عالم عامد و جاهل ملتفت را نمی گیرد ولی از حیث این که لبس ما لایؤکل لحمه کرده یا اخلال به سایر واجبات غیر رکنیه کرده اعم من وجه است. مورد اجتماع می شود لبس ما لایؤکل لحمه عن جهل قصوری مثلاً، یعنی جاهل غیر ملتفت. این می شود مورد اجتماع. و حدیث لاتعاد در این مورد اجتماع حاکم بر موثقه ابن بکیر است.

این خلاصه فرمایش آقای خوئی است که اول خطابات آمره به اعاده صلات را دو سری می کند، دو سنخ می کند، یک سنخ در عرض حدیث لاتعاد بود، آن سنخ دوم. مثل فمن ترک القراءة متعمداً اعاد الصلاه. او در عرض حدیث لاتعاد است. اگر این ها با هم تعارض می کنند تساقط می کردند. سری دیگر آن خطابات آمره به اعاده صلات است که صرفاً به صدد ارشاد به مانعیت است یا ارشاد به شرطیت است یا ارشاد به جزئیت است. بیش از این ظهور ندارد. حدیث لاتعاد بر این سری از خطابات آمره به اعاده صلات حاکم است و لو نسبت، عموم من وجه است. این محصل فرمایش آقای خوئی است.

عمده اشکال ما به مرحوم آقای خوئی این است که انصافاً عرف در همین سری اول خطابات آمره به اعاده، با حدیث لاتعاد متحیر می ماند. می گوید از یک طرف روایت می گوید من صلی فی ما لایؤکل لحمه اعاد الصلاه چون فاسدٌ لاتقبل تلك الصلاه حتی یصلی فی غیرها یعنی اعاد الصلاه دیگه. حدیث لاتعاد می گوید لاتعاد

لباس مصلی ۸۵۳
الصلاة. واقعا عرف جازم می‌شود به حکومت حدیث لاتعاد بر این موثقه ابن بکیر؟ به نظر ما همان‌طور که امام قدس سره در کتاب الخلل اشکال کردند حکومت حدیث لاتعاد بر این خطابات آمره به اعاده و از همان سری اول که لسانش لسان ارشاد به مانعیت یا شرطیت یا جزئیت است، محل تأمل است.

[سؤال: ... جواب:] آخه شما دیگه چقدر می‌خواهید متوجه عرف کنید. مگر دیگه آنقدر شتتسشوی مغزی را بدهید عرف را که نفهمد چی می‌گوید. و الا بروید در گذرخان بگویی آقا! یک خطاب می‌گوید نماز اعاده نمی‌شود مگر خلل برسانی به وضوء و رکوع و سجود و وقت و قبله، یک خطاب دیگر می‌گوید هر کس نماز بخواند در اجزاء حیوان حرام‌گوشت نمازش باطل است، باید اعاده کند، واقعا این عرف چی می‌گوید؟ ... آن خطابی که می‌گوید من صلی فی ما لایؤکل لحمه به صدد ارشاد به مانعیت لبس ما لایؤکل لحمه است اما به این لسان. ... یک خطاب می‌گوید اعاد الصلاة یک خطاب می‌گوید لاتعاد الصلاة. تعاد الصلاة با لاتعاد الصلاة را عرف جمع می‌کند به حمل بر استحباب؟ می‌گوید اعاد الصلاة یعنی مستحب است اعاده نماز؟ الصلاة فیه فاسد را می‌گوید مستحب است اعاده نماز؟

جلسه بعد ادامه بحث. و الحمد لله رب العالمین.

فردا آقایان می‌فرمایند تعطیل است.

جلسه ۷۹-۳۰۳

شنبه - ۹۷/۱۲/۱۱

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيه الله في الأرضين و اللعن على أعدائهم أجمعين.

بحث راجع به مسأله ۱۹ بود که صاحب عروه فرمود اذا صلی فی غیر المأكول جاهلا او ناسيا فالاقوى صحة صلاته.

ما عرض کردیم مورد نظر صاحب عروه جهل به موضوع و یا نسیان موضوع است نه جهل و نسیان به حکم.

854 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد

مشهور بین جاهل به موضوع با ناسی فرق گذاشتند. گفتند اگر کسی از روی جهل به این که این لباس از اجزاء حیوان حرام گوشت گرفته شده نماز بخواند بعد متوجه بشود که از اجزاء حیوان حرام گوشت بوده نمازش صحیح است اما اگر فراموش کرده بوده نماز خوانده نمازش باطل است. صاحب عروه در هر دو صورت فرمود نمازش صحیح است.

دلیل دوم: تمسک به حدیث رفع. فیه: با توجه به این که مفاد حدیث رفع، تصحیح ظاهری عمل

است، لذا بعد از کشف خلاف نمی توان به این حدیث رفع تمسک کرد

ظاهر امر این است که صاحب عروه به حدیث لاتعداد تمسک کرده. یا مثل امام به رفع ما لایعلمون و رفع النسیان ممکن است کسی تمسک کند که از این حدیث رفع اجزاء بفهمد که نظر صاحب کفایه این است، نظر امام این است. البته ما قبول نکردیم وفاقاً لجمع من الاعلام مثل آقای خوئی، مرحوم استاد. گفتیم از رفع ما لایعلمون و رفع النسیان بیش از تصحیح ظاهری عمل استفاده نمی شود. بعد از کشف خلاف ما دیگه نمی توانیم به حدیث رفع ما لایعلمون تمسک کنیم با توضیحی که بعداً هم اشاره خواهیم کرد.

مرحوم نائینی (وفاقا للمشهور): نماز جاهل در حرام گوشت صحیح است بخاطر صحیحه

عبدالرحمن، اما نماز ناسی باطل است علی القاعده که مستفاد از موثق ابن ابی بکیر است

مرحوم نائینی فرموده حق با مشهور است که تفصیل دادند بین جاهل و ناسی. چرا؟ ایشان فرموده که در مورد جاهل ما روایت خاص داریم، صحیحه عبدالرحمن بن ابی عبدالله سألت ابا عبدالله علیه السلام عن الرجل یصلی و فی ثوبه عذرة من انسان او سنور او کلب ایعید صلاته؟ قال علیه السلام ان کان لایعلم فلا یعید. شخصی نماز می خواند در ثوبش عذره انسان یا گربه یا کلب است، خب عذره گربه یا کلب عذره غیر مأکول اللحم است. امام فرمود اگر نمی دانسته نمازش اعاده ندارد. پس معلوم می شود نماز فی ما لایؤکل لحمه جهلاً اعاده ندارد.

ممکن بود ایشان به یک روایت دیگری هم تمسک می کرد که تمسک نکرده و آن روایت، روایتی است که دارد رجلی ثوبش را به دیگری داد که در او نماز بخواند ولی خود این رجل در او نماز نمی خواند، ثم خبره،

لباس مصلی ۸۵۵

بعد از نماز به او گفت در این ثوب نمی‌شد نماز بخوانی، حضرت فرمود لایعید صلاته. این هم ممکن است کسی بگوید اطلاق دارد. و هو لایصلی فیه ممکن است بخاطر نجاست ثوب باشد یا ممکن است بخاطر این باشد که از اجزاء ما لایؤکل لحمه است. ولی مرحوم نائینی این را مطرح نکرده. این را در نظر هم داشته باشید که بعد راجع به او بحث کنیم. فعلا راجع به صحیحہ عبدالرحمن که مرحوم نائینی مطرح کرده بحث می‌کنیم که ایشان این را دلیل گرفته بر صحت نماز در ما لایؤکل لحمه جهلا.

راجع به این که نماز در فرض نسیان باطل است فرموده چون موثقہ ابن بکیر دلالت می‌کند بر این مطلب. لاتقبل تلك الصلاة حتی یصلی فی غیرها مما احل الله اكله. این روایت راجع به نماز در اجزاء حیوان حرام گوشت چه از روی جهل چه از روی نسیان می‌گوید نماز باطل است و اعاده دارد. صحیحہ عبدالرحمن فرض جهل را خارج کرد، باقی ماند فرض نسیان.

ان قلت: آقای نائینی! حدیث لاتعداد حاکم است بر موثقہ ابن بکیر و می‌گوید اخلال به غیر ارکان از روی نسیان موجب بطلان نماز نیست.

اشکال اول به دلیل اول (لاتعداد-مرحوم نائینی): لاتعداد نسبت به فقره "لاتقبل تلك الصلاة" در

موثقہ ابن بکیر حکومت ندارد چون مانند همدیگر نظر ثانوی می‌کنند به حکم اولی بطلان

ایشان در جواب فرموده که به نظر ما حدیث لاتعداد بر این فقره ثانیه موثقہ ابن بکیر نمی‌تواند حاکم باشد. چرا؟ برای این که موثقہ ابن بکیر فقره اولی آن ارشاد به مانعیت است، قبول. ما حرم اكله فالصلاة فیه فاسد. حدیث لاتعداد به لحاظ فقره اولی موثقہ ابن بکیر صلاحیت حکومت دارد. ولی این فقره ثانیه نظر ثانوی می‌کند به این مانعیت ما لایؤکل لحمه، در عرض حدیث لاتعداد که نظر ثانوی می‌کند به موانع یا اجزاء و شرائط نماز و می‌گوید اخلال به این‌ها اگر اخلال به ارکان نماز نبود نماز را باطل نمی‌کند، این فقره ثانیه که می‌گوید لاتقبل تلك الصلاة حتی یصلی فی غیرها نظر ثانوی می‌کند به این مانعیت ما لایؤکل لحمه که از فقره اولی استفاده شد. می‌گوید حالا اگر کسی اخلال به این مانع کرد و نماز در ما لایؤکل خواند حکمش این است که باید نمازش را اعاده کند. و لذا این فقره ثانیه موثقہ ابن بکیر صلاحیت ندارد محکوم حدیث لاتعداد باشد، در عرض حدیث لاتعداد است.

مرحوم نائینی: نسبت بین لاتعاد و فقره "لاتقبل تلک الصلاة" عموم من وجه است. افتراق

لاتعاد ناسی در غیر حرام گوشت است و افتراق موثقه جاهل به حرام گوشت است. مورد اجتماع

ناسی به حرام گوشت

بعد ایشان فرموده که نسبت بین این فقره ثانیة از موثقه ابن بکیر با حدیث لاتعاد را حساب کنید! مرحوم نائینی فرموده که به نظر ما نسبت شان عموم من وجه است. چرا؟ چون ما معتقدیم حدیث لاتعاد شامل جاهل نمی شود، فقط مختص به ناسی است. پس از حیث اختصاص به ناسی اخص است در حالی که موثقه ابن بکیر آن فقره ثانیة اعم است از اخلال به این مانعیت ما لایؤکل لحمه از روی نسیان یا از روی جهل. پس موثقه ابن بکیر این فقره ثانیة که در عرض حدیث لاتعاد از یک حیث اعم من وجه شد چون اختصاص به ناسی ندارد شامل جاهل هم می شود ولی حدیث لاتعاد مختص است به ناسی از نظر محقق نائینی و از طرف دیگر حدیث لاتعاد اعم است از اخلال نسیان به این مانعیت ما لایؤکل لحمه یا به سایر واجبات نماز ولی موثقه ابن بکیر مختص است به مانعیت ما لایؤکل لحمه از این حیث قضیه برعکس است، حدیث لاتعاد اعم من وجه است. معنای عموم و خصوص من وجه همین است دیگه. دو خطاب داریم هر کدام از یک حیث اخصند از یک اعم. فقره ثانیة موثقه ابن بکیر از این حیث که مختص به نماز در ما لایؤکل لحمه است اخص است از حدیث لاتعاد چون حدیث لاتعاد شامل اخلال به سایر واجبات نماز هم می شود. از این حیث که اعم است از اخلال به این مانعیت جهلا یا نسیان اعم است ولی حدیث لاتعاد خصوص اخلال نسیان را می گوید. مورد اجتماع شان اخلال به مانعیت ما لایؤکل نسیان می شود. حدیث لاتعاد می گوید اخلال به مانعیت ما لایؤکل نسیان موجب اعاده نماز نمی شود، فقره ثانیة موثقه ابن بکیر می گوید موجب اعاده می شود. در مورد اجتماع تعارض می کنند.

با دو بیان می توانیم بگوییم پس در مورد ناسی دیگه نمی توانیم به حدیث لاتعاد تمسک کنیم و باید حکم بکنیم به وجوب اعاده نماز.

بیان اول برای تقدم لاتعاد در مورد اجتماع: انقلاب نسبت. صحیحہ عبدالرحمن افتراق موثقه را

(جاهل) از او خارج کرد و او را کالنص کرد در مورد اجتماع

لباس مصلی ۸۵۷

بیان اول انقلاب نسبت است. چطور؟ چون مورد افتراق این موثقه ابن بکیر کجا بود؟ اخلال به مانعیت ما لایؤکل در فرض جهل به موضوع که حدیث لاتعاد شامل آن نمی‌شد (چون حدیث لاتعاد مختص بود به ناسی) و این مورد افتراق موثقه ابن بکیر را صحیحه عبدالرحمن از او خارج کرد. مورد افتراق موثقه ابن بکیر تخصیص خورد به صحیحه عبدالرحمن که می‌گفت ان لم یکن یعلم فلا یعید. این از آن انقلاب نسبت‌هایی است که ما هم در اصول قبول کردیم. مرحوم نائینی فرموده مورد افتراق یکی از این دو عام من وجه را از او خارج کنید او می‌شود نص در مورد اجتماع.

ما مثال می‌زدیم در اصول می‌گفتیم مثلاً یک خطاب می‌گوید یستحب اکرام العالم یک خطاب می‌گوید یکره اکرام الفاسق، عامین من وجه هستند. ولی یک خطابی می‌آید می‌گوید یجب اکرام العالم العادل. خب مورد افتراق یستحب اکرام العالم کی بود؟ عالم عادل بود دیگه، او هم که یستحب را تخصیص زدید در مورد او گفتید یجب اکرام العالم العادل. یستحب اکرام العالم می‌شود نص در عالم فاسق. انقلاب نسبت می‌شود، تخصیص می‌زند آن یکره الفاسق را در مورد عالم فاسق.

اینجا هم همین است. اینجا هم موثقه ابن بکیر می‌گوید من اخلّ بمانعیه ما لایؤکل لحمه جهلاً او نسیاناً، اطلاق دارد، اعاد الصلاة. حدیث لاتعاد می‌گوید من اخل بواجبات الصلاة نسیاناً لایعید الصلاة. مورد اجتماع این دو اخلال به مانعیت ما لایؤکل لحمه است نسیاناً. تعارض می‌کنند ولی انقلاب نسبت پیش می‌آید چون دلیل سومی به نام صحیحه عبدالرحمن جلو آمد مورد افتراق موثقه ابن بکیر را از او گرفت.

ایشان فرموده نگویید موثقه ابن بکیر باز هم مورد افتراق دارد، چرا غصه می‌خورد؟ عالم عامد، جاهل ملتفت.

[سؤال: ... جواب:] حالا جاهل به حکم را مطرح نکنید که این اشکال به مرحوم نائینی است که قابل جواب نیست.

نگویید موثقه ابن بکیر عالم عامد و جاهل ملتفت را می‌گیرد پس مورد افتراق مختص به جاهل به موضوع نیست. ایشان می‌گوید نخیر، ما گفتیم این فقره ثانیه در عرض حدیث لاتعاد است، آنی که می‌گوید حدیث لاتعاد انصراف دارد از عالم عامد، این فقره ثانیه موثقه ابن بکیر هم همین است دیگه. چون فرض کرده بعد از

858 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
ثبوت مانعیت ما لایؤکل لحمه حالا کسی اشتباه کرد نماز خواند در ما لایؤکل لحمه،؟؟، معنای فقره ثانیه
این است. و الا کسی که نمی آید عالما عامدا نمازش را باطل کند.
این بیان اول است که با انقلاب نسبت مشکل را حل می کنیم.

بیان دوم: بعد از تعارض و تساقط، عام فوقانی "لاتصل فی ما لایؤکل" می باشد که مقتضی

بطلان نماز است

بیان دوم این است که حالا بر فرض انقلاب نسبت را قبول نکنیم، در مورد ناسی تعارض بکنند و تساقط،
خب عام فوقانی داریم. عام فوقانی که اقتضاء بطلان نماز می کند در ما لایؤکل لحمه حتی در فرض نسیان.
آن عام فوقانی چیه؟ روایات دیگری که می گوید لاتصل فی ما لایؤکل لحمه که ارشاد می کند به مانعیت. آن
خطاباتی که ارشاد می کند به مانعیت، آن ها که طرف معارضه با حدیث لاتعاد نیست. این فقره ثانیه موثقه
ابن بکیر طرف معارضه است با حدیث لاتعاد، و الا لاتصل فی ما لایؤکل لحمه مثل بقیه ادله اجزاء و شرائط و
موانع است، محکوم حدیث لاتعاد هستند. بعد از تعارض حدیث لاتعاد با فقره ثانیه موثقه ابن بکیر و تساقط
اگر قائل بشویم مرجع می شود عام فوقانی که لاتصل فی ما لایؤکل لحمه. حتی این فقره اولی موثقه ابن بکیر
هم می تواند به عنوان عام فوقانی مطرح بشود. چون ما حرم اكله فالصلاة فیه فاسد این تنها دلیل بر ارشاد به
مانعیت ما لایؤکل لحمه است.

این فرمایش مرحوم نائینی.

مرحوم آقای خوئی چند تا اشکال کرده به مرحوم نائینی. فرموده:

اشکال اول بر بیان اول (محقق خوئی): مورد صحیحه عبدالرحمن در خصوص عذرہ سنّور است

که محمول واقع شده است. تعدی به غیر محمول یا به اجزاء طاهر یا به غیر سنّور مشکل است

اولا: دل تان را خوش نکنید جناب استاد به صحیحه عبدالرحمن بن ابی عبدالله. این در مورد مردی است
که صلی فی ثوب علیه عذرہ سنّور او کلب. فوقش در مورد محمولی که از اجزاء ما لایؤکل لحمه است گفته

لباس مصلی ۸۵۹
نماز باطل نمی‌شود اگر از روی جهل نماز بخوانی و محمولت در نماز ما لایؤکل لحمه باشد. راجع به خود لباس که نگفته. اگر خود لباس از اجزاء ما لایؤکل لحمه باشد راجع به او که نگفته.

وانگهی مورد صحیحہ عبدالرحمن عذرہ سنور است. عذرہ سنور دو خصوصیت دارد: یکی این که هم نجس است هم اجزاء ما لایؤکل است. به اولویت تعدی می‌کنیم به سایر اجزاء طاهر ما لایؤکل چون این صحیحہ عفو دارد می‌کند از صلات در عذرہ سنور، بالاولویۃ می‌گوییم صلات در شعر سنور یا آب دهان سنور، معفو است. اما ما تعدی کنیم به نجس‌های بدتر که از عذرہ نجس‌تر هستند، او دیگه چرا؟ منی ما لایؤکل لحمه، بول ما لایؤکل لحمه، دم ما لایؤکل لحمه، این‌ها ممکن است بدتر از عذرہ باشند، چه می‌دانیم.

تکرار می‌کنم: مرحوم آقای خوئی فرموده این صحیحہ عبدالرحمن بن ابی عبداللہ عفو کرد از صلات از روی جهل در عذرہ سنور، خب عذرہ سنور هم عذرہ ما لایؤکل است هم نجس است. تعدی می‌کنیم به آن اجزاء ما لایؤکلی که پاک است، او بالاولویۃ معفو است دیگه. اما آن اجزاء نجس‌ای که شاید نجاستش اشد باشد مثل منی آن، بول آن، دم آن، ما چه جور به او تعدی کنیم؟

بعد فرموده اصلاً به شما بگویم شاید سنور و کلب خصوصیت دارند. شاید به این خاطر که محل ابتلاء بودند، زیاد بودند دم دست مردم، شارع عفو کرده. اما عذرہ خرگوش، بیخود خرگوش نگه می‌داری در خانه. حالا سنور و کلب دیگه هستند در خانه، در خانه‌ها بودند، دم دست هستند. اما عذرہ روباه، عذرہ شغال و عذرہ خرگوش را چه جوری به این‌ها تعدی کنیم؟

پس این صحیحہ عبدالرحمن بدرد حکم به تصحیح نماز در ما لایؤکل لحمه از روی جهل به موضوع نمی‌خورد. و هیچ موجب انقلاب نسبت نمی‌شود. پس این را رها کنید. بیایید سراغ خود صحیحہ زرارہ که مفاد لاتعداد هست و موثقہ ابن بکیر!

پاسخ اشکال اول بر دلیل اول (محقق خوئی): فقرہ "لاتقبل تلک الصلاۃ" هم مانند فقرہ "الصلاۃ فی ما لایؤکل فاسد" بیشتر از ارشاد به مانعیت را نمی‌رساند. بنابراین در عرض حدیث لاتعداد نیست

860 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد

آقا! چه اصراری دارید جناب استاد که این فقره ثانیه موثقه ابن بکیر را بگویید مفادش در عرض مفاد حدیث لاتعاد است، یعنی تاسیس می‌کند مطلب جدیدی را. نه، بیش از تاکید بر فقره اولی که ارشاد به مانعیت ما لایؤکل لحمه است، بیش از این چیزی از آن استفاده نمی‌شود. چه جور شما پذیرفتید ما حرم اكله فالصلاة فيه فاسد صلاحیت دارد محکوم حدیث لاتعاد باشد، چون ارشاد به مانعیت می‌کند، نظر ثانوی نمی‌کند که بعد از ثبوت مانعیت ما لایؤکل لحمه حالا اگر کسی جهلا و نسیانا در آن نماز بخواند حکمش چیه. نه، فقره اولی ارشاد به مانعیت می‌کند، فقره ثانیه هم توضیح همان است، تاکید بر همان است. عرف از آن مطلب جدید نمی‌فهمد.

[سؤال: ... جواب:] حدیث لاتعاد حاکم است بر هر خطایی که لسانش ارشاد به مانعیت یا جزئیت یا شرطیت باشد و لو لسان اعاد الصلاة باشد، و لو لسان الصلاة فيه فاسد باشد، به شرط این که لسان ارشاد به مانعیت باشد یا ارشاد به شرطیت و جزئیت باشد که موثقه ابن بکیر بیش از این نیست.

و لذا ایشان فرموده که صحیح زراره که می‌گوید لاتعاد الصلاة الا من خمس و السنة لاتنقض الفریضة حاکم بر این موثقه ابن بکیر است. چون ما معتقدیم حدیث لاتعاد اختصاص به ناسی هم ندارد؛ شامل جاهل هم می‌شود و لذا حدیث لاتعاد کافی است که ما بگوییم حاکم بر موثقه ابن بکیر است و نماز در لباس ما لایؤکل لحمه جهلا یا نسیانا طبق حدیث لاتعاد صحیح است.

بله، اگر شما مبنای تان را اصرار کنید که حدیث لاتعاد مختص به ناسی است، شامل جاهل به موضوع نمی‌شود، خب چاره‌ای نداریم بگوییم طبق موثقه ابن بکیر نماز جاهل به موضوع در ما لایؤکل لحمه باطل است مگر به آن مقدار کمی که مدلول صحیح عبدالرحمن بن ابی عبدالله است. آن مدلول کمش که محمولش ما لایؤکل لحمه است. [این] یک. دو: در خصوص کلب و سنور. سه: عذره و اجزاء طاهره سنور مثل شعر سنور. دیگه تعدی به اجزاء نجسه‌ای که احتمال نجاستش شدیدتر است مثل بول آن، منی آن، دم آن نمی‌توانیم تعدی کنیم.

لباس مصلی ۸۶۱

[سؤال: ... جواب:] صحیحہ عبدالرحمن دارد صلی فی ثوب علیہ عذرۃ انسان او سنور او کلب أیعد صلاته؟
قال اذا لم یکن یعلم فلا یعید. ظاهر اذا لم یکن یعلم یعنی اذا لم یکن یعلم بان فی ثوبه عذرۃ انسان او سنور او کلب [که جاهل به موضوع مراد است].

اشکال دوم بر بیان اول (محقق خوئی): بر فرض صحیحہ عبدالرحمن جهل به موضوع را از

موثقہ خارج کند، اما همچنان جهل به حکم مشمول موثقہ است و لذا انقلاب نسبتی رخ نمی دهد

مرحوم آقای خوئی فرمودند این مطلب ما تمام شد. حدیث لاتعاد حاکم است بر این موثقہ ابن بکیر و حدیث لاتعاد هم تصحیح می کند نماز جاهل به موضوع را هم نماز ناسی را. اما اگر شما اصرار بکنید بگویند مرغ یک پا دارد، موثقہ ابن بکیر آن فقره ثانیہ اش در عرض حدیث لاتعاد است، جناب استاد! نسبت بین این حدیث لاتعاد و موثقہ ابن بکیر عموم من وجه می ماند حتی بعد از تخصیص موثقہ به صحیحہ عبدالرحمن. چرا؟ برای این که بر فرض صحیحہ عبدالرحمن مطلق جهل به موضوع را بگویند نماز صحیح است جاهل به حکم را که نمی گیرد. جاهل قاصر طبق حدیث لاتعاد نمازش صحیح است. جاهل قاصر بود یعنی نمی دانست پشم خرگوش مانعیت دارد در نماز، رفت از پشم خرگوش لباس دوخت پوشید، نماز خواند. حدیث لاتعاد می گویند لاتعاد الصلاۃ. ولی موثقہ ابن بکیر حتی بعد از تخصیص به صحیحہ عبدالرحمن باز هم نسبت به جاهل قاصر به حکم می گویند که لاتقبل تلک الصلاۃ حتی یصلی فی غیرها. یعنی موثقہ ابن بکیر اخص مطلق نشد از حدیث لاتعاد چون جاهل قاصر به حکم را هنوز هم می گیرد، می گویند الصلاۃ فیہ فاسد لاتقبل تلک الصلاۃ حتی یصلی فی غیرها، حدیث لاتعاد اقتضاء می کند نماز این جاهل به حکم صحیح باشد.

و لذا هنوز هم جاهل قاصر به حکم و ناسی مورد اجتماع حدیث لاتعاد با موثقہ ابن بکیر هستند چون هنوز نسبت عموم من وجه است. شما جاهل به موضوع را خارج کردید از موثقہ ابن بکیر طبق صحیحہ عبدالرحمن و لکن مانده تحت این موثقہ ابن بکیر جاهل ملتفت، جاهل مقصر که مشمول حدیث لاتعاد نیست. این مورد افتراق موثقہ. جاهل مقصر را کی می گیرد؟ موثقہ ابن بکیر. و لذا موثقہ ابن بکیر حالا بگویند عالم را هم می گیرد، حالا او را اگر بگویند انصراف دارد دیگه جاهل مقصر را که انصراف ندارد که لاتقبل تلک الصلاۃ حتی یصلی فی غیرها. جاهل مقصر هم خیلی زیاده. این می شود مورد افتراق موثقہ ابن

862 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
 بکیر. مورد اجتماع که هنوز هم نسبت‌شان با حدیث لاتعداد عموم من وجه است، جاهل قاصر و ناسی هست.
 تعارض می‌کنند با حدیث لاتعداد.

[سؤال: ... جواب:] جاهل قاصر مشمول حدیث لاتعداد است. ... عرض کردم آقای نائینی که معتقد است اصلاً حدیث لاتعداد مختص ناسی است، اگر جاهل به موضوع را بپذیرید که صحیح‌ه عبدالرحمن خارج می‌کند از موثق‌ه ابن بکیر که انقلاب نسبت درست است. آقای خوئی می‌گوید بر فرض قبول کنیم صحیح‌ه عبدالرحمن جاهل به موضوع را خارج کرد ما یک حرفی داریم و آن این است که ما قبول نداریم جناب نائینی حدیث لاتعداد مختص ناسی است. حدیث لاتعداد ناسی را می‌گیرد، جاهل به موضوع را می‌گیرد، جاهل قاصر به حکم را می‌گیرد، موثق‌ه ابن بکیر هم همه این‌ها را می‌گیرد، جاهل مقصر را هم می‌گیرد، بگو عالم عامد را هم می‌گیرد حالا. خب صحیح‌ه عبدالرحمن آمد جاهل به موضوع را خارج کرد از موثق‌ه اما هنوز نسبت عموم من وجه است. چرا؟ برای این که مورد افتراق موثق‌ه ابن بکیر جاهل مقصر است، حالا بگویید عالم عامد هم هست، مورد افتراق حدیث لاتعداد اخلال به سایر واجبات هست. مورد اجتماع‌شان می‌شود ناسی، جاهل قاصر به حکم و در این دو مورد تعارض و تساقط می‌کنند و بعد از تعارض و تساقط بله، باید رجوع کنیم به عموم لاتصل فی ما لایؤکل لحمه که اقتضاء بطلان نماز می‌کند. انقلاب نسبت درست نیست.

این محصل فرمایش آقای خوئی است.

خلاصه فرمایش آقای خوئی این شد که به مرحوم نائینی اشکال کرد گفت صحیح‌ه عبدالرحمن مختص است به محمول ما لایؤکل لحمه، آن هم چه محمولی؟ عذرۃ السنور و الکلب، نمی‌شود تعدی کرد به سایر اجزاء یا فضولات نجسه سنور و کلب که ممکن است اشد نجاسه باشند. این یک اشکال که با این کار اصلاً دلالت صحیح‌ه را خراب کرد. بعد گفت بر فرض صحیح‌ه دلالت کند بر این که جاهل به موضوع خارج شده، طبق مبنای ما که اصلاً حدیث بر این موثق‌ه هم حاکم است. چون این موثق‌ه ارشاد به مانعیت است نه بیشتر. در عرض حدیث لاتعداد نیست؛ محکوم حدیث لاتعداد است و حدیث لاتعداد هم جاهل را می‌گیرد هم ناسی را. و اگر شما اصرار دارید موثق‌ه ابن بکیر فقره ثانیه‌اش در عرض حدیث لاتعداد است، با توجه به مبنای ما که حدیث لاتعداد مختص ناسی نیست، جاهل به موضوع را می‌گیرد، جاهل قاصر به حکم را هم می‌گیرد باز هم

لباس مصلی ۸۶۳

نسبت‌شان با موثقه ابن بکیر عموم من وجه است و لو صحیح‌ه عبدالرحمن جاهل به موضوع را خارج کند. چون یک مورد افتراقی دارد موثقه ابن بکیر و آن جاهل مقصر است یا عالم عامد است. همین مورد افتراق کافی است که هنوز هم نسبت‌شان عموم من وجه باشد و در مورد اجتماع که ناسی و جاهل قاصر به حکم است تعارضاً تساقطاً. بله، انقلاب نسبت نمی‌شود ولی شما اگر این را بگویید به دلخواه‌تان می‌رسید. دلخواه‌تان این است که رجوع کنید به یک عام فوقانی که بعد از تساقط به او رجوع می‌کنید می‌گوید لاتصل فی ما لایؤکل لحمه که ارشاد به مانعیت است.

[سؤال: ... جواب:] مرحوم نائینی روشن بیان نکرده ولی آقای خوئی ظاهراً به گردن مرحوم نائینی می‌گذارد که این عام فوقانی هست و لذا انقلاب نسبت هم نشد اگر حدیث لاتعاد طرف معارضه باشد با این موثقه ابن بکیر بعد از تساقط عام فوقانی هست.

ما اشکال مان به فرمایش آقای خوئی این نیست که صحیح‌ه عبدالرحمن را بگوییم شامل جاهل به موضوع می‌شود. نه، آقای خوئی درست می‌گویند. این در مورد محمول است. و فی ثوبه عذرۀ سنّور او کلب. در مورد محمول است. حالا این که از سنّور و کلب نمی‌شود تعدی کرد به سایر حیوانات غیر مأکول اللحم، این به نظرم عرفی نیست. ولی این که راجع به محمول است که انصافاً اشکال وارد است. پس از این جهت ما فرمایش آقای خوئی را قبول داریم.

و از این جهت هم که فقره ثانیه موثقه ابن بکیر حرف تازه‌ای ندارد غیر از فقره اولی این هم حق با آقای خوئی است. واقعا چه ظهوری دارد در مطلب جدید؟ الصلّاء فیه فاسد لاتقبل تلک الصلّاء حتی یصلی فی غیرها، توضیح همان است.

اشکال دوم بر دلیل اول (تمسک به حدیث لاتعاد): اساساً حدیث لاتعاد بر این لسان "الصلّاء فی

ما لایؤکل فاسد" حکومت ندارد چون "فاسد" با "لاتعاد" جمع عرفی ندارد

اشکال ما اساسی‌تر است. اشکالی است که هم به مرحوم نائینی وارد می‌کنیم هم به مرحوم آقای خوئی. می‌گوییم آقا! آخه الصلّاء فیه فاسد یعنی تعاد الصلّاء. چه جور جمع عرفی بکنیم بین الصلّاء فیه فاسد با لاتعاد الصلّاء؟ خب حدیث لاتعاد می‌گوید السنّة لاتنقض الفریضه یعنی الاخلال بالسنّة لایفسد الصلّاء، خب این

864 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
می‌گوید ما حرم اكله فالصلاة فيه فاسد، بین فاسد و ليس بفاسد که مفاد السنة لاتنقض الفريضة است، بین
اعاد الصلاة که لاتقبل تلك الصلاة حتى يصلى في غيرها و بین لاتعاد الصلاة به قول امام در بعضی از مباحث
در کتاب الخلل چه جور جمع عرفی بکنیم؟ درست است ارشاد به مانعیت کرده اما به این لسان غلیظ و
شدید. عرف چه جور لاتعاد الصلاة را بر این خطاب من صلی فی ما لایؤکل لحمه اعاد الصلاة حاکم بداند.
[سؤال: ... جواب:] چطور جمع موضوعی بکنیم؟ فرض این است که نسبت عموم من وجه است بین حدیث
لاتعاد و موثقہ ابن بکیر. اگر حاکم نباشد حدیث لاتعاد بر این خطاب موثقہ ابن بکیر نسبت عموم من وجه
است، تعارضاً تساقطاً می‌شود. شما باید حکومت درست کنید. آخه لاتعاد بر اعاد الصلاة چه جور حکومت
دارد؟ لاتنقض الفريضة بر الصلاة فيه فاسد چه جور حکومت دارد؟
این را تأمل بفرمایید ان شاء الله تا فردا.

جلسه ۸۰-۳۰۴

یکشنبه - ۹۷/۱۲/۱۲

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على
سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيّة الله في الأرضين و اللعن على أعدائهم أجمعين.
بحث راجع به این بود که اگر کسی از روی جهل به موضوع یا نسیان نماز بخواند در اجزاء حیوان
حرام گوشت حکمش چیست؟ آیا نمازش صحیح است یا صحیح نیست؟
مرحوم آقای خوئی فرمود که ما حدیث لاتعاد را چون هم شامل ناسی می‌دانیم، هم شامل جاهل می‌دانیم
و لذا حدیث لاتعاد تصحیح می‌کند این نماز را و حاکم هست بر موثقہ ابن بکیر. موثقہ ابن بکیر و لو به لسان
ما حرم اكله فالصلاة فيه فاسد هست، لاتقبل تلك الصلاة حتى يصلى في غيرها هست اما ظهور عرفیش در
ارشاد به مانعیت است. و دلیل حدیث لاتعاد حاکم هست بر ادله ارشاد به شرطیت، جزئیت، مانعیت به هر
لسانی که می‌خواهد باشد.

این یک مطلبی بود که مرحوم آقای خوئی فرمود.

مرحوم نائینی: بیان اول برای تقدم لاتعداد بر موثقه: انقلاب نسبت. صحیحہ عبدالرحمن افتراق

موثقه را (جاهل) از او خارج کرد و او را کالئص کرد در مورد اجتماع

مطلب دیگر هم اشکال کرد به مرحوم نائینی. فرمود جناب نائینی! شما آمدید تفصیل مشهور را بین جاهل به موضوع و ناسی که در جاهل به موضوع گفتند نماز صحیح است در اجزاء حیوان حرام گوشت، در ناسی گفتند نماز باطل است این جور تقریب کردید، گفتید که حدیث لاتعداد نسبتش با موثقه ابن بکیر عموم من وجه است چون حدیث لاتعداد به نظر شمای مرحوم نائینی مختص به ناسی است، شامل جاهل نمی شود ولی از حیث اخلال به مانعیت ما لایؤکل لحمه و اخلال به سایر واجبات غیر رکنیه نماز اعم است. موثقه ابن بکیر فرمودید که در خصوص اخلال به مانعیت است ولی اعم است از نسیان یا جهل به موضوع. در مورد نسیان تعارض می کنند به عموم من وجه. بعد فرمودید حالا که تعارض کردند به عموم من وجه، موثقه ابن بکیر می گوید لاتقبل تلك الصلاة حتی یصلی فی غیرها، حدیث لاتعداد می گوید لاتعداد الصلاة انقلاب نسبت درست می کنیم. می گوییم مورد افتراق موثقه ابن بکیر که جاهل به موضوع است با صحیحہ عبدالرحمن که در مورد جاهل به موضوع گفت لایعید الصلاة تخصیص خورده، مورد افتراق موثقه ابن بکیر را تخصیص زدیم، نص شده در مورد اجتماع که ناسی هست. انقلاب نسبت می شود. این موثقه ابن بکیر در مورد اجتماع به نصوصیت دلالت می کند بر بطلان نماز ناسی در اجزاء حیوان حرام گوشت که نماز خوانده، تخصیص می زند حدیث لاتعداد را.

اشکال (محقق خوئی): بر فرض صحیحہ عبدالرحمن جهل به موضوع را از موثقه خارج کند، اما

همچنان جهل به حکم مشمول موثقه است و لذا انقلاب نسبتی رخ نمی دهد

مرحوم آقای خوئی فرمود: جناب نائینی! بر فرض مبنای شما را بگوییم که حدیث لاتعداد مختص به ناسی است ولی موثقه ابن بکیر که مورد افتراقش جاهل به موضوع نیست فقط، جاهل به حکم هم مورد افتراقش است.

توضیح بدهم:

866 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد

طبق نظر مرحوم نائینی حدیث لاتعداد مختص ناسی است اما موثقه ابن بکیر هم ناسی را می گیرد هم جاهل را اعم از جاهل به موضوع یا جاهل به حکم. آقای نائینی! صحیحه عبدالرحمن تمام مورد افتراق این موثقه ابن بکیر را از او تخصیص نزد، جاهل به موضوع را فقط زد خب جاهل به حکم می ماند در این مورد افتراق موثقه ابن بکیر اعم از جاهل قاصر یا جاهل مقصر. چه انقلاب نسبیتی شد؟ انقلاب نسبت در صورتی است که مخصصی بیاید تمام مورد افتراق یک عام من وجه را از او تخصیص بزند، بعد این عام من وجه می شود مختص به مورد اجتماع، اخص مطلق می شود از آن عام من وجه دیگری. اما اگر مخصص منفصل بیاید بعض مورد افتراق را از این عام من وجه خارج کند هنوز هم نسبت می شود عموم من وجه. صحیحه عبدالرحمن جاهل به موضوع را خارج کرد از موثقه ابن بکیر گفت لایعید صلاته، جاهل به حکم که باقی است تحت موثقه ابن بکیر. خب موثقه ابن بکیر مورد افتراقش می شود جاهل به حکم، مورد اجتماعش ناسی است، باز هم تعارض می کنند در مورد اجتماع.

که انصافا اشکال واردی هست به مرحوم نائینی.

توضیح اشکال دوم بر دلیل اول: لاتعداد صرفا بر ادله ای حاکم است که به لسان امر به اتیان یک

شیء در نماز باشد اما اگر به لسان بطلان نماز باشد، معلوم نیست حکومت داشته باشد

منتها ما عرض کردیم مهم در بحث، این ها نیست. مهم در بحث این است که ما این مبنا را حل کنیم: یک سری ادله اجزاء و شرائط و موانع به لسان بطلان نماز است نه صرفا به لسان امر به اتیان یک شیء در نماز. القهقهة تقطع الصلاة، خب چه جوری با السنة لاتنقض الفریضة جمع بکنیم؟ السنة لاتنقض الفریضة چه جوری حاکم باشد بر این القهقهة تقطع الصلاة. تقطع الصلاة یعنی تنقض، این می گوید تنقض او می گوید لاتنقض.

یا مثلا در روایت داریم کسی که ببیند لباسش ملوث شده به خون مثلا، نماز در آن بخواند فعلیه اعاده الصلاة. خب این شامل جاهل به حکم می شود. کسی نمی دانست که این خون نجس است بخاطر شبهه حکمیه، فکر می کرد خون تخم مرغ پاک است، تخم مرغ که می پخت دید خونی است، از آن خون ها مالیده شد به لباسش یا از آن روغن تخم مرغ پاشید به لباسش این هم گفت خون تخم مرغ پاک است، فقط موقع

خوردن باید آن خون را برداریم چون اکل دم حرام است و لو دم طاهر. نماز که خواند بعد از نماز [یکی] گفت آقا! بعضی از مراجع می‌گویند خون تخم مرغ نجس است، شما از کی تقلید می‌کنید، معلوم شد این آقا از کسی تقلید می‌کند که خون تخم مرغ را نجس می‌داند. از روی جهل به حکم در این لباسی که متنجس شده به خون تخم مرغ نماز خوانده. این روایت به اطلاقی می‌گوید ان علمت انه اصابه دم فصلیت فیه فعلیک اعاده الصلاه دیگر. حدیث لاتعاد بناء بر نظر صحیح که جاهل به حکم را هم شامل می‌شود، می‌گوید لاتعاد الصلاه.

بحث است که آیا می‌شود بگوییم لاتعاد حاکم است حتی بر این سری از این روایات؟ آقای خوئی فرموده بله که می‌شود. نسبت عموم من وجه است بین این دو حدیث. دقیق حساب کنیم روی این حدیث اخیر! آقای خوئی فرموده ان رأیت فی ثوبک دما فصلیت فیه فعلیک اعاده الصلاه، مورد افتراقش عالم عامد و جاهل ملتفت هست. خوب دقت کنید! مورد افتراق حدیث لاتعاد هم اخلال به سایر واجبات نماز هست غیر از طهارت از خبث. مورد اجتماع می‌شود اخلال به طهارت از خبث از روی جهل به حکم، جهل بدون التفات. خب این جاهل غیر ملتفت به حکم است یعنی فکر می‌کند که نماز در خون تخم مرغ صحیح است چون خون تخم مرغ نجس نیست. بعد آقای خوئی فرموده که حدیث لاتعاد حاکم بر این روایت هست، و لو نسبت عموم من وجه است بر آن مقدم است.

بعد فرموده نگوید علیه اعاده الصلاه با لیس علیه اعاده الصلاه که مفاد حدیث لاتعاد است این‌ها لسان‌شان واحد است، چه جور می‌خواهد حدیث لاتعاد حاکم بر آن باشد؟ ایشان فرموده این مطلب را نگوید چون لسان علیک اعاده الصلاه در این روایت که می‌گفت ان رأیت فی ثوبک دما فصلیت فیه فعلیک اعاده الصلاه ارشاد به مانعیت است و لکن لسان حدیث لاتعاد نظر ثانوی است به تمام ادله اجزاء و شرائط و موانع؛ و آن‌ها را تنظیم می‌کند می‌گوید برخی از این‌ها سنت هستند، برخی از این‌ها فریضه هستند، اخلال به سنت مبطل نماز نیست. این نظر مرحوم آقای خوئی است.

جالب هم این است، یک نکته‌ای عرض کنم به عنوان بین القوسین. می‌گویند آقای خوئی! شما که می‌گویید مورد افتراق این روایت ان رأیت فی ثوبک دما فصلیت فیه فعلیک اعاده الصلاه، عالم عامد هست و

868 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد

یا جاهل متردد هست، بعد خودتان می‌گویید این مورد، مورد نادر است چون انسان‌هایی که می‌خواهند نماز بخوانند کم پیش می‌آید عالما عامدا یا ملتفتا اخلال برسانند به شرائط نماز.

محقق خوئی: بعد از تقدم لاتعداد بر حدیث اعاده نماز در لباس نجس در مورد جاهل قاصر، بخاطر

این که مورد این حدیث فرد نادر (عالم عامد و جاهل متردد) نشود، جاهل مقصر را از تحت لاتعداد

خارج و مشمول این حدیث می‌کنیم

ایشان فرموده بله، الان هم می‌گوییم. الان هم می‌گوییم مورد افتراق این روایت نادر است. اما برای این که از ندرت خارجش کنم بخشی از مورد اجتماع این روایت را از حدیث لاتعداد می‌گیرم، می‌دهم به این روایت. آن بحث، کدام است؟ جاهل مقصر و لو جاهل مقصر غیر متردد. بعضی‌ها جاهل مقصرند بخاطر کوتاهی از تعلم، الان دیگه غافل شدند یا معتقد شدند به صحت نمازشان ولی ناشی از تقصیر است، ناشی از ترک تعلم است. این هم مشمول حدیث لاتعداد است. حدیث لاتعداد می‌تواند بر این هم حاکم باشد. اما چه کار کنیم اگر بخواهد این را هم حدیث لاتعداد بگیرد و نماز این جاهل مقصر غیر متردد را تصحیح کند، به قول شما مورد افتراق این روایت فعلیک اعاده الصلاة نادر است؛ حمل بر فرد نادر مستهجن است. ما می‌آییم جاهل مقصر غیر متردد را هم به زور از زیر حکومت حدیث لاتعداد در می‌آوریم می‌دهیم به این روایت ان رأیت فی ثوبک دما فصلیت فیه فعلیک اعاده الصلاة تا مورد نادر نشود.

اشکال: این جمع، تبرعی است

اولین اشکال این مطلب این است که شما را به وجدان‌تان این جمع عرفی است؟ چون مورد افتراق، نادر است برای این روایت فعلیک اعاده الصلاة، ما جمع تبرعی بکنیم؟

مثلا فرض کنید یک دلیل می‌گوید اکرم الشاعر یک دلیل می‌گوید الفاسق لیس بشاعر (اکثر شعراء هم قرآن می‌گویند که فاسقون هستند). بعد می‌گوییم این که حمل بر فرد نادر لازم می‌آید اگر بگوییم الفاسق لیس بشاعر مقدم است بر اکرم الشاعر. شاعر عادل کم داریم. بیاییم فاسق مرتکب صغیره را یا فاسق غیر متجاهر به فسق را از این خطاب حاکم خارج کنیم بدهیم به این خطاب اکرم الشاعر تا او حمل بر فرد نادر

لباس مصلی ۸۶۹
 نشود. این درست نیست. خب اکرم الشاعر با الفاسق لیس بشاعر که موجب حمل آن خطاب است بر فرد نادر تعارض می کنند. دلیل حاکمی که می خواهد اکثر افراد دلیل محکوم را از آن بگیرد با دلیل محکوم متعارض است؛ جمع عرفی ندارد. این که نمی شود که ما از جیب خودمان بیاییم یک چاقو در بیاوریم، جراحی کنیم؛ این که جمع عرفی نشد.

ولی خلاصه مبنای مرحوم آقای خوئی این شد که دلیل حدیث لاتعاد بر آن دلیل ارشاد به مانعیتی هم که به لسان علیک اعاده الصلاه است می تواند حاکم باشد.

امام در کتاب الخلل صفحه ۲۶ فرمودند نمی شود. لسان، واحد است، اعاد الصلاه با لاتعاد الصلاه لسان شان واحد است، عرف لاتعاد الصلاه را حاکم بر لسان اعاد الصلاه نمی بیند و لو آن اعاد الصلاه در مقام ارشاد به مانعیت است.

مرحوم آقای حکیم در جلد ۱ مستمسک صفحه حدودا ۵۲۹ مثل امام رفتار کرده، گفته ما حکومتی نمی بینیم که حدیث لاتعاد حکومت داشته باشد بر این خطابی که می گوید علیک اعاده الصلاه و لو در مقام ارشاد به مانعیت هست این علیک اعاده الصلاه. عرف این ها را حاکم و محکوم نمی بیند. در جلد ۷ صفحه ۳۸۵ شده مثل آقای خوئی. فرموده عرف می گوید که این لاتعاد الصلاه یک نظر ثانوی دارد به ادله اولیه اجزاء و شرائط و موانع. فرق نمی کند به هر لسانی باشد، حالا به لسان لاتقهقهه فی صلاتک باشد به لسان القهقهه تقطع الصلاه باشد یا برخی از روایات که به لسان اعاد الصلاه است، من زاد فی صلاته فعلیه الاعاده، ان رأیت فی ثوبک دما فصلیت فیه فعلیک اعاده الصلاه.

انصافا ما جزم پیدا نمی کنیم به صلاحیت حدیث لاتعاد بر حکومت بر این سری از ادله ارشاد به مانعیت که لسانش لسان بطلان نماز است. حالا یا می گوید علیک اعاده الصلاه یا می گوید الصلاه فیه فاسد لاتقبل تلک الصلاه حتی یصلی فی غیرها مثل مانحن فیه یا مثل القهقهه تقطع الصلاه.

آن لسانی که یا امر می کند، اذکر فی رکوعک سبحان الله مثلا ثلاث مرات، یا تشهد یا لالصلاه الا بفاتحه الکتاب را عرف چون هم لالصلاه قابل بر حمل نفی کمال است، هم در خصوص قرائت، حدیث لاتعاد صریح است که القراءه سنه و السنه لاتنقض الفریضه. اما بیش از این مشکل است برای مان. ما جزم پیدا نمی کنیم.

870 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد
و لذا کسی که نماز بخواند در اجزاء حیوان حرام گوشت اگر محمول است عن جهل به موضوع نماز بخواند طبق صحیحہ عبدالرحمن می‌گوییم اشکال ندارد. اما اگر ملبوس است مقتضای احتیاط اعاده نماز است چون بعد از تعارض حدیث لاتعاد با این موثقہ ابن بکیر مرجع آن عام فوقانی است که می‌گوید که لاتصل فی ما لایؤکل لحمہ.

یک نکته هم عرض کنم:

اگر قائل نشویم که لاتعاد منصرف است از فرض عالم عامد، موثقہ می‌شود اخص مطلق از لاتعاد

و در مود جاهل بر لاتعاد مقدم است

کسانی مثل میرزای شیرازی دوم، میرزای محمد تقی شیرازی که بسیار مدقق بود، فرمودند حدیث لاتعاد شامل عالم عامد هم می‌شود که ما عرض کردیم لابد ایشان بحث فقهی نمی‌کنند و الا از نظر فقهی که مخصص دارد این حدیث لاتعاد. صحیحہ زرارہ دیگری است که می‌گوید ان الله فرض الركوع و السجود و القراءة سنة فمن ترك القراءة متعمدا اعاد الصلاة. فاء تفریع یعنی هر سنتی حکمش این است که من ترک اعاد الصلاة. ولی نظر به خود حدیث لاتعاد بکنیم بالاخره یک بیانی است که قابل ذکر است. ما البته بعید نمی‌دانیم انصراف داشته باشد این لسان لاتعاد الصلاة الا من خمس به آن فرض متعارف که انسان عالما عامدا نمازش را ابطال نمی‌کند، عالما عامدا ترک نمی‌کند واجبات نماز را. ولی بالاخره در خطاب لاتعاد چیزی نیامده. این باعث شده که میرزای شیرازی دوم بگوید اطلاق دارد. اگر اطلاق داشته باشد، این موثقہ ابن بکیر می‌شود اخص مطلق از این حدیث لاتعاد و تخصیص می‌زند حدیث لاتعاد را. دیگه اصلا شبهه‌ای پیش نمی‌آید چون مخصص مقدم است. دلیل حاکم فوقش بر دلیل محکومی که عام من وجه است مقدم می‌شود نه بر دلیلی که اخص مطلق از اوست، بر او که مقدم نمی‌شود.

[سؤال: ... جواب:] و لکن لاتعاد اعم است از مانعیت ما لایؤکل یا سایر موانع و یا اجزاء و شرائط ولی این

موثقہ ابن بکیر در خصوص مانعیت ما لایؤکل لحمه هست، می‌شود اخص مطلق.

تقدم لاتعداد بر خطاباتى که به لسان بطلان نماز است، گرچه مورد میل نفس است اما چون به حد

و ثوق نرسیده است، لذا حجت نیست. بر همین اساس تقدم لاتعداد بر ادله موانع معلوم نیست

[سؤال: ... جواب:] ما می‌گوییم خود خطاب سرنوشت‌ساز هست در حکومت. حکومت از شئون مقام خطاب است به قول امام. آخه عرف وقتی بشنود که ان رأیت فی ثوبک دما فصلیت فیه فعلیک اعاده الصلاه، از آن طرف هم بشنود که لاتعداد الصلاه الا من خمس، در مورد جاهل قاصر به نجاست ثوب خیلی واضح است که حدیث لاتعداد را حاکم ببیند بر این خطاب فعلیک اعاده الصلاه؟ گاهی انسان تمایل پیدا می‌کند به این نظریه حکومت ولی تمایل به قول آقای زنجانی یعنی استظهار؟ انسان ترجیح بدهد یک احتمال را بر احتمال دیگر، این یعنی استظهار؟ استظهار این است که عرف و ثوق پیدا کند به این که معنای حدیث این است و وثوق پیدا کند که این حدیث حاکم بر آن است. باید به این حد برسد. و ما جزم به این نداریم.

[سؤال: ... جواب:] حدیث لاتعداد نظر ثانوی دارد به ادله اجزاء و شرائط و موانع و لکن کلام در این است که آن دلیلی که ارشاد می‌کند به مانعیت به لسان فعلیک اعاده الصلاه، عرف می‌گوید او هم نظر دارد به کسی که نماز خوانده با ابتلاء به این مانع، حدیث لاتعداد هم نظر دارد به آنی که نماز خوانده با ابتلاء به این مانع. یکی می‌گوید لاتعداد، یکی می‌گوید تعداد. اول الکلام است که لاتعداد الصلاه نظارت و قرینیت شخصیه داشته باشد حتی نسبت به این خطاباتى که امر به اعاده نماز می‌کند. السنه لاتنقض الفریضه در مقابلش بگذارید که الصلاه فی ما لایؤکل لحمه فاسد، عرف چی می‌گوید؟ می‌گوید فاسد یعنی تنقض الصلاه بلبس ما لایؤکل لحمه. خب این می‌گوید تنقض، تفسد یعنی تنقض دیگه، تنقض بلبس ما لایؤکل لحمه، او می‌گوید السنه لاتنقض الفریضه. چه می‌دانیم، شاید السنه لاتنقض الفریضه نظر دارد به اجزاء و شرائط، نظر ندارد به موانع. ما چه می‌دانیم. شما تکرار یک ادعایی را می‌کنید، ما سال هاست که رویش فکر می‌کنیم، ما برای مان حل نشده، جزم پیدا نکردیم و لو دچار مشکل می‌شویم. واقعا یک مبعداتی دارد این حرف. معنایش این است که شما از روی جهل به موضوع اگر سال‌ها لباسی پوشیدید در حیوان حرام گوشت نماز می‌خواندید از روی جهل به موضوع این نمازتان ایراد داشته باشد، بله، این نتیجه را دارد و این نتیجه هم خیلی سخت است اما چه کار کنیم از جهت فنی راه بسته است.

این راجع به حدیث لاتعاد و موثقه ابن بکیر و صحیحہ عبدالرحمن.

دلیل سوم بر تصحیح نماز جاهل یا ناسی در غیر مأکول: اطلاق صحیحہ عیص: اگر بعد از اتیان

نماز در لباس، صاحب لباس بگوید این لباس ندارد، نماز اعاده ندارد

آن صحیحہ عیص بن قاسم را هم بگوییم. قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل صلى في ثوب رجل
ایما ثم ان صاحب الثوب خبره انه لا یصلی فیه قال لا یعید شیئا من صلاته. گفتیم اگر کسی در لباس دیگری
چند روز نماز بخواند بعد صاحب لباس بگوید من خودم در این نماز نمی خوانم امام فرمود نماز را اعاده
نکنید. گفتیم اطلاق دارد و لو آن صاحب ثوب بگوید من در این ثوب نماز نمی خوانم چون از اجزاء حیوان
حرام گوشت است.

[سؤال: ... جواب:] ممکن است ثم ان صاحب الثوب خبره انه لا یصلی ُ فیه باشد. فرق نمی کند، لا یصلی
فیه یا لا یصلی ُ فیه.

اشکال: اگر موثقه خاص من وجه باشد نه خاص مطلق، بعد از تعارض و تساقط در مورد اجتماع،

مرجع عموم لاتصل فی ما لایؤکل است

بله این اطلاقش می گیرد مانحن فیه را. ولی موثقه ابن بکیر اخص مطلق از این است. موثقه ابن بکیر در
خصوص صلات فیما لایؤکل لحمه می گوید الصلاة فیه فاسد. ممکن است بگوییم نسبت عموم من وجه است.
چون این روایت در خصوص نماز در لباسی است که لا یصلی ُ فیه عن جهل بالموضوع. موثقه ابن بکیر اعم
است از جهل یا غیر جهل ولی در خصوص صلات در ثوبی که غیر مأکول اللحم هست. نسبت به او عموم من
وجه است، با هم تعارض و تساقط می کنند. همان بلایی که تعارض بین موثقه ابن بکیر و حدیث لاتعاد داشت
همان بلاء را این صحیحہ عیص هم در تعارض بین این صحیحہ و موثقه ابن بکیر دارد. مرجع می شود عموم
لاتصل فی ما لایؤکل لحمه.

لباس مصلی ۸۷۳

اما این که امام قدس سره در این سری موارد تمسک می کنند به رفع ما لایعلمون، از آن اجزاء می فهمند مثل صاحب کفایه، یا حتی از رفع النسیان رفع مانعیت این مانع منسی را می فهمند در نماز، این را ما در اصول بحث کردیم و نپذیرفتیم. و تفصیل الکلام فی محله.

این که نماز در نجس جهلا به موضوع، صحیح است محتمل است بخاطر تسهیل باشد. لذا

نمی توان الغاء خصوصیت کرد به نماز در حرام گوشت

[سؤال: ... جواب:] صحیحه عیص مورد افتراقش صلات در ثوب نجس هست. ... قطعاً صلات در ثوب نجس از روی جهل به موضوع صحیح است. این که مقتضای نصوص است ولی احتمال نمی دهید صلات در ثوب نجس از روی جهل به موضوع تسهیلاً صحیح شده ولی صلات در ثوب متخذ از اجزاء گربه و گرگ و روباه باطل شده؟ این احتمال را شما نمی دهید؟ اگر واقعاً احتمال نمی دهید، خوب است ولی انصافاً این هم اثباتش مشکل است که بگویید ما احتمال فرق نمی دهیم.

[سؤال: ... جواب:] جاهل به موضوع اگر متردد است باید ببینیم طبق یک معذر شرعی نماز خوانده یا نه؟ اگر طبق معذر شرعی نماز خوانده و لو برائت از مانعیت این لباس مشکوک، نمازش صحیح است. ولی اگر طبق نظر شیخ انصاری باید احتیاط می کرد، احتیاط نکرد نماز خواند، خب اگر کشف خلاف هم نشود، کشف هم نشود که این لباس حرام گوشت است، همان احتیاط اقتضاء می کند که نمازش را اعاده کند تا چه برسد به این که کشف شود از اجزاء حیوان حرام گوشت است.

با توجه به این که مفاد "رفع ما لایعلمون" و "رفع النسیان" تصحیح ظاهری عمل و رفع

احتیاط است، لذا بعد از کشف خلاف نمی توان به این حدیث رفع تمسک کرد

خلاصه عرض ما این شد که راجع به رفع ما لایعلمون و رفع النسیان که امام در کتاب الخلل استدلال می کند به این ها بر صحت نماز با اخلال جهلا او نسیانا به واجبات نماز، ما در اصول بحث کردیم و گفتیم رفع ما لایعلمون بیش از رفع وجوب احتیاط از او استفاده نمی شود اما این که بعد از کشف واقع، ما وظیفه مان اعاده است یا اعاده نیست از رفع ما لایعلمون چیزی نمی شود استفاده کرد. رفع النسیان هم که نظر دارد به

عدم عقاب بر مخالفت تکلیف منسی نه بر تصحیح این عمل فاقد جزء یا فاقد شرط یا مبتلا به مانع در حال نسیان. و لذا بعید می‌دانم کسی به رفع ما لایعلمون تمسک کند برای تصحیح صوم که در او مرتکب مفطرات شدیم از روی جهل، بگوید رفع ما لایعلمون. امام هم بعید است این استدلال را بکنند.

دلیل چهارم بر تصحیح نماز: اطلاق صحیح ابن بشیر: ایّ رجل رکب امرا بجهالة فلاشیء علیه

برخی از اعلام معاصر دیدم به این صحیح عبدالصمد بن بشیر استدلال کردند: ایّ رجل رکب امرا بجهالة فلاشیء علیه. گفتند که این هم ظاهر در این است که کسی که عملی را از روی جهل مرتکب بشود لا شیء علیه، خب اطلاقش می‌گوید یعنی لااعاده علیه.

اشکال: مورد این صحیح خصوص نفی کفاره از جاهل مقصر است

این هم به نظر ما درست نیست. چون مورد این صحیح جاهل مقصری است که آمد محرم شد در لباس دوخته، اصحاب ابی حنیفه به او گفتند حج تو فاسد است، باید یک شتر هم کفاره بدهی، امام فرمود که نخیر، بر تو کفاره نیست و حج تو هم صحیح است. بعد فرمود ایّ رجل رکب امرا بجهالة فلاشیء علیه. خب فلاشیء علیه بیش از نفی کفاره دلالت نمی‌کند. چرا؟ برای این که وجوب اعاده و قضاء از نتایج ارتکاب امر نیست؛ از نتایج عدم امتثال واجب است. وجوب اعاده و قضاء به ملاک ترک واجب صحیح است نه به ملاک ارتکاب این امر. ایّ رجل رکب امرا فلاشیء علیه بخاطر ارتکاب این امر اما منافات ندارد بخاطر ترک عمل صحیح باید نماز را یک بار دیگر بخواند و آن را قضاء کند.

[سؤال: ... جواب:] ظهور ندارد این صحیح در این که عملت صحیح است چون ممکن است بگوید کفاره بر تو واجب نیست.

و موردش هم جالب این است که جاهل مقصر بوده چون می‌گوید پول جمع کرد، صبح تا شب تلاش کرد پول جمع کرد برای حج و لم یسئل احد، از هیچکس سؤال نکرد که حج چگونه است. جاهل مقصر بود و لذا روایت می‌گوید کفاره ندارد: لیس علیک بدنة و لیس علیک الحج من قابل، نه لازم است کفاره بدهی، نه لازم است سال دیگر حج بیایی از باب عقوبت. "ایّ ما رجل رکب امرا بجهالة فلاشیء علیه"، به نظر ما هیچ ظهوری در اجزاء ندارد.

لباس مصلی ۸۷۵

عرض کردم شاهدش این است که فقهاء در جاهای دیگر قائل به اجزاء نشدند. [مثلا در] صوم با ارتکاب مفطرات جهلا، فکر می‌کند اگر فلان مبطل صوم را مرتکب بشود این مقدار مهم نیست، هر روز نصف لیوان آب بخورد بعد برود نانوائی این مقدار مبطل صوم نیست، [آیا] کسی ملتزم شده به این که این روزه اش صحیح است؟ از روی جهل ارتکاب مفطرات کرد روزه اش صحیح است. کسی ملتزم نمی‌شود. و این شاهد این است که این‌ها ادله اجزاء نیست.

فالاحتياط فی المسألة اعادة الصلاة فی ما لايؤکل لحمه اذا کان عن جهل او نسيان.

کلام واقع می‌شود در مسأله بعدی ان شاء الله.

مسأله ۲۰: حرام گوشت بالعرض

جلسه ۸۱-۳۰۵

دوشنبه - ۹۷/۱۲/۱۳

أعوذ باللّٰه من الشیطان الرجیم بسم اللّٰه الرحمن الرحیم الحمد لله ربّ العالمین و صلّی اللّٰه علی سیدنا محمد و آله الطاهرين سیما بقیة اللّٰه فی الارضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

صاحب عروه: حرام گوشت بالعرض مانند موطوء و جلال، مانند حرام گوشت بالذات مبطل نماز

است

بحث راجع به مسأله بیستم هست. در مسأله بیستم صاحب عروه فرموده است: الظاهر عدم الفرق بینما یحرم اكله بالاصالة او بالعرض کالموطوء و الجلال و ان کان لا یخلو عن اشکال.

صاحب عروه فرموده است: ما یحرم اكله شامل ما یحرم اكله بالعرض هم می‌شود. که سه مثال دارد: یکی جلال هست تا مادامی که استبراء نشده. یکی بچه گوسفندی است که از شیر خوک خورده و استخوانش محکم شده با شیر آن که حرام بالعرض می‌شود و قابل حلال شدن هم نیست. مثال سوم موطوء انسان هست. حیوانی که نعوذ بالله موطوء انسانی هست خودش و نسلش حرام می‌شود.

..... شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد

محقق خوئی: وجه مبطلیت حرام گوشت بالعرض این است که عنوان حرام گوشت در ادله مانند

سایر عناوین ظهور در موضوعیت دارد نه مشیریت به حرام گوشت های بالذات

مرحوم آقای خوئی فرموده وجه این که لباس مصلی نباید از حیوانی که حرام بالعرض هم هست تهیه بشود و فرقی نمی کند در مانعیت ما لایؤکل بین ما لایؤکل بالعرض و ما لایؤکل بالذات، این است که ما از خطاب ما حرم علیک اكله استظهار می کنیم موضوعیت را نه مشیریت را به آن عناوین ذاتیه مثل اسد و ذئب و ثعلب. ولی مرحوم نائینی می فرمود عنوان مشیر است ما حرم اكله به عناوین ذاتیه. چون ما قبول نداریم مبنای استادمان مرحوم نائینی را، معتقدیم ما حرم اكله ظاهرش مثل همه عناوین در این است که خودش موضوع حکم است نه مشیر باشد به یک عنوان آخر؛ این خلاف اصالة التطابق است بین مقام اثبات و مقام ثبوت. مقام اثبات گفتند ما حرم اكله فالصلاة فيه فاسد، این اصل عقلائی است که مقام ثبوت هم همین موضوع حکم است. و لذا اطلاق دارد؛ شامل ما حرم اكله بالعرض هم می شود.

اشکال: مشیریت با مبطلیت حرام گوشت بالعرض می سازد. به دو بیان:

بیان اول (مرحوم نائینی): چون مثلاً حرام گوشت بودن موطوء، ذاتی او شده است. بله، چون در

جلال، عرضی است، لذا حرام گوشت بودن او مبطل نیست

این فرمایش آقای خوئی مشکلش این است که مرحوم نائینی و مرحوم آقای بروجردی قائل شدند به این که عنوان ما حرم اكله عنوان مشیر است، در عین حال مرحوم نائینی و مرحوم آقای بروجردی در این مسأله ۲۰ عروه هیچ حاشیه ای نزدند، پذیرفتند نظر صاحب عروه را که لافرق بین ما یحرم اكله بالاصالة او بالعرض. مرحوم نائینی در رساله صلات فی المشكوك تصریح می کند می گوید حیوان موطوء و جلال و آن شاتی که شربت من لبن الخنزیر است، برخی از بزرگان که مقصود کاشف الغطاء است فرمودند هر سه قسم ملحق است به حیوان محرم اصلی و نماز در اجزاء آن باطل است. بعد فرموده ایشان که ما در موطوء و آن شارب لبن الخنزیر قبول داریم فرمایش مرحوم کاشف الغطاء را ولی در جلال قبول نداریم. چرا؟ برای این که مثل عنوان ذاتی می شود موطوء بودن یعنی دیگه قابل انفکاک از این حیوان بدبخت نیست. پرونده اش سیاه

لباس مصلی ۸۷۷

شده آن حیوانی که موطوء شده است، خودش که هیچ، نسلش هم پرونده‌شان سیاه است. دیگه مثل عنوان ذاتی است خود موطوء بودن. چطور اسد بودن عنوان ذاتی است، خود موطوء هم عنوان ذاتی است. یعنی عنوانی نیست که قابل انفکاک باشد از این حیوان. فرق می‌کند با جلال؛ اگر این حیوان را مدتی باز بدارند از خوردن عذره انسان، غذای پاک به او بدهند استبراء می‌شود. تصریح می‌کند می‌گوید علی کل من تقدیری کون الحرام الوارد فی الروایة مشیرا او موضوعا، چه ما قائل بشویم حرم اکله عنوان موضوعی است یا قائل بشویم عنوان مشیر است به عناوین محرمه. چه فرق می‌کند؟ بالاخره این حیوان موطوء یک عنوان ذاتی پیدا کرد که این قابل زوال از او نیست، قابل زوال از نسل او هم نیست چون نسل او هم می‌شود نسل حیوان موطوء. ایشان فرموده که حتی آن پشم این حیوان که موقعی روئیده بود که هنوز این حیوان مشکل پیدا نکرده بود و آن انسان خبیث او را آلوده نکرده بود، این پشم درآمد بود ولی الان می‌شود پشم حیوان موطوء. اگر دیروز می‌چیدند می‌گذاشتند کنار، مشکل نداشت ولی از دیروز تا امروز با این حادثه‌ای که برای او پیش آمده این پشم که هنوز بر بدن او هست شد صوف حیوان الموطوء.

پس به نظر ما حیوان موطوء یا آن شاتی که از شیر خوک خورده است و تغذی کرده است در اجزاءشان نمی‌شود نماز خواند. ولی در جلال چون به ذاتش سرایت نمی‌کند جلال، قابل زوال است با استبراء، عنوان یحرم اکله شاملش نمی‌شود چون ظهور دارد در حرمت ثابته و مستقره نه حرمت قابله برای زوال. حرمت جلال مثل این می‌ماند که چه جور ما در مورد حیوان حرام گوشت گفتیم چه بسا حلال می‌شود بالعرض از باب اضطرار، حلال بالفعل، ولی حلال بالطبع نبود (و لذا گفتیم این حیوان حرام گوشت که حلال شد گوشتش بر مضطربین جایز نیست نماز بخوانند در پشم آن چون پشم حیوانی است که حرام بالطبع است و لو حلال بالفعل شده) اینجا هم جلال حرام بالفعل است ولی حلال بالطبع است.

بیان دوم: اساسا عنوان "حرام گوشت" شامل تمام حرام گوشت‌ها می‌شود و لو حرام موقت

باشد مانند جلال چون موضوع خطاب تحریم گوشتش می‌باشد بر خلاف تحریم بخاطر اضطرار

به نظر ما اصل فرمایش مرحوم نائینی که انصافا فرمایش خوبی است. ما حرم اکله عنوان مشیر باشد چرا فقط عنوان مشیر باشد به مثل اسد، ثعلب، ذئب؟ نه، مشیر هم می‌تواند باشد به مثل موطوء، شاء شربت من

878 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد

لبن خنزیره. فرمایش کاملا متینی است. اما این که در رابطه با جلال مناقشه کرده وجهی ندارد. فاخرج کتابا یزعم انه کتاب رسول الله و در آن نوشته شده بود که ما حرم علیک اکلہ فالصلاء فیه فاسد. جواب از این ثعالب بود و لکن املاء رسول الله که عام بود، چرا منصرف باشد به خصوص عناوین ذاتیه؟ به نظر ما از جلال هم منصرف نیست. چرا شامل حرام موقت نشود؟ عنوان جلال حرام است حالا این گوسفند تا دیروز جلال بود امروز دیگه جلال نیست، اما عنوان جلال حرام است. فرق می کند با آن حیوانی که بخاطر اضطرار برای مضطر حرام شده، آن هم نه به عنوان حیوان به عنوان رفع ما اضطررو الیه. نگفتند یجوز لک اکل لحم هذا الحيوان. بگویند هم می گویند یجوز للمضطر لا للجمیع اما جلال یحرم علی الجمیع. و لذا ما قبلًا گفتیم، گفتیم صید برّی بر خصوص محرم حرام است اما همین محرم می تواند در اجزاء صید برّی نماز بخواند. چه اشکالی دارد؟ چون صید برّی بر محرم حرام است نه بر جمیع مکلفین اما جلال بر جمیع مکلفین حرام است.

[سؤال: ... جواب:] گوشت گوسفندی که مضر است عرض کردم عنوان مضر حرام است نه عنوان این گوسفند. عنوان لحم الجلال خودش موضوع حرمت است، الجلال یحرم لحمه اما اینجا نگفتند ما یضر بالبدن یحرم لحمه، خود عنوان مضر به بدن به نظر مشهور حرام است حالا گاهی منطبق می شود بر اکل لحم گاهی منطبق می شود بر امساک از اکل لحم. یکی آنقدر گوشت نمی خورد تا مریض می شود، ترک اکل لحم مصداق فعل مضر است، فعل به معنای اعم از ارتکاب یا عدم ارتکاب. عنوان لحم خصوصیت ندارد در حرمت ما یضر بالبدن. اما در مورد جلال عنوان یحرم لحمه در روایات مطرح شده.

[سؤال: ... جواب:] شما یک وقت می روید روایاتی که بحث می شود فقط سباع مانعیت دارند در نماز، حیوانات درنده، او که معلوم است حیوانات درنده، سباع من الحيوانات، لباس تهیه شده از اجزاء آنها مبطل نماز است نه مطلق حیوانات حرام گوشت، او که بحثش گذشت. ما طبق مسلک مشهور که می گویند حیوانات حرام گوشت مطلقا مانعیت دارد در نماز و لو سباع نباشند ما راجع به این مبنا می گوییم فرقی نمی کند بین محرم بالذات و محرم بالعرض.

محقق خوئی: کلام مرحوم نائینی مبتلا به تهافت است چون هم قائل به عدم مبطلیت نماز در

اجزاء جلال است و هم قائل به نجاست بول او می باشد

لباس مصلی ۸۷۹

مرحوم آقای خوئی یک نقضی به مرحوم نائینی می‌کند نقض جالبی است. می‌گویند جناب نائینی! شما که می‌گویید جلال چه اشکال دارد در اجزاء آن نماز بخوانیم، این عنوان ذاتی نیست یک عنوان قابل زوال است، پس چرا شما بولش را نجس می‌دانید؟ در بحث نجاسات وقتی صاحب عروه گفت بول جلال نجس است شما حاشیه نزدیدی. عروه وثقی محشی جلد ۱ صفحه ۱۱۷ پذیرفتید نجاست بول جلال را، چه فرق می‌کند؟ آنجا هم دلیلش اغسل ثوبک من ابوال ما لایؤکل لحمه است. اگر عنوان ما لایؤکل لحمه شاملش می‌شود اینجا هم مانعیت ما لایؤکل لحمه شاملش می‌شود. اگر شامل نمی‌شود عنوان مانعیت ما لایؤکل لحمه راجع به جلال، پس اغسل ثوبک من ابوال ما لایؤکل لحمه هم شاملش نمی‌شود. چرا یک جا فتوی می‌دهید به نجاست بول جلال یک جا فتوی می‌دهید به عدم مانعیت لباس متخذ از اجزاء حیوان جلال؟

اشکال: شاید از نظر مرحوم نائینی دلیل نجاست بول جلال، نجاست بول حرام‌گوشت نباشد (چون او را منصرف می‌داند از جلال) بلکه دلیلش عمومات نجاست بول است

ما یک وجهی در ذهن مان می‌آید در دفاع از مرحوم نائینی. و آن این است که شاید مرحوم نائینی می‌گوید انصراف دارد اغسل ثوبک من ابوال ما لایؤکل لحمه از جلال. ولی یک عامی در نجاست بول در آنجا داریم، عموماتی داریم که می‌گوید بول نجس است، به او رجوع می‌کنیم. قدرمتقین این است که خارج شده از آن بول حیوان حلال گوشت. اما در مانحن فیه ما حرم اكله فالصلاء فیه فاسد انصراف اگر داشته باشد از جلال، عمومی نداریم به او برای اثبات مانعیت جلال. آن وقت مجبوریم رجوع کنیم به اصل برائت که اقتضاء می‌کند عدم مانعیت را. شاید این مطلب در ذهن مرحوم نائینی بوده.

حالا آقای خوئی ادعاء می‌کند که بول انصراف دارد به بول انسان. الرجل یصیب البول یا البول یصیب الثوب، البول یصیب الجسد ایشان ادعاء می‌کند انصراف دارد به بولی که متعارف است ابتلاء انسان به آن و آن بول انسان است. ولی بالاخره جای این هست که کسی قائل به اطلاق بشود.

[سؤال: ... جواب:] گوسفند جلال. غذا به او ندادند مدام رفته سراغ قاذورات، شکمش را سیر کرده، بعد ادرار آن گوسفند جلال اصابت کرد به لباس این، نمی‌گویند البول یصیب الجسد، البول یصیب الثوب؟ حالا آقای خوئی ادعاء می‌کند بول عند اطلاقه در این روایت انصراف دارد به بول انسان که مورد ابتلاء انسان بوده.

880 شرط چهارم: از حرام گوشت نباشد

ولی حالا لزومی دارد مرحوم نائینی این را بپذیرد؟ بالاخره یک وجهی می‌خواهیم ذکر کنیم برای این که چرا

مرحوم نائینی آنجا قائل شد به نجاست بول جلال ولی اینجا قائل به مانعیت جلال نشد.

شرط پنجم: از طلا نباشد

الخامس، شرط خامس لباس مصلی: ان لایکون من الذهب للرجال و لایجوز لبسه لهم فی غیر الصلاة ایضا. دو حکم دارد ذهب: یکی حکم وضعی که لبس الذهب فی الصلاة مبطل. دوم حکم تکلیفی: لبس الذهب حرام علی الرجال.

جهت اول: پوشیدن طلا

مشهور: تزئین به ذهب و لو مصداق لبس نباشد حرام است تکلیفا و وضعاً

بلکه بعید نیست مشهور بگویند تزئین ذهب و لو مصداق لبس نباشد آن هم حرام است بر رجال. که مورد اختلاف است بین متأخرین. برخی مثل آقای خوئی می‌گویند تزئین ذهب بر رجال حرام نیست اگر لبس صدق نکند. مثل این که دندان‌های جلوی را روکش طلا بگذارد. عرفاً نمی‌گویند لبس الذهب؛ تزئین به ذهب است. تزئین به ذهب آقای خوئی می‌گویند دلیل بر حرمت ندارد. ولی بعضی‌ها فتوی به حرمت دادند. آقای سیستانی احتیاط واجب می‌کند.

طلای مخلوط هم مبطل نماز است مانند ملحم. به شرط این که از عنوان ذهب خارج نشود

بعد فرموده و لافرق بین ان یکون خالصا او ممزوجا. صاحب عروه می‌گوید فرق نمی‌کند ذهب خالص باشد یا مغشوش باشد به شرط این که از عنوان ذهب خارج نشود. بل الاقوی اجتناب الملحم به. که مطالبی است که بعدا بحث می‌کنیم. هر لباسی یک تار دارد و یک پود. حالا فرش مثال بزنیم. این نخ‌های فرش که قبل از بافتن می‌بینید به این می‌گویند تار. خود این کرک یا ابریشم را می‌گویند پود که آن تار را سدا می‌گویند. قبلا هم داشتیم که سدا ابریشم، سدا یعنی همین. سدا یعنی تارش ابریشم است. آن بحث ما لایؤکل لحمه لباسی بود تارش ابریشم بود و لکن پودش و برارانب بود مثلا. به آن پود می‌گویند لحمه، سدا و لحمه. لحمه پود است، همین فرش‌ها آن نخ‌هایش اسمش سدا است، خود این کرک‌ها اسمش لحمه است. بل الاقوی اجتناب الملحم به. اگر یک لباسی بود تارش مثلا نخ است ولی پودش با طلا بافته شده. می‌گوید این هم به

882 شرط ششم: از حریر محض نباشد
 نظر ما صدق می‌کند لبس الذهب. بعد بحث را ایشان ادامه می‌دهد که ما ان شاء الله در ادامه مطالب صاحب
 عروه را مطرح می‌کنیم.

گرچه حرمت لبس ذهب از مسلمات فریقین است، اما روایات در این باب اختلاف دارد

راجع به این مسأله کلام واقع می‌شود در جهاتی: جهت اولی بحث حرمت تکلیفیه است. گفتیم که دو
 عنوان هست برای حرمت تکلیفیه یکی عنوان لبس الذهب، دیگری عنوان تزین بالذهب و لو مصداق لبس
 نباشد. هیچ اختلافی نه بین عامه نه بین خاصه (با همه اختلافی که هست بین عامه و خاصه) در مسأله
 حرمت لبس ذهب نیست. ولی راجع به تزین ذهب بدون لبس اختلاف هست حتی بین خاصه. راجع به
 حرمت لبس ذهب کافی است همان اتفاق اصحاب بلکه اتفاق مسلمین لکن از نظر روایی بخواهیم بحث کنیم
 دو طائفه از روایات هست یک طائفه مانعه است یک طائفه مجوزه است.

روایات مانعه از لبس ذهب

اما طائفه اولی که مانعه است جمعی از روایات هست که اهمش را عرض می‌کنم.

روایت اول: موثقه عمار: لا یلبس الرجل الذهب و لا یصلی فیه لانه من لباس اهل الجنة

روایت اول موثقه عمار. شیخ طوسی نقل می‌کند در تهذیب به سند صحیح از عمار. این سند موثقه هست،
 حالا می‌گوییم صحیح یعنی معتبر و الا سند موثق هست. مصدق بن صدقه عن عمار، اصلاً رجال این حدیث
 فطحی هستند بخشی از آنها. حدیث موثق هست. فی الرجل یصلی و علیه خاتم حدید (اول سوال می‌کند
 شخصی انگشتر آهنی پوشیده در نماز) حضرت فرموده لا و لا یتختم به الرجل فانه من لباس اهل النار. نه نماز
 بخواند در خاتم حدید و نه بپوشد آن را در نماز چون آهن لباس اهل جهنم است. روایاتی داریم راجع به
 مذمت آهن. برخی از روایات می‌گویند الحدید نجس.

آن اخباری (که قائل هستند برخی یا کثیری از آنها به نجاست آهن) با یک اصولی اختلافش شد. بحث
 کردند. آخر این اصولی گفت بی‌دین! تو می‌گویی ضریح حضرت عباس نجس است؟ چون ضریح حضرت
 عباس آن موقع از آهن بود.

برخی از روایات هم می‌گویند لایلبس الحديد.

در ادامه می‌گویند و قال عليه السلام لایلبس الرجل الذهب و لایصلی فيه لانه من لباس اهل الجنة. نباید مرد طلا بپوشد و نماز هم در آن نخواند چون طلا لباس اهل جنت است. در قرآن هم آمده، در چندین آیه هست، یکی جنات عدن یدخلونها یحلون فیها من اساور من ذهب. البته جالب این است که در ادامه دارد و لؤلؤا. یک آیه دیگر دارد که و من فضة. اگر این تعلیل را اخذ کنید آن وقت انگشتر نقره هم اشکال پیدا می‌کند چون همان‌طوری که ذهب لباس اهل جنت است، نقره هم در قرآن گفته من فضة. لؤلؤ هم لباس اهل جنت است.

در علل الشرائع این‌جوری دارد. خوب دقت کنید یک نکته‌ای بگویم. خیلی اعتماد به نقل صاحب وسائل نمی‌شود کرد. صاحب وسائل می‌گوید که و رواه الصدوق فی العلل مثله. می‌روی علل الشرائع، این علل الشرائعی که دست ما هست، الله اعلم، نوشته لایلبس الرجل الذهب و لایصلی فيه لانه من لباس اهل النار. در علل الشرائع این جور نوشته. به نظرم صاحب وسائل اینجا کار خوبی کرده فهمیده این نسخه علل الشرائع اشتباه بوده. چون ذهب لباس اهل نار نیست، ذهب لباس اهل جنت است دیگه. اما در علل دارد لباس اهل النار در هر دو، هم در حدید هم در ذهب.

اشکال اول: تعلیل "لانه من لباس اهل الجنة" تناسب با حرمت ندارد

دو ایراد به این موثقه عمار گرفته شده: ایراد اول این است که گفتند آقا! تعلیل لانه من لباس اهل الجنة تناسب با حرمت ندارد. اتفاقاً چه بهتر، کار بهشتی‌ها را کردند، لباس بهشتی را پوشیدن که افتخار است. بگویند لایلبس الرجل الذهب لانه من لباس اهل الجنة، خب لباس اهل جنت را بپوشیم اشکال دارد؟

پاسخ: ظاهر تعلیل این است که جهت حرمت، اختصاص لبس ذهب است برای رجال در بهشت

جواب این است که نه، روایت را بد معنا نکنید. روایت ظاهرش این است که خدا ذهب را مختص کرده است به مردان اهل بهشت. زنان چه در این دنیا چه در آن دنیا معاف هستند؛ لبس ذهب بر آن‌ها جایز است. خدا نسبت به رجال چون مختص کرده لبس ذهب را به این که رجال اهل جنت لبس ذهب نکنند نه رجال اهل دنیا، این منشأ می‌شود که من امام علیه السلام بگویم که لایلبس الرجل الذهب. کانه امام صادق علیه

884 شرط ششم: از حریر محض نباشد

السلام این جور فرموده مرد نباید طلا بپوشد چون خداوند لباس ذهب را بر رجال در دنیا حرام کرده و فقط در آخرت رجال می توانند ذهب بپوشند.

[سؤال: ... جواب:] آن صدر روایت ظاهرش این است که حضرت فرمود مبادا انگشتر آهنی به دست بکنید چون انگشتر آهنی یا آهن، لباس اهل جهنم است. چون لباس اهل جهنم است انگشتر آهنی، این منشأ شده که ما در این دنیا نپوشیم، حرام بشود یا مکروه بشود. اما در مورد ذهب نمی شود گفت چون لباس اهل بهشت است شارع حرام کرده. نه، تشریعا چون مختص کرده خدا ذهب را به اهل بهشت در مورد مردان، اختصاص دادن ذهب به اهل بهشت معنایش این است که مردان در دنیا نباید ذهب بپوشند. کانه امام فرمود لا تلبس الذهب لان الله خص لبس الذهب بالنسبة الى الرجال برجال اهل الجنة. چه اشکال دارد؟ تعلیل نهی امام به تشریع خدا، این که اشکالی ندارد. امام فرمود نپوشید طلا را ای مردها چون خدا طلا را تشریع کرده که مختص است به مردان اهل بهشت. اختصاصش را خدا تشریع کرده. بله عالم بهشت عالم تکلیف نیست، اختصاص کردن آن یعنی ممنوع کردن لبس ذهب در دنیا بر مردها این تشریع خداست، چون خدا منع کرده لبس ذهب را بر رجال در این دنیا و لذا لبس ذهب نکنید. این اشکال ندارد.

[سؤال: ... جواب:] شما نقل علل الشرایع را ترجیح می دهید بر نقل شیخ طوسی در تهذیب. می گوید که لا یلبس الرجل الذهب لانه من لباس اهل النار یعنی من لباس الظالمین که سیدخلون نار جهنم. عرفی است این معنای شما؟ یعنی اهل النار در صدر روایت یعنی آن هایی که در جهنم هستند، اهل النار در ذیل یعنی این هایی که در این دنیا ظالمین هستند. حالا مگه اهل نار در دنیا اختصاص به ظالمین دارد؟ طبقه مظلومین نمی شود اهل نار باشند؟ اولاً ظاهر اهل نار یعنی همان اهل تکوینی جهنم که در جهنم هستند. بر فرض بگوئید اهل نار یعنی آن هایی که سیدخلون النار، او اختصاص ندارد به مستکبرین. ظالمین هم جزء کسانی هستند که داخل جهنم می شود، کافرین فاسقین هم داخل جهنم می شوند.

ایراد دوم را ان شاء الله فردا عرض می کنم. گفتند صدر روایت قطعاً حرام نیست، قرینه سیاق می گوید ذیل روایت هم حرام نیست.

سه‌شنبه - ۹۷/۱۲/۱۴

أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ سَيِّمًا بَقِيَّةُ اللَّهِ فِي الْأَرْضِينَ وَ اللَّعْنُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ.

بحث راجع به حرمت لبس ذهب بر مردان بود. که عرض کردیم دو طائفه از روایات هست: طائفه اولی دلیل بر حرمت است که عده‌ای از روایات بود. اولین روایت موثقه عمار بود که فرمود لایلبس الرجل الذهب و لایصلی فیہ لانه من لباس اهل الجنة. دو ایراد گرفته شد به این استدلال:

ایراد اول این بود که این تعلیل مناسب با حرمت نیست. لباس اهل جنت باشد که افتخار است که انسان بیوشد نه این که منشأ حرمت بشود.

جواب دادیم گفتیم ظاهر این روایت این است که چون شرعا مختص شده است لبس ذهب به اهل بهشت در مورد رجال و لذا نباید در دنیا مردان لباس ذهب بپوشند. و این منشأ فرق ذهب است با فضه. فضه هم در قرآن می‌گوید حلوا اساور من ذهب و فضة، یا لؤلؤ: یحلون فیها من اساور من ذهب و لؤلؤا. بله لباس اهل بهشت است فضه ولی در دنیا هم جایز است لبس فضه، روایات هم داریم. چون دلیل حرمت لبس ذهب این نیست که صرفا اهل بهشت لبس ذهب می‌کنند، نه، از مختصات اهل بهشت است. ظهور عرفیش این است. وقتی که می‌گویند نپوشید ذهب را در دنیا چون ذهب لباس اهل بهشت است یعنی مختص است پوشیدن آن به اهل بهشت. منتها به جای این که بگوید لان الله حرمه علی الرجال فی الدنيا، یک دلخوشی هم ایجاد کرد برای مردم که ای مردم! در این دنیا محروم می‌شوید از این زینتها و لکن در آخرت نگران نباشید، آنجا از این زینتها گیرتان می‌آید. شبیه آنچه که در روایات دیگر داریم که یا علی لاتتختم بالذهب فانه زینتك فی الآخرة.

اشکال دوم: با توجه به این که صدر روایت (لبس خاتم حدید) باید حمل بر کراهت شود، به

قرینه سیاق، ذیل روایت هم (لبس خاتم ذهب) باید حمل بر کراهت شود

886 شرط ششم: از حریر محض نباشد
ایراد دوم این بود که گفتند آقا! صدر روایت می گوید که لبس خاتم حدید نکنید، انگشتر آهن نپوشید چون لباس اهل جهنم است. آنجا را ما گفتیم حمل بر کراهت می کنیم. قرینه سیاق می گوید وقتی دو تا نهی داریم در یک روایت یک نهی را حمل بر کراهت کردیم، دیگه مراد از نهی دوم کراهت باشد این خلاف ظهور یک حدیث است در وحدت سیاق. یعنی یک جا بگویند اغتسل للجمعة و الجنابة، اغتسل للجمعة بشود مستحب و این اغتسل للجنابة در این روایت مراد از او وجوب باشد خلاف ظهور سیاقی است. البته ممکن است به دلیل آخر واجب باشد غسل جنابت اما بخواهیم از این خطاب وجوب بفهمیم این خلاف ظاهر است. این ادعایی است که مطرح می شود.

پاسخ اول: مفاد برخی از روایات و فتوی برخی از قدماء حرمت لبس حدید می باشد

ما قبل از این که این ادعاء را بررسی کنیم ببینیم راجع به صدر این موثقه که نهی می کند از لبس خاتم حدید، لایتختم به الرجل لانه من لباس اهل النار، به چه دلیل آقایان می گویند که باید حمل بر کراهت بشود؟ این را اول بررسی کنیم. چون که صدوق در مقنع، شیخ طوسی در نهایه، ابن براج در مهذب، قائل به حرمت لبس حدید شدند، گفتند انگشتر آهنی حرام است پوشیدنش. حالا غیر از این موثقه عمار روایات دیگری هم هست. مثل روایت موسی بن اکیل نمیری که دارد: فی الحدید انه حلیه اهل النار (زینت آلات اهل جهنم است) و جعل الله الحدید فی الدنيا زینة الجن و الشیاطین فحرّم علی الرجل المسلم ان یلبسه فی الصلاة الا ان یكون قبال عدو، مگر در جنگ که زره آهنی می پوشد.

[سؤال: ... جواب:] لهم مقامع من حدید، معنایش ظاهراً چیز دیگری است؛ پتک آهنی می زنند روی سرشان.

در آخرش هم دارد که لاتجوز الصلاة فی شیء من الحدید فانه نجس ممسوخ. نجس مسخ شده است. روایت این است.

در حدیث مناهی النبی هم داریم که نهی رسول الله عن التختیم بخاتم صُفر او حدید.

در موثقه سکونی هم داریم لایصلی الرجل و فی یده خاتم حدید.

در روایت صفوان بن یحیی عن السریّ بن خالد (چون از مشایخ صفوان است ثقه است) نقل می‌کند از پیامبر: ما طهرت کفّ فیها خاتم من حدید. کف دستی که انگشتر آهنی دارد، روی طهارت را نمی‌بیند. پس چرا با وجود فتوی صدوق در مقنع، شیخ در نهایی، مرحوم ابن براج در مهذب و وجود این روایات ادعاء می‌شود که صدر موثقه عمار قطعاً حرمت نیست؟

جواب اول: علت حمل بر کراهت وجود روایات معارضه است

جوابش این است: [مراد از این] که قطعاً حرمت نیست این نیست که تسالم اصحاب است. نه، دلیل داریم بر این که حرام نیست لبس خاتم حدید. دلیل مان روایاتی است که می‌خوانیم:

مکاتبه حمیری: در مکاتبه حمیری آمده که یصلی الرجل و معه فی کمّ او سراویله سکین او مفتاح حدید، هل يجوز ذلک؟ الجواب: جائز. کسی همراه با او در نماز چاقو یا مفتاح آهنی هست، فرمودند جایز است.

البته این خاتم حدید نیست ولی آن نکته عرفیه‌ای که در خاتم حدید روایت گفت چی بود؟ این بود که ما طهرت کف فیها خاتم من حدید، یا این که فانه حلیه اهل النار.

اشکال: مفاد روایات حرمت، تختیم به حدید از باب تزین است و مفاد روایات جواز، مطلق

استعمال حدید است. و لذا با هم معارضه‌ای ندارند

ممکن است شما بگویید شارع خصوصاً تختیم به خاتم حدید را حرام کرده چون زینت است، زینت اهل نار است اما منافات ندارد با این روایاتی که می‌گوید چاقوی آهنی را همراه داشتن حرام نیست. یا شخصی است که در صحیحہ عبدالله بن سنان می‌گوید معه سیف و لیس معه ثوب، لباس ندارد با او نماز بخواند فقط یک شمشیر دارد، فلیتقلد السیف و یصلی قائماً. شمشیر را با آن بدن لختش، با آن غلافش ببندد به خودش که فی الجمله ستری ایجاد کند و یصلی قائماً. ممکن است شما بگویید ما تنافی نمی‌بینیم بین این روایات. نهی از تختیم به خاتم حدید سر جای خودش، این روایات هم که همراه با خودش چاقو بردارد، کلید آهنی بردارد، شمشیر بردارد، این‌ها جای خودش، با هم تنافی ندارند.

جواب دوم: لو كان لبس الحديد حراما لبان و اشتهر. لبس حديد مورد ابتلاء مردم در زمان قديم

بوده است

آن وقت مجبوریم بگوییم لو كان لبس الحديد حراما لبان و اشتهر. قطعاً واضح نیست برای متشرعه این حکم. پوشیدن انگشتر طلا ببینید چقدر واضح شده، همه می‌دانند حتی المخدرات، اما پوشیدن انگشتر آهنی یا آن روایت موسی بن اکیل که لاتجوز الصلاة فی شيء من الحديد فانه نجس ممسوخ، این‌ها اگر حکم شرعی بود لبان و اشتهر؛ و قطعاً واضح نشده است برای متشرعه. حالا فتوی شیخ در نهاییه است، فتوی شیخ صدوق در مقنع، فتوی ابن براج در مهذب، با این سه فتوی که مطلب واضح و مشهور نمی‌شود.

[سؤال: ... جواب:] قدیم انگشتر آهنی یا انگشتر مسی دست می‌کردند یا انگشتر مسی دست می‌کردند یا انگشتر نقره. (نقره اشکال ندارد روایت داریم. مس هم اشکال ندارد و لو این روایت گفته و خاتم صفر، [ولی] هیچکس قائل به حرمت خاتم صفر نشده). یعنی رائج بوده خاتم حديد چون یک چیز محل ابتلاء هست. آن وقت لو كان حرام لبان و اشتهر. ان شاء الله در جای خودش بحث کنیم، در بحث مکروهات لباس مصلی می‌آید مسأله‌اش.

پاسخ دوم: مفاد موثقۀ مانند "اغتسل للجمعة و الجنابة" نیست که یک صیغه امر باشد، بلکه

دو تا مطلب مستقل در صدر و ذیل موثقۀ مطرح شده است

حالا بناء بر این می‌گذاریم که صدر این موثقۀ عمار که نهی از تختّم به خاتم حديد است حمل بر کراهت شده. جواب عمده این است که آقا! حالا صدر موثقۀ حمل بر کراهت شده چرا ذیلش را حمل بر کراهت می‌کنید؟ دو تا سؤال مستقل است؛ مثل اغتسل للجمعة و الجنابة نیست که یک صیغه امر است. دو تا مطلب مستقل است در صدر و ذیل موثقۀ عمار. ما بگوییم چون صدرش حمل بر کراهت شد آن هم به قرینه منفصله، پس [آیا] باید ذیلش هم حمل بر کراهت بشود یا حمل بر حرمت نشود؟

مرحوم آقای خوئی فرموده که ظهور ذیل موثقۀ در حرمت از بین نمی‌رود، مختل نمی‌شود با حمل صدر موثقۀ بر کراهت.

پاسخ سوم: طبق مسلک محقق خوئی که وجوب و حرمت حکم عقل است، حتی ظهور هم بر

فرض مختل شود، مشکلی پیش نمی آید چون حکم عقل دائر مدار ظهور نیست

آقای خوئی که بهتر از این می توانست بگوید. آقای خوئی اصلاً معتقد است خطاب امر ظهور در وجوب ندارد، خطاب نهی هم ظهور در حرمت ندارد. وجوب حکم عقل است، حرمت حکم عقل است. خطاب امر بیاید، خطاب نهی بیاید، ترخیص در مخالفت نیاید عقل حکم می کند به وجوب در خطاب امر و حرمت در خطاب نهی. اصلاً ظهور ندارد خطاب امر در وجوب، ظهور ندارد خطاب نهی در حرمت. ایشان که به نحو واضح تری می توانست اینجا بیان کند که حتی ظهور هم بر فرض مختل بشود حکم عقل که دائر مدار ظهور نیست.

ولی چون ما معتقدیم وجوب مفاد ظاهر اطلاقی خطاب امر است، حرمت مفاد ظاهر اطلاقی خطاب نهی است، انصافاً جواب آقای خوئی خوب است که قرینه آمد خطاب نهی در صدر موثقه را ما حمل کردیم بر کراهت، دلیل نمی شود که خطاب نهی در ذیل را هم از ظهورش در حرمت رفع ید کنیم.

[سؤال: ... جواب:] بعضی ها گفتند [اگر] در اراده جدیه هم ظهور سیاقی مختل بشود باز کار خراب می شود مثل صاحب کتاب اضواء و آراء. می گویند ظهور سیاقی می گوید مراد جدی نباید اختلاف داشته باشد در اغتسل للجمعة و الجنابة. همین که شما کشف کردید مراد جدی در اغتسل للجمعة و الجنابة وجوب نیست، اگر بخواهید بگویید اغتسل للجنابة مراد جدیش وجوب است اختلاف در مراد جدی پیش می آید و این خلاف ظهور سیاقی است. این را بعضی ها ادعاء کردند مثل کتاب اضواء و آراء. ولی این مطلب درست نیست. شاید ایشان در یک صیغه می گفته مثل اغتسل للجمعة و الجنابة. اینجا که اصلاً دو صیغه نهی است، یکی هم نیست، دو بار تعبیر کرده: لایتختم الرجل بخاتم حدید و لایلبس الذهب. دو تا نهی است. اصلاً هیچ ظهور سیاقی مختل نمی شود.

این روایت اول است که دلالتش به نظر ما تمام بود.

روایت دوم: روایت علی بن جعفر: لایصلح للرجل خاتم الذهب

روایت دوم روایت قرب الاسناد است که از عبدالله بن حسن نقل می‌کند از جدش علی بن جعفر از امام کاظم علیه السلام سألته عن الرجل هل يصلح له خاتم الذهب؟ قال لا.

صاحب وسائل می‌گوید در کتاب علی بن جعفر این جوری آمده که يصلح له ان يتختم بالذهب قال لا.

محقق خوئی: صاحب وسائل به کتاب علی بن جعفر سند صحیح دارد. "لایصلح" ظهور در

حرمت دارد

آقای خوئی فرموده عبدالله بن الحسن وثاقتش ثابت نیست اما کتاب علی بن جعفر را که صاحب وسائل نقل می‌کند سند صحیح دارد. چون در جلد ۳۰ وسائل چاپ آل البیت سند ذکر می‌کند می‌گوید من تمام این کتاب‌ها را که نقل می‌کنم که یکی کتاب علی بن جعفر است سند صحیح دارم تا شیخ طوسی. شیخ طوسی هم در فهرست سند صحیح دارد به خود علی بن جعفر. تمام شد دیگه. سند، صحیح است. لایصلح هم که ظهور دارد در حرمت. "شایسته نیست" معنا نکنید لایصلح را. در فارسی می‌گویید شایسته نیست، طرف فکر می‌کند که یعنی مناسب شأن شما نیست و لو از باب این که مکروه است. نه، لایصلح یعنی این عمل صلاح نیست، فساد است، انه عمل غیر صالح. لایصلح ظهور دارد در حرمت.

راجع به دلالت این روایت ما حق را به آقای خوئی می‌دهیم. و لو گاهی آدم در ذهنش می‌آید که لایصلح ظهور در حرمت نداشته باشد ولی هر چه تتبع می‌کنیم روایات را می‌بینیم در محرمات خیلی بکار رفته این لایصلح. جاهایی [بکار رفته] که اصلاً تناسب ندارد تعبیر کنند شایسته نیست. لایصلح مثلاً نکاح با مشرک، قریب به این مضمون. یعنی شایسته نیست؟ ظاهر لایصلح یعنی این کار فاسد است نباید انجام بدهید.

من یک چیزی در ذهنم هست، آقایان تتبع بکنند، من تتبع کردم پیدا نکردم که امام وقتی می‌فرماید لایصلح خود سائل حرمت فهمیده و لذا سؤال می‌کند از آثار حرمت. گشتم پیدا نکردم. تتبع آقایان گاهی بیشتر هست، بگردند^{۱۳}. ولی نباشد هم مهم نیست، انصافاً لایصلح ظهور در حرمت دارد.

^{۱۳} ماتن: شاید منظور استاد این حدیث باشد:

اشکال: شواهدی متعددی وجود دارد که تمام سندهای صاحب وسائل تشریفاتی است

اما راجع به سند، ما به نظرمان می‌شود سند را تصحیح کرد ولی نه از راه آقای خوئی. چرا؟ برای این که ما معتقدیم صاحب وسائل تمام سندهایش تشریفاتی است. شما فکر می‌کنید سند داشته به نسخه کتاب علی بن جعفر؟! قرائن متعددی است که صاحب وسائل این نسخه‌ها را که وسائل را از او نوشته، از این طرف و آن طرف تهیه کرده، قرائن را کنار هم گذاشته مطمئن شده به اتقان نسخه، نه این که یدا بید از استاتیدش گرفته باشد این نسخه‌ها را.

شاهدش این است که کتاب نوادر را که الان چاپ کردند، اولش خط صاحب وسائل هست (و کتاب نوادر هم جزء همین کتاب‌هایی است که شیخ حر عاملی به او سند ذکر می‌کند) می‌گویند من این نسخه را پیدا کردم با دو نسخه که خطوط علماء بر او بود مقابله کردم [لذا] قابل اعتماد است. خب اگر این نسخه را از استادش گرفته، استادش از استادش گرفته دیگه احتیاج ندارد به این فلسفه‌بافی‌ها. اگر نسخه دارد به کتاب علی بن جعفر فلسفه‌بافی نمی‌خواهد.

یک شاهد دیگر عرض کنم: صاحب وسائل می‌گوید من از علامه مجلسی طرق او را گرفتم و طرق خودم را به او دادم. یعنی صاحب وسائل که معاصر بوده با علامه مجلسی، هم خودش شیخ اجازه علامه مجلسی است هم علامه مجلسی شیخ اجازه او است. اگر طریق داشته به کتاب علی بن جعفر به علامه مجلسی داده. چون خودش تعبیر می‌کند، می‌گوید و هو آخر من اجاز لی و اجزت له. اصلا یکی از طرقش به کتب اصحاب همین است: و نرویه‌ها ایضا، یعنی کتب را ما روایت می‌کنیم عن المولی الاجل الاکمل الورع المدقق مولانا محد باقر ابن الفضل الاکمل مولانا محمد تقی المجلسی ایده الله تعالی و هو آخر من اجاز لی و اجزت له. بعد می‌آید در بحار می‌بینید سند ذکر می‌کند به کتاب علی بن جعفر یک سند بسیار مبهم و به نظر، ضعیف. چون در بحار این جور سند ذکر می‌کند. جلد ۱۰ صفحه ۲۴۹: اخبرنا احمد بن موسی بن جعفر بن ابی العباس قال حدثنا ابوجعفر بن یزید بن نصر الخراسانی. تازه سندش هم مرسل است چون این سند به زمان علامه

قَالَ أَبُو يُوسُفَ لِلْمُهَدِّيِّ وَ عِنْدَهُ مُوسَى بْنُ جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَتَأْذُنُ لِي أَنْ أَسْأَلَهُ عَنْ مَسَائِلَ لَيْسَ عِنْدَهُ فِيهَا شَيْءٌ فَقَالَ لَهُ نَعَمْ فَقَالَ لِمُوسَى بْنُ جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَسْأَلُكَ قَالَ نَعَمْ قَالَ مَا تَقُولُ فِي التَّظْلِيلِ لِلْمُحْرَمِ قَالَ لَا يَصْلُحُ قَالَ فَيَضْرِبُ الْخَبَاءَ فِي الْأَرْضِ وَ يَدْخُلُ الْبَيْتَ قَالَ نَعَمْ.

مجلسی نمی‌خورد. می‌گوید فی جمادی الآخره سنه احدى و ثمانین و مائتین، سال ۲۸۱، اصلا این کتاب را هم با این سند مرسل و مجهول نقل می‌کند.

[سؤال: ... جواب:] خیلی بعید است که سند صحیح را نعوذبالله بخل بورزد علامه مجلسی نقل نکند بعد بیاید یک سند ضعیف را رو کند. ... صاحب وسائل می‌گوید من یکی از طرق به این کتب علامه مجلسی است رفتم از او گرفتم. و نرویها. نه این که ممکن است یک جایی طریق، علامه مجلسی نباشد. نرویها یعنی تمام این کتب را من از علامه مجلسی نقل می‌کنم، بعد از علامه مجلسی به همان طریق علماء می‌رود جلو تا می‌رسد به شیخ طوسی. او که طریق نشد. او که طریق نبود که یک کتاب مرسل را که مربوط به هفتصد سال قبل است، علامه مجلسی پیدا کرده با یک سند مجهول. سند یک سند تیمنا و تبرکا است، همان سند علمائی. اصلا یک سند خاص ندارد صاحب وسائل به کتاب علی بن جعفر. می‌گوید تمام این کتب که از او نقل می‌کنم این سند به همه این‌ها می‌خورد. و در ضمن نسخه‌هایی که می‌گوید، می‌گوید این نسخه‌ها من علت تشخیصم این است که گاهی خطوط علماء را بر او دیدم. خودش در وسائل می‌گوید. می‌گوید اعتماد یکی از اسبابش این بوده که خطوط علماء را دیدم. اصلا مشخص است که طریق، حسی نیست به نسخ؛ طریق، تبرکا و تیمنا بوده. عین همین کاری که [در اربعون امام انجام شده]. کتاب اربعون حدیثا امام را ببینید! اولش این است: حدیثا الشیخ عباس القمی قال حدثنا میرزا حسین نوری تا می‌رساند به مرحوم کلینی. شما فکر می‌کنید نسخه کافی به این سند معنون دست امام بوده. نه، اتفاقا امام خیلی هم کتاب نداشته، همان اصول کافی هم که از او نقل می‌کند از این اصول کافی‌هایی که ما داریم مغلوط‌تر است. سند نداشتند به نسخه؛ یک تیمن و تبرک بوده که می‌رفتند اجازه نقل حدیث می‌گرفتند.

تنها راه تصحیح سند این روایت و اثبات این که این روایت در کتاب علی بن جعفر بوده، این

است که ناقلین این روایت از علی بن جعفر در حد استفاضه است

اما چرا می‌گوییم اعتماد می‌کنیم به این نقل؟ چون کتاب علی بن جعفر درست است که مشهور نیست، اما آدم مطمئن می‌شود که این حدیث در کتاب علی بن جعفر بوده. چرا؟ برای این که هم در قرب الاسناد هست از طریق عبدالله بن حسن، هم صاحب وسائل نقل می‌کند از کتاب علی بن جعفر، هم صاحب بحار

لباس مصلی ۸۹۳

نقل می‌کند از کتاب علی بن جعفر. آدم مطمئن می‌شود که تحریف و تصحیف در این حدیث رخ نداده. در سه تا نسخه بوده، قرب الاسناد حمیری هست، کتاب علی بن جعفر که دست صاحب وسائل بوده هست، کتاب علی بن جعفر که دست علامه مجلسی بوده هست. آدم وثوق پیدا می‌کند که این در کتاب بوده. اگر وثوق پیدا نکنید واقعا اعتماد به کتاب علی بن جعفر مشکل است. چون سند صاحب وسائل سند به نسخه نبوده. نسخه هم که نسخه مشهوره اگر نباشد یک نسخه نادره‌ای پیدا بکنند، چه کسی تضمین کرده است که آن نسخه نسخه صحیح است. ولی ما بعید نمی‌دانیم که وثوق پیدا بشود به این که این حدیث در کتاب علی بن جعفر وجود داشته. و لذا روایت هم تام الدلالة است هم تام السند.

روایت سوم: روایت نبوی: یا علی لاتتختم بالذهب فانه زینتك فی الآخرة

روایت سوم روایتی است که در کافی نقل می‌کند به سند صحیح: غالب بن عثمان (نجاشی گفته ثقة) او نقل می‌کند از روح بن عبدالرحیم (که نجاشی گفته ثقة. پس سند خوب است) عن ابی عبدالله علیه السلام قال رسول الله صلی الله علیه و آله لامیر المؤمنین علیه السلام لاتتختم بالذهب فانه زینتك فی الآخرة. روایت که سندش خوب است.

اشکال اول: شاید این خطاب شخصی بوده به امیرالمؤمنین علیه السلام

فقط شبهه در دلالتش این است که شاید این خطاب شخصی بوده به امیرالمؤمنین. حکم خاصی بوده برای امیرالمؤمنین. شاهدش این است که در معانی الاخبار به سند صحیح نقل می‌کند از حلبی از امیر المؤمنین می‌گوید نهانی رسول الله و لا اقول نهاکم عن التختم بالذهب. پیامبر من را نهی کرد از انگشتر طلا، نمی‌گویم شما را نهی کرد، من را نهی کرد. این را باید در طائفه‌ای که مجوزه است بررسی کنیم. و لذا راجع به این روایت این شبهه هست که این نهی موجه به امیرالمؤمنین بوده اولاً.

اشکال دوم: شاید نهی تحریمی نباشد چون مکلفین مخاطب به این خطاب نیستند

و ثانیاً شاید نهی تحریمی نباشد. یک وقت مولی به من نهی می‌کند، می‌گویم من را نهی کرد و ترخیص در ترک هم نیامد، عقل حکم به لزوم امتثال می‌کند و لو از باب ظهور اطلاق. اما من می‌شنوم که مولی به

894 شرط ششم: از حریر محض نباشد

یک کسی گفت که انگشتر طلا دست نکن، چرا؟ برای این که آن کس آدم معمولی نیست، در حکم جانشین مولى است، اقرب مردم است به مولى، مولى به او می گوید انگشتر طلا دست نکن. خب شاید غیر از این که حکم اختصاصی او باشد شاید حکم تنزیهی باشد که قرینه بین خودشان هست که این واجب نیست یا این نهی، نهی تحریمی نیست. خب لزومی ندارد به مردم این را بگویند که نهی تحریمی است. مگه مردم را نهی کردند که به آنها بگویند نهی تحریمی نیست.

پاسخ از اشکال اول: خلاف مرتکز است که غیر از پیامبر بقیه مکلفین حکم اختصاصی داشته

باشند

اگر اشکال اول را جواب بدهیم که بعید نیست جواب بدهیم بگوییم ظاهر نهی امیرالمؤمنین این است که نهی اختصاصی نیست، [بلکه] بما هو مؤمن نهی شده. و خلاف مرتکز است که غیر از پیامبر بقیه مکلفین حکم اختصاصی داشته باشند. خصائص النبی داریم که یک چیزهایی بر پیامبر تکلیف بود بر ما تکلیف نیست آن ها را هم ذکر کردند، اما این که یک تکلیفی بر امیرالمؤمنین باشد بر هیچکس نباشد این خلاف مرتکز است.

و این که در روایت می گوید و لا أقول نهاکم این نهایت امانت علی است در نقل. و لا اقل مقتضای جمع عرفی این است که حضرت علی بفرمایند به من فرمود انجام نده اما شما را نهی نکرد. جای خودش این بحث را دنبال می کنیم. ظهور اولی این که پیامبر به علی علیه السلام لا تتختم بالذهب فانه زینتک فی الآخرة این است که علی علیه السلام خصوصیت ندارد. حالا آن روایت لا أقول نهاکم، ان شاء الله در طائفه معارضه بحثش را بکنید.

پاسخ از اشکال دوم: ظاهر این که امام برای ما نهی نبوی را نقل می کند این است که قرینه ای بر

ترخیص وجود ندارد

و این که بگوییم به امیرالمؤمنین شاید قرینه بر ترخیص ذکر کرده بود به ما نرسیده این خلاف ظاهر نقل امام صادق علیه السلام است. امام صادق علیه السلام وقتی می فرماید که قال رسول الله لعلی علیه السلام

لباس مصلی ۸۹۵
لاتتختم بالذهب فانه زينتك في الآخرة، امام صادق به ما نمی‌فرماید که این حکم کراهتی است نه حکم تحریمی، ظاهرش این است که ترخیص در مخالفت نداشته. ظاهر این که امام برای ما نقل می‌کند این است.

اشکال سوم: روایت خصوص لبس خاتم از ذهب را نهی کرده است. لذا شامل سایر لبس‌ها

نمی‌شود

لاتتختم بالذهب فانه زينتك في الآخرة، این با موثقه عمار فرق می‌کند. موثقه عمار دارد که لایلبس الذهب ولی روایت کتاب علی بن جعفر هم داشت که لایصلح له خاتم ذهب، این روایت هم دارد که لاتتختم بالذهب. باید اینجا بحث کنیم که آیا خاتم ذهب خصوصیت دارد؟ حالا خاتم ذهب لبسش حرام است اما لبس النگوی طلا، به او گفتند اعصابت آرام می‌شود، یک النگوی طلا دستت کن. یا این ورزشکارها، قهرمان‌هایی که می‌روند مدال طلا آویزان می‌کنند به سینه‌هایشان، حالا آقای سیستانی می‌گویند یک لحظاتی روی سینه‌اش باشد در بیاورد دلیل حرمت انصراف دارد از این. ولی یک راه این است که کسی بگوید این روایت می‌گوید خاتم ذهب حرام است مطلق لبس را که نگفت. فقط موثقه عمار لبس ذهب را گفت.

عمومیت تعلیل (فانه زينتك في الآخرة) هم مفید نیست چون علت نباید حکم را عوض کند؛

حکم، "لاتتختم" می‌باشد

و لكن جواب این است: این تعلیل را باید در نظر بگیرید: لاتتختم بالذهب فانه زينتك في الآخرة. اینجا این بحث پیش می‌آید که العلة تعمیم. یعنی هر چیزی که مصداق تزین به ذهب باشد که زینت در آخرت است طبق این تعلیل حرام می‌شود.

ولی این درست نیست. چرا؟ برای این که علت، حکم را عوض نمی‌کند. اگر گفتید [مولی که گفت] ان جائك زيد فاکرمه لانه عالم، فقط زيد را می‌گویند خصوصیت ندارد ولی [باید توجه داشته باشید که] حکم شما همان حکم است: اکرم، ان جائك، همه آن‌ها را باید حفظ کنید. فقط لانه عالم می‌گویند زيد خصوصیت ندارد. اینجا هم می‌گویند لاتتختم بالذهب فان الذهب زينتك في الآخرة. اگر می‌گفت فان التختم بالذهب تزینك في الآخرة خب تزین به ذهب خصوصیت نداشت اما لاتتختم بالذهب فان الذهب زينتك في الآخرة،

896 شرط ششم: از حریر محض نباشد

لاتتختم را الغاء نکن. یعنی لاتتختم بما يكون زينتك في الآخرة. لاتتختم مثل آن اکرم است. چه جور در اکرم زیدا لانه عالم، اکرم را رفع ید نمی کردید، می گفتید اکرم کل عالم، اینجا هم باید بگویید لاتتختم بكل ما هو زينتك في الآخرة. و لذا این تعلیل معمم نیست. در خصوص تختم این روایت قابل استدلال است. بقیه روایات ان شاء الله روز شنبه.

جلسه ۸۳-۳۰۷

شنبه - ۹۷/۱۲/۱۸

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقیة الله في الأرضين و اللعن على أعدائهم أجمعين.

بحث راجع به حکم تکلیفی لبس ذهب و یا تزین به ذهب بود که عرض کردیم هیچ اختلافی نیست در حرمت لبس ذهب بر مردان. اما تزین به ذهب اگر صدق لبس نکند مثل این که روکش برای دندان های جلو قرار بدهد از طلا یا دکمه لباسش را از طلا قرار بدهد مشهور قائل به حرمتش هستند. ولی برخی مثل مرحوم آقای خوئی و استاد قدس سرهما قائل به حرمتش نشدند. آقای سیستانی هم احتیاط واجب می کند در حرمت تزین به ذهب.

راجع به حرمت لبس ذهب دو طائفه از روایات بود: طائفه اولی روایات مانعه بود. رسیدیم روایت سوم، روایت غالب بن عثمان هست (غالب بن عثمان بحث است که ثقه هست یا ثقه نیست؟) در کافی نقل می کند از محمد بن یحیی از احمد بن محمد از ابن فضال از غالب بن عثمان از روح بن عبدالرحیم از امام صادق علیه السلام: قال رسول الله صلى الله عليه و آله لأمير المؤمنين عليه السلام لاتتختم بالذهب فانه زينتك في الجنة.

غالب بن عثمان منقري راوی این حدیث است نه غالب بن عثمان همدانی شاعر. چون نه صاحب

کتاب است و نه ابن فضال از او نقل می کند

لباس مصلی ۸۹۷

غالب بن عثمان مشترک بین منقری و همدانی است. غالب بن عثمان منقری توثیق دارد، اما غالب بن عثمان همدانی شاعر توثیق ندارد. نجاشی راجع به غالب بن عثمان منقری می‌گوید که ثقة ولی راجع به همدانی شاعر توثیقی نمی‌کند. به نظر می‌رسد که این غالب بن عثمان همان غالب بن عثمان منقری است. و اشکال بعضی از آقایان وارد نیست که این شخص مشترک است بین شخصی که توثیق شده و شخصی که توثیق نشده چون غالب بن همدانی شاعر درست است که دارد روی عن ابی عبدالله علیه السلام ولی آنی که صاحب کتاب بوده و ابن فضال از او نقل می‌کند همین غالب بن عثمان منقری است. و به نظر می‌رسد که اشتراکش با این مطلب حل می‌شود و وثاقت او ثابت می‌شود.

راجع به دلالت این روایت هم شبهه این بود که پیامبر به علی علیه السلام فرمود لاتتختم بالذهب فانه زینتک فی الجنة، دلیل نمی‌شود که دیگران هم مخاطب به این خطاب باشند. این اشکالی است که بعدا ان شاء الله دنبال می‌کنیم.

اشکال دیگر این است که این در خصوص تختم به ذهب است، اطلاق ندارد. تختم به ذهب نکن چون تختم به ذهب زینت در آخرت است یا خاتم ذهب زینت آخرت است.

پاسخ: ظاهر ضمیر این است که به ذهب می‌خورد چون در روایت خاتم نیامده است

انصاف این است که این اشکال دوم وارد نیست چون ظاهر ضمیر این است که به ذهب می‌خورد. و این مناسب با آیه قرآن است که و حلوا من اساور من ذهب. قبلیش هم که لفظ خاتم بکار نرفته که ضمیر برگردد به خاتم. لاتتختم بالذهب فانه ظاهرش این است که فانه یعنی فان الذهب زینتک فی الآخرة، و این ظاهرش این است که انگشتر خصوصیت ندارد. چون ذهب زینت مردان است در آخرت، این منشأ می‌شود که حداقل در این دنیا نهی بشوند از لبس آن. حالا اگر نگوییم از تزین به آن نهی بشوند، قدرمتیقن این است که از لبس آن نهی بشوند.

اشکال: عمومیت تعلیل (فانه زینتک فی الآخرة) مفید نیست چون علت نباید حکم را عوض

کند؛ حکم، "لاتتختم" می‌باشد

..... شرط ششم: از حریر محض نباشد

درست است که ما در تعلیل فقط مورد را از خصوصیت می‌اندازیم، احکام را که از خصوصیت نباید

بیندازیم. ما این را در اصول در فقه بارها عرض کردیم. یک مثال فقهی بزنم:

در فقه بحث است که [آیا] آب متنجس به صرف اتصال به آب کر مثلاً پاک می‌شود یا باید ممتزج بشود

با این آب کر؟ اختلاف است. مرحوم آقای خوئی فرموده آب کر حوض قلیل نجس است، شیر آب را یک

لحظه باز کن پاک می‌شود. یک لحظه. برخی مثل امام، آقای سیستانی نظرشان این است که نه، آنقدر باید

باز نگه داری که عرفاً ممتزج بشود این آب جدید با آن آب متنجس.

مرحوم آقای خوئی استدلال کرده به این صحیحه معروفه که ماء البئر واسع لایفسده شیء الا ان یتغیر

طعمه او ریحه فینزج حتی یطیب طعمه و یذهب ریحه لان له ماده (یعنی لانه متصل بالماده). ایشان فرموده

این تعلیل برای این است که ماء البئر واسع لایفسده شیء و اگر متغیر هم بشود با زوال تغیرش پاک

می‌شود، چرا؟ چون که متصل است به ماده. خب العلة تعمم. این آب حوض قلیل هم که متنجس است، با

اتصال به آب کری که در شیر آب هست همین حکم را پیدا می‌کند.

آنجا برخی اشکال کردند مثل مرحوم آقای صدر، ما هم عرض کردیم که باید در الغاء خصوصیت از تعلیل،

خصوصیات حکم را نادیده بگیریم. ماء البئر خصوصیت ندارد اما احکامش را باید در نظر بگیریم. بله، ماء البئر

خصوصیت ندارد، کل ما له ماده این حکم را دارد [اما] حکمش چیه؟ حکمش این است که اگر متنجس شد

که در حدیث فرض شده که با تغیر متنجس شده، می‌توانید آنقدر آب بکشید (فینزج) تا تغیرش زائل بشود

بعد پاک می‌شود. حکمش این است که ینزج حتی یطیب، در تقدیر هم هست که فیطهر. طهارت کی حاصل

می‌شود؟ عقیب نزح موجب زوال تغیر. خب نزحی که موجب زوال تغیر است مساوق با امتزاج است. چون این

آب چاهی که بوی میته را گرفت، مدام از او با دلو آب می‌کشید، آب از منبع (آن سفره‌های زیرزمینی)

می‌آید داخل، مدام ممتزج می‌شود، مدام ممتزج می‌شود، بعد زوال تغیر کامل می‌شود حکم به طهارتش

می‌شود. این [خصوصیت] را نمی‌شود نادیده گرفت؛ مساوق است این مورد با امتزاج. مورد خصوصیت ندارد

اما حکم الغاء نمی‌شود. حکم این است که نزحه المؤدی الی زوال التغیر مطهر، کشیدن آب از این چاه که

لباس مصلی ۸۹۹
موجب زوال تغیرش بشود این مطهر این آب چاه است. نزع تا این که تغیر زائل بشود در بطنش امتزاج با آب جدید را نهفته است و در بطنش اخذ شده.

اصل مدعا مدعی درستی است که تعلیل، الغاء خصوصیت مورد می کند نه این که خصوصیت حکم را ما نادیده بگیریم. ان جائك زيد فاکرمه لانه عالم یعنی به جای زيد، عالم بگذار نه این که ان جائك را الغاء کن، نه این که اکرمه را الغاء کن.

ما یک موقع عرض می کردیم در روایت هست که نهی النبی عن بیع السمک فی الآجام فانه غرر. می گفتیم اگر این ضمیر فانه غرر به بیع برگردد فرق می کند با این که به مبیع برگردد، به سمک برگردد. اگر به سمک برگردد الغاء خصوصیت از بیع نمی شود کرد. نهی النبی عن بیع السمک فی الآجام لان السمک فی الآجام غرر. یک منطقه کنترل شده، ماهی هست، خب ماهی چه مقدار است؟ معلوم نیست. این ماهی در این نیزار مجهول است. اگر این باشد یعنی نهی النبی عن بیع کل مجهول. دیگه نمی شود از بیع تعدی کرد به اجاره. اما اگر ضمیر برگردد به بیع، نهی النبی عن بیع السمک فی الآجام فان بیع السمک فی الآجام غرر، اگر این جور باشد یعنی نهی النبی عن الغرر. بیع سمک خصوصیت ندارد؛ هر چیزی که مصداق غرر است و لو اجاره غرریه. این نکته را باید دقت کنید!

در مانحن فیه اشکال این است (که ما هم جلسه قبل اشاره کردیم) که لاتتختم بالذهب فانه زینتک فی الجنة، بالاخره حکم می دهد که لاتتختم؛ [در] تختم (انگشتر به دست گرفتن) این حکم هست، ذهب خصوصی ندارد. کل ما عدّ زینة فی الآخرة لاتتختم به. لاتتختم بالذهب فان الذهب زینتک فی الآخرة، اما لاتتختم حکم است، او را که الغاء نباید بکنیم.

پاسخ: به مناسبت حکم و موضوع، عرف خصوصیت تختم را الغاء می کند

این اشکال درست است ولی جواب این است که متفاهم عرفی و مناسبت حکم و موضوع اقتضاء می کند وقتی می گویند ذهب چون زینت مردان است در آخرت پس از انگشتر طلا استفاده نکنید، عرف خصوصیت را الغاء می کند. حالا انگشتر طلا با انگوی طلا، با زنجیر طلا، عرف فرق می گذارد؟ فرض این است که لباس آخرت خصوصیت خاتم ذهب که نیست، زینت آخرت و لباس آخرت مطلق ذهب است. و حلوا من اساور من

900 شرط ششم: از حریر محض نباشد

ذهب (اساور یعنی همین دست‌بند)، در بهشت اصحاب جنت دست‌بندهایی از طلا به دست‌هایشان هست.

متفاهم عرفی این است که تختم به ذهب موضوعیت ندارد.

[سؤال: ... جواب:] این که از لبس تعدی کنیم به مطلق تزیین، بحثی است که بعداً می‌آید.

روایت چهارم: روایت ضعیفه ابی الجارود: لاتتختم بخاتم ذهب فانه زینتک فی الآخرة

روایت چهارم روایت صدوق هست با سندش از ابی الجارود از امام باقر علیه السلام: ان النبی قال لعلی علیهما السلام ان احب لک ما احب لنفسی و اگره لک ما اگره لنفسی لاتتختم بخاتم ذهب فانه زینتک فی الآخرة.

این دلالتش مثل روایت قبلی است.

در سندش ابی الجارود هست. ابی الجارود رئیس فرقه جارودیه زیدیه است.

زیدیه دو فرقه بودند: یکی بَتریه (یا بُتریه) که قائل به خلافت شیخین بودند ولی با خلیفه سوم مخالف بودند، بعد امیر المؤمنین و امام حسن و امام حسین و امام سجاد علیهم السلام، بعد زید بن علی بن الحسین. فرقه دوم فرقه جارودیه بودند. این‌ها تابع همین ابی الجارود بودند، زیاد بن منذر. که الان هم در یمن شیعیان زیدیه یمن همین جارودیه هستند. این‌ها نه، قائل به خلاف بلا فصل امیر المؤمنین بودند، تا امام سجاد همراه بودند. بعد از امام سجاد آن‌ها می‌رفتند سراغ زید، بعد یحیی بن زید [اما] ما سراغ اهل بیت علیهم السلام، ائمه طاهرین رفتیم.

ابی الجارود توثیق خاص ندارد. فقط دو منشأ برای توثیقش هست که آقای خوئی به این خاطر توثیقش می‌کند: یکی این که در تفسیر قمی اسمش آمده، یکی هم این که شیخ مفید در رساله عدویه توثیقش کرده. به نظر ما هیچکدام از این دو منشأ توثیق فایده ندارد:

ذکر ابی الجارود در تفسیر قمی، موجب وثاقت او نیست، چون بر فرض مقدمه کتاب برای

مرحوم قمی باشد، اما از واضحات است که تفسیر ابی الجارود جای‌سازی شده در تفسیر قمی

لباس مصلی ۹۰۱

اما این که در تفسیر قمی آمده، بر فرض ما قائل بشویم که آن دیباجه تفسیر قمی که در ابتداء تفسیر قمی هست که ما این کتاب تفسیر را به واسطه ثقات روایاتش را نقل می‌کنیم، بر فرض این را بپذیریم و بگوییم این دیباجه از علی بن ابراهیم قمی است که برای ما ثابت نیست، بر فرض این را بپذیریم، آقا! تفسیر ابی الجارود از واضحات است که جای‌سازی شده در تفسیر قمی. نگاه کنید! نوعاً وقتی از تفسیر ابی الجارود نقل می‌کند بعدش می‌گوید رجع الی تفسیر علی بن ابراهیم. یعنی یک کسی در ضمن تفسیر علی بن ابراهیم، تفسیر ابی الجارود را آورده گنجانده نه خود علی بن ابراهیم قمی. به قول مرحوم آقابزرگ تهرانی شخص دیگری که مستنسخ تفسیر علی بن ابراهیم قمی بوده تفسیر ابی الجارود را هم آورده قاطی کرده. و خیلی جاها هم علامت دارد؛ آخر حدیث ابی الجارود می‌گوید رجع الی تفسیر علی بن ابراهیم القمی.

[سؤال: ... جواب:] در حالی که هیچ کجا غیر از تفسیر ابی الجارود در تفسیر قمی اسم ابی الجارود نیست. تفسیر ابی الجارود هم که ربطی به علی بن ابراهیم قمی ندارد. ... خود علی بن ابراهیم قمی که نگفته. خب علی بن ابراهیم قمی رجال تفسیر خودش را توثیق کرده چه ربطی دارد به تفسیر ابی الجارود؟

توثیق شیخ مفید در رساله عددیه هم موجب وثاقت ابی الجارود نیست چون تضعیف‌ها و

توثیق‌های شیخ در این رساله در مورد برخی (مانند محمد بن سنان) با هم تهافت دارد

اما راجع به رساله عددیه: شیخ مفید واقعا با همه عظمتی که دارد، شیخ الطائفة هست قبل از شیخ طوسی، دو کتاب دارد ما را متحیر کرده: یکی کتاب ارشاد که به هر کی می‌رسد می‌گوید کان من خاصة الامام و ثقاته و اهل الورع و العلم من شیعتہ، محمد بن سنان را می‌گوید، خیلی افراد مجهول را مطرح می‌کند. یکی هم این رساله عددیه. موضوع رساله عددیه این است: شیخ صدوق قائل بود که شهر رمضان لاینقص ابداً بر خلاف اجماع علماء امروز که می‌گویند شهر رمضان لایتم ابداً (اجماع عملی البته) شیخ صدوق می‌گفت شهر رمضان لاینقص ابداً، شهر رمضان ۲۹ روز نداریم، همه‌اش ۳۰ روز است و ماه شعبان هم سی روز نداریم، همه‌اش ۲۹ روز است. نظرش بود طبق یک سری روایات. شیخ مفید طرفدار این بود که ماه رمضان هم مثل بقیه ماه‌ها؛ قد ینقص و قد یتکم، گاهی ۲۹ روز می‌شود گاهی ۳۰ روز. این رساله را برای این نوشته که اثبات کند ماه رمضان هم بقیه ماه‌ها است. می‌گوید روایاتی که دلیل بر این است شهر رمضان

لاینقص ابداء، رواتش ضعیف هستند مثل محمد بن سنان: لااشکال فی طعنه و تهمته، ضعیف جدا. بعد می آید سراغ روایاتی که می گوید قد ینقص شهر رمضان و قد یتیم، می گوید: روات این روایات از رؤساء اعلام هستند، المأخوذ منهم الحلال و الحرام و الفتیا و الاحکام الذین لاسبیل الی طعن واحد منهم. بعد در احادیث می گوید که روی محمد بن سنان، بعد ابی الجارود.

واقعا ما متحیریم چی شده. حالا گاهی توجیه می کنیم که مجموع من حیث المجموع را می خواهد بگوید. این توجیه ما است. ولی بالاخره این توجیه است؛ ظاهر عبارت ابتدائاً این نیست. واقعا سؤال ما این است که این محمد بن سنان که چند صفحه قبلش بیچاره اش کردید، رسوای عالمش کردید، حالا شد جزء رؤساء اعلام المأخوذ منهم الحلال و الحرام و الفتیا و الاحکام. آنجا گفتید المطعون علیه لااشکال فی تهمته، حالا اینجا می گوید الذین لاسبیل الی طعن واحد منهم؟!

[سؤال: ... جواب:] ممکن است شما بگویید راوی مباشر از امام را گفته و اینجا محمد بن سنان راوی مباشر از امام نیست. ولی می رسیم به ابی الجارود که راوی مباشر از امام است. آقا! ابی الجارود اصلاً ثقه، یک دروغ در عمرش فرض کن نگفته، [اما] می شود جزء رؤساء اعلام المأخوذ منهم الحلال و الحرام و الفتیا و الاحکام الذین لاسبیل الی طعن واحد منهم؟ رئیس یک فرقه ضاله مضله، این تعبیر راجع به او صحیح است؟ من فکر می کنم یا نظر به مجموع این روایات داشته نه تک تک این روایات یعنی در بین این روایات هست روایاتی که قابل اعتماد باشد. منتها دیگه آدم وقتی می خواهد اثبات مدعی خودش را بکند همه روایات را بیاورد، آن روایات ضعیف را هم می آورد. ما این جور توجیه می کنیم. و لذا این منشأ توثیق ابی الجارود هم که دومین منشأ است به نظر ما تمام نشد. چون نظر به مجموع من حیث المجموع اگر داشته باشد که دلالت بر وثاقت کل واحد واحد نمی کند.

روایت پنجم: روایت ضعیفه جراح مدائنی: لاتجعل فی یدک خاتماً من ذهب

روایت پنجم روایت جراح مدائنی است. آقای خوئی توثیقش می کند می گوید در رجال کامل الزیارات هست. آقای خوئی بعداً برگشت گفت رجال کامل الزیارات فقط آن مشایخ بلاواسطه ابن قولویه صاحب کامل

لباس مصلی ۹۰۳
الزیارات را ما ثقة می‌دانیم اما وسائط بین این مشایخ و بین امام دلیل بر توثیق ندارد. و این جراح مدائنی جزء مشایخ مع الواسطه ابن قولویه است. عن ابی عبدالله علیه السلام قال لاتجعل فی یدک خاتما من ذهب.

روایت ششم: مرسله نمیری: جعل الله الذهب فی الدنيا زینة النساء فحرّم علی الرجال لبسه

روایت ششم روایت موسی بن اکیل نمیری است که مرسله است: عن رجل (قبل از موسی بن اکیل نمیری دارد عن رجل) عن ابی عبدالله علیه السلام فی الذهب انه حلیة اهل الجنة و جعل الله الذهب فی الدنيا زینة النساء فحرّم علی الرجال لبسه و الصلاة فیه. این هم که سندش عرض کردیم مرسل است.

روایت هفتم: روایت ابن عازب (نواهی النبی): نهانا ان نتختم بالذهب. علاوه بر ضعف سند، سیاق

ذکر مستحبات مانع از انعقاد ظهور در حرمت است

روایت هفتم روایت براء بن عازب: نهی رسول الله صلی الله علیه و آله عن سبع و امر بسبع نهانا ان نتختم بالذهب و عن الشرب فی آنیة الذهب و الفضة و عن ركوب المیائر (میائر جمع میثره است. میثره پارچه‌ای بود که روی اسب می‌انداختند منتها این میثره سرخ از ابریشم گرفته می‌شد. نهی کرده حضرت که روی پارچه مثل حالت فرش‌مانند که روی اسب می‌انداختند و از ابریشم گرفته می‌شد، نهی کرد که روی آن بنشینند) و عن لبس القسیّ (پوشیدن لباس قسی هم پیامبر نهی کرد. قسی لباس‌هایی بود که از مصر می‌آوردند و مشتمل بر ابریشم بود. نهی شدیم از پوشیدن لباس ابریشم خالص) و عن لبس الحریر و الدیباچ و الاستبرق (استبرق یعنی حریر ضخیم. ابریشم ضخیم را می‌گویند استبرق. این‌ها منهی‌عنه‌ها بود) و امرنا باتباع الجنائز (ما را امر فرمود که تشییع کنیم جناز را) و عیادة المریض و تسمیت العاطس (کسی عطسه کرد به او یرحمکم الله بگوییم) و نصره المظلوم و افشاء السلام و اجابة الداعی (کسی دعوت کرد دعوتش را بپذیریم. فقط منحصر به این نیست که دعوت کرد برویم خانه‌اش. دعا الی شیء و لو دعوت کرد که بیا برویم رستوران شما غذای ما را حساب کن) و ابرار القسم (و قسم هم که می‌خوریم بر قسم بکنیم نه حنث قسم). این هم که سند روایت مشتمل بر مجاهیل است. و انصافا سیاق مستحبات در این زیاد است (البته اوامر استحبابیه در او زیاد است)؛ ممکن است کسی بگوید دیگه ظهور نهیش هم در حرمت مختل می‌شود.

روایت هشتم: روایت مسعده بن صدقه: نهام عن التختم بالذهب

روایت هشتم روایت قرب الاسناد است از هارون بن مسلم از مسعده بن صدقه از امام صادق علیه السلام ان رسول الله صلى الله عليه و آله نهام (اصحابشان را نهی کردند از هفت چیز) منها التختم بالذهب. اصحاب پیامبر که خصوصیت ندارند. حالا امیر المؤمنین شاید خصوصیت داشته باشد در آن روایت نهانی عن التختم بالذهب اما دیگه اصحاب پیامبر که خصوصیت نداشتند.

مسعده بن صدقه گرچه با مسعده بن زیاد یکی نیست، اما ثقه است بخاطر اکثار روایت اجلاء

این هم سندش به نظر ما خوب است. مسعده بن صدقه را ما قبول داریم و لو توثیق خاص ندارد. حالا چرا قبول داریم؟

یک بیان مرحوم آقای بروجردی داشتند که بعضی معاصرین که در رجال زحمت کشیدند خیلی اصرار دارند به این نظریه که مسعده بن صدقه با مسعده بن زیاد یکی است و مسعده بن زیاد توثیق دارد. ما برای مان ثابت نیست انصافاً. [گرچه] قرائن بر اتحاد اینها هست ولی قرائن بر اختلافشان هم هست. این تعبیری که راجع به مسعده بن صدقه بکار رفته با تعبیری که راجع به مسعده بن زیاد بکار رفته فرق می‌کند.

اما منشأ دیگر برای توثیق مسعده بن صدقه اکثار روایت اجلاء هست. همین هارون بن مسلم شخص جلیل القدری است، زیاد نقل کرده از مسعده بن صدقه. ابراهیم بن هاشم به خاطر هم هست روایاتی دارد از مسعده بن صدقه. اکثار روایت اجلاء را ما کاشف از حسن ظاهر می‌دانیم که اماره [عدالت است]. البته گرچه حسن ظاهر کاشف تبعیدی است از عدالت ولی این بدرد اینجا نمی‌خورد چون مسعده بن صدقه گفتند عامی بتری یعنی جزء همان زیدیه بتریه است و لذا به او عامی هم می‌گویند چون قائل به خلاف شیخین بودند. ما که می‌گوییم اکثار روایت اجلاء کاشف از حسن ظاهر است نمی‌خواهیم بگوییم حسن ظاهر اماره تبعیدیه بر عدالت است تا بگویید این که اصلاً شیعه اثنی عشریه نبوده. مقصودم این است که سبب وثوق می‌شود به این که این آدمی بوده که مورد اعتماد این بزرگان بوده و او را آدم ثقه‌ای می‌دانستند. و الا نمی‌آمدند خراب کنند روایاتشان را، این همه روایت نقل کنند از یک آدم ضعیف که تحرزی از کذب نداشته باشد.

روایت نهم: مرسله قاضی ابی نعمان: نهی الرجال عن حلیه الذهب

روایت نهم روایت دعائم الاسلام است قاضی ابی نعمان مصری است (که مرحوم آقای بروجردی به این کتاب اعتناء داشت ولی مرسل است و خود قاضی ابی نعمان مصری به احتمال قوی جزء اسماعیلیه بوده چون این کتاب را برای فاطمیین مصر نوشته): عن رسول الله صلی الله علیه و آله نهی الرجال عن حلیه الذهب (پیامبر نهی کرد مردان را از زینت طلا) و قال هو حرام فی الدنیا.

روایت دهم: روایت ملاحم: عند ذلک تحلی ذکور امتی بالذهب

روایت دهم که آخرین روایت است در تفسیر قمی هست از ابن عباس با سندش نقل می‌کند و لو سند مشتمل بر مجاهیل هست، راجع به ملاحم آخر الزمان (البته تعبیر اشراط الساعة است. اشراط الساعة گاهی تعبیر می‌کنند به ملاحم آخر الزمان گاهی تعبیر می‌کنند به آن حوادثی که قبل از آن حادثه سور اسرافیل رخ می‌دهد. ولی بیشتر همان ملاحم آخر الزمان است) دارد: حوادثی پیش می‌آید، و عند ذلک تحلی ذکور امتی بالذهب (آن زمانی است که می‌بینی مردان زنجیر طلا آویزان می‌کنند، انگشتر طلا به دست می‌کنند. فکر می‌کنم دیگه رسیده حالا) و یلبسون الحریر و الدیباچ (لباس ابریشم می‌پوشند). این طائفه اولی است که دال بر منع از لبس ذهب است.

روایات مجوزه لبس ذهب

طائفه ثانیه که ممکن است استظهار بشود از آن، جواز لبس ذهب دو روایت است:

روایت اول: روایت ابن قداح: تختم پیامبر صلی الله علیه و آله به ذهب و سپس بیرون آوردن

آن

یکی روایتی است که در کافی نقل می‌کند از عدّه من اصحابنا عن سهل بن زیاد عن جعفر بن محمد اشعری عن ابن قداح از امام صادق علیه السلام ان النبی صلی الله علیه و آله تختم فی یساره بخاتم من ذهب (پیامبر در دست چپ‌شان انگشتر طلا بدست کردند) ثم خرج علی الناس فطفق ینظرون الیه (تشریف آوردند بیرونی، دیدند همه دارند نگاه‌شان می‌کنند) فوضع یده الیمنی علی خنصره الیسری (حضرت دست

راست‌شان را گذاشتند روی دست چپ‌شان که دیگه کسی نبیند این انگشتر طلا را) حتی رجع الی البیت فرمی به فما لبسه (حضرت پرتاب کرد این انگشتر طلا را از دستش و دیگه نپوشید).

گفته می‌شود که پیامبر کار حرام می‌کند؟ پیامبر که کار حرام نمی‌کند. معلوم می‌شود که کار حلال بوده، منتها مردم باورش نمی‌آمد که پیامبر این کار را بکند. حالا چرا باورش نمی‌آمد، یا مثلا مکروه بوده یا متعارف نبوده برای مردها یا پیامبری که ساده‌زیست بوده چه جور شده که امروز انگشتر طلا دست کرده، برای‌شان تعجب بود.

سند روایت به نظر بعضی‌ها خوب است. چون سهل بن زیاد را که خیلی‌ها می‌گویند الامر فی سهل سهل. امام، آقای زنجانی طرفدار سهل بن زیاد هستند. ما البته گفتیم توثیقش با تضعیفش تعارض کرده است و ما نمی‌توانیم اعتماد کنیم به او.

آقای زنجانی: جعفر بن محمد اشعری ثقة است چون جزء مستنیات رجال نوادر الحکمة نیست

می‌ماند جعفر بن محمد اشعری. ظاهرا آقای زنجانی او را هم قبول دارد. چرا؟ برای این که جعفر بن محمد اشعری توثیق خاصی ندارد ولی در رجال نوادر الحکمة محمد بن احمد بن یحیی اشعری بوده. مرحوم وحید بهبهانی یک قاعده‌ای را بیان کرده که برخی از بزرگان مثل صاحب مستمسک و امروز هم آقای زنجانی به این نظر متمایل هستند. می‌گویند که ابن ولید این کتاب نوادر الحکمة را که [شیخ] صدوق پیشش می‌خواند، [شیخ] صدوق می‌گوید که بعضی از رجال این نوادر الحکمة را ابن الولید استثناء کرد، استثنای منها جماعه. که شیخ در فهرست ذکر می‌کند آن جماعت را. می‌گوید الا ما کان (اسم می‌برد) الا ما کان عن فلان و فلان، و لکن جعفر بن محمد اشعری را استثناء نکرده. [شیخ] صدوق هم همین‌طور. معلوم می‌شود که قبول داشتند جعفر بن محمد اشعری را. بقیه را که استثناء کردند ما کان فیها من غلو و تخلیط و هو ما رأه سهل بن زیاد الآدمی (همین جور اسم می‌برد) خب جعفر بن محمد اشعری را نام نبردند جزء این استثنائات. پس معلوم می‌شود ثقة می‌دانستند ایشان را.

اشکال: شاید مبنای ابن ولید در حجیت خبر با مبنای مختار فرق داشته باشد

لباس مصلی ۹۰۷

ما این را قبول نداریم. ما مگه مقلد ابن ولید هستیم؟ ابن ولید معلوم می‌شود به روایات جعفر بن محمد اشعری اعتماد می‌کرده اما شاید مبنایش فرق می‌کند در حجیت خبر. کی می‌گوید مبنایش حجیت خبر ثقه بوده فقط؟ شاید مبنایش این بوده: خبر امامی ممدوح هم حجت است. به این تعبیر می‌کنند خبر حسن. یا به قول آقای سیستانی شاید این‌ها معتقد بودند خبری که مفید وثوق نوعی است و لو راویش ثقه نباشد، حجت است. ما که این را قبول نداریم. ما می‌گوییم فقط خبر ثقه. وثوق نوعی برای نوع مردم وثوق می‌آورد برای من وثوق نمی‌آورد به چه درد می‌خورد؟ شاید ابن الولید روایات جعفر بن محمد اشعری را در این کتاب دید از قرائنی وثوق نوعی پیدا کرد، برای چی دیگه استثناء بکند. این‌ها حساسیت‌شان روی روایت غلو بوده. شاید جعفر بن محمد اشعری هم مثل خودشان بوده، هم‌فکر خودشان بوده، خیلی با غلو و این‌ها میانه‌ای نداشته. غلو به نظر این بزرگان قم که ما این‌ها را عین ولایت می‌دانیم، بعضی از افکاری که این‌ها غلو می‌دانند ما متن ولایت می‌دانیم. ابن الولید فوقش ایشان به روایاتش اعتماد کند اما نگفته که ثقه است؛ شاید مبنایش در حجیت خبر اعم از خبر ثقه باشد.

اشکال دلالی اول (محقق خوئی): شاید در عصر نبوی، تختم به طلا حلال بوده

این راجع به سند این روایت. دلالتش هم شاید آن موقع حرام نبوده، دلیل نمی‌شود که تا آخر حرام نشده. آن موقع حرام نبوده. این جوابی است که بعضی از بزرگان مثل آقای خوئی می‌دهند که بر فرض سند درست باشد شاید در آن زمان حرام نشده بوده، بعدا پیامبر حرام کرده. نگفته که تا آخر حرام نیست. حکایت فعل است؛ پیامبر شاید اوائل رسالت‌شان این کار را کردند بعدا یواش یواش حرام شد. ان‌شاءالله بقیه مطالب را پس‌فردا عرض می‌کنیم.

جلسه ۸۴-۳۰۸

دوشنبه - ۹۷/۱۲/۲۰

أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ سَيِّمًا بَقِيَّةَ اللَّهِ فِي الْأَرْضِينَ وَ اللَّعْنُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ.

..... شرط ششم: از حریر محض نباشد

بحث راجع به حرمت تکلیفیه لبس ذهب بود که حدوداً ده روایت را مطرح کردیم راجع به حرمت لبس ذهب. دو روایت در مقابل آن بود: یکی روایت سهل بن زیاد بود از جعفر بن محمد اشعری از ابن قدام که پیامبر صلی الله علیه و آله در دست چپشان انگشتر طلا انداختند، بیرون که آمدند مردم نگاه می کردند، حضرت دست راستشان را گذاشتند روی انگشت چپشان، پنهان کردند انگشتر طلا را، برگشتند منزل انداختند انگشتر طلا را، دیگر نپوشیدند. گفته می شود اگر حرام بود پیغمبر که این کار را نمی کرد که لبس خاتم ذهب بکند. حالا تعجب مردم هم مهم نیست. شاید باور نمی کردند پیامبری که زندگیش مثل زندگی انسان های معمولی بلکه چه بسا کمتر از آنها بود، مجلس جلسه العبید و مثل انسان های عادی بلکه کمتر از آنها زندگی می کرد انگشتر طلا دست بکند، تعجب می کردند نه این که چون حرام است تعجب بکنند. که اشکال شد که دلیل نمی شود که تا آخر حرام نباشد لبس خاتم ذهب، آن موقع حرام نبوده. این جوابی است که برخی از بزرگان از جمله مرحوم آقای خوئی مطرح کردند. علاوه بر این که گفتند سندش هم ضعیف است بخاطر سهل بن زیاد و جعفر بن محمد اشعری.

ضعف سندش را ما قبول داریم و لو بزرگانی مثل آقای زنجانی هم سهل بن زیاد را توثیق می کنند هم جعفر بن محمد اشعری را چون جزء رجال نوادر الحکمه است و ابن الولید استثناء نکرده ایشان از رجال نوادر الحکمه محمد بن احمد بن یحیی اشعری.

پاسخ: بر فرض تدرج در تشریع باشد (نه تدرج در بیان)، اما مفسده فعل از بین نمی رود

از جهت دلالتی به نظر ما این جواب مثل مرحوم آقای خوئی قابل تأمل است. تدرج در احکام یک تدرج در بیان هست یک تدرج در تشریع. تدرج در بیان این هست که احکام جعل شده بوده، مصلحت نبوده که فعلاً بیان بشود، تدریجاً بیان کردند و چه بسا پیامبر هم بیان نکرده ائمه بیان کردند مثل نجاست ناصبی یا برخی می گویند خمس ارباح مکاسب از این قبیل است. تدرج در تشریع این است که اصلاً تشریع حکمش متاخر بوده. اینجا قطعاً تدرج در بیان نمی تواند منشأ این باشد که پیامبر این انگشتر طلا را پوشیده بوده، چون تدرج در بیان مانع از این نیست که پیامبر این حکم شرعی واقعی را بداند و باید به آن عمل کند، مردم نمی دانند و مصلحت نیست فعلاً به آنها بیان بشود. تدرج در تشریع هم ممکن است اما مفسده فعل که از

لباس مصلی ۹۰۹

بین نمی‌رود. شارع مصلحت نبوده که از روز اول بیاید خمر را حرام کند، به تدریج خمر را حرام کرده، مسکر را حرام کرده ولی مفسده شرب خمر و شرب مسکر که تدریجی نیست، خب از اول مفسده داشته، خلاف شأن پیامبر است که یک فعلی که مفسده دارد و بخاطر ضعف ایمان مردم فعلا مصلحت نیست حکم الزامی طبق آن جعل بشود بیاید پیامبر مرتکب آن فعل بشود.

[سؤال: ... جواب:] مفسده شرب مسکر مثلا سبب تحریم شرب مسکر فعلا نشده چون مردم ضعیف الایمان هستند یک جا همه احکام را کشش ندارند که بپذیرند ولی خود پیامبر که می‌داند این فعل مفسده دارد، آن وقت مرتکب بشود حضرت؟ این خلاف شأن پیامبر است.

بله، گاهی تبدل عنوان است. اصلا در ابتداء اسلام همراهی با یهود در نماز خواندن به سمت بیت المقدس اصلا مفسده نداشته، اتفاقا یک اتحادی بین اهل کتاب بود، یا اهل الکتاب تعالوا الی کلمه سواء بیننا و بینکم، به تدریج چون که یهود شماتت می‌کردند مسلمین را که شما تابع ما هستید در قبله، تدریجا همراهی با یهود مفسده پیدا کرد. و لذا پیامبر منتظر وحی بود، قد نری تقلب وجهک فی السماء فلنولینک قبله ترضاها فول وجهک شطر المسجد الحرام. این می‌شود.

البته معلوم نیست که واجبات بدون امر مولوی مصلحت ملزمه داشته باشد

[سؤال: ... جواب:] در مثال واجبات معلوم نیست که واجبات بدون امر خدا مصلحت ملزمه داشته باشد. خدا هنوز واجب نکرده صوم شهر رمضان را، پیامبر برای چی روزه بگیرد؟ اصلا مصلحت ملزمه صوم این است که خدا بگوید روزه بگیر و ما با روزه گرفتن روح عبودیت و تقوی را در خودمان زنده کنیم. این‌ها را با هم خلط نکنید. آیا لبس ذهب احتمال می‌دهید که مفسده‌اش بعد از تحریم خدا باشد و مفسده نداشته باشد. یا تبدل عنوان شده باشد با این که روایت می‌گوید نکته‌اش این است که انه من لباس اهل الجنة. و لذا شبهه این است که شأن پیامبر این نیست که لبس ذهب را که هنوز و لو حرام نشده ولی مفسده‌اش هست هنوز عرفا که منشأ شده بعدا آن را حرام کنند، پیامبر بیاید مرتکب بشود، این یک امر مستبعدی است.

اشکال دوم: ادله مانعه، موجب رفع ید از ظهور بدوی روایت در جواز است

و لکن ممکن است شما از این شبهه ما جواب بدهید که این فوقش موجب ظهور بدوی این روایت می‌شود در جواز لبس ذهب؛ مقاومت نمی‌کند در مقابل ادله مانعه. اما این که انکار بکنیم ظهور این روایت را در حلیت لبس ذهب، این مشکل است. در مقام جمع حالا بحث می‌کنیم یا بخاطر تسالم اصحاب بر حرمت لبس ذهب می‌آید بر خلاف ظاهر عمل می‌کنید در این روایت، حرفی نیست، ما مشکلی نداریم. اما اگر ما بودیم و این روایت می‌خواستیم حکم لبس ذهب را بفهمیم، بینکم و بین وجدانم از این که پیامبر لبس خاتم ذهب کرد استفاده حلیت مطلقه این کار را نمی‌کردید؟ خب اگر این کار حرام می‌خواست بشود بعید است که پیامبر این کار را انجام بدهد، بعد بگوید حرام است. می‌گویند شما تا دیروز لبس ذهب کرده بودید یا رسول الله حالا شد حرام؟ این عرفی نیست. مگر تبدیل عنوان بشود که اینجا تبدیل عنوان عرفی نیست چون نکته حرمت لبس ذهب این است که انه من لباس اهل الجنة.

[سؤال: ... جواب:] اگر یک عمومی داریم که اقتضاء می‌کند حرمت لبس ذهب را، شما نمی‌آمدید به این روایت بگویید تخصیص می‌زنیم آن عموم را؟ می‌گفتید انصافا این روایت ظاهر در این است که لبس ذهب حلال است. حالا بگویید نه آن موقع که پیامبر لبس ذهب کرد حرام نشده بود بعدا حرام شد، آخه این عرفی است چیزی که پیامبر بعدا می‌خواهد حرام بکند خودش مرتکب بشود؟ پس مفسده این فعل چه می‌شود؟ مردم اعتراض نمی‌کردند که یا رسول الله شما می‌گویید که لبس ذهب نکن، خود شما ما دیدیم که لبس ذهب کرده بودی.

و در این روایت هم مؤیدش این است که امام صادق علیه السلام نفرمود که و کان ذلک قبل تحریم لبس الذهب. اگر لبس ذهب حرام بود، مناسب نبود امام صادق علیه السلام موقع نقل این جریان بفرماید و کان ذلک قبل تحریم لبس الذهب؟

[سؤال: ... جواب:] هر غرضی بوده بالاخره شما اگر بیاید یک مطلبی را بگویید، مثلا فرض کنید یک چیزی ممنوع شده در کشور، شما همان کار ممنوع را بگویید بله ما یک روزی رفتیم با دوستان در سفر، آن کاری که ممنوع شده، آن را بگویید انجام دادیم. (... از کجا می‌فهمند شما قبلا انجام دادی.) شما بطور مطلق بگویید رفتیم سفر این کار را کردیم و این قبل از صدور منع قانونی از این کار بود. این مناسب نیست.

لباس مصلی ۹۱۱

[سؤال: ... جواب:] ظاهر حرمت این است که فعل مفسده دارد. تشبه به اهل جنت در این تزیین به ذهب مفسده داشته. ... پیامبر آگاه نبوده به مفسده لبس ذهب؟ اولاً این که درست نیست که پیامبر [آگاه نبوده]؛ بحث احکام و ملاکات احکام است. بعدش هم امام صادق که بیان می کنند نفرمایند که این کار قبل از تحریم لبس ذهب نبود؟

روایت دوم: صحیحہ حلبی: نهانی لا قول لکم نهاکم عن التختم بالذهب

روایت دوم روایت معانی الاخبار است. می گوید حدثنا حمزة بن محمد العلوی قال اخبرني علي بن ابراهيم هاشم قال حدثني ابي عن محمد بن ابي عمير عن حماد بن عثمان عن عبدالله (يا عبید الله) بن علی الحلبي عن ابي عبدالله عليه السلام قال قال علي عليه السلام نهانی رسول الله صلى الله عليه و آله و لا قول لکم نهاکم عن التختم بالذهب. علی علیه السلام فرمود پیامبر من را نهی کرد از انگشتر طلا دست کردن و نمی گویم شما را نهی کرد.

در سند حمزة بن محمد علوی است. دیدم آقای داماد گفتند این حدیث ضعف سند دارد مثل حدیث قبلی و تنها جواب که آقای داماد می دهند از این دو حدیث این است که می گویند ضعف سند دارد و الا اگر ضعف سند نداشت یکی از این دو حدیث، ما حمل می کردیم روایات طائفه اولی را بر کراهت.

بعد هم [آقایان] می گویند آقای داماد! از شما بعید است. اجماع داریم بر حرمت لبس ذهب؛ اعراض شده از این دو روایت. ایشان می گوید اجماع، مدرکی است؛ اعراض، مدرکی است. علماء اجتهد کردند، دو طائفه دیدند به نظرشان این جور رسیده که به طائفه اولی عمل کنند، به طائفه ثانیه عمل نکنند. اجماع مدرکی، اعراض مدرکی، این ها اعتبار ندارد که. و لذا اگر من بودم می شنیدم استدلالات کسانی که می گویند یکی از این دو حدیث اقلاً تام السند است، قائل می شدم به کراهیت لبس ذهب.

حمزة بن محمد علوی بخاطر ترضی شیخ صدوق، ثقه است

انصافاً این حمزة بن محمد علوی توثیق ندارد ولی چندین بار شیخ صدوق وقتی اسمش را می آورد و جزء مشایخ شیخ صدوق هست در طریق شیخ صدوق است به کتب اصحاب، می گوید رضی الله عنه. در علل الشرایع می گوید، در معانی الاخبار می گوید، در توحید می گوید، رضی الله عنه. انصافاً شیخ صدوق به

912 شرط ششم: از حریر محض نباشد

استادش بگوید رضی الله عنه، متفاهم عرفی این است که آدم خوبی می دانستندش. آدم فاسق را به قول مطلق بگوید رضی الله عنه؟ این از اهتمام شیخ صدوق به این تعبیر رضی الله عنه در حق بزرگانی مثل پدرش، مثل ابن الولید، انصافا انسان استظهار می کند که مقید بوده رضی الله عنه را به هر کسی نگوید.

[سؤال: ... جواب:] ضابط نبودن اگر برگردد به عدم تحرز از قول به غیر علم این معنایش این است که آدم خوبی نیست که در دین خدا سهل انگار است، در نسبت حدیث به ائمه سهل انگار است. اما اگر ضابط نیست یعنی حواس پرت است این خلاف اصل عقلائی است، اصل عقلائی این است که حواس پرتی ندارد. ... دقیق نیست در نقل یعنی عادل نیست. ... بنده کی عرض کردم که یک کسی ممکن است ثقه باشد ولی قول به غیر علم بکند؟ من گفتم اگر کسی ثابت نشد وثاقتش زودی نیایید بگویید چند تا حدیث است، این ها که جعل وضع نبودند، نه، وقتی وثاقت ثابت نیست [معنایش این است که] جعل وضع نیستند ولی آدم های شلی هستند. من این جور گفتم. ولی اگر ثابت بشود یکی آدم خوبی است، اگر ثقه بگویند که هیچ، ولی اگر ثقه هم نباشد ولی جوری است که آدم احساس می کند شیخ صدوقی که استادش است مدام می گوید رضی الله عنه معلوم می شود که اعتماد داشته به دین او. اقل مراتب دین است که آدم چیزی را به امام نسبت ندهد بدون علم.

[سؤال: ... جواب:] آقای خوئی می گویند یک استادی داشته شیخ صدوق به نام ضبی، راجع به او خود صدوق می گوید که لم ار اشد نصبا منه، ناصبی تر از این ندیدم، چون در تشهد نماز می گفت اشهد ان محمدا عبده و رسوله اللهم صل علی محمد فردا. بابا دیگه "فردا" را برای چی می گویی؟ می گوید لم اره اشد نصبا منه. بعد آقای خوئی می گوید آن هایی که می گویند مشایخ صدوق ثقات هستند، این ضبی هم از مشایخ صدوق است.

ضبی یک حدیث صدوق از او نقل می کند در فضائل اهل بیت. بابا! الفضل ما شهدت به الاعداء. آخه چه ربطی دارد به امثال حمزه بن محمد علوی که احکام فقهیه الزامیه را از او نقل می کند، بعد هم چندین مرتبه گفته رضی الله عنه. ما که استظهارمان این است که صدوق به ایشان اعتماد داشته و ایشان را آدم خوبی

لباس مصلی ۹۱۳
می دانسته. خود آقای خوئی هم اینجا ظاهراً تعبیر می کند به صحیحه حلبی. نمی دانم چه جور شده که از دستش در رفته.

[سؤال: ... جواب:] آقای داماد می گوید این روایت ضعیف السند است. اشاره نمی کند چرا [ضعیف السند است].

اشکال (محقق خوئی): "لااقول لکم نهاکم" نهایت امانت در نقل را می رساند نه حلیت را

آقای خوئی فرموده: این که می گوئید و لاقول لکم نهاکم، این معنایش این نیست که حضرت علی می خواهد بگوید پیامبر به من فرمود، شما خیال تان راحت، شما که نهی نشدید به تختم به ذهب، آزادید، من را نهی کرد از تختم به ذهب. اینجا این جور فرموده. بعد فرموده که امیرالمؤمنین وقتی می فرماید و لاقول لکم نهاکم نهایت امانت در نقل را می خواهد مراعات کند که پیامبر فرمود که یا علی لاتتختم بالذهب، نهانی و لاقول نهاکم، این منافات با این ندارد که بر همه شما حرام است تختم به ذهب. بر همه حرام است ولی من نقلم دقیق است، نهانی رسول الله و لاقول نهاکم.

پاسخ: این تعبیر با حرمت برای سایر مؤمنین منافات دارد عرفاً

انصافاً این هم عرفی نیست که نهانی رسول الله و لاقول لکم نهاکم عن التختم بالذهب اما هر کی تختم به ذهب بکند بیچاره اش می کنیم، گناه کرده. این عرفی است؟ قطعاً عرفی نیست. مثل این که یکی بیاید به برادرهای دیگرش بگوید بابام به من گفت معتاد نشوی و من نمی گویم به شماها گفت معتاد نشوید. بعد هم هیچ چیز نمی گوید. این یعنی چی؟ در حالی که هر عرفی می فهمد از این که پدری به فرزندش بگوید معتاد نشو این است که خصوصیت ندارد این پسر نه این که چون پسر بزرگ است. این عرفی نیست. چون علی است، برادر پیامبر است، نفس پیامبر است، وصی پیامبر است، پیامبر به او فرموده لاتتختم بالذهب، این عرفی نیست. عرف الغاء خصوصیت می کند.

جواب: "لااقول نهاکم" قرینه است بر این که روایت در مقام بیان یکی از مختصات حضرت امیر

سلام الله علیه است

ولی این روایت وقتی قرینه دارد، و لااقل نهاکم قرینه است بر این که نه، این حکم از مختصات امیرالمؤمنین است. یعنی اگر ما بودیم و یک خطابی از پیامبر می‌رسید، خطاب به علی علیه السلام که یا علی لاتتختم بالذهب فانه حلّیتک یا زینتک فی الآخرة، الغاء خصوصیت می‌کردیم. ولی این روایت قرینه می‌شود که خود امیرالمؤمنین وقتی نقل می‌کند به مردم می‌گوید مردم! پیامبر من را نهی کرد نمی‌گوییم شما را نهی کرد، این قرینه می‌شود بر این که بگوییم این معلوم می‌شود که حکم از مختصات علی علیه السلام بوده. انصافاً تشکیک در ظهور این روایت عرفی نیست.

[سؤال: ... جواب:] چه محذوری است، وقتی که عامه هم قائلند به حرمت لبس ذهب. نه جای تقیه است، نه جای تشکیک در ظهور این است که لاتتختم یا علی بالذهب فانه زینتک فی الآخرة در این که این خطاب به امیرالمؤمنین به خاطر خصوصیت علی علیه السلام نیست، خطاب به همه هست. آن وقت چه وجهی دارد علیه علیه السلام بفرماید نهانی و لااقل لکم نهاکم؟ انصافاً این ظهورش این است که این حکم از مختصات من است و لو خلاف ظهور اولی است این اختصاص.

و جالب این است که آقای خوئی در بحث ترین به ذهب روایتی هست که قبلاً خواندیم، روایت روح بن عبدالرحیم: یا علی لاتتختم بالذهب فانه زینتک فی الآخرة، ایشان در آنجا فرموده این حکم شاید از مختصات امیرالمؤمنین باشد. و لو این روایت ظهور دارد در این که تزین به ذهب حرام است، بر فرض چون تعلیل می‌کند می‌گوید انگشتر طلا نپوش چون این زینت در آخرت مردان هست یعنی تو به طلا زینت نکن، ولی این دلیل نمی‌شود ما بگوییم هر مکلفی حرام است زینت کند به طلا. و لذا آقای خوئی می‌گوید زینت طلا حرام نیست، لبس طلا حرام است و لذا اشکال ندارد دندان‌های جلوی‌تان روکش طلا داشته باشد، دکمه‌های لباس‌تان از طلا باشد چون لبس که صدق نمی‌کند، تزین است. این روایت هم لاتتختم بالذهب فانه زینتک فی الآخرة، و لو ممکن است بگوییم ظهور دارد در نهی امیرالمؤمنین از تزین به ذهب بخاطر عموم تعلیل ولی این شاید از مختصات امیرالمؤمنین است. چون ولی الامة است صلاح نیست تزین به ذهب بکند.

خب آقا! خود شما که الان فرمودید حضرت علی خصوصیت ندارد، فقط این لااقل لکم نهاکم برای رعایت دقیق در نقل حدیث پیامبر است چون پیامبر فرموده بود یا علی لاتتختم، امیرالمؤمنین می‌فرماید به مردم

لباس مصلی ۹۱۵

نگفت، به من گفت. این روایت معانی الاخبار را هم که و لااقلول لکم انهاکم را قرینه می‌گیرد بر این که این حکم از مختصات امیرالمؤمنین است. یک نوع تهافت در کلام آقای خوئی اینجا پیدا شده خلاصه. اینجا که می‌رسد می‌گوید نه، این از احکام مختصه امیرالمؤمنین نبود، حضرت که فرمود که و لااقلول لکم انهاکم عن التختم بالذهب، برای نهایت امانت در نقل بود که دقیق می‌خواست کلام پیامبر را نقل کند، منافات ندارد که تختم به ذهب بر همه حرام باشد. ولی بعدش می‌رسد می‌گوید که نه، شاید نهی از تختم به ذهب در مثل روایت روح بن عبدالرحیم مربوط به حضرت علی بوده، از مختصات حضرت علی بوده و شاهدش و لااقلول لکم انهاکم است که این نشان می‌دهد که این حکم از مختصات علی علیه السلام بوده.

انصافا کار به فرمایش آقای خوئی نداریم، ظاهر لااقلول لکم انهاکم همین است که این از مختصات امیرالمؤمنین بوده. عرفی نیست که تحریم لبس خاتم ذهب بر همه مؤمنین، بر همه مردان مؤمن باشد بعد حضرت بیایند بفرمایند که پیامبر من را نهی کرد از انگشتر طلا پوشیدن، من نمی‌گویم شما را نهی کرده.

[سؤال: ... جواب:] این خلاف ظاهر است ائمه بعدی تشریع کنند حرمت لبس ذهب را. ظاهر این روایات این است که چون خدا از مختصات رجال در بهشت قرار داده لبس ذهب را، حرام شده لبس ذهب.

اگر تسالم قطعی بین فریقین نبود، این روایت سنداً و دلالتاً تمام بود بر حرمت لبس ذهب. و

همچنین لو کان حلالاً لبان و اشتهر

و لذا انصاف این است: این روایت دوم هم دلالتش تمام است بر عدم تحریم لبس ذهب، هم سندش تمام است. روایت اول هم دلالتش تمام بود، سندش ایراد داشت. و لکن مهم این است که تسالم قطعی است نه فقط بین علماء شیعه، بین علماء فریقین که لبس ذهب بر رجال حرام است.

این که آقای داماد فرمود اجماع مدرکی باشد اعتبار ندارد این را ما بارها جواب دادیم. یک وقت اجماع فقهاء در عصر غیبت است، این مدرکی بودنش مضر است. یک وقت اجماع اصحاب ائمه است، اجماع اصحاب در زمان ائمه است؛ مدرکی بودن این مضر نیست.

[سؤال: ... جواب:] فرض این است که فریقین گفتند لبس ذهب حرام است. اگر فقهاء شیعه در زمان ائمه نظرشان مخالف بود یک جا طرح می‌شد، یک جا بیان می‌شد، تسالم قطعی است بین فریقین بر حرمت

916 شرط ششم: از حریر محض نباشد

لبس ذهب. یک مخالف، ابن جنید را بروید بگردید، ابن ابی عقیل را بگردید، هر کی را بروید بگردید ببینید قائل به حلیت لبس ذهب شده تا دل‌تان را خوش کنید؟ تسالم فریقین است بر حرمت لبس ذهب و از احکامی است که بان و اشتهر.

این را توضیح بدهم:

این که فقهاء عصر غیبت اگر اجماع‌شان مدرکی است اعتبار ندارد چون اجماع اعتبارش بخاطر کشف ارتکاز متشرعه است در زمان ائمه. اگر اجماع فقهاء مدرکی باشد شاید مستند باشد به آن مدرک نه به ارتکاز متشرعه؛ دیگه کشف ارتکاز متشرعه نمی‌کنیم. ولی اگر اجماع زمان ائمه بوده، خب این یعنی خود ارتکاز متشرعه. ارتکاز متشرعه در زمان ائمه بر حرمت لبس ذهب بوده، این منشأش چی می‌تواند باشد غیر از موافقت ائمه و لو با سکوت‌شان نسبت به این حکم. و الا اگر خلاف این بود لاقول یک قائلی بین اصحاب ائمه پیدا می‌شد. و لذا این از احکامی است که انسان قطع پیدا می‌کند که حکم شارع است.

با توجه به تسالم قطعی، باید این روایت و امثال آن را توجیه کرد به وجود مصلحت

آن وقت نوبت می‌رسد به توجیه این روایت. آن وقت است که ما می‌توانیم ظهور این دو روایت را توجیه کنیم با همین توجیهاتی که مطرح کردند که شاید مصلحت بوده حضرت علی بفرماید و لاقول لکم نهاکم. مصلحت در این بوده و الا حکم مطلق بوده، شامل همه مکلفین می‌شده. و یا آن روایت اول هم توجیه کنیم بگوییم که مصلحت بوده پیامبر لبس ذهب بکند قبل از تحریم لبس ذهب. و الا ظهور این دو روایت در جواز لبس ذهب است، تسالم اصحاب مانع از حمل طائفه اولی بر کراهت می‌شود. و این دو روایت را توجیه می‌کنیم اگر هم قابل توجیه نبود، طرح می‌کنیم. چون چیزی که تسالم اصحاب بر خلافت هست، و دع الشاذ النادر فان المجمع علیه لاریب فیه.

[سؤال: ... جواب:] این روایت را [شیخ] صدوق هم در خصال گفته، هم در معانی الاخبار. در معانی الاخبار ما سندش را مطرح کردیم. اما سند خصال و متن خصال را بخوانم، در خصال این‌طور نقل می‌کند: چند فقره ذکر می‌کند، حدثنا ابی رضی الله عنه قال حدثنا سعد بن عبدالله عن احمد و عبدالله ابنی محمد بن عیسی عن محمد بن ابی عمیر عن حماد بن عثمان عن الحلبي عن ابی عبدالله علیه السلام. ما فراموش کردیم،

لباس مصلی ۹۱۷

خوب شد آقا تذکر دادند که وجه این که آقای خوئی تعبیر می‌کند به صحیح حلی (این اشکال، اول در ذهن ما بود وجهش را پیدا کرده بودیم) در خصال این حمزه علوی نیست، به جایش سند دیگری است که او قطعاً صحیح است. حدثنا ابی رضی الله عنه قال حدثنا سعد بن عبدالله عن احمد و عبدالله ابنی محمد بن عیسی عن محمد بن ابی عمیر عن حماد بن عثمان عن الحلبي. این سند دیگه مسلم معتبر است. قال علی علیه السلام نهانی رسول الله صلی الله علیه و آله و لا اقول نهاکم عن التختم بالذهب و عن ثياب القسی و عن میاثر الارجوان و عن الملاحف المَفْدَمَة و عن القراءة و انا راکع. پس این روایت سندش خوب است.

ممکن است کسی بگوید علت این که حضرت در این روایت فرمود و لا اقول نهاکم بخاطر تختم به ذهب نبود، بخاطر آن بعدی‌هایش بود: ثياب القسی (قسی یک ثياب حریر و ابریشم بود که از مصر می‌آوردند) این هم البته بر همه حرام است. ولی میاثر الارجوان حریری بود سرخ‌رنگ روی اسب می‌انداختند، او مکروه است، او حرام نیست. حالا شاید گفته می‌شود که و لا اقول نهاکم بخاطر این‌ها بوده که میاثر الارجوان و عن الملاحف المَفْدَمَة (ملاحف مَفْدَمَة، خب ملحف که لحاف است، مقدم آنی است که خیلی سرخ است. خلاصه لحاف شدیدا سرخ رویت نکش. این مکروه است) و عن القراءة و انا راکع (در حال رکوع آیه قرآن نخوان. این می‌شود مکروه). شاید و لا اقول نهاکم را به این خاطر که این‌ها دنبالش بودن بیان کردند.

این توجیه است و الا ظاهر نهانی رسول الله و لا اقول نهاکم این است که به تک تک این‌ها می‌خورد. یعنی و لا اقول نهاکم عن التختم بالذهب، مخصوصاً که اولش هم این تختم به ذهب را آورده، و بعدش هم ثياب القسی را آورده که آن ثياب حریر است، بر همه حرام است.

[سؤال: ... جواب:] عرض می‌کنم ظاهرش این است که این‌ها حرام نیست بر مردم که گفت لا اقول نهاکم، ما حرفمان این است منتها بعد از تسالم باید رفع ید کنیم از این ظهور، توجیه کنیم؛ اگر قابل توجیه است. اگر قابل توجیه نیست بخاطر تسالم اصحاب بر خلاف طرح می‌کنیم.

هذا کله فی لبس الذهب. اما کلام واقع می‌شود در تزیین به ذهب بدون صدق لبس ان شاء الله فردا بحث می‌کنیم.

جهت دوم: صدق لبس ذهب بر تختم به ذهب

أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ سَيِّمًا بَقِيَّةَ اللَّهِ فِي الْأَرْضِينَ وَ اللَّعْنُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ.

راجع به حرمت تکلیفیه لبس ذهب، عرض کردیم عمده دلیل تسالم اصحاب است.

شهید صدر در مانعیت تختم به خاتم ذهب احتیاط می‌کند، فتوی نمی‌دهند

یک مطلبی از حاشیه مرحوم آقای صدر بر منهاج استفاده می‌شود که ایشان لبس ذهب را حرام تکلیفی می‌دانند و موجب بطلان نماز هم می‌دانند ولی تشکیک می‌کنند در این که تختم به خاتم ذهب مصداق لبس ذهب باشد و لذا در مانعیت تختم به خاتم ذهب احتیاط می‌کنند، فتوی نمی‌دهند. راجع به حرمت تختم به خاتم ذهب هم ظاهرش این است که آنجا هم چون تعبیر کردند و یحرم لبس الذهب و التزین به که در عبارت منهاج هست ایشان فرموده بشرط صدق اللبس علیه (و قبلا هم تشکیک کردند در صدق لبس بر تختم به خاتم ذهب) این معنایش این است که لبس ذهب را حرام می‌دانند اما می‌گویند تختم به خاتم ذهب معلوم نیست لبس باشد. و این دو روایتی که خواندیم [و مفادش حلیت استفاده از ذهب بود] موردش تختم به خاتم ذهب بود اما موثقه عمار می‌گفت لایلبس الرجل الذهب، چرا به او عمل نکنیم؟ این دو روایتی که دیروز خواندیم که یکی روایت صحیح بود (صحیح حلی که جا نداشت که مثل آقای داماد بگوییم سندش ایراد دارد بعد از این که در خصال سند واضح صحیح داشت) راجع به این بود که امیرالمؤمنین فرمود نهانی رسول الله عن التختم بالذهب و لا اقول نهاکم.

اشکال: تختم به ذهب، در استعمالات، یکی از مصادیق لبس ذهب است. بنابراین نمی‌شود

روایات را از آن منصرف دانست

به نظر ما نمی‌شود موثقه عمار را حمل کنیم بر جایی که یقیناً صدق می‌کند لبس ذهب بعد بگوییم در تختم به خاتم ذهب شک است که لبس صدق می‌کند یا لبس صدق نمی‌کند. چون مصداق‌های متعارف

لباس مصلی ۹۱۹

لبس ذهب همین تختم به ذهب است، دستبند ذهب به دست کردن است، زنجیر طلا به گردن آویزان کردن است. وقتی که متعارف در لبس ذهب همین‌ها هست و عرف عرب هم صادق می‌دانسته که لبس الذهب، لبس السوار، لبس القلاده، صدق می‌کند در عرف عرب‌ها. حالا فارس‌ها تعبیر پوشیدن انگشتر و پوشیدن دستبند، پوشیدن زنجیر به گردن تعبیر نمی‌کنند دلیل نمی‌شود که عرب‌ها تعبیر نکنند. استعمالات عربی زیاد است تعبیر به لبس خاتم، لبس سوار، لبس قلاده. اگر بناء باشد در صدق لبس بر تختم به خاتم تشکیک کنیم، پس مورد نهی از لبس ذهب در موثقه عمار کجاست؟ مثلاً بگوییم لباسی که بخشی از اجزایش طلا است، همه لباس که طلا متعارف نبود باشد. حالا یک بخشی از لباس طلا بود، خب آنجا دیگه مسلم صدق می‌کند لبس؟ اگر یک کسی فرض کنید یک بخشی از آستین پیراهنش با طلا دوخته شده، به این می‌گویند که لبس الذهب؟ طلا پوشید؟ نه، می‌گویند پیراهنی که متضمن طلا بود پوشید، نمی‌گویند طلا پوشید. و لذا اصلاً قرینه داریم لبس ذهب همین‌هایی است که ما تشکیک می‌خواهیم بکنیم در صدق لبس در زبان فارسی بر آن.

[سؤال: ... جواب:] ما می‌گوییم لبس ذهب است عرفاً. اصلاً لبس ذهب بطور متعارف همین‌ها است. کی می‌آمد کل لباسش را از طلا تهیه کند؟ مگه می‌شود اصلاً؟ حالا بشود هم، طلای به این گرانی کی این کار را می‌کرده؟ متعارف نیست. متعارف این است که تزین می‌کردند به ذهب، بخشی از پیراهنش، بخشی از لباس‌شان طلا دوخت بود. ... حالا شما یک فیلم از شاه ایران دیدید که در تاج‌گذاری تاج طلا سر گذاشته. او هم عرفاً الان می‌گویند کلاه طلا پوشید؟ خب بله، او را انصافاً می‌گویند، ولی این موثقه عمار یعنی فقط نهی بخورد به این پوشیدن کلاه طلا، تاج‌گذاری؟ این است؟ این عرفی نیست که بگوییم حمل می‌شود بر این مورد.

و لذا به نظر ما جایی برای این تشکیک نیست.

جهت سوم: تزین به طلا

راجع به حرمت تزین به ذهب بدون صدق لبس بر آن، ادعای اجماع کرده صاحب جواهر. اجماع محصل و منقول که تزین به ذهب حرام است بر رجال و لو صدق لبس نکند. حالا مثال بخواهیم بزنیم: دکمه پیراهن از

920 شرط ششم: از حریر محض نباشد

طلا باشد، صدق لبس نمی‌کند، روکش دندان از طلا باشد، صدق لبس نمی‌کند، ولی اگر دندان‌های جلو که هنگام سخن گفتن باز می‌شود، روکش طلا داشته باشد صدق تزین می‌کند با این که صدق لبس نمی‌کند. حالا دلیل چیست بر این که تزین به ذهب حرام است؟ آقای خوئی فرموده که ما ادله‌اش را بررسی کردیم به این نتیجه رسیدیم که این ادله تمام نیست، فتوی می‌دهیم به جواز تزین به ذهب اگر صدق لبس نکند؛ بر خلاف مشهور. آقای تبریزی استاد ما، آقای صدر گفتند ما هم همراهی می‌کنیم با آقای خوئی، ما هم فتوی می‌دهیم به عدم حرمت تزین به ذهب بدون صدق لبس. آقای سیستانی فرمودند ما احتیاط واجب می‌کنیم در اجتناب از تزین به ذهب.

مشهور: تزین به ذهب حرام است و لو صدق لبس نکند. چون علت تحریم لبس ذهب (زینت در

آخرت)، عمومیت دارد

مشهور که گفتند تزین به ذهب حرام است و لو صدق لبس نکند، این‌ها عمدتا استدلال‌شان به تعلیلی است که در این روایات بود. مثلاً در روایت روح بن عبدالرحیم بود: یا علی لاتتختم بالذهب فانه زینتک فی الآخرة. گفتند العلة تعمم دیگه. لاتتختم بالذهب، چرا؟ برای این که طلا تشریع شده که زینت مردان در بهشت باشد نه در دنیا.

روایت دوم روایت قرب الاسناد است که نقل می‌کند عبدالله بن جعفر حمیری عن محمد بن عبدالحمید و عبدالصمد بن محمد جمیعاً عن حنان بن سدير عن ابي عبدالله عليه السلام، باز هم مضمون حدیث این است که قال النبی لعلی علیهما السلام ایاک ان تختم بالذهب فانه حلیتک فی الجنة.

بعید نیست که این روایت صحیح السند باشد چون محمد بن عبدالحمید و عبدالصمد بن محمد، دو تا راوی هستند که از حنان بن سدير نقل می‌کنند، بعید نیست که انسان وثوق پیدا کند به این که وقتی این دو نفر نقل می‌کنند احتمال اضطراب و سهو در نقل هم که بعید است با توجه به روایات دیگر، انسان وثوق پیدا کند.

ولی از جهت رجالی بعضی‌ها گفتند محمد بن عبدالحمید ثقة است. از جمله آقای خوئی قبلاً می‌فرمود ثقة است بخاطر این که از مشایخ کامل الزیارات است. ما عرض کردیم آقای خوئی برگشتند از این نظر.

لباس مصلی ۹۲۱
 فرمودند ما دیدیم درست است که اول کتاب کامل الزیارات ابن قولویه می‌گوید که و لقد علمت انا لانهیض
 بجمیع ما روی عنهم فی ذلک و لا فی غیره و لکن ما وقع لنا من طریق الثقات من اصحابنا رحمهم الله
 برحمته، ما همه احادیث را نقل نمی‌کنیم، تنها احادیثی را نقل می‌کنیم به واسطه ثقات اصحاب به ما رسیده
 است. سال‌ها هم می‌گفتیم هر راوی که در کتاب کامل الزیارات باشد ثقه است. بعد آمدیم دیدیم ای وای!
 چقدر روایات مرسله در این کتاب هست، چقدر روایات از ضعاف در این کتاب هست، از عایشه نقل می‌کند
 در این کتاب. یکی از بزرگان می‌فرمود از عمر سعد نقل می‌کند در این کتاب. ولی خب اشتباه می‌کرد، این
 عمر سعد، عمر سعد قاتل امام حسین نیست، این عمر سعدی است که از روات متاخر هست. بدشانسیش
 باعث شده که این جور بشود. ولی از عایشه نقل می‌کند.

بعد ایشان فرمود بر می‌گردیم از آن نظر. یک بیانیه‌ای از نجف رسید که به دست بنده هم رسید که ما از
 این نظر برگشتیم. تنها مشایخ بلاواسطه ابن قولویه را می‌پذیریم به عنوان ثقات. که ما هم معتقدیم اصلا
 ظاهر این تعبیر کامل الزیارات بیش از توثیق مشایخ بلاواسطه از اول نبود. از اول هم بیش از این ظهور
 نداشت، نیازی نبود که ما قائل به عموم بشویم نسبت به مشایخ مع الواسطه، بعد برویم به درب بسته
 بخوریم، به مشکلات بخوریم. و چون محمد بن عبدالحمید از مشایخ با واسطه ابن قولویه است آن توثیق
 بدرد نمی‌خورد.

کلام مرحوم نجاشی، ظهوری در توثیق محمد بن عبدالحمید ندارد

بعضی‌ها گفتند محمد بن عبدالحمید ثقه است چون نجاشی گفته محمد بن عبدالحمید بن سالم العطار
 ابوجعفر روی عبدالحمید عن ابی الحسن موسی علیه السلام و کان ثقة من اصحابنا الکوفیین له کتاب النوادر
 اخبرنا فلان عن فلان عن عبدالله بن جعفر الحمیری عنه بالکتاب. گفتند نجاشی توثیق کرده محمد بن
 عبدالحمید را دیگه.

اشکال این است که اگر این واو نبود در و کان ثقة، ممکن بود بگوییم ظاهرش این است که به محمد بن
 عبدالحمید می‌خورد ولی این و کان ثقة ظاهرش این است که [به پدر محمد بن عبدالحمید می‌خورد]. تعبیر
 این است: روی عبدالحمید عن ابی الحسن موسی علیه السلام و کان ثقة، یعنی این عبدالحمید پدر محمد بن

922 شرط ششم: از حریر محض نباشد

عبدالحمید ثقه بوده، چون بعدش هم می‌گوید من اصحابنا الکوفیین. یعنی روی عبدالحمید عن ابی الحسن موسی علیه السلام و کان ثقة، جمله معترضه است و لذا در ادامه می‌گوید من اصحابنا الکوفیین، که تازه می‌خواهد شروع کند اظهار نظر بکند راجع به محمد بن عبدالحمید. و لذا عبارت فرق کرده: و کان ثقة با واو عطف شده ولی بعدش بدون واو، ابتداء به ساکن و به عنوان جمله مستانفه گفته و من اصحابنا الکوفیین. پس محمد بن عبدالحمید توثیق خاصی نداشت.

عبدالصمد بن محمد هم که عبدالصمد بن محمد بن عبیدالله اشعری است، او هم از رجال مع الواسطه کامل الزیارات است. پس توثیق خاص برای هیچکدام نتوانستیم پیدا کنیم. ولی حالا وثوق به صدور بعید نیست حاصل بشود. درست است دو تا راوی هستند، بیشتر نیستند ولی این مضمون در احادیث دیگر هم تکرار شده و احتمال اضطراب در متن و این‌ها هم موهوم است.

روایت سوم روایت ابی الجارود است. باز نقل می‌کند: پیامبر به علی علیه السلام فرمود یا علی! انی احب لک ما احب لنفسی و اگر لک ما اگره لنفسی لاتتختم بخاتم الذهب فانه زینتک فی الآخرة.

در روایت موسی بن اکیل نمیری که مرسله است داشت: عن رجل (قبل از این سند دارد) که الذهب حلیه اهل الجنة و جعل الله الذهب فی الدنيا زینة النساء فحرم علی الرجال لبسه و الصلاة فیه. درست است آخرش دارد حرم علی الرجال لبسه ولی به قرینه صدر لبس مثال است برای تزیین چون دارد و جعل الله الذهب فی الدنيا زینة النساء و تعبیر کرد الذهب حلیه اهل الجنة.

استدلال شده به این روایات بر این که تزیین به ذهب در مورد رجال مربوط می‌شود به آخرت. ان شاء الله رفتید بهشت آنجا تا می‌خواهید تزیین کنید به ذهب. و حلوا اساور من ذهب، یحلون فیها من اساور من ذهب، در این دنیا اجتناب کنید از ذهب.

استحکام دندان امام علیه السلام با طلا، دلیل بر حلیت تزیین نیست چون معلوم نیست

دندان‌های جلوی حضرت بوده باشد. ضمن این که هر طلاپیچی تزیین نیست

بعضی‌ها ممکن است اشکال کنند بگویند صحیح محمد بن مسلم هست که در یک حدیثی آمده که امام علیه السلام دندان‌ش شل شده بود، ان اسنانه استرخت (استرخاء در مقابل اشتداد، یعنی شل شده بود داشت

لباس مصلی ۹۲۳

می‌افتاد) فشندها بالذهب (حضرت با طلا، با میله طلا محکم کردند آن را). یعنی دندان‌های اطراف، همینی که امروز انجام می‌دهند (ارتدوونسی) محکم کردند. گفته می‌شود که پس حضرت تیزین کرد به ذهب. در روایتی هم در مکارم الاخلاق نقل می‌کند از حلبی از امام صادق علیه السلام سألته عن الثنية تنفصم ایصلح ان تشبك بالذهب؟ حضرت فرمود لا بأس. این هم گفته می‌شود این هم تیزین به ذهب است.

ولی جوابش واضح است. کی می‌گوید این تیزین است؟ اما راجع به امام باقر علیه السلام اصلا کی می‌گوید دندان‌های جلوی امام بود، شاید دندان‌هایی بود که هنگام سخن گفتن و خندیدن دیده نمی‌شود؛ او که تیزین نیست. کسی که تیزین می‌کند نمی‌گوید که آقا بیا نگاه کن این آخر دندان‌های آسیاب من روکش طلا دارد. روایت دوم ثنیة دارد، او بعید نیست دندان‌های جلوی باشد. او هم سندش ضعیف است. بعدش هم مگه هر طلاپیچی تیزین است؟ اتفاقا این چه تیزی است؟ آدم رغبت نمی‌کند به دندان‌هایی که این‌جوری میل‌پیچ کردند. مگه دیگه تازه داماد باشد او هم تازه عروس باشد، دیگه همه چیزش را خوب ببیند و الا چه تیزی است. طلاپیچی دندان‌ها تیزین است؟ روکش طلا حالا اذواق مختلف است در قدیم بعضی‌ها به عنوان زینت استفاده می‌کردند حتی بعضی از روحانیون من یادم است وضع مالی‌شان خوب بود روکش طلا روی دندان‌های جلوی‌شان گذاشته بودند.

[سؤال: ... جواب:] تیزین یک امر عرفی است. حالا اگر یک زنی آرایش کامل کند بیاید بیرون بگوید من قصد تیزین ندارم، من پوستم زبر است می‌خواهم نرم بشود. چون قصد تیزین ندارد پس تیزین نیست؟! تیزین عنوان قصدی نیست که. تیزین ممکن است بگویید اختیاری است ولی دیگه قصدی نیست که. و لو به داعی این باشد که پوستش نرم بشود. گفتند اگر آرایش بکنید با این مواد پوستت خیلی نرم می‌شود، می‌گوید خدایا! تو شاهد باش! ما به قصد تیزین این کار را نمی‌کنیم ولی وقتی این کار را می‌کند می‌آید خیابان همه به او نگاه می‌کند. این تیزین است دیگه. [سؤال: در آرایش زینت نهی شده اما در مقام، تیزین نهی شده. در معنای عرفی تیزین قصد اخذ شده بر خلاف زینت. جواب: در مورد آرایش] تیزین صدق می‌کند.

این‌جور اشکال کنید که کی می‌گوید تشبک به ذهب مصداق تیزین بود. اصلا عرفا مصداق تیزین نیست. یا این‌که برای علاج بوده، مورد روایت علاج است، شاید راه دیگری نبوده برای علاج. بی دندان بشود؟ بهترین راه

این است که دندانیش را با یک فلزی محکم کند و بهترین فلز در آن زمان برای این کار طلا بوده. اشکال ندارد، ضرورت علاج است.

محقق خوئی: روایت روح بن عبدالرحیم (لاتتختم بالذهب فانه زینتک فی الآخرة) دلالت بر جواز تزین نمی‌کند چون اولاً: شاید از مختصات حضرت امیر سلام الله علیه باشد. ثانیاً: ضمیر بر می‌گردد به خاتم و مراد از زینت تزین نیست، بلکه ما یُتزین به است

مرحوم آقای خوئی فرموده من قبول ندارم حرمت تزین به ذهب را. چون اگر می‌گویید اجماع در جواهر ادعا کرده، این اجماع مدرکی است. چه اعتباری دارد؟ مستند است به همین استظهار از تعلیل و امثال این‌ها. اما اگر دلیل‌تان این روایات است ما فقط این روایت روح بن عبدالرحیم را معتبر می‌دانیم، بقیه هم سند ندارد. و این روایت روح بن عبدالرحیم دلالتش ضعیف است که البته این اشکال دلالی به بقیه روایات هم مثل روایت ابی الجارود و روایت حنان بن سدير می‌آید. و آن اشکال دلالی این است که اولاً شاید این حکم از مختصات امیرالمؤمنین بود. یا علی! تو دیگه این کار را نکن. لاتتختم بالذهب فانه زینتک فی الآخرة یعنی شما در دنیا با طلا تزین نکن. شما فرق می‌کنی با بقیه مردم. شاهدش این است که در خبر ابی الجارود نقل کرده که پیامبر فرمود یا علی ان احب لک ما احب لنفسی و اکره لک ما اکره لنفسی، خب اگر حرام بود بر جمیع مردم تزین به ذهب این تعبیر، تعبیر عرفی نیست که علی جان من چون هر چی برای خودم دوست دارم برای تو دوست دارم، هر چی برای خودم ناخوشایند است برای تو ناخوشایندم هست، برای این می‌گویم لاتتختم بالذهب فانه زینتک فی الآخرة. این نشان می‌دهد که بحث تفضلی است که پیامبر به علی دارد و الا اگر تکلیف جمیع مردم بود که دیگه بحث انی احب لک ما احب لنفسی و اکره لک ما اکره لنفسی مطرح نبود؛ حکم خدا بود باید همه اجراء کنند.

و نیز مؤیدش آن صحیحہ حلبی است که فرمود نهانی رسول الله عن التختم بالذهب و لا اقول نهاکم. بله ما از خارج فهمیدیم تختم به ذهب مختص به امیرالمؤمنین نیست نهیش، اما تزین را که نفهمیدیم. تزین شاید از احکام مختص امیرالمؤمنین باشد.

لباس مصلی ۹۲۵

هذا اولاً. ثانياً: لاتتختم بالذهب فانه زينتك في الآخرة، اين ضمير بر می‌گردد به خاتم ذهب و مراد از زينت تزین نیست، ما يُتزين به است. خوب دقت کنید چقدر توجه داشت چه جور استدلال به اين حديث را بزنند! اول آمد گفت فانه زينتك في الآخرة اين زينت به معنای تزین نیست چون اگر به معنای تزین بود استدلال خصم تمام بود. آمد اول گفت زينت ما يتزين به است. دوم ضمير را هم برگرداند به خاتم ذهب نه به خود ذهب. حکم به تحریم لبس خاتم ذهب، اين که حرام شد پوشیدن انگشتر طلا، یک تعلیلی در حديث بر آن ذکر شد، تعليل اين بود که چرا پوشیدن انگشتر طلا حرام است؟ چون انگشتر طلا زينت آلات مردان در آخرت است. اگر زينت به معنای تزین بود آن وقت ضمير بر می‌گشت به تختم. و تعليل نهی از تختم به ذهب اين بود که چون تختم به ذهب تزین است و تزین به ذهب يا خاتم ذهب در بهشت است و لذا ما تو را نهی می‌کنیم از تختم به ذهب چون تختم به ذهب منافی است با اختصاص تزین در مردان به عالم آخرت. تزین در مردان به ذهب، مختص به عالم آخرت است. اگر بود فانه تزینک في الآخرة، استدلال آقای خوئی خراب می‌شد و لذا آقای خوئی گفت زينت به معنای ما يتزين به است و ضمير هم بر می‌گردد به خاتم ذهب و می‌شود تعليل برای اين که حرام است پوشیدن انگشتر طلا چون انگشتر طلا از زينت‌های مختص به عالم آخرت است در مورد مردان. خب اين چه ربطی دارد به غير لبس خاتم ذهب؟

عموميت تعليل (فانه زينتك في الآخرة) هم مفيد نيست چون علت نبايد حکم را عوض کند؛

حکم، "لاتتختم" می‌باشد

لبس خاتم ذهب حرام بودنش علتش اين است که چون خاتم ذهب زينت آلات مردان هست در بهشت نه در دنيا. مورد تعليل خاتم ذهب است، حکم لاتتختم است. و در بحث تعليل بارها گفته شده که تعليل هر موردی مورد را از خصوصيت می‌اندازد نه اين که حکم را از خصوصيت بيندازد؛ حکم سر جای خودش محفوظ است. لاتتختم يعنى لاتلبس الخاتم چون تختم يعنى لبس خاتم. لاتلبس الخاتم اين حکم محفوظ است منتها لاتلبس الخاتم الذهبى لان الخاتم الذهبى زينتك في الآخرة. حکم چيه؟ لاتلبس، چه جور می‌خواهيد از لاتلبس تعدی کنید بگوئيد فلان تزین؟ اين مثل اين می‌ماند که بگوئيد سلم علی زيد لانه عالم بعد بگوئيم ما می‌گوئيم پس پذيرايی از زيد هم واجب است، چه ربطی دارد آقا؟ تعليل مورد را که زيد است

..... شرط ششم: از حریر محض نباشد
از خصوصیت انداخت گفت زید خصوصیت ندارد، عالم بودنش مهم است اما سلم را که از خصوصیت نمی‌اندازد که، از سلم چه جور رفع ید می‌کنید می‌گویید اطعمه؟ اینجا هم همین جور است. لاتتختم یعنی لاتلبس الخاتم الذهبی فان الخاتم الذهبی زینتک فی الآخرة. از لاتلبس که نمی‌تواند تعدی کند به لاتترین. بله اگر خود لبس را تعلیل برایش ذکر می‌کردند می‌گفتند لبس خاتم ذهب حرام است چون لبس خاتم ذهب مصداق تزین به ذهب است و تزین به ذهب مختص است به عالم آخرت در مورد مردان، آن وقت حرف مشهور درست می‌شد. و لکن این خلاف ظاهر این روایت معتبره روح بن عبدالرحیم است. یا لااقل این است که ظهور در این مطلبی که مشهور می‌گویند ندارد.

اشکال اول: ظاهر ضمیر این است که به ذهب می‌خورد چون در روایت خاتم نیامده است

به نظر ما این فرمایش آقای خوئی قابل مناقشه است. چرا؟ برای این که ظاهر فانه زینتک این است که به ذهب می‌خورد. چرا؟ برای این که در روایت که خاتم ذهب نیامده، لاتتختم بالذهب فانه ظاهرش این است که ضمیر به ذهب می‌خورد. پس می‌شود لاتتختم بالذهب فان الذهب زینتک فی الآخرة.
[سؤال: ... جواب:] فرض این است که تختم ترین است. آقای خوئی درست فرمود زینت یعنی ما یتزین به. راجع به اموال در قرآن تعبیر کرده که زینت است. خود مال را تعبیر کردند به زینت یا حیوة الدنيا زینة یعنی ما یتزین به. خذوا زینتکم عند کل مسجد، و لایبدین زینتھن. همه این‌ها به معنای ما یتزین به است نه تزین. حالا که این جور شد پس ضمیر ما می‌گوییم به ذهب می‌خورد، لاتتختم بالذهب فانه یعنی فان الذهب زینتک فی الآخرة.

ظاهر این روایت این است که بیان کند که شما از طلا استفاده نکن به عنوان انگشتر، چرا؟ برای این که طلا زینت مردان است در آخرت، خب این ظاهرش یعنی اختصاص. یعنی چون طلا در مورد مردان فقط زینت در آخرت است، زینت در دنیا نیست و لذا من به تو می‌گویم لاتتختم بالذهب.

[سؤال: ... جواب:] خود فانه زینتک فی الآخرة خب این که ظاهرش قبلاً گفتیم یعنی فان الله خصّ الذهب بكونه زینة الرجال فی الآخرة، خدا تشریع کرده که ذهب زینت مردان باشد در آخرت. ظاهرش این است دیگه. فانه زینتک فی الآخرة یعنی تو از طلا انگشتر نگیر و نپوش، چون طلا زینت مردان در آخرت است

لباس مصلی ۹۲۷

یعنی لازینة الرجال فی الدنيا، طلا زینت مردان در دنیا نیست. ظاهرش این است. اصلا خود فان الذهب زینتک فی الآخرة یعنی تشریعا، ان الذهب زینتک فی الآخرة لا فی الدنيا. معنای عرفیش این است. خود آقای خوئی هم قبلا همین جور معنا کرد. نه این که خبر بدهد که شما در بهشت طلا می پوشید، خب در بهشت انار هم می خوردند پس در این دنیا انار هم نخورم؟ در بهشت غسل هم می خورند پس در این دنیا غسل هم نخورم؟ این ظاهرش این است که چون ذهب شرعا مختص است به این که زینت مردان باشد در بهشت به تو می گوئیم لاتتختم بالذهب. ظاهرش این است.

[سؤال: ... جواب:] فانه عرض کردم ظاهر ضمیر این است که به ذهب می خورد چون خاتم ذهب نیامده در روایت. (روایت روح بن عبدالرحیم که معتبره است و تنافی هم ندارد با روایت ابی الجارود، این است که لاتتختم بالذهب فانه زینتک فی الآخرة). بر فرض هم ضمیر برگردد به خاتم ذهب، خب خاتم ذهب که فقط زینت در آخرت نیست عرفا، کل ذهب زینت در آخرت است. و حلوا اساور، اساور یعنی دست بند. اگر می گفت فان خاتم الذهب زینتک فی الآخرة، مناسبت حکم و موضوع این بود که خاتم ذهب خصوصیت ندارد، به عنوان زینت در آخرت مطرح شده. حالا بر فرض ضمیر به خاتم ذهب بر می گشت، شما هم اشکال می کردید که به نظر ما خلاف ظاهر است این اشکال، حداقل در مورد این روایت که ظاهر این که ضمیر به ذهب بر می گردد این را بپذیرید.

اشکال دوم: اختصاصی بودن حکم خلاف ظاهر است. عرف خصوصیتی برای حضرت امیر سلام

الله علیه نمی بیند

اما این که فرمودید این اختصاص به امیرالمؤمنین دارد، اختصاص به امیرالمؤمنین خلاف ظاهر است. آخه عرف خصوصیت نمی بیند برای امیرالمؤمنین. یا علی! لاتتختم بالذهب فانه زینتک فی الآخرة و فرض این است که زینت اهل بهشت است چه علی باشد چه غیر علی. و لذا خود موردش که لاتتختم بالذهب است آقای خوئی قبول کرد که مختص علی نیست. خود روایت که می گفت یا علی لاتتختم بالذهب خود ایشان پذیرفت که مختص امیرالمؤمنین نیست چون موثقه عمار بطور مطلق گفت لایلبس الرجل الذهب. خود این هم مؤید این است که از مختصات امیرالمؤمنین نیست.

مختار: احتیاط واجب در ترک تزین است و لو صدق لبس نکند

و لذا حداقل احتیاط واجب این است که مردان تزین به ذهب نکنند هر چند صدق لبس نکند. چون استاد ما، استاد استاد ما، فتوی به حلیت تزین به ذهب دادند بدون صدق لبس و از آن طرف مشهور فتوی به حرمت دادند، ما نه دل مشهور را می‌خواهیم بیازاریم، نه دل استادمان را رضوان الله علیه که حق زیادی به گردن ما دارد و لذا می‌گوییم الاحوط وجوبا ترک التزین بالذهب و لو من دون صدق لبس.

اما راجع به نماز در ذهب ان شاء الله روز شنبه.

جلسه ۸۶-۳۱۰

شنبه - ۹۷/۱۲/۲۵

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيه الله في الأرضين و اللعن على أعدائهم أجمعين.

بحث راجع به حرمت تزین به ذهب بود.

صاحب عروه مثل مشهور فرموده تزین به ذهب بر مردان حرام است و لو صدق لبس نکند. این را در مسأله ۲۳ تصریح کرده.

ما طبق نظر مشهور استظهار کردیم همین مطلب را که تزین به ذهب بر مردان حرام هست. چون در روایت دارد که یا علی! لاتتختم بالذهب فانه زينتك في الآخرة.

ان قلت: روایاتی وجود دارد که مؤید حرمت تزین است. مانند روایت تزین کودکان به طلا از

طرف امام سجاد و امام باقر علیهما السلام

ممکن است در اینجا به یک سری روایات به عنوان مؤید لاقول تمسک بشود برای حرمت تزین بر رجال مطلقا و لو صدق لبس ذهب نکند، تزین به ذهب بشود حرام باشد، مثل این که دکمه‌های پیراهنش از طلا است، روکش دندان جلایش از طلا است. این روایات روایاتی است که در باب زیورآلات را به کودکان پوشاندن مطرح شده:

لباس مصلی ۹۲۹

مثل صحیحہ داوود بن صرحان: سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الذهب يحلى به الصبيان؟ فقال انه كان ابي عليه السلام ليحلى ولده و نساءه بالذهب و الفضة فلأبأس به. امام صادق عليه السلام فرموده پدرم امام باقر عليه السلام فرزندان را و همسرانش را و زنان را (نساء ممکن است اعم باشد از ازواج و بنات) با طلا زینت می کرد. این را امام در جواب این سؤال مطرح کرد که سؤال شد الذهب يحلى به الصبيان؟ می شود کودکان خردسال را با طلا زینت بکنیم؟ جوابی که امام دادند معنایش این است که پدر من امام باقر دأبش این بود که کودکان را تزئین می کرد با طلا.

در روایت ابی الصباح کنانی دارد که سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الذهب يحلى به الصبيان فقال كان على بن الحسين عليهما السلام يحلى ولده و نساءه بالذهب و الفضة. گفته می شود که ظاهر این سؤال این است که حرمت تزین ذهب بر مردان مرتکز بوده نزد این سائل و لذا آمد سؤال کرد از تزئین کودکان به طلا، امام هم فرمود اشکال ندارد.

و همین طور در کافی به سند صحیح از محمد بن مسلم نقل می کند می گوید سألت ابا عبد الله عليه السلام عن حلیة النساء بالذهب و الفضة فقال لأبأس. تزین زنان با طلا و نقره حکمش چیه؟ حضرت فرمود اشکال ندارد. این هم ظاهرش این است که مرتکز سائل این بوده که تزین مردان به طلا اشکال دارد و لذا سؤال از زنان کرد.

پاسخ اول: با توجه به این که این روایات در مقام بیان حکم تزین نیست، لذا اطلاق ندارد و فقط

فی الجملة حرمت را می رساند که قدر متیقنش تزین در قالب تلبس است

به نظر ما این روایات و لو فی الجملة می فهماند که تزین به ذهب بر مردان حرام است، اما اطلاق ندارد؛ در مقام بیان نبوده سائل، امام هم در مقام بیان حکم تزین به ذهب بر رجال نبوده. فی الجملة می فهمیم تزین به ذهب بر رجال در ارتکاز سائل حرام بوده، فی الجملة این را می فهمیم، بالجملة که نمی فهمیم. قدر متیقن جایی است که تزین مصداق لبس هم باشد که متعارف در تزین این است دیگه. تزین به انگشتر طلا، به انگوی طلا، به گردنبند طلا. خب این ها مصداق لبس هم هست دیگه. این جواب اول ما است.

پاسخ دوم: شاید مرتکز سائل کراهت تزین بوده

جواب دومی که ما به ذهن مان می آید این است که ممکن است همین مقدار را هم کسی مناقشه بکند که مرتکز سائل حرمت تزین به ذهب بوده بر رجال، ممکن است بگوییم نه، شاید مرتکز سائل کراهت این بوده، تزین ذهب بر رجال در مرتکز سائل مکروه بوده. و لذا سؤال می کند از تزین کودکان به ذهب که اگر او هم کار نامطلوبی است، کار مکروهی است انجام ندهد. ارتکاز سائل کی می گوید که حتما حرمت تزین به ذهب بوده بر رجال.

ولی اگر هم کسی اصرار کند بگوید نه، عرف استفاده می کند که تزین به ذهب بر رجال در ارتکاز سائل حرام بوده، جواب اول ما می آید که این دلیل اطلاق لفظی که ندارد چون نه سائل در مقام بیان آن حکم بود نه امام و لذا فی الجملة می فهمیم تزین ذهب بر رجال حرام است و لو مقیدا به صدق لبس.

روایت ابی بصیر (تحلی غلمان جایز نیست) فقط مشکل سندی دارد

بله، یک روایتی هست، این روایت اگر سندش خوب بود، دلالت می کرد بر حرمت تزین به ذهب بر رجال. روایت را مستطرفات سرائر نقل می کند از کتاب ابی القاسم بن قولویه. در کتاب ابی القاسم بن قولویه می گوید عن ابی بصیر عن ابی عبدالله علیه السلام قال سألته عن الرجل یحلّی اهله بالذهب قال نعم النساء و الجواری فاما الغلمان فلا. ظاهر فاما الغلمان فلا نهی است یعنی لایحلی. و نهی هم ظهور در حرمت دارد. مشکل این روایت سندش است. سند این روایت، مجهول است. نه فقط بخاطر این که ابن ادریس در سرائر سند به کتابها ذکر نکرده؛ این را ما سعی کردیم جواب بدهیم. مشکل اینجا این است که خود کتاب ابن قولویه که این حدیث را نقل می کند مرسل نقل می کند. می گوید و عن ابی بصیر، خب ابن قولویه که نمی تواند از ابی بصیر مستقیم نقل کند. سندش محذوف است. اما به لحاظ دلالت، به نظر ما دلالتش خوب است.

[سؤال: ... جواب:] ظاهر این خطاب این است که نفی در مقام نهی است دیگه. الرجل یحلّی اهله بالذهب قال نعم یحلّی، نعم یحلّی یعنی نعم یجوز ان یحلّی، فاما الغلمان فلا ظاهرش این است که فاما الغلمان فلا یحلّیهم بالذهب.

لباس مصلی ۹۳۱

فقط یک شبهه‌ای اینجا پیش می‌آید و آن این است که غلمان مورد بحث است: غلام آیا ظهور دارد در

بچه یا نه، هر پسری از بدو تولد تا ایام جوانی صدق می‌کند غلام بر او؟

این‌که معروف است غلام را به معنای عبد می‌گیرند این اشتباه است. غلام اصلا به معنای عبد نیست.

برخی از روایات دارد غلام له، غلام له، آن "له" ظاهر است در برخی از موارد در ملکیت و الا غلام در استعمال

به معنای عبد نیامده. جاریه هم به معنای أمه نیامده. جاریه یعنی دختر بچه، غلام یعنی پسر بچه.

اشکال: این روایت مشکل دلالی هم دارد چون غلام شامل بالغین نمی‌شود الا مجازا

اگر بگوییم غلام اصلا ظهورش یعنی پسر بچه (صبی) آن وقت دیگه نمی‌توانیم بگوییم شامل بالغین

می‌شود. در لغت مثل مصباح المنیر، مجمع البحرین گفته‌اند الغلام هو الابن الصغیر، بعد گفته‌اند گاهی مجازا

به بزرگسال هم تعبیر غلام می‌کنند:

امیرالمؤمنین در نهج البلاغه است که فرمود املکوا عنی هذا الغلام، در جنگ صفین امام حسن علیه السلام

می‌خواستند وارد جنگ بشوند بطور مستقیم، حضرت به اصحاب‌شان فرمودند که امام حسن و امام حسین

فرزندان پیامبر هستند و با فوت آن‌ها نسل پیامبر منقطع می‌شود. املکوا عنی هذا الغلام، جلوی امام حسن را

بگیرید که به میدان نرود. امام حسن آن وقت، سی و چند سال‌شان بود. بیست و پنج سال که زمان غصب

خلافت بوده، پنج سالگی هم که امام حسن مادرشان را از دست دادند، پنج سال و بیست و پنج سال، سی

سال، دو سه سال هم بعد از خلافت امیرالمؤمنین جنگ صفین شروع شده، حدودا می‌شود سی و سه سال. یا

راجع به علی اکبر که امام حسین فرمود که لقد برز الیهم غلام اشبه الناس خلقا و خلقا و منطقا برسولک،

خب سن علی اکبر زیاد بود. از امام سجاد علیه السلام بزرگ‌تر بود و امام سجاد فرزند چهارساله داشت در

کربلا، امام باقر علیه السلام چهار سالش بود.

در مصباح المنبر و مجمع البحرین می‌گوید گاهی به مسن هم می‌گویند غلام مجازا. ظهور غلام یعنی ابن

الصغیر. اگر این را بگوییم آن وقت تعارض می‌کند این روایت "اما الغلمان فلا" ظاهرش این است که لااقل

مکروه است تحلیه صبیان. خب این نمی‌سازد با آن دو روایتی که می‌گفت کان علی بن الحسین علیهما

السلام یا کان ابی علیه السلام یحلی ولده بالذهب، دأب امام معصوم علیه السلام این بوده که کودکان

خردسالش را با طلا تزیین می‌کرده. خب این روایت که لاقفل مکروه بودن را که می‌گویند، با هم جمع نمی‌شوند؛ تعارض می‌کنند.

اما اگر بگوییم غلام از زمان ولادت صدق می‌کند بر پسرپچه، [مانند استعمالات] بول الغلام، بول الجاریه، در روایات داریم که بول غلام لازم نیست اگر روی جایی اصابت کرد که آنجا شسته بشود، همین که آب بریزند پاک می‌شود. ولد له غلام. یا در خود قرآن هست قال هذا غلام یا راجع به حضرت یوسف تعبیر غلام دارد. در قرآن چند جا هست که غلام را راجع به نوزاد بکار بردند. در روایات هم هست. از زمان کودکی می‌گویند غلام تا نوجوانی.

پاسخ: کاملاً صدق عرفی می‌کند غلام بر پسر جوانی که اوائل سن بلوغش هست

یک نکته‌ای عرض کنم:

مرحوم آقای خوئی اینجا پذیرفته که غلام اعم از صبی غیر بالغ و صبی بالغ هست و لذا گفته قابل تقیید است به روایاتی که می‌گویند مکروه نیست تزیین صبی غیر بالغ به ذهب. گفته این روایت اگر سندش درست باشد می‌گویند و اما الغلمان البالغین، غلمانی که بالغ هستند، پسرانی که بالغ هستند این‌ها را با طلا تزیین نکنید. ولی در کتاب النکاح ایشان فرموده که غلام اطلاق نمی‌شود بر بالغ و لذا در آن مسأله‌ای که از محرمات ابدیه است که من اوبق غلاما، ایشان می‌گویند که روایت فرض کرده که فاعل رجل است، رجل، پس شامل غیر بالغ نمی‌شود و مفعول غلام است پس شامل بالغ نمی‌شود. و لذا شرط حرمت ابدیه این است که فاعل بالغ باشد و مفعول غیر بالغ.

و لکن این فرمایش درست نیست. حق با آقای خوئی است در همین بحث. کاملاً صدق عرفی می‌کند غلام بر پسر جوانی که اوائل سن بلوغش هست.

[سؤال: ... جواب:] حالا شما دارید نکته مجاز را بیان می‌کنید که پدرها گاهی به بچه‌هایشان می‌گفتند غلام و مرادشان این است که چون پدر است و نسبت به فرزندش یک حالت عاطفی دارد تعبیر به غلام می‌کند، هنوز از دید پدر نیاز به نوازش دارد این فرزند که ای کودکم! پسرکم! یا بنی! او یک بحث دیگری است. بهر حال غلام هیچ وجهی ندارد بگوییم مختص به غیر بالغ است. غلام کاملاً صدق عرفی می‌کند بر

لباس مصلی ۹۳۳
کسی که اوائل بلوغش هست. بالوجدان صدق عرفی می‌کند غلام بر شاب. یک نوجوان پانزده ساله
صدق نمی‌کند غلام؟ قطعا صدق می‌کند. خود آقای خوئی هم وقتی که در بحث نکاح می‌خواهد استشهاد
کند می‌گوید به مرد سی و چند ساله که نمی‌گویند غلام، خب حالا به مرد سی و چند ساله نگویند غلام، بر
فرض، خب حالا نگویند، اما به جوان هفده هیجده ساله نمی‌گویند غلام؟ اطلاق روایت آنجا را نمی‌گیرد، رجل
اوبق غلاما حرمت علیه بنته و اخته و امه، چرا نگیرد؟

[سؤال: ... جواب:] لغت گفت الابن الصغیر، صغیر عرفی نه صغیر شرعی. صغیر عرفی، خردسال. ... جوان
شانزده هفده ساله خردسال است دیگه. پس چیه؟ کهنسال است یا میانسال است؟
پس مهم ضعف سند این روایت است و الا اگر سند این روایت درست بود ما می‌گفتیم فاما الغلمان فلا مراد
از او غلمان بالغین است، نوجوان‌ها، نباید طلا به آن‌ها بپوشانند برای تزئین، نباید این‌ها را تزئین کنند به طلا
و لو صدق لبس نکنند. منتها سندش چون ضعیف است، به عنوان مؤید ما ذکر می‌کنیم.
[سؤال: ... جواب:] صبیان جمع صبی است نه جمع صبیّه. صبیان اصلا یعنی پسران خردسال؛ صبیان
شامل دختر بچه که نمی‌شود. لااقل این است که نمی‌شود پسر بچه را از او خارج کرد.

جهت چهارم: نماز در طلا

جهت دوم در بحث حکم نماز در طلا است.

تلبس به طلا مبطل نماز است بخاطر موثقه عمار: لایلبس الرجل الذهب و لایصلی فیه

مشهور گفتند نماز در طلا بر مردان حرام است. البته صرف تزئین نه، نماز در حال تزئین به ذهب هیچ دلیل
بر حرمت ندارد. مثلا روکش دندان جلوی کسی طلا است، فوqش حرام است بنا بر نظر مشهور اما دلیل
نداریم که نماز را باطل بکند. به چه دلیل نماز را باطل بکند؟ دلیل بر بطلان نماز یکی موثقه عمار است که
می‌گوید لایلبس الرجل الذهب و لایصلی فیه فانه من لباس اهل الجنة نه فانه من حلیه اهل الجنة. لباس اهل
بهشت است. در موثقه عمار این جور می‌گوید. لایصلی فیه، صلی فی بدون صدق لبس ذهب صدق نمی‌کند.
کسی که روکش دندان جلایش طلا است نمی‌گویند صلی فی الذهب، کسی که دکمه‌های پیراهنش طلا
است نمی‌گویند صلی فی الذهب.

934 شرط ششم: از حریر محض نباشد

[سؤال: ... جواب:] در انگشتر اصلاً لبس صدق می‌کند، لبس الخاتم. و لذا صلی فی الذهب صدق می‌کند در صلات در حالی که انسان انگشتر طلا پوشیده. و لکن صرف این که یک آرم طلا روی پیراهنش هست که نامش را با طلا نوشتند روی آن کت، صدق نمی‌کند صلی فی الذهب. یا دکمه‌ها صدق نمی‌کند صلی فی الذهب. صدق نمی‌کند روکش طلا بر دندان که لباس است. و لذا تزین به ذهب مبطل نماز نیست، لبس ذهب مبطل نماز است.

ظاهر عبارت محقق در شرائع این است که ایشان اشکال کبروی در مبطلیت لبس ذهب دارند و

لو خصوص خاتم نباشد

مرحوم محقق حلی در معتبر اشکال کرده. گفته لو صلی و فی یده خاتم من ذهب ففی فساد الصلاة تردد اقربه انها لا تبطل لما قلنا فی الخاتم المغصوب. در انگشتر غصبی گفتیم که نهی از تخریم به خاتم مغصوب ربطی به نماز ندارد. بعد می‌گویند چرا تردد کردی در ابتداء؟ ایشان می‌گویند منشأ تردد روایت موسی بن اکیل نمیری است که دارد جعل الله الذهب حلیه اهل الجنة فحرم علی الرجال لبسه و الصلاة فیه چون روایت دارد جعل الله الذهب حلیه اهل الجنة فحرم علی الرجال لبسه و الصلاة فیه، ما تردد کردیم. ولی باز گفتیم اقرب این است که لبس خاتم ذهب مبطل نیست در نماز. در شرائع هم که اصلاً جزء شرائط مصلی ذکر نکرده عدم لبس ذهب را.

می‌گوییم جناب محقق حلی! شما اشکال تان در مبطلیت خاتم ذهب بخاطر این است که اصل صلات فی الذهب را باطل نمی‌دانید؟ یا در مورد خاتم من ذهب صدق نمی‌کند صلات فی الذهب؟ اشکال کبروی دارید یا اشکال صغروی؟ اگر می‌گویید اصلاً صلات فی الذهب به هر نحوی باطل نیست و لو صدق لبس بکند، اصلاً یک شخصی می‌آید لباسی را از طلا تهیه می‌کند، کلاهی را به قول آقا تاج از طلا تهیه می‌کند، فرض کنید نماز هم می‌خواهد بخواند، اینجا هم صدق نمی‌کند صلی فی الذهب؟ اینجا می‌گویید قطعاً صدق می‌کند. آیا حالا که صدق می‌کند صلی فی الذهب، باز هم می‌گویید باطل نیست این نماز و لو صدق می‌کند صلی فی الذهب؟ اشکال کبروی دارید؟ درست نیست این اشکال اگر اشکال کبروی دارید. چرا؟ برای این که موثقه

لباس مصلی ۹۳۵
عمار هم سندش خوب است و هم دلالتش. موثقه عمار می گوید و لایصلی فیه، یعنی لایصلی فی الذهب. نباید اشکال کبروی بکنید.

نفرمایید که عمار ساباطی فطحی است، محقق حلی در معتبر فرموده ما روایات کسی که امامی عادل نباشد نمی پذیریم. جوابش این است که خود محقق حلی در معتبر راجع به عمار ساباطی می گوید که اصحاب گاهی تعبیر می کند که به روایات عمار عمل کردند. حالا بر فرض ایشان منشأ اشکالش این باشد که عمار فطحی است، خب ما که اشکال نمی کنیم. ما خبر ثقه را حجت می دانیم.

[سؤال: ... جواب:] ظاهر لایصلی فیه یعنی لایصلی فی الذهب، ارشاد به مانعیت است مثل لایصل فی ما لایؤکل لحمه.

اما اگر می گوید که آقا اشکال صغروی داریم که بر لبس خاتم ذهب صدق نمی کند صلات فی الذهب، خب این نیاز به بحث دارد. ولی ظاهر کلام محقق حلی در معتبر اشکال کبروی است و لو شروعش با نماز در خاتم ذهب بود ولی بعد که گفت منشأ تردد روایت موسی بن اکیل نمیری است، در روایت موسی بن اکیل نمیری که بحث خاتم ذهب نبود؛ کبرای فان الله حرم لبسه و الصلاة فیه بود. این معلوم می شود که اشکال ایشان اشکال کبروی بود که این اشکال به هیچ وجه وارد نیست.

آقای داماد: "فی" در "لایصلی فی الذهب" ظاهر در ظرفیت است نه مصاحبت و لذا تخریم به

ذهب مبطل نیست. روایت جابر جعفی (و حرم ذلک علی الرجال الا فی الجهاد) ضعیف است

اما اشکال صغروی که بر خاتم ذهب صدق نمی کند صلات فی الذهب، بله این اشکالی است که برخی مطرح کردند. مرحوم آقای داماد اتفاقاً مطرح کرده. گفته که ببینید! ما اگر قرینه داشته باشیم که مطلق مصاحبت، همراه داشتن، مانع است در نماز، می پذیریم. در روایات نهی از نماز در ما لایؤکل لحمه قرینه داشتیم. این که برخی می گویند چرا در آنجا گفتید مجرد مصاحبت اجزاء حیوان حرام گوشت مبطل نماز است، بخاطر این است که در آنجا قرینه داشتیم. قرینه این بود که گفت فالصلاة فی روثه و بوله و البانه و کل شیء منه فاسد (آن نماز در روث حیوان حرام گوشت، نماز در بول حیوان حرام گوشت، نماز در لبن حیوان حرام گوشت، باطل است)، خب او لباس که نیست، نه روث او، نه بول او نه لبن او. آنجا فی را به معنای مع

گرفتیم، گفتیم الصلاه مع مصاحبه روته و بوله و البانه فاسد. اما در روایت موثقه عمار که قرینه نداریم که از ظهور اولی فی در ظرفیت رفع ید کنیم. ظهور اولی فی ظرفیت است. لایصلی فی الذهب. ظرفیت در صورتی صدق می کند که آن ظرف احاطه داشته باشد به مظروف مثل لباسی که انسان بپوشد، صدق می کند صلی فی ثوب نجس مثلا. اما محقق داماد فرمودند خاتم ذهب که لباس نیست. صلی فی خاتم ذهب، این خلاف ظهور عرفی است چون ظاهر فی این است که آن چیزی که همراه نمازگزار است لباس هست که محیط به بدن مصلی است.

بله، ایشان فرموده که یک روایتی هست اگر سند او خوب بود، ما ملتزم می شدیم به حرمت نماز در انگشتر طلا و آن روایتی است که در خصال نقل می کند از احمد بن حسن قطان از حسن بن علی بن العسکری (این راوی است، یکی از روات است) عن محمد بن زکریا البصری عن جعفر بن محمد بن عماره عن ابیه (رجال سند کلهم مجاهیل هستند) عن جابر الجعفی قال سمعت اباجعفر علیه السلام یقول یجوز ان تتختم المرأة بالذهب و تصلی فیه و حرم ذلک علی الرجال الا فی الجهاد. بر مردان حرام است این. کدام؟ هم لبس خاتم ذهب و هم صلات در آن. چون هم در مورد مرأه داشت یجوز ان تتختم بالذهب هم داشت تصلی فیه، بعد فرمود حرم ذلک علی الرجال.

و لکن چون سندش ضعیف است، ما به این نمی توانیم اعتماد کنیم.

اشکال: صلی فی الذهب یعنی صلی و هو لابس للذهب، و در لغت عربی تختم از مصادیق لبس

است. ضمن این که لباس دوخته شده از طلا، غیر متعارف است

به نظر ما وقتی عرف در لغت عربی به پوشیدن انگشتر می گوید لبس الخاتم، چرا صدق نکند صلی فی خاتم ذهبه؟ صلی فی الذهب یعنی صل و هو لابس للذهب. بیش از این ظهور ندارد. صلی فی الذهب یعنی صلی و هو لابس للذهب. صدق می کند لبس ذهب بر لبس خاتم. این که ما بگوییم نه، صدق نمی کند لبس ذهب بر لبس خاتم ذهب یا صدق نمی کند صلی فی الذهب به صرف انگشتر طلا دست کردن چه وجهی دارد؟ چرا صدق نکند؟ در طلا نماز خواند، حتما باید لباسش طلا باشد؟ اصلا متعارف بوده لباس طلا؟ آن

لباس مصلی ۹۳۷

طاغوت تمام ثروتش را جمع کرد یک تاج طلا تهیه کرد گذاشت روی سرش. کی متعارف بوده لباس از طلا باشد؟ آنی که متعارف بوده یا انگشتر طلا بوده یا النگو طلا بوده یا گردنبند طلا بوده.

[سؤال: ... جواب:] یعنی عمده لباس را با نخ طلا می‌دوختند؟ آن وقت متعارف بوده این؟ انصافا متعارف نبوده. و وجدانا صدق می‌کند صلی فی الذهب بر نماز در حالی که انسان انگشتر طلا دست کرده. النگوی طلا دست کرده، یعنی دست‌بند طلا، دست‌بند طلا بعضی‌ها دست‌شان می‌کنند می‌گویند اعصاب را آرام می‌کند. صدق نمی‌کند صلی فی الذهب؟ وجدانا صدق می‌کند. گردنبند طلا، می‌گوید این مدال طلا گرفتم، افتخار ملی است، همیشه هم همراه خودم دارم و لو در نماز، صدق نمی‌کند صلی فی الذهب؟ وقتی ما در استعمالات می‌بینیم که لبس صدق می‌کند بر این‌ها، روایات متعددی داریم، لبس خاتم یا در همان روایت ابن قدامه مگه نخواندیم که تخته النبی فی یساره بخاتم من ذهب، بعد بیرون آمد مردم تماشا می‌کردند، حضرت برگشت منزل، فرماه و ما لبسه، دیگه نپوشید انگشتر طلا را. که البته سندش ضعیف بود، دو تا سند داشت هر دو ضعیف بود، یکی سهل بن زیاد از اشعری بود که توثیق نداشتند، یکی هم حاتم بن اسماعیل بود که او هم توثیق ندارد. ولی این‌ها استعمالات عرفی است؛ شاهدش هم روایاتی است که خواندیم.

[سؤال: ... جواب:] بالاخره این خاتم ذهب بخشی از انگشت را می‌پوشاند، احاطه می‌کند. ... گردنبندی که کلش طلا هست صدق می‌کند. اگر گردنبندی است که زنجیرش طلا نیست و آن آویزه‌اش طلا است او را می‌رسیم. او هم بعید نیست صدق کند صلی فی الذهب. چرا صدق نکند؟ مثل انگشتری که آن نگینش از طلا است. چرا صدق نکند صلی فی الذهب؟ بالاخره این نگین هم بخشی از انگشت را پوشانده. ... قدرمتقینش را شما فعلا بحث کنید تا برسیم به جزئیات.

این که آقای صدر تشکیک کردند در حرمت نماز در انگشتر طلا با این که ظاهرش این است که قبول دارند نماز در طلا جایز نیست مع صدق اللبس، ما نمی‌فهمیم وجهش چیه. چرا صدق نکند لبس انگشتر طلا؟ حالا که صدق می‌کند لبس انگشتر طلا، چرا صدق نکند صلی فی الذهب؟ بگوییم صلی فی الذهب انصراف دارد به آن جایی که لباس از طلا است؟ ما این نکته را نمی‌فهمیم. و لذا به نظر ما مسأله خالی از اشکال هست.

تامل بفرمایید ان شاء الله تا فردا.

جلسه ۸۷-۳۱۱

یکشنبه - ۹۷/۱۲/۲۶

أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ سَيِّمًا بَقِيَّةَ اللَّهِ فِي الْأَرْضِينَ وَ اللَّعْنُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ.

بحث راجع به لبس ذهب بود که عرض کردیم حرمت لبس ذهب مورد تسالم هست. و راجع به نماز در ذهب هم و لو برخی اشکال کردند در بطلان صلات در ذهب، لکن موثقه عمار فرمود الرجل لایلبس الذهب و لایصلى فيه.

منتها بحث در این بود که لایصلى فيه شامل انگشتر طلا و مانند آن می شود یا نمی شود؟ ما عرض کردیم که بله، صدق می کند لبس خاتم الذهب و لذا اگر کسی نماز بخواند در انگشتر طلا، صدق می کند صلی فی الذهب. چون صلی فی الذهب یعنی صلی و هو لابس للذهب.

آقای داماد: بر فرض تختم به ذهب از مصادیق لبس ذهب باشد، روایت احمد بن هلال (کل ما

لاتجوز فيه الصلاة وحده للأبس بالصلاة فيه) حاکم بر آن است

مرحوم آقای داماد فرمود که من قبول ندارم که در انگشتر طلا به دست کردن لبس صدق بکند. نمی گویند لبس الخاتم. بر فرض صدق بکند، یک روایتی داریم حاکم بر این موثقه عمار. پس ایشان اولاً منع کرده از صدق لبس بر تختم به خاتم ذهب و لذا فرمود لایصلى فيه شامل آن نمی شود و این منافات ندارد که تختم به خاتم ذهب حرام است چون تزین به ذهب است اما نماز باطل نمی شود با آن. ثانیاً بر فرض صدق کند صلی فی الذهب بر نماز در انگشتر طلا روایت حلبی حاکم بر آن است.

روایت حلبی این است: شیخ طوسی نقل می کند به اسنادش از سعد بن عبدالله از موسی بن حسن (که ثقة است) از احمد بن هلال عبرتایی (که ملعون است و به قول سعد بن عبدالله می گوید ما رأیت شیعیاً خرج من التشیع الى النصب الا احمد بن هلال، یک شیعی سراغ ندارم که ناصبی شده باشد مگر همین احمد بن هلال. بخاطر حسد و العیاذ بالله چرا امام به جای محمد بن عثمان بن سعید نائب دوم، احمد بن هلال را نائب دوم خود قرار نداد؟ این باعث شد که از دین هم خارج شد. مرحوم آقای داماد فرموده من ثقة نمی دانم احمد

لباس مصلی ۹۳۹

بن هلال را ولی چون احمد بن هلال از کتاب نوادر ابن ابی عمیر این حدیث را نقل کرده، کتاب نوادر ابن ابی عمیر کتاب معروف بوده، نیاز به سند ندارد و لذا این حدیث را صحیح می‌داند) عن ابن ابی عمیر عن حماد عن الحلبي عن ابی عبدالله علیه السلام قال كل ما لاتجوز الصلاة فيه وحده فلا بأس بالصلاة فيه مثل تكة البريسم (کمر بند ابریشم) و القلنسوة (کلاه ابریشم) و الخف و الزنار (زنار کمر بندی بود که از ابریشم بود به شکل خاصی بود، علامت ذمی بودن افراد بود که مجبور بودند اهل ذمه برای این که فرق بکند ظاهرشان با مسلمین زنار می‌بستند به عنوان بند سروال‌شان. ظاهر سروال یک بندی داشت، به عنوان بند سروال، اسمش را می‌گذاشتند زنار. و آویزان می‌شد لبه‌های آن بند به پایین. این علامت ذمی بودن این افراد بود و از ابریشم گرفته می‌شد) كل ما لاتجوز فيه الصلاة وحده للأبس بالصلاة فيه مثل تكة البريسم و القلنسوة و الخف و الزنار يكون في السراويل و يصلی فيه.

ایشان می‌فرماید این روایت می‌گوید هر چیزی که در نماز مانعیت دارد مانعیتش مختص به ما تتم فيه الصلاة است. ما لاتتم فيه الصلاة که ساتر عورت نمی‌تواند باشد مانع در نماز نیست. حالا مانعیت نجاست باشد، مانعیت ذهب بودن باشد، مانعیت حریر خالص بودن باشد، هر چه می‌خواهد باشد، مانعیت مالایوکل لحمه باشد. می‌شود حاکم بر این روایت و لایصلی فيه و لو صدق کند بر تختم به خاتم ذهب، عنوان لبس الذهب و الصلاة فی الذهب.

اشکال: بر فرض احمد بن هلال، ثقه باشد، اما قدرمیتقن از لایصلی فی الذهب و مورد متعارفش

همین لبس ذهب است در ما لاتتم فيه الصلاة

به نظر ما این فرمایش تمام نیست. اما این که فرمود که لبس خاتم ذهب صدق نمی‌کند عرفاً بلکه تختم به خاتم ذهب است، جوایش را دادیم. استعمالات را آوردیم که تعبیر می‌کردند لبس الخاتم. و این که ایشان می‌گوید روایت حلبی حاکم است، بر فرض سند این روایت را ما تصحیح کنیم، معتقدیم که لایصلی فی الذهب قدرمیتقنش و مورد متعارفش همین لبس ذهب است در ما لاتتم فيه الصلاة. یا انگشتر طلا می‌پوشید یا دستبند طلا می‌بست یا گوشواره طلا آویزان می‌کرد یا گردنبند طلا آویزان می‌کرد. متعارف این بود. این که

لباسی که تتم فیه الصلاه، لباسی که کافی است برای ستر عورت، از طلای خالص باشد، این متعارف نبوده به حدی که بشود این اطلاق را حمل بر آن بکنیم.

بررسی سندی روایت احمد بن هلال

اما سند این روایت: سند این روایت به نظر ما قابل تأمل است.

آقای داماد: ضعف احمد بن هلال مضر نیست چون کتاب نوادر ابن ابی عمیر معروف بوده. فیه:

معلوم نیست این روایت از آن کتاب نقل شده باشد. ضمن این که شاید سند تشریفاتی نباشد

احمد بن هلال این که آقای داماد فرمودند ضعفش مضر نیست چون کتاب ابن ابی عمیر معروف بوده، حالا ما نفهمیدیم ایشان از کجا فهمیدند از کتاب نوادر ابن ابی عمیر این حدیث نقل شده. وانگهی کی می گوید این حدیث در کتاب نوادر ابن ابی عمیر قطعاً وجود داشت و احمد بن هلال را به عنوان یک سند تشریفاتی شیخ طوسی ذکر کرد؟ از کجا؟ شاید طبق گفته احمد بن هلال ابن ابی عمیر این حدیث را نقل کرده؛ معلوم نیست احمد بن هلال راست بگوید. پس باید ببینیم احمد بن هلال ثقة است یا ثقه نیست.

محقق خوئی: احمد بن هلال ثقة است چون نجاشی گفته: صالح الروایة يعرف حدیثه و ینکر

احمد بن هلال عبرتایی ملعون، آقای خوئی می گوید ثقة است. چرا؟ ایشان می فرماید که نجاشی در حقش گفته صالح الروایة يعرف حدیثه و ینکر. صالح الروایة یعنی ثقة. در کامل الزیارات هم که حدیث نقل می کند از احمد بن هلال.^{۱۴}

به نظر ما این استدلال تمام نیست. اما رجال کامل الزیارات مختص است توثیقش به مشایخ بلاواسطه کامل الزیارات. ثانیاً: چه توثیق کامل الزیارات چه توثیق نجاشی معارض هست با تضعیف شیخ در استبصار. شیخ در استبصار جلد ۳ صفحه ۲۹ می گویند: ضعیف فاسد المذهب فلا یعتمد علی ما یختص بنقله. این ها با هم تعارض می کنند. پس اثبات نمی شود کرد وثاقت احمد بن هلال را.

^{۱۴} ماتن: در اسناد تفسیر قمی هم موجود است.

اشکال اول و پاسخ: اگر "صالح الروایة" دال بر وثاقت باشد، با تضعیف شیخ تعارض می‌کند.

فیه: بعد از تعارض استصحاب وثاقت احمد بن هلال جاری است

بله، اگر "صالح الروایة" يعرف حدیثه و ینکر "دلالت بر وثاقت بکند، تعارض بکند با تضعیف شیخ طوسی، ما یک حرفی داریم و آن این است که می‌گوییم راه باز می‌شود برای استصحاب وثاقت. چون یقیناً احمد بن هلال قبل از انحرافش ثقة بوده. شیخ طوسی در کتاب عده می‌گوید که طائفه امامیه عمل کردند به روایات احمد بن هلال در زمان استقامتش. پس آن موقع ثقة بوده. بعد از تعارض توثیق نجاشی و تضعیف شیخ، مرجع می‌شود استصحاب بقاء وثاقت. بناء بر این که خبر ثقة حجت است نه خصوص خبر مفید وثوق که آقای سیستانی می‌گویند، استصحاب بقاء وثاقت موضوع حجیت خبر ثقة را اثبات می‌کند. بله، اگر نظر آقای سیستانی را قائل بشویم که خبر مفید وثوق به صدق حجت است، استصحاب بقاء وثاقت وثوق به صدور و وثوق به صدق نمی‌آورد. ولی ما گفتیم که العمری و ابنه ثقتان ظاهرش حجیت خبر ثقة است. خبر ثقة حجت است و لو مفید وثوق نباشد. اما این مبتنی بر این است که ما کلام نجاشی را ظاهر در توثیق بدانیم تا معارضه کند با تضعیف شیخ.

اشکال دوم و پاسخ: "صالح الروایة" دلالت بر خوب بودن روایات می‌کند نه وثاقت راوی. فیه:

"صالح الروایة" به قرینه "يعرف حدیثه و ینکر" به معنای معتمد بودن روایات است

"صالح الروایة" بعضی‌ها اشکال کردند که دلالت بر وثاقت شخص نمی‌کند؛ می‌گوید روایاتی که نقل می‌کند روایات خوبی است. ولی انصاف این است که حداقل به قرینه "يعرف حدیثه و ینکر" این جور دیگه نمی‌شود معنا کرد. چون اگر حدیث‌هایی که نقل می‌کند خوب است چرا بعدش می‌گویند يعرف حدیثه و ینکر؟ در احادیثش احادیث مستنکر هم هست. اگر در احادیثش احادیث مستنکر است پس یعنی چی احادیثش سالم و خوب است؟ ما می‌گوییم و لو به قرینه يعرف حدیثه و ینکر ظاهر صالح الروایة همین است که آقای خوئی می‌گوید یعنی روایاتش مورد اعتماد است و لکن بدانید بعضی از روایاتش مضمون مستنکری دارد. کسی را می‌گویند يعرف حدیثه و ینکر که قابل اعتناء باشد احادیث مستنکرش و الا هر راوی ممکن است یک حدیث مستنکری یا دو حدیث مستنکری داشته باشد. معنی به باشد احادیث مستنکر شخص، آن

وقت می‌گویند يعرف حدیثه و یستنکر. از آن طرف بگویند صالح الروایه، این احادیثش خوب است؟ اگر احادیثش خوب است پس چرا می‌گویند بعضی از احادیثش منکر است، مستنکر است.

انصاف این است که بعید نیست استظهار آقای خوئی که صالح الروایه و لو به قرینه يعرف حدیثه و ینکر توثیق احمد بن هلال است. و لذا آن بیان ما درست می‌شود که بعد از تعارض با تضعیف شیخ نوبت می‌رسد به استصحاب بقاء وثاقت. این چیزی است که عجالتاً به ذهن ما می‌آید.

آقای زنجانی: احمد بن هلال ثقه است چون انسان بسیار معروفی بوده و بخاطر حفظ موقعیتش

دروغ نمی‌گفته. فیه: شاید دروغگوی قهاری بوده که کسی نمی‌فهمیده

آقای زنجانی می‌گویند احمد بن هلال ثقه است. حالا غیر از این بیان آقای خوئی، لابد معارضه را هم آقای زنجانی جواب می‌دهند، آقای زنجانی می‌گویند: ضعیف فاسد المذهب، منشأ ضعفش فساد مذهب ممکن است بوده و لذا تعارض نمی‌کند با توثیق دیگران. حالا کار به این جهت نداریم. این را جواب دادیم: ضعیف فاسد المذهب دو تا خبر مستقل است. ضعیف ظاهرش این است که لیس بثقه، و فاسد المذهب. بعدش هم گفته فلا یعمل بما یختص بنقله. حالا کار نداریم. آقای زنجانی یک وجهی ذکر کردند برای توثیق احمد بن هلال. گفتند این احمد بن هلال خیلی آدم عجیبی بوده. بعد از این هم که توقیع در لعنش وارد شد مردم نمی‌پذیرفتند، باور نمی‌کردند. احمد بن هلال؟! این آدم مقدس که حدود پنجاه بار به حج رفت و بسیاری از آن‌ها را هم پیاده به حج رفت. آقای زنجانی می‌گویند همچون آدمی نمی‌تواند ثقه نباشد چون اگر ثقه نباشد یعنی حرف‌هایی بزند که دروغ در آن‌ها باشد مردم می‌فهمند آدم درستی نیست. و لذا اعتماد مردم به او نشان می‌دهد که آدم خبیثی بوده ولی مواظب حرف زدنش بوده.

که به قول یکی از دوستان آقای زنجانی به ایشان می‌گفت دلیل نمی‌شود. شاید از حقه‌بازیش باشد که شدیداً آدم مکاری بوده که دروغ‌ها را یک جوری لاپوشی می‌کرده که هیچکس متوجه نشود. دروغ‌گویی بوده که تابلو نمی‌شده دروغ‌گویی.

لباس مصلی ۹۴۳

[سؤال: ... جواب:] ما یقین نداریم که این نقل‌ها مربوط به زمان وثاقت و استقامتش بوده؛ شاید بعد از زمان انحرافش بوده. ... حالا واضح نیست که این روایات احادیثی را که او پخش کرده قبل از انحراف، از او نقل کردند؛ شاید این احادیث را بعد از انحراف پخش کرده. ما چه می‌دانیم.

[سؤال: استصحاب بقاء وثاقت با استصحاب عدم نقل تا زمان انحراف تعارض می‌کند. جواب:] ما که می‌گوییم استصحاب می‌گوید تا آخر ثقة بوده، بی‌دین ثقة بوده. استصحاب می‌گوید که تا آخر ثقة بوده دیگه. همین که آقای خوئی می‌گوید بی‌دین ثقة منتها با توثیق نجاشی این را می‌گوید، ما با استصحاب می‌گوییم. [سؤال: ... جواب:] ثقة به قول مطلق را ممکن است بگوییم در افراد امامی بکار می‌بردند، در افراد غیر منحرف بکار می‌بردند، راجع به به افراد منحرف با قید بکار می‌بردند، ثقة فی حدیثه یا صالح فی روایت. به قول مطلق نمی‌گفتند ثقة، صالح. شاید به این خاطر باشد.

[سؤال: ... جواب:] ما می‌گوییم به قرینه يعرف حدیثه و ینکر. مضمون‌شناسی نیست که بگویند احادیثش خوب است چون احادیث منکر هم پیدا کردیم بطور قابل اعتناء. این قرینه می‌شود که صالح الروایه که می‌گوییم صالح فی روایت یعنی ثقة فی حدیثه.

علامه حلی: نماز در خاتم ذهب باطل است چون مصداق استعمال ذهب است. فیه: ترکیب،

انضمامی است

مرحوم علامه حلی استدلال کرده در منتهی برای بطلان نماز در انگشتر طلا، گفته که نماز در این انگشتر طلا استعمال انگشتر طلا است. خود این نماز در انگشتر طلا استعمال طلا است و حرام هست استعمال انگشتر طلا بالاجماع. پس نماز در انگشتر طلا استعمال انگشتر طلا است و استعمال انگشتر طلا حرام است، پس نماز در این انگشتر طلا شد متعلق نهی و نهی در عبادت مقتضی فساد است.

واقعا عجیب است. آخه نماز در انگشتر طلا استعمال انگشتر طلا است؟ یا آن تخریم انگشتر طلا استعمال انگشتر طلا است؟ نماز در انگشتر طلا چه استعمالی است نسبت به انگشتر طلا؟ چه فرق می‌کند نماز در انگشتر طلا با نماز در حالی که نظر به اجنبیه می‌کند این نماز گزار نگون‌بخت. آن وقتی که می‌گوید ایاک

944 شرط ششم: از حریر محض نباشد

نعبد و ایاک نستعین نگاهش هم به آن زن زیبایی است که از روبرو رد می‌شود. ترکیب، انضمامی است دیگه. نظرش حرام، نمازش واجب؛ ربطی به هم ندارد.

این هم راجع به جهت ثانیه که ما به نظرمان نتیجه گرفتیم نماز در طلا باطل است به دلیل خاص که می‌گوید و لایصلی فی الذهب و صدق می‌کند عرفا نماز در انگشتر طلا و لذا نماز در انگشتر طلا باطل است.

جهت پنجم: طلا ناخالص هم حرام است. البته ملاک در مقدار ناخالصی، صدق عرفی ذهب است

جهت سوم این است که صاحب عروه فرموده که فرقی نیست در حرمت لبس ذهب بین این که ذهب خالص باشد یا ناخالص.

و این مطلب، درست است. ذهب ناخالص هم اگر ناخالصیش زیاد نباشد عرفا ذهب است. اصلاً طلای کمتر از ۲۴ عیار طلای ناخالص است. بله، آنقدر اگر مس آن را زیاد بکنند یا غیر مس، این عیارش می‌آید پایین، به حدی ممکن است برسد که دیگه عرفاً به او طلا نگویند، اشکال ندارد.

این طلای سفید که البته مراد پلاتین نیست (پلاتین اصلاً طلا نیست؛ جنس خاصی است) او اشکال ندارد. طلای سفید همین طلای معمولی است، آلیاژش را تغییر می‌دهند رنگش سفید می‌شود، یعنی چیزی را با آن مخلوط می‌کنند ولی هنوز هم عرفاً طلا است.^{۱۵} و لذا نماز در آن باطل است و پوشیدن آن حرام است.

آقای سیستانی (در بحث دیه): دینار پرداختی باید طلای خالص باشد. فیه: وجه این فرمایش

روشن نیست

یک نکته‌ای عرض کنم:

^{۱۵} مائن: از آن‌جا که طلا در حالت خالص بسیار نرم است، در جواهرسازی با افزودن فلز دیگری آن را مقاوم‌تر می‌سازند. برای ساخت طلای زرد معمولاً از مس استفاده می‌شود اما برای طلای سفید از فلزی سفید یا نقره‌ای رنگ استفاده می‌شود. ویژگی‌های طلای سفید بسته به نوع و مقدار فلزی است که به طلا اضافه می‌شود. نیکل فلزی محکم و سخت است و در نتیجه آلیاژ طلا و نیکل برای ساخت حلقه، سنجاق و گیره مناسب است. آلیاژ طلا و پالادیم نرم‌تر و انعطاف‌پذیرتر است و برای سرویس‌های جواهرات و سنگ‌های قیمتی کاربرد دارد. گاهی فلزات دیگری مثل مس، نقره و پلاتین هم برای افزودن مقاومت و افزایش وزن طلای سفید هم به این آلیاژ اضافه می‌شوند.

لباس مصلی ۹۴۵

آقای سیستانی راجع به دیه که فرض کنید برخی از روایات می‌گویند دیه فلان جراحت یک دینار است، یک دینار هم یعنی سه چهار مثقال صیرفی که الان مرسوم هست در بازار، ایشان فرمودند باید طلا خالص باشد. این که بروید یک طلای شانزده هفده عیار بدهید، بگویید صدق می‌کند طلا، نه، باید طلای خالص باشد. این را ما وجهش نمی‌دانیم چیست.

[سؤال: ... جواب:] عرفا خالص باشد. مثلاً ۲۲ عیار. عرفا خالص باشد. ۱۸ خالص نیست.

تعبیر ایشان این است که هر چیزی که عرفا به او بگویند طلا کافی نیست. [و حال این که] الان خود طلافروش‌ها گاهی آن شمش طلای شان طلای ۱۵ عیار است. بعد می‌گیرند آب می‌کنند چون ارزان‌تر برای‌شان در می‌آید، می‌گیرند آب می‌کنند آن ناخالصی‌هایش را جدا می‌کنند عیارش می‌رود بالا. خودشان به آن می‌گویند طلا. و از همان طلای ۱۵ عیار اگر کسی انگشتر طلا درست بکند صدق می‌کند تختم به خاتم ذهب ولی آقای سیستانی می‌گویند برای اداء دیه، آن کافی نیست.

شاید وجهش این باشد که دینارهایی که در آن زمان بوده که می‌گفتند دیته دینار، دیته مثلاً دیناران، آن دینارها خالص بوده، مغشوش نبوده. بهر حال باید در جای خودش وجه این مطلب را بررسی کنیم. اما در مانحن‌فیه کلاً صدق علیه الذهب و لو کان مغشوشاً، حرام است لبس آن و نماز در آن.

جهت ششم: لباسی که لحمه‌اش طلا است

صاحب عروه: اقوی اجتناب از ملحم به ذهب است

جهت رابعه این است که صاحب عروه فرموده که اقوی اجتناب از لباسی است که لحمه‌اش ذهب است. یعنی چه؟ ببینید! هر لباسی یک لحمه دارد یک سدا دارد. از فرش مثال بزنم: این فرش یک تار دارد به او می‌گویند سدا، یک پود دارد، همین گُرک.^{۱۶} حالا [در] فرش ابریشم، ابریشم به او می‌گویند لحمه. آن تارش، آن کسانی که قالی می‌بافند، آن نخ‌هایی آویزان است از دارچه قالی، آن‌ها تار است، سدا. و آن کرکی که می‌بافند یا آن ابریشمی که می‌بافند به او می‌گویند لحمه. لباسی‌هایی که می‌دوختند اعیان و اشراف، این‌ها

^{۱۶} ماتن: پود رشته‌ای است که در پهنای پارچه یا بافته‌های دیگر مانند فرش استفاده می‌شود، و تار در درازای آنها است.

946 شرط ششم: از حریر محض نباشد

تارش یا از ابریشم بود یا از نخ معمولی بود، لحه‌اش را گاهی از ذهب انتخاب می‌کردند و این یک مقدار نرم می‌شد. چون اگر سدایش را می‌خواستند از طلا تهیه کنند انعطاف نداشت و قابل پوشیدن نبود. و لذا تارش را از نخ استفاده می‌کردند اما پودش را از طلا. حالا یا کلاه درست می‌کردند یا یک پیراهنی درست می‌کردند. صاحب عروه می‌گوید الاقوی اجتناب الملحم بالذهب. و المذهب بالتمويه و المطلق اذا صدق لبس الذهب علیه. که او را بعدا توضیح می‌دهیم.

راجع به ملحم به ذهب، جمعی از فقهاء مثل صاحب عروه گفتند: صدق می‌کند لبس الذهب و حرام است. مرحوم کاشف الغطاء فرموده که درست است این نظر، برای این که اصلا لبس ذهب خالص معقول نیست؛ اصلا لبس ذهب به همین نحو است. ثوب متخذ از ذهب هیچ گاه متخذ از ذهب خالص نیست؛ پودش از ذهب است و الا تارش از ذهب نیست.

اشکال (محقق همدانی): گرچه لایصلی فی الذهب قطعا شامل لباس کامل از طلا نیست، اما

دلیل نمی‌شود شامل ملحم از ذهب باشد. آن را حمل می‌کنیم بر تختیم به ذهب

مرحوم محقق همدانی فرموده که شما از کجا می‌گویید لایصلی فی الذهب حتما می‌گیرد این ثوبی را که پودش از ذهب است؟ اگر صدق نمی‌کند لبس ذهب، خب اصلا نگیرد ثوب را. مگر روایت در ثوب نازل شده؟ خب حمل می‌کنیم لایلبس الذهب و لایصلی فیه را بر تختیم به ذهب خالص، دستبند از ذهب خالص به دست کردن، آویزان کردن گوشواره از طلای خالص، آویزان کردن گردنبند از طلای خالص. این‌ها که دیگه صدق می‌کند لبس ذهب و الصلاه فی الذهب. روایت که نگفت اذا كان الثوب متخذاً من الذهب فلا تلبسه و لاتصل فیه تا بگویید ثوب متخذ از ذهب خالص ما نداریم.

مرحوم آقای خوئی این اشکال محقق همدانی را تایید کرده، گفته واقعا اشکال، اشکال واردی هست. عرفا کسی که لباسی را که فقط پودش از ذهب است، لحه‌اش از ذهب است، تارش از ذهب نیست، بپوشد صدق نمی‌کند لبس الذهب و صلی فی الذهب. بله، اگر گفتیم تزین به ذهب حرام است این فعلش می‌شود حرام ولی نمازش باطل نمی‌شود چون نماز در لبس ذهب باطل می‌شود نه در تزین به ذهب.

پاسخ: انصافا لبس ذهب بر لبس ملحم از ذهب، صادق است

انصافا شما به ذهن تان نمی آید که صدق عرفی می کند بر یک ثوبی که پودش از ذهب است، عرفا انسان آن را بپوشد که عرف صدق نمی کند بگوید لبس الذهب؟ عرفی که به لبس خاتم می گوید لبس الخاتم من الذهب و صلی فیه، عرفی که دستبند طلا را به دست کنید می گوید صدق می کند لبس الذهب و صلی فیه، واقعا امتناع می کند از صدق عرفی لبس الذهب بر کسی که کلاهش را به نحوی بافته اند که پودش و لحمه اش از طلا است؟ صدق نمی کند؟ انصافا صدق می کند. ما وجهی برای این منع از صدق نمی بینیم. و لذا بعید نمی دانیم که همین فرمایش صاحب عروه درست باشد، صدق کند لبس ذهب بر لبس ثوب ملحم من الذهب.

جهت هفتم: رنگ طلا و آب طلا

صاحب عروه: اگر لبس طلا بر لبس مموه (آب طلا) و مطلی (رنگ طلا) صادق باشد، اشکال دارد

اما آنچه که صاحب عروه راجع به مموه و مطلی بالذهب گفته: ایشان گفته اگر صدق کند لبس ذهب او هم حرام است. ایشان مناسب بود بگوید اگر تزین به ذهب هم صدق کند باز هم حرام است چون در مسأله ۲۳ می گوید تزین به ذهب حرام است.

محقق خوئی: مموه اصلا جرم ندارد. در مطلی هم فقط تزین صادق است نه تلبس

مرحوم آقای خوئی فرموده اما به نظر ما در مطلی بالذهب تزین صدق می کند به ذهب. روکش طلا، تزین به ذهب صدق می کند اما لبس ذهب نیست. در مموه به ذهب اصلا جرم ندارد ذهب، روکش نیست؛ رنگ طلا زده اند به این دستبند مثلا. رنگ طلا که طلا نیست. ایشان می گوید آب طلا آنقدر اگر زیاد هست که یک روکشی می بندد، روی این دستبند یک طلای نازکی شکل می گیرد، این می شود مطلی. اما اگر نه، جرم ندارد، رنگ این دستبند را شکل رنگ طلا می کند او اصلا تزین به ذهب هم نیست. مثل این که شما لباس تان خونی هست، خونس را می شورید رنگش می ماند، نجس است؟ نه. چون لون دم که نجس نیست؛ دم نجس است.

اشکال: در مموه هم یک جرم ضعیفی از طلا وجود دارد. لذا تزین به ذهب صادق است

به نظر ما اصلا این فرض ایشان متعارف نیست که رنگ طلا باشد ولی جرم نداشته باشد. آن مموه که آب طلا می گویند، واقعا یک جرم ضعیفی روی این فلز شکل می گیرد. مثل [این که] رنگ می زنند به دیوار، خب این جرم دارد، رنگ طلا هم همین است. اصلا این که ما بگوییم مثل رنگ هایی که جرم ندارد، حنا، رنگ مو، این طوری است؟ آب طلا زدن این طوری است؟

[سؤال: ... جواب:] مموه ضعیف تر است آن حجم طلائی که روی فلز هست. مطلی حجیم تر است. حتی مطلی گاهی به حدی می رسد که اگر جدا بشود خودش می شود یک دستبند. اگر جدا کنند آن روکش طلا را از این فلز، اصلا خود آن روکش می شود یک دستبند نازک که البته سریع می شکند، سریع تا می شود ولی واقعا روکش است. فرقی با مموه این است که مموه قابل جدا کردن نیست اما جرم است. مثل رنگ روغنی دیوار گاهی قابل جدا کردن نیست، گاهی حجمش به حدی است که قابل جدا کردن و تراشیدن است.

به نظر ما اگر واقعا جرم دارد که به نظر ما متعارفش همین است، تزین به ذهب صدق می کند. حتی مموه. اما لبس در جایی است که یک جرم مستقلی داشته باشد که قابل جدا شدن باشد. پس قبول داریم که بعضی از انحاء مطلی صدق نمی کند لبس، تزین صدق می کند لبس صدق نمی کند. لبس در جایی است که این طلائی که روکش این النگو است مثلا، روکش این دستبند است جرمش به حدی باشد که عرفا یک دستبند مستقلی باشد منتها دستبند نازکی است که ضعیف است و لذا روی آن فلز قرار دادند که استقامت داشته باشد و الا اصلا روکشی است که اگر جدا کنند اصلا صدق می کند که یک دستبندی است، منتها یک دستبند ضعیف و بی حال. اینجا اگر در این حد باشد که جرمی است که مستقل است و لو جرم مستقل ضعیف که مجبورند برای نگهداریش روی این فلز این روکش طلا را قرار بدهند و این فلز را مطلی به ذهب بکنند، اینجا به نظر ما لبس هم صدق می کند.

پس این که آقای خوئی گفتند در مموه اصلا تزین هم نیست چون رنگ است نه جرم، نه، اصلا رنگ بدون جرم ظاهرا ما نداریم در رنگ طلا زدن به فلزها. مگر چین اخیرا اختراع کرده باشند، همه چیز را اختراع کردند این را هم اختراع کنند، دروغی بگویند که آب طلا به او زدند، [در حالی] که هیچ چیز به او نزدند. ولی

لباس مصلی ۹۴۹

آب طلا جرم است. بله، جرم تا مستقل نباشد عرفاً، یعنی جوری نباشد که بشود آن را جدا کرد و خودش یک دستبند ضعیفی بشود لبس بر آن صادق نیست اما تزین صادق است.

[سؤال: ... جواب:] هر کجا شک بکنیم اصل براءت الحمدلله داریم.

جهت هشتم: مصاحبت طلا جایز است چون "لایصلی فی الذهب" شامل او نمی‌شود. سیره

قطعیه هم بر آن وجود دارد

مطلب دیگر که در جهت خامسه بحث می‌کنیم این است که صاحب عروه می‌گوید در جیب طلا بگذاری اشکال ندارد.

اینقدر این مطلب واضح است که دیگه بحث ندارد. نه صدق می‌کند لبس الرجل الذهب نه صدق می‌کند صلات فی الذهب. فرق می‌کند با صلات فی ما لایؤکل. آنجا اگر ساعت قاب از پوست حیوان حرام‌گوشت داشته باشد به قرینه روته و بوله و البانه گفتیم صدق می‌کند صلی فیه چون صلی فیه معنایش شد صلی مع مصاحبت‌ه اما در اینجا که قرینه نداریم. سیره قطعیه هم بوده؛ دینار می‌گذاشتند در جیب‌شان. موقع نماز که دینار را در نمی‌آورد بگذارد زمین، آقا! لاتصل فی الذهب.

جهت نهم: استحکام دندان با طلا اشکال ندارد مگر این که مصداق تزین باشد

راجع به شدّ الاسنان بالذهب هم صاحب عروه می‌گوید لبأس بشد الاسنان بالذهب.

ایشان خوب بود استثناء می‌کرد فرض تزین را. شما که می‌گویید تزین به ذهب حرام است، خب اگر صدق بکند بستن دندان‌ها با طلا که این تزین به ذهب است، خب این حرام است دیگه. منتها طلا اگر دندان‌های پشت را که دیده نمی‌شود ببندیم با آن، صدق نمی‌کند تزین به طلا. حتی این دندان‌های جلو را جوری ببندیم که هر کی نگاه می‌کند بگوید آه یا لااقل به نگوید. این تزین نیست. اما اگر تا دندان را باز می‌کنی بگوید به عجب دندانت زیبا شده. خب اگر این جوری باشد صدق می‌کند تزین به ذهب. چرا ایشان نگفت این لبأس بشد الاسنان بالذهب ما لم یصدق التزین به.

950 شرط ششم: از حریر محض نباشد

نگویید روایت داشتیم امام استرخت اسنانه فشدها بالذهب. [چون] این حکایت فعل است. خب شاید امام فعلش مصداق تزین به ذهب نبوده، شاید امام ضرورت علاج داشته. اطلاق ندارد که و لو کان مصداقا للتزین فلأبأس به.

این هم راجع به این مطلب. فردا ان شاء الله ادامه بحث.

و الحمد لله رب العالمین.

جهت دهم: لبس سلاح محلی به ذهب اشکال ندارد. چون هم "لا یصلی فی الذهب" صادق

نیست هم روایات خاصه وجود دارد

جلسه ۸۸-۳۱۲

دوشنبه - ۹۷/۱۲/۲۷

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيّة الله في الأرضين و اللعن على أعدائهم أجمعين.

بحث راجع به این بود که لبس ذهب در نماز موجب بطلان نماز هست و حرام نفسی هم هست. تزین به ذهب به نظر مشهور که ما هم استظهار کردیم آن را حرام نفسی هست ولی دلیلی بر بطلان نماز در حال تزین به ذهب، ما نداریم.

رسیدیم به این مسأله که صاحب عروه فرموده که جایز است لبس سلاح محلی به ذهب چه در نماز چه در غیر نماز. بعضی از شمشیرها هستند خودشان از طلا نیستند، محلی به ذهب هستند، تزین شدند به ذهب، فرموده جایز است لبس سلاح محلی به ذهب. یک وجهش این است که لبس صدق نمی کند، صدق نمی کند. هذا لبس الذهب. لبس السيف المحلى بالذهب اما صدق نمی کند لبس الذهب، طلا پوشیدن صدق نمی کند. شمشیری بست به خودش که عربها تعبیر به لبس سيف می کنند، اگر ببندد شمشیر را به خودش لبس سيف تعبیر می کنند و لکن لبس ذهب تعبیر نمی کنند و لو این سيف محلی به ذهب باشد.

لباس مصلی ۹۵۱

علاوه روایات هم هست. صحیح‌ه عبدالله بن سنان می‌گوید لیس بتحلیه السیف بأس بالذهب و الفضه. و این اطلاق مقامیش می‌گیرد که می‌شود سیف محلی به ذهب را با خودش انسان حمل بکند و لو موجب تزینش بشود. واقعا این شاه‌هایی که شمشیر محلی به ذهب به خودشان می‌بستند، برای تزین بود دیگه که مردم را مرعوب می‌کردند یا مشعوف. بالاخره تزین بود عرفا. تزین صدق می‌کند ولی اطلاق مقامی این روایات می‌گوید لیس بتحلیه السیف بأس بالذهب و الفضه با این که عادتاً موجب تزین هست ولی امام تجویز کرد تحلیه سیف به ذهب را و نفرمود به خودتان نبندید، معمولاً سیف را می‌بستند به خودشان، دست که نمی‌گرفتند، آویزان می‌کردند به لباس‌هایشان. بله، از این روایت استفاده نمی‌شود که نماز در این حال جایز است، حکم وضعی نماز را استفاده نمی‌کنیم. حکم وضعی نماز را از همان وجه اول استفاده می‌کنیم که اصلاً صدق نمی‌کند لبس الذهب و صلی فی الذهب.^{۱۷}

جهت یازدهم: نماز زن در طلا صحیح است اما نماز صبی صحیح نیست

جهت ششم این است که صاحب عروه فرموده زن‌ها که جایز است لبس ذهب بکنند. نماز در ذهب هم جایز است.

خب این خیلی واضح است؛ نیاز به گفتن نداشت. چون اصلاً دلیل منع نداریم. لایلبس الرجل الذهب و لایصلی فیه؛ موضوع رجل است.

راجع به صبی ممیز بحث است که نمازش در انگشتر طلا مثلاً صحیح است یا صحیح نیست؟ اما راجع به زن وجهی ندارد کسی شبهه کند.

این که نسبت دادند که [شیخ] صدوق شبهه کرده در نماز زن در ذهب، شبهه [شیخ] صدوق در نماز زن در حریر محض است نه در ذهب. معمولاً زن‌ها طلا آویزان می‌کردند به خودشان و نماز می‌خواندند با آن‌ها؛ اصلاً دلیل منع شاملش نمی‌شود. بر خلاف صبی ممیز که بحث است.

^{۱۷} مآتن: مشخص نشد تفاوت بین سلاخی که محلی به طلا است با انگشتری که نگینش از طلا است. اگر در مورد سلاح نمی‌گویند صلی فی الذهب بلکه می‌گویند صلی فی سلاح محلی بالذهب، خب در انگشتر هم همین‌طور است.

صبی ممیز گفته می‌شود که مشمول روایات هست. چرا؟ برای این که لایلبس الرجل الذهب، رجل عرفا در مقابل مرأه است نه در مقابل صبی.

حدیث رفع قلم فقط حکم تکلیفی را بر می‌دارد نه حکم وضعی را. ضمن این که فعل بالغین را

تجویز نمی‌کند که مثلاً خاتم ذهب به انگشت صبی بکنند

بله، حدیث رفع القلم عن الصبی را مطرح می‌کنید که حرام نیست بر صبی لبس ذهب مثل این که تکالیف دیگر هم از صبی رفع شده است، آن بحث دیگری است. اما تمسک به حدیث رفع فقط حکم تکلیفی در حق این صبی را بر می‌دارد؛ حکم وضعی نماز او را در این انگشت طلا که حل نمی‌کند. و لایصلی فیه. این یک اشکال.

اشکال دوم: این که دیگران بیایند انگشت طلا مثلاً به دست صبی غیر بالغ بکنند، او را که تجویز نمی‌کند چون رفع القلم می‌گوید قلم مؤاخذه، قلم کتابت سیئات از صبی برداشته شده. مشهور این جور معنا می‌کنند. اما دیگران نمی‌توانند صبی را تشویق کنند به ارتکاب محرمات. به فرزندش می‌گوید پسر! دروغ گفتن بر من حرام است، بر تو که حرام نیست، تو هنوز بالغ نشدی. خواهش می‌کنم تلفن که زدند بگو بابایم خانه نیست، فلان دروغ را بگو، هنوز دو سال مانده به سن بلوغت، نگران نباش. جایز است؟ برخی از بزرگان گفتند جایز نیست یا لااقل احتیاط واجب ترک آن است. از جمله این‌ها مرحوم نائینی است، مرحوم آقای بروجردی است، مرحوم آقای خوانساری و گلپایگانی است. گفتند احتیاط واجب این است که ولی صبی غیر بالغ انگشت طلا، دستبند طلا، گردنبند طلا آویزان نکند به بدن فرزندش، او را امر نکند به پوشیدن طلاجات. حالا خود بچه پوشید لازم نیست منعش کند چون منکر نیست فعل صادر از صبی، نهییش واجب نیست اما دیگه وادارش نکن به ارتکاب این حرام.

به نظر ما اگر دلیل فقط حدیث رفع القلم بود اشکال آقایان وارد بود. ما اتفاقاً ملتزمیم که صبی ممیز مانعی ندارد که مشمول خطابات باشد. بر صبی ممیز حرام باشد دروغ گفتن. رفع القلم اطلاق ندارد که قلم تکالیف را برداشتیم از صبی؛ نه، قلم را برداشتیم شاید قلم کتابت سیئات باشد که نامه عملش در او نوشته نمی‌شود این گناه‌ها. اذا لم يبلغ الصبی کتبت علیه الحسنات فاذا بلغ کتبت علیه السيئات، بعد از بلوغ،

لباس مصلی ۹۵۳

ملکین که نامه اعمال را می‌نویسند، آن ملکی که اعمال بد را می‌نویسد، بعد از بلوغ اعمال بد صبی را می‌نویسد. یعنی کنایه از این است که مؤاخذه خواهند کرد او را. قبل از بلوغش نامه عملش خالی از گناهان است. اما نه این‌که شارع در قانونش تحریم نکرده است بر صبی ممیز ظلم را، دروغ گفتن را، تهمت زدن را، غیبت کردن را. مقتضای اطلاقات این است که بر صبی هم این‌ها حرام است. بله، یک چیزهایی است نص خاص داریم که اذا بلغ وجبت علیه الصلوة، اذا بلغ وجب علیه الصیام، اذا بلغ وجب علیه الحج. اما تحریم ظلم چرا شامل صبی ممیز نشود؟

الان در قوانین کشوری کسانی که هیجده سال‌شان نشده مثلاً یا شانزده سال‌شان نشده مشمول قانون نیستند یا مشمول مجازات نیستند؟ مشمول مجازات نیستند. اثر شمول قانون نسبت به آن‌ها این است که اولاً یک عده‌ای وجدان این را دارند که خلاف قانون نکنند. و اثر دیگرش این است که دیگران اگر کمک بکنند در انجام کار خلاف قانون به این صبی ممیز، آن‌ها مؤاخذه خواهند شد.

پس راه حل در مقام این است بگوییم دلیل منع لبس ذهب اطلاق ندارد نه این‌که اطلاقش را قائل بشویم [اما] با حدیث رفع القلم تقیید بزنیم. واقعا هم موثقه عمار احراز نکردیم که لایلبس الرجل الذهب این رجل در مقابل جنس مرأه باشد؛ شاید مراد از رجل مذکر بالغ باشد. جاهای دیگر الغاء خصوصیت می‌کنند، لایظلم الرجل اخاه، خب رجل بودن چه خصوصیت دارد؟ صبی ممیز هم ظلم نکند. اما در لبس ذهب که یک حرام تعبدی است واقعا احتمال می‌دهیم رجل بودن خصوصیت داشته باشد. اصلاً دلیل نداریم که اطلاقش شامل صبی ممیز بشود بگوید نباید طلا بپوشد.

روایات تحلی امام علیه السلام کودکان را به طلا، دلیل است بر جواز

هذا اولاً. و ثانياً: روایات خاصه داشتیم. صحیحه ابی صباح کنانی بود، صحیحه داوود بن سرحان بود که سؤال کرد از تحلیه صبیان به ذهب، حضرت در جواب فرمود کان ابی یحلی ولده و نساء بالذهب. و این‌که دأب امام این بوده، با کراهت هم نمی‌سازد.

954 شرط ششم: از حریر محض نباشد

ممکن است شما بفرمایید روایت مستطرفات سرائر در مقابلش هست که در روایت مستطرفات سرائر هست که سألته عن الرجل يحلى اهله بالذهب قال نعم النساء و الجوارى فاما الغلمان فلا. این روایت می‌گوید که طلاجات به غلمان ندهید که بپوشند. غلمان هم گفته می‌شود قد رمتی قنص صبیان است. نگوید خب حمل بر کراهت می‌کنیم به قرینه روایاتی که در صحیح ابی صباح کنانی و صحیح داوود بن سرحان بود چون جوابش این بود که صحیح ابی الصباح و صحیح داوود بن سرحان با کراهت هم نمی‌سازد. کان ابی یحلی ولده بالذهب، این با کراهت نمی‌سازد. و لذا گفته می‌شود که این روایات با هم متعارض هستند.

روایت ضعیفه مستطرفات (و اما الغلمان فلا) قابل حمل بر جوان تازه بالغ شده می‌باشد

جواب این است که اولاً: سند این روایت که در مستطرفات سرائر نقل کرده ضعیف است چون ابن قولویه می‌گوید عن ابی بصیر، سندش به ابی بصیر کیست؟ سند مجهول است. ثانیاً: چرا نشود غلمان را حمل کرد بر بالغین؟ غلمان یعنی پسران، غلام یعنی پسر. پسر یعنی پسر بالغ؛ چه اشکال دارد؟ بله، به پیرمرد نمی‌گویند پسر. [به] یک کسی که کامل مرد است، [بگویند؟] ای پسر! آقا پسر! پسر از زمان تولد تا عنفوان جوانی گفته می‌شود.

[سؤال: ... جواب:] پس این‌هایی که تا آخر عمر ازدواج نکردند، به این‌ها می‌گویند پیر پسر؟ عرفی است این؟ پسر در مقابل افراد کامل سن یا افراد مسن اطلاق می‌شود. خب غلمان یعنی پسران. ... چرا قد رمتی قنص صبیان باشد؟ پسران بگوییم مراد پسران بالغ است. چه وجهی دارد بگوییم قد رمتی قنص غیر بالغین است؟ اطلاق دارد. با آن صبیانی که کان ابی یحلی ولده که در مورد صبیان هست، تخصیص می‌خورد.

عمده ضعف سند این روایت است. و لذا صحیح ابی الصباح کنانی و صحیح داوود بن سرحان صریح هستند در جواز تحلیه صبیان به ذهب بلکه صریح هستند در عدم کراهت آن چون می‌گوید دأب امام این بوده.

لباس مصلی ۹۵۵

اما این دلیل نمی‌شود بگوییم نماز صبی ممیز در انگشتر طلا، دستبند طلا، گردنبند طلا صحیح است و لذا صاحب عروه گفته الاحوط که احتیاط واجب است عدم الصلاة فیه، احوط این است که صبی ممیز در هنگام نماز این انگشتر طلا را از دستش در بیاورد و نماز بخواند.

محقق خوئی: نماز صبی در طلا صحیح است چون موضوع "رجل" است و عند الشک به براءة

رجوع می‌شود

مرحوم آقای خوئی فرموده دلیل منع موثقه عمار است، موثقه عمار هم که موضوعش رجل است، لایلبس الرجل الذهب و لایصلی فیه. راجع به صبی که رجل صدق نمی‌کند ما دلیل بر مانعیت لبس ذهب در نماز نداریم. رجوع می‌کنیم به اصل براءة.

آقای سیستانی (بیان اول) : اساسا حکم اعاده نماز به معنای بطلان نماز نیست بلکه یک حکم

عقوبتی است بخاطر عصیان تکالیف نبوی به اتیان شرائط و اجزاء غیر رکنیه نماز

آقای سیستانی فرموده چه لزومی دارد رجوع کنید به اصل براءة از آن. طبق مبنای ما شرطیت غیر ارکان، جزئیت غیر ارکان، مانعیت غیر ارکان، در طول تکالیف استقلالیه نبویه است. یعنی چه؟ یعنی مثلا قرائت در نماز جزء غیر رکنی است، پیامبر امر استقلالی کرد: اقرأ فی صلاتک. همین لبس ذهب، مانع غیر رکنی است؛ انتزاع می‌شود از نهی استقلالی پیامبر که لاتلبس الذهب فی صلاتک. نهی استقلالی تکلیفی است. منتها نماز یک حکم جزائی دارد و آن این است که من صلی و خالف التکلیف الاستقلالی النبوی من دون عذر اعاد الصلاة. این حکم جزائی است. کسی که نماز بخواند، مخالفت کند با آن تکلیف استقلالی مجعول از طرف پیامبر، باید نمازش را اعاده کند. طبعا طبق این توجیه اگر اعاده نکند تارک الفریضة نیست، فقط این تکلیف عقوبتی وجبت الاعاده را عصیان کرده.

بیان دوم: حکم اعاده به معنای بطلان نماز است، لکن برای کسانی است که مشمول تکالیف

نبویه باشند و بلاعذر آنها را عصیان کنند. و صبی اصلا مشمول این تکالیف نیست

956 شرط ششم: از حریر محض نباشد

یک بیان دیگر ایشان که اقرب به واقع است این است که می‌گویند نماز مشروط به عدم مخالفت این تکالیف استقلالیه است من دون عذر. یعنی مولی گفته نمازی بخوان که با تکالیف استقلالیه پیامبر به غیر ارکان عمدا مخالفت نکرده باشی. اگر نماز بخوانیم عمدا مخالفت کرده باشیم با این تکالیف استقلالیه نبویه، خب نماز ما باطل خواهد بود. ولی اگر عمدا مخالفت نکنیم با این تکالیف استقلالیه، معذور باشیم، مشکلی نداریم. یا اصلا تکلیف استقلالی نبوی شامل ما نشود، مثل صبی ممیز. خب صبی ممیز خطاب نبوی که لاتلبس الذهب از او رفع شد، رفع عنه القلم، این اصلا تکلیف استقلالی مرفوع است از صبی. خب وقتی مرفوع است دیگه اصلا نیاز به موضوع ندارد. من خالف التکلیف الاستقلالی النبوی فی الصلاة بلاعذر وجب علیه اعاده الصلاة، اصلا صبی می‌گویند من تکلیف استقلالی نبوی ندارم، تکلیف استقلالی نبوی شامل بالغین می‌شود، از صبی رفع شده، رفع القلم عن الصبی. دیگه چه نیازی داریم به اصل برائت؟ شک نداریم چون مانعیت در طول نهی استقلالی پیغمبر است از لبس ذهب و این نهی استقلالی طبق حدیث رفع، رفع شد از صبی. به نظر ما این فرمایش دو ایراد دارد:

اشکال اول (مبنایی-خود ایشان): ظاهر ادله، "ارشاد" به جزئیت، شرطیت و مانعیت است نه

منتزع بودن از یک تکلیف نبوی

یک ایرادش را دیدیم خود آقای سیستانی در همین دوره اخیره اصول‌شان در بحث تزاحم در بحث ترتب مطرح کردند. فرمودند انصافا این حرف‌هایی که ما زدیم (که در لباس مشکوک، قدیم‌ها در فقه این را بیان کرده بودند) انصافا این‌ها خلاف ظاهر است. ظاهر لایصلی الرجل فی الذهب ارشاد به مانعیت است. یعنی ارشاد به تقید صلات است به عدم لبس ذهب نه این که ناشی باشد از یک تکلیف نبوی. که انصافا مطلب درستی است.

اشکال دوم (مبنایی): طبق مبنای تکالیف استقلالیه نبویه، تعدد عقاب است برای تارک عمدی

نماز و این خلاف مرتکز است

لباس مصلی ۹۵۷

و مبنای تکالیف استقلالیه نبویه معنایش این است که کسی که نماز بخواند بدون عذر، چند تا تکلیف نبوی را ترک کند، بیشتر عقاب بشود تا آن کسی که یک تکلیف نبوی را ترک کند. نماز وقتی باطل شد، دیگه برای چی به این بگویند تو یک تکلیف نبوی را عصیان کردی یک عقاب، ولی آن آقا ده تا تکلیف نبوی را در نماز عصیان کرد، هم قرائت را ترک کرد، هم ذکر رکوع را ترک کرد، هم ذکر سجود را ترک کرد، هم تشهد را ترک کرد، او چند تا عقاب بشود. این خلاف مرتکز است. می گوید نماز من که باید اعاده بشود دیگه، چه فرق می کند؟ این اشکال به مبنای قدیم ایشان.

اشکال سوم (بنایی): ظاهر امر صبیان به صلات این است که نمازی بخواند شبیه نماز بالغین

اما یک اشکال عامی هست، چه به ایشان چه به دیگران مثل آقای خوئی. و آن این است که آقا! ظاهر امر صبیان به صلات این است که نمازی بخواند شبیه نماز بالغین. مرو صبیانکم بالصلاة یعنی همین صلات معهوده. و الا صبی ممیز بیاید لخت نماز بخواند پیش پدر و مادرش، می گوید آقا پسر! این چه وضعی است؟ می گویند خود شما که گفتید رفع القلم عن الصبی، شما نگاه نکنید، بر من که تکلیفی نیست به ستر عورت. می گویند حالا تکلیف به ستر عورت می گویی ندارم (البته بنده قبول ندارم. بنده می گوید رفع القلم رفع مؤاخذه می کند و الا تکلیف ستر عورت شامل صبی ممیز هم می شود. ولی حالا مشهور می گویند صبی ممیز تکلیف ندارد) می گویند تکلیف به ستر عورت نداری اما وقتی می گویند نماز بخواند صبی ممیز یا پدرش امرش کند به صلات، نماز مثل آدم های حسابی را می گویند؛ آخه این چه نمازی است؟! مروا صبیانکم بالصلاة یعنی این؟! در مکان مغضوب نماز می خواند می گوید من نهی از تحریم غضب ندارم، با آب مغضوب هم وضوء می گیرد می گوید او را هم نهی از غضب ندارم، ستر عورت هم نمی کند می گوید واجب نیست بر من ستر عورت، لبس ذهب که می کند، لبس حریر هم که می کند. آخه این شد آن نمازی که مروا صبیانکم بالصلاة؟! انصراف دارد این صلاتی که می گویند بچه ها بخوانند به آن ها امر کنید نماز بخواند به همان نماز معهوده که بالغین می خوانند.

این که آقای خوئی هم اینجا می گویند ما هم می گوئیم لازم نیست صبی این انگشتر طلا را در بیاورد، چون صلات معهوده آنی است که اجزاء و شرائط نماز را داشته باشد، حالا این موانع را که ثابت نیست اصلا صبی

958 شرط ششم: از حریر محض نباشد

لبس ذهاب برایش مانعیت داشته باشد. نسبت به اجزاء و شرائطی که دلیل عام شاملش می‌شود، هم صبی را می‌گیرد هم غیر صبی را، باید صبی هم مراعات کند اما لبس ذهاب دلیل مانعیتش که مختص به رجل بود.

خب آقا! خلاف ظاهر است این مطلبی که شما می‌گویید. ظاهر مروا صبیانکم بالصلاه یا اذا بلغ سبع سنین وجب علیه الصلاه که یعنی استحباب مؤکد این ظاهرش همان نمازی است که بالغین می‌خوانند. و لذا به قول صاحب عروه لاقل احتیاط واجب این است که صبی در حال نماز لبس ذهاب نکند.

[سؤال: ... جواب:] اگر صلات تمرینی است که ما بحث نداریم. بحث ما در صلات مشروعه است که ظاهر ادله این است که صلات صبی صلات مشروعه است.

بناء بر بطلان نماز صبی در طلا، بعد از بلوغ در وقت، لازم است اعاده نماز

و این هم ثمره دارد. ثمره‌اش کجاست؟ صبی اول وقت نماز خواند با لبس ذهاب، ساعت سه بالغ شد، آقای خوئی می‌گوید مجزی است نمازش؛ لازم نیست اعاده کند. ما می‌گوییم نه، مجزی نیست. ظاهر این مروا صبیانکم بالصلاه یا متى تجب الصلاه علی الصبی؟ قال اذا بلغ سبع سنین که استحباب مؤکد است آن صلات معهوده‌ای است که بالغین انجام می‌دهند. یا در صف جماعت صبی ممیز قرار می‌گیرد، همه کارهایش درست است فقط یک گردنبند طلا آویزان کرده به گردنش، در حوزه هم درس می‌خواند. می‌گویند نه در آن حوزه درست خواندند نه این النگوی طلا و زنجیر طلا. می‌گوید رفع القلم عن الصبی، خود روایت هم گفت الرجل لایلبس الذهب، به ما که نگفتند. حرفی نیست، به عنوان اولی اشکال ندارد. ولی ظاهر این است که نماز به کیفیت نماز بالغین باشد.

[سؤال: ... جواب:] کدام اطلاق؟ حکم تکلیفی را دارد می‌گوید این روایات. در مقام بیان احکام نماز نیست این روایات؛ حکم تکلیفی را می‌گوید. خب یک سری از بچه‌ها هستند نماز نمی‌خوانند، غیر ممیز هستند. آن‌ها که نماز می‌خوانند، موقع نماز ممکن است به آن‌ها بگویند دریاورید این انگشتر طلا را. اطلاق مقامی هم ندارد این روایاتی که می‌گوید کان ابی یحلی ولده و نساء بالذهب که در حال نماز هم این ولدش نماز می‌خواندند امام هم نمی‌فرمود این طلاجات را از دست‌تان دریاورید. از کجا اطلاق مقامی شما درست می‌کنید. اطلاق مقامی فرع بر این است که در مقام بیان باشد.

اشکال به کلام محقق خوئی (رجوع به برائت برای تصحیح نماز صبی در طلا): رجوع به برائت در

مستحبات، محل نزاع است. برائت به هدف نفی استحقاق عقاب است

اینی هم که آقای خوئی فرمود در مورد صبی رجوع می‌کنیم به برائت از مانعیت لبس ذهاب در صلات، این یک مبنایی اصولی مهمی است که در مستحبات می‌شود از شرط مشکوک، مانعیت مشکوک، برائت جاری کرد؟ خب الان نماز در حق صبی مستحب است، نمی‌دانیم مشروط است به لبس ذهاب یا لابشرط است، برائت از آن می‌شود برائت از اکثر در مستحبات. این محل بحث است. آقای خوئی قبول دارد. ولی بعضی‌ها قبول ندارند، قابل بحث است. ما هم بحث کردیم. یکی از کسانی که مخالف با آن است می‌گوید این برائت چه اثری دارد؟ حالا این صبی برائت جاری می‌کند از مانعیت لبس ذهاب، چه اثری دارد؟ احراز می‌کند امر به نماز لابشرط از لبس ذهاب و عدم لبس ذهاب را؟ این را احراز می‌کند با اصل برائت؟ مگه اصل برائت اصل محرز است؟ مگه برائت از وجوب صلات بشرط لا از لبس ذهاب [اصل محرز است] تا چه برسد به صبی که می‌خواهد برائت جاری کند از استحباب صلات مشروط به عدم لبس ذهاب. مگر اثبات می‌کند اطلاق امر به صلات را و این که این صلات مأموریه لابشرط است نسبت به لبس ذهاب و عدم لبس ذهاب؟

ما در واجبات برائت از وجوب اکثر جاری می‌کنیم برای نفی استحباب عقاب بر مخالفت امر به اکثر. اما در مستحبات برائت از استحباب اکثر چه اثری دارد؟ من بر ترک اکثر عقاب که نمی‌شوم چون که مستحب است علی ای حال. با این برائت هم که احراز امر به اقل لابشرط که نمی‌کنیم؛ اصل مثبت است. خب چه اثری دارد این برائت از استحباب اکثر؟ اثبات اقل لابشرط که نمی‌کند.

شما می‌خواهید احتیاط کامل بکنید در مستحبات، مراعات کن. این شرط مشکوک را بجا بیاور، این مانع مشکوک را ترک کن. اگر نمی‌خواهی احتیاط تام بکنی در مستحبات، احتیاط ناقص می‌کنی اشکال ندارد، نماز بخوان با عدم رعایت این شرط مشکوک یا مانع مشکوک؛ به رجاء این که ان شاء الله این مستحب است. بهر حال شما باید قصد رجا بکنی چه برائت داشته باشی چه نداشته باشی. پس این برائت از استحباب اکثر چه اثری دارد؟

960 شرط ششم: از حریر محض نباشد

این یک اشکال قوی است که این را باید در اصول جواب بدهیم. فعلا به این بحث نمی‌پردازیم. اگر یک مناسبتی پیش آمد این بحث را دنبال می‌کنیم.

[سؤال: ... جواب:] ما در مورد آن ثمره اتفاقا بعد از بلوغ صبی رجوع می‌کنیم به اطلاق این که بعد از بلوغ نماز بر او واجب است. اطلاقش می‌گوید باید نماز بخواند مگر نمازی که معلوم الصحة باشد. خب این نمازی که قبل از بلوغ خوانده با لبس ذهب، آیا این نماز هم مجزی است؟ اطلاق دلیل اذا بلغ الصبی وجبت علیه الصلاة نفی می‌کند اجزاء آن را؛ می‌گوید بعد از بلوغ نماز بر تو واجب است. اگر نمازی که قبل از بلوغ خواندی معلوم الصحة است از ظاهر ادله استفاده کردیم که آن نماز مجزی است. خلافا لبعض الاعلام كصاحب المنتقى که می‌گوید مجزی است. ما می‌گوییم ظاهر ادله این است که نماز قبل از بلوغ مجزی است اگر اثناء وقت بالغ بشود اما به شرط این که آن نماز معلوم الصحة باشد. این صبی با اصل برائت از مانعیت لبس ذهب نماز خواند در انگشت طلا، شک دارد در صحت این نماز؛ با آن اصل برائت که احراز صحت نکرد. اطلاق دلیل می‌گوید اذا بلغ وجب علیه الصلاة، بالغ شدی باید نماز بخوانی.

پس ما هم استظهارمان از دلیلی که می‌گوید صبی مستحب است نماز بخواند، همان نماز است به کیفیتی که بالغین می‌خوانند. و لذا بالغین بدون لبس ذهب نماز می‌خوانند، صبی هم بدون لبس ذهب نماز می‌خوانند. هم در مثل جایی که صبی در اثناء وقت بالغ بشود ممکن است بگوییم اطلاق دلیل می‌گوید باید نماز بخواند، فقط قدرمتیقن از تخصیصش جایی است که قبلا نماز صحیح خوانده باشد و این نماز خارج از قدرمتیقن است که با اصل برائت از مانعیت لبس ذهب خواند و با این اصل برائت احراز صحت این نماز نکرد. این راجع به این بحث.

کلام واقع می‌شود در مسأله ۲۱ ان شاء الله فردا.

مسأله ۲۱: نماز در لباس مشکوک به طلا صحیح است. استصحاب عدم کونه ذهبا جاری است به

نحو استصحاب عدم نعتی

جلسه ۸۹-۳۱۳

سه‌شنبه - ۹۷/۱۲/۲۸

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيه الله في الارضين و اللعن على أعدائهم أجمعين.

مسأله ۲۱: لابس بالمشكوك كونه ذهباً في الصلاة و غيرها.

صاحب عروه فرمود اگر شك كنيم چيزی طلا هست يا نيست، می‌شود آن را پوشيد چه در نماز چه در غير نماز.

این مطلب، مطلب درستی هست. در شبهات موضوعیه می‌شود استصحاب عدم كونه ذهباً را جاری کرد و این نیاز به استصحاب عدم ازلی ندارد بلکه استصحاب عدم نعتی هم می‌شود جاری کرد. چون ذهب شدن یک تحولی است در اجسام، خدا كه از روز اول ذهب خلق نکرد ذهب را، این ناشی است از یک تحولی در عالم تكوین كه به تدریج برخی از موارد تبدیل به طلا شدند. می‌شود استصحاب کرد كه قبلاً كه این فلز مشكوك طلا نبود، آن وقتی كه بود، استصحاب می‌كنیم كه هنوز هم طلا نشده، نیاز به استصحاب عدم ازلی نداریم تا كسی بگوید من استصحاب عدم ازلی را قبول ندارم. می‌شود هم براءت جاری کرد از حرمت لبس این مشكوك كونه ذهباً چه در نماز و چه در غير نماز.

[سؤال: ... جواب:] اتفاقاً ذهب شدن مصداق استحاله است و در موارد شك در استحاله ما معتقدیم استصحاب عدم استحاله جاری است. و لذا در این ژلاتین‌ها شك كنیم استحاله شده، قبلاً استخوان حیوانی غير مذکی بود، استصحاب می‌گوید بگو هنوز استحاله نشده.

ممکن است صاحب عروه در این مورد به قاعده مقتضی و مانع هم تمسك بکند. چون صاحب عروه طرفدار قاعده مقتضی و مانع است. در مسأله حدودا ۵۰ نکاح العروه الوثقی جلد ۵ صفحه ۵۰۰، صریحاً گفته اگر مقتضی را احراز کردیم شك کردیم در وجود مانع بناء بر عدم وجود مانع می‌گذاریم. این ربطی به استصحاب ندارد، یک اصل عقلائی است. نماز مقتضی صحت است، لبس ذهب مانع است، شك بکنیم در مانع بناء بر عدم مانع می‌گذاریم. كه البته ما این قاعده را قبول نداریم.

اگر شبهه مفهومیه باشد، براءت از حرمت این مورد یا مانعیت آن در نماز، جاری است

962 شرط ششم: از حریر محض نباشد

این مطالب در شبهه مصداقیه ذهب بود. گاهی شبهه، شبهه مفهومیه است نمی‌دانیم آیا عرفا به این مقدار، طلا می‌گویند یا نمی‌گویند، طلای مغشوش که غشش زیاد است، نمی‌دانیم عرف به این می‌گویند طلا یا نه، خب این می‌شود شبهه مفهومیه. در این مورد می‌توانیم براءت جاری کنیم از حرمت این مورد یا مانعیت آن در نماز.

[سؤال: ... جواب:] آنی که موضوع اثر است ذهب بودن است و استصحاب هم گفت این ذهب نیست. لازم نیست اثبات کنیم این آهن است؛ آهن بودن که موضوع اثر نیست. نماز بخوان و نماز در ذهب نخوان. لبس ذهب نکن، اصل این است که این ذهب نیست و این اصل بلامعارض جاری می‌شود.

[سؤال: ... جواب:] لبس ذهب مانع است. لبس ذهب انحلالی است یعنی لبس ما یصدق علیه انه لبس الذهب. نمی‌دانم بر لبس این فلز مشکوک، لبس ذهب صادق است یا صادق نیست. براءت جاری می‌کنم از مانعیت این لبس مشکوک چون لبس ذهب بودن حیثیت تعلیلیه است برای این که لبس این فلز مشکوک اگر مصداق لبس ذهب باشد مانعیت داشته باشد در نماز. و لذا ما براءت جاری می‌کنیم از مانعیت لبس این مشکوک چون اگر مصداق لبس ذهب باشد او حیثیت تعلیلیه است برای مانعیت این لبس مشکوک. شک می‌کنیم این لبس ذهب است، یعنی شک می‌کنیم در مانعیت این لبس مشکوک، براءت از مانعیت او جاری می‌کنیم. این فرق می‌کند با مثال قهقهه که در اصل وجود قهقهه شک می‌کنیم، آنجا براءت از مانعیت قهقهه می‌خواهیم جاری کنیم؟ معنی ندارد چون قهقهه قطعاً مانع است، شک داریم در وجود مانع. آنجا هم اگر یک ضحکی است که نمی‌دانم مصداق قهقهه است آنجا هم می‌توانیم براءت جاری کنیم از مانعیت این ضحک چون اگر این ضحک مصداق قهقهه باشد مانعیت برای این ضحک ثابت می‌شود. آنجا می‌توانستیم براءت از مانعیت جاری کنیم. هر کجا شک در مانعیت موجود داشته باشیم می‌توانیم براءت جاری کنیم.

مسأله ۲۲: نماز جاهل و ناسی در طلا صحیح است و لو جاهل به حکم

مسأله ۲۲: اذا صلی فی الذهب جاهلاً او ناسياً الظاهر صحته.

لباس مصلی ۹۶۳

بارها عرض کردم صاحب عروه نظرش به جاهل به موضوع است نه جاهل به حکم. راجع به جاهل به حکم در مسأله ۶۸ فروع علم اجمالی عروه تصریح می‌کند که ما احتیاط واجب می‌کنیم به اعاده نماز. و لذا نظر ایشان در این موارد به جاهل به موضوع است.

و حق با ایشان است که جاهل به موضوع یا ناسی موضوع اگر در انگشت طلا نماز بخواند نمازش صحیح است بخاطر حدیث لاتعداد. لایصلی فی الذهب مشمول حدیث لاتعداد می‌تواند باشد. مثل مالایؤکل لحمه نیست که آنجا تعبیر می‌کردند الصلاة فیه فاسد، لاتقبل تلك الصلاة حتی یصلی فی غیرها. آنجا لسان امر به اعاده بود اگر کسی در اجزاء نماز حیوان حرام گوشت بخواند. شبهه این بود که حدیث لاتعداد بر لسان امر به اعاده حاکم نیست. اینجا که همچون لسانی نداریم. اینجا فقط لسان نهی از لبس ذهب و الصلاة فی الذهب داریم؛ قطعاً مشمول حدیث لاتعداد است.

لاتعداد اطلاق دارد و ناظر به خصوص نقیصه نیست، بلکه شامل زیاده و ایجاد مانع هم می‌شود

این که بعضی‌ها ممکن است فکر کنند حدیث لاتعداد ناظر به نقیصه است: نقیصه جزء، نقیصه شرط. آن پنج استثناء هم مربوط به نقیصه است: الركوع و السجود و الوقت و القبلة و الطهور. می‌گوییم اطلاق دارد لاتعداد؛ چه نقیصه چه زیاده و ایجاد موانع، لاتعداد الصلاة. در آن مستثنیات هم رکوع و سجودش را حساب کنید زیاده رکوع مانعیت دارد، زیاد سجود مانعیت دارد. بله در وقت و قبله و طهور زیاده فرض نمی‌شود، مانعیت مطرح نیست. ولی دلیل نمی‌شود که حدیث لاتعداد مختص بشود به اجزاء و شرائط. نخیر، حدیث لاتعداد شامل ایجاد موانع عن جهل او نسیان هم می‌شود.

لاتعداد شامل جاهل به حکم (و لو مقصر) می‌شود خلافاً لصاحب العروة که آن را مختص به جاهل

به موضوع می‌داند

راجع به جاهل به حکم، ما بر خلاف صاحب عروه حدیث لاتعداد را قبول داریم. می‌گوییم حدیث لاتعداد شامل جاهل به حکم می‌شود. حتی معتقدیم وفاقاً للسید الصدر و الشیخ الاستاذ جاهل مقصر غیر متردد را شامل می‌شود حدیث لاتعداد. بله، جاهل مقصر که متردد است، او اصلاً انصراف دارد حدیث لاتعداد از او چون

964 شرط ششم: از حریر محض نباشد

لاتعداد ظاهرش این است که کسی خیال می‌کرد به وظیفه‌اش عمل می‌کند بعد کشف خلاف شد نه این‌که موقع عمل نمی‌داند وظیفه‌اش این است یا این نیست، با تردید نماز می‌خواند. خب این از اول نباید نماز در لباس ذهاب بخواند؛ لاتعداد از او انصراف دارد. اما اگر معتقد بود که یا غافل بود از این‌که لباس ذهاب مانع است در نماز و لو از روی تقصیر معتقد شده یا غافل شده، چرا مشمول حدیث لاتعداد نباشد؟

[سؤال: ... جواب:] جاهل متردد به موضوع استصحاب دارد در حال عمل، برائت دارد در حال عمل. او فکر می‌کند نمازش صحیح است و لو به صحت ظاهره. اما جاهل مقصر متردد عقلش هم به او می‌گوید نمی‌توانی به این نماز اکتفاء بکنی، ولی همین‌جوری می‌خواند، می‌گوید ان شاء الله که مشکلی پیش نمی‌آید. این مشمول حدیث لاتعداد نیست.

[سؤال: ... جواب:] به نظر ما جاهل قاصر و مقصر در مشمول حدیث لاتعداد فرق نمی‌کند. جاهل مقصر هم اگر معتقد بود یا غافل بود، مثل جاهل قاصر مشمول حدیث لاتعداد است. نظر ما فقط نیست؛ مرحوم آقای تبریزی این را می‌فرمودند، آقای صدر این را در حاشیه منهج دارند. ... صاحب عروه که اصلاً جاهل قاصر را هم احتیاط واجب کرد مثل جاهل مقصر. هر دو را احتیاط واجب می‌کند که مشمول حدیث لاتعداد نیست.

[سؤال: ... جواب:] گاهی اعتقاد ناشی است از تقصیر. یعنی اول شک داشت، مدام با خودش گفت نه آقا! آخه یک مثقال طلا چیست که نماز را خراب کند؟ یواش یواش خودش هم باورش شد، موقع نماز واقعا اعتقادش این است که نماز باطل نمی‌شود با انگشتر طلا و لو پیشینه این اعتقادش همه‌اش تقصیر و کوتاهی است. می‌شود جاهل مقصر دیگه. جاهل قاصر آنی است که معذور است در جهلش. مسأله را مثلاً فرض کنید از کسی تقلید می‌کرد که می‌گفته انگشتر طلا مصداق لبس نیست و نماز در آن مصداق صلات فی الذهاب نیست، مدت‌ها در انگشتر طلا نماز می‌خوانده، حالا فهمیده که نه آقا، مصداق لبس است و نماز در آن مصداق نماز در ذهاب است. جاهل قاصر بوده دیگه.

مسأله ۲۳: قاب و یا زنجیر ساعت از طلا

قاب طلا اشکال ندارد چون نه لبس صدق می‌کند و نه آنیه

لباس مصلی ۹۶۵

مسأله ۲۳: لَبَاسُ بَكُونِ قَابِ السَّاعَةِ مِنَ الذَّهَبِ. جلد و قاب ساعت‌های قدیم که در جیب می‌گذاشتند، اگر از طلا باشد اشکال ندارد. چون نه لبس صدق می‌کند بر این‌که قاب ساعت که از طلا است در جیب بگذارند و نه بر این قاب، آنیه صدق می‌کند که اگر آنیه صدق می‌کرد شبهه حرمت استعمال آنیه ذهب بر او بود. ولی اگر آنیه هم صدق می‌کرد برای نمازش مشکل ایجاد نمی‌کرد. تنها مشکل برای نماز موقعی ایجاد می‌شود که لبس صدق کند و صلات فی الذهب صدق کند.

تزین جسدی حرام است نه تزین غیر جسدی مانند سوار شدن در ماشین‌های لوکس

[سؤال: ... جواب:] قابی که از طلا است برای ساعت، طبعاً تزین هست و لو آن لحظه‌ای که می‌گویند آقا! ساعت چنده؟ این هم در می‌آورد ساعت را با قاب طلا، اجازه بفرمایید نگاه کنم، نگاه می‌کند می‌گوید ساعت فلان. خب این تزین است دیگه. وقتی که در جیبش است، پنهان است، نه، تزین نیست اما آن وقتی که در می‌آورد نشان می‌دهد تزین است. منتها ما یک تزین جسدی داریم، یک تزین غیر جسدی داریم. این را توضیح بدهم: تزین غیر جسدی مثلاً ماشین خارجی سوار شدن الان تزین است دیگه اما تزین جسدی نیست. فرق می‌کند با لباس شیک پوشیدن. کسی که لباس شیک می‌پوشد این تزین است، آنی هم سوار ماشین شیک می‌شود او هم تزین است، اما ظاهر ادله‌ای که می‌گوید لاتتختم بالذهب فانه زینتک فی الآخره یا فانه حلیتک فی الآخره، او تزین جسدی است و الا بله، این قاب ساعت اگر از طلا باشد تزین هست وقتی بیرون می‌آوری نشان می‌دهی اما بحث این است که تزینش مثل تزین آن ماشین گرانقیمت است یا مثل تزین عینک گرانقیمت یا لباس گرانقیمت است؟ که این را ان شاء الله بحث می‌کنیم در ذیل همین مسأله.

پس قاب طلا برای ساعت در جیب باشد نماز باطل نمی‌شود چون مصداق لبس نیست؛ فقط مصداق حمل است. قبلاً هم گفتیم حمل ذهب نه حرام است نه مبطل نماز.

[سؤال: ... جواب:] راجع به تزین، چون تزین غیر جسدی هست قاب ساعت، دلیل بر حرمت ندارد. تا مخفی است تزین هم نیست، ولی وقتی در می‌آورد اگر این الان تزین باشد آن موقع حرام است. ما می‌گوییم این تزین غیر جسدی است؛ این هم دلیل بر حرمت ندارد. ... لبس که نیست، تزین جسدی هم نیست در قاب ساعت.

زنجیر ساعت نباید از طلا باشد مگر این که به نحوی باشد که لبس صدق نکند

اما راجع به زنجیر طلا: یک ساعتی دارد برود بازار بفروشد دو ریال هم از او نمی‌خرند. از آن ساعت‌های قدیمی کوکی. ارزش دارد یا ندارد کار نداریم اما یک زنجیر طلایی به آن آویزان کرده، حالا یا بسته به گردنش یا بسته به لباسش، این حکمش چیه؟ صاحب عروه می‌گوید نعم اذا كان زنجیر الساعة من الذهب و اطلقه علی رقبتہ أو وضعه فی جیبہ (این ساعت را همراه با زنجیرش در جیبش گذاشت) لکن علق رأس الزنجیر (و لکن سر دیگر زنجیر را به لباسش بست، ایشان فرموده) یحرم (این حرام است). چون مصداق تزین به ذهب است و نماز هم باطل است.

این عجیب است. اگر می‌خواهد بگوید نماز باطل است باید اثبات کند لبس ذهب است؛ تزین به ذهب که موجب بطلان نماز نیست. کان ایشان جوری برخورد بکند که اگر یک چیزی تزین به ذهب هم بود، نماز باطل است. یعنی این آقای که روکش دندانش طلا است، حمد و سوره هم که می‌خواند دیده می‌شود آن طلا روکش دندانش، مخصوصا یک جوری هم می‌خواند که همه نگاه می‌کنند عمق دهانش را می‌بینند، این تزین است دیگه. دلیل داریم که نمازش باطل است؟ نه. چون روایت می‌گفت لایصلی فی الذهب، اینجا که صدق نمی‌کند صلات فی الذهب به صرف تزین. لذا مناسب بود ایشان بگوید لانه لبس الذهب و چون لبس ذهب است هم حرام است هم نماز در او باطل است.

حالا حساب کنیم، واقعا لبس ذهب است؟ آن فرض اول که زنجیر طلا را دور گردنش می‌اندازد که خب بله دیگه، لبس است. مثل گردنبند. اما آن فرضی که در جیبش می‌گذارد باید تفصیل بدهیم: یک وقت در جیبش طلا را می‌گذارد، یعنی ساعت معمولی فرض کنید، زنجیر طلا به او بسته و این زنجیر را حالا این جوری فرض کنیم که آقای خوئی فرض کرده، دور سینه‌اش می‌پیچد، خب این که معلوم است که لبس است. ولی این متعارف نیست که آدم زنجیر طلا را دور سینه‌اش بیچد. ولی این جور می‌شود فرض کرد که یک جیب دارد طرف راست، یک جیب دارد طرف چپ، ساعت را می‌گذارد مثلا در جیب طرف راست، زنجیرش را آویزان می‌کند به گوشه جیبش که طرف چپ است که این زنجیر طلا از این طرف چپ رفته به طرف راستش. ممکن است صاحب عروه این را بگوید لبس ذهب است.

لباس مصلی ۹۶۷

ولی به نظر ما این هم عرفا لبس ذهب نیست. دور سینه‌اش بپیچد که یک فرض غیر متعارف است لبس است اما این که یک طرف زنجیر طلا را طرف چپ بدنش آویزان کند به لباسش و آن طرف که به ساعت وصل است بیاورد طرف راست بدنش، بگذارد ساعت را در جیبش، این عرفا لبس ذهب صدق نمی‌کند و یا لاقط مشکوک است. و لذا به نظر ما این فرض دوم مصداق لبس ذهب نیست.

بله، آن فرضی که آقای خوئی مطرح می‌کند که تعبیر می‌کند که ادا شده علی صدره، خب شده علی صدره یعنی دور سینه‌اش بپیچد و ببندد، فکر نمی‌کنم این کار متعارف باشد. اگر معنایش این است که یک طرف لباسش آویزان کند آن زنجیر طلا را و طرف دیگر زنجیر طلا که به ساعت وصل است، در همان قسمت بگذارد جیبش که عرفا لبس نمی‌گویند، اگر بیاورد به قسمت دیگر لباسش، مثلاً طرف چپ لباسش، زنجیر را بست و طرف راست لباسش ساعت را گذاشت، آخرش این را بگویید صدق لبس می‌کند دیگر، این برای ما روشن نیست که صدق لبس بکند. یا این عکسی که آقا آوردند که آن قسمت دکمه‌های جلیقه‌اش یک طرف زنجیر را می‌بندد و ساعت را می‌گذارد در جیبش که این دکمه‌ها که خیاط بیچاره تهیه کرده که با آن دکمه ببندد، این آن لبه زنجیر طلا را می‌گذارد اینجا و ساعت را که به لبه دیگر زنجیر طلا وصل است می‌گذارد روی جلیقه‌اش مثلاً.

[سؤال: ... جواب:] لبس زنجیر طلا اینجا می‌گویند لبسه؟ آقای خوئی ادعا می‌کند که اینجا صدق می‌کند لبسه. می‌گوید لبس کل شیء بحسبه. من برایم روشن نیست. آخه ببینید! لبس متعارف باید باشد. گردنبند لبسش به بستن دور گردن است، انگشتر طلا لبسش به انداختن در انگشت است، دستبند لبسش به بستن دور دست است، خلخال لبسش به آویزان کردن به پا است، اما لبس ذهب صدق می‌کند بر این که زنجیر طلا را به این جا دکمه‌ای وصل کند بعد آن طرف زنجیر طلا که ساعت به آن وصل است بگذارد در جیبش؟ این قسمت که زنجیر طلا آویزان است، عرفا می‌گویند لبس زنجیر؟ آخه لبس زنجیر که نداریم، باید بگویند لبس ذهب، می‌گویند لبس ذهب؟ من برایم روشن نیست. حالا اگر برای شما روشن است که فرمایش آقای خوئی را قبول کنید ولی اگر روشن نباشد می‌شود رجوع کرد به اصل برائت.

968 شرط ششم: از حریر محض نباشد

[سؤال: ... جواب:] قطعاً تزیین هست. ما که در صدق تزیین بحث نداریم. اگر آشکار است تزیین صدق می‌کند، اگر داخل لباس است، تزیین صدق نمی‌کند، اگر بیرون لباس است مثل این عکسی که آقا نشان داد که روی جلیقه زنجیر طلا را یک طرفش را آویزان کرده به جادکمه‌ای جلیقه و آن طرف دیگر زنجیر طلا را به ساعت بسته، ساعت را هم گذاشته در این جیب مبارکش این مرفه بی‌درد، کلام در این است که این قطعاً مصداق تزیین است اما ما شبهه‌مان این است که این ممکن است لبس ذهب بر او صادق نباشد و اگر هم شک بکنیم مجرای براءة است.

[سؤال: آویزان کردن عینک بدون قصد تزیین چه مشکلی دارد؟ جواب:] عینک از طلا را می‌گذارد در جیبش، اتفاقاً پُزش بیشتر است. تزیین یعنی پز دیگه. بالاخره عرفاً این تزیین است. تزیین هست اگر روی لباس زنجیر را آویزان کند به هر نحو. اما من عرضم این است که لبس ذهب صدق می‌کند؟ بله اگر بگویند در یک عبارتی لبس زنجیر طلای یک ساعت، بله دیگه لبس زنجیر طلای ساعت مصداقش همین است که گفتیم ولی این دلیل می‌شود که به قول مطلق بگویند هذا قد لبس الذهب؟ هذا صلی فی الذهب؟ من برایم روشن نیست. ... حالا اگر گردنبند طلا است، زنجیرش طلا نیست بعید نیست آنجا لبس ذهب صدق کند چون لبس گردنبند هم هست دیگه، لبس آن پلاک است. لبس می‌گویند به او، ما برایمان روشن نیست این مقدار. ما اصراری نداریم، شما اگر واقعاً احراز می‌کنید عرفاً به این می‌گویند لبس ذهب، تابع صدق عرفی و احراز صدق عرفی است. ما چون برایمان روشن نیست نمی‌توانیم جزماً بگوییم این لبس ذهب است و با وجود شک می‌شود رجوع کرد به اصل براءة.

مسأله ۲۴: پوشیدن طلای مخفی هم حرام است. چون موثقه عمار "لایلبس الرجل الذهب"

اطلاق دارد

مسأله ۲۴: لافرق فی حرمة لبس الذهب بین ان یکون ظاهراً مرئیا او لم یکن ظاهراً.

بعضی‌ها گفتند لبس ذهب در صورتی حرام است که مصداق زینت باشد و یک حرام بیشتر نداریم تکلیفاً و آن تزیین به ذهب است. بله، نماز در ذهب هم حرام است و ضعیفاً، او بحث دیگری است اما حرمت تکلیفیه لبس ذهب به ملاک تزیین به ذهب است. از مجموع این روایات می‌خواهند این جوری استفاده کنند. و لذا اگر لبس

لباس مصلی ۹۶۹

ذهب صدق کند ولی مخفی باشد مثل همین که زیر لباس هایش گردنبند طلا آویزان کند برای خاصیتش، ولی هیچکس نمی بیند، تزین نیست، تزین فعلی نیست. طبق این مبنا باید بگوییم اشکال ندارد.

و لکن به نظر ما همان طور که صاحب عروه می گوید لبس ذهب که در موثقه عمار فرمود لایلبس الرجل الذهب اطلاق دارد؛ سواء صدق علیه التزین ام لا. تعلیلش هم این است که فانه لباس اهل الجنة؛ تعلیل نکرد فانه زینة اهل الجنة.

مقید بودن حکم در برخی روایات به عنوان زینت، مقید اطلاق موثقه عمار نیست چون مثبتین

هستند

زینتک فی الآخرة روایات دیگری است که می گوید لاتتختم بالذهب فانه زینتک فی الآخرة. این روایات مثبتین هستند، با هم تنافی ندارند. یک روایت می گوید الرجل لایلبس الذهب فانه لباس اهل الجنة، روایت دیگر می گوید لاتتختم بالذهب فانه زینتک فی الآخرة. اگر مثل آقای خوئی شدیم که اصلاً می گوییم تنها حرام لبس ذهب است، تزین حرام نیست. اگر مثل صاحب عروه شدیم که موافق مشهور است و ما هم بعید نمی دانیم این معنا را، دو تا عنوان حرام داریم: لبس الذهب و ان لم یصدق علیه التزین، دیگری تزین به ذهب و ان لم یصدق علیه اللبس. و لذا لبس ذهب حرام است و لو مصداق تزین نباشد.

[سؤال: ... جواب:] چه می دانیم. حالا در قرآن که می گوید و یحلون فیها من اساور من ذهب، شاید دو جهت هست: هم لباس است هم تزین است. هم طلا مختص است که لباس مردان بهشتی باشد، هم مختص است که زینت مردان بهشتی باشد. و لذا در موثقه عمار گفت فانه من لباس اهل الجنة، نگفت فانه من زینة اهل الجنة. ... حلیه هم به معنای زینت است. یحلون فیها من اساور، تحلیه به اساور مصداق لبس هم هست، مصداق تزین هم هست. چه می دانیم که ملاک تحریم لبس ذهب این است که موجب تزین به ذهب است، چه می دانیم. شاید لبس ذهب موجب تزین به ذهب هم نباشد حرام است. و لااقل در جایی که تزین شأنی است، یعنی این گردنبند اگر آشکار بود تزین فعلی بود. شاید همین مقدار کافی باشد. لبس ذهب ما که می گوییم مطلقاً حرام است و لو مصداق تزین نباشد. اصلاً یک لباسی از طلا است، بیوشی مردم می خندند، مضحکه ای، باز هم حرام است. بر فرض شما مقاومت کنی، فوqش بگو تزین شأنی به ذهب، چرا می گویی

970 شرط ششم: از حریر محض نباشد

تزیین فعلی؟ بالاخره این لباس ذهب مخفی معمولاً تزیین شأنی هست، یعنی اگر رو بشود تزیین است دیگه. همین زنجیر طلا داخل لباس را اگر بیرون بگذارد تزیین است دیگه. به قول آقا اگر برود حمام تزیین فعلی می‌شود، حالا چون لباس رویش پوشیده تزیین فعلی نیست.

مسأله ۲۵: افتراش و تدثر به ذهب

افتراش به ذهب جایز است چون مصداق لبس نیست. تزیین غیر جسدی هم که حرام نیست

صاحب عروه در مسأله ۲۵ که آخرین مسأله بحث ذهب هست فرموده لابس بافتراش الذهب. دیگه این مسائل مربوط به ماها نیست، مربوط به از ما بهتران است که روی صندلی طلا نشستن حرام نیست. چون نه لبس صدق می‌کند نه تزیین جسدی. بله، کلاس دارد، تزیین غیر جسدی هست اما او دلیل بر حرمت ندارد. او مثل این می‌ماند که یک کسی دوچرخه طلا فرض کنید سوار بشود، او دیگه تزیین جسدی نیست. بله، تزیین است (و ای تزیین) اما تزیین جسدی نیست که انصراف دارد فانه زینتک فی الآخرة، فانه حلیتک فی الآخرة [به تزیین جسدی].

تدثر به ذهب اگر مصداق لبس باشد اشکال دارد

بعد فرموده و یشکل التدثر به، اما تدثر به لحاف از طلا، لحافی از طلا بافته‌اند، یک روکشی است از طلا، تدثر به آن اشکال دارد.

می‌گوییم جناب صاحب عروه! تدثر دو جور است: یک تدثری است که دور خود می‌پیچد این شخص مثل لنگ، خب این اصلاً صدق لبس می‌کند. یک تدثری است که روی خود می‌اندازد مثل لحاف (شخصی روی خود لحاف از طلا، لابد بوده که می‌گویند، یک روکش طلا روی خودش می‌اندازد) این لبس نیست؛ این تغطیه است، پوشاندن است. در حال احرام لبس مخیط حرام است، حالا اگر انسان لباس مخیط را روی خودش بیندازد بخوابد، سردش است، می‌گوید پتو بیاورید سردم است، می‌گویند پتو نیست، یک پالتو دوخته‌ای هست، می‌گوید همان را بیاورید رویم بکشم، اما این پالتوی دوخته را نمی‌تواند دور خودش بپیچد، او می‌شود لبس، روی خودش بیندازد، این اشکال ندارد چون لبس نیست، تغطیه است. و لذا تدثر به ذهب

لباس مصلی ۹۷۱

اگر مصداق دور خود پیچیدن باشد که التفاف می‌گویند، الالتفات، به نحو یا اتزار (لنگ بستن) یا به نحو ارتداء رداء انداختن، او حرام است. اگر به شکل لبس نباشد، به شکل تغطیه باشد، حرام نیست.

آقای خوئی می‌فرمود این‌هایی که در بیمارستان لخت هستند، می‌خواهند نماز بخوانند نمی‌توانند یک لحاف روی‌شان بکشند نماز بخوانند. چرا؟ برای این‌که این لبس نیست؛ نماز باید با لبس ثوب باشد. پس چکار کنیم؟ این لحاف را دور خودش بیچ، نه این‌که فقط روی خودت بیندازی، دور خودت بیچ که لبس صدق کند مثل لبس ازار بشود، مثل لبس رداء بشود تا لبس ثوب صدق کند.

بناء بر این‌که لبس ثوب در نماز شرط است حرف خوبی است. اینجا همین را می‌گوییم. اگر تذکر به نحو التفاف باشد که دور خودش بیچد صدق لبس می‌کند و لبس ذهاب حرام است. و اگر به شکل لحاف باشد صدق لبس نمی‌کند که روی خود بیندازد. ولی تزیین جسدی هست. یک روکش طلائی روی خودش می‌اندازد، تخت بیمارستان، لا کثر الله فی المسلمین امثاله، تزیین است دیگه، تزیین می‌شود به ذهاب و حرام بناء بر قول مشهور.

هذا تمام الكلام فی الشرط الخامس فی الصلاه ان لا یكون لابسا للذهب. شرط ششم این است که حریر محض، ابریشم خالص نباشد برای مردان، لباس در ابریشم خالص برای مردان باطل است و لبس ابریشم خالص بر مردان هم حرام است.

این بحثی است که ان‌شاءالله روز دوشنبه پنجم فروردین برای کسانی که در قم هستند ان‌شاءالله بیایند اینجا و گعده بکنیم با هم بحث را برگزار می‌کنیم. آخر بحث اصول عرض کردم، واقعا عرض می‌کنم، خواهش می‌کنم آن‌هایی که در سفر هستند، حالا اطراف قم، کاشان، تهران اگر بودید یک روزی آمدید بحث عیب ندارد، ولی راه‌های دور نیایید، ما راضی به زحمت شما نیستیم. خدا به همه‌تان توفیق بدهد، ان‌شاءالله سال خوبی را داشته باشید در زیر سایه امام زمان سلام الله علیه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین.

شرط ششم: از حریر محض نباشد

جلسه ۹۰-۳۱۴

دوشنبه - ۹۸/۰۱/۰۵

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيّة الله في الأرضين و اللعن على أعدائهم أجمعين.

شرط ششم از شرائط لباس مصلى این هست که لباس از ابریشم خالص تهیه نشده باشد. و این شرط نماز مرد نمازگزار هست.

صاحب عروه فرموده که السادس ان لا يكون حريرا محضا للرجال سواء كان ساترا للغورة او كان ساتر غيره و سواء كان مما تتم فيه الصلاة او لا على الاقوى كالتكئة و القلنسوة و نحوهما بل يحرم لبسه فى غير حال الصلاة ايضا الا مع الضرورة لبرد او مرض و فى حال الحر و حينئذ تجوز فيه الصلاة ايضا. در این رابطه جهاتی از بحث هست که عرض می‌کنیم:

جهت اول: بطلان نماز مردان در حریر محض

اجماع فقهاء در باب بطلان نماز در حریر محض اعتباری ندارد چون مدرکی است

جهت اول این هست که راجع به بطلان نماز مردان در حریر محض ادعای اجماع شده ولی اشکال کردند گفتند این اجماع مدرکی است و محتمل است یا محرز است استناد اجماع به روایاتی که بعدا مطرح می‌شود و با وجود مدرکی بودن اجماع نمی‌توانیم کشف بکنیم از این اجماع رای معصوم علیه السلام را.

این را ما بارها توضیح دادیم: اگر اجماع زمان ائمه باشد، به قول آقای زنجانی مهم نیست مدرکی هست یا نیست. زمان ائمه اصحاب ائمه به یک نظر فقهی رسیدند و طبعا ائمه این را می‌دانستند، سکوت کردند، این کاشف از امضاء فتوی اصحاب ائمه است. مثلا اصحاب ائمه اگر واقعا ثابت بشود که استنادا به آیه شریفه انما المشركون نجس فتوی می‌دادند به نجاست مشرکین و لو ما قبول نداریم دلالت این آیه را بر نجاست فقهیه، می‌گوییم محتمل است به معنای قذارت معنویه باشد، ولی اگر واقعا اصحاب از این آیه این‌طور فهمیدند و فتوی دادند زمان ائمه، ائمه هم سکوت کردند، این ظاهر در امضاء فتوی اصحاب ائمه است. البته نمی‌خواهم

لباس مصلی ۹۷۳
عرض کنم در این آیه انما المشرکون نجس فتوی اصحاب ائمه بر نجاست مشرکین بوده طبق این آیه، نخی،
مثال فرضی می‌زنم.

اما بحث راجع به فتوی فقهاء هست در عصر غیبت. ما این را می‌گوییم اگر مدرکی باشد یا محتمل
المدرک باشد شاید اجتهاد کردند فقهاء و به این نظر رسیدند، اجتهاد آن‌ها که برای ما حجیت ندارد. و لذا
اگر مدرکی نبود در بین، ما می‌گوییم فتوی فقهاء بر خلاف قواعد و بدون هیچ گونه مدرک واضح، این موجب
قطع می‌شود که مستند این فتوی ارتکاز متشرعه بوده. مثل فتوی فقهاء به طهارت بول حمار و بغل و فرس.
بر خلاف ظاهر روایات فتوی دادند به طهارت بول این‌ها یا روث این‌ها. خلاف احتیاط هم هست فتوی به
طهارت. لامحالة کشف می‌کنیم مستند فتوی فقهاء ارتکاز متشرعه بوده بر طهارت بول و روث دواب ثلاث؛
ارتکاز متشرعه می‌شود کاشف از رای معصوم. و لذا اگر فقهاء اجماع بر یک حکمی کردند و لکن مدرکی
داشت یا محتمل المدرکی داشت دیگه دلیلش منحصر در ارتکاز متشرعه نمی‌شود که او کشف بکند از رای
معصوم.

اما این که برخی مطرح می‌کنند که مستند مجمعی اگر مدرکی در بین نبود لابد یک نص معتبری است
که اگر به دست ما هم می‌رسید ما هم قبول می‌کردیم این از اوهام است:

اولا این که نصی باشد یعنی حدیثی باشد غیر از ارتکاز که مستند مجمعی باشد و هیچ در کلمات آن‌ها
مطرح نشده باشد این خیلی موهوم است، هیچکس هم اشاره‌ای نکرده باشند به نص در بین. علاوه بر این که
در این مدارک موجود سند و دلالت مناقشه می‌کنیم، خب از کجا آن نصی که مستند مجمعی است اگر به
دست ما می‌رسد در سند یا دلالتش مناقشه نمی‌کردیم؟ نه، مهم کشف اجماع از ارتکاز متشرعه است. تنها
راه اثبات حجیت اجماع این است.

[سؤال: ... جواب:] خلاف ظاهر است که ائمه ببینند اصحاب فتوی دادند به نجاست مشرکین یا بطلان
صلات در حریر محض بعد هیچ اشاره‌ای نکنند ائمه که این فتوی اشتباه است. این خلاف ظاهر است. ... یک
وقت شما می‌گویید نقض غرض است، نه نقض غرض نیست. فتوی را می‌گوییم، ارتکاز عقلاء را نمی‌گوییم.
ارتکاز عقلاء بر لزوم تقلید اعلم است، ائمه چه لزومی دارد بفرمایند نه، تقلید اعلم لازم نیست مستحب است.

اما فتوی اصحاب ائمه که مشتمل بر کردن است یعنی اصحاب ائمه نشستند فتوی دادند به مرأی و منظر واضح مردم هست، بعد ائمه هم هیچ اشکالی نگیرند، این خلاف ظاهر است که بگوییم ائمه قبول نداشتند و سکوت کردند.

روایات داله بر بطلان نماز در حریر محض سنداً و دلالتاً تام هستند

در مانحن فیه مهم ملاحظه روایات است. اهم روایات این چهار روایت است که می خوانم:

روایت اول صحیح محمد بن عبد الجبار قال کتبت الی ابی محمد علیه السلام (امام عسکری علیه السلام) أسأله هل یصلی فی قلنسوء حریر محض او قلنسوء دیباچ؟ فکتب علیه السلام لاتحل الصلاة فی حریر محض. روایت دوم، در تهذیب نقل می کند باز از محمد بن عبد الجبار. به نظر می رسد یک مکاتبه است، منتها در کافی که نقل کرد از احمد بن ادريس قمی از محمد بن عبد الجبار، خلاصه نقل کرد، در این روایت دوم که شیخ طوسی در تهذیب نقل می کند از محمد بن احمد بن یحیی از محمد بن عبد الجبار مفصلش را نقل می کند.^{۱۸} قال کتبت الی ابی محمد علیه السلام أسأله هل یصلی فی قلنسوء علیها وبر ما لایؤکل لحمه أو تكة حریر او تكة من وبر الارانب؟ فکتب علیه السلام لاتحل الصلاة فی الحریر المحض و ان کان الوبر ذکيا حلت الصلاة فيه ان شاء الله تعالى. حالا و ان کان الوبر ذکيا أو طاهرا حلت الصلاة فيه، قبل بحث کردیم.

روایت سوم روایت در کافی هست، از محمد بن یحیی از احمد بن محمد از محمد بن خالد. محمد بن خالد برقی است. نجاشی گفته کان ضعیفا فی الحدیث. شیخ طوسی در رجال گفته ثقة. با هم تعارض ندارند. چرا؟ برای این که نگفت کان ضعیفا، گفت کان ضعیفا فی الحدیث، شاید به خاطر این بوده که کان یكثر الروایة عن الضعفاء. خود این ضعف در حدیث است دیگه؛ نه این که خودش ثقة نبود. و لذا توثیق شیخ طوسی بلامعارض است. خب محمد بن خالد نقل می کند از اسماعیل بن سعد احوص سألت الرضا علیه السلام هل یصلی الرجل فی ثوب ابریسم فقال لا.

^{۱۸} مائن: در مکاتبه نقل تهذیب مورد سؤال قلنسوءی است که از ما لایؤکل لحمه است و در مکاتبه نقل کافی مورد سؤال قلنسوءی است که از حریر محض است. بنابراین بعید است که یک مکاتبه باشد.

لباس مصلی ۹۷۵

روایت چهارم هم روایتی است که شیخ در تهذیب نقل می‌کند از ابی الحارث. ابی الحارث همین یونس بن عبدالرحمن است. چرا؟ برای این که ما داریم ابوالحارثی که در طبقه اصحاب امام صادق علیه السلام بوده، ولی ابوالحارثی که در طبقه روات از امام رضا علیه السلام است همین یونس بن عبدالرحمن است و در رجال کشی می‌گوید کنیه یونس بن عبدالرحمن ابوالحارث است. قال سألت الرضا عليه السلام هل يصلي الرجل في ثوب ابريسم؟ قال لا.

اشکال: معتبره ابن بزيع (نماز در دیباجی که مشتمل بر تماثیل نباشد، اشکال ندارد) معارض

روایات مانعه است

دلالت این روایات بر بطلان صلات در حریر محض واضح است. و لکن مشکل وجود معارض است. معارضش روایتی است که شیخ طوسی نقل می‌کند به سند صحیح از سعد. سعد یعنی سعد بن عبدالله اشعری دیگه. درست است شیخ می‌گوید عن سعد، ولی سعدی که در این طبقه مطرح است سعد بن عبدالله اشعری است، از اجلاء است. سعد بن عبدالله اشعری نقل می‌کند از محمد بن اسماعیل بن بزيع که گفت سألت اباالحسن عليه السلام (از امام رضا علیه السلام پرسیدم) عن الصلاة في الثوب الديباج (دیباج همین ابریشم است، حریر) فقال عليه السلام ما لم يكن فيه التماثيل فلأبأس، اگر مشتمل بر تماثیل یعنی تماثیل حیوانات نباشد اشکال ندارد.

این روایت دلالت می‌کند بر جواز صلات در دیباج. که دیباج حریر است دیگه.

پاسخ اول (شیخ طوسی): روایت مجوزه نماز در دیباج، قابل حمل بر حال اضطرار است مانند

حالت حرب

وجوهی ذکر شده برای حل معارضه بین این روایت و روایات سابقه. وجه اول وجهی است که شیخ طوسی ذکر می‌کند می‌فرماید که این روایت که نگفت فی جمیع الاحوال لأبأس بالصلاة فی ثوب الديباج. ممکن است مختصش کنیم به خصوص حال حرب که حال اضطرار است. لأبأس أي فی حال الحرب چون در موثقه

سماعه آمده که سألت ابا عبد الله عليه السلام عن لباس الحرير و الديباج فقال اما في الحرب فلا بأس و ان كان فيه التماثيل.

جواب: حمل یک خطاب مطلق بر بیان حکم ثانوی که مختص به حال اضطرار است، کاملاً غیر

عرفی است

انصافاً این وجه اول خیلی غیر عرفی است. دلیل بیاید بگوئید لباّس بالصلاة في الحرير بعد بگوئیم یعنی مراد یعنی در حال جنگ اشکال ندارد، حمل یک خطاب مطلق بر بیان حکم ثانوی که مختص به حال اضطرار است، این کاملاً غیر عرفی است.

پاسخ دوم (شیخ طوسی): دیباج قابل حمل بر حریر غیر محض است

وجه دوم وجهی است که باز شیخ طوسی ذکر کرده. فرموده محتمل است که مراد از دیباج حریر غیر محض باشد، ابریشم غیر خالص. حالا یا تار لباس ابریشم است، پودش غیر ابریشم یا بر عکس. نه آن لباسی که هم تارش ابریشم باشد هم پودش. آن لباسی که هم تارش ابریشم است هم پودش (به قول عرب‌ها سده و لحمته من الحریر. سدا، تار است و لحمه، پود است) هر دو از حریر باشد آن می‌شود حریر محض. اما دیباج را می‌توانیم حمل کنیم بر جایی که حریر محض نباشد، یا تارش ابریشم نباشد یا پودش ابریشم نباشد. این هم دلیلش روایت یوسف بن ابراهیم هست که از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند لباّس بالثوب ان یکون سده و زره و علّمه حریراً. اشکال ندارد که تار لباس دکمه لباس، علم لباس از ابریشم باشد و انما کره الحریر البهیم، بهیم یعنی حریر محض، الحریر البهیم للرجال.

مؤید این وجه این است که در برخی روایات دیباج را بر حریر محض عطف کردند

این وجه دوم ممکن است تقویت بشود کما این که برخی مثل آقای خوئی تقویت کرده، به این قرینه که در برخی از روایات دیباج را اصلاً عطف کرده بر حریر محض. در خود صحیح محمد بن عبد الجبار گفت هل یصلی فی قلنسوة حریر محض او قلنسوة دیباج؟ دیباج را در مقابل حریر محض گذاشت. یا برخی از روایات دیباج را در مقابل حریر گذاشته، مرسله ابن بکیر: لایلبس الرجل الحریر و الديباج الا فی حال الحرب. یا در

لباس مصلی ۹۷۷
مؤثقه سماعه هست سألت ابا عبد الله عليه السلام عن لباس الحرير و الديباج. در لسان العرب هم وقتی ديباج را معنا می‌کند می‌گوید الحرير المنقوش، حریری که نقش و نگار دارد اما نمی‌گوید حریر محض. فوقش اطلاق ديباج هم شامل حریر محض می‌شود هم شامل حریر غیر محض. آن روایات سابقه می‌گفت لاتحل الصلاة فی الحریر المحض، اطلاق این صحیحه ابن بزيع که می‌گفت للباس بالصلاة فی الديباج حمل می‌شود بر ديباج غیر محض.

ما مشکلی نداریم با این وجه دوم ولی یک توضیحی بدهم:

البته این عطف، دلیل نمی‌تواند باشد بر این که ديباج مختص است به حریر غیر محض چون

شاید به این خاطر باشد که ديباج خصوص حریر منقوش است

این که گفتند چرا ديباج را عطف کردند بر حریر محض یا بر حریر، این معلوم می‌شود تقابل بین این‌ها هست، نه، تقابل دلیل نمی‌شود که ديباج مختص بشود به حریر غیر محض. تقابلی ممکن است بخاطر این باشد که ديباج حریر منقوش به صور بوده. اصلاً ديباج همان حریر است، حالا حریر خالص یا غیر خالص را کار ندارم اما حریر است منتها روی این حریر را می‌بافتند یک نقش و نگار بافتنی. و لذا حریر می‌شد حریر منقوش، یک مقدار ضخیم می‌شد، به این می‌گفتند ديباج. و لذا این که بگوییم چرا عطف شد ديباج به حریر محض پس معلوم می‌شود این‌ها مقابل هم هستند نه، تقابل شاید بخاطر این است که ديباج حریر منقوش است، اسم است برای حریر منقوش.

[سؤال: ... جواب:] حضرت فرمود ما لم یکن فیہ التماثل. تماثل اخص از منقوش است. تماثل تماثل حیوانات است، تماثل موجودات روح‌دار، جان‌دار. ديباج مطلق حریر منقوش است، ممکن است صورت درخت را بکشند روی ديباج. ديباج حریر منقوش است اما اعم از این که آن نقش تماثل باشد یا نقش غیر تماثل. پس تقابل بین ديباج و حریر دلیل نمی‌شود پس بگوییم ديباج حریر محض نیست نه، ممکن است ديباج حریر محض باشد منتها منقوش باشد. ... نه، حریر محض آنی است که تار و پودش ابریشم است، حالا شما روی این ابریشمی که تار و پودش از ابریشم است گل‌دوزی کنید، این از حریر محض که خارج نمی‌شود. گل‌دوزی کردن از حریر محض خارج نمی‌کند. ... بنده عرضم این است که در این روایاتی که

978 شرط ششم: از حریر محض نباشد
 مطرح شد دیباج در مقابل حریر بود و عطف بر حریر بود یا عطف بر حریر غیر محض بود دلیل نمی‌شود که دیباج حریر غیر محض است نه، ممکن است دیباج حریر محض باشد منتها حریر محض منقوش. شاهدش این است که در مصباح المنیر و مجمع البحرین می‌گوید الدیباج ما کان سدا و لحمته ابریس، دیباج ثوب (لباسی است که) سدا و لحمته ابریس. در کتاب نهاییه ابن اثیر هم هست که هو الثیاب المتخذة من الابریس، فارسیّ معرب. و لکن این اشکال ما فقط به این است که می‌گوییم وجه تقابل بین دیباج و حریر یا تقابل بین دیباج و حریر محض در این روایات این نیست که بگوییم دیباج حریر غیر محض است. فقط همین را می‌خواهیم بگوییم و الا با اصل این وجه دوم مشکلی نداریم. اطلاق دیباج هم شامل حریر محض می‌شود هم شامل حریر غیر محض می‌شود.

قول لغویین که دیباج حریر محض است، حجت نیست

[سؤال: ... جواب:] اگر ثابت بشود این کلام مصباح المنیر و مجمع البحرین که ثوب سدا و لحمته ابریس، خب دیباج هم می‌شود حریر محض ولی قول لغوی که حجت نیست و احتمال می‌دهیم که متعارف در دیباج در آن زمان این بوده که صد درصد حریر محض نبوده. این احتمالش که هست. حالا مصباح المنیر که قولش حجت نیست. مجمع البحرین [هم] که ناشی از روایات هست لغت‌نویسیش. و اصلا مرحوم طریحی یک عالم دینی بوده، اصل در لغوی این است که بی‌دین باشد که بتواند آزاد لغت بنویسد و الا مجمع البحرین با توجه به کلمات دیگران و آیات معنا می‌کند لغت را، خیلی اعتبار ندارد. ... من به نظرم متخصص لغت نبوده مرحوم طریحی، یک عالم دینی بوده به کتب لغت مراجعه می‌کرده، به روایات مراجعه می‌کرده. و لذا این‌ها حجیت ندارد و ما احتمال می‌دهیم که دیباج اعم از حریر محض و غیر محض باشد به جوری که تقیید این روایت به لاتحل الصلاة فی الحریر المحض جمع عرفی باشد. و لذا این وجه دوم بعید نیست.

پاسخ سوم (صاحب وسائل): روایت مجوزه قابل حمل بر تقیه است. چون عامه گرچه لبس حریر

را حرام می‌دانند اما نماز در آن را صحیح می‌دانند

لباس مصلی ۹۷۹

وجه سوم: صاحب وسائل می گوید یحتمل الحمل علی التقیة. حالا بر فرض تعارض مستقر باشد بین این صحیح ابن بزیع و روایات سابقه این صحیح ابن بزیع را حمل بر تقیه می کنیم.

بنده توضیح بدهم این مطلب را:

شیخ طوسی در خلاف می گوید عامه گفتند نماز در حریر محض صحیح است و لو خود لبس حریر محض بر رجال حرام است اما نماز در حریر محض بر رجال صحیح است. لبسش حرام تکلیفی است و لکن مبطل نماز نیست. و خالف جمیع الفقهاء فی ذلک، جمیع فقهاء با فتوی امامیه مخالفت کردند که امامیه می گویند لاتحل الصلاة فی الحریر المحض، جمیع فقهاء گفتند نه نماز در حریر محض صحیح است فقط حرام هست لبس حریر محض. این فرمایش شیخ طوسی در خلاف است که البته آدرس هم دادند در پاورقی خلاف به کتاب أم شافعی و کتاب المجموع و [کتاب] بدایة المجتهد.

علامه حلی این جوری دارد، می گوید علماء ما می گویند نماز در حریر محض باطل است و هو رواية عن احمد، یک نقلی هم از احمد بن حنبل هست که نماز در حریر محض باطل است. و قال الشافعی تصح الصلاة، شافعی گفته نماز در حریر محض صحیح است.

اگر این نقل از احمد بن حنبل درست باشد پس یکی از فقهاء اربعه عامه قائل به بطلان صلات در حریر محض است، ممکن است کسی بگوید دیگه نمی شود به قول مطلق بگوییم این روایت ابن بزیع موافق عامه است و آن روایات داله بر بطلان نماز در حریر محض مخالف عامه است، نه، آن روایات داله بر بطلان موافق احمد بن حنبل علی روایة هست.

فتوی احمد حنبل به بطلان نماز در حریر، معتنابه نیست چون عموم اهل سنت تابع او نبودند

ولی می توانیم از این اشکال جواب بدهیم. احمد بن حنبل درست است که تقریباً معاصر بوده با زمان امام رضا علیه السلام که این روایات کلا داله بر بطلان بعد از امام رضا بوده تا زمان امام عسکری علیه السلام. مکاتبه محمد بن عبدالجبار که به امام عسکری علیه السلام است و آن دو روایت هم که از امام رضا بود و آن روایت ابن بزیع هم که می گفت لبأس آن هم اتفاقاً از امام رضا بود یعنی همه این ها می خورد به زمان احمد بن حنبل و ما بعد آن. ولی انصافاً احمد بن حنبل فقیهی نبوده که عموم اهل سنت تابع فتوی او باشند. ابن

980 شرط ششم: از حریر محض نباشد

تیمیه احمد بن حنبل را علمش کرد و الا فقه عامه آنی که منشأ معروفیتش شده فقه مالک است فقه ابوحنیفه است، فقه شافعی است و فقه برخی دیگر که در کتب مطرح هستند، سفیان ثوری و حسن بصری و امثال آن‌ها، یا شاگردان ابوحنیفه: ابن ابی لیلی و شیبانی. فقه احمد بن حنبل فقه معروفی نیست. و لذا عرفاً صحیح است بگوییم که این روایت صحیح ابن بزیع موافق عامه است چون موافق مشهور عامه است. پس این وجه هم به نظر ما درست است.

پاسخ چهارم: روایات داله بر بطلان به لحاظ کثرتشان، قطعی الصدور هستند و لذا مقدم

هستند بر تک روایت مجوزه

وجه چهارم بگوییم چهار تا روایت بود دال بر بطلان صلات در حریر محض، چهار تا روایت قطع به صدورش اجمالاً هست، می‌شود سنت قطعی. این خبر ابن بزیع می‌شود مخالف سنت قطعی چون خبر ظنی الصدوری است که مخالف اخبار قطعی الصدور است. اگر یک خبر ظنی بود، مخالف اخبار قطعی الصدور، در اصول ثابت شده که این خبر ظنی اعتبار ندارد. حالا چرا، وجوهی ذکر شده، دیگه خوراک بحث‌های آینده اصول ماست ان شاء الله، حالا ما نمی‌خواهیم وارد تفصیل بشویم. آقای خوئی می‌گوید که خبر ظنی مخالف خبر قطعی الصدور مصداق ما خالف السنه است، ما خالف السنه یعنی ما خالف الخبر القطعی الصدور و هو مردود. بعضی‌ها می‌گویند [بر اساس] مقبوله عمر بن حنظله [که] می‌گوید المجمع علیه بین اصحابک فیؤخذ به و یترک الشاذ الذی لیس بمشهور عند اصحابک فان المجمع علیه لاریب فیه، خبر قطعی الصدور می‌شود الخبر المجمع علیه بین اصحابک [و] خبر ظنی الصدور می‌شود الشاذ الذی لیس بمشهور بین اصحابک.

که ما این وجه را قبول داریم در جایی که عمل مشهور اصحاب هم طبق همان خبر قطعی الصدور باشد که اینجا هست، عمل مشهور اصحاب هم طبق آن اخبار داله بر بطلان صلات در حریر محض است.

یک وجه هم آقای صدر می‌گوید: روایاتی که می‌گوید خبر مخالف کتاب مردود است، کتاب چه خصوصیتی دارد؟ قطعی الصدور است؟ این خبر هم قطعی الصدور است، چهار تا خبر است، قطعی الصدور است اجمالاً. اگر می‌گویید این اخبار قطعی الدلاله نیستند، مگر قرآن قطعی الدلاله است؟ قرآن هم قطعی

لباس مصلی ۹۸۱
الدلالة نیست. بله، قرآن کتاب مقدس خداست اما این که عرفیت ندارد صرف این که این کلام یک کلام مقدس خداست سخنان خداست، این را ملاک قرار بدهیم برای کشف صدق و کذب. کاشف صدق و کذب اختصاص ندارد به این که کلام خدا باشد و لو کلام معصوم باشد، چه فرق می کند؟

که ما این را هم قبول کردیم منتها شرط گذاشتیم، گفتیم به شرط این که احتمال تقیه در این کلام قطعی الصدور ندهیم و الا نمی شود از کتاب الغاء خصوصیت کرد به خبر قطعی الصدور. ما الغاء خصوصیت را که بحوث می گوید قبول داریم به یک شرط؛ به شرط این که الغاء خصوصیت از کتاب بکنیم به کل خبر قطعی الصدور و قطعی الجهة. که انصافا اینجا هم همین طور است دیگه.

پاسخ پنجم: بعد از تعارض روایاتی که نص است در بطلان با صحیحه ابن بزیع که نص است در

جواز و تساقط آنها، نوبت به روایاتی می رسد که ظاهر است در بطلان

وجه پنجم را بگوییم تمام کنیم:

آقا! این للباس (خوب گوش بدهید) با آن مکاتبه محمد بن عبدالجبار که می گوید لاتحل، دو تا نص هستند، هیچکدام کوتاه نمی آیند، تعارضا تساقطا. دیگه وجوه سابقه خراب بشود این می شود. بعد از تعارض نصین رجوع می کنیم به ظهور آن روایت سوم و چهارم که می گفت لاتصل فی ثوب ابریسیم، خب او قابل حمل بر کراهت است؛ ظهور نص نیست. یک خبر می گوید لاتحل الصلاة فی الحریر المحض، یک خبر می گوید للباس بالصلاة فی الدیاج، آن وجوه جمع بر فرض درست نشد، رسید به استقرار تعارض، تعارض النصین است، بعد از تعارض نصین ما بارها گفتیم که رجوع می کنیم به آن ظاهری که طرف معارضه با هیچکدام نیست. البته اصل این مطلب از بحوث است، ما هم قبول کردیم.

[سؤال: ... جواب:] گفتیم برهانی نکنید، بروید سراغ بناء عقلاء. اشکال مان به بحوث این بود که برهانی نیست این مطالب؛ ارتکازی است.

مثال بزمن: یک خطاب می گوید اکرم العالم، یک خطاب می گوید فی ترک اکرام العالم بأس، یک خطاب می گوید للباس بترک اکرام العالم. خب فی ترک اکرام العالم بأس با للباس بترک اکرام العالم، دو تا به قول امروزی ها من، دو تا من، نه این کوتاه می آید نه او، این می گوید تو اشتباه می کنی او می گوید تو اشتباه

982 شرط ششم: از حریر محض نباشد

می‌کنی. آخرش منجر می‌شود به نابودی هر دو طرف. بعد عقلاء رجوع می‌کنند به ظهور اکرم العالم. این ظهوری است که با هیچکدام تعارض داشت، نه با لبأس تعارض داشت نه با فیه بأس. چون لبأس قرینه عرفیه است بر حمل اکرم بر استحباب. و لذا بعد از تعارض آن دو خطاب نص، مرجع ظهور خطاب اکرم العالم است بلامعارض.

[سؤال: ... جواب:] علی المبنا لاقل، که مبنای بحوث است، برخی دیگر تابع بحوث شدند، ما هم بعید نمی‌دانیم بناء عقلاء را. ما می‌گوییم برهان نیاورید ولی ارتکاز بر همین است. و لذا با تمام این وجوه غیر از آن وجه اول که از شیخ طوسی نپذیرفتیم ثابت می‌شود که لاتحل الصلاة فی الحریر المحض. و الحمد لله رب العالمین.

جهت دوم: فرقی در بطلان بین ما تتم و ما لاتتم نیست

جلسه ۹۱-۳۱۵

سه‌شنبه - ۹۸/۰۱/۰۶

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيّة الله في الأرضين و اللعن على أعدائهم أجمعين.

صاحب عروه: فرقی در بطلان نماز در حریر بین ساتر و غیر ساتر نیست

بحث راجع به نماز در حریر محض بود که صاحب عروه فرمود فرقی نیست بین این که ساتر عورت باشد یا ساتر عورت نباشد و نیز فرقی نیست بین این که ما تتم فيه الصلاة باشد یا ما لاتتم فيه الصلاة باشد مثل کلاه یا جوراب یا کمر بند که ما لاتتم فيه الصلاة است یعنی کافی برای ستر عورت مرد که اندام متعارفی دارد نیست. این را می‌گویند ما لاتتم فيه الصلاة یعنی لایکفی لستر عورة الرجل المتعارف. کلاه این جور است دیگه، با کلاه که نمی‌تواند انسان متعارف ستر عورت بکند یا با جوراب ستر عورت نمی‌تواند بکند.

اشکال: اگر دلیل بر بطلان، حرمت تکلیفیه لبس حریر باشد (از باب امتناع اجتماع امر و نهی)

باید بین ساتر و غیر ساتر تفصیل داد چون غیر ساتر ربطی به نماز ندارد

راجع به آن مطلب اول که فرقی بین این که ساترش حریر باشد یا غیر ساتر نیست، منشأ شبهه فرق این است که اگر نماز در حریر به عنوان نماز در حریر دلیل بر منع نداشت، بلکه بخواهیم از باب حرمت تکلیفیه پوشیدن لباس حریر بر مرد بخواهیم استفاده کنیم برای حکم نماز، آن وقت جا داشت این تفصیل که بگوییم این ساتر از حریر می شود مانند ساتر مغضوب. چه جور لبس ساتر مغضوب حرام است تکلیفا و دیگه نمی تواند مصداق تستر واجب در نماز باشد بناء بر امتناع اجتماع امر و نهی، ساتر از حریر هم لبسش حرام تکلیفی است و دیگه نمی تواند مصداق آن تستر واجب در نماز باشد. اگر این را بگوییم خب نتیجه اش می شود فرق بین ساتر از حریر و غیر ساتر چون غیر ساتر ربطی ندارد به اجزاء و شرائط نماز. پیراهنش از حریر است مثل این که پیراهنش غصبی است.

تازه از پیراهن غصبی امرش اسهل است. چرا؟ برای این که پیراهن غصبی می گویند حرکت مصلی از قیام به رکوع یا از جلوس به قیام، علت تامه حرکت این لباس مغضوب است و حرکت این لباس مغضوب مصداق غصب است. از این حرف ها که می گفتند پس این حرکت از قیام به رکوع علت تامه حرام هست که عبارت است از تحریک ثوب مغضوب و علت تامه حرام نمی تواند عبادت باشد. اما در حریر که این مطلب نمی آید؛ لبس حریر حرام است، تکان دادن آن که حرام نیست. از قیام به رکوع می رود، این لباس حریر تکان می خورد این ربطی به آن حرمت تکلیفیه لبس حریر ندارد. فقط ساتر اگر حریر باشد مشکل اجتماع امر و نهی پیش می آید. این ساتر از حریر لبسش حرام است، گفته می شود دیگه نمی تواند مصداق تستر واجب در نماز باشد.

پاسخ: هم شرط، توصلی است و هم ترکیب، انضمامی است لذا امر ترتبی صحیح است

که ما قبلا جواب دادیم. گفتیم که شرط اگر توصلی باشد، هیچ مشکلی ندارد که حرام باشد مثل همان ساتر مغضوب که شرط توصلی است در نماز، خود این تستر حرام است تکلیفا و لکن آنی که متعلق امر ضمنی است در نماز، ذات شرط که نیست؛ تقید الصلاة بهذا الشرط است یعنی خواندن نماز در این حال.

984 شرط ششم: از حریر محض نباشد

ترکیب‌شان ترکیب انضمامی است یعنی در خارج ما یک تستر به ساتر مغضوب داریم، او حرام است و یک خواندن نماز در این حال، او مصداق واجب است. این‌ها دو چیز هستند. شاهدش این است که از هم قابل تفکیک هستند.

و لذا ما می‌گفتیم اگر کسی ساتر مباح ندارد، خب این وظیفه‌اش چیه؟ وظیفه‌اش نماز عریانا هست اما اگر این آقا به سوء اختیار ده دقیقه داخل وقت نماز این ساتر مغضوب را می‌پوشد، به نحو ترتبی واجب هست در این حال نماز بخواند. چرا؟ برای این که مشکلی ندارد، شارع به او می‌گوید مبدا ساتر مغضوب بیپوشی ولی اگر ساتر مغضوب می‌پوشی باید در این حال نماز بخوانی؛ حق نداری نمازت را تاخیر بیندازی، بعدا نماز عریانا بخوانی. من که نمی‌گویم تو ساتر مغضوب بیپوش ولی اگر ساتر مغضوب می‌پوشی فصل فی هذا الحال. این علامت این است که ترکیب انضمامی است که به صورت اگر و به صورت ترتب می‌گوید اگر آن حرام را مرتکب می‌شوی این فعل واجب را انجام بده.

و لذا ما اگر مشکل مان در لبس حریر این بود که حرام تکلیفی است درست است که ممکن است بعضی‌ها منشأ بشود بگویند این فقط در ساتر از حریر مشکل ایجاد می‌کند ولی به نظر ما در این ساتر هم مشکل ایجاد نمی‌کند چون ترکیب انضمامی است. خود این ساتر از حریر تستر به آن حرام ولی ایقاع نماز در این حال مصداق مأموریه است. اشکالی ندارد.

دلیل بر بطلان نماز در حریری که ساتر نیست، اطلاق نهی ارشادی به بطلان نماز در حریر است

پس مشکل نماز در حریر این است که نهی ارشادی دارد: لاتحل الصلاة فی الحریر المحض، این ظاهرش ارشاد به مانعیت است. و لذا کسی که مضطر بشود از اول وقت تا اواخر وقت به لبس حریر، لبس حریر بر او حلال می‌شود (مضطر است یا مکره است) ولی حق ندارد در این حال نماز بخواند. چرا؟ برای این که حرمت تکلیفیه لبس حریر با عنوان ثانوی اکراه و اضطرار رفع شد، حرمت وضعیه‌اش که رفع نشده، لاتحل الصلاة فی الحریر المحض سر جایش است. چون شما می‌توانی آخر وقت نمازی بخوانی که مبتلا به این مانع نیست در حالی که در آن ساتر مغضوب همین که مضطر بشود کسی به غضب آن ساتر مغضوب نماز خواندن در آن حال جایز می‌شود و هیچ مشکلی پیدا نمی‌کند چون نهی ارشادی نداشتیم در این مورد نماز در ثوب

لباس مصلی ۹۸۵
مغضوب که لاتصل فی الثوب المغضوب اما اینجا دو تا خطاب داریم، یک خطاب این که لبس حریر بر رجال
حرام است تکلیفا خطاب دیگر این که صلات در حریر محض بر رجال حرام است وضا، لاتحل الصلاة فی
الحریر المحض.

پس صاحب عروه راست می گوید، درست می گوید لافرق بین کون الساتر من الحریر المحض او غیر الساتر.
چون دلیل منع نهی ارشادی است از صلات در حریر محض و این اطلاق دارد.

صاحب عروه خلافا للمشهور: در بطلان نماز در حریر فرقی بین ما تتم فيه الصلاة و ما لاتتم

نیست

اما این که فرمود فرقی نیست بین ما تتم فيه الصلاة و ما لاتتم، این بحث مهمی است.
منسوب به مشهور این است که گفته اند نماز در حریر محض در فرضی که این حریر محض لاتتم فيه
الصلاة باشد اشکال ندارد. کلاه از حریر محض اشکال ندارد، جوراب از حریر محض، کمر بند از حریر محض
اشکال ندارد. و لکن صاحب عروه بر خلاف مشهور می گوید که نماز در حریر محض حتی ما لاتتم فيه الصلاة
باشد جایز نیست. قول ایشان موافق با صدوق است؛ در فقیه می گوید لاتجوز الصلاة فی تكة رأسها من ابریسم.
تکه یعنی کمر بند، کمر بندی که سر آن از ابریشم هم باشد جایز نیست. اطلاق کلام شیخ مفید در مقنعه هم
همین است؛ می گوید لایجوز للرجال الصلاة فی الابریسم المحض. علامه در منتهی صریحا می گوید که الاقرب
المنع، اقرب این است که ممنوع است نماز در حریر حتی در جایی که لاتتم فيه الصلاة، مثل قلنسوه. و
همین طور علامه در مختلف فرموده که اقوی منع است. شهید در بیان می گوید لاتجوز فی الحریر للرجال و
لافرق بین کون الممنوع منه ساترا للعورة او لا. محقق اردبیلی در مجمع الفائدة، صاحب مدارک، جمع دیگر از
اعلام این نظر را دارند.

اما در جواهر گفته الاشهر هو الجواز. در مصباح الفقیه محقق همدانی می گوید الاشهر هو الجواز بل نسب
الی المشهور. با بل تعبیر می کند که بل نسب الی المشهور. ظاهرا علامه در بحار و صاحب حدائق این جور
نسبت داده اند که اشهر قول به جواز صلات در حریری است که لاتتم فيه الصلاة بل المشهور. اشهر در جایی

986 شرط ششم: از حریر محض نباشد
می‌گویند که قول مخالف هم مشهور است و لکن این قول اشهر است. بل المشهور یعنی اصلاً قول مخالف
غیر مشهور است، شاذ است. یعنی قول صاحب عروه طبق این بیان می‌شود قول شاذ.

منشأ نزاع، اختلاف روایات است

حالا منشأ این نزاع بین علماء چیه، منشأش اختلاف روایات است. صحیح محمد بن عبد الجبار در قلنسوه
حریر محض یا قلنسوه دیباج صریحاً فرمود لاتحل الصلاة فی الحریر المحض. یعنی مورد سؤال اصلاً ما لاتتم
فیه الصلاة بود، امام در جواب نوشتند که لاتحل الصلاة فی الحریر المحض. در مقابل روایتی است که شیخ
طوسی نقل می‌کند از سعد بن عبدالله از موسی بن الحسن از احمد بن هلال عبرتایی از ابن ابی عمیر از
حماد از حلبی از امام صادق علیه السلام: کل ما لاتجوز الصلاة فیه فلا بأس بالصلاة فیه مثل تكة البریسم. هر
چیزی که نماز در آن به تنهایی صحیح نیست یعنی ما لاتتم فیه الصلاة است، یعنی ساتر عورت رجال نیست،
مثل کلاه، مثل کمربندی که ساتر عورت نیست فلا بأس بالصلاة فیه. مثال هم می‌زنند مثل تكة البریسم.
در اینجا اول بحث می‌شود راجع به این که سند این روایت درست است یا نه. چون احمد بن هلال عبرتایی
در آن هست. اگر سند را درست کردیم، بعد نوبت می‌رسد به جمع بین این روایت و آن صحیح محمد بن
عبد الجبار.

محقق خوئی: نجاشی احمد بن هلال عبرتایی را (در سند روایت مجوزه) توثیق کرده. ضمن

این که جمع عرفی هم وجود دارد چون امام علیه السلام در روایت مانعه، جواب کلی دادند

آقای خوئی فرموده من هم سند را درست می‌کنم و هم جمع عرفی می‌کنم بین این دو روایت. چطور؟
ایشان فرموده که سند را درست می‌کنیم چون نجاشی راجع به احمد بن هلال گفته صالح الروایة يعرف منها
و ینکر، صالح الروایة توثیق است. يعرف منها و ینکر یعنی بعضی از احادیث احمد بن هلال مشتمل بر مطالب
مستنکر هست که خلاف حکم مسلم شرع است. او دلیل نمی‌شود که احمد بن هلال جعل کرده باشد، شاید
واسطه بین او و امام دروغ گفته یا اشتباه کرده. پس سند خوب است.

لباس مصلی ۹۸۷

اما دلالت: ما که قبلاً گفتیم در موثقه ابن بکیر، مورد سؤال را خارج کردن با مخصص منفصل اشکال ندارد. درست است سؤال از قلنسوه ابریشم هست اما امام در جواب، کلی جواب داد لاتحل الصلاة فی الحریر المحض؛ مصلحت نبود که بفرماید و لكن لا بأس بالصلاة فی القلنسوة الابریشم. گذاشتند این مطلب را در روایت احمد بن هلال بیان کردند، چه اشکال دارد؟ در مکاتبه محمد بن عبد الجبار سؤال از قلنسوه ابریشم است، امام یک جواب کلی می‌دهند مصلحت نیست بگویند و لكن در مورد سؤال شما نماز خواندن اشکالی ندارد. این را می‌گذارند با مخصص منفصل بیان می‌کنند. کما این که اگر با مخصص متصل بیان می‌کردند اشکال نداشت با مخصص منفصل هم بیان کنند اشکال ندارد. مثل آنچه که در موثقه ابن بکیر مطرح شد.

[سؤال: ... جواب:] تاخیر بیان از وقت حاجت در جایی مناسب نیست که مفوت یک واجبی بشود؛ اینجا که موافق با احتیاط است. طرف به اطلاق جواب اعتماد می‌کند، دیگه نماز در کلاه از ابریشم نمی‌خواند، چه بهتر. مشکل این است که جمع عرفی است یا عرفی نیست.

اگر تعارض، مستقر بشود نوبت به اصل برائت از حرمت تکلیفی و وضعی لبس حریر در ما لاتتم

فیه الصلاة می‌رسد

اگر شما بگویید جمع عرفی نیست، تعارض مستقر است، خب مرجحاتی که ندارند هیچکدام کما سیأتی، بعد از تعارض و تساقط نوبت می‌رسد به اصل برائت. و لذا پوشیدن لباس ابریشم که لاتتم فیه الصلاة مثل کلاه مثل جوراب چه در نماز چه در غیر نماز اشکال ندارد و لو بخاطر تمسک به اصل برائت.

"لا یصلی الرجل فی ثوب ابریشم" عام فوقانی نیست چون ثوب منصرف است از ما لاتتم فیه

الصلاة

اینجا یک مطلبی آقای خوئی گفتند، مطلب خوبی است، او را عرض کنیم، بعد به اشکالات فرمایش ایشان بپردازیم.

ایشان فرمودند یک وقت مثل صاحب حدائق دچار توهم نشوید، فکر کنید بعد از تعارض این مکاتبه محمد بن عبد الجبار و روایت احمد بن هلال (بر فرض نوبت به تعارض و تساقط برسد) مرجع عام فوقانی

988 شرط ششم: از حریر محض نباشد

است. عام فوقانی عبارت هست از روایتی که می‌گوید هل یصلی الرجل فی ثوب ابریسیم؟ قال لا. مفادش این است که لایصلی الرجل فی ثوب ابریسیم. آقای خوئی می‌فرماید این عام فوقانی نیست. چرا؟ برای این که ثوب انصراف دارد به ما تتم فیہ الصلاۃ. عرفا به قول مطلق به جوراب ثوب نمی‌گویند، به کلاه ثوب نمی‌گویند، به کمر بند ثوب نمی‌گویند. ثوب انصراف دارد به پیراهن، شلوار، عبا، قبا، لباده که این‌ها مصداق ما تتم فیہ الصلاۃ هستند.

که انصافا مطلب خوبی است. و لذا توهم مرجع بودن عام فوقانی را بگذارید کنار، بعد از تعارض مکاتبه محمد بن عبد الجبار و روایت احمد بن هلال، بر فرض که جمع عرفی نداشتند نوبت می‌رسد به اصل برائت از حرمت لبس حریری که لاتتم فیہ الصلاۃ و برائت از مانعیت نماز در آن.

[سؤال: ... جواب:] به جوراب ثوب نمی‌گویند. آقای خوئی در بحث حج گفته: ولی اگر بگویند ثیاب، جمع بگویند، بعید نیست شامل ما لاتتم فیہ الصلاۃ بشود. بعضی چیزها هست که جمعش آسان‌تر از مفردش است. جمع ببندید، ثیاب، ممکن است به ما لاتتم فیہ الصلاۃ هم اطلاق بشود اما ثوب انصراف دارد به ما تتم فیہ الصلاۃ، شامل ما لاتتم فیہ الصلاۃ نمی‌شود. این روایت ثوب دارد. لاقول شبهه انصراف دارد از ما لاتتم فیہ الصلاۃ مثل جوراب و کلاه و کمر بند و امثال آن.

[سؤال: ... جواب:] او را هم می‌گوییم که انصراف دارد ثوب به ما تتم فیہ الصلاۃ. مگر الغاء خصوصیت بشود مثل این که بگوید اغسله. فرق نمی‌کند عرفا ثوبی که لاتتم فیہ الصلاۃ با ثوبی که تتم فیہ الصلاۃ در نجس شدن. احکام، مختلف است؛ بعضی احکام الغاء خصوصیت در آن‌ها می‌شود.

[سؤال: ... جواب:] چون وقتی در نماز جایز است، روایت می‌گوید در نماز جایز است یعنی تکلیفا هم جایز است. یعنی لبس حریری که لاتتم فیہ الصلاۃ طبق این روایت احمد بن هلال جایز تکلیفا و وضعاً، تعارض می‌کند با لاتحل الصلاۃ فی الحریر المحض. یک مفاد است دیگه. بالالتزام وقتی نماز در کلاه ابریشمی جایز است بالالتزام می‌گوید لبسش هم جایز است دیگه، لبسش هم گناه نیست دیگه. تعارض می‌کند با مکاتبه عبد الجبار. اگر جمع عرفی نداشت بعد از تساقط مرجع برائت از مانعیت و حرمت تکلیفیه آن هست.

لباس مصلی ۹۸۹

پس مهم این است که سند روایت را در این روایت احمد بن هلال بررسی کنیم چون بعد از تمامیت سند بالاخره یا جمع عرفی دارد با آن مکاتبه عبدالجبار و تقیید مکاتبه عبدالجبار به این روایت احمد بن هلال عرفی است یا عرفی نیست. اگر عرفی است که با جمع عرفی می‌رسیم به جواز صلات در حریری که لاتتم فیه الصلاه، اگر جمع عرفی نیست با اصل براءت به این نتیجه می‌رسیم. پس مهم بررسی سندی این روایت احمد بن هلال است.

طرق اربعه برای تصحیح سند روایت مجوزه: نماز در قلنسوه از حریر جایز است

ما راجع به احمد بن هلال قبلاً یک بحث اجمالی کردیم. اما بحث تفصیلی این است که راه‌هایی هست برای اثبات صحت سند این روایت:

راه اول این است که خود احمد بن هلال را توثیق کنیم. این یک راه.

راه دوم این است که بگوییم احمد بن هلال ضعیف است و لکن چون این حدیث سندش می‌رسد به محمد بن ابی عمیر، این جور بود دیگه، عن احمد بن هلال عن ابن ابی عمیر، ابن غضائری گفته است که نقل احمد بن هلال از کتاب نوادر ابن ابی عمیر مورد اعتماد اصحاب بوده و [همین‌طور نقلش از] کتاب مشیخه حسن بن محبوب. که مرحوم آقای داماد از این راه وارد شدند.

راه سوم این است که بگوییم ما از راه تعویض سند وارد می‌شویم. یعنی چی؟ یعنی شیخ طوسی در کتاب فهرست راجع به ابن ابی عمیر می‌گوید اخبارنا بجمیع کتبه و روایاته، بعد چندین سند ذکر می‌کند که معتبر است، خب اطلاق اخبارنا بجمیع کتبه و روایاته شامل این روایت هم می‌شود. این هم روایت ابن ابی عمیر است دیگه.

حالا آن‌هایی که این نظر را قائلند اسمش را می‌گذارند نظریه تعویض السند. مرحوم آقای صدر قائل بود در دوره اول اصولش. مرحوم آقای تبریزی تا اواخر عمر شریف‌شان قائل بودند، می‌گفتند با این کار تعویض سند می‌کنیم. یعنی آن سند ضعیف را بعد از ابن ابی عمیر بر می‌داریم، جایش آن سند مشترک در فهرست را که صحیح است می‌گذاریم. به این می‌گویند تعویض سند. اختصاص به ابن ابی عمیر هم ندارد؛ موارد متعددی

است که شیخ طوسی در فهرست می‌گوید اخبارنا بجمیع کتبه و روایاته یا اخبارنا بکتبه و روایاته، با این کار می‌شود سند را تصحیح کرد.

نفرمایید که خبر اخبارنا بجمیع کتبه و روایاته ظاهرش روایات واقعیه ابن ابی عمیر است نه روایات مشکوکه. کی می‌گوید این روایت ابن ابی عمیر است؟ شاید احمد بن هلال دروغ بسته به ابن ابی عمیر.

یمكن ان يقال: شیخ طوسی در فهرست به دنبال رفع ارسال از احادیث منسوبه به روات بود نه

احادیث واقعیه آن‌ها

جواب می‌دهند، می‌گویند این جور که شما معنا می‌کنید کار شیخ طوسی و سخن شیخ طوسی لغو می‌شود. شیخ طوسی می‌خواهد سند برای مردم ذکر کند مردم استفاده کنند. بیاید بگویید من به احادیث واقعیه ابن ابی عمیر سند دارم، خبر به چه درد مردم می‌خورد؟ چون مردم هر حدیثی را از ابن ابی عمیر که می‌بینند شک دارند که حدیث واقعیه ابن ابی عمیر هست یا نیست. یعنی شیخ طوسی یک کلامی گفت در فهرست که می‌خواست با این کتاب فهرست از ارسال خارج بشود احادیث. آخر مشیخه تهذیب گفت من این اسناد را ذکر می‌کنم تا از ارسال خارج بشود احادیث و مفصلش را در فهرست می‌گویم. می‌خواست از ارسال خارج کند این احادیث را. یک کلامی گفت سر سوزنی فایده ندارد چون هر کجا می‌خواهی تطبیق کنی می‌شود شبهه مصداقیه. اخبارنا به کتاب‌های واقعی ابن ابی عمیر و روایات واقعیه ابن ابی عمیر. خبر هر موردی من شک دارم این کتاب واقعی ابن ابی عمیر هست نیست، روایت واقعیه ابن ابی عمیر هست نیست، تمسک به این خطاب بکنم می‌شود تمسک به عام در شبهه مصداقیه. بروم از خارج احراز کنم که این روایت واقعیه ابن ابی عمیر است خبر دیگه احتیاج به شهادت شیخ طوسی ندارم که به قول آن بنده خدا می‌گفت رفتیم پیش یکی از بزرگان گفتیم یک سید فقیری هست، گفت من اجازه می‌دهم شما هر چی سهم سادات گیرتان می‌آید، برای ایشان مصرف کنید. می‌گفت گفتیم آقا! اگر سهم سادات گیرمان بیاید که اجازه شما را لازم ندارد، گیرمان نمی‌آید که آمدیم خدمت شما. خبر اگر ما می‌دانستیم این کتاب و حدیث واقعی ابن ابی عمیر است که احتیاج به شهادت شیخ طوسی نداشتیم. شک داریم سرآغ شیخ طوسی.

لباس مصلی ۹۹۱

پس گفته می‌شود که این‌جوری معنا کردن اخبارنا بجمیع کتبه و روایاته که اخبارنا به کتاب واقعی و روایات واقعیه عملا این حرف را بی اثر می‌کند. و لذا این قرینه است که یعنی اخبارنا بجمیع کتبه و روایاته المنسوبه الیه. حالا فوقش آن روایاتی که به دست شیخ طوسی رسیده؛ خب این روایت به دست شیخ طوسی رسیده، در تهذیب این روایت را نقل کرده دیگه.

این هم یک راه برای تصحیح سند این روایت.

راه آخر جبر ضعف سند است به عمل اصحاب، مشهور.

پس چند تا راه شد؟ یکی توثیق احمد بن هلال که آقای خوئی از این راه پیش آمده، آقای زنجانی هم پذیرفتند. راه دوم تمسک به کلام ابن غضائری است به این که گفت کتاب نوادر ابن ابی عمیر را که احمد بن هلال نقل می‌کند و همین‌طور کتاب مشیخه حسن بن محبوب، مورد اعتماد اصحاب بود. حال ممکن است به این خاطر باشد که قبل از انحراف احمد بن هلال این دو کتاب را اصحاب از او گرفتند. آن زمان هنوز آدم خوبی بود. راه سوم عبارت هست از تعویض سند. راه چهارم عبارت است از جبر ضعف سند به عمل اصحاب.

اشکال طریق اول (توثیق احمد بن هلال عبرتایی): توثیق نجاشی با تضعیف شیخ در استبصار

تعارض می‌کند

اما راه اول که راه آقای خوئی است:

دو اشکال به این راه آقای خوئی مطرح می‌شود:

اشکال اول این است که شما می‌گویید که احمد بن هلال را نجاشی توثیق کرده، گفته صالح الروایه. حالا مضاف بر این ایشان فرموده در رجال تفسیر قمی هم هست، در رجال کامل الزیارات هم هست که حالا کاری به او نداریم. چون راجع به تفسیر قمی آقای خوئی تا آخر خوشبین بود ولی ما بارها عرض کردیم اصل این که این کتاب به طور کامل مال علی بن ابراهیم قمی باشد ثابت نیست بلکه خلافش ثابت شده است. کما این که آقا بزرگ تهرانی در کتاب الذریعه حرف تاء، این را گفته. و اما راجع به کامل الزیارت که خود ایشان برگشت از این نظر. راجع به تفسیر قمی، ایشان تا آخر مصر بود که تفسیر قمی اولش در دیباجه‌اش علی بن ابراهیم قمی گفته که من احادیث این کتاب را از ثقات نقل می‌کنم. که ما می‌گوییم اصلا معلوم نیست این

992 شرط ششم: از حریر محض نباشد

دیباچه مال علی بن ابراهیم قمی باشد. خود کتابش هم قطعاً بخشی از آن مال علی بن ابراهیم قمی نیست. و اما کامل الزیارات اولش دارد که ما وصل الینا من طریق الثقات من اصحابنا، اخباری را نقل می‌کنیم که از طریق ثقات از اصحاب ما رسیده است. ولی خود آقای خوئی هم اواخر عمرشان برگشتند از این نظریه، فرمودند این توثیق در رجل کامل الزیارت مخصوص مشایخ بلاواسطه صاحب کامل الزیارات است که به نظر ما هم این درست است و احمد بن هلال از مشایخ مع الواسطه ابن قولویه است.

پس مهم همان تعبیر نجاشی است.

اشکال ما به آقای خوئی این است که چه کار می‌کنید با تضعیف شیخ در استبصار؟ شیخ در استبصار گفته احمد بن هلال ضعیف فاسد المذهب لایلتفت الی حدیثه فی ما یختص بنقله. چه می‌کنید با این تضعیف؟ خب این تضعیف تعارض می‌کند با توثیق نجاشی.

احمد بن هلال از مستثنیات ابن ولید است و محقق خوئی (قائل به وثاقت احمد بن هلال)

استثناء ابن الولید را تضعیف او می‌داند

جالب این است: خود آقای خوئی نقل کرده در همین ترجمه احمد بن هلال، گفته که شیخ طوسی و نجاشی در ترجمه محمد بن احمد بن یحیی صاحب کتاب نوادر الحکمه، هم شیخ طوسی هم نجاشی، نقل کردند که ابن الولید استثناء کرد از رجال نوادر الحکمه عده‌ای را از جمله احمد بن هلال عبرتایی را و آقای خوئی در معجم الرجال می‌گوید استثناء ابن الولید این افراد را به معنای تضعیف این‌ها هست. این را صریحاً در معجم الرجال در دو جا ما دیدیم گفته: یکی در ترجمه سهل بن زیاد، یکی هم در معجم جلد ۵ صفحه ۲۰۴ راجع به حسن بن حسین لؤلؤئی می‌گوید که توثیق نجاشی با تضعیف ابن الولید تعارض می‌کند. تضعیف ابن الولید کجاست؟ تضعیف ابن الولید همین استثنائی است که ذکر کرده است و حسن بن حسین لؤلؤئی را از رجال نوادر الحکمه استثناء کرده، گفته این گروه را من استثناء می‌کنم و احادیث این‌ها را نقل نمی‌کنم و به آن‌ها عمل نمی‌کنم.

البته آقای خوئی در این بحث فقه سعی کرده جواب بدهد. فرموده استثناء ابن الولید که دلیل بر تضعیف این‌ها نیست؛ شاید ابن الولید شک داشته در حال این‌ها. شک داشته، اعتماد نکرد. تفسیق و تضعیف از این

لباس مصلی ۹۹۳
فهمیده نمی‌شود. من اعتماد نمی‌کنم، من مشکوک هستم به این‌ها، این‌که تضعیف نیست که تعارض کند با شهادت نجاشی به وثاقت. ولی در معجم الرجال خلاف این را گفته.

راجع به تضعیف شیخ طوسی هم اصلاً در فقه هیچی نگفته. فقط گفته شیخ در تهذیب گفته که این شخص غالی است. خب حرفی نیست، ما کاری به تهذیب نداریم، در استبصار که صریحاً گفته ضعیف، او را چه کار می‌کنید آقای خوئی؟ تامل بفرمایید! عبارتی که شیخ طوسی در استبصار دارد مهم است که گفته ضعیف، لایلتفت الی حدیثه. این تعارض می‌کند با شهادت نجاشی، تامل بفرمایید ان شاء الله تا فردا.

جلسه ۹۲-۳۱۶

چهارشنبه - ۹۸/۰۱/۰۷

أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ سَيِّمًا بَقِيَّةُ اللَّهِ فِي الْأَرْضِينَ وَ اللَّعْنُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ.

بحث راجع به روایت احمد بن هلال بود که راجع به بند شلوار، تکه ابریشم، تکه بند سروال هست که از ابریشم خالص گرفته شده، فرمود اشکال ندارد انسان بپوشد و نماز بخواند. گفته شد با صحیح محمد بن عبد الجبار که می‌گوید در کلاه ابریشم نمی‌شود نماز خواند، لاتحل الصلاة فی الحریر المحض که در مقام جواب از سؤال از لبس قلنسوه حریر بیان شده، این دو روایت گفته شد با هم تعارض می‌کنند و اگر سند احمد بن هلال تمام باشد باید ببینیم جمع عرفی دارند یا ندارند که باید بررسی بشود.

با توجه به احتمال فرق بین قلنسوه از حریر (که موضوع روایت مانعه بود) و بند شلوار از حریر

(که موضوع روایت مجوزه بود)، دیگر بین این دو روایت تعارضی نیست

قبل از این‌که بحث سندی را دنبال کنیم یک نکته‌ای را عرض می‌کنم که ما به ذهن مان آمده و آن این است که اگر ما فقهاء احتمال بدهیم که حکم قلنسوه با حکم تکه فرق می‌کند، قلنسوه ابریشمی حرام باشد، نماز در او باطل باشد طبق مکاتبه صحیح محمد بن عبد الجبار ولی طبق روایت احمد بن هلال تکه که بند سروال هست اگر از ابریشم باشد اشکال نداشته باشد، احتمال بدهیم حکم این‌ها فرق کند، تعارض بین این

دو روایت برطرف می‌شود. مشکل تعارض از آنجا به وجود می‌آید که بگوییم بین حکم تکه ابریس و قلنسوه ابریس فرقی نیست. اگر صحیح محمد بن عبد الجبار می‌گوید نماز در قلنسوه ابریس حرام است، روایت احمد بن هلال می‌گوید نماز در تکه ابریس حلال است، چون احتمال فرق بین این دو نیست هر دو ما لاتتم فیه الصلاة هستند آن وقت تعارض رخ می‌دهد. ما و لو ندیدیم کسی این بحث را مطرح کند کانه احتمال فرق مطرح نیست بین قلنسوه و تکه و لکن انصافاً بالوجدان احتمال فرق بین این‌ها عرفی است.^{۱۹}

بله در روایت احمد بن هلال بعد از تکه ابریس دارد او قلنسوه ولی آنجا ندارد دیگه قلنسوه ابریس. ممکن است کسی بگوید که راجع به قلنسوه که نداشت قلنسوه ابریس، او ناظر به سایر موانع هست. چون وقتی صحیح محمد بن عبد الجبار در قلنسوه ابریس، امام جواب داد که لاتحل الصلاة فی الحریر المحض می‌گوییم روایت احمد بن هلال که می‌گوید او قلنسوه یعنی او قلنسوه مبتلا بمانع مثل نجاست، مثل ما لایؤکل لحمه بودن اما اگر قلنسوه ابریس باشد صحیح محمد بن عبد الجبار صریحاً گفت لاتحل الصلاة فی الحریر المحض.

حالا اگر با قطع نظر از این شبهه‌ای که ما داریم اگر کسی بگوید احتمال فرق بین قلنسوه ابریس و تکه ابریس نیست یا بگوید چون در روایت احمد بن هلال بعد از تکه ابریس دارد او قلنسوه این اباء از تخصیص دارد، قدرمیتقننش این است که او قلنسوه ابریس، اگر این‌طور بگوید تعارض مستقر می‌شود بین این دو روایت.

[سؤال: ... جواب:] لاتحل قابل حمل بر کراهت نیست. لاتحل الصلاة فی الحریر المحض، حمل بر کراهتش عرفی نیست و تعارض بین او و بین لالبأس ان تصلی فیه مستقر است.

محقق خوئی: نجاشی با تعبیر "صالح الروایة" احمد بن هلال را توثیق کرده است

^{۱۹} مائن: در صحیح محمد بن عبد الجبار در نقل تهذیب، یکی از موارد سؤال تکه ابریس بود که امام در جواب فرمودند نماز در حریر محض باطل است. بنابراین شبهه تعارض کماکان باقی است. البته در ادامه دیگه استاد این احتمال را مطرح نمی‌کنند. بعداً که از ایشان پرسیدم گفتند: ظاهر روایت احمد بن هلال که تعبیر می‌کند کل ما لاتجوز فیه الصلاة وحده، این است که تکه به عنوان مثال ذکر شده است و لذا از این احتمال عدول کردیم.

لباس مصلی ۹۹۵

اما همه این‌ها مشروط به این است که روایت احمد بن هلال سندش درست باشد. عرض کردیم راه‌هایی برای تصحیح سند روایت احمد بن هلال بود. اولین راه توثیق خود احمد بن هلال بود که برخی مثل آقای خوئی فرمودند نجاشی وقتی می‌گوید صالح الروایه این ظاهر در توثیق احمد بن هلال دارد. بعدش هم که می‌گوید یعرف منها و ینکر منافات با وثاقت ندارد، برخی از احادیث احمد بن هلال مشتمل بر مطالب مستنکره بوده، دلیل نمی‌شود که بگوییم احمد بن هلال دروغگو است شاید آن واسطه بین او و بین امام این حدیث را جعل کرده بوده، احمد بن هلال دروغ نگفته بوده.

ما دو اشکال به ایشان عرض کردیم:

اشکال اول: این توثیق با تضعیف شیخ در استبصار تعارض می‌کند

اشکال اول این بود که شما معارض‌ها را چه می‌کنید؟ نفرمایید که شیخ طوسی در تهذیب آمده گفته که غال متهم فی دینه، خب این که نفی وثاقت نمی‌کند. می‌گوییم که جناب آقای خوئی! فقط عبارت تهذیب نیست بلکه استبصار از این واضح‌تر گفته. استبصار می‌گوید ضعیف فاسد المذهب لایلتفت بحدیثه فیما یختص بنقله.

پاسخ: به اعتقاد شیخ طوسی خبر غلات معتبر نیست. بنابراین ضعیف دانستن شیخ یک راوی

را بخاطر غلوش دال بر غیر ثقه بودن او نزد شیخ نمی‌کند

ممکن است شما بگویید که این هم جواب دارد. شیخ طوسی معتقد هست که غلات خبرشان معتبر نیست. این را در کتاب عده گفته. بر خلاف فطحیه، واقفه، حتی عامه، آن‌ها اگر ثقه باشند در نقل، اهل دروغ گفتن نباشند، خبر معارضی هم از امامی عدل نباشد، مرحوم شیخ طوسی فرموده ما به خبر آن‌ها عمل می‌کنیم. و لذا طائفه امامیه عمل کردند به خبر سکونی، به خبر علی بن ابی حمزه بطائنی، به خبر سماعه. اما راجع به غلات می‌گوید و اما الغلات فلا یعمل بروایتهم. اینجا هم ایشان می‌گوید که احمد بن هلال غالی بود خب لایلتفت الی حدیثه، طبق مبنای خودش گفته. نگفته که ثقه نیست، او معتقد است که غالی مطلقا

قولش معتبر نیست بر خلاف سایر فرق منحرفه، آن‌ها اگر ثقة باشند، متحرز از کذب باشند و خبر امامی عدل معارض نباشد با آن‌ها به خبرشان عمل می‌کنیم.

جواب: ظاهر عبارت شیخ این است که ضعیف دانستن غلات بخاطر اتهام‌شان به دروغ‌گویی

است

جواب این است که شیخ طوسی ظاهرش این است وقتی می‌گوید غلات لایعمل بروایتهم و طائفه عمل نکردند به روایت این‌ها، ظاهرش این است که چون معتقد است که این‌ها ثقة نیستند. شاهدش این است که بعدش دارد و اما الغلات و المتهمون. احتمالش نیست که ما بگوییم بین واقفی و بین غالی تعبدا فرق هست، غالی و لو ثقة است متحرز از کذب است قولش مقبول نیست بر خلاف واقفی؛ این بر خلاف مرتکز است. ظاهر کلام شیخ طوسی این است که چون غلات متهم هستند که جعل می‌کنند احادیث را و لذا طائفه عمل نمی‌کنند به احادیث‌شان. این ظهور عرفیش این است که غالی بودن را مساوی می‌دانند با غیر ثقة بودن نه این‌که شیخ طوسی بگوید من محرز نیست برایم وثاقت این غلات مثل احمد بن هلال. نه، می‌گوید طائفه یعنی علماء امامیه این‌جور بودند. خب کسی که علماء امامیه اعتماد به او ندارند، ثقة نمی‌دانند او را، حالا نجاشی بیاید بگوید صالح الروایه بدرد نمی‌خورد. نجاشی می‌گوید صالح الروایه ولی شیخ طوسی می‌گوید طائفه امامیه ثقة نمی‌دانستند احمد بن هلال را، خب با هم تعارض می‌کند دیگه.

[سؤال: شیخ طوسی مضمون روایات احمد بن هلال را مطابق با مذهب غلات دیده و لذا بر حسب اجتهادش گفته که او ثقة نیست. مؤیدش هم این است که می‌گوید همه غلات متهم هستند، با این‌که بعید است که با همه این‌ها برخورد داشته باشند. جواب:] می‌گوید این احمد بن هلال از غلات بوده و غلات متهم هستند، و کان غالباً متهما فی دینه. در فهرست این‌جور دارد. چرا می‌گویید اجتهاد؟ برخورد داشتند با این‌ها، می‌دیدند این‌ها آدم‌های غیر متحرزی هستند از کذب، جعل حدیث می‌کنند.^{۲۰}

^{۲۰} مائن: همان‌طور که استاد بعداً اشاره می‌کند توقیعات در مذمت ابن هلال بعد از فوتش صادر شد و لذا تا زمانی که زنده بود، کسانی که با او برخورد داشتند او را ثقة می‌دانستند. بنابراین نمی‌تواند شیخ شهادت بدهد علماء امامیه با این شخص

لباس مصلی ۹۹۷
این اشکال اول.

اشکال دوم: در کلام نجاشی تهافت وجود دارد چون "صالح الروایة" با "يعرف و ينکر"

نمی‌سازد

اشکال دوم ما این است که اصلاً صالح الروایة که نجاشی می‌گوید به خودی خود اگر بود بعید نبود ظهور در توثیق داشته باشد. صالح الروایة یا به معنای توثیق خود شخص است یا به معنای این است که احادیث او احادیث خوبی است. ولی مهم این است که بعد از این تعبیر گفت يعرف منها و ينکر، این یک نوع تهافت هست در آن عرفاً. هم بگوئید صالح الروایة بود هم بگوئید يعرف منها و ينکر بود. اگر می‌گوئید و کان احياناً یروی روایات منکره این قابل جمع است. صالح الروایة یعنی غالباً، بعد بگوئید و کان یروی احياناً روایات منکره، این قابل جمع است. اما بطور مطلق بگوئید از یک طرف که صالح الروایة بود، از طرف دیگر بگوئید يعرف منها و ينکر، برخی از احادیثش معروف بود، برخی از احادیثش منکر بود، این یک نوع تهافت عرفی دارد. و لذا در قاموس الرجال می‌گویند که صحیح این بود که بگویند كثير الروایة و يعرف منها و ينکر.

بعضی‌ها احتمال دادند که صالح الروایة تصحیف واسع الروایة باشد. البته این خیلی بعید است. صالح را تصحیف واسع گرفتن خیلی بعید است. اما اگر واسع الروایة باشد جور می‌آید با آن تعبیری که راجع به احمد بن هلال شده که شیخ طوسی راجع به احمد بن هلال می‌گوید که روی اکثر اصول اصحابنا، اکثر اصول اصحاب را احمد بن هلال روایت کرده. می‌شود واسع الروایة. البته می‌گوئیم احتمال تصحیف صالح به واسع خیلی موهوم است اما بهرحال تهافت بین این تعبیر صالح الروایة و يعرف منها و ينکر منشأ می‌شود انسان سلب وثوق بشود از او نسبت به این نسخه نجاشی. اختلاف نسخه نیست ولی برخی می‌گویند اصلاً تمام این نسخی که الان داریم از نجاشی بر می‌گردد به یک نسخه، از روی یک نسخه استنساخ شده بوده. که از

برخورد داشتند و او را غیر ثقة یافتند. پس شهادت شیخ به این معناست که علماء بعد از این که برای‌شان ثابت شد او غالی است، اجتهاد او را غیر ثقة می‌دانستند.
اللهم الا ان يقال که غلو اماره بر متهم بودن است.

شخصی است به نام سید ابن صمصام [ابوالصمصام] ذوالفقار الحسنی. می‌گویند نسخه اصلی به خط او بوده بعد دیگران از او استنساخ کردند.

[سؤال: ... جواب:] فلانی حرف‌هایش خوب است، بعضی از حرف‌هایش بیخود است بعضی‌هایش خوب است. صالح الروایه این است. صالح الروایه [یعنی] فلانی حدیث‌های خوبی نقل می‌کند. بعد به دنبالش بگویند بعضی‌هایش خوب است بعضی‌هایش بیخود است، اصلاً تهافت عرف احساس می‌کند از این تعبیر.

تعبیر "يعرف و ينكر" در رجال نجاشی دائماً برای کسانی بکار رفته که وثاقت‌شان برای نجاشی

ثابت نشده است

ما تتبعی که کردیم در رجال نجاشی اصلاً جایی ندیدیم که جمع بشود این تعبیرها با هم. جاهایی که می‌گویند يعرف و ينكر نوعاً بلکه دائماً افراد غیر ثقة بودند. مثلاً در ترجمه اسماعیل بن علی می‌گوید کان مختلطاً يعرف منه و ينكر. مختلط بود یا مختلط بود یعنی احادیث قصر و سمین را با هم قاطی می‌کرد و نقل می‌کرد. بعدش می‌گوید يعرف منه و ينكر.

یا در ترجمه احمد بن حسین بن سعید دارد: ضعفه القمیون و قالوا هو غال و حدیثه يعرف و ينكر. جالب این است که همین تعبیر را شیخ در فهرست ذکر کرده، همین تعبیر را که قمیون تضعیف کردند احمد بن حسین بن سعید را و قالوا هو غال و حدیثه يعرف و ينكر. که ما احتمال می‌دهیم حدیثه يعرف و ينكر به معنای این نباشد که دو نوع حدیث دارد، برخی از احادیثش خوب است برخی از احادیثش بد است. نه، احتمال می‌دهیم به این معنا باشد که اختلاف بود راجع به او: برخی حدیث او را می‌پذیرفتند، برخی نمی‌پذیرفتند. این هم یک احتمالی است در يعرف حدیثه و ينكر.

این را بگویم به شما: گاهی راجع به خود شخص می‌گویند يعرف و ينكر. گاهی می‌گویند فلان يعرف و ينكر. گاهی می‌گویند يعرف حدیثه و ينكر. يعرف منه یعنی يعرف من حدیثه و ينكر. این تعبیرها در کلمات هست. یک احتمال اصلاً این باشد که یعنی مورد اختلاف است: برخی می‌پذیرند حدیث او را برخی نمی‌پذیرند. این هم یک احتمالی است. یک احتمال هم این است که نه، نوع احادیثی که او نقل می‌کند دو

لباس مصلی ۹۹۹
جور است: برخیش معروف است و خوب است، برخیش منکر است و خوب نیست و مخالف با مطالب واضحه شرع یا عقل هست.

[سؤال: ... جواب:] اینجا دارد یعرف منها یعنی یعرف من روايته، یعرف منها و ینکر منها. اینجا بعید نیست یعنی برخی از روایاتش منکر است برخی از روایاتش معروف است. ولی حداقل در بعضی از تعبیر که راجع به خود شخص می گوید یعرف و ینکر یا یعرف حدیثه و ینکر احتمال دارد این معنا باشد که مردم اختلاف دارند راجع به او، برخی حدیثش را می پذیرند برخی نمی پذیرند.

راجع به ترجمه بکر بن عبدالله مَزْنی دارد که یعرف و ینکر.

راجع به سعد بن طَرِیف الحنظلی دارد که یعرف و ینکر. این ندارد یعرف من حدیثه و ینکر. این احتمال قوی دارد به این معنا باشد، یعنی اختلاف هست راجع به او.

در رابطه با احمد بن هلال داشت یعرف منها و ینکر، این به احتمال قوی یعنی دو نوع حدیث دارد: برخی از احادیثش خوب و معروف است، برخی از احادیثش منکر است. خیلی بعید است این را هم به این معنا بگیریم که اختلاف بود سر احمد بن هلال، برخی روایت او را می پذیرفتند برخی نمی پذیرفتند.

این تهافت در کلام نجاشی از اشتباهات نساخ است

ولی بهرحال اشکال ما این است که تهافت دارد با صالح الروایة. ممکن است اینها اشتباه شده در استنساخ، یکی از اینها را نجاشی گفته بوده، دیگری نظر آن عالمی بوده که این کتاب را مالک شده بوده. خیلی این مطلب پیش می آید. کتابهای خطی، آن متن اصلیش با آن اضافاتی که ما الان به شکل یادداشت کنار کتابمان می نویسیم آن وقت اشتباه می شده. صاحب این کتاب نسخه خطی این کتاب را دارد، گاهی کنار نسخه اش یک چیزی از نظر خودش می نوشته. نظر خود این مالک این نسخه بوده، برای این که یادش نرود می نوشته در نسخه. بعد مستنسخ بعدی می آمده فکر می کرده که این جزء متن کتاب است، می آورده در متن کتاب.

آقای زنجانی می فرمودند یک روایتی هست در زکات، مدام دارد و زاد واحده. در نصاب زکات می گوید و زاد واحده. این ظاهرش این است که در متن اصلی روایت نبوده، این را فقیهی که صاحب این کتاب خطی

..... شرط ششم: از حریر محض

1000 نباشد

بوده، برای توضیح این روایت مدام اضافه می‌کرده این جمله را تا معنایش درست در بیاید. بعدی‌ها فکر کردند نه، این متن روایت است.

اختلاف نسخه‌ها گاهی هر دو تا می‌آید در متن. چون مستنسخ بعدی نمی‌داند کدام را بنویسد، اشتباه می‌کند. این‌ها زیاد پیش می‌آید. و لذا جاهایی که اضطراب متن است انسان دچار سردرگمی می‌شود. یکی همین مورد صالح الروایه يعرف منها و ینکر هست.

باز بخوانم برای‌تان: راجع به صالح ابن ابی حماد می‌گوید و کان امره ملتبساً يعرف و ینکر. این‌ها معنایش دیگه این است که امرش ملتبس بود: بعضی‌ها قبولش داشتند بعضی‌ها قبولش نداشتند. در ترجمه عبدالرحمن بن احمد بن نُهَیک می‌گوید لم یکن فی الحدیث بذاک، در حدیث آن جوری نبود، يعرف منه و ینکر. این معلوم می‌شود که يعرف منه و ینکر را جایی می‌گویند که شخص در آن مستوای مقبول نبوده. می‌گوید لم یکن فی الحدیث بذاک، يعرف منه و ینکر. در فن حدیث آن‌طوری نبود، یعنی آن‌طوری که ما می‌خواهیم نبود، آن‌طوری که باید باشد نبود، يعرف و ینکر.

یا در ترجمه عمر بن توبه می‌گوید فی حدیثه بعض الشیء يعرف منه و ینکر.

این‌ها همه جاهایی بکار رفته که در مقام تضعیف شخص است.

راجع به ترجمه محمد بن حسن رازی می‌گوید يعرف و ینکر بین بین یروی عن الضعفاء کثیرا. يعرف و ینکر بین بین، یعنی بین بین بود، نه ثقه صددرصد بود نه ضعیف صددرصد، یک چیزی بود وسط کار، بین بین بود. من فکر می‌کنم معنایش این است که یعنی نه کاملاً ثقه بود نه کاملاً ضعیف و لذا برخی از احادیثش خوب بود، برخی از احادیثش بد بود.

در ترجمه مفضل بن عمر می‌گوید فاسد المذهب مضطرب الروایه لایعناً به يعرف منها و ینکر.

ما یک جا پیدا نکردیم که راجع به یک آدم حسابی که قبولش دارند تعبیر کنند يعرف منه و ینکر. بعید

هم نمی‌دانیم این‌ها می‌خواستند بگویند با این يعرف و ینکر، ثقه در حد مطلوب نبوده این آقا.

در مقابل، جاهایی که می‌گوید نجاشی صالح الروایه و شبیه این تعبیر، راجع به ثقات می‌گوید؛ هیچ کجا

قدحی وارد نمی‌کند به شخص، کنارش بیاید بگوید يعرف منه و ینکر، کان ضعیفا فی الحدیث. ابدًا. ما هر

کجا دیدیم این تعبیر صالح الروایه و نقی الروایه، صحیح الروایه، واضح الروایه، دیدیم افراد جلیل القدر را می گوید.

و لذا جمع بین این دو تعبیر هم صالح الروایه هم يعرف منها و ینکر، یک شبه تهافتی بینش هست. و لذا ما از این تعبیر وثوق پیدا نمی کنیم که نجاشی می خواسته توثیق بکند احمد بن هلال را. تضعیف شیخ می شود بلامعارض.

البته، شیخ می گوید تا زمان انحرافش ثقه بوده. این را همه قبول دارند، آقای خوئی هم قبول کرده، و اصحاب عمل می کردند به روایات قبل از انحرافش. این را در عده صریحا گفته. بعد از انحرافش دچار ضعف شده و دیگه ثقه نیست. پس این که ما قبلا گفتیم استصحاب می کنیم وثاقتش را تا آخر عمرش، این مبتنی بر این بود که تعارض بکند توثیق نجاشی با تضعیف شیخ اما توثیق نجاشی برای ما ثابت نشد. ما هستیم و تضعیف شیخ نسبت به زمان بعد از انحرافش.

صاحب مستمسک: با توجه به نقل اجلاء این روایت را از ابن هلال، یا مطمئن می شویم به تقدم

این نقل بر انحرافش یا عند الشک استصحاب بقاء وثاقت تا نقل این روایت جاری است

بله، ممکن است شما بگویید چون خیلی از روایات احمد بن هلال قبل از انحرافش از او روایت شده یا مطمئن می شویم که بزرگان ما مثل همین سعد بن عبدالله از موسی بن حسن بن عامر اشعری قمی که از اجلاء است نقل می کند همین حدیث مانحن فیه را از احمد بن هلال، یا مطمئن می شویم این ها قبل از انحرافش از احمد بن هلال این احادیث را گرفتند که خوب است یا شک می کنیم. گفته می شود که خب استصحاب می کنیم بقاء وثاقت احمد بن هلال را تا زمان اخذ این بزرگان این روایت را از او. خلاصه ممکن است کسی از این راه وارد بشود. آن استصحاب بقاء وثاقتی که ما می کردیم تا آخر عمر دیگه جاری نشد چون تضعیف شیخ بلامعارض شد، توثیق نجاشی ثابت نشد. اما ممکن است کسی به جایش بگوید ما یا مطمئن می شویم سعد بن عبدالله، آنی که می گفت ما رأیت متشیعا خرج عن التشیع الی النصب عدی احمد بن هلال. من یک متشیعی سراغ ندارم که از شیعه بودن منتقل شده به حالت ناصبی شدن مگر احمد بن

..... شرط ششم: از حریر محض

1002 نباشد

هلال. سعد بن عبدالله این جویری [و با عظمت] نقل بکند از حسن بن عامر اشعری قمی جلیل القدر از احمد بن هلال بعد از انحراف؟! این محتمل نیست. یا این را می‌گوییم یا اگر هم بگوییم نه، روشن نیست شاید قبل از انحراف بوده شاید بعد از انحراف بوده گفته می‌شود استصحاب می‌کنیم بقاء وثاقت احمد بن هلال را تا زمان نقل این حدیث.

اشکال: احمد بن هلال مانند علی بن حمزه بطائنی نبود که افتضاحش بلافاصله علنی شده باشد

بلکه بعد از سه بار توقیع، شیعیان فسق او را متوجه شدند

به نظر ما این مطلب درست نیست. اما این که گفته بشود که ما مطمئنیم که این بزرگان ما قبل از انحراف احمد بن هلال این احادیث را از او اخذ کردند، که ظاهر کلام مستمسک این است، ببینید! فرق است بین علی بن ابی حمزه بطائنی و بین احمد بن هلال. علی بن ابی حمزه بطائنی بعد از امام کاظم رسماً واقفی شد و علنی مفتضح شد. که تعبیر می‌کنند می‌گویند کلاب ممطوره شدند واقفه، سگ باران خورده همه از او اجتناب می‌کنند چون نزدیک که بشود یک قطره آب بچکد از او، مخصوصاً آن وقتی که خودش را تکان می‌دهد که آب‌هایش بریزد همه‌اش می‌پاشد به اطراف، همه را نجس می‌کند، همه از او دوری می‌کنند. این‌ها شده بودند کلاب ممطوره. بله، او حرف خوبی است که بزرگان ما دیگه نمی‌آیند از علی بن ابی حمزه واقفی ملعون خبیث بیایند بگویند آقا! برای ما حدیث نقل کنید، استفاده کنیم. این نمی‌شود. اما راجع به احمد بن هلال وضع فرق می‌کند. احمد بن هلال در زمانی که منحرف بود هفت سال بعد از [شهادت] امام عسکری زنده بود، هفت سال، در این هفت سال، اولش هم که مواجه بود با نائب اول امام، عثمان بن سعید، مشکل نداشت، بعد از نائب اول که بناء شد فرزند عثمان بن سعید، محمد بن عثمان نائب دوم انحراف احمد بن هلال شروع شد. چند سال آخر عمرش. و در زمانی هم که زنده بود علنی نکردند در توقیعات، افتضاح او را برای عموم شیعه پخش نکردند؛ بعد از وفاتش توقیعات صادر شد. و بعد از وفاتش هم اکثر شیعه باور نمی‌کردند که این توقیعات از امام زمان باشد. احمد بن هلال کسی که بیش از پنجاه و چهار بار حج رفت، بیست بار پیاده حج رفت از بغداد، اکثر روایات اصحاب را او نقل کرده، احمد بن هلال منحرف باشد؟! باور

نمی‌کردند. بخوانم برای‌تان، ببینید احمد بن هلال چه انسان مثل مار خوش خط و خالی بود که باور نمی‌کردند عموم شیعه انحراف او را و لذا بعد از وفاتش یواش یواش توقیعات آمد، پرونده‌اش رو شد و رسوا شد. چند تا نقل را بخوانم:

رجال کشی از علی بن محمد بن قتیبه نقل می‌کند از احمد بن ابراهیم مراغی که در رجال ابن داوود می‌گوید عظیم الشأن بود. می‌گوید ورد علی القاسم العلاء نسخه ما خرج من لعن ابن هلال و کان ابتداء ذلک که امام حجت علیه السلام کتب الی قوامه بالعراق (نائبین خودشان در عراق، همین نائب دوم یا شیعیان) احذورا الصوفی المتصنع (بعد از وفاتش بوده، حذر کنید از این صوفی متصنع. متصنع یعنی فریبکار، با مقدس‌نمایی فریب می‌داد مردم را) قال و کان من شأن احمد بن هلال انه یحج اربعاً و خمسين حجةً عشرون منها علی قدمیه و کان رواه اصحابنا بالعراق لقاءه و کتبوا منه و انکروا ما ورد فی مذمته فحمل القاسم بن العلاء علی ان یراجع فی امره (به قاسم بن علاء گفتند یک نامه‌ای بنویس به امام حجت، راجع به احمد بن هلال سؤال کن) نامه آمد: قد کان امرنا نفذ الیک فی المتصنع ابن هلال لارحمه الله بما قد علمت لم یزل لاغفر الله له ذنبه و لا اقاله عشرته یداخل فی امرنا بلااذن منا و لا رضی یستبد برأیه لایمضی من امرنا الا بما یریوه و یرید اراده الله بذلک فی نار جهنم فصبرنا علیه (ما صبر کردیم) حتی بتر الله بدعوتنا عمره (تا خدا جانش را گرفت) و اعلم الاسحاق سلمه الله و اهل بیته مما اعلمناک من حال هذا الفاجر فانه لا عذر لاحد من موالینا فی التشکیک فیما یرویه عنا ثقاتنا فثبت قوم (ابو حامد می‌گوید باز گروهی از شیعه گفتند نمی‌شود، احمد بن هلال امکان ندارد بد باشد) فثبت قوم علی انکار ما خرجوا فیه، باز دومرتبه توقیق آمد: فخرج لاشکر الله قدره لم یدع المرء ربه بان لایزیغ قلبه (این دعا نکرده بود خدا منحرفش نکند و لذا خدا منحرفش کرد) فعاجله الله بالنقمه (خدا هم جانش را گرفت).

باز مطالب دیگری است که عرض خواهم کرد، ثابت می‌شود که احمد بن هلال بعد از انحراف هم مطرود نبود نزد عموم مردم، ممکن بود خواص بدانند، عموم مردم نمی‌دانستند، آنی که نجاشی می‌گوید ورد علیه ذموم من ابی محمد العسکری اشتباه محض است. اشتباه کرده نجاشی. یک ذم از امام عسکری راجع به

..... شرط ششم: از حریر محض

1004 نباشد

احمد بن هلال نیامده. بعد از نائب دوم انحرافش شروع شد و بعد از فوت احمد بن هلال تازه ذموم از امام حجت بر علیه او وارد شد. و لذا این طور نبود بگوییم شیعه از او بعد از انحرافش نقل حدیث نمی کند.

ادامه این بحث ان شاء الله روز شنبه عرض می کنیم.

جلسه ۹۳-۳۱۷

شنبه - ۹۸/۰۱/۱۰

أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ سَيِّمَا بَقِيَّةَ اللَّهِ فِي الْأَرْضِينَ وَ اللَّعْنُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ.

بحث راجع به لباسی بود که از حریر، ابریشم خالص، تهیه شده و لکن ما لاتتم فيه الصلاة هست، مثل کلاه، جوراب، بند سروال و امثال آن که در روایت احمد بن هلال بود کل ما لاتجوز فيه الصلاة فيه وحده فلا بأس بالصلاة فيه مثل تكة البريسم و القلنسوة و الخف و الزنار يكون في السراويل و يصلى فيه. که این انصافا ظاهرش این است که اگر ما لاتتم فيه الصلاة باشد و لو از ابریشم گرفته باشند اشکال ندارد. مثل تكة البريسم، مثال است برای ما لاتجوز فيه الصلاة وحده فلا بأس بالصلاة فيه. بند سروال خصوصیت ندارد چون مصداق ما لاتتم فيه الصلاة است. در مقابلش صحیحه محمد بن عبد الجبار بود که از قلنسوه از ابریشم سؤال کرد فرمود لاتحل الصلاة في الحرير المحض.

ما عرض کردیم اول سند این روایت احمد بن هلال را بررسی کنیم ببینیم اگر سندش خوب است بعدا ببینیم رابطه این دو روایت چیست.

احمد بن هلال عرض کردیم که مرحوم آقای خوئی فرمودند ثقه است چون نجاشی می گوید صالح الرواية يعرف منها و ينكر. ما این را نپذیرفتیم گفتیم این تعارض می کند با تضعیف شیخ بلکه اصلا ظهور ندارد صالح الرواية در توثیق حتی اگر معارض نداشت بخاطر تهافتی که صالح الرواية با جمله بعدی "يعرف منها و ينكر" احساس می شود. از یک طرف بگویند حدیثش خوب است از طرف دیگر بگویند بعضی از احادیثش بیخود است، این عرفا تهافت دارد و انسان وثوق به صحت این نسخه که در رجال نجاشی نقل شده پیدا نمی کند.

استصحاب بقاء وثاقت احمد بن هلال تا زمان روایت مورد نظر، معارضه می‌کند با استصحاب

عدم روایت تا زمان انحرافش

نوبت می‌رسد به این که کسی بگوید احمد بن هلال قبل از انحرافش که قطعاً ثقه بوده، استصحاب می‌کنیم تا زمان نقل این روایت استمرار داشته وثاقتش. این هم جوابش این است که بعد از این که ما یقین کردیم و لو از باب شهادت شیخ طوسی که بعد از انحراف، احمد بن هلال دیگه ثقه نبوده، می‌شود تعاقب حادثین. مثل یک شخصی است که یک زمانی ثقه بود یقیناً، یک زمانی منحرف شد و دیگر ثقه نیست، نمی‌دانیم آن خبری که به ما داد کی بود، قبل از انحرافش بود یا بعد از انحرافش، استصحاب بقاء وثاقت او تا زمان خبر معارضه می‌کند با استصحاب عدم خبر او تا زمان انحراف. از یک طرف استصحاب می‌گوید بگو ثقه بود تا آن روزی که این خبر را به شما گفت از طرف دیگر استصحاب می‌گوید این خبر را به شما نگفت نگفت تا آن روزی که از وثاقت افتاد. نمی‌خواهیم اثبات کنیم که بعد از آن این خبر را داد تا بشود اصل مثبت، نه، می‌خواهیم نفی کنیم تقارن صدور این خبر را از او با زمان وثاقتش.

[سؤال: ... جواب:] شیخ طوسی در استبصار فرمود ضعیفٌ فاسد المذهب لایلتفت الی حدیثه فیما یختص بنقله. در فهرست هم که تضعیف کرده و گفته غال متهم فی دینه.

[سؤال: ... جواب:] اتفاقاً چون زمان انحرافش معلوم است، ما معتقدیم استصحاب می‌کنیم عدم صدور این خبر را از او تا زمان انحرافش. یعنی استصحاب می‌کنیم عدم آن مجهول التاریخ را. ولی کسانی که معتقدند تعارض می‌کند مجهول التاریخ و معلوم التاریخ باز هم نتیجه این است که بعد از تعارض شک در حجیت خبر این شخص می‌کنیم.

[سؤال: ... جواب:] علی بن ابی حمزه احتمال می‌دادیم تا آخر ثقه مانده بوده چون تعارض کرد توثیق شیخ طوسی با تضعیف ابن فضال، بعد گفتیم که اصلاً ممکن است علی بن ابی حمزه تا آخر ثقه ماند. اینجا تضعیف شیخ طوسی بلامعارض شد. اگر تضعیف شیخ طوسی هم با توثیق نجاشی تعارض می‌کرد استصحاب بقاء وثاقت را تا آخر عمر می‌کردیم برای احمد بن هلال. مشکل ما از اینجا پدید آمد که توثیق نجاشی ثابت

..... شرط ششم: از حریر محض

1006 نباشد

نشد، تضعیف شیخ شد بلامعارض، فهمیدیم که احمد بن هلال بعد از نائب دوم منحرف شد و از وثاقت افتاد به شهادت خود شیخ طوسی. شیخ طوسی گفت قبلاً مستقیم بود بعد منحرف شد و دیگر ثقه نبود.

انحراف احمد بن هلال در زمان حیاتش برای شیعه واضح نشده بود، لذا این که راویان حدیث از

اجلاء هستند، وثاقت او را ثابت نمی‌کند

ممکن است بعضی‌ها بگویند شیعه دیگه بعد از انحراف احمد بن هلال از او دوری جست و دیگه سعد بن عبدالله که از موسی بن حسن بن عامر که نقل می‌کند که از اجلاء قمیین است، از احمد بن هلالی نقل می‌کند که هنوز منحرف نشده بوده. خب این را هم جواب دادیم گفتیم احمد بن هلال انحرافش واضح نشده بود برای شیعه در زمان حیاتش و این که در رجال نجاشی گفته که ورد فی حقه ذموم من ابی محمد العسکری علیه السلام این اشتباه است. اصلاً از امام عسکری ذمی نیامد در مورد احمد بن هلال. احمد بن هلال از کسانی است که بعد از نائب اول نسبت به نائب دوم مشکل پیدا کرد. این تعبیر که هست در کتاب غیبت شیخ طوسی که وقف علی ابی جعفر، این وقف علی ابی جعفر که آقای داماد می‌گویند که باید مراد این باشد که وقف علی ابی جعفر الجواد علیه السلام، نه، این وقف علی ابی جعفر محمد بن عثمان بن سعید عمروی، وقف علیه یعنی تردد فی شأنه و لم یؤمن بنیابته. تعبیر این است در کتاب الغیبه: بعد از اجتماع شیعه بر نیابت محمد بن عثمان بن سعید به نص امام عسکری علیه السلام، آمدند به احمد بن هلال گفتند ألاتقبل امر ابی جعفر محمد بن عثمان؟ قبول نمی‌کنی نیابت محمد بن عثمان؟ ألاتقبل امر ابی جعفر محمد بن عثمان و قد نص علیه امام المفترض الطاعة؟ فقال لهم لم اسمعه ینص علیه بالوکاله و لیس أنکر اباه عثمان بن سعید فاما ان اقطع ان اباجعفر وکیل صاحب الزمان فلا جسر علیه. عجب آدم محتاطی هم بوده این ملعون! می‌گویند من جرأت نمی‌کنم، از خدا می‌ترسم، نمی‌توانم بگویم ابوجعفر محمد بن عثمان بن سعید وکیل صاحب الامر است. فقالوا قد سمعه غیرک فقال انتم و ما سمعتم و وقف علی ابی جعفر فلعنوه و تبرؤا منه ثم ظهر التوقيع علی ید ابی القاسم بن روح و البراءة منه.

شیخ صدوق هم در کمال الدین می‌گوید که حدثنا ابی عن سعد بن عبدالله عن محمد بن صالح قال و حدثنی ابو جعفر ولد لی مولود و لما ورد لعن ابن هلال، بعد از مرگ ابن هلال لعنه الله، شیخ به من، همان نائب امام علیه السلام فرمود که اخرج الکیس الذی عندک، آن کیسه‌ای که پشت هست بیاور بیرون، فاخرجته الیه فاخرج الی رقعة فیها و اما ما ذکرک من امر الصوفی المتصنع یعنی الهلالی فبتر الله عمره ثم خرج من بعد موته فقد قصدنا فصرنا علیه فبتر الله تعالی عمره بدعوتنا.

این‌ها نشان می‌دهد که احمد بن هلال در زمان حیاتش واضح نبود انحرافش، بعد از وفاتش انحرافش را آشکار کردند. و لذا واضح الانحراف نبود که ما بگوییم شیعه از او اجتناب می‌کرد. و لذا در آن تعبیر رجال کسی این‌جور بود که و کنا قد عرفنا خبره قوما من موالینا فی ایامه، در زمان حیات احمد بن هلال به برخی از موالیان خودمان ما انحراف او را گفتیم، و امرناهم بالقاء ذلک الی الخاص من موالینا، و گفتیم به خواص بگویید که او منحرف است و لکن دیگه بعد از فوت او چون هنوز در معرض این بود که عده‌ای گمراه بشوند با القاءات او در زمان حیاتش، علنی کرد امام علیه السلام لعن بر احمد بن هلال را. پس احمد بن هلال این‌طور نیست که در زمان حیاتش مثل علی بن ابی حمزه بطائنی مطرود شده بوده، ممکن است بعد از انحرافش هنوز برخی از شیعه تحت تاثیر او بودند، فکر می‌کردند آدم خوبی است از او نقل حدیث می‌کردند. [سؤال: ... جواب:] فرض این است که شیخ طوسی شهادت می‌دهد که بعدا منحرف شد و متهم شد به کذب.

ظاهر الصلاح بودن احمد بن هلال مانع از دروغ‌گویی او نیست؛ بلکه صرفا باعث می‌شود که

دروغ‌های رسوا کننده نگویید

اما این‌که آقای زنجانی فرمودند که همچون آدم ظاهر الصلاحی که مردم فریبش را خوردند دروغ نمی‌گوید که رسوا بشود، بله، دروغی که واضح باشد نمی‌گوید اما دروغی که مردم را فریب بدهد و با دین مردم بازی بکند، چرا نمی‌گوید؟ شخص مکار می‌داند چه جوری مکر و فریب بکند، او که نمی‌آید جوری مطرح کند که آبروی خودش را ببرد. اما فرض این است که او متهم به کذب است. شهادت داد شیخ طوسی

..... شرط ششم: از حریر محض

1008 نباشد

به این مطلب. وقتی متهم به کذب است، بله، انسان زیرکی است، مکار هست و فریب می‌دهد عده‌ای را، البته جوری هم فریب نمی‌دهد که رسوا بشود. این که به معنای وثاقت نیست که.

[سؤال: ... جواب:] آقای زنجانی فرموده این آدم ظاهر الصلاح بوده، عامه شیعه قبولش داشتند، حتی توقیعات بعد از مرگش هم که می‌آمد خیلی‌ها باور نمی‌کردند، همچون آدمی نمی‌شود که دروغ بگوید، در بین مردم رسوا بکند خودش را، پس باید متحرز از کذب باشد. ما این را قبول نداریم. می‌گوییم بله، این نشان می‌دهد که انسان مکاری بوده و جوری دروغ نمی‌گفته که زود رسوا بشود. بیش از این ما نمی‌فهمیم.

[سؤال: ... جواب:] فرض این است که شیخ طوسی صریحا گفت، گفت بعد از انحراف او دیگر متهم بود، ثقه نبود. شهادت شیخ طوسی چرا اجتهاد باشد، خب اصالة الحس دارد، در حقش جاری می‌شود، شهادت می‌دهد به انحراف او. ... فرض این است که توقیعات آمد به لعن او، به برائت او و شیخ طوسی گفت که شیعه دیگر به اخبار او بعد از انحراف عمل نکرد. این جوری گفت شیخ طوسی. نگاه کنید، در عده صریحا گفت این را. گفت طائفه دیگر بعد از انحراف عمل نکردند به روایات او. ... آقای زنجانی می‌گوید کسی که ظاهر الصلاح بوده، تا آخر عامه شیعه باور نمی‌کردند که این آدم بدی باشد، این معلوم می‌شود که دروغ نمی‌گوید که رسوا بکند خودش را. آقای زنجانی این را می‌گویند. ما می‌گوییم چرا دروغ‌هایی نگویید که مطمئن است که به این زودی رسوا نمی‌شود؟

[سؤال: با این که می‌داند محمد بن عثمان نائب است، باز هم او را تکذیب می‌کند. پس این شخص دروغگو است. جواب:] او را جواب می‌دهند، می‌گویند ممکن است در اموری که خیلی سرنوشت‌ساز است دروغ بگوید اما در امور عادی ثقه باشد. آقای زنجانی می‌گویند چون انگیزه دروغ گفتن در این امور حیاتی برای خودش خیلی شدید است. مثلاً علی بن ابی حمزه بخاطر اعتقادش دروغ گفت اما دیگر برای فروع دین ثقه است، این مقدار انگیزه ندارد که دروغ بگوید. ما می‌گوییم این‌ها را باید اثبات بکنیم. وقتی یک شخصی متهم است در دینش و ابائی از دروغ گفتن حتی نسبت به اصول دین ندارد، از کجا ما بفهمیم این ثقه است در فروع؟

این که سعد بن عبدالله شهادت به ناصبی بودن احمد بن هلال داده است، شاهدهی بر آن پیدا

نشد. غالی بودن او هم با توجه به متهم بودنش، به معنای اباحه‌گری اوست

این تعبیر هم که سعد بن عبدالله گفت که ما رأیت متشیعا خرج من التشیع الی النصب غیر احمد بن هلال و اینی که شیخ طوسی گفت غال، دو تا مطلب طرفی النقیض که شیخ انصاری فرموده معلوم می‌شود اصلا دین نداشته احمد بن هلال که یکی می‌گوید ناصبی بود یکی می‌گوید غالی بود. حالا ما شواهدی پیدا نکردیم بر ناصبی بودن احمد بن هلال که ناصبی اصطلاحی شده است. شخصی بود که در مقابل امام علیه السلام عناد کرد و زیر بار نائب خاص امام نرفت. و شیخ طوسی هم که تعبیر می‌کند غالی بود، او هم چیزی در تاریخ نیست، مگر همین شهادت شیخ طوسی. او هم غلو معنایش روشن نیست، غلو گاهی در اصطلاح قدمات به کسانی می‌گفتند که اباحی‌گری را ترویج می‌کردند. محمد بن ارومه در قم، متهم شده بود که غالی است. برخی از قمیین فرستاند شخصی را که او را به قتل برساند، از شب تا صبح ماند چشم به انتظار، نکشت محمد بن ارومه را، برگشت. گفت من دیدم از شب تا صبح نماز می‌خواند، عبادت می‌کرد، این که دیگه غالی نیست. غلوی که الان ما می‌فهمیم فکر می‌کنیم که منافات ندارد که شخص از شب تا صبح عبادت بکند اما غلو داشته باشد نسبت به اهل بیت. اما برخی از مراتب غلو اباحی‌گری را ترویج می‌کردند. می‌گفتند خدا در امیرالمؤمنین حلول کرده و اصلا دیگه نیازی به نماز نیست، نیازی به زکات نیست، نیازی به روزه نیست، یعنی کافر بودند. شبیه همین نصیری‌های که هستند، علی‌اللهی خاصی هستند، این‌ها همین جور بودند، قائل به حلول خدا در علی علیه السلام بودند.

[سؤال: ... جواب:] تعبیر شیخ طوسی این است که کان غالیا. ... او که می‌گوید قبل انحرافه مستقیم بود و روایاتش مقبول است. انحرافش هم چند سال بیشتر طول نکشید که به درک واصل شد. هفت سال بعد از امام عسکری زنده بود، در این هفت سال هم نائب اول را درک کرد مشکلی نداشت، نائب دوم را که درک کرد دچار مشکل شد. معمولا هم افرادی که منحرف می‌شوند انحراف‌شان تدریجی است، آرام آرام شدید می‌شود انحراف‌شان. ... حدودا نائب اول پنج سال. خب همین دو سال هر چه بلا می‌خواست سر این احمد بن هلال بیاید همین دو سال آمد دیگه. ... ممکن است به طور خصوصی ترویج اباحی‌گری می‌کرد. مگه هر

..... شرط ششم: از حریر محض

1010 نباشد

منحرفی انحرافش برای عموم مردم واضح می‌شود؟ ... ما می‌گوییم شواهدی نیست بر این‌که ناصبی بوده، فقط سعد بن عبدالله این را گفته. ... غلو معنایش روشن نیست. بالاخره یک انحرافی در احمد بن هلال به وجود آمد دیگه. ناصبی بودن به این‌که دشمن ائمه بشود، نقل نشده. به قول شما ممکن است سعد بن عبدالله چیزی شنیده بوده که ما خبر نداریم. ... فقد قصدنا یعنی فقط مشککش با نائب ما نبود، او با ما هم مشکل پیدا کرده بود.

راه اول پس درست نشد برای توثیق احمد بن هلال که بخواهیم خود احمد بن هلال را توثیق کنیم.

راه دوم برای تصحیح سند روایت: احمد بن هلال از کتاب نوادر ابن ابی عمیر نقل کرده است که

یک کتاب معروفی بوده و نیاز نیست طریق به این کتاب، صحیح باشد

راه دوم هم راهی بود که آقای داماد فرمود که کتاب نوادر ابن ابی عمیر که احمد بن هلال نقل می‌کند مشهور بوده، نیازی به طریق احمد بن هلال نیست. یک طریق تشریفاتی بوده، آن هم احمد بن هلال شانس ما در این طریق تشریفاتی قرار گرفته و الا کتاب نوادر ابن ابی عمیر مثل کتاب مشیخه حسن بن محبوب معروف بوده. و لذا شاید سرّ این‌که ابن غضائری می‌گوید من توقف نمی‌کنم در عمل به احادیث احمد بن هلال که از کتاب نوادر ابن ابی عمیر و مشیخه حسن بن محبوب نقل می‌کند همین باشد که این کتاب‌ها معروف بوده.

پاسخ: معلوم نیست این روایت از کتاب نوادر ابن ابی عمیر باشد. ضمن این‌که شاید احمد بن

هلال از یک نسخه مغلوته نقل حدیث کرده

انصاف این است که این خیلی بعید است. اولاً: کی می‌گوید که این حدیثی که اینجا هست از کتاب نوادر ابن ابی عمیر است؟ گفته عن ابن ابی عمیر، نگفته فی نوادره. وانگهی این دو کتاب چه خصوصیتی دارد؟ اگر می‌گویید این دو کتاب مشهور بودند، نیازی به طریق احمد بن هلال نیست، که خب شاید احمد بن هلال یک حدیثی را از این کتاب‌ها نقل می‌کرد که در این نسخه‌های دیگران نبوده چون آن زمان اختلاف نسخه زیاد بوده. این دو کتاب چه خصوصیتی دارند که عمل به این دو کتاب بکنیم و لو راوی، احمد بن هلال

باشد؟ خصوصیتی انسان نمی‌بیند. و عمده اشکال ما همان اشکال اول است که بر فرض نوادر ابن ابی عمیر معتبر باشد و لو احمد بن هلال در طریق آن باشد، کی می‌گوید این حدیثی که ما اینجا می‌خوانیم از کتاب نوادر ابن ابی عمیر است. شاهی ندارد.

راه سوم: تعویض سند. شیخ در فهرست به تمام کتب و روایات ابن ابی عمیر طریق صحیح ذکر

کرده است

راه سوم تطبیق نظریه تعویض سند بود. که گفته می‌شود: (مرحوم آقای تبریزی هم قبلاً می‌فرمودند) شیخ طوسی در فهرست می‌گوید من به جمیع کتب و روایات ابن ابی عمیر طریق صحیح دارم. یکی از روایات ابن ابی عمیر همین روایت است دیگه.

مرحوم آقای تبریزی این اواخر تردید پیدا کرده بود در این نظریه. چون می‌گوید شواهدی در تهذیب و استبصار پیدا کرده بود که با این که مورد تعویض سند است ولی خود شیخ طوسی اشکال به سند می‌گرفت. که بعداً مطرح می‌کنیم.

مرحوم آقای خوئی هم در دو جا ما پیدا کردیم که به این نظریه تعویض سند عمل کرده، یکی در موسوعه جلد ۲ صفحه ۳۸۸ یکی هم جلد ۹ صفحه ۲۸۲. ولی بعید می‌دانم آقای خوئی تا آخر این نظریه را قبول داشت چون اگر قبول داشت اصلاً رجالش تغییر می‌کرد، فقهش تغییر می‌کرد.

مرحوم آقای صدر هم در دوره اول این نظریه را قبول داشت، در دوره دوم اصولش در بحث حدیث رفع از این نظریه برگشت.

ما معتقدیم الحمدلله که برگشت. چون این نظریه، نظریه درستی نیست به دو بیان:

اشکال اول: ظاهر "اخبارنا بجمیع کتبه و روایاته" روایات واقعیه ابن ابی عمیر است نه روایات

منسوبه به او

..... شرط ششم: از حریر محض

1012 نباشد

بیان اول این است که ظاهر "اخرنا بجمیع کتبه و روایاته" روایات واقعیه ابن ابی عمیر است نه روایات منسوبه به او. اگر شما بگویید من به تمام کلمات شیخ انصاری سند معتبر دارم، معنایش این نیست که هر کلامی که منسوب به شیخ انصاری است من سند معتبر دارم.

نفرمایید که گفتن این حرف توسط شیخ طوسی لغو می‌شود. چون شیخ طوسی می‌گوید من به تمام احادیث واقعی ابن ابی عمیر سند دارم، خب شمای شیخ طوسی برای چی این مطلب را فرمودید؟ برای این که ما مستمعین و مخاطبین از این سند شما استفاده نکنیم. خب هر کجا دست می‌گذاریم، شبهه مصداقیه است که این روایت ابن ابی عمیر هست یا نیست.

البته این شهادت شیخ برای مواردی که در کتبش بدء سند به محمد بن ابی عمیر کرده است،

مفید است

جواب این است که نخیر، این فرمایش شیخ طوسی بی فایده نیست. مواردی که بدء سند کرده در کتاب تهذیب و استبصار به ابن ابی عمیر. شد اخرنا بجمیع کتبه و روایاته، روایات واقعیه، منتها طریق به روایات واقعیه نظر شیخ طوسی است. اخرنا بجمیع کتبه و روایاته یعنی آنچه که من روایت او می‌دانم. کجا شما روایت او می‌دانید؟ جایی که بدء سند کردم در کتاب تهذیب و استبصار.

[سؤال: ... جواب:] روایاتی که و لو به سند ضعیف از او نقل می‌کنم؟ نه. روایات ابن ابی عمیر که من آن را روایت ابن ابی عمیر می‌دانم نه این که نسبت می‌دهم می‌گویم احمد بن هلال از ابن ابی عمیر نقل کرد. ... کی گفت اخرنا بجمیع روایاته التی نقلت عنها فی التهذیب و الاستبصار؟ کی این جور گفت؟ قدر متیقن این است که اخرنا بجمیع کتبه و روایاته التی أراها روایه له. ... لغو نمی‌شود. هر کجا بدء سند کند به ابن ابی عمیر در تهذیب و استبصار یا در کتاب‌های دیگر می‌شود مصداق اخرنا بجمیع کتبه و روایاته. بدء سند بکند یعنی در تهذیب شروع کند بگوید ابن ابی عمیر.

پس بی فایده نشد این کلام شیخ طوسی. این اشکال اول.

اشکال دوم: تتبع در موارد استعمال "اخبارنا بجمیع کتبه و روایاته"، نشان می‌دهد این یک

سند تشریفاتی است نه ارائه یک طریق جایگزین به تمام کتب و روایات تفصیلی

اشکال دوم ما: اصلاً کسی که تتبع بکند در موارد استعمال این "اخبارنا بجمیع کتبه و روایاته" قطع پیدا می‌کند که مراد شیخ طوسی این نیست که من به جمیع روایات تفصیلیه مثلاً ابن ابی عمیر سند صحیح دارم. می‌خواهد بگوید ابن ابی عمیر به شاگردش گفت اجزت لک ان تروی عنی جمیع کتبی و روایاتی، شاگرد ابن ابی عمیر هم به شاگردش این اجازه را داد تا رسید به من شیخ طوسی. من مجازم در نقل کتب و روایات ابن ابی عمیر.

شاهد بر این مطلب زیاد است:

یکی در ترجمه احمد بن محمد بن نوح صیرافی می‌گوید له تصانیف غیر ان هذه الكتب لم يوجد منها شيء و اخبارنا عنه جماعة من اصحابنا بجمیع روایاته.

[سؤال: ... جواب:] کتبی نیست که روایات او را نقل کند. احمد بن محمد بن نوح روایاتش در آن کتبش بوده که از بین رفته.

عیسی بن مهران را ببینید! می‌گوید ذکر له ابن النديم کتبا، ابن ندیم کتاب‌هایی برای او ذکر کرده، بعد می‌گوید اخبارنا بکتبه احمد بن عبدون عن ابی الحسن المنصور عنه. "ذکر له ابن النديم" یعنی من ندیدم دیگر. بعد می‌گوید به کتب او من سند معتبر دارم. خب اگر به کتب تفصیلی او سند معتبر داری چرا می‌گویید ذکر ابن النديم له کتبا؟

یا راجع به خود ابن ابی عمیر می‌گوید ذکر ابن بطه ان له اربعة و تسعين کتابا، ابن بطه می‌گوید نود و چهار کتاب داشته ابن ابی عمیر. یعنی من خبر ندارم. بعد می‌گوید اخبارنا بجمیع کتبه و روایاته. آقا! تو که خبر نداری چه جور می‌گویی اخبارنا بجمیع کتبه و روایاته؟ کسی که می‌گوید اخبارنا بجمیع کتبه و روایاته یعنی تمام کتب و روایات ابن ابی عمیر پیش من است، بعد کنار او می‌آید بگوید ابن بطه گفته که ایشان نود و چهار کتاب دارد در حالی که می‌گوید کتب و روایاتش پیش من هست اگر معنایش این باشد، اخبارنا بجمیع کتبه و روایاته معنایش این باشد که این کتاب‌ها پیش من هست.

..... شرط ششم: از حریر محض

1014 نباشد

یا راجع به علی بن حسن بن فضال می‌گوید قیل له ثلاثون کتابا. قیل، می‌گویند سی تا کتاب دارد. بعد می‌گوید اخبارنا بجمیع کتبه و روایاته. خب شما که می‌گوی قیل یعنی خبر نداری بعد چطور می‌گوی اخبارنا بجمیع کتبه و روایاته؟

تامل بفرمایید، شاهد قوی‌تر از این هست که دیگر فرصت نیست بگویم. فقط رجوع کنید به ترجمه یونس بن عبدالرحمن در فهرست، آنجا دقت کنید فردا عرض می‌کنم، شاهد قوی است بر این که شیخ طوسی اخبارنا بجمیع کتبه و روایاته که می‌گوید معنایش این نیست که تمام کتب و روایات تفصیلیه او را من سند صحیح به او دارم. این با کلمات ایشان سازگار نیست.

تامل بفرمایید ان شاء الله فردا این بحث را دنبال می‌کنیم.

جلسه ۹۴-۳۱۸

یکشنبه - ۹۸/۰۱/۱۱

أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ سَيِّمًا بَقِيَّةُ اللَّهِ فِي الْأَرْضِينَ وَ اللَّعْنُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ.

بحث راجع به سند روایت احمد بن هلال بود که عرض کردیم از راه‌هایی این روایت ممکن است تصحیح بشود.

راه اول این بود که خود احمد بن هلال را توثیق کنیم یا ثابت کنیم که این روایت قبل از انحراف از ایشان نقل شده. که این را ما به آن جزم پیدا نکردیم.

راه دوم این بود که مرحوم آقای داماد فرمود که احمد بن هلال از نوادر ابن ابی عمیر که نقل می‌کند تشریفاتی است چون نوادر ابن ابی عمیر مشهور بوده. که ما اشکال کردیم که معلوم نیست احمد بن هلال در اینجا از نوادر ابن ابی عمیر نقل کرده باشد بلکه گفته از ابن ابی عمیر.

راه سوم برای تصحیح روایت احمد بن هلال: تعویض سند روایت با سند شیخ در فهرست به

محمد بن ابی عمیر که سند صحیحی است

راه سوم تعویض سند بود که گفته می‌شد چون که شیخ طوسی در فهرست راجع به عده‌ای از جمله ابن ابی عمیر تعبیر کرده خبرنا بجمیع کتبه و روایاته، و طریق صحیح ذکر کرده، می‌توانیم آن طریق صحیح را جایگزین این طریق ضعیف به ابن ابی عمیر بکنیم چون صدق می‌کند که این روایتی است از ابن ابی عمیر.

اشکال اول: شیخ در مورد یک روایتی می‌فرماید سندش به محمد بن ابی عمیر ضعیف است. و

حال این که می‌توانست تعویض سند کند

که ما عرض کردیم مرحوم استاد قبلا این کار را می‌کردند و ثمرات زیادی هم در فقه در فتاوای ایشان داشت، بعد تردید کردند. وجه تردیدشان هم این بود که در کتاب تهذیب و استبصار شیخ یک سندی را ذکر می‌کند به محمد بن زیاد، محمد بن زیاد همین محمد بن ابی عمیر است که آن سند، ضعیف است و شیخ می‌گوید که این حدیث ضعف سند دارد. در حالی که محمد بن زیاد، محمد بن ابی عمیر است و اگر تعویض سند درست بود ضعف سند میان شیخ طوسی و محمد بن ابی عمیر که مشکل نبود چون آن سند عام صحیح جایگزین این سند ضعیف می‌شد.

پاسخ: برخی از تضعیف‌های شیخ در تهذیب و استبصار صرفا به جهت رفع تعارض بین روایات

بوده است و لو خودش این تضعیف‌ها را قبول نداشته باشد

که البته ممکن است کسی توجیه کند که شیخ در کتاب تهذیب و استبصار دنبال جواب از معارض‌ها، خبرهای معارض بود به یک جواب قانع‌کننده‌ای و لو خودش این جواب‌ها را قبول نداشت. مثلا گاهی تعبیر می‌کرد می‌گفت این روایت مضمرة سماعه است با این که جاهای دیگر خود ایشان به مضمرات عمل می‌کرد. دنبال این بود که یک حلی بکند اختلاف بین اخبار را و لو برخی از این حل‌ها به نظر خودش تام نبود.

اشکال دوم: با این که شیخ سندهای متعددی (به حسب ظاهر) به تمام روایات یونس بن

عبدالرحمن ذکر می‌کند اما در ادامه از قول ابن ولید نقل می‌کند که به منفردات محمد بن عیسی

از یونس عمل نمی‌شود

..... شرط ششم: از حریر محض

1016 نباشد

و لکن ما یک شاهی پیدا کردیم خیلی قوی بر این که تعویض سند درست نیست. شیخ طوسی در فهرست راجع به یونس بن عبدالرحمن می گوید که له کتب کثیره اکثر من ثلاثین کتابا و قیل انها مثل کتب الحسین بن سعید و زیاده اخبارنا بجمیع کتبه و روایاته. بعد طریق ذکر می کند. حالا بگذریم که خود این و قیل انه مثل کتب الحسین بن سعید و زیاده نشان می دهد که جناب شیخ به تمام کتب یونس بن عبدالرحمن دسترسی نداشته، آن وقت چه جوری می گوید اخبارنا بجمیع کتبه و روایاته؟ غیر از این که این نکته مؤید عرض ما هست که این سند، تشریفاتی بوده و ابن ابی عمیر به شاگردش می گفته اجزت لک ان تروی عنی جمیع کتبی و روایاتی، او هم به نسل بعدی، شاگردش این را می گفته تا می رسیده این اجازه به شیخ طوسی. چه بسا ممکن بود حتی یک کتاب از این شخص دست شیخ طوسی نرسد.

غیر از این مطلب بعدش می گوید که طریق من به جمیع کتب و روایات یونس بن عبدالرحمن، محمد بن الحسن بن ولید هست و محمد بن الحسن بن ولید نقل کرده است از برخی از بزرگان از یونس بن عبدالرحمن. در ادامه شیخ طوسی این جور می گوید، می گوید باز ابن ولید نقل کرده است از محمد بن عیسی بن عبید از یونس جمیع کتب و روایات او را. تا اینجا ما مشکلی نداریم. مشکل از اینجا شروع می شود که شیخ طوسی در ادامه می گوید که ابن الولید گفت ما تفرد به محمد بن عیسی عن یونس فلاعتمد علیه. در فهرست صفحه ۱۸۱ می گوید اخبارنا بجمیع کتبه و روایاته جماعة عن ابن بابویه عن محمد بن الحسن بن ولید عنه و اخبارنا بذلک ابن ابی جید عن محمد بن الحسن بن ولید عن سعد بن عبدالله و الحمیری و علی بن ابراهیم و محمد بن الحسن بن صفار کلهم عن ابراهیم بن هاشم عن اسماعیل بن مرار و صالح بن السندی عنه یعنی از یونس بن عبدالرحمن. باز در ادامه می گوید و اخبارنا بذلک ابن ابی جید عن ابن الولید عن الصفار عن محمد بن عیسی بن عبید عنه یعنی عن یونس بن عبدالرحمن. این سند آخر، ابن الولید از صفار از محمد بن عیسی بن عبید از یونس بن عبدالرحمن نقل می کند. در ادامه می گوید که قال ابوجعفر ابن بابویه سمعت ابن الولید رحمه الله يقول کتب یونس بن عبدالرحمن التی هی بالروایات کلها صحیحه یعتمد علیها الا ما ینفرد به محمد بن عیسی بن عبید عن یونس و لم یروه غیره فانه لایعتمد علیه و لایفتی به.

خب اگر تعویض سند درست بود یعنی خبرنا بجمیع کتبه و روایاته یعنی تمام روایات یونس بن عبدالرحمن طبق این سند صحیح مشترک به شیخ طوسی رسیده است، پس دیگر ما تفرد به محمد بن عیسی عن یونس چه می‌شود؟ ما تفرد یعنی احادیثی داریم که فقط محمد بن عیسی بن عبید نقل کرده است از یونس و کس دیگر نقل نکرده است، و لم یروه غیره. خب اگر بناء است برخی از روایات یونس بن عبدالرحمن را فقط محمد بن عیسی بن عبید نقل کرده و دیگران نقل نکردند، جناب ابن الولید! چطور خود شما در آن طریق قبلی آمدید به جمیع کتب و روایات یونس بن عبدالرحمن سند صحیح عام ذکر کردید که در آن محمد بن عیسی بن عبید هم نبود؟ چطور اول شما می‌گویید خبرنا بجمیع کتبه و روایاته؟ جماعة عن ابن بابویه عن محمد بن الحسن بن الولید عن سعد بن عبدالله عن ابراهیم بن هاشم عن اسماعیل بن مرار و صالح بن السندی عنه. خب در این سند که محمد بن عیسی بن عبید نیست. همین جا دارید می‌گویید خبرنا بجمیع کتبه و روایاته، سند عامی ذکر می‌کنید که در آن محمد بن عیسی بن عبید نیست. سند دوم شما محمد بن عیسی بن عبید است، در ادامه‌اش می‌گویید ما تفرد به محمد بن عیسی و لم یروه غیره فلااعتمد علیه. این قرینه واضحه است بر این که خبرنا بجمیع کتبه و روایاته معنایش این نیست که به تفصیل کتب و روایات یونس بن عبدالرحمن سند صحیح بیان می‌کردند.

[سؤال: ... جواب:] شما اگر بگویید که جمیع کتب و روایات شیخ انصاری را زید از عمرو از شیخ انصاری برایم نقل کرده است، بعد بگویید که و نیز بکر از خالد از شیخ انصاری نقل کرده است، در ادامه هم بگویید آنچه را که بکر متفردا نقل بکند و دیگران نقل نکنند من به او اعتماد نمی‌کنم، پس چرا اول سند عام ذکر کردید گفتید خبرنا بجمیع کتب و روایات شیخ انصاری زید عن عمرو عن الشیخ الانصاری؟

ما به نظرم آن خبرنا بجمیع کتبه و روایاته با این قرائنی که عرض کردیم هیچ ظهوری در این ندارد که من به تمام روایات این شخص که منسوب به اوست و یا من از او نقل کرده‌ام در کتبم، سند صحیح دارم، نخیر.

محتمل است مراد از "و روایاته" در طریق شیخ به محمد بن ابی عمیر، روایاتی باشد که ابن

ابی عمیر شیخ الاجازة آنها بوده است

..... شرط ششم: از حریر محض

1018 نباشد

یک احتمالی ما می‌دهیم در این "و روایاته" و آن این است که اصلاً "و روایاته" به معنای روایاتی است که ابن ابی عمیر مثلاً شیخ الاجازة است در آن‌ها. یعنی اخبارنا بجمیع کتب ابن ابی عمیر و روایاته عن کتب الآخرين. و لذا می‌بینید در آن راوی‌های اول این تعبیر به کار نرفته. زرارہ راوی اول است، محمد بن مسلم راوی اول است، در مورد آن‌ها این تعبیر را بکار نبردند که و اخبارنا بجمیع کتب و روایاته. راجع به کسانی این تعبیر را بکار بردند که خودشان شیخ اجازه بودند. یعنی ابن ابی عمیر در طریق اجازه در نقل احادیث و کتاب‌های قبل از خودش بود، می‌شود اخبارنا بجمیع کتب ابن ابی عمیر و روایاته لکتب من تقدمه.

[سؤال: ... جواب:] شما یک مورد پیدا کنید راجع به آن راوی‌های دست اول که از امام نقل حدیث می‌کنند این تعبیر بکار رفته باشد. نداریم. این ما یصلح للقرینة است که اصلاً معنای روایاته اینی نیست که ما فکر می‌کنیم که بگوییم این روایت هم روایة منسوبة الی ابن ابی عمیر پس این عموم اخبارنا بجمیع کتب و روایاته شامل آن می‌شود.

خلاصه عرض ما با قطع نظر از این قرائن این است که ظهور ندارد روایاته در روایاتی که نسبت الیه یا روایاته التی أنا ذکرتها فی کتبی و لو بسند ضعیف. همچون ظهوری ندارد. اگر شما بگویید من به تمام سخنان فلان شخص بزرگ سند دارم، سندتان را ذکر کنید، آیا شامل هر سخنی می‌شود که به آن شخص بزرگ منسوب است؟ یا شما در لابلای نوشته‌هایتان با سند ضعیف به او نسبت داده‌اید، گفته‌اید فلان آقا که مجهول الحال بود از ایشان این‌طور نقل می‌کرد، بعد بگوییم آن سند عام شما شامل این هم می‌شود و این سخن تصحیح می‌شود و سند صحیح پیدا می‌کند؟ همچون ظهوری ندارد.

بله، یک شبهه می‌ماند ممکن است شما آن را مطرح بکنید. بگویید فایده این کار شیخ طوسی که گفت اخبارنا بجمیع کتب و روایاته چی بوده؟ شیخ طوسی در مشیخه تهذیب می‌گوید من این سندها را ذکر می‌کنم اینجا مجمل و در کتاب دیگر که همین کتاب فهرست است مفصلاً. چرا؟ چرا در این کتاب سندها را ذکر می‌کنید مختصراً و قول می‌دهید که در کتاب دیگر مفصلاً ذکر کنید؟ لیخرج عن الارسال، تا احادیث من از ارسال خارج بشود. شما ممکن است بگویید با این سند تشریفاتی که از ارسال خارج نمی‌شود احادیث.

کلام شیخ در مشیخه تهذیب (ذکر اجمالی سندها در تهذیب بخاطر رفع ارسال از روایات تهذیب است) فقط ناظر به راویانی است که در تهذیب بدء سند به آنها کرده است و شامل روایات ضعیفه نمی شود

جوابش این است که فوقش دلیل می شود بر این که سندهای مشیخه تهذیب آن روایاتی را که بدء سند به آنها کرده بود، مثلاً گفته بود که حریز، ابن ابی عمیر، آنها را می خواهد از ارسال خارج کند. اما آن جایی که سند ضعیف است به حریز یا ابن ابی عمیر، او که مرسل نیست، او سند ضعیف دارد، ناظر به آن نیست. و این مقدار فوقش استفاده کنید که دیگه اینجا طریق تشریفاتی نیست چون طریق تشریفاتی خارج نمی کند سند را از ارسال.

[سؤال: ... جواب:] در جایی که بدء سند می کند ما قبول داریم. چون ظاهر اخبارنا بجمیع کتبه و روایاته آن روایاتی است که من این را روایت او می دانم. خب وقتی اول کتابش می گوید روی حریز، دارد می گوید این روایت حریز است دیگه، روی ابن ابی عمیر، این روایت ابن ابی عمیر است دیگه. غیر از این است که بگوید روی احمد بن هلال عن ابن ابی عمیر بعد هم بگوید احمد بن هلال ضعیف لایعمل به.

علاوه بر این که ما یک شبهه ای هم داریم (حالا ممکن است شما قبول نکنید) که قدماء همین مقدار که یک سند و لو تشریفاتی هم باشد کافی می دانستند برای خروج از ارسال. شاید این طور بوده.

[سؤال: ... جواب:] سند تشریفاتی گفتیم از ارسال می کند، نگفتیم که از ضعف خارج می کند.

اگر بگویید اینها خیلی خلاف ظاهر است، آخرش این است که ما می گوییم در مشیخه تهذیب شیخ می گوید من این سندها را ذکر می کنم تا احادیث از ارسال خارج بشود. این مقدار احساس می کنیم سند مشیخه تشریفاتی نیست، نسبت به آن جایی که بدء سند کرده در تهذیب به او مثل روی حریز، روی ابن ابی عمیر. آن مشکل را فوقش حل می کنیم نه این که تعویض سند بکنیم، سند ضعیفی که در تهذیب ذکر شده به ابن ابی عمیر، یعنی مرسل نیست، سند ضعیف است، او را هم برداریم جایش آن سند مشترک و عام را که در فهرست ذکر شده است بگذاریم و دل مان را خوش کنیم که سند تمام است و صحیح است؟ این مطلبی است که ما به هیچ وجه قبول نداریم.

راه چهارم برای تصحیح روایت احمد بن هلال: انجبار به عمل مشهور

راه چهارم برای تصحیح این سند روایت احمد بن هلال جبر ضعف سند است به عمل اصحاب که برخی مطرح کردند. بلکه بالاتر، محقق همدانی در مصباح الفقیه گفته‌اند حدیث مقابل آن شاذ نادر می‌شود چون مشهور به این حدیث عمل کردند.

اشکال: عمل مشهور به این روایت در حدی نیست که روایت مخالف با آن (صحیح محمد بن

عبدالجبار) شاذ نادر بشود. ضمن این که مجمع علیه در بین اصحاب ائمه علیهم السلام نبوده

واقعا به حدی مشهور به این حدیث عمل کردند که مخالف آن می‌شود شاذ نادر؟! آن هم (دقت کنید!) روایت مقبوله عمر بن حنظله می‌گفت المجمع علیه بین اصحابک فیؤخذ به، عمل مجمع علیه باشد عرفا، هم بین اصحابک باشد، خطاب به عمر بن حنظله است، مجمع علیه بین اصحاب ائمه [باشد]. حالا نمی‌گوییم اجماع صددرصد، که پیش نمی‌آید، اما آنقدر مشهور باشد که آن مقابله و مخالفش بشود شاذ نادری که لایعباً به. آیا در این مسأله ما در حریری که لاتتم فیہ الصلاة، واقعا قول مخالف اینقدر شاذ نادر است که لایعباً به؟ و جواز نماز در حریری که لاتتم به الصلاة مجمع علیه بین اصحابک است عرفا؟! این ادعایی است که قابل اثبات نیست.

و لذا عمده اشکال این است که سند احمد بن هلال تمام نیست و همانی که صاحب عروه گفت الاقوی بطلان الصلاة فی الحریر مطلقا چه ما تتم فیہ الصلاة باشد چه ما لاتتم فیہ الصلاة باشد.

ولی اگر سند روایت احمد بن هلال را پذیرفتیم بحث عوض می‌شود.

محقق همدانی: با توجه به عرفی بودن اخراج مورد از جواب امام علیه السلام، روایت احمد بن

هلال می‌تواند مخصص صحیح محمد بن عبدالجبار بشود. ضمن این که "لاتحل" با کراهت هم

می‌سازد

مرحوم محقق همدانی و تبعه السید الخوئی فرمودند صحیح محمد بن عبدالجبار را تخصیص می‌زنیم به این روایت احمد بن هلال. نفرمایید که صحیح محمد بن عبدالجبار موردش قلنسوه حریر هست. محقق

همدانی فرموده چه اشکال دارد اخراج مورد؟ کشف می کند که امام مصلحت ندانسته حکم مورد را بیان کند. رعایتاً للتقیة و نحو ذلك جواب نداده از مورد سؤال، بطور کلی جواب داده که لاتتم الصلاة فی الحریر المحض. مخصوصاً که می شود جمع حکمی هم کرد. بگوییم در قلنسوه حریر هم لاتحل از باب این که حلال بالمعنی الاخص نیست؛ مکروه است، مباح متساوی الطرفین نیست. ایشان می گوید در روایت ابن بکیر هم همین کار را کردیم. سنجاب در روایت ذکر شده بود ما با مخصص منفصل گفتیم لبأس بالصلاة فی السنجاب. آقای خوئی هم پذیرفته.

پاسخ: خود ایشان در بحث موثقہ ابن بکیر، اخراج مورد سؤال را با مخصص منفصل، مستهجن

می دانستند. ضمن این که "لاتحل" نص در حرمت است

و واقعا این عجیب است. اما جمع موضوعی: خود این بزرگان یادم است در آن روایت ابن بکیر به صاحب جواهر ایراد گرفتند. خب صاحب جواهر همین را گفت. صاحب جواهر گفت اگر به مولی بگویند هل يجب اکرام زید؟ مولی بگوید اکرم کل عالم و لایجب اکرام زید، اشکال دارد؟ صاحب جواهر این را گفت دیگه. گفت اگر از مولی بپرسند هل يجب اکرام زید، مولی بفرماید يجب اکرام کل عالم و لایجب اکرام زید، این که اشکال ندارد. مخصص متصل اگر ذکر کند که اشکال ندارد که مورد را خارج کند. حالا این مخصص متصل را مصلحت بوده منفصل ذکر کند. امروز بگویند يجب اکرام کل عالم در جواب از این سؤال که هل يجب اکرام زید. چند روز بعد بفرمایند که لایجب اکرام زید. هم محقق همدانی هم مرحوم آقای خوئی اعتراض کردند به صاحب جواهر. گفتند چرا قیاس می کنید مخصص منفصل را به مخصص متصل؟ اگر مخصص، متصل بود از اول ظهور پیدا نمی کند عموم نسبت به مورد سؤال. اما اگر مخصص، متصل نبود به حدی ظهور پیدا می کند عموم جواب نسبت به مورد سؤال که اخراج مورد سؤال مستهجن خواهد بود.

بله، روایت ابن بکیر، آنجا فقط یک مورد را خواستند خارج کنند، سنجاب را، غیر از سنجاب هم بود در روایت ابن بکیر (سنجاب و فنک و ثعالب) بعد فرمود و غیر ذلك من الوبر. اما اگر فقط یک مورد سؤال باشد، هل يجب اکرام زید، مولی بفرماید يجب اکرام کل عالم، بعد در یک خطاب متصلی بیاید که لایجب اکرام

..... شرط ششم: از حریر محض

1022 نباشد

زید، عرف این‌ها را جمع عرفی می‌کند؟ قطعاً معارض می‌بیند. مانحن‌فیه هم همین است. مانحن‌فیه هم قلنسوه دیباج أو حریر در صحیحہ محمد بن عبد الجبار، امام فرمود لاتحل الصلاة فی الحریر المحض. حالا روایت احمد بن هلال می‌گوید تحل الصلاة فی الحریر الذی لاتتم به الصلاة كالقلنسوة و التكة من الحریر. اما این‌که فرمودند جمع حکمی هم ممکن است بکنیم: این عرفی است که بگوییم لاتحل یعنی مباح بالمعنی الاخص نیست، برخی از اقسامش مکروه است؟ لاتحل با لبأس، عرف جمع می‌کند؟ بگوید لاتحل یعنی مباح بالمعنی الاخص نیست؟ یا نه لاتحل کالنص در حرمت است؟ انصافاً لاتحل کالنص است در حرمت. و لذا به نظر ما تعارض بین صحیحہ محمد بن عبد الجبار و روایت احمد بن هلال بناء بر تمامیت سند آن محکم است و مستحکم است.

بعد از استقرار و استحکام تعارض بین صحیحہ محمد بن عبد الجبار و روایت احمد بن هلال، نوبت می‌رسد به ملاحظه مرجحات. اولین مرجح موافقت کتاب است که ما اینجا نداریم. مرجح دوم مخالفت عامه است. صاحب حدائق گفته که این صحیحہ محمد بن عبد الجبار مخالف عامه است و اصح سنداً هست. اصح سنداً هست چون راویش امامی عدل است، بر خلاف راوی روایت احمد بن هلال که یک فرد منحرف است و لو ثقہ باشد. مخالف عامه هم هست روایت محمد بن عبد الجبار چون عامه می‌گویند نماز در حریر محض صحیح است. و لذا روایت احمد بن هلال می‌شود موافق عامه و طرح می‌شود.

محقق همدانی: با توجه به قرائن داخلی، روایت احمد بن هلال مخالف عامه است و لذا بر

صحیحہ محمد بن عبد الجبار مقدم است

محقق همدانی حمله کرده به صاحب حدائق. گفته باید بر عکس می‌گفتید. روایت احمد بن هلال مخالف عامه است نه موافق عامه. قرائنی هست در صحیحہ محمد بن عبد الجبار که او را حمل بر تقیه می‌کنیم و به روایت احمد بن هلال اخذ می‌کنیم. غیر از این‌که محقق همدانی می‌گوید روایت احمد بن هلال اوثق سنداً هست و لو اصح سنداً نباشد چون مشهور به او عمل کردند. غیر از او، معنا ندارد روایت احمد بن هلال را حمل بر تقیه کنید. بروید روایت محمد بن عبد الجبار را حمل بر تقیه کنید. چرا جناب محقق همدانی!

ایشان فرمودند روایت احمد بن هلال که ضد تقیه است. چون عامه مطلقاً می‌گویند نماز در حریر محض صحیح است و لو در لباسی که تتم فيه الصلاة باشد مثل پیراهن و سروال در حالی که روایت احمد بن هلال می‌گوید کل ما لاتجوز فيه الصلاة وحده فلا بأس ان تصلى فيه كتكئة ابريسم و القلنسوة. فرض کرده که مانع هست در بین اما چون مورد ما لاتتم فيه الصلاة است اشکال ندارد. عامه قبول ندارند مانعیت لبس حریر را در صلات ابداء در حالی که روایت احمد بن هلال مانع بودن را فرض کرده منتها فرموده کل ما لاتجوز فيه الصلاة وحده، هر چیزی که نماز در او به تنهایی کافی نیست چون ساتر عورت نیست فلا بأس بالصلاة فيه. این روایت را می‌خواهید حمل بر تقیه کنید؟ این را می‌گویید موافق عامه است جناب صاحب حدائق؟ محقق همدانی فرموده بر عکس است، صحیح محمد بن عبد الجبار را باید حمل بر تقیه کنید. چرا؟ ایشان فرموده اولاً مکاتبه است، مکاتبه زمینه و معرضیت تقیه در او بیشتر است، چون نوشته است سند است، به دست افراد می‌رسد. اما مشافهه، سخن است؛ خب انسان بعد می‌تواند تشکیک کند بگوید معلوم نیست من گفته باشم. اصلاً سندیتی ندارد.

علاوه بر آن، ایشان فرموده که در یکی از دو نقل مکاتبه محمد بن عبد الجبار داشت که و الصلاة فی وبر الارانب و در ذیل امام فرمود اذا کان الوبر ذکياً فلا بأس بالصلاة فيه. خب این موافق عامه است دیگه. وبر ارانب، اذا کان الوبر ذکياً فلا بأس بالصلاة فيه، خب این موافق عامه است دیگه. بعدش هم دارد ان شاء الله تعالی، خود این ان شاء الله هم مشعر به تقیه است. در آن مکاتبه محمد بن عبد الجبار که متن مفصل‌تری دارد که یکی است با آن مکاتبه دیگر که متن مختصر دارد، دو مکاتبه نیستند، در آن متنی که مفصل نقل شده، شواهد تقیه در آن زیاد است و فرض این است که این‌ها یک متن است، منتها یک جا مفصل ذکر شده یک جا مختصر. اذا کان الوبر ذکياً فلا بأس بالصلاة فيه، خب وبر ارانب اگر مذکی باشد نماز در آن جایز است؟ قطعاً جایز نیست، ما لایؤکل است. خب ان شاء الله تعالی هم که مشعر به تقیه است.

خود این تعبیر لاتحل الصلاة فی الحریر المحض، خود این مشعر به تقیه است. چرا؟ لاتحل تناسبش با حرمت تکلیفیه است، مناسب با حرمت وضعیه این است که بگوید لاتصل فی الحریر المحض، لاتحل تناسبش با حرام تکلیفی است. می‌گوید عامه چون حرام تکلیفی می‌دانستند لبس حریر را، این مشعر به این است که

..... شرط ششم: از حریر محض

1024 نباشد

امام دارد جویری صحبت می‌کند که عامه را راضی نگه بدارد، تعبیرهایی بکار می‌برد که تناسب دارد به فکر عامه. لاتحل بکار می‌برد که تناسب دارد با حرمت نفسیه. در حالی که اگر می‌خواست بفرماید باطل است می‌فرمود لاتصل فی الحریر المحض.

[سؤال: ... جواب:] عامه لبس حریر را حرام می‌دانند تکلیفاً، نماز در او را حلال می‌دانند و ضعا، می‌گویند نماز باطل نمی‌شود. این که امام از تعبیری استفاده کند که تناسبش با حرام تکلیفی است، لاتحل، ایشان فرموده این نشان می‌دهد که دارد عامه را لحاظ می‌کند و فکر عامه را در نظر می‌گیرد، رعایت تقیه با آن‌ها را می‌کند.

اشکال: گرچه تفصیل دادن امام علیه السلام در روایت احمد بن هلال مخالف عامه است اما از

طرف دیگر "لاتحل" ظهور در ارشاد به مانعیت دارد

انصافاً نه فرمایش صاحب حدائق درست است. چون به قول محقق همدانی، آخه روایت احمد بن هلال را که نمی‌شود حمل بر موافقت عامه کرد. روایت احمد بن هلال راجع به ما لاتجوز فیہ الصلاۃ وحده است، عامه که تفصیل نمی‌دهند بین ما تتم و ما لاتتم. و نه حرف محقق همدانی را می‌شود پذیرفت. مکاتبه محمد بن عبدالجبار چه وجهی دارد حمل بر تقیه بشود؟ مکاتبه هست که باشد. در مقام تقیه خذ بما خالف العامه و دع ما وافق العامه. صحیحه محمد بن عبدالجبار موافق عامه است؟ کی موافق عامه است؟ دارد می‌گوید لاتحل الصلاۃ فی الحریر المحض. لاتحل الصلاۃ فی الحریر المحض خود شمای محقق همدانی قبول دارید که ارشاد به مانعیت در نماز است. حالا از لفظ لاتحل استفاده کرده. لاتحل وقتی متعلقش نماز است ظهور دارد در مانعیت، در حرمت وضعیه.

و ان کان الوبر ذکیا، آن فقره حمل بر تقیه می‌شود یا ذکیا به معنای طاهراً گرفته می‌شود که قابل توجیه است چون وبر ارانب وبر سباع نبود، اختصاص دارد مانعیت به سباع.

در فرض صحت سند، روایت احمد بن هلال با صحیحه محمد بن عبدالجبار تعارض و تساقط

می‌کنند و مرجع، برائت از حرمت تکلیفیه و وضعیه لبس حریر است و لو ما لاتتم باشد

و لذا تعارض مستقر است، هیچ مرجحی هم در بین نیست. اگر سند روایت احمد بن هلال خوب باشد، ما در اصول قائل بشویم به تخییر بین المتعارضین، اذاً فتخیر، بهر کدام از این دو حدیث می‌توانید اخذ کنید و فتوی بدهید. اما اگر قائل به تخییر نشدیم کما این که نشدیم، تعارضاً تساقطاً. مرجع، چی می‌شود؟ قبلاً مرجع را معرفی کردیم. اصل برائت از مانعیت حریری که لاتتم فیہ الصلاۃ است. چون بعد از تعارض این روایت‌ها ما عام فوقانی نداشتیم که به او رجوع کنیم. آن روایاتی که می‌گفت لاتصل فی ثوب ابریسیم گفتیم انصراف دارد ثوب به ما تتم فیہ الصلاۃ. عرف به کلاه ثوب نمی‌گوید، عرف به جوراب ثوب نمی‌گوید، عرف به بند سروال ثوب نمی‌گوید. و لذا رجوع می‌کنیم به اصل برائت ان تم سند روایۃ احمد بن هلال. و لکن الحمدلله که این ملعون منفور توثیقش هم ثابت نیست. احمد بن هلال عبرتایی که دل امام زمان را به درد آورده بود، سندش تمام نشد. فالمرجع صحیحۃ محمد بن عبد الجبار که صاحب عروه بر اساس او فتوی داد، گفت لافرق فی الحریر بین ما تتم فیہ الصلاۃ و ما لاتتم.

کلام واقع می‌شود در حرمت تکلیفیه لبس حریر و لو در غیر نماز. ان شاء الله روز شنبه.

و الحمد لله رب العالمین.

جهت سوم: حرمت تکلیفیه لبس حریر

جلسه ۹۵-۳۱۹

شنبه - ۹۸/۰۱/۱۷

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيه الله في الأرضين و اللعن على أعدائهم أجمعين.

حرمت تکلیفیه لبس حریر مورد تسالم فقهاء عامه و خاصه است

..... شرط ششم: از حریر محض

1026 نباشد

بحث راجع به حرمت تکلیفیه پوشیدن لباس حریر هست بر مردان که مورد تسالم فقهاء هست چه فقهاء امامیه چه فقهاء عامه. و فقهاء عامه نماز در لباس حریر را صحیح می دانستند اما حرمت تکلیفیه لباس حریر پوشیدن بر مردان مورد اتفاق عامه هم بوده است.

روایات ما هم، مختلف هست و متنوع هست. راجع به دلالت این روایات و سند آنها اجمالاً بررسی می کنیم.

روایت اول (موثقه سماعه): لایصلح لباس حریر، البته بیعش اشکال ندارد. "لایصلح" و لو به

قرینه تقابل با جواز بیع حریر، ظهور در حرمت دارد

روایت اول روایت کافی هست، ما فی الکافی عن حمید بن زیاد عن حسن بن محمد بن سماعه عن غیر واحد عن ابان الاحمر (ابان الاحمر همان ابان بن عثمان است که ثقة است) عن محمد بن مسلم عن ابی جعفر علیه السلام لایصلح لباس الحریر و الدیباچ فاما بیعهما فلا بأس.

دلالت این روایت بر حرمت متوقف بر این است که لایصلح ظهور داشته باشد در حرمت و لو به قرینه تقابل با این که فرمود فاما بیعهما فلا بأس. که ما بعید نمی دانیم این ظهور محقق باشد.

روایت دوم (روایت ابی الجارود): پوشیدن لباس حریر موجب آتش گرفتن پوست در قیامت

می شود. گرچه دلالت روایت تام است، اما ابی الجارود توثیق ندارد

روایت دوم روایت صدوق است از ابی الجارود که پیامبر به علی علیهما السلام فرمودند انی احب لک ما احب لنفسی و اگره لک ما اگره لنفسی لاتلبس الحریر فیحرق الله جلدک یوم تلقاه.

این دلالتش بر حرمت خیلی واضح است، فیحرق الله جلدک یوم تلقاک عذاب است [که] بر لبس حریر مطرح شده.

و لکن سند روایت اشکال دارد. چون ابی الجارود زیاد بن منذر همدانی هست که رئیس فرقه جارودیه است که ما قبلاً بحث کردیم؛ گفتیم دلیلی بر وثاقت او نیست.

ذکر ابی الجارود در تفسیر قمی موجب وثاقت او نیست چون مقدمه تفسیر قمی برای مرحوم

قمی نیست. ضمن این که قطعا تفسیر ابی الجارود در تفسیر اصلی قمی موجود نبوده

این که آقای خوئی فرمودند که در تفسیر قمی آمده (و در تفسیر قمی در دیباجه‌اش گفته که نحن ذاکرون و مخبرون بما ینتهی الینا و رواه مشایخنا و ثقاتنا عن الذین فرض الله طاعتهم)، جوابش این است که بر فرض کسی بگوید این دیباجه مربوط به خود علی بن ابراهیم قمی است که خود همین برای ما واضح نیست چون ممکن است جمع‌آوری کننده این کتاب تفسیر قمی که الان در دست ما هست این دیباجه را نوشته چون بعدش دارد که قال ابوالفضل العباس (که یکی از امام‌زاده‌ها هست) قال حدثنا علی بن ابراهیم القمی. آن دیباجه حالا یا تالیف همین ابوالفضل العباس است یا تالیف شاگرد ابوالفضل العباس است که هیچکدام توثیق ندارند.

علاوه بر این، راجع به ابی الجارود مسلم شده که در تفسیر اصلی قمی ابی الجارود نیست. و این ابی الجارود یک تفسیری داشت، این شخصی که این تفسیر قمی موجود را جمع‌آوری کرد تلفیقش کرد با تفسیر قمی. و نوعا هم وقتی نقل می‌کند می‌گوید رجع الی تفسیر علی بن ابراهیم.

ذکر ابی الجارود در رساله عددیه شیخ مفید، موجب وثاقت او نیست چون کلام شیخ در مقدمه،

دال بر وثاقت تک تک روایات این رساله نیست

اما دلیل دوم آقای خوئی بر توثیق ابی الجارود این است که شیخ مفید در رساله عددیه گفته که افرادی هستند که از رؤساء اعلام هستند که المأخوذ منهم الحلال و الحرام و الفتیا و الاحکام و لاسبیل الی طعن واحد منهم، یکی از این‌ها [شیخ مفید] نقل می‌کند که روی ابوالجارود.

که ما این را هم جواب دادیم، گفتیم قرائنی هست که این رساله عددیه نمی‌خواهد تک تک این روایات را توثیق بکند. حالا توثیق می‌کند یک حرفی^{۲۱} رؤساء اعلام المأخوذ منهم الحلال و الحرام و الفتیا و الاحکام و

^{۲۱} مائن: ظاهرا مراد استاد این است که بر فرض شیخ مفید در مقام توثیق تک تک روایات باشد، اما این توثیق عام قطعا شامل ابی الجارود نمی‌شود.

..... شرط ششم: از حریر محض

1028 نباشد

للسبیل الی طعن واحد منهم، کی؟ یکی ابی الجارود رئیس فرقه زیدیه جارودیه، نمی‌شود. و جالب این است که محمد بن سنان هم در این روات هست و چند صفحه قبلش راجع به محمد بن سنان شیخ مفید حمله حیدری کرده به او که مطعون جدا. این‌ها قرینه می‌شود که می‌خواسته بگوید مجموع این روایتی که ما راجع به این که ماه رمضان گاهی بیست و نه روز است گاهی سی روز است، مجموع این روات این گونه هستند نه تک تک این‌ها.

روایت سوم (روایت مسعد بن صدقه): پیامبر از لباس حریر نهی کردند. گرچه دلالتش تام است

اما مسعد بن صدقه توثیق خاص ندارد

روایت سوم روایت قرب الاسناد هست از هارون بن مسلم (که از اجلاء است) از مسعد بن صدقه از امام صادق علیه السلام عن ابیه ان رسول الله صلی الله علیه و آله نهاهم عن سبع منها لباس الاستبرق (استبرق حریر ضخیم بوده در مقابل سندس. سندس و استبرق. سندس حریر لطیف بوده، استبرق حریر ضخیم بوده) و الحریر (حریر هم که مطلق هست) و القز (قز ابریشم هست که حریر را از او می‌گیرند) و الارجوان (ارجوان در صحاح اللغة هست که ثوب احمر شدید الحمرة. لباس‌هایی که شدیداً سرخ است، از او هم نهی کرده پیامبر).

دلالتش بر حرمت واضح است. منتها مسعد بن صدقه در سندش هست که توثیق خاص ندارد.

یک وجوهی ذکر شده برای وثاقتش، آن‌ها را نادیده می‌گیرم. مثل این که آقای خوئی می‌گوید از رجال کامل الزیارات است. خود ایشان از این نظر برگشت که رجال کامل الزیارات ثقات هستند. دیگر این که در رجال تفسیر قمی هست که متأسفانه ایشان از این نظر برنگشت. ولی استاد ما مرحوم آقای تبریزی می‌فرمود که هیچکدام از این دو نظر نه توثیق عام رجال کامل الزیارات نه توثیق عام رجال تفسیر قمی، هیچکدام درست نیست. ما هم اشکال داریم.

مرحوم بروجردی: مسعد بن صدقه همان مسعد بن زیاد است، بنابراین ثقه است

راه دیگری که برای اثبات وثاقت مسعده بن صدقه است راهی است که آقای بروجردی مطرح فرمودند. فرمودند این مسعده بن صدقه با آن مسعده بن زیاد یکی هستند. چهار تا مسعده داریم، حالا فعلا این دو تا را یکی بکنیم، بقیه پیشکش. مسعده بن زیاد و مسعده بن صدقه این‌ها فرمودند که یکی هستند.

اشکال: گرچه اتحاد این دو نفر مؤیداتی دارد اما با توجه به اختلافی که در ترجمه این دو نفر در

رجال شیخ و نجاشی وجود دارد، مبعداتی هم دارد و لذا جزم به اتحاد مشکل است

این هم یک مؤیدهایی دارد. بعضی از فضلاء رساله‌ای نوشتند فی احوال المساعد، خواستند بگویند این چهار تا مسعده یکی هستند و شواهدی هم انصافا دارد. ولی مبعداتی هم دارد. جزم به اتحاد مسعده بن صدقه و مسعده بن زیاد مشکل است. مبعداتش این است: شیخ طوسی در رجال مسعده بن صدقه را گاهی می‌گوید عامی، گاهی می‌گوید العیسی البصری یا العبسی البصری ابومحمد. یا کشی راجع به مسعده بن صدقه می‌گوید البتری. یعنی زیدیه بتریه در مقابل زیدیه جارودیه. زیدی بتریه آن‌هایی بودند که قائل به خلافت شیخین بودند در مقابل زیدی جارودیه که الان در یمن هستند، قائل به خلافت بلافصل امیرالمؤمنین هستند. منتها دیگه می‌رسند به زید. این راجع به مسعده بن صدقه. راجع به مسعده بن زیاد می‌بینیم جور دیگری تعبیر می‌کنند. مثلا کشی یا غیر کشی، می‌بینیم راجع به مسعده بن زیاد اصلا تعبیر عامی بتری بکار نرفته بلکه تعبیر نجاشی این است که ثقة عین. ثقة عین لااقل مشعر به این هست که امامی عدل است. و اصلا راجع به مسعده بن زیاد تعبیری که بگویند العیسی، تعبیر نکردند. بلکه در بعض روایات گفته‌اند مسعده بن زیاد العبدی. شیخ در رجالش مسعده بن صدقه را گفت بصری، مسعده بن زیاد را می‌گوید کوفی. خب این‌ها مبعدات اتحاد این دو نیست؟

[سؤال: ... جواب:] مبعدات است دیگر. مسعده بن صدقه را شیخ طوسی گفته بصری، مسعده بن زیاد را گفته کوفی. شیخ طوسی مسعده بن زیاد را گفته العبدی ولی مسعده بن صدقه را گفته الربعی. یا نجاشی راجع به مسعده بن زیاد می‌گوید ثقة عین، راجع به مسعده بن صدقه که دیگران گفتند بتری یا عامی. ثقة

..... شرط ششم: از حریر محض

1030 نباشد

عین ظاهرش این است که امامی عدل است. از آن طرف نجاشی این جور می گوید راجع به مسعده بن زیاد، [از این طرف] راجع به مسعده بن صدقه کشی و شیخ می گویند عامی بتری.

یک نکته عرض کنم: عامی بتری با هم تعارض ندارد. عامی گاهی بالمعنی الاعم است، بتریه چون قائل به خلافت شیخین بودند عامی هم می شدند. بالاخره قائل به خلافت شیخین هستند، قائل به خلافت بلافصل امیرالمؤمنین نیستند. هم تعبیر می شود از آن ها کرد عامی، هم تعبیر می شود کرد بتری.

[سؤال: ... جواب:] آخه این مبعدهات وحدت این دو را چه کار می کنید. بله، هارون بن مسلم از هر دو نقل حدیث کرده و این دو هم در یک طبقه هستند، اما انصافا با این مبعدهات شما جزم پیدا می کنید به اتحاد این دو؟

تنها راه توثیق مسعده بن صدقه این است که اجلاء از او در احکام فقهی الزامیه اکثار روایت

کردند

به نظر ما یک راه دارد توثیق مسعده بن صدقه. و آن این است که مرحوم استاد می فرمود که مسعده بن صدقه از معاریفی است که لم یرد فی حقه قدح. و به تعبیر دیگر که آقای زنجانی این تعبیر را به کار می برند اجلاء از مسعده بن صدقه در احکام الزامیه فقهیه اکثار روایت کردند، زیاد نقل کردند. عمدتا هم همین هارون بن مسلم هست یا ابراهیم بن هاشم در ذهنم هست نقل می کند. اجلاء اکثار کردند روایت را از مسعده بن صدقه در احکام الزامیه فقهیه. نه در اعتقادات است که آن ها بحث حجیت خبر ثقه مطرح نیست، بحث حصول معرفت است، و نه احکام استحبابیه است که بگوییم از باب تسامح در ادله سنن بوده. نه، در احکام الزامیه فقهیه اکثار روایت اجلاء از مسعده بن صدقه یا به تعبیر مرحوم استاد این که او از معاریفی است که لم یرد فی حقه قدح، سبب می شود ما وثوق پیدا کنیم که این آدم ثقه ای بوده. و الا راجع به او این جور اعتماد نمی کردند و لاقول یک قدحی راجع به او ذکر می کردند.

روایت چهارم (روایت عبدالله بن الحسن): لایصلح که بر لباسی، حریر باشد. گرچه دالالتش تام

است اما عبدالله بن الحسن توثیق ندارد

روایت چهارم روایت قرب الاسناد هست از عبدالله بن الحسن عن جده علی بن جعفر عن اخیه موسی بن جعفر قال سألته عن الرجل هل یصلح له لبس الطیلسان فیه دیباج و البرّکان علیه حریر قال لا. طیلسان معرب تالشان است که یک لباس ایرانی بود، دایره‌ای شکل بود، مدور بود و سیاه. فیض کاشانی می‌گوید ثوب یلقى علی الکتفین یحیط بالید. شغل تعبیر می‌کنند الان. برّکان هم که در قاموس می‌گوید کساء اسود، عبای سیاه‌رنگ که علیه حریر. حضرت فرمود که لایصلح.

سند روایت عبدالله بن الحسن است که ما اشکال داریم.

"لایصلح" مضافا به ظهور اولی در حرمت، در خصوص سؤالات علی بن جعفر در موارد حرمت

بکار رفته است

دلالتش هم که لایصلح است که عرض کردیم بعید نیست حمل بر عدم جواز بشود. مخصوصا به قول آقای زنجانی کتاب علی بن جعفر را که انسان نگاه می‌کند علی بن جعفر این لایصلح‌ها، هل یصلح‌ها که بکار می‌برد در موارد بحث حلیت و حرمت بکار می‌برد. اگر نگاه کنید سؤالات علی بن جعفر را، وقتی می‌گوید هل یصلح، مواردی است که تناسب دارد با حرمت.

[سؤال: ... جواب:] لبس الطیلسان فیه الدیباج. اگر روی این برّکان حریر باشد، یعنی ظاهرش حریر باشد و لو بخشی از آن، الان عبای شما اگر بخشی از آن که حداقل ما تتم فیه الصلاه است از ابریشم باشد صدق می‌کند لبس حریر. بالاخره این روایت نهی می‌کند و مشهور هم قائل به حرمت هستند.

[سؤال: ... جواب:] آقای زنجانی درست هم می‌فرمایند، قرائنی هست در سؤالات علی بن جعفر، سؤال از حلیت و حرمت می‌کند. مواردش را نگاه کنید. ... شما هل یصلح را به این معنا می‌گیرید که آیا شایسته است ما در مجالس اهل بیت کف بزنییم؟ فقیه بگوید نه، شایسته نیست، بله این ظهور در حرمت ندارد. اما شما هل یصلح را به معنای شایسته است معنا نکنید. شایسته است عربیش می‌شود هل یحسن. هل یصلح که بعد امام می‌فرماید لایصلح، لایصلح صالح نیست عرفا یعنی فاسد است. انه لایصلح عمل المفسدین. یا انه عمل غیر صالح. شما راجع به قرینه‌ای که آقای زنجانی ذکر کردند دارید ایراد می‌گیرد، حالا آن قرینه را با تتبع باید

..... شرط ششم: از حریر محض

1032 نباشد

دنبال کرد. ما اصلاً قطع نظر از آن قرینه هم عرض می‌کنیم، اصلاً ظهور عرفی لایصلح یعنی این کار لایجوز، این عمل صالح نیست. یعنی عمل فاسد است دیگر. هذا عمل غیر صالح. نگویید این شایسته نیست، این تعبیرها و این ترجمه‌ها غلط‌انداز است. یصلح به معنای شایسته است یا لایصلح به معنای شایسته نیست، تعبیر نمی‌شود. لایصلح عمل المفسدین یا انه عمل غیر صالح، یعنی عمل ناصالح یعنی عمل فاسد. ... هل یحسن به معنای خوب بودن است، او فرق می‌کند. حالا ما راجع به او بحث نمی‌کنیم.

روایت پنجم (صحیحہ اسماعیل هاشمی): لایصلح لبس حریر الا در حرب

روایت پنجم روایتی است که صحیحہ اسماعیل بن فضل هاشمی است. البته ما که تعبیر می‌کنیم به صحیحہ در سند عبدالله بن محمد بن عیسی هست. راجع به این یک بحثی می‌کنیم. متن روایت را بخوانم، عن ابی عبدالله علیه السلام لایصلح للرجل ان یلبس الحریر الا فی الحرب.

دلالتش متوقف بر این است که لایصلح ظهور در حرمت داشته باشد. سند روایت هم عرض کردم مشکلی ندارد. کافی عن محمد بن یحیی عن عبدالله بن محمد بن عیسی (برادر احمد بن محمد بن عیسی هست) عن علی بن حکم (که شیخ در رجالش می‌گوید ثقہ جلیل القدر) عن ابان بن عثمان عن اسماعیل بن فضل الهاشمی (که شیخ طوسی و شیخ کشی توثیقش کردند).

عبدالله بن محمد بن عیسی بخاطر اکثار اجلاء ثقہ است. ضمن این که از مستثنیات نوادر هم

نیست

راجع به عبدالله بن محمد بن عیسی که معروف به بنان یا بُنان است (برادر احمد بن محمد بن عیسی) توثیق خاص نداریم. فقط در رجال کامل الزیارات بود، آقای خوئی به این خاطر توثیقش می‌کرد، آن هم که برگشت. ولی یک قرائنی هست، همان‌طور که آقای زنجانی فرمودند بعید نیست انسان احراز کند وثاقتش را. قرائنی که ذکر می‌کند آقای زنجانی مجموعاً حساب کنید، فرمودند که شیخ طوسی در تهذیب و استبصار یا صدوق در فقیه یک جا مناقشه نکردند در روایت عبدالله بن محمد بن عیسی با این که شأن شیخ طوسی و شیخ صدوق این است که روایاتی را که مطرح می‌کنند اگر اشکال سندی داشته باشد، اشکال سندیش را

ذکر کنند. ایشان این جور فرمودند. بعد فرمودند در فهرست شیخ، در رجال نجاشی، کوچک‌ترین قدحی راجع به عبدالله بن محمد بن عیسی نیامده. اجلاء مثل محمد بن علی بن محبوب اشعری قمی، سعد بن عبدالله قمی، محمد بن یحیی العطار، اکثار کردند روایت از عبدالله بن محمد بن عیسی را. و ابن الولید و ابن نوح و صدوق هم از رجال نوادر الحکمه محمد بن احمد بن یحیی استثناء نکردند این عبدالله بن محمد بن عیسی را با این که از مشایخ صاحب نوادر الحکمه است.

صاحب نوادر الحکمه هم، محمد بن احمد بن یحیی اکثار روایت از ضعفاء می‌کند و لکن ابن الولید و صدوق و ابن نوح کتاب نوادر الحکمه را که شبیه کتاب کافی امروز هست، در آن زمان معمول به بود، بیست نفر را حدودا استثناء کردند و عبدالله بن محمد بن عیسی جزء مستثنی‌ها نیست. بعید نیست فرمایش ایشان در مجموع مخصوصا آن اکثار روایت اجلاء سبب وثوق بشود به این که ایشان ثقه بوده.

روایت ششم (مرسله ابن بکیر): مرد لباس حریر نپوشد الا در حرب

روایت ششم: مرسله ابن بکیر: لایلبس الرجل الحریر و الدیباچ الا فی الحرب.

روایت هفتم (موثقہ اسماعیل هاشمی): اگر در ثوب حریر مخلوط باشد اشکال ندارد

روایت هفتم: موثقہ اسماعیل بن فضل هاشمی: عن ابی عبدالله علیه السلام فی الثوب یکون فیہ الحریر فقال علیه السلام ان کان فیہ خلط فلا بأس. مفهومش چیه؟ مفهومش این است که ان لم یکن فیہ خلط یعنی کان حریرا محضا ففیہ بأس. مفهوم این می‌شود دیگه. امام وقتی بفرماید که اگر در این لباسی که در او حریر هست، خلط هست یعنی حریر مخلوط هست به غیر حریر، تارش غیر حریر است، پودش غیر حریر است اشکال ندارد، خب متفاهم عرفی این است که اگر حریر محض باشد فیہ بأس.

اشکال: بناء بر این که جمله شرطیه مفهوم فی الجملة دارد، مفاد روایت این است که اگر حریر

محض باشد فی الجملة اشکال دارد که ممکن است خصوص حال نماز مراد باشد

..... شرط ششم: از حریر محض

1034 نباشد

البته ممکن است شما اشکال کنید بگویید کسانی که مفهوم شرط را به نحو موجب جزئی قبول دارند نه به نحو موجب کلیه مثل مرحوم آقای بروجردی، امام در اصول، آقای زنجانی و ما و صاحب تعلیقه مباحث الاصول می‌گوییم مفهوم شرط فی الجملة است نه بالجملة، اگر بگویند اذا زلزلت الارض وجبت صلاة الآيات مفهومش این نیست که اذا لم يقع الزلزال فلا تجب صلاة الآيات مطلقا و لو خسوف بشود و لو خسوف بشود، نه، مفهوم کلی ندارد. ان جائك زيد فاکرمه مفهوم کلیش این نیست که ان لم یجئک زيد فلا تکرمه، نخیر. مفهوم فی الجملة دارد یعنی می‌گوید اکرام زيد مطلقا واجب نیست اما نفی نمی‌کند وجوب اکرام زيد را در فرض وجود یک سبب آخری مثل این که نزد شما نیاید برای شما هدیه بفرستد، نزد شما نیاید از شما تقاضای کمک بکند. طبق این مبنا گفته می‌شود که مفهوم این روایت موجب جزئی است. اگر حریر محض بود دیگه ما نمی‌گوییم لا بأس به اما ممکن است فيه بأس فی الجملة باشد، فی الجملة اش چیه؟ در حال نماز.

اگر روایت در مقام تحدید بود مفهوم بالجملة داشت

[سؤال: ... جواب:] اینی که آقا می‌فرمایند یک مطلبی است این را هم توضیح بدهم. گاهی قرینه خاصه هست در روایت چه در جایی که جمله شرطیه است چه در جایی که جمله وصفیه است. قرینه خاصه است که این ظاهر است در این که در مقام تحدید است یعنی در مقام بیان جمیع قیود است. مرحوم استاد در صحیحہ علی بن مهزیار که دارد: هدیه خطیره و بزرگ خمس دارد، می‌فرمودند که مفهومش این است که هدیه‌های غیر خطیره خمس ندارد. هدیه‌هایی که عرفا بزرگ نیستند، خطیر نیستند. الجائزة من الانسان للانسان التي لها خطر، این‌ها خمس دارند اما جایزه‌ای که خطر ندارد، خطیر نیست خمس ندارد. ایشان می‌فرمود که این مفهوم دارد. اشکال که می‌شد که آقا! این که مفهوم شرط نیست، فوقش مفهوم وصف است و جالب این است که شما اصلا مفهوم وصف را فی الجملة هم قبول ندارید. باز آقای خوئی مفهوم وصف را فی الجملة قبول دارد، اکرم العالم العادل مفهوم فی الجملة دارد که اکرام عالم مطلقا واجب نیست حالا ممکن است اکرام عالم هاشمی هم واجب باشد اما اکرام عالم مطلقا واجب نیست. مرحوم استاد می‌فرمودند اصلا وصف مفهوم فی الجملة هم ندارد. شاید اکرام عالم مطلقا واجب باشد حالا مصلحت این است که فعلا بگویند

لباس مصلی ۱۰۳۵

اکرم العالم العادل بقیه‌اش را فعلاً نگویند. [بنابراین] چه جور این روایت صحیح‌ه علی بن مهزیار مفهوم پیدا کرد؟ ایشان می‌فرمودند این ظهور دارد در تحدید، می‌خواهد موضوع خمس را محدود کند. اما الغنائم و الفوائد فهی واجبة علیهم فی کل عام، بعد فرمود فالغنیمه یغنمها المرء و الفائده یفیدها الرجل و الجائزه من الانسان للانسان التي لها خطر، تا آخر. این ظاهرش این است که دارد تحدید می‌کند که بد استظهاری نیست انصافاً. آقا اشکال می‌کنند که روایت ظهور در تحدید دارد، در مقام تحدید است. ما نمی‌فهمیم. فرمود ان کان فیه خلط فللبأس اما ان لم یکن فیه خلط ففیه بأس مطلقاً؟ ... اگر استظهار بکنید در مقام تحدید است عیب ندارد، مفهوم دارد.

[سؤال: ... جواب:] ظاهر مفهوم فللبأس این است که فیه بأس دیگره. فیه بأس ظاهرش این است که حرام.

روایت هشتم: (روایت یوسف بن ابراهیم): حریر مخلوط اشکال ندارد اما حریر محض بر رجال

مکروه است. مکروه به قرینه تقابل با جواز حریر مخلوط، به معنای حرمت است

روایت هشتم روایت یوسف بن ابراهیم است. یوسف بن ابراهیم به نظر ما ثقّه است چون صفوان از او نقل حدیث می‌کند. لبأس بالثوب ان یكون سدا و زره و علمه حریرا و انما کره الحریر المبهم للرجال. فرمود اشکال ندارد لباس، سدا، سدا یعنی تارش، در مقابل لحمه یعنی پودش، فرش که می‌بافند یک تار دارد، اول، آن نخ‌ها که روی داربست است بعد پودش که همانی است که می‌بافند. لباس هم همین جور است دیگره، یک تار دارد یک پود. ان یكون سدا حریرا، تارش حریر باشد، چه اشکال دارد؟ زره حریرا، دکمه‌اش حریر باشد، علمه حریرا. علم ثوب خیلی ما نفهمیدیم که چیست، الا آرمی است که روی ثوب می‌زنند یا به چه چیزی از ثوب می‌گویند علم ثوب ما فعلاً خیلی برایمان روشن نیست. بالاخره زمان قدیم یک چیزی بوده اسم او را می‌گذاشتند علم یا آرمی بوده^{۲۲} یا یک چیزی بوده آویزان می‌شده. و انما کره الحریر المبهم للرجال.

^{۲۲} مائن: علامه در نهایتاً تعبیر معلّم دارد که اشعار به همین علامت و آرم داشتن دارد.

..... شرط ششم: از حریر محض

1036 نباشد

انصافا ظاهرش این است که به قرینه تقابل با لباُس این است که حریر مبهم یعنی حریر محض بر رجال حرام است چون به او گفت لباُس، این را گفت کره.

آقای سیستانی: مکروه در لسان ائمه علیهم السلام به معنای حرمت است. بخاطر معتبره سیف

تمار: لم یکن علی علیه السلام یکره الحلال

آقای سیستانی که اصلا فرمودند همه جا وقتی می گویند کره، مکروه، ظهورش در حرمت است. چرا؟ ایشان می فرمایند یک روایتی داریم معتبره سیف تمار می گوید به ابی بصیر گفتم که دوست دارم از امام صادق علیه السلام سؤال کنی (که ما سؤال را واضح و ساده بیان می کنیم:) دو من خرماي درجه دو بخواهیم معاوضه کنیم با یک من خرماي درجه یک، رجل استبدل قوصرتين فيهما بسر مطبوخ بقوصرة فيهما تمر مشقق، ابوبصير هم گفت می پرسم. از امام پرسید، امام فرمود هذا مکروه. ابوبصير گفت و لم یکره؟ فقال علیه السلام کان علی یکره ان يستبدل وسقا من تمر المدينة بوسقين من تمر خيبر لان تمر المدينة ادونهما و لم یکن علی یکره الحلال.

حالا این روایت این است که علی علیه السلام بدش می آمد که یک وسق از تمر مدینه را به دو وسق از تمر خیبر معاوضه کند، باید باشد لان تمر مدینه اجودهما یا لان تمر خیبر ادنهما. آنی که دو وسق بود درجه دو بود، آنی که یک وسق بود درجه یک بود. حالا مهم این نیست، مهم این است که امام فرمود کان علی یکره ذلک و لم یکن علی یکره الحلال. از اول ابوبصير که شنید هذا مکروه و سؤال کرد چرا مکروه است، امام بلافاصله در جواب فرمود علی بدش می آمد از این کار و علی کسی نبود از کار حلال بدش بیاید.

[سؤال: ... جواب:] علی از مکروه اصطلاحی، کراهت غیر تحریمیه نداشت؟ یعنی از مکروهات، علی به اندازه مکروه بودنش بدش نمی آمد؟ قطعا بدش می آمد. چیزی که خدا بدش می آید به حد کراهت غیر لزومیه، خب علی هم بدش می آید. اما این روایت می گوید و لم یکن علی یکره الحلال، آقای سیستانی به این روایت استدلال می کردند می گویند این معلوم می شود ظهور یکره در کراهت لزومیه بوده.

[سؤال: ... جواب:] آن روایتی که شما می‌خوانید راجع به بعضی از طعام‌ها که لم ینه عنها نهی حرمة و انما نهی عنها نهی اعافه و کراهه، به قرینه تقابل گفتند یعنی پیامبر از این خوشش نمی‌آمد و لکن کانوا یعافونها فنحن نعافها، دوست نداشت، خوشش نمی‌آمد ما هم نمی‌خوریم، ولی تحریم نمی‌کنیم. هست در برخی از روایت‌ها، اعافه یعنی بد آمدن از یک طعام. پیامبر از یک طعامی بدش می‌آمد ما هم نمی‌خوریم. او قرینه دارد، به قرینه اعافه، اعافه و کراهت در کنار هم گذاشته شده. اما اگر تعبیر بکنند گره، مکروه، آقایی سیستمی این ادعا را دارند.

اشکال: استعمال اعم از حقیقت است

حالا برای ما خیلی واضح نیست، فقط ادعای ایشان را مطرح کردم روی این تامل بفرمایید. ما قبلا اشکال می‌کردیم می‌گفتیم استعمال اعم از حقیقت است. در این روایت گره به معنای حرّم استعمال شده، و لم یکن علی یکره الحلال یعنی علی علیه السلام کسی نبود که حلال خدا را حرام بکند، دلیل نمی‌شود هر جا بگویند یکره پس بگوییم ظهور دارد در یحرم. استعمال می‌گفتیم اعم از حقیقت است. اگر یک روزی بگویند هذا اسد، به رجل شجاع بگویند هذا اسد استعمال اعم از حقیقت است دلیل نمی‌شود اسد ظهور دارد مطلقا در رجل شجاع. این جوری اشکال می‌کردیم. حالا چون نیازی به این بحث نیست این بحث را دنبال نمی‌کنم. ما می‌گوییم به قرینه تقابل که اول فرمود للباس بالحریر غیر المحض و انما کره الحریر المحض للرجال، به قرینه تقابل می‌فهمیم این گره در مقابل للباس یعنی فیه باس که ظهور در حرمت دارد.

روایت نهم (صحیح زراره): امام باقر علیه السلام از لباس حریر برای مردان و زنان نهی کردند

روایت نهم صحیح زراره است: سمعت ابا جعفر علیه السلام ینهی عن لباس الحریر للرجال و النساء الا ما کان من حریر المخلوط. امام باقر نهی می‌کردند از لباس حریر چه برای مردان چه برای زنان، در حریر محض.

..... شرط ششم: از حریر محض

1038 نباشد

این که قرینه داریم بر حریت حریر بر زنان، باعث نمی شود ظهور نهی از حریر بر مردان، در

حرمت از بین برود

دو اشکال اینجا هست: یک اشکال دلالتی است که گفته می شود که مسلّم راجع به نساء نهی را باید حمل بر کراهت بکنیم. وحدت سیاق اقتضاء می کند که دیگه ینهی در رجال ظهور در حرمت پیدا نکند. جوابش موکول به اصول است. اغتسل للجمعه و الجنابه. حالا غسل جمعه قرینه داریم که مستحب است دلیل نمی شود که از ظهور اغتسل للجمعه و الجنابه در وجوب غسل جنابت رفع ید کنیم. چرا رفع ید کنیم؟ ظهور اطلاقی امر و نهی در الزامی بودن است، قرینه بر خلاف داشتیم رفع ید می کنیم به مقدار قرینه ای که بر خلاف داریم نه بیشتر.

طبق مبنای صاحب کفایه که مستعمل فیه نهی تحریمی با نهی کراهتی متفاوت است، دیگر

ظهور نهی از حریر بر مردان مختل می شود چون مستلزم استعمال لفظ در اکثر از معناست

بله، اگر مبنای صاحب کفایه را قائل بشویم که بگوییم حقیقت است صیغه امر در وجوب صیغه نهی در حرمت، مستعمل فیه نهی حرمت است، خب آن وقت در اینجا استعمال لفظ در دو معنا لازم می آید. ینهی عن لباس الحریر، این نهی نسبت به لباس حریر نساء استعمال شده در غیر حرمت، در رجال استعمال بشود در حرمت، می شود استعمال در اکثر از معنا.

ما که قبول نداریم نهی استعمال می شود در حرمت. نهی استعمال می شود در مطلق زجر و بازداشتن. دال بر این که این نهی به نحو حرمت است آن دال آخر است، آن مقدمات حکمت است. خب مقدمات حکمت در نهی رجال از لبس حریر تمام است، در نهی نساء از لبس حریر تمام نیست چون قرینه داریم بر عدم حرمت. مشکلی نداریم.

دلالتش به نظر ما تمام است.

می ماند سندش، موسی بن بکر که ما به نظرمان چون صفوان از او نقل حدیث می کند ثقه است اما آقای خوئی یک وجهی در رجال ذکر کرده خیلی عجیب است، او را نقل بکنیم ان شاء الله فردا و بحث را دنبال بکنیم.

جلسه ۹۶-۳۲۰

یکشنبه - ۹۸/۰۱/۱۸

أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ سَيِّمًا بَقِيَّةَ اللَّهِ فِي الْأَرْضِينَ وَ اللَّعْنُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ.

بحث راجع به روایات حرمت لبس حریر بر رجال بود.

رسیدیم به روایت نهم که موسی بن بکر نقل می کند از زراره که سمعت ابا جعفر علیه السلام ینهی عن لباس الحریر للرجال و النساء. عرض کردیم راجع به نساء باید حمل بر کراهت بشود اما دلیل نمی شود که راجع به رجال ما دست از ظهور نهی در حرمت برداریم.

قرینیت سیاق در امثال "اغتسل للجمعة و الجنابة"، در صورتی می تواند ظهور در وجوب را

مختل کند که وجوب از باب ظهور باشد نه حجت عقلاییه یا حکم عقل

البته ما چون حرمت را از اطلاق خطاب نهی استفاده می کنیم این جور تعبیر کردیم که ظهور خطاب نهی در حرمت باقی است و ما به این ظهور اخذ می کنیم. اما کسانی مثل امام و آقای زنجانی که در خطاب امر و نهی تابع ظهور نیستند امرشان اسهل است. بر فرض ظهور مختل بشود در خطاب نهی از لباس حریر للرجال و النساء بخاطر این که به نسبت نساء قرینه واضح داریم بر عدم حرمت، ظهور نهی نسبت به لبس رجال هم مختل بشود و لکن کسانی که تمسک می کنند به حجیت عقلاییه خطاب امر و نهی نسبت به وجوب و حرمت و تابع ظهور نیستند امرشان اسهل است. عقلاء احتجاج می کنند می گویند مولی گفت اغتسل للجمعة و الجنابة شما می دانید غسل جمعه مستحب است غسل جنابت را که نمی دانید، باید عمل کنید به خطاب امر به غسل جنابت و آن را ترک نکنید و الا مستحق عقاب خواهید بود. اینجا هم که می گویند لایلبس الرجال و

..... شرط ششم: از حریر محض

1040 نباشد

النساء الحریر المحض عقلاء احتجاج می کنند می گویند مردها! شما که نمی دانید ترخیص دارید در لبس حریر، شما چرا مخالفت کردید با این خطاب نهی؟

یا کسانی مثل مرحوم آقای خوئی که می گویند "وجوب و حرمت حکم عقل است، خطاب امر که بیاید ترخیص در ترک نیاید عقل حکم می کند به وجوب، خطاب نهی که بیاید ترخیص در ارتکاب که نیاید عقل حکم می کند به حرمت و ما دائر مدار ظهور نیستیم"، امر ایشان هم اسهل است. ما که تابع ظهوریم ما باید اثبات کنیم که قرینه واضح بر عدم حرمت لبس حریر بر نساء موجب اختلال ظهور اطلاقی نهی رجال از لبس حریر نمی شود. و ما این را بعید نمی دانیم که اختلالی در ظهور اطلاقی او پیش نیاید.

[سؤال: ... جواب:] ماده نهی هم ظهور اطلاقی دارد در حرمت. ما معتقدیم چه ماده نهی چه صیغه نهی ظهور اطلاقی دارد در حرمت. انهاکم با کراهت هم می سازد منتها ظهور اطلاقی نهی چه ماده نهی چه صیغه نهی در نهی تحریمی است.

نکته ظهور اطلاقی امر و نهی در وجوب و حرمت، قیاس کردن عرف است اراده و زجر تشریعی

را به اراده و زجر تکوینی

[سؤال: ... جواب:] نکته اش را ما در اصول گفتیم. گفتیم که قیاس می کند عرف زجر تشریعی را به زجر تکوینی یا در امر قیاس می کند اراده تشریعی مولی را به اراده تکوینی. این که مولی می گوید انهاکم عن کذا یا لاتفعلوا کذا که مفادش زجر است، عرف می گوید بازداشتن تکوینی مانع از فعل است (مولی اگر باز بدارد شخصی را تکوینا، دستش را بگیرد نگذارد از خانه برود بیرون خب نمی تواند برود بیرون) حالا هم که می گوید از خانه بیرون نرو عرف این زجر تشریعی را قیاس می کند به آن زجر تکوینی. در زجر تکوینی تمکن نداشت شخص مورد زجر از ارتکاب تکوینا، در زجر تشریعی تمکن ندارد در ارتکاب تشریعا. یا در خطاب امر قیاس می کند عرف ابراز اراده تشریعی را به اراده تکوینی. شما اگر اراده تکوینی داشته باشید یک کاری را انجام بدهید تا این اراده هست شما این کار را انجام خواهید داد مگر از این اراده برگردید، آن وقت اراده تشریعی را هم عرف قیاس می کند به او. وقتی مولی می گوید افعل کذا یعنی ارید منک ان تفعل کذا. عرف

می‌گوید وقتی مولى اراده می‌کند چه جور اراده تکوینیه منفک از مراد نمی‌شود اراده تشریعییه هم نباید منفک از مراد بشود. این قیاس عرف اراده تشریعییه مولى را به اراده تکوینیه یا زجر تشریعی را به زجر تکوینی مادامی است که ترخیص در خلاف نیاید، اگر ترخیص در خلاف آمد دیگه عرف همچون قیاسی نمی‌کند. چون خود مولى تصریح کرد لاتفعل و لکن ان فعلته لااعقبک.

[سؤال: ... جواب:] صیغه امر اصلاً به نظر ما وضع شده برای ابراز اراده مولى. همان‌طور که آقای حائری در دُرر دارند ما نظرم‌ان این است که صیغه امر وضع شده برای ابراز اراده مولى. آن وقت عرف اراده تشریعییه مولى را قیاس می‌کند به اراده تکوینیه و اراده تکوینیه چون از مراد منفک نمی‌شود مگر مرید از اراده خودش برگردد یا آن مراد مقدور نباشد، در اراده تشریعییه هم عرف همین قیاس را انجام می‌دهد.

[سؤال: ... جواب:] این اشکالی که آقا اشاره کردند اشکال امام است. امام در انکار ظهور صیغه امر در وجوب و صیغه نهی در حرمت همین بیان را دارند. فرمودند ظهور وضعی که ندارد چون استعمال نهی در مکروه مجاز نیست، استعمال امر در مستحب مجاز نیست. می‌ماند بگوئید ظهور اطلاقی. از کجا اطلاق منشأ می‌شود که لفظ (که وضع شده برای طبیعت) ظهور پیدا کند در یک حصه؟ مثلاً بگوئید عالم اطلاق که داشت، این ظهور پیدا می‌کند در عالم عادل. معنا ندارد. اطلاق یعنی وقتی قیدی نبود همین طبیعت لابلشرط تمام الموضوع است. این می‌شود اطلاق. اینجا شما می‌گوئید لفظ نهی وضع شده یا صیغه نهی وضع شده برای طبیعت زجر اعم از زجر تحریمی و زجر کراهتی ولی اطلاق اقتضاء می‌کند ظهور پیدا کند در زجر تحریمی. معنا ندارد. امام این جور فرمودند. ما عرض کردیم جوابش این است که اگر قیدی نبود که ترخیص در ترک را بفهماند در خطاب امر یا ترخیص در ارتکاب را بفهماند در خطاب نهی، اطلاق منشأ انصراف می‌شود. این اشکال ندارد. منشأ انصراف می‌شود. اطلاق نهی منصرف می‌شود به نهی تحریمی، اطلاق امر منصرف می‌شود به بعث وجوبی. نکته انصراف همین است که ما عرض کردیم: عرف قیاس می‌کند زجر تشریعی را به زجر تکوینی.

[سؤال: ... جواب:] زجر تکوینی دیگه دو نوع نیست. زجر تکوینی یعنی بازداشتن تکوینی. شما افسار اسب را که می‌گیرید شل بگیرید که او رها کند برود، او دیگه زجر نیست. او شوخی است، او ملاطفت است. زجر

..... شرط ششم: از حریر محض

1042 نباشد

بازداشتن است، بازداشتن به این است که افسار اسب را محکم بگیرید و نروید. زجر تکوینی منفک نمی‌شود از عدم آن فعل مورد زجر، زجر تشریعی هم همین‌طور خواهد بود.

[سؤال: ... جواب:] ما خلاف ارتکاز می‌دانیم که کسی بگوید که مولی اگر گفت که پنیر بگیر برای صبحانه و گردو، و ما برای مان واضح است مولی گردو را لازم نمی‌داند بگیریم، ولی [اگر] پنیر هم نگیریم مولی می‌گوید گفتم پنیر بگیر و گردو، حالا گردو را می‌دانستی لازم نیست، خوش انصاف! پنیر چرا نگرفتی؟ این مهمان ما نان خالی بخورد؟ این نکته‌اش چیه؟ ... فرمایش امام و آقای زنجانی که خطاب امر حجت عقلانی است بر وجوب، خطاب نهی حجت عقلانی است بر حرمت، ظهور ندارد (که بیشتر هم در صیغه امر و نهی گفتند) او را ما اشکال کردیم. گفتیم حجت عقلانیه جزاف که نیست، اگر خطاب مجمل بود باز هم حجت عقلانیه هست؟ خطاب مجمل بود، احب ان تفعل کذا، اگر ان تفعل کذا، خطاب اگر مجمل بود انصافاً حجت عقلانیه‌ای ندارد. آدم می‌فهمد که نکته حجیت عقلانیه همان کشف نوعی است، همان ظهور نوعی است.

سند این روایت در او موسی بن بکر بود. ما گفتیم که مروی عنه صفوان و محمد بن ابی عمیر است و مرحوم استاد هم فرمودند که اکثر روایت اجلاء یا به تعبیر خود ایشان از معاریفی است که لم یرد فیه قدح و این اماره وثاقت است.

محقق خوئی: طبق شهادت صفوان، کتاب موسی بن بکر، مورد قبول اصحاب بوده است؛

بنابراین او از ثقات است

آقای خوئی استدلال دیگری کردند، خیلی عجیب است. فرمودند در کافی یک روایتی هست می‌گوید حسن بن محمد بن سماعه قال دفع الیّ صفوان کتاباً لموسی بن بکر فقال لی هذا سماعی من موسی بن بکر و قرأته علیه فاذا فیه موسی بن بکر عن علی بن سعید عن زرارة قال (خوب دقت کنید! در معجم جلد ۲۰ صفحه ۳۳، بعد از این قال، پرانتز باز کرده آقای خوئی، در پرانتز نوشته صفوان یعنی قال صفوان) هذا (مشارالیه هذا را هم گفته کتاب موسی بن بکر. قال صفوان هذا ای کتاب موسی بن بکر) لیس فیه اختلاف

عند اصحابنا. آقای خوئی گفته وقتی کتاب موسی بن بکر طبق شهادت صفوان مورد اختلاف نیست بین اصحاب و مورد قبول اصحاب است این یعنی موسی بن بکر ثقة است دیگه.

اشکال: فاعل "قال" در روایت، زراره است نه صفوان. بنابراین آنچه که مورد قبول اصحاب

است، حکمی است که در روایت ذکر شده است نه کتاب موسی بن بکر

و واقعا این عجیب است. چرا؟ برای این که این قال یعنی قال زرارۀ. قال یعنی زرارۀ گفت هذا مما ليس فيه اختلاف عند اصحابنا عن ابي جعفر و ابي عبدالله عليهما السلام انهما سُئلا. زرارۀ می گوید این مطلبی که می گویم مورد اتفاق اصحاب است که از امام صادق و امام باقر علیهما السلام راجع به عول و تعصیب که اختلاف بین عامه و خاصه بود در ارث، این دو امام بزرگوار نفی عول و تعصیب کردند.

شاهد بر این عرض ما روایت دیگری است در کافی: موسی بن بکر عن علی بن سعید قلت لزرارة (علی بن سعید می گوید قلت لزرارة) ان بكير بن اعين حدثني عن ابي جعفر عليه السلام ان السهام لاتعول و لاتكون اكثر من ستة فقال (زرارۀ گفت) هذا ليس فيه اختلاف بين اصحابنا عن ابي جعفر و ابي عبدالله عليهما السلام. حدیث تمام می شود. چه ربطی دارد که بگوئیم قال یعنی قال صفوان، هذا یعنی کتاب موسی بن بکر ليس فيه اختلاف بين اصحابنا، بعد پرانتز بسته می شود عن ابي جعفر و ابي عبدالله عليهما السلام انهما سُئلا. خیلی این مطلب، مطلب غریبی هست. بگذریم.

روایت دهم: موثقه سماعه: لباس حریر در حال جنگ اشکال ندارد

روایت دهم موثقه سماعه است: سألت ابا عبدالله عليه السلام عن لباس الحرير و الديباج فقال اما في الحرب فلا بأس به و ان كان فيه تماثيل.

محقق خوئی: روایت صریح است در حلیت حریر در غیر حال جنگ

آقای خوئی فرموده این روایت دلیل خوبی است. اما فی الحرب فلا بأس به، این صریح است در این که فی غیر الحرب لایجوز لبس الحریر و الدیباچ.

..... شرط ششم: از حریر محض

1044 نباشد

حالا چرا در حرب جایز است لبس حریر؟ آقای خوئی فرموده که ممکن است برای اظهار شوکت اسلام باشد که کفار نگویند که مسلمین برای غنیمت جنگی دارند می‌جنگند، می‌خواهند فقرزدایی بکنند از جامعه اسلامی با هجوم به بلاد کفار، بدانند نه، مسلمین با این لباس حریری که پوشیدند خیلی وضع‌شان خوب است، هدف‌شان دعوت مردم است به اسلام نه کسب مال. یا آقای خوئی می‌فرماید "ممکن است این حرف درست باشد که بعضی گفتند پوشیدن لباس ابریشم موجب قوت قلب است". ممکن است کسی بگوید موجب قوت جسم است، از این باب که لباس محکمی است، یک وقت در حرکت در حال جنگ پاره نمی‌شود که در دسر درست کند برای شخص. حالا مهم نیست؛ نکاتی است که ما نمی‌فهمیم.

اشکال: روایت صریح در مطلق حرمت در غیر حال جنگ نیست؛ شاید روایت ناظر به خصوص

حریری باشد که تماثل دارد

عرض ما این است که آقا! کی این روایت صریح است در حرمت پوشیدن لباس حریر در غیر جنگ؟ شاید این روایت به ذیلش عنایت کرده که اما فی الحرب فلا بأس به و ان كان فيه تماثل. در جنگ پوشیدن لباس ابریشم اشکال ندارد و لو تمثال اشیاء جاندار رویش کشیده باشند. شاید بخاطر این قیدش فرموده اما فی الحرب فلا بأس به و ان كان فيه تماثل. آن وقت مفهومی این می‌شود که در غیر جنگ ممکن است اشکال در آن جایی باشد که مشتمل بر تماثل هست. کی این روایت صریح در حرمت لبس حریر در غیر جنگ است؟ اما فی الحرب فلا بأس به و ان كان فيه تماثل، مفهومی این می‌شود که در غیر حرب فی الجملة فيه بأس، فی الجملة نهی دارد حالا بگو نهی تحریمی اما شاید در فرضی نهی تحریمی دارد که لباس حریر مشتمل بر تماثل باشد.

عبارت روایت نه جمله شرطیه ادبی است چون "اما" از ادات شرط نیست و نه اصولی است

چون مشتمل بر تعلیق حکم بر موضوع نیست

[سؤال: ... جواب:] این که شرط نیست. "اما" شرط است؟ "اما" که شرط نیست. شرط عبارت است از آن

اداتی که مفادش تعلیق است. تعلیق حکم بر موضوع، از او تعبیر می‌کنند به جمله شرطیه. من كان عالما

فاکرمه جمله شرطیه است از نظر اصولی؟ نخیر. چرا؟ برای این که من کان عالما فاکرمه که مشتمل بر تعلیق نیست. تعلیق این است که حکمی را بر یک موضوعی ثابت می‌کنیم معلقا علی شیء. العالم ان کان عادلا فاکرمه، این می‌شود شرط. وجوب اکرام عالم را مترتب می‌کنیم بر عالم معلقا علی کونه عادلا. اما اگر بگویند من کان من العلماء عادلا فیجب اکرامه، این که مفهوم شرط ندارد. ... شرط ادبی در او بحث ادبی می‌شود، شرط اصولی حسابش جداست. شرط اصولی این است که مفاد جمله ترتب الحکم علی موضوع معلقا علی شرطه باشد. ... مثلا می‌گوید سألته عن اکرام العالم می‌گوید من کان عادلا فاکرمه، این که مفهوم شرط ندارد. ... فاء جزاء که دلیل نمی‌شود مفهوم شرط اصولی باشد.

بر فرض عبارت روایت جمله شرطیه اصولی باشد، لکن در مقام مفهوم‌گیری باید تمام جزاء به

نقیضش تبدیل شود نه بخشی از آن

و یک نکته هم عرض کنم: حتی اگر جمله شرطیه بود، اصلا می‌گفت ان کان فی الحرب فلا بأس به و ان کان فیه تماثل، جزاء چیه؟ جزاء فلا بأس به نیست، جزاء فلا بأس به و ان کان فیه تماثل است. جزاء فلا بأس به نیست تا نقیضش بشود فیه بأس بطور مطلق. جزاء لا بأس به و ان کان فیه تماثل است، این جزاء را تبدیلیش کن.

مثال بزمن: شما اگر بگویی ان غضبت فلاخاف احدا و ان کان قویا، اگر من عصبانی بشوم از هیچکس حساب نمی‌برم هرچند قوی باشد، این مفهومش این است که اگر من غضب نکنم از همه حساب می‌برم و لو ضعیف باشند؟ فی الجملة از یکی حساب می‌برم. اگر غضب کنم فلاخاف احدا و ان کان قویا. مثال دیگر بزمن: یک آقای درست درس نمی‌خواند، می‌گوید اگر من درس بخوانم بر همه پیشی می‌گیرم هر چند نابغه باشند، حالا مفهومش چیه؟ مفهومش این است که اگر درس نخوانم از هیچکس پیشی نمی‌گیرم هر چند خنگ باشند؟

[سؤال: ... جواب:] ما می‌گوییم اصلا جمله شرطیه [باشد] ولی جزائش این است که لا بأس به و ان کان فیه تماثل، خب این را تبدیلیش کن به نقیضش. لا بأس به و ان کان فیه تماثل را تبدیل کن به نقیض نه لا بأس

..... شرط ششم: از حریر محض

1046 نباشد

به مجرد را چون جزاء و لبأس به و ان کان فيه تماثل است. مثل ان جدّ زید فی الدرس فلن يفوقه احد و ان کان عبقریا، اگر زید در درس جدیت کند هیچکس بر او پیشی نمی‌گیرد حتی اگر نابغه باشد. این مفهومش این است که اگر زید در درس جدیت نکند همه بر او پیشی می‌گیرند حتی اگر کودن‌های مدرسه باشند؟ این که نیست. ... ما حرف‌مان این است که جزاء در جمله شرطیه وقتی در مفهومش تبدیل به نقیضش می‌شود جزاء را نیم‌بند حساب نکنید، جزاء را کامل حساب کنید. می‌گویید ان جاء زید فاطعم العالم و لو کان فاسقا، این مفهومش این است که اگر زید نیامد، مطلقا واجب نیست اطعام عالم حتی اگر عادل باشد؟ نه، اگر زید نیامد واجب می‌شود اطعام عالم هرچند فاسق باشد. مفهومش این است که اگر زید نیامد این حکم نیست، اما ممکن است حکم این باشد که اکرام عالم عادل واجب است و لو زید نیاید. شما جزاء را بطور کامل حساب کنید، در مفهوم‌گیری این جزاء را اگر موجهه است تبدیل به سالبه کنید اگر سالبه است تبدیل به موجهه کنید اما جزاء را با همه قیودش در نظر بگیرید. اگر خلاف این عمل کنید خیانت در مفهوم‌گیری است.

[سؤال: ... جواب:] در این مثال‌هایی که زدیم، ان جاء ولدک من السفر فاطعم العالم و لو کان فاسقا، این مفهومش این است که ان لم یجئ ولدک من السفر فلا یجب اطعام العالم مطلقا و لو سواء کان عادلا او فاسقا؟ قطعا این نیست.

[سؤال: ... جواب:] اصرار نداریم بگوییم ظهور دارد بخاطر تماثل است. ... شاید متعارف بود لباس‌های حریر تمثال داشت. لباس‌های دیباج که قطعا منقوش بود، اصلا دیباج حریر منقوش بود. و لذا چون متعارف بود نقش تماثل در حریر و دیباج این‌جور حضرت بیان فرمود.

معارض این روایت دهم روایت حسین بن علوان است: لباس حریر در صورتی در حال جنگ

اشکال ندارد که تمثال نداشته باشد

راجع به این روایت اخیر که دارد در جنگ لباس حریر پوشیدن اشکال ندارد و لو تمثال داشته باشد یک روایتی هست معارض این و آن روایت قرب الاسناد است. در روایت قرب الاسناد دارد عن الحسن بن ظریف

عن الحسين بن علوان عن جعفر عن ابيه عليهما السلام ان عليا كان لا يرى بلباس الحرير و الديباج في الحرب اذا لم يكن فيه التماثيل بأسا. در این روایت مقید کرده که علی علیه السلام اشکال نمی‌دید در لبس حریر و دیباج در حال جنگ به شرط این که مشتمل بر تماثیل نباشد. این روایت می‌شود معارض این روایت موثق سماعه. در موثق سماعه دارد که اما فی الحرب فلا بأس به و ان كان فيه تماثيل، این روایت حسین بن علوان دارد که ان علیا علیه السلام كان لا يرى بلباس الحرير في الحرب بأسا ان لم يكن فيه تماثيل.

آقای خوئی فرموده سند این روایت ضعیف است بخاطر عبدالله بن جعفر. حالا عبارت کتاب آقای خوئی است. بعید است آقای خوئی این جور بیان کنند. عبدالله بن جعفر که صاحب قرب الاسناد است؛ عبدالله بن جعفر حمیری که از اجلاء شیعه است. اشتباهی که مقرر کرده ظاهرا این است که در سند حسین بن علوان است که آقای خوئی آن وقت‌ها می‌گفت توثیق ندارد، ولی بعدها در معجم الرجال فرموده حسین بن علوان ثقة است.

حالا ایشان استناد کرده در توثیق حسین بن علوان به این که در رجال تفسیر قمی آمده. که خب ما قبول نداریم این کافی باشد برای وثاقت. و استناد کرده به این که نجاشی در ترجمه حسین بن علوان گفته که الحسین بن علوان کوفی عامی و اخوه الحسن یکنی ابامحمد ثقة. آقای خوئی فرموده این ثقة به مترجم‌له می‌خورد که حسین بن علوان باشد نه به حسن بن علوان که استطرادا ذکر شده.

"ثقة" که نجاشی در ترجمه حسین بن علوان آورده است شاید مربوط به برادرش حسن باشد

آقای زنجانی که نوعا توثیق می‌کنند روات را، اینجا فرمودند حسین بن علوان توثیق ندارد. چرا؟ برای این که کی می‌گوید این ثقة به حسین بن علوان می‌خورد؟ شاید به حسن بخورد. الحسین بن علوان الکلبی مولاهم کوفی عامی و اخوه الحسن یکنی ابامحمد ثقة. به حسن شاید بخورد. بعد در ادامه می‌گوید رویا عن ابي عبدالله عليه السلام، هر دو هم از امام صادق روایت دارند.

..... شرط ششم: از حریر محض

1048 نباشد

انصافا اشکال آقای زنجانی وارد است. کی می‌گوید این ثقةً به حسین می‌خورد، شاید به حسن می‌خورد. درست است که حسین مترجم‌له است ولی دروغ که نمی‌توانسته بگوید نجاشی یا قول به غیر علم که نمی‌توانسته بکند. خب حسن ثقة بوده او را گفته، حسین را خبر ندارد نگفته. نگویید چرا حسن را جداگانه نگفت. [چون] حسن بن علوان صاحب کتاب نبوده، رجال نجاشی فقط اصحاب کتاب‌ها را نام می‌برد چون اصلا رجال نجاشی، فهرست اصول و مصنفات شیعه است یا عامی هستند اما از ائمه نقل حدیث می‌کنند.

تنها راه توثیق حسین بن علوان شهادت ابن عقده است به اوثقیت برادرش (حسن) از او

ما به کلام ابن عقده تمسک کردیم که گفته: ان الحسن کان اوثق من اخیه و احمد عند اصحابنا. حسن بن علوان از حسین بن علوان اوثق بوده.

اشکال اول (آقای زنجانی): افعال التفضیل دلالت بر وجود مبدأ نمی‌کند

آقای زنجانی فرموده این هم دلیل نمی‌شود. چون اصلا افعال التفضیل دلالت بر وجود مبدأ نمی‌کند در طرفین. دو تا کودک می‌گویند کدام‌هایشان بزرگ‌تر است، دو تا پیرمرد می‌گویند کدام‌هایشان کوچک‌تر است، دو تا آدم بد می‌گویند این بهتر از آن است، دو تا آدم بدقیافه می‌گویند این خوشگل‌تر از اوست.

پاسخ: اولاً: لولا قرینه بر خلاف، افعال التفضیل دلالت بر وجود مبدأ می‌کند. ثانیاً: حسن (که اوثق

از حسین است) معروف بوده به وثاقت

ما انکار نمی‌کنیم این مطلب را ولی انصافا عرفی نیست. مخصوصاً که حسن بن علوان واضح الوثاقه بوده چون کان اخص بنا و اولی، احمد عند اصحابنا، محمودتر بود نزد اصحاب ما، بعد راجع به حسن بن علوان که واضح الوثاقه بوده حساب کنید می‌آیند می‌گویند او از حسین برادرش اوثق است. مثل این که شیخ انصاری فقیه بیابند بگویند افقه است از فلان شخص، انصافا وقتی می‌گویند شیخ انصاری از او افقه است او باید افتخار بکند که معلوم می‌شود که ما را هم فقیه دانستند که گفتند شیخ انصاری از او افقه است. و الا از یک

آدم بیسواد بیایند بگویند شیخ انصاری از این آدم که سواد خواندن و نوشتن ندارد افقه است این اصلا عرفی نیست.

سند، تمام است. اما دلالت ان شاء الله فردا بررسی می کنیم.

جلسه ۹۷-۳۲۱

دوشنبه - ۹۸/۰۱/۱۹

أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ سَيِّمًا بَقِيَّةَ اللَّهِ فِي الْأَرْضِينَ وَ اللَّعْنُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ.

بحث در تعارض این دو روایت بود که در روایت سماعة بن مهران دارد که سألت ابا عبد الله عليه السلام عن لباس الحرير و الديباج قال اما في الحرب فلا بأس به و ان كان فيه التماثيل، در روایت حسین بن علوان دارد که ان عليا عليه السلام كان لا يرى بلباس الحرير و الديباج في الحرب بأسا اذا لم يكن فيه التماثيل.

تنها راه توثیق حسین بن علوان شهادت ابن عقده است به او ثقیث برادرش (حسن) از او

آقای خوئی فرمود سند روایت حسین بن علوان ضعیف است. که ما گفتیم این با مبانی ایشان نمی سازد. و دلیل ما بر وثاقت حسین بن علوان این کلام ابن عقده بود که داشت ان الحسن كان اوثق من اخيه و احمد عند اصحابنا.

اشکال دوم: ابن عقده زیدی مذهب است و او ثقیث نزد زیدیه مرادش است

بعضی اشکال کردند گفتند "اصحابنا" فرض این است که ابن عقده زیدی این را می گوید. حسن اوثق بوده نزد زیدیه، چه ارزشی دارد؟ بر فرض دلالت کند که حسن اوثق بوده حسین ثقه بوده اما عند اصحابنا الزیدیه. ابن عقده این را می گوید. اتفاقا ابن عقده شدید التعصب بود در مذهب زیدیه.

..... شرط ششم: از حریر محض

1050 نباشد

پاسخ: هم ناقل، علامه حلی است و هم زیدیه خودشان را جزء شیعه می دانستند و لذا مراد

اصحاب شیعه است. ضمن این که عرفی نیست ابن عقده ثقه، برای توثیق افراد استناد کند به غیر

ثقة

جواب این است که اولاً ظاهر این که علامه حلی نقل می کند کلام ابن عقده را و این که زیدیه خودشان را جزء شیعه می دانستند این است که وقتی می گوید اصحابنا یعنی اصحابنا الشیعة نه اصحابنا الزیدیة که فرقه من الشیعة.

بر فرض شما اشکال کنید که نه، ممکن است اصحابنا، اصحابنا الزیدیة باشد [اما] ابن عقده ثقه است، ابن عقده راجع به توثیق افراد استناد کند به زیدیه ضعفاء و غیر ثقات؟ این عرفی نیست. ابن عقده خودش ثقه است وقتی می گوید حسن بن علوان اوثق بود از حسین بن علوان نزد اصحاب زیدیه، بر فرض این را بگوید ظاهرش این است که می خواهد بگوید قول اصحاب زیدیه قول معتبری است چون این ها ثقات هستند که این حرف را می زنند.

[سؤال: ... جواب:] ظاهر این که ابن عقده می گوید کان الحسن اوثق من اخیه و احمد عند اصحابنا این است که دارد اعتماد می کند به این نقل.

مهم این است که [وقتی] اصحابنا بگویند و لو زیدیه بگویند، یعنی اصحابنا در مقابل عامه چون حسن و حسین عامی بودند و لذا می خواهند بگویند درست است که این ها عامی بودند و لکن اوثق من اخیه و احمد عند اصحابنا بودند. در کلام نجاشی هم بود کان الحسن اخص بنا و اولی.

و عرض کردیم این که بگوییم اوثق دلالت بر وجود مبدأ نمی کند این خلاف ظاهر است؛ قرینه می خواهد.

در رجال نجاشی در دو جا قرینه داریم که افعال التفضیل دلالت بر وجود مبدأ نمی کند

بله، ما دو جا داریم که قرینه بوده که دلالت بر ثبوت مبدأ نمی کرده: یکی راجع به حسن بن علی بن ابی حمزه بطائنی که ابن غضائری می گوید ضعیف فی نفسه و ابوه اوثق منه. این حسن بن علی بن ابی حمزه بطائنی خودش ضعیف است، صد رحمت به پدرش. یکی هم نجاشی راجع به یکی از افراد تعبیر می کند

ضعیف، بعد می‌گوید که و فلانی کان اوثق منه. خب اینجا قرینه هست، ما جایی که قرینه هست که مشکل نداریم. اما در مقام مدح وقتی بگویند هذا اوثق من اخیه و فرض هم این است که ثابت شده این آقا ثقه بوده، انصافا این ظهور دارد در این که برادرش هم اصل وثاقت را دارد.

روایت حسین بن علوان (لباس حریر در صورتی در حال جنگ اشکال ندارد که تمثال نداشته

باشد) بخاطر موثقه سماعه (لباس حریر در حال جنگ اشکال ندارد) حمل بر کراهت می‌شود

راجع به تعارض بین این دو روایت آقای خوئی فرموده که جمع عرفی هم داریم؛ حمل بر کراهت بکنیم روایت حسین بن علوان را به قرینه موثقه سماعه.

اشکال: تعبیر "لابأس" و "فیه بأس" جمع عرفی ندارد

ممکن است شما اشکال کنید بگویید تعبیر لابأس و فیه بأس که این‌ها جمع عرفی ندارند. اگر یک خطاب بیاید بگوید لابأس بشرب التتن، یک خطاب بگوید فی شرب التتن بأس، این را بدهید دست عرف، عرف جمع نمی‌کند. تعارض مستقر است بین این دو. اینجا هم روایت سماعه می‌گوید که لابأس بلبس الحریر فی الحرب و ان کان فیه تماثل، روایت حسین بن علوان می‌گوید که کان علی لایری بلباس الحریر فی الحرب بأسا اذا لم یکن فیه تماثل یعنی اذا کان فیه تماثل ففیه بأس در حالی که در روایت سماعه می‌گفت لابأس و ان کان فیه تماثل. لابأس با فیه بأس جمع عرفی ندارد.

پاسخ: در فرض تعارض، مرجع خطاب عام "لابأس بلبس الحریر فی الحرب" است. ضمن این که

"فیه بأس" از مفهوم روایت حسین بن علوان استفاده شده است نه از منطوقش

جواب این است که اولاً: بر فرض تعارض بکنند ما رجوع می‌کنیم به عامی که می‌گفت لابأس بلبس الحریر فی الحرب. وانگهی فرق می‌کند، یک وقت مستقیم می‌آید می‌گوید لابأس بشرب التتن، فی شرب التتن بأس، انصافا جمع عرفی ندارد. اما یک وقت ما این بأس را از مفهوم می‌خواهیم بفهمیم. ببینید! تعبیر این دو روایت را ترجمه بکنم: یکی می‌گوید لبس حریر در جنگ اشکال ندارد و لو مشتمل بر تمثال باشد، روایت دیگر

..... شرط ششم: از حریر محض

1052 نباشد

می‌گوید علی علیه السلام اشکال نمی‌دید در لبس حریر در حرب در جایی که تمثال نداشت. نگفت در جایی که تمثال داشت اشکال می‌دید. فیه بَأْس در منطوق نیامده، از مفهوم کان لایری بَأْسا بلبس الحریر فی الحرب اذا لم یکن فیه تمائیل، ما گفتیم فاذا کان فیه تمائیل دیگه این لبأس نیست. این ممکن است جمع عرفی داشته باشد که لبأس نیست به نحو کراهت، به قرینه روایت سماعه که می‌گفت لبأس به و ان کان فیه تمائیل.

پس خلاصه این است که فرق است بین این که دو تا کلام در منطوق بیاید، یکی بگوید لبأس به دیگری بگوید فیه بَأْس، عرف استیحاş می‌کند از جمع عرفی بین این دو. ولی اگر یکی از مفهوم استفاده بشود، کان علی علیه السلام لایری بلبس الحریر فی الحرب اذا لم یکن فیه تمائیل، از مفهومش می‌خواهید بگویند فاذا کان فیه تمائیل فکان یری به بَأْسا و الا در منطوق که ذکر نشده. این را عرف جوری نمی‌بیند که با آن روایت سماعه اصطکاک پیدا کند. می‌گوید لابد حضرت این قید را زدند چون اگر مشتمل بر تمائیل بود مکروه بود، حضرت نمی‌خواست جوری سخن بگوید که مردم تشویق بشوند به ارتکاب مکروهات.

[سؤال: ... جواب:] دیباج گفتیم حریر منقوش است، اما منقوش ممکن است مشتمل بر تمائیل نباشد؛ نقش شجر باشد.

جهت چهارم: حرمت تکلیفیه لبس حریر در ما لاتتم فیه الصلاة

محقق خوئی: اطلاق مقامی روایت احمد بن هلال (نماز در حریر در ما لاتتم حلال است)، حلیت

تکلیفیه است بلکه اطلاق لفظی حلیت، شامل حلیت تکلیفیه هم می‌شود

جهت رابعه این است که آقای خوئی فرمودند که ما ندیدیم علماء در بحث حرمت تکلیفیه لبس حریر بحث کنند که این مختص به ما تتم فیه الصلاة است یا شامل ما لاتتم فیه الصلاة هم می‌شود؟ در نماز بحث کردند، اما در لبس حریر تکلیفاً بحث نکردند با این که مناسب بود اینجا هم بحث کنند برای این که نکته، مشترک است. روایت احمد بن هلال که می‌گفت ما لاتجوز الصلاة فیه وحده کتکه ابریسم فللبأس ان تصلی فیه، خب فقط وضعاً نمی‌گوید نماز صحیح است در حریری که لاتتم فیه الصلاة مثل بند سروال یا مثل کلاه،

بلکه اطلاق مقامیش اقتضاء می‌کند که تکلیفا هم جایز باشد نه این که حرام است ولی نماز را باطل نمی‌کند. این خلاف ظاهر است. کل ما لاتجوز الصلاة فيه وحده فلا بأس ان تصلی فيه و ذلك مثل تكة ابريسم و القلنسوة، این ظاهرش بیان حکم تکلیفی هم هست.

اصلا اطلاق این که بگویند یک چیزی حلال است اقتضاء می‌کند تکلیفا هم حلال است نه فقط وضعاً. [این که بگوییم] احل الله البيع یعنی بیع صحیح است اما عصیان کردی اگر بیع را انجام بدهی، این که خلاف ظاهر است. این روایت هم که می‌گوید فلا بأس ان تصلی فيه ظاهرش این است که تکلیفا هم گناهی نکردی نه این که فقط وضعاً نمازت صحیح است. وقتی تکلیفا گناه نکردی ظاهرش و لو به اطلاق مقامی این است که نماز در کلاه ابریشم و یا بند سروال ابریشم یا هر چیزی که به تنهایی ستر نیست، صحیح است و اشکال ندارد، ظاهر اطلاق مقامیش این است که وضعاً هم لبس این حریری که ما لاتتم فيه الصلاة است اشکال ندارد.

اشکال: فی نفسه حرف خوبی است اما به نظر ایشان روایت احمد بن هلال معتبره است بنابراین

با روایت محمد بن عبد الجبار تعارض می‌کند: لاتحل الصلاة فی الحریر المحض

مطلب خوبی است اما اشکال ما به آقای خوئی این بود که بر فرض این روایت احمد بن هلال سندش درست باشد که به نظر شما درست است تعارض می‌کند با صحیح محمد بن عبد الجبار که می‌گفت لاتحل الصلاة فی حریر المحض.

پاسخ: جواب امام در صحیح محمد بن عبد الجبار مطلق است و با معتبره احمد بن هلال مقید

می‌شود

جالب این است: آقای خوئی در این بحث گفته که چه اشکالی دارد، مطلق است لاتحل الصلاة فی الحریر المحض و لو مورد سؤالش کلاه ابریشمی است اما جواب امام مطلق است. مصلحت نبود امام در اینجا بفرمایند که این مورد سؤال شما که ما لاتتم فيه الصلاة است نماز در او اشکال ندارد، جواب را مطلق گذاشت با روایت احمد بن هلال تقیید زد این صحیح محمد بن عبد الجبار را.

..... شرط ششم: از حریر محض

1054 نباشد

جواب: اخراج مورد سؤال، عرفی نیست

ما عرض کردیم انصافاً این عرفی نیست. مورد سؤال را خارج می‌کند از لاتحل الصلاة فی الحریر المحض، مورد سؤال کلاه ابریشمی است، او را خارج می‌کنید می‌دهید به احمد بن هلال که می‌گوید لابس؟ این مستهجن است، جمع عرفی ندارد.

البته ما منکر نیستیم اگر سند روایت احمد بن هلال درست بود با او تعارض می‌کرد بعد رجوع می‌کردیم به برائت. ما مشکل نداریم، بعد از تعارض و تساقط رجوع کنیم به برائت اگر روایت احمد بن هلال سندش درست باشد. اشکال ما به فرمایش آقای خوئی است که به تبع محقق همدانی فرمود روایت احمد بن هلال مقید صحیح محمد بن عبد الجبار هست که می‌گفت کتبت الیه اسأله عن القلنسوة ابریسم فکتب لاتحل الصلاة فی الحریر المحض، آقای خوئی گفت با روایت احمد بن هلال مورد سؤال را از عموم جواب خارج می‌کنیم. ما به این مطلب اشکال داریم.

محقق خوئی در بحث تلبس زن به حریر در نماز فرموده که اطلاق‌گیری از صحیح محمد بن عبد الجبار صحیح نیست چون موردش عدم فرق بین ما تتم و ما لاتتم است. و حال این که در مقام، این مورد را از صحیح گرفته است بخاطر روایت احمد بن هلال

یک نکته‌ای عرض کنم: آقای خوئی در یکی از بحث‌های آینده که می‌رسیم که راجع به این بحث می‌شود که آیا لاتحل الصلاة فی الحریر المحض شامل زن‌ها هم می‌شود یا نمی‌شود؟ مرحوم صدوق گفته بله شامل زن‌ها هم می‌شود، لاتحل الصلاة فی الحریر المحض، زن‌ها می‌توانند لباس حریر بپوشند در غیر نماز، در نماز باید لباس حریر را در بیاورند، لاتحل الصلاة فی الحریر المحض. آقای خوئی آنجا به مرحوم صدوق اشکال کرده. خوب دقت کنید اشکالش چیه! فرموده جناب صدوق! در اصول گفته‌اند اگر خطاب مطلق در مقام بیان بود از یک جهتی، دیگه نمی‌شود به اطلاق او تمسک کرد برای جهات دیگر. مثلاً قرآن می‌گوید که کلاوا مماسکن علیکم، در مقام بیان از حیث این است که کلب معلم صیدش حلال است، نمی‌شود تمسک کرد به اطلاق این آیه برای این که موضع دندان کلب معلم هم پاک است و نیاز به تطهیر ندارد. در مقام بیان از حیث

تذکيه است نه در مقام بيان جهات ديگر. خطابی که در مقام بيان از یک جهت بود، ديگر اصالة الاطلاق در او نسبت به جهات ديگر منعقد نمی‌شود. اين صحيحه محمد بن عبد الجبار در مقام بيان اين است که فرقی بين ما تتم و ما لاتتم فيه الصلاة نيست چون سؤال کرد اسأله عن قلنسوة ابريسم هل يصلي فيها؟ فكتب لاتحل الصلاة في الحرير المحض. اين جواب امام ناظر به اين است که بين مانعيت حرير در ما تتم فيه الصلاة و ما لاتتم فيه الصلاة فرقی نيست. ديگه نمی‌شود به اطلاق جواب تمسك کرد بگويم بين زن و مرد هم فرقی نيست.

[اقول] اگر اين روايت در مقام بيان اين است که بين ما تتم فيه الصلاة و ما لاتتم فيه الصلاة در مانعيت لبس حرير فرقی نيست شما چه جور با روايت احمد بن هلال مدلول اين روايت را از او می‌گيريد می‌گويد نخير بين ما تتم و ما لاتتم فرق است بعد هم می‌گويد اين جمع، عرفی است؟ چه جوری می‌شود؟

[سؤال: ... جواب:] شما اين اطلاقی که در مقام بيان همين جهت است، شما فرموديد که لاتحل الصلاة في الحرير المحض در مقام بيان اين است که بين ما لاتتم و ما تتم فيه الصلاة فرقی نيست، در مقام بيان جهات ديگر که بين زن و مرد فرقی نيست در اين حکم، نيست؛ نمی‌شود اطلاق گيري کرد. شما می‌گويد حيث مورد نظر در جواب امام اين است که الغاء فرق بکند بين ما تتم فيه الصلاة و ما لاتتم فيه الصلاة، بعد با روايت احمد بن هلال می‌گويد ما ملتزم می‌شويم که فرق است بين ما تتم فيه الصلاة و ما لاتتم. يعنى همان جهتی که روايت محمد بن عبد الجبار ناظر به او بود به ادعای شما که ادعای درستی هم هست با روايت احمد بن هلال می‌خواهيد همان جهت منظوره را از روايت محمد بن عبد الجبار بگيريد. اين جمع عرفی است؟

[سؤال: ... جواب:] فرض اين است که روايت احمد بن هلال می‌گويد كل ما لاتجوز فيه الصلاة وحده فلا بأس ان تصلي فيه و ذلك مثل تكة الابريسم و القلنسوة. [روايت محمد بن عبد الجبار می‌گويد اسأله عن قلنسوة ابريسم هل يصلي فيها؟ فكتب لاتحل الصلاة في الحرير المحض]. و خود آقای خوئی می‌گويد اين روايت می‌خواهد بگويد بين ما تتم فيه الصلاة و ما لاتتم فيه الصلاة فرقی نيست در مانعيت. روايت اين را می‌خواهد بگويد. نمی‌خواهد بگويد بين زن و مرد فرقی نيست در مانعيت لبس حرير و لذا نمی‌شود اطلاق گيري کرد. در بحث آینده اين را فرموده. ولی در مانحن فيه می‌گويد ما با روايت احمد بن هلال به اين نتيجه می‌رسيم

..... شرط ششم: از حریر محض

1056 نباشد

که بین ما تتم فيه الصلاة و ما لاتتم فيه الصلاة فرق است و روایت احمد بن هلال را تقیید می‌زنیم. یعنی همان جهت واحده مورد نظر صحیحہ محمد بن عبد الجبار را از او گرفتیم.

[سؤال: ... جواب:] آقای خوئی فقط نظر دارد به این که در آن بحث که بین زن و مرد می‌خواهند بگویند فرق هست یا نیست که صدوق گفته فرق نیست، نماز زن‌ها هم در حریر باطل است، آقای خوئی می‌گوید اگر ما بودیم و لاتحل الصلاة فی الحریر المحض قبول می‌کردیم ادعای صدوق را، ولی چون سؤال شده از قلنسوه ابریسیم و امام جواب داده لاتحل الصلاة فی الحریر المحض فهمیدیم نظر امام در جواب به این بود که بین ما لاتتم فيه الصلاة و ما تتم فيه الصلاة فرقی نیست در مانعیت لبس حریر نه این که به لحاظ کسی که حرام است بر او نماز در حریر بخواهد بگوید فرقی نیست بین زن و مرد. جواب امام می‌گوید اصلاً ناظر به این جهت است بعد با روایت احمد بن هلال می‌گوید نه، ناظر به این جهت نیست. اگر ناظر به این جهت است که این جهت را دارید از او می‌گیرید با روایت احمد بن هلال می‌گویید فرق است بین ما لاتتم فيه الصلاة و ما تتم. بعد از آن طرف هم می‌گویید بین زن و مرد هم فرق است. از دو جا استفاده کردید، هم اینجا روایت احمد بن هلال مورد این روایت را از او گرفت، گفت بین ما تتم فيه الصلاة و ما لاتتم فيه الصلاة است، هم این که بعداً می‌آیید می‌گویید این جواب ناظر به همین مورد الغاء فرق بین ما تتم فيه الصلاة و ما لاتتم فيه الصلاة است و لذا از این، حرمت صلاة فی الحریر للنساء استفاده نمی‌شود. آخه این که نشد که هر کجا به نفع خودمان است استفاده کنیم.

بله، من قبول دارم اگر روایت احمد بن هلال سندش درست بود تعارض می‌کرد با صحیحہ محمد بن عبد الجبار رجوع می‌کردیم به برائت. فقط اشکال ما در سند این روایت می‌ماند. و لذا ما مثل صاحب عروه ملتزمیم به این که لبس حریر چه ما تتم باشد چه ما لاتتم بر مردان حرام است.

جهت پنجم: مستثنیات حرمت لبس حریر: حال جنگ و حال اضطرار

جهت پنجم این است که دو استثناء ذکر کردند برای حرمت لبس حریر بر رجال: یکی حال حرب بود که روایاتش را خواندیم. یکی هم حال اضطرار است، حال ضرورت.

روایات معتبره بر حلیت تلبس به حریر در حال اضطرار، فقط عمومات حلیت حرام در حال

اضطرار است

صاحب وسائل گفته که ما یک روایتی داریم در خصوص اضطرار که در فقیه می‌گوید که لم یطلق النبی لبس الحریر لاحد من الرجال الا لعبدالرحمن بن عوف و ذلک لانه کان رجلاً قَمَلاً. پیامبر به هیچ مردی اذن نداد در لبس حریر مگر به عبدالرحمن بن عوف چون عبدالرحمن بن عوف شپشو بود، کان رجلاً قَمَلاً. لباس‌های معمولی که می‌پوشید مشککش بیشتر می‌شد، پیامبر به او اذن داد که لباس حریر باشد که حالا ضد عفونی می‌کند چه می‌کند [نمی‌دانیم].

این روایت مرسله صدوق است که اعتبار ندارد.

صاحب وسائل می‌گوید غیر از این روایت روایت عامه هم داریم. در این روایات عامه روایات خوبی را ذکر می‌کند: یکی لبس شیء مما حرم الله الا و قد احله لمن اضطر الیه. یکی رفع عن امتی الخطاء و النسیان و ما اکرهوا علیه و ما لایطیقون.

البته بهتر این بود که این حدیث رفع آن فقره ما اضطروا الیه را ذکر می‌کرد، او را ذکر نکرده. محرمات مصداق ما اضطروا الیه است، ما اکرهوا واجبات هستند. مهم نیست.

علاوه بر این دو روایت یک روایت سومی هم ذکر کرده که در اصول مورد غفلت قرار گرفته و آن روایاتی است که می‌گوید ما غلب الله علیه فهو اولی بالعذر.

آقای خوئی اشکال کرده به ایشان: آقای صاحب وسائل! ما غلب الله علیه فهو اولی بالعذر در عجز تکوینی است؛ بحث ما در اضطرار عرفی است. عجز تکوینی مثل این می‌ماند که شخصی ملجأ است به یک فعلی، پرتاب شد، بدنش تماس کرد به بدن نامحرم، ما غلب الله علیه فهو اولی بالعذر. ما که در این بحث نمی‌کنیم، بحث ما در اضطرار عرفی است؛ در اضطرار عرفی که ما غلب الله علیه نیست. آقای خوئی گفته اتفاقاً مورد روایت را هم اگر بخواهیم بررسی کنیم مورد روایت این بوده: صحیح منصور بن حازم: الرجل یعتریه البول و لایقدر علی حبسه. شخصی سلسل البول دارد بی‌اختیار از او بول خارج می‌شود امام در اینجا فرمود اذاً لم یقدر علی حبسه فالله اولی بالعذر یجعل خریطه، یک کیسه‌ای درست کند ببندد به خودش که مانع از

..... شرط ششم: از حریر محض

1058 نباشد

سرایت نجاست بشود به بدنش و نماز بخواند. می بینید موردش عجز تکوینی است. اما بحث ما در اضطرار عرفی است که می خواهیم تجویز کنیم. عجز تکوینی که اصلاً بحث حلال و حرام ندارد، فعل اختیاری نیست اصلاً.

روایات "ما غلب الله علیه فالله أولى بالعدر" مختص به عجز تکوینی نیست بلکه در مورد

اضطرار عرفی هم بکار رفته است

این فرمایش آقای خوئی مناقشه در او هست. چون روایت منحصر نیست به صحیح منصور بن حازم. بعضی روایات داریم در مورد اضطرار عرفی این تعبیر بکار رفته که ما غلب الله علیه فهو أولى بالعدر. در صحیح مرآزم بن حکیم از دی آمده مرضت اربعة اشهر لم اتنفل فیها (چهار ماه مریض شدم نافله نخواندم) فقلت لابی عبدالله علیه السلام فقال لیس علیک قضاء ان المریض لیس کالصحیح کل ما غلب الله علیه فهو أولى بالعدر. این اضطرارش عرفی بود دیگه و الا نماز فریضه را چه جور خواند خب نماز نافله را هم می خواند.

نوع روایات "ما غلب الله" مربوط به جایی است که خدا مانع از اداء نماز بشود که در این

صورت قضاء واجب نیست. بنابراین ارتباطی به رفع حرمت بخاطر اضطرار ندارد

ما یک نکته ای عرض کنیم: نوع روایات ما غلب الله علیه فهو أولى بالعدر که پیدا کردیم غیر از آن روایت سلس البول که تعبیر این جور نبود، تعبیر این بود که هذا ما غلب الله علیه يجعل خریطه، ما غلب الله علیه فهو أولى بالعدر در غیر یک مورد که عرض می کنم بقیه موارد که پیدا کردیم مربوط به این است که جایی که خدا مانع از اداء نماز بشود، قضاء واجب نیست. این اشکال را به صاحب وسائل می شود گرفت که اصلاً ربطی به این ندارد که ما غلب الله علیه فهو أولى بالعدر در ارتکاب آن شیء حرامی که غلب الله علیه، مجبور شدی انجام بدهی. این روایاتی که ما دیدیم ما غلب الله علیه فهو أولى بالعدر غیر از یک مورد که عرض خواهم کرد بقیه راجع به مغمی علیه است که فات منه الصلوة و الصوم، امام فرمود لایقضى الصلوة و کل ما غلب الله علیه فهو أولى بالعدر. صحیح علی بن مهزیار را ببینید! امام فرمود لایقضى الصلوة و لا الصوم، نماز را

قضاء نمی‌کند، صوم را هم قضاء نمی‌کند و کل ما غلب الله علیه فهو اولی بالعذر، چرا؟ برای این که در وقت اداء صوم یا اداء نماز مغمی علیه بود.

ولذا برخی از بزرگان می‌گویند این اغماءهای اختیاری، می‌رود برای عمل جراحی، اختیارا بیهوش می‌شود دیگه، این‌ها احتیاطا نمازشان را قضاء کنند. چرا؟ برای این که تعلیل این است که ما غلب الله علیه فهو اولی بالعذر یعنی آنی که خدا غلبه کند یعنی خدا بیندازد آدم را در اغماء، اینجا که خدا نینداخته در اغماء، این پزشک انداخته این شخص را در اغماء. کلام این است مثل آقای سیستانی اشکال‌شان همین است می‌گویند ما غلب الله معلوم نیست صدق کند. به اختیار خودش و لو از باب علاج دچار اغماء شد.

مناسب بود فقهاء روایات "ما غلب الله" را به عنوان یک قاعده فقهی مطرح می‌کردند

یک مطلب دیگر هم این است که فقهاء در خواب غیر اختیاری این را نگفتند. بعضی خواب‌ها غیر اختیاری است. اصلا طرف مثل این‌هایی که رانندگی می‌کنند گاهی اصلا خواب غیر اختیاری دارند، اصلا هیچ احساسی ندارد ناگهان بیدار می‌شود در تخت بیمارستان، می‌گوید اصلا نفهمیدم چه شد. این می‌شود ما غلب الله علیه در نوم دیگه. ولی در نوم غیر اختیاری فقهاء ملتزم نشدند به عدم وجوب قضاء. این‌ها نیاز دارد به بحث.

[سؤال: ... جواب:] تطبیق شده بر این که لایجب علیه قضاء الصوم و الصلاة اذا اغمی علیه ففات منه الصلاة و الصوم. ما غلب الله علیه [یعنی] خدا مانع شد تو نماز بخوانی در وقت، فهو اولی بالعذر که دیگه قضاء نکنی، دیگه خدا به تو نمی‌گوید قضاء بکن. مضمون این روایت این است که من عجز عن الاداء لاغماء، حالا موردش این است، فالله اولی بالعذر یعنی فلا یجب علیه القضاء. من عجز عن الاداء لاغماء فلا یجب علیه القضاء. مفاد این قاعده این است.

و لذا [این که] این قاعده را صاحب وسائل در بحث جواز فعل مضطرالیه بکار برده، این اشکال به صاحب وسائل هست.

روایت موسی بن بکر هم راجع به همین اغماء است: الرجل یغمی علیه یوما او یومین او اکثر کم یقضی من صلاته قال لاخبرک بما یجمع لک هذه الاشياء کل ما غلب الله علیه من امر فالله اعذر لعبده.

..... شرط ششم: از حریر محض

1060 نباشد

[سؤال: ... جواب:] بنده عرض این است که در اصول در قواعد فقهیه مغفول عنه گذاشتند، مناسب است بحث کنند ولی اشکال ما به صاحب وسائل این است که ربطی به اباحه فعل حرام مورد اضطرار ندارد. این مربوط می شود به نفی قضاء نماز یا روزه ای که خدا انسان را عاجز بکند از اداء آن در وقت، حالا قدر متقینش اغماء است ولی فقهاء در نوم غیر اختیاری این را نگفتند. باید این ها بحث بشود. در فاقد الطهورین این را نگفتند، او هم ما غلب الله علیه است نه آب دارد نه خاک ولی این را نگفتند. مناسب است بحث بشود. ما فعلا مجالی نداریم برای بحثش ولی این باید بحث بشود.

یک روایت داریم که در غیر مورد اغماء است و آن صحیحہ سلیمان بن خالد است. شخصی دو ماه پشت سر هم باید روزه کفاره می گرفت فصام خمسۀ و عشرین یوما، بیست و پنج روزش را گرفت، ثم مرض، سؤال این است که فاذا برئ یبنی علی صومه؟ آن بیست و پنج را حساب کند شش روز دیگر را روزه بگیرد که بشود سی و یک روز، آن بیست و نه روزش را هم که هر وقت گرفت می شود، أم یعید صومه کله؟ یا نه، از نو شروع کند، آن شهرین متتابعین نشد. امام فرمود بل یبنی علی ما کان صام. ثم قال هذا ما غلب الله علیه و لیس علی ما غلب الله عز و جل علیه شیء. این چیزی است که خدا انسان را ناچار به آن کرده است، مریض شد نمی تواند روزه بگیرد و لیس علی ما غلب الله علیه شیء.

در این مورد هم روایت داریم اما جاهای دیگر فقهاء این را گفتند؟ جایی که انسان عاجز می شود از تحصیل یک شرط یا جزء یا ناچار می شود به ایجاد مانع در نماز در روزه در حج، آیا این قاعده را گفتند که لیس علی ما غلب الله عز و جل علیه شیء؟

[سؤال: ... جواب:] روایت خریطه که نداشت فالله اولی بالعذر. گفت هذا ما غلب الله علیه يجعل خریطه. روشن نیست که امام آنجا قاعده کل ما غلب الله علیه فهو اولی بالعذر را تطبیق کرده. هذا ما غلب الله علیه يجعل خریطه.

این یک قاعده ای است در روایات مطرح شده، در کلمات فقهاء مورد غفلت قرار گرفته در حالی که مناسب بود یک قاعده فقهیه ای تنظیم کنند. و مباحث زیبایی از آن در می آید. اما حرف ما این است که جناب

صاحب وسائل! این روایاتی که ما دیدیم دلالت بر این مطلب نمی‌کند که حرامی که ناچارید طبق قاعده کل ما غلب الله علیه فهو اولی بالعذر می‌توانید انجام بدهید.

[سؤال: ... جواب:] اذا لم يقدر الا على الطين فيتيمم فالله اولی بالعذر، این قاعده کل ما غلب الله علیه فهو اولی بالعذر را تطبیق نکردند و الا لازمه‌اش این بود که روی این فرش هم تیمم کن فالله اولی بالعذر، روی میز ناهارخوری هم تیمم کن فالله اولی بالعذر. این که نیست که.

[سؤال: ... جواب:] در استلام حجر که یک مستحبی است که گفته اذا لم يقدر فالله اولی بالعذر. ... عرض می‌کنم که ما غلب الله علیه فهو اولی بالعذر یک قاعده‌ای است فقهاء به آن التفات پیدا نکردند. فقط در اغماء که مورد روایت گفتند قضاء ندارد نماز و روزه‌ای که در حال اغماء فوت شده، خب حالا ما غلب الله که اختصاص به اغماء ندارد، نوم غیر اختیاری هم ما غلب الله علیه است، آنجا چرا نگفتند؟ این نیاز به بررسی دارد.

کلام واقع می‌شود در جهت سادسه ان شاء الله فردا.

جهت ششم: استثناء از حکم وضعی لبس حریر در دو حال جنگ و اضطرار

جلسه ۹۸-۳۲۲

سه‌شنبه - ۹۸/۰۱/۲۰

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيه الله في الأرضين و اللعن على أعدائهم أجمعين.

بحث راجع به جهت ششم هست که آیا استثناء حالت ضرورت و حالت جنگ مختص به حکم تکلیفی لبس حریر هست یا حکم وضعی حرمت نماز در حریر هم استثناء شده از آن، حالت ضرورت و حرب؟

کلام در اضطرار غیر مستوعب است و الا در مورد غیر ارکان، الصلاة لا تسقط بحال

..... شرط ششم: از حریر محض

1062 نباشد

اما نسبت به حالت ضرورت فرض این نیست که در تمام وقت مضطر به لبس حریر است، چون اگر در تمام وقت مضطر باشد به لبس حریر، الصلاة لاتسقط بحال، یا باید نماز نخواند یا نماز بخواند در حریر؟ خب مسلم نماز ساقط نمی شود در عجز از غیر ارکان. حالا دلیلش چیه، اجمالاً اشاره کنم.

دلیل بر عدم سقوط نماز در عجز از غیر ارکان صحیحہ عبدالله بن سنان است: عاجز از قرائت

تکبیر و تسبیح بگوید

دلیل ما بر این که عجز از غیر ارکان سبب سقوط تکلیف به نماز نمی شود صحیحہ عبدالله بن سنان است که فرموده ان الله فرض من الصلاة الركوع و السجود ألتاری لو ان رجلا دخل فی الاسلام لایحسن ان یقرأ القرآن اجزأه ان یکبر و یسبح و یصلی. فرمود رکوع و سجود در نماز، فریضه است، شاهدش این است که ببینید اگر کسی عاجز بود از قرائت تکلیف به نماز بدون قرائت دارد. لو ان رجلا دخل فی الاسلام لایحسن ان یقرأ القرآن اجزأه ان یکبر و یسبح و یصلی، به جای قرائت تسبیح خدا بگوید اما رکوع و سجود قابل اغماض نیست. جامع رکوع اعم از رکوع اختیاری و اضطراری، اینها مقوم نماز هستند و با عجز از جامع رکوع و سجود یا جامع ظهور تکلیف به نماز ساقط می شود. حریر هم که جزء ارکان و فرائض نماز نیست که لبسش در نماز جایز نیست. [این که] بگوییم این مثل این می ماند که حدث در نماز مبطل است [درست نیست چون] حدث رکن است، اما لبس حریر رکن نیست که نماز با لبس حریر باطل بشود مطلقاً. پس از واجبات غیر رکنیه است اجتناب از لبس حریر.

[سؤال: ... جواب:] فرض این است که مضطر به لبس حریر است، سرمای شدید است، تنها یک لباس حریر است باید آن را بپوشد. نه این که می تواند لخت باشد، اگر می تواند لخت باشد باید لخت باشد و لخت نماز بخواند. قطعاً نمی تواند حریر را بپوشد. اما کسی که مضطر به لبس حریر است نه بخاطر نماز، بخاطر این که سرما یا مشکل دیگری هست که باید حریر بپوشد در تمام وقت نماز، اینجا مسلم مانعیت لبس حریر ساقط می شود.

اما بحث ما در اضطرار غیر مستوعب است، فرض این است که اول وقت است، تا ساعت سه بعدازظهر مضطر به لبس حریر است اما مضطر نیست به نماز در حریر، می تواند نمازش را بعد از ساعت سه بخواند.

صاحب عروه: نماز در حریر در حال اضطرار صحیح است چون رفع حرمت تکلیفی مساوی با

رفع حرمت وضعی است

ظاهر صاحب عروه این است که احتیاط مستحب این است که بگذارد نمازش را بعد از سه بعد از ظهر بخواند. حالا که حرمت لبس حریر برداشته شد مانعیت آن در نماز هم برداشته می شود.

محقق همدانی هم صریحا همین را فرموده. فرموده چون دلیلی که می گوید لاتحل الصلاة فی الحریر المحض انصراف دارد به جایی که لبس حریر حرام باشد، اینجا که دیگر لبس حریر حرام نیست چه اشکال دارد نماز در این حریر؟

پاسخ: در مانحن فیه بر خلاف مثال غصب، دو خطاب مستقل وجود دارد: خطاب حرمت تکلیفیه

و خطاب حرمت وضعیه

انصافا این درست نیست. آقا! چه انصرافی دارد لاتحل الصلاة فی الحریر المحض؟ ما مانعیت یک شیئی را در نماز یک وقت از دلیل حرمت تکلیفیه آن استفاده می کنیم مثل این که مشهور می گویند نماز در لباس مغضوب باطل است دلیل خاصی ندارد چون نهی داریم از تستر به ساتر مغضوب، اجتماع امر و نهی پیش می آید اگر بگوییم این نماز در این ساتر مغضوب هم مصداق واجب است هم مصداق حرام. و چون اجتماع امر و نهی محال است پس می گوییم این نماز دیگر مصداق واجب نیست. خب آنجا تا نهی ساقط بشود دیگره مشکل برطرف می شود. مانع عقلی دیگر ندارد اطلاق وجوب نسبت به این فرض. اما ما در حریر دو خطاب مستقل داریم یکی این که لبس حریر بر رجال حرام است تکلیفا و دیگر این که نماز در حریر باطل است، لاتحل الصلاة فی الحریر المحض. دو خطاب مستقل است. وجهی ندارد لاتحل الصلاة فی الحریر المحض را منصرف بدانیم به جایی که لبس حریر حرام تکلیفی است.

صاحب عروه: نماز در حریر در حال حرب صحیح است

اما در حال حرب: محقق همدانی آنجا هم فرموده که در حال حرب وقتی تجویز شد لبس حریر بر رجال نماز در آن هم جایز است. صاحب عروه هم ظاهرش همین است بلکه صریح عبارتش همین است که احتیاط مستحب است که در این حال نماز نخواند ولی از نظر فتوی اشکالی ندارد.

این مورد طرفدار بیشتر دارد. در مورد ضرورت خیلی‌ها مخالفت با نظر صاحب عروه و محقق همدانی کردند اما در مورد حال حرب بعضی‌ها گفتند اینجا دلیل لفظی خاص داریم که یجوز لبس الحریر فی حال الحرب. در مورد اضطرار عمومات بود که ما من شیء محرم الا و قد احله الله لمن اضطر الیه، می‌گفتیم شما مضطر به لبس حریر هستی مضطر به نماز در حریر که نیستی، چرا نماز در حریر می‌خوانی؟ اما در این لبس حریر در حال حرب دلیل خاص داریم و اطلاق مقامی جواز لبس حریر در حال حرب اقتضاء می‌کند جواز نماز در این حریر را. صاحب جواهر طرفدار این نظر است.

صاحب جواهر: "یجوز لبس الحریر فی حال الحرب" با "لاتحل الصلاة فی الحریر المحض"

تعارض می‌کنند به عموم من وجه و خطاب یجوز مقدم است چون موجب تخفیف است

بعد فرموده که نگویید اطلاق یجوز لبس الحریر فی حال الحرب اقتضاء می‌کند نماز در حریر در حال حرب جایز باشد، تعارض می‌کند با اطلاق لاتحل الصلاة فی الحریر المحض که اطلاق او اقتضاء می‌کند نماز در حریر محض جایز نیست چه در حال حرب چه در حال غیر حرب. و نسبت هم عموم من وجه است چون یجوز لبس الحریر فی حال الحرب اطلاق دارد سواء کان فی حال الصلاة او فی حال غیر الصلاة، لاتحل الصلاة فی الحریر المحض سواء کان فی حال الحرب او فی غیر حال الحرب. مورد اجتماع می‌شود آن جایی که هم حال حرب است هم حال صلات؛ یجوز لبس الحریر فی الحرب می‌گوید جایز است، لاتحل الصلاة فی الحریر المحض می‌گوید جایز نیست. صاحب جواهر می‌گوید قبول دارم نسبت عموم من وجه است و لکن باید این یجوز لبس الحریر فی حال الحرب را در این مورد اجتماع مقدم کنیم چون اقوی ظهور است. هم مورد عمل

مشهور است هم مناسبت دارد با نکته حکم که تخفیف و تسهیل امر است بر مجاهدین. این سخت‌گیری می‌شود که بگوییم در حال نماز لباس حریر را در بیاورید ای مجاهدان در حال خدا!

پاسخ اول: مفاد "يجوز لبس الحریر فی حال الحرب" جواز تکلیفی است؛ ربطی به جواز وضعی

ندارد

این فرمایش ایشان ناتمام است. چرا؟ برای این که آقا! يجوز لبس الحریر فی حال الحرب حکم تکلیفی را می‌گوید. یک وقت عادتاً کسی که در حال حرب لبس حریر می‌کند در او هم نماز می‌خواند، خب این می‌شود دلالت اقتضاء. دلالت اقتضاء پیدا می‌کند بر جواز صلات در حریر. آن وقت می‌شود اخص مطلق، عام من وجه نمی‌شود، دلالت اقتضاء کالنص است. اما شما که این را نمی‌گویید، می‌گویید اطلاق دارد. عادتاً این جور نیست که انسان در حال حرب لباس حریر بپوشد، در نماز هم لباس حریر بپوشد.

مفاد يجوز لبس الحریر فی حال الحرب جواز تکلیفی است چه ربطی دارد به یک حکم آخر که عبارت است از صحت صلات در حریر. اطلاق يجوز تکلیفاً می‌گوید جواز تکلیفی در همه احوال هست، ربطی ندارد به جواز وضعی و صحت وضعیه نماز در حریر در حال حرب. یک حکم آخری است این. مثل این که یکی بیاید بگوید يجوز شرب الحلیب اطلاق دارد و لو در حال نماز. يجوز شرب الحلیب جواز تکلیفی است. جواز تکلیفی در حال نماز به عنوان شرب حلیب چه ربطی دارد به این که شرب حلیب در نماز، نماز را باطل نمی‌کند؟ دو تا حکم است. آخه نگفت که يجوز الصلاة مع شرب الحلیب، گفت يجوز شرب الحلیب، خوردن شیر حلال است، اطلاق دارد. بگوییم پس اطلاق اقتضاء می‌کند در حال نماز هم حلال است، بله این اطلاقش می‌گوید حلال تکلیفی است اما اثبات نمی‌کند پس حلال وضعی هم هست و نماز را باطل نمی‌کند. این یک حکم دیگری است.

[سؤال: ... جواب:] با خطابات دیگر تذکر دادند که لاتحل الصلاة فی الحریر المحض. در حال حرب گفتند لبس حریر بکنید در مقام شوکت مجاهدین، آنجا گفتند لبس حریر بکنید شوکت اسلام و مسلمین را نشان بدهید به دشمنان خدا. اما حالا آمدید نماز بخوانید لازم نیست در مقابل دشمن لباس را در بیاورید که تیر

..... شرط ششم: از حریر محض

1066 نباشد

بخورید یا اظهار ما وجب ستره بشود، نه، می‌روید در نمازخانه لباس حریر را در می‌آورید نمازتان را می‌خوانید. ... فرض این است اضطرار نیست. ... بالاخره یا راحت‌تر می‌شود تحمل کرد سختی جنگ را با لباس حریر با اظهار شوکت مجاهدین است اما موقع نماز لباس حریر را در بیاور نماز بخوان، ربطی به هم ندارد که ما بگوییم حالا که جایز است لباس حریر در حرب پس در حال نماز هم جایز است لبسش بر مردان.

پاسخ دوم: این که بعد از استقرار تعارض، تخفیف موجب ترجیح بشود، این یک نکته

استحسانیه است

ثانیا: بر فرض بگویید يجوز لبس الحریر فی حال الحرب اطلاقش بگوید يجوز الصلاة وضعا، تعارض می‌کند با لاتحل الصلاة فی الحریر المحض به عموم من وجه، آخه این نکات استحسانیه چیه که ما مقدم کنیم يجوز لبس الحریر فی حال الحرب را چون مناسبت دارد با تخفیف و تسهیل امر بر مجاهدین امر در راه خدا؟ خب مجاهدین در راه خدا، خدا حفظشان کند! اما خدا چقدر به این‌ها تخفیف بدهد دست خودش است. دوست دارد این مقدار تخفیف بدهد که در غیر حال نماز می‌توانند لبس حریر بکنند. عمل مشهور هم که موجب اقوائت ظهور نمی‌شود که.

این که صاحب جواهر بعد از تعارض به برائت رجوع نمی‌کند شاید بخاطر استصحاب بقاء حرمت

نماز در حریر باشد

بله، خوب بود صاحب جواهر می‌گفت بعد از تعارض به عموم من وجه تساقط می‌کنند رجوع می‌کنیم به اصل برائت از مانعیت لبس حریر در حال جنگ. چرا صاحب جواهر این را نگفت؟ شاید شبهه داشت. شبهه‌اش چیه؟ شبهه‌اش این است که ممکن است بگوید استصحاب می‌گوید قبل از جنگ حرام بود نماز در حریر، آن وقتی که جنگ نبود، استصحاب می‌گوید الان هم حرام است نماز در حریر. شاید وجه این که صاحب جواهر اصرار دارد خطاب يجوز لبس الحریر فی حال الحرب را مقدم کند بر لاتحل الصلاة فی الحریر المحض این باشد که می‌بیند بعد از تعارض و تساقط نمی‌تواند به اصل برائت رجوع کند؛ استصحاب بقاء حرمت صلات در حریر که قبل از جنگ یقین به حدوث آن بود، محکم است.

این استصحاب در شبهات حکمیه انحلالیه است که مشکلش از غیر انحلالیه بیشتر است

که البته ما این استصحاب را قبول نداریم؛ استصحاب در شبهات حکمیه است. آن هم از قسم انحلالیه است. آن نمازهایی که در حال غیر حرب هستند چه ربطی دارد به این نمازهایی که در حال حرب است؟ اینها دو نوع نماز است. آن متقین سابق ما حرمت صلات در آن نمازها است. این موضوعش متعدد است. [سؤال: ... جواب:] می‌گویم اشکال این استصحاب این است که استصحاب در شبهات حکمیه‌ای است که اشکال انحلالیت هم دارد. خب این اشکال را برخی مثل مرحوم آقای خوئی از آن صرف نظر نمی‌کنند می‌گویند حکم انحلالی است. حالا برخی جواب می‌دهند بماند. [سؤال: شما هم جواب می‌دهید. جواب:] اما اصعب حالا هست از مثل استصحاب نجاست آبی که زال تغیره. خب آنجا حکم، انحلالی نیست، نجاست این آب قبل از زوال تغیر نمی‌دانیم باقی است یا باقی نیست. حکم، واحد است نمی‌دانیم باقی است یا باقی نیست. اینجا امرش اصعب است چون حرمت صلات در حریر قبل از حال حرب مربوط به آن نمازها است که قبل از حرب خوانده می‌شود. و لذا آقای خوئی می‌گوید اینجا اشکالش اشد است نمی‌شود با این استصحاب ثابت کرد حرمت صلات در حریر در حال حرب را.

صاحب عروه: احتیاط مستحب این است که در فرض اضطرار و جنگ، ساتر را از غیر حریر قرار

بدهد

صاحب عروه بعد از این که فرموده احتیاط مستحب این است که نماز در حریر در حال جنگ نخواند، ظاهرش این است بلکه صریح این است که از نظر فتوی ما قائل به صحت صلات در حریر هستیم در حال حرب که ما اشکال کردیم گفتیم لاتحل الصلاة فی الحریر المحض محکم است. صاحب عروه در ادامه فرموده من احتیاط مستحب می‌کنم در حال حرب یا در حال ضرورت ساترش را از غیر حریر انتخاب کند. تعبیر این است: و حينئذ تجوز الصلاة ایضاً، بعد از این که فرمود که و يستثنى من حرمة لبس الحریر حال الضرورة و حال الحرب و حينئذ تجوز الصلاة ایضاً، در ادامه می‌گوید و ان كان الاحوط ان يجعل ساتره من غیر الحریر.

..... شرط ششم: از حریر محض

1068 نباشد

اشکال: فرقی بین ساتر و غیر ساتر نیست. طبق "لاتحل الصلاة فی الحریر المحض" غیر ساتر

هم به احتیاط مستحب از غیر حریر باشد

ما یک اشکالی داریم به صاحب عروه. آقای صاحب عروه! احتیاط مستحب می‌خواهید بکنید چرا فقط ساترش را غیر حریر قرار دادید طبق احتیاط مستحب؟ بین ساتر و غیر ساتر چه فرق است؟ حالا نظر مبارک شما این است که در حال حرب نماز در حریر جایز است مطلقاً، بعد می‌گویید احتیاط مستحب اگر می‌خواهد بکند چرا بعد می‌گویید احتیاط مستحب این است که ساترش را از غیر حریر انتخاب کند؟ نخیر، احتیاط مستحب این است که کل لباسش را از غیر حریر انتخاب کند. ساتر چه خصوصیتی دارد؟

[سؤال: ... جواب:] به ما چه ارتباطی دارد، ما حکم شرعی می‌گوییم. سختش هست دربیابورد، سختش نیست، آخه این که حکم شرعی نشد.

اگر احتیاط است بخاطر لاتحل الصلاة فی الحریر المحض است، خب او هم که فرق نمی‌کند ساتر و غیر ساتر در او.

جهت هفتم: لبس حریر بر زنان

جهت هفتم بحث لبس حریر بر زنان است.

صاحب عروه: لبس حریر بر زنان جایز است حتی در حال نماز

صاحب عروه گفته لابس لبس الحریر للنساء بل تجوز صلاتهن فيه علی القوی.

اصل لبس حریر بر نساء حکم تکلیفیش که مسلم است؛ کسی جرأت نکرده نه از عامه نه از خاصه مناقشه کند در جواز لبس حریر بر زنان.

آقای خوئی فرموده عمده دلیل ما تسالم بر جواز لبس حریر للنساء است. روایات ضعیف است که دلالت بکند بر جواز لبس حریر بر نساء.

غیر از تسالم اصحاب، روایات هم دلالت بر جواز تکلیفی لبس حریر بر زنان می‌کند

[اقول] و لکن بعضی از این روایات به نظر ما خوب است. صحیحہ اسماعیل فضل هاشمی می گوید لایصلح للرجل ان یلبس الحریر الا فی الحرب. این ظهور عرفیش این است که رجل خصوصیت داشت که گفت لایصلح للرجل.

روایت صفوان بن یحیی از یوسف بن ابراهیم (که ما قبول داریم چون می گوییم از مشایخ صفوان است یوسف بن ابراهیم و ثقہ است) دارد انما کره الحریر المبہم للرجال.

[سؤال: ... جواب:] حریر غیر محض کہ بر ہمہ حلال است چه بر رجال چه بر نساء. حریر مخلوط کہ بر ہمہ حلال است. انما کره الحریر المبہم یعنی حریر محض للرجال.

[سؤال: ... جواب:] مثلاً پیرزن و جوان با ہم فرق بکنند؟

و لذا آن روایتی کہ معتبرہ موسی بن بکر بود کہ می گفت سمعت اباجعفر علیہ السلام ینہی عن لباس الحریر للرجال و النساء، او را باید حمل بر کراہت بکنیم نسبت بہ نساء. می شود حکم کراہتی.

این راجع بہ اصل جواز تکلیفی لبس حریر بر نساء. اما بحث جواز نماز زنان در لباس حریر، این مخالفینی دارد. مشہور قائلند بہ جواز صلات زنان در حریر. ولی شیخ صدوق در فقیہ، صاحب حدائق فتوی می دهد و شیخ بہائی تمایل دارد فتوی بدهد کہ نماز زن در حریر باطل است. مرحوم خوانساری در حاشیہ عروہ می گوید احتیاط واجب این است کہ زن ها در نماز حریر نپوشند.

شیخ صدوق: نماز زنان در حریر باطل است چون زنان فقط در مورد حرمت تکلیفی استثناء

شدند

در من لایحضرہ الفقیہ مرحوم صدوق استدلال کرده. گفته در مورد لبس حریر تخصیص زدند زن ها را اما در مورد صلات در حریر کہ تخصیص نزدند زن ها را. لاتحل الصلاۃ فی الحریر المحض، مطلق است، نگفتند للرجال، مطلق است، چرا از این اطلاق رفع ید کنید؟

خیلی فنی برخورد کرده. لاتحل الصلاۃ فی الحریر المحض مطلق است شامل رجال و نساء می شود، مقیدی ہم ندارد.

..... شرط ششم: از حریر محض

1070 نباشد

اشکال اول (صاحب حدائق): موضوع اکثر روایات رجل است. صحیح محمد بن عبد الجبار هم

که موضوعش مطلق است، با توجه به ذکر قلنسوه، موردش مختص رجال می شود

صاحب حدائق گفته من فتوایت را قبول دارم جناب شیخ صدوق، اما دلیلت را قبول ندارم. چرا دلیل صدوق را قبول ندارد صاحب حدائق؟ ایشان گفته که ببینید! روایات نهی از صلات در حریر اکثرشان موضوعش رجال است، عنوان رجل است، الغاء خصوصیت نمی شود از رجل به زن. می ماند این صحیح محمد بن عبد الجبار که لاتحل الصلاة فی الحریر المحض. صاحب حدائق گفته این روایت و لو در موضوعش رجل نیامده اما یک چیزی آمده که او هم مختص می شود به رجل. و آن این است که در سؤال محمد بن عبد الجبار نوشت به امام علیه السلام هل یصلی فی قلنسوة حریر محض او قلنسوة دیباج، زن که کلاه نمی گذارد سرش، زن سر مردها کلاه می گذارد، خودش که سر خودش کلاه نمی گذارد [خنده حضار]. قلنسوه و کلاه لباس رجال هست. قلنسوة حریر محض یعنی رجال، امام هم در این رابطه فرمود لاتحل الصلاة فی الحریر المحض.

جواب (محقق خوئی): مورد سؤال، موجب تقیید اطلاق جواب نیست

مرحوم آقای خوئی فرموده: نشد جناب صاحب حدائق. مورد سؤال مگه موجب تقیید اطلاق جواب می شود؟ حالا مورد سؤال قلنسوة حریر است، فکتب علیه السلام لاتحل الصلاة فی الحریر المحض.

اشکال دوم (محقق خوئی): قاعده اصولیه داریم که بعد از احراز این که مطلق در مقام بیان یک

جهتی است، دیگر اطلاقش در سایر جهات حجت نیست

می گویند آقای خوئی! پس شما مثل این که طرفدار صدوق هستی، می خواهی بگویی نماز در حریر بر زنان هم حرام است طبق اطلاق جواب لاتحل الصلاة فی الحریر المحض؟ آقای خوئی فرموده نه، من یک اشکال دیگری می کنم بر اساس یک قاعده اصولیه. آن قاعده اصولیه این است که اگر یک خطاب مطلق از یک جهت در مقام بیان است، دیگه نمی شود به اطلاق آن کلام نفی جهات دیگر را کرد. در مقام بیان این جهت است، کاری به جهات دیگر ندارد. مثل فکلوا مما امسکن علیکم، اطلاق ندارد چون در مقام بیان این است که

کلب معلم صیدش جواز اکل دارد بر خلاف بقیه حیوانات درنده. باز شکاری اگر بیاید صید را بگیرد و بکشد، شما نمی‌توانید استفاده کنید ولی اگر کلب شکاری، سگ شکاری این کار را بکند می‌توانید استفاده کنید. موقع فرستادنش بگو بسم الله بفرستش فکلوا مما امسکن علیکم. در مقام بیان این جهت است. اطلاق ندارد که آن محل گاز گرفتن این سگ را لازم نیست بشورید. اینجا هم همین است. اینجا از حیث این که آیا حرمت صلات در حریر شامل قلنسوه که ما لاتتم فيه الصلاة می‌شود یا نمی‌شود، از این حیث سؤال کردند امام فرمود لاتحل الصلاة فی الحریر المحض یعنی فرقی بین ما تتم فيه الصلاة و ما لاتتم فيه الصلاة نیست. اصالة الاطلاق دیگه نمی‌شود محکم بشود نسبت به سایر جهاتی که بین زن و مرد هم فرقی نیست.

پاسخ: این قاعده اصولیه در همه جا صادق نیست

فعلا که بناء است به عالم گذشته اشکال کنند، ما هم به آقای خوئی اشکال می‌کنیم، می‌گوییم آقای خوئی! درست می‌فرمایید قاعده اصولیه‌ای که شما فرموده‌اید، صاحب کفایه فرموده، این است ولی این قاعده اصولیه همچنین درست نیست. مثال بزنم:

اگر شما بروید از مولی بپرسید که هل يجب اکرام العالم الفاسق؟ امام بفرماید يجب اکرام کل عالم، بگویید فقط می‌خواهد بگوید بین فاسق و عادل فرقی نیست اما بین فقیه و فیلسوف هم فرقی نیست؟ شاید فرق کند. معنای آن قاعده اصولیه این است دیگه. ملتزم می‌شوند آقایان؟ شما که از مولی سؤال می‌کنید هل يجب اکرام العالم الفاسق مولی می‌گوید يجب اکرام کل عالم، بگویید قدر متیقن این است که در مقام بیان این است که فاسق و عادل فرقی نمی‌کنند در وجوب اکرام، اما دیگه نمی‌شود اطلاق‌گیری کرد که فقیه و فیلسوف هم فرقی نمی‌کنند، بلاشکال این خلاف فهم عرفی است. يجب اکرام کل عالم عرف اطلاق‌گیری می‌کند.

در آیه کلب معلم، قرینه سیاق دال است بر این که "فقط" در مقام ارشاد به تذکیه است

..... شرط ششم: از حریر محض

1072 نباشد

آن فکلوا مما امسکن علیکم را مدام به رخ ما نکشید. آن آیه اصلاً ارشاد به تذکیه است. دندان سگ نجس باشد یا پاک باشد ربطی به تذکیه ندارد، حکم دیگری است. کلاً ارشاد به تذکیه است نه این که نشسته بخور. اذا فری الاوداج فکل یعنی همین جوری، نشسته، نپخته؟ بابا! "فکل" ارشاد به تذکیه است.

سؤال: یعنی می فرمایید در آیه کلب معلّم، قرینه داریم که فقط در مقام بیان تذکیه است و نه غیر آن؟

جواب: [همین را عرض می کنم. فکلوا یعنی فهو مذکی. اصلاً مفاد فکلوا مما امسکن علیکم ارشاد به تذکیه است، کاری به احکام دیگر ندارد.

پس به نظر ما این بیان هایی که گفتند درست نشد. کلام شیخ صدوق در فقیه قوی است. لاتحل الصلاة فی الحریر المحض، جواب امام مطلق است.

اشکال سوم: روایات متکفل مورد حکم هستند و لذا خود همین، قرینه است بر این که روایات

در مقام بیان موضوع حکم (مکلفین) نیستند

و لکن ما یک عرضی داریم. ما قبل از این که عرض مان را بگوییم یک مثالی از بحث زکات بزنیم: روایت می گوید فی الغنم السائمة زکاء، بعضی ها گفتند این مطلق است، اعم از این که مال صبی باشد، مال بالغ باشد. الخمس فی خمسة اشیاء، الخمس فیما افاد الناس من قليل او كثير، اعم از این که مالک این معدن یا کنز یا فایده صبی است یا بالغ است. که در بحث خمس است یا در بحث زکات که فی الغنم السائمة زکاء اعم از این است که صاحب غنم صبی است یا بالغ است. ما یک عرضی داریم و آن این است که می گوییم ظهور عرفی ندارد این بیانات مگر این که می خواهد بگوید مورد تعلق زکات غنم سائمة است اما من تجب علیه الزکاء یک حکم دیگری است، در مقام بیان او نیست. مورد برای حکم با من يتعلق به الحكم، این ها دو تا مطلب است. ممکن است اطلاق نسبت به مورد حکم منعقد بشود اما من يتعلق به الحكم خطاب در مقام بیان او نباشد. فی الغنم السائمة زکاء هر غنمی باشد، بز باشد، میش باشد. اما من تجب علیه الزکاء؟ البالغ أو الصبی؟ در مقام بیان این نیست.

اینجا هم همین است. سألته عن قلنسوة دیباج فكتب لاتحل الصلاة فی الحریر المحض، اما نفرمود لاتحل علی من؟ بر کی حلال نیست؟ او را که نفرمود. نماز در حریر محض جایز نیست، چون سؤال کرده بود، او سؤال بود، اگر سؤال نبود نمی گفتیم این را، چون سؤال است قرینه شده است که از مورد دارد سؤال می کند که آیا قلنسوه حریر نماز در او حلال است یا حرام، کاری به افراد نداشت سائل، نمی خواست بگوید بین زن و مرد فرق است یا فرق نیست، نظر به مورد داشت. امام هم ظهوری بیشتر از این جوابش ندارد که این مورد هم داخل در مانعیت صلات فی الحریر هست. اما من تجب علیه الصلاة فی غیر الحریر؟ در مقام بیان او نیست، شاید او مربوط به رجال باشد.

[فرمایش] آقای خوئی فرقی با عرض ما این است که یک قاعده اصولیه را به رخ ما کشید. آن قاعده اصولیه نقض می شود با آن مثالی که ما زدیم که سألته عن وجوب اکرام العالم الفاسق فكتب علیه السلام يجب اکرام کل عالم، يجب اکرام العالم (عموم هم نگویید اطلاق بگویید، يجب اکرام العالم) کدام عرف از ما می پذیرد بگوییم فقط در مقام بیان این است که فرق بین عادل و فاسق نیست در وجوب اکرام، اطلاقش را نمی شود محکم قرار داد نسبت به سایر جهات. ممکن است آنجا هر دو، مورد است: عالم عادل عالم فاسق، عالم فقیه عالم فیلسوف، همه مورد وجوب اکرام هستند.

[سؤال: ... جواب:] او کل واقعه را سؤال کرده: سألته عن الصلاة فیما لایؤکل، امام فرمود الصلاة فیما لایؤکل فاسد، اطلاق دارد چه مرد چه زن. این دو مثال را از شما سؤال می کنم: مثال اول این است که سألته عن وجوب اکرام العالم الفاسق امام در جواب نوشت که يجب اکرام العالم، شما را به وجدان تان، شما را به هر کسی که قبول دارید، يجب اکرام العالم را عرف اطلاق گیری نمی کند؟ چه عالم فقیه چه عالم فیلسوف، چه عالم عارف. این مثال با این مثال دوم که فی الغنم السائمة زکاء، این ناظر نیست به من تجب علیه الزکاء، مورد را دارد می گوید. اینجا هم مورد را سؤال کرد که آیا قلنسوه حریر مشمول نهی از صلات در حریر هست یا نه، امام فرمود لاتحل الصلاة فی الحریر المحض، اصلا مطرح نشد لاتحل الصلاة علی ای مکلف؟ علی الرجال أو علی مطلق الرجال و النساء؟ در مقام بیان آن جهت نبوده.

..... شرط ششم: از حریر محض

1074 نباشد

و لذا ما قبول داریم نظر مشهور را که يجوز للنساء الصلاة في الحرير و لو كان حريرا محضا با این بیان.^{۲۳}
صاحب حدائق فرموده که من این خطاب لاتحل الصلاة في الحرير المحض را مختص رجال می دانم به قرینه قلنسوه که کلاه مربوط به مردها هست. و لکن سه تا دلیل دیگر دارم بر این که زن در حریر نماز بخواند باطل است که دلیل من قوی است. ببینیم ادله اش قوی است یا نه، روز شنبه این بحث را دنبال می کنیم. فردا بحث ماهیت پول مطرح می شود.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه ۹۹-۳۲۳

شنبه - ۹۸/۰۱/۲۴

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيه الله في الأرضين و اللعن على أعدائهم أجمعين.

بحث راجع به این بود که صاحب حدائق فرمود نماز زن در لباس حریر محض باطل است همان طور که [مرحوم] صدوق گفته. فقط دلیل [مرحوم] صدوق نادرست بود. به جای دلیل [مرحوم] صدوق خود صاحب حدائق سه دلیل ذکر کرده:

صاحب حدائق: نماز زن در حریر باطل است. چون در صحیحه حریر بین جواز نماز در حریر و

جواز احرام در آن ملازمه برقرار کرده و از خارج می دانیم که احرام زن در حریر باطل است

^{۲۳} مآتن: خلاصه بیان استاد:

در مواردی که شک داریم یک خطاب در مقام فلان جهت هست یا نیست، می شود به اطلاق آن خطاب تمسک کرد مگر اینکه قرینه داشته باشیم که در مقام بیان آن جهت نیست. یکی از قرائن این است که خطاب متکفل بیان مورد حکم باشد نه مکلفین. مانند مانحن فیه یا مانند فی الغنم السائمة. اما در مثال هل يجب اكرام العالم الفاسق که مولی می گوید اكرم العالم، می توان به اطلاقش تمسک کرد برای اكرام تمام اصناف عالم چون قرینه ای در خطاب وجود ندارد که بگوید مولی در مقام بیان اكرام اصناف عالم نیست.

دلیل اول این است که ایشان می‌گویند در صحیحہ حریر آمده کل ثوب یصلیٰ فیہ یا تصلی فیہ فلا بأس ان تحرّم فیہ. بیان می‌کند ملازمه را بین جواز احرام در یک لباس و جواز نماز در آن. این را ضمیمه کنید به آن روایاتی که می‌گویند زن نمی‌تواند در حال احرام لباس حریر بپوشد و در لباس حریر نمی‌تواند محرم بشود. خب مطلب روشن می‌شود. ما از صحیحہ حریر فهمیدیم بین جواز احرام در یک ثوب و جواز نماز در آن ثوب ملازمه است، از دلیل دیگر فهمیدیم که احرام زن در حریر جایز نیست، نتیجه ملازمه این است که بگوییم پس نماز او هم در حریر جایز نیست. این دلیل اول.

دلیل دوم روایت جابر جعفی است: سمعت ابا جعفر علیه السلام یقول یجوز للمرأة لبس الدیبا ج و الحریر فی غیر صلاۃ و احرام.

دلیل سوم هم روایت موسی بن بکر است عن زرارۃ قال سمعت ابا جعفر علیه السلام ینہی عن لبس الحریر للرجال و النساء. با توجه به این که مسلم بر زن جایز است تکلیفا لبس حریر، پس باید بگوییم مراد از این روایت لبس حریر در نماز است.

راجع به این دو دلیل که جواب، سریع هست و آسان هست اول جواب بدهیم:

اما روایت موسی بن بکر خب ظاهرش نهی تکلیفی است از لبس حریر برای مردان و زنان. می‌گویید قطعا جایز است لبس حریر بر زنان خب این روایت را حمل بر کراهت نکنید. چه قرینه‌ای می‌شود که بگوییم پس این روایت نظر دارد به بطلان صلات در حریر برای زنان؟

اما روایت جابر سندش ضعیف است، دلالتش مشکل ندارد. مشتمل است روایت جابر بر عده‌ای از مجاهیل. جعفر بن محمد بن عمارۃ عن ابیه عن جابر الجعفی. یا حسن بن علی السّکری یا سکرّی [العسکری] این‌ها توثیق ندارند.

اشکال اول و دوم (مرحوم حکیم): زن می‌تواند در حریر محرم شود. ضمن این که برای اثبات

تخصّص نمی‌توان به اصل عدم تخصیص تمسک کرد

..... شرط ششم: از حریر محض

1076 نباشد

می‌ماند دلیل اول که دلیل فنی هست. مرحوم آقای حکیم دو تا اشکال کرده. فرموده: اولاً ما قبول نداریم که زن در حریر نمی‌تواند محرم بشود. ثانیاً: این استدلال شما مبتنی است بر حجیت عکس نقیض. عکس نقیض چیه؟ شما وقتی می‌گویید که العالم واجب الاکرام، عکس نقیض این است که بگویید من لیس بواجب الاکرام فلیس بعالم. آقای حکیم می‌گویند ما در اصول گفتیم عکس نقیض حجت نیست. یعنی اگر ثابت شد که زید واجب الاکرام نیست، اما نمی‌دانیم تخصصاً خارج است از العالم واجب الاکرام یعنی جاهل است یا تخصیصاً خارج از العالم واجب الاکرام است عالم است و تخصیص خورده است از این عموم. اینجا ما نمی‌توانیم بگوییم عکس نقیض العالم واجب الاکرام این است که من لیس بواجب الاکرام فلیس بعالم و زید لیس بواجب الاکرام جزماً چون می‌دانیم واجب الاکرام نیست، دوران امر بین تخصیص و تخصص است، می‌دانیم زید واجب الاکرام نیست پس ثابت می‌شود که عالم نیست؛ احکام جاهل را بر او بار می‌کنیم. همینی که در اصول می‌گفتند اجراء اصالة عدم التخصیص لاثبات التخصص. آقای حکیم می‌گویند در اصول ثابت شده که این درست نیست.

پاسخ اشکال دوم (محقق خوئی): ضمن پذیرش اشکال اول، لکن مفاد صحیحہ حریر بیان

ملازمه است. مانند کل نار حارة

مرحوم آقای خوئی فرموده اشکال اول‌تان را ما قبول داریم. بله، محل منع است حرمت لبس حریر بر زن در حال احرام اما اشکال دوم‌تان را نمی‌پذیریم. آقا! اگر مفاد خطاب بیان ملازمه است بین دو مطلب، این صحیحہ حریر که می‌گوید کل ما یصلی فیه فللبأس ان تحرم فیه، بیان ملازمه می‌کند بین جواز صلات در یک ثوب و جواز احرام در آن، خب از علم به انتفاء لازم علم پیدا می‌کنیم به انتفاء ملزوم. کل نار حارة، اگر یک آقایی می‌گوید این آتش است، هر چی دست‌مان را می‌بریم نزدیکش می‌بینیم نمی‌سوزد، هیچ گرما ندارد، خب می‌گوییم پس آتش نیست. از انتفاء لازم علم پیدا می‌کنیم به انتفاء ملزوم. این چه فرمایشی است آقای حکیم می‌فرمایید؟

اشکال سوم (محقق خوئی): صحیحه حریر شامل زن‌ها نمی‌شود چون اگر "تصلی" باشد خطاب به حریر است و اگر "یصلی" باشد ناظر به جواز نوعی صلات در حریر است که مختص رجال است

بعد خود آقای خوئی گفتند ولی من یک اشکال دومی آماده کردم جایگزین اشکال آقای حکیم. و آن این هست که روایت یا می‌گوید کل ثوب تصلی فیه، خطاب به حریر است که ربطی به زن ندارد. خطاب به حریر است: کل ثوب تصلی فیه یا حریر فللبأس ان تحریم فیه. پس کاری به زن نداریم، اطلاق ندارد نسبت به زن. یا کل ثوب یصلی فیه است، این هم ناظر به نوع است و الا ملازمه بین شخص حکم جواز احرام در یک لباس و جواز صلات در آن لباس نیست. ملازمه نوعیه است نه ملازمه شخصیه. چرا؟ برای این که اگر من مضطربم در یک لباس نجس نماز بخوانم، می‌توانم در او محرم بشوم؟ نه. چون نوع لباس نجس جوری است که لایصلی فیه و لو شخص این لباس نجس بخاطر اضطرار من جایز شده نماز در او. ملازمه بین جواز نوعی نماز در یک لباس و احرام در آن لباس است نه جواز شخصی. شاهدش همین شخص مضطرب به نماز در لباس نجس است که جواز شخصی دارد صلات او در این لباس نجس ولی ملازمه ندارد با جواز احرام او در این لباس. بین جواز نوعی نماز در یک لباس و جواز احرام او در لباس ملازمه است، خب این ملازمه که از بین نرفته. چرا؟ برای این که بر مردها که حرام است نماز در حریر، همین کافی است که بگوییم جواز نوعی ندارد نماز در حریر.

[سؤال: ... جواب:] ایشان می‌گویند قسمت عمده انسان‌ها مردها هستند. نوع مکلفین رجال هستند. [تعبیر ایشان این است:] الذین هم العمده من المكلفین.

پس جواز نوعی ندارد نماز در حریر، [پس] جواز هم ندارد احرام در حریر. حالا بر زن‌ها جایز بشود نماز در حریر، این که لطمه نمی‌زند به عدم جواز نوعی نماز در حریر.

محقق خوئی در مناسک فرمودند حرمت لبس حریر در حال احرام مختص مردان نیست و شامل زنان هم می‌شود. بله، ایشان در حال حر و برد، بدون این که فتوی بدهد احتیاط کرده

..... شرط ششم: از حریر محض

1078 نباشد

انصافاً این فرمایش‌های آقای خوئی تمام نیست. اما فرمود اشکال اول آقای حکیم که حرمت پوشیدن لباس حریر در حال احرام بر زنان ممنوع است، محل اشکال او منع، آقا! چرا این جور می‌فرمایید؟ خود شما در مناسک حج‌تان، در شرح مناسک، موسوعه جلد ۲۸ صفحه ۲۷۵، فرمودید: حرمت لبس حریر در غیر حال احرام مختص مردها هست، ولی در حال احرام هم بر زن حرام است لبس حریر. لایجوز للمرأة ان یکون ثوبه من الحریر.

آن احتیاطی که آنجا هست و آقای خوئی تشکیک کرده و به لحاظ او احتیاط کرده این است که آیا در حال حر و برد جایز می‌شود بر نساء محرمات لبس حریر یا جایز نمی‌شود؟ این محل بحث است. حرمت احرام زن در حریر و لبس حریر در حال احرام این محل بحث نیست. صحیحه عیص صریحاً گفته که المرأة المحرمة تلبس ما شاءت من الثیاب غیر الحریر و القفازین. دستکش‌هایی بود در آن پنبه بود، به آن‌ها می‌گفتند قفازین. المرأة المحرمة تلبس ما شاءت من الثیاب غیر الحریر و القفازین. آنی که محل بحث است این است که در موثقه سماعه دارد که لاینبغی للمرأة ان تلبس الحریر المحض و هی محرمة فاما فی الحر و البرد فلا بأس. این ذیلش محل بحث است. و لذا آقای خوئی در مناسک‌شان این ذیل را به عنوان احتیاط برگزار کردند و گفتند الاحوط ان لاتلبس شیئا من الحریر المحض فی جمیع حالات الاحرام یعنی حتی فی حال الحر و البرد. و الا اصل لبس حریر زنان در حال احرام روایت صحیحه دارد، معارض ندارد. آنی که شبهه معارضه هست همین موثقه سماعه است که این مربوط به زمان حر و برد است و ما ملتزم می‌شویم، می‌گوییم لبس حریر بر محرمه حرام است مگر در حال اجتناب از حر یا برد.

جواب از پاسخ محقق خوئی: شما در اصول گفتید ظهور خطاب در عدم تخصیص برای اثبات

تخصص حجت نیست

و اما اشکال دوم. آقای خوئی! شما به آقای حکیم گفتید اشکال دوم وارد نیست چون این صحیحه حریر بیان ملازمه می‌کند. آقا! خب قائلین به اصالة عدم التخصیص لاثبات التخصص این مطلب را می‌گویند، شما که قبول نداشتید این مطلب را. قائلین به اصالة عدم التخصیص لاثبات التخصص مثل مرحوم شیخ انصاری

همین را می‌گویند. می‌گویند العالم واجب الاکرام دلالت می‌کند بر ملازمه بین عالم بودن و وجوب اکرام و از این یک قضیه عکس النقیضی از آن استفاده می‌شود که من لیس بواجب الاکرام فلیس بعالم. بعد می‌گویند زید که یقیناً واجب الاکرام نیست، نمی‌دانیم جاهلٌ خرج تخصصاً أو عالمٌ خرج تخصیصاً، این عکس نقیض می‌گوید و من لیس بواجب الاکرام فلیس بعالم، این حجت است. احکام جاهل را بار می‌کنیم بر این زید. همین را گفتند قائلین به اصالة عدم التخصیص لاثبات التخصص. شما مثل صاحب کفایه منکر شدید، گفتید نه، وقتی مراد مشخص است که زید واجب الاکرام نیست، نمی‌دانیم تخصصاً خارج است از عالم واجب الاکرام یا تخصیصاً، عقلاء تمسک به ظهور نمی‌کنند برای اثبات کیفیت اراده بعد از این که می‌دانند مراد چیست، می‌دانند زید واجب الاکرام نیست. نمی‌آیند به ظهور خطاب تمسک کنند بگویند برای این که این عام تخصیص نخورده باشد بگوییم که زید عالم نیست، جاهل است.

شهید صدر: نمی‌شود گفت ظهور حجت نیست (عقلاء تحکم صرف ندارند بلکه بناءشان دائر

مدار نکات ارتکازیه است). حل مطلب: خطاب متکفل تخصیص (لاتکرم زیداً) اطلاق دارد

شما خودتان این را فرمودید و آقای صدر به شما اعتراض کرد گفت ظهور هست و حجت نیست؟ آخه این چه حرفی است؟ مگه می‌شود ظهور باشد حجت نباشد؟ عقلاء مگر جبارند؟ مگر دیکتاتور هستند؟ بیایند به زور به مردم بگویند ایها الناس! یک بخشی از ظهورات معتبر است، بخش دیگر معتبر نیست، حرف اضافه هم کسی نزند. این حرف‌ها نیست. عقلاء یعنی ما و شما، باید ببینیم ارتکازمان چی می‌گوید، نکته عقلائیه چیه؟ خب اگر یک ظهوری دارد خطاب العالم واجب الاکرام در این که من لیس بواجب الاکرام فلیس بعالم یعنی چی حجت نیست؟ یعنی چی عقلاء حجت نمی‌دانند؟ عقلاء کی هستند برویم سراغشان ببینیم برای چی حجت نمی‌دانند؟ عقلاء یعنی همین ارتکاز ما، باید برویم ببینیم چه ارتکازی هست که العالم واجب الاکرام ظهورش در این است که من لیس بواجب الاکرام فلیس بعالم ولی عقلاء حجت نمی‌دانند. نکته باید داشته باشد، هیچ نکته‌ای ندارد.

..... شرط ششم: از حریر محض

1080 نباشد

بعد خود آقای صدر گفته که ما از یک راه دیگر پیش می‌آییم. ایشان می‌گویند آن لاتکرم زیدا اطلاق دارد، لاتکرم زیدا و ان کان عالما. که گفتیم آقا! چه اطلاقی دارد لاتکرم زیدا؟ بالاخره مولی می‌داند زید یا عالم است یا جاهل. اگر مولی بداند زید جاهل است، چون قضیه خارجی است، یعنی چه اطلاق دارد؟ لاتکرم زیدا و ان کان عالما و این اطلاق خاص مقدم بر عموم عام است. این حرف‌ها چیه. حالا بگذریم.

می‌گوییم آقای خوئی! یک وقت خطاب از اول متکفل بیان ملازمه است می‌گویند بین العالمیه و وجوب الاکرام ملازمه، معلوم است که می‌گوییم زید لیس بواجب الاکرام کشف می‌کنیم فلیس بعالم. از انتفاء لازم پی می‌بریم به انتفاء ملزوم. ولی خطاب العالم واجب الاکرام بیان ملازمه نمی‌کند عرفا. بیان می‌کند ثبوت محمول را برای موضوع. می‌گویند عالم وجوب اکرام دارد. مفاد خطاب این نیست که کسی که وجوب اکرام ندارد عالم نیست، این ظهور التزامی است. عقلاء به این ظهور التزامی عمل نمی‌کنند. خود آقای خوئی هم نظرش همین است دیگه.

اشکال: بیان ملازمه ظهور مطابقی نیست بلکه ظهور التزامی است و ظهور التزامی مساوی با

حجیت نیست بلکه دائر مدار کشف نوعی از مراد مولی است

چرا عمل نمی‌کنند، اشکال آقای صدر وارد نیست که گفته مگر عقلاء جلسه گرفتند دستور دادند به مردم که به ظهور العالم واجب الاکرام در این که من لیس بواجب الاکرام فلیس بعالم تمسک نکنید. نه، عقلاء جلسه نگرفتند، دستور هم ندادند و لکن نکته حجیت ظهور این است که کاشف نوعی است از مراد مولی و در مواردی که علم داریم به خروج یک فرد از یک حکم، در این دائره دیگه خطاب کاشف نوعی نیست. زیدی که می‌دانیم واجب الاکرام نیست دیگه العالم واجب الاکرام کاشف نوعی نیست که بگوید زید جاهل است بعد جاهای دیگر گفتیم که اضرب الجاهل حتی يتعلم، این زید را اکرام که نمی‌کنی هیچ، می‌روی زنگش را می‌زنی، آقا تشریف بیاورید، یک سیلی محکم، چی شده؟ ما فهمیدیم که شما واجب الاکرام نیستی، امام هم فرموده بود العالم واجب الاکرام، ثابت شد شما جاهل هستی، ما ندیدیم بیایی جلسه ما شرکت کنی برای تعلم احکام، حالا متوسل شدیم به این که لیت السیاط علی رؤوس اصحابی حتی يتفقوا فی الدین. این حرف،

عقلائی است؟ اصلاً کشف نوعی ندارد. در دائره علم به خروج یک فرد و دوران امر او بین تخصیص و تخصص کشف نوعی ندارد آن خطاب در این که بگوید این داخل در موضوع نیست، این عالم نیست، این جاهل است. کشف نوعی ندارد.

مخصوصاً که حجیت ظهور یک بناء عقلاء است بین موالی و عبید یا بین مردم. بناء عقلاء در اینجا این نیست بخاطر این که نیاز نداشتند. بناء عقلاء در تمسک به ظهور است برای کشف مراد، اینجا می گویند ما مراد را فهمیدیم، فهمیدیم زید واجب الاکرام نیست. ظهور این که العالم واجب الاکرام فی حد ذاته این هست که من لیس بواجب الاکرام فلیس بعالم ولی این ظهور مطابقی نیست، بیان ملازمه نکرده مولی در این خطاب، بیان کرده ثبوت حکم را بر این موضوع.

مانحن فیه هم همین است. کل ثوب یصلی فیه فلا بأس ان تحرم فیه. مثل کل من کان عالماً وجب اکرامه. کل من کان عالماً وجب اکرامه اگر بدانیم زید واجب الاکرام نیست می توانیم بگوییم پس زید عالم نیست؟ هر قضیه شرطیه بیان ملازمه است؟ یک وقت بیان های تکوینی است مثل کل نار حاره قبول دارم، آنجا تخصیص عرفی نیست، اصلاً تخصیص بلاوجه است. کل نار حاره الا هذه النار، این نمی شود. اما در بیان های تعبدی که تخصیص، متعارف است، مخصوصاً در بیانات ائمه.

نزاع مختص به ملازمه بین حکم و موضوع نیست بلکه در ملازمه بین دو حکم هم می آید مانند

ملازمه بین تنجس الملاقی و تنجس الملاقی در ملاقی ماء استنجاء

[سؤال: ... جواب:] یک بحثی است در ماء الاستنجاء. فقهاء اختلاف دارند. روایت می گوید اگر لباس افتاد در آب استنجاء لا بأس به. علماء اختلاف دارند می گویند آیا ملاقی ماء الاستنجاء طاهر است یا نه، اصلاً ماء الاستنجاء طاهر است؟ یک عده ای مثل آقای خوئی می گویند اصلاً لا بأس به ظاهرش این است که لا بأس به آن ماء الاستنجاء. ماء الاستنجاء طاهر است. آن وقت برای اثبات حرمت شربش باید دلیل خارجی پیدا کنید. این یک بیان است که خلاف ظاهر است. چون ظاهرش این است که یقع ثوبی فی ماء أستنجی به قال لا بأس به، قدر متیقن این است که لا بأس به می خورد به آن ثوب. بیان دیگر این است که شارع که می گوید هذا

..... شرط ششم: از حریر محض

1082 نباشد

الثوب طاهر، اگر بناء باشد ماء الاستنجاء نجس باشد، می شود تخصیص در دلیل الماء المتنجس منجس، باید آن را تخصیص بزنییم دیگه، بگوییم ماء الاستنجاء المتنجس لیس بمنجس. گفته اند اصل عدم تخصیص "الماء المتنجس منجس" است، ثابت می کنیم این ماء الاستنجاء اصلاً متنجس نیست. ما اشکال کردیم، در بحوث هم آقای صدر اشکال کرده گفته نه، این اصالة عدم التخصیص لاثبات التخصص است. شما می گوید چون ثوب پاک است، اگر بناء باشد ماء الاستنجاء نجس باشد تخصیص الماء المتنجس منجس هست، خوب باشد، تخصیص باشد چی می شود؟ شما آنجا چی می فرمایید؟ ملازمه بین دو تا حکم است: تنجس الملاقی و تنجس الملاقی، ولی بیان ملازمه خلاف ظاهر است. ظاهرش این است که بیان حکم می کند عند الموضوع. بیان می کند که الثوب طاهر اذا لاقی الماء الاستنجاء.

[سؤال: ... جواب:] قطعاً عموم می خواهد بگوید. من کان عالماً وجب اکرامه مگه نمی خواهد بگوید هر کی دیدی عالم است او را اکرامش کن. فرض این است که ما از خارج فهمیدیم چه جور در آن مثال فهمیدیم زید واجب الاکرام نیست، اینجا هم فهمیدیم ثوب حریر بر زنان در حال احرام حرام است. ما این را فهمیدیم، مگر این روایت نمی خواهد بگوید هر ثوبی که نماز در او جایز است احرام در او جایز است، برای این که ما بتوانیم محرم بشویم در لباسی که نماز در او می خوانیم. خوب از خارج فهمیدیم در لباس حریر نه مرد می تواند محرم بشود نه زن. ما این را فهمیدیم، روایت مشکلی ندارد. شما می خواهید استفاده جانبی کنید. مثل این که در آن مثال کل من کان عالماً وجب اکرامه فهمیدید زید واجب الاکرام نیست، می خواهید با اصالة عدم التخصیص اثبات کنید زید جاهل است، پدرش را در بیاورید. و الا بحث وجوب اکرامش که نیست. اینجا هم بحث جواز احرام در لباس حریر نیست، فهمیدیم جایز نیست بر مرد و زن، می خواهید از این نتیجه بگیرید پس نماز در او هم بر زن جایز نیست. روایت که در مقام بیان او نبود که.

[سؤال: ... جواب:] كلما قصرت افطرت هم همین طور. تکثیر مثال کردن که مشکل را حل نمی کند.

پاسخ اول از اشکال سوم: مهم این است که در جزاء "تحرم" خطاب به حریر است و این مانع از

شمول خطاب برای زنان است و لو در شرط "یصلی" باشد

اما اینی که آقای خوئی فرمود جایگزین اشکال دوم، فرمود من یک اشکالی دارم جایگزین اشکال دوم. [اقول] خداییش اشکالی که آقای حکیم کرد خیلی خوب بود. ما نفهمیدیم اشکالی که آقای خوئی جایگزین کرده. چی می گوید ایشان؟ می گوید که کل ما جاز ان یصلی فیه فلابأس ان تحرّم فیه، جاز ان یصلی فیه به لحاظ نوع. [اقول] آقا! بحث او نیست؛ بحث فلابأس ان تحرّم فیه است. بحث جزاء است که فلابأس ان تحرّم فیه. مستشکل می آید این جور می گوید، می گوید وقتی بر زن این جزاء ثابت نیست، لابأس ان تحرّم فیه نداریم در مورد حریر، چون در حریر گفتند لاتحرّم فی الحریر، لاتلبس المحرم الحریر، وقتی در مورد زن محرمه گفتند جایز نیست لبس حریر، پس این جزاء نیست، از انتفاء جزاء می خواهیم پی به انتفاء شرط ببریم. می خواهیم بگوییم پس معلوم می شود نماز در این هم جایز نیست.

آقای خوئی در این اشکال سوم چه کار کرده؟ آقای خوئی دنبال این است که می گوید [اگر] این کل ثوب جاز ان تصلی فیه باشد که خطاب به حریر است، ربطی به زن ندارد. کل ثوب جاز ان یصلی فیه هم به لحاظ نوع است که نوع هم یعنی مردها. کلام در این است که لابأس ان تحرّم فیه شامل زن می شود یا نمی شود؟ این که در شرط بگوییم بعضی نسخ دارد کل ثوب جاز ان تصلی فیه، می شود خطاب به حریر، کل ثوب جاز ان یصلی فیه می شود به لحاظ نوع مکلفین که مردها هستند، این چه ربطی دارد به جزاء؟ در جزاء که مسلم خطاب به حریر است، فلابأس ان تحرّم فیه. اگر خطاب به حریر بودن مانع باشد از تعدی از حکم رجل به مرأه، خب مسلم لابأس ان تحرّم فیه خطاب به حریر است، او که دیگه اختلاف نسخه ندارد.

پس این جور اشکال می کردید، می فرمودید جزاء خطاب به حریر است، فلابأس ان تحرّم فیه. وقتی یک حدیثی خطاب به یک مردی حکمی را می گوید، ما چه جور الغاء خصوصیت کنیم به حکم زن؟ بعد از این که احتمال فرق می دهیم. چون لبس حریر در غیر حال احرام بر مردان حرام است ولی بر زن ها جایز است. خب این احتمال دارد که در احرام شان هم این حکم اثر بگذارد، در نمازشان هم اثر بگذارد. خب این را می گفتید. ولی اگر این را هم اصلاح کنید بگویید کل ثوب جاز ان یصلی فیه جاز ان یحرّم فیه، اگر این جوری بود که می توانستیم بگوییم شامل زن ها هم می شود. خب آقای خوئی! اشکال سوم تان را بفرمایید ببینیم چیه.

..... شرط ششم: از حریر محض

1084 نباشد

[سؤال: ... جواب:] عرض کردم یک وقت می‌گویید جاز ان تحریم فیه خطاب به حریر است، آقای خوئی این را نگفته، اگر این را بگویید درست است، الغاء خصوصیت نمی‌شود کرد از حریر به زن. ولی فرض کنید این اشکال وارد نباشد چون آقای خوئی هم این را مطرح نکرده. کل ثوب جاز ان یصلی فیه جاز ان یحرم فیه، اطلاقی زن را هم می‌گیرد. شما چی می‌گویید آقای خوئی! خب بیان ملازمه دارد می‌کند دیگه.

[سؤال: ... جواب:] ملازمه بین جواز صلات است؟ جواز صلات فی الجملة گفتید نوع مردها است، بر مردها که حرام است نماز. فی الجملة را در شرط گفته نه در جزاء. می‌گوید کل ما جاز ان یصلی فیه للنوع المكلفین و هم الرجال جاز ان یحرم فیه. در مورد صلات در حریر، بر رجال حرام است. در مورد کل ثوب یصلی فیه لنوع المكلفین و هو الرجال جاز ان یحرم فیه.

پاسخ دوم: اختصاص "یصلی" به نوع مکلفین (مردها) خلاف ظهور خطاب است در انحلالیت

و لکن انصافاً این خلاف ظاهر انحلالیت است. ظاهر انحلالیت این است که کل ثوب جاز ان یصلی فیه جاز ان یحرم فیه به لحاظ افراد مکلفین منحل می‌شود. چرا مردها را نوع مکلفین حساب کنیم؟ به قول آقایان چطور شد مردها نوع مکلفین شدند، زن‌ها حاشیه مکلفین شدند؟ آخه این چه حرفی است؟

[سؤال: نسخه بدل "جاز ان یحرم فیه" است. جواب:] آنی که در وسائل هست جاز ان تحریم فیه و احتمال این که این نسخه باشد هست، شامل زن نمی‌شود. ولی اگر بود کل ثوب جاز ان یصلی فیه جاز ان یحرم فیه، اگر این جوری بود، این ظاهرش انحلالیت است. ظاهرش این است که هر کسی به حکم اولی جایز است در یک لباسی نماز بخواند، جایز است در آن لباس هم محرم بشود. اضطرار را چه کار دارید؟ گیر دادید به اضطرار. اضطرار به حکم ثانوی است. خب زن به حکم اولی می‌تواند در حریر نماز بخواند یا نه؟ با حکم اولی کار داریم. آن وقت مستشکل می‌گوید وقتی ثابت شد به حکم اولی نمی‌تواند زن در حریر محرم بشود، لازمه عکس نقیض این است که نماز در آن هم نمی‌تواند بخواند.

و جواب از این استدلال که صاحب حدائق می‌کند همان فرمایش آقای حکیم است که اجراء اصالة عدم التخصیص لاثبات التخصص درست نیست.

این راجع به این بحث. دو روایت دیگر هست، که صاحب حدائق مطرح نکرده. آن‌ها را هم در این رابطه بحث کنیم و وارد مسأله بعدی بشویم ان شاء الله.

جلسه ۱۰۰-۳۲۴

یکشنبه - ۹۸/۰۱/۲۵

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيه الله في الارضين و اللعن على أعدائهم أجمعين.

بحث راجع به نماز خواندن زنان در حریر محض بود که مرحوم صدوق، مرحوم شیخ بهایی، مرحوم مقدس اردبیلی و صاحب حدائق قائل شدند به عدم جواز نماز زنان در حریر محض.

استدلالی که صاحب حدائق کرد به این صحیحه حریر بود که در کافی و تهذیب نقل شده که کل ثوب یصلی فیہ فلا بأس ان یحرم فیہ. در فقیهی که مطبوع است و در وسائل نقل شده کل ثوب تصلی فیہ فلا بأس ان تحرم فیہ.

صاحب حدائق گفت عکس نقیضش این است که فاذا لم یجز ان تحرم فیہ فلاتجوز الصلاه فیہ. چون ملازمه برقرار کرده روایت، فرمود هر ثوبی که نماز در او جایز باشد احرام در او هم جایز است، نتیجه می‌گیریم پس اگر در یک ثوبی احرام جایز نباشد نماز هم جایز نیست. مثل کل من کان عالماً وجب اکرامه، اگر فهمیدیم زید واجب الاکرام نیست پس می‌فهمیم عالم هم نیست.

ما اشکال کردیم که این تمسک به اصالة عدم التخصیص لاثبات التخصص است که در اصول رد شده. اشکال‌هایی کردند به صاحب حدائق، یکی آقای حکیم اشکال کرده آقای خوئی هم اشکال کرد. گفتند که احرام زن در لباس حریر محض منعی ندارد. که ما عرض کردیم این خلاف ظاهر روایات است. دیروز این صحیحه عیص را مطرح کردیم که المرأة المحرمة تلبس ما شاءت من الثياب غیر الحریر و القفازین.

صحیحه عیص دلالت بر بطلان احرام زن در لباس حریر نمی‌کند بلکه دلالت بر حرمت تکلیفیه

لبس حریر برای زن بعد از احرام می‌کند

..... شرط ششم: از حریر محض

1086 نباشد

ولی این روایت را ممکن است شما اشکال کنید بگویید دو بحث است، این‌ها باید با هم خلط نشود. یک بحث این است که بعد از تحقق احرام چه چیزی بر زنان حرام است؟ این یک بحث است. یک بحث این است که شرط آن ثوبی که زن در او محرم می‌شود، چیست؟ فلأبأس ان یحرم فیه مربوط می‌شود به آن ثوبی که در او محرم می‌شویم. این روایت راجع به بعد الاحرام است. ممکن است بعد الاحرام بر زن حرام باشد لبس حریر ولی شرط آن ثوبی که زن در او محرم می‌شود این نباشد که زن حریر نباشد. مثل این که از محرمات احرام این هست که شما زیر سقف نروید، یعنی در ماشین مسقف نباشید، سوار نشوید، اما شرط احرام هم این است که در ماشین مسقف محرم نشوید؟ نه، شرط احرام این نیست. ولی شرط ثوبی که زن محرم می‌شود در او، گفته می‌شود که دلیل نداریم حریر نباشد. یا لاقل دلیل بر این نداریم که احرام زن در ثوب حریر باطل است. فوقش یک تکلیف است که در حال احرام بستن ثوب حریر نپوشد اما مانعیت دارد برای احرام؟ این دلیل ندارد.

این اشکالی است که ممکن است آقای خوئی نظر به این داشته باشد. و لو در مناسک آقای خوئی فرموده یشترط فی المرأة ان لایکون ثوبها فی حال الاحرام من الحریر. آقای خوئی در مناسک این جور فرموده، ولی اینجا ممکن است اشکالش این باشد که کی می‌گوید شرط ثوب احرام زن این است که از حریر نباشد.

صحیحہ یعقوب بن شعیب (زن محرمه می‌تواند لبس حریر کند) باید به قرینه سایر روایات، بر

حریر غیر محض حمل شود

این را ما جواب به آن می‌دهیم. روایات در باب احرام زن و بحث حریر مختلف هست. در صحیحہ یعقوب بن شعیب دارد که قلت لابی عبدالله علیه السلام المرأة تلبس القمیص تزره علیها و تلبس الحریر و الخز و الدیاج فقال نعم لأبأس به. این روایت ناظر به این است که چون مورد حج است و الا در غیر حج که لبس قمیصی که دکمه‌های آن را ببندد نه بر زن حرام است نه بر مرد. معلوم است که مورد حج است. ذیلش هم دارد و تلبس الخللین و المسک. اشکال هم ندارد که پایبند طلا، خلخال، یا دستبند طلا، مسک که جمع مسکه یا مسکه است ببندد. مربوط به احرام است.

این روایت دارد تلبس الحریر و لکن به قرینه روایات دیگر باید حمل کنیم بر حریر غیر محض. تلبس الحریر یعنی تلبس الحریر غیر المحض. چون در صحیحہ حلبی این جور دارد: عن ابی عبد الله علیه السلام لبأس ان تحرم المرأة فی الذهب و الخز و لیس یکره الا الحریر المحض.

صحیحہ حلبی هم دلالت بر حرمت لبس حریر بعد از احرام می کند و هم بر بطلان احرام در

حریر

جالب این است صحیحہ حلبی محرم شدن زن را [در لباس حریر منع می کند] نه فقط لبس ثوب حریر بعد الاحرام. لبأس ان تحرم المرأة فی الذهب و الخز و لیس یکره الا الحریر المحض. یعنی آن که ناخوشایند است این است که زن محرم بشود در حریر محض. خب این روایت چه مشکلی دارد؟ هم دلالت می کند بر این که ثوب احرام زن در هنگام محرم شدن باید حریر محض نباشد هم بعد از احرام حریر محض نپوشد. هر دو را بیان می کند.

[سؤال: ... جواب:] به قرینه لبأس این یکره حمل می شود بر حرمت.

و در روایت ابی بصیر آمده است: سأل ابا عبد الله علیه السلام عن القز تلبسه المرأة فی الاحرام قال لبأس انما یکره الحریر المبهم.

در موثقہ سماعه دارد المحرمه تلبس الحریر؟ قال لایصلح ان تلبس حریرا محضا. این مربوط می شود به بعد از احرام چون می گوید المحرمه تلبس الحریر قال لایصلح، فرض کرد این زن محرمه شده. این مربوط می شود به بعد از لبس احرام. اما آن روایت صحیحہ حلبی داشت لبأس ان تحرم المرأة فی الذهب و الخز و لیس یکره الا الحریر المحض.

معتبره احمسی دلالت بر بطلان احرام زن در حریر محض می کند

در روایت علی بن حکم از ابی الحسن احمسی که ما ثقہ می دانیم چون بارها ابن ابی عمیر از او نقل روایت کرده. عن ابی عبد الله علیه السلام سألتہ عن العمامه السابریه فیها علم حریر تحرم فیها المرأة (یک زنی عمامه سابریه روی سرش دارد که علم حریر در او هست) قال نعم (اشکالی ندارد) انما کره ذلک اذا کان

..... شرط ششم: از حریر محض

1088 نباشد

ساده و لحنه جمیعاً حریراً (ناخوشایند این است که زن محرم بشود در لباسی که حریر محض است، هم تارش هم پودش از حریر است).

پس دلالت این روایات بر حرمت احرام زن در حریر محض تام است. همان طوری که دلالت می کرد این روایات از جمله صحیحہ عیص بر حرمت لبس حریر محض بر زن بعد از احرام. پس این اشکال اول که در مستمسک هست، آقای خوئی مطرح کردند، آقای سیستانی مطرح کردند، این ها وارد نیست. این که گفتند دلیلی نداریم بر منع احرام زن در حریر محض، نخیر، دلیل داریم، معارض هم ندارد. و آن صحیحہ یعقوب بن شعیب را حمل می کنیم بر حریر غیر محض به قرینه سایر روایات که می گفت لابس ان تلبس الحریر.

محقق خوئی: صحیحہ حریر شامل زن ها نمی شود چون اگر "تصلی" باشد خطاب به حریر است

و اگر "یصلی" باشد ناظر به جواز نوعی صلات در حریر است که مختص رجال است

اما اشکال دیگر آقای خوئی این بود که فرمودند اگر حدیث این باشد که کل ثوب تصلی فیه فلا لباس ان تحریم فیه، که خطاب به حریر است، چه کار دارد به زن تا بگویید چون در زن حرام است احرام زن در حریر، اصالة العموم در این روایت می گوید که بگو تخصیص نخورده این عموم، تخصیص این ثوب حریر خارج است. چه جور تخصیص خارج است؟ یعنی این ثوبی است که لایصلی فیه المرأة و لاجل ذلک لایجوز ان تحریم فیه. نه تخصیص باشد که با این که جایز است در آن نماز بخواند زن ولی در عین حال تخصیص خورده باشد از این عموم و حرام باشد احرام ببندد در او. این فرع بر این است که اطلاق این روایت شامل زن بشود. خب اگر نقل وسائل که با فقیه مطبوع موافق است، این باشد که فلا لباس ان تحریم فیه، خب خطاب به حریر است که مرد بود که در مقنع هم همین جور نقل می کند [مرحوم] صدوق.

ولی طبق نقل کافی، تهذیب، واف، دارد کل ثوب یصلی فیه فلا لباس ان یحرم فیه. اطلاقش شامل زن هم می شود. اما کل ثوب یصلی فیه به لحاظ نوع مکلفین است نه شخص مکلف. شخص مکلف ممکن است جایز باشد نماز بخواند در ثوب نجس للاضطرار، [اما] می تواند در او محرم بشود؟ ادا. پس مراد [این است که] کل ثوب یصلی فیه نوعاً فلا لباس ان یحرم فیه. ثوب حریر ثوبی است که لایصلی فیه نوعاً. چرا؟ برای این که نوع

مکلفین یعنی مردها. پس لباس حریر چون مردها نمی‌توانند در نماز بپوشند مصداق کل ثوب یصلی فیه نوعا نیست. اصلا روایت شامل او نمی‌شود. کل ثوب یصلی فیه نوعا فلابأس ان یحرم فیه. زن می‌خواهد در لباس حریر محرم بشود به بهانه این عموم، می‌گویند خانم! کل ثوب یصلی فیه نوعا فلابأس ان یحرم فیه، ثوب حریر لایصلی فیه نوعا، چون نوع یعنی مردها، و لایصلی فیه نوعا، مردها نمی‌توانند در ثوب حریر نماز بخوانند، پس این روایت اصلا شامل شما نمی‌شود.

پس نمی‌توانیم به این روایت تمسک کنیم بگوییم کل ثوب یصلی فیه فلابأس ان یحرم فیه، اطلاقش زن را می‌گیرد، پس به زن می‌گویند کل ثوب یصلی فیه المرأة فلابأس ان یحرم فیه، ملازمه است بین جواز نماز در یک لباس و جواز احرام او در آن لباس و چون دلیل داریم که احرام زن در حریر جایز نیست، اگر بناء باشد نماز او در حریر جایز باشد می‌شود خلف ملازمه. آقای خوئی می‌فرمایند این که انحلال ندارد. کل ثوب یصلی فیه نوعا، انحلالی نیست.

اشکال: روایت حریر ظهور در انحلالیت دارد و لذا شامل زن‌ها هم می‌شود

ما عرض کردیم این خلاف ظاهر است. ظاهر کل ثوب یصلی فیه فلابأس ان یحرم فیه انحلالی است؛ نسبت به این زن شامل می‌شود. فقط اشکال ما این است که تمسک به اصالة عدم التخصیص لاثبات التخصص درست نیست. کل ثوب یصلی فیه انحلالش شامل این زن هم می‌شود، صدق می‌کند کل ثوب یصلی فیه المرأة فلابأس ان یحرم فیه المرأة، و لکن شما می‌خواهید تمسک کنید به اصالة عدم التخصیص لاثبات التخصص، چون می‌دانیم زن جایز نیست در لباس حریر محرم بشود، می‌گوییم اگر نماز جایز باشد در لباس حریر بخواند این عموم تخصیص خورده، اصالة عدم التخصیص این احتمال را نفی می‌کند. پس می‌گوییم حالا که نمی‌تواند در حریر محرم بشود، خروجش تخصیصی است یعنی اصلا نماز هم در حریر نمی‌تواند بخواند. این اجراء اصالة عدم التخصیص لاثبات التخصص است که ما در اصول نپذیرفتیم وفاقا للمشهور.

محقق خوئی: "المرأة تلبس الحریر" بیان حکم تکلیفی می‌کند و لذا طرف معارضه با "لاتحل

الصلاة فی الحریر المحض" نیست

..... شرط ششم: از حریر محض

1090 نباشد

در اینجا دو روایت دیگر هست که اینها را بحث می‌کنیم. یکی این که گفته می‌شود اطلاق می‌گوید لاتحل الصلاة فی الحریر المحض، شامل زن‌ها می‌شود. ولی این معارض با روایاتی است که می‌گوید المرأة تلبس الحریر. المرأة تلبس الحریر اطلاق دارد و لو در نماز. لاتحل الصلاة فی حریر محض، اطلاق دارد، او هم می‌گوید که چه زن چه مرد. و مشهور چون ترجیح دادند و قبول کردند اطلاق يجوز للمرأة لبس الحریر را و گفتند در نماز هم می‌تواند لبس حریر بکند، ترجیح با این حدیث هست.

آقای خوئی اشکال کردند. فرمودند المرأة تلبس الحریر حکم تکلیفی است، جواز تکلیفی است، چه ربطی دارد به جواز وضعی نماز در حریر؟

اشکال (آقای سیستانی): اطلاق مقامی "المرأة تلبس الحریر" شامل نماز زن در حریر هم

می‌شود

آقای سیستانی فرمودند این اشکال وارد نیست. چون معمولاً کسانی که لباس می‌پوشند، پنج وعده می‌خواهند نماز بخوانند، در همان لباس هم نماز می‌خوانند. همین که نمی‌گویید به طرف وقتی به او می‌گویید می‌توانید حریر بپوشید، خانم سؤال کرده حاج آقا! ما زن‌ها می‌توانیم ابریشم خالص بپوشیم؟ شما می‌گویید بله هیچ مانعی ندارد. خب او می‌رود حریر می‌پوشد، نماز هم می‌خواند در او.

[سؤال: ... جواب:] به نظر ما آن نقضی که می‌کنید لباس نجس، واضح است که در نماز نمی‌شود بپوشید. یک مثالی بزنید که واضح نیست. مثلاً زنی بگوید حاج آقا! ما می‌توانیم پالتو بپوشیم؟ شما می‌گویید بله چه اشکالی دارد؟ این هم پالتو می‌پوشد، در او هم نماز می‌خواند، چون به او نگفتید. اطلاق مقامی منعقد می‌شود.

پاسخ: این اطلاق مقامی چون در یک قضیه حقیقیه است، یک اطلاق ضعیفی است و نمی‌تواند با

اطلاق لفظی "لاتحل الصلاة فی الحریر المحض" مقابله کند

به نظر ما اگر اطلاق مقامی هم منعقد بشود این اطلاق ضعیفی است؛ با دلیل لفظی بر حرمت نماز در حریر اگر شامل زنان هم بشود معارضه نمی‌کند. عرف جمع می‌کند می‌گوید آنجا گفت لاتحل الصلاة فی

الحریر المحض اگر شامل زن‌ها بشود (که ما قبول نکردیم) عرف می‌گوید پس اینی که می‌گفت للباس ان تلبس المرأة الحریر ناظر به حکم تکلیفی بوده. این جور جمع می‌کند. اطلاق مقامی هم اگر منعقد بشود ظهور سکوتی ضعیف است و مقاومت در برابر یک اطلاق لفظی نمی‌کند.

[سؤال: ... جواب:] در مورد صحیحہ علی بن یقطین بود که سألته عن لباس الثعالب و سایر الجلود قال للباس، گفت اشکال ندارد پوشیدن پوستین از روباه و بقیه پوستین‌ها. مقاومت می‌کند در برابر این که دلیل می‌گوید لاتصل فی ما لایؤکل لحمه؟ نه. عرف می‌گوید این مربوط به غیر نماز است.

[سؤال: ... جواب:] در مقام افتاء، یک زنی آمده سؤال می‌کند، می‌گوید می‌توانم لباس حریر بپوشم؟ می‌گویید عیب ندارد، دیگه به او نمی‌گوید در حال نماز در بیاور، او شاید ظهورش قوی باشد اما قضایای حقیقیه [این‌طور نیست]. للباس للمرأة ان تلبس الحریر قضیه حقیقیه است؛ در مقام تعلیم احکام به نحو قضیه حقیقیه است. خب جای دیگر گفته لاتحل الصلاة فی الحریر المحض.

دلالت مرسله ابن بکیر (با قطع نظر از سند) بر جواز نماز زن در حریر تام است. چون با این‌که

نماز یک عمل روزمره است اما از جواز لبس حریر فقط احرام را استثناء کرده است

روایت دوم روایتی است که در کافی نقل می‌کند از محمد بن یحیی از احمد بن محمد از ابن فضال از ابن بکیر از بعض اصحاب عن ابی عبدالله علیه السلام النساء یلبسن الحریر و الدیاج الا فی الاحرام. گفته می‌شود که این روایت با این استثنائی که زد خیلی ظهور قوی دارد در این‌که در حال نماز لبس حریر اشکال ندارد. چون روایت می‌گوید زنان می‌توانند حریر بپوشند مگر در احرام. احرامی که گاهی برای بعضی از زن‌ها پیش می‌آید او را استثناء می‌کنید، [اما] نماز را که همه برای‌شان پیش می‌آید او را متعرضش نمی‌شوید، این معلوم می‌شود که خارج نشده از عموم النساء یلبسن الحریر. و الا او اولی به ذکر بود.

انصاف این است که این دلالت، دلالت قویه هست. درست است که النساء یلبسن الحریر و الدیاج حکم تکلیفی است ولی بعدش دارد الا فی الاحرام می‌گویند چرا فقط حال احرام را شما استثناء کردی؟ چرا اگر نمی‌شود زن در حال نماز لباس حریر بپوشد، حال نماز را استثناء نکردی. دلالت روایت تام است.

اما مشکل ضعف سند روایت هست که مرسل هست.

بعضی‌ها گفتند که مشهور به این حدیث عمل کردند و فتوی دادند به جواز صلات در حریر.

[اقول] کی می‌گوید مشهور به این حدیث عمل کردند؟ شاید مشهور از باب قصور مقتضی گفتند، گفتند

دلیلی نداریم بر منع نسبت به نماز زن در حریر.

نظریه اصحاب اجماع صحیح نیست. شهادت مرحوم کشی به این معناست که علماء بر وثاقت و

فقاہت ۱۸ نفر اتفاق نظر دارند

بعضی‌ها ممکن است بگویند این مرسله، مرسله ابن بکیر است. ابن بکیر، عبدالله بن بکیر از اصحاب اجماع است که [مرحوم] کشی گفته اجمعت العصابة علی تصحیح ما یصح عنہم. بعضی‌ها معنا می‌کنند تصحیح ما یصح عنہم یعنی آنچه که ثابت بشود این‌ها نقل کردند عصابه (طائفه امامیه) اجماع دارند که این حدیث صحیح است یعنی واسطه این‌ها و امام را دیگه نگاه نکنید. ما صح عنہم فهو صحیح مطلقاً.

این هم که جوابش بارها داده شده که نه، اجماع عصابه بر تصحیح ما یصح عنہ یعنی از حیث این‌ها مشکلی نیست. و اقروا لهم بالفقه و العلم، اجمعت العصابة علی تصدیقهم فیما یقولون و اقروا لهم بالفقه و العلم. اجماع بود بر این‌ها فقیه‌ها، صادقند، ثقه‌اند. نه این‌ها واسطه میان این‌ها و امام را نگاه نکنید، هر چه بود مهم نیست.

[سؤال: چرا این اجماع به هیجده نفر مختص شده؟ جواب:] اختصاص این است که فقیه ثقه. ثقه‌ها زیادند اما ثقه فقیه، فقهاء زیادند اما فقیه ثقه، فقیه ثقه زیاد است اما کسی که مورد اجماع باشد، کسی اختلاف نکند در او، این‌ها کم هستند. و لذا گفتند شش نفر از اصحاب امام باقر علیه السلام، همین جور از سه طبقه شش نفر را انتخاب کردند، شده هیجده نفر. ... ثقه فقیه [گفتیم]، نگفتیم عدل فقیه. همین ابن بکیر فطحی است.

یک وجه دیگری ذکر می‌شود برای تصحیح سند این روایت، گفته می‌شود احمد بن محمد بن عیسی در سند این روایت است. احمد بن محمد بن عیسی حدیث ضعیف نقل نمی‌کند. او برقی را از قم بیرون کرد

گفت چرا اینقدر از ضعفاء نقل حدیث می‌کنی؟ برو از قم بیرون. تبعیدش کرد از قم به قمرود. بعد بیاید خودش از ضعیف نقل کند؟

بر فرض احمد بن محمد بن عیسی ناقل روایت از ابن بکیر باشد، مرسله بودن روایت، با دقت

نظر او در نقل نکردن از ضعفاء منافات ندارد

جوابش این است که اولاً برقی را بیرون کرد گفت تو اکثراً می‌کنی روایت از ضعفاء را. و ثانیاً: روایت مرسله که فرق می‌کند با نقل از یک آدم معلوم الحال که ضعیف است. عن ابن بکیر عن بعض اصحابنا. ثالثاً: کی می‌گوید این احمد بن محمد در سند، احمد بن محمد بن عیسی است؟ شاید احمد بن محمد بن خالد برقی باشد. رقیب احمد بن محمد بن عیسی، رقیب شکست‌خورده او. چون محمد بن یحیی عن احمد بن محمد، [گرچه احمد بن محمد] معمولاً ابن عیسی است ولی گاهی هم از ابن خالد نقل می‌کند. پس این وجه هم درست نیست. سند روایت ضعیف است.

محقق خوئی: "فی الاحرام" در مرسله ابن بکیر به معنای احرام بستن است نه حال بعد از

احرام. بر خلاف موثقه سماعه که حال بعد از احرام را می‌گوید

مرحوم آقای خوئی فرموده که این روایت مرسله ابن بکیر یک امتیازی دارد، حیث که سندش ضعیف است و الا یک امتیازی دارد، موثقه سماعه که الان آن را می‌خوانیم آن امتیاز را ندارد. موثقه سماعه: عن ابی عبدالله علیه السلام لاینبغی للمرأة ان تلبس الحریر المحض و هی محرمة. نباید زن در هنگامی که محرمه هست لباس حریر بپوشد. این موثقه سماعه ممکن است کسی بگوید چرا استثناء نکرد حال نماز را؟ نفرمود لاینبغی للمرأة ان تلبس الحریر المحض و هی فی حال الصلاة أو محرمة. همین که حال نماز را استثناء کرد کسی بخواهد بگوید خب به موثقه سماعه من تمسک می‌کنم شبیه همین روایت ابن بکیر است، سندش هم خوب است. آقای خوئی فرموده از این حرف‌ها ننزید. این موثقه سماعه هیچ شباهتی با مرسله ابن بکیر ندارد. چرا؟ برای این که موثقه سماعه می‌گوید بعد از این که زن محرم شد، حق ندارد لباس حریر بپوشد تکلیفاً، بحث حکم تکلیفی است. چرا نماز را استثناء کند؟ نماز بحث حکم وضعی است، نیازی نیست نماز را استثناء

..... شرط ششم: از حریر محض

1094 نباشد

کند. این موثقه سماعه هیچ دلالتی نمی‌کند بر این که حالا که نماز را استثناء نکردند پس در حال نماز لبس حریر جایز است. نه، این روایت ناظر به حکم تکلیفی است. لاینبغی للمرأة ان تلبس الحریر المحض و هی محرمه. پس نگوید چرا نفرمود و هی فی حال الصلاة أو محرمه. حکم تکلیفی نیست در نماز، بحث حکم وضعی است. آنی که می‌گوید باطل است حکم وضعی می‌گوید، ما که می‌گوییم صحیح است حکم تکلیفی می‌گوییم. از این موثقه سماعه استفاده نکنید بگویید حالا که فقط محرمه را گفت لاینبغی للمرأة ان تلبس الثوب الحریر و هی محرمه معلوم می‌شود حالا که نماز را نگفته در نماز جایز است لبس حریر. نه، این روایت کم تکلیفی را می‌گوید.

این فرق می‌کند با مرسله ابن بکیر. مرسله ابن بکیر در حال محرم شدن را می‌گوید، او حکم وضعی است. مرسله ابن بکیر می‌گوید النساء یلبسن الحریر و الدیباچ الا فی الاحرام یعنی در حال احرام بستن. در حال احرام بستن وضعاً لبس حریر صحیح نیست و موجب اختلال در احرام می‌شود. در مرسله ابن بکیر حال احرام را استثناء کرد که لباس حریر پوشیدن در حال احرام حرام وضعی است، در حال احرام یعنی در حال محرم شدن. ما به روایت ابن بکیر اگر سندش تمام بود استدلال می‌کردیم می‌گفتیم از این که نماز را نگفت معلوم می‌شود در نماز لبس حریر حرام وضعی نیست و الا نماز اولی به ذکر بود. اما در موثقه سماعه بعد از محرم شدن می‌گوید لاینبغی للمرأة ان تلبس الحریر و هی محرمه، او حکم تکلیفی است. لزومی ندارد بحث نماز را پیش بکشد امام، در نماز بحث حکم وضعی است.

اشکال: "فی الاحرام" در مرسله ابن بکیر با "کونها محرمه" در موثقه سماعه فرقی ندارد

به نظر ما این فرمایش آقای خوئی ناتمام است. چرا؟ برای این که انصافاً مرسله ابن بکیر که می‌گفت الا فی الاحرام، ظهور در احداث احرام ندارد. یک وقت می‌گفت الا اذا ترید ان تحرّم، خوب بود. الا فی الاحرام یعنی الا فی کونها محرمه، چه فرق می‌کند با این موثقه سماعه؟ مرسله ابن بکیر که می‌گوید للباس للنساء ان یلبسن الحریر الا فی حال الاحرام، حال احرام یعنی همان حال محرم بودن. او هم مثل و هی محرمه هست.

تفاوت مرسله با موثق در استثنائی است که در مرسله وجود دارد و نشان می‌دهد در هر حالی

غیر از احرام (من جمله نماز) لبس حریر بر زن جایز است

پس فرق این دو تا روایت چیست؟ فرقی این است: در روایت مرسله گفت جایز است لبس حریر بر زنان مگر در حال احرام، می‌گوییم اگر در حال نماز جایز نبود و لو وضع او اولی به ذکر بود. اما در موثق سماعه که عمومی نگفته. شاید اصلاً بحث حج مطرح بوده، بحث محرمات احرام مطرح بوده، آمده فرموده زن در حال احرام نباید لبس حریر بکند. عامی نگفته که استثناء بزند حال احرام را. در خصوص حال احرام یک قاعده در خصوص محرمه گفته. شاید اصلاً مصب بحث هم احکام محرم بوده، محرمات احرام بوده. فرق می‌کند با مرسله ابن بکیر که عامی گفته، لبأس ان یلبس المرأة الحریر. آنجا که عام گفته، بعد گفته الا فی حال الاحرام، می‌گوییم چرا نگفت الا فی حال الصلاة؟ اگر بناء بود در حال نماز هم جایز نبود او اولی به ذکر بود. این است منشأ فرق بین این دو روایت.

تامل بفرمایید ان شاء الله تا فردا.

جهت هشتم: لباس حریر برای خنثی مشکل

جلسه ۱۰۱-۳۲۵

دوشنبه - ۹۸/۰۱/۲۶

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيه الله في الأرضين و اللعن على أعدائهم أجمعين.

...

فرموده بل و كذا الخنثى المشكل.

خنثی مشکل خنثایی است که اماره معتبره بر مردن بودن یا زن بودن او نباشد.

در جواهر فرموده ما چون نمی‌دانیم مرد است یا زن، حرمت لبس حریر و حرمت صلات فی الحریر مختص

مرد است، پس شک می‌کنیم در حرمت لبس حریر بر این خنثی مشکل، برائت جاری می‌کنیم. راجع به

..... شرط ششم: از حریر محض

1096 نباشد

حرمت صلات در حریر هم بحث اقل و اکثر ارتباطی هست و برائت جاری می‌شود از وجوب اجتناب این خنثی از لبس حریر در نماز.

استدلال مرحوم نراقی (لبس حریر برای خنثی جایز است چون معلوم نیست مرد باشد و نمازش

باطل است چون معلوم نیست زن باشد) با نظریه طبیعت ثالثه می‌سازد

مرحوم محقق نراقی در مستند الشیعه یک عبارتی دارد، به نظر می‌آید محقق همدانی و مرحوم آقای خوئی این عبارت را بد معنا کردند. ایشان فرموده که فی کون المشکل من الخنثی كالذكر او الانثی قولان اظهرهما الاول که به حکم مرد هست. تعبیر ایشان این هست که فیحرم صلاتها فی الحریر لاطلاقات المنع خرجت النساء فیبقى الباقي و اما اللبس فی غیر الصلاة فالحق جوازه لاختصاص حرمة بالرجال اجماعا نسا و فتوی.

ظاهر این عبارت این است که مرحوم محقق نراقی خنثی مشکل را نه مرد می‌داند نه زن؛ طبیعت ثالثه می‌داند. چون طبیعت ثالثه می‌داند (که نظر برخی مثل آقای زنجانی این هست در معاصرین، و آقای سیستانی هم در خنثایی که عضو تناسلی مردانه و زنانه دارد تمایل دارد به این مطلب که خنثی مشکل یک انسانی است که نه مرد است واقعا و نه زن؛ طبیعت ثالثه است) طبق این مبنا که در یک بحثی هم اشاره می‌کند محقق نراقی به این مبنا، در مستند الشیعه جلد ۲ صفحه ۲۷۹ تعبیر این‌جور می‌کند، می‌گوید ما قالوه انما یصح علی القول بكون الخنثی اما ذکرا او انثی و اما لو قلنا بانها طبیعه ثالثه فلا. تصریح نمی‌کند به این‌که من نظرم خنثی طبیعت ثالثه است. ولی این استدلالی که اینجا می‌کند با این نظر می‌سازد. چرا؟ برای این‌که فرموده که ما در مورد لبس حریر موضوع مان لبس الحریر حرام علی الرجال است و خنثی مرد نیست. در مورد نماز دلیل مان این است که لاتحل الصلاة فی الحریر المحض، اطلاق دارد چه مرد چه مرأه چه خنثی. مخصص منفصل زن را خارج کرد، مرأه را خارج کرد، خنثی می‌ماند تحت این اطلاق. عبارت ایشان را ببینید! یحرم صلاتها فی الحریر لاطلاقات المنع خرجت النساء فیبقى الباقي و اما اللبس فی غیر الصلاة فالحق هو جوازه لاختصاصه بالرجال نسا و فتوی.

محقق خوئی: نماز خنثی در حریر باطل است چون طبق استصحاب، این خنثی قبل از وجودش

زن نبود و الان کماکان

مرحوم آقای خوئی تبعاً للمحقق الهمدانی روی مبنا مشهور صحبت کردند که خنثی مشکل فی علم الله یا مرد است یا زن، طبیعت ثالثه نیست. و لذا تقریب که کردند تفصیل محقق نراقی را، گفتند راجع به حرمت تکلیفی لبس حریر موضوع رجل است، شک داریم که این خنثی مشکل رجل هست یا نیست برائت جاری می‌کنیم از حرمت لبس حریر بر این خنثی. اما حرمت صلات در حریر محقق نراقی می‌گوید موضوعش مطلق مکلف است ما عدا المرأة. لاتحل الصلاة فی الحریر المحض، ظاهرش این است که علی کل مکلف، مخصص منفصل گفت الا المرأة. می‌شود کل مکلف لبس بامرأة لایصلی فی الحریر. مرحوم آقای خوئی فرموده که حالا که این جور شد، استصحاب می‌کنیم که این خنثی قبل از وجودش زن نبود، پس الان هم زن نیست. مکلف و لیست بامرأة. ضم الوجدان الی الاصل می‌کنیم ثابت می‌شود موضوع برای حرمت صلات در حریر هست.

البته مرحوم آقای خوئی قبول ندارد اطلاق لاتحل الصلاة فی الحریر المحض را، بناء بر این که این خطاب اطلاق دارد تقریب می‌کند کلام صاحب مستند الشیعة را. می‌بینید طبق مبنای مشهور پیش رفته ایشان که خنثی طبیعت ثالثه نیست.

اگر خنثی طبیعت ثالثه نباشد، موضوع علم اجمالی است به ترتب احکام لزومیه رجال و نساء

منتها بحث را کشاندند بزرگان ما به این که این خنثی که می‌خواهد برائت جاری کند از حرمت لبس حریر در غیر نماز و یا برائت جاری کند از حرمت لبس حریر در نماز بناء بر نظر صحیح که لاتحل الصلاة فی الحریر المحض اطلاق ندارد، شاید موضوع او هم رجل باشد و شک داریم که این خنثی رجل است یا رجل نیست پس شک می‌کنیم که آیا تکلیف متعلق به او تکلیف به اکثر است یعنی نماز مشروط به عدم لبس حریر یا تکلیف به اقل است نماز للبشرط از اجتناب از لبس حریر، برائت از وجوب اکثر جاری می‌کنیم. فرمودند این در صورتی است که علم اجمالی تشکیل نشود. علم اجمالی دارد این خنثی: یا بر او لبس حریر حرام است

..... شرط ششم: از حریر محض

1098 نباشد

تکلیفا و وضعاً، هم در غیر نماز تکلیفا لبس حریر حرام است هم در نماز لبس حریر حرام است اگر مرد باشد و یا این که تکالیف نساء به او تعلق گرفته است اگر زن باشد. و این علم اجمالی منجز است. مثلاً این خنثی می‌گوید یا من مرد هستم لبس حریر بر من حرام است، یا زن هستم حرام است بر من کشف جسد در نزد مردان بیگانه. این علم اجمالی منجز است. که این مطلب را بعداً بحث می‌کنیم.

و لذا قبل از این که بحث علم اجمالی را و منجز بودن این علم اجمالی را دنبال کنیم که آقای خوئی فرموده منجز است، روش شد که این علم اجمالی مبتنی است بر این که ما بگوییم خنثی طبیعت ثالثه نیست؛ إِمَّا رَجُلٌ فَيُثَبَّتُ فِي حَقِّهَا تَكَالِيفُ الرِّجَالِ وَ مِنْهُ حَرَمَةُ لِبَسِ الْحَرِيرِ أَوْ إِمْرَأَةٌ فَيُثَبَّتُ فِي حَقِّهَا تَكَالِيفُ النِّسَاءِ. اما باید بحث کنیم. درست است مشهور می‌گویند خنثی طبیعت ثالثه نیست اما دلیل‌شان چیست؟

[سؤال: ... جواب:] اگر طبیعت ثالثه است کی علم اجمالی دارد به این که یا مرد است پس تکالیف مردان بر او ثابت است یا زن است تکالیف زنان بر او ثابت است؟ نخیر، نه مرد است نه زن. ... شما می‌فرمایید علم اجمالی داریم به این که یک تکالیفی دارد [خب این علم اجمالی] منحل می‌شود به علم تفصیلی به یک تکالیفی که مشترک بین زن و مرد است. ... مثل بهائم نیست و لکن نه مرد است نه زن. احکام مختص زنان را ندارد، احکام مختص مردان را ندارد، چه می‌شود؟ احکام مشترکه را دارد. براءت جاری می‌کنیم از مازاد بر احکام مشترکه. نماز بخواند، همه نماز می‌خوانند، روزه بگیرد همه روزه بگیرند. ... نه ازدواج کند با مرد نه ازدواج کند با زن. طبیعت ثالثه با هیچکدام نباید ازدواج کند چون ازدواج بین زن و مرد است. ... کی گفته دو جنسیتی می‌تواند طرف ازدواج باشد؟ استصحاب عدم تحقق زوجیت جاری است. استصحاب می‌گوید عقد ازدواج واقع نمی‌شود و اثر زوجیت بار نمی‌شود با ازدواج با دو جنسیتی.

دلیل اول بر نفی طبیعت ثالثه بودن خنثی: آیات دال بر مذکر بودن و مؤنث بودن فرزندان. فیه:

این آیات در مقام بیان نعم الهی است و ظهور ندارد در حصر عالم تکوین

دلیل بر این که خنثی طبیعت ثالثه نیست ببینیم چیست. به بعضی از آیات استدلال شده که مثلاً در قرآن کریم آمده یهب لمن یشاء إناثاً و یهب لمن یشاء الذکورا او یزوجهم ذکراً و إناثاً و یجعل من یشاء عقیماً.

لباس مصلی ۱۰۹۹

گفته می‌شود که قرآن در مقام حصر بود که به برخی دختر می‌دهیم، به برخی پسر می‌دهیم، به برخی دوگانه، هم پسر می‌دهیم هم دختر می‌دهیم، یزوجهم، جفت می‌دهیم، دختر و پسر. و يجعل من یشاء عقیما، دسته چهارم هم عقیم هستند، نه پسر می‌دهیم نه دختر. دسته پنجم هم این است که خنثی می‌دهیم، چرا نفرمود؟

جواب این است که این ظهور ندارد در مقام تشریع و یا در مقام حصر عالم تکوین؛ ناظر به فرض متعارف است. و در مقام بیان نعم الهی است. همین کافی است بسنده کند به این مقدار. این که به بعضی‌ها خنثی می‌دهیم لزومی ندارد گفتنش. حالا که نگفتند بگوییم پس معلوم می‌شود خنثی هم داخل در این آیه است یا مرد است یا زن؟ این عرفیت ندارد.

[سؤال: ... جواب:] و يجعل من یشاء عقیما یعنی محروم می‌شوند از نعمت. حالا در خنثی بیایند بگویند به بعضی‌ها خنثی می‌دهیم اصلا عرفیت نداریم بگوییم این آیه در مقام حصر کامل است. نه، در مقام حصر اضافی است به لحاظ متعارف. بیش از این ظهور ندارد.

دلیل دوم: آیه "من عمل عملا صالحا من ذکر أو انثی و هو مؤمن فلنحیینه حیوة طيبة". فیه:

این آیه هم در مقام استیعاب کامل نیست

استدلال دوم به این آیه شده که من عمل عملا صالحا من ذکر أو انثی و هو مؤمن فلنحیینه حیوة طيبة. گفته می‌شود که خدا نفرمود عمل عملا صالحا من ذکر أو انثی أو خنثی.

این هم جوابش این است که در مقام استیعاب کامل نبود. چون غرض از آیه چیز دیگری است، بیان احکام خنثی نمی‌خواهد بکند. می‌خواهد بگوید بین زن و مرد فرقی نیست، هر کس عمل صالح بکند حیوة طيبة به او می‌دهیم. اصلا عرفیت ندارد که اینجا خنثی را هم بگویند.

حالا کسانی که معتقد به طبیعت ثالثه هستند اگر یک روزی بیانیته بخواهد بدهند، خواهران و برادران و خنثی‌ها! آخه این عرفی است؟ این آیه هم این جور می‌شود.

..... شرط ششم: از حریر محض

1100 نباشد

دلیل سوم: آیه "انا خلقناکم من ذکر و انثی". فیه: این آیه هم در مقام استیعاب کامل نیست

بلکه در مقام بیان نعمت الهی است. ضمن این که شاید "من"، نشویه باشد (اشاره به حضرت آدم

و حوا) نه تفسیریه

آیه سوم: انا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوبا و قبائل لتعارفوا ان اکرمکم عند الله اتقاکم.

این هم همین طور است؛ این هم بیان نعمت الهی است. در مقام استیعاب نیست، ظهور ندارد در استیعاب کامل. علاوه بر این که شاید مراد از ذکر و انثی آدم و حوا باشد. انا خلقناکم من ذکر و انثی یعنی من آدم و حوا. یعنی ریشه‌تان از آدم و حوا است. شاید آن جور باشد. نه "من" تفسیریه که انا خلقناکم فبعضکم ذکر و بعضکم انثی. شاید "من" نشویه است.

[سؤال: ... جواب:] من کل شیء خلقنا زوجین یعنی از هر چیزی جفت آفریدیم نه این که چیز دیگر نیافریدیم استثناء. من کل شیء خلقنا زوجین یعنی هر شیئی زوج دارد، هر شیئی نر و ماده دارد اما هیچکدام از اشیاء نوع سومی ندارند؟ خلقنا من کل شیء زوجین، مثبت است، از هر چیزی ما جفت آفریدیم، نه این که مازاد نیافریدیم. یعنی فرد نیافریدیم، یکی نیافریدیم. "هر چیزی" مفهومی این است که صدق نمی‌کند که هر چیزی را سه تا آفریدیم. هر چیزی را که سه تا نیافریده، ولی بعضی چیزها را ممکن است سه تا آفریده باشد استثناء.

دلیل چهارم: صحیحہ محمد بن قیس: استناد حضرت امیر علیه السلام به ناقص بودن اضلاع

مرد نسبت به اضلاع زن برای الحاق خنثی به مرد یا زن. فیه: این روایت مقطوع البطلان است

استدلال به وجه چهارم استدلال شده به صحیحہ محمد بن قیس. از امام باقر علیه السلام نقل می‌کند که شریح قاضی در منصب قضاء نشسته بود یک زنی آمد. گفت که میان من و میان خصم من قضاوت کن. گفت خصمت کیست؟ گفت تو. گفت بگوئید بیاید جلوتر، راه را باز کنید. راه را باز کردند. آمد گفت مشکلت چیست؟ گفت من هم عضو مردانه دارم هم عضو زنانه. شریح گفت امیرالمؤمنین حکم می‌کرد بر مبال یعنی اگر زودتر از یک عضوی بول بکند، او معلوم می‌شود که معیار است و اگر هم زمان از هر دو بول کند، از کدام

دیرتر بول قطع می شود او معیار است. قالت فانی ابول منهما جميعا و يسكنان معا. قال الشريح ما سمعت و الله باعجب من هذا، خیلی عجیب است. قالت و اعجب من هذا، حالا صبر كن، عجیب تر هم هست. قال و ما هو؟ قالت جامعنی زوجی فولدت منه و جامعْتُ جاریتی فولدتُنی منی. هم پدرم هم مادر. ف ضرب شريح احدی یدیه علی الأخری متعجبا ثم جاء الی امیرالمؤمنین علیه السلام فقصَّ علیه قصَّة المرأة فسألها عن ذلك فقالت هو كما ذكر. فقال لها مَنْ زوجک؟ قالت فلان. فبعث الیه فدعا فقال أتعرف هذه المرأة؟ قال نعم هی زوجتی. فسأله عما قالت، فقال هو كذلك، درست می گوید. فقال له علیه السلام لانت اجراً من راكب الأسد، خیلی جری هستی، آدم می آید با همچون فردی ازدواج می کند؟ حیث تقدم علیها بهذه الحال. ثم قال یا قنبر ادخلها بیتا مع امرأة تعد اضلاعها، یک زنی برود سراغ این خنثی، شمارش کند اضلاع این زن را. فقال زوجها یا امیرالمؤمنین لا آمن علیها رجلا و لا اعتمد علیها امرأة نه زن را جرأت می کند تنها بفرستم سراغ این، خب یک وقت بلایی سر آن زن می آورد و نه مردی را جرأت می کنم بفرستم سراغ این، خب آن مرد بلا سر این می آورد. فقال علی علیه السلام علیّ بدینار الخصى، بروید دینار را که خصی بود، خواجه بود، و کان من صالحی اهل الکوفة و کان یثق به، او را بیاورید. فقال له یا دینار ادخلها بیتا و اعرفها من ثيابها و مرها ان تشد مئزرا و عد اضلاعها، اضلاعش را بشمر. فكان اضلاعها سبعة عشر، هفده ضلع داشت، تسع فی الیمین، نه تا طرف راست، هشت تا طرف چپ. فألبسها علی علیه السلام ثياب الرجال و القنسوة و النعلین و الحقها بالرجال. فقال زوجها یا امیرالمؤمنین! إبنه عمی و قد ولدت منی تلحقها بالرجال؟ فقال انی حکمت علیها بحکم الله ان الله تبارک و تعالی خلق حوا من ضلع آدم الایسر الاقصى، یک ضلع را خدا از اضلاع آدم برداشت از طرف چپش، به جای نه ضلع طرف چپ شد هشت ضلع. و لذا اضلاع رجال هشت طرف چپ، نه طرف راست، می شود هفده تا، ولی اضلاع نساء هیچده تا هست. انی حکمت علیها بحکم الله ان الله تبارک و تعالی خلق حوا من ضلع آدم الایسر الاقصى و اضلاع الرجال تنقص و اضلاع النساء تمام.

در موثقہ سکونی هم شبیه همین آمده: عن جعفر عن ابيه عن علی بن ابیطالب علیهما السلام انه کان یورث الخنثی فیعد اضلاعه فان كانت اضلاعه ناقصة من اضلاع النساء بضع ورث میراث الرجال لان الرجل

..... شرط ششم: از حریر محض

1102 نباشد

تنقص اضلاعه عن اضلاع النساء بضرع لان حوا خلقت من ضلع آدم القصوى اليسرى فنقص من اضلاعه ضلع واحد.

اگر این روایت که سندش درست باشد دیگه خنثی مشکلی نمی‌ماند، اضلاع را الان می‌توانند ببرند عکس‌برداری مشخص می‌شود. و لکن مضمون این دو روایت قطعی البطلان است. هیچ اختلاقی بین اضلاع مرد و زن نیست و این حدیث از مجعولات بر ائمه است. و الا فکر نکنید در آن زمان مخفی بود. نه، آن زمان هم می‌توانستند مخصوصا افراد لاغر را راحت اضلاع‌شان را بشمرند.

این هم سرنوشت این روایت.

خنثایی که فاقد عضوین است، طبق صحیحہ فضیل بن یسار (برای روشن شدن حکم ارثش قرعه بزنند و حکم ارثش از قرآن را روشن کنند) طبیعت ثالثه نیست

بله ما یک خنثایی داریم محروم است هم از عضو مردانه هم از عضو زنانه. لیس له ما للرجال و لا له ما للنساء. او بعید نیست که فی علم الله یا مرد باشد یا زن. چرا؟ بخاطر روایت صحیحہ. روایت این است: فضیل بن یسار می‌گوید سألت ابا عبد الله عليه السلام عن مولود ليس له ما للرجال و لا له ما للنساء قال يقرع عليه الامام أو المقرع.

اشکال (آقای زنجانی): قرعه زدن مختص موارد جهل به واقع نیست و لذا در تراحم حقوق هم جاری است

آقای زنجانی فرمودند [این‌که] قرعه بزنند، دلیل نمی‌شود که واقع مجهولی باشد. قرعه در تراحم حقوق هم هست، همه‌اش اختصاص ندارد به جهل به واقع. گاهی واقعی در کار نیست. دو تا برادر سر دو تا ماشین پراید یکی مشکی است یکی سفید، نزاع می‌کنند. هر دو می‌گویند ما مشکی را می‌خواهیم یا هر دو می‌گویند ما سفید می‌خواهیم، تراحم حقوق است دیگه، قرعه می‌زنند، قرعه به اسم هر کدام آمد می‌دهند به او. تراحم حقوق است. آقای زنجانی فرمودند این هم شاید تراحم حقوق باشد.

پاسخ: این فقره "بَیِّن لَنَا امْرَ هَذَا الْمَوْلُودُ کَیْفَ یُورَثُ مَا فَرَضْتُ لَهُ فِی الْکِتَابِ" دلالت می کند که

خنثی فاقد عضوین یک واقع مجهول دارد

[اقول] روایت را دقت کنید معلوم می شود تراحم حقوق نیست، جهل به واقع بوده. چرا؟ برای این که در روایت می گوید یکتب علی سهم عبدالله و علی سهم أمّ الله که مرد است یا زن. عبدالله در آمد معلوم می شود مرد است، أمّ الله [درآمد] معلوم می شود زن است. ثم یقول الامام أو المقرع اللهم انت الله لا اله الا انت عالم الغیب و الشهادة انت تحکم بین عبادک فیما کانوا فیه یختلفون بَیِّن لَنَا امْرَ هَذَا الْمَوْلُودُ کَیْفَ یُورَثُ مَا فَرَضْتُ لَهُ فِی الْکِتَابِ ثم تطرح السهام فی سهام مبهمه ثم تجال السهام علی ما خرج ورث علیه.

ببینید تعبیر این هست که بَیِّن لَنَا مَا فَرَضْتُ لَهُ فِی کِتَابِکَ، قرآن چی را فرض کرده؟ قرآن ارث دختر و پسر را فرض کرده. بَیِّن لَنَا امْرَ هَذَا الْمَوْلُودُ حَتّٰی نُورِثَهُ مَا فَرَضْتُ لَهُ فِی کِتَابِکَ، فرض الکتاب این است که للذكر مثل حظ الانثیین. اگر خنثی طبیعت مشکله است که لیس له ما للرجال و ما للنساء معنا ندارد که بگویند بین لَنَا امْرَ هَذَا الْمَوْلُودُ حَتّٰی نُورِثَهُ مَا فَرَضْتُ لَهُ فِی کِتَابِکَ.

و لذا آقای سیستمی فرمودند که آن خنثایی که عضو مردانه و زنانه ندارد او طبیعت ثالثه نیست. اما آنی که عضو مردانه و زنانه هر دو دارد او شاید طبیعت ثالثه باشد. به نظر ما این مطلب، مطلب درستی است.

ممکن است شما بگویید حالا که به این نتیجه رسیدید که این خنثی بی عضو مردانه و زنانه فی علم الله مرد است یا زن، الغاء خصوصیت می شود به آن خنثایی که له کلا العضوین. می گوییم چه جوری الغاء خصوصیت بکنیم؟ ارث شان فرق می کند، در ارث این خنثایی که لیس له ما للرجال و ما للنساء روایت گفته قرعه، ولی در خنثی مشکلی که له عضو الرجال و النساء روایت می گوید نصف سهم ذکر و نصف سهم انثی را بدهند، خود ارث شان هم فرق می کند، آن وقت ما چه جوری الغاء خصوصیت بکنیم.

و لذا به نظر، تفصیل می آید.

در مورد خنثایی که هر دو عضو را دارد احتمال طبیعت ثالثه هست علم اجمالی تشکیل نمی شود به این که بر این خنثی یا حرام است لبس حریر یا بر او حرام است کشف جسدش أمام الاجانب. نه، این خنثی نه زن است فی علم الله نه مرد. علم اجمالی شکل نمی گیرد که اگر مرد است لبس حریر بر او حرم است اگر

..... شرط ششم: از حریر محض

1104 نباشد

زن است کشف جسد أُمَامَ الاِجانب بر او حرام است. اما راجع به آن خنثایی که لیس له ما للرجال و لا ما للنساء، قرعه را برای ارثش تعیین کردند، آیا این قرعه را برای همه احکام می شود بکار برد؟ این خیلی روشن نیست. آن وقت علم اجمالی در مورد او شکل می گیرد و به نظر می آید این علم اجمالی منجز باشد.

اشکال اول بر تحقق علم اجمالی (آقای زنجانی): بر فرض خنثی واجد عضوین طبیعت ثالثه

نباشد، برایش علم اجمالی شکل نمی گیرد چون خطابات تکالیف منصرف است از این خنثی

آقای زنجانی فرمودند حتی اگر ما بگوییم خنثی طبیعت ثالثه نیست، ما که می گوییم شاید طبیعت ثالثه باشد مطلقاً، ولی اگر هم بگوییم طبیعت ثالثه نیست، باز این علم اجمالی شکل نمی گیرد و اگر شکل هم بگیرد منجز نیست. چرا شکل نمی گیرد؟ ایشان فرموده که اصلاً خطابات انصراف دارد از همچون فرضی. اطلاقاتی که راجع به رجال است راجع به مردی است که درست و حسابی است، اطلاقاتی که راجع به زن است راجع به زن درست و حسابی است نه این خنثی. انصراف دارد اطلاقات احکام رجال و نساء از این خنثی. و لذا وقتی اطلاقات انصراف داشت علم اجمالی شکل نمی گیرد. می گوید طبیعت ثالثه نیست طبق نظر مشهور، [خب] نباشد، احکام زن و مرد شاملش نشود علم اجمالی شکل نمی گیرد.

اشکال دوم (آقای زنجانی): احتیاط حرجی است

و اگر هم علم اجمالی اصرار بکنید شکل می گیرد، آقا! احتیاط، حرجی است. یک روز خودت را جای این خنثی بگذار بعد بگو الاحوط ترک محرمات الرجال و ترک حرمت النساء و الاتیان بواجبات الرجال و الاتیان بواجبات النساء، یک روز، یک ساعت خودت را جای این خنثی بگذار بعد این جور فتوی را بده. تمام تکالیف مردها را مراعات کند، تمام تکالیف زن ها را مراعات کند، خب یک باره بگو بمیر.

اشکال سوم (آقای زنجانی): اساساً علم اجمالی جز در موارد منصوصه (موارد مشابهه مائین

مشتبهین) منجز نیست و روایت "کل شیء فیہ حلال و حرام" تریخیص داده است

آقای زنجانی فرمودند در کتاب نکاح جلد ۱ صفحه ۳۳۰: علاوه بر این که ما معتقدیم علم اجمالی منجز نیست الا در موارد منصوصه. چیه در اصول پر کردید علم اجمالی منجز است، در فقه هم مدام علم اجمالی درست بکنید برای مردم. اصلا علم اجمالی منجز نیست مگر در همان موارد منصوصه که مائین مشتهین، ثوبین مشتهین، شاه موطوئه در میان غنم. جای دیگر علم اجمالی کی می گوید منجز است؟ کل شیء فیه حلال و حرام فهو لک حلال حتی تعرف الحرام منه بعینه.

اشکال چهارم (آقای سیستانی): این علم اجمالی دور از ذهن خنثی است و لذا مجتهد نمی تواند

فتوی به احتیاط بدهد

آقای سیستانی هم آمده اینجا یک مطلبی را به دفاع بیان کرده می فرماید اصلا اشکال مهم تر این است که مجتهد بزرگوار! حضرت آیه الله! شما علم اجمالی دارید، [اما] گناه این عوام چیه؟ این علم اجمالی که شما به زور درس خواندن و بی خوابی کشیدن درست کردی که یا حرام است بر این خنثی لبس حریر یا حرام است بر او کشف جسدش امام الاجانب، اگر مرد است لبس حریر بر او حرام است اگر زن است کشف جسدش امام الاجانب حرام است. شما درس خواندی علم اجمالی پیدا کردی شما احتیاط کن. آن خنثی که همچون علم اجمالی در ذهنش نقش نبسته و منقذ نشده، موضوع احتیاط علم اجمالی است، او که علم اجمالی ندارد، شما چه جور در رسالهات می نویسی احتیاط؟ مگر خیلی پا روی عاطفیات بگذاری مدام موضوع درست کنی برای مردم. بگویی من علم اجمالی دارم به شما منتقل می کنم شما هم علم اجمالی پیدا کن تا وجوب احتیاط پیدا کنی. خب چه لزومی دارد برای مردم تکلیف درست می کنی. اگر علم اجمالی درست نمی کنی که نباید بگویی يجب الاحتیاط به ملاک علم اجمالی. اگر علم اجمالی درست می کنی حالا حرفی نیست، علم اجمالی درست می کنی بعد می شود يجب الاحتیاط، ولی لزومی ندارد برای مردم علم اجمالی درست کنی، مردم را به دردرس بیندازی.

این مجموعه مطالبی است که در رابطه با منجزیت این علم اجمالی هست که ان شاء الله فردا جوابش را

عرض می کنم.

جلسه ۱۰۲-۳۲۶

سه‌شنبه - ۹۸/۰۱/۲۷

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيه الله في الأرضين و اللعن على أعدائهم أجمعين.

بحث راجع به این بود که صاحب عروه فرمود خنثی مشکل مانعی ندارد لباس حریر بپوشد و در آن نماز بخواند.

مرحوم آقای خوئی فرمود چون خنثی مشکل طبیعت ثالثه نیست یا واقعا زن است یا مرد است پس علم اجمالی منجز دارد که یا من مرد هستم لبس حریر بر من حرام است و نماز در آن حرام است یا زن هستم و احکام زن بر من مترتب است مثلا حرام است جسد من را نزد اجانب کشف کنم. و این علم اجمالی منجز هست.

اشکال پنجم (مرحوم همدانی): در بسیاری از موارد، این علم اجمالی از محل ابتلاء خارج است

و این که محقق همدانی فرمودند علم اجمالی مثلا به این که یا لبس حریر بر من حرام است اگر مرد باشم یا لبس عمامه که تزیی به زی رجال است بر من حرام است اگر زن باشم، همه جا که منجز نیست چون از محل ابتلاء در بسیاری از موارد خارج است.

پاسخ (محقق خوئی): علم اجمالی منجز اختصاص به دفعیات ندارد؛ در تدریجیات هم منجز

است

آقای خوئی فرمودند اولاً چه اصراری داشتید مثال بنزید به لبس عمامه که تزیی به زی رجال است؟ وجوب ستر جسد امام الرجال الاجانب. ثانيا همین لبس عمامه بناء بر این که تزیی به زی رجال بر زنان حرام باشد که از بعض روایات استفاده شده لازم نیست الان محل ابتلاء باشد؛ بالاخره تا آخر عمرش این خنثی محل ابتلائش که می‌شود. علم اجمالی منجز اختصاص به دفعیات که ندارد، در تدریجیات هم منجز است.

اشکال ایشان به محقق همدانی وارد است.

احتمال دوم تکوینی برای خنثی واجد عضوین (غیر از احتمال طبیعت ثالثه): یک شخصیت

مزدوجه دارد یعنی خانم آقا باشد. طبق این احتمال هم علم اجمالی شکل نمی گیرد

و لکن ما عرض کردیم اولاً خنثی مشکل که ذو عضوین است، هم عضو تناسلی مردها را دارد و هم زن‌ها را و اماره شرعیه‌ای نداریم که این زن است یا مرد یا اماره عقلائیه مفیده علم مثل قول خبره ثقه که مفید علم باشد نداریم، اصلاً ممکن است این طبیعت ثالثه باشد یا شخصیت مزدوجه باشد یعنی هم زن باشد و هم مرد که از او تعبیر می‌کنند به دوجنسیتی. این احتمال غیر از احتمال قبلی است که نه مرد باشد نه زن. این احتمال می‌گوید زن و مرد باشد. شبیه آنچه که در آن مسئله معروف که تخمک را از یک زنی می‌گیرند در رحم زن دیگر با نطفه مرد اجنبی که تلقیح شده، می‌کارند، این زن دوم آبستن می‌شود و می‌زاید. مرحوم آقای خوئی، مرحوم آقای تبریزی می‌فرمودند عرفاً مادر آنی است که وضع حمل می‌کند این نوزاد. ان امهاتهم الا اللاتی ولدنهم. بعضی‌ها می‌گویند نه، عرفاً آن صاحب تخمک مادر است. و لذا اگر تخمک را با اسپرم مرد در یک رحم مصنوعی پرورش بدهند، مرحوم آقای خوئی و آقای تبریزی مجبور شدند بگویند این نوزاد بی‌مادر است در حالی که عرف می‌گوید این نوزاد مادر دارد؛ مادرش همان صاحب تخمک است.

یک احتمال سومی هم بعضی‌ها مطرح کردند، گفتند دو مادره است، دو مادر دارد، چه اشکال دارد؟ البته اگر بخواهید احتمالات ثبوتی را بررسی کنید احتمال چهارم این است که بی‌مادر است.^{۲۴} احتمالاتی است. حالا که ماشاءالله علم پیشرفت کرده: چند مدت پیش در برخی از رسانه‌های خارجی مطرح کرده بودند که اسپرم مشترک بین چند مرد، با روش‌های علمی، اسپرمی را و لو با بازیافت و تغییرات ژنتیک، ایجاد می‌کنند، این نوزاد می‌شود چند پدره. و خلاصه شما علماء باید بحث کنید که چه جور می‌شود؟

حالا این دو جنسیتی هم احتمالش هست که شخصیت مزدوجه باشد. خانم آقا باشد.

[سؤال: ... جواب:] خانم آقا نه مصداق خطاباتی است که می‌گوید المؤمنات، نه مصداق خطاباتی است که می‌گوید المؤمنون. چون ظاهر رجل آنی است که شخصیت مزدوجه نیست، ظاهر آنی که می‌گوید مرأه،

^{۲۴} ماتن: این احتمال در کلام مرحوم تبریزی بود. بنابراین جمع احتمالات، سه احتمال می‌شود.

..... شرط ششم: از حریر محض

1108 نباشد

شخصیت مزدوجه نیست. و لذا آقای سیستانی دو احتمال می‌دهند در این خنثی مشکل: یکی این که طبیعۀ ثالثه، دیگری این که شخصیه مزدوجه.

یک وقت شما می‌گویید این نه زن است نه مرد، یک وقت می‌گویید هم زن است و هم مرد. زن محض نیست. انصراف دارد خطابات زن به زن محض، خطابات مرد انصراف دارد به مرد محض. این یک چیزی است هم زن و هم مرد. که شاید متخصصین ژنتیک همین را تایید بکنند.

[سؤال: احکام‌شان فرق می‌کند؟ جواب:] نه، از نظر تکوین دو احتمال هست.

این احتمال هست و ما اگر این احتمال را بدهیم دیگه علم اجمالی شکل نمی‌گیرد.

آیات دال بر زوج بودن انسان‌ها، در مقام استعیاب کامل نیست بلکه در مقام بیان نعم الهی

هستند. بنابراین خلاف بلاغت است که در این مقام از استثناءها بگویند

این که مطرح می‌کنند خلقناکم ازواجاً، جعلنا من کل زوجین اثنین، این‌ها که ظهور در استعیاب کامل ندارد. بیان نعم الهی است، در موقع بیان نعم الهی که نمی‌آیند از آن مشکلات بگویند. مثلاً یک شخصی سخنرانی می‌کند می‌گوید ما از کجا مثلاً ظرف‌های یک بار مصرفی آوردیم تمییز، و در ضمن این را هم بگوید: یک ظرف‌های کثیفی هم قاطیش بود. لزومی دارد بگوید؟ استثناء پیش آمده. در مقام بیان نعم و تفضلات که عرفیت ندارد، خلاف بلاغت است انسان استثنائات را بگوید. این‌ها در مقام بیان نعم الهی بوده که و خلقنا من کل زوجین اثنین و خلقناکم ازواجاً، حالا استثنائاتی هم هست که نه زن است یک انسانی نه مرد، یا هم زن است هم مرد.

و آن صحیحه محمد بن قیس هم عرض کردیم که می‌گفت اضلاع این خنثی را بشمرید اگر ضلع طرف چپش هشت تا باشد این مرد است اگر نه تا باشد زن است، گفتیم خلاف وجدان است.

و بدتر از او این فرض که در روایت بود که هم او پدر بود هم مادر، هم کنیزی داشت از او بچه دار شد هم شوهری داشت برای او فرزند زایید. این خلاف علم قطعی است. هیچ خنثایی در عالم نمی شود هم بزاید هم بزایاند.^{۲۵}

پاسخ اشکال اول بر تحقق علم اجمالی (انصراف): خطابات انصرافی از خنثی مشکل ندارد. و الا

باید از خنثی غیر مشکل هم انصراف می داشت

بر فرض خنثی طبیعت ثالثه نباشد، مردد باشد بین زن و مرد، آقای زنجانی فرمودند علم اجمالی به ثبوت تکالیف رجال و نساء برای او محقق نمی شود چون انصراف دارد خطابات از او و لو واقعا مرد است، خطاب رجل از او منصرف است. ما وجه انصراف را نفهمیدیم. اگر این جور باشد از خنثی غیر مشکل هم باید بگویید منصرف است. فرض این است که خنثی مشکل فی علم الله یا مرد است یا زن، اگر مرد است مشمول خطابات رجال است، اگر زن است مشمول خطابات نساء است. طبق این فرض که یا این فی علم الله زن است یا مرد و عرف هم خلاف این را نمی گوید، این مطلب را تکذیب نمی کند، چه وجهی دارد انصراف خطاب رجل از او اگر فی علم الله رجل است یا خطاب مرأه از او اگر فی علم الله مرأه است. و الا باید بگویید از خنثی غیر مشکل هم منصرف است. وجهی ندارد. باید بگویید از کسی که تغییر جنسیت داده است هم منصرف است. شما ادعای انصراف می کنید به متعارف، خب تغییر جنسیت هم متعارف نیست. پس این وجه درست نیست.

پاسخ اشکال دوم: آقای زنجانی "لا حرج" را رافع محرّمات نمی دانند و در مقام برخی از احکام

الزامیه تحریمیه هستند مثل حرمت لبس حریر. ضمن این که ملاک حرج شخصی است

^{۲۵} ماتن: آقای زنجانی در کتاب نکاح جلد ۷ صفحه ۲۲۴۶:

"آن گونه که شنیده ام، همین اواخر در قم نیز نمونه هایی از خنثای مشکل که هم حمل بردارد و هم بتواند دیگری را حامله کند وجود داشته و طرح مسائل خنثی تنها جنبه علمی ندارد بلکه عملاً هم مورد نیاز واقع می شود."

..... شرط ششم: از حریر محض

1110 نباشد

اما این که ایشان فرمود این علم اجمالی منجز نیست چون حرجی است بر این خنثی احتیاط تام. ایشان که لاحرج را رافع محرمات نمی دانند، برخی از این احکام مربوط به محرمات است مثل همین حرمت لبس حریر. اصلاً چه وجهی دارد که ما با لاحرج بیش از آن مقداری که حرجی است رفع ید بکنیم از منجزیت علم اجمالی؟ علم اجمالی منجز است مگر منتهی بشود به حرج شخصی. بیش از این چرا لاحرج کل منجزیت علم اجمالی را بردارد؟

[سؤال: ... جواب:] علم اجمالی منجز است الا اذا استلزم الحرج الشخصی. ... در انسداد یک مشکل عمومی است. از مذاق شارع بفهمیم که شارع راضی به احتیاط نیست یا واجب نمی کند احتیاط را. اما این معنایش این است که کلاً ما نسبت به هیچ شخصی منجزیت علم اجمالی را که احتیاط تامش به حرج منتهی می شود منکر بشویم منجزیت علم اجمالی را نسبت به او؟ خب هر مقدار که مستلزم حرج است لاحرج بر می دارد، بیشتر چرا منجزیت علم اجمالی را بردارد؟

پاسخ اشکال سوم: طبق نظر آقای زنجانی علم اجمالی در شبهات تحریمیه منجز نیست و حال

این که برخی از احکام الزامیه در مقام، وجوبیه هستند مانند وجوب ستر بر زن

و این که آقای زنجانی فرمودند اصلاً ما منجزیت علم اجمالی را قبول نداریم. خب ایشان در شبهات تحریمیه تمسک کردند به این صحیحہ عبدالله بن سنان: کل شیء فیه حلال و حرام فهو لک حلال. گفتند شامل اطراف علم اجمالی می شود و منجزیت علم اجمالی را بخاطر این صحیحہ که در شبهات تحریمیه است گفتند علم اجمالی منجز نیست. [اقول] همه جا که شبهه تحریمیه نیست، گاهی شبهه وجوبیه است مثل وجوب نماز در لباس غیر حریر. بحث شبهه وجوبیه است. یا وجوب ستر، شبهه وجوبیه است که اگر زن است واجب است بر او ستر و یحفظن فروجهن و یدنین من جلابیهن.

ضمن این که به نظر ما روایت "کل شیء لک حلال" از شبهات تحریمیه محصوره انصراف دارد

چون بر خلاف ارتکاز عقلائییه است

[سؤال: ... جواب:] در شبهات تحریمیه مقرونه به علم اجمالی ایشان می‌گویند صحیحہ عبدالله بن سنان است که کل شیء فیہ حلال و حرام فهو لک حلال. حالا بر فرض این درست باشد و ما نگوئیم انصراف دارد از شبهات تحریمیه محصوره که ما مدعی هستیم انصراف دارد چون ارتکاز عقلائی نمی‌پذیرد شارعی که می‌گوید خمر حرام است علم اجمالی پیدا کنیم یا این خمر است یا آن خمر بگوید کل شیء فیہ حلال و حرام فهو لک حلال، دو تایش هم را بخور. بعد می‌گویید خدا پدر آن کسی را بیامرزد شیطننت کرد یک آب را گذاشت کنار آن خمر و الا مشتبه شده، مشکل ما را حل کرد، حالا می‌توانیم همین این را بخوریم هم آن را بخوریم. این عرفی است؟ ارتکاز عقلائی این را مساعدت می‌کند؟ به نظر ما نمی‌کند. بر فرض هم بگویید نه، اطلاق دارد خب در شبهه تحریمیه است. آقای زنجانی می‌گویند در شبهات تحریمیه در علم اجمالی کل شیء فیہ حلال و حرام فهو لک حلال جاری است الا در موارد منصوصه مثل مائین مشتبهین ثوبین مشتبهین و موارد مشابه آن. خب این در شبهه تحریمیه است، اگر درست باشد و ارتکاز عقلاء موجب نشود انصراف پیدا کند این صحیحہ عبدالله بن سنان به جایی که یک طرفش خارج از محل ابتلاء است یا شبهه غیر محصوره است، بر فرض باشد در شبهه تحریمیه است این بیان ولی بیان ما اختصاص به شبهه تحریمیه ندارد، گاهی شبهه وجوبیه است.

[سؤال: ... جواب:] حرج به مقداری که حرجی است بر می‌دارد. علم اجمالی دارد این خنثی به این که یا نمازش واجب است مشروط به لبس عدم حریر اگر مرد است یا اگر زن است واجب است خود را از نامحرم بپوشاند. کجایش حرجی است امتثال؟

[سؤال: ... جواب:] یدنین من جلابیبهن و لیضربن علی جیوبهن. [سؤال: ستر واجب است نه این که کشف حرام باشد. جواب:] لم لایعکس. آنجا هم می‌گوید و لیضربن بخرهن علی جیوبهن، امر است.

پاسخ اشکال چهارم: خیلی از علم‌های اجمالی در ارتکاز عامی وجود دارد کما فی المقام

اما فرمایش آقای سیستانی، فرمایش خوبی است. آقای زنجانی هم در برخی از موارد این را دارند. (حق ایشان هم اداء بشود خیلی به ایشان اشکال نگیریم) ایشان هم این را دارند که علم اجمالی مجتهد که منشأ

..... شرط ششم: از حریر محض

1112 نباشد

احتیاط بر عامی نمی‌شود، باید خود عامی علم اجمالی پیدا کند. درست است ما قبول داریم. ولی خیلی از علم‌های اجمالی در ارتکاز عامی هست. این خنثایی که می‌داند یا زن است یا مرد است این را به او گفتند، مشهور به او گفتند، خب علم اجمالی در ارتکازش هست که یا من مرد هستم تکلیف مردها به عهده‌ام هست یا زن هستم تکلیف زن‌ها به عهده‌ام هست. هست در ذهنش، حالا تفصیلا التفات ندارد، ارتکازا که هست. و لذا جایی که اصلا این علم اجمالی و لو ارتکازا نباشد در ذهن مکلف عامی، بله، ما قبول داریم، مجتهد حق ندارد بگوید يجب الاحتیاط. خب آقای مجتهد! موضوع احتیاط علم اجمالی است، تو علم اجمالی داری تو احتیاط بکن. مردم چه گناهی کردند؟

به قول مرحوم حاج آقا مرتضی حائری با امام جایی بودند. امام بلند شد نماز شب می‌خواند، گریه می‌کرد. مرحوم حاج آقا مرتضی حائری فرمود سید! تو گناه کردی گریه می‌کنی، من گناه چیه نمی‌گذاری بخوابم؟ [سؤال: ... جواب:] در استصحاب، اگر واقع حدوث رکن نباشد، یقین به حدوث رکن باشد و مقلد یقین به حدوث ندارد باید در نفس مقلد یقین به حدوث را ایجاد کنند دیگه. ... این می‌شود شبهه حکمیه. این که طبیعت ثالثه است یا اما رجل أو امرأة شبهه حکمیه است، شبهه موضوعیه که نیست، این را باید فحص کند. شرعا چیست طبیعت ثالثه است یا مرد است اجمالا یا زن.

به نظر ما این علم اجمالی اگر طبیعت ثالثه نباشد خنثی [منجز است]. که در آن خنثایی که لیس له ما للرجال و لا ما للنساء قبول کردیم که طبیعت ثالثه نیست، چون در صحیحہ فضیل بن یسار گفت قرعه که می‌زنند، قبلش این دعا را امام می‌خواند یا مقرر می‌خواند که اللهم بین لنا امر هذا المولود حتی نورثه ما فرضت له فی کتابک. ما فرضت له یعنی به ما کشف کن که این مرد است تا فرض مرد را به او بدهیم یا زن است تا فرض زن را در کتاب به او بدهیم.

[سؤال: عرف الغاء خصوصیت می‌کند به خنثی واجد عضوین چون اگر مورد روایت این خنثی بود باز هم همین دعا را می‌خواندند. جواب:] ما استظهاری که از این روایت کردیم این است که امام واقع این خنثی را یا مرد می‌دانسته یا زن که این جوری دعا یاد داده. چه کار داریم این دعا را می‌خوانند یا نمی‌خوانند. بحث این است که امامی که این را می‌فرماید معنای کلامش این است.

اشکال به استدلال به صحیحہ فضیل بن یسار (آقای زنجانی): مایز مرد و زن در صلاحیت حامله

کردن و حامله شدن است. بنابراین عرف برای خنثی فاقد عضوین واقعی نمی‌بیند

این که آقای زنجانی فرمودند عرف واقعی نمی‌بیند برای رجل و مرأه که بخواهد مشکوک باشد. رجل آنی است که صلاحیت حامله کردن دارد (صلاحیت بالفعل مبتلا به مشکل هست بحث دیگری است) و زن آنی است که صلاحیت حامله شدن دارد، خنثی که نه صلاحیت دارد حامله بشود یا حامله بکند واقعی ندارد که عرف بگوید شاید فی علم الله مرد است من نمی‌فهمم یا زن است من نمی‌فهمم.

پاسخ: عرفا محتمل است که حقیقت مرد و زن فی عمل الله یک چیزی باشد و این اعضا

تناسلی مظاهر آنها باشد. پس عرفا محتمل است خنثی واقع معینی نداشته باشد

واقعا روشن نیست از نظر عرفی عرف بگوید واقع معینی ندارد. علم پزشکی که همه چیز را زیر چاقوی جراحی باید ببیند، در آزمایش باید ببیند بله قبول دارم. علم پزشکی می‌گوید که بالاخره همان توضیحی که دادند که وارد آن بحث نمی‌شویم، گاهی اختلالاتی به وجود می‌آید، این باعث می‌شود شخص خنثی بشود. و این واقعش همین است، واقع دیگری برای او از نظر پزشکی نمی‌فهمیم.^{۲۶} ولی عرف این طور نیست. عرف احتمال می‌دهد که فی علم الله مرد بودن یک چیزی است و اینها مظاهر مردی است، زن بودن یک چیزی است اینها مظاهر زنی است. عرف برایش واضح نیست که واقع معینی ندارد. و لذا نمی‌توانیم بگوییم پس باید این روایت را توجیه کنیم. نه، عرف قطع به خطای این روایت ندارد.

[سؤال: ... جواب:] حالا اگر واقعا الان قابل تشخیص باشد می‌شود خنثی غیر مشکل. اما اگر نه رحم دارد،

نه اسپرم دارد، نمی‌شود؟

[سؤال: ... جواب:] اگر مرجع علم اجمالی دارد خودش عامی علم اجمالی ندارد، چه جوری بگوید ایها

العامی یجب علیک الاحتیاط؟ مگر عامی موضوع احتیاط است، عامی موضوع برائت است، رفع ما لایعلمون در

حقیق جاری است. مثل واجدی المنی فی ثوب مشترک، مجتهد علم اجمالی دارد که یا این جنب است یا او

^{۲۶} ماتن: هشتاد درصد خنثاهای مشکل واجد عضوین، دارای ژن زنانه هستند یعنی کروموزوم XX.

..... شرط ششم: از حریر محض

1114 نباشد

جنب و لذا پشت سر هیچکدام نمی‌تواند نماز بخواند و لکن به این می‌گوید تو که علم اجمالی منجز در حق خودت نداری، تو شبهه بدویه نسبت به خود تکلیف داری چون مکلف، واحد نیست، تو برائت داری آن آقا هم برائت دارد. مگر این که جنابت آن آقا برای تو اثر الزامی داشته باشد مثلاً او عادل باشد آن وقت علم اجمالی پیدا می‌کنی که یا من جنب هستم باید بروم غسل کنم یا این آقا جنب است نمی‌توانم پشت سرش نماز بخوانم. و الا اگر علم اجمالی منجز نباشد در حق این عامی، خب این عامی برائت دارد. آقای مجتهد! به چه مجوز شرعی و عقلی به او می‌گویی يجب علیک الاحتیاط با این که رفع ما لایعلمون دارد، با این که استصحاب عدم جنابت دارد. ... می‌تواند بگوید شماها برائت دارید چون می‌داند آن‌ها علم اجمالی ندارند. می‌تواند هم مشکل درست کند برای آن‌ها، بیاید بگوید من علم اجمالی دارم و در واقع خود ابراز علم اجمالی مجتهد بشود موضوع برای این عامی.

توجیه شهید صدر برای مواردی که عامی موضوع فتوی مجتهد (مثلاً به احتیاط) نیست: رأی

اجمالی مجتهد مثل رأی تفیصیلش حجت است و لو ابراز نکند

در حاشیه بحوث یک توجیهی کردند، آن توجیه را عرض کنم. و آن این است که رأی اجمالی مجتهد مثل رأی تفیصیلش حجت است و لو ابراز نکند. این رأی اجمالی که دارد مجتهد به ثبوت تکالیف رجال یا نساء بر این خنثی، نه وجوب احتیاط، رأی اجمالی‌اش به این که إما رجل فیجب علیها ما یجب علی الرجال أو امرأة فیجب علیها ما یجب علی النساء. این رأی اجمالی‌اش یک رأی است که قابل وصول است به این عامی و این رأی برای او حجت است. و چون این رأی اجمالی برای این عامی حجت است این موضوع می‌شود برای وجوب احتیاط نه علم اجمالی عامی. یعنی موضوع وجوب احتیاط اعم است از علم اجمالی عامی یا علم اجمالی فقیهی که خودش یک رأی اجمالی است برای فقیه و قابل تقلید.

این توجیه در شبهات حکمیه صحیح است اما مورد خنثی فاقد عضوین، شبهه موضوعیه است.

چون بعد از فرض این که طبیعت ثالثه نیست، منشأ شبهه تردد خارجی می‌شود

این یک توجیهی است. توجیه بدی نیست در شبهات حکمیه. در شبهات موضوعیه اصلاً عامی که لازم نیست فحص بکند. در شبهات حکمیه رجوع می‌کند عامی به مجتهد. در شبهات موضوعیه که لازم نیست عامی فحص بکند. و لذا این بیان تعلیقه بحوث در شبهات موضوعیه [نمی‌آید] که این مثال خنثی هم شبهه موضوعیه است دیگه راجع به این که می‌گویند یا مرد هستم یا زن، چون موضوع برایش متردد شده خارجاً و الا شبهه حکمیه که نیست.

[سؤال: ... جواب:] این که طبیعت ثالثه است یا طبیعت ثالثه نیست شبهه حکمیه است. اما این که این بعد از فراغ از این که ما طبیعت ثالثه نداریم این که این خنثی نمی‌دانیم مرد است یا زن است که شبهه موضوعیه است. اگر شبهه حکمیه است حل کنید مشکل این خنثی را. پس شبهه موضوعیه است، در شبهه موضوعیه که بحث تقلید از مجتهد مطرح نیست. آن جواب بحوث در علم اجمالی‌هایی است که در شبهه حکمیه است که و لو مجتهد ابراز نکرده اما همین که امتناعی ندارد از ابرازش شبهه حکمیه قبل از فحص است و برای عامی منجز است.

این بحث را دیگه بیش از این طول ندهیم. نمی‌دانیم کجایش اینقدر شیرین بود که آقایان این قدر معطل کردند.

جهت نهم: حریر غیر محض

روشن است که حریر غیر محض نه حرمت دارد و نه موجب بطلان نماز می‌شود

جهت نهم در بحث این است که صاحب عروه فرموده اشکال ندارد حریر غیر محض. حریری که عرفاً حریر خالص نیست، حریر غیر خالص است این اشکال ندارد. هم در نماز می‌شود پوشید هم در غیر نماز. انصافاً این بحث ندارد. لاتحل الصلاة فی الحریر المحض. یا صحیحه بزنتی می‌گوید حسین بن قیاما از امام علیه السلام سؤال کرد عن الثوب الملحم بالقز و القطن (لباسی که لحمه‌اش یعنی پودش هم ابریشم است هم پنبه) و القز اکثر من النصف (ابریشم هم بیش از نصف است) أ یصلی فیه؟ قال لبأس. یا در موثقه اسماعیل بن فضل هاشمی است الثوب یکون فیه حریر قال ان کان فیه خلط فلا بأس. فرقی هم نمی‌کند آن

..... شرط ششم: از حریر محض

1116 نباشد

خلیطش پنبه باشد کتان باشد پلاستیک باشد. ولی به حدی نباشد کم بودنش که مستهلک بشود عرفاً و عرف بگوید این حریر خالص است دیگه. باید اینقدر کم نباشد که مستهلک بشود و عرف بگوید این حریر خالص است. نه، عرف بگوید این حریر غیر خالص است.

جهت دهم: تزیین به حریر

جهت دهم این است که صاحب عروه می گوید اشکالی ندارد، لبأس بالكف بالحریر یعنی چی؟ كف الثوب بالحریر یعنی تزیین حواشی ثوب با حریر. حواشی ثوب را با حریر تزیین می کردند. و این منسوب به مشهور است. ولی بعضی از بزرگان مثل قاضی ابن البراج گفته نخیر، تزیین لباس هم با حریر حرام است و نماز در او باطل است. و عده‌ای از بزرگان در این مسأله احتیاط کردند از جمله مرحوم آشیخ عبدالکریم حائری، مرحوم آقای بروجردی.

محقق خوئی (وفاقا للمشهور): تزیین به حریر اشکال ندارد چون ثوب صدق نمی کند

آقای خوئی فرمودند که حق با مشهور است. چرا؟ برای این که ثوب صدق نمی کند بر این حریری که تزیین کردند لباس را با آن. این که ثوب نیست. لاتحل الصلاة فی الحریر المحض یعنی ثوبی که حریر است. و اصلاً این ثوب، حریر محض نیست. خوب دقت کنید! آقای خوئی فرموده، اصلش هم از محقق همدانی است، آقای سیستانی هم پافشاری می کند، می گویند: شما فکر می کنید حریر محض یعنی در مقابل حریر غیر محض؟ که یعنی بافته شده یک پارچه‌ای از پنبه و ابریشم مخلوط؟ نه. اگر یک لباسی است، جزئی از این ثوب حریر خالص است، جزء دیگر از این ثوب پنبه است، به همدیگر دوخته‌اند، صدق می کند هذا الثوب لیس حریراً محضاً. بله، اگر این قسمتی که حریر است کافی است برای ثوب بودن، جزء معتناهی از ثوب حریر خالص است، او ثوب است اما اگر نه، فرض کنید که به اندازه پنج سانت حریر است، دور یقه‌اش تا پایین لباس یا آستین لباس حریر است، گفته‌اند این لباس حریر محض نیست.

اشکال: موضوع، لبس است نه ثوب و لبس حریر بر لباسی که حواشی آن به حریر تزیین شده

است، صادق است

ما اشکال مان این است که کجا روایت گفت ثوب حریر محض؟ روایت گفت حریر محض. لایلبس الحریر المحض، لایصلی فی الحریر المحض. این جزء از ثوب حریر محض است دیگه. این زنی که گردنبند آویزان می کند صدق نمی کند لبس القلاده؟ اینی که النگو به دست می کند نمی گویند لبس سوار؟

[سؤال: ... جواب:] کسی که شالگردنش خیلی عریض هم نیست که بگویند ساتر عورت است، یک شالگردنی که در حد چند سانت، چند سانت می اندازد روی گردنش یا به قول آقا کروات، پاپیون از حریر محض، صدق نمی کند لبس؟ لبس الحریر دیگه.

بله، تامل بفرمایید! اگر احمد بن هلال که می گفت ما لاتجوز الصلاه فيه وحده فللبأس ان تصلی فیها قبول می کردیم او بحث دیگری بود. او را که قبول نکردیم. صدق می کند لبس حریر دیگه. ان شاء الله تا فردا.

جلسه ۱۰۳-۳۲۷

شنبه - ۹۸/۰۱/۳۱

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيه الله في الأرضين و اللعن على أعدائهم أجمعين.

مشهور: تزیین لباس به حریر نه حرام است و نه مبطل نماز

صاحب عروه فرمود که لبأس بالكف بالحریر و ان زاد على اربع اصابع و ان كان الاحوط ترك مازاد عليها. کف ثوب به حریر یعنی تزیین اطراف ثوب به حریر اشکال ندارد. پارچه حریر را بر می داشتند یا در پایین لباس می دوختند برای تزیین یا دور لباس می دوختند یا دور دستان لباس می دوختند. مشهور گفتند که اشکال ندارد چه در نماز چه در غیر نماز بلکه ادعای اجماع هم شده. ولی جمعی از فقهاء قائل به تحریمش شدند مثل قاضی ابن البراج، سید مرتضی طبق نقل بعض رسائل ایشان، محقق اردبیلی و کاشف اللثام تمایل دارند به حرمت، صاحب مدارک، صاحب کفایه الاحکام محقق سبزواری تردید کردند، گفتند دلیل بر استثناء

..... شرط ششم: از حریر محض

1118 نباشد

این ما نداریم مگر یک حدیث ضعیف که حدیث ضعیف حدیثی است که عامه نقل می‌کنند از خلیفه دوم که خلیفه دوم یک روایتی را از پیغمبر نقل کرده راجع به این که تزئین ثوب به حریر به اندازه یک انگشت یا دو انگشت یا سه انگشت اشکال ندارد. ان النبی نهی عن الحریر الا فی موضع اصبعین او ثلاث او اربع، تا چهار انگشت اشکال ندارد. صحیح مسلم جلد ۳ صفحه ۱۳۴۳. مرحوم صاحب مدارک گفتند با این حدیث می‌شود فتوی داد به جواز تزئین ثوب به حریر مگر از چهار انگشت بیشتر بشود؟ و لذا ما فتوی نمی‌دهیم.

در معاصرین هم نقل کردیم مرحوم آقای بروجردی اشکال کردند در جواز تزئین ثوب به حریر. برخی از بزرگان دیگر هم همین اشکال را مطرح کردند. که به نظر ما این اشکال، اشکال قابل توجهی است. مرحوم آقای بروجردی، مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری احتیاط کردند.

مرحوم صاحب حدائق فرموده بعید نیست تفصیل بدهیم بگوییم در غیر نماز جایز است، چون لبس صدق نمی‌کند. تزئین لباس به حریر صدق نمی‌کند لبس الحریر. ولی نماز ممکن است بگوییم درست نیست چون صدق می‌کند صلاۀ فی الحریر.

"فی" در "لاتحل الصلاۀ فی الحریر" به معنای ظاهر خودش که ظرفیت است می‌باشد بر خلاف

"الصلاۀ فی ما لایؤکل لحمه فاسد" که بخاطر قرینه، بر مصاحبت حمل شد

[اقول] فرقی چیه؟ چه جوری می‌شود که لبس حریر را شما می‌گویید صدق نمی‌کند، خب صلاۀ فی الحریر هم ظاهرش صلات است در حالی که شما لبس حریر هستید دیگه. "فی" ظهور در ظرفیت دارد. این که ما بگوییم نخیر، چه جور صلات فی ما لایؤکل لحمه صادق بود و لو با همراه داشتن ما لایؤکل لحمه پس صلات فی الحریر هم صادق است و لو با همراه داشتن حریر و لو لبس صدق نکنند. این درست نیست چون در صلات فی ما لایؤکل لحمه قرینه داشتیم بر حمل فی بر مصاحبت. قرینه این بود که موثق ابن بکیر می‌گفت الصلاۀ فی روثة و بوله و جمیع البانه فاسد، در بول ما لایؤکل لحمه نماز خواندن که نمی‌تواند به معنای ظرفیت باشد [بنابراین] یعنی الصلاۀ مع بوله و روثة و البانه. اما در لاتحل الصلاۀ فی الحریر المحض قرینه نداریم رفع ید کنیم از ظهور فی در ظرفیت.

[سؤال: ... جواب:] صحیحہ محمد بن عبدالجبار دارد قلنسوۃ حریر او قلنسوۃ دیباچ. و لبس قلنسوہ صدق می کند.

پس این تفصیل ایشان وجهی ندارد. چون لبس اگر صدق کند هم حرام است هم نماز در آن باطل است. اگر هم لبس صدق نکند نه حرام است نه نماز در آن باطل است.

مرحوم همدانی: حریر غیر محض، مختص به حریر مخلوط نیست بلکه شامل لباسی که جزئی از

آن، حریر است هم می شود. البته نباید آن جزء، به تنهایی مصداق لباس باشد

مرحوم محقق همدانی در تایید نظر مشهور فرموده است: روایت می گوید لاتحل الصلاه فی الحریر المحض، یکره الحریر المحض، حریر محض چیه؟ حریر خالص یعنی ثوبی که از حریر است فقط اما ثوبی که نیمی از آن حریر است و نیمی از آن غیر حریر، صدق نمی کند بر آن، حریر محض. لاتصل فی الحریر المحض فقط می گوید در حریر محض نماز باطل است و لبس حریر محض حرام است. حریر محض در مقابل دو چیز است: یک: لباسی که مخلوط است موادی از ابریشم و غیر ابریشم مثل این که تارش از ابریشم است پودش از غیر ابریشم یا این که از ابتداء چه تارش چه پودش را با مخلوطی از ابریشم و غیر ابریشم تهیه کردند. این یک مصداق برای حریر غیر محض. ولی مصداق دیگر برای حریر غیر محض این است که ما حریر محض را برداریم، با غیر حریر از مجموعشان یک لباس تهیه کنیم. مثل پیراهنی بدوزیم که جلوی حریر محض است پشتش پنبه است، این هم حریر محض نیست. ثوبی که حریر محض باشد به این نمی گویند؛ ثوب بر جزء الثوب صادق نیست. شما جلوی پیراهن تان از حریر است، این بعض ثوب که جلوی شما را می پوشاند ثوب نیست، بعض الثوب است. و ظاهر دلیل این است که ثوب باید از حریر محض نباشد.

ایشان فرموده بله، اگر این بخشی که حریر محض است، جوری است که به تنهایی هم مصداق ثوب است، او را ما قبول داریم صدق می کند ثوب از حریر محض و نماز در حریر محض در آن. مثلاً تا سینه شما پیراهن تان حریر محض است از سینه به پایین پنبه است. اگر همان مقداری که حریر محض بود [حساب شود و] آنی که از پنبه است نبود خب ثوب بود (ثوب قصیر، ثوب کوتاه) همه می خندیدند می گفتند این

..... شرط ششم: از حریر محض

1120 نباشد

[دیگر] چه ثوبی است؟ شما هم در جواب می‌گفتید زیرش را ما قبا می‌پوشیم، دیده نمی‌شود، مهم آن بالای سینه‌مان است که دیده می‌شود، چه اشکال دارد این هم ثوب است، ثوب قصیر. اینجا را محقق همدانی گفته من قبول دارم که اگر به تنهایی هم این بخش از ثوب که از حریر است و می‌بریدیم آن بخشی که از پنبه است باز هم این ثوب و لباس مستقل بود، این را من قبول دارم که لبس او حرام است و نماز در او باطل است.

اما اگر آن جزء ثوبی که از حریر محض است استقلال در ثوب بودن یعنی صلاحیت این که ثوب باشد بطور مستقل ندارد، لابد مثالش همانی است که ما عرض کردیم که جلویش حریر است، خب جلویش حریر است که اگر بریده بشود از پشت که از پنبه است که این حریر نیست یا فرض کنید فقط حواشی لباسش دور گردنش از حریر است او که به تنهایی ثوب نیست، آستین لباسش از حریر است، او که ثوب نیست.

[سؤال: ... جواب:] دستکش ثوب نیست.

بعد محقق همدانی فرموده که ممکن است کسی بگوید: در روایت صحیحہ محمد بن عبدالجبار که آمده بود لاتحل الصلاة فی الحریر المحض آنجا که نیامده بود ثوب، و لو جزء ثوب حریر محض باشد.

"لاتحل الصلاة فی الحریر المحض" گرچه مشتمل بر ثوب نیست اما منصرف به ثوب است. و بر

فرض مطلق باشد، روایت "زرّ و علم لباس می‌تواند حریر باشد" مقید آن است

ایشان فرموده اولاً ممکن است بگوییم انصراف دارد به ثوب. لاتحل الصلاة فی الحریر المحض یعنی لاتحل الصلاة فی ثوب حریر محض. امکان دارد ادعای انصراف کنیم به ثوب. و این پیراهنی که نصفش حریر است و نصفش پنبه است ثوب حریر محض نیست، ثوب جزئه حریر محض. که اتفاقاً در روایت اسماعیل احوص سائل می‌گوید الصلاة فی ثوب ابریسم قال لا. البته نمی‌خواهیم بگوییم که سؤال سائل مفهوم دارد ولی مقصود این است که در سؤال اخذ کرد ثوب ابریسم را. این لاتحل الصلاة فی الحریر المحض هم ممکن است بگوییم یعنی لاتحل الصلاة فی ثوب حریر محض.

ثانیا: بر فرض بگوئید اطلاق لاتحل الصلاة فی الحریر المحض شامل این می‌شود که ما نماز بخوانیم در حالی که جزء ثوب مان حریر محض است، صدق می‌کند صلی فی حریر محض، اطلاقش شاملش بشود، [لکن] قرینه داریم بر تقييد این اطلاق. قرینه، روایت صفوان از یوسف بن ابراهیم است عن ابی عبدالله علیه السلام: للباس بالثوب ان یكون سدا و زره (یا زره) أو علمه حریرا و انما یکره الحریر المبهم للرجال. ایشان فرموده ببینید! فرض کردند یک ثوبی است حالا یا تارش از حریر است که پودش از حریر نیست (این می‌شود حریر مخلوط) و یا این که لباسی است که فقط دکمه آن و علم آن، حریر است. علم، آن خطوطی بود که روی پیراهن می‌بافتند، تخطیطات، یک نقشه‌هایی روی پیراهن می‌کشیدند، علامت بود، طرف به این وسیله لباسش را می‌رفت حمام، در رختکن می‌گذاشت، بر می‌گشت اشتباه نمی‌کرد. مثل عبای من و شما نبود که طرف می‌رود تجدید وضوء، بر می‌گردد عبای دیگری را جای عبای خودش بر می‌دارد، چون شبیه هم است. این‌ها می‌خواستند شبیه هم نباشد برایش علم قرار می‌دادند، آن خطوط را از نخ حریر استفاده می‌کردند، یک نقشه‌ای درست می‌کردند اسمش را می‌گذاشتند علم. لباس بالثوب ان یكون سدا و زره و و علمه حریرا و انما یکره الحریر المبهم للرجال. ایشان فرموده ببینید! در مقابل حریر مبهم دو چیز را قرار داد: یکی لباسی که فقط تارش حریر است ولی پودش حریر نیست، این می‌شود حریر مخلوط. دوم این که لباسی که فقط دکمه‌اش و علمش حریر است. خب دکمه که حریر محض است دیگه. خود پارچه حریر محض است ولی آن دکمه‌ای که دارد او حریر محض است. علمش حریر محض است. حضرت او را هم فرمود که حریر مبهم نیست، یعنی چون کل ثوب از حریر نبود. ثوب تشکیل شده بود از اصل پارچه که حریر نبود و از دکمه‌ها و علم‌ها که از حریر بود. مرکب از حریر و غیر حریر چون بود حضرت فرمود این حریر محض نیست. و لذا این روایت قرینه می‌شود که امام علیه السلام که در مقابل این که ثوبی که سدا حریر، ثوبی که زره و علمه حریر، فرمود این‌ها مانعی ندارد، حریر محض ناخوشایند است مردان بپوشند. در مقابل هر دو، حریر محض را ذکر کرد، یعنی حریر محض آنی است که نه مخلوط است تارش که از حریر است به پودی که از حریر نباشد (اگر مخلوط باشد تار حریر به پود غیر حریر، او حریر مبهم نیست) و نه این‌طور باشد که لباس از پنبه است ولی دکمه‌اش و علمش از حریر است، اگر این‌جوری هم بود این حریر محض نیست. حریر

..... شرط ششم: از حریر محض

1122 نباشد

محض را پس در مقابل دو چیز قرار داد: یکی حریر مخلوط به غیر حریر، دیگری لباسی که جزئی از آن حریر خالص است ولی جزء دیگرش حریر خالص نیست. این قرینه می‌شود بر این که آن لاتحل الصلاة فی الحریر المحض تفسیر بشود و خارج بشود از آن، جایی که بعض ثوب حریر محض است و بعض ثوب حریر محض نیست.

ایشان فرموده روایت دیگر هم هست، صفوان نقل می‌کند از عیسی بن قاسم از همین یوسف بن ابراهیم. که به نظر ما، حالا این را در پرانتز بگوییم، این یک روایت است و عیص از آن سند قبلی افتاده. صفوان از یوسف بن ابراهیم، این می‌گوید صفوان از عیص از یوسف بن ابراهیم. همان‌طور که آقای بروجرودی دارند مطمئناً این یک روایت است. محقق همدانی این را به عنوان روایت دوم ذکر می‌کند. می‌گوید یوسف بن ابراهیم گفت دخت علی ابی عبدالله علیه السلام و علیّ قباء خز (یک عبایی پوشیده بودم از ابریشم) و بطانته خز (آسترش هم از خز بود) و طیلسان خز (و طیلسانی هم پوشیده بودم روی عبا که امروز می‌گویند شتل که او هم از خز بود) فقلت ان علیّ ثوبا اکره لبسه فقال و ما هو؟ قلت طیلسانی هذا قال علیه السلام و ما بال الطیلسان؟ (امام فرمود حالا طیلسان چه مشکلی دارد؟) قلت هو خز قال علیه السلام و ما بال الخز؟ قلت سداه ابریسم (به حضرت عرض کردم یابن رسول الله خب این طیلسان از پارچه خز است و پارچه خز هم تارش از ابریشم است، پودش از غیر ابریشم است) قال علیه السلام و ما بال الابریسم؟ لایکره ان یکون سداه ابریسم و لازره و لاعلمه (تار لباس ابریشم باشد چه عیبی دارد؟ دکمه لباس ابریشم باشد چه عیب دارد؟ علم لباس ابریشم باشد چه عیب دارد؟) و انما یکره المصمت من الابریسم للرجال. آنی که ناخوشایند است ابریشم خالص است. مصمت یعنی خالص. یعنی حضرت فرمود اینی که شما می‌گویید، ابریشم خالص نیست. با این که یک فرض این بود که لباسی است که زرش و علمش از حریر است، اما حضرت فرمود این که ثوب حریر محض نیست. پس معلوم می‌شود ثوب حریر محض یعنی آنی که مرکب نیست از حریر و غیر حریر [بلکه] کل آن حریر است.

[سؤال: ... جواب:] کجا اختلاف دارد؟ آن تفصیل همین است. آن که در روایت اول هست که مختصر است در ذیل روایت مفصله آمده. گاهی انسان مطلب یک راوی را بصورت مختصر نقل می‌کند، گاهی به صورت مفصل.

اشکال: روایت یوسف بن ابراهیم در مورد نماز نیست و لذا نمی‌تواند مقید "لاتحل الصلاة فی

الحریر المحض" باشد

محقق همدانی می‌گوید یک وقت به ما اشکال نکنید که این روایات که در مورد نماز نیست، دو روایت خواندید از یوسف بن ابراهیم، می‌خواهید تقیید بنزید لاتحل الصلاة فی الحریر المحض را؟ لاتحل الصلاة فی الحریر مربوط به نماز است، این دو روایت یوسف بن ابراهیم که مربوط به نماز نیست. در غیر نماز هر چی روایت یوسف بن ابراهیم می‌گوید که بله، لابس ثوب که زره من حریر، علمه من حریر. و لکن در نماز وقتی صدق می‌کند که صلات فی الحریر المحض، صحیحه محمد بن عبد الجبار می‌گوید لاتحل الصلاة فی الحریر المحض.

پاسخ: روایت یوسف بن ابراهیم علاوه بر این که اطلاق مقامی دارد، حاکم و مفسر است چون

حریر محض را توضیح می‌دهد که در مقابل چه چیز است

محقق همدانی در جواب می‌گویند اگر بناء بود که این یوسف بن ابراهیم در نماز در بیاورد این لباس را، مناسب بود امام به قول مطلق بفرماید ما بال الابرسم؟ لابس بالصلاة فی ثوب یکون زره حریرا و علمه حریرا و هیچ توضیح ندهند که مواظب باش در نماز این را نپوش.

ثانیا: این دو تا روایت به منزله حاکم است، تفسیر می‌کند حریر محض را. صحیحه محمد بن عبد الجبار فرمود لاتحل الصلاة فی الحریر المحض، این دو روایت یوسف بن ابراهیم توضیح داد که حریر محض در مقابل دو چیز است: یکی حریر مخلوط که تارش از ابریشم است، پودش از غیر ابریشم که عملا می‌شود ثوب مخلوط و دیگری ثوبی که بخشی از آن از حریر محض است و بخشی از آن از غیر حریر. مثل این که جلوی ثوب از حریر محض است، پشت ثوب از غیر حریر. حریر محض را تفسیر کرد دیگه.

این محصل فرمایش ایشان هست.

محقق خوئی: گرچه یوسف بن ابراهیم توثیق ندارد، اما روایتش موافق قاعده است چون لباس

حریر صادق نیست بر لباسی که جزئی از آن حریر است

مرحوم آقای خوئی در تایید محقق همدانی فرمودند: این دو تا روایت یوسف بن ابراهیم را ما در دلالت‌شان مناقشه‌ای نداریم، همانی که محقق همدانی می‌گوید، ولی چون سندشان ضعیف است به عنوان مؤید ذکر می‌کنیم. اصل مطلب‌مان علی القاعده است و آن این است که صدق نمی‌کند عرفا حریر محض بر ثوبی که متخذ است بخشی از آن از حریر و بخشی از غیر حریر. صدق نمی‌کند لبس الحریر، صدق نمی‌کند صلات فی الحریر. بله، لبس ثوبا علیه الحریر. این لباسی که حواشیش را با حریر تزیین کردید می‌گویند لبست ثوبا علیه الحریر نمی‌گویند لبست ثوب الحریر [بلکه می‌گویند لبست ثوبا علیه الحریر، صلی فی ثوب علیه الحریر. این که مشکل ندارد. آنی که ممنوع است این است که بگویند لبس الحریر، صلی فی الحریر. کی می‌گویند صلی فی الحریر؟ کی می‌گویند صلی فی الحریر؟ بله، حالا چون این دو تا روایت موافق با این مطلبی است که ما استظهار می‌کنیم به عنوان مؤید ذکر می‌شود اما سندش ضعیف است هم از جهت یوسف بن ابراهیم و هم از جهت عیص بن قاسم. به عنوان مؤید ذکر می‌کنیم.

این هم فرمایش آقای خوئی.

به نظر ما این فرمایش‌ها ایراد دارد. اول از فرمایش آقای خوئی شروع کنیم.

اشکال اول: یوسف بن ابراهیم به واسطه نقل صفوان، ثقه است

ایشان فرمود که سند این دو روایت ضعیف است از جهت یوسف بن ابراهیم و عیص بن قاسم. [اقول] عیص بن قاسم را که صریحا نجاشی توثیقش می‌کند. چه جوری شده عیص بن قاسم اینجا مشکل پیدا کرد؟ بله، یوسف بن ابراهیم مشکل دارد به نظر ایشان ولی به نظر ما مشکل ندارد چون صفوان از یوسف بن ابراهیم نقل حدیث کرده. موارد متعدده‌ای صفوان از یوسف بن ابراهیم نقل حدیث می‌کند.

اشکال دوم: محقق خوئی بعدا تصریح می کند که اگر مقدار تزیین شده، ساتر عورت باشد

لبسش اشکال دارد، اما اینجا ملاک را در صدق لبس می داند

فعلا ما این دو روایت را نادیده می گیریم، اول علی القاعدة می خواهیم حساب کنیم بعد می رویم سراغ این دو روایت. می گوئیم جناب آقای خوئی! یک اشکالی به شما می گیریم: شما بعدا تصریح می کنید می گوئید اگر به اندازه ای باشد این حواشی لباس که با آن تزیین کردید لباس را، به اندازه ای باشد که تتم فيه الصلاة، ساتر عورت هست اینجا ما قبول داریم لبسش حرام است، نماز در او هم باطل است. [اقول] این مطلب شما با این مطالبی که اینجا فرمودید جور نمی آید. چرا؟ برای این که شما مثلا در این جایی که جلوی لباس از حریر است، پشت لباس از حریر نیست، این جلوی لباس ممکن است مصداق ما تتم فيه الصلاة باشد مخصوصا اگر لباس های عربی باشد. چند تا ما يجب ستره می تواند ستر بکند. ولی خود شما در این بحث گفتید که مهم صدق لبس است، صدق صلات فيه است. صدق می کند لبس الحریر؟ نصف لبس، حریر است صدق می کند لبس الحریر به نظر شما؟ اگر صدق می کند چه فرق است بین ما تتم فيه الصلاة و ما لاتتم؟ اگر صدق نمی کند باز هم چه فرق است بین این دو؟ چه وجهی دارد شما می گوئید این حواشی لباس اگر به اندازه ای است که از مجموع این ها می شود ستر عورت کرد، اینجا ما قائلیم که نمی شود نماز خواند در آن. لبس صدق می کند یا نمی کند؟ اگر لبس صدق می کند چه خصوصیتی دارد ما تتم فيه الصلاة باشد یا نباشد؟ اگر لبس صدق نمی کند که اینجا ادعا می کنید، باز هم چه فرق می کند ما تتم فيه الصلاة باشد یا نباشد؟ روایات مانعه ناظر به لبس است.

نفرمایید ما روایت احمد بن هلال داشتیم می گفت ما لاتتم فيه الصلاة اگر از حریر باشد اشکال ندارد. می گوئیم اولاً: ما فعلا غمض عین کردیم از آن روایت، ما داریم علی القاعدة حساب می کنیم. وانگهی آن روایت ناظر به ما لاتتم فيه الصلاة مستقل است نه این که جزئی از ثوب باشد. ما لاتجوز الصلاة فيه وحده یعنی مستقل را می گوئید مثل جوراب، مثل کلاه نه این که بخشی از این ثوب، حریر است و این بخش کافی نیست برای ستر عورت. ولی [در مانحن فيه] این بخشی از ثوب است، مستقل از ثوب نیست. روایت حلبی که این را نمی گوئید. حالا اگر شما بخشی از لباس تان را یک پارچه ای دوختید که ما لاتتم فيه الصلاة است، او نجس

..... شرط ششم: از حریر محض

1126 نباشد

شد، اشکال ندارد؟ اگر مستقل نباشد و جزئی از لباس باشد کل لباس را باید در نظر گرفت که ما تتم فيه الصلاة است یا نه.

ما اشکال مان به آقای خوئی این است که از یک طرف اینجا می گویند علی القاعدة اگر اطراف ثوب با حریر تزئین بشود یا بخشی از ثوب حریر باشد، صدق نمی کند لبس الحریر، صدق نمی کند صلی فی الحریر (که ظاهرش این است که صلی و هو لبس للحریر)، بعد از آن طرف می فرمایند اگر به اندازه ای است که تتم فيه الصلاة ما معتقد می شویم که حرام است و نماز در او باطل است. [اقول] اگر صدق نمی کند لبس پس اصلا دلیل مانعیت و دلیل حرمت لبس حریر شاملش نمی شود.

ایشان دو تا مطلب گفته این ها با هم جمع نمی شود. وقتی که می خواهد بگوید بخشی از ثوب اگر حریر بود مثل همین که حواشی ثوب را، دور گردن انسان را و یا اطراف این لباس را با حریر بافتند یا دور آستین را با حریر بافتند، ایشان می گوید لبس الحریر یا لبس الحریر المحض صدق نمی کند، [بلکه] لبس ثوبا علیه الحریر، صدق نمی کند صلی فی الحریر بلکه صلی فی ثوب علیه الحریر، این که اشکال ندارد. حالا اگر من بگویم صلی فی ثوب علیه الحریر و صدق نکرد لبس الحریر دیگه چه فرق می کند ما تتم فيه الصلاة باشد یا نباشد؟ این یک اشکال که باید توجه بشود.

اشکال سوم: عرفا لبس حریر بر لبس لباسی که جزئی از آن حریر است صادق است. مانند لبس

گردنبند و دستبند طلا

اشکال دوم این است: چه جور شده اگر قلاده طلا (گردنبند) بیندازید صدق می کند لبس قلاده ذهب، دستبند طلا صدق می کند لبس السوار من ذهب، کروات اگر کسی بزند صدق می کند لبس ربطه العنق، اگر او صدق می کند، حالا فرض کنید که یک شالی از حریر است، دور گردنش انداخته، ما لاتتم فيه الصلاة هم هست، به اندازه ای عرضش نیست که بتواند ستر عورت بکند، چه جور آنجا صدق نمی کند لبس الحریر؟ چه جور صدق نمی کند صلی فی الحریر با این که شما می گوئید صلی فی الحریر یعنی صلی و هو لبس للحریر. عرفا صدق می کند. حالا این کروات که از حریر است [و] صدق می کند لبس الحریر، حالا این کروات را

لباس مصلی ۱۱۲۷

بدوزند به لباسش مثل بعضی از لباس‌های بچه‌گانه که رویش کروات دوختند، و این کروات از حریر باشد، صدق نمی‌کند لبس الحریر؟ کجا عرف می‌گوید صدق نمی‌کند؟

[سؤال: ... جواب:] اگر شما به جای این آستین که از حریر است، از این چیزهایی که جدا هست از لباس و آستین را می‌پوشاند، فقط مقصود پوشاندن آستین است، آستین چه، صدق نمی‌کند این را پوشید؟ چه جوری می‌شود وقتی می‌دوزید به لباس صدق نمی‌کند، وقتی می‌دوزید صدق می‌کند؟ آخه این عرفی است؟ ... سدا نخ ابریشم است مثل نخ قالی منتها پودش از غیر ابریشم است، قطعاً صدق نمی‌کند که این تار را پوشید. تار پوشیدنی نیست، تار و پود با هم پوشیدنی است. این فرق می‌کند با این که جزئی از لباس حریر باشد. شما اگر روی لباس‌تان حریر است، چون پشت به دشمن نمی‌کنید، پشت مهم نیست، رو به دشمن همیشه می‌کنید، روی لباس‌تان هم از حریر است، حالا اگر همین رو مثل این روبند آشپزها بود، صدق نمی‌کرد لبس؟ حالا بافته شده با آن لباسی که پشت را هم می‌پوشاند و این بخشش حریر محض است.

اشکال اول به مرحوم همدانی: بر طبق روایت "ان کان فیه خلط فلا بأس" حریر محض در مقابل

حریر مخلوط است

حریر محض ظاهرش این است که در مقابل حریر مخلوط است. شاهدش این است که روایت داریم ان کان فیه خلط فلا بأس، یعنی در حریر خلط هست یعنی حریر مخلوط. شاهد این است که در مقابل حریر محض، حریر مخلوط است نه لباسی که نصفش حریر محض است نصفش غیر حریر. موثقه اسماعیل بن فضل هاشمی: فی الثوب یكون فیه الحریر فقال ان کان فیه خلط فلا بأس. اگر در این حریر خلط است یعنی حریر مخلوط به غیر آن فلا بأس. ثوبی که در او حریر است، الثوب یكون فیه الحریر نه الثوب یكون حریرا، ثوبی که در او حریر هست یعنی بخشی از او حریر است فقال ان کان فیه خلط فلا بأس. بعید نیست این جور باشد که ان کان در این حریر، خلط یعنی حریر مخلوط به حریر محض نیست فلا بأس.

اشکال دوم: دکمه و علم لباس، جزء لباس نیست

..... شرط ششم: از حریر محض

1128 نباشد

و اما روایت یوسف بن ابراهیم، [اقول] دکمه جزء ثوب نیست. شما می‌گویید حریر محض را در مقابل او قرار داد که سدا و زره و علمه حریر، خب سدا که تار، حریر است پود، حریر نباشد که حریر مخلوط است. [اگر] لباس حریر نباشد دکمه‌اش حریر باشد که جزئی از لباس حریر نمی‌شود. اصلاً صدق نمی‌کند دکمه را پوشید. آن علم هم که نقشه می‌کشند روی لباس صدق نمی‌کند آن نقشه را پوشید. بحث ما در جایی است که می‌گوییم جزئی از ثوب باشد نه دکمه که جزئی از ثوب نیست.

تامل بفرمایید! به نظر ما اشکال، قوی است، فرمایش آقای بروجردی را در تقویت به اشکال به مشهور ان‌شاءالله پس فردا بیان می‌کنیم و لذا احتیاط واجب این است که لباسی که بخشی از آن حریر محض باشد یا تزئینش حریر محض باشد نپوشیم.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه ۱۰۴-۳۲۸

دوشنبه - ۹۸/۰۲/۰۲

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيّة الله في الأرضين و اللعن على أعدائهم أجمعين.

بحث راجع به کف ثوب به حریر یعنی تزئین حواشی ثوب به حریر بود که مشهور گفتند جایز هست. مرحوم آقای حائری و آقای بروجردی اشکال کردند.

مرحوم همدانی: عمومات حرمت لبس حریر، انصراف دارد به "ثوب" حریر. بنابراین ثوب ملفف

از حریر و غیر حریر اشکال ندارد

محقق همدانی فرمود: عمومات انصراف دارد به ثوب حریر، لاتلبس الحریر یعنی لاتلبس ثوب الحریر، لاتصل فی الحریر یعنی لاتصل فی ثوب الحریر و با توجه به این که روایات مقید کرده حریر حرام را به حریر محض، نتیجه این می‌شود: پوشیدن ثوبی که حریر محض است حرام است و نماز در او باطل است. مرحوم محقق همدانی فرمود دو روایت هم هست، روایت یوسف بن ابراهیم که به دو نقل نقل شده، آنجا هم امام

علیه السلام حریر محض را در مقابل ثوبی گذاشت که دکمه‌اش و علمش یعنی نقاشیش حریر باشد. با این که دکمه او حریر محض بود، علمش حریر محض بود، اما مجموع ثوب با این علم و با این دکمه چون مجموعش حریر نبود فرمود این حریر محض نیست.

نتیجه فرمایش محقق همدانی این است که اگر یک لباسی بود که بعضش حریر بود و بعضش غیر حریر، دو تکه بود لباس، این روایات شاملش نمی‌شود که می‌گوید لاتصل فی الحریر المحض، لاتلبس الحریر المحض.

البته ایشان فرموده عرف نگاه می‌کند اگر آن بخشی که از حریر هست، اگر مستقل بود، تنها بود، ثوب بر او صادق بود، او را هم ملحق می‌کند به حکم حرمت لبس و مانعیت نماز.

اشکال (محقق خوئی): ثوب ملفق خارج نیست از عمومات چون لبس حریر بر آن صادق است

مرحوم آقای خوئی صحبتش فرق می‌کرد. مرحوم آقای خوئی قبول نداشت که ثوبی که ملفق است از حریر و غیر حریر، او خارج است از عمومات الرجل لایلبس الحریر المحض و لایصلی فی الحریر المحض؛ می‌فرمود صدق می‌کند. اگر کسی لباسش دو تکه باشد، بعضش حریر و بعضش غیر حریر، صدق می‌کند صلی فی الحریر المحض چون بخشی از این ثوب حریر محض است. این که محقق همدانی می‌گوید انصراف دارد الرجل لایلبس الحریر، لایصلی فی الحریر، به ثوب وجهی ندارد. چه وجهی دارد؟ [اگر] صدق کند ثوب حریر، صلات فی الحریر، ما فتوی می‌دهیم که جایز نیست. و لبس در صورتی که بعضی از لباس حریر است و بعضش غیر حریر صدق می‌کند. اما اگر کف از حریر است یعنی تزیین شده به حریر، آنجا صدق نمی‌کند الرجل لبس الحریر، نخیر، هذا لبس ثوبا علیه الحریر. اما کسی که ثوبش ملفق از حریر و غیر حریر است، آقای خوئی بر خلاف محقق همدانی می‌گوید نه، ما آن‌جاها قائل به حرمت هستیم. البته شرط می‌کند، به شرط این که ما تتم فیہ الصلاۃ باشد یعنی این بخشی از ثوب که از حریر است به اندازه‌ای باشد که ساتر عورت است.

..... شرط ششم: از حریر محض

1130 نباشد

ما به نظرمان حق با مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری و آقای بروجردی است. و لذا کلام مرحوم آقای بروجردی را نقل می‌کنیم، اگر مطلبی از بیان ایشان افتاده بود عرض می‌کنیم.

مرحوم بروجردی: موضوع، ثوب حریر نیست بلکه مهم صدق لبس حریر است

مرحوم آقای بروجردی فرمودند: این که گفته می‌شود موضوع، ثوب حریر است این درست نیست. این که در روایت اسماعیل بن سعد احوص بود: الرجل یصلی فی ثوب ابریسیم، امام فرمود نخیر، لا، این معنایش این نیست که موضوع ثوب است. اولاً در سؤال سائل اخذ شده؛ مفهوم ندارد. ثانیاً: نفرمود در سؤال ثوب حریر، گفت ثوب ابریسیم. ابریسیم ماده ثوب حریر است. چه جور می‌گوییم لباس از پنبه، این [هم] می‌شود لباس از ابریشم. خب معلوم است که در ابریشم اصلاً منسوج نیست، ما نهی از لبس نداریم، نهی از نماز نداریم. آنی که نهی دارد نهی از نماز در حریر و لبس حریر است. حریر یعنی المنسوج من الابریسیم. المنسوج من الابریسیم لازم نیست ثوب باشد. کی گفته باید ثوب باشد؟ حالا اگر کسی مثل برخی از هندی‌ها پارچه ابریشمی می‌اندازند روی کتف‌شان، نشان شخصیت‌شان است، این هم حرام است؛ صدق می‌کند لبس حریر. یا پارچه ابریشم و لو دوخته نیست بیندازند روی بدن‌شان، صدق می‌کند لبس حریر.

[سؤال: ... جواب:] ایشان فرمودند ثوب صدق نمی‌کند.

تقابل حریر محض فقط با حریر مخلوط است. شاهدش روایت "ان کان فیہ خلط فلا بأس" است

بعد ایشان فرموده: حریر محض هم ظهورش در این است که مخلوط نباشد با غیر حریر، اما یک ثوبی که بخشی از او حریر محض است، چون این ثوب ملحق است از حریر و غیر حریر بگوییم این صدق نمی‌کند که لبس الحریر المحض؟ خب لبس الحریر المحض دیگه. آن بخشی از ثوب که حریر محض است به لحاظ او صدق می‌کند لبس الحریر المحض، صلی فی الحریر المحض.

ایشان می‌فرمایند: شاهد بر این بیان ما موثق اسماعیل بن فضل هاشمی است: عن ابی عبدالله علیه السلام فی الثوب یکون فیہ الحریر قال ان کان فیہ خلط فلا بأس. امام در مقابل حریر محض، حریر مخلوط را استعمال کردند: ان کان فی الحریر خلط. حریر مخلوط، حریر آمیخته با غیر حریر، او در مقابل حریر محض

است. اما این پیراهنی که فرض کنید جلوی حریر است، پشتش غیر حریر، این که حریر مخلوط نیست.

حریر مخلوط آن چیزی است که مثلاً تارش حریر است پودش حریر نیست که در روایت هم گفت.

آقای بروجردی فرمودند البته ممکن است شما به ما اشکال کنید بگویید شاید ضمیر "ان کان فیه خلط" به حریر نخورد. الثوب یكون فیه الحریر امام فرمود ان کان فیه خلط فلا بأس شاید ضمیر برگردد به ثوب نه به حریر. اگر به ثوب برگردد معنایش این است که ان کان فی الثوب خلط فلا بأس، آن وقت مدعای آقای بروجردی ثابت نمی‌شود. بلکه محقق همدانی ممکن است بگوید این ثوبی که جلوی از حریر است، پشتش از حریر نیست صدق می‌کند ثوب فیه خلط.

مرحوم آقای بروجردی فرموده این خلاف ظاهر است. ظاهر این است که ضمیر برگردد به حریر. الثوب یكون فیه الحریر قال ان کان فیه خلط یعنی اگر در این حریر خلطی هست و این حریر، محض نیست فلا بأس. ظاهرش این است دیگه. ثوبی که در او حریر است مثلاً ثوبی که آستینش حریر است، حکمش را امام فرمود ان کان فی الحریر خلط فلا بأس، مفهومی این است که اگر در این حریر، خلط نیست، حریر محض است ففیه بأس. با این که مورد ثوبی بود که فیه الحریر، کلش نگفت حریر است، فیه الحریر، امام فرمود اگر این حریری که در این ثوب است مخلوط ندارد، اشکال دارد، اگر مخلوط دارد فلا بأس.

[سؤال: ... جواب:] تارش اگر حریر است، پودش حریر نیست صدق می‌کند که این حریر، مخلوط است. تار و پود با هم مخلوط می‌شود عرفاً. لازم نیست که اصل ابریشم را در مواد اولیه قاطیش بکنند با پنبه. همین که تارش حریر است، پودش نخ پنبه‌ای است صدق می‌کند که فیه خلط چون تار و پود با هم مخلوط می‌شوند. حریر را هم ایشان گفت المنسوج من الابریشم نه خود ابریشم، حریر گفت یعنی آنی که بافته شده از ابریشم، بافتن در او هم تار است هم پود. آن حریری که منسوج از ابریشم است اگر غیر ابریشم هم باشد چون تارش ابریشم است پودش ابریشم نیست، ان کان فیه خلط فلا بأس. مفهومی می‌شود ان لم یکن فی الحریر خلط ففیه بأس. این بخشی از ثوب که مشتمل بر حریر است صدق می‌کند که لیس فیه خلط.

[سؤال: ... جواب:] حالا ایشان که شاهد می‌گویند معلوم نیست بخواهد به عنوان مؤید بگوید. شاید شاهی که و شهد شاهد من اهلها، شاهد مقبول است نه صرفاً تایید. ... ایشان فرمود برگشت ضمیر ان کان فیه خلط

..... شرط ششم: از حریر محض

1132 نباشد

به ثوب، بعید الی الغایه، خیلی بعید است. ... آخه این که این ثوب مثلاً آستینش حریر است، بقیه ثوب حریر نیست، بگویند آن کان فی الثوب خلط [عرفی است؟]. این خلط نیست، این تلفیق است. خلط یعنی بهم زدن، بهم آمیختن، قاطی کردن بهم. در اینجا قاطی نشده بهم، قشنگ آستین‌ها حریر، بدنه غیر حریر، هیچ خلطی نیست.

در روایت یوسف بن ابراهیم شاید خروج جمله "ثوبی که دکمه‌اش حریر است اشکال ندارد" از

جمله "حریر محض حرام است" تخصیصی باشد نه تخصیصی

راجع به روایت یوسف بن ابراهیم هم آقای بروجردی فرمودند دو احتمال در او هست، روایت می‌گوید لبأس بالثوب آن یکن سده و زره و علمه حریرا و انما کره الحریر المبهم للرجال، این دو احتمال در او هست: یک احتمال که شمای محقق همدانی مطرح کردید که تقابل گرفتید بین این دو جمله. خب اگر تقابل باشد، تخصیصاً آن ثوبی که زر و علمش حریر است، حریر محض نیست. حق با شما می‌شود. اما یک احتمال دیگر هم هست، آن را هم احتمال بدهید، و آن این است که تخصیصاً جمله اول از جمله دوم خارج شده. اگر لباسی است که زر و علمش حریر هست آن زر و علم حریر محض است، ولی امام فرموده لبأس بالثوب آن یکن سده و زره و علمه حریرا، بعد هم یک حکم دیگر فرموده که انما کره الحریر المبهم للرجال. احتمال این که تخصیصاً ثوبی که زر و علمه من الحریر از حریر محض خارج شده باشد، این احتمال که متعین نیست، احتمال خروج تخصیصش هم هست. و لذا نمی‌توانید به این روایت استدلال کنید که ثوبی که زر و دکمه‌اش و علمش از حریر است بر این، حریر محض صدق نمی‌کند با این که دکمه و علمش حساب بشود او حریر خالص است اما چون این ثوب مجموعش مرکب است از حریر و غیر حریر، این ثوب حریر محض نیست. این یک احتمالی است در این روایت، متعین که نیست این احتمال شما.

اشکال: ظاهر روایت یوسف بن ابراهیم تقابل موضوعی (تخصیص) است

به نظر ما این فرمایش آقای بروجردی که خروج تخصیصی در این روایت محتمل هست خیلی خلاف ظاهر است. و انما کره الحریر المبهم للرجال ظاهرش این است که تقابل موضوعی هست بین حریر مبهم و

محض و بین این فرضی که سده و علمه و زره حریر. ظاهرش این است که می‌خواهد بگوید این حریر محض نیست. انصافاً این ظهور در این روایت هست.

علم و دکمه، جزء ثوب نیست. بنابراین مرحوم همدانی نمی‌تواند به روایت یوسف بن ابراهیم

استدلال کند

اما به نظر ما ممکن است گفته بشود که علم و زر جزء ثوب نیست. محقق همدانی نمی‌تواند از این روایت استفاده کلی بکند، فقط می‌تواند بگوید اگر دکمه لباسی حریر بود، عرفاً به این لباس حریر محض نمی‌گویند. اگر علم یک ثوبی یعنی آن نقاشی‌های روی ثوب با نخ ابریشم نقاشی شده بود (تخطیط می‌گویند، نقاشی با نخ ابریشم شده بود) به این ثوب نمی‌گویند حریر محض. خب قبول جناب محقق همدانی!

[سؤال: ... جواب:] تقابل شد. ما قبول کردیم. این لباس حریر محض نیست، دکمه جزء لباس نیست عرفاً و لو دکمه‌های قدیم. دکمه‌های قدیم بالاخره مثل دکمه‌های الان بوده. منتها دکمه‌های قدیم پارچه‌ای بوده. ... آن بند دور دکمه را نمی‌گوییم. آن بند دور دکمه ممکن است شما بگویید جزء ثوب است. اما دکمه‌ای که مانند این دکمه‌هایی که ما داریم از پارچه حریر می‌بافتند. آن دکمه از حریر باشد عرف نمی‌گوید این ثوب حریر محض است.

بر فرض دکمه جزء ثوب باشد، نمی‌شود از این مضمون تعدی کرد به لباسی که بخشی از آن

حریر است

[سؤال: ... جواب:] اصلاً شاید دکمه و لو به صورت دو تا نخ نبوده که به قول شما از دو طرف آویزان بوده، حالا به این دکمه می‌گویند؟ خدا می‌داند، حالا دکمه بگویند، یک بند از این طرف یک بند از آن طرف، بیشتر به این تکه می‌گویند تا دکمه، بر فرض دکمه‌های قدیم این جور بوده که به این شکل نبوده، یک نخ از این طرف یک نخ از آن طرف به همدیگر وصلش می‌کردند و گره می‌زدند. خب امام راجع به این لباسی که فقط دکمه‌هایش از حریر است فرمود این حریر محض نیست، حریر غیر محض است. اما آیا از این می‌شود تعدی کرد به آن چیزهایی که جزء ثوب تلقی می‌شود عرفاً؟ مثل این که یک ثوبی است که نصفش حریر

..... شرط ششم: از حریر محض

1134 نباشد

است نصفش غیر حریر. محقق همدانی! به آنجا هم می‌توانید تعدی کنید؟ صرف این که دکمه که حالا احتمال دارد به قول شما دو تا بندی بوده از دو طرف لباس، این‌ها را به هم وصل می‌کردند می‌شده دکمه، اگر این جوری باشد که خیلی برای ما واضح نیست که به این هم دکمه می‌گفتند، بر فرض این جور باشد، امام لباسی که این دکمه از حریر را دارد فرمود حریر محض نیست، دلیل می‌شود بر این که شمای محقق همدانی بگویید که ثوب ملفق از حریر و غیر حریر او هم حریر محض نیست؟

[سؤال: ... جواب:] ما می‌گوییم ظهور دارد در تخصص اما محقق همدانی نمی‌تواند از این ظهور در تخصص به نفع مدعای خودش استفاده کند. نمی‌تواند ادعای خودش را که اگر کف یعنی حواشی، حواشی از حریر باشد یعنی پارچه دور گردن می‌دوزند، دیدید دور گردن پارچه می‌دوزند، حالا بعضی‌ها برای این که وصله می‌کنند، فقراء این جور هستند، وصله می‌کنند که ساییده شده، وصله می‌کنند، پول ندارند قبای نو بخرند. پول‌دارها نه، اصلاً ممکن است تزیین بکنند دور گردن‌شان را با پارچه‌های گران‌قیمت که آن موقع حریر حساب می‌کردند. محقق همدانی می‌گویند این جزء لباس نیست. خب چرا جزء لباس نیست؟ یا ثوب ملفق از حریر و غیر حریر، حریر محض نیست، از کجای این روایت استفاده می‌شود؟

[سؤال: ... جواب:] تقابل است دیگه. امام فرمود ثوبی که زرش حریر است، علمش حریر است، اشکال ندارد، آنی که اشکال دارد حریر محض است، یعنی این حریر محض نیست. خب ما هم قبول می‌کنیم این حریر محض نیست. اما چه ربطی دارد به جایی که پارچه‌ای را به عنوان تزیین دور آستین قبا یا دور یقه قبا یا دور پایین قبا بدوزند که بگوید او هم صدق نمی‌کند حریر محض، چرا این را ما بفهمیم؟ ... زرّ، خالص بود از حریر. ... شاید به این خاطر بوده که این ثوب که حریر نیست، آن علم یا آن زر هم که بعضی الثوب نیست. ثوب یعنی ما یغطی به الجسد، ما یحیط بالجسد. آخه دکمه که یحیط بالجسد نیست.

آقای سیستانی: تزیین حواشی به حریر اشکال ندارد چون گرچه ثوب بر پارچه دوخته نشده

هم صادق است مانند لباس‌های احرام، اما باید قابلیت لبس را داشته باشد

آقای سیستانی در دفاع از محقق همدانی گفته آقای بروجردی! شما می‌گویید ثوب صدق می‌کند بر دوخته نشده، پارچه دوخته نشده، خب معلوم است صدق می‌کند. مگر ما اشکال داریم در صدق ثوب بر پارچه دوخته نشده؟ این که در روایات کفن داریم فی ثلاثه اثواب، دوخته نشده یا در ثوب الاحرام برای مردها دوخته نشده. آقای سیستانی فرمودند ما حرف‌مان این است که ثوب باید قابلیت لبس داشته باشد. چیزی که قابلیت لبس ندارد به این، ثوب نمی‌گویند. الثوب ما اعدّ لانّ الّلبس. آن قطعه‌هایی که ملتصق به اطراف ثوب است این‌ها که اعداد برای لبس نشده. قطعه‌های کوچکی که به حواشی ثوب می‌دوزند این‌ها که اعداد برای لبس نشده.

اشکال: عرفا بر لبس حواشی که با حریر تزیین شده، لبس حریر صادق است

به نظر ما این فرمایش ایشان ناتمام است. چرا؟ این پارچه که دور لباس می‌دوزند، این هم بخشی از لباس می‌شود دیگه. مثل آستر. آستر که زیر قبا هست، اگر از حریر باشد عرفا صدق نمی‌کند که لبس الحریر؟ خب لبس الحریر دیگه. حتما باید ظاهر قبا حریر باشد تا بگویند لبس الحریر؟ نه. بخشی از این قبا، همان آستر لبس حریر است یا بین آستر و بین پارچه، لایه، از حریر باشد، صدق می‌کند لبس.

جالب این است: آقای خوئی در صفحه ۳۶۷ در مسأله ۲۷، پذیرفته این مطلب را، فرموده ما قبول داریم. ما قبول داریم بعض ثوب است. منتها می‌گوید به حدی باشد که تتم فیہ الصلاۃ. این اگر حریر باشد صدق می‌کند لبس الحریر و الصلاۃ فی الحریر چون محیط به بدن است و لو بعض ثوب باشد. منتها اشکال آقای خوئی این است که در مورد کف که تزیین می‌شود حواشی ثوب به او، اینجا صدق نمی‌کند لبس، اینجا می‌گویند لبس الثوب الذی علیہ الحریر، نمی‌گویند لبس الحریر. که ما به آقای خوئی اشکال داریم، می‌گوییم اولاً صدق می‌کند لبس الحریر. حالا اگر همین حواشی را نمی‌دوختند، دور گردن آویزان می‌کرد این آقا، نمی‌گفتند لبسها؟ مثل قلاده نمی‌گویند لبسها؟ این را هم می‌گویند. اگر هم صدق نمی‌کند لبس، آقای خوئی! پس چرا شرط می‌کنید باید ما تتم فیہ الصلاۃ نباشد؟ خب باشد، وقتی لبس صدق نمی‌کند چه مشکلی داریم؟

..... شرط ششم: از حریر محض

1136 نباشد

مختار: الاحوط وجوبا ترک کف الثوب بالحریر

و لذا به نظر ما مسأله خالی از اشکال نیست. الاحوط وجوبا ترک کف الثوب بالحریر، تزیین ثوب به حریر اشکال دارد. وفاقا للمحقق الحائری و السید البروجردی. و فرقی هم نمی‌کند چه به اندازه بیشتر از چهار انگشت باشد یا کمتر باشد. چون فرق بین چهار انگشت و بیشتر از چهار انگشت ناشی از روایت آن کذا است که ابرز مصادیق ما خالف العامة ففیه الرشاد همین است که با او مخالفت بشود. آخرین مطلبی که در این مسأله ۲۵ هست را هم عرض کنم. صاحب عروه فرموده للابس بالمحمول من الحریر و ان کان ما تتم فیه الصلاه.

محمول از حریر در نماز اشکال ندارد و لو سائر عورت باشد چون "فی" در "لاتحل الصلاه فی"

الحریر المحض "به معنای خودش که ظرفیت است می‌باشد"

یک پارچه ابریشمی می‌گذارد در جیبش و لو ما تتم فیه الصلاه باشد چه اشکال دارد؟ چون لبس صدق نمی‌کند. صلات فی الحریر هم صدق نمی‌کند چون ظاهر "فی" ظرفیت است. ظرفیت به این است که مصلی در حالی که حریر را پوشیده نماز بخواند. نگویید در موثق ابن بکیر که الصلاه فی ما لایؤکل لحمه فاسد، آنجا گفتید که محمول هم اگر ما لایؤکل لحمه باشد اشکال دارد. جواب می‌دهیم آنجا قرینه داشتیم. قرینه این بود که داشت الصلاه فی روته و بوله و البانه، خب آنجا که بول و روث که ملبوس نیست، مظروف نیست. و لذا آنجا چون ظرف و مظروف نیست بول و روث و البان، قرینه داشتیم که مراد از "فی" مطلق مصاحبت است. ولی اینجا که قرینه نداریم.

مسأله ۲۶: غیر ملبوس از حریر اشکال ندارد مانند افتراش. تدثر به حریر در صورتی اشکال

ندارد که لبس بر آن صادق نباشد

مسأله ۲۶: للابس بغير الملبوس من الحریر كالافتراش و الركوب علیه. اگر حریر را نپوشند، فرش بکند روی او بنشیند، زین بکند سوار بر آن بشود، اشکالی ندارد. بعد می‌گوید و التدثر به. تدثر یعنی انداختن روی بدن، یا ایها المدثر، تدثر به شیء یعنی روی خودش بیندازد.

خب اینجا آقای صاحب عروه باید قید می‌زد: التدری الذی لایصدق علیه اللبس. و الا اگر پارچه حریر را مثل ثوب احرام دور خودش بپیچد لبس صدق نمی‌کند؟ حتی بالاتر بگوییم: بعضی از این هندی‌ها که پارچه حریر را آویزان می‌کنند روی کتف‌شان، لبس صدق نمی‌کند؟ خب لبس است دیگه. اصلاً عرب‌ها به دستبند می‌گویند لبس، به گردنبند می‌گویند لبس. حالا آنجا شما بگویید قرینه است ولی اینجا پارچه‌ای را روی خودش بیندازد می‌گویند لبس دیگه. پارچه‌ای که شما بیندازید روی کتف خودتان او هم به نظر ما صدق می‌کند لبس. حالا اگر این صدق نکند، ولی بعضی از تدری که یقیناً لبس صدق می‌کند مثل لباس احرام پوشیدن. یا از جلو جوری ببندد به خودش، التفاف یعنی پیچیدن به خودش، صدق می‌کند لبس.

بله، مثل کسی که می‌خواهد لحاف رویش می‌کشد او لبس صدق نمی‌کند. اگر تدری مثل لحاف انداختن روی خودش باشد اشکال ندارد. می‌روید خانه اعیان و اشراف، حریر دارد لحاف ندارد، سرد است، می‌گویی آن حریر را بیاور بکشیم روی خودمان. اما حواست باشد از شدت سرما به خودت نیچی آن حریر را، فقط روی خودت بیندازی. اگر بیچانی به صورت التفات صدق می‌کند لبس دیگه.

[سؤال: ... جواب:] شما اگر همان جوری بلند بشوی راه بروی، دور خودت این حریر را پیچیدی نمی‌گویند لبس؟ پس چه جور در لباس احرام می‌گویند لبس الاحرام؟ در حمام نمی‌گویند لنگ پوشید؟ ثوب احرام هم ثوب است.

ان شاء الله بقیه مطالب و اشکالات آقایان فردا.

ادامه بحث جهت دهم

جلسه ۱۰۵-۳۲۹

سه‌شنبه - ۹۸/۰۲/۰۳

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقیة الله في الارضين و اللعن على أعدائهم أجمعين.

..... شرط ششم: از حریر محض

1138 نباشد

بحث راجع به این بود که مشهور گفتند تزیین لباس با پارچه حریر اشکال ندارد. ما طبق فرمایش آقای بروجردی و آقای حائری گفتیم اشکال هست اگر صدق کند لبس الحریر و چه بسا صدق می کند لبس الحریر. این طور نیست که بگوییم مطلقاً صدق نمی کند. پارچه معتناهی را دور یقه شخص تا سینه اش بافته اند، دوخته اند، یا دور آستینش یا پایین قبایش از حریر است چرا صدق نکند صلی فی الحریر، چرا صدق نکند لبس الحریر؟

دو روایت هست در اینجا، آن دو روایت را مطرح کنیم. قبل از این که این دو روایت را مطرح کنیم یک نکته ای عرض کنم:

روایت احمد بن هلال (اگر حریر ما لاتتم فيه الصلاة باشد اشکال ندارد) اجنبی است از مقام.

چون کلام در جایی است که مستقل نباشد و جزئی از لباس باشد

ما گاهی در کلمات این بزرگان می بینیم اشاره می کنند به روایت احمد بن هلال که مفادش این بود که ما لاتتم فيه الصلاة اگر حریر باشد اشکال ندارد. این را ما عرض کردیم ربطی به اینجا ندارد. چرا؟ برای این که بر فرض این روایت درست باشد در جایی است که مستقل باشد ما لاتتم فيه الصلاة، نه این که جزئی از ثوب بشود عرفاً. آیا شما ملتزم می شوید که اگر نجس بشود این پارچه ای که دور یقه می دوزند یا وصله می زنند با آن لباس را، نماز در او اشکال ندارد چون ما لاتتم فيه الصلاة است؟ ما لاتتم فيه الصلاة ظاهرش آن لباس مستقلی است که ساتر عورت نیست. اگر نجس بود اگر حریر بود، اشکال ندارد. چه ربطی دارد به این که بخشی از ثوب اگر مستقل بود لاتتم فيه الصلاة بود اما الان بخشی از ثوب است. حالا اگر نجس می شد باز می گفتید مانعی ندارد؟ حالا هم که حریر است همین طور، اطلاقات می گیردش و اینجا جای تمسک به این که ما لاتتم فيه الصلاة فلا بأس ان تصلی فيه وحده درست نیست.

علامه حلی: طبق روایت جراح مدائنی (یکره ان یلبس القميص المكفوف بالديباج)، لباس

مکفوف به ابریشم خالص جایز است

اما دو روایتی که مطرح است اینجا یکی روایت قاسم بن سلیمان است از جراح مدائنی عن ابی عبدالله علیه السلام انه كان يكره ان يلبس (یا ان يلبس. یلبس هم می‌توانید فعل معلوم بخوانید هم فعل مجهول) القميص المكفوف بالديباج و يكره لباس الحرير.

علامه حلی به این روایت استدلال کرده بر جواز لبس مکفوف به ابریشم خالص. فرموده للباس بالمكفوف بالابریشم المحض بان يجعل الابریشم فی رؤوس الاكمام و الذیل و حول الزیق. (زیق القميص همان پارچه‌ای که اطراف یقه، ما احاط بالعنق می‌دوزند). فرموده که دلیل ما روایت جراح مدائنی است. کانه این روایت را دلیل بر جواز گرفته. لابد می‌خواهد بفرماید یکره ظهور در کراهت اصطلاحیه دارد.

اشکال اول (صاحب حدائق): کراهت ظهور در حرمت دارد

در مقابل، صاحب حدائق گفته نه، کراهت ظهور در حرمت دارد. و لذا در معتبره سیف تمار آمده که کان علی علیه السلام یکره ان یستبدل وسقا من تمر خیبر بوسقین من تمر المدینة لان تمر المدینة اجودهما و لم یکن علی علیه السلام یکره الحلال. صاحب حدائق می‌گوید ببینید! کراهت ظهور در حرمت دارد. این روایت می‌گوید علی علیه السلام کراهت داشت از تبدیل یک وسق از تمر خیبر به دو وسق از تمر مدینه. این لان تمر المدینة اجودهما اشتباه است. در وسائل اشتباه آمده^{۲۷}. آنی که اجود بود یک وسق تمر بود، آنی که غیر اجود بود دو وسق بود، می‌خواستند معاوضه کنند. امام فرمود که نه، این کار ربای معاوضی است. [سؤال: ... جواب:] لم یکن علی یکره الحلال یعنی یحرم الحلال. صاحب حدائق مثل آقای سیستانی. چه جور آقای سیستانی به این روایت استدلال کرده بر این که کراهت در روایات ظهور داشته در حرمت، صاحب حدائق هم این جور استدلال کرده. آقای خوئی هم تایید کرده گفته لعله اظهر. ما اشکال داریم، ما می‌گوییم استعمال اعم از حقیقت است. در این روایت لم یکن علی یکره الحلال می‌فهمیم که به معنای تحریم بکار رفته و لم یکن علی یحرم الحلال، اما این که کراهت هر کجا استعمال بشود ظهور در حرمت دارد، این را ما نمی‌فهمیم از این روایت.

^{۲۷} ماتن: در کافی هم به همین صورت نقل شده.

اشکال دوم (محقق خوئی): روایت ضعیف السند است

آقای خوئی فرموده بعید نیست فرمایش صاحب حدائق اظهر باشد، لعل هذا اظهر. ولی روایت ضعیف السند است. هم قاسم بن سلیمان در سند است هم جراح مدائنی در سند است، اینها توثیق ندارند. و لذا نمی‌شود به این روایت استدلال کرد بر حرمت لبس قمیصی که مکفوف به حریر هست.

آقای خوئی فرموده من یک اشکال دلالتی هم می‌کنم به استدلال صاحب حدائق. و الا استدلال علامه حلی به این روایت بر عدم حرمت که واقعا اشکال دارد چون کراهت ظهور در حرمت نداشته باشد لااقل ظهور در کراهت اصطلاحیه که ندارد. این که بگوییم این روایت دلیل می‌شود بر این که حرام نیست لبس مکفوف به حریر، این فرمایش علامه حلی اصلا وجهی ندارد. فوqش می‌گوییم کراهت ظهور در حرمت ندارد اما ظهور در کراهت اصطلاحیه در مقابل حرمت که بعید است داشته باشد.

اشکال سوم (محقق خوئی): دیباج ثوب منقوش است نه حریر محض

غیر از این، آقای خوئی فرمودند که صاحب حدائق که به این روایت استدلال کرده بر حرمت لبس قمیص و ثوب مکفوف به حریر، اشکالی که به ایشان می‌کنیم غیر از ضعف سند این روایت می‌گوییم آقا! دیباج کی می‌گوید حریر است؟ دیباج یعنی ثوب منقوش، لباس نقشه‌دار. کجا گفتند حریر؟ بله، بعضی از لغویین گفتند دیباج حریر محض است اما این ثابت نیست. لسان العرب گفته الدیباج هو الثوب المنقوش. فارسیش دیبا هست، معرب که شده، شده دیباج. دیبا به معنای حریر نیست. و در برخی از روایات اصلا در مقابل حریر ذکر شده. حریر او دیباج، در روایات داریم.

پاسخ: بر اساس استعمالات و شهادات اهل لغت، دیباج لباس حریری است که منقوش باشد

اشکال سندی به روایت که وارد است. اما اشکال دلالتی آقای خوئی که فرمودند دیباج ظهور در حریر ندارد انصافا دیباج حریر است. این که در روایات دیباج را در مقابل حریر گذاشتند چون دیباج صنفی از حریر است. دیباج عبارت از حریر نقشه‌دار است، دیباج حریر منقوش بوده. و الا پارچه پنبه‌ای نقشه‌دار را که نمی‌گفتند

دیباچ. خود لغویین معنا کردند دیباچ را به حریر. و استعمالاتی که از دیباچ ما دیدیم تناسبش با حریر است. بله، دیباچ حریر مطلق نیست، حریر منقوش است نه این که حریر نیست.

[سؤال: ... جواب:] ما قبلا کلمات لغویین را آوردیم که در لغت دیباچ را به معنای حریر گرفته بودند. ... خلاف متفاهم عرفی است که همین جور از پیش خودشان دیباچ را به معنای حریر معنا کردند. ظهور عرفی دیباچ حریر بوده، منتها حریر منقوش. اصلا خود این روایت که کان یکره ان یلبس القميص المكفوف بالديباچ، این ها آنی که بحث بود کف الثوب بالحریر بود و دیباچ را معنا کنیم به غیر حریر، این به نظر عرفی نمی آید. لغویین هم معنا کردند دیباچ را به حریر. ما قبلا خواندیم و عرض کردیم.

[سؤال: ... جواب:] الثوب المنقوش [در لسان العرب] منافات با حریر بودن ندارد. یک عده از آقایان گفتند الدیباچ هو الحریر. ... لسان العرب اصلا کتاب لغوی دقیق نیست؛ جمع کلمات لغویین است و تمام مطالبی است که راجع به لغت ذکر شده است. لسان العرب یک کتاب جدیدی هم هست، خیلی قدیمی نیست، جزء کتب لغوی معتبره نیست.

اشکال چهارم: شاید روایت "یلبس" باشد که اشاره به کراهت داشتن شخص امام است و این

دلیل بر حرمت نیست

اشکالی که بر دلالت این روایت گرفته می شود غیر از اشکالی که آقای خوئی فرمود که دیباچ معلوم نیست حریر باشد، این است که ممکن است روایت این جور باشد: عن ابی عبدالله علیه السلام انه کان یکره ان یلبس [به صیغه معلوم] القميص المكفوف بالديباچ و یکره اللباس الحریر. امام علیه السلام خوششان نمی آمد خودشان لباس مکفوف به دیباچ بپوشند. این دلیل بر حرمت نیست که. اگر تعبیر این بود که کان یکره ان یلبس، ممکن است بگوییم ظهورش در حرمت است اما امام خودشان دوست نداشتند لباس مکفوف به حریر بپوشند، این دلیل بر حرمت نیست که. خب امام خودشان دوست نداشتند این کار را بکنند، راجع به دیگران که اظهار نظر نکردند.

..... شرط ششم: از حریر محض

1142 نباشد

آقایان فرمودند که دیباج چیه، در مصباح المنیر و مجمع البحرین می‌گوید الدیباج ثوبٌ سداه و لحمته ابریسـم. نهاییه ابن اثیر می‌گوید الدیباج الثوب المتخذ من الابریسـم فارسیّ معرّب (همین دیبا).

[سؤال: در دهخدا هم دیبا را به معنای ابریشم گرفته است. جواب:] ما که لسان العرب را گفتیم که لااعتبار به، دهخدا که دیگه اسوء حالا است. به عنوان مؤید چون بالاخره بد نیست تأیید بکل شیء، در این تعبیر که دیبا ابریشم هست این هم مؤید است. ولی مهم این است که کتب لغویین معتبر مثل مصباح المنیر، نهاییه ابن اثیر این‌ها دیباج را معنا کردند که لباس متخذ از ابریشم.

در لسان العرب هم یک تعبیری دارد: الدیباج هو الحریر المنقوش. این هم اتفاقاً در لسان العرب هست. عرض کردم لسان العرب جمع می‌کند بین کلمات لغویین. گاهی بین صدر و ذیلش هم تنافی است.

محقق خوئی: طبق موثقه عمار (لایصلی فی الثوب یکون علمه دیباجا) نماز در لباس منقوش

غیر حریر مکروه است

روایت دوم موثقه عمار است: عن ابی عبدالله علیه السلام فی حدیث سألتہ عن الثوب یکون علمه دیباجا (ثوبی که علمش است) حضرت فرمود لایصلی فیه.

آقای خوئی فرمودند ما که گفتیم دیباج ظهور ندارد در حریر. دیباج یک ثوب منقوش بوده، امام می‌فرماید ثوب منقوش علم هم بشود برای لباس‌تان، نماز نخوانید. نماز در لباس منقوش به هر نحوی نهی دارد و لو نهی کراهتی.

[سؤال: ... جواب:] گاهی خود دیباج را می‌دوختند روی لباس به عنوان مارک لباس.

اشکال اول: دیباج فوقش اعم است و لذا شامل حریر محض هم می‌شود. و حرام نبودن در غیر

حریر دلیل نمی‌شود که در مورد حریر هم حرام نباشد

اشکالی که به آقای خوئی هست این است که اطلاق دارد. دیباج فوقش اعم است شامل حریر محض هم که می‌شود. خب این روایت دارد در موردی که دیباج هست می‌گوید لایصلی فیه. اگر حریر نباشد حمل بر کراهت می‌کنیم، اما اگر علم ثوب حریر باشد به چه دلیل ما این را حمل بر کراهت بکنیم؟ می‌گوییم لایصلی

فیه. اگر یک خطاب اعمی بیاید که بعض مواردش را ما مجبوریم حمل بر کراهت بکنیم، نسبت به موارد دیگر هم باید حمل بر کراهت بکنیم؟ خب روایت می‌گوید الثوب یکون علمه دیباجا امام فرمود لایصلی فیه، نسبت به جایی که این دیباج حریر نیست، بر فرض بپذیریم دیباج ممکن است حریر نباشد آنجا مجبوریم حمل بر کراهت بکنیم اما در جایی که علمش دیباجی است که از حریر است آنجا به چه دلیل حمل بر کراهت بکنیم؟

[سؤال: ... جواب:] لایصلی فیه به اطلاقش می‌گوید نهی تحریمی است، ما در یک موردی به قرینه منفصله جایی که دیباج از حریر نیست، فهمیدیم که این مراد جدی از او حرمت نیست اما در جایی که دیباج از حریر محض است چرا از اطلاق لایصلی فیه در حرمت رفع ید بکنیم؟ چه وجهی دارد؟ خلاف مبانی خود آقای خوئی هست.

اشکال دوم: روایت معرض عنه مشهور است چون نماز در ثوبی که علمش حریر است صحیح

است اجماعا

ممکن است شما بفرمایید پس چه باید کرد؟ آقای حکیم در مستمسک فرموده که این روایت معرض عنه است چون خلافی ظاهرا نیست در جواز نماز در ثوبی که علمش حریر باشد. فقط شخصی است به نام کاتب که از او نقل شده حرام است نماز در لباسی که علمش حریر است. عرض کردم علم یعنی آن نقش و نگار روی لباس. تخطیط الثوب.

اشکال سوم: روایت یوسف بن ابراهیم (لابأس بالثوب ان یکون سداه و زره و علمه حریرا)

معارض موثقہ عمار است

بعد ایشان فرموده این روایت می‌شود معرض عنه مشهور. علاوه بر این که معارضه هم می‌کند با روایت یوسف بن ابراهیم. در روایت یوسف بن ابراهیم داشت لابأس بالثوب ان یکون سداه و زره و علمه حریرا و انما یکره الحریر المبهم للرجال. و لذا آن لایصلی را حمل بر کراهت می‌کنیم.

..... شرط ششم: از حریر محض

1144 نباشد

مرحوم حکیم: لایقال: موثقہ عمار قرینه است بر این کہ "لابأس" در روایت یوسف بن ابراهیم

ناظر به حکم تکلیفی است. بلکه "لایصلی" در موثقہ عمار حمل بر کراحت می شود

یک اشکالی (که خود آقای حکیم در مستمسک به آن متوجه بوده) به ایشان وارد می شود و آن این است که موثقہ عمار راجع به نماز است، روایت یوسف بن ابراهیم راجع به حکم تکلیفی لبس است چه در نماز چه در غیر نماز. چرا شما از روایت یوسف بن ابراهیم که تجویز می کند تکلیفا لبس ثوبی را که علمش حریر است، می خواهید استفاده کنید بگویید پس نماز در این ثوبی هم که علمش حریر است صحیح است؟ و حمل نکنید نهی در موثقہ عمار را بر کراحت؟ نه، بگویید این موثقہ عمار قرینه می شود بر این که آن لابأس در روایت یوسف بن ابراهیم ناظر به حکم تکلیفی است ولی در موقع نماز این لباسی که علمش از حریر است در بیاورد و نماز بخواند طبق موثقہ عمار.

آقای حکیم فرموده: انصافا عرف این جور عمل نمی کند. عرف حمل می کند نهی موثقہ عمار را بر کراحت نه این که بیاید موثقہ عمار را قرینه قرار بدهد بگوید مراد از روایت یوسف بن ابراهیم غیر حال نماز است.

اشکال: مفاد روایت یوسف بن ابراهیم حکم تکلیفی است و مفاد موثقہ عمار حکم وضعی نماز

است. بنابراین با هم تنافی ندارند که نیاز به جمع عرفی داشته باشد

ما واقعتش نفهمیدیم چه جوری شد این عرف اینقدر سر به زیر، هر چی بگوییم تایید بکند. آخه چه وجهی دارد این فرمایش آقای حکیم؟ روایت یوسف بن ابراهیم می گوید که مانعی ندارد پوشیدن لباسی که علمش حریر است، یک روایت دیگر می گوید نماز نخوانید در لباسی که علمش حریر است. این ها اصلا با هم تنافی ندارد که نیاز به جمع عرفی داشته باشد. یکی ناظر به حکم تکلیفی است، موثقہ عمار ناظر به حکم وضعی نماز است. اصلا با هم تنافی ندارند تا بخواهیم جمع عرفی بکنیم بین شان.

و لذا تنها جواب همانی است که ایشان اول گفت که این ها از مسائلی است که وقتی ندیدیم کسی فتوی بدهد بر طبقش، ما بارها عرض کردیم احتمال می دهیم در عرف متشرعی در آن زمان وقتی که شارع

می گفت لایصلی فی ثوب یکون علمه دیباجا یا حریرا، عرف از آن ارتکاز متشرعی کمک می گرفت و این نهی را حمل بر کراهت می کرد.

مثل این که الان بیایند بگویند که مثلاً بدون پوشیدن عبا و قبا طلبه نماز نخواند، خب هر عرف متشرعی این را حمل بر حکم تنزیهی می کند. از اول ظهور پیدا نمی کند در حکم تکلیفی الزامی بخاطر آن قرینه نوعیه متشرعیه. با توجه به این که مشهور قائل شدند به عدم حرمت صلات در ثوبی که علمش حریر است و ما احتمال می دهیم این ارتکاز در زمان ائمه هم بوده، دیگه این روایت احراز نمی کنیم ظهور داشته در حکم الزامی. و لذا نمی شود به این موثقه عمار تمسک کرد.

[سؤال: ... جواب:] لاخلاف، فقط همین کاتب، که معلوم هم نیست، اصلاً تا حالا فکر نکنم شما اسمش را شنیده باشید. این کاتب فقط گفته جایز نیست نماز در ثوبی که علمش حریر است.

مشهور: کف ثوب، نباید از چهار انگشت بیشتر باشد

آخرین مطلب در این بحث این است که مشهور نقل شده گفتند کف یعنی همان تزیین ثوب به حریر نباید از چهار انگشت بیشتر باشد. مرحوم آقای حکیم در مستمسک می گوید ما این فتوی مشهور را گشتیم فقط مستندش یک روایت عامیه هست آن هم از عمر که می گوید ان النبی صلی الله علیه و آله نهی عن الحریر الا فی موضع اصبعین او ثلاث او اربع. بیشتر از چهار انگشت نباشد حریر و الا جایز نیست.

این روایت عامیه هم که محتمل نیست که مستند مشهور باشد. شاید مشهور از باب احتیاط، اخذ به قدرمتیقن کردند. دیدند این مقدار واضح است که جایز است، بیش از این مشکوک است، احتیاط کردند گفتند بیشتر از چهار انگشت نباشد حریری که با آن تزیین می کنند ثوب را. در حالی که این احتیاط وجهی ندارد. اگر اطلاق دارد دلیل در جواز کف ثوب و تزیین ثوب به حریر، حالا کمتر از چهار انگشت باشد یا بیشتر از چهار انگشت، دلیل اطلاق دارد دیگه و اگر هم نوبت به اصل عملی برسد که اصل عملی اقتضاء براءت می کند نه اشتغال.

محقق خوئی: شاید مستند مشهور این است که اگر چهار انگشت باشد، ما تتم فیہ الصلاه است

..... شرط ششم: از حریر محض

1146 نباشد

مرحوم آقای خوئی فرموده من یک توجیهی می‌کنم. توجیهم این است که لابد مشهور دیدند معمولاً اگر این حریری که تزئین می‌کنند اطراف ثوب را با آن بیشتر از چهار انگشت باشد، می‌شود ما تتم فيه الصلاة. شاید از این باب بوده که حرف خوبی هم می‌شود. که اگر کف الثوب بالحریر جوری باشد که این حریر ما تتم فيه الصلاة باشد آقای خوئی فرموده ما هم اجازه نمی‌دهیم. شاید نظر مشهور هم این است.

اشکال: کمتر و بیشتر بودن از چهار انگشت تاثیری در ما تتم فيه الصلاة ندارد. ضمن این که از

نظر محقق خوئی ملاک صدق لبس است نه ما تتم فيه الصلاة بودن

انصافاً این فرمایش درست نیست. به قول آقا سه انگشت و نیم با چهار انگشت و نیم چه فرق می‌کند در ما تتم فيه الصلاة بودن.

علاوه بر این که آقا! اصلاً شما گفتید لبس صدق نمی‌کند، گفتید لبس الثوب الذی علیه الحریر صدق می‌کند نه لبس الحریر، خودتان گفتید آقای خوئی. یادتان رفته؟ فرمودید لبس الحریر صدق نمی‌کند بر این، لبس الثوب الذی علیه الحریر. لباسی پوشید که رویش حریر دوخته شده است، حریر نپوشیده است. خوب اگر حریر نپوشیده است ما تتم فيه الصلاة باشد لبس حریر صدق نکند دلیلی بر منع نداریم. و لذا این فرمایش ایشان تمام نیست.

ادامه مسأله ۲۶: غیر ملبوس از حریر

راجع به مسأله ۲۶ صاحب عروه گفت لبأس بغير الملبوس من الحریر كالافتراش و الركوب علیه و التدثر به و نحو ذلك في حال الصلاة و غيرها. فرش کردن حریر، سوار شدن روی زینی که از حریر است، یا روی صندلی ماشین که پارچه از حریر رویش دوخته شده اشکال ندارد. التدثر اشکال ندارد. که ما عرض کردیم تدثر دو قسم است: تدثر التحافی، تدثر التفافی. تدثر التحافی یعنی مثل لحاف رویش می‌کشد، او لبس نیست. تدثر التفافی دور خود پیچدن هست، او لبس است. و لذا تدثر اگر التفافی باشد صدق لبس می‌کند و جایز نیست.

بعد صاحب عروه می‌گوید و لا بزرّ الثیاب، دکمه‌های لباس حریر باشد اشکال ندارد. اعلام ثیاب همان علم الثوب، حریر باشد اشکال ندارد. این‌ها را بحث کردیم.

راجع به این‌که انسان می‌تواند روی حریر بخوابد، بنشیند یک روایت صحیح هم داریم، او را هم بخوانم. صحیح علی بن جعفر سأل ابوالحسن علیه السلام عن الفراش الحریر و مثله من الدیباچ (عرض کردم و مثله من الدیباچ، دیباچ حریر منقوش بود) و المصلی الحریر (محل نمازش از حریر فرش شده است) هل یصلح للرجل النوم علیه و التکاء (تکیه بدهد به آن) و الصلاة قال یفترشه و یقوم علیه و لایسجد علیه. سجده نکند، چرا؟ برای این‌که سجده باید بر زمین باشد، بر حریر که نمی‌شود سجده کرد. حالا مهر بگذارید عیب ندارد، مهر نگذاری بخواهی روی حریر سجده کنی این صحیح نیست. ظاهر روایت این است نه این‌که اگر مهر هم گذاشتی باز هم لایسجد علیه این خلاف ظاهر است.

[سؤال: ... جواب:] بعد از این سؤال‌ها واضح شده، اگر این سؤال‌ها نبود ما هم نمی‌دانستیم. چه اشکال دارد شاید مناسب مؤمن نیست از این لباس‌های تجملاتی و از این فرش‌های تجملاتی استفاده کند. امام فرمود اشکال ندارد.

[سؤال: ... جواب:] سجده نکند بر او بیش از این ظهور ندارد که یعنی با توجه به این‌که عامه معتقدند بر هر چیزی می‌شود سجده کرد، امام فرموده سجده بر او نکند. شاید به این خاطر بوده که باید آن مسجد یا زمین باشد یا آنچه که از زمین می‌روید. لایسجد علیه بیش از این ظهور ندارد. فرمود لایصلی علیه، فرمود لایسجد علیه. سجده نکند بقیه نماز اشکال ندارد. ... شاید یقوم علیه یعنی قیام در حال نماز بکند اما سجده‌ای که محل سجده‌اش پیشانیش روی حریر باشد انجام ندهد چون مشکل ما لایصح السجود علیه پیدا می‌کند.

در ادامه صاحب عروه گفته و السفائف. سفائف جمع سفیفه است. سفیفه کمر بند است، حزام الثوب، منتها حزامی که می‌دوختند یعنی حالت بندهایی بود روی لباس. جزء ثوب بود. کمر بندی که روی لباس بود. فرمود این هم اشکال ندارد.

..... شرط ششم: از حریر محض

1148 نباشد

کمر بند نباید از حریر باشد چون لبس صدق می‌کند. بر خلاف قیطان از حریر که لبس صدق

نمی‌کند

درست هم هست. این که عرض کردیم درست است با مبانی ایشان جور می‌آید. اما به نظر خودمان که و لو ما لاتتم فيه الصلاة باشد لبس حریر اشکال دارد، اگر کمر بند حریر باشد، خب این لبس صدق می‌کند دیگه. عرف می‌گوید لبس حزام. دلیل بر جواز دارید؟ نه. عمومات می‌گوید لایلبس الحریر المحض، لایصلی فی الحریر، صدق می‌کند. و لذا به نظر ما در این لبس سفائف حریر اشکال هست.

و القیاطین الموضوعة علیها. قیطان از حریر او هم اشکال ندارد. صاحب عروه این جور می‌گوید. انصافا در قیطان هر آدم بدبینی هم بخواهد اظهار نظر بکند می‌گوید لبس قیطان صدق نمی‌کند. کمر بند را می‌گویند لبس اما لبس القیطان؟ لبس قیطان نمی‌گویند. لا اقل من الشک، اصل براءت جاری می‌کنیم. [سؤال: ... جواب:] قیطان در حدی هست که عرف عرب‌ها بگویند لبس القیطان؟ برای ما ثابت نیست.

مسأله ۲۷: آستر و طرف عمامه نباید از حریر باشد

مسأله ۲۷: لایجوز جعل البطانة من الحریر. آستر لباس نباید حریر باشد. حکمش معلوم شد دیگه، چون جزء لباس است. و ان کان الی نصفه، و لو آستر نیمه. گران است پارچه، نیمه لباسش را، ثلث لباسش را آستر کرده. و کذا لایجوز لبس الثوب الذی احد نصفیه حریر. این هم وجهش روشن شد. و کذا اذا کان طرف العمامة منه. طرف عمامه حریر باشد، یک بخشی از عمامه، آن عمامه‌های قدیم که با تزیین همراه بود، یک بخشی از عمامه را از حریر می‌بافتند یعنی می‌دوختند به بقیه عمامه. آن را هم ایشان می‌گوید جایز نیست اگر بیشتر از مقدار کف دست باشد. بیشتر از مقدار کف دست باشد جایز نیست بلکه احتیاط این است که از چهار انگشت بیشتر شد جایز نیست. مقدار کف دست طولش را حساب کنید، بیشتر از این باشد جایز نیست. اندازه بگیرد، اول و آخر آن حریری که به عمامه‌اش بافتند، اندازه‌اش مثلا به اندازه یک وجب، آن اگر باشد جایز نیست. احتیاط این است که از چهار انگشت هم بیشتر نباشد. این را گفته اذا کان زایدا علی مقدار الکف بل علی اربعة اصابع که این را انشاء الله شنبه بررسی می‌کنیم و وارد بحث بعد می‌شویم.

مسأله ۲۸: وصله زدن به لباس حریر

جلسه ۱۰۶-۳۳۰

شنبه - ۹۸/۰۲/۰۷

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيّة الله في الأرضين و اللعن على أعدائهم أجمعين.

مسأله ۲۸: لبّاس بما يرقّع به الثوب من الحرير اذا لم يزد على مقدار الكف و كذا الثوب المنسوج طرائق بعضها حرير و بعضها غير حرير اذ لم يزد عرض الطرائق من الحرير على مقدار الكف و كذا لبّاس بالثوب الملق من قطع بعضها حرير و بعضها غير حرير بالشرط المذكور.

صاحب عروه: وصله زدن به حریر و لبس ثوب راهراه که خطوطش از حریر باشد و لبس ثوب

ملق از حریر و غیر حریر اشکال ندارد به شرط این که به اندازه کف باشد

صاحب عروه فرموده است وصله زدن به لباس با حریر اشکال ندارد به شرط این که از مقدار کف بیشتر نباشد.

مقصود از مقدار کف چیست؟ [آیا مراد] کف دست است که عرض این حریر بیش از عرض کف دست نباشد؟ و یا مراد مقدار متعارف در کف الثوب بالحریر و تزیین ثوب به حریر است؟ تزیین ثوب به حریر (نامش کف الثوب بالحریر بود، حاشیه دوزی) یک مقدار متعارفی داشت. بخواهد ایشان بگویند اذا لم يزد على مقدار الكف یعنی علی المقدار المتعارف لكف الثوب بالحریر. حاشیه دوزی لباس با حریر یک مقدار متعارفی دارد، بیش از او نباشد.

و همین طور هست که شما بیاوید لباسی را از پارچه های مختلف بین این ها حریر قرار بدهید، دو قطعه پارچه انتها به هم نمی دوزید، وسطش یک حریر قرار می دهید، این دو تا پارچه را به این حریر وصل می کنید. به این می گویند الثوب المنسوج طرائق، راهراه. اینجا هم اگر عرض آن حریر بیشتر از مقدار کف

..... شرط ششم: از حریر محض

1150 نباشد

نباشد مانعی ندارد. و همین طور هست اگر ثوب ملفق باشد از قطعه‌های پارچه که بعضش حریر است بعضش غیر حریر، آن بعضی که حریر است مقدارش از کف بیشتر نباشد جایز است.

اشکال اول (محقق خوئی): معیار مقدار کف نیست بلکه معیار ما تتم فيه الصلاة است

مرحوم آقای خوئی فرموده: مطلب، مطلب درستی است و لکن معیار مقدار کف نیست؛ معیار این است که ما تتم فيه الصلاة نباشد. اگر حریر ما تتم فيه الصلاة است نمی‌شود.

پاسخ: اطلاق "لاتحل الصلاة الا في الحرير المحض" ما تتم فيه الصلاة را هم می‌گیرد اگر صدق

لبس بکند. ضمن این که مورد روایت احمد بن هلال، لباس مستقل است

به نظر ما این فرمایش آقای خوئی اشکال دارد. آقای خوئی به چه استنادی فرمودند ما لاتتم فيه الصلاة باشد اشکال ندارد؟ اطلاق لاتحل الصلاة في الحرير المحض یا می‌گیرد هر دو را چه آن بخش از حریر ما تتم فيه الصلاة باشد یا نباشد، یا نمی‌گیرد. اگر می‌گیرد کما هو الصحيح باید ملتزم بشوید به این که همه این‌ها اشکال دارد. البته به شرط این که آن مقدار حریر بخشی از جسد را تغطیه کند و احاطه کند که لبس صدق بکند. مثلاً دور گردن، دور بازوان، بخشی از این‌ها حریر باشد لبس حریر صدق می‌کند، صدق می‌کند صلات فی الحریر. اگر صدق نمی‌کند، ما تتم فيه الصلاة هم باشد نباید اشکال داشته باشد. پس این تفصیل چه وجهی دارد؟

اگر شما بگویید آقای خوئی نظرشان به روایت احمد بن هلال است: کل ما لاتجوز الصلاة فيه وحده فلابأس ان تصلی فيه مثل تكة ابريسم و القلنسوة، می‌گوییم اولاً آن روایت را کار نداریم، سندش را اشکال کردیم، آقای خوئی پذیرفتند، ولی اشکال مهم ما این است که ما لاتجوز الصلاة فيه ظاهرش استقلال است نه این که بخشی از ثوب باشد. شما اگر این جیب‌تان نجس شود، لازم نیست تطهیر کنید؟ چون ما لاتتم فيه الصلاة است [یا] یقه‌تان نجس بشود لازم نیست تطهیر کنید؟ چون ما لاتتم فيه الصلاة است. ما لاتتم فيه الصلاة آنی است که یک لباس مستقلی است که لاتتم فيه الصلاة، نه این که بخشی از ثوبی است که تتم فيه الصلاة.

[سؤال: ... جواب:] وقتی یقه حریر است، این هم کل لباس می‌شود ما تتم فیه الصلاه. کل ما لاتتم فیه الصلاه وحده فلا باس ان تصلی فیه، ظاهرش اشیائی است که کافی نیستند برای ستر. [سؤال: وقتی یک لباس مستقلى که لاتتم فیه الصلاه است از حریر باشد اشکال ندارد، به طریق اولی لباس غیر مستقلى که بخشی از یک لباس است، می‌تواند از حریر باشد. جواب:] اصلاً اولویتی ندارد. ... کل ما لاتجوز الصلاه فیه وحده فلا باس ان تصلی فیه، هم راجع به نجس آمده هم راجع به حریر آمده.

اشکال دوم: معیار کف نیست، معیار صدق لبس حریر است و چون لبس حریر صادق است

احوط ترک لبس است در موارد ذکر شده

پس احوط ترک لبس حریر است و لو در این مواردی که صاحب عروه گفت. البته اگر شک کنیم در صدق لبس حریر یا صلات فی الحریر برائت جاری می‌شود. اما در خیلی از این موارد منشأیی ندارد این شک؛ صدق می‌کند.

[سؤال: ... جواب:] عرض می‌کنم جزئی از ثوب است و محیط به بعضی از جسد هم باشد. دکمه جزء ثوب هست اما ملبوس نیست یعنی ما محیط بالجسد نیست. حتی قیطان به نظر ما، ما محیط بالجسد نیست. لا اقل من الشک؛ برائت جاری می‌شود. اما این مواردی که ایشان فرض کرد، وصله می‌گذارند، آقا! بعضی از وصله‌ها، بنده خدا با این شهریه کمی که می‌گیرد، دیگه خرج شکم زن و بچه‌اش را به زور در می‌آورد، لباسش که پاره می‌شود باید وصله بکند. حالا یک متبرعی آمد و به او حریر داد، دور قبایش را حریر دوخت، خب صدق می‌کند لبس الحریر، صدق می‌کند صلی فی الحریر. ... اگر [راه‌راه حریر در لباس] زیاد باشد احاطه می‌کند. شما شال ببندازید به گردن تان احاطه می‌کند به بعض جسدتان و لو شال‌های باریک. [صدق می‌کند] لبسه. این‌هایی که شال می‌اندازند یا شبیه به شال می‌اندازند [صدق می‌کند] لبس، صلی فیه. حالا اگر این پارچه‌هایی که می‌اندازند از این دستمال ابریشم‌های یزدی باشد که قدیم‌ها بود، این را ببندازد مثل شال از او استفاده کند صدق نمی‌کند لبس؟

ملاک در تحقق لبس، صدق احاطه است و التفاف صرفاً یک طریقی است برای احراز احاطه

..... شرط ششم: از حریر محض

1152 نباشد

[سؤال: ... جواب:] اگر حجمش خیلی کم باشد صدق نمی‌کند مثل همین قیطان یا وصله‌های خیلی کوچک که عرفا محیط به بعض جسد نیست. محیط باید باشد یعنی حالت لف و احاطه. وقتی زیاد باشد احاطه صدق می‌کند. ... اگر مانع باشد از احراز صدق لبس، ما ملتزم می‌شویم به جواز. [در صدق لبس، التفاف را شرط می‌دانید؟ جواب:] ما در صدق لبس احاطه و لو به بعض جسد مثل مثقال، ید، رجل و امثال ذلک را لازم می‌دانیم.^{۲۸}

مسأله ۲۹: استفاده از مواد خام لباس حریر (ابریشم)

مسأله ۲۹: للباس بثوب جعل الابریشم بین ظهارته و بطانته عوض القطن و نحوه. به جای پنبه که بین آستر و پارچه می‌گذارند که ضخیم بشود پالتو، گرم بشود، گفته ابریشم بگذارید نه حریر. حریر، منسوج از ابریشم است، پارچه ابریشمی است. گفته مواد خام ابریشم را بگذارید (مثل حالت پنبه‌مانند است) خوب گرم بشود. ایشان فرمود للباس. و اما اذا جعل وصله من الحریر بینهما، اما اگر پارچه حریر را بخواهند بگذارند بین آستر و بین لباس، فلايجوز لبسه و لا الصلاه فيه. فرق است بین این که حریر می‌خواهند بگذارند بین ظهاره و بطانه لباس (بطانه یعنی آستر، ظهاره یعنی ظاهر) این جایز نیست. ابریشم بگذارند که ماده حریر است مثل پنبه که ماده لباسی است که متخذ از پنبه است، او اشکال ندارد. در لباده لایه زیاد می‌گذارند که ضخیم باشد و خوب بتواند صاف بایستد.

اختلاف هست که آیا بین ماده ابریشم و لباس ابریشم که نامش حریر است فرق هست یا نه؟ قدماء اصلاً متعرض این فرق نشدند. شهید اول در ذکری فرموده: بعید نیست جایز باشد استفاده از ابریشم. آنی که ممنوع است حریر است که ثوب منسوج از ابریشم است.

کلام واقع می‌شود در این بحث تارة طبق قاعدة اولیه و تارة أخرى بر اساس سه روایتی که در مقام هست.

^{۲۸} مائن: از بیان استاد استفاده می‌شود که التفاف را ملاک نمی‌دانند بلکه ملاک صدق احاطه است و التفاف یک طریقی است برای احراز احاطه.

اما مقتضای قاعده اولیه: دو وجه ذکر شده که گفته شده طبق قاعده اولیه اشکال ندارد انسان بیاید از ابریشم که ماده لباس حریر است استفاده کند به عنوان لایه بین آستر و بین پارچه روی لباس برای گرم شدن.

دلیل اول بر جواز (بر اساس قاعده اولیه - مرحوم بروجردی): موضوع، حریر است نه خود

ابریشم، حریر، لباسی است که از ابریشم دوخته می شود

یک وجه آقای بروجردی ذکر کرده. آقای بروجردی فرموده: روایات ما دارد لایلبس الحریر، حریر منسوج از ابریشم است. لایصلی فی الحریر، منسوج ابریشم. در صحیحہ اسماعیل بن سعد احوص لفظ ابریشم آمده اما در آنجا هم راوی می گوید هل یصلی الرجل فی ثوب ابریسیم؟ امام رضا علیه السلام فرموده نه، لا. لفظ ابریشم در سؤال سائل آمده اما تعبیر این است که ثوب ابریسیم. ثوب ابریسیم یعنی پارچه منسوج از ابریشم.

اشکال (محقق خوئی): عرف الغاء خصوصیت می کند از حریر به خود ابریشم چون ابریشم منشأ

مبغوضیت شده است بدون این که بافته شدن مدخلیتی در حکم داشته باشد

مرحوم آقای خوئی فرمودند: درست است، روایتی نداریم بگوید لایلبس الابریسیم، لایصلی فی الابریسیم، ولی عرف می فهمد گناه حریر آن ماده خامش است. حریر دارد چوب آن ماده خامش را می خورد. و این که یکی زحمت کشیده و ابریشم را از کرم ابریشم گرفته و نساجی کرده و بافته، شده ثوب ابریسیم، شده حریر، این ها منشأ مبغوضیت لبسش نشده. عرف می گوید از این ماده استفاده نکنید، حالا این ماده، ماده خام باشد، همان ماده خام را بگذارید بین آستر لباس و پارچه لباس و یک مقدار او را با دوختن بعضی از جاهایش محکم کاری بکنید مثل این که پنبه را بعضی ها می گذارند بین آستر لباس و پارچه لباس یا نه، از حریر استفاده کنید. این اشکال مرحوم آقای خوئی به مرحوم آقای بروجردی.

[سؤال: ... جواب:] قطعاً لبس صدق می کند. شما اگر یک پلاستیک بردارید، داخلش پنبه بکنید، یک جاهایی را بدوزید یک مقدار که این پنبه خودش را شل نکند، صدق نمی کند شما پنبه پوشیدید؟ شما اصلاً یک پلاستیک بردارید رویش پنبه بگذارید، بعضی از جاها را هم گره بزنید به آن پلاستیک که این پنبه

..... شرط ششم: از حریر محض

1154 نباشد

خودش را ول نکند، یک چسب رازی بزنید، صدق نمی‌کند لبس؟ حالا اگر حریر را روی این پلاستیک می‌دوختید صدق نمی‌کرد لبس حریر؟ ... فرض این است که اگر لایه میانی لباس‌تان (بین آستر و بین روی لباس) حریر بود اشکال داشت، همه گفتند اشکال دارد الا بعضی‌ها مثل آقای حکیم، و الا معمولاً، صاحب عروه گفت اشکال دارد، آقای خوئی گفتند اشکال دارد، حریر محض را به صورت لایه بین آستر و بین پارچه دوختید، خب این صدق می‌کند که لبس الحریر، حالا به جای او ابریشم دوختید صدق نمی‌کند لبس الابریشم؟

دلیل دوم (بر اساس قاعده اولیه - محقق خوئی): ابریشم، ثوبی که ساتر عورت باشد نیست.

اساساً مطلق ستر در نماز کافی نیست؛ بلکه باید ثوب باشد

وجه دوم که آقای خوئی فرمودند، فرمودند من قبول دارم لبس صدق می‌کند، حریر هم خصوصیت ندارد ولی ما تتم فيه الصلاة نیست چون ثوب صدق نمی‌کند. مثل این که شما پنبه با چسب، روی ما یجب ستره قرار بدهید نماز بخوانید، آقای خوئی می‌گوید این نماز باطل است. چرا؟ برای این که شما ثوبی که تتم فيه الصلاة است ندارید. نماز در این صحیح نیست. چرا؟ برای این که نماز به صرف ستر صحیح نمی‌شود. نماز باید با ثوب ستر بشود مواضعی که واجب الستر است. ایشان قبلاً گفت، گفت مریض‌هایی که در تخت بیمارستان می‌خواهند نماز بخوانند لحاف می‌کشند روی خودشان، نمازشان باطل است. چرا؟ برای این که لحاف کشیدن روی انسان لبس ثوب نیست. چون ثوب نیست، حالا پنبه یا ابریشم در داخل لباسش بگذارد او ثوب نیست فرق می‌کند با حریر و لذا او اصلاً ما تتم فيه الصلاة نیست، می‌شود ما لاتتم فيه الصلاة.

[سؤال: ... جواب:] آقای خوئی فرمودند به نظر ما مقتضای قاعده با این وجه دوم این است که نماز در ابریشم محض بدون این که منسوج باشد که نامش حریر است، اشکال ندارد. چرا؟ برای این که مصداق ما لاتجزو الصلاة فيه وحده هست. نماز در این ماده خام ابریشم و لو ساتر عورت باشد صحیح نیست، و لو صدق لبس بکند اما صدق لبس ثوب نمی‌کند، لبس ثوب باید باشد. باید صدق کند شما لبس ثوب کردید، مطلق ستر کافی نیست. باید ساتر در نماز ثوب منسوج باشد تا شما ثوب منسوج نپوشید عرف شما را عاری می‌بیند

مثل همانی که در تخت بیمارستان است، رویش پتو هم بکشد می گویند لخت است. ایشان می فرمایند که در آن کسی که در تخت بیمارستان است، پتو روی خودش می کشید صدق لبس نمی کرد، بعضی از جاها هم ملبوس ثوب نیست مثل مانحن فیه. کسی که می خواهد از همین مواد خام ابریشم بدنش را و عورتش را بپوشاند، صدق لبس ممکن است بکند اما لبس ثوب نیست چون لبس یعنی المنسوج. حالا منسوج خصوصیت ندارد، شبه منسوج مثل نمد، او هم کافی است ولی باید یا منسوج باشد یا شبه منسوج نه مواد خام نساجی.

اشکال اول: مستند در مالائتم فیه الصلأ روایت احمد بن هلال است که ما قبول نکردیم

به نظر ما اگر ما الغاء خصوصیت بکنیم و فرمایش آقای بروجردی را نپذیریم، مثل آقای خوئی بگوییم عرف از حرمت لبس حریر می فهمد لبس آن ماده خام حریر که ابریشم هست حرام است، از حرمت صلات فی الحریر می فهمد که نماز در ماده خام حریر که ابریشم هست حرام است، وجهی که آقای خوئی فرمودند قابل جواب است:

اولا: ما لاتتم فیه الصلأ که شما گفتید اگر حریر باشد یا ابریشم باشد اشکالی ندارد، استنادتان به روایت احمد بن هلال بود که ما قبول نداریم.

اشکال دوم: مورد روایت احمد بن هلال، لباس مستقل است

ثانیا: این روایت احمد بن هلال ناظر به جایی است که مستقل است آن ما لاتتم فیه الصلأ. حالا اگر این ابریشم که شما بین آستر و بین پارچه قرار می دهید نجس بود، می گویید اشکال ندارد؟ خب جزئی از ثوب نجس شده دیگه. به این نمی گویند ما لاتتم فیه الصلأ چون مستقل نیست.

اشکال سوم: در مورد اصل وجوب لبس در نماز، موضوع عریان نبودن است نه لابس بودن. عرفا

به کسی که زیر پتو هست، عریان گفته نمی شود

..... شرط ششم: از حریر محض

1156 نباشد

ثالثاً: عرف از روایاتی که می‌گوید عاریا نماز نخوانید، می‌فهمد اگر کسی پنبه بگذارد و بچسباند روی مواضع حساسش، این نمازش باطل است؟ اصلاً عرف به این می‌گوید لخت؟ لخت دو استعمال دارد: لخت به معنای این که لباس نپوشیده است، بله، اما لختی که می‌گویند لاتصل عریانا آیا این معنایش این است؟ یا نه، [معنایش این است:] لاتصل مع کشف العورة.

ایشان می‌فرماید که حالا آدم در تاریکی نماز بخواند عورتش که منکشف نیست ولی نماز باطل است چون لباس ثوب نیست. [اقول] بالاخره در تاریکی نماز بخوانید شما کشف کردید، بخاطر تاریکی دیده نمی‌شود، این فرق می‌کند با این که پنبه بچسبانید؛ عرفاً به این می‌گویند این عریان است؟ به نظر ما به این عریان صدق نمی‌کند عرفاً. و لاقول روشن نیست صدق عریان بر او؛ اصل براءة می‌گوید بیشتر از این لازم نیست که یک ساتری باشد.

اشکال چهارم: در تحقق ثوب لازم نیست منسوج یا شبه منسوج (مانند نمد) باشد. ثوب بر

ابریشمی که اجزائش با چسب به همدیگر متصل شده‌اند صادق است

اشکال چهارمی هم مطرح می‌شود و آن این است که بگوییم چرا حتی ثوب صدق نکند؟ حالا اگر به یک نحوی بتوانند این ابریشم را اجزائش را به هم نگه بدارند و لو با چسب چرا ثوب صدق نکند؟ ثوب مگر چیست؟ حتماً باید ثوب منسوج باشد یا نمد باشد که شبه منسوج است؟ یا به قول آقا شروع کند این نخ ابریشم را دور خودش بپیچد به جوری که زوایایش دیده نشود، چرا به این ثوب نگویند؟ این برای ما واضح نیست.

پاسخ اشکال محقق خوئی به دلیل اول: وجه عدم الغاء خصوصیت از حریر به ابریشم، این است

که شاید شارع می‌خواهد مؤمن از لباس‌های تجملاتی دوری کند

پس مهم آن وجه اول است. وجه اول این بود که آقای بروجردی فرمود حریر ممنوع است لبسش و نماز در آن و ابریشم که حریر نیست. حریر، المنسوج من الابریشم است. الغاء خصوصیتی که آقای خوئی کرده برای ما روشن نیست. شاید حریر لباس تجمّل است که باید در بهشت ان شاء الله از لباس حریر استفاده کرد.

که در قرآن فرموده است: و لباسهم فیها حریر. مؤمن در این دنیا سراغ این تجمل‌ها نرود. بابا آن مواد خام ابریشم را بردارد به خودش بچسباند و بین آستر لباسش و پارچه لباسش قرار بدهد، این در معرض تجمل نیست. من نمی‌خواهم بگویم تجمل بالفعل، نه، اگر حریر را می‌آورد لایه قرار می‌دهد بین آستر و پارچه اطلاعاتش می‌گرفت. نکته و حکمت منع از لبس حریر شاید این بوده که حریر لباس تجمل است. شاید این منشأ بشود که ما نتوانیم الغاء خصوصیت بکنیم از حریر به ماده خام حریر. مواد خام ابریشم کار دارد تا بشود ثياب تجمل، باید منسوج بشود تا بشود ثياب تجمل.

اصلاً معلوم نیست این روایات بشود از آن‌ها الغاء خصوصیت کرد که لاتلبس الحریر بگوییم و لو ماده خام حریر هم باشد لاتلبس. شک هم بکنیم در این که عرف الغاء خصوصیت می‌کند یا نه می‌توانیم براءت جاری کنیم.

پس بعید نیست بخاطر وجهی که آقای بروجردی فرمودند ما بگوییم مقتضی حرمت ناتمام است.

اما روایات:

دلیل سوم: صحیحہ ریان بن صلت: لبس محشو به قز اشکال ندارد. لایخفی که این روایت صرفاً

ناظر به حکم تکلیفی است نه وضعی

روایت اول صحیحہ ریان بن صلت است: سألت ابا الحسن الرضا علیه السلام عن لبس فراء السمور و السنجاب و الحواصل و ما اشبهها و المناطق و الکیمخت و المحشو بالقز (مهم این است: و المحشو بالقز یعنی پر شده از ابریشم) فقال علیه السلام لا بأس بهذا كله الا الثعالب.

این روایت دلالت بر جواز لبس لباسی که محشو به قز و ابریشم هست می‌کند. اما دلالت بر صحت نماز در آن نمی‌کند؛ ناظر به حکم تکلیفی است، ناظر به حکم وضعی نیست.

[سؤال: ... جواب:] قز یعنی همان ماده خام حریر است. قبول دارم ماده خام دو مرحله دارد، یکی مرحله تصفیه نشده، همان کرم ابریشم که پیل به می‌بندد به او می‌گویند قز، یکی هم تصفیه نشده‌اش که به صورت لباس در نیامده. هر دو مصداق قز است عرفاً.

دلیل چهارم: معتبره حسین بن سعید: نماز در محشو به قز اشکال ندارد

روایت دوم روایتی است که شیخ طوسی نقل می‌کند از حسین بن سعید. حسین بن سعید می‌گوید قرأت کتاب محمد بن ابراهیم الی ابی الحسن الرضا علیه السلام یسأله عن الصلأ فی ثوب حشوه قز فکتب الیه و قرأته للباس بالصلأ فیه.

حسین بن سعید می‌گوید کتابی محمد بن ابراهیم (که معلوم نیست کیست) به امام رضا علیه السلام نوشته بود سؤال کرد از نماز در ثوبی که حشوش و لایه‌اش قز است، امام جوابی دادند که من آن جواب را خواندم فرمودند للباس بالصلأ فیه.

محقق حلی در معتبر فرموده: روایت ضعیف است چون حسین بن سعید می‌گوید قرأت کتاب محمد بن ابراهیم الی ابی الحسن، این یعنی وجدت. سندش چیست؟

[اقول:] خیلی عجیب است. خب وقتی حسین بن سعید می‌گوید قرأت نامه محمد بن ابراهیم به امام علیه السلام را و امام جواب داد و من جواب را خواندم، اصالة الحس می‌گوید لابد علم پیدا کرده حسین بن سعید به این که این جواب امام است و علمش هم ناشی از مناشی حسیه بوده، چرا حجت نباشد؟ حالا محمد بن ابراهیم مجهول است، خب باشد، حسین بن سعید از بزرگان است می‌گوید من جواب امام را دیدم. تمام شد و رفت.

دلیل پنجم: روایت ابراهیم بن مهزیار: نماز در لباسی که در جبه آن، قز است اشکال ندارد

روایت سوم را هم بخوانم: [مرحوم] صدوق در فقیه می‌گوید کتب ابراهیم بن مهزیار الی ابی محمد العسکری علیه السلام فی الرجل یجعل فی جبهه بدل القطنه قزا هل یصلی فیه؟ فکتب نعم للباس به. شیخ صدوق می‌گوید مراد قز المعز است لا قز الابریس.

انصافا خلاف ظاهر است. بز پشمش اسمش قز است؟ خیلی خلاف ظاهر است. و لذا ظهور این روایت هم خوب است.

ابراهیم بن مهزیار (برادر علی بن مهزیار) توثیق خاص ندارد. جریان تشرف ایشان اگر ثابت بود

دال بر عظمت مقام ایشان می‌کرد

اما سند مشکل دارد چون ابراهیم بن مهزیار توثیقش ثابت نیست. این ابراهیم بن مهزیار همان ابراهیم بن مهزیاری است که در کمال الدین جریان ملاقاتش را با امام زمان علیه السلام نقل می‌کند که بعضی‌ها به اشتباه می‌گویند علی بن مهزیار. نه، این جریان ملاقات مال ابراهیم بن مهزیار است، برادر علی بن مهزیار. اگر آن جریان ملاقات درست باشد که خیلی عظمت دارد این ابراهیم بن مهزیار؛ فوق وثاقت است. ولی خود ابراهیم بن مهزیار نقل می‌کند جریان ملاقاتش را.

[سؤال: صرف تشرف دال بر وثاقت نیست. جواب:] آن مطالبی که امام می‌فرماید مشتاق دیدار تو هستم، امام مشتاق دیدار یک فاسق فاجر است؟^{۲۹}

ولی ناقل خودش است، یک برادری هم برای امام زمان ثابت کرده به نام موسی. می‌گوید موسی هم برادر امام زمان در کنار امام زمان بود. این دیگه خیلی عجیب است. تامل بفرمایید ان شاء الله تا فردا.

جلسه ۱۰۷-۳۳۱

یک‌شنبه - ۹۸/۰۲/۰۸

أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ سَيِّمًا بَقِيَّةَ اللَّهِ فِي الْأَرْضِينَ وَ اللَّعْنُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ.

صاحب عروه در مسأله ۲۹ فرمود: ابریشم را بین آستر لباس و روی لباس قرار بدهد به جای پنبه اشکال ندارد اما حریر را قرار ندهد.

بحث بود که فرق بین حریر و ابریشم چیست؟ چرا حریر که منسوج از ابریشم است جایز نیست که لایه قرار بگیرد در لباس ولی ابریشم جایز است؟ مرحوم آقای بروجرودی فرمودند چون روایات نهی کرده از لبس حریر نه از لبس ابریشم.

^{۲۹} ماتن: اساساً نوع تشرف‌ها، نمی‌تواند دلیل بر وثاقت باشد. چون ناقل این ملاقات‌ها فقط خود شخص است.

..... شرط ششم: از حریر محض

1160 نباشد

ما بر خلاف مرحوم آقای خوئی که به آقای بروجردی اشکال کرد که عرف الغاء خصوصیت می‌کند از نهی از لبس حریر به نهی از لبس ماده حریر که ابریشم هست، بر خلاف مرحوم آقای خوئی عرض کردیم فرمایش آقای بروجردی قابل قبول است برای این که شارع شاید به ملاک این که لباس حریر لباس اشراف است، دوست ندارد مؤمنین در دنیا با لباس حریر دل مردم را، دل بینوایان را بسوزاند. مثل لبس ذهب.

و لکن روایتی بود، روایت یوسف بن ابراهیم، او صریحا تعبیر داشت که و انما یکره المصمت من الابرسم للرجال. و لذا گفته می‌شود این روایت اطلاق دارد؛ ندارد ثوب ابریسیم، و انما یکره المصمت من الابرسم للرجال.

جواب این است که اولاً: نقل دیگر این روایت یوسف بن ابراهیم بود: و انما یکره الحریر المبهم للرجال و ما قبل گفتیم احتمال تعدد این دو روایت عرفی نیست. متن یکی است، راوی هر دو هم یوسف بن ابراهیم است، خیلی بعید هست که وحدت متنش نخواهد ناشی باشد از وحدت روایت. لاقلاً این است که عقلاء استظهار نمی‌کنند تعدد روایت را بعد از این که نقل به معنی رایج بوده در روات.

ثانیا: ممکن است همین روایت را هم بگوییم در ذیل این تعبیر آمده که لایکره ان یكون سدا الثوب ابریسیم. بحث ثوب است. و انما یکره المصمت من الابرسم للرجال به قرینه این ثوب ممکن است انصراف پیدا کند به ثوب. مانعی ندارد تار ثوب ابریسیم باشد، آنی که مانع دارد ابریشم محض است للرجال نه ابریشم مخلوط، این سدا الثوب ابریشم مخلوط است. این تعبیر ثوب چون در روایت آمده است ممکن است بگوییم ما یصلح للقربینیه است.

و متعارف در لبس هم لبس ثوب ابریشم است. بگوییم اطلاق دارد نسبت به جایی که نخ ابریشم را به چای پنبه استفاده کنند لای لباس، اگر فقط این بود که و یکره المصمت من الابرسم للرجال قبول می‌کردیم ولی با توجه به این ذیل که لایکره ان یكون سدا الثوب ابریسیم، دیگه این استظهار که اعم از ثوب باشد مشکل است.

[سؤال: ... جواب:] مصمت یعنی خالص. دو مصداق دارد: یکی نخ ابریشم که مصمت من الابرسم است یکی هم پارچه ابریشم که هم تارش ابریشم است هم پودش ابریشم است. مصمت شامل هر دو می‌شود. غیر

مصمت ثوبی است که تارش ابریشم است پودش غیر ابریشم مثلا. غیر مصمت، غیر خالص ثوبی است که بخشیش ابریشم است بخشیش غیر ابریشم، تارش ابریشم است، پودش غیر ابریشم. اما مصمت من الابریشم دو مصداق دارد یکی ثوبی که هم تارش هم پودش ابریشم است و دیگری خود نخ ابریشم که به جای پنبه لای لباس بگذارند. ما از این جهت اشکال نمی‌کنیم. ما می‌گوییم متصل است این جمله به آن تعبیر ثوب که ما یصلح للقرنیة می‌تواند باشد. و مهم اشکال اول است که استظهار تعدد روایت نمی‌توانیم بکنیم.

بحث در این بود که حالا اگر اطلاقی در ادله حرمت لبس ابریشم محض منعقد بشود که شامل نخ ابریشم هم باشد مختص نباشد به حریر که ثوب منسوج من الابریشم است سه تا روایت است که تجویز کرده پوشیدن لباسی را که محشو به قز هست، یعنی پر شده از قز، قز هم گفتند یعنی ابریشم.

روایت اول را که خواندیم روایت صحیحه ریان بن صلت بود گفتیم ربطی به نماز ندارد. سأل الرضا علیه السلام عن ثوب المشحو بالقز و الخفاف من اصناف الجلود فقال للباس بذلک کله الا الثعالب. ندارد نماز. بله در غیر نماز جایز است لبس لباس محشو به قز، اما این تجویز نمی‌کند نماز در آن جایز باشد. حکم تکلیفی غیر از حکم وضعی صحت نماز است.

[سؤال: اطلاق مقامی دارد. جواب:] اگر در روایات دیگر بیابند بگویند لاتحل الصلاة فی ثوب ابریشم یا فی ابریشم می‌گویند امام جای دیگر بیان کرده. اینجا هم شما سؤال کردید می‌توانیم بپوشیم امام فرمود می‌توانید بپوشید. این که نفرمود موقع نماز در بیاورید چون بحث حکم تکلیفی را شما سؤال کردید اما هم از حکم تکلیفی جواب داد. ... در لبس ثعالب کراهت شدید است در غیر نماز.

روایت دوم صحیحه حسین بن سعید بود که یسأله عن الصلاة فی ثوب حشوه قز فکتب للباس بالصلاة فیه. روایت سوم روایتی بود که [مرحوم] صدوق در فقیه نقل می‌کند به سند صحیح از ابراهیم بن مهزیار. می‌گوید کتب ابراهیم بن مهزیار الی ابی محمد العسکری علیه السلام فی الرجل يجعل فی جبهته بدل القطنه قزا هل یصلی فیه فکتب نعم للباس به.

بحث واقع شد که سند این روایت که مشتمل بر ابراهیم بن مهزیار است صحیح هست یا نه؟ ممکن است شما بگویید ما نیاز نداریم به توثیق ابراهیم بن مهزیار چون [مرحوم] صدوق دارد می‌گوید کتب، اخبار جزمی

..... شرط ششم: از حریر محض

1162 نباشد

می‌دهد که کتب ابراهیم بن مهزیار الی العسکری علیه السلام فکتب علیه السلام. مثل همان صحیحہ حسین بن سعید که قرأت کتاب محمد بن ابراهیم الی الرضا علیه السلام یسأله عن الصلوة فی ثوب حشوه قز فکتب الیه و قرأته للابس بالصلوة فیہ.

جواب این است که در مورد حسین بن سعید ظاهر عرفیش این است که دارد شهادت می‌دهد که من نامه محمد بن ابراهیم را به امام رضا خواندم، جواب امام را هم خواندم، اما [مرحوم] صدوق سند ذکر کرده در مشیخه می‌گوید من هر چه که در کتاب نقل می‌کنم از ابراهیم بن مهزیار سندم این است: ما کان فیہ عن ابراهیم بن مهزیار فقد رویتہ عن ابی عن الحمیری عن ابراهیم بن مهزیار، دیگہ ظهور پیدا نمی‌کند کتب ابراهیم بن مهزیار که خود [مرحوم] صدوق دارد شهادت می‌دهد. ظاهرش این است که سند دارد به این مطلب، سندم خود ابراهیم بن مهزیار است.

و اصالة الحس هم جاری نمی‌شود در شهادت جزمیه [مرحوم] صدوق چون فاصله زمانیه اش زیاد است. فرق می‌کند با حسین بن سعید که می‌گوید کتب الیه علیه السلام و قرأته، من خودم نامه امام را خواندم. پس باید ببینیم ابراهیم بن مهزیار ثقة است یا ثقة نیست؟ وجوهی ذکر شده برای اثبات وثاقتش:

یکی این که در تفسیر قمی هست، در کامل الزیارات هست. آقای خوئی فرمودند ما از کامل الزیارات عدول کردیم، قبلاً می‌گفتیم مشایخ ابن قولویه صاحب کامل الزیارات ثقة هستند بخاطر جمله‌ای که ابن قولویه در اول کامل الزیارات دارد: و لقد علمت انا لانهیط بجمیع ما روی عنهم فی ذلک و لا فی غیره و لکن ما وقع لنا من طریق الثقات من اصحابنا رحمهم الله.^{۳۰} بعد عدول کرد، فرمود: آنقدر از ضعاف و مجاهیل نقل کرده ابن

^{۳۰} ماتن: یمکن ان یقال این عبارت دلالت بر توثیق مشایخ بلاواسطه به قول مطلق نمی‌کند. زیرا ایشان در ادامه عبارت فوق می‌گوید: و لا أخرجت فیہ حدیثا روی عن الشذاذ من الرجال یؤثر ذلک عنهم عن المذکورین غیر المعروفین بالروایة المشهورین بالحديث و العلم.

بر اساس این عبارت محتمل است مراد ایشان از وثاقت، رواتی باشند که مشهور هستند (از این باب که شاید ایشان صرف معروف بودن را موجب وثاقت می‌داند البته اگر قدحی در او وارد نشود). بر اساس این احتمال، مرحوم ابن قولویه فقط روایت کسانی را ذکر کرده است که از نظر ایشان مشهور به حدیث و علم بودند و اینان را ثقة می‌دانسته. و حال این که از نظر استاد صرف معروفیت موجب وثاقت نیست بلکه باید این معروفیت در احکام الزامیه مخالف احتیاط باشد.

قولویه که نمی‌شود به این توثیق عام ملتزم شد. حملش می‌کنیم بر توثیق مشایخ بلاواسطه‌اش. خب ابراهیم بن مهزیار جزء مشایخ بلاواسطه‌اش نیست. ولی تفسیر قمی را ایشان تا آخر پایبند بود. ما قبول نداریم توثیق عام تفسیر قمی را چون دیباجه تفسیر قمی که دارد ما خبرنا به مشایخنا الثقات آن‌ها را نقل می‌کنیم اصلاً معلوم نیست مال علی بن ابراهیم قمی باشد.

وجه دوم برای توثیق ابراهیم بن مهزیار این است که وکیل امام عسکری علیه السلام بوده. وکیل امام که نمی‌تواند آدم بدی باشد. این یک صغری دارد یک کبری. صغرایش این است که وکیل امام بوده، دلیلش چیست؟ دلیلش این است که کشی نقل می‌کند از احمد بن علی بن کلثوم سرخسی می‌گوید و کان مامونا علی الحدیث، آدم ثقه‌ای بود، حدثنی اسحاق بن محمد بن البصری، این را نمی‌گوید و کان مامونا علی الحدیث، پس نقطه ضعف این روایت اینجا مشخص شد. قال حدثنی محمد بن ابراهیم بن مهزیار، پسر ابراهیم بن مهزیار، او هم توثیق ندارد. محمد بن ابراهیم بن مهزیار می‌گوید پدرم ابراهیم بن مهزیار هنگام مرگ یک پولی به من داد، گفت هر کس علامت بدهد که روی این کیسه پول هست این پول را به او بده. می‌گوید من رفتم بغداد روز دومی که رسیده بودم بغداد یک شیخی آمد درب را زد، به غلام گفتم که ببین کیست؟ گفت شیخی دم درب است، فقلت ادخل، فدخل و جلس. فقال انا العمری، من عمری هستم. این عمری حفص بن عمرو است نه آن عمری معروف، محمد بن عثمان و عثمان بن سعید عمری نیست، این حفص بن عمرو است که وکیل امام عسکری علیه السلام بود. حفص بن عمرو فرمود پول را بده، هات المال الذی عندک و هو کذا و کذا و معه العلامة، علامتش را هم گفت، فدفعت الیه المال.

این مقدار که دلیل نمی‌شود (بر فرض سند این روایت خوب باشد) ابراهیم بن مهزیار وکیل امام بوده. یک پولی پیشش بوده گفته برسان به امام، شاید هدیه بوده می‌خواسته به امام بدهد، شاید وجوهات مال خودش بوده می‌خواسته به امام بدهد.

بله، در کافی نقل می‌کند از علی بن محمد از محمد بن حمویه سویداوی از محمد بن ابراهیم بن مهزیار این قضیه را در آخرش می‌گوید فخرج الیّ می‌گوید توقیع آمد برای من محمد بن ابراهیم بن مهزیار قد اقمناک مقام ابیک، فاحمد الله، تو را جانشین پدرت کردیم. بله، این اگر درست باشد معنایش این است که

..... شرط ششم: از حریر محض

1164 نباشد

همان طوری که پدرت وکیل ما بود تو هم وکیل ما هستی. و لکن این هم سندش ضعیف است. محمد بن حمویه سویداوی توثیق ندارد. خود محمد بن ابراهیم بن مهزیار توثیق ندارد. پس صغری وکالت ابراهیم بن مهزیار ثابت نیست.

[سؤال: ... جواب:] قد اقمناک مقام اییک، لابد پدرش وکیل بوده دیگه. ... اینها در اهواز بودند. ... احتمالی که شما می‌دهید خیلی موهوم است. نماینده امور مالی امام بوده، غیر حقوق شرعیه؟ ... همین که برچسب نماینده امام خورد به یکی، آن وقت هر کاری بکند به پای امام نوشته می‌شود. این باعث می‌شود مردم اگر یک خلائی از او ببینند از دین زده بشوند. ... قد اقمناک مقام اییک خلاف ظاهر این است که در فروختن آن زمین ما، تو به جای پدر ما باش، زمین را بفروش و پولش را برای ما بفرست. اینها عرفی نیست.

کبرایش هم محل بحث است. بعضی‌ها مثل آقای خوئی می‌گویند رب وکیل فاسق. مگر هر وکیل مرجع تقلیدی عادل است؟ مگر هر وکیل امامی عادل است؟ مصلحت گاهی اقتضاء می‌کند یک شخص فاسق را وکیل خودشان قرار بدهند. شرط وکالت مگر عدالت است؟

انصافا به قول آقای زنجانی ظاهر عرفی این که یک کسی وکیل مطلق امام باشد در یک ناحیه‌ای، این است که او آدم خوبی است. آخه امام می‌آیند یک فاسق را وکیل تام الاختیارشان می‌کنند در یک استان؟ ظهور عرفی جعل وکالت بیان وثاقت او و عدالت او هم هست. آخه وکیل فاسق باشد در معرض زلّات است. حالا این که بعضی آقایان فرمایش آقای خوئی را تقویت کردند چون خودشان هم محل ابتلاءشان است بحث وکالت‌ها می‌گویند گاهی آدم از باب ضرورت چاره‌ای ندارد قبول می‌کند وکالت بعضی‌ها را با این که عادل‌شان نمی‌دانند، ثقه‌شان نمی‌دانند، [اقول] اینها خلاف ظاهر است. نمی‌گوییم نمی‌شود، خلاف ظاهر است. مخصوصا امام علیه السلام.

پس فقط ما اشکال صغروی می‌کنیم. و لذا این وجه دوم هم برای توثیق ابراهیم بن مهزیار کافی نیست. وجه سوم روایتی است که دیروز خواندیم. [مرحوم] صدوق در کمال الدین به سند صحیح، محمد بن موسی بن المتوکل را ما ثقه می‌دانیم، چون هم شیخ صدوق زیاد ترضی کرده بر او، هم ابن طاووس می‌گوید اتفاق العلماء علی وثاقته، قال حدثنا عبدالله بن جعفر الحمیری عن ابراهیم بن مهزیار. ابراهیم بن مهزیار

می‌گوید قدمت المدینة (آمدن مدینه منوره) دنبال اخبار امام حجت می‌گشتم، چیزی پیدا نکردم. رفتم مکه. در حال طواف بودم، یک جوان گندم‌گون و زیبایی آمد سلام که به او دادم جواب خوبی به من داد. گفت از کدام شهرها هستی؟ گفتم رجل من اهل العراق (از اهل عراق هستم) گفت از کجای عراق؟ گفتم از اهواز. فقال مرحبا بلقاءک هل تعرف بها جعفر بن همدان الحضینی؟ [الحصینی] قلت عی فاجاب، گفتم بله خدا رحمتش کند، فوت کرد. قال رحمه الله علیه ما کان اطول ليله و اجزل نیله فهل تعرف ابراهیم بن مهزیار قلت انا ابراهیم بن مهزیار فعانقنی ملیاً ثم قال مرحبا بک یا اباسحاق یا اباسحاق اخبرنی عن عظیم ما توخیت بعد الحج؟ آرزوی تو بعد از حج چیه؟ قلت و ابیک، به جای پدرت ما توخیت الا ما سأعلمک مکنونه، بعد می‌گوید گفتم آیا از اخبار آل امام حسن عسکری چیزی می‌دانی؟ قال لی وایم الله، آری به خدا، انی لاعرف الضوء بجبین، نام امام حجت را آورد، خودش امام حجت نبود، لاعرف الضوء بجبین حضرت و موسی ابنی الحسن بن علی، دو تا فرزند برای امام حسن عسکری درست کرد در کنار امام حجت که نامش را برد، که هم نام پیامبر است، موسی را هم نام برد، ثم انی لرسولهما الیک، من اصلا نمایند و پیامبران این دو نفر هستند به تو، فان احببت لقائهما و التبرک بهما فارتحل معی الطائف، اگر می‌خواهی به زیارت این دو نائل بشوی با من بیا برویم طائف. ولی به هیچکس نگو. ابراهیم می‌گوید که رفتیم طائف، رفت به بیابان‌های طائف، ناگهان خیمه‌ای دیدم که مثل نور می‌درخشید، گفت بروم من اذن بگیرم، و دخل مسلما علیهما و اعلهما بمکانی فخرج علیّ احدهما و هو الاکبر سنا الحجة بن الحسن علیهما السلام و هو غلام امرد بخده الایمن خال کانه فتات مسک علی بیاض الفضة فلما مثل لی، تا دیدم حضرت را، اسرعت الی تلقیه فاکببت علیه الثم کل جارحة منه، حضرت را غرق بوس خودم کردم، فقال لی مرحبا بک یا اباسحاق لقد کانت الایام تعدنی وشک لقائک، روزها به من وعده دیدار تو را می‌داد، این خیلی مهم است دیگه، اگر این درست باشد، خراب نکرده بود این نقلش را با این که برادر برای امام زمان درست کرده به نام موسی بن الحسن العسکری، این عظمت می‌رساند برای ابراهیم بن مهزیار. بعد حضرت فرمود که پدرم به من عهد کرده که هیچ جایی مستقر نشوم مگر در مخفی گاه‌ها.

..... شرط ششم: از حریر محض

1166 نباشد

شکی نیست در دلالتش بر عظمت ابراهیم بن مهزیار و لکن یک مطلبی دارد که مسلم البطلان است و این که امام زمان برادری دارد، برادر کوچکتری دارد به نام موسی و علاوه بر این که راوی این قضیه خود ابراهیم بن مهزیار است. نقل خود ابراهیم بن مهزیار راجع به وثاقت و جلالت خودش که اعتبار ندارد.

[سؤال: ... جواب:] آدم جعل همه چیز می تواند نقل کند. منتها شما بفرمایید اینقدر جعل بودنش واضح نبوده که کسی مثل حمیری نقل بکند این را. حمیری فرد بسیار جلیل القدری است، عبدالله بن جعفر حمیری که از اجلاء است نمی آید از یک آدم جعل نقل کند.

[سؤال: ... جواب:] تسالم اصحاب است. وجود ولادت امام زمان خودش معجزه است، و الا به حسب ظاهر امام عسکری فرزندی نداشت. آن وقت این ها اگر بود لو کان لبان و اشتهر بین الشیعۀ که اعجاز دوم که یک فرزند دیگری هم شبیه امام زمان چون او هم باید حملش مخفی بماند و وجودش مخفی بماند.

این که ابراهیم بن مهزیار جعل باشد این را ما احتمال نمی دهیم چون اگر این جور بود عبدالله بن جعفر حمیری اعتماد نمی کرد. حالا چی شده؟ ابراهیم بن مهزیار دچار توهم شده؟ [ما نمی دانیم].

[سؤال: ... جواب:] این سند کی جعل کرده؟ [مرحوم] صدوق جعل کرده، محمد بن موسی بن متوکل جعل کرده یا عبدالله بن جعفر حمیری؟ این ها که هیچکدام جعل نیستند. اگر این ها جعل نکرده پس خود ابراهیم بن مهزیار باید جعل کرده باشد. اگر ابراهیم بن مهزیار این جوری جعل بکند مطلبی را و جعل باشد آن وقت عبدالله بن جعفر حمیری به او اعتماد می کند؟ و لو در حد یک نقل قضیه ملاقات با امام عصر سلام الله علیه، بیاید از یک فرد جعل و واضح الکذب مطلب را نقل کند.

[سؤال: ... جواب:] لقد کانت الایام تعدنی وشک لقائک. اگر یک صدم این را امام علیه السلام به من و تو می گفت دیگه خودمان را نمی شناختیم.

گذشتن از این روایت مشکل است، با وجود نقل عبدالله بن جعفر حمیری که معلوم می شود ابراهیم بن مهزیار آدمی بوده که به او می خورده این حرف ها که برود ملاقات با امام حجت بکند و اگر بناء بود او جعل بود که شخص جلیل القدری مثل عبدالله بن جعفر حمیری گول او را نمی خورد. ولی از آن طرف مشتمل بر یک مضمونی است که نمی شود به او ملتزم شد.

[سؤال: ... جواب:] اصل ولادت امام حجت علیه السلام به اعجاز است، به طریق غیر عادی است. و الا نه مردم حمل کنیز امام حسن عسکری را می‌دیدند همه‌اش اعجاز بوده. آن وقت شما یک اعجاز دیگری را ثابت می‌کند به نام موسی برادر کوچک امام زمان علیه السلام در حالی که هیچ یک از بزرگان شیعه این را مطرح نکردند، تسالم بر خلافت هست.

بهر حال اعتماد به این روایت مشکل است.

اما وجه دیگر، آخرین وجه برای توثیق ابراهیم بن مهزیار، بهتر است بگوییم دو وجه دیگر برای توثیق ابراهیم بن مهزیار مانده، یکی این که جزء رجال نوادر الحکمه بوده، تالیف محمد بن یحیی اشعری، و ابن الولید آدم‌های ضعیف این کتاب را استثناء کرده، در فهرست هست، ابراهیم بن مهزیار را استثناء نکرده، معلوم می‌شود این ثقه بوده پیش ابن الولید. که ما این را قبلاً جواب دادیم و لو آقای زنجانی اعتماد می‌کنند به این وجه. ما قبلاً جواب دادیم گفتیم عدم استثناء ابن الولید ظهور ندارد در این که توثیق می‌کند افرادی را که استثناء نکرده. چون ظاهرش این است که عمل می‌کند به روایات آنها، شاید مبنای او در عمل به روایت اعم از وثاقت بوده. مدح هم ممکن است برای او کافی بوده.

[سؤال: ... جواب:] امامی ممدوح بودن شاید برای ابن الولید کافی بوده. شاید عمل مشایخ برای او کافی بوده. خیلی هم برای ما روشن نیست که کتاب نوادر چون دست ما نیست، نمی‌دانیم آیا واقعا محمد بن یحیی نقل می‌کند از ابراهیم بن مهزیار، اما در کتابش نقل می‌کند؟ حتما در کتاب نوادر بوده؟ خیلی برای ما واضح نیست. ... استثناء از رجال کتاب نوادر الحکمه بوده [نه از مشایخ محمد بن یحیی]. فهرست را نگاه کنید می‌گویید روایاتی که در کتاب نوادر الحکمه است.

آخرین وجه توثیق علامه حلی است. علامه حلی در قسم اول از رجالش ذکر کرده به عنوان معتمدین. معلوم می‌شود امامی عدل است. منتها علامه اصالة العدالةی بوده. ما این را تتبع کردیم، آقای خوئی درست می‌گویند. علامه می‌گفته کل مسلم لم یظهر منه فسق فظاهره العدالة. هم در فقهش دارد، در منتهی، چند جا این را دارد. آدرس بدهم نگاه کنید: منتهی المطلب جلد ۴ صفحه ۲۰۱. می‌گوید: اذا لم یعلم عدالة المسلم

..... شرط ششم: از حریر محض

1168 نباشد

و فسقه حال المسلم یبنی علی العداۃ. باز هم می‌گوید لو لم یعلم حاله فالاقرب القبول عملاً بالعدالة الثابتة
بالاصالة للمسلم. این مطلب اخیر را در جلد ۸ منتهی المطلب صفحه ۳۸۵ می‌گوید.

[سؤال: ... جواب:] آن بحث اول راجع به تشخیص قبله است. ... ممکن است در باب مرافعات قبول نکند
اما صریحاً در باب قبله و باب زکات می‌گوید. [سؤال: در باب صلات مانند قضاء اصالة العدالة ای نیست.
جواب:] شما بیاورید، ما این‌ها را آوردیم. هذا ما عندنا، فما خبر ما عندکم؟ اگر شما در مقابل چیزی دارید
فوقش می‌شود تعارض بین کلمات علامه.

در رجال هم علامه دو جا اصالة العدالة ای مشی کرده. یک جا اصالة العدالة ای مشی نکرده. در ترجمه احمد
بن اسماعیل بن سمکه می‌گوید لم ينص علمائنا عليه بتعديل و لم يرو فيه جهل فالاقوى قبول روايته، علماء
نه تعدیلش کردند نه جرحش، پس اقوی قبول روایتش است. راجع به ابراهیم بن هاشم می‌گویم لم اقف
لاحد من اصحابنا على قول في القدر فيه و لا على تعديله بالتنصيص و الروايات عنه كثيرة و الارجح قبول
قوله. ولی در مورد زید نرسی و زید زراد آنجا می‌گوید لم اجد لاصحابنا تعديلا لهما و لا طعنا فيهما فتوقفت
عن قبول روايتهما. اینجا گفته توقف در ترجمه زید نرسی و زید زراد اما در ترجمه احمد بن سمکه و ابراهیم
بن هاشم گفته علماء نه تعديل کردند نه جرح فالاقوى قبول روايته.

[سؤال: توثیق هاشم بن ابراهیم شاید از باب معروف بودن او بوده که کثرت روایات دارد نه اصالة العدالة ای
بودن علامه. جواب:] راجع به ابن سمکه چه کار می‌کنید؟ [سؤال: ابن سمکه ناقل حوادث تاریخی است.
جواب:] فالاقوى قبول روايته و سلامته عن المعارض. از کجا شما می‌دانید [که او ناقل حوادث تاریخی است].
آن عبارتهای منتهی را چه کار می‌کنید.

بعد هم در حق علامه اجراء اصالة الحس که بگوییم شهادتش قریب به حس بوده خیلی مشکل است.
درست است علامه کتاب پیشش بوده اما بالاخره ظهور ندارد در این که خبر حسی می‌دهد از وثاقت
افراد. شأنش اجتهاد هم بوده. فاصله زمانیش زیاد است، اجتهاد هم می‌کند. وقتی شأنش اجتهاد بوده ظهور
ندارد در این که اخبار غیر اجتهادی و غیر حدسی می‌دهد.

[سؤال: ... جواب:] اصالة الحس یعنی ظهور داشته باشد خبرش در حس. کی ظهور دارد خبر علامه در حس با وجود بعد عهد.

[سؤال:شان شیخ هم اجتهاد بوده. جواب:] راجع به توثیقات نجاشی و شیخ طوسی احتمال دادند که مستفیض بوده وثاقت افراد پیش این‌ها.

مهم روایت دوم است که تجویز کرد نماز در قز را. اما قز چیست؟ عده‌ای از جمله آقای خوئی فرمودند: قز ماده خام ابریشم است، پيله ابریشم می‌گویند. از او که نخ می‌گیرند می‌شود ابریشم، می‌بافند می‌شود حریر. خب روایت گفته قز که پيله ابریشم است، عیب ندارد داخل لباس‌تان قرار بدهید به جای پنبه اما شاید ابریشم ایراد داشته باشد. چه ملازمه‌ای است بین جواز صلات در قز که پيله ابریشم است، آن ماده خام، با این‌که در ابریشم که تصفیه شده است، تصفیه که می‌کنند پيله ابریشم را تبدیل می‌شود به نخ ابریشم. چه ربطی به هم دارد.

انصافا لغت همین است. قز را در لغت همان پيله ابریشم معنا کردند قبل از تصفیه. البته بعضی از لغویین هم گفتند القز صنف من الابریشم. ولی واضح نیست. برخی از لغویین گفتند ابریشم قبل از تصفیه، قز است. ولی بعید نیست احتمال فرق دیگه اینجا نباشد. قز که پيله ابریشم است در لباس به جای پنبه از او استفاده بشود اشکال ندارد، ابریشم اشکال دارد، این شاید عرفی نباشد.

و المهم همان مطلبی که گفتیم دلیلی بر این‌که ابریشم را در لباس استفاده کنیم ولی منسوج نباشد ثوب ما از ابریشم، به صورت لایه استفاده کنیم دلیل بر منعش نداریم.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه ۱۰۸-۳۳۲

دوشنبه - ۹۸/۰۲/۰۹

أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ سَيِّمًا بَقِيَّةُ اللَّهِ فِي الْأَرْضِينَ وَ اللَّعْنُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ.

..... شرط ششم: از حریر محض

1170 نباشد

بحث راجع به لباسی بود که لایه ابریشم داشت.

روایاتی مطرح شد که تجویز کرده بود لبس لباسی که محشو به قز هست. از جمله صحیحہ حسین بن سعید بود و روایت ابن مهزیار. ما در سند روایت ابن مهزیار اشکال کردیم گفتیم ابن مهزیار وثاقتش ثابت نیست هر چند از معاریف است و قدحی هم در موردش ثابت نشده. طبق مبنای استاد ما مرحوم آقای تبریزی می‌شود توثیقش کرد. چون از معاریفی است که لم یرد فی حقہ قدح. هفتاد روایت حدودا سعد بن عبدالله از او دارد، حمیری از او روایت زیادی دارد. ولی ما چون می‌گوییم باید اکثر روایت اجلاء باشد در احکام الزامیه فقهیه نه در اعتقادات که مبتنی است بر تجمیع ادله برای این که انسان قطع پیدا کند و نه در احکام غیر الزامیه که مبتنی بر تسامح در ادله سنن هست. در احکام الزامیه فقهیه زیاد روایت ندارد ایشان.

[سؤال: ... جواب:] به حدی باید باشد انسان وثوق پیدا کند نزد این بزرگان ثقه بوده و الا این بزرگان نمی‌آمدند خودشان را خراب کنند متهم بشوند به اکثر روایت از ضعفاء بشود مثل برقی در حالی که حمیری سعد بن عبدالله، این‌ها مثل برقی نبودند که متهم باشند به اکثر روایت از ضعفاء.

یک مطلبی بگوییم: در کتاب الغیبه و کتاب کمال الدین و تمام النعمه این قضیه ملاقات با امام زمان علیه السلام را به علی بن ابراهیم بن مهزیار هم نسبت داده که فرزند ابراهیم بن مهزیار است ولی او سندش ضعیف است. هم در کتاب الغیبه شیخ طوسی نقل می‌کند و هم در کمال الدین. کتاب الغیبه صفحه ۲۶۳، کمال الدین جلد ۲ صفحه ۴۶۶ ولی سند ضعیف است. در هر دو سند ضعیف است ولی جریان همین جریان است. احتمال ندارد دو واقعه باشد، فرق می‌کند با آن قضیه‌ای که دیروز نقل کردیم که عبدالله جعفر حمیری نقل می‌کند که از اجلاء بوده از خود ابراهیم بن مهزیار. و در این کتاب الغیبه و کمال الدین سخن از برادر دوم امام نیست ولی ربطی به ابراهیم بن مهزیار ندارد، راجع به علی بن ابراهیم بن مهزیار است و در کتاب دلائل الامامه طبری هم این مطلب نقل شده و آنجا می‌گوید علی بن ابراهیم بن مهزیار خواب دید که امسال بیا حج مشرف می‌شوی به لقاء امام زمان علیه السلام علی بن ابراهیم بن مهزیار مشرف شد به حج و در اثناء طواف جوانی را دید زیبا روی، به او سلام کرد، او سلام کرد، از او پرسید از کجا هستی گفت از اهواز هستم، جریان را نقل می‌کند، همین مضمون که اول از حنینی پرسید، علی بن ابراهیم گفت خدا رحمتش

کند فوت کرده، بعد راجع به خود علی بن ابراهیم بن مهزیار سؤال کرد گفت خودم هستم، و بناء شد ببردش ملاقات امام زمان. وقتی ملاقات کرد با امام زمان، دارد که چرا دیر آمدی؟ علی بن ابراهیم گفت آقا! کسی نبود که ما را نزد شما بیاورد. حضرت فرمود نخیر، کثرت الموال و تجبرتم علی الضعفاء و قطعتم الرحم، به این خاطر شما موفق نمی‌شوید به زیارت ما.

[سؤال: ... جواب:] سند این قضیه در رابطه با علی بن ابراهیم بن مهزیار ضعیف است ولی سند قضیه خود ابراهیم بن مهزیار صحیح هست فقط خود ابراهیم بن مهزیار می‌ماند که البته از معاریف است و ما اگر نبود این جریان برادر دوم داشتن امام را، مشکلی نداشتیم چون حمیری کسی نیست که گول افراد فریب‌کار را بخورد. ... شاید اصلاً این نقل یک اشتباهی در او هست، اصلاً در کمال الدین اشتباه شده، اصلاً جریان جور دیگری بوده. به قول شما حمیری، خود صدوق، نباید بعدش می‌گفتند این جمله اشتباه است که امام یک برادر کوچک‌تری داشت به نام موسی.

راجع به صحیح‌ه حسین بن سعید که داشت نماز در ثوب محشو به قز اشکال ندارد، صحبت شد که قز به معنای پيله ابریشم هست. حالا یا جزماً یا احتمالاً. ما در اینجا تعدی می‌کنیم می‌گوییم عرف فرقی نمی‌گذارد بین ابریشم و پيله ابریشم. یک روایتی هم هست سندش ضعیف است او مؤید همین عدم فرق است. این روایت این است: کافی نقل می‌کند، می‌گوید عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن محمد بن علی عن عباس بن موسی عن ابیه، در وسائل بعد از ابیه نوشته علیه السلام قال سألته عن الابریشم و القز قال هما سواء، فرمود ابریشم و قز حکم‌شان یکی است یعنی اگر قز جایز است در او نماز خواندن اگر ثوب محشو به قز باشد، ثوب محشو به ابریشم هم باشد همین حکم را دارد.

ضمناً عرض کنم قز معرب کج هست. کج همان پيله ابریشم است.

این روایت دلالتش خوب است ولی سندش مشکل دارد. چون این عباس بن موسی اگر عباس بن موسی بن جعفر علیهما السلام است که توثیق ندارد. اگر عباس بن موسی الوراق است که ثقة است ولی عن ابیه، پدر عباس بن موسی الوراق، او توثیق ندارد. ضمناً اگر پدر عباس بن موسی الوراق راوی باشد قال سألته این روایت را مضمهره می‌کند. آن وقت بحث می‌شود که آیا مضمرات مطلقاً حجت هستند یا خصوص مضمرات

..... شرط ششم: از حریر محض

1172 نباشد

زراره و اشباه او حجت هستند که ما احتمال نمی‌دهیم از غیر امام نقل کنند و سؤال کنند بخاطر جلالت قدرشان؟ مرحوم آقای خوئی می‌فرماید که ما مضمورات زراره را قبول داریم، مضمورات محمد بن مسلم را قبول داریم، از اجلائی باشند که شان شان اجل از این است که از غیر اما سؤال کنند، اما مضمورات دیگران را ما قبول نداریم.

ولی این را ما قبلاً بحث کردیم. به قول مرحوم آقای صدر در عرف متشرعی اضرار از غیر امام معهود نیست. ما که مطمئنیم این اضرارها ناشی از تقطیع روایات است. قبلی مرجع ضمیر امام بوده، بعدش که می‌گوید و سألته روش نبوده ضمیر به امام بر می‌گردد. اصلاً عرفیت ندارد بدون تقطیع همین جوری ابتداء به ساکن من بیایم به شما بگویم از ایشان سؤال کردم ایشان فرمود. ایشان کیست؟ عرفی نیست. این سألته که اضرار پیدا می‌کند مطمئناً ناشی از تقطیع روایات است. چه اشخاصی تقطیع کردند روایات را؟ اصحاب تصنیف. کسانی که کتاب می‌نوشتند، باب‌باب می‌کردند، احادیث را به تناسب هر بابی جدا می‌کردند داخل در همان باب می‌کردند. و این‌ها از اجلاء اصحاب بودند، مثل کلینی، مثل شیخ طوسی. این‌ها اگر مرجع ضمیر غیر امام بود خلاف جلالت‌شان است که بیایند بگویند قال سألته بعد هم نگویند که این ضمیر به غیر امام بر می‌گردد. اگر احتمال بدهیم خود راوی اضرار کرده، عرف متشرعی بر این هست که وقتی می‌آمدند می‌گفتند از ایشان پرسیدم این انصراف داشت به امام و الا غیر امام را اگر می‌خواست بگوید به شکل ضمیر غائب چرا ذکر کند؟ عرفی نیست. ولی مشکل این است که عباس بن موسی بن وراق پدرش توثیق ندارد.

[سؤال: شاید از مسائل زراره مثلاً سؤال می‌کند. جواب:] آن وقت این مقطع نمی‌آید بگوید این سؤال از زراره بود؟ اینقدر حواس‌پرت؟ مقطعی که از اجلاء اصحاب بود، مقطعی یعنی اصحاب تصنیفات، این‌ها از اجلاء اصحاب بودند.

[سؤال: ... جواب:] این محمد بن علی بن محبوب است ظاهراً. محمد بن علی ابوسمینه ضعیف است. این محمد بن علی بن محبوب است ظاهراً که ثقه است.

این‌که در وسائل گفتند عباس بن موسی عن ابیه علیه السلام این ظاهراً اشتباه است. چون در مصادر نداریم علیه السلام، مصدرش همین کافی است دیگه، در هیچ نسخه‌ای ننوشتند علیه السلام. ظاهراً صاحب

وسائل فکر کرده این امام کاظم علیه السلام است و این عباس بن موسی فرزند امام کاظم علیه السلام است، نوشته علیه السلام. مثل بعضی‌ها نوشتند مات فی زمان ابی جعفر علیه السلام. در بعضی از این کتاب‌ها اگر بنزید. قبلش بحث این بوده که این آقا در زمان ابی جعفر منصور دوانیقی بوده، مات فی زمان ابی جعفر یعنی مات فی زمان ابی جعفر منصور دوانیقی، دیگه علیه السلام چی بود.

بر فرض این عباس بن موسی عباس بن موسی بن جعفر باشد، پسر امام کاظم علیه السلام که ظاهر نقل وسائل هست بلکه صریح نقل صاحب وسائل است در کتاب هدایه‌الامه. در کتاب هدایه‌الامه می‌گوید و سئل موسی بن جعفر علیه السلام. صریحا در هدایه‌الامه این جور می‌گوید. هدایه‌الامه جلد ۲ صفحه ۱۰۲. آن‌هایی که خیلی خوشبین هستند به صاحب وسائل و می‌گویند لابد یک طریق حسی داشته، از خودش حرف نمی‌زند، خب اعتماد که ما نمی‌کنیم، ولی اگر کسی اعتماد بکند بگوید ایشان به نسخه‌ها سند حسی داشته یعنی این نسخه‌ها را از استادش می‌گرفته و استادش از استادش می‌گرفته و این خبر ثقه حجت است و شاملش می‌شود حجیت خبر ثقه، خب می‌گوییم عباس بن موسی درست است، آقا زاده است، امامزاده است اما دلیل وثاقتش چیست؟ اتفاقا در بعضی از نقل‌های تاریخی هست که عباس اختلاف داشت با امام رضا. مثل زید که معروف است به زید النار. چون آشوب کرد در یک شهری، خانه‌های بنی‌العباس را آتش زد. و دستگیرش کردند بردنش پیش مأمون، امام رضا هم حضور داشت طبق نقل و امام رضا به او تندی کرد: تو فکر کردی بخاطر فرزند امام کاظم بودن نجات پیدا می‌کنی از عذاب الهی با این کارهایی که می‌کنی؟

شیخ مفید در ارشاد خیلی دست به تعریفش زیاد است. راجع به اصحاب: کان من خاصته و ثقاته و اهل الورع من شیعتہ، راجع به خیلی‌ها این را می‌گوید. راجع به اولاد ائمه هم بد نیست دست به تعریفش. راجع به اولاد امام کاظم اسم می‌برد: و العباس، بعد می‌گوید و زید که همان زید نار است، بعد می‌گوید و اولاده لکل واحد منهم منقبه مشهوره. اولاد امام کاظم هر کدام یک منقبه مشهوره‌ای دارند. اگر واقعا مقصودش از منقبه مشهوره توثیق است که این زید النار هم در بین آن‌ها بود، زید النار که خیلی مشکل دارد. ولی بعید نیست منقبه مشهوره یعنی یک خصلت خوبی داشتند. یکی سخاوتمند بوده، یکی شجاع بوده. همان زید

..... شرط ششم: از حریر محض

1174 نباشد

النار هم درست است که بی‌ترمز بود اما بالاخره یک روحیه مبارزاتی داشته، با بنی‌العباس درگیر می‌شده ولی بدون اذن امام.

[سؤال: ... جواب:] بالاخره امام رضا علیه السلام به او تندی کرد. ... حمل بر تقیه خلاف ظاهر است با این که معارض ندارد. ... امام رضا نزد مأمون ولیعهد بوده.

لکل منهم منقبه مشهوره ظهور ندارد در توثیق. حاتم طائی هم منقبت مشهوره دارد، سخی بود.

[سؤال: ... جواب:] مرحوم مجلسی اول در لوامع صاحبقرانی استظهار کرده که عباس بن موسی بن جعفر است.

[سؤال: ... جواب:] قال عباس، او هم می‌شود العباس بن موسی قال که سألته یعنی سأل موسی بن جعفر. دیگه اگر علیه السلام بگذارید تناسبش هم حل می‌شود. عن العباس بن موسی علیه السلام قال سألته معلوم می‌شود قال یعنی عباس بن موسی می‌گوید سألت الامام الكاظم علیه السلام.

در رجالی که چاپ شده از شیخ طوسی می‌گوید العباس بن موسی بن جعفر ثقة. مشکل این است که رجال شیخ طوسی که به دست ما رسیده که ما که سند معتبر نداریم به این نسخه. باید ضم قرائن کنیم تا وثوق کنیم به اعتبار نسخه. رجال شیخ طوسی دست ابن داوود بوده و حتی ابن داوود می‌گوید متن رجال شیخ طوسی به خط شیخ طوسی پیش من هست. او نقل نکرده این توثیق عباس بن موسی بن جعفر را. علامه حلی جزء متون اولیه‌اش بوده رجال شیخ طوسی، اصلاً نقل نمی‌کند توثیق شیخ طوسی را. این‌ها سبب می‌شود آدم شک بکند که آیا واقعا در نسخه معتبره از رجال شیخ طوسی بوده العباس بن موسی بن جعفر ثقة؟ آدم شک می‌کند. و لذا نمی‌شود اعتماد کرد به این نسخه مطبوعه. پس روایت ضعیف السند است ولی به عنوان مؤید، خوب است.

[سؤال: ... جواب:] هر دو یک حکم دارند. بعد از این که شما فهمیدید قز جایز است که انسان ثوبش را پر کند از قز، حکم ابریشم و قز هم که یکی است، پس جایز می‌شود ثوبش را از ابریشم پر کند. به عنوان مؤید، خوب است دیگه. سندش اگر خوب بود، دلالت می‌کرد بر حکم.

روایت دیگری هم هست، او را بخوانم. آن روایت ممکن است در مقابل باشد. روایت به نظر ما سندش خوب است: قرب الاسناد نقل می‌کند از هارون بن مسلم از مسعدة بن صدقة، می‌گوید عن جعفر بن محمد عليهما السلام ان رسول الله امرهم يعني امر اصحابه بسبع و نهاهم عن سبع امرهم بعبادة المرضى و اتباع الجنائز و ابرار القسم و تسميت العاطس و نصر المظلوم و افشاء السلام و اجابة الداعي (این هفت تا چیزی که پیغمبر امر کرد اصحاب را به آن) و نهاهم عن التختم بالذهب و الشرب في آنية الذهب و الفضة و عن مياثر الحمر (یعنی آن زین‌های سرخ‌رنگ که روی اسب می‌انداختند سوار نشوند روی آن) و لباس الاستبرق (استبرق حریر ضخیم هست) و الحریر و القز و الأرجوان (ارجوان که عرض کردیم لباس سرخ پر رنگ است). گفته می‌شود این روایت نهی دارد از قز، آن روایات تجویز کرده این روایت نهی کرده. سندش هم که خوب است.

جوابش این است که فوقش اگر این نهی ثابت بشود از قز، آن ترخیص از قز که در روایت صحیحہ حسین بن سعید هم که هست اقتضاء جمع عرفی این است که این را حمل بر کراهت نکنیم. نهی را حمل بر کراهت می‌کنیم با وجود دلیل صریح بر ترخیص که للباس بود.

ثانیا این دارد نهاهم عن لباس الحریر و القز، لباس قز غیر از ثوب محشو به قز است. نگوید لباس قز اگر ابریشم را نخ تهیه کنند از پيله ابریشم بعد ببافند که می‌شود همان لباس حریر، پس چرا فرمود لباس الحریر و القز. می‌گویید شاید قز یک استعمالی داشته به معنای صنفی از لباس ابریشم. و این از بعض کلمات لغویین استفاده می‌شود که القز صنف من الابریشم. درست است که قز به معنای پيله کرم ابریشم هم معنا شده، اما گاهی هم به معنای قز است که صنفی از حریر هست، آمده. اصناف مختلف را حضرت فرموده. استبرق هم و الا ابریشم است منتها ابریشم ضخیم. دیباج هم ابریشم است که البته او اینجا نیست، ابریشم منقوش، نقش‌دار. حضرت این‌ها را در کنار هم گذاشتند و فرمود.

اشکال سومی که ممکن است به این روایت نکنیم این است که قرینه سیاق ممکن است بگوییم مانع از ظهور در حکم الزامی است. چون یک سری از این‌ها الزامی نیست، عیاده المرضى، اتباع الجنائز، تسمیت

..... شرط ششم: از حریر محض

1176 نباشد

العاطس، اجابة الداعي، نصر المظلوم هم به نظر فقهاء واجب نیست. یاری کردن مظلوم مستحب است. دلیلی بر وجوب آن نداریم.

[سؤال: همین روایت دلیل است. جواب:] این‌ها می‌گویند لو کان لبان. اگر یاری کردن ستم‌دیده واجب بود به قول مطلق نه این‌که جان‌ش در خطر است جان‌ش را حفظ کنیم او واجب است عند القدرة و الاستطاعة، مطلق نصر مظلوم اگر واجب بود از واضحات می‌شد. این همه مظلوم هست، این همه زن‌ها هستند که شوهران‌شان به آن‌ها ظلم می‌کنند، این همه مردهایی هستند که زنان‌شان به آن‌ها ظلم می‌کنند، این همه پدرهایی هستند که فرزندان‌شان به آن‌ها ظلم می‌کنند، همسایه‌هایی هستند که همسایه‌های دیگر به آن‌ها ظلم می‌کنند، آن وقت شما باید کارت از صبح این باشد که بروی نصر مظلوم بکنی. چقدر بدهکار است بدهیش را نمی‌دهد. یک طلبه‌ای می‌گفت نزدیک سی سال یک طلبه دیگر از من صد هزار تومان قرض گرفت چند روزه بدهد، الان هم هر وقت من را می‌بیند می‌گوید در فکرش هستم.

[سؤال: ... جواب:] نهی از منکر می‌گوید بگو منکر را مرتکب نشو. نصر مظلوم عملی است، یعنی باید شما بروی دنبال کار. چک‌های مردم را که وصول نمی‌شود وصول کنی. ... بر همه قدرت نداریم، ما لایدرک کله لایترک کله. المیسور لایسقط بالمعسور. بر همه قدرت ندارید، بالاخره بر بعضی چیزها قدرت دارید که.

این هم یک شبهه که قرینه سیاق مانع از ظهور در وجوب می‌شود.^{۳۱}

[سؤال: سیاق اوامر در حکم غیر الزامی است، اما سیاق نواهی که در حکم غیر الزامی نیست. جواب:] میاسر حمر یا ارجوان، آن‌ها همین‌جور است. لباس سرخ شدید پوشیدن، [نهی شده] می‌گوید مثل شمر شده.

[سؤال: ... جواب:] بالاخره در این‌ها عده زیادی غیر الزامی است، این شبهه قرینیت سیاق را دارد. روایت دیگر که آخرین روایت است می‌خوانم، روایتی است که [مرحوم] صدوق در فقیه نقل می‌کند به سندش از ابی بصیر. در سندش علی بن ابی حمزة بطائنی است که فیه کلام معروف. عن القز تلبسه المرأة

^{۳۱} مآتن: همانطور که استاد اشاره کردند در حد یک شبهه این اشکال مطرح است و الا خود استاد در جای خودش مکرر گفتند که قرینیت سیاق مانع از ظهور در حکم الزامی نیست. مانند اغتسل للجمعة و الجنابة.

فی الاحرام قال للباس انما يكره الحرير المبهم. لبس قز اشکال ندارد در حال احرام، البته موردش مورد زن هست، آنی که اشکال دارد این است که حریر محض پوشیده باشد.

این دلیل بر جواز است که قز را در کنار حریر محض قرار داد.

و لكن چون ما معنای قز را نمی‌دانیم، اینجا ندارد الثوب المحشو بالقز، ولی از تقابل می‌فهمیم مصداق حریر محض نبوده. اما حالا این قز چی بوده، همان پيله ابريشم بوده؟ خود نخ ابريشم بوده؟ صنفی از حریر بوده که لباس تهیه کرده بودند از او؟ اما این مقدار را می‌فهمیم که حریر محض نبوده چون امام در کنار حریر محض و در مقابل حریر محض قرار داد. للباس انما يكره الحرير المبهم. در ذهن می‌زند این قز پارچه‌ای بوده مخلوط از حریر و غیر حریر، اسمش قز شده بوده. چون دارد القز تلبسه، آن قزی که پيله ابريشم را به عنوان پنبه استفاده می‌کنند لایه لباس قرار می‌دهند، عرفا به او بگویند که القز تلبسه؟ آنجا می‌گویند تلبس الثوب المحشو بالقز، اما می‌آیند می‌گویند تلبس القز؟ مراد آن پيله‌ای باشد که لایه لباس قرار داده می‌شود این خیلی استظهار نمی‌شود.

از این بحث بگذریم.

مسأله ۳۰: استفاده از حریر در زخم و مانند آن

مسأله ۳۰: للباس بعصاة الجروح و القروح (مرفه بی‌درد است، دستش زخم شده، می‌گوید از آن پارچه‌ای که از حریر است ببرید بیاورید روی دستم ببندم، عصابه آن باندی است که می‌پیچند دور زخم صاحب عروه می‌گوید للباس، اشکال ندارد) و خرق الجبيرة (پارچه‌ای که روی جبیره می‌گذارند) و حفيظة الملبوس (می‌گوید آن پارچه از حریر را بیاورید که روی عضو ببندم تا بدنم نجس نشود، ایشان می‌گویند للباس و لو كان من الحرير چون صدق لبس نمی‌کند و ما لاتتم فيه الصلاة هم هست. حالا ما لاتتم فيه الصلاة را اشکال کردیم گفتیم ما لاتتم فيه الصلاة اگر صدق لبس بکند فرق نمی‌کند به نظر ما، اگر حریر باشد جایز نیست. ما می‌گوییم هر کجا صدق لبس نکرد ما قبول داریم. احاله می‌دهیم به یک امر عرفی: اذا لم يصدق عليه لبس الحرير.

..... شرط ششم: از حریر محض
1178 نباشد

مسأله ۳۱: لباس حریر برای کسی که شپش دارد

مسأله ۳۱: یجوز لبس الحریر لمن کان قملاً (آدم‌هایی که مبتلا به شپش هستند، لباس حریر می‌پوشد که اذیت نشود) و الظاهر جواز الصلاة حينئذ.

استدلال کردند برای جواز لبس حریر بر این شخص قمل، به مرسله [مرحوم] صدوق که لم يطلق النبی صلی الله علیه و آله لبس الحریر لاحد من الرجال الا لعبدالرحمن بن عوف و ذلک انه کان رجلاً قملاً. یک روایتی هم هست در صحیح مسلم جلد ۳: ان النبی رخص لعبد الرحمن بن عوف و زبیر بن عوام فی لبس الحریر لما شکوا الیه القمل. اضافه کرده زبیر بن عوام را. سند هر دو ضعیف است. و لذا علی القاعدة است حکم؛ رفع ما اضطرروا الیه. اگر صدق کند مضطر است، جایز می‌شود لبس حریر.

اما چرا نماز جاز بشود در این حال؟ می‌گویند آقای قمل! فارسیش می‌شود شپشو؟ شما مضطری لبس حریر کنی برای دفع قمل. قمل یعنی شپش. قمل یعنی پشه، مگس کوچک و لذا نگوئید قمل. آیه هم که می‌گوید و الطوفان و الجراد و القمل و الضفادع آیات مفصلات، او قمل است، خدا پشه را مسلط کرد بر اصحاب نمرود [فرعون]. این قمل است یعنی شپش. برای دفع قمل لباس حریر بپوشی اما موقع نماز که مضطر نیستی لبس حریر کنی.

صاحب عروه و آقای سیستانی می‌گویند حرمت تکلیفیه برداشته شد مانعیت صلات هم برداشته می‌شود. [اقول] چرا؟ دلیل خاص، دلیل مستقل می‌گوید لاتحل الصلاة فی الحریر المحض و لو بخاطر اضطرار لبس حلال شده اما شما که مضطر نیستی به لبسش در حال نماز. ده دقیقه می‌خواهی نماز بخوانی این لباس حریر را در بیاور. اطلاق دارد لاتحل الصلاة فی الحریر المحض.

[سؤال: ... جواب:] اولاً ما که علی القاعدة گفتیم رفع ما اضطرروا الیه در خصوص این مورد نبود که اطلاق مقامیش بگوییم می‌گوید می‌توانی نماز بخوانی در این لباس حریر. یک عامی است رفع ما اضطرروا الیه. و ثانیاً اگر به روایت هم شما تمسک می‌کنید راجع به حکم تکلیفی اجازه داد پیامبر به عبدالرحمن بن عوف لبس حریر را تکلیفاً نگفت که در نماز هم می‌توانی بپوشی. ... او می‌داند برای دفع اضطرار است. ... حکم تکلیفی را امام تجویز کرد، پیامبر فرمود شما برای دفع قمل می‌توانی لباس حریر بپوشی. کجا معنایش این است که

لاتحل الصلاة في الحرير المحض شامل شما نمی‌شود؟ حالا بر فرض هم شما اصرار کنید به این مطلبی که به نظر ما نادرست است، دلیل ما که این دو روایت ضعیفه نبود، دلیل ما رفع ما اضطروا الیه بود که اطلاق مقامی ندارد چون در خصوص این مورد نیامده که ظهور پیدا کند حالا که می‌توانی لباس حریر کنی برای دفع قمل پس می‌توانی در نماز هم آن را بپوشی.

[سؤال: ... جواب:] به اندازه ده دقیقه نماز اگر لباس حریر را در می‌آورد، حالا یا لخت نماز می‌خواند با یک ساتر یا یک لباس دیگر می‌پوشید که مشکل پیدا نمی‌کرد. بخواهد بیست و چهار ساعت لباس پنبه‌ای بپوشد مشکل پیدا می‌کرد.

[سؤال: مانند اکل میته است؟ جواب:] اضطرار عرفی دیگه، اضطرار عرفی مجوز است.

مسأله ۳۲ انشاءالله فردا بررسی می‌کنیم.

مسأله ۳۲: نماز در حریر جهلا یا نسیانا

جلسه ۱۰۹-۳۳۳

سه‌شنبه - ۹۸/۰۲/۱۰

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيه الله في الأرضين و اللعن على أعدائهم أجمعين.

صاحب عروه فرمود: کسی که در حریر نماز بخواند جهلا یا نسیانا نمازش صحیح است.

مرحوم آقای خوئی فرمود: شرطش این است که جاهل قاصر باشد، جاهل مقصر نباشد.

این فرمایش آقای خوئی با توجه به مبنای صاحب عروه مناسب نبود. چون صاحب عروه در جاهل به حکم و لو قاصر باشد احتیاط می‌کند، کلاً در جریان حدیث لاتعاد در مورد جاهل قاصر به حکم فضلا عن المقصر اشکال می‌کند و هر کجا بگوید جهلا او نسیانا اگر خلل برساند به غیر ارکان نمازش صحیح است مقصودش جهل به موضوع است. جاهل به موضوع دیگه تقسیم به قاصر و مقصر نمی‌شود چون تعلم واجب نیست در جاهل به موضوع.

..... شرط ششم: از حریر محض

1180 نباشد

ما حدیث لاتعاد را نسبت به جاهل به این که این لباس، حریر هست قبول داریم، ناسی این که این لباس حریر است او را هم قبول داریم.

این که مرحوم نائینی فرموده است: به نظر ما حدیث لاتعاد شامل جاهل نمی شود فقط مختص به ناسی است، فرمایش درستی نیست. چه قرینه ای دارد که حدیث لاتعاد مختص بشود به ناسی؟ فقط قرینه ای که محقق نائینی ذکر کرده این است که لاتعاد در مقابل یجب علیه الاعداء است. ناسی است که در حال نسیان تکلیف ندارد، بعد از زوال نسیان به او می گویند یجب علیک ان تعید، حدیث لاتعاد می گوید و لکن در [غیر] ارکان لایجب ان یعید اما جاهل از اول محکوم به حکم است در حال جهل؛ تکلیف شامل جاهل هم می شود. و لذا همان موقع هم به او می گفتند یجب ان تصلی فی غیر الحریر الان هم به او می گویند یجب علیک ان تصلی فی غیر الحریر. آن نمازی که خواند در [غیر] حریر نبود، تکلیف ساقط نشد، هیچ وقت به جاهل نمی گویند یجب علیک ان تعید.

مرحوم نائینی اشکال فرمایشش این است که لاتعاد را در مقابل وجوب مولوی اعاده گرفته در حالی که لاتعاد در مقابل یعید است که ارشاد به فساد هست. در متعمدش هم گفتند من فعل کذا متعمدا اعاد الصلاة. نه این که وجوب شرعی و مولوی تعلق گرفته است به عنوان اعاده، نه، ارشاد می کند به فساد. لاتعاد هم ارشاد می کند به عدم فساد؛ چرا شامل جاهل نشود؟

[سؤال: ... جواب:] مرحوم نائینی فرمود لاتعاد در مقابل تعاد است؛ تعاد هم وجوب مولوی اعاده. وجوب مولوی اعاده مختص به ناسی است چون در زمان نسیان تکلیف نداشت، بعد از تذکر وجوب مولوی تعلق می گیرد به اعاده. ما می گوییم نه، لاتعاد در مقابل تعادی است که ارشاد است به فساد. چه ظهوری دارد در وجوب مولوی که به عنوان اعاده تعلق بگیرد. حتی ناسی هم به نظر ما بعد از تذکر به او نمی گویند یجب علیک ان تعید الصلاة؛ تکلیف عام شامل او می شود. تکلیف عام هم روی عنوان اعاده نرفته؛ تکلیف عام این است که یجب الصلاة فی غیر الحریر. ... بعد از تذکر، مثلاً ناسی رکوع به او می گویند اعد صلاتک این وجوب مولوی اعاده است یا ارشاد به فساد است؟

مرحوم نائینی فرمود: لاتعاد در مقابل این است که اذا نقصت رکوعا فاعد صلاتک. این اعد صلاتک ما می‌گوییم جناب نائینی! ارشاد است به بطلان، لاتعاد هم ارشاد است به عدم بطلان. تمام شد. شامل جاهل می‌شود، شامل ناسی می‌شود.

[سؤال: ... جواب:] جاهل متردد به موضوع عرض کردم مشمول حدیث لاتعاد است. جاهل به حکم حسابش جداست. جاهل به حکم مشهور می‌گویند مشمول حدیث لاتعاد نیست. و لکن به نظر ما جاهل به حکم هم مشمول حدیث لاتعاد است. بله، جاهل مترددی که اعتماد به هیچ اصل عملی مصحح نمی‌کند، نمی‌داند که لباس حریر جایز است در او نماز بخوانیم یا جایز نیست، رجائا نماز می‌خواند، او قطعا مشمول حدیث لاتعاد نیست. چون انصراف دارد حدیث لاتعاد از شخصی که در حال عمل ملتفت است و لو به نحو تردید در خلل و ظاهر حدیث لاتعاد این است که در حال اخلال فکر می‌کرد به وظیفه صلاتیه خود عمل می‌کند، بعدش کشف شد به وظیفه صلاتیه عمل نکرده، آن وقت به او می‌گویند لاتعاد الصلاة الا من خمس.

مسأله ۳۳: خلیط در حریر مخلوط، باید مانع از نماز نداشته باشد

مسأله ۳۳: یشرط فی الخلیط ان یکون مما تصح فیه الصلاة.

در حریر گفتند خلیط اگر داشت مانعی ندارد. صاحب عروه می‌فرماید: یک وقت بحث حکم تکلیفی است، شما بروید پشم روباه را با پيله ابریشم مخلوط کنید لباس بدوزید، این اشکالی ندارد؛ حریر محض نیست. اما نماز با آن نمی‌توانید بخوانید. چرا؟ برای این که خلیط این حریر یک چیزی است که خودش مانع مستقل است در نماز؛ از اجزاء ما لایؤکل لحمه هست.

ممکن است شما بگویید چه اشکالی دارد؟ این لباس نه حریر محض است، نه پشم روباه است. گفت مَنی، گفت مَنی دیگه چیه؟ گفت نه شیعه است نه سنی، یک چیزی است مخلوط این دو تا. حالا این لباس نه حریر محض است نه پشم روباه.

جوابش این است که اولاً: بالاخره پشم روباه که در اینجا هست، منتها مخلوط است با غیر پشم روباه. ثانیاً: بالاخره مستهلک که نیست. مستهلک که نبود اجتماع دو مانع عرفا مشکل دارد. مثل این که یک ظرفی

..... شرط ششم: از حریر محض

1182 نباشد

درست کنید مخلوط از طلا و نقره (نه این که نیمی از طلا، نیمی از نقره) طلا و نقره را با هم آب می‌کنید، یک ظرفی درست می‌کنید طلا نقره. حرام است دیگه. آقا! آنیۀ الذهب نیست، آنیۀ الفضة نیست. خب نباشد؛ عرف تعدی می‌کند.

اسؤال: این که عرف از طلا و نقره تعدی می‌کند به خلیط طلا و نقره به این جهت است که آن‌ها را نیز مصداق تجمل می‌داند. اما اگر حریر مخلوط بشود به پشم روباه، ارزشش را از دست می‌دهد. جواب: [بهر حال این خلیط مستهلک نیست و مصداق وبر ما لایؤکل لحمه است. صدق می‌کند الصلاه فی وبر ما لایؤکل لحمه فاسد. حالا ما کنارش یک الغاء خصوصیت عرفیه هم کردیم، شبیه آنیه ذهب و فضۀ که مخلوط از ذهب و فضه نه آنیه ذهب است، نه آنیه فضه، ولی عرفا می‌گویند استعمالش حرام است.

اسؤال: ... جواب: [کلام در این است که یک خلیطی است که مانع مستقل در نماز نباشد و لذا در روایت گفت ان کان قطناً او کتاناً فلا بأس.

صاحب عروه می‌گوید: پس برای رفع مانعیت کافی نیست که خلیط عنوان مستقل مانع باشد مثل ما لایؤکل لحمه ولی برای رفع حرمت کافی است چون دیگه حریر محض نیست، پشم روباه هم که پوشیدنش حرام تکلیفی نیست. ولی به شرط این که آن پشم روباه مستهلک نشود در حریر محض که عرفاً بگویند حریر محض.

بعد ایشان می‌گوید بعید نیست نهم دهم لباس، حریر باشد، یک دهم غیر حریر، دیگه صدق حریر محض نمی‌کند.

حالا این جدول‌ها مثل بعضی از جدول‌ها که بزرگان راجع به کثیر السفر و المقر می‌دهند و بعضی‌ها اشکال می‌کنند آخه این جدول از کجا آمده، شبیه همین جدولی است که صاحب عروه می‌دهد، یک دهم اگر باشد آن خلیط دیگه صدق حریر محض نمی‌کند. خب حالا کمتر باشد صدق می‌کند؟ یعنی بشود یک بیستم، صدق می‌کند حریر محض؟ خیلی واضح نیست که یک بیستم صدق کند حریر محض، یک دهم صدق نمی‌کند ولی یک بیستم صدق می‌کند؟ یعنی اگر یک بیستم مخلوط داشت حریر، از حریر محض بودن خارج نمی‌شود؟ چه وجهی دارد این فرمایش؟

[سؤال: ... جواب:] آنقدر کم هست که به حساب نمی‌آید. یعنی آن موقعی که نخ ابریشم می‌گیرند، همان موقع یک جوری قاطیش می‌کنند و بر ما لایوکل لحمه را که مستهلک می‌شود. نه این که تارش حریر است پودش ما لایوکل لحمه است. نه، اصلاً موقعی که نخ ابریشم تهیه می‌کنند یک جوری با هم تهیه کردند این نخ ابریشم را که خلیط دارد. یا اکثر تارش مثلاً حریر است یک بخش کمی از همین تار ما لایوکل لحمه است که عرفاً به حساب نمی‌آید.

مسأله ۳۴: لباس ابریشمی مخلوط که غیر ابریشم آن از بین رفته

مسأله ۳۴: الثوب الممتزج اذا ذهب جميع ما فيه من غير الابريسم من القطن او الصوف و بقي الابريسم محضاً لايجوز لبسه بعد ذلك.

ثوب اول حریر محض نبود، آنقدر پوشید، آنقدر شست که آن خلیطش از بین رفت، فقط آنی که مانده حریر محض است، دیگه الان مصداق حریر محض است، جایز نیست لبسش. این هم حکم واضحی است.

مسأله ۳۵: لباس مشکوک به این که خلیطش از حرام گوشت است یا حلال گوشت

مسأله ۳۵: اذا شك في ثوب ان خليطه من صوف ما يؤكل لحمه او ما لا يؤكل فالاقوى جواز الصلاة فيه. صاحب عروه هوس کرده لباس مشکوک را مطرح کند. فرموده: اگر خلیط این حریر مشکوک است که پشم روباه است یا پشم گوسفند، اقوی این است که می‌شود در او نماز خواند چون ما در بحث لباس مشکوک که نمی‌دانیم پشم روباه است یا پشم گوسفند است گفتیم اقوی جواز نماز در آن هست. مطلب خوبی است. اما دیگه تکراری شد.

مسأله ۳۶: لباس مشکوک به حریر محض یا مخلوط

مسأله ۳۶: اذا شك في ثوب انه حرير محض او مخلوط جاز لبسه و الصلاة فيه على الاقوى. صاحب عروه می‌گوید: اگر ما شک کنیم که اینی که می‌پوشیم حریر است یا غیر حریر است (از چین وارد کردند که ماشاءالله آدم مصنوعی هم دیگه درست کردند، این هم نمی‌دانیم حریر مصنوعی است یا حریر طبیعی است) اقوی جواز نماز در آن هست.

..... شرط ششم: از حریر محض

1184 نباشد

این هم می‌شود شبیه بحث لباس مشکوک. به لحاظ جواز لبسش که واضح است، تکلیفا جایز است لبسش، همه قبول دارند و لو به مقتضای اصل برائت از حرمت تکلیفیه لبس این لباس مشکوک. اما به لحاظ نماز در آن شبیه بحث لباس مشکوک است. یعنی می‌شود اینجا شما هم اصل موضوعی جاری کنید اگر استصحاب عدم ازلی را قبول دارید بگویید یک زمانی که این لباس نبود حریر هم نبود. بلکه ممکن است بگوییم استصحاب عدم نعتی می‌شود جاری کرد. چرا؟ برای این که گفته شد حریر یعنی المنسوج من الابریشم، یک زمانی ماده خام این لباس حریر نبود چون فوقش پيله کرم ابریشم بود، پيله کرم ابریشم نه ابریشم است (نه نخ ابریشم است) نه حریر است. پس می‌شود بگوییم یک زمانی این ماده ثوب ابریشم نبود. کی؟ یک زمانی که هنوز تصفیه نشده بود.

[سؤال: ... جواب:] آخه گفت ثوب ابریشم، حریر هم گفتید ثوب ابریشم. ثوب ابریشم نبودن کافی است بگوییم این نخ یک زمانی ابریشم نبود، کی؟ آن وقتی که هنوز رسیدن نشده بود. چون یا پشم بوده یا پيله بوده. چه پشم بوده چه پيله بوده، ابریشم نبوده دیگه.

اگر هم مانعیت رفته روی لبس، لبس الحریر، می‌توانید استصحاب عدم لبس بکنید. یک زمانی که من این لباس را نپوشیده بودم لبس حریر نکرده بودم، استصحاب می‌گوید الان هم لبس حریر نکردم. که ما در بحث لباس مشکوک این استصحاب را قبول کردیم و گفتیم این استصحاب عدم ازلی نیست و جاری نیست. یا جزما مانعیت مرکز لبس است یا احتمالا. یقین که ندارم مانعیت مرکز لبس است، اذا كان الثوب حريرا فلا یصلی فیه تا بعد بگوییم استصحاب باید بکنیم این ثوب یک زمانی حریر نبود شبهه استصحاب عدم ازلی دارد. نه، ظاهر لاتصل فی الحریر یعنی لاتصل و انت لابس للحریر. یا احتمال دارد این جور باشد. خب استصحاب می‌گوید یک زمانی لبس حریر نبودم و الان هم نیستم. یا جزما لبس حریر مانعیت دارد که هیچ، یا شک دارم مانعیت رفته روی لبس حریر یا کون اللباس حريرا، خب شک دارم، استصحاب می‌گوید من لبس حریر نکردم، انشاءالله هم مانعیت روی کون الملبوس حريرا نرفته که مشکل برای من درست کند. این‌ها را قبلا در بحث لباس مشکوک بحث کردیم.

اگر استصحاب هم جاری نشد نوبت می‌رسد به براءت. براءت از مانعیت لبس این لباس مشکوک الحریریة. بعضی‌ها هم قاعده حل جاری کردند. گفتند نماز در این حریر شک داریم حلال است یا حرام، کل شیء لک حلال.

مسأله دیگر که در همین مسأله ۳۶ مطرح شده این است که نمی‌دانیم این ثوب حریر محض است یا ثوب حریر مخلوط است. اصل حریر بودن را می‌دانیم اما نمی‌دانیم حریر محض است یا حریر مخلوط. می‌توانیم همان اصل‌هایی را که جاری کردیم اینجا جاری کنیم. اگر اصل حریر بودن مشکوک بود چه می‌کردیم؟ استصحاب عدم کونه حریرا استصحاب عدم لبس حریر یا براءت از مانعیت لبس این لباس مشکوک جاری می‌کردیم، الان هم همین کار را می‌کنیم.

فقط یک شبهه‌ای که اینجا هست این است که ممکن است کسی بگوید استصحاب می‌گوید این حریر یک زمانی مخلوط نبود، انشاءالله الان هم مخلوط نیست. فثبت کونه حریرا محضا. این شبهه فقط اینجا می‌ماند. اگر بدانیم این لباس حریر است، اما نمی‌دانیم مخلوط دارد یا ندارد، شبهه‌ای که اینجا هست این است ممکن است کسی بگوید استصحاب می‌گوید یک زمانی این حریر مخلوط نداشت، الان هم مخلوط ندارد فهو حریر محض.

به نظر ما این استصحاب درست نیست. چرا؟ برای این که یک وقت قبلا این ثوب حریر محض بوده، نمی‌دانم بعدا چیزی قاطیش کردند یا نه، خب استصحاب کن هنوز حریر محض است. یک وقت این لباس موجود بعض اجزائش که هست، شک دارم در حریریت او. دقت کنید! یک وقت لباس ما تا دیروز حریر محض بود، احتمال می‌دهیم که بردند، دستگاه مخلوطش کردند با غیر حریر، الان هم تاریک است، ما چیزی نمی‌بینیم، اینجا بگویید استصحاب می‌کنیم که قبلا این لباس حریر محض بود الان هم حریر محض است. این یک حرفی. اما یک وقت نه، می‌دانم این لباس چیست، این لباس اجزائی دارد، شک دارم در حریر بودن آن جزء، شک دارم که پودش حریر است یا حریر نیست، تارش یقینا حریر است، این پودی که دارد، دارم می‌بینم، نمی‌دانم این حریر است یا حریر نیست. استصحاب بکنید که یک زمانی این حریر نبود، ثابت می‌کند مجموع تار و پود که ثوب را تشکیل می‌دهد حریر محض است؟ این اصل مثبت است. این که ما

..... شرط ششم: از حریر محض

1186 نباشد

بیاییم بگوییم استصحاب می‌گوید این تار که یقیناً حریر است، یک زمانی مخلوط نبود به غیر حریر، استصحاب می‌کنید الان هم مخلوط به غیر حریر نیست، ثابت می‌کند که این ثوب حریر محض است؟ خب این اصل مثبت است.

[سؤال: ... جواب:] ثوب یعنی لباس. ابریشمی که در روایت دارد تارش و پودش هر دو ابریشم است. و الا اگر تارش ابریشم است پودش ابریشم نیست اشکال ندارد. شما می‌گویید یک زمانی این تار که حریر است مخلوط نبود به غیر حریر. بالاخره تار و پود یک زمانی از هم جدا بود؛ آن وقتی که تار، نخ بود. شما استصحاب می‌کنید می‌گویید این تار یک زمانی مخلوط نبود به غیر حریر پس الان این پارچه، این منسوج حریر محض است؟ خب این اصل مثبت است.

و لذا این که استصحاب بکنید یک زمانی این تار که حریر است، مخلوط نبود با غیر حریر ثابت نمی‌کند که این منسوج (ثوب به معنای منسوج) حریر محض است. این می‌شود اصل مثبت.

بلکه بعضی‌ها می‌گویند استصحاب بکنید بگویید آن پود یک زمانی که نبود حریر نبود. استصحاب عدم ازلی. کسانی که استصحاب عدم ازلی را قبول دارند. و این نفی می‌کند حریر محض بودن را چون حریر محض آنی است که سدها و لحمته من ابریسیم. استصحاب می‌گوید لحمته لم یکن من ابریسیم حینما لم یکن به نحو عدم ازلی، نفی می‌کند حریر محض بودن را.

[سؤال: عنوان حریر شاید یک مفهوم بسیط باشد که انتزاع عرفی شده باشد از مجموع تار و پود نه یک مفهوم مرکب از این دو. جواب:] نه ظاهراً این است که سدها و لحمته من ابریسیم.

خلاصه عرضم این است: جایی که نمی‌دانم این لباس کلاً حریر است یا غیر حریر، شبیه لباس مشکوک است، تمام آن اصولی که آنجا گفتیم اینجا هم جاری می‌شود. اگر بدانیم بعض ثوب حریر است، تار یقیناً حریر است نمی‌دانیم پود هم حریر است یا نه، به نظر ما همان اصل‌ها هم اینجا جاری است. یعنی استصحاب عدم کون الحریر محضاً یا استصحاب عدم لبس حریر محض یا برائت از مانعیت این لبس مشکوک جاری می‌شود. فقط می‌ماند یک شبهه و آن شبهه این است که کسی بگوید یک زمانی این تار حریر محض بود، مخلوط نبود به غیر حریر استصحاب می‌گوید الان هم حریر محض است. می‌گوییم این کافی نیست برای

این که منسوج ما حریر محض باشد نه تار حریر محض باشد. تار که الان هم حریر محض است. منسوج، عنوان ثوب بر او صادق نباشد، منسوج باید حریر محض باشد، منسوج کی حالت سابقه داشته که حریر محض بوده، منسوج ترکیبی است از تار و پود. وقتی شما شک دارید پود از اساس حریر بود یا نبود، پس هیچوقت نمی‌توانید بگویید این منسوج یک زمانی حریر محض بود. آنی که حریر محض بود تار بود که الان هم حریر محض است ولی موضوع حریر محض تار نیست، موضوع حریر محض المنسوج الذی یکون من حریر محض. یعنی المنسوج الذی سده و لحمته من الحریر، این حالت سابقه ندارد که اثبات کند این از حریر محض بوده.

و لذا اینجا ما می‌توانیم در این لباس مشکوک المحوضه لباس بخوانیم. بلکه آقای خوئی گفتند استصحاب می‌گوید آن پود یک زمانی که نبود، به نحو عدم ازلی، حریر نبود الان هم نیست، و معنای حریر محض این است که لباسی که تار و پودش از حریر است، استصحاب وقتی گفت پودش از حریر نیست اصلا معنایش این است که این حریر محض نیست.

و لذا صاحب عروه در مسأله ۳۶ می‌گوید اذا شک فی ثوب انه حریر محض او مخلوط جاز لبسه و الصلاه فیه علی الاقوی.

[سؤال: ... جواب:] تمام این بحث‌ها راجع به شبهه موضوعیه و مصداقیه است. اما اگر شبهه مفهومیه بود، شبهه مفهومیه اینجا معنا ندارد مگر این که شک کنیم این مقدار از اختلاط حریر و غیر حریر را موجب صدق حریر محض می‌داند یا نمی‌داند. شبهه مفهومیه این جور تصویر می‌شود. همانی که صاحب عروه گفت ده درصد اگر غیر حریر بود صدق نمی‌کند حریر محض. حالا اگر پنج درصد غیر حریر بود، شک می‌کنیم که عرفا حریر محض صدق می‌کند یا نمی‌کند. می‌شود شبهه مفهومیه حریر محض. مشهور که اینجا استصحاب را قبول ندارند در شبهات مفهومیه؛ رجوع می‌کنند به اصل عملی. اصل عملی اقتضاء می‌کند برائت از حرمت لبس آن را و حرمت صلات در آن را.

مسأله ۳۷: لباس ابریشمی که با ذهب دوخته شده

..... شرط ششم: از حریر محض

1188 نباشد

مسأله ۳۷: الثوب من الابریسم المفتول بالذهب (لباس ابریشمی که با ذهب دوخته شده) لایجوز لبسه و لا الصلاه فيه.

چرا؟ برای این که ملفقی است از دو حرام: یکی ابریشم، یکی ذهب. شبیه همان آنیه ملفقه از ذهب و فضه می شود.

نفرمایید: اینجا دیگه صدق نمی کند ابریشم محض چون مفتول به ذهب است. دو تا جواب می دهیم: یکی این که لبس ذهب که صدق می کند. مفتول به ذهب حالا شما لباس پنبه ای را با طلا بدوزید، خب صدق می کند لبس ذهب. اگر هم کسی در این مناقشه بکند ممکن است گفته بشود مجموع لباس اگر ذهب بود می گوئید حرام است، ابریشم محض بود می گوئید حرام است عرفا ملفق از این ها هم حکم همین ها را دارد. دیگه بیان آقا پیش نمی آید که حکمت این است که تزیین نکنند به حریر و اینجا این حکمت هست. چون حکمت این است که مردها تزیین به ذهب نکنند، تزیین به حریر هم نکنند، حالا مجموع ذهب و حریر را با هم تلفیق کردند یک لباسی درست کردند مثل این پارچه مکه که حریری است که با نخ طلا می گویند رویش آیات را نوشتند. می شود حریر مفتول بالذهب.

[سؤال: ... جواب:] شما انگشتر طلا می انداختید در دست می گفتند لبس ذهب. فرض این است که کل لباس را با نخ ابریشمی دوختند، [در همین جا] بعید نیست لبس ذهب صدق کند. ... ظاهراً ثوب از ابریشم است و این ثوب مفتول به ذهب است. یعنی پارچه حریر را برداشته این شخص پولدار که نمی داند پولش را کجا خرج کند، برداشته این پارچه حریر با ذهب دوخته. این یک فرض. فرض دیگه این است که اصلاً تار مثلاً از ابریشم است، پود از ذهب است. این هم یک فرض. این صدق حریر محض نمی کند اگر این جور باشد. این حکمش چیست؟ به نظر ما این جایز نیست. چون ملفقی است از لبس حریر و ذهب، عرفاً اینجا مانعیت و حرمت می آید.

خلاصه عرض ما این است: الثوب من الابریسم المفتول بالذهب، اگر مفتول به ذهب مانع از صدق حریر محض نشود، که لایجوز لبس الحریر المحض، لاتحل الصلاه فی الحریر المحض، اگر هم به حدی زیاد است که مانع بشود از صدق حریر محض، مثل این که تارش ابریشم است پودش ذهب است، این هم بعید نیست که

دلیل حرمت و مانعیت شاملش بشود و بعید نیست عبارت عروه اطلاقش هر دو فرض را بگیرد. هر دو فرض صدق می‌کند الثوب من الابرسم المفتول بالذهب. دو مصداق می‌تواند داشته باشد: یکی این که ثوب تار و پودش از حریر است، نخ دوختش که پارچه‌ها را به می‌دوزند ذهب است که اینجا صدق می‌کند حریر محض. این پارچه‌های حریر محض است دیگه، حالا نخش از غیر حریر است. اگر هم تارش حریر است پودش غیر حریر است حریر محض صدق نمی‌کند و لکن دلیل حرمت و مانعیت به الغاء خصوصیت عرفیه اینجا را شامل می‌شود.

انشاءالله بقیه مسائل را بعد از ماه رمضان، ما دو الی سه هفته می‌خواهیم ریاضت بکشید و انما هی نفسی و نفسکم أروضها بالتقوی. انشاءالله این رفتار حوزه نجف هم برای ما حجت است؛ در گرمای شدید تابستان نجف بعد از ماه رمضان نزدیک یک ماه و نیم درس‌شان ادامه دارد و پارسال هم بوده. حالا ما ارفاق می‌کنیم؛ دو الی سه هفته انشاءالله بحث‌مان از روز شنبه بعد از ماه رمضان ادامه خواهد یافت.

و الحمد لله رب العالمین.

مسأله ۳۸: انحصار لباس در موانع مانند حریر، مغصوب

جلسه ۱۱۰-۳۳۴

شنبه - ۹۸/۰۳/۱۸

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقیة الله في الارضين و اللعن على أعدائهم أجمعين.

مسأله ۳۸ از مسائل لباس مصلی، صاحب عروه فرمود اذا انحصر ثوبه فی الحریر فاذا كان مضطرا الى لبسه لبرد او غيره فلا بأس بالصلاة فيه و الا لزم نزعہ و ان لم يكن له ساتر غيره فيصلی عاريا و كذا اذا انحصر فی الميتة او المغصوب او الذهب و كذا اذا انحصر فی غیر المأكول و اما اذا انحصر فی النجس فالاقوی جواز الصلاة فيه.

صاحب عروه در این مسأله عده‌ای از فروع را مطرح کرده که ما به تفصیل به آن می‌پردازیم.

..... شرط ششم: از حریر محض

1190 نباشد

فرع اول: ساتر منحصر به حریر است و اضطرار مستوعب است. بلاشک نماز در این حریر اشکال

ندارد

فرع اول این است که ساتر مکلف منحصر باشد به حریر و در تمام وقت مضطر به لبس این حریر باشد. چون یا سرما هست یا ناظر محترم هست، چاره‌ای ندارد، ساتر دیگری نیست، باید این حریر را بپوشد. این فرع که بحث ندارد، شک ندارد که نماز او در این حریر جایز است.

فرع دوم: ساتر منحصر به حریر است و اضطرار فی اول الوقت است

فرع دوم این است که منحصر هست ساترش به حریر ولی اضطرارش فی بعض الوقت است. از اول ظهر تا ساعت سه بعد از ظهر مضطر به لبس حریر است ولی بعدش می‌تواند حریر را در بیاورد لخت بگردد ولی تا آخر وقت ساتری غیر از حریر ندارد. اختلاف این است که در اول وقت اضطرار هم دارد به لبس حریر ولی در اثناء وقت اضطرارش به لبس حریر بر طرف می‌شود، ناظر محترم خدا حافظی می‌کند می‌رود و این آقا می‌تواند لخت بگردد در اتاق. در اینجا چه باید بکند؟ آیا نمازش را تاخیر بیندازد بعد از این که حریر را در آورد نماز عریانا بخواند؟ یا اول وقت در همین حریر نماز بخواند؟ یا مخیر است بین این که اول وقت در حریر نماز بخواند یا صبر کند آخر وقت عریانا نماز بخواند؟ اختلاف هست.

قول اول (محقق خوئی): باید آخر وقت عریانا نماز بخواند. چون دلیل "لباس حریر ساتر شرعی

نیست" حاکم است بر دلیل "فاقد ثوب عریانا نماز بخواند"

برخی مثل مرحوم آقای خوئی فرمودند: باید صبر کند، آخر وقت عریانا نماز بخواند. چرا؟ ایشان فرموده: برای این که دلیلی که می‌گوید من لم یجد ثوبا یصلی عریانا، دلیل حاکمی داریم که می‌گوید ثوب الحریر لیس ثوبا ساترا فی الصلاة. دلیل من لم یجد ثوبا ساترا یصلی عریانا محکوم آن دلیلی است که می‌گوید لاتصل فی الحریر یعنی ثوب الحریر لیس مما یتستر به فی الصلاة. شبیه این که ثوب مغصوب باشد. دلیل حرمت غصب چه جور حکومت دارد بر این روایتی که می‌گوید من لم یجد ثوبا ساترا فی الصلاة یصلی عریانا، دلیلی هم که می‌گوید لاتستر بالحریر، لاتلبس الحریر فی الصلاة، این هم حاکم است بر این دلیلی که می‌گوید من

لم یجد ثوبا ساترا فی الصلاة یصلی عریانا. موضوع او را منقح می‌کند و مراد از او را تبیین می‌کند. این فرمایش آقای خوئی است.

[سؤال: ... جواب:] ببینید! درست است که اول وقت این آقا نماز بخواند در حریر نماز می‌خواند، رکوع و سجودش اختیاری است، آقای خوئی می‌فرماید حق ندارد این کار را بکند. چرا؟ برای این که این آقا داخل در موضوع خطاب امر به صلات عریانا هست. من لم یجد ثوبا یصلی فیه فلیصل عریانا. این اعم است از این که تکوینا ثوب ندارد یا ثوب دارد ثوب فاقد شرائط نماز. مثل ثوبی که بدن نما است، خب این فاقد شرائط نماز است. حالا این ثوب هم از حریر است، او هم فاقد شرائط نماز است. دلیلی که می‌گوید لاتصل فی الحریر حاکم است بر این دلیلی که می‌گوید من لم یجد ثوبا یصلی فیه فلیصل عریانا. چون می‌گوید شما که ثوب حریر داری و این ثوب حریر مبتلا به مانع هست در نماز، مثل این است که اصلا ثوب نداری. طبعا می‌شوی مشمول خطاب فلیصل عریانا مومیا الی الركوع و السجود. مشکلی نداری. این نظر مرحوم آقای خوئی هست.

قول دوم (آقای سیستانی): نماز در حریر اشکال ندارد. چون مانعیت لبس حریر انصراف دارد به

نکته حرمت تکلیفیه و این حرمت بخاطر اضطرار رفع شده است

نظر دوم نظر صاحب عروه و آقای سیستانی هست. فرمودند: اصلا وقتی که حرمت لبس حریر ساقط شد در اول وقت نسبت به این شخص مضطر، دلیل مانعیت صلات فی الحریر هم از او انصراف دارد. ظاهر دلیل لاتصل فی الحریر این است که چون لبس حریر حرام است، نماز در آن هم حرام است. حالا اگر لبس حریر بخاطر اضطرار جایز شد دلیل مانعیت نماز در حریر شامل آن نمی‌شود. و لذا باید این شخص اول وقت نماز بخواند در حریر چون حرام که نیست لبس حریر در اول وقت بخاطر اضطرار، دلیل مانعیت هم از آن انصراف دارد. اگر الان نماز نخواند بگذارد بعدا نماز بخواند آن وقت چون مضطر به لبس حریر نیست مجبور است حریر را در بیاورد عریانا نماز بخواند با ایماء به رکوع و سجود. ولی اگر الان نماز بخواند شرط ستر را، شرط رکوع و سجود اختیاری را محقق می‌کند. پس واجب است اول وقت نماز بخواند.

..... شرط ششم: از حریر محض

1192 نباشد

اشکال: دلیل مانعیت لبس حریر یک خطاب مستقل است و تابع حرمت نفسیه لبس حریر

نیست

این نظر دوم اشکالش این است که دلیل مانعیت صلات فی الحریر یک خطاب مستقل است؛ تابع حرمت نفسیه لبس حریر نیست. ما دو خطاب مستقل داریم: یکی این که لاتلبس الحریر المحض، یکی این که لاتصل فی الحریر المحض. دو خطاب مستقل است. چه وجهی دارد خطاب لاتصل فی الحریر المحض را تابع خطاب لاتلبس الحریر المحض قرار می‌دهید و می‌گویید هر کجا حرمت لبس ساقط شد بخاطر اضطرار و مانند آن، حرمت صلات در آن هم ساقط می‌شود. وجهی ندارد این حرف. پس این قول دوم درست نیست.

[سؤال: سیره متشرعه مانعیت حریر را از باب حرمت آن می‌داند. جواب:] چرا لاتحل الصلاه فی الحریر المحض منصرف باشد به جایی که لبس حریر محض حرام است؟ یک خطاب مستقلی است و لو بخاطر اضطرار لبس حریر حلال باشد و لکن اضطرار مستوعب تمام وقت نماز که نیست.

و لذا نتیجه اینجا ظاهر می‌شود: اگر شما بعد از ارتفاع اضطرار به لبس حریر، ساتر غیر حریر هم داشتید در آخر وقت، از نظر صاحب عروه و آقای سیستانی می‌توانی در همان اول وقت در حریر نماز بخوانی با این که متمکن هستی در آخر وقت نماز بخوانی در ساتر غیر حریر اما می‌گویند چه اشکالی دارد نماز بخوانی در ساتر حریر چون آن وقت مضطری به لبس حریر و بر تو حلال است و دیگر مانعیت هم ندارد.

[اقول:] ما نمی‌توانیم این را بپذیریم. لاتصل فی الحریر المحض اطلاق دارد و لو مضطر باشی به لبس حریر محض در بعض وقت.

قول سوم (مشهور): تخییر بین نماز در حریر و نماز عریانا

قول سوم قول مشهور است که می‌گویند مخیر هستی. بهتر است بگوییم مبنای مشهور در اینجا این اقتضاء را دارد که بگوییم مخیر است این شخص: اول وقت نماز بخواند در حریر یا آخر وقت نماز بخواند عریانا بعد از ارتفاع اضطرار به لبس حریر. فرض این است ساتر دیگری هم ندارد.

دو وجه می‌شود برای قول به تخییر ذکر کرد:

وجه اول قول مشهور: مقام از مصادیق تزاحم در واجبات ضمنیه است و چون اهمیتی در بین

نیست، لذا انسان مخیر است

وجه اول وجه مشهور است که می‌گوید در جایی که ما یک واجب ارتباطی داریم و مکلف عاجز است از جمع بین دو جزء یا دو شرط از این واجب ارتباطی، عملاً می‌شود تزاحم بین این دو جزء یا این دو شرط. تعبیر می‌کنند التزاحم فی الواجبات الضمنیه. و اعمال قواعد تزاحم باید بکنیم. بعد می‌گویند: اهمیت مانعیت صلات فی الحریر برای ما ثابت است؟ نه. اهمیت رکوع و سجود اختیاری بر ما ثابت است؟ خیر. اگر اهمیت اجتناب از لبس حریر در نماز ثابت بود، طبق قواعد تزاحم می‌گفتیم نباید نماز در حریر بخوانید؛ صبر کنید بعداً نماز عریانا بخوانید. یا اگر اهمیت رکوع و سجود اختیاری ثابت بود، بر عکس، می‌گفتیم اول وقت نماز بخوانید در حریر تا متمکن از رکوع و سجود اختیاری بشوید. اهمیت هیچکدام ثابت نیست؛ عملاً می‌شویم مخیر. دوست دارید اول وقت نماز بخوانید در حریر، همراه با ستر و رکوع و سجود اختیاری، دوست دارید آخر وقت که اضطرار به لبس حریر برطرف شد ستر مباحی هم ندارید نماز بخوانید عریانا معاً الایماء الی الركوع و السجود.

اشکال اول: کبری تزاحم در واجبات ضمنیه صحیح نیست؛ بلکه با توجه به "الصلاه لاتسقط

بحال"، در تنافی بین اجزاء و شرائط نماز قواعد تعارض جاری است

این مبنا دو اشکال به آن مطرح می‌شود:

یک اشکال این است که ما کبری تزاحم در واجبات ضمنیه را قبول نداریم و لو این کبرایی است که مشهور پذیرفتند، مرحوم نائینی مصرّ به آن است و لکن همان‌طور که مرحوم آقای خوئی فرمودند تزاحم در واجبات استقلالیه است. در واجبات ضمنیه تزاحم معنا ندارد. چرا؟ برای این که اگر ما دلیل نداشته باشیم بر تکلیف به مرکب ناقص، همین که عاجز بشویم از جمع بین واجبات ضمنیه نسبت به یک واجب ارتباطی، مقتضای قاعده این است که تکلیف ساقط است. مثل صوم. اگر من نتوانم در روزه ماه رمضان اجتناب کنم از

..... شرط ششم: از حریر محض

1194 نباشد

دو مفطر، باید یکی را مرتکب بشوم، مقتضای قاعده این است که تکلیف به صوم ساقط است. چون یک تکلیف داریم به این مرکب تام و قادر بر امتثال آن هم نیستیم، لایکلف الله نفسا الا وسعها.

اگر دلیل آمد گفت نخیر، مثل نماز الصلاه لاتترک بحال، عجز از جمع بین دو جزء یا دو شرط در نماز موجب می شود که امر به نماز تام ساقط بشود و لکن به دنبالش تکلیف ثانوی به نماز ناقص خواهید داشت. الصلاه لاتترک بحال. پس دلیل می گوید در این حال یک تکلیف دارید به نماز ناقص. این هم که تراحم در او نیست. اطلاق دلیل شرطیت این شرط می گوید من شرط در این نماز ناقص هستم، اطلاق دلیل شرطیت آن شرط دوم هم که عاجزم از جمع بین آن شرط و شرط اول هم می گوید من شرطم در این حال و چون نمی شود هر دو شرط باشند تعارض می کنند. مثلاً شما در نماز نمی توانی هم وضوء بگیری هم بدنت را تطهیر کنی، الصلاه لاتسقط بحال هم که می گوید نماز ساقط نیست، آن وقت اطلاق طهر جسدک للصلاه می گوید در این نماز هم تطهیر از خبث شرط است. تعارض می کند با اطلاق توضاً للصلاه که می گوید در این حال وضوء هم شرط است. چون نمی شود هر دو شرط باشند، امکان جمع بین هر دو نیست. تعارض می کنند. چه تراحمی؟ تکلیف نفسی که یکی بیشتر نیست. تراحم بین دو تکلیف می شود. این خطابات که می گوید توضاً لصلاتک طهر جسدک للصلاه که خطابات ارشادیه هستند، ارشاد به شرطیت هستند تراحم در آنها معنا ندارد.

پس تراحم در واجبات ضمنیه نیست. پس این حرف مشهور درست نیست که بین دلیل لاتصل فی الحریر و دلیل صل مع الساتر یا ارکع و اسجد فی الصلاه تراحم هست. نخیر، تراحم نیست. من قادر بر نماز تام نیستم امروز، نماز ناقص بر من واجب است، دلیل مانعیت لبس حریر تعارض می کند با دلیل شرطیت ستر چون من نمی توانم هر دو را عمل بکنم.

بعد از تعارض و تساقط بین این دو دلیل شرطیت نوبت به اصل عملی می رسد. اصل عملی به نظر مشهور در دوران امر بین تعیین و تخییر احتیاط است. و لذا طبق مسلک مشهور اینجا باید احتیاط بکنم هم اول وقت نماز در حریر بخوانم هم بعد از ارتفاع اضطرار نماز عریانا بخوانم. احتیاط این است دیگر. ولی کسانی که مثل آقای خوئی و ما هم همین را عرض کردیم در دوران امر بین تعیین و تخییر قائل به برائت از تعیین

هستند که نتیجه‌اش می‌شود تخییر. برائت جاری می‌کنیم از تعین صلات در حریر و صلات عریانا، نتیجه‌اش می‌شود تخییر.

پس اشکال اول به این وجه مشهور این است که مشهور گفتند قواعد تراحم را تطبیق می‌کنیم بر مقام که تراحم بین واجبات ضمیمه است که به نظر ما این مبنا تمام نیست.

اشکال دوم: رکوع و سجود اختیاری اهم هستند از حریر نبودن لباس. لذا باید نماز عریانا با

رکوع و سجود اختیاری بخواند

اشکال دوم این است که گفته می‌شود رکوع و سجود اهم هستند از واجبات دیگر نماز که جزء ارکان نیستند. الصلاة ثلاثه اثلاث ثلث رکوع ثلث سجود ثلث طهور. شما می‌گویید ما احراز نمی‌کنیم اهمیت هیچکدام را؟ پس یعنی من اول وقت نماز در حریر بخوانم، رکوع و سجود اختیاری را درک می‌کنم یا بگذارم آخر وقت نماز با حالت عریان بخوانم، ایماء کنم به رکوع و سجود. خب اگر نماز عریانا بخوانم ایماء کنم به رکوع و سجود، این که رکوع و سجود حقیقی نیست. ایماء به رکوع و سجود که رکوع و سجود حقیقی نیست. و لذا طبق این بیان صاحب مدارک اشکال می‌شود که باید نماز اول وقت بخوانم در حریر تا رکوع و سجود اختیاری را که رکن نماز است درک کنم.

پاسخ: رکوع و سجود ایمائی یک مرتبه‌ای از مراتب رکوع و سجود است

این اشکال به نظر ما وارد نیست. چرا؟ برای این که کی می‌گوید رکوع و سجود اختیاری اهم است از مانعیت لبس حریر؟ بالاخره شارع رکوع و سجود ایمائی را یک مرتبه‌ای از رکوع و سجود قرار داده. کی می‌گوید برای شارع اهم است که در اول وقت نماز بخوانی با رکوع و سجود اختیاری و لو مبتلا می‌شوی به لبس حریر؟ نه. شاید لبس حریر اینقدر بد است در نماز که شارع بگوید نخیر صبر کن آخر وقت نماز عریانا بخوان با ایماء به رکوع و سجود تا مبتلا به لبس حریر در نماز نشوی. چه می‌دانیم؟

[سؤال: ... جواب:] لاتعداد مربوط به جاهل و ناسی است؛ فرض این است که من الان ملتفت هستم.

..... شرط ششم: از حریر محض

1196 نباشد

خلاصه این شد که در این فرع دوم که اول وقت مضطر است به لبس حریر، آخر وقت مضطر به لبس حریر نیست ولی ساتر دیگر ندارد، ظاهر مشهور این است که مخیر است؛ یا اول وقت نماز بخواند در این حریر مع الركوع و السجود الاختیاری یا صبر کند آخر وقت نماز بخواند عریانا مع الایماء الی الركوع و السجود. وجه اول این قول مشهور تطبیق مبنای مشهور است در تزامم بین واجبات ضمنیه که این مبنا را قبول نداریم. وجه دوم برای قول به تخییر تطبیق مبنای مختار هست که بگوییم قواعد تعارض را که قبول داریم در واجبات ضمنیه، طبق تقریب ما من هیچوقت امروز نمی توانم نماز تام بخوانم، اول وقت نماز بخوانم مبتلا به لبس حریر هستیم، آخر وقت نماز بخوانم مبتلا به فقد شرط ساتر هستیم، و باید برای رکوع و سجود ایماء کنم، پس من امروز مکلفم به مرکب ناقص، به نماز ناقص. اطلاق دلیل لاتصل فی الحریر می گوید نباید در حریر نماز بخوانی، اطلاق دلیل صل مع الساتر می گوید باید با ساتر نماز بخوانی، این اطلاق ها با هم تعارض می کنند چون من نمی توانم هر دو را عمل کنم. بعد از تعارض و تساقط نوبت می رسد به براءة از تعین هر کدام؛ نتیجه می شود تخییر.

[سؤال: ... جواب:] اینجا مرجحی ندارد باب تعارض. ... ما که صحیح و موثق را با هم متعارض و متکافئ می دانیم. ... در تعارض به عموم من وجه آن هم تعارض بالعرض نه تعارض بالذات جای رجوع به مرجحات نیست. علاوه بر این که اینجا مرجحاتی نداریم.

[سؤال: ... جواب:] فرض این است: امروز تا نصف وقت من مضطر به لبس حریر هستیم، نصف آخر وقت مضطر به این هستیم که بدون ساتر باشیم، پس نمی توانم هیچوقت امروز نماز صددرصد تحویل مولی بدهم. اول وقت نماز مبتلا به لبس حریر است، آخر وقت نماز مبتلا به فقد ستر است. پس اگر دلیل نمی گفت الصلاة لاتترك بحال، امروز می گفتیم نماز ندارد، برو بخواب. اما الصلاة لاتترك بحال می گوید نخیر نماز واجب است امروز هم. آن وقت اطلاق دلیل لاتصل فی الحریر می گوید آن نماز اول وقت در حریر درست نیست، اطلاق صل مع الساتر می گوید نماز آخر وقت بدون ساتر درست نیست، تعارض می کنند با هم دیگه. چون من چه کار بکنم؟ تکلیف به نماز ناقص دارم، نماز اول وقتم درست نباشد، نماز آخر وقتم [هم] درست نباشد که معنا ندارد. پس چه نمازی بخوانم.

[سؤال: چرا اینجا تعارض بالعرض است؟ جواب:] چون دلیل آمد گفت الصلاة لاتترك بحال، تعارض کرد این خطاب لاتصل فی الحریر با صل مع الساتر. و الا اگر دلیل نمی گفت الصلاة لاتترك بحال که تعارضی نبود بین این خطابها. یک خطاب می گفت شرط نماز ستر است، یک خطاب می گفت شرط دیگرش این است که از حریر نباشد. مشکلی نداشتیم.

ساتر غصبی با ساتر از حریر متفاوت است. ساتر غصبی عرفا مانند فاقد ستر است. ضمن این که روایات آمده به نماز عریانا در خصوص فقد تکوینی لباس است و اطلاقش شامل ساتر از حریر نمی شود

[سؤال: ... جواب:] در ساتر مغصوب اصلا عرفا من لایجد ثوبا یصلی فیه صدق می کند. اصلا عرفا می گوید لایجد ثوبا یصلی فیه فلیصل عریانا. مثل کسی که آب مغصوب دارد اصلا صدق می کند لایجد ماء فلیتیمم. اما کسی که ثوب حریر دارد اول وقت، شما می گوئید این هم مصداق من لایجد ثوبا یصلی فیه فلیصل عریانا هست که قول اول بود، قول مرحوم آقای خوئی بود. فرمود: باید صبر کند آخر وقت نماز عریانا بخواند با ایماء به رکوع و سجود، تا ساعت سه بعد از ظهر مضطر است به لبس حریر، لبس حریر بکند (ما من محرم الا و قد احله الله لمن اضطر الیه) اما نماز نخواند، آخر وقت نماز عریانا بخواند، چون دلیل می گوید من لایجد ثوبا یصلی فیه فلیصل عریانا شارع وقتی که گفت باید لباس و ساتر حریر نباشد این حاکم است بر این خطاب و شما را که ساتر حریر داری مصداق فاقد ساتر می بیند چون واجد ساتر باطل مثل کسی است که واجد ساتر نیست. آقای خوئی این را فرمود. ما چرا قبول نکردیم و قائل شدیم به تخییر؟ جهتش این است که روایاتی که وارد شده در نماز عریانا موضوعش فقدان تکوینی ساتر است؛ شامل کسی نمی شود که ساتر تکوینا دارد منتها ساترش از حریر است.

[سؤال: ... جواب:] ساتر غصبی، مال مردم، عرفا شما را واجد نمی کند. ایشان می گوید اگر کسی ساتر غصبی داشت، شما آنجا چی می گوئید؟ می گوئید ساتر غصبی را بریز دور عریانا نماز بخوان چون ساتر غصبی مثل فقد ساتر است. که ما هم قبول داریم. ایشان این را می خواهند نقض بگیرند. بگویند چه فرق می کند

..... شرط ششم: از حریر محض

1198 نباشد

ساتر مغضوب که می‌گویید او کافی نیست، انسان را واجد ساتر نمی‌کند، و انسان مصداق من لایجد ثوبا یصلی فیه و لیصل عریانا می‌شود و لو واجد ساتر مغضوب باشد. ... بحث اضطرار به غضب را ایشان فرض نمی‌کند، او که مشکل ندارد. ایشان می‌گویند در ساتر حریر هم همین را بگویید. می‌گوییم فرق می‌کند. در ساتر مغضوب اصلا عرفا مال مردم مال مردم است، تو دارنده آن نیستی. اما کسی که ساتر حریر دارد، باید ببینیم روایاتی که می‌گوید: من لایجد ثوبا یصلی فیه فلیصل عریانا می‌گیردش یا نمی‌گیرد. خب روایات را ما مراجعه کردیم دیدیم نمی‌گیرد. روایاتش را فردا اشاره می‌کنیم. مثلا تعبیر این است: رجل قطع علیه او غرق متاعه فبقی عریانا. رجل خرج من سفینة عریانا او سلب ثیابه و لم یجد شیئا یصلی فیه قال یصلی ایما. این شامل کسی می‌شود که ساتر از حریر دارد؟ نه. موردش کسی است که لختش کردند در بیابان، لباس‌هایش در آب افتاده، به زور خودش را نجات داده آمده بیرون دریا. موضوعش این است؛ اطلاق ندارد نسبت به کسی که ساتر از حریر دارد. اما بعید نیست اطلاق داشته باشد نسبت به جایی که لباس‌هایی غضبی هست، می‌تواند به زور از دست صاحبانش بگیرد اما روایت می‌گوید بالاخره تو نداری آن لباس‌ها را، عرف می‌گوید انت لاتجد ثوبا یصلی فیه.

و لذا اطلاقی در دلیل نیست که ما بیاییم بگوییم شارع وقتی گفت این ساتر از حریر است و مانع از نماز است می‌شود مصداق من لایجد ثوبا یصلی فیه فلیصل عریانا. نخیر، مصداق او نمی‌شود.

و لذا ما قول اول را نپذیرفتیم. قول دوم هم که قول صاحب عروه است و آقای سیستانی است نپذیرفتیم که تعین صلات فی الحریر بلکه ظاهر این است که مخیر هست.

تأمل بفرمایید ان شاء الله تا فردا.

جلسه ۱۱۱-۳۳۵

یکشنبه - ۹۸/۰۳/۱۹

أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ سَيِّمًا بَقِيَّةُ اللَّهِ فِي الْأَرْضِينَ وَ اللَّعْنُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ.

بحث راجع به فروعی بود که در ذیل مسأله ۳۸ از مسائل عروه بیان شد.

رسیدیم به فرع دوم. فرع دوم این بود که در اول وقت مضطر به لبس حریر است، در آخر وقت ساتری ندارد، امر دائر است که اول وقت نماز بخواند در همین حریر یا صبر کند آخر وقت نماز بخواند عریانا. شبیه این فرع این است که شخصی ساتری دارد که از اجزاء حیوان حرام گوشت گرفته شده، ساتر دیگری ندارد، امر دائر است یا نماز بخواند با ساتر غیر مأکول اللحم یا نماز بخواند عریانا مع الایماء الی الركوع و السجود.

عرض کردیم در این مسأله چند قول ممکن است ذکر بشود:

قول اول (محقق خوئی): باید آخر وقت عریانا نماز بخواند. چون دلیل "لباس حریر ساتر شرعی

نیست" حاکم است بر دلیل "فاقد ثوب عریانا نماز بخواند"

قول اول قولی است که ظاهر عروه هست در این مثالی که امروز زدیم: اذا انحصر ساتره بغير المأكول و صریح کلام مرحوم آقای خوئی هست و آن این است که متعین است که آخر وقت نماز بخواند عریانا. یا در این فرضی که ما کردیم که ساترش منحصر است به غیر مأکول بحث اول وقت و آخر وقت نیست، در کل وقت ساترش منحصر است به غیر مأکول، فرمودند: ساتر غیر مأکول را اگر مضطر به لبسش نیست در بیاورد عریانا نماز بخواند. و لذا قول اول می شود تعین صلات عریانا. اگر ساتر مبتلا شد به مانع مثل غیر مأکول بودن، متعین است که این ساتر را اگر مضطر نیست کنار بگذارد عریانا نماز بخواند. این قول اول هست.

وجه این قول عرض کردیم این است که فرمودند دلیلی که می گوید ساتر غیر مأکول درست نیست که انسان با آن نماز بخواند، حاکم هست بر آن دلیلی که می گوید من لایجد الساتر یصلی عریانا. این دلیل می گوید لاتصل فی ما لایؤکل لحمه یعنی لاتتستر بما لایؤکل لحمه، این ساتر غیر مأکول را کالعدم حساب می کند، می شود موضوع برای من لایجد الساتر یصلی عریانا.

اشکال: روایات آمده به نماز عریانا در خصوص فقد تکوینی لباس است و اطلاقش شامل ساتر از

حریر نمی شود

..... شرط ششم: از حریر محض

1200 نباشد

اشکالی که ما داشتیم این بود که عرض کردیم ما دلیلی نداریم من لایجد الساتر یصلی عربانا و دلیل دیگر بیاید بگوید لاتصل فی ما لایؤکل لحمه، لاتتستر بما لایؤکل لحمه، بعد بگوییم این دلیل حاکم است بر آن دلیل اول و ساتر مبتلا به مانع را محلق می کند به فقد ساتر. ما روایاتی که داریم اصلاً موردش جایی است که تکویناً ساتر ندارد، راجع به او گفتند یصلی عربانا. مثلاً در روایت علی بن جعفر که صاحب وسائل از کتاب علی بن جعفر نقل می کند که مشهور می گویند صاحب وسائل به کتاب علی بن جعفر سند صحیح دارد و لذا صحیح است. شیخ طوسی هم نقل می کند به اسنادش از محمد بن علی بن محبوب اشعری قمی از محمد بن احمد بن اسماعیل علوی از عمرکی بوفکی از علی بن جعفر. محمد بن احمد بن اسماعیل علوی توثیق ندارد.

نجاشی راجع به عمرکی بوفکی یک تعبیری دارد بعضی ها خواستند از او وثاقت علوی را استفاده کنند. نجاشی می گوید العمرکی من بوفک قریه من نیشابور ثقة روی عنه شیوخ اصحابنا منهم الحمیری. بعد می گوید له کتاب الملاحم که خبرنا به فلان تا این که می رسد عن محمد بن احمد بن اسماعیل العلوی عن العمرکی البوفکی. بعضی ها گفتند روی عنه شیوخ اصحابنا، یکی از روات از عمرکی بوفکی همین علوی است، شیوخ اصحابنا را تطبیق کرده نجاشی بر علوی، شیوخ اصحابنا یعنی وثاقت این اصحاب.

این برای ما واضح نیست. روی عنه شیوخ اصحابنا منهم الحمیری اما لم یرو عنه غیر شیوخ اصحابنا؟ فقط شیوخ اصحاب از عمرکی بوفکی نقل کردند؟ غیر شیوخ اصحاب، غیر ثقات از عمرکی بوفکی نقل نکردند؟ این را که نمی گوید. پس معلوم نیست که روی عنه شیوخ اصحابنا شامل علوی بشود. بله، چون کثیراً علوی نقل می کند از عمرکی بوفکی مظنون این است که شیوخ اصحاب هم شامل او می شود و لکن در حدی نیست که انسان وثوق پیدا کند به این مطلب. شاید مراد نجاشی این است که شیوخ اصحاب از عمرکی بوفکی نقل حدیث کردند اما شهادت نمی دهد که محمد بن احمد علوی هم جزء همین شیوخ اصحاب هست. چون غیر شیوخ اصحاب هم ممکن است از عمرکی بوفکی نقل حدیث کرده باشد و علوی جزء آن ها باشد.

الا این که انسان مطمئن می شود این روایت که الان می خوانیم در کتاب علی بن جعفر بوده. چون هم علامه مجلسی از کتاب علی بن جعفر نقل می کند این حدیث را، هم صاحب وسائل، هم در تهذیب هست از

لباس مصلی ۱۲۰۱

علی بن جعفر. انسان بطور متعارف علم عادی پیدا می‌کند که این در متن اصلی کتاب وجود داشته. و لذا سند معتبر هست.

قال سألته عن الرجل قطع عليه (شخصی، قطاع الطريق اموالش و لباس‌هایش را دزدیدند) أو غرق متاعه فبقی عریانا و حضرت الصلاة کیف یصلی؟ قال علیه السلام ان لم یصب شیئا یستر به عورته اوماً و هو قائم. نماز عریانا بخواند. خب این موضوعش فاقد ساتر تکوینی است. نفرمود من لم یجد الساتر یصلی عریانا تا بگویید عرفا من لم یجد الساتر صادق است بر کسی که ساتر واجد شرائط ندارد.

[سؤال: ... جواب:] الممتنع شرعا کالممتنع عقلا آیه و روایت که نیست. چیزی که حرام تکلیفی است قبول داریم مثل لباس دزدی، لباس غصبی. اما لباسی که از غیر مأکول للحم است، به چه دلیل کسی که لباسش غیر مأکول اللحم است لباسش را در بیاورد و لخت نماز بخواند؟ به چه دلیل؟

یا در صحیح زرارۀ دارد قلت لابی جعفر علیه السلام رجل خرج من سفینۀ عریانا او سلب ثیابه و لم یجد شیئا یصلی فیه فقال یصلی ایما. هیچ عرفی از این سؤال این را نمی‌فهمد که از اجزاء حیوان حرام گوشت لباس دارد.

و لذا این روایات ناظر به جایی است که تکوینا فاقد ساتر است نه این که ساتر واجد شرائط ندارد.

[سؤال: ... جواب:] ساتری که غیر مأکول اللحم است ساتر است منتها مبتلا به مانع است. این روایات انصافا اطلاقی ندارد نسبت به این فرض.

و لذا به نظر ما مقتضای صناعه این هست که ما مثل سائر موارد تراحم در واجبات ضمیمه با این مورد برخورد کنیم. فرض این است: نمی‌تواند این شخص نماز کامل بخواند، یا ساتر غیر مأکول باید بپوشد یا عریان نماز بخواند. قول اول که قول مرحوم آقای خوئی است که در این مثالی که می‌زنیم صاحب عروه هم مثل آقای خوئی است، آقای سیستانی هم مثل آقای خوئی است که می‌گویند یصلی عریانا. که نکته‌اش را عرض کردیم حاکم می‌دانند دلیل نهی وضعی از نماز در ساتر غیر مأکول را بر این دلیل که می‌گوید من لم یجد الساتر یصلی عریانا. که ما در این اشکال داریم.

..... شرط ششم: از حریر محض

1202 نباشد

[سؤال: ... جواب:] دیروز جواب دادیم عرض کردیم ساطر مغصوب عرفا صدق نمی‌کند یجد الساطر. مال

مردم که مال من نیست.

قول دوم: تعیین صلات در حریر. چون مقام از مصادیق تزاحم در واجبات ضمنیه است و رکوع و

سجود اختیاری به دو بیان اهم هستند از این که نباید لباس مصلی از حریر باشد

قول دوم قول به تعیین صلات در این ساطر غیر مأکول است. با این بیان که گفته می‌شود: تزاحم در واجبات ضمنیه وقتی شد، نوبت می‌رسد به اعمال مرجحات باب تزاحم. رکوع و سجود اختیاری که ظاهر اركعوا مع الراكعين هست، با نماز با این ساطر غیر مأکول محقق می‌شود. اگر با این ساطر غیر مأکول نماز بخواند مشکل نماز در غیر مأکول را دارد ولی رکوع اختیاریش تضمین شده، سجود اختیاریش تضمین شده ولی اگر بخواهد از مشکل غیر مأکول بودن ساطر فرار کند و رعایت کند مانعیت غیر مأکول اللحم بودن ساطر را باید ساطر را در بیاورد آن وقت رکوع و سجود اختیاری ترک می‌شود. گفته می‌شود رکوع و سجود اهم است به دو بیان:

بیان اول برای اثبات اهمیت رکوع و سجود اختیاری نسبت به حریر نبودن لباس مصلی: روایت

می‌گوید: الصلاة ثلاثه اثلاث ثلث رکوع ثلث سجود ثلث طهور

یک بیان که گفته می‌شود روایت می‌گوید الصلاة ثلاثه اثلاث ثلث رکوع ثلث سجود ثلث طهور. این نشان می‌دهد که نماز بر سه پایه بنا شده، رکوع، سجود، طهور، معلوم می‌شود این سه پایه مهم‌تر است، بقیه تزئینات نماز هستند. پایه‌های نماز این سه تا هستند. امر دائر بشود شما پایه ساختمان را خراب کنید یا پایه‌اش را، تزئینش را خراب می‌کنید نه این که پایه‌اش را خراب کنید. پایه اهم است. و لذا این نماز مبتلا به مانعیت غیر مأکول اللحم بودن است این جزء تزئینات نماز است که خراب شده. اما اگر بخواهید رکوع و سجود را ترک کنید و عریانا نماز بخوانید، ایماء کنید به رکوع و سجود دو پایه از سه پایه نماز را خراب کردید، ثلث رکوع ثلث سجود. ایماء الی الركوع که رکوع نیست، ایماء الی السجود که سجود نیست.

این بیانی است که از صاحب مدارک می‌شود استفاده کرد.

بیان دوم: رکوع و سجود فریضه هستند، اما از حریر نبودن لباس سنت است و فریضه مهم تر از

سنت است

بیان دیگر این است که بگوییم رکوع و سجود فریضه هستند اما مأکول اللحم بودن لباس و این که لباس نباید از اجزاء حیوان حرام گوشت باشد سنت است، در قرآن که بیان نشده. از روایات استفاده کردیم که فریضه اهم از سنت است. کدام روایت؟ در باب حج روایت فرض کرده کسی سعی را فراموش کرد، بیرون آمد از مکه، یادش آمد سعی را فراموش کرده، حضرت فرمود برگردد، يرجع فیعيد السعی، اگر نتوانست، یوکل من یسعی عنه (قریب به این مضمون از روایت استفاده می شود) ان هذا لیس کرمی الجمار (سعی مثل رمی جمره نیست) ان رمی الجمار سنه و السعی فریضه. آقای سیستانی فرمودند از این روایت استفاده می شود که سنت در عرض فریضه نیست، فریضه اهم از آن است. اینجا هم کسی این طور می تواند بگوید: امر دائر است که این ساتر غیر مأکول باشد اخلال به سنت کردید یا این که رکوع و سجود اختیاری را ترک کنید اخلال به فریضه کردید، ان هذا لیس کرمی الجمار ان رمی الجمار سنه و السعی فریضه اینجا می آید که این سنت است، رکوع و سجود فریضه است، این ها یکی نیستند.

اشکال: رکوع و سجود ایمائی یک مرتبه ای از مراتب رکوع و سجود است. ضمن این که اساسا

کبری تزامم در واجبات ضمنیه صحیح نیست

این قول هم به نظر ما ناتمام است. چون اولاً به لحاظ کبری ما قبول نداریم تزامم را در واجبات ضمنیه؛ معتقدیم تعارض می کنند ادله. بعد از این که دلیل داریم نماز لایسقط بحال می فهمیم ما در این روزی که ساتر غیر مأکول داریم، ساتر مباح نداریم، تکلیف ساقط نیست از ما، اما مکلفیم به چه نمازی؟ ادله تعارض می کند. لاتصل فی ما لایؤکل لحمه می گوید این نمازی که بر تو واجب است امروز شرطش این است که در اجزاء حیوان حرام گوشت نباشد [لکن] اذا قوی فلیقم یا به تعبیر دیگر اركعوا مع الراكعين می گوید واجب است نماز در رکوع اختیاری، رکوع عن قیام، و جمع بین هر دو ممکن نیست. آن وقت نتیجه تعارض می شود تخیر. حال آیا بعد از تعارض و تساقط اصل برائت جاری می کنیم از تعیینیت هر دو نتیجه می شود تخیر به

..... شرط ششم: از حریر محض

1204 نباشد

نظر ما خلافاً للمشهور که در دوران بین تعیین و تخییر اصالة التعیینی هستند یا آنی که مرحوم آقای تبریزی می‌فرمودند جمع عرفی می‌کنیم. البته مرحوم آقای تبریزی در یکجا فرمودند تخییر جمع عرفی است [اما] در یک جای دیگر فرمودند تخییر نتیجه تعارض و رجوع به اصل برائت است در تزامم در واجبات ضمنیه. در جای دیگر آن جا فرمودند این تخییر نتیجه جمع عرفی است. یک خطاب می‌گوید این شرط را تحصیل کن، خطاب دیگر می‌گوید آن شرط را تحصیل کن، علم داریم که تحصیل هر دو لازم نیست چون ممکن نیست تحصیل هر دو، جمع عرفی می‌کنیم حمل بر تخییر می‌کنیم.

و لذا کبرویا ما تزامم در واجبات ضمنیه را قبول نداریم، قائل به تعارض هستیم. این اشکال اول.

اشکال دوم: ما بگوییم رکوع و سجود اختیاری اهم است از این که از اجزاء حیوان حرام گوشت نباشد سائر ما، این برای ما واضح نیست. [گرچه] الصلاة ثلاثه اثلاث ثلث رکوع ثلث سجود، خب روایات آمده گفته رکوع ایمائی هم یک مرتبه‌ای از رکوع است. الصلاة ثلاثه اثلاث ثلث رکوع ثلث سجود خب رکوع اقسامی دارد: یک قسم حقیقی است، قسم دیگر تعبدی است: رکوع ایمائی.

[سؤال: ... جواب:] يؤمی ایماء، این ظاهرش یعنی يؤمی الی الركوع دیگه. ایماء الی الركوع ظاهر روایات این است که یک مرتبه‌ای از رکوع است. ... آخه شرائط صحت سجده حقیقیه چه ربطی دارد به این که این شرائط را در سجده تعبدیه ایمائیه هم ما قائل بشویم. مثل این‌هایی که روی صندلی نماز می‌خوانند بعضی‌ها به آن‌ها می‌گویند شصت‌تان را روی زمین بگذارید. لابد زانوهایتان را هم بچسبانید به این میز.

ما از روایات استفاده کردیم ان الله فرض الركوع و السجود و القراءة سنة ألتاری لو ان رجلا دخل فی الاسلام (خوب گوش دهید) لایحسن ان یقرأ القرآن اجزأه ان یکبر و یسبح و یصلی. از این روایت استفاده کردیم که استشهاد می‌کند امام که رکوع و سجود فریضه است ولی قرائت سنت است، به این که عاجز از قرائت، نماز او ساقط نمی‌شود نوبت می‌رسد به بدل قرائت که تسبیح است، ولی رکوع و سجود فریضه است یعنی رکوع و سجود مقوم نماز است نماز بی رکوع و سجود نماز نیست. خب نماز بی رکوع و سجود نماز نیست خب بعضی از نمازها رکوع و سجود ایمائی دارد، او هم نماز است. این معلوم می‌شود که شارع رکوع

سجود را برایش سه مرتبه قائل شده و لو تعبدا: رکوع و سجود عن قیام، رکوع و سجود عن جلوس، رکوع و سجود ایمائی.

از روایت "ان رمی الجمار سنه و السعی فریضه" استفاده نمی‌شود که اشد بودن فریضه بطور

مطلق است. برای اشدیت کافی است که نسیان فریضه مغتفر نیست بر خلاف نسیان سنت

اما این که در روایت داشتیم ان هذا لیس کرمی الجمار ان رمی الجمار سنه و السعی فریضه خب نفرمود حکم سنت و فریضه چیست. بله مسلّم احکام سنت با فریضه مختلف است اما این دلیل می‌شود در واجبات ضمنیه در تزاحم بین سنت و فریضه اختیاریه هم فریضه اختیاریه مقدم بشود؟ به چه دلیل؟ حضرت مگه فرمود در تزاحم بین سنت و فریضه اختیاریه مقدم است؟ این را که نفرمود. استفاده‌ای که می‌شود از این روایت کرد، این است که امر فریضه اشد است. همین جور هم هست، امر فریضه اشد است، نسیان فریضه مغتفر نیست، نسیان فریضه معاف نیست بر خلاف نسیان سنت. و لو در بعض احکام اشد است. نسیانش معاف نیست این می‌شود اشد دیگه. فریضه اختیاریه نسیانش اشد است. اما این که در تزاحم در واجبات ضمنیه اگر تزاحم شد بین سنت و فریضه اختیاریه، فریضه اختیاریه مقدم است؟ از این روایت استفاده می‌شود؟ نه.

و لذا این قول دوم تمام نیست.

قول سوم (مختار): تخییر. چون بعد از تعارض ادله مانعیت حریر با ادله لزوم ستر و رکوع و

سجود اختیاری، برائت از تعیینیت هر کدام جاری می‌شود

قول سوم قول به تخییر است. از باب این که بعد از تعارض و تساقط دلیل مانعیت ما لایؤکل لحمه و دلیل لزوم ستر و رکوع و سجود اختیاری، چون ما نمی‌توانیم همه را با هم جمع کنیم، بعد از تعارض رجوع می‌کنیم به اصل برائت، نتیجه برائت از تعیینیت هر کدام این است که ما مخیریم.

مقتضای صناعیت همین است.

..... شرط ششم: از حریر محض

1206 نباشد

[سؤال: ... جواب:] در حالی که من عاجزم از تحویل دادن نماز کامل به مولی که اگر نبود الصلاه لاتسقط بحال می‌گفتم نماز نخوان ولی چون دلیل گفته الصلاه لاتسقط بحال کشف کردیم تکلیف داریم به نماز ناقص، خب دلیلی که گفت لاتصل فی ما لایؤکل لحمه تعارض کرد با دلیلی که می‌گوید صل مع الساتر، صل مع الركوع و السجود الاختیاریین. چون قابل جمع نیست برای من. و الا قابل دو تا نماز نیم‌بند خواندن هست اما به چه درد می‌خورد. ... ما علم اجمالی نداریم به وجوب تعیینی یکی از این دو نماز تا احتیاط واجب باشد. ما احتمال می‌دهیم جامع برای ما واجب باشد، مخیر باشیم بین نماز با این ساتر غیر مأکول یا نماز عریانا وقتی احتمال تخییر می‌دهیم مقتضای اصل برائت این است که ما مخیریم.

[سؤال: ... جواب:] طبق مبنای خودمان داریم بحث می‌کنیم که تعارض است. ولی طبق مبنای تراحم هم وقتی اهمیت هر کدام معلوم نبود، محتمل الاهیة بعینه هم نبود، او هم طبق قواعد تراحم می‌شود تخییر.

فرع سوم: ساتر منحصر به مغضوب است. مشهور: نماز عریانا بخواند

فرع سوم این است که ساتر منحصر بشود به مغضوب. من یک ساتر مغضوب دارم و مضطر هم نیستم به این که در این ساتر مغضوب نماز بخوانم. یک وقت مضطر به غضب هستم که هیچ؛ اصلا حلال است این غضب، مباح خواهد بود. نه، ساتر مغضوب است، طلبه‌ای صبح بلند می‌شود می‌بیند که لباس‌هایش را دزدیدند، امر دائر است یا نماز عریانا بخواند یا ساک هم حجره‌اش را باز کند لباس او را بردارد بپوشد، امر دائر است بین نماز مع الساتر المغضوب الحرام یا نماز عریانا. مشهور می‌گویند نماز عریانا بخواند.

صاحب مفتاح الکرامه: باید در ساتر مغضوب نماز بخواند. چون رکوع و سجود اختیاری اهم

هستند

صاحب مفتاح الکرامه فرموده: باید در ساتر مغضوب نماز بخواند. چرا؟ ایشان فرموده: [این کسی که] نماز عریانا می‌خواند شما فکر می‌کنید فقط ساتر ندارد؟ رکوعش از بین می‌رود، سجودش از بین می‌رود، می‌شود نماز عریانا مع الایماء الی الركوع السجود، این که رکوع نیست، سجود نیست. پس امر دائر است بین اخلال به

رکوع و سجود و بین غصب. تراحم می کند دلیل وجوب رکوع و سجود با دلیل حرمت غصب. رکوع و سجود اهم است از حرمت غصب. چون رکوع و سجود رکن نماز هستند، الصلاة ثلاثه اثلاث ثلث رکوع ثلث سجود ثلث طهور. و لو مستلزم غصب لباس مردم است [اما نمازش اشکال ندارد] چون رکوع و سجود اهم است از حرمت غصب قطعاً یا احتمالاً.

اشکال (محقق خوئی): خطاب وجوب رکوع و سجود اختیاری مقید به قدرت است (چون بدل

اضطراری دارد) و لذا خطاب مطلق تحریم غصب بر او مقدم است

مرحوم آقای خوئی فرموده: جناب صاحب مفتاح الکرامه! شما اشکال فرمایش تان این است که در باب تراحم این را توجه نکردید که اگر یک خطاب واجب مطلق یا حرام مطلق باشد، خطابی که مشروط به قدرت در لسان خطاب نیست مثل همین یحرم الغصب، اگر خطاب مطلق که مشروط به قدرت نیست در لسان خطاب، تراحم کرد با خطابی که مشروط به قدرت است، آن خطاب مطلق رفع و سلب قدرت می کند عرفاً از این خطاب مشروط به قدرت. این را توجه نکردید شما. در تراحم بین خطاب مطلق که مشروط به قدرت نیست و بین خطابی که مشروط به قدرت است امتثال آن خطاب مطلق مقدم است چون آن خطاب مطلق منشأ می شود عرف بگوید شما قادر بر این خطاب مشروط به قدرت نیستید و موضوع آن که قدرت است از بین رفته.

ایشان مثال زده، فرموده: اگر کسی می خواهد وضوء بگیرد مستلزم این است که مس کند اسم خدا را، از خواب که بیدار شد دید فرزندش شب آمده روی پیشانی اش نوشته خدا، روی دستش نوشته خدا، آیه قرآن یدالله فوق ایدیهیم، هیچ راهی هم ندارد برای این که بدون مس اسم خدا یا مس آیه قرآن وضوء بگیرد، آقای خوئی فرموده برو تیمم کن، جای تیمم که اسم خدا نیست، اعضاء وضوءت اسم خدا است، اعضاء تیمم که اسم خدا نیست. چرا؟ برای این که خطاب مطلق می گوید یحرم علی المحدث مس اسم الله تعالی و مس الكتاب الکریم. این مطلق است. ولی خطاب وضوء می گوید اذا قدرت فتوضأ. این را از کجا استفاده کردیم؟ از قرآن که می گوید فلم تجدوا ماء فتیمموا. فلم تجدوا ماء یعنی فلم تتمكنوا من الوضوء فتیمموا. معنایش این

..... شرط ششم: از حریر محض

1208 نباشد

است که اذا قدرتم علی الوضوء فتوضأوا و ان لم تقدروا علی الوضوء فتیمموا. خطاب وضوء مشروط به قدرت است ولی خطاب تحریم مس اسم خدا و آیه قرآن مطلق است. و لذا متعین است تیمم چون وضوء، واجبی هست که تزاحم کرد با یک خطاب مطلق که می گوید یحرم مس اسمہ تعالی علی المحدث و خطاب مطلق در فرض تزاحم مقدم است بر خطاب مشروط به قدرت چون عرفا دیگه شما قدرت نداری بر امتثال خطاب مشروط به قدرت.

[سؤال: ... جواب:] شما می خواهید اصلاً پاک کنی این اسم خدا را که روی بازویت نوشته، راه دیگری نداری، فرض کنید راه نداری، باید دستت را با آب دهانت خیس کنی بمالی روی این اسم خدا. این می شود مس دیگه. یا اصلاً نه، بدون این که مس کنی امکان وضوء نیست.

[سؤال: ... جواب:] مس این است که یک عضو اجنبی را روی آن اسم خدا یا آیه قرآن بگذاری. ... اسم خدا را اگر بنویسند روی دست محدث لازم نیست پاک کند چون او مس نیست. مس این است که بخواهی با دست دیگرت این اسم خدا را پاک کنی. اگر وضوء گرفتن متوقف است بر این کار، آقای خوئی می فرماید تزاحم هست بین دو خطاب ولی خطاب یحرم مس اسمہ تعالی مقدم است بر خطاب توضاً چون خطاب توضاً شد ان تمكنت فتوضاً در مقابل این که ان لم تتمكن فتیمم.

تأمل بفرمایید، وقت گذشته، طبق مبنای آقای خوئی یحرم الغصب خطاب مطلق است او باعث می شود که ما غصب را ترک کنیم و قادر نباشیم بر رکوع اختیاری. رکوع اختیاری مشروط به قدرت است.

جلسه ۱۱۲-۳۳۶

دوشنبه - ۹۸/۰۳/۲۰

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيّة الله في الأرضين و اللعن على أعدائهم أجمعين.

بحث در فرع سوم بود که فرض شد شخصی سائر مباح ندارد، سائر مغضوب هست، یا باید نماز بخواند عریانا با ایماء به رکوع و سجود یا نماز بخواند با لبس این لباس مغضوب.

مشهور گفتند نماز می خواند عریانا. واجد ثوب مغضوب کلا واجد ثوب است، در حکم فاقد ثوب است.

صاحب مفتاح الکرامه: باید در ساتر مغضوب نماز بخواند. چون رکوع و سجود اختیاری اهم

هستند

در مفتاح الکرامه فرمودند باب، باب تزاحم است. یک تکلیف می گوید لاتغصب، یک تکلیف می گوید ستر متسترا راکعا ساجدا. تزاحم هست بین این دو خطاب و رکوع و سجود دو رکن نماز هستند و اهم هستند. ترجیح به اهمیت می دهیم.

اشکال اول (محقق خوئی): خطاب وجوب رکوع و سجود اختیاری مقید به قدرت است (چون

بدل اضطراری دارد) و لذا خطاب مطلق تحریم غضب بر او مقدم است

مرحوم آقای خوئی فرمود قبل از ترجیح به اهمیت یک مرجع آخری هست و آن این است که اگر خطابی مطلق بود، مشروط به قدرت نبود، تزاحم کرد با خطاب دیگری که مشروط به قدرت است در لسان خطاب، آن خطاب معجز مولوی است یعنی نفی قدرت می کند تشریعا، موضوع این خطاب مشروط به قدرت را از بین می برد. و لذا دلیل یحرم الغضب که نداشت آن قدرت فلانغصب، داشت لاتغصب، حرمة مال المسلم کحرمة دمه، و لکن نسبت به رکوع و سجود و ستر، خطاب مشروط به قدرت است.

از کجا می فهمیم خطاب مشروط به قدرت است؟ چون هر واجب اختیاری که بدل اضطراری دارد مشروط به قدرت است. چرا؟ برای این که بدل اضطراریش در فرض عجز از آن واجب اختیاری است، تقسیم قاطع شرکت است. اگر بگویند ان لم تجد الساتر فصل عریانا مومیا الی الركوع و السجود یعنی ان لم تتمكن من الساتر، آن وقت امر به صلات مع الساتر می شود مشروط به تمکن. ان تمكنت فصل مع الساتر راکعا و ساجدا و ان لم تتمكن فصل عریانا مع الایماء الی الركوع و السجود.

پس وجوب نماز با ستر و رکوع و سجود اختیاری مشروط به قدرت شد ولی تحریم غضب مطلق بود، خطابش مشروط به قدرت نبود و خطاب مطلق مقدم بر خطاب مشروط به قدرت هست.

..... شرط ششم: از حریر محض

1210 نباشد

[سؤال: ... جواب:] یکی از راه‌های کشف مشروط به قدرت بودن وجود بدل اضطراری است ولی منحصر به این نیست. آقای خوئی فرمودند آیه شریفه لله علی الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا اگر نبود روایات مفادش این بود که وجوب حج مشروط به قدرت است آن وقت هر خطاب مطلقى مقدم بود بر آن. اگر حج متوقف بود بر کوچک‌ترین حرام یا بر ترک کوچک‌ترین واجب می‌گفتیم نباید حج بروید. و لکن ایشان فرموده ما به برکت روایات آیه را تفسیر کردیم به وجدان زاد و راحله. گفتیم من استطاع اليه سبيلا یعنی ان كان له مال يحج به. چون این جور معنا می‌کنیم دیگه این خطاب حج مشروط به قدرت نخواهد بود.

[سؤال: ... جواب:] تمام تکالیف به نحو عام مشروط به قدرت هستند و لکن همین که خطاب خاص نبود در اشتراط این تکلیف به قدرت، مرحوم آقای خوئی فرمودند مقدم است بر خطاب مشروط به قدرت.

پاسخ: خطابی که مشروط به قدرت است، مشروط به قدرت در ذات فعل است. بنابراین تفاوتی

با تمام خطابات که به نحو عام مشروط به قدرت هستند، نمی‌کند

اشکالی که ما می‌کنیم وفاقا للبحوث و لشیخنا الاستاذ این است که همه خطابات مشروط به قدرت هستند به نحو عام، لایکلف الله نفسا الا وسعها. و خطابی هم که مشروط به قدرت است در لسان خطاب، آن هم مشروط به قدرت در ذات فعل است. بیش از این که نیست. و من هم قدرت بر ذات فعل دارم. چه فرق می‌کند؟ بله اگر یکی اهم بود او عرفا موجب نفی قدرت می‌شود بر مهم اما اگر ثابت نشد که یکی اهم است صرف این که یکی در خطاب مشروط به قدرت نیست و یکی مشروط به قدرت است چه مرجحی دارد؟ این خطاب که مشروط به قدرت هم [اگرچه] نیست [اما] به نحو عام یک خطاب عام می‌گوید لایکلف الله نفسا الا وسعها. بلکه انصراف خطاب تکلیف به مقید لبی متصل به فرض قدرت است. و آن خطاب هم که به نحو خاص می‌گوید ان قدرت فاركع، او هم یعنی ان تمكنت من الركوع و در فرض تراحم من قدرت بر رکوع دارم قدرت بر جمع بین رکوع و غیر رکوع ندارم.

[سؤال: ... جواب:] ان قدرت بیش از قدرت تکوینی بر ذات فعل دلالت نمی‌کند. ... شرط الاستیفاء یا شرط الاتصاف هر چه بگویید قدرت بر ذات فعل، شرط است و من قدرت بر ذات فعل دارم. بیش از این ظهور ندارد ان قدرت.

او می‌گوید اذا تمكنت فحج، یک خطاب دیگر می‌گوید لا تکشف شعرک فی أَمام الاجانب. این خانم در اندونزی زندگی می‌کند، در مالزی زندگی می‌کند، گذر به او نمی‌دهند مگر این که بی‌حجاب عکس بردارد و گذر به او بدهند. عرف می‌گوید تراحم است. حالا آنجا بطور مطلق گفتند زن مویش را نزد مردان نامحرم نشان ندهد، اینجا هم گفتند هر کس می‌تواند حج برود، عرف می‌گوید پس دیگه شما نمی‌توانید حج بروید؟ خطاب مطلق یحرم کشف الشعر أَمام الاجانب سبب سلب قدرت می‌شود و موضوع اذا قدرت فحج را از بین می‌برد؟ اگر این جور باشد روایت هم مشکل را حل نمی‌کند. چون روایت می‌گوید من کان له زاد و راحله فهو ممن یستطیع الحج یعنی همان قدرت بر حج را تضییق می‌کند نه این که الغاء بکند، می‌گوید قدرت بر حج قدرتی است که همراه با داشتن نفقه حج است بالفعل نه این که همه چیز داشتن نفقه حج بالفعل است. قدرت باشد، علاوه بر او نفقه داشتن حج هم باشد. این که بتواند تحصیل ما بکند کافی نیست. روایت الغاء نمی‌کند عنوان قدرت را از آیه، اتفاقاً روایت می‌گوید من کان له زاد و راحله فهو ممن یستطیع الحج. این را مصداق مستطیع گرفته.^{۳۲}

پس این فرمایش آقای خوئی اشکال مبنایی دارد.

اشکال دوم: عرفا کسی که واجد لباس غصبی است، به منزله فاقد لباس است. ضمن این که

اطلاق روایات آمره به نماز عریانا شامل واجد لباس غصبی می‌شود

به نظر ما بهترین جواب همین است که ما عرفی حساب کنیم. بگوییم کسی که حرام است بر او تصرف در مال غیر، این مصداق واجد ثوب نیست. موضوع یصلی عریانا مومیا کسی است که لایجد الثوب، این هم لایجد

^{۳۲} فرمایش استاد روشن نشد. اگر بنا بر قدرت مضیقه باشد، یعنی حج در صورتی واجب است که صرفاً زاد و راحله باشد، خب سلب این قدرت به فقدان زاد و راحله است نه به چیز دیگری مانند محذوریت کشف حجاب.

..... شرط ششم: از حریر محض

1212 نباشد

الثوب. اصلاً اطلاق آن روایات می‌گیرد این فرض را که متمکن از غضب مال غیر است. آن شخصی که از دریا بیرون آمد، لخت است، لباس‌هایش در دریا افتاده است، روایت می‌گوید نماز بخواند عریانا مع الایماء الی الركوع السجود، اطلاق دارد و لو آن طرف یک کشاورزی هست دارد شالیزاری می‌کند، دو دست هم لباس دارد یا یک دست دارد او را هم پوشیده. اطلاق ندارد؟ صاحب مفتاح الکرامه لابد می‌گوید برود لباس او را از تنش بکشد پایین نماز بخواند چون نماز با رکوع و سجود اهم است. این عرفیت دارد؟

اشکال سوم: تحریم غضب اهم است از رکوع و سجود اختیاری. حرمة مال المسلم کحرمة دمه

علاوه بر این که رکوع و سجود از حرمت غضب اهم است؟ از کجا؟ حرمة مال المسلم کحرمة دمه. فریضه نسبت به سنت اهم است، رکوع اختیاری فریضه است، نسبت به سنت اهم است نه نسبت به حرمت تصرف در مال غیر که این هم فریضه است یعنی در قرآن بیان شده است. لا تأکلوا اموالکم بینکم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منکم. این هم در قرآن بیان شده. تحریم غضب از باب مصداق ظلم است، ظلم هم در قرآن تحریم شده.

و لذا به نظر ما متعین است که نماز عریانا بخواند به این نکته که اولاً با وجود تحریم غضب عرفاً صدق نمی‌کند این واجد ثوب است پس می‌شود موضوع برای من لم يجد الثوب یصلی فیه فلیصل عریانا. علاوه بر این که تحریم غضب به نظر ما اهم است؛ حرمة مال المسلم کحرمة دمه.

[سؤال: ... جواب:] او که باید لباس غضبی را در بیاورد. ولی اگر به نحو ترتب لباس غضبی را در نمی‌آورد، امر ترتبی دارد به نظر ما که در همین لباس غضبی نماز بخواند با رکوع و سجود اختیاری. این امر ترتبی است، این غیر از فرمایش صاحب مفتاح الکرامه است که می‌گوید برو غضب کن تا بتوانی نماز با رکوع و سجود اختیاری بخوانی.

[سؤال: ... جواب:] اگر کسی آب ندارد خاکی هم هست غضبی، بله، فاقد الطهورین است.

[سؤال: ... جواب:] مرحوم آقای خوئی فرمود خطاب تحریم غضب مطلق است و خطاب مطلق رافع موضوع خطاب مشروط به قدرت است. ... ما در خصوص غضب این ادعا را مطرح کردیم. گفتیم اگر این لباس غضبی

است عرفا شما واجد ثوب نیستید. در مطلق تراحم واجب مطلق یا حرام مطلق با یک خطاب مشروط به قدرت، ما آنجا نمی‌گوییم هر خطاب مطلق مقدم است بر خطاب مشروط به قدرت. ما اگر بودیم و آیه شریفه لله علی الناس حج البيت من استطاع الیه سبیلا اگر حج متوقف بود بر ارتکاب هر حرامی و ترک هر واجبی می‌گفتیم حج نرو؟ نه، ما می‌گفتیم تراحم هست و اهم و مهم را حساب کنید. و به ارتکاز متشرعی حج اهم است از وجوب ستر شعر یا لااقل احراز اهمیت هیچکدام نکنیم می‌شود مخیر.

فرع چهارم: ساتر منحصر به حریر است و مضطر به لبس حریر نیست

فرع چهارم این است که شخصی فقط ساترش حریر است و مضطر به لبس حریر هم نیست، از اول وقت تا آخر وقت فقط یک لباس دارد او هم از حریر است. می‌گوید برای نماز یا باید لبس حریر بکنم، [در حال] غیر نماز که لخت می‌گردد، کسی نیست، خانه دریست است، کسی هم نیست، ناظر محترمی که باشد نیست، خودش هست، فوقش همسرش هست، یک لباس دارند او هم از حریر. خب این لباس از حریر را در هنگام نماز اگر بپوشد، دو مشکل دارد: هم لبس حریر حرام است و فرض این است که مضطر به لبس حریر نیست فی حد ذاته. و هم این که حریر لبسش مبطل نماز است. آیا حریر را بپوشد رکوع و سجود اختیاری بکند؟ یا نه، حریر نپوشد عریانا نماز بخواند؟ در این فرع فرض نکردیم مضطر به لبس حریر است و لذا حرمت تکلیفیه فی حد ذاته هست.

وجه اول برای وجوب نماز عریانا (محقق خوئی): حرمت مطلقه لبس حریر، مقدم است بر وجوب

ستر و رکوع و سجود که مقید به قدرت است. حرمت وضعیه هم لبس حریر را به منزله فاقد لباس

قرار می‌دهد

مرحوم آقای خوئی فرمودند: متعین است نماز بخواند عریانا مع الایماء الی الركوع و السجود. چرا؟ برای این که به لحاظ تحریم لبس حریر می‌شود شبیه تحریم غضب. خطاب مطلق مقدم است بر خطاب مشروط به قدرت. خطاب تحریم لبس حریر مطلق است اما خطاب ستر متسترا راکعا و ساجدا مشروط به قدرت است چون بدل اضطراری دارد. به لحاظ حرمت وضعیه نماز در حریر، می‌شود مثل صلات در غیر مأکول. یک

..... شرط ششم: از حریر محض

1214 نباشد

لباس دارد او هم از اجزاء حیوان حرام گوشت. آقای خوئی گفتند این را هم گفتیم دلیلی که می گوید نماز در این ثوب باطل است حالا یا چون غیر مأكول اللحم است یا حریر است این حاکم است بر آن خطابی که می گوید من لایجد ثوبا یصلی فیه فلیصل عریانا، می گوید این ثوبی که فاقد شرط در نماز است، وجدان او مثل عدم وجدان است.

اشکال: نه کبری تقدیم خطاب مطلق بر مقید به قدرت صحیح است و نه تنزیل واجد ثوب حریر

به منزله فاقد ثوب

ما این بیان دوم را نپذیرفتیم، بیان دوم به نظر ما قانع کننده نبود. بلکه بیان اول هم ممکن است در او مناقشه بشود. چرا؟ برای این که بیان اول که گفت خطاب تحریم غصب و خطاب تحریم لبس حریر مطلق است و خطاب مطلق مقدم است بر خطاب مشروط به قدرت، ما این را نپذیرفتیم. ما در خصوص خطاب تحریم غصب گفتیم واجد ثوب مغضوب فاقد ثوب هست. اما ثوبی که مغضوب نیست و لکن ثوب حریر هست، این در حکم فاقد ثوب است؟ این نیاز به اثبات دارد. و لذا به نظر ما باید از راه های دیگری مطلب را مطرح کرد.

وجه دوم: بناء بر مذهب مختار، بین مانعیت لبس حریر و شرطیت ستر و رکوع و سجود

اختیاری، تعارض است. بنابراین حرمت تکلیفیه لبس حریر بلامعارض است

ما توجیهی که می کنیم برای این که وظیفه نماز عریانا هست این است که می گوئیم طبق مسلک صحیح بین مانعیت لبس حریر و شرطیت ستر و رکوع و سجود اختیاری تعارض است. طبق مسلک صحیح این است. من نمی توانم امروز نمازی بخوانم که هم از لبس حریر اجتناب کنم و هم متستر باشم به ستر و رکوع و سجود اختیاری بجا بیاورم. نمی شود، من یک ثوب بیشتر ندارم و او هم از حریر است. و ما گفتیم کسی که عاجز است از جمع بین واجبات ضمنیه و اجزاء و شرائط یک مرکب مقتضای قاعده اولیه این است که تکلیف او ساقط است بخاطر عجز. دلیل ثانوی که می گوید الصلاة لا تسقط بحال می گوید شما یک تکلیف به نماز ناقصی دارید اما آن تکلیف به نماز ناقص چگونه است، روشن نیست، تعارض می کنند ادله. لاتصل فی الحریر

می‌گوید آن نماز ناقص مشروط به این است که در حریر نباشد، صل مع الساتر می‌گوید آن نماز مشروط به این است که در ساتر باشد، ارکع می‌گوید آن نماز مشروط به این است که با رکوع باشد. تعارض می‌کنند چون من نمی‌توانم همه این‌ها را مراعات بکنم. طبق این مبنا دلیل حرمت تکلیفیه لبس حریر بلامعارض است و بلامزاحم است.

خوب دقت کنید! ما یک دلیل مانعیت لبس حریر فی الصلاة داریم، او تعارض می‌کند با دلیل شرطیت ستر و جزئیت رکوع و سجود اختیاری در این نماز. پس دلیل حرمت تکلیفیه لبس حریر بلامعارض و بلامزاحم هست. چرا امثال نکنیم؟ دلیل حرمت نفسیه لبس حریر معارض که ندارد چون حرمت نفسیه لبس حریر بر فرض ثابت بشود که نماز امروز واجب است مع الستر و مع الركوع و السجود، با او مزاحم می‌شود، معارض که نمی‌شود، دو تکلیف مستقل هستند. یک تکلیف مستقل این است که لبس حریر حرام است، یک تکلیف مستقل این است که نماز با حریر محض باطل است. مزاحم می‌شود، تعارض نمی‌شود. حرمت لبس حریر که حکم ضمنی نیست، مانعیت لبس حریر حکم ضمنی است. حرمت نفسیه لبس حریر ترکیبش انضمامی است چون نهی از شرط است، نهی از جزء نیست. حرمت نفسیه لبس حریر اگر جمع می‌شد با وجوب صلات مع الستر و الركوع و السجود مزاحم می‌کردند با هم، تعارض نبود. حالا این مزاحمش مبتلا به معارض است، تعارضاً تساقطاً یعنی حرمت نفسیه لبس حریر یک مزاحمی دارد که این مزاحمش بخاطر ابتلاء به معارض از کار می‌افتد. مثل این که یک خطاب می‌گوید انقذ ابنی یک خطاب دیگر می‌گوید انقذ صدیقی و خطاب دیگر می‌گوید لاتنقذ صدیقی. انقذ صدیقی با لاتنقذ صدیقی با هم تعارض می‌کنند ولی خطاب انقذ ابنی که معارض نیست با چیزی. مزاحم می‌شد با انقذ صدیقی که آن مزاحمش بخاطر تعارض از کار افتاد. و لذا حرمت نفسیه لبس حریر ثابت بلامعارض و بلامزاحم معتبر.

به نظر ما این بیان، بیان خوبی است. برای این که بر ما متعین است از لبس حریر اجتناب کنیم و نماز با حالت اشاره به رکوع و سجود و با حالت عریان بخوانیم.

این بیان اگر تمام بشود معنایش این نیست که اگر لبس حریر کردید و رکوع و سجود اختیاری بجا آوردید نماز باطل است. مگر مثبتات امارات را بیان کنید. بگوییم لازم حرمت نفسیه حریر در این حال این

..... شرط ششم: از حریر محض

1216 نباشد

است که بر ما متعین هست نماز عریانا ولی همچون لازمی اول الکلام است. این وجهی که ما گفتیم تکلیفا می‌گوید لبس حریر نکن برو عریانا نماز بخوان. اما [این‌که] اگر لبس حریر کردید نماز باطل است ما نمی‌توانیم بگوییم.

وجه سوم: بین نماز در حریر و نماز عریانا تزاحم هست و لکن نماز در حریر دو تا مشکل دارد:

حرمت تکلیفی و حرمت وضعی

بیان دیگر برای تعین صلات عریانا این است که گفته می‌شود تزاحم هست بین صلات فی الحریر و صلات عریانا ولی صلات فی الحریر دو تا مشکل دارد: یکی این‌که هم حرام تکلیفی است و دیگری این‌که حرام وضعی هم هست. تزاحم هست اما یک طرف مزاحم دو مشکل دارد. خب ما که اهم و مهم می‌کنیم باید برویم نماز عریانا بخوانیم که فقط یک مشکل دارد، نماز عریانا هست.

اشکال: نماز عریانا هم دو مشکل دارد: فاقد ستر و فاقد رکوع و سجود اختیاری است. ضمن

این‌که گاهی یک مشکل حاد بدتر از دو مشکل است. رکوع و سجود فریضه هستند

این بیان درست نیست. چرا؟ برای این‌که اولاً نماز عریانا هم دو مشکل دارد: یکی این‌که فاقد ستر هستیم، یکی این‌که رکوع و سجود اختیاری از بین می‌رود. ثانیاً: دو مشکل داشتن و یک مشکل داشتن که مهم نیست. مهم این است که گاهی یک مشکل، مشکل حادثی است: ترک رکوع و سجودی است که فریضه است. این‌که ما بگوییم برو نماز در حریر نخوان، نماز عریانا بخوان چون نماز در حریر مبتلا به دو مشکل می‌کند تو را، مقتضای قواعد تزاحم این است که کاری که دو مشکل دارد را ترک کنی، بروی کاری را بکنی که فقط یک مشکل دارد، نه، این بیان درست نیست.

وجه چهارم (آقای سیستانی): موضوع "فاقد ثوب نماز عریانا بخواند"، اعم است از فقدان

تکوینی و تشریعی

بیان سوم بیان آقای سیستانی است. آقای سیستانی فرمودند: شارع وقتی می گوید لبس حریر حرام است، حرام تکلیفی هم هست دیگه، وقتی می گوید لبس حریر حرام است، بطور مطلق می گوید لبس حریر حرام است این سبب می شود شما عرفا موضوع من لایجد الساتر فلیصل عریانا بشوید. چرا؟ برای این که ساتری که حرام است لبس او شرعا، واجد این ساتری که حرام است لبس او شرعا و تکلیفا این از نظر عرف در حکم فاقد ثوب است. یعنی شارع وقتی می گوید من لایجد الثوب یصلی عریانا موضوعش اعم است از عدم وجدان تکوینا یا عدم وجدان تشریعا. لبس حریر حرام است می شود عدم وجدان تشریعا. اینجا الممتنع شرعا کالممتنع عقلا جا دارد گفته بشود. چون بحث این نیست که مزاحم فقط هست، نه، اصلا این ساتر ساتری است که لبسش حرام است پس عرفا تو واجد ساتر نیستی.

اشکال: روایات تجویز نماز عریانا موضوعش فاقد تکوینی است

این فرمایش و لو خالی از وجه نیست و لکن شبهه ای که دارد همین است که دیروز عرض کردیم که ادله که راجع به نماز عریانا است در خصوص عجز تکوینی است، از دریا آمده، لخت مادرزاد است. اگر می گفت من لایجد الساتر فلیصل عریانا می گفتیم موضوع اعم است از عدم وجدان تکوینی و عدم وجدان تشریعی. ولی در خصوص کسی که لخت مادرزاد از دریا بیاید بیرون، راجع به او بفرمایند یصلی عریانا مومیا الی الركوع و السجود ما چه جوری جزم پیدا کنیم که شارع حکم کسی را که لباسی دارد از حریر است حکم او را هم همین قرار داده که حریر را نپوشد، عریانا نماز بخواند. ما چه می دانیم.

[سؤال: ... جواب:] در غصب بارها تکرار کردم: مال مردم باعث نمی شود که انسان واجد آن بشود، اما این مال خودم است. روایت هم که اطلاق ندارد این فرض را بگیرد؛ روایت راجع به لخت مادرزاد است که همه لباس هایش داخل دریا افتاده. ما چه می دانیم شاید شارع استثناء راجع به این کسی که ثوب حریر دارد چه جور در حرب لبس حریر جایز بود، کسی که شپش دارد بدنش جایز بود لبس حریر به نظر مشهور، شاید کسی هم که لخت مادرزاد بیرون آمد از دریا ولی لبس حریر دارد جایز باشد برای نمازش از این حریر

..... شرط ششم: از حریر محض

1218 نباشد

استفاده کند. ما چه می‌دانیم. کسی که ثوب حریر دارد اطلاق ندارد روایت، به او نمی‌گویند رجل غرق متاعه فی البحر، رجل عریان خرج من البحر و غرق ثیابه أو قطع علیه الطريق. ما چه می‌دانیم حکم این چیست. [سؤال: ... جواب:] ما می‌گوییم لاتصل فی الحریر حرمت نفسیه‌اش بلامعارض است. اما کسی که معامله تراحم می‌کند با همه این خطاب‌ها، ما چه می‌دانیم، اطلاق هم که نداریم بگوییم من لایجد الثوب یصلی عریانا بگوییم عدم وجدان تشریعی هم در حکم عدم وجدان تکوینی است، الممتنع شرعا کالممتنع عقلا. و لذا نوبت می‌رسد به این که ما به لحاظ تراحم بگوییم مخیر هستی. فقط اشکال ما این بود که چون در واجبات ضمنیه خطابات تعارض می‌کنند ولی حرمت لبس حریر که خطاب ضمنی نیست، او بلامعارض است، امتثال او واجب است. ما عرض‌مان در این فرع این است.

تأمل بفرمایید ان شاء الله تا فردا.

جلسه ۱۱۳-۳۳۷

سه‌شنبه - ۹۸/۰۳/۲۱

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيّة الله في الأرضين و اللعن على أعدائهم أجمعين.

بررسی دو تقریر از کلام آقای سیستانی در مورد ساتری که منحصر است به غیر مأکول

راجع به انحصار ساتر در غیر مأکول در تقریرات بحث آقای سیستانی بین دو تقریر بحث ایشان اختلاف است. چون مطالبش خالی از فائده نیست عرض می‌کنم: فرض مسأله این است که این آقا مضطر به لبس ساتر نیست ولی یک ساتری دارد که از اجزاء حیوان حرام‌گوشت است، یا در این ساتر نماز بخواند، مبتلا بشود به مانعیت غیر مأکول یا لخت نماز بخواند فاقد شرطیت ستر می‌شود و مجبور است رکوع و سجود ایمائی بکند. صاحب عروه فرمود عریانا نماز بخواند. نوعا هم بزرگان تایید کردند ایشان را.

محقق همدانی وجهی که ذکر کرده فرموده اصلا ادله شرطیت ستر انصراف دارد به ساتر واجد شرائط. طبعا ایشان باید کنارش بفرمایند و آن دلیلی هم که می‌گویند من لایجد الساتر یصلی عریانا مومیا الی الركوع و السجود او هم انصراف دارد به من لایجد الساتر الواجد للشرائط. که ما اگر این را قبول کنیم نتیجه همین می‌شود که این آقا واجد ساتر واجد شرائط نیست، ساتری دارد که از مأکول اللحم نیست پس ساترش واجد شرط نیست، کالعدم است، یصلی ایما الی الركوع و السجود. آقای سیستانی در تعلیقه عروه همین را پذیرفتند.

تقریر اول: باید نماز عریانا بخواند چون شرطیت غیر مأکول، مطلقه است و عند التزاحم مقدم

است بر شرطیت رکوع اختیاری که مقید به قدرت است

در یکی از دو تقریر بحث لباس مشکوک که از ایشان هست، فرموده‌اند: وجهش این است که ما معتقدیم در واجبات ضمنیه اگر مکلف نتوانست تمام واجبات ضمنیه یک مرکب را، تمام اجزاء و شرائط یک مرکب را اتیان کند، مثل مانحن فیه که نمی‌تواند هم جمع کند بین اجتناب از غیر مأکول و هم رعایت ساتر، نمی‌تواند بین این دو جمع کند، مندرج می‌شود تحت کبری تزاحم. خلافا للسید الخوئی که معتقد است داخل بحث تعارض است. بعد ایشان فرموده: و لکن دلیل مانعیت غیر مأکول اللحم مشروط به قدرت نیست، لاتصل فی ما لایؤکل لحمه، اما دلیلی که می‌گویند ستر در نماز واجب است، رکوع اختیاری واجب است مشروط به قدرت است. چرا؟ برای این که بدل دارد. هر چیزی که شارع بدل اضطراری برای او قرار داد معنایش این است که مبدل مشروط به قدرت است. شارع وقتی که می‌گوید من لایجد الساتر یصلی عریانا مومیا الی الركوع و السجود کشف می‌کند آن صل مع الساتر یعنی ان قدرت، ان تمكنت. یک واجب ضمنی مشروط به قدرت نیست و او عبارت است از وجوب اجتناب از غیر مأکول اللحم در نماز، یک واجب ضمنی دیگر که ستر است یا رکوع اختیاری است مشروط است به قدرت و عند التزاحم بین الواجب المطلق و الواجب المشروط بالقدرة ایشان فرموده است واجب مطلق مقدم است چون موضوع واجب مشروط به قدرت را عرفا از بین

..... شرط ششم: از حریر محض

1220 نباشد

می‌برد. وقتی اطلاق خطاب می‌گوید لاتصل فی ما لایؤکل لحمه عرف می‌گوید آنجا که گفته بود ان قدرت فصل مع الساتر موضوعش محقق نیست، انت لاتقدر.

این بیانی است که در یکی از تقریرات بحث آقای سیستانی هست که به نظر ما دقیق‌تر هست این تقریر و متقن‌تر هست. و لکن اشکال این را عرض کنیم، بعد بیانی که در تقریر دیگر هست که منتشر شده او را هم مطرح کنیم.

اشکال: طبق مبنای اصولی ایشان، تمام واجبات غیر رکنیه (که یکی هم شرطیت غیر مأکول

است) مقید به قدرت هستند. و چون رکوع اختیاری فریضه است، مقدم می‌شود

اشکال این بیان این است که شما در اصول به ما این جور یاد دادید که تمام واجبات غیر رکنیه که از او تعبیر می‌کنید به سنن، مشروط به قدرت است [همین‌طور] تمام فرائض اختیاریه مشروط به قدرت است، فقط آنی که مشروط به قدرت نیست، جامع الفریضه است، یعنی اصل فریضه مثل اصل طهور. اصل طهور مشروط به قدرت نیست و لذا شرطیت طهور مطلقه است؛ اگر عاجز شدی از طهور، نماز ساقط است. اما واجب غیر رکنی مثل قرائت تشهد مشروط به قدرت است چون اگر عاجز شدی، طبق حدیث لاتعداد، طبق احادیث دیگر باید نمازی بخوانی که در او قرائت نیست چون عاجز از قرائت هستی.

[سؤال: ... جواب:] بالاخره با این بیان ایشان تمام خطابات سنن یعنی واجبات غیر رکنیه مشروط به قدرت است. ایشان صریحا این را در اصول فرمودند، تکرار هم کردند. چرا؟ برای این که شارع گفته صل مع عدم لبس ما لایؤکل لحمه فان عجزت فصل مع لبس ما لایؤکل لحمه. شارع نفرمود که اگر می‌توانی نماز بخوان در غیر مأکول اللحم اگر نمی‌توانی نماز ساقط است. این را که نفرمود. فرمود اگر می‌توانی نماز بخوان در غیر اجزاء حیوان حرام گوشت، اگر نمی‌توانی در همین اجزاء حیوان حرام گوشت نماز بخوان. الصلاة لاتسقط بحال، خود السنة لاتنقض الفریضه. و مانعیت ما لایؤکل لحمه سنت است، فریضه نیست که در قرآن آمده باشد.

[سؤال: ... جواب:] ایشان فرموده: تمام واجبات غیر رکنیه مشروط به قدرت است. ایشان در اصول در بحث تراحم صریحا فرموده: واجبات ضمنیه نماز سه قسم است: سنن که واجبات غیر رکنیه است، فرائض اختیاریه

مثل وضوء، رکوع اختیاری، و جامع الفریضه که اصل طهور است. ایشان فرموده [شرطیت قدرت را] ما از ادله استفاده کردیم. ادله را هم ذکر می‌کند: لاتعاد که السنه لاتنقض الفریضه، ما من شیء الا و قد احله الله لمن اضطر الیه. می‌گوید شامل محرم وضعی می‌شود، احل الله لمن اضطر الیه و تطبیق هم شده در روایت بر نماز فاقد شرط یا مبتلا به مانع. از این [ادله] استفاده کردیم سنن مشروط به قدرت است. [اقول] خب یکی از سنن همین لاتصل فی ما لایؤکل لحمه هست. وقتی این شد سنت، شد ان قدرت فلاتصل فی ما لایؤکل لحمه، آن هم دارد ان قدرت فصل مع الساتر، هر دو می‌شوند واجب مشروط به قدرت.

آن وقت رکوع و سجود اختیاری فریضه است و ایشان می‌فرمایند فریضه بر سنت مقدم است (ستر را نمی‌گوییم، ستر سنت است، اجتناب از غیر مأكول هم سنت است. این دو تا را در مقابل هم نمی‌گذاریم). چون امر از این لحاظ دائر است بین این که یا نماز بخواند در این لباس حرام گوشت، رکوع و سجود اختیاری بجا بیاورد و یا اجتناب کند از این لباس حرام گوشت، رعایت کرده مانعیت ما لایؤکل لحمه را، اجتناب کرده از آن و لکن اخلال کرده به فریضه اختیاریه و از روایات استفاده کردیم عند التزاحم بین السنه و الفریضه، فریضه اعم است. تصریح می‌کند ایشان. رکوع سجود اهم است، فریضه اختیاریه است.

و لذا ایشان طبق این وجهی که در اصول فرمودند باید می‌فرمودند یصلی فی غیر المأكول تا این که رکوع و سجود اختیاری را که فریضه است، مقدم کند و لو مبتلا می‌شود به مانعیت ما لایؤکل لحمه. او اخلال به سنت است، ما لایؤکل لحمه را نپوشیدن در نماز سنت است. اما اگر بخواهد لخت بشود رکوع و سجود اختیاری را باید ترک کند، او اخلال به فریضه است.

[سؤال: ... جواب:] آقای سیستانی در این تقریر که از ایشان هست که عرض کردیم در مجموع متقن‌تر هست، در تایید همان تعلیقه عروه خود ایشان، فرموده‌اند یک ساتری است غیر مأكول، ما می‌گوییم باید آن را در بیاورد عریانا نماز بخواند با رکوع و سجود ایمائی. چرا؟ چون خطاب لاتصل فی ما لایؤکل لحمه مشروط به قدرت نیست، خطاب مطلق است مقدم است بر خطاب صل مع الساتر فان لم تجد الساتر فصل عریانا که این خطاب مشروط به قدرت است (چون همین که بدل قرار دادید برای صلات مع الساتر گفتید ان لم تجد فصل عریانا یعنی ان تمكنت فصل مع الساتر ان لم تتمكن فصل عریانا). پس این وجوب ستر یک وجوب

..... شرط ششم: از حریر محض

1222 نباشد

ضمنی است که مشروط به قدرت است ولی وجوب اجتناب از غیر مأکول وجوبی است که مشروط به قدرت نیست. این جور فرمودند.

[سؤال: ... جواب:] رکوع و سجود اختیاری فریضه اختیاریه است [اما] ایماء فریضه اضطراریه است. تیمم هم طهور است ولی طهور اضطراری است، وضوء طهور اختیاری است، می شود فریضه اختیاریه.

تقریر دوم: باید در غیر مأکول نماز بخواند. چون تقدم خطاب مطلق بر خطاب مقید به قدرت در

واجبات نفسیه است نه واجبات ضمنیه. و چون رکوع اختیاری فریضه است مقدم می شود

در تقریر دوم که این منتشر شده، در آنجا فرمودند: باید نماز بخواند در همین غیر مأکول. چرا؟ در آنجا فرموده اند: چون ما قبول نداریم که خطاب مطلق اگر ضمنی باشد مقدم است بر خطاب مشروط به قدرت. نه، آنی که ما قبول داریم در خطاب های مطلق نفسی مثل یحرم الغصب، یحرم لبس الحریر که خطاب مطلق هستند، مشروط به قدرت نیستند ولی خطاب تکلیف مستقل و نفسی هستند. عند التزاحم خطاب نفسی مستقل مقدم است چون رافع قدرت است. امر دائر است لباس حریر بپوشی یا لخت نماز بخوانی آنجا می گوئیم لباس حریر نپوش چون لبس حریر حرام مطلق است و سبب می شود شما مصداق من لم یجد ساترا تصلی فیه فصل عریانا بشوی. اما اجتناب از غیر مأکول و لو یک خطاب مطلق است و مشروط به قدرت نیست ولی یک خطاب مطلق ضمنی است و نه نفسی (حرمت نفسیه ندارد لبس غیر مأکول) اینجا ما قبول نداریم تقدم خطاب مطلق را بر خطاب مشروط به قدرت. و لذا باید در همین جا در لباس غیر مأکول نماز بخوانی. چرا؟ وجهش را قبلا گفته؛ چون رکوع و سجود فریضه است و فریضه بر سنت مقدم است. امر دائر است که شما با این غیر مأکول نماز بخوانی اخلال کردی به سنت ولی رکوع و سجود اختیاری را می آوری یا لخت بشوی باید برای رکوع و سجود ایماء کنی می شود اخلال به فریضه اختیاریه، بعد آنجا فرموده رکوع و سجود که فریضه اختیاریه هستند اهم هستند و باید رعایت بشوند. در آن تقریر دوم این جور هست.

[سؤال: ... جواب:] ایشان می گویند اگر یک خطاب مطلق نفسی است، می گوید یحرم لبس الحریر عرف

می گوید تو عاجزی از نماز در ساتر چون ساتری داری که از حریر است. ولی خطاب ضمنی که لاتصل فی ما

لایؤکل لحمه این عرفا سبب عجز نمی‌شود. [سؤال: ضمنی بودن خطاب چه تاثیری دارد؟ جواب:] ایشان این جور فرمودند.

اشکال: طبق مبانی اصولی ایشان تفاوتی بین خطاب مطلق نفسی و ضمنی نیست

این مطلب خلاف مبانی اصولی ایشان است. در اصول هم ایشان بین خطاب مطلق نفسی و ضمنی فرق نگذاشته. و لذا عرض کردم این تقریر دوم فرقی با آن تقریر اول که از بعضی از افاضل شاگردان ایشان نوشته شده، آن تقریر اول که نقل کردیم و دست ما است آن تقریر اول متقن‌تر است. و لکن بهر حال هر دو تقریر اشکال خودش را دارد.

و نتیجه‌اش هم که تقریر یک درس است نتیجه‌هایش با هم فرق می‌کند. طبق تقریر اول باید نماز بخواند عریانا چون خطاب لاتصل فی ما لایؤکل لحمه خطاب مطلق است و خطاب مطلق بر خطاب مشروط به قدرت و لو ضمنی است مقدم می‌شود. طبق تقریر دوم بر عکس باید در همین غیر مأکول نماز بخواند تا رکوع و سجود اختیاری را که اهم است (چون فریضه است) رعایت کرده باشد.

اشکال عام به هر دو تقریر: تزاحم در واجبات ضمنیه وجود ندارد، بلکه قواعد تعارض جاری

است

به نظر ما این مطالب، مطالب ایرادداری هست، ایرادهایش را هم عرض کردیم. در واجبات ضمنیه اصلا ما تزاحم را قبول نداریم. تعارض است و دلیل‌ها با هم تعارض می‌کند. لاتصل فی ما لایؤکل لحمه هم مشروط به قدرت است چون اگر عاجز شدم نماز که ساقط نمی‌شود نوبت می‌رسد به نماز در اجزاء حیوان حرام گوشت، صل مع السائر هم مشروط به قدرت است. باب باب تعارض است، نوبت می‌رسد به اصل عملی که اقتضاء می‌کند تخییر را چون برائت جاری می‌کنیم از لزوم صلات در غیر مأکول یا لزوم صلات عریانا، نتیجه‌اش می‌شود تخییر.

..... شرط ششم: از حریر محض

1224 نباشد

فرع پنجم: ساتر منحصر است به نجس. بخاطر اختلاف روایات، بین فقهاء اختلاف زیادی وجود

دارد

آخرین فرع در اینجا این است که اگر ساتر منحصر شد به نجس، یک ساتر دارد آن هم نجس است. مقتضای قاعده این بود که بگوییم این هم مثل ساتر غیر مأکول اللحم است؛ همان نزاعها هم اینجا بیاید. اما روایات خاصه‌ای اینجا هست، این روایات خاصه منشأ اختلاف بین فقهاء شده. اقوالی در مسأله هست:

قول اول که اشهر است لزوم صلات است عریانا. لباس نجس دارید؟ مضطر که نیستید لباس نجس بپوشید. گاهی مضطربید، هوا سرد است لباس نپوشید مریض می‌شوید، او هیچ، مضطر اگر نیستید لباس نجس بپوشید، قول اول که قول اشهر است این است که لخت نماز بخوانید. حتی در بین معاصرین هم مثل مرحوم نائینی، آقای بروجردی، امام، مرحوم آشیخ محمد رضا آل یاسین، آشیخ علی جواهری، در تعلیقه عروه همین نظر را انتخاب کردند گفتند یصلی عریانا. و همین‌طور مرحوم آقای خوانساری.

قول دوم تخییر است. مخیرید در نجس نماز بخوانید یا نماز عریانا. این قول مشهور است اما طرفدارانش کمتر از طرفداران قول اول است. اول می‌شود اشهر، این می‌شود فالاشهر. مثل اعلم فالاعلم. در معاصرین هم مرحوم آقای گلپایگانی این نظر را قائل بود، استادش هم مرحوم آشیخ عبدالکریم حائری همین فتوی را می‌داد.

قول سوم تعیین صلات فی النجس است. این هم قائل زیاد دارد ولی این درجه سوم است. اولی اشهر، دومی فالاشهر، سومی دو تا فاء بیاورید، فالاشهر درجه دو. که صاحب عروه این را می‌گوید، آقای خوئی نظرشان این است، آقای تبریزی نظرشان این است.

قول چهارم دیگه مشهور نیست. قول محقق عراقی است. گفته: هم نماز بخوان در نجس هم نماز بخوان عریانا از باب علم اجمالی که موجب احتیاط می‌شود. نگویید احتمال تخییر که می‌دهیم [پس] چرا علم اجمالی؟ محقق عراقی احتمال تخییر هم بدهد می‌گوید دوران امر بین تعیین و تخییر مجرای احتیاط است. احتمال تخییر می‌دهیم ولی دوران امر بین تعیین و تخییر است، باید احتیاط بکنیم. احتیاطش به این است که احتمال می‌دهی که واجب تعیینی باشد نماز در نجس، او را بخوان، احتمال می‌دهی نماز عریانا واجب

تعیینی باشد او را بخوان. احتمال تخییر هم می‌دهی ولی در دوران امر بین تعیین و تخییر مشهور قائل به تخییر نیستند.

قول پنجم را هم بگوییم که آقای زنجانی قائل شدند و لم أر قائلًا به. فرمودند ما سر چی دعوا می‌کنیم؟ بحث عقلی که نیست، بحث نقلی است. ما روایات را که بررسی می‌کنیم جمع‌بندی‌مان این است که آن روایاتی که می‌گوید یصلی فی النجس و لایصلی عریانا در متنجس به غیر منی است. اما متنجس به منی فرق می‌کند. در متنجس به غیر منی مثل متنجس به دم، متنجس به بول، روایات متفق است؛ می‌گوید یصلی فیه و لایصلی عریانا. در متنجس به منی روایات مختلف است، نتیجه‌ای که می‌گیرد ایشان می‌گوید اگر اضطرار نداشت به لبس این ثوب، باید عریانا نماز بخواند. اضطرار اگر داشت، مریض می‌شود اگر این لباس را در بیاورد که هیچ، ولی اگر اضطرار نداشت در متنجس به منی عریانا نماز بخواند ولی در متنجس به غیر منی ایشان فرموده که در همان نجس نماز بخواند. بعد هم تمام شد؟ نه، فرمودند: این جایی هم که متنجس به غیر منی و من می‌گوییم در این لباس نجس نماز بخواند، الاحوط وجوبا قضاء الصلاة فی ثوب طاهر، بعدا هم که لباس پاک پیدا کرد، احتیاط واجب که قابل رجوع به غیر نیست این است که قضاء این نماز را هم بخواند.

مفاد یک طائفه از روایات، تعیین صلات عریانا است و مفاد یک طائفه دیگر، تعیین صلات فی

النجس است

این اختلاف‌ها منشأ می‌شود ببینیم روایات چه جور است؟ ما این روایات را اجمالاً بخوانیم:

روایت اول: صحیحہ حلبی: سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل اجنب فی ثوبه و لیس معه ثوب غیره

قال یصلی فیه فاذا وجد الماء غسله. این در متنجس به منی است و روایت هم می‌گوید یصلی فیه.

روایت دوم: صحیحہ دیگر حلبی: الرجل یكون له الثوب الواحد فیه بول لایقدر علی غسله قال یصلی فیه.

روایت سوم: صحیحہ عبد الرحمن: الرجل یجنب فی ثوب لیس معه غیره و لایقدر علی غسله قال یصلی

فیه.

..... شرط ششم: از حریر محض

1226 نباشد

روایت چهارم: صحیحہ علی بن جعفر: رجل عریان و حضرت الصلاة فاصاب ثوبا نصفه دم أو كله دم یصلی فیہ او یصلی عریان؟ قال ان وجد ماء غسله و ان لم يجد ماء صلی فیہ و لم یصل عریانا.

این چهار روایت مفاد همه‌شان این بود که یصلی فی النجس و لایصلی عریانا.

روایت پنجم مضمره سماعه: رجل یكون فی فلاء من الارض و لیس علیہ الا ثوب واحد و اجنب فیہ و لیس عنده ماء کیف یصنع؟ قال یتیمم و یصلی عریانا قاعدا و یومی ایماء. موثقہ سماعه که مضمره هم هست در ثوب متنجس به منی می‌گوید یصلی عریانا.

روایت دوم هم باز مضمره دیگر سماعه است. همان مضمون است منتها دارد: یتیمم و یصلی عریانا قائما یومی ایماء. آن اولی داشت قاعدا، این دارد قائما. ولی این هم می‌گوید یصلی عریانا. تا حالا شش روایت خواندیم، چهارتایش می‌گفت یصلی فی النجس، این دو تای اخیر می‌گفت یصلی عریانا.

روایت هفتم هم بخوانیم: روایتی است که شیخ نقل می‌کند از حلبی که رجل اصابته جنابه و لیس علیہ الا ثوب واحد و اصاب ثوبه منی قال یتیمم و یطرح ثوبه (یعنی در می‌آورد لباسش را) و یجلس مجتمعا (یعنی نشسته نماز می‌خواند) فیصلی فیومی ایماء.

پس این سه تا روایت گفت یصلی عریانا. حالا همین مقدار را از روایات داشته باشید، دو تا روایت دیگر هست که بعدا می‌خوانیم.

علماء اعلام گفتند چه کار کنیم؟ دو تا طائفه از روایات است. چهار تا روایت می‌گفت یصلی فی النجس، سه تا روایت می‌گفت یصلی عریانا، چه بکنیم؟ فالاشهر گفتند تخییر. حالا تخییرشان یا از باب جمع عرفی بود بین این دو طائفه، یا از باب تعارض و تساقط بود که قائل بودند در تعارض دو روایت نوبت می‌رسد به تخییر ظاهری که اذا فتخیر. این دلیل قول دوم است که فالاشهر است.

[سؤال: ... جواب:] فالاشهر لابد گفتند آن لایصلی عریانا را حمل می‌کنیم بر کراهت.

دلیل قول اول روشن نیست، فقط اشهر است. پس قول اشهر طائفه ثانیه را ترجیح دادند که می‌گوید یصلی عریانا. تخییر هم که وجهش روشن شد.

صاحب مدارک: باید در نماز نجس نماز بخواند چون طائفه صلات عریانا معتبر نیست بخاطر

این که راوی (سماعه) واقفی است

قول سوم که صلات فی النجس است، وجهش این است: یا مثل صاحب مدارک آمدند گفتند اصلاً این روایاتی که می‌گفت یصلی عریانا معتبر نبود. چهار تا روایت صحیحه گفت یصلی فی النجس، سه تا روایت ضعیفه گفتند یصلی عریانا. می‌گوییم جناب صاحب مدارک چرا ضعیف است؟ ایشان می‌گویند سماعه که شیعی اثناعشری نیست، واقفی است. من خبر شیعی امامی عدل را فقط قبول دارم. این گروه‌های منحرف، ثقه هم باشند، حرف‌شان را قبول نمی‌کنم. ثقه است اما امام ما را قبول ندارد بدرد نمی‌خورد. ان جائکم فاسق بنبأ فتبینوا.

اشکال (محقق خوئی): ضعف سند بخاطر اضممار است نه بخاطر واقفی بودن سماعه

آقای خوئی فرموده: صاحب مدارک یک مقدار تند رفت، ما قبول داریم خبر ثقه را و لو امامی عدل نباشد، اما حرف صاحب مدارک درست است؛ این سه تا روایت ایراد دارد ولی آن چهار روایت که می‌گفت یصلی فی النجس معتبر است. ایرادش چیست؟ ایرادش این نیست که راویش سماعه است و سماعه واقفی است، ایرادش این است که مضمهره است. سماعه می‌گوید سألته، چه می‌دانیم سماعه از کی سؤال کرده. اگر مثل زراره و محمد بن مسلم بودند می‌گفتیم مگه می‌شود از امام معصوم سؤال کند بعد بیاید به ما بگوید سألته. سماعه است، چه می‌دانیم، شاید از غیر امام سؤال کرده. مؤید این که از غیر امام است این است که اختلاف است، در یک نقل دارد قائما، در یک نقل دارد قاعدا.

اما روایت سوم آقای خوئی می‌گوید سندش ضعیف است. محمد بن عبدالحمید در سندش هست. محمد بن عبدالحمید توثیق ندارد. نجاشی چون صاحب کتاب بوده محمد بن عبدالحمید اسمش را برده، گفته محمد بن عبدالحمید روی عبدالحمید عن ابی الحسن موسی علیه السلام و کان ثقة. بعضی‌ها فکر کردند و کان ثقة می‌خورد به محمد بن عبدالحمید چون مترجم‌له اصلی او است. اشتباه کردند، این و کان ثقة می‌خورد به عبدالحمید. چرا؟ برای این که اگر می‌خواست بخورد به محمد بن عبدالحمید واو نمی‌گفت.

..... شرط ششم: از حریر محض

1228 نباشد

می گفت محمد بن عبدالحمید روی عبدالحمید (پدرش) از ابی الحسن موسی علیه السلام (جمله معترضه تمام می شد) بعد باید ادامه اش می گفت کان ثقة. محمد بن عبدالحمید، "روی عبدالحمید عن ابی الحسن موسی علیه السلام" در پرانتز قرار می گرفت، در ادامه اش می گفت کان ثقة، در حالی که گفته و کان ثقة. این و کان ثقة ظاهرش این است که عطف به همین عبدالحمید است. روی عبدالحمید عن ابی الحسن موسی علیه السلام و کان همین عبدالحمید ثقة.

انصافا فرمایش آقای خوئی خوب است. دقت کنید! ظاهرش این است که توثیق پدر محمد بن عبدالحمید است. شک هم بکنیم باز بدرد نمی خورد. و لذا ایشان فرموده طائفه دوم که می گفت یصلی عریانا از اعتبار افتاد. ما هستیم و طائفه اولی که می گوید یصلی فی النجس.

ادامه مطالب مرحوم آقای خوئی را فردا ادامه می دهیم. بحث محرمات فی الشریعة ان شاء الله سال دیگر چون بحث ناقص می ماند.
و الحمد لله رب العالمین.

جلسه ۱۱۴-۳۳۸

چهارشنبه - ۹۸/۰۳/۲۲

أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ سَيِّمًا بَقِيَّةَ اللَّهِ فِي الْأَرْضِينَ وَ اللَّعْنُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ.

بحث راجع به این بود که اگر ثوب مکلف منحصر باشد به یک ثوب نجس، آیا در همان ثوب نجس نماز بخواند یا اگر می تواند عریان نماز بخواند؟

مرحوم آقای خوئی فرمودند: ما دو طائفه از روایات داشتیم، طائفه اولی مفادش این بود که در لباس نجس نماز بخواند. طائفه ثانیه و لو مفادش این بود که عریانا نماز بخواند اما سند آن ضعیف است. دو روایت مضمهره است از سماعه که اصلا معلوم نیست مسئول امام علیه السلام است. سألته، شاید مسئول غیر امام است. و خود این دو مضمهره هم اختلاف متن دارند، یکی می گوید یصلی قاعدا یکی می گوید یصلی قائدا. و این علامت

این است که مسئول، سؤال شونده، غیر امام بوده که مختلف صحبت کرده یا دو نفر بودند مختلف صحبت کردند. روایت سوم هم که در سندش محمد بن عبدالحمید عطار بود که آن هم مجهول است. و لذا طائفه ثانیه اعتبار ندارد.

نفرماید سه تا روایت علم به صدورش پیدا می‌کنیم، همه‌اش که نمی‌شود دروغ باشد. جواب این است که فرض شد مضمترین سماعه اصلاً معلوم نیست روایت از امام باشد.

محقق خوئی: اگر طائفه ثانیه (نماز عریانا) معتبر باشد، مقتضای جمع عرفی، تخییر بین نماز در

نجس و نماز عریانا می‌باشد

آقای خوئی فرمودند: اگر از این مطلب غمض عین بکنیم، فرض کنیم طائفه ثانیه معتبره است، آن وقت فرق می‌کند، مقتضای جمع عرفی حمل بر تخییر است. مثل سایر مواردی که دو طائفه از روایات داریم مثلاً در کفاره افطار عمدی یک طائفه امر می‌کند به عتق رقبة، یک طائفه امر می‌کند به صوم ستین یوما، حمل بر تخییر می‌کنیم.

اشکال اول: تخییر در ضدان لیس لهما ثالث لغو است. بالاخره یا نماز در نجس می‌خواند یا نماز

عریانا

نفرماید که تخییر در جایی است که ضدان لهما ثالث باشد و الا تخییر بین ضدین لیس لهما ثالث محال است. مثلاً سفر و حضر ضدین لیس لهما ثالث است، یک خطاب بگوید سافر، یک خطاب بگوید کن حاضر، معنا ندارد حمل بر تخییر چون می‌شود طلب جامع بین سفر و حضر که لغو است. تخییر بین سفر و حضر یعنی واجب است بر تو یا مسافر باشی یا حاضر، خب مگر می‌توانم غیر از این باشم؟ لغو است طلب جامع بین سفر و حضر. ضدین لیس لهما ثالث در او وجوب تخییری لغو و محال است. ممکن است کسی بگوید این آقا نماز که می‌خواهد بخواند، اصل نماز را که نمی‌خواهد ترک کند، او مفروغ‌عنه است، خب بالاخره یا لخت نماز می‌خواند یا در این ثوب نجس نماز می‌خواند، مگر فرض سومی هم هست؟ اصل نماز را که می‌خواند، این که لابد منه است، بالاخره این آقا یا در این ثوب نجس نماز می‌خواند یا عریانا نماز می‌خواند،

..... شرط ششم: از حریر محض

1230 نباشد

شق ثالثی که وجود ندارد، می شود ضدین لیس لهما ثالث. معنا ندارد که بگویند بر تو واجب است حال که نماز می خوانی و باید بخوانی، یا لخت نماز بخوان یا با همین لباس نجس، کار دیگری نمی تواند بکند، یا باید با همین لباس نجس نماز بخواند یا لخت نماز بخواند.

پاسخ: تکوینا می توانست نماز در نجس را با رکوع و سجود ایمائی و نماز عریانا را با رکوع و

سجودی اختیاری بخواند. بنابراین ضدان لهما ثالث است

مرحوم آقای خوئی فرموده: این مطلب درست نیست. چرا؟ برای این که فقط لخت نماز خواندن که نیست، فقط با لباس نجس نماز خواندن که نیست؛ یصلی فی النجس را کعا و ساجدا أو یصلی عریانا مؤمیا الی الركوع و السجود. یا نماز در لباس نجس بخواند با رکوع و سجود اختیاری یا نماز عریانا بخواند با ایماء به رکوع و سجود. خب این ضدین لیس لهما ثالث نیست. ضدین لهما ثالث است چون راه سومی این است که نماز بخواند عریانا با رکوع و سجود اختیاری یا نماز بخواند در نجس با ایماء به رکوع و سجود.

و لکن حمل بر تخییر فرع بر تمامیت سند طائفه ثانیه بود که ما قبول نداریم.

این فرمایش آقای خوئی هست. مطلب دیگری که ایشان دارند عرض کنم:

اشکال دوم: مقتضای جمع عرفی، حمل طائفه اول (نماز در نجس) بر فرض اضطرار است. شاهد

این جمع، روایت حلبی است که در فرض اضطرار فرمود نماز در نجس بخواند

ایشان فرمودند: برخی خواستند یک روایتی از حلبی را شاهد جمع بگیرند بین این دو طائفه، روایت حلبی این است: الرجل یجنب فی الثوب أو یصیبه بول و لیس معه ثوب غیره قال علیه السلام یصلی فیه اذا اضطر الیه. نماز بخواند در این نجس اگر مضطر باشد. مفهومش این است که اگر مضطر نباشد در این نجس نماز نخواند. این می شود شاهد جمع. طائفه اولی که می گوید یصلی فی النجس مقید می شود به فرض اضطرار، طائفه ثانیه که می گفت یصلی عریانا حمل می شود بر فرض اختیار و عدم اضطرار به ثوب نجس. اگر مضطر است این لباس نجس را بپوشد، در آن نماز بخواند اگر مضطر نیست این لباس نجس را بپوشد می تواند لخت باشد، ناظر محترمی نیست، هوا سرد نیست، عریانا نماز بخواند.

پاسخ اول: روایت حلبی ضعیف است به قاسم بن محمد

مرحوم آقای خوئی فرموده: اولاً سند این روایت ضعیف است. قاسم بن محمد در سند این روایت یا جوهری است یا اصفهانی المعروف بکاسولا. اما الاصفهانی المعروف بکاسولا، قاسم بن محمد اصفهانی علاوه بر این که توثیق ندارد بلکه قدح هم دارد چون نجاشی گفته لم یکن بالمرضی. علامه حلی هم از ابن غضائری نقل می کند حدیثه یعرف و ینکر و یجوز ان یخرج شاهدها. به عنوان مؤید ذکر بکنید حدیث اصفهانی را اشکال ندارد. اما قاسم بن محمد اگر جوهری باشد او قدح در موردش نیامده ولی توثیقی هم برای او ثابت نیست مگر نقل صفوان و ابن ابی عمیر از او که نقل صفوان و ابن ابی عمیر از او به نظر آقای خوئی دلیل بر وثاقت او نیست. این اشکال اول که آقای خوئی فرمودند سند این روایت حلبی ضعیف است.

پاسخ دوم: شاید مراد از "اذا اضطر الیه" اضطرار به لبس نباشد بلکه اضطرار به نماز در لباس

نجس باشد چون نه لباس دیگری دارد و نه قادر بر شستن لباس نجسش می باشد

اشکال دوم: ایشان فرموده است: اذا اضطر الیه معلوم نیست به معنای اضطرار به لبس باشد؛ شاید به معنای اضطرار به این باشد که ناچار است در آن نماز بخواند. یعنی چه؟ اگر می فرمود اذا اضطر الی لبسه، می گفتید دو حالت دارد: یک وقت آدم لباس نجس دارد ولی مضطر به لبسش نیست، می تواند لخت بشود، یک فرض این است که مضطر به لبسش هست. اما اگر باشد اذا اضطر الی الصلاة فیه یعنی لباس پاک ندارد، یک لباس نجس دارد، آن را هم نمی تواند بشوید، به این می گویند اضطر الی الصلاة فیه نه این که مضطر به لبس آن است. نه، اضطر الی الصلاة فیه یعنی لباس پاک ندارد، آب هم ندارد که این لباس نجس را بشورد، در این صورت امام فرمود یصلی فی النجس.

خب اگر این معنای دوم باشد که این مساوی است با مفاد طائفه اولی چون در طائفه اولی هم فرض شده بود لبس معه ثوب غیره و لبس عنده ماء یغسله. این روایت حلبی هم مساوی می شود با مفاد طائفه اولی. و شاید معنای روایت حلبی هم احتمال دوم باشد، اذا اضطر الی الصلاة فیه یعنی اگر بخواهد نماز بخواند در

..... شرط ششم: از حریر محض

1232 نباشد

لباس، غیر از این لباس نجس لباس دیگری ندارد. در مقابل کسی که لباس پاک دارد یا آب دارد می‌تواند این لباس را که نجس است بشوید.

پاسخ سوم: برخی از روایات طائفه اول را نمی‌توان بر فرض اضطرار حمل کرد. مثلاً در "یصلی

فیه أو یصلی عریانا" فرض اختیار شده است

اشکال سوم: ایشان فرموده است: این روایت حلبی نمی‌تواند شاهد جمع باشد. چون مگر می‌شود طائفه اولی را که می‌گویند یصلی فی النجس حمل کنیم بر فرض اضطرار؟ در این طائفه اولی روایاتی داشتیم که مفادش این بود، مثل صحیحہ علی بن جعفر: یصلی فیه او یصلی عریانا؟ قال علیه السلام یصلی فیه و لایصلی عریانا. اصلاً فرض اختیار کرده سائل، می‌گوید نماز بخواند در این نجس یا عریانا نماز بخواند؟ امام می‌فرماید در همین لباس نجس نماز بخواند، عریانا نماز نخواند، چطور این را حمل کنیم بر فرض اضطرار به لبس ثوب نجس؟ اگر فرض اضطرار به لبس ثوب نجس بود که سائل فرض نمی‌کرد یصلی فیه او یصلی عریانا. معلوم می‌شود که می‌تواند عریانا نماز بخواند، مضطر به لبس این ثوب نجس نیست.

[سؤال: ... جواب:] ظاهر یصلی فیه أو یصلی عریانا این است که هیچ محذور آخری نیست در نماز عریانا و الا می‌گفت که ناظر محترم است نمی‌توانم نماز عریانا بخوانم، هوا سرد است مریض می‌شوم نمی‌توانم نماز عریانا بخوانم. این جوری فرض نکرد.

یا در صحیحہ حلبی گفت لایقدر علی غسله، خب اگر مضطر بود به لبس این ثوب نجس مناسب بود بگوید لایقدر علی نزعہ، نمی‌تواند این لباس نجس را در بیاورد نه این‌که نمی‌تواند این لباس نجس را بشوید. اگر مضطر بود به لبس این ثوب نجس مناسب بود بگوید و لایقدر علی نزعہ. و لذا این روایت حلبی نمی‌تواند شاهد جمع باشد.

این محصل فرمایش آقای خوئی است.

جواب از پاسخ اول: اضمار موجب ضعف سند نیست چون ناشی از تقطیع روایات بوده است.

ضمن این‌که متعارف از اصحاب سؤال از امام علیه السلام است

به نظر ما این فرمایش ایراد دارد:

اما ایراد اول: طائفه ثانیه چرا معتبر نیست؟ حالا روایت حلبی محمد بن عبدالحمید در سندش هست که مجهول است، ولی موثقه سماعه چه مشکلی دارد؟ این که شما می‌گویید مضمره هست، معلوم نیست سماعه از امام سؤال کرده، این احتمال موهوم است. اولاً: متعارف نیست ابتداء به ساکن انسان بیاید بگوید از او سؤال کردم. کتاب می‌نوشتند، قبلش می‌گفتند سأل اباعبدالله علیه السلام، در ادامه می‌گفتند و سألته و سألته، بعد که تقطیع می‌شد این روایات در این کتاب اصل و در کتاب‌های مصنف اصحاب، هر کدام در باب خودش قرار می‌گرفت، آن وقت می‌شد و سألته. غیر از این احتمال، عرفی نیست که سماعه ابتداء به ساکن بگوید سألته، از او سؤال کردم. از کی؟ و این که این اصحاب مصنفات تقطیع بکنند، قبلش نام غیر امام ذکر بشود، او را اشاره به آن نکنند، مدام بنویسند و سألته، این خلاف امانت‌داری است.

علاوه بر این که در عرف متشرعی به قول آقای صدر ظهور اضمار اصحاب ائمه در این است که سؤال‌شونده امام بوده. سماعه از اصحاب امام صادق علیه السلام است. معلوم هم نیست واقفی باشد. می‌گویند اصلاً سماعه قبل از وقف، در زمان امام کاظم علیه السلام فوت کرده، نمانده تا زمان امام رضا علیه السلام تا بشود جزء واقفه. بهر حال از اصحاب امام صادق علیه السلام بوده؛ ظاهر این که بگوید سألته این است که از امام سؤال کرده و الا اگر از غیر امام سؤال می‌کرد می‌گفت. خلاف ظاهر عرف متشرعی است که از غیر امام سؤال کند و بعد بیاید بصورت اضمار بگوید سألته.

و اما این که آقای خوئی فرمودند یک نقل دارد قاعداً یک نقل دارد قائماً: آقا! نقل [مرحوم] کلینی با نقل شیخ فرق می‌کند. یکی قاعداً نقل کرده یکی قائداً. یک روایت است دو جور نقل شده. لفظش هم یک مقدار شبیه به هم است، اشتباه می‌شود در نسخه. دو جور نقل شده. این مقدار از اختلاف نقل باعث می‌شود ندانیم روایت قاعداً است یا قائماً اما بقیه روایت که مشکل پیدا نمی‌کند. متن روایت هم همه‌اش مثل هم است. فقط این قاعداً و قائماً دو جور نقل شده، وجهی ندارد ما اصل روایت را طرح کنیم.

پس این که ایشان طائفه ثانیه را فرمود معتبر نیست، نخیر، این صحیح نیست.

..... شرط ششم: از حریر محض

1234 نباشد

اشکال سوم: اساساً "لم یصل عریانا" با "لایصلی عریانا" جمع عرفی ندارد تا بخواهیم حمل بر

تخیر بکنیم حتی اگر "لایصلی" را حمل بر کراهت بکنیم

ایراد دوم به مرحوم آقای خوئی: ایشان فرمود: اگر طائفه ثانیه صحیح باشد مقتضای جمع عرفی حمل بر تخیر است. آقا! در روایات طائفه اولی بود صلی فیه و لم یصل عریانا، این چه جور جمع عرفی دارد با آن روایات طائفه ثانیه که می گوید صلی عریانا؟! یکی می گوید نماز عریانا بخوان، یکی می گوید نماز عریانا نخوان. [سؤال: ... جواب:] حمل بر تخیر، عرفی نیست. بحث در این است که [فرمود] صلی فیه و لم یصل عریانا. ... و لو نهی کراهتی. نهی کراهتی با این که در یک خطاب دیگر امر بکنید به صلات عریانا و یا در یک روایت دیگر امر کنید به طرح ثوب، مطرح ثوبه، جمع نمی شود. یک طائفه می گوید در لباس نجس نماز بخواند، عریانا نماز بخواند، یک روایت دیگر می گوید لخت بشود و نماز بخواند، این جمع عرفی حمل بر تخیر دارد؟ چه ربطی دارد به آن مثال اعتق رقبة با اطعم ستین مسکینا یا صم ستین یوما. این که نهی نکرده از عدل آخر. نهی از عدل آخر بر فرض بگوئید حمل می شود بر نهی کراهتی، این نهی کراهتی با امر به همین سازگار است؟ یک خطاب نهی کراهتی کند بگوئید لم یصل عریانا بعد خطاب دیگر به همین که نهی کراهتی دارد امر کند مطرح ثوبه، یصلی عریانا؟

بیان ترخیص یک فعل مکروه، با صیغه امر عرفی نیست. مگر این که عدم وجوب آن فعل واضح

باشد مانند موارد توهم حظر

[سؤال: ... جواب:] مطابق طبع نیست که انسان عریان بشود و نماز بخواند، ممکن است بگویند به این خاطر نهی کراهتی هم کردند که خوب هم نیست عریان بشوید. اما آن روایت یصلی عریانا را آقایان می خواهند بگویند ترخیص است، با این که خوب هم نیست، با این که موافق طبع است اما مجازی نماز عریانا بخوانی. کلام در این است که یصلی عریانا را حمل کنیم فقط بر ترخیص در یک فعل مکروه؟ این عرفی است؟ بگوئید با این که مکروه است یصلی عریانا ولی ما می خواهیم بگوئیم مباح است. مباح بودن این

لباس مصلی

۱۲۳۵

فعل مکروه را به لسان امر بیان می‌کنند؟ می‌گویند یطرح ثوبه، یصلی عریانا؟ و این جمع، عرفی است؟ انصافا این جمع عرفی نیست.

[سؤال: ... جواب:] صلّهما فی المحمل قطعاً مقام، مقام توهّم حظر است. قطعاً معنایش این نیست که نماز نافله فجر را روی محمل خواندن امر دارد. می‌خواست بفرماید مجازید در این کار، لاتصلّهما الا علی وجه الارض، نهی کرد از صلات فی المحمل، نهی بر کراحت کردیم. اما در اینجا این‌طور نیست که واضح باشد که صلات عریانا لازم نیست، بحث در این است که حرام است یا مباح است. خیر، اتفاقاً گفتیم اشهر که می‌گویند صلات عریانا لازم است. جایی که احتمال وجوب نیست، امر دائر است بین مباح بودن و حرام بودن، خب اینجا می‌گویید مثل صلّهما فی المحمل این ظهور دارد در ترخیص، در مقام توهّم حظر است. اما در یصلی عریانا توهّم وجوب هم هست، احتمال وجوب صلات عریانا هم هست. اشهر هم همین را گفتند. انصاف این است که حمل بر تخیر جمع عرفی نیست.

اما آنچه که مرحوم آقای خوئی در رابطه با "إذا اضطر الیه" فرمود، فرمایش متینی است. واقعاً یصلی اذا اضطر الیه هم مجمل است، معلوم نیست اضطرار به لبس را بگوید، شاید اضطرار را به صلات در نجس بگوید از این باب که لباس پاک نداری، آب هم نداری لباس نجس را بشوری.^{۳۳} علاوه بر این که همان‌طور که آقای خوئی فرمود طائفه اولی را نمی‌شود حمل بر فرض اضطرار کرد.

پاسخ چهارم از اشکال دوم: اساساً حمل یک خطاب بر حالت ثانوی (مانند اضطرار) عرفی

نیست

اصلاً خطاب اولی را نمی‌شود حمل بر فرض اضطرار کرد؛ امام به خطاب اولی بفرمایند یصلی فی النجس بعد بگوییم مراد فرضی است که مضطر به لبس نجس هستی. فرض اضطرار حالت ثانویه طارئه است، بیان این حکم حالت ثانویه به لسان خطاب اولی، این عرفی نیست.

^{۳۳} ماتن: از طرفی خود راوی فرض کرده لباس دیگری ندارد و از طرف دیگر این که از امام علیه السلام می‌پرسد چه کند، فهمیده می‌شود حکم وجوب غسل را می‌داند، منتها قادر بر غسل این تنها لباس نجسش نیست، بنابراین ظهور "إذا اضطرّوا الیه" در اضطرار به لبس است. و یؤیده که فرض اضطرار به لبس یک فرض شایع می‌باشد.

..... شرط ششم: از حریر محض

1236 نباشد

این فرمایش آقای خوئی را ما قبول داریم. و لکن دو ایراد اول به مرحوم آقای خوئی وارد هست.

مختار: بعد از تعارض نصین (یصلی عریانا و لایصلی عریانا) ظاهر (یصلی فی النجس) بلامعارض

می شود

ما خودمان این طور به نظرمان می آید، بگوییم: ما در اصول گفتیم اگر سه طائفه از روایات داشتیم، دو طائفه تعارض کردند با هم به نص، طائفه ثالثه یک ظاهری است موافق یکی از آن دو نص، معارضه به این ظاهر سرایت نمی کند.

مثال: یجب اکرام العالم، لایجب اکرام العالم، این ها با هم تعارض می کنند به نص. خطاب سوم می گوید اکرم العالم. اکرم العالم با یجب اکرام العالم که تنافی ندارند، با لایجب اکرام العالم هم تنافی ندارند چون نسبت این دو، قرینه و ذوالقرینه است؛ یجب اکرام العالم اقتضاء می کند اکرم العالم حمل بر استحباب بشود. عرف می گوید اکرم العالم امر کرد به اکرام عالم، با یجب اکرام العالم که تعارض ندارند، با لایجب اکرام العالم هم تعارض مستقر ندارد. اگر لایجب اکرام العالم بود ما اکرم العالم را حمل بر استحباب می کردیم. ولی چون لایجب اکرام العالم با یجب اکرام العالم تعارض و تساقط کرد، قرینه ای بر رفع ید از ظهور اکرم العالم در وجوب ثابت نشد. و لذا فقیه فتوی می دهد طبق این اکرم العالم به وجوب اکرام عالم به اعتماد این ظاهر. چون قرینه معتبره بلامعارض برای رفع ید از این ظهور پیدا نکردیم.

مانحن فیه هم همین است. لایصلی عریانا با یصلی عریانا تعارض نصین است اما خطاب یصلی فی النجس ظاهر است. اگر ما بودیم و یصلی فی النجس، با آن یصلی عریانا حمل می کردیم بر تخییر. بخاطر لایصلی عریانا ما نتوانستیم صلی عریانا را حمل بر تخییر کنیم. خب صلی عریانا با لم یصل عریانا تعارضاً تساقطاً اما صلی فی النجس که ظاهر است در وجوب تعیینی صلات فی النجس که این ظهورش قرینه بر خلاف ندارد.

[سؤال: ... جواب:] صلی فی النجس، با صلی عریانا ایماء جمع عرفی ندارند؟ بخاطر نهی از صلات عریانا ما مشکل داشتیم و الا اگر لم یصل عریانا نبود، از امام یک جا سؤال کردند کسی لباس نجس دارد، پاک نمی تواند بکند وقت نماز چه کند؟ امام می فرماید در همین لباس نماز بخواند، به یکی دیگر می فرماید عریانا

لباس مصلی ۱۲۳۷

نماز بخواند با اشاره به رکوع و سجود. جمع عرفی ندارد؟ حمل بر تخییر می‌کنیم؛ عدلین واجب تخییری است. مثل یصوم ستین یوما با یطعم ستین مسکینا چه جور جمع عرفی داشت حمل بر تخییر می‌کردید. ... در اصل مشروعیت صلات عریانا. ... دو تا نص داریم: صلی عریانا، لم یصل عریانا، این‌ها جمع عرفی ندارند.

[سؤال: ... جواب:] شما اشکال در کبری دارید. بحث در کبری مورد نزاع هست اما همان‌طور که مرحوم آقای صدر دارند، ایشان البته بحث عقلی مطرح می‌کند ولی ما بحث را عرفی می‌کنیم، از نظر عرفی بعید نیست. یک خبر ثقة بیاید که مولی گفته آب بیاور، یک ثقة دیگری بگوید مولی گفته باید آب بیاورید. یک ثقة سومی آمده مولی گفته لازم نیست آب بیاورید. چه کار می‌کنید؟ می‌گویید این که مولی گفته آب بیاور این که معارض ندارد. یکی می‌گوید مولی گفت باید آب بیاورید یکی گفت لازم نیست آب بیاورید، روشن نیست که مولی گفته باید آب بیاورید یا گفته لازم نیست آب بیاورید. ضد و نقیض است این دو خبر آخری. اما این که آب بیاور او که امر است، مشکل ندارد و ثابت هم نیست که این امر، امر استحبابی است، برای چی رفع ید کنیم از ظهور این امر در وجوب؟

[سؤال: ... جواب:] طائفه اولی چند روایت بود. بعضی‌هایش داشت یصلی فیه. صحیحه علی بن جعفر بود که یصلی فیه و لایصلی عریانا. این یصلی فیه و لایصلی عریانا نص است عرفا در عدم مشروعیت صلات عریانا، تعارض می‌کند با طائفه ثانیه که می‌گوید یصلی عریانا. اما آن روایات صحیحه‌ای که فقط داشت یصلی فیه، آن در حد یک ظهور است؛ قابل جمع با طائفه ثانیه است.

[سؤال: ... جواب:] یصلی فیه و لایصلی عریانا، با هم تنافی ندارند. یکی می‌گوید در این لباس نجس نماز بخوان یکی دیگر می‌گوید لخت بشو ایماثا نماز بخوان. دو تا عدل واجب تخییری است، با هم تنافی ندارد. آن لایصلی عریانا کار را خراب کرد، خب او تعارض نصی داشت با یصلی عریانا. اما این یصلی فیه که طرف معارضه نیست چون این نص نیست، با هر دوی آن‌ها هم‌زیستی مسالمت‌آمیز می‌تواند داشته باشد.

[سؤال: ... جواب:] یصلی فیه چون خطاب اولی است قدر متیقن عرفیش این است که بیان حکم اختیاری می‌کند. ... کجا فرض اضطرار متعارف است؟ شب است تاریک است هیچکس نمی‌بیند یا می‌رود یک جا نشسته نماز می‌خواند در یک گودی، در بیابان می‌رود در یک گودی نماز می‌خواند. ... پس آن روایتی که

..... شرط ششم: از حریر محض

1238 نباشد

می‌گوید یصلی عریانا او که نگفت در فرض اضطرار. ... عجیب است. گفت ما فعل ابوک بحماره؟ او هم گفت باعه، فروختش، گفت چرا می‌گویید باعه؟ گفت لم بئک تجر؟ تو گفتی ما فعل ابوک بحماره، لم بئک تجر و بائی لاتجر. شما در یصلی فیه می‌گویید فرض اضطرار متعارف است، حمل بر فرض اضطرار می‌کنیم بعد یصلی عریانا را حمل می‌کنید بر فرض اختیار که به قول شما غیر متعارف است.

پس به نظر ما یصلی فیه بلامعارض است. اگر این ادعا را بپذیرید فهو و الا تعارض و تساقط می‌کنند این دو طائفه.

این که بعضی‌ها گفتند طائفه اولی صحاح هستند، طائفه ثانیه موثقات هستند، غیر از آن روایت حلبی که ضعیف السند بود [بخاطر] محمد بن عبدالحمید [اما] موثقه سماعه هست و در تعارض بین روایت صحیح و روایت موثقه روایت صحیح مقدم است و روایت صحیح می‌گوید یصلی فی النجس. ما این مبنا را قبول نداریم. ما می‌گوییم اگر نوبت به تعارض برسد، بین صحیح و موثقه تکافی هست هیچ ترجیحی بر یکدیگر ندارند. آن وقت نوبت می‌رسد به اصل عملی.

اصل عملی به نظر ما در دوران امر بین تعیین و تخییر، اصل برائت از تعیین است. نتیجه‌اش می‌شود تخییر. اما به نظر مشهور در دوران امر بین تعیین و تخییر، احتیاط لازم است و لذا محقق عراقی گفت علم اجمالی داریم، منحل نمی‌شود، باید احتیاط کرد، هم نماز بخوانیم در ثوب نجس هم نماز بخوانیم عریانا.

این راجع به این بحث.

آقای زنجانی: اگر متنجس به منی بود باید عریانا نماز بخواند و اگر به غیر منی بود در نجس نماز

بخواند. روایات نماز در متنجس به منی بر فرض اضطرار حمل می‌شود

اما تفصیل آقای زنجانی: آقای زنجانی فرمودند: متنجس به منی اگر بود این ثوب، اگر می‌تواند عریانا نماز بخواند. اگر متنجس به غیر منی بود، در همین ثوب متنجس نماز بخواند. آنی هم که دیروز نقل کردیم الاحوط وجوبا قضاء الصلاة فی الطاهر، در رساله فارسی ایشان نیست، ظاهرا نظرشان در همین احتیاط واجب هم عوض شده. وجه این تفصیل روشن شد. ایشان می‌فرمایند: راجع به متنجس به غیر منی اصلا ما نداریم

یصلی عریانا؛ همه‌اش هست یصلی فیه. پس در متنجس به غیر منی فقط خطابات می‌گفت نماز در ثوب نجس بخواند. راجع به متنجس به منی بله، بعض روایت گفت یصلی فیه، بعض روایات گفت یصلی عریانا، روایت حلبی هم گفت یصلی اذا اضطر الیه. مقتضای جمع عرفی این است که در متنجس به منی تفصیل بدهیم، بگوییم اگر مضطر به لبسش هستی، به قول آقا شاید خیلی از موارد انسان مضطر باشد به لبسش و لو حالت استثنائی است ولی حالت استثنائی نادر نیست، نوعا در سفر این حال پیش می‌آید، در سفر هم همراهان دارد. اگر ناچاری بپوشی، در همین نماز بخوان اگر ناچار نیستی عریانا نماز بخوان.

اشکال اول: کسی از فقهاء قائل به این تفصیل نشده است و این غرابت باعث وثوق به خلاف

می‌شود

این فرمایش آقای زنجانی به نظر ما ناتمام است. چرا؟ برای این که اولاً: این تفصیل تفصیل غریبی است. آخه یک نفر پیدا شده این تفصیل را بدهد؟ آخه فقه ما ناگهان از عالم لوح محفوظ و بدون سابقه تاریخی به ذهن انسان می‌آید؟! این خیلی بعید است. هیچ فقیهی ما ندیدیم این تفصیل را بدهد. ایشان ممکن است بفرماید این همه قول بود در مسأله حالا گیر دادید به قول ما؟ [اقول] اما انصافا غرابت دارد این تفصیل بین متنجس به غیر منی و متنجس به منی. غرابت دارد، چیزی که به ذهن هیچیک از فقهاء نیامده این نشان می‌دهد این تفصیل عرفی نیست، ذهن عرفی مساعد این تفصیل نیست.

[سؤال: ... جواب:] اشد من البول در این که باید دلک بشود موقع شستن و الا مسلّم بول اشد از منی است چون متنجس به بول دوبار شسته بشود، متنجس به منی یک بار شسته بشود کافی است. ... ما خیلی چیزی نمی‌گوییم فقط می‌گوییم مقداری غرابت دارد.

اشکال دوم: در معتبره قاسم بن محمد، برای نماز در متنجس فرض اضطرار را مطرح کرد چه

متنجس به منی چه متنجس به غیر منی

قطع نظر از این مطلب، روایت قاسم بن محمد که از حلبی نقل می‌کرد، یصلی فیه اذا اضطر الیه که آقای زنجانی قبول دارند این روایت را خلافاً للسید الخوئی و ما هم قبول داریم چون قاسم بن محمد که حسین بن

..... شرط ششم: از حریر محض

1240 نباشد

سعید از او نقل می‌کند قاسم بن محمد جوهری است و قاسم بن محمد جوهری مروی عنه صفوان و ابن ابی عمیر است و ما قبولش داریم، آقای زنجانی هم قبول دارند. در این روایت قاسم بن محمد فقط تنجس به منی نبود، تنجس به بول هم بود. داشت متنجس به منی یا متنجس به بول، یصلی فیه اذا اضطر الیه. چه جور شد ایشان فقط تفصیل را در متنجس به منی مطرح می‌کنند بین اضطرار و عدم اضطرار؟

[سؤال: ... جواب:] تقیید زد فرمود اذا اضطر الیه. مفهومی این است که اگر مضطر نبود در این نماز نخواند. هر دو را در سؤال گفت، متنجس به منی متنجس به بول، شما می‌گویید اذا اضطر الیه فقط می‌خورد به آن متنجس به منی.

اشکال سوم: در صحیحہ عبدالرحمن کہ فرمود در متنجس به منی نماز بخواند، اگر فرض

اضطرار مورد نظر باشد، باید در کنار "لایقدر علی غسله" می‌گفت "لایقدر علی نزعہ"

و عمده اشکال به آقای زنجانی این است: (خوب دقت کنید!) صحیحہ عبدالرحمن گفت: ثوبی کہ أجنب فیه و لایقدر علی غسله یصلی فیه. لباسی کہ در او جنب شد، یعنی متنجس به منی شد، سائل گفت نمی‌توانم آن را بشویم، امام فرمود پس در آن نماز بخوان. خب اگر مقصودش این بود کہ و نمی‌توانم آن را دریاورم، مناسب نبود این را بگوید؟ فقط گفت لایقدر علی غسله. خب اگر موردش اضطرار است، مناسب نبود "و لایقدر علی نزعہ" را هم کنارش بگوید؟ [آیا] عرفی است ما بگوییم لایقدر علی غسله و لکن یقدر علی نزعہ، اینجا را امام فرمود یصلی فیه کہ آقای زنجانی این جور می‌گویند. آقای زنجانی می‌گویند لایصلی فیه در جایی است کہ لایقدر علی غسله و لایقدر علی نزعہ. خب چرا این سائل لایقدر علی غسله را گفت، لایقدر علی نزعہ را نگفت؟

[سؤال: ... جواب:] اینجا متعارف این است کہ لایقدر علی نزعہ، در آن یصلی عریانا هم متعارف این است کہ یقدر علی نزعہ کہ آنجا مطلق گفت یصلی عریانا در همین ثوبی کہ اجنب فیه؟ این جور جمع‌ها عرفیت ندارد.

و لذا به نظر جمع ایشان هم درست نیست.

کلام واقع می‌شود در مسأله ۳۹. راجع به این ثوب نجس احوط آن لم یکن اقوی صلات در ثوب نجس هست و آن کان الاحوط استحباب ضم الصلاه عریانا الیه.

انشاءالله مسأله ۳۹ را روز شنبه بررسی می‌کنیم.

مسأله ۳۹: اضطرار بین لباس‌های ممنوع در نماز

جلسه ۱۱۵-۳۳۹

شنبه - ۹۸/۰۳/۲۵

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيه الله في الأرضين و اللعن على أعدائهم أجمعين.

صاحب عروه: ابتداء لباس نجس، سپس غیر مأكول، سپس بین حریر و ذهب مخیر است، سپس

میته و در آخر لباس غصبی را بیوشد

بحث راجع به مسأله ۳۹ هست.

در مسأله ۳۹ صاحب عروه فرض کرده: اگر امر دائر بشود در ساتر بین ساتر نجس، یک ساتر نجس دارد، یک ساتر غیر مأكول اللحم دارد، یک ساتر حریر دارد، یک ساتری دارد که از طلا بافته شده، یک ساتر میته دارد و یک ساتر مغضوب. یک ساتر بی‌مشکل پیدا نکرده. اذا اضطر الى لبس احد الممنوعات من النجس و غیر المأكول و الحریر و الذهب و المیتة و المغضوب قدم النجس على الجميع، باید برود در آن نجس نماز بخواند. حال اگر ساتر نجس در کار نبود، می‌رود در آن غیر مأكول نماز می‌خواند. اگر غیر مأكول هم نبود، یعنی حریر بود، ذهب بود، میته بود، مغضوب هم بود، اما نجس و غیر مأكول نبود اینجا می‌رود یا در ذهب یا در حریر نماز می‌خواند مخیرا بینهما. [اگر] دوست دارد در ساتر ذهبی نماز بخواند، [اگر] دوست دارد در ساتر حریری نماز بخواند. اگر ساتر حریری و ذهبی هم نبود، ساتر میته بود و مغضوب، می‌رود در ساتر میته نماز می‌خواند. تا یکی از این‌ها ممکن باشد حق ندارد اضطرارش را با لبس ساتر مغضوب تأمین بکند.

..... شرط ششم: از حریر محض

1242 نباشد

فرض مسأله را خوب گوش بدهید! اضطرار به لبس است، باید یکی از این‌ها بپوشد، حالا بحث نمازش هم هست، اما فعلا در این مسأله بحث اضطرار به لبس است. تا مضطر نشده به لبس مغضوب، راه هست برای لبس غیر مغضوب، حق ندارد لبس مغضوب بکند. اگر ساتر منحصر به یک ساتر مغضوب بشود و مضطر به لبس او بشود دیگه آن وقت جایز می‌شود لبس ساتر مغضوب. و لکن توجه دارید این فرض اضطرار به لبس است نه این‌که اضطرار به لبس ندارد. اگر اضطرار به لبس ندارد فقط ساتر مغضوب است باید عریانا نماز بخواند اما در اضطرار به لبس حکم این است که اگر غیر مغضوب هم هست او مقدم است بر ساتر مغضوب. این محصل فرمایش صاحب عروه است.

اشکال اول: لبس میته حلال گوشت حرمت تکلیفی ندارد، لذا بر لبس حریر و ذهب مقدم است

مطالبی در اینجا هست که عرض می‌کنیم:

مطلب اول این است که این میته را ایشان در اینجا مطرح کرد به این نحو که گفت اگر مضطر بشود به لبس یکی از این ممنوعات، اول می‌رود سراغ لبس نجس، اگر نشد می‌رود سراغ غیر مأكول، اگر او هم نشد، مخیر است برود سراغ لبس ذهب یا حریر، اگر این‌ها هم نشد برود سراغ لبس میته. آقا! این چه فرمایشی است؟ لبس میته مگر حرام تکلیفی است؟ لبس میته مثل لبس غیر مأكول است، چه فرق می‌کند با لبس غیر مأكول؟ اگر من مضطرم یا لبس ساتر حریر بکنم که طبعا در آن نماز هم می‌خواند یا لبس ساتر میته بکنم چرا شما می‌فرمایید برو ساتر حریر را بپوش؟ پوشیدن ساتر حریر حرام تکلیفی است. من باید بروم ساتر میته را بپوشم چون حرام تکلیفی نیست. انتفاع به میته به نظر صاحب عروه جایز است و هو الصحیح. می‌ماند حال نماز: در حال نماز هم امر دائر است بین لبس حریر که حرام تکلیفی و وضعی است یا لبس میته که فقط حرام وضعی است. طبق نظر مشهور باید لبس میته بکند چون حرمت نفسیه لبس حریر سبب سلب قدرت می‌شود از نماز در غیر میته. من دیگه عاجزم از نماز خواندن در غیر میته چون غیر میته حریر است، چیز دیگری نیست پیش من. و ما هم همین را عرض کردیم، نظر مشهور را در اینجا قبول کردیم. امر دائر است بین صلات فی الحریر که هم حرام تکلیفی است هم حرام وضعی یا صلات فی المیتة که فقط حرام

لباس مصلی

۱۲۴۳

وضعی است ما هم قبول کردیم نظر مشهور را که متعین است صلات فی المیتة تا این که مرتکب حرام تکلیفی نشویم.

خلاصه این "ثم المیتة" صاحب عروه کار دستش داده. نوعا معلقین و محشین عروه یک طعنه‌ای زدند به صاحب عروه که این ثم المیتة شما چیست؟ وجهی ندارد ثم المیتة.

[سؤال: ... جواب:] ما گفتیم اگر امر دائر بشود یک حرام تکلیفی و حرام وضعی مثل صلات فی الحریر و یک حرام وضعی فقط مثل صلات در غیر مأکول، متعین است صلات در غیر مأکول. مثل مشهور. نکته‌اش را هم عرض کردیم در جلسات قبل. ... میتة چه نجسه باشد چه طاهره باشد لبسش که حرام تکلیفی نیست. لبسش حرام وضعی است در نماز. چطور من بروم حرام تکلیفی را مرتکب بشود، لبس حریر بکنم که غیر از حرام وضعی حرام تکلیفی هم هست؟

پس این ثم المیتة که ایشان فرموده اشتباه است. این مطلب اول.

محقق خوئی: این مسأله سه صورت دارد:

صورت اول: دوران بین دو حرام وضعی (مانند غیر مأکول و میتة). حکم: تخییر. مقام از مصادیق

تزام در واجبات ضمنیه است که بعد از تساقط، برائت از تعینیت هر کدام جاری است

مطلب دوم این است که مرحوم آقای خوئی فرمودند: این مسأله سه صورت دارد:

صورت اول این است که شخص مضطر است به ارتکاب یکی از دو حرام وضعی بدون این که حرام تکلیفی باشد. مثل دوران امر بین صلات در غیر مأکول یا صلات در میتة، هیچکدام حرام تکلیفی نیست. امر دائر است من یا در این ساتر غیر مأکول اللحم نماز بخوانم که از پشم روباه است یا در آن پوست گوسفند میتة نماز بخوانم، هیچکدام حرام تکلیفی نیست.

مرحوم آقای خوئی فرموده: این صورت به نظر ما حکمش تخییر است. چرا؟ برای این که داخل می شود در بحث التزام در واجبات ضمنیه. نمازی از من خواستند مشروط بود که در غیر مأکول اللحم نباشد، در میتة هم نباشد. من نمی توانم امروز همچون نماز بخوانم چون یا ساتری دارد که غیر مأکول است یا ساتری دارم

..... شرط ششم: از حریر محض

1244 نباشد

که میته است و من مضطرم به لبس یکی از این دو. نه این که می توانم عریانا نماز بخوانم، اگر می توانستم عریانا نماز بخوانم آقای خوئی می فرماید عریانا نماز بخوان. نخیر، مضطرم، جلوی چشم مردم است، یا باید ساتر غیر مأکول را بپوشم یا ساتر میته را.

آقای خوئی فرموده: در تزاحم در واجبات ضمنیه، نظر ما این است که بر می گردد به تعارض. دلیل مانعیت غیر مأکول با دلیل مانعیت میته تعارض می کنند. چرا؟ برای این که قابل جعل نیست هر دو مانعیت برای من، چون اگر هر دو مانعیت برای من جعل بشود می شود تکلیف به غیر مقدور. معنایش این است که يجب علیک الصلاه فی غیر المأكول و غیر المیتة. تا این را بگویند می گویم خدا! تو نفرمودی لآنکلف نفسا الا وسعها؟ این که شد تکلیف به غیر مقدور، تکلیف واحد به غیر مقدور است. و لذا تعارض دارد دلیل لاتصل فی ما لایؤکل لحمه با لاتصل فی المیتة. تعارض و تساقط می کنند. اصل برائت از مانعیت تعیینیه غیر مأکول با اصل برائت از مانعیت تعیینیه میته، نتیجه اش می شود تخییر.

[سؤال: ... جواب:] در ساتر موارد تزاحم دو تکلیف نفسی هست. اگر دو تکلیف نفسی بود قید لبی می گوید این تکلیف مشروط است به عدم صرف قدرت در واجب اهم یا مساوی، آن تکلیف هم مشروط است به عدم صرف قدرت در واجب اهم یا مساوی. تنافی در جعل ندارند. انقض ابنی، انقض عبدی، هر کدام مشروط هستند به عدم اشتغال به واجب اهم یا مساوی. این شرط را از کجا استفاده کردیم؟ قید لبی عقلی یا همان قید قدرت در خطابات که هست، معنایش این است. اما تکلیف واحد چه جوری خواهد بود؟ یک وجوب نماز است برای من، این وجوب نماز یا مشروط به عدم مأکول است یا مشروط است به عدم میته یا مشروط است به عدم احدهما تخییرا. راه دیگری ندارد. دلیل لاتصل فی ما لایؤکل لحمه می گوید مشروط است به عدم مأکول، دلیل لاتصل فی المیتة می گوید مشروط است به عدم میته، و چون امکان ندارد مشروط به هر دو باشد تعارضا تساقطا. باید رجوع کنیم به اصل عملی. اصل برائت از تعین این، اصل برائت از تعین او، نتیجه اش می شود تخییر.

و بناء بر مسلک مشهور که تزاحم در واجبات ضمنیه است اینجا باید گفت تخییر است چون اهمیت هیچکدام ثابت نیست.

تنبيه: لایخفی که مقصود محقق خوئی میته مأکول اللحم است

البته خوب بود آقای خوئی همان طور که در حاشیه عروه شان اشاره کردند تفصیل بدهند بین میته غیر مأکول اللحم و میته مأکول اللحم. در میته مأکول اللحم همین جور است. جلد گوسفند میته، پشم روباه. اما اگر نه، یکی پشم روباه است یکی جلد روباه مرده، خب اینجا دوران امر است بین یک مانعیت و دو مانعیت. اینجاها متعین است نماز در پشم روباه. چرا؟ برای این که اگر برود نماز بخواند در جلد آن روباه میته این مبتلا به دو مانع می شود. این که مضطر نیست به ایجاد دو مانع، هم میته بودن مانع است هم غیر مأکول اللحم بودن، اینجا دو مانع است. پس برو همان لباس متخذ از پشم روباه را بپوش چون [گرچه] مضطری به لبس احدهما، ولی الضرورات تتقدر بقدرها. امر دائر است که نماز را با یک مانع بخوانی یا نماز را با دو مانع بخوانی. و ان شئت قلت شما مضطری لاتصل فی ما لایؤکل لحمه را مخالفت کنی اما مضطر نیستی لاتصل فی المیتة را مخالفت کنی. چون هر دو ما لایؤکل است، مضطری مخالفت کنی یکی از این دو ساتر را بپوشی اما مضطر نیستی لاتصل فی المیتة را مخالفت کنی، او را چرا مخالفت می کنی؟

[سؤال: ... جواب:] فرقی نمی کند چه تعارض چه تراحم. شما تعارض هم بگویی، لاتصل فی ما لایؤکل لحمه تعییناً مورد اضطرار است [که] مخالفت بکنیم با آن چون هر کدام از این دو ساتر را بپوشیم ما لایؤکل لحمه است یکی پشم روباه است یکی جلد روباه، مضطریم به مخالفت با آن، ولی مضطر به مخالفت با لاتصل فی المیتة که نیستیم. خطاب لاتصل فی المیتة اینجا جاری است بلامعارض.

صورت دوم: دوران بین دو حرام وضعی و حرام تکلیفی (مانند غیر مأکول و غصبی). حکم:

خطاب لاتغصب مطلق، مقدم است بر خطاب مقید به قید قدرت

صورت ثانیه: آقای خوئی فرموده: امر دائر است بین ارتکاب یک حرام وضعی و یا یک حرام تکلیفی. مثل این که امر دائر است یا غیر مأکول را بپوشیم یا مغضوب را بپوشیم. غیر مأکول فقط حرام وضعی است، مغضوب فقط حرام تکلیفی است. حتی اگر ما بگوییم موجب بطلان نماز هم می شود به تبع حرام تکلیفی

..... شرط ششم: از حریر محض

1246 نباشد

بودنش است؛ استقلال ندارد. بر فرض قائل بشویم نماز در ساتر مغضوب باطل است چون تکلیفی است باطل است از باب اجتماع امر و نهی. امر دائر است بین یک ساتر غیر مأکول و یک ساتر مغضوب.

در این صورت ثانیه هم آقای خوئی فرموده مطلب روشن است. خطاب لاتغصب خطاب مطلق است، مشروط به قدرت نیست ولی خطاب لاتصل فی ما لایؤکل لحمه مشروط به قدرت است. چرا؟ برای این که شما اگر نتوانی نماز بخوانی در ساتری که مأکول اللحم نیست شارع گفته الصلاة لاتسقط بحال، کانه این جور می شود: صل مع الاجتناب عما لایؤکل لحمه یعنی لاتصل فی غیر المأکول اذا تمكنت من ذلك، اگر می توانی نماز نخوان در ما لایؤکل لحمه حالا اگر نتوانستی، چاره ای نداری باید نماز بخوانی در ما لایؤکل لحمه خب الصلاة لاتسقط بحال، بدل اضطراری دارد. کسی که نمی تواند نماز بخواند در لباس حلال گوشت مضطر است نماز بخواند در لباس حرام گوشت، خب الصلاة لاتسقط بحال، می گویند در همین لباس حرام گوشت نماز بخوان. این بدل اضطراری است برای نماز اختیاری که نمازی است که در اجزاء حیوان حلال گوشت خوانده می شود یا در لباس های دیگر خوانده می شود. اگر اختیار داری، متمکنی، نماز بخوان در لباسی که از اجزاء حیوان حرام گوشت نباشد، اگر توانایی داری. اگر تمکن نداری آن وقت بدل اضطراریش این است که در لباسی که از اجزاء حیوان حرام گوشت است نماز بخوانی. اما خطاب لاتغصب چیست؟ او مطلق است. بدل اضطراری دارد؟

[سؤال: ... جواب:] اگر مضطر باشی حرمت غصب ساقط می شود نه این که یک تکلیف اضطراری داری. این ها فرق می کند. اشکال آقا را من توضیح بدهم: ایشان می فرمایند حرمت غصب هم مشروط به قدرت است، کسی که مضطر به غصب است حرمت غصب هم ساقط می شود. آقای خوئی می فرماید حرمت غصب با اضطرار ساقط می شود اما این که بدل اضطراری نیست. بدل اضطراری یک امر به مرکب ناقص است برای کسی که عاجز از مرکب تام است. نماز مرکب تام است، لاتصل فی ما لایؤکل لحمه، عاجز هستی از نماز تام، بدل اضطراری دارد، پس تو واجب است نماز ناقص بخوانی و لو در همین اجزاء حیوان حرام گوشت. اما یحرم الغصب، تکلیف مطلق است. بله، مضطری به غصب، تکلیف ساقط می شود، [اما] بدل اضطراری ندارد.

[سؤال: ... جواب:] فرض این است: در خطاب شرعی که نگفتند یحرم الغصب بشرط القدرة، این را که نگفتند، اما در خطابات نماز در لسان خطاب آمده است. هر کجا بدل اضطراری بود برای نماز چون این بدل اضطراری موضوعش عجز از آن واجب اختیاری است، این نشان می‌دهد که آن واجب اختیاری مشروط به قدرت در لسان خطاب. لسان خطاب نماز نسبت به نماز اختیاری مشروط به قدرت است، چون بدل اضطراری وقتی موضوعش شد عدم قدرت بر این واجب اختیاری پس موضوع این واجب اختیاری می‌شود قدرت بر واجب اختیاری. این از لسان خطاب فهمیده می‌شود.

[سؤال: ... جواب:] ببینید! این فرمایش شما یعنی اشکال در کبری تقدیم خطاب مطلق بر خطاب مشروط به قدرت. همان اشکالی است که ما هم کردیم وفاقا للبحوث. گفتیم: همه خطابات مشروط به قدرت هستند. ما اینجا بناء نیست اشکال مبنایی بکنیم به آقای خوئی. آقای خوئی می‌گویند طبق آن مبنا که اتفاقا مبنای مشهور هم هست، خطاب مطلق که در لسان خطاب مشروط به قدرت نیست، (بله، یک خطاب عامی داریم لایکلف الله نفسا الا وسعها، اما خطاب مطلق لسان خطابش مشروط به قدرت نیست لولا آن دلیل عام که تکلیف به غیر مقدور نداریم) این خطاب مطلق در ارتکاز عرفی مقدم است بر خطابی که در لسان خطاب مشروط به قدرت است. حالا یا در همین خطاب واحد گفتند آن قدرت فاعل کذا یا برای یک واجبی بدل اضطراری ذکر کردند که آن ظهور عرفی دارد که آن بدل اضطراری که موضوعش عجز از این واجب اختیاری است پس این واجب اختیاری هم موضوعش مشروط به قدرت بر این واجب اختیاری است. این را می‌کند واجب مشروط به قدرت. و لذا می‌گویند دلیل یحرم الغصب خطاب مطلق است، مقدم می‌شود بر خطاب لاتصل فی ما لایؤکل لحمه.

صورت سوم: فرض اول: دوران بین دو فعلی که علاوه بر حرمت تکلیفی، حرمت وضعیه مستقله

هم دارد (مانند حریر و ذهب). حکم: تخییر. فرض دوم: حرمت وضعیه تابعه دارد (مانند حریر و

مغصوب) حکم: وجوب لبس حریر

..... شرط ششم: از حریر محض

1248 نباشد

آقای خوئی فرموده: صورت ثالثه این است: امر دائر است بین یک حرام نفسی و بین یک حرام نفسی و وضعی.

صورت ثالثه را بیشتر توضیح بدهم: صورت ثالثه امر دائر است بین دو حرام وضعی و تکلیفی. خوب دقت کنید! مثل ذهب و حریر. صلات فی الذهب هم حرام وضعی است و هم تکلیفی. صلات فی الحریر هم، هم حرام وضعی است و هم تکلیفی. پس صورت ثالثه فعلاً این است که دوران امر بین دو چیزی است که هرکدام از این‌ها هم حرام وضعی هستند و هم حرام تکلیفی. مثل دوران امر بین ذهب و حریر. این یک فرض. فرض دیگر که در همین صورت ثالثه است این است که دوران امر است بین دو چیز که هرکدام حرام وضعی و تکلیفی هستند و لکن حرمت وضعیه یکی از این‌ها به تبع حرمت تکلیفیه است. مثل چی؟ مثل این که امر دائر است بین لبس حریر یا لبس غصب. لبس حریر هم حرام تکلیفی است هم وضعی، لبس مغضوب حرام تکلیفی است و اگر حرام وضعی هم باشد به تبع حرمت تکلیفیه است. که خوب بود آقای خوئی این را صورت مستقله‌ای ذکر می‌کرد و لو حکمش یکی است.^{۳۴}

بهرحال صورت ثالثه خلاصه‌اش این شد که یا امر دائر است بین دو چیز که هرکدام هم حرام وضعی هستند هم حرام تکلیفی مثل این که یا باید لبس حریر کند یا لبس ذهب و یا دو چیزی که یکی حرام وضعی و تکلیفی است و دیگری حرام تکلیفی است و اگر هم حرام وضعی است به تبع همین حرمت تکلیفیه است مثل دوران امر بین لبس حریر و لبس مغضوب.

وجه حکم در فرض اول: به لحاظ حکم تکلیفی تزامم است و فرض این است که مرجحی در بین نیست. به لحاظ حکم وضعی، مقام از مصادیق تعارض در واجبات ضمنیه است که بعد از تساقط، برائت از تعیینیت هرکدام جاری است

^{۳۴} مآتن: در ادامه روشن می‌شود که حکم یکی نیست. به نظر مرحوم آقای خوئی در فرض اول (حریر و ذهب) مخیر است و در فرض دوم (حریر و مغضوب)، باید حریر را بپوشد.

راجع به این صورت ثالثه مرحوم آقای خوئی فرموده: اگر امر دائر بشود بین لبس ذهاب و حریر، به لحاظ حکم تکلیفی می‌شود تزاحم. در دوران امر بین لبس ذهاب و لبس حریر که هرکدام از این‌ها هم حرام وضعی هستند هم حرام تکلیفی، به لحاظ حکم تکلیفی می‌شود تزاحم. دو تا تکلیف مستقل است، تزاحم می‌شود. اما به لحاظ حکم وضعی داخل می‌شود در بحث تعارض در واجبات ضمنیه. و ما با رجوع به اصل برائت از مانعیت تعیینیه لبس حریر و برائت از مانعیت تعیینیه لبس ذهاب، می‌گوییم مخیر هستی، عملاً می‌شود تخییر. هم به لحاظ تزاحم مخیر هستی چون ترجیحی نیست بین لبس حریر و لبس ذهاب، هم به لحاظ مانعیت مخیر هستی از باب رجوع به اصل برائت.

[سؤال: ... جواب:] دو تا حکم مستقل است. یکی یحرم لبس الحریر، یکی این‌که یحرم لبس الذهاب، بین این دو یحرم تزاحم هست. خطاب دیگر می‌گوید لاتصل فی الحریر، لاتصل فی الذهاب، به لحاظ این لاتصل‌ها می‌شود تزاحم در واجبات ضمنیه که آقای خوئی می‌گوید بازگشتش به تعارض است. نتیجه می‌شود تخییر. چه بگوییم تزاحم، اهمیت هیچکدام محرز نیست می‌شود تخییر، چه بگوییم به لحاظ لاتصل فی الحریر و لاتصل فی الذهاب تعارض می‌کنند این دو خطاب، نتیجه می‌شود رجوع به اصل برائت از تعین هرکدام و تخییر.

وجه حکم در فرض دوم: به لحاظ حرمت وضعی، خطاب مطلق لاتغصب، مقدم است بر خطاب

مقید به قدرت و به لحاظ حکم تکلیفی، حرمت غصب حق الناس است

اما در مورد دوران امر بین لبس حریر مثلاً و لبس مغصوب، ایشان فرموده: بین حرمت نفسیه لبس حریر و حرمت نفسیه غصب تزاحم است. خوب گوش بدهید! بین حرمت نفسیه لبس حریر و بین حرمت نفسیه لبس مغصوب تزاحم است. و بین حرمت نفسیه لبس مغصوب و حرمت وضعیه لبس حریر هم تزاحم است. دو تا تزاحم. حرمت نفسیه لبس مغصوب دو تا طرف مزاحمت دارد: یکی حرمت نفسیه لبس حریر و دیگری حرمت وضعیه صلات فی الحریر.

..... شرط ششم: از حریر محض

1250 نباشد

آقای خوئی فرمودند: به لحاظ حرمت وضعیه صلات فی الحریر که ما گفتیم، خطاب یحرم الغصب مقدم است. در صورت ثانیه توضیح دادیم. حرمت نفسیه غصب بر حرمت وضعیه صلات فی الحریر مقدم است کما این که بر حرمت صلات فی غیر المأکول مقدم بود. به همان ملاک که خطاب مطلق بر خطاب مشروط به قدرت تقدم دارد. اما به لحاظ حرمت نفسیه غصب و حرمت نفسیه لبس حریر، هر دو خطاب مطلق هستند، چه فرقی می کند؟ حرمت صلات فی الحریر خطاب مشروط به قدرت است چون بدل اضطراری دارد، اگر متمکن نبودی از صلات در غیر حریر، بدل اضطراری این است که صلات فی الحریر بخوانی. حرمت غصب بر حرمت وضعیه صلات فی الحریر مقدم است چون خطاب مطلق بر خطاب مشروط به قدرت مقدم است در باب تزاحم. اما حرمت نفسیه لبس حریر او هم خطاب مطلق است مثل حرمت غصب، چه فرقی می کند؟ اینجاست که باید برویم سراغ سایر مرجحات. اگر قائل شدیم حرمت غصب چون حق الناس است، در مقام تزاحم با حق الله مقدم است بر حق الله، آن وقت حرمت غصب ملاک تقدیم پیدا می کند و ما این را قبول داریم. معتقدیم در مقام تزاحم بین حق الناس و حق الله، حق الناس مقدم است چون حق الناس هم حق الله است و هم حق الناس، مجمع الحقیین است. کسی که حق الناس را تضییع می کند هم حق الله را تضییع می کند هم حق الناس را چون خدا گفته رعایت کنید این حق را، اما حق الله فقط حق الله است. اگر این را بگوییم که می گوییم حرمت غصب مقدم است. هم بر حرمت صلات فی الحریر که حرمت وضعیه است به ملاک این حرمت غصب خطاب مطلق است، مقدم است بر خطاب مشروط به قدرت که می گوید لاتصل فی الحریر و هم این حرمت نفسیه غصب مقدم است بر حرمت نفسیه لبس حریر اما نه از باب خطاب مطلق و خطاب مشروط بلکه از این باب که هر دو خطاب مطلق هستند ولی یکی حق الناس است و حق الناس مقدم است بر حق الله.

این محصل فرمایش آقای خوئی راجع به این صور سه گانه.

بعد ایشان فرمودند: نتیجه این بحث این است: اگر یکی از این ثوبها نجس بود و من مضطرم یا این نجس را بپوشم یا آن ثوبهایی که مبتلا به مانعهای دیگر است، این را که نص داشتیم که یصلی فی النجس. نص می گوید نماز در نجس بخوانید. او حکمش روشن است، او را بگذارید کنار. غیر از ثوب نجس

بقیه ثوب‌ها که مبتلا به مانع است و ما مضطربیم در یکی از این‌ها نماز بخوانیم، داخل می‌شود در یکی از این صور ثلاث و حکمش روشن شد. صورت اولی شد تخییر. دو حکم ضمنی بود، دو حرام ضمنی بود. مثل غیر مأکول و میته. صورت ثانیه: یک حرام تکلیفی بود و یک حرام وضعی مثل دوران امر بین غصب و بین غیر مأکول؛ یا باید در ساتر مغضوب نماز بخوانم یا در ساتر غیر مأکول. ساتر غیر مأکول فقط حرام وضعی است، ساتر مغضوب حرام تکلیفی است. اینجا باید از حرام تکلیفی اجتناب کنم چون خطاب او خطاب مطلق است، مشروط به قدرت نیست یحرم الغصب. صورت ثالثه هم این بود که یا دوران امر است بین دو چیز که هر دو هم حرام وضعی هستند هم تکلیفی، مثل ذهب و حریر، مخیرم و یا یکی هم حرام وضعی است و هم تکلیفی ولی دیگری فقط حرام تکلیفی است. مثل این‌که یا باید در حریر نماز بخوانم و لبس حریر کنم یا لبس مغضوب بکنم. لبس حریر هم حرام وضعی است و هم تکلیفی ولی لبس مغضوب فقط حرام تکلیفی است و اگر حرام وضعی باشد به تبع حرمت تکلیفیه‌اش است. در اینجا هم ایشان فرمود ما در مثال ذهب و حریر مخیریم، در مثال غصب یا حریر مثلاً متعین است اجتناب از غصب.

این خلاصه فرمایش ایشان است. ان شاء الله فردا مطالب آقای سیستانی را می‌گوییم بعد آنچه که خود ما در این مسأله به ذهن مان می‌آید عرض خواهیم کرد.

جلسه ۱۱۶-۳۴۰

یک‌شنبه - ۹۸/۰۳/۲۶

أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ سَيِّمًا بَقِيَّةُ اللَّهِ فِي الْأَرْضِينَ وَ اللَّعْنُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ.

حکم صور ثلاثه در کلام محقق خوئی

صورت اول: دوران بین دو حرام وضعی (مانند غیر مأکول و میته). حکم: تخییر. مقام از مصادیق

تزام در واجبات ضمنیه است که بعد از تساقط، برائت از تعینیت هر کدام جاری است

بحث در مسأله ۳۹ بود.

مرحوم آقای خوئی فرمودند: اگر امر دائر بشود بین لبس یکی از ممنوعات در نماز، مضطر است انسان به لبس یکی از این‌ها، اگر متمکن از لبس نجس است، متعین است نماز در او. اگر متمکن از لبس نجس نیست امر دائر است بین بقیه ممنوعات. این سه صورت دارد:

صورت اول این است که امر دائر است بین دو ممنوع وضعی بدون این که حرام تکلیفی باشند. مثل غیر مأكول و میتة. یک لباس از غیر مأكول است یک لباس از میتة حلال گوشت است. مخیر هست بین این دو. که ما هم این را پذیرفتیم.

آقای سیستانی: میتة، مانعیت مستقلة ندارد بلکه مصداق نجس است و حکم همان را دارد

اینجا یک نکته‌ای نقل کنم از آقای سیستانی و بعد حکم صورت ثانیه و ثالثه را بیان کنم. آقای سیستانی فرموده‌اند: ما معتقدیم میتة مانعیت مستقلة ندارد. لاتصل فی المیتة از باب این که مصداق نجس هست. و لذا حکم خاصی ندارد؛ همان مصداق ثوب نجس خواهد بود که روایات گفتند یصلی فی النجس. پس در دوران امر بین غیر مأكول و میتة اگر میتة طاهره است که اصلاً مانع از نماز نیست، اگر میتة نجسه است حکم ثوب نجس را دارد که گفتیم یتعین الصلوة فی الثوب النجس.

اشکال: "یصلی فی النجس" مربوط به لباسی است که متنجس شده و نسبت به لباس نجس

بالذات، اطلاق ندارد. ضمن این که اصل این مبنا که میتة مانعیت مستقلة ندارد صحیح نیست

ما مبنای آقای سیستانی را در بحث مانعیت میتة نپذیرفتیم. گفتیم اطلاق لاتصل فی المیتة و لا فی شسع منه این است که میتة به عنوان خودش مانع در نماز است و لو میتة طاهره باشد. اما بناء بر آن مبنا هم سؤال مان از آقای سیستانی این است: روایاتی که می‌گفت یصلی فی النجس اطلاق دارد نسبت به ثوب نجس بالذات؟ روایات راجع به ثوبی بود که اصابه المنی، اصابه البول، اصابه الدم، خود ثوب طاهر بالذات بود. شما فرض می‌کنید ثوب نجس بالذات است، باز می‌فرمایید که همان حکم یصلی فی الثوب النجس را دارد؟ از کجا؟ این که می‌گفتیم متعین است نماز در ثوب نجس بخاطر نص خاص بود و الا ثوب نجس با ثوب غیر

مأکول چه فرق می‌کند؟ شما در ثوب غیر مأکول گفتید اگر می‌تواند لخت بشود نماز عریانا بخواند ولی در ثوب نجس گفتید نخیر عریان نشود در ثوب نجس نماز بخواند. چرا؟ للنص الخاص. خب نص خاص در مورد ثوب متنجس بود نه ثوب نجس بالذات. گیرم مانعیت میته بخاطر نجس بودنش هست اما نجس بالذات است میته نجسه؛ قابل تطهیر نیست. شاید آن حکم که گفتند یصلی فیه و لایصلی عریانا راجع به ثوب متنجس باشد.

پس این فرمایش آقای سیستانی تمام نیست.

[سؤال: ... جواب:] طاهر بالذات است این ثوبی که اصابه المنی؛ یعنی قابل تطهیر است. اما میته نجسه قابل تطهیر نیست؛ پس نجس بالذات است. نمی‌شود تعدی کرد از طاهر بالذات به نجس بالذات.

وجوه تقدیم خطاب لاتغصب در صورت دوم: دوران بین دو حرام وضعی و حرام تکلیفی (مانند

غیر مأکول و غصبی)

وجه اول (محقق خوئی): خطاب لاتغصب مطلق، مقدم است بر خطاب مقید به قید قدرت

صورت ثانیه آقای خوئی فرمود جایی است که دوران امر است بین یک حرام تکلیفی و یک حرام وضعی: یا باید در این ثوب غیر مأکول نماز بخواند که فقط حرام وضعی است، فقط مانع است در نماز، حرام تکلیفی نیست و یا در آن ثوب مغصوب نماز بخواند که فقط حرام تکلیفی است. و اگر حرام وضعی هم باشد به تبع حرام تکلیفی بودنش هست.

در این مثال آقای خوئی فرمود: خطاب یحرم الغصب مقدم است بر خطاب لاتصل فی ما لایؤکل لحمه. و ما باید حال که امرمان دائر است بین این که در این ساتر غیر مأکول اللحم نماز بخوانیم یا در این ساتر مغصوب نماز بخوانیم، باید در ساتر غیر مأکول نماز بخوانیم (فرض هم این است که امکان صلات عریانا نداریم، مضطربیم به لباس، هوا سرد است، نمی‌توانیم لخت بشویم) چون خطاب یحرم الغصب خطاب مطلق است، مشروط به قدرت نیست در لسان خطاب ولی خطاب لاتصل فی ما لایؤکل لحمه بخاطر این که بدل اضطراری دارد [مشروط به قدرت است]. کسی که نمی‌تواند نماز در ثوب حلال گوشت نماز بخواند باید نماز در ثوب

..... شرط ششم: از حریر محض

1254 نباشد

حرام گوشت بخواند؛ پس می‌فهمیم موضوع وجوب نماز در ثوب حلال گوشت کسی است که قادر باشد بر آن. خطاب یحرم الغصب خطاب مطلق است و عرفا سلب قدرت می‌کند از مکلف نسبت به صلات در ساتر مباح. یحرم الغصب خطاب مطلق است، پس شما می‌شوی مصداق من لایتمکن من الصلاة فی ساتر مأکول اللحم، شما متمکن از نماز در ساتر حلال گوشت نیستید. چرا؟ برای این که یک ساتر حلال گوشت دارید که او هم حرام است تصرف در آن چون غصب است. پس شما مصداق من لایتمکن من الصلاة فی ساتر مأکول اللحم هستید و من لایتمکن من الصلاة فی ساتر مأکول اللحم يجب علیه الصلاة فی ساتر غیر مأکول اللحم. و لذا باید نماز بخوانید در این ساتر غیر مأکول. آقای سیستمی هم این را پذیرفتند.

اشکال: کبری تقدیم خطاب مطلق بر خطاب مشروط به قدرت صحیح نیست چون تمام تکالیف

مشروط به قدرت هستند، به شرط لبی یا لفظی

و لکن اشکال ما به این فرمایش آقای خوئی در این صورت ثانی اشکال مبنایی است. ما می‌گوییم قبول نداریم کبری تقدیم خطاب مطلق را بر خطاب مشروط به قدرت. مگر این که آن خطاب مطلق اهم باشد. اگر اهم نیست تمام تکالیف مشروط به قدرت هستند.

مثلا یک خطاب می‌گوید يجب ستر الشعر أمام الاجنبی، یک خطاب می‌گوید يجب الحج للقادر اذا قدرت فحُج. عرف به این زن که می‌گویند به تو پاسپورت نمی‌دهیم مگر عکس بی‌حجاب بیندازی، می‌گوید تو توانایی حج نداری؟ نه. این زن توانایی حج دارد، منتها متوقف است حج بر ارتکاب یک حرام.

وجه دوم (مبنای مرحوم تبریزی): خطاب لاتغصب مقدمه منحصره نماز در غیر مأکول است و

لذا باعث عجز از او است شرعا و الممتنع شرعا کالممتنع عقلا

مرحوم استاد غیر از آن مبنای تقدیم خطاب مطلق بر خطاب مشروط به قدرت یک مبنای دیگری داشتند می‌فرمودند: حتی اگر دو خطاب مطلق داشتیم ولی یکی واجب بود دیگری حرام و آن حرام مقدمه منحصره آن واجب شد مثل همین مثال کشف این زن مویش را نزد اجانب، این مقدمه منحصره حج رفتن او است، تا

احراز نشود که حج اهم است و لو خطابش مطلق است، عرف می‌گوید شما با این مقدمه محرمه منحصره دیگه عاجزید از ارتکاب ذی المقدمه. یک راه بیشتر نداری برای انجام این حج و آن این است که از این مسیر حرام بگذری، این مقدمه محرمه را مرتکب بشوی، الممتنع شرعا کالممتنع عقلا، پس عرفا تو قادر بر حج نیستی و لایکلف الله نفسا الا وسعها. و لو خطاب حج مطلق باشد.

این مبنا هم اینجا قابل تطبیق است. چون مقدمه نماز در ساتری که مأكول اللحم است چیست؟ مقدمه‌اش این است که غصب کنی این ساتر مأكول اللحم را چون یک ساتر غیر مأكول داری، اگر بخواهی نماز بخوانی در ساتر مأكول اللحم تنها راهش این است که غصب بکنی این ساتر مأكول اللحم را و آن را بپوشی. ما این مبنا را اگر قبول کنیم عرف می‌گوید شما قادر نیستی بر نماز در ساتر مأكول اللحم چون متوقف بر مقدمه محرمه است.

اشکال: گرچه قدرت بر جمع بین امتثال مقدمه و ذی‌المقدمه موجود نیست اما عرفا قدرت بر

ذی‌المقدمه موجود است

و لکن این مبنای استاد را هم ما نپذیرفتیم. گفتیم عرف می‌گوید من قادرم بر این ذی المقدمه واجب، [منتها] قادر بر جمع بین امتثال او و امتثال نهی از مقدمه محرمه آن نیستم. همان زن که می‌گویند گذرنامه‌ات را با عکس بی‌حجاب باید صادر کنیم، به او می‌گویند تو قادر بر حج نیستی، می‌گویند چرا، من قادرم بر حج، من دو تکلیف دارم قادر نیستم این دو تکلیف را با هم امتثال بکنم.

[سؤال: ... جواب:] مرحوم استاد می‌فرمود تا علم به اهمیت آن ذی المقدمه واجب پیدا نکنیم مقتضای تحریم مقدمه این است که عاجزید از این ذی المقدمه چون الممتنع شرعا کالممتنع عقلا. ... تکلیف به ذی المقدمه مشروط به قدرت است و لو به شرط عام که لایکلف الله نفسا الا وسعها. تحریم مقدمه سبب عجز عرفی می‌شود از ذی المقدمه. ایشان این جور می‌فرمود. البته ما اشکال مبنایی به ایشان داریم که نه، عرفا صدق می‌کند قدرت بر ذی المقدمه و انما هو لیس بقادر علی الجمع بین امتثال الامر و النهی.

..... شرط ششم: از حریر محض

1256 نباشد

و لذا ما به این صورت ثانیة اشکال مبنایی داریم. می‌گوییم: خطاب یحرم الغصب و لو مطلق است اما با خطاب یجب الصلاة فی ثوب مأکول اللحم تراحم دارد و صرف این که خطاب یحرم الغصب مطلق است این موجب تقدم بر خطاب مشروط به قدرت نمی‌شود.

وجه سوم: ترکیب نماز با ساتر حرام، ترکیب اتحادی است. بنابراین از باب الممتنع شرعا

کالممتنع عقلا، متعین است اجتناب از غصب

بله، اگر ما در باب ساتر حرام معتقد بشویم ترکیبش با نماز در این ساتر ترکیب اتحادی است یعنی یک وجود است که هم مصداق حرام است هم مصداق واجب می‌خواهد باشد (که نظر مرحوم استاد بود و نظر فقهی آقای خوئی در کتاب‌های فتوایش) خب انصافا دیگه دو چیز نیستند؛ مثل آن کشف شعر أمام الاجانب و حج نیست که دو چیز هستند. خود این نماز در این ساتر حلال گوشت، خود این مصداق غصب محرم است. چون از یک طرف بگویند تستر نکن به این ساتر مغضوب، از یک طرف بگویند تستر بکن به آن (چون منحصر است امتثال واجب به آن) این نمی‌شود. اگر این را بگوییم دیگه خود آن فعل واجب مصداق حرام است. یک چیز است؛ ترکیب، انضمامی نیست که دو چیز باشند. دیگه ما اینجا نمی‌توانیم قبول نکنیم که الممتنع شرعا کالممتنع عقلا. مثل این که یک آب است [نه بیشتر]، او هم حرام است تصرف در او، خب عرف می‌گوید قادر بر وضوء نیستی دیگه. اینجا هم عرف می‌گوید قادر بر تستر به ساتر حلال گوشت نیستی. چون یک ساتر حلال گوشت است او هم غصبی است.

[سؤال: ... جواب:] یک فعل است، وقتی این فعل حرام شد می‌شود غیر مقدور. غیر المقدور شرعا کغیر المقدور عقلا به نظر عرف. ترکیب، اتحادی باشد مثل این آب که تصرف در این آب حرام است، عرف می‌گوید پس قادر بر وضوء نیستی وقتی تصرف در این آب حرام است. فرق می‌کند با این که دو تکلیف مستقل دارم یکی این که با آب وضوء بگیر، [یکی دیگر این که] آب را به لب تشنه بده تا بخورد. بله، آن دو تکلیف مستقل است، آنجا ما قبول داریم. رسیدن به این آب یا به این است که از راه حرام بروی، از زمین غصبی بروی. ترکیب اتحادی وقتی بود همین فرد که می‌خواهد مصداق واجب باشد نهی دارد، می‌شود غیر مقدور و غیر

المقدور شرعا کغیر المقدور عقلا. ... فرض این است شارع گفته من لم یقدر علی الساتر المأکول اللحم فلیصل فی ساتر غیر المأکول، من لم یقدر علی الساتر المأکول اللحم یک وقت قادر تکوینی نیست یک وقت قادر تشریعی نیست، حرام است تستر به این ساتر غیر مأکول چون مصداق غضب است.

فرق است بین این که دو فعل باشند مثل حج و کشف شعر أمام الجانب. این دو فعل است. اینجا ما نظر استاد را نپذیرفتیم که اطلاق یحرم کشف الشعر أمام الجانب مقدمه منحصره این حج را حرام می کند و این ذی المقدمه می شود غیر مقدور و دیگر نباید این زن حج برود. مگر احراز بشود اهمیت حج که بحث دیگری است؛ او کشف ملاک می شود. ما این را نپذیرفتیم. گفتیم: عرف نمی گوید شما عاجزید از حج، می گوید شما عاجزید از جمع بین حج و امتثال این تکلیف به ستر شعر أمام الجانب. اما اگر حج خودش مصداق یک عنوان محرمی باشد بر این زن، این زن مجبور است طوافی بکند که مصداق طواف محرم است، آن وقت می گوید شما قادر بر حج نیستی چون ممتنع شرعا مثل ممتنع عقلی می ماند.

[سؤال: ... جواب:] فرض این است که ترکیب اتحادی است، ترکیب اتحادی بود شارع وقتی می گوید من لم یقدر علی التستر بساتر مأکول اللحم فلیصل مع ساتر غیر المأکول اللحم عرف می گوید تو قادر بر تستر به ساتر مأکول اللحم نیستی چون یک فردی داریم که او حرام است شرعا. بله، اگر ترکیب انضمامی بود، دو فعل مستقل بود، مثل همان حج و کشف الشعر أمام الجانب، اینجا تراحم هست. طبعا بناء بر ترکیب انضمامی بین ستر به ساتر حرام و بین نماز در این حال ستر که نظر مرحوم آقای خوئی در بحث استدلالی است می شود مصداق این ترکیب انضمامی. این راه برای ترجیح رعایت حرمت غضب بسته می شود.

[سؤال: ... جواب:] در ترکیب اتحادی در عبادات که ما اجتماعی نیستیم.

وجه چهارم: حرمت غضب در ارتکاز متشرعه اهم است از سایر شرائط نماز

راه دوم برای ترجیح رعایت حرمت غضب این است که حرمت غضب در ارتکاز متشرعه اهم است از این شرائط نماز. [آیا می توانیم] در ارتکاز متشرعه [او در مورد] یک ساتر مأکول اللحم دزدی بگوییم تراحم هست و مخیری: یا این ساتر مأکول اللحم دزدی را بیوش یا برو ساتر مأکول اللحم را که مال خودت هست بیوش؟

..... شرط ششم: از حریر محض

1258 نباشد

عرف در ارتکاز متشرعه غصب را اهم می‌بیند از رعایت این شرائط نماز. ولی اگر غصب نبود، لباس شهرت بود، لباس نساء بود، یک لباس از اجزاء حیوان حلال گوشت هست یا از پنبه، ولی اصلاً قیافه‌اش تابلو است که لباس زنانه است و ما گفتیم لباس زنانه پوشیدن بر مرد حرام است، دیگه اینجا نمی‌توانیم بگوییم ارتکاز متشرعه می‌گوید حرمت این اهم است. آنجا دیگه نمی‌توانیم بگوییم. در دوران امر بین لباس شهرت یا لباس نساء که از اجزاء حیوان حلال گوشت است، یا آن را باید بپوشیم یا این لباس از حیوان حرام گوشت را، اینجا دیگه نمی‌توانیم بگوییم متعین است که ما ترک کنیم پوشیدن این لباس شهرت را یا این لباس نساء را. مقتضای قاعده، تخییر است.

اشکال وجه سوم: ترکیب بین حرمت شرط و وجوب نماز در حال وجود این شرط ترکیب

انضمامی است

این محصل عرض ما است. ما چون قبول نداریم الواجب المطلق مقدم علی الواجب المشروط بالقدرة [این]، یک، دو: قبول نداریم که اذا توقف الواجب علی مقدمه محرمه فیتعین ترک المقدمه المحرمه که نظر مرحوم آقای تبریزی بود، این را هم قبول نداریم می‌گوییم باید اهم و مهم را ببینیم اگر احراز اهمیت هیچکدام را نکنیم مخیریم، سه: معتقدیم ترکیب بین حرمت شرط و وجوب نماز در حال وجود این شرط ترکیب انضمامی است، دو چیزند در خارج، ذات شرط حرام ولی نماز در این حال واجب است، فقط مقدمه‌اش تحصیل این شرط است که حرام است (مثل این که مقدمه حج آن زن کشف شعر است أمام الاجانب)، با این سه مطلب تنها راه برای این که بگوییم لباس مغضوب را نپوش، برو آن لباس غیر مأکول اللحم را بپوش این است که لباس مغضوب حرمتش اهم یا محتمل الاهمیه بعینه است در ارتکاز متشرعه.

صورت سوم: فرض اول: دوران بین دو فعلی که علاوه بر حرمت تکلیفی، حرمت وضعیه مستقله

هم دارد (مانند حریر و ذهب). حکم: تخییر

اما صورت ثالثه:

صورت ثالثه دو فرض داشت: یک فرض این بود که دو تا حرام وضعی و تکلیفی است، امر دائر است بین لبس حریر یا لبس ذهب. آقای خوئی فرمود: مخیری. ما هم قبول داریم، کاملاً درست است چون اهمیت هیچکدام محرز نیست.

وجوه تقدیم خطاب لاتغصب در فرض دوم (حرمت وضعیه تابعه دارد مانند حریر و مغصوب):

وجه اول (محقق خوئی): غصب حق الناس است و حقوق الناس بر حقوق الله مقدم هستند

اما فرض دوم، فرمود یا امر دائر است بین لبس حریر که هم حرام تکلیفی است و هم حرام وضعی یا یک چیزی که فقط حرام تکلیفی است حالا اگر حرام وضعی هم هست به تبع حرمت تکلیفیه حرام وضعی است مثل لباس مغصوب. اینجا ایشان فرمود: متعین است اجتناب از این لباس مغصوب. اینجا لباس حریر بپوش، لباس مغصوب نپوش. چرا؟ چون غصب حرمتش حق الناس است ولی حرمت لبس حریر حق الله است؛ حق الناس بر حق الله مقدم است عند التزاحم. بیان ایشان در همه جا نمی‌آید. حالا اگر آن حرام نفسی لباس مغصوب نبود لباس شهرت بود، لباس نساء بود، دیگه این بیان نمی‌آید. ولی در لباس مغصوب ایشان فرمود حق الناس مقدم است بر حق الله.

صاحب عروه در کتاب الحج فرموده کی می‌گوید حج الناس مطلقاً مقدم بر حق الله است؟

اشکال: این طور نیست که هر حق الناسی بر هر حق الهی مقدم باشد

واقعاً هم همین جور است. هر حق الناسی بر هر حق الهی مقدم است؟! یک شخصی لخت است، یکی بدون یا الله می‌آید داخل، تنها راه این است که از این لباس یا لنگی که صاحبش راضی نیست، سریع استفاده کند خودش را بپوشاند، شما می‌گویید حق الناس مقدم است، لخت باش! (حرجی نیست، ولی بالاخره حرام است کشف عورت) واقعاً ارتکاز متشرعه این است؟

[سؤال: ... جواب:] حق الله صرف است، حق الناس نیست.

امر دائر است بین این که هل بدهی یک مؤمنی را، او بخورد زمین بگوید آقا! این چه طرز راه رفتن است؟ یا آن طرف یک خانمی است نیمه لخت، به او بخوری بدنت به او بخورد او هم خوش اخلاق است، هیچ ایداء

..... شرط ششم: از حریر محض

1260 نباشد

نمی‌شود، واقعا ارتکاز متشرعی شما می‌گوید برو بخور به آن خانم؟ بدنت با او تماس پیدا کند، حق الله است، او که ایذاء نمی‌شود تازه می‌گوید عجب مسلمان‌ها با فرهنگ هستند. معلوم نیست. واقعا متعین است این با بدن لختش بخورد به بدن لخت آن زن قربة الی الله؟! از باب این که حق الناس را ضایع نکند، می‌خورد به این مرد، این مرد ایذاء می‌شود، راضی نیست. به چه دلیل؟

وجه دوم (آقای سیستانی): لسان حرمت غضب اشد است. حرمة مال المسلم كحرمة دمه

آقای سیستانی فرمودند: من کار ندارم غضب حق الناس است، به عنوان حق الناس مقدم است بر حق الله، نه، این بیان را نمی‌گویم. من می‌گویم لسان حرمت غضب اشد است، حرمة مال المسلم كحرمة دمه. کی در مقام راجع به لبس حریر گفتند حرمة لبس الحریر كحرمة دمه. [گفتند] لایصلح. حرمت است اما لسانش شل است، اما لسان حرمت غضب سفت است، محکم است. یکی از مرجحات، شدت لسان حرمت است.

اشکال: "حرمة مال المسلم كحرمة دمه" ناظر به اصل حرمت است نه بیان مرتبه آن

این هم غیر از این که اخص از مدعا است (در خصوص غضب این جور است نه در لباس شهرت و تزی به زی نساء) انصافا حرمة مال المسلم كحرمة دمه با ارتکازات متشرعه استفاده می‌شود اصل حرمت را می‌گوید نه مرتبه آن را. یعنی احترام دارد اگر اتلاف کنی ضامنید، حرام است اتلاف کنید. چه جور حرام است خون مسلم را بریزید و اگر بریزید ضامنید، مال مسلم را هم حرام است اتلاف کنید و اگر اتلاف کنید ضامنید، ولی شدت حرمت تصرف در مال مسلم مثل شدت حرمت اراقه دم مسلم است؟ واقعا این قابل التزام است؟ امر دائر است که یک آسیبی لباس این مسلمان ببیند چون داری می‌افتی، یا باید بیفتی روی لباس این، یک مقدار ممکن است این لباس آسیب ببیند یک مقدار نخش پاره بشود، یا بیفتی روی آن انسان مسلمان، بدنش کبود بشود، دستش در برود، شما می‌گویید حواست جمع باشد، مال مسلم حرمتش در حد حرمت دم مسلم است، حالا دستش در می‌رود خورش که ریخته نمی‌شود، این‌ها عرفی است؟ متفاهم عرفی از حرمة مال المسلم كحرمة دمه این نیست که اهمیت تصرف در مال مسلمان مثل اهمیت ریختن خون مسلمان

است. من قتل نفسا متعمدا فجزاه جهنم خالدا فیها. حالا من تصرف فی مال المسلم فجزاه جهنم خالدا فیها؟! اصل حرمت مال مسلم را می‌گوید. همان‌طور که دم مسلم حرمت دارد، مالش هم حرمت دارد.

[سؤال: ... جواب:] کجا واضح بود که اتلاف مال مسلمان ضمان دارد، مال مسلم احترام دارد؟ وانگهی مگر شما در مقام وعظ چیزهایی را می‌گویید که بر مردم مجهول است؟ وعظ می‌کنید گاهی چیزهایی را که برای مردم معلوم است ولی اهتمام به رعایت آن ندارند، اهتمام به رعایت آن داشته باشند. گفت حرمة مال المسلم، حریم مال مسلم مثل حریم جان مسلم است، هر دو حریم دارند.

مثل حرمة المسلم كحرمة الكعبة. امر دائر است بین هتك كعبه و هتك یک مسلمان، شما می‌گویید نعوذ بالله برو هتك كعبه بكن؟! یا مخیری؟! فقیهی ملتزم شده که در دوران امر بین هتك یک مؤمن و هتك بیت الله الحرام مخیری؟ هیچکس این را نمی‌گوید. این‌ها بیان اصل حرمت است. چیزهایی که مسلم بوده برای مردم حرمت دارد می‌گوید مسلم هم حرمت دارد و مبالغه در این مطلب است. و الا ارتکاز متشرعه اقتضاء نمی‌کند مرتبه اهمیت مال مسلم مثل دم مسلم باشد، اهمیت احترام مسلم مثل اهمیت كعبه باشد. ما این جور نمی‌فهمیم از ادله حرمت غضب.

وجه سوم: حرمت غضب فریضه است چون در قرآن آمده است

بله، اگر بگویید حرمت غضب در قرآن آمده، فریضه است، فریضه یعنی آنی که در قرآن آمده و از روایات استفاده کردیم فریضه اهم از سنت است، لاتلبس الحریر سنت است ولی حرمت غضب فریضه است، فریضه بر سنت مقدم است.

اشکال: آنی که فریضه است حرمت ظلم است و هر غضبی ظلم نیست

این هم به نظر ما جواب دارد. آنی که فریضه است این است که ظلم نکنید، هر غضبی ظلم نیست. بله، ظلم نکردن در قرآن آمده، اکل مال غیر، یعنی استیلاء بر مال غیر در قرآن آمده، آن هم در مورد یتیم است، يأكلون فی بطونهم نارا. اما حالا این سائر مغضوب را در نماز می‌پوشد بعد هم در می‌آورد، در مقام انحصار سائر مباح به آن، از قرآن استفاده نمی‌شود حرمت این.

وجه چهارم (مختار): حرمت غضب در ارتکاز متشرعه اهم است از سایر شرائط نماز

و لذا به نظر ما هیچ وجه صناعی ندارد بگوئیم حرمت غضب بر حرمت لبس حریر مقدم است. الا این که واقعا حرمت غضب محتمل الاهیة بعینه هست به حسب ارتکاز متشرعه اگر نگوئیم معلوم الاهیة بعینه است. نه چون حق الناس است، نه چون لسان روایاتش اشد است. نه، ارتکاز متشرعه اقتضاء می کند در مقام انحصار ساتر حلال گوشت به ساتر غضبی، شارع تجویز نکند غضب را. برو همان ساتر حرام گوشت را بپوش نماز بخوان. این ارتکاز متشرعه به نظر ما در خصوص ساتر غضبی هست. این راجع به حکم این صور سه گانه. یک صورت هم بود، آقای خوئی نگفتند، قبلا گفتند، امر دائر است بین لبس حریر و لبس غیر مأکول، لبس حریر حرام وضعی و تکلیفی است، لبس غیر مأکول فقط حرام وضعی است. این را در این اقسام سه گانه نگفتند ولی در مسأله سابقه حکمش را گفتند. طبق آنچه که در مسأله سابقه گفته شده متعین است لبس غیر مأکول چون لبس حریر حرام مطلق است، خطاب مطلق است، بر خطاب مشروط به قدرت مقدم است. این مطالبی بود که راجع به این مسأله گفته شد. یک تتمه ای مانده ان شاء الله فردا عرض می کنم و وارد مسأله چهلیم می شویم.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه ۱۱۷-۳۴۱

دوشنبه - ۹۸/۰۳/۲۷

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيّة الله في الأرضين و اللعن على أعدائهم أجمعين.

بحث راجع به مسأله ۳۹ بود. دو نکته از آن مسأله باقی مانده عرض کنم:

محقق خوئی: با توجه به این که طبق نص و در فرض عدم اضطرار، نماز در نجس مقدم است بر

نماز عریانا، بنابراین به طریق اولی در موارد اضطرار متعین است نماز در لباس نجس

نکته اول این است که صاحب عروه و جمعی از محشین عروه فرمودند: اگر مضطر بشود به یکی از این لباس‌هایی که ممنوع هست در نماز، اگر در بین این‌ها ثوب نجس هست، متعین هست اختیار این ثوب نجس در نماز. چون نص خاص داریم. مثلاً دو لباس هست، یک لباس نجس یک لباس غیر مأكول اللحم، متعین است در لباس نجس نماز بخواند. چون اگر مضطر هم نبود به لبس ثوب، روایات می‌گفت یصلی فیه و لایصلی عریانا، حالا که مضطر به لبس هم هست طبق فرض منتها امر دائر است که لبس کند ثوب نجس را یا لبس کند ثوب غیر مأكول اللحم را، خب اینجا به طریق اولی متعین است نماز در این ثوب نجس. این مطلبی است که آقای خوئی هم فرمودند.

اشکال: تقدم نماز در نجس بر نماز عریانا، ملازمه‌ای ندارد با تقدم نماز در نجس بر نماز در غیر

مأكول مثلا در موارد اضطرار

ما به این مقدار که نمی‌توانیم بپذیریم اولویت را. آنی که روایات بود و فتوی صاحب عروه و جماعتی بود این بود که دوران امر بین ثوب نجس و نماز عریان، متعین شد طبق برخی از روایات نماز در ثوب نجس، بعضی‌ها هم که اشهر بود گفتند متعین است نماز عریانا. حالا طبق فتوای جمع کثیری از فقهاء مثل صاحب عروه، متعین است نماز در ثوب نجس، چه ربطی دارد به این شخصی که مضطر به لبس است یا لبس ثوب نجس یا ثوب غیر مأكول اللحم؟ اینجا ما بگوییم به اولویت می‌فهمیم که باید در ثوب نجس نماز بخوانیم نه در ثوب غیر مأكول اللحم؟ چه اولویتی؟ در دوران امر بین لبس ثوب نجس و نماز عریانا لبس ثوب نجس مقدم است، اما در دوران امر بین لبس ثوب نجس و لبس ثوب غیر مأكول اینجا هم لبس ثوب نجس متعین است و متقدم است، از کجا؟ چه اولویتی دارد؟

آقای سیستانی: طبق نص نماز در نجس بر نماز عریانا مقدم است و نماز عریانا بر نماز در غیر

مأكول مقدم است. بنابراین نماز در نجس بر نماز در غیر مأكول باید مقدم باشد

آقای سیستانی یک نکته عرفیه ذکر کردند. فرمودند: ما از روایات استفاده کردیم که لبس ثوب نجس بر نماز عریانا مقدم است. علی القاعده هم یک چیزی را استفاده کردیم که اگر امر دائر بود بین نماز عریانا و

..... شرط ششم: از حریر محض

1264 نباشد

نماز در ثوب غیر مأكول اللحم نماز عریانا مقدم است. چرا؟ برای این که گفتیم شارع گفته من لایجد الثوب فلیصل عریانا، دلیلی که می گوید لاتلبس فی صلاتک ثوبا غیر مأكول اللحم من را مصداق من لایجد الثوب می کند، موضوع برای فلیصل عریانا درست می کند و لذا در دوران امر بین نماز عریانا و نماز در ثوب غیر مأكول اللحم نماز عریانا مقدم است. پس نتیجه می گیریم نماز در ثوب نجس بر نماز عریانا مقدم است، نماز عریانا بر نماز در ثوب غیر مأكول اللحم مقدم است، المقدم علی المقدم مقدم.

این جور است دیگه. اگر مولی بگوید زید و عمرو اگر بودند زید را مقدم کن بر عمرو، اگر عمرو و بکر بودند عمرو را مقدم کن بر بکر، حالا اگر زید و بکر بودند [آیا] عرف نمی گوید معلوم است دیگه، زید بر عمرو مقدم است، عمری که بر بکر مقدم است، آن وقت عرفیت دارد بگوییم زید بر بکر مقدم نیست؟ زید را گفت مقدم کن بر عمرو در مثلا پذیرایی، عمرو را هم مقدم کن بر بکر، حالا اگر زید و بکر در مجلس هستند عرف نمی گوید زید را باید بر بکر مقدم کنید؟ درجه سه می بیند بکر را، درجه یک زید می شود، درجه دو عمرو می شود، درجه سه بکر می شود، درجه یک بر درجه سه مقدم است دیگه.

اشکال: بیان شد که نماز عریانا بر نماز در غیر مأكول مقدم نیست. بله، اگر مقدم باشد، بیان

ایشان در مقام عرفی است و لو نقاش فنی دارد چون کلیت ندارد

این بیان آقای سیستمی در مقام، عرفی هست ولی بخواهیم نقاش فنی بکنیم نقاش فنی می شود کرد. در همین مثال که ما زدیم ممکن است بین زید و بکر رقابت نیست. زید و عمرو رقابت دارند اگر عمرو را زودتر پذیرایی کنیم زید دعوا راه می اندازد آبروریزی می کند، اگر بکر را هم بر عمرو مقدم کنیم آن ها هم با هم رقابت دارند عمرو آبروریزی می کند، اما زید و بکر تنها، عمرو نیست، نه، با هم رقابتی ندارند، اصلا زید خودش را مقایسه نمی کند با بکر، او رقابتش با شاگرد درجه دو کلاس است، شاگرد درجه با شاگرد درجه دو رقابت دارد، با شاگردان ضعیف کلاس رقابت ندارد، حالا استاد اگر تشویق کند آن فرض ضعیف را، حساس نیست اما خدا نکند این استاد بیاید شاگرد درجه دو را جلوی این شاگرد درجه یک تعریف کند، به هم می ریزد چرا از من تعریف نکرد رفت از او تعریف کرد؟ پس می شود زید و بکر با هم رقابتی ندارند، مولی

بگویند زید و بکر هستند در مجلس، فرق نمی‌کند، اول از زید پذیرایی کن یا اول از بکر مهم نیست. این می‌شود، فنیاً امکان این هست که یک ملاکی دارد تقدم زید بر عمرو و تقدم عمرو بر بکر که این ملاک بر تقدم زید بر بکر نیست.

ولی انصافاً این عرفیت مطلب آقای سیستانی را از بین نمی‌برد. البته به شرط این که ما آن مبنا را قبول کنیم که دلیلی که می‌گوید لاتصل فی غیر مأکول اللحم موضوع من لایجد الثوب فلیصل عریانا را درست کند. این ادعا را از ایشان بپذیریم که صاحب عروه پذیرفت، آقای خوئی پذیرفت. آقای خوئی اسمش را گذاشت حکومت، آقای سیستانی اسمش را می‌گذارد ورود. که البته اگر تقدم داشته باشد اسمش ورود است؛ این آقایی که فقط ثوب غیر مأکول دارد می‌شود مصداق من لایجد الثوب بعد از این که شارع گفت لایصلی فیه. ما قبول نکردیم، اگر قبول کنیم این مطلب را انصافاً عرفی است فرمایش آقای سیستانی در اینجا. ما قبول نکردیم.

ما چی گفتیم؟ ما گفتیم آن روایاتی که می‌گوید یصل عریانا، فاقد تکوینی ثوب را می‌گوید. خرج من البحر و هو عریان، قطع علیه الطريق و لاثوب له، او را می‌گوید. ما عنوان من لم یجد ثوباً یصلی فیه فلیصل عریانا نداریم تا بعد بیاییم بگوییم شارع که گفته لاتصل فی ثوب غیر مأکول اللحم ورود دارد بر این خطاب و موضوع من لایجد ثوباً یصلی فیه را درست می‌کند یا آقای خوئی بگویند حکومت دارد بر این خطاب. نه، ما همچون خطابی نداریم.

ما چون این مطلب را اشکال می‌کنیم بیان آقای سیستانی مختل می‌شود که ضمیمه کرد که در دوران امر بین صلات فی ثوب النجس و صلات عریانا صلات فی ثوب النجس مقدم است، این را ضمیمه کرد به این که در دوران امر بین ثوب غیر مأکول و صلات عریانا مقدم است، بعد نتیجه گرفت گفت بنابراین در دوران امر بین صلات فی النجس و صلات غیر مأکول هم صلات فی النجس مقدم است، المقدم علی المقدم مقدم. ما این ضمیمه دوم را قبول نداریم که در دوران امر بین غیر مأکول و عریان نماز خواندن عریان نماز خواندن مقدم است، ما این را قبول نکردیم، ما گفتیم مخیر است طبق اصل برائت.

..... شرط ششم: از حریر محض

1266 نباشد

[سؤال: ... جواب:] مساوی هستند با اصل برائت؟ با اصل برائت بخواهید به چاه بروی این اشتباه است. اصل برائت مؤمن است، نفی وجوب احتیاط می‌کند؛ موضوع‌سازی نمی‌کند. اصل "برائت" است دیگه، رفع ما لایعلمون است، ثابت نمی‌کند این دو تا مساوی هستند فی علم الله، اصل برائت داریم از وجوب تعیینی این و وجوب تعیینی آن. ... [درست است که] در یک جایی گفتند در نجس نماز بخوان [اما] همین‌جوری باید استنباط بکنیم؟ بابا در جایی که دوران امر بین صلات فی النجس و صلات عریانا است، روایات گفت صلات فی النجس مقدم است اما در دوران امر بین صلات فی النجس و صلات در غیر مأکول هم باز صلات فی النجس مقدم است؟ یکی اگر به شما بگوید این قیاس است، حالا استدلال آقای سیستانی استدلال به ظهور بود، اما این که شما می‌فرمایید یک جا گفتند، یعنی قیاس، آن وقت چی جواب می‌دهید روز قیامت؟ و لذا به نظر ما بعید نیست تخییر بین صلات فی النجس و صلات در غیر مأکول از باب رجوع به اصل برائت از تعین هر کدام.

محقق خوئی: حق الناس مجمع الحقیین است و لذا بر حق الله مقدم است

نکته دوم این است که ما دیروز عرض کردیم آقای خوئی فرمودند: اگر دوران امر بشود بین غصب و بین لبس حریر، حرمت غصب اهم است چون حق الناس است، هر حق الناسی مجمع دو حق است: حق الناس حق الله، خب این مقدم است بر حق الله محض که فقط حق الله است.

اشکال: لزوم رعایت حق الناس فقط بخاطر حق الله بودنش است. مگر این که مصداق ظلم باشد.

لکن غصب همه جا مصداق ظلم نیست

ما در اصول این را بحث کردیم. صاحب عروه قبول نکرده، آقای حکیم در مستمسک قبول نکرده که حق الناس بر حق الله مقدم است. و این استدلال که حق الناس مجمع الحقیین است [درست نیست چون] اصلا حق الناس چون حق الله است ما ملزمیم به رعایتش، چون خدا گفته رعایت کنید این حق مردم را، این حق مردم است و باید رعایت بشود. همه چیز خداست. ما لهم من دونه من ولی، ما غیر از خدا ولی نداریم، مردم

ولی نعمت ما هستند ولی ولیّ ما نیستند، ولی ما خداست. خدا دستور داد فرمود من این را حق الناس قرار دادم، رعایت کنید، چون حق الله است ما ملزم به رعایتش هستیم.

بله، اگر عقل یک چیزی را ظلم بداند، ما حکم به العقل حکم به الشرع. غضب حتی در اینجا که من مضطرم، باید یک لیوان آب بخورم یا آب نجس یا آب مال غیر که او راضی نیست اما آبی که مال غیر است و او راضی نیست بخورم مشکل حادی پیدا نمی‌کند صاحب این آب، اینجا هم اگر بگویم من آب نجس نمی‌خورم، این آب پاک را می‌خورم، اگر پولی هم خواست طرف، بعدا به او خواهیم داد، عقل ما درک می‌کند این ظلم است؟ ما که درک نمی‌کنیم. بله عمومات می‌گویند لایحل مال امرء مسلم الا بطبیئة نفسه اما عقل ما درک می‌کند این مقدار هم ظلم است؟ ما درک نمی‌کنیم. اینجا هم همین است دیگه. اینجا می‌خواهم نماز بخوانم یا مضطرم: امروز یا باید لبس حریر کنم یا لبس لباس مملوک دیگری، حالا بعدش می‌روم سراغش می‌گویم اگر اجرتی هم داشت یک روز لباس شما را پوشیدیم، پولش را به شما می‌دهیم.

[سؤال: ... جواب:] چاقو هم در شکم طرف بزنیم لباسش را در بیاوریم، چکار داریم، بحث در دوران امر

بین غضب است و لبس حریر.

لولا ارتکاز متشرعه که غضب حرمتش اشد است از حرمت لبس حریر و یا از حرمت صلات در غیر مأکول و مانند آن، ما واقعا مشکل است به صرف حق الناس بودن بیاییم حرمت غضب را مقدم کنیم.

[سؤال: ... جواب: آیا] عقل فطری درک می‌کند که اینجا هم که امر دائر است یک لیوان آب نجس (مثال را قدری چرب کنم، یک قطره بول در او ریخته، بول یک شخص دیگر، بول یک پیرمرد بیمار) امر دائر است که او را بخورد یا یک لیوان آب غصبی بخورد؟ غصبی یعنی مالکش راضی نیست. شما درک می‌کنید که اگر برود این لیوان آب ملک غیر را بخورد ظلم کرده است؟ [می‌گویند] ای ظالم؟ و عقل فطری درک می‌کند این قبیح است؟ ما درک نمی‌کنیم. اگر شما درک می‌کنید بحث دیگری است. ... بر فرض پیدا نشود غضب در مورد اضطرار که مصداق ظلم است اما عموم لایحل مال امرء مسلم الا بطبیئة نفسه هست، تراحم هست بین این خطاب و بین خطاب نهی از شرب نجس یا نهی از لبس ثوب حریر و امثال ذلک.

آقای حکیم: در دوران امر بین استفاده از ظرف طلا و ظرف غصبی، متعین اجتناب از غصب

است چون لسان حرمتش اشد است. حرمة مال المسلم اشد من دمه

راجع به آن فرمایش آقای سیستانی هم که لسان حرمت غصب اشد است که در ذیل موثقه شحام بود حرمة مال المسلم کحرمة دمه، ولی لسان نهی از لبس حریر و ذهب اخف بود، لایصلح در او احیاناً تعبیر شده بود، شبیه این را مستمسک هم دارد. در مستمسک راجع به این مسأله که امر دائر است که یا از ظرف طلا استفاده کنند یا از ظرف غصبی، مضطرم، از تشنگی دارم تلف می‌شوم یا مشکل حاد پیدا می‌کنم، باید از این ظرف استفاده کنم، آب در بیاورم بخورم از حوض، از چاه، یک ظرف غصبی است، یک ظرف [هم از] طلا است. اینجا صاحب عروه گفته از ظرف طلا استفاده کن. آقای حکیم فرموده شاید بخاطر این است که لسان نهی از غصب اشد است، فقد قرن مال المسلم فی الدالة بدمه. ولی در مورد آنیه ذهب گفتند لاینبغی، یکره.

اشکال: در بررسی این روایت و مشابهات کثیره آن، باید ارتکاز متشرعی را هم لحاظ کرد.

بنابراین صرف این اقتران‌ها بیان مرتبه را نمی‌کند

ما به ایشان هم اشکال داریم کما این که به آقای سیستانی هم اشکال کردیم که صرف مقرون کردن بیان حرمة مال المسلم به حرمت دم مسلم، به ارتکاز متشرعه نمی‌شود از آن استفاده بشود در مرتبه حرمت هم این‌ها مثل هم هستند. فقط باید ما به ارتکاز متشرعه تکیه کنیم.

[سؤال: ... جواب:] آخه اضطرار به خصوص آن که ندارد، اضطرار دارد به جامع بین لبس حریر و لبس ثوب مغضوب. از این هم انصراف دارد؟ شما وجهی برای انصراف ذکر نمی‌کنید. یکی هم در مقابل شما می‌گوید دلیل تحریم غصب هم انصراف دارد از اینجا.

مقایسه، یک مقدار برای این است که مردم تاثیرپذیر بشوند از این خطاب. الناظر الی الشطرینج کالناظر الی فرج امه. این برای چی بود؟ برای این بود که قبیح می‌دانستند نظر به فرج ام را. حالا الان بیایید در اروپا این را بگویید، تاثیر دارد در آن‌ها؟ اصلاً برای آن‌ها مطرح نیست این حرف‌ها. این برای تاثیرگذاری بود. چون برای مردم مهم بود آن مشبهه، قبیح بود، چیزی را به او تشبیه کردند. دماء مهم بود برای مردم، اموال را هم

به دماء تشبیه کردند؛ ظهور ندارد که بگویند مرتبه حرمت مال مسلمان در همان مرتبه حرمت دممش هست. قابل التزام نیست. یا مثلاً ان المؤمن اعظم حرمة من الکعبة، جالب این است که "اعظم" حرمة من الکعبة، واقعاً شما فقهاء ملتزم می‌شویم کسی اکراه شد: یا باید هتک کنید بیت الله را یا هتک کنید یک مؤمن را، متفقهی ملتزم می‌شود که هتک کن بیت الله را چون هتک مؤمن بدتر است از هتک کعبه؟ چرا فرمود ان المؤمن اعظم حرمة من الکعبة؟ (اتفاقاً روایتش هم معتبره است). یک نکته‌ای داشته و لو از این باب که مؤمن ایمان مجسد هست، یک کسی است که به اختیار خودش ایمان را پذیرفته است، ایمان مجسد است، از این جهت اعظم حرمة است. و الا نمی‌خواهد بحث فقهی را مطرح کند؛ نمی‌خواهد باب تزاحم بگوید که اهم و مهم برای‌تان بیان کند. خلاف مرتکز است که ما بیاییم بگوییم در دوران امر بین توهین، مضطر است، چاره‌ای ندارد، مجبورش کردند (عذر می‌خواهم) یا باید آب دهان روی یک مؤمنی بیندازد یا آب دهان روی بیت الله بیندازد، بگوییم ان المؤمن اعظم حرمة من الکعبة؟! این‌ها قرینه لبیه ارتکازیه دارد، بدون این قرائن لبیه ارتکازیه وارد بررسی این روایات بشویم اشتباه است. آن وقت نتایجی از آن بدست می‌آید که خلاف ضرورت مذهب است.

و این‌ها مشابهات زیاد دارد، باید این‌ها را یک جا حل کنید. درهم ربی عند الله اشد من سبعین زنیۀ کلها بذات محرم (حالا یک روایت دارد فی بیت الله، آن بماند، او سندش ضعیف است) یک درهم ربا از هفتاد زنا به محارم بدتر است. خب فقهاء می‌خواهد تزاحم و اهم و مهم در تزاحم را بگوید؟ یعنی شخصی مضطر است یا یک درهم ربا بگیرد یا زنا بدهد بگوییم برو زنا بده؟ فقیه‌ی به این ملتزم می‌شود؟ این‌ها حیثی است، این‌ها نکته دارد، باید آن نکاتش را پیدا کرد. بعضی روایات نکاتش را گفته مثل همان الغیبة اشد من الزنا نکته‌اش را گفته: در زنا لان صاحبه یندب فیتوب فیتوب الله علیه، و لكن صاحب الغیبة لایتوب حتی یغفر له صاحبه. نکته اشدیت این است. جاهای دیگر هم نکته‌اش گفته شده یا باید خودمان با ارتکازمات مان کشف کنیم. حرمة مال المسلم کحرمة دمه هم این تشبیه نکته دارد و الا قابل التزام نیست فقهاء که بخواهد مرتبه این‌ها را یکی بدانند.

[سؤال: ... جواب:] مبالغه هم باید خلاف واقع نباشد. ... مبالغه هم در یک حدی عرفی است.

مسأله ۴۰: استفاده صبی از لباس حریر

لبس حریر برای صبی حرمت تکلیفیه ندارد به دو دلیل:

دلیل اول: قصور مقتضی. در دلیل حرمت، "رجل" آمده است که شامل غیر بالغین نمی شود

مسأله ۴۰: لَبَّاسُ بِلَبْسِ الصَّبِيِّ الْحَرِيرِ (صبی اشکال ندارد حریر بپوشد) فَلَا يَحْرُمُ عَلَى الْوَلِيِّ الْإِبَاسَةَ إِيَّاهُ (ولیش هم می تواند لباس حریر به دامن این پسر بپوشاند) و تصح صلاته فيه بناءً عَلَى الْمُخْتَارِ مِنْ كَوْنِ عِبَادَاتِهِ شَرْعِيَّةً.

در این مسأله دو بحث هست: یکی راجع به جواز لبس صبی نسبت به لباس حریر. این مسلم است اما دو دلیل آوردند برایش: یک دلیل قصور مقتضی است. گفتند آقا! اصلاً روایات در نهی از لبس حریر موضوعش رجل است؛ لَيْلِبَسُ الرَّجُلِ الْحَرِيرِ. این را آقای خوئی هم ذکر کردند.

اشکال: در برخی از روایات کلمه "رجل" نیامده است

این درست نیست چون ما روایت پیدا کردیم در او رجل نیست. معتبره محمد بن مسلم: لَا يَصْلَحُ لِبَاسُ الْحَرِيرِ وَ الدِّيْبَاجِ. و ما قبلًا گفتیم ظاهر لایصلح حرمت است. آقای خوئی هم این را پذیرفتند. در معتبره اسماعیل بن فضل هاشمی هست که الثوب يكون فيه الحرير قال ان كان فيه خلط فللبأس. این مفهومش این است که ان كان فيه خلط ففيه بأس.

[سؤال: ... جواب:] آقایان قائل به مفهوم مطلق شرط هستند، مفهوم کلی شرط را آقایان قبول دارند. آقای خوئی قبول دارند. مفهوم کلیش این است که ان كان حريرا محضا ففيه بأس مطلقا. حالا روایت اول که اطلاق دارد.

در رابطه با آن که لَيْلِبَسُ الرَّجُلِ الْحَرِيرِ بعضی ها گفتند این رجل در مقابل مرأه است نه در مقابل صبی. ولی این مشکل است جزم به آن؛ شاید رجل به معنای مرد بالغ باشد. از کجا می گوئید رجل در مقابل مرأه است و شامل غیر بالغ هم می شود؟ ولی این روایت معتبره محمد بن مسلم در او رجل نبود.

دلیل دوم (محقق خوئی): حدیث رفع قلم

دلیل دوم که آقای خوئی هم ذکر کرده فرمود رفع القلم عن الصبی حتی یحتلم. رفع القلم عن الصبی حتی یحتلم سند معتبر ندارد، روایت یونس بن ظبیان هست که معتبر نیست. [بله] در موثقه عمار هست که اذا بلغ الغلام جرى عليه القلم، مفهومش این است که اذا لم يبلغ لایجرى علیه القلم یعنی رفع القلم.

اشکال: متعلق قلم مجمل است؛ شاید مراد قلم کتابت سیئات باشد

به نظر ما این استدلال هم ایراد دارد. چرا؟ برای این که ما در مباحث گذشته، چه در اصول چه در فقه بارها این را تکرار کردیم، رفع القلم عن الصبی، متعلق قلم مجمل است. کدام قلم؟ یک قلم کتابت احکام داریم، یک قلم کتابت اعمال داریم. ملک طرف راست و چپ نامه اعمال را می نویسند، یکتبون ما تفعلون، آن وقت در روایت دارد که صبی تا بالغ نشده لاتکتب علیه السیئات، کارهای بدش را نمی نویسند، شاید این روایت می خواهد بگوید اذا رفع القلم عن الصبی قلم کتابت سیئات از صبی برداشته شده قبل از بلوغ یعنی کارهای بدش را نمی نویسند ملکین موکلین، اطلاق ندارد. چون حذف متعلق مفید عموم و اطلاق نیست. قلم برداشته از صبی، کدام قلم؟ معلوم نیست. قدرمتیقن قلم کتابت سیئات است.

این که عقاب نمی شود (رفع القلم کتابت سیئات یعنی عقاب نمی شود) این اعم است از این که بر او حرام نباشد. چه بسا حرام است ولی عقاب نمی شود. الان در قوانین کشوری چیزهایی که ممنوع است بر همه ممنوع است حتی بر کودکان [منتها] مجازات نمی شوند قبل از سن قانونی. ظلم چرا بر صبی حرام نیست؟ حرام است. کل ما حکم به العقل حکم به الشرع و عقل هم فرق نمی گذارد بین صبی ممیز یا بالغ. قتل نفس، تجاوز، بر صبی هم حرام است. صبی ممیز که عقل و شعور دارد چرا بر او حرام نباشد؟ اگر بگوییم حرام نیست خلاف قاعده ملازمه بین حکم عقل و شرع است. بله، یک سری احکام تعبدیه، وجوب نماز، خب بعد از بلوغ است، وجوب حج بعد از بلوغ است، اما رفع القلم عن الصبی که می گوید کتابت اعمال سیئه برداشته شده از صبی، این اقتضاء نمی کند که احکام هم برداشته شده.

..... شرط ششم: از حریر محض

1272 نباشد

بنابر این که لبس حریر برای صبی حرام باشد و لو مؤاخذه نشود، إلباس حریر بر او هم حرام

خواهد بود

ثمره‌اش کجا ظاهر می‌شود؟ ثمره‌اش اینجا ظاهر می‌شود که صاحب عروه گفت فلا یحرم إلباس الولی الحریر لصبیّه. چون صبی بر او حرام نیست لبس حریر، لبس حریر برای صبی مثل لبس عادی است، و لذا ولی هم می‌تواند به او بیوشاند. مرحوم آقای گلپایگانی حاشیه زده الاحوط وجوبا عدم إلباس الولی. این نکته‌اش همین است. نکته‌اش این است که وجه اول درست نبود، اطلاق دلیل شامل صبی هم می‌شد. وجه دوم هم بیش از رفع کتاب قلم سیئات اقتضاء نمی‌کند. و لذا آقای ولی! این لبس حریر حرام است، [گرچه] صبی مؤاخذه نمی‌شود بر لبس حریر، عقاب نمی‌شود بر لبس حریر، اما شما اگر به او بیوشانی حریر را، تسبیب الی الحرام کردی. مثل این که کسی فرزندش را وادار کند به ظلم کردن، به تجاوز کردن، به تعدی کردن [گرچه] صبی مؤاخذه نمی‌شود، عقاب نمی‌شود، اما [آقای] ولی! یا غیر ولی! چرا تسبیب می‌کنی این صبی را به حرام؟ تازیانه را بدهد دست صبی بگوید برو بزن به آن انسان بی‌گناه، خب این حرام است. عقاب نمی‌شود، نه این که فعلش قبیح نیست. [بلوغ صرفا برای] تعیین سن مجازات است.

[سؤال: ... جواب:] نهی از منکر هم بر فرض واجب نباشد، چه دلیل می‌شود بر این مطلب؟ [ضمن این که] در موارد ظلم چرا واجب نباشد؟ دارد ظلم می‌کند. می‌خواهد بزند در گوش هم کلاسیش، [آیا] معلم بگوید بگذار بزند، بچه‌اند دیگه. کیف رفیقش را می‌گیرد پاره می‌کند، بگذار بکند، مهم نیست. نه، این کار، حرام است. اولاً این معلم نمی‌تواند کاری بکند، ترغیب بکند آن‌ها را به این کار حرام و ثانیاً حالا اگر ملتزم بشویم واجب است نهی از منکر خلاف ضرورت فقه است؟ بر فرض انصراف داشته باشد وجوب نهی از منکر از این موارد اما تسبیب الی الحرام چطور؟ او جایز است؟

[سؤال: ... جواب:] جاهل قاصر مرتکب منکر نمی‌شود، منکر یعنی صدور حرام منجز. فرض این است که این صبی حرام بر او منجز است فقط عقاب نمی‌شود.

دلیل سوم: تسالم فقهاء

بهرحال این فرمایش آقای گلپایگانی خالی از وجه نیست. و لکن تسالم فقهاء بر این بوده که لبس حریر بر صبیان حرام نیست و کسی قائل به حرمتش نشده. حرمتش هم تعبیه است؛ نمی شود قیاس کرد به حرمت ظلم.

و مؤید این که لبس حریر بر صبیان حرام نیست این است که لبس حریر و ذهب در سیاق واحد است و در روایات لبس ذهب است که ما به کودکان مان ذهب را می پوشانیم. معلوم می شود که حرام نیست بر صبی لبس حریر و ذهب. و لذا به این دلیل که هم تسالم و هم روایات در ذهب است (سیاق ذهب و حریر یکی است)، استدلال می کنیم که لبس حریر بر صبی حرام نیست. لباس ولی هم حرام نیست نه بخاطر این دو وجهی که آقای خوئی فرمودند.

آقای سیستانی وفاقا للمشهور: نماز صبی در حریر صحیح است چون موضوع بطلان، رجل است.

و روایتی که موضوعش مطلق مکلف است معارض دارد

این راجع به حکم تکلیفی. اما راجع به حکم وضعی صلات: مشهور گفتند چه اشکال دارد صبی در حریر نماز بخواند. آقای سیستانی هم فرموده خوب کرده مشهور گفته، صاحب عروه هم همین را گفته، خوب کاری کرده. آقای خوئی که فرموده نماز صبی در حریر باطل است اشتباه می کند.

می گوئیم آقای سیستانی! چرا؟ آقای سیستانی می گویند چون روایات عمدتا این بود که لایلبس الرجل الحریر و لایصلی فیه، این که موضوعش رجل است؛ شامل صبی نمی شود. یک روایت بود می گفت لاتحل الصلاة فی حریر محض. آقای خوئی به این گیر داده می گوید لاتحل الصلاة فی حریر محض اطلاق دارد شامل صبیان هم می شود. آقای سیستانی فرموده این روایت معارض دارد چون در مورد مالاتم فیه الصلاة بود، تکه ابریسم بود، می گفت لاتحل الصلاة فی حریر محض، روایات دیگری داشتیم که در ما لاتتم فیه الصلاة تجویز کرد که اگر از حریر باشد نماز بخوانی. و لذا این لاتحل الصلاة فی حریر محض در مقابلش آن روایتی است که می گفت ما لاتجوز الصلاة فیه وحده فلا بأس بالصلاة فیه و ذلک مثل تکه ابریسم، جمع عرفی می گوید این لاتحل را حمل بر کراهت بکنیم. و لذا این روایت هم دلالتش مشکل می شود.

..... شرط ششم: از حریر محض

1274 نباشد

[اقول] ما دلیلی بر بطلان نماز صبی در حریر نداریم. ولی انصاف این است که ما لاتحل الصلاة فی الحریر المحض را قبول داریم، این سندش صحیح است لاتحل الصلاة فی الحریر المحض. معارضش آن روایت "کل ما لاتجوز الصلاة فيه وحده فلا بأس بالصلاة فيه و ذلك مثل تكأة ابريسم" است که روایت احمد بن هلال است و اعتبار ندارد. و لذا لاتحل الصلاة فی الحریر المحض گفته می شود که شامل صبی هم می شود. تامل بفرمایید ان شاء الله تا فردا.

جلسه ۱۱۸-۳۴۲

سه شنبه - ۹۸/۰۳/۲۸

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيه الله في الأرضين و اللعن على أعدائهم أجمعين. بحث راجع به مسأله ۴۰ بود که صاحب عروه فرمود: نماز صبی در حریر صحیح است. و این موافق با نظر مشهور است.

محقق خوئی: اطلاق روایت "لاتحل الصلاة فی حریر محض" شامل غیر بالغ هم می شود

مرحوم آقای خوئی فرمودند: این صحیح محمد بن عبد الجبار که می فرمود لاتحل الصلاة فی حریر محض اطلاق دارد، شامل غیر بالغ هم می شود. چرا به اطلاقش عمل نکنیم؟ لبس حریر بر صبی حلال اما نماز او در حریر باطل است، لاتحل الصلاة فی حریر محض.

اشکال اول: ایشان در بحث نماز زن در حریر فرمود این روایت اطلاق ندارد چون صرفا در مقام

عدم فرق بین ساتر از حریر و غیر ساتر است

این فرمایش آقای خوئی منافات دارد با آنچه که ایشان در بحث نماز زن در حریر، راجع به همین لاتحل الصلاة فی حریر محض بیان فرمود. در آن بحث هم بعضی به همین صحیح استدلال کردند گفتند لاتحل الصلاة فی حریر محض اطلاقش شامل نساء هم می شود. مرحوم آقای خوئی جواب داد، فرمود اگر خطاب ناظر

باشد به یک حیثیتی، دیگه نمی‌شود نسبت به حیثیت دیگر اطلاق‌گیری بکنیم از آن. این صحیح به قرینه سؤال، ناظر به این است که آیا بین ما تتم فيه الصلاة و ما لاتتم فيه الصلاة فرق هست یا فرق نیست؟ کتب الی ابی محمد علیه السلام أسأله هل یصلیٰ فی قلنسوءه حریر محض أو قلنسوءه دیباچ؟ فکتب علیه السلام لاتحل الصلاة فی حریر محض. مرحوم آقای خوئی فرمودند این روایت ناظر به این است که فرقی نیست در مانعیت حریر بین حریری که ساتر عورت است تتم فيه الصلاة است یا حریری که کافی نیست برای ستر عورت مثل جوراب حریر، کلاه حریر، که لاتتم فيه الصلاة. و لذا ایشان فرمود نمی‌شود اطلاق‌گیری کرد بگوییم از حیث این که مکلف چه زن باشد چه مرد باشد اطلاق دارد.

خب آقا! اینجا هم بفرمایید نمی‌شود اطلاق بگیریم از این صحیح که چه این مصلى بالغ باشد چه بالغ نباشد. چه فرق می‌کند؟ و ما هم این اشکال را در آن بحث قبول کردیم. گفتیم ظاهر این صحیح به بیش از این نیست که ما لاتجوز فيه الصلاة، ما لاتتم فيه الصلاة را دارد توضیح می‌دهد، می‌گوید نماز در حریر صحیح نیست اما کسی که نماز می‌خواند مرد است زن است، کودک است بالغ است، ناظر به او نیست. ظهور ندارد این روایت در این که نظر به او دارد.

مثال می‌زدیم می‌گفتیم فی الغنم السائمة زکاء اصلا ظهور ندارد در این که مالک این غنم سائمة کیست، شخص حقیقی است یا شخصیت حقوقی است، کودک است بزرگ است. مورد زکات را می‌گوید فی الغنم السائمة زکاء در مقابل غنم غیر سائمة. اما تجب الزکاء علی مالک الغنم السائمة و لو کان جهة معنویة شخصیت حقوقی؟ دولت گوسفندهایی را تربیت می‌کند، بگوییم زکات بده، خیلی‌ها گفتند نه چون باید شخص حقیقی مالک زکات باشد چون اطلاق ندارد فی الغنم السائمة زکاء. اینجا هم همین است دیگه. لاتحل الصلاة فی حریر محض اطلاق ندارد نسبت به آن شخصی که لاتحل له. آیا لاتحل للرجل یا لاتحل للمکلف یا لاتحل للمصلى و لو کان صبیا. اطلاق ندارد.

و لذا ما هم با مشهور موافقیم در این که صبی در حریر نماز بخواند مانعی ندارد.

..... شرط ششم: از حریر محض

1276 نباشد

اشکال دوم (آقای سیستانی): "لاتحل" باید بر کراهت حمل شود بخاطر روایت احمد بن هلال:

کل ما لاتجوز الصلاة فيه وحده فلا بأس بالصلاة فيه

آقای سیستانی جواب دیگری دادند از آقای خوئی. فرمودند: این لاتحل الصلاة فی حریر محض باید حمل بر کراهت بشود. چرا؟ برای این که روایت احمد بن هلال می گفت کل ما لاتجوز الصلاة فيه وحده فلا بأس بالصلاة فيه مثل تکه ابریس. تجویز کرد نماز را در حریری که لاتتم فيه الصلاة هست. باید این روایت که راجع به قلنسوه و کلاه حریر که لاتتم فيه الصلاة است فرمود لاتحل الصلاة فی حریر محض باید بگوییم مراد از حلال نبودن مکروه بودن است.

پاسخ: "لاتحل" نص در حرمت است و قابل حمل بر کراهت نیست. ضمن این که احمد بن هلال

ضعیف است

این فرمایش آقای سیستانی اشکال دارد. ما روایت احمد بن هلال را گفتیم ضعیف است سندا و لذا معارضه نمی کند با این صحیح محمد بن عبد الجبار. و حمل این صحیح هم بر کراهت عرفی نیست. لاتحل الصلاة فی حریر محض ای تکره؟ این عرفی نیست. یک مطلبی هم عرض کنم:

دلیل بطلان نماز در حریر مستقل از دلیل حرمت آن است. لذا نمی توان برای اثبات صحت نماز

صبی در حریر گفت که ادله مانعیت حریر منصرف است به موارد حرمت لبس حریر

ممکن است صاحب عروه که جایز می داند نماز صبی را در حریر، اصلا منصرف می داند ادله مانعیت صلاة در حریر را به آن حریری که حرام است لبسش. در ذهاب هم این را فرمود. و لذا ایشان معتقد بود اگر اول وقت شما مضطربید به لبس حریر، می توانید نماز بخوانید با این که مضطر به نماز در حریر نیستید چون وقتی حلال بود دیگر مشکلی نیست. اینجا هم بر صبی حلال است لبس حریر، دیگر مشکلی نیست.

این را ما نمی‌توانیم بپذیریم چون دلیل مانعیت صلات فی الحریر مستقل است؛ لاتحل الصلاة فی الحریر المحض. اگر اطلاق داشته باشد شامل صبی بشود. ممکن است حلال باشد تکلیفا لبس حریر بر صبی ولی وضعاً صحیح نباشد نماز در آن. با هم ملازمه‌ای ندارند.

مسائل متفرقه

مسأله ۴۱: وجوب تحصیل ساتر

مسأله ۴۱: يجب تحصیل الساتر للصلاة و لو باجارة أو شراء و لو كان بازید من عوض المثل ما لم یجحف بماله و لم یضر بحاله.

در این که آیا بذل مال برای تحصیل ساتر واجب است مطلقاً و لو مستلزم ضرر مالی باشد، بین

فقهاء اختلاف است

یک بحثی هست راجع به این که اگر تحصیل شرائط نماز نیاز به بذل مال دارد و بذل مال بر مکلف حرجی نیست، آیا واجب است بذل مال و لو عرفاً مستلزم ضرر مالی هست؟

برخی از فقهاء فرمودند: اگر مستلزم ضرری مالی باشد عرفاً، باید برای یک لنگ پنجاه هزار تومان پول بدهد، چون یک فرصت طلبی هست می بیند این لنگ ندارد نماز بخواند می گوید ما یک لنگ دست دوم داریم، پنجاه هزار تومان هم پولش می شود می خواهی؟ اصلاً ممکن است بگویند نمی فروشم اجاره می دهم پنجاه هزار تومان. این ضرر مالی است دیگه.

مرحوم آقای خوئی فرموده لاضرر و لاضرار. اطلاق دارد. وجوب تحصیل این ساتر بر ما مستلزم ضرر مالی است و لاضرر و لاضرار.

صاحب عروه ظاهر کلامش این است که این را قبول ندارد. ظاهر کلام صاحب عروه این است که اگر حرج بر این مکلف نباشد، باید بذل مال بکند.

شبیه این مسأله در خریدن آب وضوء مطرح است. آنجا هم صاحب عروه همین را می گوید. می گوید اگر تحصیل آب وضوء محتاج بود به بذل مال باید بذل مال بکند. تعبیر ایشان در آنجا هم همین بود: ما لم یکن مجحفاً بماله و مضراً بحاله.

در خصوص آب وضوء روایت صحیحه داریم که باید بذل مال کند

لباس مصلی ۱۲۷۹

در آن مسأله آقای خوئی هم قبول دارد که بخاطر روایت صحیحیه هر مقدار که باید پول بدهی آب وضوء بخری، واجب است پول بدهی آب وضوء بخری. می گوید لاضرر آنجا تخصیص خورده بخاطر این روایت صحیحیه. صحیحیه صفوان قال سألت ابالحسن عليه السلام عن رجل احتاج الى الوضوء للصلاة و هو لايقدر على الماء فوجد بقدر ما يتوضأ به بماء درهم أو بألف درهم (هزار درهم توضیح بدهم برای تان چقدر می شود: یک دهم ديه انسان کامل. ديه انسان کامل چقدر است الان؟ سیصد میلیون. یک دهمش می شود سی میلیون. یک آب وضوء به سی میلیون می فروشند) و هو واجد لها (این آقا هم پول دار است نه این که ندارد) بیشتری و يتوضأ أو یتیمم؟ قال لا بل بیشتری و لقد اصابني مثل ذلك فاشتریت و توضأت. در ادامه در تهذیب هست و ما بیشتری بذلک مال كثير. ظاهرش این است که یعنی آن چیزی که او می خرد به ازاء آن، ارزش زیادی دارد، یعنی وضوء می گیرد برای نماز واجب. در کافی دارد: و ما یسرنی بذلک مال كثير. حالا من این سی میلیون را نگاه بدارم ولی وضوء نگیرم برای نماز، خوشحال نمی شوم. در من لایحضره الفقیه دارد و ما یسؤنی بذلک مال كثير، ناراحت نمی شوم از این که پول زیاد خرج کردم.

مرحوم شیخ در مکاسب: بطور کلی اگر امثال واجب مستلزم بذل مال باشد، بذل مال واجب

می شود. و با توجه به نفع اخروی، اصلاً ضرر هم صدق نمی کند. مگر این که به حد حرج برسد

مرحوم شیخ انصاری هم در مکاسب فرموده: ممکن است ما بگوییم هر واجبی اگر مستلزم بود امتثالش که ما بذل مال بکنیم واجب هست. و این صحیحیه صفوان را هم توجیه مطابق با قواعد می کند، می گوید اصلاً ضرر صدق نمی کند؛ ضرر یعنی نقص بدون مقابل نفع. شما چند میلیون خرج می کنی می روی کربلا، یک زیارت می کنی آنجا امام حسین علیه السلام را، السلام علیک یا ابا عبدالله، بر می گردی، اگر یک کسی بگوید شما در این سفر چند میلیون ضرر کردی، می گویی حرف نزن، من ضرر کردم؟ می دانی چه نفعی گیرم آمد؟ ثواب زیارت ابی عبدالله گیرم آمد. تو خودت می روی آنتالیا چند میلیون خرج می کنی، خوشحالی، اگر کسی بگوید زیان کردی می گویی نخیر زیان نکردم تفریح کردم، سیاحت رفتم. مرحوم شیخ انصاری در مکاسب می گوید: وقتی ثواب گیر انسان می آید در امثال این واجب اصلاً ضرر صدق نمی کند. این روایت هم همین را می گوید.

ادامه می‌دهد مرحوم شیخ در مکاسب: نعم اذا كان الضرر مجحفاً بالمكلف انتفى بادلته نفی الحرج لا بدلیل نفی الضرر. البته مرحوم شیخ در رسائل، اصولی است، یک مقدار فرق می‌کند فرمایشش با این بحث مکاسب. آنجا فرموده است ضرر صدق می‌کند. می‌خواهد تخصیص بزند دلیل لاضرر را به این صحیح صنفوان.

اشکال (محقق خوئی): نفع اخروی مانع صدق ضرر عرفی نیست. لذا طبق قاعده لاضرر

تحصیل سائر مثلاً با بذل مال کثیر لازم نیست

مرحوم آقای خوئی همین نظر را دارد که ضرر صدق می‌کند. عرف می‌گوید ضرر کرد، چکار دارد به آن ثواب اخروی؟ بالاخره می‌گوید ما ضرر داریم می‌کنیم. چند میلیون پول بدهیم برای خریدن یک آب وضوء؟ خب این حکم، ضرری است. ولی صحیح صنفوان تخصیص زده لاضرر را، گفته برای تحصیل آب وضوء متحمل ضرر مالی بشو هیچ اشکالی ندارد. ولی فقط در ماء وضوء این را می‌گوییم. حالا اگر برای خرید جبیره (در بحث وضوء جبیره)، برای خرید ساتر، یا حتی در همان بحث آب وضوء، آب وضوء برای خودت هست [اما] وضوء اگر بگیری می‌گویند باید چند میلیون جریمه بدهی، نه، تخصیص نخورده لاضرر. در تخصیص قاعده لاضرر اکتفاء می‌کنیم بر مورد نص.

و لذا آقای خوئی در این مسأله شراء ساتر به مال کثیر، فرمود لازم نیست چون لاضرر و لاضرار. ولی این را نفرمود من مطلبم غیر مطلب صاحب عروه است. صاحب عروه ظاهرش این است که می‌گوید اگر به حد اجحاف نرسد باید بخرد آن ساتر را، اگر به حد اجحاف برسد او می‌شود لاجرح. همین تعبیر را در ماء الوضوء هم مرحوم صاحب عروه مطرح کرد و شیخ انصاری هم تعبیر کرد نعم اذا كان الضرر مجحفاً بالمكلف انتفى بادلته نفی الحرج لبدلیل نفی الضرر.

پاسخ: مقتضای ذوق شرعی، نفع اخروی مانع از صدق ضرر است

انصاف این است: مقتضای ذوق متشرعی همین است که شیخ انصاری در مکاسب فرموده. اگر واقعاً حرجی است یا مجحف به حال این مکلف است عرفاً که دلیل انصراف دارد، حرفی نیست. یعنی عقلاء اقدام نمی‌کنند

لباس مصلی ۱۲۸۱

بخاطر حرج یا بخاطر این که دلیل انصراف دارد از فرض اجحاف. و الا همان طور که مرحوم شیخ انصاری در مکاسب فرموده ضرر صدق نمی کند. خود این صحیحه هم فرمود ما بیشتری به مال کثیر طبق نقل تهذیب.

[سؤال: ... جواب:] ألف درهم برای کسی که و هو واجد لها. و هو واجد لها عرفا، نه این که همین هزار درهم را دارد که اگر این را هم بدهد آب وضوء بخرد فردا باید راه بیفتد دنبال وام گرفتن. اگر عرفا واجد لها باشد، دیگر اجحاف نیست.

[سؤال: ... جواب:] ضرر بدنی غیر از ضرر مالی است. ضرر بدنی اصلا خود قرآن می گوید و من کان مریضا فعدۀ من ایام آخر در صوم. در وضوء هم می فرماید و ان کنتم مرضی فتمموا. ... بحث ضرر مالی است. ما در ضرر بدنی از مجموع روایات استفاده کردیم تحمل ضرر بدنی لازم نیست. بلکه مشروع هم نیست؛ و ان کنتم مرضی فتمموا. ما متعین می دانیم تیمم را بر مریض، اگر وضوء بگیرد مشروع نیست. ما از آقای خوئی هم سخت تر می گیریم. آقای خوئی می فرمایند اگر مریض در حدی است که اضرار به نفس بر او حرام نیست، وضوء بر او واجب نیست و لکن وضوئش مشروع است. می گوئیم نخیر، اطلاق آیه شریفه می گوید اصلا وضوء بر این مریض مشروع نیست مطلقا چه مریضی که وضوء بر او ضرر محرم دارد چه مریضی که وضوء بر او در حد ضرر محرم نیست.

[سؤال: ... جواب:] ضرر به حال یعنی همان حرج. عرض کردم همین تعبیر را در شراء ماء وضوء تعبیر کرده با این که در شراء ماء وضوء همه قبول دارند که ضرر مالی مهم نیست. ... معیار حرج شخصی است.

مسأله ۴۲: لباس شهرت

مسأله ۴۲: یحرم لباس الشهرة بان یلبس خلاف زیّه من حیث جنس اللباس أو من حیث لونه أو من حیث وضعه و تفصیله و خیاطته کان یلبس العالم لباس الجندی (البته در آن زمانی که خلاف شأن بود که یک مجتهد لباس یک ژاندارم را می پوشید، لباس شهرت بود) أو بالعکس مثلاً (یک ژاندارم لباس عالم را بپوشد) و کذا یحرم علی الاحوط لبس الرجال ما یختص بالنساء أو بالعکس و الاحوط ترک الصلاة فیهما و ان کان الاقوی عدم البطلان.

در این مسأله سه بحث مطرح است: بحث اول حرمت لباس شهرت است. بحث دوم حرمت این که مرد لباس مختص زنان را بپوشد یا زن لباس مختص مردان را بپوشد. بحث سوم راجع به حکم نماز در آن است.

مشهور: لباس شهرت حرام است

اما بحث اول: مشهور گفتند لبس لباس شهرت حرام است.

اشکال: علاوه بر اطلاق لغوی لباس شهرت بر خصوص شهرت شناعة نه مطلق شهرت، از

روایات هم بیش از حرمت لباسی که شهرت شناعة دارد، استفاده نمی‌شود

و برخی فکر کردند لباس شهرت یعنی لباسی که موجب انگشت‌نما شدن می‌شود. در حالی که ظاهر لباس شهرت کما این که در بعض کلمات لغویین هست، شهرت شناعة است (یعنی مشهور می‌شود به شناعة) نه این که فرض کنید یک سیدی عمامه آبی‌رنگ ببندد، همه می‌گویند فلانی، همانی که عمامه‌اش آبی‌رنگ است، همانی که لباس مرتب می‌پوشد، همانی که عبای سفید به تن می‌کند، این که اشکال ندارد. [گرچه] موجب اشتهار او می‌شود اما اشتهار بد نیست، اشتهار شناعة نیست. در تاج العروس مطرح کرده که لباس شهرت یعنی لباس شهرت شناعة نه شهرت به معنای مشهور شدن، این که از روایات استفاده نمی‌شود. عملاً می‌شود مساوق با حرمت هتک انسان خودش را که از مسلمات است در دین که جایز نیست انسان مؤمن خودش را هتک بکند. در روایت صحیحہ داریم ان الله فوّض الی المؤمن امورہ کلها و لم یفوض الیه ان یضل نفسه. اضلال نفس، هتک نفس حرام است. انسان بیاید اعتراف بکند به گناه که موجب هتک نفس و موجب اضلال نفس می‌شود، حرام است. و روایاتی هم که داریم در نهی از لباس شهرت بیش از این استفاده نمی‌شود.

روایت اول در کافی نقل می‌کند از علی بن ابراهیم از پدرش ابراهیم بن هاشم از ابن ابی عمیر از ابی ایوب خزاز از امام صادق علیه السلام.

در موسوعه مرحوم آقای خوئی تعبیر کردند مصححہ ابی ایوب خزاز. این جهتش این است که ابن ابراهیم بن هاشم اول می‌گفتند حسنه، می‌گفتند توثیق ندارد، ممدوح است، اول من نشر الحدیث بقم. ممدوح است

لباس مصلی ۱۲۸۳
و لذا می گفتند حسنۀ مثلاً ابراهیم بن هاشم. بعد علماء گفتند ابراهیم بن هاشم فوق این است که نیاز به تعدیل و توثیق داشته باشد [لذا] گفتند صحیح. روی همین حساب آقای خوئی تعبیر می کنند مصححه ای ایوب خزاز یعنی چیزی که با استدلال گفتند صحیح است، با تلاش تصحیحش کردند، از حسن بودن تبدیل کردندش به صحیح بودن.

ان الله يبغض شهرة اللباس. خداوند مبغوضش هست شهرت لباس.

اطلاق دارد؟ یک آقای یک لباس ویژه ای می پوشد که به این لباس اصلاً معروف می شود. فلانی را می گویی؟ فلانی که لباس شیک می پوشد؟ اطلاق دارد ان الله يبغض شهرة اللباس؟ عرض کردم به نظر ما اطلاق ندارد چون محتمل است قویاً که ذکر فی تاج العروس (از لغوبین نقل می کند) که شهرت، شهرت شناخت باشد نه شهرت به غیر شناخت. فلانی که همه لباس هایش از سر تا پا سفید است، عمامه سفید، پیراهن سفید، عبا و قبای سفید، نعلین سفید، ماشین سفید، همه اش سفید. خب این لباس شهرت است دیگه، این حرام است؟

[سؤال: خود عنوان انگشت نما بودن مقتضی قبح دارد و لو در برخی موارد جهت محسنه دارد. جواب:] انگشت نما، نه، به ذلیل شدن و هتک شدن. می گویند عجب آخوند خوش سلیقه ای است! ما هم محل مان آخوند دارد، این ها محل شان آخوند دارد. این که بد نیست. انگشت نما به بدی، به چیزی که موجب هتک نفس است [قبیح است] و الا انگشت نما شدن چه فرق می کند کسی انگشت نما می شود به سخی بودن، می شود حاتم طائی یا کسی انگشت نما می شود به لباس خاص.

[سؤال: از عبارت تاج العروس استفاده می شود که معنای شهرت شناخت قول مشهور نیست. جواب:] بالاخره یک تعریفی است برای لباس شهرت، شهرة شناخت.

[سؤال: ... جواب:] ان الله يبغض شهرة اللباس ظاهرش حرمت است. [ظاهر] مبغوض خدا بودن به قول مطلق (قرینه اگر نداشته باشیم بر این که مکروه است)، این است که این مبغوض خداست، نباید انجام بدهیم. این که بگوییم بغض اعم است از مکروه بودن و حرام بودن، این خلاف ظاهر است. ظاهر این که می گوید ان الله يبغض شهرة اللباس، حرمت است.

روایت دوم: مرسله ابن مسکان عن رجل عن ابی عبدالله علیه السلام: کفی بالمرء خزیاً ان یلبس ثوباً یشهره أو یرکب دابةً تشهره.

این روایت مرسله است. به نظر ما دلالتش هم بر شهرت خزی است.^{۳۵} کفی بالمرء خزیاً. محتمل نیست که انسان لباسی بپوشد که مردم با آن لباس او را بشناسند یا دابه‌ای سوار شود که مردم با این دابه او را بشناسند، این بشود حرام.

[سؤال: ... جواب:] یک دابه‌ای که موجب ذلت اوست. فرض کنید حمارِ اجدع ابتر، بینی‌بریده، دم‌بریده، این می‌شود دابه خزی.

روایت سوم: مرسله عثمان بن عیسی: عن ذکره عن ابی عبدالله علیه السلام الشهرة خیرها و شرها فی النار.

این اصلاً ربطی به لباس شهرت ندارد. این می‌گوید چه شهرت خوب چه بد در جهنم است. این باید توجیه شود. یعنی انسانی که مشهور می‌شود در معرض جهنم است. مثل قاضی علی شفی‌ر جهنم، انسان با مشهور شدن در خطر وقوع در جهنم قرار می‌گیرد که کارهایی بکند که موجب بدنامی است و حرام باشد. و الا اصلاً لباس شهرت نگفته، [گفته] الشهرة خیرها و شرها فی النار. یا باید بگوییم در معرض است یا باید بگوییم کسانی که دنبال مشهور شدن هستند یعنی ریاست‌طلب هستند، ملعون من ترأس، کسانی که دنبال ریاست هستند این‌ها مذموم هستند. تمام تلاشش این است که به یک پستی برسد. این‌ها باید بحث بشود، من نمی‌خواهم بگویم حکم فقهی این هست که ریاست‌طلبی حرام است. بالاخره روایت این است، ملعون من ترأس. حالا توجیه این روایات چیست بماند.

[سؤال: ... جواب:] تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض و لا فساداً، علواً في الأرض یعنی استکبار نه معروف بودن. راجع به فرعون می‌گوید انه كان عالياً من المسرفين. عالیا یعنی مستکبر بود. علو در زمین یعنی استکباراً فی الارض. او ربطی به اینجا ندارد. ... تطبیقات در روایات تطبیقات تعبدی است و الا

^{۳۵} ماتن: تقریب اشکال استاد: ان قلت: نص حدیث این است که لباس شهرت از مصادیق خزی است و با توجه به این که روایت مطلق است، بنابراین ظاهر حدیث این است که مطلق لباس شهرت از مصادیق خزی است. قلت: ظاهر کلام استاد این است قرینه خارجی، مقید اطلاق روایت است. و آن این است که یقیناً مطلق لباس شهرت حرام نیست.

لباس مصلی ۱۲۸۵
قطعا حرام نیست که انسان دوست دارد که ممتاز بشود، دوست دارد دانشجوی ممتاز بشود، دوست دارد در همه چیز ممتاز باشد، ماشینش برتر از ماشین بقیه باشد، این که قطعا حرام نیست. ... در این که مذموم است انسان دنبال مادیات و امتیاز در مادیات باشد بدون غرض اخروی، بحثی نیست اما حرمت ندارد.

روایت‌های بعدی را ان شاء الله فردا می‌خوانیم.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه ۱۱۹-۳۴۳

چهارشنبه - ۹۸/۰۳/۲۹

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقیة الله فی الارضین و اللعن على أعدائهم أجمعين.
بحث راجع به لباس شهرت بود.

صاحب عروه: لباس شهرت لباسی است که مخالف زی شخص باشد

صاحب عروه فرمود: یحرم لبس لباس الشهرة. تعریف کرد لباس شهرت را به این که یلبس خلاف زیّه، لباسی بپوشد بر خلاف زیش. هر کس بر خلاف زیش لباس بپوشد حرام است.

اشکال: این تعریف به اطلاقش قابل التزام نیست. ظاهرا مقصود ایشان موردی است که مخالفت

با زی سبب شهرت شخص بشود

و این مطلب واقعا عجیب است. چون لازمه آن این است که اگر یک روحانی با لباس مبدل وارد یک شهری بشود، این لباس خلاف زی او است، حالا ممکن است شرائط جامعه جوری بشود برخی از طلبه‌ها بگویند ما دو زی داریم، فرض کنید اگر لباسی بپوشد که در همین شرائط هم خلاف زی اوست، وارد یک شهری بشود لباس ارتشی بپوشد، هیچکس هم او را نمی‌شناسد، مشهور نمی‌شود به این لباس، کسی نمی‌داند که او از قم آمده است، جزء فضلاء حوزه است، آمده با لباس مبدل وارد این شهر شده، خلاف زی او هست اما لباس شهرت نیست. اختصاص به طلبه ندارد، یک فرد عادی لباس ارتشی بپوشد این خلاف زی

اوست، مشهور هم نمی‌شود به این لباس جدید، چه بسا کسی او را نمی‌شناسد در این شهر، لبس خلاف زیه و لکن لباس شهرت نیست.

پس این تعریف صاحب عروه که فتوی به آن هم داده که یحرم لباس الشهرة بان یلبس خلاف زیه قابل التزام نیست. و ظاهراً مسامحه در تعبیر هم هست، مراد این است که یلبس خلاف زیه بحیث یشتهر به، در شهری که مردم او را می‌شناسند، لباسی بپوشد که برای مردم مشهور بشود که او این لباس غیر متعارف را پوشیده است. و الا صرف تزی به غیر زی اگر حرام باشد پس کسی برای شوخی یا به هر غرضی در بین دوستان یا حتی در جایی که کسی او را نمی‌بیند، لباس غیر زیش بپوشد، بگوییم حرام است؟ در منزل شنل می‌پوشد این عالم محترم، کسی او را نمی‌بیند، کت و شلوار می‌پوشد، این حرام است؟ این که محتمل نیست. پس باید مراد ایشان این باشد که به نحوی لباس خلاف زی بپوشد که مشهور بشود با آن. مثل این که در شهری که مردم او را می‌شناسند یک روز ببینند این آقا که امام جماعت‌شان است، این لباس جدید را پوشیده است و لو موجب شناعة نشود، ظاهر کلام مشهور این است که لبس لباس شهرت حرام است و لو موجب شناعة نشود.

[سؤال: و لو غرض عقلایی داشته باشد؟ جواب:] نیازی نیست مثال بزنیم عالم حوزه لباس ارتشی بپوشد، نخیر، کارمند لباس ارتشی بپوشد، چه فرقی می‌کند. وقتی بحث هتک نیست، لبس لباس شهرت است، روحانی لباس ارتشی بپوشد یا نه، یک فرد عادی، تاجر لباس ارتشی بپوشد، که هیچ شناعة هم ندارد ولی هر کی می‌بیند می‌گوید چه عجب امروز دیدیم لباس کذا پوشیده بودی، او هم می‌گوید به لج آمریکا این کار را کردم ولی لباس شهرت است دیگه.

[سؤال: ... جواب:] فرمایش صاحب عروه مثل فرمایش مشهور مختص به لباسی نیست که موجب هتک اوست. و لذا آقای خوئی به عروه تعلیقه زدند: الاحوط ترک لبس لباس الشهرة اذا لم یوجب الهتک. اگر موجب هتک است که حرام است، اگر موجب هتک نیست بناء بر احتیاط واجب ما می‌گوییم لباس شهرت نپوشد. که در کلمات برخی از آقایان تصریح است، آقای وحید تصریح می‌کنند لباس شهرت یا لباسی که موجب هتک بشود.

بررسی روایات حرمت لباس شهرت

این مطلب که مشهور فتوی به آن دادند مستند هست به عده‌ای از روایات که این روایات را بررسی می‌کنیم:

روایت اول (صحیحه ابی ایوب خزاز): ان الله یبغض شهره اللباس

روایت اول این روایت صحیحه بود که ان الله یبغض شهره اللباس، صحیحه ابی ایوب خزاز. گفته شده شهرت لباس یعنی لباسی که انسان را مشهور کند مطلقاً و لو موجب هتک نشود. اتفاقاً تعریف می‌کنند، فلانی امروز آمده بود لباس ارتشی پوشیده بود برای تایید ارتش مثلاً ایران. تعریف می‌کنند عده‌ای. در عرف این هتک به حساب نمی‌آید، حداقل در برخی از شرائط. ولی اطلاق کلام فقهاء این است که این هم حرام است، استدلال هم این است که ان الله یبغض شهره اللباس. اشکال‌هایی به استدلال به این روایت شده:

اشکال اول (محقق خوئی): اگر لباس شهرت در غیر موارد هتک، حرام می‌بود باید بین مؤمنین

واضح می‌شد

اشکال اول اشکالی است که مرحوم آقای خوئی کرده. فرمود ظاهر یبغض حرمت است، من این را می‌پذیرم و لکن حرمت پوشیدن لباس شهرت از مطالبی است که باید گفت لو کان لبان. باید بین مؤمنین واضح می‌شد این حکم، در حالی که این حکم در غیر مواردی که موجب هتک است واضح نیست. در مواردی که مستلزم هتک نباشد واضح نیست برای متشرعه که این حرام است. و اصلاً بعید است کسی مستلزم بشود به حرمت در این موارد که انسان لباسی بپوشد که غیر متعارف است و لکن موجب هتک نیست، یک لباس خاصی بپوشد که معروف بشود به این لباس.

[سؤال: ... جواب:] مشهور به اطلاق کلام‌شان گفتند لباس شهرت پوشیدن حرام است اما تطبیق کنیم بر مواردی که لباس شهرت است ولی موجب هتک نیست این خلاف مرتکز در اذهان متشرعه است که این حرام باشد. امروز فرض کنید یک تاجر لباس ارتشی بپوشد، بیاید سر کار، خیلی مدافع هست، می‌آید لباس

نظامی می‌پوشد در دفاع از ارگان‌های نظامی، این بگوئیم حرام است؟ یا خیلی مدافع روحانیت است، این تاجر می‌بیند به روحانیت هتک شده می‌آید لباس روحانی می‌پوشد، ملبس می‌شود به لباس روحانی، این حرام است؟ یا می‌آید برای ترویج از تولید ملی، مثل مرحوم مدرس لباس کرباس می‌پوشد، این حرام است؟ مشهور می‌شود دیگه.

این ارتکاز قرینه می‌شود بر این که مطلق لباس شهرت حرام نیست. انصافاً این اشکال مرحوم آقای خوئی اشکال قابل توجهی است.

[سؤال: لباس شهرت اگر بخاطر غرض عقلانی نباشد مساوی با هتک است. جواب:] شما یک جوری فرض می‌کنید اذلال نفس است، هتک است. شما فرض کنید که در عرف عام هتک نیست.

[سؤال: ... جواب:] به قول آقای خوئی دلیل خامس در فقه لو کان لبان است. اگر بناء بود انسان لباس را بپوشد که با او معروف بشود در بلد، این اگر حرام بود لو کان لبان. بالاخره یک لباس جدیدی می‌آید اولین نفری که او را می‌پوشد این حرام است؟ جوانی که درس می‌خواند معمم می‌شود در مناطقی که اصلاً روحانی معممی در آنجا نیست، بین مردم رفت و آمد می‌کند، این لباس شهرت است، این حرام است؟ محتمل است این حرام باشد؟

اشکال دوم (آقای سیستانی): با توجه به استعمالات مشتقات "بغض"، این کلمه ظهور در

حرمت فعلیه ندارد بلکه دلالت بر حرمت شأنیه دارد

اشکال دوم این است که گفته می‌شود ان الله یبغض شهرة اللباس، بغض کاشف از حرمت نیست. این که آقای خوئی گفتند بغض ظهور دارد در حرمت اشکال شده بغض ظهور در حرمت ندارد. آقای سیستانی فرمودند بغض می‌فهماند که این فعل شأنیت حرمت دارد که لولا الحالات الطارئة مقتضی حرمت در او بود اما [این که] بالفعل حرام است این را نمی‌فهمیم. ابغض الحلال الطلاق، حلال است، مبعوض هم هست.

انصافاً و لو دیروز ما فرمایش آقای خوئی را تقویت کردیم که ظهور یبغض در حرمت است ولی رجوع کردیم به استعمالات کلمه یبغض دیدیم در مورد فعل که بگوئیم خوشایند نیست برای خدا این فعل، خدا از

لباس مصلی ۱۲۸۹

این فعل بدش می‌آید، ظهور ندارد که فعل بدی است که باید از آن اجتناب شود. مکروه هم بد است. استعمال در این زمینه زیاد است و لذا شبهه عدم ظهور یبغض در حرمت قابل توجه است.

ما برخی از این استعمالات را می‌خوانیم:

ان الله يحب الجمال و التجمل و یبغض البؤس و التباؤس. یبغض البؤس و التباؤس، در مقابل جمال، لباس زیبا، افرادی که لباسی می‌پوشند که جمیل نیست، مناسب انسان‌های لباس فقیر هست، مناسب انسان‌هایی است که ارزشی برای لباس خودشان قائل نیستند، خب این حرام است؟ لباس غیر جمیل پوشیدن، لباس بؤس پوشیدن حرام است؟ نه، خدا از بؤس خوشش نمی‌آید، خدا از زیبایی خوشش می‌آید، حالا اگر یک کسی جوری لباس بپوشد که مظهر بؤس است این حرام است؟

یا در روایت دیگر داریم ان الله یبغض کثرة النوم و کثرة الفراغ. خدا خواب زیاد را بغض دارد، بیکاری زیاد را بغض دارد، یعنی حرام است؟

از امام حسین علیه السلام نقل شده که ان الله يحب معالی الامور و یبغض سفاسفها. خدا از کارهای بزرگ خوشش می‌آید، از کارهای پست خوشش نمی‌آید. کار پست حرام است؟ خب خیلی از کارها پست است یعنی نشانه علو انسان نیست. خسیس بودن این جور هست دیگه، حرام است؟ کسی از فقهاء هم ملتزم است که خسیس بودن حرام است؟ خمسش را می‌دهد، زکاتش را می‌دهد، خسیس است، به شکم خودش هم خسیس است، خب این سفاسف است، این حرام است؟

ان الله یبغض القیل و القال و اضاعه المال و کثرة السؤال. حرام است قیل و قال؟ اگر منجر به دروغ و غیبت و این‌ها نشود چه حرمتی دارد؟ کثرت سؤال حرام است؟ لاتسئلوا عن اشیاء ان تبدلکم که حضرت در تطبیق این روایت فرمودند حالا اگر کسی زیاد سوال کند، لاتسئلوا عن اشیاء ان تبدلکم تسؤکم، یک کسی سؤال می‌کند، این حرام است؟

ان الله یبغض البیت الذی فیہ الطلاق. بیتی که طلاق در او واقع بشود خدا بغض دارد. این حرام است؟ و ما من شیء ابغض الی الله عز و جل من الطلاق. اتفاقا در صحیح ابن ابی عمیر دارد ما من شیء احله الله

ابغض الیه من الطلاق، حلال است ولی مبغوض است طلاق. مبغوض‌ترین حلال همین طلاق است. روایتش هم صحیح است.

روایت دیگر آن الله یبغض البطن الذی لایشبع. این‌هایی که سیر نمی‌شوند، شکمی که سیر نشود خدا بغض دارد، خوشش نمی‌آید، چه کارش کنیم دیگه. حرام است؟ ابغض ما یكون العبد الی الله اذا امتلاً بطنه. لایضعن احدکم احدی رجلیه علی الأخری و یتربع فانها جلسة یبغضها الله. در موقع طعام خوردن این روایت هست. اذا جلس احدکم علی الطعام فلیجلس جلسة العبد (همین دو زانو بنشینند غذا بخورد) و لایضعن احدکم احدی رجلیه علی الأخری (یک پایش را روی پای دیگری بگذارد) یتربع (چهارزانو بنشینند) فانها جلسة یبغضها الله.

این‌ها بعید نیست در مجموع کاشف از این باشد که تعبیر به این‌که این فعل مبغوض خداست ظهور در حرمت ندارد و لو آقای خوئی فرموده ظهور در حرمت دارد مشهور هم همین را گفتند، ما هم دیروز همین را می‌گفتیم ولی در تتبع در استعمالات به ذهن مان می‌آید فرمایش آقای سیستانی فرمایش قابل قبولی است. و جالب این است که آقای سیستانی در یکره می‌گویند ظهور در حرمت دارد. آنجا را شما از ایشان نپذیرید ولی این مطلب که یبغض ظهور در حرمت فعلیه، ندارد به نظر من قابل توجه است. این اشکال دوم.

[سؤال: کثرت استعمال منافات با این ندارد که در تمام استعمالات قرینه بر خلاف بوده باشد. لذا دلیل بر ظهور نیست. جواب:] از کجا اصلاً یبغض ظهور دارد در حرمت؟ خدا از بخل بدش می‌آید، الان شما می‌گویید من از بخل بدم می‌آید یعنی حرام است؟ ... همان مولای مقنن بگوید من بدم می‌آید از این رفتار یعنی حرام است؟ ... زجر غیر از یبغض است، زجر یعنی نهی، نهی ظهور انصرافیش در حرمت است.

اشکال سوم: شهرت در کلمات لغویین به معنای شهرت شناعة آمده است

اشکال سوم این بود که گفته می‌شد که شهرت در کلمات به مطلق وضوح، اعم از شهرت شناعة یا شهرت غیر شناعة، تفسیر شده. ولی در کلمات لغویین زیاد این تعبیر بکار رفته که شهره شناعة. تاج العروس هم که دیروز نقل می‌کردیم، اصلش از قاموس المحيط است که این تعبیر را دارد که ظهور الشیء فی شناعة. بعد که مراجعه کردیم کتاب العین ابن جمهره هم همین را دارد. جلد ۳ صفحه ۴۰۰: الشهرة ظهور الشیء

لباس مصلی ۱۲۹۱
فی شئعه حتی یشهره الناس. نهاییه ابن اثیر جلد ۲ صفحه ۵۱۵ همین را دارد. المحيط جلد ۳ صفحه ۳۹۰:
ظهور الامر فی شئعه حتی یشهره الناس. لسان العرب جلد ۴ صفحه ۴۳۱. مجمع البحرین جلد ۱ صفحه ۳۵۷.
انصافا موجب می شود آدم شک کند، نکند معنای لغوی اصل شهرت در همین لباس شهرت و امثال
آن، همین بوده. لباس شهره یعنی شهرت به قبح.

آقای سیستانی در "المسائل المغتربین": اگر پوشیه باعث استقباح لدی الکفار بشود، لبسش

حرام است

آقای سیستانی در المسائل المغتربین یک فتوایی دارند، خیلی فتوی جالب و عجیب است که باید بررسی
بشود. گفتند اگر در بلاد غرب نقاب زدن برای زن جوری است که موجب استقباح هست، اذا کان لبس
النقاب فی بلد مثيرا للاستغراب و التساؤل فهل يجب خلعه باعتباره من لباس الشهرة؟ الجواب: لایجب نعم اذا
کان لبسه مثيرا للاستهجان و الاستقباح عند عامه الناس فی البلد یكون من لباس الشهرة فی ذلک البلد
فلایجوز لبسه. چون آقای سیستانی درست است یبغض را ظاهر در حرمت نمی دانند ولی می گویند مفاد این
روایت علی القاعدة است، لباس شهرت لباسی است که موجب شناعة بشود و این داخل می شود در اذلال
نفس.

اشکال: استقباح لدی المؤمنین ملاک است

این را باید البته بحث بکنیم که آیا اگر ما لباسی بپوشیم که نزد عرف کفار استقباح دارد نه عرف مؤمنین،
پوشیه بزند زنی در مناطقی که در آن مناطق حجاب هم مطرح نیست، خب نزد آن ها استقباح دارد، آیا این
حرام است که پوشیه بزند این زن یا نه، استقباح لدی المؤمنین [ملاک است؟]. یعنی پس شما با لباس
روحانی هم بروید در بعضی از مناطق مثل مترو لندن مثلا، مترو پاریس [حرام است؟]. کلام در این است که
اگر جوری شد که داخل شد در همین که موجب استقباح عند عامه الناس هست. همین را می گویند.
می گویند آن زنی که نقاب می زد، مظهر چی بود که موجب استقباح بود؟ (خودش نقاب زده، به زور به او
نقاب نزدند) استقباحش برای این است که می گویند امل است. لباسی که مرد بپوشد و مظهر امل بودن باشد

به نظر مردم پس او را هم بگوییم حرام است؟ بالاخره این لباس اگر در عرف کفار مظهر استقباح و مثیر استقباح باشد، باید این را بحث کنیم ان شاء الله در جلسات آینده. بخاطر مشکل دینی بین یک عرف اگر یک لباسی مستقیح بود، این هم می شود مصداق لباس شهرت و مصداق این که لباسی که موجب هتک و اذلال است؟ و بعد بگوییم این حرام است؟ این جای تأمل دارد ان شاء الله بعدا بحث می کنیم.

ما این اشکال سوم را هم اصلش را قبول کردیم که ظاهر شهرت روشن نیست که آیا شهرت مطلقه است یا خصوص شهرت فی شناعه.

پاسخ از اشکال سوم: شهرت در برخی از روایات قابل حمل بر شهرت شناعت نیست. مانند این که "شهرت خیر هم در نار است" یا "نوع لباس حضرت امیر در زمان امام صادق علیهما السلام لباس شهرت بود"

ممکن است شما بفرمایید برخی از روایات قرینه است بر این که شهرت اعم است؛ نمی شود شهرت را به معنای شهرت شناعت گرفت:

مثلا در مرسله عثمان بن عیسی داشت الشهرة خیرها و شرها فی النار. خیرها که نمی شود شهرت شناعت. یا در روایت معتبره عبدالله بن سنان است: سمعت ابا عبد الله علیه السلام يقول بینا أنا فی الطواف و اذاً برجل یجذب ثوبی و هو عبّاد بن کثیر البصری (امام صادق علیه السلام فرمودند من در حال طواف بودم، عباد بن کثیر بصری که از زهاد متصوفه آن زمان بود) گفت یا جعفر! تلبس مثل هذه الثیاب و انت فی هذا الموضع مع المكان الذی انت فیه من علی (تو از نوادگان علی هستی، این لباس را می پوشی؟) فقل ثوب (یک لباس خاصی بود) اشتریته بدینار (چه اشکالی دارد؟) و کان علی علیه السلام فی زمان یتستقیم له ما لبس فیه (لباس علی مندرس بود اما اگر من آن لباس را امروز بپوشم) لقال الناس هذا مرأء مثل عباد. خب لباس علی است ولی در عین حال گفته می شود که ظاهر این روایت این است که این لباس، لباس شهرت بوده نباید می پوشیدند.

روایت سوم را هم بخوانم صحیح حماد: حضرت ابا عبد الله علیه السلام و قال له رجل اصلحك الله ذکرک ان علی بن ابیطالب علیه السلام یلبس الخشن یلبس القمیص باریعاً دراهم و نری علیک لباس الجدید (شما

لباس مصلی ۱۲۹۳
داری تعریف می‌کنید علی این طور بود با چهار درهم قمیص می‌خرید و می‌پوشید ولی شما لباس‌های جدید می‌پوشید) فقال له ان علی بن ابیطالب علیه السلام کان یلبس ذلک فی زمان لاینکر علیه و لو لبس مثل ذلک الیوم شُهر به فخیر لباس کل زمان لباس اهله غیر ان قائمنا اهل البیت علیه السلام اذا قام لبس ثیاب علی و صار بسیره علی.

اجازه بدهید این روایت را هم بخوانم در همین رابطه، بعد توضیح نهایی را بدهم. معلی بن خنیس از امام صادق علیه السلام هم نقل می‌کند: ان علیا علیه السلام کان عندکم (یعنی در کوفه بود) فأتی بنی دیوان (محلّه بنی دیوان آمد) و اشتری ثلاثة اُثواب بدینار (با یک دینار سه تا ثوب خرید) القمیص الی فوق الکعب (یعنی دُشداشه که تا پایین پا نمی‌آمد، کوتاه بود) و الازار الی نصف الساق (ازاری که تا نصف ساق می‌آمد) و الرداء من بین یدیه الی ثدیّه (یک ردایی بود که تا سینه‌های مبارک حضرت بیشتر نمی‌آمد) فلم یزل یحمد الله (تازه خدا را هم حمد می‌کرد) علی ما کساه حتی دخل منزله ثم قال بعد (علی علیه السلام می‌فرماید) هذا الباس الذی ینبغی للمسلمین ان یلبسوا قال ابو عبدالله علیه السلام (بعد امام فرمود) و لکن لایقدرون ان یلبسوا هذا الیوم (امروز نمی‌شود این کار علی را کرد) و لو فعلناه لقالوا مجنون و لقالوا مُراء و اذا قام قائمنا کان هذا اللباس.

گفته می‌شود این روایات می‌گویند لباس شهرت ظاهرش این است که نپوشید و این گاهی لباس علی بوده و لباس علی نمی‌شود لباس شُناعت باشد. یا آن شهره خیر (الشهره خیرها و شرها فی النار) و همین‌طور در یک روایتی هم هست که دو چیز مذموم است: شهره عبادت و شهره لباس ان الله عز و جل یکره شهره العبادت و شهره اللباس. خب شهرت عبادت که نمی‌شود شهرت شُناعت باشد. گفته می‌شود این روایات با اختصاص شهرت به شهرت شُناعت سازگار نیست.

جواب: در خود روایت آمده است که لباس حضرت امیر در زمان امام صادق علیهما السلام

شهرت شُناعت داشت چون ریاکاری محسوب می‌شد

جواب این است که چرا، از خود این روایات استفاده می‌شود که یک زمانی لباس علی بود، ولی امروز اگر بپوشیم موجب شُناعت می‌شود می‌گویند ریاکار است، لقالوا هذا مُراء. یا اصلش خیر بوده ولی اگر ما انجام

بدهیم موجب بدنامی می‌شود. یعنی کار خیر بوده، عبادت زیاد، باعث می‌شود بگویند آقا افراطی است، آقا ریاکار است. اصلش خیر بوده، الشهرة خیرها و شرها فی النار، خیر است به این معنا که اصلش خیر است و لکن منشأ می‌شود که اگر ما این را انجام بدهیم مردم احساس بدی بکنند. منشأ شناعة بشود و شهرة العبادة هم همین‌جور می‌شود. گفته می‌شود این روایات با این که شهرت به معنای شهرت شناعة باشد منافات ندارد. بله عبادت علی را ما انجام بدهیم می‌گویند ریا دارد می‌کند می‌شود شهرت عبادت و نباید آن کار را بکنیم.

تامل بفرمایید ان شاء الله تا روز شنبه.

جلسه ۱۲۰-۳۴۴

شنبه - ۹۸/۰۴/۰۱

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيّة الله في الأرضين و اللعن على أعدائهم أجمعين.

بحث راجع به روایاتی بود که نهی کرده بود از لباس شهرت.

اولین روایت صحیحی ابی ایوب خزاز بود که از امام صادق علیه السلام نقل کرد: ان الله تبارک و تعالی یبغض شهرة اللباس.

اشکال شد به این روایت: اولاً: شهرت در بعض کتب لغت تعبیر شده از آن به ظهور الشيء فی شُعة، اشتها به شناعة و قباحت.

آقای سیستانی بر همین اساس فرمودند: ما ادعاء نمی‌کنیم شهرت ظهور دارد در این معنا؛ شک می‌کنیم در معنای شهرت، دوران امر است در شبهه مفهومی بین اقل و اکثر. لباس شهرت قدرمتیقنش لباسی است که موجب بدنامی است، او حرام است. دلیل بر حرمتش اختصاص به این روایت هم ندارد تا بعد کسی بگوید یبغض ظهور در حرمت ندارد؛ عموماتی که می‌گوید جایز نیست انسان هتک بکند خودش را و ذلیل بکند خودش را، کافی است برای اثبات حرمت آن. در موثقه سماعه بود: ان الله فوّض الى المؤمن اموره كلها و لم

لباس مصلی ۱۲۹۵

یفوض الیه ان یدل نفسه أما تسمع لقول الله عز و جل و لله العزة و لرسوله و للمؤمنین فالؤمن ینبغی ان یکون عزیزا و لایکون ذلیلا یعزه الله بالایمان و الاسلام.

[اقول] ما و لو طبق این کلمات لغویین ممکن است فی الجملة بپذیریم که بعض لغویین که گفتند شهرت، الشهرة فی شئ هت و این منشأ اجمال می شود ولی انصاف این است بعد اللتیا و اللاتی: تشکیک در معنای شهرت موهوم است. اینقدر استعمالات دارد شهرت، [مانند] خذ بما اشتهر بین اصحابک، اینها چه تناسبی دارد به شهرت شاعت؟ در یک روایتی که در کتاب مکارم الاخلاق هست از امام کاظم علیه السلام نقل می کند لم یکن شیء ابغض الیه من لبس الثوب المشهور و کان یأمر بالثوب الجدید فیغمس فی الماء و یلبسه. هیچ چیز مکروه تر نبود نزد امام علیه السلام از این که لباسی بپوشد که او را با این لباس مشهور بکند، لباس انگشت نما بپوشد. شدیداً از این مطلب کراهت داشت که لباس انگشت نما بپوشد. و لذا ثوب جدیدی که می خرید می فرمودید بشورید تا بعد بپوشم که عادی جلوه کند. خب ما چه جور این را حمل کنیم بر شهرت شاعت و قباحت؟ یا در این روایتی که بود: الشهرة خیرها و شرها فی النار، خب چه جوری بگوییم الشهرة خیرها یعنی اصلش خیر است و لکن من که این خیر را انجام می دهیم موجب بدنامی من است می گویند فلانی ریاکار است، این تهجد و تنسک ریاکاری است. به این بگوییم الشهرة خیرها و شرها فی النار که آقای سیستانی این جوری معنا کردند، این واقعا خلاف ظاهر است. الشهرة خیرها یعنی خیر بالفعل.

و لذا به نظر ما این که ما بیاییم جواب بدهیم از این روایت که ان الله تبارک و تعالی یبغض شهرة اللباس یعنی آن لباس هایی که موجب بدنامی می شود در جامعه، با توجه به کثرت استعمالات شهرت در همان معنای وضوح که جوهری هم در صحاح اللغة همین را می گوید که الشهرة وضوح الامر، انصافاً به صرف این که چند لغوی گفته اند الشهرة ظهور الشئ فی شئ، ما بیاییم تشکیک کنیم در ظهور شهرت بگوییم مجمل است، این قابل تأمل هست.

و این که آقای سیستانی فرمودند وقتی که قدر متیقن از شهرة اللباس لباسی است که موجب بدنامی است این مطابق با قاعده است چون هتک نفس حرام است، اذلال نفس حرام است، بعد در فقه المغتربین فرمودند نقاب زدن در برخی از عرفها که موجب شهرت قباحت می شود و انسان را انگشت نما می کند این حرام

است، به نظر ما این درست نیست. انگشت‌نما شدن پیش کسانی که با دین مشکل دارند، با مظاهر دینی مشکل دارند، این حرام است؟ زنی پوشیه می‌زند که اگر فرمایش مشهور را بگوییم که واجب هست، برخی مثل آقای خوئی احتیاط واجب می‌کنند، و [در هر صورت] قطعاً راجح است، یک عمل راجحی است، ولی در برخی از عرف‌ها شهرت شناعة و قباحیت در او هست، همین‌جور است دیگه، اما چرا این‌طور شده؟ بخاطر ضعف التزامات دینی مردم. این که از روایات استفاده نمی‌شود این نحو که انسان خودش را در چشم برخی از مردم بدنام بکند (به بدنامی این که اَمَل است، عقب‌افتاده است، مرتجع است) این را که نمی‌شود قائل به حرمتش شد.

همین روایت تعبیرش این است: ان المؤمن ینبغی ان یکون عزیزا و لایکون ذلیلا، بعد فرمود: یعزه الله بالایمان و الاسلام، عزت به اسلام عزت به ایمان. و الا [اگر] شما دست ندهید با زن در برخی از کشورها واقعا بدنامی دارد، می‌گویند این‌ها به زن نگاه انسان ندارند، شما چرا با یک انسان دیگر دست نمی‌دهی، مگر او جزایمی است؟ اصلا متوجه نمی‌شود فرهنگ شما را. او می‌گوید من انسانم تو هم انسانی، رفتار انسانی اقتضاء می‌کند همدیگر را دیدیم دست بدهیم، چرا دست نمی‌دهی؟ توجیه می‌کنند دین ما اجازه نمی‌دهد دست بدهیم، اما باز آن قبحی که در نظر آن‌ها دارد هنوز هم هست.

[سؤال: ... جواب:] چرا از مستحبات انصراف نداشته باشد؟ این رجحانیات هم همین است.

[سؤال: ... جواب:] زهد در هر زمان یک مظهر دارد. زهد علی علیه السلام مظهرش همان رفتار علی علیه اسلام در زمان خودش بود اما در زمان امام صادق علیه السلام او دیگر مصداق زهد نبود. در آن شرائط زمان امام صادق علیه السلام حتی متدینین هم با چشم بد نگاه می‌کردند به اینگونه افراد یا به تعبیر شما در روایت دارد لقالوا انه لمجنون یا در برخی از روایات دیگر دارد که بهترین لباس آنی است که اهل زمان آن را بپوشند. و لو لفعلنا لقالوا مجنون و لقالوا مرء، می‌گویند عجب ریاکاری است. این غیر از این است که افرادی که متدین هستند در برخی از عرف‌ها همین که بشوند این متدین است، مقید است به نماز، مقید است به احکام دین، مقید است به مستحبات دین، یک حالت تنفیری از او پیدا می‌کنند [آیا] بگوییم چون این حالت پیدا می‌شود در این مردم و این موجب می‌شود ما در این جامعه خوار می‌شویم پس حرام است عمل به این

لباس مصلی ۱۲۹۷

مستحبات. مثلاً همین صحیحہ حماد بن عثمان کہ آن روز ہم خواندیم کہ: قال لابی عبداللہ علیہ السلام رجل ذکر ان علی بن ابیطالب علیہ السلام کان یلبس الخشن یلبس القمیص باربعۃ دراهم و نری علیک اللباس الجدید یابن رسول اللہ، شما لباس جدید می پوشید، لباس نو می پوشید کہ طبعاً گران قیمت ہم بود، اما خودتان می فرمایید امیرالمؤمنین لباس خشن می پوشید، چہار درہم می داد لباس می خرید با این قیمت ارزان، امام صادق علیہ السلام در جواب فرمود ان علی بن ابیطالب علیہ السلام کان یلبس ذلک فی زمان لاینکر علیہ و لو لبس مثل ذلک الیوم، اگر [امام] علی امروز بود و آن لباس را می پوشید شہر بہ، فخر لباس کل زمان لباس اہلہ. اصلاً آن لباس [امام] علی در زمان امام صادق، دیگر مصداق لباس زہد نیست نہ این کہ مصداق لباس زہد ہست ولی چون مردم بخاطر این کہ با زہد و پرهیز از دنیا طلبی مشکل دارند بد می دانند این را. نخر، اگر عرف یک زمانی تجمل گرا بشوند و افرادی را کہ زندگی با قناعتی دارند متہم کنند بہ بخل و بی عرضگی، [آیا] بگوییم شما تجمل گرا بشوید، حرام است بر شما قناعت پیشگی چون موجب بدنامی می شود.

[سؤال: ... جواب:] دو بحث است: یک بحث این است کہ امیرالمؤمنین اگر امروز ہم بود آن جور لباس را نمی پوشید چون شرائط عوض شدہ. کہ از این روایت استفادہ می شود. مطلب دوم این است کہ امیرالمؤمنین حاکم بود، ان اللہ فرض علی ائمۃ العدل ان یقدروا انفسہم بضعفۃ الناس، ولی امام صادق علیہ السلام بالفعل حاکم بود، مبسوط الید نبود و لذا دستش بازتر بود. بلہ، این مطلب دیگری است کہ ما فعلاً بہ صدد آن نیستیم. فعلاً آن نکتہ اول ہست کہ فرمود اگر علی امروز ہم بود این لباسی را کہ می پوشید، آن لباس را نمی پوشید چون آن لباس امروز دیگر مظهر زہد نیست. من عرضم این است کہ این فرمایش آقای سیستانی در فقه المغتربین کہ اگر نقاب زدن در یک عرفی موجب استقباح بشود نزد عرف عام آن منطقہ، می شود مصداق لباس شہرت، همان لباس شہرت شنع و قباحت و جایز نیست لبسش، خب لبس نقاب یک مرتبہ ای است از ستر وجہ است. در بعضی از روایات است کہ تلبس النقاب. ما بگوییم الان در انگلستان زنی نقاب بزند، بلہ مردم نگاہ خوبی نسبت بہ او ندارند، شخصی ہم کہ تسبیح بہ دست بگیرد ریش داشتہ باشد،

در همین کشور ما هم در برخی از مناطق مردم نگاه خوبی به او ندارند، این دلیل بر این می‌شود که ما مستحبات را ترک کنیم؟ آنی که نظر خوبی ندارد بخاطر ضعف التزام دینی‌اش است.

[سؤال: ... جواب:] ببینید! یک وقت یک مستحبی است عنوان ثانوی پیدا کرده. مثل این که تفریق بین نماز ظهر و عصر و بین نماز مغرب و عشاء سنت است، ولی الان اگر ما علنی بیاییم این را رائج بخواهیم بکنیم بگوییم ما بین نماز ظهر و عصر تفریق می‌کنیم، نماز عصر را در وقت فضیلت می‌خوانیم، نماز عشاء را در وقت فضیلت می‌خوانیم مشهور می‌شویم به این که افکار سنی‌گری داریم. این ناشی از ضعف دین مردم نیست؛ ناشی است از این که این تفریق بین صلوات شعار عامه شده. این را ما ملتزم می‌شویم. اگر موجب بدنامی انسان بشود حرام است، همین مستحب می‌شود حرام چون ناشی از ضعف دینی مردم نیست. اما اگر کسی عمل به مستحبات بکند مشکل عرف این است که با دین و مظاهر دینی مشکل دارند و این زنی که نقاب می‌زند یا چادر سیاه می‌پوشد، به عنوان یک شخصی که ملتزم به دین هست برای آن‌ها ناخوشایند است و به او بی‌احترامی می‌کنند، خوار می‌شود در چشم آن‌ها، این مهم نیست.

[سؤال: ... جواب:] برخی از امور موجب اتهام به این می‌شود که می‌گویند این مجنون است، ضعف عقل دارد، خب این ناشی از عدم التزام عرف به دین نیست چون ندیدند این جور که تحت الحنک بیندازد، طلبه‌ای هنوز ریش در نیاورده، معمم شده، تحت الحنک می‌اندازد، به قول آقای خوئی تحت الحنک دو تنوره، حنکین می‌اندازد، از دو طرف، مستحب است، نعلین زرد می‌پوشد، شال به کمر می‌بندد، همین عرف حوزه ما این عمل را استقباح می‌کنند نه بخاطر ضعف دین بلکه بخاطر این که چون نامعهود است می‌گویند لابد یک مشکلی در عقل و فهمش هست. اینجا ما ملتزم می‌شویم که مصداق هتک نفس است، مصداق اذلال نفس است و حرام می‌شود. ... متدین کی می‌گوید پوشیه زدن قبیح است؟ متدین کی این حرف را می‌زند؟ آنی که این مظاهر دینی را اشکال می‌گیرد بخاطر این است که او برایش زن بدحجاب از زن پوشیه‌ای خیلی محترم‌تر است چون مشکل دارد با حجاب و با مظاهر حجاب.^{۳۶}

^{۳۶} ماتن: دو نکته در اینجا باید مورد توجه قرار گیرد:

۱. استاد فرمودند برخی از استنکارات عرفی بخاطر نامعهود بودن احکام دین است و در این موارد ما ملتزم به تطبیق عنوان هتک می‌شویم. مانند طلبه نوجوانی که نعلین زرد پوشد. اشکال این است که برخی از متدینین می‌گویند پوشیه زدن

لباس مصلی ۱۲۹۹

[سؤال: ... جواب:] ما عرض مان این است که آن جایی که خوارشدن انسان پیش افرادی است که با دین مشکل دارند، دین دار نزد این ها خوار هست، این مهم نیست. اصلا با دین دار مشکل دارند، هر چه متدین تر باشید این ها با شما بیشتر مشکل دارند. بله، شما اگر بروید با خانم ها خوش ویش کنید، احکام دین را هم هر چه می شود توجیه کنید به جوری که با فمینیسم و امانیسم است و هر چی ایسم است جور بیاید می گویند عجب آخوند مرقی و روشن فکری است چون هر چه شما به سمت بی دینی بروید آن ها بیشتر خوش شان می آید. مشکل این ها با دین است. اینجا که معنا ندارد ما بگوییم چون نزد این ها خوار می شویم حالا واجبات را به قول ایشان که نمی شود از آن گذشت ولی مستحبات را عمل نکنیم.

[سؤال: ... جواب:] آخه این فرمایش شما از کجا؟ که ما همه را باید سوق بدهیم به متوسط مردم. پس بلند می شود نماز شب می خواند در یک جمعی، بگوییم حرام است چون متوسط مردم الان نماز شب نمی خوانند. آخه این که نمی شود. خب فکر بی دینی رواج پیدا کند که نمی شود تسلیم بشویم هر روز یک فکر بی دینی است، ما هم بگوییم ما تابع عرفیم، و امر بالعرف، تابع عرف باش.

[سؤال: اگر از باب عمل به مستحب با دست غذا بخورد، مردم استنکار می کنند، اما این استنکار از نفس فعل است نه از باب بی دینی. جواب:] عرض کردم یک وقت یک فعلی عنوان ثانوی پیدا می کند و قبضش نزد یک گروهی نه بخاطر این است که این ها با دین مشکل دارند، بخاطر یک عنوان آخری است، بله ما اینجا می گوییم اذلال نفس حرام است و اگر این مستحب عمل به آن موجب اذلال نفس است باید ترکش کنیم. اما اگر اذلال نفس از این باب است که این ها می فهمند ما متدینیم، موجب اذلال نفس می شود، خب بگذار بفهمند ما متدینیم. ما حرف مان این است. لبس نقاب که می کند یک وقت فکر می کنند این جزء زنان داعشی است، متهم می شود به این که تمایل به افکار داعشی دارد، بله، اینجا حرام هست پوشیه بزنند. حتی

یک حجاب افراطی است. چون واقعا رجحان پوشیه زدن برای آن ها نامعهود است. آیا استاد در این موارد ملزم به تطبیق عنوان هتک و اذلال می شوند.

۲. برخی از مردم واقعا احکام دین را نمی دانند و لذا استنکار می کنند، اما ظاهر حال شان به گونه ای است که بر فرض هم بدانند باز هم استنکار می کنند. این نشان می دهد که صرف نامعهود بودن موجب استنکار نشده بلکه ضعف ایمان هم دخیل بوده است. از بیانات استاد استفاده می شود این استنکار مهم نیست. مهم این است که اگر عرف متشرعی بخاطر نامعهود بودن یک حکم دینی یک استنکاری داشته باشد، این استنکار، موضوع هتک را تنقیح می کند.

اگر واجب هم باشد اولاً و بالذات ممکن است عنوان ثانوی بیاید و حرامش بکند. اما یک وقت نه، بحث این است که این‌ها اصلاً با مظاهر دین مشکل دارند، اصلاً معمم شدن نزد بعضی از عرف‌ها خوب نیست، با چشم دیگری نگاه می‌کنند به او، بگوییم حرام است معمم بشویم، آخه این‌ها را که نمی‌شود ملتزم شد.

پس عمده اشکال راجع به این روایت یکی این است که بغض به نظر ما ظهور در حرمت ندارد. این را توضیح دادیم. دوم این که بر فرض هم بغض ظهور در حرمت داشته باشد قابل التزام نیست حرمت لباس شهرت چون اگر لباس شهرت حرام بود هر لباسی که ممتاز باشد به این نحو که رنگش فرق کند با رنگ لباس‌های متعارف، نوع دوختش فرق کند با نوع دوخت لباس‌های متعارف، مخصوصاً در محیط‌های کوچک، تا می‌گویند فلانی، می‌گویند همانی که مثلاً نعلین زرد می‌پوشد چون ندیدند کسی نعلین زرد بپوشد، در این مدرسه همه اگر کفش‌های ورزشی نپوشند نعلین بپوشند نعلین زرد دیگر نمی‌پوشند، فقط این نعلین زرد می‌پوشد اما هیچ قباحتی ندارد. خب این اگر بناء بود حرام باشد، از واضحات می‌شد این مسأله مهم و عام البلوی.

روایت دوم: مرسله عثمان بن عیسی: الشهرة خیرها و شرها فی النار

روایت دوم مرسله عثمان بن عیسی هست عن ذکره عن ابی عبدالله علیه السلام الشهرة خیرها و شرها فی النار.

اشکال (آقای سیستانی): علاوه بر ارسال، با شهرت شنعه می‌سازد چون شهرت خیر یعنی

اصلش خیر است اما متهم به ریاکاری می‌شود

که این مرسل هست. علاوه بر این که آقای سیستانی طبعاً می‌فرمایند شهرت یعنی شهرت شنعه. و قباحت و خیر بودنش را معنا می‌کنند به این که اصلش خیر بود یعنی مثلاً عبادت زیاد می‌کند اما موجب می‌شود متهم بشود به ریاکاری.

پاسخ: ظاهر روایت این است که الشهرة خیرها یعنی خیر بالفعل. توجیه روایت این است که

شهرت به خیر هم انسان را در معرض ابتلاء به خطا قرار می‌دهد

لباس مصلی ۱۳۰۱

این فرمایش آقای سیستانی خلاف ظاهر است. الشهرة خیرها یعنی خیر بالفعل، الان مشهور به خیر است. بنابراین باید روایت را توجیه کنیم، معنا ندارد بگوییم شهرت خیر، خوش‌نامی در آتش است. در روایت لباس هم که نیامده، نگفت لباس الشهرة. توجیهی که ما به ذهن‌مان می‌آید این است که بگوییم شهرت در معرض این است که انسان مبتلا بشود به یک اموری و لذا شهرت چیز خوبی نیست. حتی شهرت خیر هم چیز خوبی نیست چون باعث می‌شود انسان در معرض ابتلاء به این قرار بگیرد که دچار خطا و ذلت بشود. و همین‌جور هم هست؛ افرادی که مشهور هستند کارهای ریزشان جلوی چشم مردم است و کوچک‌ترین لغزشی از این‌ها چه بسا مفاسد زیادی دارد.

روایت سوم: روایت ابن فضال: ان الله يكره شهرة العبادة و شهرة اللباس

روایت سوم روایت علی بن حسن بن علی بن فضال هست عن ابیه عن ابی الحسن الرضا علیه السلام: من شهر نفسه بالعبادة فاتهموه علی دینه فان الله يكره شهرة العبادة و شهرة اللباس.

اشکال اول (سندی): علی بن حسن بن علی بن فضال نمی‌تواند راوی مستقیم از امام رضا علیه

السلام باشد. علاوه بر این که سند مشتمل بر غیر ثقات است

این روایت سندش خالی از اشکال نیست. چون علی بن حسن بن علی بن فضال، خودش می‌گوید من کودکی درک کردم پدرم را و لذا از او من نقل حدیث نمی‌کنم. حالا اینجا چه جور شده از پدرش نقل حدیث کرده، این موهن سند این حدیث است. علاوه بر این که برخی از افراد در سند هستند که خالی از اشکال نیستند. علی بن محمد علوی در سند هست، محمد بن احمد بن مکتب در سند هست که از احمد بن محمد کوفی نقل می‌کنند که ظاهراً همان احمد بن محمد بن عقده است که او ثقة است.

راجع به دلالت روایت این است که امام علیه السلام فرمود کسی که معروف کند خودش را به عبادت، او را بر دینش متهم کنید چون خدا دوست ندارد، کراهت دارد شهرت عبادت و شهرت لباس را. آقای سیستانی طبعاً می‌فرمایند شهرت عبادت این است که آدم از طریق عبادت متهم بکند خودش را به ریاکاری. شهرت شناعة است منتها از طریق عبادت این شهرت شناعة به وجود آمده.

این خلاف ظاهر است. من شهر نفسه بالعبادة ظاهرش این است که خودش را معروف می‌کند به عابد بودن.

ظاهر این روایت بعید نیست همین باشد: کسی که به قصد مشهور شدن در عبادت این کار را می‌کند. من شهر "نفسه" بالعبادة نه من اشتهر بالعبادة. خودش را جا می‌زند به عنوان این که من عابد زاهدم. این می‌شود داعی ریائی، فاتهموه علی دینه.

اشکال دوم: هم یکره ظهور در حرمت ندارد و هم حرمت شهرت لباس خلاف مرتکز است

اما فان الله عز و جل یکره شهره العباد و شهره اللباس، همان اشکالی که در روایت اول کردیم اینجا هم می‌آید. هم یکره ظهور در حرمت ندارد به نظر ما بر خلاف نظر آقای سیستانی که می‌گویند یکره ظهور در حرمت دارد و هم شهره اللباس به قول مطلق خلاف مرتکز قطعی متشرعه است که حرام باشد.

روایت چهارم: مرسله ابن مسکان: کفی بالمرء خزی ان یلبس ثوبا یشهره

روایت چهارم مرسله ابن مسکان است. ابن مسکان عن رجل عن ابی عبدالله علیه السلام کفی بالمرء خزی ان یلبس ثوبا یشهره او یرکب دابة تشهره.

اشکال: خزی به قول مطلق، ظهور در حرمت ندارد. حتی خزی در آخرت هم مساوی با عذاب

نیست بلکه به معنای مطلق عدم انتصار است

کفی بالمرء خزی به نظر ما دلیل بر حرمت نیست. در خواری انسان کافی است که انسان لباسی بپوشد که او را معروف کند. یعنی لبس الثوب الذی یشهرک خزی، این معنایش این است. موضوع، لبس ثوبی است که موجب اشتها تو می‌شود. لبس ثوبی که موجب اشتها تو می‌شود یا رکوب دابه یا سیاره‌ای که موجب اشتها تو می‌شود این خزی است اما حرام هم هست؟ ظهور در حرمت ندارد.

[سؤال: ... جواب:] کفی بالمرء خزی، نگفت خزی دنیا و لو خزی آخرت. کسی که لباسی را بپوشد که او را مشهور کند این کافی است در خزی او، حالا خزی در دنیا به این است که هتک می‌شود، خزی در آخرت به

لباس مصلی ۱۳۰۳
این است که می‌گویند چرا لباس شهرت پوشیدی. [سؤال: خزی فی الجملة مراد روایت است. جواب: نخیر]
خرزی مطلقا.

[سؤال: ... جواب:] مگر هر خزی آخرتی یعنی عذاب جهنم؟ همین که از بعض کمالات محروم می‌شود در آخرت خزی است. خزی به معنای عدم الانتصار است. ... درست است، خذله در مقابل نصره است، نه، او مراد نیست. خزی خفت است نه آن مرتبه هتک. همین که رفقائش را بردند به مرتبه بالای بهشت این را گفتند برو دم درب بهشت بنشین این هم یک نوع خزی است. علاوه بر این که عرض کردم این که هر ثوبی که موجب اشتها بشود و لو اشتها به بدی نباشد، این بشود حرام، این خلاف مرتکز متشرعه است. یک دابه‌ای، آدم دارد معروف است، حمار دم‌بریده، حمار لنگ، همه به عنوان این که تا این حمار لنگ را ببینند می‌گویند پس فلانی کجاست؟ منبه شرطی شده، از دیدن این حمار لنگ یا دم‌بریده به یاد این آقا می‌افتند، خب این حرام است؟ خزی به معنای هتک و اذلال نفس نیست. نه، یک امر غیر متعارفی است، همه ماشین متعارف دارند، این آقا ماشینی دارد مربوط به پنجاه سال قبل که هر دفعه می‌خواهد سوار بشود یک عده باید بیایند هلش بدهند، خب این حرام است؟

[سؤال: ... جواب:] خیلی مهم است که آدم یک لباسی بپوشد یا یک مرکبی سوار بشود که با او شناخته بشود، خیلی زیاد است. یعنی یک کاری بکند که با او شناخته بشود. در کافی هم که عنوان می‌دهد عنوان لباس نمی‌دهد، اختصاص به لباس ندارد، اصلا تعبیر می‌کند باب کراهیة الشهرة. اصلا مشهور شدن مکروه است. حالا مشهور به لباسش بشود، مشهور به ماشینش بشود، مشهور بشود داماد فلانی است. می‌رود یک پدرزن پول‌دار گیر می‌آورد هر کسی ببیندش می‌گوید این پدرزنش پول‌دار است، این مشهور شده به این. می‌گوید باب کراهیة الشهرة، مربوط به لباس فقط نیست. خب ملتزم می‌توانیم بشویم این حرام است؟ قابل التزام نیست.

این راجع به این روایات. و لذا به نظر ما دلالت و سنداً غیر از روایت اولی مشکل داشت. و دلالت روایت اولی هم بر حرمت اشکال شد.

این دو تا روایت را سریع بخوانم:

روایت پنجم: روایت ضعیفه ابی الجارود: جزای لباس شهرت، لباسی از آتش است

روایت ابی الجارود عن ابی سعید عن الحسین علیه السلام من لبس ثوبا یشهره کساه الله يوم القيامة ثوبا من النار.

این هم سندش ضعیف است.

روایت ششم: روایت ضعیفه ابن قداح: نهانی رسول الله عن لبس لباس الشهرة. با توجه به

مخالفت حرمت با ارتکاز قطعی، باید حمل بر کراهت شود

روایت آخر هم روایت سهل بن زیاد عن جعفر بن محمد الاشعری القمی عن ابن القدّاح، امیر المؤمنین علیه السلام می‌فرمایند نهانی رسول الله عن لبس لباس الشهرة.

ما باید این‌ها را حمل بر کراهت بکنیم و یا مشکل سند دارد مثل همان کساه الله ثوبا من النار. و غیر از اشکال سندی، چون قابل التزام نیست عمومش باید حمل کنیم بر مواردی که موجب هتک نفس می‌شود، اذلال نفس می‌شود چون قابل التزام نیست حرمت لبس لباس شهرتی که موجب بدنامی نخواهد بود. راجع به این مسأله بحث تمام شد. کلام واقع می‌شود در تزی به زی نساء. تأمل بفرمایید ان شاء الله تا فردا.

مختار در مسأله: احتمال فقهی ندارد که صرف اشتها به عبادت یا اشتها به لباس حرام باشد

یا حتی مکروه باشد برخی از انواع آن

جلسه ۱۲۱-۳۴۵

یکشنبه - ۹۸/۰۴/۰۲

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيّة الله في الأرضين و اللعن على أعدائهم أجمعين.

بحث راجع به مسأله ۴۲ بود که صاحب عروه فرمود: يحرم لبس لباس الشهرة و كذا يحرم على الاحوط لبس الرجال ما يختص بالنساء أو بالعكس. در لباس شهرت فتوی داد به حرمت لبس آن.

لباس مصلی ۱۳۰۵

ما عرض کردیم وجهی برای این فتوی نیست مگر در مواردی که لبس لباس شهرت موجب هتک بشود، موجب اذلال نفس بشود. و این روایاتی که راجع به نهی از لبس لباس شهرت است که روایت صحیح‌هاش صحیح‌ه ابی ایوب خزاز هست: ان الله تبارک و تعالی یبغض شهرة اللباس عرض کردیم اولاً: یبغض ظهور در حرمت ندارد؛ اعم از کراهت و حرمت است. ثانیاً: قابل التزام نیست طبق مرتکز متشرعه که مطلق لباسی که انسان را ممتاز کند از دیگران که انسان با آن لباس شناخته بشود، این حرام باشد. و لذا باید روایت را توجیه کنیم. ممکن است بگوییم مکروه است که انسان کاری بکند که انگشت‌نما بشود در جامعه و لو موجب هتک نباشد. بهتر این است که انسان در جامعه جوری زندگی نکند، جوری لباس نپوشد که ممتاز از بقیه باشد چه امتیاز عالی چه امتیاز دانی، لباس متعارف بپوشد نه لباس مازاد بر متعارف و نه لباس مادون متعارف. که از روایات ما این را استفاده کردیم. و راجع به این که در روایات مطرح بود که یکره شهرة العبادة و شهرة اللباس هم ما این توجیه را کردیم.

علاوه بر این که از بعض روایات استفاده می‌شود که خدا دوست ندارد انسان جوری در جامعه رفتار کند که انتزاع بشود که مبراً از عیب هست. یک روایتی را برای‌تان بخوانم که مرحوم شیخ علی پسر شیخ طوسی در امالی از پدرش نقل می‌کند (امالی شیخ طوسی تألیف شیخ علی فرزند شیخ طوسی است و لکن از پدر نقل می‌کند) عن الحسين بن عبیدالله، تا سند می‌رسد به امام صادق علیه السلام (سند خالی از اشکال نیست) دارد: ان علی علیه السلام وفد الیه رجل من اشراف العرب فقال له علی علیه السلام هل فی بلادک قوم قد شهروا انفسهم بالخیر لایعرفون الا به؟ (در شهر شما هستند کسانی که خودشان را خوش‌نام کردند، فقط به خوش‌نامی معروف هستند؟) گفت بله. حضرت فرمود فهل فی بلادک قوم قد شهروا انفسهم بالشر لایعرفون الا به؟ (هستند در بلاد تو فقط افرادی که فقط به بدنامی معروف هستند؟) عرض کرد بله. بعد سؤال کرد حضرت فهل فی بلادک قوم یجترحون السيئات و یکتسبون الحسنات؟ (آیا در بلاد تو قومی هستند که انسان‌های خوبی هستند ولی ممکن است گاهی هم دچار لغزش بشوند؟) گفت بله. امام طبق این نقل فرمود: تلک خيار امه محمد صلی الله علیه و آله تلک النمرة الوسطی یرجع الیهم التالی و ینتهی الیهم المقصر. این افراد امت پیامبر هستند، امت وسط هستند، تندروها باید به این‌ها برگردند کندروها هم به این‌ها ملحق

بشود. کسانی که خود را در جامعه برتر می‌دانند و جوری رفتار می‌کنند کانه پاکی محض هستند، در عمرشان هیچ اشتباهی نکردند، فقط دیگران اشتباه می‌کنند این‌ها امت وسط نیستند. این از روایات استفاده می‌شود. ما احتمال می‌دهیم که این روایاتی که در بحث ما هست راجع به شهرت عبادت که در کنار شهرت لباس مطرح شده مراد از آن همین مطلب باشد.

بهرحال احتمال فقهی ندارد که صرف اشتها به عبادت یا اشتها به لباس حرام باشد یا حتی مکروه باشد برخی از انواع آن. مگر امیرالمؤمنین مشهور نبود به این که لباس مندرس می‌پوشد؟ آیا مکروه بود؟ و لذا باید این روایات را توجیه کنیم به آن نحوی که بیان شد.

ادامه مسأله ۴۲: تلبس به لباس زنانه

اما راجع به مطلب دوم صاحب عروه که فرمود یحرم علی الاحوط لبس الرجال ما یختص بالنساء و بالعکس: این هم بحث مهمی است. برخی از فقهاء اشکال می‌کنند حتی کفش زنانه را مرد در منزل بیوشد، امام قدس سره احتیاط واجب می‌کرد. کسی در زده، می‌خواهم در را باز کنم، دمپایی خواهرم آنجاست، می‌پوشم می‌روم دم در، در را باز کنم، فرمودند خلاف احتیاط واجب است. این وجهش چیست؟ روایاتی هست. این روایات را بخوانیم:

روایت اول: روایت سماعه: فی الرجل یجر ثیابه قال علیه السلام انی لأکره ان یتشبه بالنساء

اولین روایت روایت سماعه است که در مکارم الاخلاق مرسل نقل کرده و لکن در کافی مسندا می‌گوید و عنه یعنی از احمد بن محمد بن خالد برقی عن عثمان بن عیسی (که واقفی بود) عن سماعه. سند معتبر است و لو صحیح نیست از نظر اصطلاح علم رجال چون عثمان بن عیسی واقفی است. سماعه مشهور این هست که واقفی است و لکن بعض اهل خبره در رجال تشکیک کردند در واقفی بودن او و می‌گویند قبل از وفات امام کاظم علیه السلام سماعه فوت کرده، نوبت نرسیده به این که زمان وقف را درک کند. ولی عثمان بن عیسی قطعاً واقفی است. عن ابی عبدالله علیه السلام فی الرجل یجر ثیابه قال علیه السلام انی لأکره ان یتشبه بالنساء. مردی لباسش را روی زمین می‌کشاند، این پیراهن‌های عربی را گاهی به نحوی می‌دوختند

لباس مصلی ۱۳۰۷
که روی زمین کشیده می‌شد که مکروه هست، مستحب است لباس کوتاه باشد، امام فرمود انی لا کره ان یتشبه بالنساء.

گفته شده که ظاهر کراهت در لسان شارع در روایات حرمت است. قرینه‌اش هم می‌تواند آن روایت معتبره باشد که و لم یکن علی یکره الحلال.

[سؤال: ... جواب:] در آن زمان این جور بوده. الان هم عروس خانم‌ها این جور هستند. ... بلند بودن لباس که منشأ کشیدن شدن لباس روی زمین می‌شود. حالا یک آخوند کم سلیقه یک طرف عبایش روی زمین کشیده می‌شود خاکی می‌شود او را که نمی‌گویند، این که تشبه به نساء نیست. آن لباس که دراز هست و روی زمین کشیده می‌شود، این مکروه است. ... بالاخره یک کبرایی می‌فهمیم از این روایت که تشبه به نساء حرام است اگر اگر ظهور در حرمت داشته باشد. تشبه به نساء، مطلق است و لو در جر ثوب یا در پوشیدن این کفش زنانه یا در چیزهای دیگر.

اشکال اول: کراهت ظهور در حرمت ندارد. البته صرف این که امام علیه السلام کراهت را به

خودشان نسبت بدهند، قرینه بر عدم حرمت نیست

راجع به این روایت اولاً اشکال می‌شود که اگر ظهور در حرمت ندارد. مخصوصاً اگر امام به خودشان نسبت بدهند، بفرمایند انا اکره ذلک. گفته می‌شود این تعبیر مناسب با بیان حرام شرعی الهی نیست. چیزی که حرام شرعی الهی است شما بگویید من از این کار خوشم نمی‌آید، فردی دروغ می‌گوید شما بگویید من از این کار خوشم نمی‌آید، این مناسب با مرتبه حرمت فعل نیست. اگر فعلی حرام است باید بگویید این فعل گناه است، حرام است، جایز نیست.

البته من قبول دارم که یکره ظهور در حرمت ندارد خلافاً للسید السیستانی (و آن روایتی هم که می‌گفت و لم یکن علی یکره الحلال عرض کردیم استعمال اعم از حقیقت است، در آن روایت مراد از کراهت حرمت بوده؛ دلیل نمی‌شود همه جا ظاهر کراهت حرمت باشد) اما این که بگوییم چون امام به خودش اکره را نسبت داد، این قرینه می‌شود که حرام بودن تناسب ندارد با این که امام بفرمایند انی اکره ذلک، این درست نیست. اگر امام می‌فرمود لأحب ذلک، دوست ندارم این کار را، بله، این تناسب با حرمت چون ندارد، به نظر ما

لأحب ذلك أصلا ظهور در کراهت دارد. و قرینه می‌شود که اگر یک خطاب دیگری نهی کرده بود از این فعل آن خطاب نهی را هم حمل بر کراهت کنیم. در یک خطاب فرموده این کار را نکنید، در یک خطاب دیگر فرموده من دوست ندارم این کار را بکنید. این را مرحوم آقای صدر هم در بحوث فی شرح العروة الوثقی مطرح کردند، ما هم همین را قبول داریم که ظهور ما احب که امام می‌فرماید این است که این حرام نیست. ظهور خطاب‌های دیگر را هم در حرمت حمل می‌کند بر کراهت. اما اگره یعنی بدم می‌آید، نه این که خوشم نمی‌آید دوست ندارم. اصلا "بدم می‌آید از این کار" چرا تناسب نداشته باشد با حرمت؟ بله، [این که] ظهور ندارد در حرمت حرف دیگری است اما کسی که مثل آقای سیستانی قائل است که اگره یا یکره ظهور در حرمت دارد فرق نمی‌کند بگویند ان الله یکره یا هذا مکروه یا أنا اگره. همه این‌ها مثل هم هست.

[سؤال: ... جواب:] امام بالاخره زعیم دین هست، امام امر دین به او تفویض شده، امام وقتی می‌فرمایند من بدم می‌آید از این کار یعنی به عنوان این که نماینده شارع هستم بدم می‌آید نه به عنوان امر شخصی. ... عرض می‌کنم ظهور در حرمت ندارد لفظ کراهت یک بحث است ما قبول داریم. اما این که أنا اگره ذلک چون امام نسبت به خودشان دادند که من از این بدم می‌آید بگوییم این قرینه می‌شود بر این که حرام نیست چون این تعبیر با حرمت تناسب ندارد ما این را نمی‌توانیم بگوییم. چه اشکال دارد امام بفرمایند من از این کار بدم می‌آید، انی اگره لکم ان تکنوا سبابین. امیرالمؤمنین دید لشکریان خیلی دشنام می‌دهند به مخالفین، فرمود انی اگره لکم ان تکنوا سبابین. بدم می‌آید شما یک گروهی باشید که کارتان ناسزا گفتن باشد.

[سؤال: ... جواب:] بحث در این است که ظاهر کراهت اگر حرمت است انی لا کره ان یتشبه بالنساء وجهی ندارد ظهور در حرمت ندارد به صرف این که امام اگره را به خودشان نسبت دادند. به نظر ما فرق نمی‌کند بگویند ان الله یکره یا امام بفرمایند أنا اگره. چه فرقی می‌کند؟ انتزاع عرفی این نیست که امام نظر شخصی‌شان را می‌فرمایند. "من دوست ندارم این غذا را"، مگه بحث غذا است که شما دوست دارید یا دوست ندارید؟ امام به عنوان مبین احکام الله می‌فرمایند انی لا کره ان یتشبه بالنساء.

اشکال دوم: با توجه به این که مورد روایت (جر ثوب) قطعاً جایز است، لذا "اگره" در این روایت

ظهور در حرمت ندارد

لباس مصلی ۱۳۰۹

اشکال دوم این است که بر فرض اینی لاکره ان یتشبه بالنساء ظهور در حرمت داشته باشد و لکن موردش جرّ ثوب است. روایاتی هست در جرّ ثوب که تعبیر می‌کند خُیلاء، یعنی حالت کبر است، دچار توهّم کبر می‌کند انسان را. و مکروه است. در موردی تعبیر شده اینی لاکره ان یتشبه بالنساء که یقیناً حرام نیست. جرّ ثوب بر مرد حرام نیست. و لذا به قرینه تطبیق این روایت بر مورد جرّ ثوب، بر فرض فی حد نفسه لاکره ان یتشبه بالنساء ظهور در حرمت داشته باشد اما به قرینه این که در اینجا در مورد جرّ الرجل ثوبه تطبیق شده رفع ید از ظهورش در حرمت باید بکنیم به قرینه این که در روایات جرّ ثوب قرینه داریم که جرّ ثوب بر رجال حرام نیست.

اشکال سوم: تشبه (که موضوع روایت است) بر بسیاری از مصادیق تلبس صادق نیست

اشکال سوم این است که بر فرض این روایت نهی تحریمی بکند از تشبه رجل به نساء [اما] تشبه غیر از تلبس لباس مختص نساء است. کسی کفش زنانه بپوشد بیاید در را باز کند صدق می‌کند هذا الرجل تشبه بالنساء؟ تشبه به نساء عرفاً صدق نمی‌کند بر مجرد پوشیدن لباس‌هایی که مختص زنان هست. صرف این که کفش زنانه بپوشیم، از حمام دید در اتاق کفش زنانه هست، پوشید آمد بیرون یا با کفش زنانه رفت داخل حمام، کفش مردانه نبود بگوییم انت تشبهت بالنساء؟ انصافاً صدق نمی‌کند. تشبه یک عنوانی است که به صرف پوشیدن لباس مختص زنان، این تشبه مطلق حاصل نمی‌شود. لاکره ان یتشبه بالنساء، آنی که حرام یا مکروه است این است که مرد بشود متشبه به نساء به قول مطلق. اما اگر تمام لباس هایش عرفاً بشود لباس زنانه، خب این می‌شود تشبه به نساء.

[سؤال: ... جواب:] به قول مطلق باید صدق کند هذا تشبه بالنساء. فقط دمپایی زنانه پوشیده، این می‌شود تشبه به نساء؟ ممکن است اصلاً لباس زیر باشد، اصلاً دیده نمی‌شود، زیرپیراهن است که اگر با این زیرپیراهن می‌آمد بیرون می‌گفتند اشتباهی پوشیدید، این زیرپیراهن مردانه نیست، زنانه است، با آن زیرشلوار اگر می‌آمد بیرون می‌رفت اداره می‌گفتند این زیرشلوار اشتباهی شده. اما فعلاً که ظاهر لباس هایش این نیست، به این می‌گویند تشبه بالنساء؟ نمی‌گویند تشبه بالنساء.

اشکال چهارم: وجود روایت معارض. صحیحہ عیص: عن الرجل یصلی فی ثوب المرأة و فی**إزارها و یأتمّ بخمارها قال نعم اذا كانت مأموئۀ**

ایراد و اشکال چهارم به این روایت این است که گفته می‌شود ما روایتی معتبره در مقام داریم، در این روایت معتبره حضرت تجویز کرده که برخی از لباس‌های زنانه را انسان بپوشد. صحیحہ عیص که در نقل [شیخ] صدوق قطعاً معتبر است، در نقل کافی هم محمد بن عیسی از فضل بن شاذان نقل می‌کند از صفوان از عیص که محمد بن اسماعیل به نظر ما معتبر است (همان محمد بن اسماعیل بندفر نیشابوری است که ثقة است که راوی از فضل بن شاذان است) قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل یصلی فی ثوب المرأة و فی إزارها و یأتمّ بخمارها قال نعم اذا كانت مأموئۀ. مردی در ثوب مرأۀ نماز می‌خواند یا در لنگ او نماز می‌خواند، خمار او را به شکل عمامه به سرش می‌بندد حضرت فرمود نعم اشکالی ندارد، اذا كانت مأموئۀ، یعنی اگر متهمه است به این که از نجاست اجتناب نمی‌کند بهتر است که در نماز لباس او را نپوشد.

برخی مثل آقای سیستانی فرمودند این روایت منشأ می‌شود که انی لاکره ان یتشبه بالنساء را ما حمل کنیم بر تشبه رفتاری نه تشبه در لباس پوشیدن. حالا لباس زنانه می‌پوشد، خب این روایت گفت جایز است. تشبه رفتاری همانی که یجر ثوبه، آن نهی دارد یا تشبه رفتاری دیگر. طرز سخن گفتن این جوان با ادا و اطوار زنانه است، این می‌شود تشبه به نساء. اما از این روایت می‌فهمیم که تلبس به ملابس نساء جایز است.

به نظر ما این فرمایش آقای سیستانی که از این صحیحہ عیص خواستند استفاده کنند جواز تلبس به ملابس نساء را به عنوان اولی که مستلزم هتک نباشد، به نظر ما ایراد دارد. چرا؟ برای این که این روایت فرض نکرده این ثوب مختص زنانه است. ثوب المرأة یعنی لباسی است که زن می‌پوشد اما همه لباس‌ها که مختص زنان نبود؛ لباس‌های مشترکی داشتیم. شبهه این بوده که زن‌ها حیض می‌شدند، خون حیض نجس می‌کرد لباس‌هایشان را اهمیت نمی‌دادند بعضی‌ها، و لذا امام فرمود اذا كانت مأموئۀ، اگر مامونه است متهمه نیست که از نجاست اجتناب نمی‌کند چه اشکال دارد؟ در ثوب مرأۀ نماز بخوان. اطلاقی می‌گیرد فرض جایی که ثوب مختص نساء است، و الا قابل حمل بر ثوب مشترک هست.

لباس مصلی ۱۳۱۱

[سؤال: ... جواب:] یأتمّ بخمارها، روسری زن را کسی بیاید به صورت عمامه دور سرش ببندد این تشبه به نساء است؟ مگر روسری زنان با روسری مردان چه فرقی می‌کرد؟ منتها این زنی است که این روسری را می‌بندد، خمار دارد، حالا این خمارش را بر می‌دارد دور سرش می‌پیچد، به آن کیفیتی که می‌پیچد کیفیت مردانه است. در این روایت فرض نشد ثوب مختص نساء.

پاسخ: حکم جواز در صحیحہ عیص، حیثی است؛ از حیث نجاست و پاکی است

و لذا آن روایت به عنوان تشبه به نساء نهی می‌کند از تشبه رجال به نساء، جمع عرفی دارد. این هم از حیث این که ثوبی است که تلبسه المرأة و فی معرض النجاسة امام فرمود چه اشکالی دارد در آن نماز بخواند. آن روایت موثقه سماعه از حیث تشبه به نساء نهی می‌کند، با هم جمع عرفی دارند.

[سؤال: ... جواب:] وقتی که زنی مأمونه نیست، متهمه نیست همه چیز را به هم ور می‌کند. ... فرض نماز کرد، خصوصیت نماز است. اگر شبهه تشبه به نساء بود که بحث نماز نبود می‌گفت الرجل یلبس ثوب المرأة. بحث نماز است که مشروط به طهارت ثوب است، امام می‌فرماید اگر این زن مأمونه است عیب ندارد. بحث صلاة الرجل است نه لبس الرجل. این معلوم می‌شود بحث نماز برایش مطرح است و الا اگر شبهه تلبس رجال می‌بود می‌گفت الرجل یلبس ثوب المرأة.

[سؤال: ... جواب:] وقتی یک روایت بگوید تشبه به نساء جایز نیست، یک روایت بگوید مانعی ندارد اگر زن متهم به عدم اجتناب از نجاست نباشد، مأمونه باشد، در لباس زن نماز بخواند، این حمل می‌شود بر حکم حیثی. از حیث این که این لباسی است که زن می‌پوشد و شبهه ابتلاء به نجاست دارد مشکلی نیست، اگر مأمونه است در لباس او نماز بخوانید. منافات ندارد که عنوان آخری داریم به نام تشبه به نساء، او متعلق نهی باشد.

پس عمده اشکال‌هایی است که ما عرض کردیم بر این روایت.

روایت دوم: مرسله مکارم الاخلاق: کان رسول الله صلی الله علیه و آله یزجر الرجل ان یتشبه

بالنساء و ینهی المرأة ان تتشبه بالرجال فی لباسها

روایت دوم روایتی است که در مکارم الاخلاق مرسلًا نقل می‌کند: کان رسول الله صلی الله علیه و آله یزجر الرجل ان یتشبه بالنساء و ینهی المرأة ان تتشبه بالرجال فی لباسها.
این هم سندش ضعیف است.

روایت سوم: مرسله دوم مکارم الاخلاق: خیر شبابکم من تشبه بکهولکم و شر کهولکم من تشبه بشبابکم. مشکل دلالتی هم دارد کمالایخی

روایت سوم باز در مکارم الاخلاق هست از امام صادق علیه السلام خیر شبابکم من تشبه بکهولکم و شر کهولکم من تشبه بشبابکم.
این روایت را مطرح کردند در این باب که بدترین پیرمردها آن‌هایی هستند که شبیه جوان‌ها می‌شوند. خب این ربطی به بحث تشبه به نساء ندارد. و حمل بر کراهت می‌شود. پیرمردی که ادا جوان‌های را دریاورد خلاف شأنش است. سندش هم ضعیف است، دلالت هم نمی‌کند.

روایت چهارم: روایت ضعیفه جابر: لعن الله ... المتشبهین من الرجال بالنساء و المتشبهات من النساء بالرجال

روایت چهارم روایتی است که در کافی نقل می‌کند از عمرو بن شمر از جابر عن ابی جعفر علیه السلام قال رسول الله صلی الله علیه و آله لعن الله المحلل و المحلل له (از بعضی از روایات استفاده می‌شود معنایش این است: آن‌هایی که قیادت می‌کنند) و من تولى غیر موالیه (کسی که منتسب کند خودش را به غیر پدر حقیقی) و من ادعی سبا لایعرف و المتشبهین من الرجال بالنساء و المتشبهات من النساء بالرجال.
این هم سندش ضعیف است. عمرو بن شمر در سند هست.

اشکال اول: ظاهر تشبه خود رجل است نه تشبه لباسش. بنابراین مورد روایت، مخنث می‌باشد
برخی اشکال کردند گفتند این ظاهرش این است که خود این رجل متشبه به نساء است نه فی لباسه. اصلا هذا الرجل تشبه بالنساء یعنی همان حالت مخنث بودن. خدا لعنت کند مردانی که شبیه زنان می‌کنند

لباس مصلی ۱۳۱۳
خودشان را، یعنی آن رفتار جنسی‌شان مانند زنان است و المتشبهات من النساء بالرجال یا زنانی که رفتار جنسی‌شان را شبیه مردان می‌کنند و دنبال هم‌جنس خودشان هستند.

ادعا شده که این معنا در برخی از روایات هم مطرح است. از جمله این روایتی که به نظر ما سندش خوب است (هر چند آقای خوئی اشکال می‌کند از حیث حسین بن علوان. به نظر ما سندش خوب است، حسین بن علوان ثقة است) عن زید بن علی عن آبائه علیهم السلام انه رأى رجلا به تأنيث في مسجد رسول الله (در مسجد النبی دید مردی را که مخنث هست) فقال له اخرج عن مسجد رسول الله يا من لعنه رسول الله ثم قال علي عليه السلام سمعت رسول الله صلى الله عليه و آله لعن الله المتشبهين من الرجال بالنساء و المتشبهات من النساء بالرجال. پس گفته می‌شود متشبهين من الرجال بالنساء یعنی مخنث‌ها. می‌گویند امام علیه السلام در این روایت تطبیق کرد بر این مخنث این کلام پیامبر را که لعن الله المتشبهين من الرجال بالنساء. و ادعا می‌شود که اصلا ظاهر متشبهين من الرجال بالنساء این است که خودشان را شبیه زنان قرار می‌دهند نه این که صرفا یک لباس زنانه پوشیده برای این که نمایش اجراء کند.

پاسخ: روایت اطلاق دارد

به نظر ما وجهی ندارد ما لعن الله المتشبهين من الرجال بالنساء را حمل کنیم بر خصوص مخنث‌ها. نه، کسانی که شبیه می‌کنند خودشان را به زنان، حالا در مخنث بودن یا در لباس پوشیدن، حالا حضرت در این روایت دوم تطبیق کرد این تعبیر را بر آن شخصی که مخنث بود. و او هم معلوم نبود که نعوذ بالله رفتار پرخطر جنسی داشت. نه، رفتار، رفتار زنانه بود، با کرشمه و ناز و با همچنین رفتارهایی که رفتارهای زنانه داشت. این که آقای خوئی فرمودند معنا ندارد [مفاد روایت]. مردی که مخنث هست، رجل به تانیث، امیرالمؤمنین باید اعدامش کند، یعنی چی اخرج عن مسجد رسول الله؟ بنابراین این روایت قابل التزام نیست. [اقول] نه، در این روایت که فرض نشد در مسجد النبی آن رجل "به تانیث" رفتار پرخطر جنسی داشت. رفتار، رفتاری بود مشخص بود که این مشکل جنسی و لو در حد مشکل جنسی عام دارد نه این که حتما مرتکب اعمال شنیع شده است.

ما به نظرمان اطلاق دارد روایت جابر و لکن سندش ضعیف است.

اشکال دوم: روایت اقتضاء نمی کند مطلق لبس ملابس مختصه نساء حرام باشد

علاوه بر این که روایت جابر، لعن الله المتشبهین من الرجال بالنساء (بر فرض سندش درست باشد) اقتضاء نمی کند مطلق لبس ملابس مختصه نساء حرام باشد، دمپایی زنانه می پوشد حرام است، زیرپیراهنش شبیه زنان است، این بشود متشبهین من الرجال بالنساء. بلکه انصراف دارد از این هایی که فیلم بازی می کنند، لباس زنانه می پوشند، یک غرض عقلائی دارند از این لباس زنانه پوشیدن. عرف به این ها نمی گوید المتشبه من الرجال بالنساء. یا در شب های اعیاد ممکن است برای شادی دل مؤمنین حالا یک چادری سر می کند می آید نمایش اجراء می کند این مرد، این ها دلیل بر حرمت ندارد. حتی اگر روایت جابر را هم بپذیریم.

پس این که از مشهور نقل شده که قائل به حرمت لبس لباس زنانه شدند بر مردها و بالعکس، نخیر، ما به این نمی توانیم ملتزم بشویم.

[سؤال: ... جواب:] روایت حسین بن علوان را ما سندش را پذیرفتیم. و لذا لعن الله المتشبهین من الرجال بالنساء طبق روایت حسین بن علوان سند معتبر پیدا می کند و لکن عرض ما این است که باید به طور مطلق صدق کند هذا متشبه بالنساء. صرف این که بعضی از لباس های مختص زنانه را بپوشد نمی گویند هذا متشبه بالنساء. بعضی از این جوان ها (که نمی دانم هست یا نیست) رفتارشان جوری است که عرف می گوید این رفتار زنانه است، متشبه به نساء است، خب این حرام است. اما صرف این که یک نمایشی اجراء می کند لباس زنانه می پوشد، این عرفا به او نمی گویند متشبه بالنساء. اگر عرفا بگویند متشبه به نساء، ما بخاطر روایت حسین بن علوان می گوییم حرام است.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه ۱۲۲-۳۴۶

دوشنبه - ۹۸/۰۴/۰۳

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيه الله في الأرضين و اللعن على أعدائهم أجمعين.

لباس مصلی ۱۳۱۵
بحث راجع به تشبه رجال به نساء بود که فرمودند حرام است. و لذا مشهور از جمله صاحب عروه فتوی دادند البته صاحب عروه احتیاط واجب کرد، مشهور فتوی دادند به این که حرام است مرد لباس مختص زنان را بپوشد یا زن لباس مختص مردان را بپوشد.

دلیل اول شان این روایت بود که موثقه سماعه هست: فی الرجل یجر ثوبه قال انی لا کره ان یتشبه بالنساء. ما اشکال کردیم گفتیم: اولاً: کراهت اعم از حرمت است. ثانیاً: به مناسبت تطبیق بر جر الثوب ما یصلح للقرینیه داریم که حرام نیست و مکروه اصطلاحی است چون در روایات مرد لباسش بلند باشد که روی زمین کشیده بشود تحریم نشده، مکروه شمرده شده.

در معتبره ابی بصیر هست: ان النبی صلی الله علیه و آله اوصی رجلاً من بنی تمیم ایاک و إسبال الازار و القمیص (اسبال یعنی همین بلند کردن لباس که روی زمین کشیده بشود) فان ذلک من المخیلة و الله لایحب المخیلة. مخیله یعنی کبر، اختیال. این مقدار از کبر و اختیال که قطعاً حرام نیست. یا در روایت بیاع القلانس داریم امام علیه السلام به فرزندشان فرمودند ألا تطهر قیصک؟ قلنا جعلنا فداک ما لقمیصه؟ قال کان قمیصه طویلاً و أمرته ان یقصر. خب قطعاً این حرام نبود و الا فرزند امام این کار را نمی کرد.

ثالثاً عرض کردیم تشبه به نساء نسبتش با لبس ما یختص بالنساء نسبت تساوی نیست. این طور نیست که هر لبس ما یختص بالنسائی مصداق تشبه به نساء باشد.

دلیل دیگر روایتی بود که سندش ایراد داشت و لکن به جای آن روایت روایت حسین بن علوان را مطرح کردیم که به نظر ما سندش صحیح است که عرض می کنم. آنی که سندش ایراد داشت این بود که از پیامبر نقل شد ملعون است مردی که متشبه بشود به نساء یا زنی که متشبه بشود به رجال. که در سندش عمرو بن شمر بود عن جابر عن النبی صلی الله علیه و آله.

معانی مختلفه برای "محلل و محلل له" در روایت جابر

در این روایت مطالب دیگری هم مطرح شد: یکی لعن به محلل و محلل له. ما دیروز معنا کردیم محلل و محلل له را به شخصی که قیادت می کند. ولی رجوع کردیم به کلمات بزرگان دیدیم این جور معنا نکردند، معانی دیگری ذکر کردند. در مرآة العقول چند معنا ذکر می کند برای محلل و محلل له:

یک معنا که مشهور است، در کلام شیخ طوسی در مبسوط هم هست این است که بعد از طلاق سوم، شوهر مردی را پیدا می‌کند به او می‌گوید با همسر من ازدواج کن به شرط این که او را طلاق بدهی تا من بعدا آن را بگیرم. فرمودند این حرام هست. شرط نباید بشود در محلل این که ازدواج بکند با این زن مطلقه ثلثه به شرط این که بعد از ازدواج از او جدا بشود تا شوهر قبلی آن را بگیرد.

تعبیر شیخ طوسی در مبسوط: اذا تزوجها علی انه اذا اباحها للاول فلانکاح بینهما أو حتی یبیحها للاول فالنکاح باطل بالاجماع. اگر محلل ازدواج کند با این زن به این نحو که بعد از ازدواج و دخول زوجیت بین این محلل و این زن تمام بشود، فلانکاح بینهما أو حتی یبیحها للاول، ازدواج می‌کند با این زن تنها به این جهت که بر آن شوهر اول حلال بشود فالنکاح باطل بالاجماع لما روی عن النبی انه لعن المحلل و المحلل له. مرحوم مقدس اردبیلی در زبدۃ البیان می‌گویند: و اختلفوا ایضا فی النکاح بشرط التحلیل فجوزه ابوحنفیه و قال بصحته. بعد ایشان می‌فرماید: این درست نیست لانه نقل عنه انه لعن المحلل و المحلل له فکان المراد هذا المحلل المشترط. ازدواج محلل به شرط این که جدا بشوند بعد از ازدواج، ازدواج به شرط تحلیل یعنی بعد از این که غرض حاصل شد و این شوهر قبلی حلال شد بر این زن دیگر ازدواج بین این دو منفسخ بشود، این باطل است. لعن الله المحلل و المحلل له.

[سؤال: ... جواب:] چون تبانی کرده است آن محلل له (شوهر قبلی) با این محلل که این جور عقد بکنیم، عقد ازدواج شما با این زن به شرط تحلیل باشد یعنی به این شرط باشد که بعد از این که دخول کردی دیگر از هم جدا بشوید، عقد منفسخ بشود یا تو حتما باید طلاق بدهی.

در مرآة العقول احتمالات دیگری مطرح می‌کند:

یک احتمال این است که هر کسی که حرامی را حلال کند، انگشتر طلا به دست کردن را یک روحانی برای یک جوان حلال بکند بگوید اشکالی ندارد و او هم این حرف را بگیرد و عمل کند، می‌شود لعن الله المحلل و المحلل له.

و یک معنای سومی هم مطرح می‌کنند راجع به عمل مشرکین. مشرکین ماه‌های حرام را تاخیر می‌انداختند. چون ماه ذیقعد و ذیحجه و محرم، سه ماه حرام بود و یکی هم ماه رجب. ماه رجب یک ماه

لباس مصلی ۱۳۱۷
بود زود تمام می‌شد، اما سه ماه پشت سر هم ماه حرام سخت بود در این سه ماه جنگ نکنند، پس چه
جوری زندگی بکنند، زندگی‌شان از غارت اموال مردم بود در جنگ‌ها. می‌آمدند ماه‌های حرام را تاخیر
می‌انداختند، انما النسیء زیاده فی الکفر، نسیء همین است. ماه حرام را تاخیر می‌انداختند. مثلاً ماه محرم
می‌شد ماه بی‌نام؛ ماه صفر تازه می‌شد ماه محرم. این یک ماه فعلاً بعد از این که ماه ذیحجه تمام می‌شد
می‌گفتند ماه بی‌نام، این ماه محرم الحرام نیست، باشد یک فرصتی بگیریم یک ماه بعد بشود ماه محرم
الحرام، در این یک ماه بتوانیم چند کاروان را شبیخون بزنیم اموال‌شان را بگیریم زندگی‌مان را اداره کنیم.

[سؤال: ... جواب:] تقویم خراب شده بود. و لذا پیامبر در حجة‌الوداع فرمود ألا عادت کهیئتها یوم خلقها
الله، این اشهر برگشت به همان زمانی که خدا خلق کرده. یعنی این تاخیرها بالاخره اینقدر تکرار می‌شد بعد
از مدتی مطابق می‌شد این ماه جعلی با آن ماه حقیقی و لذا پیامبر ابطال کرد نسیء را. در آن زمانی که
نسیء بود ماه‌ها بهم می‌خورد، آن‌ها هدف‌شان این بود که ماه‌ها حرام بخورد.

این هم یک معنای محلل یعنی محلل اشهر حرم و المحلل له.

[سؤال: مراد از محلل له در این معنا چیست؟ جواب: مراد از محلل له] مردم [هستند]. می‌آمدند از رئیس
قبیله تقاضا می‌کردند این ماه محرم را که یکی دو روز بعد می‌رسد تاخیر بینداز به ماه بعد یک ماه فرصت
داشته باشیم چهار تا کاروان را شبیخون بزنیم اموال‌شان را غارت کنیم زندگی‌مان سخت شده، او هم
می‌گفت حلال است بر شما، می‌شد لعن الله المحلل و المحلل له.

روایت عمرو بن شمر ضعیف السند است.

مرحوم شیخ انصاری در مکاسب اشکال دلالتی هم کرده. اشکال دلالتی ایشان این است که فرموده ظاهر
لعن متشبهین من الرجال بالنساء افرادی هستند که مخنث هستند یعنی رفتار جنسی زنانه دارند، مفعول
واقع می‌شوند. و لعن الله المتشبهات من النساء بالرجال زنانی هستند که سحق می‌کنند.

راجع به فرمایش مرحوم شیخ دو مطلب هست عرض کنم:

مضمون روایت چهارم (روایت جابر) در صحیحہ حسین بن علوان آمده است

مطلب اول این است که درست است که این روایت عمرو بن شمر عن جابر ضعف سند دارد اما روایت دیگری هست، روایت حسین بن علوان که به نظر ما سندش صحیح است چون سندش این است: محمد بن علی بن الحسین فی العلل عن ابیه عن محمد بن یحیی عن محمد بن احمد عن احمد بن ابی عبدالله (احمد بن ابی عبدالله برقی است) عن ابی الجوزاء (منبه بن عبدالله. ثقه است) عن الحسین بن علوان. حسین بن علوان را ما قبلا بیان کردیم وجه وثاقتش را.

نجاشی گفت الحسین بن علوان اخوه الحسن یکنی ابامحمد ثقه. یکنی ابامحمد همین حسن بن علوان است که ابامحمد هست. آقای خوئی فرمود ثقه بر می گردد به حسین بن علوان چون او مترجم له اصلی بوده. ما تشکیک کردیم گفتیم شاید این ثقه می خورد به حسن. اخوه الحسن یکنی ابامحمد ثقه، شاید این خبر بعد الخبر است برای حسن.

و لکن به کلام ابن عقده تمسک کردیم که می گوید حسن بن علوان کان اوثق من اخیه. حسن بن علوان اوثق از حسین بن علوان است که ظاهرش این است که حسین بن علوان هم ثقه بوده. مخصوصا که حسن بن علوان مسلم الوثاقه است بعد بیایند بگویند حسن بن علوان اوثق است از برادرش. مثل این که شیخ انصاری مسلم الفقاهه است بگویند شیخ انصاری افقه از فلان شخص هست، خب معلوم می شود قبول دارید آن شخص فقیه است. یک بیسواد که نمی گویند شیخ انصاری از او افقه است.

[سؤال: ... جواب:] وقتی می گوید حسن بن علوان که مسلم الوثاقه است اوثق از برادرش بود نمی آید از یک آدم دروغگو فاسد بگویند حسن بن علوان از این شخص فاسد دروغگو اوثق بود. خب گفتن ندارد. باید یک ثقه باشد بیایید بگویند حسن بن علوان از او اوثق بود.

عن عمرو بن خالد (عمرو بن خالد هم توثیق دارد. در رجال توثیق شده) عن زید بن علی. من نمی فهمم چرا آقای خوئی در موسوعه فرمودند این سندش ضعیف است بخاطر حسین بن علوان و غیره. این غیره چیه؟ حالا ممکن است در حسین بن علوان تشکیک نکنید، با این که ایشان بعدا در رجال پذیرفتند ثقه به حسین بن علوان می خورد، شاید آن وقت تشکیک می کردند شاید می گفتند ممکن است به حسن بخورد. کلام ابن عقده را هم تشکیک کنید بگویند این دلیل نمی شود که حسین ثقه بوده، شاید مثل

لباس مصلی ۱۳۱۹

این است که در بعضی از تعبیر هست که افراد ضعیف را مطرح می‌کنند، راجع به علی بن ابی حمزه بطائنی گفتند کان اوثق من الحسن، تعبیر این است که حسن بن علی بن ابی حمزه کان ضعیفا فی نفسه و ابوه اوثقه منه. البته ما می‌گوییم اینجا قرینه داریم، ولی ممکن است کسی مناقشه کند، که آقای زنجانی مناقشه می‌کند و لذا حسین بن علوان را ثقه نمی‌دانند. [بهر حال اگر] حسین بن علوان گیر دارد، "و غیره" چیست؟

خب همه رجال این سند خوب هستند، توثیق دارند، فقط حسین بن علوان است که محل بحث است.

عن زید بن علی (روایت را دیروز خواندیم): راجع به این که امیرالمؤمنین در مسجد النبی مردی را دید که "به تانیث" حضرت به او فرمود اخرج من المسجد فان النبی قال لعن الله المتشبهین من الرجال بالنساء.

پس ما یک حدیث معتبری پیدا کردیم.

اما فرمایش دوم مرحوم شیخ (که این متشبهین من الرجال بالنساء ظاهر این است که مخنث‌ها را می‌گوید، افرادی که به ظاهر مرد هستند ولی رفتار جنسی زنانه دارند)، گفته می‌شود این خلاف اطلاق این المتشبهین من الرجال بالنساء است. و لذا برخی از فقهاء این تعبیر را گفتند المتشبهین من الرجال بالنساء فی لبسهم فی الملابس، اختصاص به رفتار جنسی چرا داشته باشد؟ اطلاق دارد.

روایت ابی خدیجه (متشبهین را به مخنثین تفسیر کرده است) اگر معتبر بود، بر صحیحه

حسین بن علوان حکومت داشت

بله، یک روایتی در کافی نقل می‌کند، اگر سندش خوب باشد حکومت دارد بر این روایت. آن روایت این است: در کافی نقل می‌کند از برقی عن محمد بن علی عن علی بن عبدالله و عبدالرحمن بن محمد عن ابی خدیجه عن ابی عبدالله علیه السلام قال لعن رسول الله المتشبهین من الرجال بالنساء و المتشبهات من النساء بالرجال و هم المخنثون و اللاتی ینکحن بعضهن بعضا. متشبهین من الرجال بالنساء همان مخنث‌ها هستند، آن مردهایی که مفعول واقع می‌شوند، متشبهات من النساء بالرجال آن‌هایی هستند که ینکحن بعضهن بعضا. اگر سند این روایت خوب باشد می‌شود مفسر و حاکم بر آن اطلاق روایت حسین بن علوان که می‌گفت خداوند لعنت کرده است متشبهین من الرجال بالنساء را.

و لکن سند این روایت به نظر ما قابل تصحیح نیست. چرا؟ برای این که محمد بن علی که احمد بن محمد بن خالد برقی از او نقل می کند، به احتمال قوی محمد بن علی ابوسمینه است که در برخی از موارد در محاسن برقی از او نقل می کند. مثل محاسن جلد ۲ صفحه ۳۱۰ و در دو جای دیگر هم می گوید محمد بن علی الصیرفی که آن هم همین ابوسمینه است. بله، گاهی هم از محمد بن علی بن محبوب نقل می کند. حداقل این است که می شود مشترک بین محمد بن علی ابوسمینه و محمد بن علی بن محبوب. اگر نگوییم که ظاهر است و منصرف است به محمد بن علی ابوسمینه. محمد بن علی ابوسمینه خیلی ضعیف است. نجاشی می گوید محمد بن علی مولا هم صیرفی و کان یلقب اباسمینه ضعیفٌ جدا فاسد الاعتقاد لایعتمد فی شیء و کان ورد قم و قد اشتهر بالكذب بالكوفة (در کوفه رسوا شد معروف شد به کذاب بودن. گفت برویم قم) و نزل علی احمد بن محمد بن محمد بن عیسی مدۀ (مهمان احمد بن محمد بن عیسی شد) ثم تشهر بالغلو (بعد آرام آرام مشهور شد که این غالی است) فجفی [فخفی] و اخرجه احمد بن محمد بن عیسی عن قم.

پس سند این روایت ضعیف است. و لذا نمی توانیم به عنوان حاکم به این روایت اعتماد کنیم. ما می مانیم و روایت معتبره حسین بن علوان.

[سؤال: ... جواب:] آخه یک دلیل حاکم مثلا بیاید بگوید لاربا بین الوالد و الولد اگر سندش ضعیف شد شما دست از اطلاق حرم الربا بر می دارید؟ نه. این روایت تعبدا می گفت مراد از متشبهین من الرجال بالنساء مخنثون هستند، ثابت شد که سند این روایت تمام نیست، وقتی سند این روایت تمام نشد ما هستیم و معتبره حسین بن علوان.

[سؤال: ... جواب:] این روایت را دیدم، این هم سندش ضعیف است. روایت یعقوب بن جعفر قال سأل رجل اباعبدالله أو ابابراهيم عن المرأة تساحق المرأة فقال عليه السلام ملعونة الراكبة و المركوبة. بعد کسی گفت: این سنت اهل عراق است. حضرت فرمود نه، در زمان پیامبر هم سحوق بوده، قبل از این که عراقی تشکیل بشود. قال رسول الله لعن الله المتشبهات بالرجال من النساء و لعن الله المتشبهين من الرجال بالنساء. کانه چون سحوق در زمان پیامبر هم بوده، قبل از این که عراقی تشکیل بشود پیامبر فرمود لعن الله المتشبهات بالرجال من النساء، مربوط به سحوق بوده. و لعن الله المتشبهين من الرجال بالنساء که این هم مربوط

لباس مصلی ۱۳۲۱
می‌شود به عمل جنسی که مختص بین مردان هست کما این که سحق مختص بین زنان هست. عمده اشکال این روایت هم ضعف سندش است به یعقوب بن جعفر که توثیق ندارد. و ممکن است هم بگوییم شأن نزول این کلام پیامبر این بوده که در بین زن‌ها سحق مطرح بوده پیامبر فرمود لعن الله المتشبهات بالرجال من النساء و لعن الله المتشبهین من الرجال بالنساء. شأن نزول که موجب انصراف نمی‌شود.

مختار: تشبه نساء در غیر حمل جنسی پرخطر، حرام است احتیاطا. صرف تلبس به ملابس

مختصه نساء، مصداق تشبه نیست

ما در عین حال بخاطر شبهه که انصراف داشته باشد یا بخاطر این دو تا روایت یکی روایت یعقوب بن جعفر که الان مطرح شد و یکی روایت محمد بن علی ابوسمینه که خواندیم احتیاط می‌کنیم که تشبه به نساء در غیر عمل جنسی پرخطر حرام هست.

و لکن اشکال ما این است که بر صرف لبس ملابس مختصه نساء عنوان تشبه بالنساء صدق نمی‌کند. بله، اگر مردی لباس زنانه را لباس عادی خودش قرار بدهد که بقول مطلق بگویند هذا متشبه، به عنوان صفت مشبهه بگویند هذا متشبه بالنساء، ما احتیاط می‌کنیم ترک بشود. ولی صرف این که حالا در یک نمایشی لباس زنانه می‌پوشد، به قول مطلق نمی‌گویند هذا الرجل متشبه بالنساء. یا برخی از لباس‌های مختصه زنانه باشد نمی‌گویند هذا الرجل متشبه بالنساء. ولی اگر لباس متعارفش بشود لباس زنانه و شکل متعارفش بشود شکل زنانه، موهای بلند و به نحوی است که منظره، منظره زن است، اینجا ما اشکال می‌کنیم چون عرفا می‌گویند: المتشبه من الرجال بالنساء صدق می‌کند. و شبهه انصراف یا حکومتی که حمل بکنیم بر خصوص عمل جنسی هم چون هست ما فتوی نمی‌دهیم به حرمت، احتیاط می‌کنیم.

اما این اشکال که بعضی‌ها می‌گویند لعن در این روایات که دلالت بر حرمت نمی‌کند، این را ما قبلا جواب دادیم. این که خدا لعن کند مطرود است. لعن یعنی طرد. خدا طرد کند، پیامبر طرد کند، این ظهور در حرمت دارد. حالا چند تا روایت پیدا کنید که قرینه داریم حرام نیست، ملعون من اکل زاده وحده، ملعون من نام وحده، آنجا قرینه داریم حمل می‌کنیم ملعون یعنی دور از رحمت خداست، رحمت خدا آنجا بخاطر تنها بودن وسوسه شیطان می‌آید رحمت خدا شاملش نمی‌شود. اما ظاهر انصرافی لعن خدا، لعن پیامبر، این است

که این مطرود خدا و پیامبر است. مگه می‌شود کسی مطرود خدا و پیامبر باشد بعد بگوییم عمل حلال مرتکب شده؟ این انصافا خلاف ظاهر است.

[سؤال: ... جواب:] المتشبهه من الرجال بالنساء صدق کند به نحو صفت مشبهه. یک بار این کار را بکند که عادتش نشود، لباس عادی‌ش نشود، نمی‌گویند المتشبهه من الرجال بالنساء.

ادامه مسأله ۴۲: نماز در لباس شهرت

صاحب عروه: نماز در لباس شهرت یا لباس زنانه باطل نیست

بحث سوم این است که صاحب عروه فرمود: اگر مردی در لباس شهرت نماز بخواند، یا در لباس مخصوص زنانه نماز بخواند، این نمازش باطل نیست. تعبیر صاحب عروه این است: الاحوط ترك الصلاة فيهما. فتوی به بطلان نمی‌دهد، احتیاط می‌کند صاحب عروه. و احتیاطش هم احتیاط مستحب است؛ و الاقوی عدم البطلان. و لکن برخی بلکه جمع کثیری از فقهاء فتوی به بطلان دادند.

محقق خوئی: اگر لباس، ساتر است، نماز باطل است و الا فلا چون ترکیب، انضمامی است

مرحوم آقای خوئی فرموده: باید تفصیل بدهیم. می‌فرماید اگر ساتر است می‌شود فتوی به بطلان داد، اگر غیر ساتر است چرا فتوی به بطلان بدهیم؟ آنی که در نماز شرط است ساتر است. خب ساتر اگر حرام بود نماز می‌تواند باطل باشد، اما غیر ساتر به چه دلیل موجب بطلان نماز است؟ مثل این که کت غصبی بپوشد، چرا نمازش باطل بشود؟ ترکیب انضمامی است دیگه. کت غصبی پوشیدن حرام است اما ربطی به نماز ندارد. ساتر که حرام نیست تا بگوییم چه جور می‌تواند ساتر حرام مصداق ستر واجب باشد. و لذا آقای خوئی در تعلیقه عروه تفصیل دادند، فرمودند: اگر ساتر لباس شهرت باشد، اشکال دارد نماز ولی اگر غیر ساتر لباس شهرت باشد اشکالی ندارد.

اشکال اول: در لباس ساتر هم ترکیب انضمامی است و لذا ساتر غصبی، قابل امر ترتبی است

به نظر ما حق با صاحب عروه است که فتوی داده به عدم بطلان مطلقا حتی در ساتر. اولاً: همان‌طور که آقای خوئی هم در بحث استدلالی مطرح می‌کند، در ساتر غصبی هم ما گفتیم ترکیب، انضمامی است نه

لباس مصلی ۱۳۲۳

اتحادی. دو چیز است در خارج: یکی پوشیدن این ساتر غصبی حرام و دیگری نماز خواندن در این حال، او می تواند حلال باشد. شاهدش این است که می تواند به نحو ترتب بگوید نپوش این لباس غصبی را، نپوش این ساتر غصبی را ولی اگر پوشیدی نمازت در این حال جایز است. بلکه واجب است. چطور؟ یک آقایی لباس حلال ندارد، از اول اذان ظهر تا یک ساعت بعد لباس غصبی پوشیده، بعد لباس غصبی را در می آورد، لخت می شود. به او می گویند لباس غصبی نباید می پوشیدی ولی اگر پوشیدی باید در این حال نماز بخوانی تا واجد شرط ستر باشی، نباید بگذاری نمازت را در حال عریان بخوانی. پس در اینجا هم فوقش مثل ساتر غصبی است.

اشکال دوم: تلبس به لباس شهرت، مستقیماً تصرف حرام نیست بر خلاف لباس غصبی

ثانیا: مشکل ساتر غصبی این بود که تصرفش در این ساتر غصبی حرام بود و تستر به این ساتر مصداق تصرف حرام بود. اما در لباس شهرت مشکل این است که تصرف حرام نیست بلکه این که انسان خود را مشغول کند به یک لباسی، آن حرام است. مستقیم، تصرف حرام نیست. و این ممکن است مطلب را اخف بکند. اگر تصرف حرام بود، این تصرف حرام نمی توانست مصداق واجب باشد اما در لباس شهرت تصرف حرام نیست. این که این هیئت در او به وجود آمده که اشتهر بهذا اللباس، تزیی بزی النساء ممکن است بگوییم حرمت این سرایت به حرمت تصرفش در این لباس نمی کند.

پاسخ: مهم این است که لباس شهرت موضوع حرمت است (طبق نظر مشهور) و لو عنوان

تصرف بر او منطبق نباشد

البته ما این بیان دوم را قبول نداریم. چون معتقدیم که اگر لباس شهرت حرام باشد لبس این لباس حدوثاً و بقاء حرام است و فرق نمی کند که این لبس که حرام هست به چه عنوانی حرام باشد. این که بگوییم هیئت مشهور شدن به این لباس حرام است وجهی ندارد. ظاهر روایت این است که لبس لباس شهرت حرام است، لبس لباس مختص به نساء حرام است و لذا حکمش با ساتر مغضوب یکی است. فقط جواب اول را

می‌دهیم. جواب اول این است که ما در غصب هم گفتیم ترکیب، انضمامی است، اینجا هم می‌گوییم ترکیب انضمامی و اقوی عدم بطلان نماز در این سائر حرام هست.

و الحمد لله رب العالمین.

کلام واقع می‌شود در مسأله بعد فردا ان شاء الله.

تتمه بحث حرمت تلبس به لباس زنانه

جلسه ۱۲۳-۳۴۷

سه‌شنبه - ۹۸/۰۴/۰۴

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيه الله في الأرضين و اللعن على أعدائهم أجمعين.

خلاصه بحث گذشته این شد که تشبه رجال به نساء که صاحب عروه احتیاط واجب کرد که حرام هست و اشهر حرمت آن بود، به نظر ما طبق معتبره حسین بن علوان می‌شود قائل به حرمتش شد به عنوان وصفی المتشبهون بالنساء.

محقق خوئی: ظاهر المتشبهون بالنساء کسانی هستند که به قصد تشبه لباس زنانه می‌پوشند

نه به یک غرض عقلائی آخر

مرحوم آقای خوئی این عنوان را از روایت جابر استفاده کرده نه از روایت حسین بن علوان، روایت حسین بن علوان را در مورد مخنث‌ها می‌داند چون می‌فرماید راجع به آن شخصی بود که کان به تانیث یعنی يعطی فی دبره. که ما عرض کردیم مورد، مخصص نیست ولی مرحوم آقای خوئی روایت حسین بن علوان را هم سنداً اشکال کرد هم دلالتاً مختص به مخنثین دانست ولی روایت جابر را با غمض از سندش قائل به اطلاق شد. ولی تعبیر مرحوم آقای خوئی این است، فرموده است: ظاهر المتشبهون بالنساء کسانی هستند که به قصد تشبه لباس زنانه می‌پوشند نه به یک غرض عقلائی آخر. مخصوصاً اگر مدت کوتاهی لباس زنانه بپوشد.

اشکال: غرض عقلائی تاثیری ندارد. اگر لباس زنانه را لباس عادی خودش قرار بدهد، صدق

می کند المتشبهه بالنساء

ما نفهمیدیم غرض عقلائی چه تاثیری دارد؟ اگر یک شخصی لباس زنانه را لباس عادی خودش قرار بدهد، صدق می کند المتشبهه بالنساء. که یک روایتی در مکارم الاخلاق هست (و لو مرسل هست و ما بخاطر ارسالش به آن استدلال نکردیم) دارد: عن ابی عبدالله علیه السلام عن آبائه علیهم السلام کان رسول الله صلی الله علیه و آله یزجر الرجل یتشبه بالنساء و ینهی المرأة ان تتشبه بالرجال فی لباسها. حالا ما به این روایت استدلال نکردیم چون مرسله بود. غرض عقلائی دارد که دارد، صدق نمی کند المتشبهه بالنساء؟ شخصی به غرض جاسوسی، زن هست لباس مردانه می پوشد، ریش هم از همین ریش های مصنوعی می گذارد (ریش که خیلی از مردان ندارند، می تراشند) شبیه مردها خودش را قرار می دهد، حالا یا به غرض جاسوسی یا به غرض این که رانندگی می خواهد بکند در جاده ها، امنیت داشته باشد، لباس عادیش قرار داده لباس جنس مخالف را، [آیا] صدق نمی کند المتشبهون من الرجال بالنساء و المتشبهات من النساء بالرجال؟ چرا صدق نمی کند؟ [سؤال: ... جواب:] بله اگر لباس عادیش قرار ندهد، مثل این هایی که فیلم بازی می کنند، صدق نمی کند المتشبهون بالنساء؛ انصراف دارد از این ها. یا در زمان طاغوت برخی از روحانیون بعد از منبر می ترسیدند که دستگیر بشوند، نقل کردند چادر زنانه سر کرده بودند، رفته بودند از مجلس بیرون، صدق نمی کند المتشبهه بالنساء به قول مطلق. اما اگر لباس عادیش قرار بدهد صدق می کند و لو غرض، عقلائی باشد.

ادامه بحث نماز در لباس شهرت یا لباس زنانه

مطلب دیگر این بود که صاحب عروه در بحث لباس مغصوب بلکه محمول مغصوب، فتوی داد به بطلان نماز. عالما عامدا اگر کسی در لباس مغصوب نماز بخواند یا در محمول مغصوب، پولی که خمسش را نداده است در جیب مبارکش گذاشت، عالما عامدا شروع کرد نماز خواندن، که این رکوع و سجود موجب تحریک این محمول غصبی شد، صریحا صاحب عروه فرمود نمازش باطل است. اما در بحث لباس شهرت با این که فتوی به حرمت لباس شهرت داد، فرمود نمازش صحیح است. یا در لبس ما یختص بالنساء با این که احتیاط واجب کرد حرمت آن را، فتوی داد نماز در آن صحیح است. وجه فرق چیست؟ مرحوم کاشف الغطاء که

فرمود حرمت مساوق با بطلان نماز است، لباس شهرت را بیپوشی حرام است، نماز در او هم باطل است. ولی صاحب عروه چرا این طور فرمود؟

به نظر ما تنها توجیهش همانی است که دیروز اشاره کردیم که ایشان مشکل را در حرمت لبس نمی بیند تا بگوید لبس مغضوب حرام است، لبس لباس شهرت هم حرام است به نظر ایشان. نه، مشکل را در این می بیند که حرکت صلاتی از رکوع و سجود و مانند آن، سبب تصرف محرم است در مال غیر. فقط لبس لباس مغضوب که حرام نیست، نماز هم که می خواند رکوع می رود سبب تحرک این لباس مغضوب می شود، این هم حرام است. و لکن در لباس شهرت، دیگر این تصرف حرام نیست، فقط لبس، حرام است.

و لکن ما قبلا عرض کردیم که صرف این که رکوع کردن سبب حرکت این ثوب مغضوب است، این موجب بطلان نماز نمی شود، رفع ید از سجود سبب حرکت این ثوب مغضوب است، این سبب بطلان نماز نمی شود. چون ترکیبش با نماز ترکیب اتحادی نیست، یک فعل نیست که بخواهد هم واجب بشود هم حرام. نخیر، رکوع آن هیئت است، مصداق واجب است، [اما] تصرف در مال مغضوب متحد با رکوع نیست، تصرف در مال مغضوب متحد با سجود نیست.

و لذا مشکل در لبس لباس مغضوب همین حرمت لبس است که در لبس لباس شهرت هم اگر قائل به حرمت شدیم همین مشکل هست. و لکن ما عرض کردیم در غیر سائر محرم که هیچ مشکلی نداریم، چون شرط نماز نیست. عمامه اش غصبی است، باشد، چه ربطی به نماز دارد؟ عبایش غصبی است، باشد، چه ربطی به نماز دارد؟ اما اگر ساترش غصبی باشد، اینجاست که مشکل تولید می شود که مشهور اینجا می گویند ترکیب، اتحادی است. آقای خوئی هم در فتوایش همین را گفته ولی ما همان طور که آقای خوئی در بحث استدلالی دارند، مرحوم آقای صدر دارند، گفتیم نه، ترکیب، اتحادی نیست. شارع می گوید لبس این لباس حرام است ولی نماز خواندن در این حال جایز است. دو چیز مستقل است. لبس این لباس حرام است، ایقاع الصلاة فی هذا الحال جایز است. و ربما واجب است. کجا؟ شما اول اذان تا ده دقیقه دیگر این ساتر غصبی را یا ساتری را که از لباس شهرت است می پوشید و بعد از آن، آن را در می آورید و لخت هستید، لباس دیگر ندارید، به نحو ترتب می گویند لاتلبس هذا اللباس و لکن لو کنت تلبسه فیجب علیک ایقاع الصلاة فی هذا

لباس مصلی ۱۳۲۷
الحال. نگفتند و لو لبسته فالبسه؛ ترکیب، اتحادی نیست. گفتند فلو لبسته فأوقع الصلاة فی هذا الحال. ایقاع صلات در این حال در این مثال واجب است، در مثال‌های دیگر که مندوحه دارد، بعدا لباس مباح دارد جایز است. در حالی که طبق نظر کسانی که نماز در ساتر مغضوب را باطل می‌دانند، این آقا باید نمازش را عریانا بخواند. این ده دقیقه که ساتر غصبی یا ساتر از لباس شهرت پوشیده نباید نماز بخواند، باید صبر کند بعدا نماز بخواند چون ترکیب را اتحادی می‌دانند.

[سؤال: ... جواب:] به نحو ترتب باید در این ده دقیقه که ساتر محرم می‌پوشد نماز بخواند چون می‌تواند به نحو ترتب نماز تام بخواند. شبیه کسی که قدرت ترتبیه دارد، چطور؟ یک آقای است ظرف غصبی دارد، آب، مباح است، حرام است این آب مباح را در این ظرف غصبی بردارد چون تصرف در این آب تصرف در این ظرف غصبی هم هست، [اگر] آب دیگر نیست، برو تیمم کن. اما اگر به نحو ترتب سه مشت آب بر می‌داری از این ظرف (به نحو متاخر) باید وضوء بگیری و اگر تیمم بکنی نمازت باطل است به نحو ترتب. اگر سه مشت آب از این ظرف بر می‌داری منتها به جای این که با آن وضوء بگیری می‌توانی بخوری، می‌توانی بریزی روی زمین، و لکن شارع می‌گوید ان كنت تغترف من هذا الطرف ثلاث غرف فانت واجد للماء قادر علی الوضوء فیجب علیک الوضوء. اگر وضوء نگیری تیمم بکنی نمازت باطل است. اشکال دارد؟ اینجا هم مثل این می‌ماند. اینجا هم می‌گوید من که می‌گویم لباس حرام ساتر محرم نپوش، ولی اگر می‌پوشی به اندازه نماز، به اندازه‌ای که می‌توانی نماز بخوانی، چرا نماز را بعد از آن عریانا می‌خوانی؟ اطلاق صل فی حال الستر شامل تو می‌شود، تو قادر هستی بر صلات مع الستر قدره ترتبیه.

مسأله ۴۳: نماز عریان

مسأله ۴۳: اذا لم يجد المصلی ساترا حتی ورق الاشجار و الحشیش فان وجد الطین أو الوحل (و حل همین گل شل هست) أو الماء الکدر أو حفرة یلج فیها و یتستر بها أو نحو ذلک مما یحصل به ستر العورة صلی صلاة المختار قائما مع الركوع و السجود.

صاحب عروه فرموده است: اگر کسی ساتر ندارد، حتی برگ درخت هم ندارد، (یعنی اگر برگ درخت داشت برگ درخت مقدم است، اگر برگ درخت نداشت) اگر گل پیدا می‌کند مقداری گل بردارد و به اسافل

اعضاء خود بمالد که ستر عورت بشود، نماز اختیاری بخواند. یا یک حوضی است، چند ماه است آبش را خالی نکردند، کدر شده، می‌توان برود در این حوض (با این کدر بودن آب ستر عورت می‌شود) نماز بخواند با رکوع و سجود اختیاری.

[سؤال: ... جواب:] بعضی‌ها می‌گویند ذکر نمی‌شود گفت در آب، سجده نمی‌شود کرد. دیگه این را باید تجربه کرد.

بله، اگر راهی برای ستر عورت نیست، آن وقت نوبت می‌رسد به نماز عریان. خوب دقت کنید صاحب عروه چه جور رتبه‌بندی کرد: رتبه اول: صلات در ساتر و لو ورق الشجر. رتبه دوم: اگر ساتر حتی ورق شجر پیدا نکرد ولی گل یا آب کدر یا یک گودال که در این گودال کسی اسافل اعضائش را نمی‌بیند ولی او می‌تواند در این گودال رکوع و سجود اختیاری بکند، باید نماز اختیاری بخواند. این هم شد رتبه دوم. رتبه سوم این است که نه، هیچ راهی برای مستور کردن عورتش ندارد، اینجا اگر امن از ناظر دارد که حرام است نظر او (همسرش هست، او که نظرش حرام نیست، ولی ناظری که یحرم علیه النظری در کار نیست، اگر امن از همچون ناظری دارد) صاحب عروه فرموده: احتیاط واجب این است دو تا نماز بخواند: یک نماز اختیاری. می‌گوید خدا! ببخش من را! ملائکه خدا! من را ببخشید! ناظری نیست، انسانی نیست که حرام باشد نظر او به من و بر من واجب باشد ستر کنم عورتم را از او، الله اکبر، نماز اختیاری می‌خواند. این یک نماز. یک نماز دیگر بخواند ایستاده ایماء کند به رکوع و سجود. چرا؟ برای این که صاحب عروه می‌گوید برای من روشن نیست که آیا وظیفه این شخص نماز اختیاری با امن از ناظر محترم؟ یا نماز ایمائی است؟

آقای خوئی فرموده: برای شما روشن نیست جناب صاحب عروه، برای من روشن است که وظیفه این شخص نماز ایمائی است. ناظر محترم نیست اما ملائکه که هستند، این چه وضع نماز خواندن است؟ رکوع اختیاری، سجود اختیاری، با این وضع؟! خجالت دارد. یصلی قائما مومیا الی الركوع و السجود. آقای سیستانی فرمودند: بر عکس، برای من روشن است که این آقا همان نماز اختیاری را بخواند، احتیاط هم لازم نیست بکند.

لباس مصلی ۱۳۲۹

این در صورتی است که امن از ناظر محترم دارد. اگر امن از ناظر محترم ندارد نشسته نماز بخواند با ایماء. نماز نشسته در جایی است که امن از ناظر محترم ندارد. ممکن است الان یکی رد بشود ببیندش، در این صورت می‌نشیند و نماز نشسته تنها کیفیتش به ایماء به رکوع و سجود است.

این محصل این مسأله عروه.

در اینجا جهاتی هست از بحث که عرض می‌کنیم:

جهت اول: نماز در برگ درخت

محقق خوئی: برگ درخت برای ستر صلاتی در فرض فقد ثوب است. در صحیحہ علی بن جعفر،

استفاده از برگ درخت برای عریان تجویز شده

جهت اولی: مرحوم آقای خوئی فرمودند: راجع به برگ درخت، ما معتقدیم که این در فرض اضطرار است نه در فرض اختیار. اول: ثوب، برگ درخت که ثوب نیست. اگر ثوب نداشت، نوبت به برگ درخت می‌رسد.

دلیلش صحیحہ علی بن جعفر است: سألتہ عن الرجل قطع علیہ أو غرق متاعہ فیبقی عریانا کیف یصلی؟ قال ان اصاب حشیشا یستر بہ عورته أتم صلاتہ بالركوع و السجود و ان لم یصب شیئا یستر عورته أوماً و هو قائم. در فرضی که شخص عریان هست امام فرمود اگر برگ درخت پیدا کرد نماز اختیاری بخواند. پس برگ درخت در فرضی است که شخص فاقد ثوب است. صاحب عروه گفت ثوب و برگ درخت در عرض واحد هستند، اصلاً ثوب داری، گذاشتی برای مجلس عروسی، تازه خریدی، دلت نمی‌آید بپوشی، از این درخت‌های منزلتان چند تا برگ می‌کنی می‌چسبانی به جلو و خلف، نماز می‌خوانی، به یاد آدم و حوا، من ورق الجنة. آقای خوئی فرمودند: نه، من قبول ندارم این حرف صاحب عروه را. حتی آقای خوئی می‌گویند شما پنبه داری، پنبه که هنوز لباس با او تهیه نشده، نمی‌توانی با پنبه چسب رازی بزنی بچسبانی به بدنت، بگویی من دیگه نماز با ستر عورت است. ما یک ستر عورت از اجنبی داریم، با هر چیزی ستر کنی کافی است. یک ستر عورت در نماز داریم، او در رتبه اول باید با ثوب باشد و الا صدق می‌کند بدون ثوب که شما عریان

هستی. عریان در مقابل لباس ثوب است. کسی که برگ درخت به خودش می‌بندد این عریان است، یعنی لباس ثوب نیست.

اشکال: متفاهم عرفی از ثوب، وجود یک ساتر است و لو پنبه باشد

این را ما قبلاً اشکال کردیم. گفتیم انصافاً از ادله صلات عریانا که صلات اضطراری هست استفاده نمی‌شود که صلات اختیاری صلات مع الثوب است. عرف این را نمی‌فهمد. یصلی فی الثوب ظاهرش این است که به متفاهم عرفی یک ساتری داشته باشد. حالا برگ درخت باشد، پنبه باشد. ما به نظرمان عرف استظهار نمی‌کند تعیین ما یصدق علیه الثوب را.

پس در این جهت حق با صاحب عروه است که نماز با برگ درخت را در عرض نماز با لباس قرار داد، مخیر کرد.

جهت دوم: نماز در آب کدر یا گودال

نماز اختیاری در آب کدر و گودال باطل است چون این شخص مصداق "ان لم یصب شیئاً یستر

عورته أوماً و هو قائم" می‌باشد خلافاً لصاحب العروة

جهت دوم این است که آقای خوئی فرمودند: این که صاحب عروه فرمود: "اگر آب کدری هست، گلی هست، گودالی هست که ستر عورت از اجانب می‌شود برو در آنجا نماز اختیاری بخوان"، نه آقا، چه وجهی دارد؟ روایت گفت و ان لم یصب شیئاً یستر عورته أوماً و هو قائم. کسی که عریان است، در روایات گفتند یصلی مومیا یا یصلی قائماً مومیا، این عریان بر او صدق می‌کند. کسی که در آب کدر می‌رود، عرفاً عریان نیست؟ عریان است دیگه. مثل کسی که در تاریکی که ظلمات بعضها فوق بعض، در مقابل اجانب لازم است لباس بپوشد انسان؟ نه. البته امنیت از جهات دیگر داشته باشد، برخورد با هم یک وقت نکنند در مسیر عبور و مرور، از حیث نظر مشکلی ندارد چون امن از نظر دارد، اما عریان صدق می‌کند. عریان است دیگه. و لذا آقای خوئی فرموده: می‌خواهی بروی در این آب کدر، برو بلکه لازم هست بروی اگر ناظر محترمی هست، ستر واجب محقق بشود، ولی دلت را خوش نکن که نماز اختیاری می‌خوانم. نخیر، تو وظایف‌ات نماز عریانا

لباس مصلی ۱۳۳۱ است. منتها امن از ناظر داری می‌گویند ایستاده نماز بخوان مع الایماء الی الركوع و السجود. چون اطلاق روایات این را می‌گوید.

انصافا فرمایش آقای خوئی فرمایش متینی است.

[سؤال: ... جواب:] صاحب عروه ستر صلاتی را با ستر واجب در غیر صلات یکی گرفته. گفته چه جور ستر غیر صلاتی محقق می‌شود با همین ورود در آب کدر، گل‌مالی، ستر صلاتی هم همین مقدار کافی است. در حالی که این خلاف ظاهر است. ظاهر ادله این است که به این می‌گویند عریان. ... چرا اطلاق ندارد؟ می‌گوید و ان لم یصب شیئا یستر عورته و لو یک گودالی هست می‌تواند در آن گودال برود. ان لم یصب شیئا یستر عورته در مقابل ان اصاب حشیشا یستر به عورته. این هم مجمل باشد روایات دیگر هست. رجل عریان کیف یصلی؟ امام فرمود یصلی مومیا. این که اطلاق دارد، هذا عریان دیگه. آب کدر دارد برود در آب کدر دیگه عریان نیست؟ عریان است دیگه. این روایت فوقش بگویند مجمل است روایات دیگر که داریم، می‌خوانیم. ... کسی که برگ درخت دارد عرفا عریان نیست. اما این که در یک گودالی برود، در آب کدری برود، این عریان است. ... ان اصاب حشیشا یستر به عورته این ظاهر است در مطلق ستر غیر صلاتی؟ پس آنی هم که در ظلمت است، در تاریکی است، ناظری هم بیاید نمی‌تواند او را ببیند او را هم بگویند یصلی صلاة اختیاریه؟ چه فرق می‌کند در تاریکی نماز بخواند با رفتن در آب کدر یا برود در یک گودال؟ چه فرق می‌کند؟ این عریان است دیگه، روایت می‌گوید عریان نماز ایمائی می‌خواند.

جهت سوم: کیفیت نماز عریان

جهت سوم این است: آنی که هیچ چیز ندارد که ستر عورت بکند، علماء اختلاف کردند:

اقوال اربعه در مسأله

مشهور گفتند: امن از ناظر محترم اگر داشت، ایستاده نماز می‌خواند با ایماء به رکوع و سجود، امن از ناظر محترم نداشت، نشسته نماز می‌خواند او هم با ایماء به رکوع و سجود. این نظر مشهور است. در مقابل این نظر مشهور نظریاتی هست که آن‌ها را عرض کنیم و بعد روایات را بررسی کنیم:

یک نظر، نظر محقق حلی است در معتبر. گفته: عریان مخیر است بین نماز ایستاده ایمائی یا نماز نشسته ایمائی. تفصیل هم نداده که امن از ناظر محترم دارد یا ندارد، گفته مخیر است، می‌خواهد ایستاده نماز بخواند ایمائاً الی الركوع و السجود، می‌خواهد نشسته نماز بخواند ایمائاً الی الركوع و السجود. این قول محقق حلی است در معتبر.

قول دیگر قول ابن ادریس است. گفته: فقط ایستاده نماز بخواند مع الایماء الی الركوع و السجود. قول سوم در مقابل قول مشهور وجوب جلوس است مطلقاً. باید نشسته نماز بخواند مطلقاً چه امن از ناظر محترم داشته باشد چه نداشته باشد. این هم نظر سید مرتضی هست.

پس مجموع اقوال شد چهار تا: یکی قول مشهور: اگر امن از ناظر محترم داری ایستاده نماز بخوان مع الایماء الی الركوع و السجود، امن از ناظر محترم نداری نشسته نماز بخوان مع الایماء الی الركوع و السجود. سه قول هم نقل کردیم، محقق حلی در معتبر قائل به تخییر بین قیام و جلوس شده مطلقاً. ابن ادریس قائل به وجوب قیام شده مطلقاً. سید مرتضی قائل به وجوب جلوس شده مطلقاً. صاحب عروه هم که احتیاط کرد، او را دیگه نمی‌شود قول حساب کرد، گفت اگر امن از ناظر محترم داری، احتیاط می‌کنی، هم نماز اختیاری بخوانی، هم نماز ایستاده ایمائی بخوانی.

چرا این اختلاف‌ها به وجود آمده؟ در مقام روایاتی هست.

[سؤال: ... جواب:] اگر به لحاظ قیام و قعود حساب کنیم، این اقوال هست. به لحاظ این‌که در حال قیام اشاره کند به رکوع و سجود یا رکوع و سجود اختیاری انجام بدهد، بله، اینجا قول آخری هم پیدا می‌شود. ما به لحاظ وجوب قیام یا وجوب جلوس می‌توانیم اقوال را چهار قول بکنیم: قول مشهور: تفصیل: امن از ناظر محترم داری يجب القیام، امن نداری از ناظر محترم يجب الجلوس. قول دوم قول محقق حلی: مخیر بین قیام و جلوس هستی مطلقاً. قول سوم قول ابن ادریس: واجب است قیام مطلقاً. قول چهارم قول سید مرتضی: واجب است جلوس مطلقاً. این به لحاظ قیام یا جلوس. اگر بحث این‌که در حال قیام ایماء بکنی به رکوع و سجود یا رکوع و سجود اختیاری انجام بدهی را مطرح کنیم (که مقام بعدی هست که بحث می‌کنیم) بله، اینجا یک نظر این است که ایماء بکنی که نظر مشهور است در حال قیام، در حال جلوس اختلاف نیست همه

لباس مصلی ۱۳۳۳
می‌گویند ایماء، یک نظر هم نظر مثل نظر آقای سیستانی است که می‌گویند در حال قیام که امن از ناظر محترم داری باید رکوع و سجود اختیاری انجام بدهی، ایماء به رکوع و سجودی چیست؟ این بحثی است که بعداً مطرح می‌کنیم.

حالا روایات را بررسی کنیم. روایات بر طوائفی هست که ان شاء الله این طوائف را در جلسه آینده مطرح می‌کنیم، ببینیم نظر مختار چیست.

جلسه ۱۲۴-۳۴۸

چهارشنبه - ۹۸/۰۴/۰۵

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقیة الله فی الارضين و اللعن على أعدائهم أجمعين.
بحث راجع به کیفیت نماز شخص عاری هست.

مشهور فرمودند: اگر امن از ناظر محترم دارد، ایستاده نماز بخواند با اشاره به رکوع و سجود. اگر امن از ناظر محترم ندارد نشسته نماز بخواند باز هم با اشاره به رکوع و سجود.
مرحوم آقای خوئی فرموده: دلیل قول مشهور این است که روایات در مقام بر سه طائفه است:

طائفه اول از روایات: نماز ایستاده ایمائی

طائفه اول مفادش لزوم قیام هست در نماز عریان:

روایت اول: صحیحہ علی بن جعفر: ان لم یصب شیئا یستر به عورته أوماً و هو قائم

شیخ در تهذیب نقل می‌کند به اسنادش از محمد بن علی بن محبوب از محمد بن احمد علوی از عمرکی بوفکی از علی بن جعفر از امام کاظم علیه السلام. می‌گوید: سألتہ عن الرجل قطع علیہ أو غرق متاعه فبقی عریانا و حضرت الصلاة کیف یصلی؟ قال ان لم یصب شیئا یستر به عورته أوماً و هو قائم.

سند این روایت مشتمل بر محمد بن احمد بن علی بن محبوب از محمد بن احمد علوی هست. یک جا شیخ طوسی در تهذیب جلد ۲ صفحہ ۳۶۵ این را نقل کرده با سقط این واسطه. می‌گوید محمد بن علی بن محبوب عن العمرکی البوفکی. این

قطعا اشتباه است و صحیح آنی است که در جلد ۳ صفحه ۲۹۷ هست که از اشباه و نظائرش این استفاده می‌شود. محمد بن احمد علوی هم توثیق ندارد. ولی ما گفتیم چون از کتاب علی بن جعفر نقل شده این روایت، هم در وسائل هم در بحار، گفتند این روایت در کتاب علی بن جعفر هست. صاحب وسائل و صاحب بحار به کتاب علی بن جعفر سند صحیح دارند. حالا ما می‌گوییم این سند تیمنی و تبرکی است، بزرگان مثل مرحوم آقای خوئی و استاد می‌فرمایند نخیر، ظاهر این سند این است که سند حسی است به این کتاب. طبق نظر مرحوم آقای خوئی و استاد که اصلاً نقل صاحب وسائل و نقل صاحب بحار معتبر است از کتاب علی بن جعفر. طبق عرض ما که موافق با آقای زنجانی و آقای سیستانی هستیم که این سندها تیمنا و تبرکا بوده، یک اجازه تشریفاتی بوده که به صاحب وسائل داده بودند، به صاحب بحار داده بودند، راجع به کل کتب روایات، خود صاحب وسائل رفته کتاب علی بن جعفر را تهیه کرده و ثوق پیدا کرده به اتقان نسخه، سند به آن نسخه نداشته و لکن همین که ضمیمه می‌شود نقل شیخ طوسی به نقل صاحب وسائل به نقل صاحب بحار از کتاب علی بن جعفر انسان و ثوق پیدا می‌کند که این روایت در این کتاب وجود داشته.

عمده طائفه اولی این روایت است که می‌گویند اوماً و هو قائم.

روایت دوم: موثقه سماعه: یصلی عریانا قائما یومی ایماء. این روایت تعارض داخلی دارد چون

همین روایت در کافی "یصلی قاعدا" نقل شده

بله، شیخ طوسی در جلد ۱ صفحه ۴۰۵ و در استبصار جلد ۱ صفحه ۱۶۸ نقل می‌کند از محمد بن علی بن محبوب از احمد از حسین از حسن از زرعه از سماعه (سند موثق است) سألته عن رجل یكون فی فلاة من الارض فاجنب و لیس علیه الا ثوب و لیس یجد الماء قال یصلی عریانا قائما یومی ایماء. در اینجا هم دارد قائما. ولی این موثقه سماعه در کافی به این شکل نقل شده: یصلی عریانا قاعدا یومی ایماء. شیخ طوسی هم در یک جای تهذیب (جلد ۲ صفحه ۲۲۳) همین متن را با همین شکل از کافی نقل می‌کند. سند هم این است که می‌گویند عن جماعة عن احمد بن محمد (احمد بن محمد بن عیسی) عن حسین بن سعید عن اخیه حسن بن سعید عن زرعة عن سماعه. تعارض می‌شود بین نقل [مرحوم] کلینی و نقل شیخ از کتاب محمد بن علی بن محبوب. [مرحوم] کلینی قاعدا نقل کرده و لکن شیخ از کتاب محمد بن علی بن محبوب

لباس مصلی ۱۳۳۵
همین روایت را قائما نقل کرده. تعارض می‌شود چون احتمال تعدد روایت که نیست. ولذا این موثق سماعه را نمی‌شود به آن استدلال کرد. تنها دلیل بر لزوم قیام شد صحیحہ علی بن جعفر.
[سؤال: مرحوم کلینی اضطرب است. جواب:] ببینید! شیخ طوسی از [مرحوم] کلینی که نقل می‌کند همین قاعدا نقل می‌کند، از محمد بن علی بن محبوب که نقل می‌کند قائما نقل می‌کند. شیخ طوسی اشتباه نکرده، دو سند مستقل است به این موثق سماعه. حالا اختلاف نسخه بوده، چون قائما با قاعدا در خط کوفی شبیه به هم نوشته می‌شده.

روایت سوم: صحیحہ ابن سنان: و لیصلی قائما. در این روایت دو فرض وجود ساتر و عدم وجود

ساتر مطرح شده لذا اضطراب متن ندارد خلافا للسید السیستانی

یک روایت دیگر هم هست او هم دارد یصلی قائما، او را بخوانیم:

صحیحہ عبدالله بن سنان سئل ابو عبدالله علیه السلام عن رجل ليس معه الا سراويل (چند تا سروال دارد اما ثوب، قمیص ندارد) قال يحل التكة منه (یکی از این سروال‌ها را بر می‌دارد، آن بندش را باز می‌کند) فیطرحها علی عاتقه و یصلی (ظاهرش این است که این تکه را، این بند را می‌اندازد. ضمیر به تکه بر می‌گردد، این بند سروالش را به جای قمیص، به جای رداء، می‌اندازد روی عاتقش. این که عریان نیست چون که سروال دارد، فقط رداء ندارد. در ادامه دارد) و ان كان معه سيف و ليس معه ثوب فليقلد السيف و لیصلی قائما. اگر سیف دارد، ثوب ندارد، سیف را به خودش آویزان کند و ایستاده نماز بخواند.

استظهار می‌شود که این روایت ذیلش راجع به صلات عریانا است.

ولی آقای سیستانی فرمودند این متنش مضطرب است. اول سائل گفت سروال دارد، پس عریان نیست، بعدش امام فرمودند یصلی قائما که ظاهرش نظر به نماز عریان هست و دارد نماز عریان را توضیح می‌دهد. متن مضطرب است و وثوق پیدا نمی‌شود به صحت این متن.

ما عرض‌مان این است که چرا خبر مضطرب المتن باشد؟ دو تا فرض مطرح شده: یک فرض این است که لیس معه الا سراويل، یک فرض هم این است که معه سیف و لیس معه ثوب. فرض دوم فرض عریان باشد.

حالا آقای سیستانی چون در حجت خبر وثوق به صدور را (وثوق شخصی) شرط می‌دانند با ایشان نمی‌شود بحث کرد. ولی ما حجیت خبر ثقه را قائلیم و لو مفید وثوق نباشد، وثوق به خطا این روایت پیدا نمی‌کنیم. مهم همان صحیحہ علی بن جعفر است در طائفه اولی.

طائفه دوم: نماز نشسته ایمائی

طائفه دوم طائفه‌ای است که دلالت می‌کند بر لزوم نماز عریانا جالسا:

روایت اول: صحیحہ زرارہ: یصلی ایماء ... ثم یجلسان فیؤمنیان ایماء

عمده‌اش صحیحہ زرارہ است: قلت لابی جعفر علیہ السلام رجل خرج من سفینة عریانا أو سلب ثیابه و لم یجد شیئا یصلی فیہ قال یصلی ایماء و ان کانت امرأ جعلت یدها علی فرجها و ان کان رجلا وضع یدہ علی سوائتہ ثم یجلسان فیؤمنیان ایماء و لایسجدان و لایرکعان فییدوا ما خلفهما تکنون صلاتهما ایماء برئوسهما. در اینجا امر فرمود به این‌که نماز این عریان نشسته است.

"ثم" در روایت برای ترتیب ذکر است نه این‌که بعد از تکبیرة الاحرام و قرائت جلوس کند

[سؤال: ... جواب:] این ثم، ثم ترتیب ذکر است. یعنی بدانید اول وظیفه این است که در حال نماز ستر عورت بکنید، بعد هم نمازتان به این کیفیت است. نه این‌که وسط نماز یجلسان، در حال سجود یجلسان، نه، چون بعدش دارد و لایسجدان و لایرکعان. ثم یجلسان یعنی کل نمازشان نشسته است، ایماء هم می‌کنند به رکوع و سجود. ... نماز ایمائی بخواند این عریان، اگر زن است دستش را روی فرجش بگذارد، اگر مرد است دستش را روی سواهاش بگذارد. سپس (یعنی ترتیب ذکر) یجلسان. نه این‌که سپس به این معنا که در حال رکوع و سجود بنشینند و در حال جلوس ایماء کنند به رکوع و سجود. چون قبلش که نفرمود شروع بکنند در نماز قبل از رکوع بنشینند. ثم یجلسان ظاهرش این است که اول دستشان را می‌گذارند روی عورتشان قبل از نماز، بعد می‌نشینند شروع می‌کنند نماز خواندن. اجمال وظیفه‌شان این است که یصلی ایماء، تفصیلش این است که ستر عورت بکند بنشیند نماز ایمائی بخواند. ... اولاً متفقهی این حرف شما را

لباس مصلی ۱۳۳۷
نزده فضلا عن الفقيه. و ثانيا نباید هم بگوید. آخه کجا معنایش این است که یبدئان الصلاة ثم یجلسان بعد اکمال القراءة. اینها را از جیب خودتان می گذارید؟

[سؤال: ... جواب:] ثم یجلسان با یصلی قائما تنافی دارد یا ندارد؟ صحیحه علی بن جعفر گفت أوما و هو قائم، این روایت می گوید یجلسان، اینها با هم تنافی دارن یا ندارند؟ پس می شود دو طائفه. استظهار از روایت این است که این نماز از اول نشسته است با ایماء به رکوع و سجود.

روایت دوم: روایت حلبی: یجلس مجتمعا فیصلی فیومی ایماء. روایت بخاطر محمد بن

عبدالحمید ضعیف است

در روایت محمد بن عبدالحمید از سیف بن عمیره از منصور بن حازم از حلبی این جور آمده: فی رجل اصابته جنابة و هو بالفلاء و لیس عنده الا ثوب واحد و اصاب ثوبه منی قال یطرح ثوبه و یجلس مجتمعا فیصلی فیومی ایماء.

منتها این سندش ضعیف است بخاطر محمد بن عبدالحمید که وثاقتش ثابت نشده. علاوه بر این که در ارتباط با نمازی که ثوب نجس دارد روایات کثیره ای داشتیم که امر می کرد به صلات در ثوب نجس و این روایت معارض با آن روایات صلات در ثوب نجس هست.

پس عمده در طائفه دوم هم روایت صحیحه زراعه است.

[سؤال: ... جواب:] یجلس مجتمعا یعنی فخذینش عورتش را بپوشاند نه این که یک جوری بنشیند که مثل قهوه خانه است. ... دست گرفتن موضوعیت ندارد، طریقت دارد. اگر با مجتمعا، با همین که فخذینش را سائر عورت قرار بدهد، بتواند عورتش را ستر کند (حالا عانه جزء عورت نیست) کافی است، [اگر] نتواند، دست هم باید بگذارد.

طائفه سوم (شاهد جمع): تفصیل بین وجود ناظر محترم و عدم آن

طائفه ثالثه روایاتی هستند، تفصیل دادند بین وجود ناظر محترم و عدم ناظر محترم:

صحیحه ابن مسکان: یصلی عریانا قائما ان لم یره احد فان راه احد صلی جالسا

یکی روایت ابن ابی عمیر است از ابن مسکان عن بعض اصحابه عن ابی عبدالله علیه السلام فی الرجل یخرج عریانا (ظاهرا یعنی یخرج من البحر عریانا نه این که از خانه اش عریانا می رود بیرون. یخرج عریانا یعنی از دریا در می آید، لباس هایش همه در دریا مانده. این سائل بیانش قاصر بوده) فتدرکه الصلأ قال یصلی عریانا قائما ان لم یره احد فان رآه احد صلی جالسا.

[سؤال: ... جواب:] فعلا بحث قیام است و الا بحث ایماء در آن صحیحه علی بن جعفر مطرح شد که اوماً و هو قائم.

این روایت مرسله است. بعضی ها گفتند بله، مرسله است اما مرسله ابن مسکان است، عبدالله بن مسکان از اصحاب اجماع است. اجمعت العصابة علی تصحیح ما یصح عنهم و تصدیقهم فی ما یقولون. در رجال [مرحوم] کشی این جور گفته. یکی عبدالله بن مسکان است. تصحیح ما یصح عنهم یعنی چیزی که به سند صحیح از این ها نقل بشود، عصابه و طائفه امامیه می گویند دیگه صحیح است، واسطه بین این ها و امام را نگاه نکنید. ما یصح عنهم یعنی به سند صحیح از این ها به ما برسد، فهو صحیح مطلقا. تصدیقهم فیما یقولون.

نظریه اصحاب اجماع درست نیست. چون موضوع اجماع تصحیح روایات نیست بلکه صرفا

فقاہت و وثاقت اصحاب اجماع است

این مبنا که درست نیست. برای این که این عبارت [مرحوم] کشی به معنای اجماع بر فقاہت و وثاقت این هیجده نفر است. تصحیح ما یصح عن هؤلاء یعنی از حیث این ها صحیح است. شاهدش این است که در طائفه اولی که اصحاب امام باقر بودند که شش نفر بودند این تعبیر تصحیح ما یصح عنهم نیامده. اجمعت العصابة علی تصدیقهم فیما یقولون و اقروا لهم بالعلم و الفقه. در طائفه ثانیه و ثالثه آمده تصحیح ما یصح عنهم. و من دون ذلک، بعد از طائفه اولی طائفه ثانیه هستند، شش نفر از اصحاب امام صادق، بعد از طائفه ثانیه طائفه ثالثه هستند شش نفر از اصحاب امام کاظم علیه السلام. در آن طائفه اولی که اصحاب امام باقر بودند نگفت تصحیح ما یصح عنهم و در طائفه ثانیه و ثالثه هم گفت و من دون ذلک، بعد از آن ها نوبت به این ها می رسد. یعنی همه اش بحث اجماع بر فقاہت است، اجماع بر وثاقت است. این خیلی مهم است. نه

لباس مصلی ۱۳۳۹
این که سند صحیح برسد به این هیجده نفر، دیگه بعد از این هیجده نفر کذاب وضاع هم بود مهم نیست.
واسطه بین این ها و امام هر کی می خواهد باشد مهم نیست. این خلاف ظاهر عبارت [مرحوم] کشی است.
ولی یک سند دیگری دارد روایت، آن را هم بخوانیم:

محاسن برقی از پدرش از ابن ابی عمیر از محمد بن ابی حمزه از عبدالله بن مسکان از امام باقر علیه السلام، عن ابی جعفر علیه السلام فی رجل عریان لیس معه ثوب قال علیه السلام اذا کان حیث لایراه احد فلیصل قائماً. اگر امن از ناظر محترم دارد ایستاده نماز بخواند. مفهومی این است که اگر امن از ناظر محترم ندارد نشسته نماز بخواند.

این طائفه ثالثه می شود شاهد جمع بین دو طائفه اول و دوم. طائفه اول که اوماً و هو قائم می شود فرض امن از ناظر محترم، طائفه دوم که می گفت ثم یجلسان حمل می شود بر فرض عدم امن از ناظر محترم، فرض وجود ناظر محترم.

[سؤال: ... جواب:] یصلی قائماً ندارد یصلی قائماً مومیا و لکن در صحیحہ علی بن جعفر داشت اوماً و هو قائم. اوما و هو قائم مع الامن من الناظر المحترم چون می گفت ان کان یراه احد فلیصل قائماً.
آقای خوئی فرمودند با این بیان مذهب مشهور درست شد.

یک مطلبی بعضی ها از دوستان گفتند. گفتند این موثقہ سماعه را چه کار کنیم؟ [اقول] موثقہ سماعه تعارض داخلی دارد. [مرحوم] کلینی گفته یصلی قاعدا مومیا، شیخ طوسی از محمد بن علی بن محبوب نقل کرده یصلی قائماً مومیا. تعارض داخلی دارند. اصلاً ثابت نیست نقل سماعه. اگر هم بگوییم مثل دو حدیث متعارض هستند مشکلی پیش نمی آید؛ این طائفه ثالثه می شود شاهد جمع. یعنی اگر بگوییم نقل [مرحوم] کلینی نسبت به موثقہ سماعه که می گوید یصلی قاعدا مومیا هم با نقل شیخ این موثقہ سماعه را که گفت یصلی قائماً معارض است هم با صحیحہ علی بن جعفر که می گفت اوماً و هو قائم، بر فرض این را بگوییم، ما این را نمی گوییم، ما می گوییم موثقہ سماعه تعارض داخلی دارد طرف معارضه با هیچ حدیثی نیست، ولی اگر کسی بگوید طبق موازین اصول نقل [مرحوم] کلینی که می گفت اوما و هو قاعد دو معارض دارد: یک معارضش نقل شیخ است نسبت به همین موثقہ که می گفت یصلی قائماً، معارض دیگرش هم صحیحہ علی

بن جعفر که می‌گفت اوما و هو قائم، بسیار خوب، طائفه ثالثه شاهد جمع است. نقل [مرحوم] کلینی را، یصلی قاعدا، حمل می‌کنیم بر فرض وجود ناظر محترم، صحیحه علی بن جعفر را که می‌گفت اوما و هو قائم حمل می‌کنیم بر فرض امن از ناظر محترم طبق شاهد جمعی که در طائفه ثالثه بود. این خلاصه فرمایش آقای خوئی است.

وظیفه عاری چه در حال قیام چه در حال سجود ایفاء است. البته در خصوص نماز جماعت، بر

اساس روایات، مأمومین در حالت نشسته رکوع و سجود می‌کنند

بعد ایشان می‌فرمایند: البته چه در حال قیام چه در حال جلوس وظیفه ایفاء به رکوع و سجود است. چون مفاد روایات این بود دیگه. اوما و هو قائم، صحیحه علی بن جعفر، صحیحه زراره: یجلسان فیومیان ایفاء و لایسجدان و لایرکعان فیبدوا ما خلفهما.

این که در مرسله ایوب بن نوح آمده: العاری الذی لیس له ثوب اذا وجد حُفیره دخلها و یسجد فیها و یرکع، شخص عریان اگر چاله‌ای پیدا کند برود در آن چاله نماز اختیاری بخواند این سندش ضعیف است ما به این عمل نمی‌کنیم. ایوب بن نوح عن بعض اصحابه. این را می‌گذاریم کنار.

دو تا روایت هم هست صحیح السند راجع به نماز جماعت، آن را هم قاطی نکنید با بحث ما، بحث ما راجع به نماز فردی است. دو تا روایت صحیحه داریم راجع به نماز جماعت، او حسابش فرق می‌کند. او را بخوانیم:

صحیحه عبدالله بن سنان: سألته عن قوم صلوا جماعة و هم عراء (چرا عراء؟ قطاع الطريق آمدند زدند تمام این لباس علماء اعلام را در آوردند شدند لخت مادرزاد. حالا می‌خواهند نماز جماعت هم بخوانند) قال یتقدمهم الامام برکتیه (امام مقدم می‌شود به رکبتنیش) و یصلی بهم جلوسا و هو جالس. در معتبره اسحاق بن عمار توضیح بیشتری داده: قوم قطع علیهم الطريق و اخذ ثيابهم فبقوا عراء فحضرت الصلاة کیف یصنعون؟ قال یتقدمهم امامهم فیجلس (امام مقدم می‌شود برکتین) و یجلسون خلفه (یک صف هم پشت سر این امام تشکیل می‌شود) فیومی ایفاء بالركوع و السجود (امام جماعت نمازش ایمازی است. همین‌جور که نشسته است، مواظب هم هست که کشف ما یجب ستره نشود، اشاره می‌کند به رکوع و سجود) و هم

لباس مصلی ۱۳۴۱
یرکعون و یسجدون خلفه علی وجوههم (اما آن صف مامومین که یک صف هم بیشتر نیست، آن‌ها در همان حال جلوس رکوع و سجود اختیاری بجا می‌آوردند)

آقای خوئی فرموده: این که این صف مامومین نماز نشسته می‌خوانند با رکوع و سجود اختیاری، در مورد نماز جماعت است. ما چه می‌دانیم؟ حالا اگر این‌ها فرادی نماز می‌خوانند باید همه‌شان نشسته (چون وجود ناظر محترم هست، گروهی هستند) و با ایماء نماز می‌خوانند حال که نماز جماعت است به مامومین گفتند نخیر، شما چون یک صف واحد تشکیل می‌دهید، فرقی هم نمی‌کند، فرض این است که یجلس مجتمعا و یضع یده علی سوائه، پشت سرش هم هر چی بشود کسی نیست که نگاه بکند، همه یک صف تشکیل دادند. [سؤال: ... جواب:] باید فرض این جور باشد. فرض این است که یجلس، می‌نشیند، اگر پشت سرش وقتی برود به رکوع و سجود چند نفر نگهبان هستند، دارند نگاه می‌کنند، که او را نمی‌گوید، او که کشف عورت می‌شود. نه، کسی نیست، ناظر محترمی نیست. مامومین رکوع و سجود اختیاری می‌کنند. اما این فقط مختص نماز جماعت است. وجهی ندارد ما بگوییم فرقی بین نماز جماعت و نماز فرادی نیست، چه وجهی دارد؟ تعبد خاصی است در مورد نماز جماعت.

[سؤال: ... جواب:] چه خصوصیت شما مطمئنید ندارد؟ جزم به عدم خصوصیت که نداریم. در مورد نماز جماعت خدا این جور خواسته، به ما چه ارتباطی دارد؟ ... صف واحد هستند، پشت سر هم را که نمی‌بینند، جلوی‌شان را هم که با دست پوشاندند، یا با فخذین پوشاندند، پشت سر هم که آدم نیست، ملائکه الله هم که همیشه دارند می‌بینند افراد را. ... حالا سجده با هم نروند آن وقت این خلف او را می‌بیند؟

اشکال: یونس بن عبدالرحمن تصریح کرده است که ابن مسکان از امام صادق علیه السلام فقط

یک حدیث در مورد حج شنیده است. لذا طبقه ابن مسکان به امام باقر علیه السلام نمی‌خورد

مشکل این فرمایش آقای خوئی این است که راجع به عبدالله بن مسکان شاگردش یونس بن عبدالرحمن یک حرفی زده کار را خراب کرده. [مرحوم] کشی نقل می‌کند از محمد بن مسعود عیاشی (صاحب تفسیر عیاشی) از محمد بن نصیر (که محمد بن نصیر کشی است که شیخ طوسی توثیقش کرده) از محمد بن عیسی بن عبید یقطینی از یونس بن عبدالرحمن: ان عبدالله بن مسکان لم یرو عن الصادق علیه السلام الا

حدیث من ادرك المشعر فقد ادرك الحج. عبدالله بن مسكان يك حديث از امام صادق بیشتر مستقیم نشنیده، آن هم من ادرك المشعر فقد ادرك الحج. آن وقت همچون عبدالله بن مسكاني بیاید از امام باقر حدیث مستقیم نقل کند بدون ارسال؟ عن ابی جعفر بود دیگر. عبدالله بن مسكان از اصحاب امام کاظم علیه السلام که نجاشی در حقیش می گوید قیل انه روی عن ابی عبدالله علیه السلام و لیس بثبت، ثابت نیست این مطلب که او از امام صادق حدیث نقل کرده است آن وقت یک حدیث می آید از امام باقر نقل می کند بعد بگوییم حدیث صحیح؟!

آقای سیستانی فرموده من تسلیم این اشکال هستم و لذا به نظر من این حدیث مرسل است، اعتباری ندارد و لو ظاهرش این است که عبدالله بن مسكان عن ابی جعفر علیه السلام.

پاسخ اول (محقق خوئی): کلام یونس اشتباه است چون ابن مسكان احادیث زیادی از امام

صادق علیه السلام نقل کرده است

آقای خوئی فرموده: چه اشکالی دارد؟ طبقه ابن مسكان که می خورد به این که از امام باقر علیه السلام نقل کند. چون در زمان امام کاظم فوت کرده. فوت امام کاظم سال ۱۸۳ است، امام باقر سال ۱۱۴ فوت کردند، اختلاف می شود ۶۹ سال. [آیا] نمی شود عبدالله بن مسكان ۸۰ یا ۸۵ ساله باشد، درک کرده باشد امام باقر را در سنین نوجوانی؟ امکانش که هست. عبدالله بن مسكان از اصحاب اجماع دارد می گوید عن ابی جعفر علیه السلام. بعد ایشان می گوید یونس بن عبدالرحمن گفته، اشتباه کرده. موارد زیادی است که عبدالله بن مسكان از امام صادق علیه السلام نقل حدیث می کند بلاواسطه، آن وقت شما می گوید فقط یک حدیث از امام صادق شنیده. خب اشتباه می کند یونس بن عبدالرحمن.

ما دو تا حدیث پیدا کردیم که عبدالله بن مسكان از امام باقر [نقل کرده]: تهذیب می گوید عن ابن مسكان قال سمعت اباجعفر علیه السلام يقول كان على عليه السلام يقول لولا ما سبقني اليه ابن خطاب ما زني الا شقي. ابن مسكان می گوید سمعت اباجعفر علیه السلام. یا در فقیه می گوید ابن مسكان عن ابی جعفر علیه السلام، حدیث را نقل می کند.

و لذا سند به نظر آقای خوئی معتبر است.

لباس مصلی ۱۳۴۳
دقت بفرمایید این دو تا حدیثی که آقای خوئی نقل کرده که یکی سمعت اباجعفر علیه السلام در کافی نقل می‌کند می‌گوید ابن مسکان عن عبدالله بن سلیمان، همین حدیث اول را، حدیث دوم را هم در کافی که نقل می‌کند می‌گوید عن ابن مسکان عن رجل عن ابی جعفر علیه السلام. متن حدیث یکی است. آقای خوئی مثل این که به کافی مراجعه نکرده. این دو حدیث که ایشان می‌گویند بلاواسطه ابن مسکان از امام باقر نقل می‌کند در کافی با واسطه هست.

تامل بفرمایید ان شاءالله این بحث را روز یکشنبه دنبال می‌کنیم.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه ۱۲۵-۳۴۹

یکشنبه - ۹۸/۰۴/۰۹

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيه الله في الارضين و اللعن على أعدائهم أجمعين.

بحث راجع به کیفیت نماز عریان بود که عرض کردیم مشهور گفتند اگر امن از ناظر محترم دارد، ایستاده نماز بخواند با اشاره به رکوع و سجود. اگر امن از ناظر محترم ندارد نشسته نماز بخواند باز هم با اشاره به رکوع و سجود.

مرحوم آقای خوئی فرمودند این تفصیل درست است. چون سه طائفه از روایات بود: یک طائفه می‌گفت أوماً و هو قائم، یک طائفه می‌گفت یجلس و هو یومی، طائفه سوم تفصیل می‌داد صحیحه ابن مسکان فرمود ان كان حيث لا يراه احد فليصل قائماً. مفهومی این است که ان كان حيث يراه احد فليصل جالساً.

بحث راجع به این بود که این روایت ابن مسکان از امام باقر علیه السلام است، یونس بن عبدالرحمن طبق نقل [مرحوم] کشی می‌گوید لم يسمع عبدالله بن مسکان (که استاد یونس بن عبدالرحمن بوده) من ابی عبدالله علیه السلام الا حدیث من ادرك المشعر فقد ادرك الحج. و [مرحوم] نجاشی هم می‌گوید روی عن الكاظم عليه السلام و قيل روی عن ابی عبدالله عليه السلام و ليس بثبت. چه جور می‌شود آن وقت بیاید

عبدالله بن مسکان از امام باقر علیه السلام بلاواسطه نقل بکنند؟! این معلوم می‌شود واسطه سقط شده و حذف شده و ما نمی‌دانیم واسطه کیست، می‌شود روایت مرسله و اعتباری نخواهد داشت.

مرحوم آقای خوئی از این اشکال جواب داد فرمود: این که بگوییم عبدالله بن مسکان از امام صادق علیه السلام فقط یک حدیث شنیده درست نیست. احادیث زیادی هست که عبدالله بن مسکان از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند. نه نقل کشی قابل اعتماد است که گفت لم یسمع ابن مسکان عن ابی عبدالله علیه السلام الا حدیث من ادرك الحج فقد ادرك الحج و نه نقل نجاشی که گفت و قيل انه روی عن ابی عبدالله علیه السلام و ليس بثبت.

ضمن این که راوی کلام یونس بن عبدالرحمن، محمد بن نصیر نمیری است که غالی و ضعیف

است

اما نقل کشی [درست نیست] چون در سندش محمد بن نصیر است. محمد بن نصیر نمیری، غالی بود، همان کسی که طائفه نصیری به او منسوب هستند، ادعای نبوت کرد. اعتبار ندارد که محمد بن کشی از محمد بن مسعود نقل می‌کند، از محمد بن نصیر از محمد بن عیسی از یونس که یونس گفت لم یسمع ابن مسکان عن ابی عبدالله الا حدیث من ادرك المشعر فقد ادرك الحج. و اما کلام نجاشی قابل اعتماد نیست که ثابت نیست ابن مسکان از امام صادق علیه السلام حدیث نقل کرده باشد. این هم درست نیست؛ ابن مسکان زیاد احادیث از امام صادق نقل کرده. کتاب کافی را نگاه کنید! پر است از احادیث ابن مسکان بلاواسطه از امام صادق علیه السلام. و لذا مرحوم اردبیلی در جامع الرواء گفته سخن غریبی است که بگوییم ابن مسکان از امام صادق علیه السلام فقط یک حدیث شنیده است.

بنابراین ابن مسکان نه تنها از امام صادق علیه السلام روایات زیادی دارد، بلکه از امام باقر علیه السلام هم چند روایت دارد. و طبقه‌اش هم می‌خورد به این که از امام باقر علیه السلام حدیث شنیده باشد در ایام جوانی چون نجاشی در حق ابن مسکان گفته: مات فی زمن الامام کاظم علیه السلام قبل الحادثة (یعنی قبل از وفات حضرت). یعنی بین سال ۱۸۳ که امام کاظم به شهادت رسیدند و ۱۴۸ که امام صادق علیه السلام به

لباس مصلی ۱۳۴۵
شهادت رسیدند ابن مسکان فوت کرده، روشن هم نیست چه سالی، بین ۱۸۳ و ۱۴۸. چطور نمی‌تواند از امام باقر علیه السلام نقل حدیث بکند؟ خب امام باقر علیه السلام سال ۱۱۴ وفات‌شان هست، مشکلی ندارد.
دو تا روایت می‌خواند آقای خوئی که ابن مسکان از امام باقر علیه السلام بلاواسطه نقل کرده که ما عرض کردیم این دو تا روایت در کافی با واسطه نقل شده. ولی یک روایت دیگری هست در امالی [شیخ] صدوق، در آنجا نقل می‌کند از احمد بن زیاد از علی بن ابراهیم از پدرش از محمد بن ابی عمیر از صفوان از عیسی بن قاسم از عبدالله بن مسکان از امام باقر علیه السلام أحب احاک المسلم و أحب ما تحب لنفسک و أکره له ما تکره لنفسک. این معارض هم ندارد.

جواب اول: همان‌طور که خود محقق خوئی در معجم فرمودند، راوی کلام یونس بن عبدالرحمن،

محمد بن نصیر کشی است نه محمد بن نصیر نمیری غالی

به نظر ما این اشکال مرحوم آقای خوئی به کلام کشی وارد نیست و همین‌طور به کلام نجاشی:
اما کلام کشی سندش تمام است. محمد بن نصیر، خود آقای خوئی در ترجمه‌اش در معجم الرجال فرموده این محمد بن نصیر نمیری غالی نیست؛ این محمد بن نصیر کشی است که شیخ طوسی در رجالش می‌گوید ثقة جلیل القدر کثیر العلم. نمیری کافر و ملحد، می‌آید محمد بن مسعود عیاشی فخر شیعه از او حدیث نقل می‌کند؟! از او مطلب نقل می‌کند؟! این محمد بن نصیر کشی است که همشهری کشی و محمد بن مسعود عیاشی بوده و هر دو از او نقل حدیث کردند. کشی در اوائل کتابش می‌گوید محمد بن مسعود العیاشی و ابوعمر بن عبدالعزیز (که خود کشی است) قال حدثنا محمد بن نصیر قال حدثنا محمد بن عیسی. این محمد بن نصیر کشی است که هم استاد خود کشی بوده هم استاد محمد بن مسعود عیاشی بوده. و لذا سند این نقل کشی تام هست.

جواب دوم: روایت‌های ابن مسکان از امام صادق علیه السلام با توجه به نص کلام یونس، حمل

می‌شود بر این‌که ایشان از باب اعتماد بر واسطه، او را حذف کرده است

و این که مرحوم آقای خوئی فرمود: آخه این خلاف واقع است، ما روایات زیادی دادیم از ابن مسکان از امام صادق علیه السلام بلاواسطه، [اقول] مگر نمی شود انسان چیزی را با واسطه شنیده باشد، اعتماد بکند به آن واسطه، واسطه را حذف بکند؟ نمی شود؟ یک وقت ابن مسکان می گوید سمعت اباعبدالله علیه السلام، آن صریح است، اما ابن مسکان بگوید قال ابوعبدالله علیه السلام، مگر [شیخ] صدوق نمی گوید قال الصادق علیه السلام، خب ابن مسکان هم بگوید قال الصادق علیه السلام. چه اشکالی دارد؟ فوqش می گوید ظهور دارد در نقل بلاواسطه، خب یونس بن عبدالرحمن شاگرد ابن مسکان است، صریحا می گوید لم یسمع ابن مسکان عن ابی عبدالله الا حدیث من ادرک المشعر فقد ادرک الحج.

[سؤال: ... جواب:] اولاً تدلیس نیست. اعتماد می کند، مطمئن است به نقل واسطه، واسطه را حذف می کند. ثانیاً: اگر روشن هم باشد نزد مخاطب که ابن مسکان نمی رفته به ملاقات امام صادق علیه السلام ظهور هم پیدا نمی کند در نقل بلاواسطه. شما مطالبی را که نقل می کنید از افرادی که ظهور عرفی دارد شما آن ها را درک نکردید، خب معلوم است که واسطه خورده، چه اشکالی دارد؟ این که نجاشی هم گفته قیل و روی عن ابی عبدالله علیه السلام و لیس بثبت، واقعا ما قطع به خطا نجاشی نداریم.

یا ممکن است بخاطر نص کلام یونس، رفع ید از ظهور بکنیم و بگوییم در سند روایت های ابن

مسکان از امام صادق علیه السلام سقطی صورت گرفته است

یکی دو مورد هست که دارد عن ابن مسکان قال سمعت اباعبدالله علیه السلام، آن هم احتمال سقط هست در سندش، می شود عن ابن مسکان عن رجل قال سمعت. احتمال تعلیق سند هست که قبلش ابن مسکان در کتابش سند را ذکر کرده، گفته زرارہ قال، بعد ادامه اش تکرار نکرده اسم زرارہ را، بعد گفته سمعت، یعنی زرارہ گفت سمعت، عده ای فکر کردند این سمعت کلام خود ابن مسکان است. این ها پیش می آید. ما این ها را دیدیم در نقل صاحب وسائل از کتب، وقتی به مصادر اصلیہ مراجعه کردیم دیدیم اشتباه می شود. سندهای قبلی را ندیدند، این سند آخر را درست متوجه نشدند.

لباس مصلی ۱۳۴۷
پس انصاف این است که این اشکال، اشکال قوی است و لذا آقای سیستانی فرمودند ما تسلیم این اشکال می‌شویم.

[سؤال: ... جواب:] با تصریح یونس بن عبدالرحمن خراب می‌شود این ظهورها و این نقل‌هایی که ظاهر است در این که بلاواسطه ابن مسکان از امام صادق علیه السلام شنیده.

پاسخ دوم: این که ابن مسکان از امام صادق علیه السلام نقل حدیث نکرده است بخاطر اختلاف

طبقه نبوده بلکه طبق نقل مرحوم کشی بخاطر رعایت تعظیم امام بوده

ما فقط راجع به نقل ابن مسکان از امام باقر علیه السلام یک وجهی به نظرمان می‌آید برای تصحیح آن و آن این است که ابن مسکان نه بخاطر اختلاف طبقه از امام صادق چیزی شنیده بود مگر یک حدیث، بلکه بخاطر این که کشی این جوری نقل می‌کند، می‌گوید: ابن مسکان کان لایدخل علی ابی عبدالله علیه السلام شفقه ان لایوقیه حق اجلاله، نگران بود که برود محضر امام علیه السلام حق تعظیم امام را اداء نکند، فکان یسمع من اصحابه و یأبی ان یدخل علیه اجلالا و إعظاما له علیه السلام. فرد ثروتمندی بود در کوفه، خبردار می‌شد فلان راوی از مدینه برگشت، دعوتش می‌کرد منزلش، لابد سور هم فراهم بود، می‌گفت به من بگو احادیثی که از امام شنیدی. بخاطر اجلال امام صادق علیه السلام نمی‌رفت خدمت حضرت. خب منافات ندارد طبقه‌اش بخورد به این که حتی از امام باقر علیه السلام نقل حدیث بکند. زمان امام باقر علیه السلام جوان تر بوده، اتفاقی از امام حدیثی شنیده، بعد که بزرگ‌تر شده معرفتش به امام بیشتر شده، نگران بوده مقام امام صادق علیه السلام را نتواند خوب رعایت کند، بخاطر عظمت امام صادق علیه السلام نمی‌رفته خدمت امام صادق.

[سؤال: ... جواب:] قطعاً ابن مسکان از امام کاظم علیه السلام روایت دارد. ... آخه بحث برهانی نیست که بگویید امام کاظم هم معصوم است مثل امام صادق. خب نسبت به امام صادق کان یأبی ان یدخل علیه إعظاما له علیه السلام. حالا بعد با امام کاظم علیه السلام مأنوس بود، سنش بیشتر جور می‌آمد با امام کاظم علیه السلام، خودمانی‌تر بود. برهانی نیست که بگوییم همه ائمه معصومند و نور واحد هستند، چه فرقی می‌کند. بالاخره و لو به لحاظ حالات نفسانی برای او فرق می‌کرد.

ولذا بعید نیست این روایت ابن مسکان از امام باقر علیه السلام معتبر باشد، مخصوصا که مشهور هم به آن عمل کردند. و لذا تفصیل مشهور درست می‌شود.

آقای سیستانی: طائفه اول و سوم قابل وثوق شخصی نیست. طائفه دوم (جلوس ایمائی) هم

نسبت به فرض امن از ناظر محترم اطلاق ندارد و طبق اطلاقات باید در این فرض قیام کند

آقای سیستانی فرمودند ما که نتوانستیم این روایت ابن مسکان را درست کنیم. مخصوصا که ایشان حجیت خبر ثقه را هم که قائل نیست، می‌گویند باید حتما خبر مفید وثوق شخصی باشد که مطمئن بشویم به صدقش. با توجه به این کلام یونس بن عبدالرحمن و نجاشی و این شبهات، دیگه ایشان مطمئن نمی‌شود حتی به نقل ابن مسکان از امام باقر علیه السلام. ولی فرمودند نیازی نداریم به این طائفه ثالثه، ما تفصیل مشهور را قائل می‌شویم در این که اصل وجوب قیام در فرض امن از ناظر محترم هست و در فرض عدم امن از ناظر محترم جلوس لازم هست در نماز در حال عریان بودن. جهتش این است که روایات قیام که اصلا به نظر ما مشکل دارد. ما هستیم و روایات جلوس. پس طائفه اولی که روایات قیام بود در صلات عریانا، فی حد ذاته مشکل دارد. ما هستیم و طائفه ثانی که روایات جلوس است و این روایات جلوس اطلاق ندارد نسبت به فرض امن از ناظر محترم.

در حقیقت آقای سیستانی از این سه طائفه، طائفه اول را که صلات قائما است از اعتبار انداخت. طائفه ثالثه هم که روایات مفصله است از اعتبار انداخت، فقط منحصر شد به طائفه ثانی که روایات صلات جالسا است، فرمود این روایات صلات جالسا اطلاق ندارد نسبت به فرض امن از ناظر محترم. در فرض امن از ناظر محترم ما هستیم و قاعده اولیه، و ما از قاعده اولیه لزوم قیام را می‌فهمیم. چطور؟ ایشان فرمودند: ببینید! روایات طائفه اولی:

یکیش موثقه سماعه بود به نقل شیخ طوسی. او که مضطرب بود چون نقل [مرحوم] کلینی بود: یصلی قاعدا مومیا ایماء، نقل شیخ طوسی بود یصلی قائما یومی ایماء. نقل سماعه شد مضطرب.

صحیح ابن سنان بود: رجل لایجد الا سراویل، حضرت فرمود یطرح تکه منه و یلقى علی عاتقه فان کان معه سیف و لم یجد ثوبا فلیصل قائما. او هم که مضطرب بود؛ اولش فرض کرده ستر دارد، لیس عنده الا

لباس مصلی ۱۳۴۹
سراویل یعنی فقط رداء ندارد، قمیص ندارد، بعدش سخن از صلات قائما مطرح می‌شود که مربوط به نماز
عریان هست. مضطرب است متن صحیحہ ابن سنان.

می‌ماند صحیحہ علی بن جعفر که داشت: أوماً و هو قائم. ایشان فرموده: ببینید! ما چند بار تکرار کنیم
خبر ثقه باید مفید و ثوق باشد به نظر ما. چه خبرهای ثقه‌ای بود که بخاطر و به جرم این که مفید و ثوق نبود
ما به آن عمل نکردیم. اینجا هم این صحیحہ علی بن جعفر همین مشکل را دارد. بله، اوما و هو قائم در نقل
صحیحہ علی بن جعفر هست و لکن ببینید! صحیحہ زراره داشت ثم يجلسان، این که دیگه احتمال تصحیف
در او نیست، ثم يقومان نبوده که بکندش ثم يجلسان، روایت حلبی هم داشت: يجلس مجتمعا، این هم که
احتمال تصحیف در او نیست. ولی در اوما و هو قائم احتمال تصحیف هست چون قائم با قاعد در کتابت
کوفی شبیه هم نوشته می‌شده.

از طرف دیگر: مشهور قدام قبل از شیخ طوسی قائل شدند به وجوب جلوس مثل [شیخ] صدوق در فقیه
و مقنع، شیخ مفید در مقنعه، خود شیخ طوسی در تهذیب، ذیل کلام [شیخ] مفید در مقنعه که می‌گوید
یصلی جالسا دلیل آورده بر کلام او. دلیل شیخ طوسی همان حدیث کلینی است. همان حدیث کلینی از
سماعه را مطرح می‌کند به عنوان دلیل بر یصلی جالسا. شما با توجه به این نکات و ثوق پیدا می‌کنید به عدم
غفلت راوی؟ نه، شاید غفلت کرده راوی برای ما، "اوما و هو قاعد" را نقل کرده "اوما و هو قائم".

نگویید اصالة عدم الغفلة. [چون] اصالة عدم الغفلة که اصل تعبدی نیست؛ ما باید و ثوق پیدا کنیم به عدم
غفلت راوی. تعبد بشویم به عدم غفلت ندارد.

پس طائفه اولی که دلیل بر لزوم قیام بود از اعتبار افتاد؛ ما هستیم و طائفه ثانیه که دلیل بر لزوم جلوس
هست. طائفه ثانیه را ببینیم اطلاق دارد نسبت به فرض امن از ناظر محترم؟ طائفه ثانیه یکی صحیحہ زراره
بود: قلت لابی جعفر علیه السلام رجل خرج من سفينة عريانا أو سلب ثيابه و لم يجد شيئا يصلی فيه قال
یصلی ایما و ان كانت امرأة جعلت يدها على فرجها و ان كان رجلا وضع يده على سوائته ثم يجلسان
فیومیان ایما و لایسجدان و لایرکعان فیبدوا ما خلفهما، این مربوط می‌شود به فرض در معرض بودن ناظر

محترم و الا چرا فرمود دست بر عورت بگذارد؟ چرا فرمود سجده و رکوع اختیاری نکند فیبدوا ما خلفهما؟ برای این که در معرض رؤیت ناظر محترم بود.

بعد آقای سیستانی فرمودند: وقتی اطلاق نداشت این صحیح زراره نسبت به فرض امن از ناظر محترم، نسبت به فرض وجود ناظر محترم همین صحیح زراره می گوید نشسته نماز بخوان، نسبت به فرضی که امن از ناظر محترم است ما دلیل خاص نداریم؛ ما هستیم و اطلاقات اولیه. اطلاقات اولیه اقتضاء می کند شرطیت قیام را.

همان طور که بخاطر اطلاقات شرطیت قیام محفوظ است در فرض امن از ناظر محترم، جزئیت

رکوع و سجود اختیاری هم محفوظ است

بعد ایشان فرموده: نه فقط شرطیت قیام در فرض امن از ناظر محترم محفوظ است [بلکه] جزئیت رکوع اختیاری و سجود اختیاری هم محفوظ است. ناظر محترم نیست، نماز بخوان همان طور که بقیه مردم نماز می خوانند، [فقط] آن ها ستر دارند تو ستر نداری.

روایت علی بن جعفر علاوه بر تشابه "قائم" با "قاعد" در رسم الخط کوفی، خلاف قاعده تقدم

فریضه (رکوع اختیاری) بر سنت (وجوب ستر) است

نفرمایید: صحیح علی بن جعفر گفت أوماً و هو قائم، گفت در حال قیام ایماء کند به رکوع و سجود. شما آقای سیستانی چرا می فرمایید در حال نماز ایستاده رکوع و سجود اختیاری بکنند؟ ایشان می فرمایند این را صاحب جواهر جواب داده، این صحیح علی بن جعفر خلاف قاعده است؛ قاعده اقتضاء می کند فریضه مقدم باشد بر سنت. رکوع فریضه است، سجود فریضه است، شما این را باید مقدم کنید بر این که این آقا در حال رکوع و سجود عورتش منکشف می شود برای ملائکة الله، می شود که می شود. شرطیت ستر عورت در نماز سنت است، نامحرم هم فرض این است که نیست، ناظر محترم نیست، شرطیت ستر سنت است، فریضه نیست ولی امر به رکوع و سجود فریضه است؛ در قرآن آمده. و ما عرض کردیم از صحیح علی بن جعفر وثوق به صدور پیدا نمی کنیم. شاهد از کتاب و سنت بر طبقش پیدا نکردیم. روایات می گفت اگر خبری به

لباس مصلی ۱۳۵۱
شما رسید، فوجدتم له شاهداً أو شاهدين من كتاب الله أو من قول رسول الله و الا فالذی جائکم به اولی به.
قریب به این مضمون. این حدیث شاهی از کتاب و سنت ندارد چون دارد می گوید فریضه را رها کن، رکوع
و سجود اختیاری را رها کن، برو به سنت بچسب که ستر عورت در نماز است.

در فرض عدم امن از ناظر محترم (نماز نشسته) هم اگر مثلاً پشت به دیوار باشد، باید رکوع و

سجود اختیاری انجام بدهد

آقای سیستانی می گویند این راجع به نماز ایستاده. راجع به نماز نشسته هم درست است که روایت
داشتیم (صحیح زراعه) اما روایت نمی گوید نماز نشسته باید ایمانی باشد. نه، در جایی می گوید نماز
لایرکان و لایسجدان (ایماء) باشد که فیدوا ما خلفهما، پشتش ممکن است ناظر محترمی دارد راه می رود،
این آقا هم نشسته نماز می خواند چون ناظر محترم هست، برود به رکوع و سجود اختیاری، وافضیحتا
می شود، فیدوا ما خلفهما. اما اگر این مصلی رفته چسبیده به دیوار پشتی، یا مطمئن است که پشت سرش
هیچ ناظر محترم هست او هم نشسته جلوی رویش، جلوی هم که بالاخره با فخذینش و با دستش پوشانده،
باید رکوع و سجود اختیاری کند چون جلوی هم که فرقی نمی کند، مهم این است که پشتش آشکار بشود،
خب بشود. آنجا که ناظر محترم ندارد، پشتش کسی نیست. معلوم می شود نکته این که می گفتند رکوع و
سجود اختیاری نکن چون فیدوا ما خلفهما، ممکن است کسی ببیند.
این محصل فرمایش آقای سیستانی هست.

رکوع و سجود مراتب ندارد (خلافاً لصاحب العروه). اگر اختیاری ممکن نشد، نوبت به ایمانی

می رسد

بعد یک اشکال هم به صاحب عروه کردند. فرمودند جناب صاحب عروه! شما وقتی فرمودید نشسته نماز
بخواند در فرض ناظر محترم و اگر رکوع و سجودش مستلزم کشف عورت پیش ناظر محترم، [فرمودید]
رعایت مراتب بکند. صاحب عروه این جور گفته دیگه. گفت: حالا سجود بطور کامل باعث می شود عورتش
دیده بشود از پشت، ولی سجود ناقص که می تواند بکند، رکوع ناقص که می تواند بکند، سجود ناقص و رکوع

ناقص مقدم بر ایماء است. این را صاحب عروه داشت، عبارت ایشان را بخوانم: و ان لم یأمن من الناظر المحترم صلی جالسا و ینحني للركوع و السجود بمقدار لاتبدو عورته و ان لم یمكن فیومی برأسه و الا فبعینیه. آقای سیستانی فرمودند اگر رکوع و سجود اختیاری می‌تواند بکند با حفظ مستور بودن عورتش فهو و الا مراتب رکوع دیگه چیه؟ مراتب سجود دیگه چیه؟ نوبت می‌رسد به ایماء. جناب صاحب عروه شما تمسک می‌کنید به قاعده میسور؟ المیسور لایسقط بالمعسور؟ این که دلیل ندارد.

این محصل فرمایش آقای سیستانی است.

به نظر ما این فرمایش‌ها ایراد دارد:

اشکال: بر فرض وثوق شرط حجیت خبر ثقه باشد (که نیست)، طائفه دوم (ثم یجلسان) شامل

امن از ناظر محترم می‌شود چون بطور مطلق فرمود "یبدوا خلفهما" و لو ناظری نباشد

ما که صحیحہ علی بن جعفر را معتبر می‌دانیم، خبر ثقه را هم حجت می‌دانیم و لو مفید وثوق نباشد، ولی شما که دنبال خبر مفید وثوق هستید، خدمت شما آقای سیستانی عرض می‌کنیم که صحیحہ علی بن جعفر را به جرم عدم افاده وثوق می‌گذارید کنار، می‌ماند صحیحہ زرارہ. چرا صحیحہ زرارہ اطلاق نداشته باشد نسبت به امن از ناظر محترم؟ شما می‌گویید چون در صحیحہ زرارہ دارد: و ان کان رجلا یضع یدہ علی سوائتہ و ان کانت امرأۃ وضعت یدھا علی فرجھا. خب این دلیل نمی‌شود ناظر محترم بوده؛ شاید بخاطر رعایت مهمما ممکن شرط صلات است. لایرکعان و لایسجدان فیبدوا ما خلفهما شاید بخاطر رعایت شرط صلات است مهمما ممکن. نفرمود فیبدوا ما خلفهما للآخرین [فرمود]: فیبدوا ما خلفهما.

اگر طائفه اولی را که صحیحہ علی بن جعفر است بپذیریم کما این که ما می‌پذیریم و طائفه ثالثہ را هم بپذیریم، صحیحہ ابن مسکان، که می‌پذیریم، شاهد جمع بود صحیحہ ابن مسکان، همان تفصیل مشهور [درست می‌شود]. اگر بناء باشد که شما طائفه اولی را نپذیرید بگویید صحیحہ علی بن جعفر وثوق آور نیست، طائفه ثالثہ را هم نپذیرید بگویید نقل ابن مسکان از امام باقر اعتبار ندارد، فقط می‌ماند طائفه ثانیہ، خب طائفه ثانیہ اطلاق دارد و لو امن از ناظر محترم داشته باشی. لایرکعان و لایسجدان فیبدوا ما خلفهما و لو

لباس مصلی ۱۳۵۳
هیچکس نیست، اما یبدوا ما خلفهما، شاید خدا نمی‌خواهد این جور نماز بخواند انسان در خلوتی. وقتی لباسی ندارد بنشیند و جوری نماز بخواند که خلفش آشکار نشود و لو برای ملائکه.

[سؤال: ... جواب:] ما می‌گوییم فرق است بین بدا ما خلفه یا بدا ما خلفه للغير. ... کی می‌گوید ناظر بوده؟ دست بگذارد که شرط ستر صلاتیش محقق بشود به مقدار ممکن. ... پس بعد از الله اکبر دست بگذارد؟ می‌گوید ثم یجلسان یعنی دست بگذارد، بعد بنشیند. ... نماز نشسته است. وضع ید بر عورت برای این است که قبل از نماز وضع ید می‌کند. شما قبل از نماز لباس می‌پوشید یا مقارن با نماز؟ خب قبل از نماز لباس می‌پوشید. این هم لباس ندارد قبل از نماز وضع ید می‌کند بر عورت.

اما اینی که آقای سیستانی فرمود که در حال ایستاده که امن از ناظر محترم هست نماز می‌خواند، رکوع و سجود اختیاری هم بکند، این مطلبی است که ابن زهره قائل شده، ادعای اجماع هم کرده. صاحب جواهر هم تاییدش کرده. ببینیم این فرمایش آقای سیستانی که مورد قبول ابن زهره و صاحب جواهر است که نماز ایستاده در فرض امن از ناظر محترم با رکوع و سجود اختیاری، ببینیم دلیلش چیه ان شاء الله فردا.

جلسه ۱۲۶-۳۵۰

دوشنبه - ۹۸/۰۴/۱۰

أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ سَيِّمًا بَقِيَّةُ اللَّهِ فِي الْأَرْضِينَ وَ اللَّعْنُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ.

بحث به اینجا رسید که عرض کردیم مشهور قائلند که در فرض امن از وجود ناظر محترم وظیفه نماز ایستاده است برای عریان و برای رکوع و سجود ایماء بکند.

صاحب جواهر: در فرض امن از ناظر محترم، باید در حال قیام رکوع و سجود اختیاری اتیان

کند، للأصل

در مقابل این نظر، ابن زهره در غنیه فرموده وظیفه نماز با رکوع و سجود اختیاری است. و ادعای اجماع هم کرده بر این مسأله. صاحب جواهر فرمایش ابن زهره را مطرح می‌کند و قبول می‌کند. می‌فرماید کسی

که امن دارد از وجود ناظر محترم، مطمئن است که ناظر محترمی وجود ندارد، نماز بخواند با رکوع و سجود اختیاری.

صاحب جواهر فرموده دلیل اول ما اصل است.

اشکال اول: با وجود صحیحہ علی بن جعفر (طائفہ اول: اوماً و هو قائم) نوبت به اصل عملی یا

لفظی نمی‌رسد

روشن نیست که ایشان مرادشان از اصل، اصل عملی است یا اصل لفظی است. اگر مراد اصل عملی است یعنی استصحاب بقاء وجوب رکوع و سجود. قبل از این که این مرد یا این زن فاقد سائر باشد واجب بود بر او رکوع و سجود اختیاری در نماز، استصحاب می‌گوید هنوز هم واجب است. اگر مراد اصل لفظی است یعنی اطلاقات امر به رکوع و سجود که ظهور دارد در رکوع و سجود اختیاری. چه مراد اصل عملی باشد چه اصل لفظی با وجود صحیحہ علی بن جعفر که دلیل خاص هست، می‌گوید و ان لم یجد ما یستر به عورته اوماً و هو قائم، نوبت به اصل لفظی عام یا اصل عملی نمی‌رسد. پس باید ایشان صحیحہ علی بن جعفر را تخریب کنند، (که می‌کنند) او مهم است. حالا چرا ایشان صحیحہ علی بن جعفر را تخریب می‌کنند عرض خواهیم کرد.

اشکال دوم: بر فرض استصحاب در شبهات حکمیہ جاری شود (که جاری نیست)، اما متیقن

غیر از مشکوک است چون وجوب سابق رکوع در ضمن وجوب نماز اختیاری بود که ساقط شد

علاوه بر این که این اصل عملی در اینجا که فرمودند استصحاب بقاء وجوب رکوع و سجود است، اشکال دارد. حالا [این که] استصحاب در بقاء احکام به نظر مشهور جاری است، به نظر ما تبعاً للسید الخوئی و الفاضل النراقی جاری نیست، [این یک] بحث مبنایی است. اما اشکال بنایی که ما داریم این است که متیقن سابق غیر از مشکوک لاحق است. وجوب رکوع و سجود در گذشته وجوب ضمنی بود در ضمن وجوب استقلالی نماز اختیاری. آن وقتی که فاقد ثوب نبود، واجد ثوب بود به او گفته بودند یجب علیک صلاۃ مع الستر و مع الركوع و السجود، آن امر یقیناً رفت. آن امر استقلالی مرتفع شد. اگر بعد از این وجوب داشته

لباس مصلی ۱۳۵۵
باشد رکوع و سجود، یک وجوب ضمنی آخری است در ضمن یک امر استقلالی به نماز با رکوع و سجود در حال فقدان ستر. این یک امر استقلالی دیگر است. و این وجوب ضمنی رکوع و سجود غیر از وجوب ضمنی رکوع و سجودی است که در ضمن آن امر استقلالی به صلات اختیاریه بود.

و لذا این اشکالی است که در قاعده میسور به استصحاب بقاء وجوب نسبت به جزء مقدور شده است که شما وقتی عاجز بشوید از یک جزء، استصحاب نکنید وجوب بقیه اجزاء را چون آن وجوبی که بود برای بقیه اجزاء، در ضمن امر به مرکب تام بود، او قطعاً رفت. اگر الان امری باشد امر جدیدی است به مرکب ناقص. دیگر استصحاب بقاء شخص وجوب سابق نمی‌شود؛ استصحاب کلی قسم ثالث می‌شود که ما قبول نداریم.

[سؤال: ... جواب:] این آب قبل از زوال تغیرش نجاست داشت، بعد از زوال تغیرش اتصال مساوق وحدت است، عرف می‌گوید اگر نجس باشد همان نجاست سابقه است "با همان جعل سابق". یعنی اگر الان نجس باشد، چون شارع گفته الماء اذا تغیر تنجس الی ان یمتزج بماء معتصم. ولی اینجا آن وجوب سابق به مرکب تام با عجز از مرکب تام ساقط شد؛ لایکلف الله نفسا الا وسعها، رفع ما لایطیقون. شاید یک وجوب جدیدی آمده است، استصحاب جامع وجوب استصحاب کلی قسم ثالث خواهد بود.
این اشکال اساسی استصحاب در مقام است.

اشکال سوم (محقق خوئی): بر فرض استصحاب در شبهات حکمیه جاری شود، در احکام غیر

انحلاليه است

مرحوم آقای خوئی ظاهر عبارت‌شان این است که باز اشکال مبنایی دومی می‌کنند. غیر از اشکال مبنایی استصحاب در شبهات حکمیه که ایشان جاری نمی‌دانند، یک اشکال مبنایی دومی می‌کنند. و آن این است که ایشان در اصول فرمودند: در احکام انحلاليه استصحاب جاری نیست. چطور؟ مثال بزنیم: زن در حال حیض و طیش حرام است. مشهور گفتند بعد از انقطاع دم حیض و قبل از اغتسال استصحاب می‌کنیم بقاء حرمت وطی او را. آقای خوئی فرمودند بر فرض ما استصحاب در شبهات حکمیه را قبول کنیم، در احکام انحلاليه این را قبول نمی‌کنیم. چرا؟ برای این که دو فرد از حرمت ما داریم: یکی حرمت حال جریان دم الحیض، او فرد متیقنه است، یکی حرمت حال انقطاع دم الحیض و قبل الاغتسال، این فرد آخری است از

حرمت. و لذا اگر کسی حرمت اولی را عصیان کند، در اثناء دم حیض با همسرش نزدیکی کند، آن حرمت به عصیان ساقط می‌شود، ولی حرمت ثانیه به حال خود باقی است. دو فرد از حرمت هستند. متیقن سابق شما آن فرد اول از حرمت بود، حرمت وطی حال جریان دم الحیض و این مشکوک شما فرد آخری از حرمت است، حرمت حال انقطاع دم الحیض. استصحاب جامع حرمت استصحاب قسم ثالث است.

پاسخ (مبنایی): وحدت جعل و قانون، عرفا مجعول را یکی می‌کند. لذا استصحاب در احکام

انحلالیه هم جاری است

این اشکال، مبنایی است. مرحوم آقای صدر در اصول جواب داده، جواب هم درست است. گفتند وحدت جعل و قانون عرفا مجعول را یکی می‌کند. عرف می‌گوید حرمت وطی این زن بعد از انقطاع دم استمرار همان حرمت سابقه است و لو بالدقه در مقام انحلال عقلی فرد جدیدی از حرمت باشد.

شبهه این مثال، استصحاب بقاء وجوب قصر، استصحاب بقاء وجوب تمام در بحث صلات مسافر است. که بعضی از فقهاء مطرح می‌کنند می‌گویند قبلاً بر این شخص نماز تمام واجب بود، استصحاب می‌گوید هنوز هم نماز تمام واجب است و لو شک داریم در بقاء آن. آقای خوئی می‌فرمایند دیروز نماز ظهر و عصر واجب بود تمام بخوانی چون در وطن بودی، امروز در وطن نیستی، در سفری، شاید کثرت سفر در حق تو موجب استمرار حکم تمام باشد ولی این وجوب تمام در نماز امروز غیر از وجوب نماز تمام در دیروز است. این اشکال آقای خوئی است که جواب آقای صدر را هم دادیم.

اما ما در مقام اشکال مبنایی نمی‌کنیم؛ اشکال بنایی می‌کنیم. می‌گوییم: وجوب ضمنی برای رکوع و سجود، تابع وجوب استقلالی است که علم به ارتفاع آن داریم. پس علم به ارتفاع این وجوب ضمنی داریم. وحدت جعل ندارد، قطعاً جعل وجوب نماز اختیاری غیر از جعل وجوب نماز اضطراری است در حق معذور. دو جعل دارد. الصلاة لاتترک بحال کشف می‌کند از جعل ثانی در مورد معذور. شارع برای مختار یک جعل دارد: تجب علیه الصلاة الاختیاریه، برای مضطر جعل دیگری دارد: تجب علیه الصلاة الاضطراریه. تعدد جعل اینجا منشأ تعدد مجعول می‌شود عرفاً. فرق می‌کند با مثال استصحاب حرمت وطی زن در حال حیض؛ آنجا وحدت جعل است.

لباس مصلی ۱۳۵۷

[سؤال: ... جواب:] عرف دقیق، إباء دارد از پذیرش عرض ما؟ که آن وجوب قبلی از بین رفت چون آن وجوب واحدی بود روی نماز اختیاری، من دیگر نماز اختیاری که واجد ستر باشد، متمکن از آن نیستم. رفع ما لایطیقون، و لذا می‌گویند آن تکلیف برداشته شد. اخذ ما وهب، سقط ما وجب. آن مجنون هم می‌دانست، گفتند چرا نماز نمی‌خوانی، گفت اخذ ما وهب سقط ما وجب. این هم می‌گوید دیگر قادر نیستم بر نماز با لباس ساتر، اخذ ما وهب، این لباس ما از بین رفت، دزد آن را برد، در دریا غرق شد، اخذ ما وهب سقط ما وجب، آن نماز با ساتر سقط، بله شاید یک تکلیف جدیدی در حق من جعل شده باشد برای این که نماز ناقص بخوانم. استصحاب بکنم که هنوز هم رکوع و سجود در این نماز ناقص واجب است این استصحاب حکم سابق نیست.

پس این دلیل اول صاحب جواهر درست نیست.

دلیل دوم صاحب جواهر: روایت ایوب بن نوح: عریان داخل گودال نماز بخواند با رکوع و سجود

دلیل دوم: ایشان فرموده است: و خبر حفیره. دلیل دوم ما بر این که در حال ایستاده نماز خواندن این شخص عریان باید رکوع و سجود اختیاری بجا بیاورد روایت ایوب بن نوح است که فرمود: عریان داخل در یک گودال می‌شود، در آنجا نماز می‌خواند با رکوع و سجود.

اشکال: ضمن این که این روایت مرسل است، احکام تعبیدیه قیاس‌پذیر نیست؛ شاید گودال یک

خصوصیتی داشته باشد

این دلیل هم درست نیست. اولاً: این خبر مرسل است؛ ایوب بن نوح عن بعض اصحابه. ثانیاً: احکام تعبیدیه قیاس‌پذیر نیست. حالا در احکام عقلائیه، نکات عقلائیه گاهی منشأ تعدی می‌شود از مورد به غیر آن، اما احکام تعبیدیه ملاکش تعدی است؛ ما چه می‌دانیم، شاید گودال با بیرون گودال حکمش فرق می‌کند. چه می‌دانیم.

دلیل سوم: موثقه اسحاق بن عمار: در نماز جماعت قوم عراء، مأمومین نماز نشسته با رکوع و

سجود می‌خوانند

دلیل سوم صاحب جواهر: و موثقه اسحاق بن عمار. موثقه اسحاق بن عمار راجع به قوم عراه بود که فرمود: امام می‌نشیند، ایماء رکوع و سجود می‌کند، مأمومین پشت سر او که در یک صف هستند، نماز می‌خوانند و رکوع و سجود می‌کنند. ایشان فرمود: این مأموم چرا رکوع و سجود می‌کند؟ چون ناظر محترمی او را نمی‌بیند. امام جماعت که فرض این است هم عادل است، هم مطمئنند که وسط نماز سرش را بر نمی‌گرداند، بر فرض هم برگرداند جلوی این‌ها را می‌بیند، جلوی این‌ها هم پوشیده است، دیگر مهم در حال رکوع و سجود آن مأمومین این است که پشت سرشان دیده می‌شود، پشت سرشان هم هیچکس نیست. آن نفر واحدی هم که در بیابان هست و مطمئن است ناظر محترم نیست، حکمش مثل همین حکم مأمومین در اینجا دارد، چه فرق می‌کند؟ بله، این مأمومین بالاخره چون نمی‌توانند بایستند، چند نفر هستند، گفتند بنشینید ولی رکوع و سجود نکنید، شخص واحد که در بیابان تنها هست، به او می‌گویند بایست، خب او هم رکوع و سجود نکند، چرا رکوع و سجود نکند.

اشکال: شاید نماز جماعت یک خصوصیتی داشته باشد

این را هم جواب دادند مثل مرحوم آقای خوئی که باز هم حکم تعبدی در مورد نماز جماعت عراه منشأ نمی‌شود که ما تعدی کنیم به نماز منفرد.

دلیل چهارم: اجماع منقول در غنیه

دلیل چهارم صاحب جواهر اجماع منقول غنیه است.

اشکال: مشهور قائل به نماز ایمائی هستند

این هم عجیب است. خود صاحب جواهر ظاهرش این است تشکیک می‌کند در این اجماع و فتوی مشهور این است که نماز ایستاده عریان ایماء هست. باز هم تکرار می‌کند اجماع منقول در غنیه را بر این که نماز ایستاده با رکوع و سجود اختیاری باشد چون امن از ناظر محترم دارد. پس این دلیل چهارم هم که اجماع منقول است تمام نیست.

دلیل پنجم: ستر غیر صلاتی که واجب نیست چون ناظر محترم نیست، ستر صلاتی هم ساقط

است چون عریان است، بنابراین وجهی برای ایماء نیست

دلیل پنجم: ایشان فرموده است: وقتی ستر صلاتی بخاطر عجز ساقط شد، قوم عراة یا رجل عریان، ستر صلاتی ممکن نیست، ساقط شد، می ماند ستر از ناظر محترم، ستر از ناظر محترم منشأ شد که اگر امن از ناظر محترم باشد، خیالش راحت بشود. ستر صلاتی که ساقط شد، ستر من الناظر المحترم هم با امن از ناظر محترم که مطرح نیست و لذا گفتند یصلی قائما، چه وجهی دارد که ایماء بکند به رکوع و سجود؟ ستر صلاتی که ساقط شد بخاطر عجز از وجود ساتر، ستر از ناظر محترم هم که واجب نیست بر این شخص که امن از ناظر محترم دارد، چرا این شخص رکوع و سجود اختیاری نکند؟ این که بگویید ستر صلاتی برای این شخص که می ایستد به مقدار میسور واجب است، در روایت داریم: یضع یده علی سوائته، آقا! ظاهر نص و فتوی این است که وضع ید بر عورت برای این است که احتمال ناظر محترم می رود، و الا اگر امن از ناظر محترم دارد، وضع ید بر عورت لازم نیست. این محصل دلیل پنجم صاحب جواهر.

اشکال: این دلیل، اجتهاد در مقابل نص است که صحیحه علی بن جعفر (أوماً و هو قائم) باشد

این وجه پنجم هم اشکالش این است که اجتهاد در مقابل نص می کنید؟! صحیحه علی بن جعفر را قبول دارید یا ندارید؟ اگر قبول ندارید، به اطلاقات وجوب رکوع و سجود تمسک کنید؛ دیگر مشکلی نیست. اگر قبول دارید، دیگر اجتهاد در مقابل نص چرا می کنید؟ از دو حال خارج نیست: یا صحیحه علی بن جعفر را قبول ندارید، اکتفاء کنید به رد این صحیحه، دیگر نیاز به چیز دیگری نیست. عمومات وجوب رکوع و سجود هست. اگر این صحیحه را قبول دارید، خب اجتهاد در مقابل نص نکنید، صحیحه علی بن جعفر می گوید اوما و هو قائم.

صاحب جواهر: مشکل روایت علی بن جعفر این است که اطلاق وجوب قیام هم شامل فرض

وجود ناظر محترم می شود و هم شامل حال تشهد و سلام می شود. ضمن این که شاید مراد از

ایماء، اشاره نباشد بلکه اقل مراتب باشد

صاحب جواهر آخرش رسیده به این که صحیحه علی بن جعفر را موهون بکند. گفته: دو تا مشکل دارد این صحیحه: یکی این که اطلاق دارد؛ می گوید اوما و هو قائم و لو احتمال ناظر محترم بدهد. اصحاب به این فتوی ندادند. این موهن این صحیحه است. دو: این اطلاق این صحیحه می گوید در حال تشهد و سلام هم بایست، اوما و هو قائم. این هم کسی به آن ملتزم نمی شود. دو تا موهن برای این صحیحه ذکر می کند. بعد می گوید امکان هم دارد که این صحیحه را بگوییم اوما یعنی اقل مراتب رکوع. حالا بقیه، رکوع کامل بجا می آورند، این آقا امن از ناظر محترم دارد ولی رکوع کاملش اقتضای آن وقت ملائکه به هم نشان می دهند این عبد مصلی را، کیف یصلی؟ نه، اقل مراتب رکوع کافی است.

اشکال: اطلاق قابل تقیید است به روایت ابن سنان (ان کان حیث لایراه احد فلیصل قائما).

همین طور روایت علی بن جعفر اصلا نسبت به حال تشهد و سلام اطلاق ندارد

واقعا عجیب است از صاحب جواهر این مطالب:

اما وهن صحیحه علی بن جعفر به این که اطلاقش شامل فرض احتمال ناظر محترم می شود، خب این اطلاق قابل تقیید است. مگر بخاطر وجود مقید ما باید بگوییم حدیث مطلق موهون است؟ خب روایت ابن سنان گفت ان کان حیث لایراه احد فلیصل قائما، و مشهور به آن فتوی دادند.

و اما آن اطلاق دوم، آن عجیب تر است. اوما و هو قائم ایشان گفت اقتضاء می کند در حال تشهد و سلام هم بایستد. [اقول] اوما و هو قائم یعنی اوما الی الركوع و السجود و هو قائم. بر فرض هم بگوید یصلی قائما، یصلی قائما یعنی مثل نمازهای اختیاری. یصلی قائما معنایش این است که در حال تشهد و سلام هم بایستد؟ معنایش این است؟ تازه اینجا یصلی قائما هم نیست، اوما و هو قائم یعنی اوما الی الركوع و السجود و هو قائم.

ایماء به معنای اشاره است نه اقل مراتب چون در روایت، ایماء فاقد ثوب را در مقابل رکوع و

سجود واجد ثوب قرار داده است. ضمن این که مراتب داشتن سجود بی معنا است

لباس مصلی ۱۳۶۱
و این مطلب آخر ایشان عجیب‌تر است که بگوییم امکان دارد مراد از ایماء اقل مراتب رکوع باشد. آقا! صحیح‌ه علی بن جعفر تقابل برقرار کرده، فرموده ان اصاب شیئا ان یستر به عورته مثل الحشیش اتم صلاته بالركوع و السجود و ان لم یصب شیئا یستر به عورته اوما و هو قائم. ایماء را در فرض فقدان ساتر در مقابل رکوع و سجود گذاشت در فرض وجدان ساتر.

[سؤال: ... جواب:] ان اصاب شیئا یستر به عورته اتم صلاته بالركوع و السجود نه رکع رکوعا تاما. و ان لم یصب شیئا یستر به عورته اوما و هو قائم. این اوما در مقابل رکوع است.
علاوه بر این که لازم نیست نص باشد اوما، ما که می‌گوییم نص است در ایماء، علاوه بر این که لازم نیست نص باشد، ظهور هم باشد ظهور، معتبر است.

بعدش هم سجود تام و سجود ناقص چه جور می‌شود؟ حالا رکوع را کردید رکوع ناقص، اقل مراتبی که بگویند هو راکع، این رکن هست ولی باید آنقدر منحنی بشود که مشهور ظاهرا می‌گویند که کف دستش به زانویش برسد، بسیار خوب، اما در سجود چی؟ سجود یک مرتبه بیشتر ندارد. سجود مراتب ندارد بگویید اقل مراتب سجود.

[سؤال: ... جواب:] یعنی بنشینند مهر را بیاورد روی پیشانیش، این که سجود نیست. ... اوما و هو قائم را چه جور معنا می‌کنید؟ یعنی اوما الی الركوع و هو قائم، یعنی اقل مراتب رکوع. این که سجده می‌رود، بعد می‌گویند رعایت ادب بکن رکوعت اقل مراتب رکوع باشد، بعد بلند شو برو سجده. [این] که اشد افتضاها است. آخه این‌ها عرفی است؟

آقای سیستانی: روایت علی بن جعفر بخاطر تخلف از قاعده تقدم فریضه (رکوع اختیاری) بر

سنت (وجوب ستر) قابل وثوق شخصی نیست

بله، آقای سیستانی فرمودند من خبر مفید وثوق را قبول دارم، صحیح‌ه علی بن جعفر مفید وثوق نیست چون خلاف قاعده تقدم فریضه بر سنت است. چون مقتضای تقدم فریضه بر سنت این است که رکوع اختیاری، سجود اختیاری، فریضه است، ولی ستر صلاتی به هر مرتبه‌ای سنت است، ناظر محترم که نیست. خب درست برو رکوع و سجود، فوقش ستر صلاتی کلا از بین می‌رود، برود.

اشکال: قاعده تقدم فريضة بر سنت قابل تخصيص است مانند تخصيص خوردنش به مبطلت

عدم رعايت ترتيب در شستن دست راست و چپ وضوء

ما به آقای سيستانی عرض مان اين است که چرا وثوق به صدور پيدا نمی‌کنید؟ چون یک خطاب، خاص است، مخصص قاعده است پس وثوق به آن پيدا نکنیم؟ مگر قواعد را نمی‌شود تخصيص زد؟ اگر وجهش اين باشد. حالا اگر وجه‌های ديگر باشد که ديروز عرض کردیم آن‌ها هم به نظر ما تمام نبود.

[سؤال: ... جواب:] مگر آقای سيستانی در وضوء نفرمودند اگر کسی دست چپش را قبل از دست راست بشورد نسيانا او جهلاً قصوريا وضوئش باطل است با اين که قاعده السنه لاتنقض الفريضة می‌گويد چرا وضوئش باطل باشد؟ ترتيب بين دست راست و دست چپ سنت است چون در قرآن نيامده، قرآن می‌گويد و اغسلوا ايديکم الى المرافق، نگفت و اغسلوا اليد اليمنی ثم اغسلوا اليد اليسری اما در غسل جنابت ايشان می‌گويد اگر ترتيب بين اعضاء را رعايت نکرد از روی نسيان يا جهل قصوري غسلش صحيح است چون السنه لاتنقض الفريضة. جهتش اين است که در وضوء روايت داريم که من بدأ باليسری قبل اليمنی اعاد الوضوء. اينجا هم صحيحه علی بن جعفر می‌شد مخصص نسبت به قاعده تقديم فريضة بر سنت.

[سؤال: ... جواب:] السنه لاتنقض الفريضة و لو سنت قطعيه. ... قاعده السنه لاتنقض الفريضة می‌گويد مرکبی که اخلال به سنت او بکنی از روی عذر، باطل نمی‌شود و يا تقديم فريضة بر سنت قاعده‌ای است که می‌گويد در تراحم بين فريضة و سنت، فريضة مقدم است. اين را از روايات استفاده کردیم. پس اين فرمايشات تمام نيست. و به نظر ما تفصيل مشهور درست است.

سيد عميد الدين: نماز عريان در فرض امن از ناظر و در حال سجود ايماء قعودی داشته باشد اما

در حال رکوع ايماء قيامی اشکال ندارد. فيه: اين تفصيل وجه فنی ندارد

جهت سوم در بحث اين است که بعضی‌ها مطرح کردند که در فرض امن از ناظر محترم نماز را ايستاده بخواند اما برای رکوع و سجود بنشيند، ايماء بکند، ايستاده ايماء نکند. بایستد، تکبيره الاحرام، قرائت، می‌خواهد ايماء کند به رکوع، بنشيند ايماء به رکوع و بعد ايماء کند به سجود.

لباس مصلی ۱۳۶۳

شهید اول در ذکری از سید عمید الدین نقل کرده ایماء این شخص به سجود باید در حال سجود باشد اما

ایمائش به رکوع نه، مهم نیست، در حال قیام باشد مانعی ندارد.

این قول سید عمید الدین (تفصیل بین رکوع و سجود) که وجه فنی ندارد. چرا در حال رکوع ایستاده

می تواند ایماء کند به رکوع، ولی در حال سجود باید بنشیند. مگر ایشان بگوید قاعده المیسور لایسقط

بالمعسور. این آقا نمی تواند سجده بکند چون عریان است ولی می تواند بنشیند. کسی که سجده می کند،

می نشیند. می شود سجده بکند و نشیند؟ سید عمید الدین مگر این جور توجیه کند بگوید المیسور لایسقط

بالمعسور. آدمی که می خواهد سجده کند می نشیند سجده کند، نمی توانی سجده کنی، لااقل می توانی

بنشینی، بنشین. به جای سجده ایماء بکن.

این حالا کبری قاعده المیسور لایسقط بالمعسور درست نیست، صغرایش هم درست نیست. جلوس مقدمه

سجود است نه مرتبه ای از سجود. غذا هم نمی توانی بخوری، بنشین سر سفره، المیسور لایسقط بالمعسور.

خب مرد حسابی! آن وقتی که نمی توانم غذا بخورم برای چی بنشینم سر سفره. این مقدمه غذا خوردن است

که بنشینم سر سفره. اینجا هم مقدمه سجده اختیاری جلوس است. علاوه: اجتهاد در مقابل نص؟! خب او ما و

هو قائم، ما بگوییم در حال سجود او ما الی السجود و هو جالس.

فاضل نراقی: صحیح زرارہ (یصلی قائما ... ثم یجلسان فیومیان) ظاهر است در این که بعد از

قرائت قیامی، برای رکوع و سجود ایمائی جلوس کند

اما آن بیان اول که کلا می گفت برای ایماء به رکوع و سجود بنشیند، او یک وجه فنی دارد. صحیح زرارہ

است که این جور بعضی ها استظهار کردند از صحیح که صحیح زرارہ می گوید رجل خرج من سفینة عریانا

او سلب ثیابه و لم یجد شیئا یصلی فیه فقال یصلی ایماء و ان کانت امرأ جعلت یدها علی فرجها و ان کان

رجلا وضع یدہ علی سواته ثم یجلسان فیومیان. استظهار این جور شده، گفتند: روایت می گوید نماز را شروع

کند با وضع ید بر عورت، [این هم] نماز را شروع می کند با وضع ید بر عورت، ثم یجلسان، بعد از شروع نماز

می نشیند سپس ایماء می کند به رکوع و سجود. گفتند ظاهرش این است که نماز را ایستاده بخوان با وضع

ید علی الفرج و العورۃ، قرائت که تمام شد، ثم یجلسان فیومیان ایماء.

اشکال اول (محقق خوئی): ضمن این که کسی از قدمات به این مطلب ملتزم نشده، مورد روایت**ستر غیر صلاتی است. لذا مفاد روایت شروع نماز در حال جلوس است**

آقای خوئی فرموده: هیچکس به این ملتزم نشده که معنا شد این صحیحه. متاخرین برخی مطرح کردند ولی قدمات هیچکس به این ملتزم نشدند. علاوه بر این که به نظر ما این استظهار درست نیست. چرا؟ برای این که روایت را این جور معنا کنید: این آقا از کشتی غرق شده خودش را نجات داد، لخت آمده ساحل، از دست قطاع الطريق نجات پیدا کرد اما لخت، لباس هایش را دزدیدند و رفتند، اول کار که نماز نمی خواهد بخواند، یا وقت نشده یا حالا [اول] برسد به یک جایی، اذان هم شده، همانجا یک قدمی ساحل که نمی خواهد نماز بخواند. اولش به او می گویند همراهانت هستند، دستت را بگذار روی عورت که آنها نبینند، [اگر] ساتر نداری از ناظر محترم، با دستانت خودت را بپوشان. خلف که با ایتین مستور است، الحمدلله، جلو را هم با دستت بپوشان، تا ناظر محترم نبیند. ثم یجلسان یعنی سپس وقتی می خواهی نماز را شروع کنی، بعد از اذان، آن وقت بنشین، نماز نشسته بخوان. ثم یجلسان فیومیان ایماء. روایت این را می گوید نه این که روایت فرض می کند این آقا نماز را شروع کرده، بعد از شروع نماز تازه به او می گویند ثم یجلس فیومی.

پاسخ: هم سؤال و هم جواب امام ناظر به ستر صلاتی است نه ستر غیر صلاتی

انصافا این فرمایش آقای خوئی قابل مناقشه است. چون اولاً کی می گوید چند نفر بودند. شاید یک نفر بوده، امن از ناظر محترم بوده. وانگهی در روایت اصلاً فرض نشده ستر غیر صلاتی. از اول می گوید و لم یجد شیئاً یصلی فیه، بحث نماز است، بحث ستر صلاتی است. فقال یصلی ایماء. ظاهر و ان کانت امرأه جعلت یدها علی فرجها و ان کان رجلاً وضع یده علی سواته مربوط به ستر صلاتی است به مقدار ممکن.

اشکال دوم: همان طور که قبلاً گفته شد، "ثم" در روایت ظاهر است در ترتیب ذکر

بله، ما استظهار این آقایانی که گفتند ثم یجلسان یعنی بعد القراءة و قبل الایماء للركوع و السجود را قبول نداریم چون می گوییم ممکن است ثم للترتیب الذکری باشد. می گوید چه جور نماز بخواند، حضرت

لباس مصلی ۱۳۶۵
می‌فرمایند ایماء نماز بخواند، دستش را بگذارد روی عورتش، سپس بنشینند نماز ایمائی بخواند، این "سپس" یعنی این را هم در نظر بگیرید آن را هم در نظر بگیرید. یعنی نمازش به این کیفیت است، با این ترتیب ذکر است.

تأمل بفرمایید ان شاء الله تا فردا ببینیم چه می‌شود.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه ۱۲۷-۳۵۱

سه‌شنبه - ۹۸/۰۴/۱۱

أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ سَيِّمًا بِقِيَّةِ اللَّهِ فِي الْأَرْضِينَ وَ اللَّعْنُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ.

بحث راجع به این بود که کسی که امن از وجود ناظر محترم دارد، صاحب جواهر فرمود: باید نماز اختیاری بخواند، با رکوع و سجود. راجع به صحیحہ علی بن جعفر هم که دارد أوماً و هو قائم، ایشان فرموده: این که صریح نیست در ایماء الی السجود؛ شاید ایماء الی الركوع را می‌گوید و ایماء الی الركوع هم به معنای اقل مراتب رکوع هست که رکوع صدق بکند. و فرموده: اطلاق این صحیحہ موهون است، شامل فرض عدم امن از ناظر محترم هم می‌شود که قابل التزام نیست. ما این‌ها را جواب دادیم.

آقای خوئی یک مطلبی از صاحب جواهر نقل می‌کند که در جواهر نیست. معلوم شد که از مستمسک گرفته، مستمسک اشتباه نقل کرده از جواهر. می‌گوید در جواهر گفتند این صحیحہ علی بن جعفر یک موهن دیگری هم دارد و آن این است که در حال تشهد و سلام هم بایست! در حالی که کسی به این ملتزم نشده است.

آقا! اصلاً صاحب جواهر همچون مطلبی ندارد. أوماً و هو قائم چه اطلاقی دارد که بگوید تشهد و سلام هم ایستاده باشد؟ أوماً الی الركوع و السجود و هو قائم، در حال ایماء به رکوع و سجود ایستاده باشد. اصلاً حرفی از وضعیت حال تشهد و سلام نمی‌زند. صاحب جواهر هم ندارد همچون چیزی را.

صاحب جواهر در آن روایت عبدالله بن سنان که داشت صلی قائما گفته یک وقت نگویید صلی قائما اطلاق دارد، صلی قائما در حال رکوع هم باید قائم باشی، در حال سجود هم باید قائم باشی، در حال تشهد و سلام هم باید قائم باشی. نخیر، اطلاق ندارد، صلی قائما یعنی نمازش نماز ایستاده است مثل نمازهای ایستاده‌ای که افراد معمولی می‌خوانند. نه این که تشهد و سلامش هم ایستاده باشد، رکوع و سجودش هم ایستاده باشد. راجع به اوماً و هو قائم که در صحیحہ علی بن جعفر است اصلاً صاحب جواهر بحث نکرده که این اطلاقش شامل تشهد و سلام می‌شود و این موجب وهنش است. کجا اطلاق اوماً و هو قائم شامل تشهد و سلام می‌شود.

وانگهی چرا موجب وهن می‌شود؟ اتفاقاً ما ملتزم می‌شویم کسی که امن از ناظر محترم دارد ایستاده نماز می‌خواند اشاره می‌کند به رکوع و سجود، تشهد و سلامش را هم در حال ایستادگی می‌خواند. این که نسبت داده آقای خوئی به صاحب جواهر که هذا مما لم يلتزم به احد، ظاهر آقای خوئی هم این است که می‌پذیرد این مطلب را، ولی می‌گوید روایت که کاری به تشهد و سلام ندارد، فوقش اطلاق داشت تقییدش می‌زنیم، [اقول] آقا! اوماً و هو قائم درست است کاری ندارد به تشهد و سلام ولی اطلاق مقامی دارد، ما یغفل عنه العامه است. وقتی به یکی می‌گویی نماز بخوان در حال عریان، ایستاده اشاره کن به رکوع و سجود او دیگه در حال تشهد و سلام نمی‌نشیند تشهد و سلام بدهد، او همین جوری نمازش را تمام می‌کند. مگر اصلاً مطرح شده که لم یقل به احد باشد.

[سؤال: ... جواب:] ایماء بخاطر برخواستن و ننشستن است. وقتی به یک شخصی می‌گویی شما یصلی مومیا بعد به او می‌گویید اوماً و هو قائم، در صحیحہ علی بن جعفر، خبر این چی می‌فهمد؟ می‌گوید در حال ایستاده نمازش را بخواند با اشاره به رکوع و سجود. دیگه نمی‌فهمد که در حال تشهد بنشیند در رکعت دوم، سجده‌اش را ایماء بجا آورد، بعد از دو سجده در رکعت دوم بنشیند برای تشهد، باز دومرتبه برخیزد، باز رکعت چهارم برای تشهد و سلام بنشیند، این ما یغفل عنه العامه است. و لذا خود آقایان هم در عروه مطرح نکردند این را.

لباس مصلی ۱۳۶۷

[سؤال: ... جواب:] چرا این استبعاد که می‌فرمایید را قرینه قرار نمی‌دهید که تشهد و سلامش هم در حال ایستاده بودن است. ... اتفاقاً استبعادش این است که با همین نشستن و برخاستن چه بسا کشف عورت می‌شود.

راجع به این مطلب که برخی از صحیح‌ه زراره استفاده کرده بودند که صحیح‌ه زراره می‌گوید نماز ایستاده باشد، قبل از ایماء به رکوع و سجود بنشینند بعد ایماء کند به رکوع و سجود، گفته بودند صحیح‌ه زراره این جور می‌گوید، می‌گوید یصلی ایماء و ان کانت امرأة جعلت یدها علی فرجها و ان کان رجلاً وضع یده علی سوأته ثم یجلسان فیومئان ایماء، گفتند: این که یکی بخواند نشستۀ نماز بخواند می‌گویند یجلس و یجعل یده علی عورته و یصلی ایماء. چرا اول بگویند یضع یده علی عورته ثم یجلس؟ این معلوم می‌شود اول نماز ایستاده است، دستش را می‌گذارد روی عورتش نماز را شروع می‌کند قرائت را ایستاده می‌خواند ثم یجلس فیومی. روایت این را می‌گوید.

آقای خوئی در جواب فرمود: نه، این یضع یده علی عورته ربطی به ستر صلاتی ندارد؛ این قبل از نماز است. وقتی از دریا می‌آید لخت است، در معرض ناظر محترم است عادتاً، آن موقع می‌گویند مواظب عورتت باش، دیده نشود، ان کان رجلاً وضع یده علی سوأته. ثم یجلسان یعنی وقت نماز که شد، خواست نماز بخواند، از اول نماز می‌نشیند. که ما حمل کردیم بر جایی که امن از ناظر محترم ندارد، احتمال ناظر محترم می‌دهد.

اشکالی که ما به آقای خوئی کردیم عرض کردیم: سؤال در این روایت از نماز بوده، رجل خرج من سفینه عریانا أو سلب ثیابه و لم یجد شیئاً یصلی فیه فقال یصلی ایماء و ان کانت امرأة جعلت یدها علی فرجها و ان کان رجلاً وضع یده علی عورته، این ظاهرش این است که این ستر صلاتی را می‌گوید به مقدار ممکن نه این که بگوییم این ستر از ناظر محترم را می‌گوید قبل از نماز.

ولی در نهایت فرمایش آقای خوئی را پذیرفتیم که این روایت ظهور ندارد در این مطلب که ایستاده انسان نماز بخواند در حالی که عریان است و قبل از ایماء به رکوع و سجود بنشیند چون روایت که نگفته ان کان رجلاً وضع یده علی سوأته فیبدأ بالصلاة تا بعد ثم یجلس فیومی ظاهرش این باشد که ثم یجلس قبل ایماء

الی الركوع. ان كان رجلا وضع يده على سوائته، یکی از شرائط این نماز را بیان می‌کند. نمازش ایماء است و شرط این نماز هم این است که دستش را بگذارد روی قُبُلش، سپس (از باب ترتیب ذکر) باید بداند که بنشیند و ایماء بکند به رکوع و سجود اما [این‌که] کی بنشیند، قبل از ایماء و بعد از تمام شدن قرائت یا قبل از شروع در نماز، این را ندارد. نگفته ثم يجلس بعد انتهاء القراءة.

و لذا ما می‌گوییم این صحیح زراره با صحیح علی بن جعفر تعارض دارد. صحیح علی بن جعفر می‌گوید أوماً و هو قائم، این صحیح زراره می‌گوید يجلس فیومی، با هم تعارض دارند. صحیح عبدالله بن سنان شاهد جمع است، می‌گوید ان كان حيث لا يراه احد فليصل قائما. مطلب، تمام می‌شود. تفصیل می‌دهیم، می‌گوییم ان كان لا يراه احد أوماً و هو قائم، ان كان يراه احد فليصل قائما نیست، فليصل جالسا است. در مقابل ان كان حيث لا يراه احد فليصل قائما این است که ان كان حيث يراه احد فلا يصلي قائما، یعنی یصلی جالسا دیگر. کسی که در معرض نظر ناظر محترم هست نماز نشسته می‌خواند و این صحیح زراره تفسیر می‌شود به وسیله آن.

جهت چهارم: نماز عاری غافل بر خلاف وظیفه ایستاده یا نشسته

مطلب دیگر این هست که اگر کسی نگران هست از وجود ناظر محترم، نماز نشسته خواند، بعد به او گفتند چرا نماز نشسته می‌خواندی؟ گفت عریان بودم، گفتند آنجا که کسی نبود، درها قفل بود، می‌گوید عجب! من فکر می‌کردم در باز است، امنیت نداشت، ترسیدم ناگهان یک شخصی بیاید نگاهش بیفتد به عورت من. فهمید که واقعا ناظر محترمی در کار نبود. آیا ملاک برای نماز نشسته عدم الامن است از وجود ناظر محترم یا ملاک عدم ناظر محترم هست واقعا؟ اگر ملاک عدم ناظر محترم هست واقعا، خب اینجا ناظر محترم نبود و لذا وظیفه‌اش نماز ایستاده بود. اگر موضوع نماز نشسته عدم الامن باشد من الناظر المحترم، خب موضوع محقق است، امن از ناظر محترم نداشت، نگران بود که مبدا ناظر محترمی باشد. اما اگر موضوع نماز نشسته وجود ناظر محترم باشد و موضوع نماز ایستاده عدم ناظر محترم باشد، اینجا موضوع نماز ایستاده محقق شده بوده، چون واقعا ناظر محترمی نبوده، آن وقت نمازش باطل می‌شود.

لباس مصلی ۱۳۶۹

خلاصه کلام این است که موضوع وجوب صلات قائما چیست؟ موضوع وجوب صلات جالسا چیست؟ [اگر] موضوع برای صلات قائما امن از ناظر محترم هست و موضوع نماز جالسا عدم امن از ناظر محترم است، خب این آقا نماز نشسته اش صحیح است چون هنگام نماز نگران بود نسبت به وجود ناظر محترم. اما اگر موضوع نماز ایستاده عدم ناظر محترم باشد واقعا و موضوع نماز نشسته وجود ناظر محترم باشد واقعا، خب اینجا واقعا ناظر محترم بود و واجب بود نماز را ایستاده بخواند، نماز نشسته اخلال به رکن نماز می شود و موجب بطلان نماز می شود.

نماز عاری غافل از وظیفه ایستاده صحیح است چون ظاهر "حیث" در صحیح عبدالله بن مسکان (حیث لایراه احد) این است که موضوع، امن است نه وجود ناظر محترم. مناسبات حکم و موضوع هم همین را اقتضاء می کند

ظاهر کلام مشهور این است که موضوع، امن از وجود ناظر محترم است. و لذا این نماز صحیح است. و درست هم همین قول مشهور هست. چون در صحیح عبدالله بن مسکان بود: اذا كان "حیث" لایراه احد. یک وقت می گفت اذا كان لایراه احد ممکن بود بگویند موضوع عدم رؤیت است، [اما] اذا كان حیث لایراه احد یعنی اگر در جایی است که کسی او را نمی بیند یعنی در معرض دید دیگران نیست نه این که اتفاقا او را ندید.

اتفاقا مناسبت حکم و موضوع هم همین را اقتضاء می کند. چرا؟ برای این که قرآن می گوید یحفظوا فروجهم، باید حفظ فرج بکنید از نظر دیگران. حفظ چیست؟ آقا لخت از حمام می آید بیرون، می گوید ان شاء الله کسی در سالن نیست، اتفاقا هم کسی در سالن نیست، می گوید الحمدلله، صدر من اهل و وقع فی محله. یعنی چی [این کار]؟ یک خلاف شرع اینجا مرتکب شدی، خلاف شرع این است که قرآن می گوید حفظ فرج کن از نظر دیگران، تو حفظ نکردی فرجت را از نظر دیگران. مثل این که می گویند حفظ امانت. ماشین مال دوستش هست، سوئیچ ماشین را جای نامناسب می گذارد، اتفاقا ماشین طوریش نمی شود، به این می گویند حفظ کرده مال مردم را؟ این حفظ است؟ این نگهداری است؟ "اتفاقا مشکل پیش نیامد" که

حفظ نیست. و ظاهر این است که می‌گویند اگر جوری است که لایراه احد فلیصل قائما یعنی اگر از جهت حفظ فرج من النظر مشکلی پیدا نمی‌کند، نماز را ایستاده بخوان.

نماز عاری غافل از وظیفه نشسته صحیح است چون گرچه "اذا کان حیث لایراه احد فلیصل"

قائما" بر نماز او صادق نیست اما مشمول حدیث لاتعداد است

حالا اگر برعکس شد، آقا مطمئن بود ناظر محترمی نیست، نماز را ایستاده خواند، بعد از نماز نگاه کرد پشت سرش دید رفیقش مطالعه می‌کند، از کی آمدی اینجا؟ می‌گوید دیدم در باز بود، گفتم مزاحمت خوابت نشوم یاالله هم نگفتم، آمدم داخل، نگران نباش تا دیدم لختی سرم را زیر انداختم. امن از ناظر محترم داشت ولی واقعا ناظر محترم وجود داشت.

آقای خوئی فرموده: امن از ناظر محترم داشت، چه کار داریم به واقع؟

انصافا این فرمایش آقای خوئی محل اشکال است. چرا؟ برای این که موضوع این بود که اذا کان حیث لایراه احد، آیا صدق می‌کند در این مورد که اذا کان حیث لایراه احد؟ کسی که نگران است و لو واقعا ناظر محترم نباشد قبول داریم، عرفا در معرض ناظر محترم باشد صدق نمی‌کند حیث لایراه احد. اما عکسش: در باز است، من اشتباه کردم امن از ناظر محترم پیدا کردم، بعد کشف شد ناظر محترم بود، صدق می‌کند حیث لایراه احد؟ صدق نمی‌کند. و لذا مقتضای قاعده این است که این نماز را اعاده کند. فقط می‌ماند حدیث لاتعداد. حدیث لاتعداد گفته می‌شود شامل این شخص می‌شود.

اشکال: طبق موثقه عمار (نماز ایستاده کسی که وظیفه‌اش نماز نشسته است، باطل است) نماز

عاری غافل از وظیفه نشسته باطل است

اما اشکال حدیث لاتعداد این است که در موثقه عمار می‌گوید کسی که وظیفه‌اش نماز نشسته است، نماز ایستاده بخواند نمازش باطل است، این آقا هم وظیفه‌اش نماز نشسته بوده، چون واقعا در معرض رؤیت ناظر محترم بود، خودش مطمئن شده بود که در قفل است و کسی نیست. موثقه عمار را بخوانم: سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل وجبت عليه صلاة من قعود فنسى حتى قام و افتتح الصلاة و هو قائم (کسی وظیفه‌اش

لباس مصلی ۱۳۷۱

نماز نشسته بود، فراموش کرد، الله اکبر نمازش را در حال قیام گفت) قال یقعد و یفتتح الصلاه و هو قاعد و لایعتد بافتتاحه الصلاه و هو قائم (تکبیرة الاحرام ایستاده باطل است در جایی که وظایف نماز نشسته است) و کذلک ان وجبت علیه الصلاه من قیام (و همین طور کسی که واجب است بر او نماز ایستاده) فنیسی حتی افتتح الصلاه و هو قاعد (اگر نماز را نشسته، تکبیرة الاحرامش را بگوید) فعلیه ان یقطع صلاته و یقوم فیفتتح الصلاه و هو قائم و لایقتدی بافتتاحه و هو قاعد.

گفته می شود این موثقه عمار می گوید این آقا در معرض رؤیت ناظر محترم بود، خودش فکر می کرد ناظر محترمی در کار نیست، نماز را ایستاده خواند در حالی که وظیفه اش نماز نشسته بوده چون در معرض رؤیت ناظر محترم بوده. وظیفه اش نماز نشسته بوده ایستاده نماز خوانده نمازش باطل است.

پاسخ: مورد موثقه جایی است که جلوس شرط تعبدی در نماز باشد مانند جلوس مریض. جلوس

شخص عاری از باب الغاء شرطیت قیام است

ممکن است ما جواب بدهیم، بگوییم این موثقه عمار جایی را می گوید که شرط شده باشد جلوس مثل مریض. مریض یصلی جالسا، شرط نمازش این است که جالسا نماز بخواند، اما در مانحن فیه که می گویند اگر در معرض ناظر محترمی هستی، نماز را نشسته بخوان، این نشسته خواندن برای شرطیت جلوس در نماز است یا برای رعایت ستر به مقدار ممکن از اجنبی است؟ ظهور ندارد این روایت که می گفت یصلی جالسا در این که جلوس شرط تعبدی نماز است. در واقع الغاء شرطیت قیام بوده. و علت این که می گویند بنشینند نماز بخواند که نگاه اجنبی به عورت او نیفتد. و لذا بعید نیست بگوییم موثقه عمار از اینجا انصراف دارد. موثقه عمار جایی را می گوید که وظیفه شما نماز نشسته است و شرط نماز شما جلوس است مثل نماز مریض. حالا این مریض بیاید ایستاده نماز بخواند نمازش باطل است. شارع در مورد مریض گفته المریض یصلی جالسا.

[سؤال: ... جواب:] عزیمت هست ولی در مورد مریض شرط تعبدی نماز مریض جلوس است.

اینجا این که به این عریان می گویند اگر ناظر محترمی بود بنشین، نماز بخوان، یعنی شرطیت قیام را در حقت الغاء کردیم، بنشین تا اجنبی نگاهش به تو نیفتد.

سؤال: بنابر این که جلوس شرط تعبدی نباشد و فقط برای ستر باشد، پس باید بتواند خوابیده نماز بخواند. جواب: [خوابیده نماز بخواند؟ شرطیت قیام را اسقاط کردند نه این که جامع بین قیام و جلوس هم شرط نیست. جامع بین قیام و جلوس شرط است.

از این راه بگوییم موثقه عمار شاملش نمی شود. این که می گویند مجلس فیومی نه از باب این که جلوس شرط این نماز هست [بلکه] از باب این که برای رعایت ستر از اجنبی است. این شبهه که بیاید، موثقه عمار انصراف پیدا کند از این مورد حدیث لاتعداد شاملش می شود.

جهت پنجم: ناظر محترم از صبی غیر ممیز انصراف دارد، بخاطر مناسبات حکم و موضوع

مطلب دیگر این است که ان کان حیث لایراه احد اطلاق لفظیش شامل همسر هم می شود، شامل صبی غیر ممیز هم می شود. صبی غیر ممیز، دو سه ساله است، او هم صدق می کند که یراه احد دیگه. و لکن همان طور که فقهاء تعبیر کردند گفتند ناظر محترم که ستر از او واجب است اگر نبود نماز را ایستاده بخوان. آن ها درست فهمیدند. مناسب حکم و موضوع ان کان حیث لایراه احد این است که آن احدی که یجب الستر منه، نه هر احدی. مناسبت حکم و موضوع این را اقتضاء می کند.

مطلب بعد این هست که صاحب عروه فرمود: کسی که امن از ناظر محترم ندارد، نماز را نشسته می خواند، وظیفه اش این است: انحناء بکند به رکوع و سجود به مقداری که کشف عورتش نشود، اگر امکان نداشت با سر اشاره و ایماء کند، اگر این هم امکان نداشت با چشم اشاره و ایماء بکند. راجع به این فرمایش صاحب عروه چند مطلب هست که عرض می کنیم:

جهت ششم: در فرض وجوب ایماء، نباید انحناء کند چون در هر صورت موجب آشکار شدن دبر

است. ضمن این که به مقدار انحناء، رکوع صادق نیست

مطلب اول این است که ظاهراً صاحب عروه وجه اینی که فرمود واجب است انحناء به رکوع و سجود به مقداری که عورتش کشف نشود، این است که در صحیح زراره آمده بود و لایرکعان و لایسجدان فیبدوا ما خلفهما. فیبدوا ما خلفهما کانه به مقداری که لایبدوا ما خلفهما منحنی بشود به رکوع و سجود.

لباس مصلی ۱۳۷۳
و این درست نیست. چرا؟ برای این که حضرت فرمود رکوع و سجود نکنند چون موجب آشکار شدن دبرش می شود، خب هر رکوع و سجودی همین جور است. و لو نشسته نماز می خواند برای رکوع یک مقدار باید بالا بیاید برود به رکوع، بیدوا ما خلفه، سجود هم که واضح است که بیدوا ما خلفه.

[سؤال: ... جواب:] ما خلف ظاهرش همان ما یجب ستره من الخلف است. [سؤال: آدم چاق که عورتش در حال رکوع نشسته منکشف نمی شود. جواب:] خود روایت دارد می گوید لایرکعان و لایسجدان فییدوا ما خلفهما. امام فرمود رکوع و سجود نکنند چون رکوع و سجود موجب آشکار شدن ما خلف می شود.

این که صاحب عروه می گوید حالا رکوع و سجود نکنند ولی انحناء به مقدار میسور به رکوع و سجود لازم است، چه وجهی دارد؟ انحناء به مقدار رکوع و سجود صدق رکوع نمی کند، صدق سجود نمی کند. ولی انحناء بکند به رکوع و سجود، چه لزومی دارد؟ نگوید قاعده میسور. بر فرض قاعده میسور درست باشد خود امام در اینجا به نص خاص فرموده با ایماء وظیفه شان را انجام بدهند و لایرکعان و لایسجدان فییدوا ما خلفهما. به جای رکوع و سجودی که موجب بدو خلف است جایگزینش را ایماء گذاشت نه انحناء به مقدار ناقص.

و اما این که صاحب عروه فرمود ایماء به رأس و اگر نشد ایماء به عین، خب ایماء به رأس که در روایات زیادی آمده، یومی برأسه زیاد روایت داریم ولی راجع به ایماء به عین در فرضی که ایماء به رأس ممکن نیست دلیل چیست؟ کسی سرش مشکل دارد، آرتروز دارد، بستند اصلاً نمی تواند ایماء بکند به سرش، تا می خواهد ایماء کند به سرش آن نخاع درد می گیرد، چه بکند؟ در کدام روایت آمده ایماء به عین؟ روایت مرسله در باب مریض هست: یومی بعینه. ولی او هم روایت مرسله است.

[سؤال: ... جواب:] چرا نمی گوئید اگر ایماء به عین هم ممکن نبود، ایماء به دستش بکند؟ ایماء به پایش بکند؟ شما چرا می گوئید ان لم یمكن ان یومی برأسه یومی بعینه؟ اگر نص معتبری بر ایماء به عین نیست فرق بین ایماء به عین و ایماء به ید چیست؟ چرا نمی گوئید ان لم یمكن ان یومی برأسه فیومی بیده. ... آخه این ارتکازها از کجا ناشی شده.

تامل بفرمایید، ببینیم یک نص غیر معتبر در باب مریض داریم، در او بحثی نیست که دارد فاذا اراد الركوع غمض عینیه، داریم اما سند، ضعیف است، مرسله است. حالا که سند ضعیف است چرا گفتید ان لم یکن ان

یومی برآسه یومی بعینه؟ ایماء به عین با ایماء به ید، با ایماء به رجل فرقشان چیست، تامل بفرمایید
انشاءالله آخرین جلسه فردا بحث می‌کنیم.
و الحمد لله رب العالمین.

جلسه ۱۲۸-۳۵۲

چهارشنبه - ۹۸/۰۴/۱۲

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على
سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيّة الله في الأرضين و اللعن على أعدائهم أجمعين.

خلاصه بحث گذشته این شد که به نظر ما کسی که امن از ناظر محترم دارد و لباس ندارد، ایستاده نماز
می‌خواند و طبق صحیحہ علی بن جعفر ایماء می‌کند به رکوع و سجود، او ما و هو قائم. این کسی است که
امن از ناظر محترم دارد، اما کسی که امن از ناظر محترم ندارد (خوف دارد که ناظر محترمی باشد) نشسته
نماز می‌خواند، او هم ایماء می‌کند به رکوع و سجود چون در همین صحیحہ زرارہ داشت: ثم يجلسان
فيوميان.

تتمه جهت دوم: روایت ضعیف محمد بن عبدالحمید (یجلس مجتمعا فیصلی ایماء) مؤید

صحیحہ زرارہ است که در فرض عدم امن، نماز نشسته ایمائی بخواند

در روایت دیگر که قبلا خواندیم که راوی آن محمد بن عبدالحمید بود، آنجا هم واضح‌تر بیان شده بود که
یجلس مجتمعا فیصلی ایماء. نشسته نماز می‌خواند و ایماء می‌کند به رکوع و سجود. سند این روایت را ما
قبلا مناقشه کردیم.

بعضی‌ها مطرح کردند که محمد بن عبدالحمید که در سند این روایت هست ثقه است چون از رجال نوادر
الحکمه محمد بن احمد بن یحیی هست که آقای زنجانی این را فرمودند. ما قبول نداریم این مبنا را.
و لکن در تهذیب در یک جا محمد بن ابی عمیر از محمد بن عبدالحمید روایت دارد. در باب زکات فطره
جلد ۴ از تهذیب صفحه ۸۷ روایت هست: ابن ابی عمیر از محمد بن عبدالحمید. و لکن چون که در تهذیب

لباس مصلی ۱۳۷۵
جلد ۱ صفحه ۴۶۷ محمد بن عبدالحمید عن ابن ابی عمیر هست (برعکس) ما وثوق پیدا نمی‌کنیم به صحت این نسخه ابن ابی عمیر عن محمد بن عبدالحمید؛ شاید واو بوده. مرحوم صاحب معالم در منتقی الجمان می‌گوید این نسخه‌های تهذیبی که الان هست گاهی می‌بینم عن نوشته شده، رجوع می‌کنم به نسخه به خط شیخ طوسی واو است، این مستنسخ اشتباهی عن خوانده چون در خط قدیم شبیه هم بوده. شاید اینجا هم از همین قبیل باشد و لذا ما وثوق پیدا نمی‌کنیم به این که ابن ابی عمیر روایت کرده باشد از محمد بن عبدالحمید.

و لذا سند از نظر ما خالی از اشکال نیست و لکن متنش مؤید عرض ما هست که دیروز مطرح کردیم که از اول نماز جلوس می‌کند این مصلی. و لو صحیح زراره که خواندیم مجمل بود (فاضل نراقی استظهار کرد که مراد از آن این است که بعد از تمام شدن قرائت و قبل از این که به رکوع برود ثم یجلسان فیومیان، مرحوم فاضل نراقی در مستند الشیعه این جور استظهار کرده که دیروز هم نقل کردیم. ما این استظهار را قبول نداریم، فوقش صحیح زراره مجمل است) اما روایت محمد بن عبدالحمید واضح است.

با قطع نظر از روایت محمد بن عبدالحمید و با فرض اجمال صحیح زراره، مفهوم صحیح ابن

مسکان (اذا کان حیث لایراه احد فلیصل قائما) دلالت بر نماز نشسته می‌کند

اگر روایت محمد بن عبدالحمید هم نباشد ما عرض کردیم صحیح ابن مسکان شاهد جمع بود، می‌گوید: ان کان حیث لایراه احد فلیصل قائم. (آن صحیح علی بن جعفر که می‌گفت او ما و هو قائم مربوط به جایی است که امن از ناظر محترم دارد) مفهومش این است اگر امن از ناظر محترم نبود لایصلی قائما که ظهور عرفیش این است که یصلی جالسا، خب ایما به رکوع و سجود هم که از صحیح زراره استفاده می‌شود. و لذا می‌شود موافق با نظر مشهور.
این راجع به خلاصه این مسأله.

[سؤال: ... جواب:] ما احراز که نمی‌کنیم صحت این نسخه تهذیب را؛ شاید واو بوده، این مستنسخ‌ها عن ذکر کردند. ... اختلاف نسخه‌ای ندیدیم ولی بخاطر این که محمد بن ابی عمیر در یک جا مروی عنه محد بن عبدالحمید است، در یک روایت دیگر راوی از محمد بن عبدالحمید است آدم شک می‌کند، وثوق پیدا

نمی‌کند. ... عرض کردم صاحب معالم می‌گوید شاید در نسخه به خط شیخ طوسی واو باشد بعداً مستنسخ عن خوانده. از کجا می‌گویید نیست؟ ... جاهایی که یک شبهه‌ای باشد، شبهه‌اش این است که محمد بن ابی عمیر یک جا می‌شود از مشایخ محمد بن عبدالحمید، یک جا می‌شود از روات محمد بن عبدالحمید.

یک نکته هم عرض کنم: این روایت محمد بن عبدالحمید طرف معارضه بود چون این روایت می‌گفت یصلی عریانا، معارض بود با آن روایاتی که می‌گفت لم یصل عریانا. این مشکل را هم داشت روایت محمد بن عبدالحمید؛ در موری کسی است که ثوب نجس دارد. در عریان که نیست؛ در کسی است که ثوب نجس دارد، یطرح ثوبه و یجلس مجتمعا فیصلی ایماء. این معارضش آن روایاتی بود که می‌گفت لم یصل عریانا و لذا طرف معارضه است. این هم یک نقطه ضعیفی است برای این روایت محمد بن عبدالحمید.

جهت هفتم: بررسی وجه لزوم ایماء به عین در فرض تعذر ایماء به رأس

بحث راجع به این بود که اگر ایماء به رأس ممکن نباشد، آقا مشکلی دارد اصلاً نمی‌تواند سرش را تکان بدهد، این که حالا خم بکند کمرش را یک مقدار، آن ممکن است صدق کند ایماء به رأس به تبع خم شدن سرش را هم پایین بیاورد، شاید به تبع او صدق کند او ما برأسه و لکن فرض کنید کمرش را هم نمی‌تواند خم کند، بهر حال امکان ایماء به رأس و لو به تبع انحناء ظاهر نبود، فرمودند ایماء بکند با چشمش.

ادله وجوب ایماء به عین:

دلیل اول (محقق خوئی): الصلاة لاتسقط بحال. ضمن این که ایماء به غیر عین (مانند ایماء به ید)

را کسی ملتزم نشده است

مرحوم آقای خوئی در این بحث فرمودند نکته‌اش این است که روایت داریم در مریض که ایماء به عین را مطرح می‌کند. درست است احتمال دارد مریض با عریان حکمش فرق می‌کند، اما چه کنیم؟ در عریان بگوییم نماز از او ساقط است؟ که الصلاة لاتسقط بحال. بگوییم نماز بخواند بی رکوع و سجود؟ الصلاة ثلاثه اثلاث ثلث رکوع ثلث سجود ثلث طهور. منحصر به همین می‌شود که بگوییم نماز بخواند با ایماء به عین.

لباس مصلی ۱۳۷۷

در جلد ۱۴ موسوعه در بحث قیام دیده روایت ایماء به عین در مریض هم ضعیف السند است، باز هم دست از مطلبش بر نداشته فرموده باز هم می‌گوییم ایماء به عین چه مریض چه غیر مریض. چرا اگر ایماء به رأس ممکن نیست ایماء به عین بکند؟ چون اگر بگوییم نماز ساقط است خلاف الصلاة لاتسقط بحال است، بگوییم رکوع و سجود ساقط است خلاف الصلاة ثلاثه اثلاث است. پس باید بگوییم نماز بخواند با ایماء به عین دیگه. نگوید چرا ایماء به عین؟ ایماء به ید. ایشان می‌گویند ایماء به ید را کسی مطرح نکرده، ایماء به عین را مطرح کردند، تسالم اصحاب بر آن هست. چیزی که هیچکس مطرح نکرده که نمی‌شود بگوییم.

اشکال: الصلاة لاتسقط بحال در مورد سختی اعمال مستحاضه وارد شده است لذا جنبه توصیه

دارد نه بیان حکم شرعی

این فرمایش آقای خوئی فیا ایراد دارد. ایشان فرمود روایت ایماء به عین ضعیف السند است. درست هم فرمود. اگر ضعیف السند نبود ما الغاء خصوصیت می‌کردیم از مریض به غیر مریض، ولی روایت ضعیف السند است. این که ایشان می‌فرماید در عین حال می‌گوییم ایماء به عین بکند عند تعذر الایماء به رأس چون الصلاة لاتسقط بحال، دلیل بر این که الصلاة لاتسقط بحال چیست؟ پس چرا شما در فاقد الطهورین می‌گویید اداء نماز ساقط است؟ دلیل نداریم الصلاة لاتسقط بحال. آن صحیحه زراعه‌ای که ایشان اشاره می‌کند، راجع به مستحاضه است. امام می‌فرمایند مستحاضه غسل کند برای نماز صبح، غسل کند برای نماز ظهر و عصر، پنبه را عوض کند، و لاتدع الصلاة بحال فان النبی قال الصلاة عماد دینکم. این وعظ است که سختی کار باعث نشود زن مستحاضه ببرد، بگوید اوه!! صبح غسل، ظهر غسل، شب غسل، مدام پنبه عوض کن، کی حالش را دارد. شنیدیم که زن‌ها تا خون می‌بینند، چه حیض چه استحاضه، نماز را تعطیل می‌کند. چهل روز است خون می‌بیند، می‌گوید وضع حمل کردم خون می‌بینم نماز نخواندم، چون خون می‌بیند نماز نمی‌خواند. این روایت این را می‌گوید. در مقام تشریع نیست. می‌گوید نماز را اهمیت بده، سهل‌انگاری نکن. و لاتدع الصلاة بحال، این زن مستحاضه در هیچ حال نماز را ترک نکند، این ظاهرش این است که می‌خواهد بگوید سخم هست، حوصله غسل کردن ندارم، حوصله پنبه عوض کردن ندارم. شارع مگر فرموده الصلاة ثلاثه اثلاث، نماز بی رکوع نماز نیست، خب طبق موازین کسی که نمی‌تواند ایماء به رأس بکند، متمکن از رکوع نیست، نه به

مرتبه اختیاریه آن، نه به مرتبه اضطراریه آن، نماز بی رکوع هم نماز نیست پس این آقا قادر بر نماز نیست. مثل فاقد الطهورین است. آنجا هم همین را گفتید، گفتید لاصلاۃ الا بطهور، این آقا فاقد الطهورین است، قادر بر نماز نیست، نمازش ساقط است، بعدا قضاء بکند. مقتضای صناعیت این است.

موثقه عمار (کیف قدر صلی) هم در خصوص استقبال قبله است و اطلاقی ندارد

روایت دیگری هم که مطرح می کنند ایشان، می خواهند از آن، الصلاۃ لاتسقط بحال را استفاده کنند موثقه عمار است. موثقه عمار را هم بخوانم، دارد: المریض اذا لم یقدر ان یصلی قاعدا کیف قدر صلی إما ان یوجّه فیومی ایماء (یا رو به قبله بکنندش ایماء بکنند) فان لم یقدر ان ینام علی جنبه الایمن فکیف ما قدر (اگر نمی تواند به طرف راستش، پهلوی راستش بخوابد و نماز بخواند هر جور که می تواند نماز بخواند) فانه له جائز. این راجع به کیفیت استقبال قبله است، می گوید به طرف راست، به پهلوی راست نماز بخوان. "نمی توانی، هر جور که می توانی نماز بخوان" چه اطلاقی دارد که بگویند فکیف ما قدر فان له جائز شامل مقام هم می شود که متمکن از ایماء به رأس نیست. این ناظر به کیفیت استقبال قبله است؛ می گوید ینام علی جنبه الایمن ثم یومی بالصلاۃ فان لم یقدر ان ینام علی جنبه الایمن فکیف ما قدر یعنی فکیف ما قدر ان ینام فانه له جائز.

[سؤال: ... جواب:] به لحاظ کیفیت توجه به قبله است؛ می گوید باید به طرف راستش بخوابد ایماء کند به نماز، اگر نمی تواند به طرف راستش بخوابد، هر نحو که می تواند. "هر نحو که می تواند" یعنی و لو فاقد الطهورین؟ و لو قادر بر ایماء نیست؟ ناظر به آنها نیست. فانه له جائز و یستقبل بوجهه القبلة (رویش را به طرف قبله بکند) ثم یومی بالصلاۃ ایماء.

پس این فرمایش آقای خوئی فنیاً تمام نیست.

دلیل دوم: تمسک به خطابات مطلق ایماء بعد از سقوط خطابات ایماء به رأس

ممکن است کسی بگوید ما اطلاقاتی داریم می گوید یومی، اوما و هو قائم. برخی از روایات مثل صحیح زراره گفت اوئنا برئوسهما یا روایات دیگری داریم: یومی برأسه، خب اگر متمکن بود یومی برأسه، متمکن نبود این خطاب ساقط می شود. ولی خطاب اوما و هو قائم اطلاق دارد؛ ایماء به عین هم ایماء است.

اشکال: دلیل اعم از مدعی است؛ چرا ایماء به ید مجزی نباشد؟ ضمن این که خطاب ایماء به

رأس، در مقام تفسیر خطابات مطلق ایماء است

می‌گوییم: اولاً: طبق این بیان شما ایماء به عین، دیگر خصوصیت ندارد. ایماء به رأس نشد، مطلق ایماء و لو به عین نباشد، به پلک چشم باشد نه به غمض العین (ایماء به عین یعنی غمض العین) ابرویش را پایین بیاورد. یا ایماء به ید.

ثانیا: خطاب اوما برأسه اطلاق دارد. ایماء را تفسیر می‌کند به ایماء به رأس. خطاب شرطیت اطلاق دارد. او می‌گوید اوما، این می‌گوید اوما برأسه. یعنی آن ایماء را تفسیر کرد به ایماء به رأس. پس این بیان هم تمام نیست.

دلیل سوم (و هو الصحيح): تسالم اصحاب

تنها دلیل تسالم اصحاب است. اصحاب تسالم کردند بر این مطلب که اگر ایماء به رأس ممکن نبود منتقل می‌شود وظیفه به ایماء به عین. تسالم اصحاب جایی برای بهانه‌تراشی ما نمی‌گذارد و الا اگر بخواهیم فنی برخورد کنیم جای اشکال هست.

[سؤال: ... جواب:] ایشان فرمود ایماء به عین. گفتند ایماء به غیر عین را هیچکس نگفته و لذا احتمال نمی‌دهیم. تعبیر این جور است، می‌گویند: و منه تعرف الفرق بین الایماء بالعین و بین غیره کالایماء بالید مثلاً لعدم ثبوت البدلیة للایماء بالید و لو فی الجملة بخلاف الایماء بالعین. این را در بحث ما گفتند. در جلد چهاردهم گفتند و حیث لایحتمل. در جلد دوازده که بحث ما هست، گفتند لادلل علی بدلیة الایماء بالید. شما آنجا را اشکال می‌کنید می‌گویید لادلل، خب به براءت رجوع می‌کنیم می‌گوییم ما مخیریم بین ایماء به عین و ایماء به ید. در جلد چهارده جوری صحبت کردند شما نمی‌توانید این اشکال را مطرح کنید، می‌گویند: حیث لایحتمل ان یکون البدل شیئاً آخر کالایماء بالید أو الرجل. احتمال فقهی نمی‌دهیم که ایماء به ید یا رجل قائم مقام ایماء به رأس بشود. حیث لایحتمل ان یکون ذلک البدل شیئاً آخر غیر غمض العینین من الایماء بالید أو الرجل مثلاً سیما و ان الایماء بالعین اقرب من الایماء بالرأس من غیره. ایماء به عین نزدیک‌تر است به ایماء به رأس تا ایماء به ید و رجل. مضافاً الی تسالم الاصحاب علیه فلاجرم کان هو

المتعین فلیتأمل. آخرش هم مثل این که دل آقای خوئی محکم نبوده. چون احتمال نمی‌دهیم غیر ایماء به عین چیز دیگری مثل ایماء به ید جایز باشد و الا اگر احتمال بدهیم دوران امر بین تعیین و تخییر می‌شود، نمی‌دانیم متعین است ایماء به عین یا مخیریم بین ایماء به عین و ایماء به ید، برائت از تعیین ایماء به عین جاری می‌کنیم ولی ایشان اینجا می‌گویند احتمال فقهی نمی‌دهیم ایماء به ید جایز باشد.

[سؤال: ... جواب:] یغمض عینیه. در حال رکوع یک مقدار می‌آورد پایین اما اگر فقط ایماء به عین هست، جوری نیست که کامل بسته بشود. در حال سجود می‌گویند ایماء شدیدتر به جوری که دیگه بیشتر ایماء کند. بهر حال ایماء به عین چشم‌ها را روی هم گذاشتن است.

جهت هشتم: اخفضیت ایماء به سجود از ایماء به رکوع

مطلب دیگر این است که صاحب عروه فرموده: ایماء به سجود باید بیشتر از ایماء به رکوع باشد. این را مشهور هم گفتند. در ذکری می‌گوید نظر اصحاب این است.

محقق خوئی: لزوم اخفضیت دلیل ندارد. نه روایت معتبری دارد و نه بخاطر فرق‌گذاری بین

رکوع و سجود می‌تواند باشد. از اخفضیت در نوافل هم نمی‌توان تعدی کرد

آقای خوئی فرموده: دلیل ندارد. چرا می‌گویید باید ایماء به سجود از ید از ایماء به رکوع باشد؟ به چه دلیل؟ اگر دلیل‌تان این است که می‌خواهید ایماء به سجود با ایماء به رکوع فرق بکند، چرا برعکس نباشد؟ ایماء به رکوع بیشتر از ایماء به سجود باشد تا با هم فرق کند. می‌خواهید فرق بگذارید دیگه، چرا ایماء به سجود از ید باشد؟ ثانیاً: چه لزومی دارد فرق ظاهری بکنند؟ فرق قصدی دارند. یک ایماء به قصد بدل از رکوع است، یک ایماء به قصد بدل از سجود است. اگر به روایات استدلال می‌کنید، روایت ابی‌البختری هست که راجع به عریان می‌گوید: فان لم یجد صلی عریانا جالسا یومی ایماءا یجعل سجوده اخفض من رکوعه. ایمائش را در سجود بیشتر قرار می‌دهد از ایماء در رکوع. این که سندش ضعیف است. وهب بن وهب ابی‌البختری ضعیف است حتی قالوا انه اکذب البریة، دروغ‌گوترین آدم روی زمین هست. اگر دلیل‌تان مرسله [شیخ] صدوق است که در مریض هست، المریض یصلی قائما فان لم یستطع صلی جالسا فان لم یستطع

لباس مصلی ۱۳۸۱
صلی علی جنبه الایمن فان لم یستطع صلی علی جنبه الایسر فان لم یستطع استلقی و اوما ایماء و جعل سجوده اخفض من رکوعه (ایمائه به سجود بیشتر باشد از رکوع). این هم مرسله است، سند ندارد. وانگهی در مورد مریض است. کی می گوید حکم مریض با حکم عریان یکی است؟

[سؤال: ... جواب:] بله، به نظر ما عرف الغاء خصوصیت می کند از مریض به مقام. و لکن اشکال ارسال که هست.

آقای خوئی فرمودند: این ها که نتوانست دلیل قانع کننده باشد. اگر دلیل شما روایات معتبره ای است که در نماز نافله آمده مثل موثقه سماعه که راجع به نماز شب است، ان کان راکعا فلیصل علی دابته و هو راکب و لتکن صلاته ایماء و لیکن رأسه حیث یرید السجود اخفض من رکوعه. این هم موردش نافله است. متمکن بوده بیاید پایین نماز اختیاری بخواند به او ارفاق کردند گفتند سواره هم می توانی نافله بخوانی آنجا گفتند ایماءت به سجود بیشتر باشد. چه جوری ما تعدی کنیم به عریان که عاجز است از نماز در ثوب، آن هم در نماز فریضه بخواهیم این حرف را بزنیم.

اشکال: عرف اخفضیت در نوافل را کیفیت ایماء به سجود می داند؛ لذا از نوافل الغاء خصوصیت

می کند

انصاف این است که این موثقه سماعه و امثال آن دلیل خوبی است. عرف الغاء خصوصیت می کند از نافله؛ عرف این را کیفیت ایماء به سجود می داند. ایماء به رأس، ایماء به عین، هر دو را می گوییم. مشهور می گویند ایماء الی السجود، چه ایماء به رأس چه ایماء به عین، باید بیشتر باشد از ایماء به رکوع. ما می گوییم از این روایت موثقه سماعه و مانند آن مثل صحیحہ یعقوب بن شعیب: الرجل یصلی علی راحلته قال یومی ایماءا یجعل السجود اخفض من الركوع. این هم ظاهرش این است که در مورد نافله است. الرجل یصلی علی راحلته بعید نیست که انصراف داشته باشد به صلات نافله. ولی عرف خصوصیتی نمی بیند برای نافله، بعید نمی دانیم بر خلاف اشکال آقای خوئی که عرف از نافله تعدی کند به فریضه عند العجز عن الركوع و السجود الاختیاری. ممکن است شما بگویید صحیحہ یعقوب بن شعیب اطلاق دارد. الرجل یصلی علی راحلته قال یومی ایماءا یک فرضش هم نماز فریضه است در جایی که نمی تواند بیاید پایین نماز بخواند. آنقدر باران شدید است که

نمی‌تواند بیاید پایین نماز بخواند. ولی انصاف این است که اطلاقش نسبت به صلات فریضه محرز نیست.

همین که ما از نافله بتوانیم تعدی کنیم به صلات فریضه کافی هست.

[سؤال: ... جواب:] ما وهب بن وهب را قبول نداریم. توثیق ندارد، تضعیف شده. حالا اکذب البریة اش کذب کیفیتش باعث شد بگویند اکذب البریة اما خیلی دروغگو ماهری بود. آمد پیش خلیفه هادی برادر هارون، دید او خیلی مسابقه با کبوتر را دوست دارد، او گفت حدیثی هست راجع به این؟ گفت بله، قال رسول الله لاسبق الا فی خف او فی حافر او ریش. این "أو ریش" را هم اضافه کرد تا کبوتر را هم شامل بشود. بعد به او گفتند عجب دروغگویی هستی. بتواند فوراً حدیث جعل بکند بدون فکر، باید به این جایزه بدهید. برای این گفتند اکذب البریة. بهر حال توثیق ندارد، تضعیف دارد. ... آقای زنجانی یک زمانی قبول داشتند ولی اخیراً مناقشه کردند. یک زمانی می‌گفتند آن عبارتی هست که کان قاضیا عامیا روی احادیث عن الصادق علیه السلام کلها یوثق بها، در بعضی نقل‌ها هست کلها لایوثق بها. ایشان می‌خواست تأیید کند کلها یوثق بها هست که ما اشکال می‌کردیم می‌گفتیم از کجا کلها یوثق بها باشد، شاید کلها لایوثق بها باشد. ولی اخیراً شنیدم ایشان از این توثیق وهب بن وهب برگشتند.

جهت نهم: رفع ما یسجد علیه

صاحب عروه: عریان جالس باید وضع مهر بر پیشانی کند

مطلب دیگر صاحب عروه این بود که گفت باید مهر را بردارد بگذارد روی پیشانیش در حال سجود. تعبیر این جور بود: و یرفع ما یسجد علیه و یضع جبهته علیه. این دلیلش چیست؟ این دلیلش روایت ابراهیم بن ابی زیاد کرخی است راجع به شیخی که لایستطیع القيام و لایمکنه الركوع و السجود فقال لیومی برأسه ایماء و ان کان له من یرفع الخمره (خمره یک تکه کوزه‌ای، چیزی بوده، ما یصح السجود علیه بوده) فلیسجد. اگر کسی هست که مهر را بتواند بالا بیاورد، بالا بیاورد تا سجده کند. به نظر ما سند این روایت خوب است. چون ابراهیم بن ابی زیاد کرخی از مشایخ ابن ابی عمیر است، سند [شیخ] صدوق هم به این روایت خوب است.

اشکال: روایت وضع مهر، در خصوص پیرمرد مریض است و نمی‌توان به عریان تعدی کرد چون

تکان خوردنش به صلاح نیست

آقای خوئی می‌گوید این راجع به پیرمرد مریض است. درست است هم می‌گوید. ما شاید در مورد عریان این‌که لازم باشد مهر را بردارد بگذاریم به پیشانیش، حالا واقعا الغاء خصوصیت نمی‌توانیم بکنیم چون این عریان است، تکان خوردنش خیلی به صلاح نیست. حالا حکمتش این بوده که عریان آسوده باشد که کسی مهر را بردارد بگذار روی پیشانیش. بعد ضمنا این روایت می‌گوید فلیسجد. اگر کسی هست که این مهر را بیاورد بالاتر، سجده کند یعنی با چند سانت بالا آوردن مهر او بتواند سجده کند، راجع به عریان که می‌گویند سجده نکنند، و لایسجدان.

جهت دهم: به احتیاط واجب، شخص عریان در فرض امن از ناظر وضع ید بر عورت کند

مطلب آخر ایشان این است که احتیاط واجب کردند که و لو ناظر محترم نیست این عریان دست بگذارد به قبلش، از ملأئکه بپوشاند قبلش را.

صحیح زرارہ را این‌جوری حمل کردند گفتند و ان کانت امرأة فلتجعل یدها علی فرجها و ان کان رجلا یضع یدہ علی سوائتہ، گفتند این مربوط می‌شود به ستر صلاتی به مقدار ممکن. آقای خوئی فرمود این مربوط به ستر از ناظر محترم است. صاحب جواهر هم گفته علماء به این روایت عمل نکردند. ولی انصاف این است که همان‌طور که امام هم دارد، رعایت این احتیاط لازم است.

جهت یازدهم: کیفیت نماز عریان مرد در فرض امن از ناظر (ایستاده ایمائی) شامل زن می‌شود.

چون گرچه موضوع روایات مرد است، اما به اطلاقات شرطیت قیام تمسک می‌کنیم

آخرین مطلب را سریع بگوییم: همه این مسأله راجع به مرد بود. یک روایت بیشتر راجع به زن نداشتیم (صحیح زرارہ) آن هم راجع به نماز جالسا بود. اما نماز ایستاده در فرض امن از ناظر محترم بین زن و مرد شاید فرق باشد، شاید شارع ناظر محترم هم نیست به زن نگوید ایستاده نماز بخوان. این‌که زن نشسته نماز بخواند و لو ناظر محترم نیست، احتمالش را می‌دهیم. تمام روایات راجع به مرد بود در اوما و هو قائم.

احتمال خصوصیت که می‌دهیم بین زن و مرد، قاعده اشتراک بین زن مرد جایی است که احتمال خصوصیت ندهیم، روایت اطلاق داشته باشد.

و الذی یسهّل الخطب این است که مهم این است که ما در فرض امن از ناظر محترم به این زن می‌گوییم ما دلیل خاص نداریم تو باید ایستاده نماز بخوانی، اما اطلاقات شرطیت قیام شامل تو می‌شود. دلیل خاص لازم نیست، اطلاقات شرطیت قیام شامل تو می‌شود. وقتی شامل تو شد، شما باید نماز ایستاده بخوانی. و ایماء هم بکنی به رکوع و سجود برای این که دیگه محتمل نیست به تو بگویند رکوع و سجود اختیاری بکن. مرد ایماء کند تو رکوع و سجود اختیاری بکن. این که دیگه محتمل نیست.

و الحمد لله رب العالمین.

انشاءالله ادامه بحث یکشنبه بعد از دهه محرم. روز ۲۴ شهریور می‌شود.

اللهم کن لولیک الحجة بن الحسن صلواتک علیه و علی آبائه فی هذه الساعة و فی کل ساعة ولیا و حافظا و قائدا و ناصرا و دلیلا و عینا حتی تسکنه ارضک طوعا و تمتعه فیها طویلا. و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین.

فهرست

جلسه ۱-۲۲۵.....	۲
شرط اول: طهارت ساتر	۲
عدم شرطیت طهارت در محمول مصلی	۲
شرط دوم: اباحه	۵
بررسی ادله شرطیت اباحه	۵
دلیل اول: اجماع	۵
اشکال اول: عدم تحقق اجماع	۶
اشکال دوم: این اجماع مدرکی یا محتمل المدرکی است	۷
دلیل دوم: روایت وصیت حضرت به کمیل: نماز در مغضوب قبول نیست	۸
اشکال اول: روایت مرسله است	۹
اشکال دوم: عدم قبول اعم از عدم صحت است	۱۰
دلیل سوم: مرسله صدوق: انفاق منهی عنه در مأموریه موجب عدم قبولی مأموریه است	۱۱
جواب اول: روایت مرسله است	۱۱
اشکال دوم: عدم قبول با ثواب ندادن هم می سازد	۱۲
اشکال سوم: انفاق بر صلات در مغضوب صادق نیست	۱۲
جلسه ۲-۲۲۶.....	۱۳
دلیل چهارم: تنافی عقلی بین امر به نزع لباس مغضوب و امر به صلات در آن	۱۳
اشکال: جریان ترتب قرینه است بر عدم تنافی	۱۳
دلیل پنجم: انتزاع عرفی مانعیت از دو خطاب امر به نزع و امر به نماز در ساتر	۱۴
اشکال: تغایر متعلق دو خطاب تکلیفی و وضعی، رافع تنافی است	۱۵

- دلیل ششم: مانحن فیه از مصادیق اجتماع امر و نهی در فعل واحد است ۱۶
- بیان اول: منهی عنه و ماموریه، تستر به سائر مغضوب در نماز است ۱۶
- اشکال اول: (محقق نراقی): منهی عنه ستر است و ماموریه مستوریت است ۱۷
- اشکال دوم (مرحوم نراقی): نهی از شرط توصلی، مستتبع فساد مشروط نیست ۱۷
- بیان دوم: منهی عنه و ماموریه، افعال صلاتی است که موجب تحریک لباس غضبی است ۱۹
- اشکال (صاحب جواهر): افعال صلاتی مقارن با غضب است نه متحد با آن ۱۹
- پاسخ (صاحب عروه و مرحوم بروجردی): افعال صلاتی گرچه متحد نیستند با غضب اما علت آن هستند ۲۰
- اشکال سوم برای بیان اول (آقای خوئی): ذات شرائط نماز متعلق امر به نماز نیستند ۲۱
- جلسه ۳-۲۲۷ ۲۲
- مرور ادله شرطیت اباحه لباس مصلی ۲۲
- دلیل اول: اجماع ۲۲
- اشکال: در اجماع اصحاب ائمه مدرکی بودن مضر نیست و اجماع غیر اصحاب ائمه هم معتبر نیست ۲۳
- پاسخ: اجماع فقهاء در فرض فقد مدرک حجت است چون مستند است به ارتکاز متشرعه ۲۳
- دلیل دوم: قاعده اشتغال ۲۴
- دلیل سوم: عدم تمشی قصد قربت ۲۴
- اشکال: دواعی غیر قربی (غیر از ریاء) در خصوصیات و مقارنات نماز شرط نیست ۲۵
- دلیل چهارم: روایت وصیت حضرت به کمیل: نماز در مغضوب قبول نیست ۲۵
- بررسی آیه انما یتقبل الله من المتقین در ذیل کلام آقای خوئی ۲۶
- دلیل پنجم: مرسله صدوق: انفاق منهی عنه در ماموریه موجب عدم قبولی ماموریه است ۲۸

فهرست	۱۳۸۷
دلیل ششم: نزع لباس مغضوب فعل کثیر و ضد نماز است پس امر به نزع مقتضی نهی از نماز	
است	۲۸
اشکال اول: دلیل اعم از مدعی است چون مختص لباس مغضوب نیست	۲۹
اشکال دوم: دلیل اخص از مدعا است چون نزع عبا مثلا، مستلزم فعل کثیر نیست	۲۹
اشکال سوم: امر به شیء مقتضی نهی از ضد خاص نیست	۳۰
اشکال چهارم: نهی گیری مقتضی فساد نیست	۳۰
تقریب آقای خوئی از دلیل ششم: امر به نزع مساوق با امر به ابطال است	۳۰
اشکال اول (آقای خوئی): دلیل اخص از مدعی است	۳۱
اشکال دوم (آقای خوئی): مامور به ذات مبطل است نه عنوان ابطال بنابراین ترتب، طلب حاصل	
نیست	۳۱
اشکال سوم (آقای خوئی): مامور به عنوان ابطال به سبب خاص است بنابراین ترتب، طلب حاصل	
نیست	۳۲
اشکال چهارم: امر به نزع حکم عقل است نه شرع	۳۲
اشکال پنجم: تطبیق صرف الوجود بر فردی که به عنوان ثانوی حرام شده است، صحیح است	
وضعا	۳۳
جلسه ۴-۲۲۸	۳۳
دلیل هفتم (مرحوم آقای خوئی): ستر مصلی به ساتر مغضوب مجمع امر و نهی است	۳۳
اشکال اول: ترکیب، اتحادی نیست چون شرائط نماز، مصب امر نیستند	۳۴
اشکال دوم: آقای خوئی در مبحث استصحاب بر خلاف اینجا گفتند ذات شرط امر دارد	۳۵
اشکال سوم: بنا بر جواز اجتماع امر و نهی مشکلی نیست	۳۷
آقای زنجانی: ثبوتاً ممکن است تمشی قصد قربت در شرائط تعبدی که حرام شده است، مشکل	
فقط اثباتی است	۳۸

اشکال: اگه مشکل ثبوتی برطرف شود، مشکل اثباتی نداریم.....	۳۹
مرحوم امام: ثبوتاً ممکن است تمشی قصد قربت در شرائط تعبدی که حرام شده است لولا	
الاجماع.....	۳۹
اشکال اول: این اجماع اگر ثابت باشد مدرکی است.....	۳۹
اشکال دوم: اجماع دلیل لبی است و شامل شرط توصلی مثل ستر نمی‌شود.....	۳۹
دلیل هشتم (صاحب عروه و مرحوم بروجردی): افعال مصلی در لباس غضبی، علت تامه تحریک	
لباس غضبی است.....	۳۹
اشکال اول (آقای خوئی): علت تامه حرام، حرام نیست.....	۴۱
اشکال دوم: حرکات مصلی که علت تامه غضب است، مصداق واجب صلاتی نیستند.....	۴۱
اشکال سوم: عرفاً تحریک ثوب مغضوب، مصداق غضب زاید نیست.....	۴۲
جلسه ۵-۲۲۹.....	۴۳
ادامه بررسی دلیل هفتم: هم قائل به جواز اجتماع امر و نهی هستیم و هم ترکیب، انضمامی است	
.....	۴۳
مرحوم صدر چون غضب را عنوان مشیر می‌داند لذا در ساتر غضبی فقط از راه ترکیب انضمامی	
مشکل را حل کرده اما در مکان غضبی قائل به بطلان شده.....	۴۳
اشکال اول: عنوان مشیر بودن غضب خلاف ظاهر است.....	۴۴
اشکال دوم: نماز در ساتر و مکان غضبی جهلاً و نسیاناً مشمول حدیث لاتعداد است.....	۴۵
آقای خوئی: قول به بطلان نماز در ساتر مغضوب نقض می‌شود به شستن لباس نجس با آب غضبی	
.....	۴۵
اشکال اول: طهارت ثوب و جسد که مسبب از غسل است شرط نماز است نه خود غسل.....	۴۶
اشکال دوم: ملاک طهارت در غسل به ماء غضبی حاصل است.....	۴۷
ادامه بررسی دلیل هشتم: افعال صلاتی، علت تامه تحریک لباس غضبی است.....	۴۷

- فهرست ۱۳۸۹
- اشکال اول: حرکات مصلی که علت تامه غضب است، مصداق واجب صلاتی نیستند..... ۴۸
- پاسخ (مبنایی): اگر هوی الرکوع مصداق غضب باشد، رکوع نمی‌تواند مصداق واجب باشد..... ۴۸
- استاد: با وجود مندوحه، رکوع می‌تواند مصداق غضب باشد..... ۴۹
- ایراد به اشکال اول: هوی الی الرکوع مشمول امر به رکوع است..... ۵۱
- پاسخ: هوی الی الرکوع مقدمه رکوع است..... ۵۱
- اشکال دوم (آقای خوئی): علت تامه حرام، حرام نیست..... ۵۲
- اشکال: گرچه علت تامه حرام، حرام نیست اما مبغوض مولی هست..... ۵۲
- اشکال سوم: عرفا تحریک ثوب مغضوب، مصداق غضب زاید نیست..... ۵۲
- اشکال چهارم: هوی الی الرکوع جزء اخیر علت تامه تحریک ثوب مغضوب نیست..... ۵۳
- پاسخ: جزء اخیر است چون لبس لباس مقدم است بر هوی الی الرکوع..... ۵۳
- اشکال پنجم: مبغوض گیری می‌تواند مصداق واجب نفسی باشد..... ۵۳
- جلسه ۶-۲۳۰..... ۵۴
- وجوه تصحیح نماز جاهل یا ناسی در ساتر غضبی..... ۵۴
- وجه اول: تمسک به حدیث لاتعداد..... ۵۵
- آقای خوئی: نماز در مکان غضبی مشمول حدیث لاتعداد نیست..... ۵۵
- اشکال: اخلال به شرائط سجود اخلال به سجود نیست عرفا..... ۵۵
- اشکال به شمول حدیث لاتعداد نسبت به نماز در ساتر غضبی: حدیث لاتعداد شرائط ناشی از حکم عقل به امتناع اجتماع امر و نهی را نمی‌تواند تصحیح کند..... ۵۵
- پاسخ: شارع می‌تواند با حدیث لاتعداد حرمت غضب یا شرطیت ستر یا وجوب نماز در ساتر غضبی را بردارد به این که صرفا مسقط باشد..... ۵۷
- شمول حدیث لاتعداد نسبت به جاهل به حکم و جاهل مقصر..... ۵۸
- وجه دوم: جاهل مرکب و ناسی، واقعا تکلیف ندارند چون لغو است..... ۵۹

- اشکال (مرحوم امام و مرحوم صدر): شارع لازم نیست در مقام جعل، خصوصیات را لحاظ کند
- ۶۱.....
- ۶۲..... تفاوت بیان مرحوم امام با بیان مرحوم صدر در شخص عاجز
- ۶۲..... برای رفع تکلیف ناسی به حدیث رفع نمی‌شود تمسک کرد
- ۶۳..... وجه سوم: جاهل قاصر متردد، ترخیص ظاهری دارد
- ۶۳..... مسأله ۱: انواع غصب
- ۶۴..... جلسه ۷-۲۳۱
- ۶۴..... مطلق تعلق حق غیر مانع از اباحه تصرف مالک نیست. مانند حق الرهانه
- حق دیان مانع از تصرف ورثه است (خلافا للمشهور) مگر این‌که به اندازه حق دیان کنار گذاشته شده، باشد
- ۶۵.....
- ۶۷..... حق موصی‌له مانع از تصرف ورثه است
- ۶۸..... وصیت به ثلث ظهور در اشاعه دارد
- ۶۹..... حق السبق مانع از تصرف نیست
- ۷۰..... حق الاختصاص مانع از تصرف است
- ۷۳..... عنوان غصب شامل همه موارد تصرف در مال غیر می‌شود
- ۷۳..... جلسه ۸-۲۳۲
- ۷۴..... اگر خصوص لبس مستأجر مورد اجاره باشد، موجر نمی‌تواند در این لباس نماز بخواند
- ۷۷..... صاحب عروه: نماز راهن در لباس رهنی باطل است
- ۷۸..... اشکال: دلیل بطلان نماز یک نبوی مرسله است
- آقای خوئی: اگر تلبس مصلی مصداق اجتماع امر و نهی باشد، نمازش باطل است و لو غصبی نباشد
- ۷۹.....

فهرست	۱۳۹۱
اشکال اول: مثال تلبس مرد مصلی به لباس زن و بالعکس غلط است چون که اصلاً حرام نیست	۸۱
.....	۸۲
سرف تستر، تشبه نیست	۸۳
اشکال دوم: مثال تلبس به لباسی که متعلق نذر صدقه است غلط است چون که عنوان ترک صدقه متحد نیست با عنوان تلبس	۸۳
.....	۸۳
جلسه ۹-۲۳۳	۸۴
دلالت روایت ضعیف جابر بن جعفری بر حرمت تشبه مردان به زنان در لباس تمام است	۸۴
.....	۸۴
سرف تستر، عرفا تشبه نیست	۸۵
صحیح سماعه بن مهران بر فرض دلالت بر حرمت تشبه بکند، نمی‌تواند مفسر روایت لعن الله المتشبهین باشد	۸۶
.....	۸۶
مسأله ۲: اوصاف غصبی لباس	۸۶
.....	۸۶
فرع اول: نماز در لباس رنگ شده با رنگ غصبی	۸۶
.....	۸۶
صاحب عروه: رنگ لباس، تالف است و لذا نماز صحیح است	۸۶
.....	۸۶
مرحوم نائینی: لباس رنگی مشترک است بین مالک رنگ و مالک لباس و لذا نماز باطل است	۸۶
بیان اول آقای خوئی: مانحن‌فیه مانند چایی درست کردن با چایی غصبی است که مسلماً	۸۷
اشکال دارد	۸۷
.....	۸۸
بیان دوم آقای خوئی: رنگ لباس رنگی جرم ندارد و وصف محض است، لذا نماز صحیح است	۸۹
اشکال: طبق فرمایش آقای خوئی در بحث خیار غبن، مالک رنگ شریک در مالیت است	۸۹
.....	۸۹
استاد: در مانحن‌فیه شرکت در مالیت عقلائی نیست چون مالک رنگ مستحق قیمت رنگ است	۹۱
.....	۹۱
اشکال بیان اول آقای خوئی: رنگ چایی غصبی قابل ارجاع به مالک نیست و لذا خوردنش	۹۲
اشکال ندارد مانند کسی که در اثناء وضوء متوجه غصبی بودن آب می‌شود	۹۲

جلسه ۱۰-۲۳۴.....	۹۴
آقای خوئی: رنگ لباس رنگی اگر جرم نداشته باشد و وصف محض باشد، نماز صحیح است و	
اگر جرم داشته باشد نماز باطل است	۹۴
اشکال اول: طبق فرمایش آقای خوئی در بحث خیار غبن، مالک رنگ شریک در مالیت است	۹۴
استاد: در مانحن فیه شرکت در مالیت، عقلائی نیست به خلاف بحث خیار غبن	۹۵
اشکال دوم: تصرف مالک در عین بدون اذن شریک در مالیت عین، جایز است مگر این که	
موجب تضییع مالیت عین بشود	۹۶
اشکال سوم: تفصیل آقای خوئی در مقام منافات دارد با اطلاق کلام ایشان در بحث وضوء که	
مال غیر قابل انتفاع برای مالک، از ملکیت خارج می شود	۹۸
استاد: اگر رنگ لباس جرم دارد، ملک صاحب رنگ است	۱۰۱
صاحب عروه: مال تلف شده به ملکیت متلف می آید و ذمه اش بدهکار بدل مال است حذرا از	
جمع بین عوض و معوض	۱۰۱
اشکال: مالک قبل از تحویل گرفتن بدل، هم مستحق بدل است و هم مالک مال تلف شده.	۱۰۲
در بحث خمس هم بعد از تلف شدن متعلق خمس، حاکم شرع مخیر است در گرفتن بدل یا	
مال تلف شده	۱۰۴
جلسه ۱۱-۲۳۵.....	۱۰۵
مراد از مال مسلم در روایت "لایحل مال امرء مسلم الا بطیبه نفسه" ملک مسلم است	۱۰۵
بر فرض عمومات حرمت غصب شامل تصرف در رنگ جرم دار نشود، مشمول عمومات حرمت	
ظلم هست	۱۰۶
شرط ملکیت عند العقلاء منتفع بودن مالک نیست و عند الشک استصحاب جاری است	۱۰۶
اشکال آخر به آقای خوئی: حرمت تصرف در چای غصبی با مبنای ایشان در بحث استهلاک	
منافات دارد که استهلاک موجب انعدام موضوع است	۱۰۷

فهرست	۱۳۹۳
فرع دوم: نماز در لباسی که رنگرز مجبور شده به رنگ کردنش، اشکال ندارد	۱۱۰
فرع سوم: نماز در لباسی که اجرت خیاط داده نشده صحیح است	۱۱۰
شبهه شرکت در مالیت در فرع دوم و سوم مندرفع به ارتکاز عقلاء است	۱۱۰
فرع چهارم: نماز در لباسی که نخش غصبی است باطل است	۱۱۳
جلسه ۱۲-۲۳۶	۱۱۵
مسأله ۳: شستن لباس با آب غصبی	۱۱۵
اگر رطوبت لباس جرم عرفی دارد، نماز باطل است	۱۱۶
با توجه به این که رطوبت لباس تالف هست، طبق مبنای صاحب عروه نماز صحیح است	۱۱۶
مسأله ۴: اذن مالک به غاصب در نماز خواندن در لباس غصبی	۱۱۷
صاحب عروه: اگر اذن مالک به غاصب بر اساس نص خاص یا انصراف عموم باشد نماز صحیح است	۱۱۷
اشکال اول: غاصب بودن با مأذون بودن جمع نمی شود	۱۱۸
پاسخ: به لحاظ استیلاء غاصب است و به لحاظ تصرف غاصب نیست	۱۱۹
استیلاء و تصرف در مال غصبی مقارن هم هستند نه ملازم و لذا غاصب متصرف، مرتکب دو	۱۲۰
حرام شده است	۱۲۰
اشکال دوم: امر به رد لباس مغضوب مستلزم نهی از ضدش که نماز در آن لباس است، می باشد	۱۲۱
پاسخ: بر فرض امر به شیء مقتضی نهی از ضد باشد، نهی غیری مقتضی فساد نیست	۱۲۱
مسأله ۵: صاحب عروه: تحریک محمول مغضوب در نماز مبطل است	۱۲۱
مسأله ۶: نماز در لباس مغضوبی که مضطر به لبسش شده است	۱۲۲
مشهور: نماز در لباس مغضوبی که مضطر به لبسش شده است، صحیح است	۱۲۲

- اگر مانعیت یک فعل با خطاب مستقل فهمیده شود مانند لبس حریر در نماز، اضطرار رافع بطلان نیست ۱۲۲
- کلام در اضطرار لابسوء الاختیار است ۱۲۴
- اشکال اول به کلام مشهور: مضطر به تصرف زاید مانند رکوع و سجود نیست ۱۲۴
- پاسخ اول: این که تحریک لباس مغضوب، غصب زاید است مبنای صاحب عروه است نه مبنای مشهور ۱۲۵
- پاسخ دوم: تحریک لباس مغضوب در فرض اضطرار غصب زاید نیست ۱۲۵
- اشکال دوم (مرحوم نائینی): اضطرار رافع حرمت است نه رافع ملاک حرمت ۱۲۶
- جلسه ۱۳-۲۳۷ ۱۲۷
- ایراد اول از اشکال دوم: بعد از سقوط نهی، دیگری مانعی برای ترخیص در تطبیق امر نیست ۱۲۸
- پاسخ اول: مبغوضیت با اطلاق امر عبادی منافات دارد ۱۲۸
- ایراد دوم به اشکال دوم: مبغوضیت ذات فعل بدون مبغوضیت فاعلی، با عبادیت فعل قابل جمع است ۱۲۹
- علامت بر این که مبغوضیت دو حیث فعلی و فاعلی دارد، استحقاق ثواب برای مکره و عقاب برای مکره است ۱۳۱
- خطاب رفع حرمت از مضطر، دلالت بر وجود مفسده نمی کند ۱۳۳
- دلیل بر وجود ملاک در موارد اضطرار، دلالت التزامیه عرفیه تکالیف است ۱۳۴
- پاسخ دوم به ایراد اول: اطلاق خطاب مقید به عدم اضطرار است لذا به نظر شما کاشفی از ملاک وجود ندارد ۱۳۴
- اضطرار بسوء الاختیار ۱۳۵
- اضطرار بسوء الاختیار نه رافع مبغوضیت است نه رافع حرمت ۱۳۵

فهرست	۱۳۹۵
اگر اضطراب بسوء الاختیار در لباس غضبی تا آخر وقت باقی است، علی القاعده نماز از این شخص ساقط است	۱۳۶
"الصلاه لاتسقط بحال" دلیل است بر وجوب نماز در مقام بدون شرطیت ستر	۱۳۷
جلسه ۱۴-۲۳۸	۱۳۷
مسأله ۷: در اثناء نماز عالم یا ملتفت به غضبیت لباس شد	۱۳۷
فرع اول: در فرض امکان، لباس را تعویض کند و در سائر مباح نماز را ادامه دهد	۱۳۸
طبق مبانی آقای خوئی، در فرض عالم شدن نماز باطل است	۱۳۹
فرع دوم: اگر امکان تعویض لباس نیست، در سعه وقت نماز را اعاده کند	۱۴۳
طبق مبانی آقای سیستانی، زن می تواند در فرض عدم امکان تعویض چادر غضبی، بدون چادر نماز بخواند	۱۴۴
آقای سیستانی هم در این فرع و در مثال ساتریت عورت مرد، قائل به بطلان نماز است	۱۴۵
جلسه ۱۵-۲۳۹	۱۴۷
فرع سوم: صاحب عروه: اگر امکان کندن لباس غضبی فوراً نیست و وقت هم تنگ است نماز را ادامه دهد	۱۴۷
اشکال اول: امکان نزع فوری دخی در حکم ندارد؛ مهم تاثیر نماز در تاخیر نزع است	۱۴۷
اشکال دوم: اگر ناظر محترمی باشد، باید در ضیق وقت در همان لباس غضبی نماز را ادامه بدهد	۱۴۸
آقای خوئی: در فرض تراحم حرمت غضب با نماز در داخل وقت، نماز اهم است	۱۴۹
اشکال اول (حلی): دلیلی بر اهمیت نماز نسبت به سایر واجبات و محرمات وجود ندارد	۱۵۰
روایت "لاتدع الصلاه بحال" صرفاً یک بیان عرفی از سختی های وظائف مستحاضه است	۱۵۰
اشکال دوم: آقای خوئی تکلیفی که بدل ندارد را بر تکلیف بدل دار مقدم می کند و حرمت غضب بدل ندارد	۱۵۱

- استاد: با توجه به احتمال اهمیت حرمت غضب، باید قائل به تأخیر شد..... ۱۵۱
- اشکال سوم به آقای خوئی (نقضی): بطلان وضوء یا تیمم به آب یا خاک غضبی در فرض اضطرار..... ۱۵۲
- مسأله ۸: صاحب عروه و امام: لباس قرضی که مقرض نیت اداء ندارد یا نیت اداء از مال حرام دارد، از مصادیق غضب است..... ۱۵۳
- مرحوم امام: اگر هنگام قرض مردد باشد در اصل اداء یا اداء از مال حرام، لباس قرضی، غضبی نیست خلافاً لصاحب العروة..... ۱۵۴
- مشهور: چون ثمن کلی فی الذمه است، لباس قرضی در فرض مذکور غضبی نیست..... ۱۵۶
- آقای زنجانی: اگر در معامله معاطاتی اول پول را بدهد، ثمن، شخصی می‌شود..... ۱۵۶
- اشکال: تحویل ثمن قبل از مثنی، یک نوع مبرز ثمن کلی فی الذمه است و لذا در فرض ثمن معیوب اقدام به تعویض ثمن می‌کنند نه فسخ معامله..... ۱۵۷
- جلسه ۱۶-۲۴۰..... ۱۵۸
- ادله اعتباری بطلان قرضی که مقترض یا بیعی که مشتری نیت اداء ندارد یا اداء از مال حرام دارد..... ۱۶۰
- وجه اول: این مقترض و مشتری عند العقلاء غاصب است و لذا نتیجه بیع فضولی را دارد..... ۱۶۰
- وجه دوم: انشائی که بر خلاف قصد باشد، صوری است..... ۱۶۱
- وجه سوم: مهمل بودن ثمن از ناحیه حرام و حلال بودنش غیر معقول است و اطلاقش هم قابل امضاء نیست پس مقید است امضاء به حلال بودن ثمن..... ۱۶۳
- ادله روایی بطلان قرضی که مقترض یا بیعی که مشتری نیت اداء ندارد یا اداء از مال حرام دارد..... ۱۶۴
- روایت اول: صحیح ابن یسار: نکاحی که مرد قصد دادن مهریه را ندارد زنا است..... ۱۶۵

فهرست	۱۳۹۷
روایت دوم: مرسله ابن فضال: کسی که هنگام قرض کردن نیت اداء نکند، به منزله سارق است	۱۶۶.....
روایت سوم: مرسله صدوق: نکاح مردی که قصد دادن مهریه را ندارد، نزد خدا زنا است	۱۶۶.....
روایت چهارم: عبدالغفار: کسی که هنگام قرض کردن نیت اداء نکند، به منزله سارق است ...	۱۶۶.....
روایت پنجم: ابن مکرم: کسی که هنگام قرض کردن قصد عدم اداء دارد، دزد عادی است ...	۱۶۷.....
روایت ششم: صحیح صفار: استعمال میوه درختی که با پول حرام تهیه شده، حلال نیست	۱۶۷.....
روایت هفتم: صحیح حمیری: اگر متولی وقف دزد باشد و مالی غیر از اموال وقف نداشته باشد، خوردن غذایش جایز نیست	۱۶۷.....
جلسه ۱۷-۲۴۱.....	۱۶۹.....
صاحب جواهر فقط در خصوص قرض قائل به شرطیت نیت اداء شده دون البیع	۱۶۹.....
ادامه ادله روایی	۱۷۰.....
روایت هشتم: سود تجارت با مال یتیم، برای یتیم است	۱۷۰.....
اشکال اول: روایات اتجار با مال یتیم در خصوص تجارت برای یتیم است نه تصاحب مال یتیم	۱۷۰.....
اشکال دوم: بر فرض "اتجر بمال الیتیم" شامل مورد تصاحب مال یتیم بشود لکن از باب	۱۷۲.....
اهتمام به مال یتیم، فقط در خصوص مال یتیم این حکم می‌باشد	۱۷۲.....
اشکالات ادله اعتباری	۱۷۲.....
اشکال دلیل اول: ملاک در صحت معاوضه انشاء طرفین است نه آنچه که در دادوستد خارجی	۱۷۲.....
رخ می‌دهد	۱۷۲.....
شاهد بر صحت عقد مورد بحث، حق بایع است بر مطالبه تعویض ثمن حرام مشتری با ثمن	۱۷۴.....
حلال	۱۷۴.....

- این که در مقام گفته می‌شود مقرض یا مشتری اکل مال به باطل کرده، بخاطر این است که در خارج پول مردم را نمی‌دهد ۱۷۵
- اشکال دلیل دوم: التزام بناء بر عمل نیست، التزام یعنی تعهد دادن به طرف مقابل ۱۷۵
- اشکال دلیل سوم: اطلاق ذاتی ثمن قابل امضاء است بر خلاف اطلاق لحاظی ۱۷۸
- تخلف داعی موجب بطلان بیع نیست ۱۷۹
- جلسه ۱۸-۲۴۲ ۱۸۰
- پاسخ تفصیلی به روایاتی که برای بطلان قرض در مانحن‌فیه اقامه شده بود ۱۸۱
- پاسخ اول از روایت اول: معرض عنه اصحاب هست ۱۸۱
- پاسخ دوم: احتمال خصوصیت در مورد نکاح، موجود است ۱۸۲
- پاسخ اول (سندی) از روایت دوم: روایت مرسله است ۱۸۲
- صالح بن ابی حماد بخاطر مدح فضل بن شاذان ثقه است ۱۸۲
- پاسخ دوم (دلالتی): با توجه به اختلاف ماهیت قرض و بیع، حکم تعبدی در قرض، تعدی به بیع نمی‌کند ۱۸۴
- پاسخ سوم (دلالتی): مشخص نشده که در چه چیز به منزله سارق است ۱۸۵
- پاسخ از روایت سوم: مضافاً به اشکال روایت دوم، "فهو عند الله زان" ظهورش این است که به حسب قانون زنا نیست ۱۸۶
- پاسخ از روایت چهارم: ضمن ضعف سند و ضمن احتمال خصوصیت در مورد قرض، متعلق "بمنزلة السارق" مشخص نشده است ۱۸۷
- پاسخ اول از روایت پنجم: ضمن ضعف سند و ضمن احتمال خصوصیت در مورد قرض، متعلق "فذلك اللص" مشخص نشده است ۱۸۷
- پاسخ دوم: روایت شامل فرض تردید در نیت نمی‌شود ۱۸۸
- پاسخ از روایت ششم: معلوم نیست "لایحل استعماله" عطف بر "لاخیر" باشد ۱۸۸

فهرست	۱۳۹۹
روایت هفتم سند و دلالتا خوب است	۱۸۹
روایات معارض	۱۹۰
روایت اول: موثق سکونی: استمتاع از زنی که مهریه‌اش با مال حرام داده شده، جایز است..	۱۹۰
روایت دوم: ممر از غیر از ولد الزنا است	۱۹۰
جلسه ۱۹-۲۴۳	۱۹۱
شیخ طوسی، توقیع حمیری را به سند صحیح نقل کرده است	۱۹۲
در شهادت شیخ ابوالحسن قمی نسبت به معتبر بودن توقیع حمیری، اصالة الحس جاری است	۱۹۲
وجوه جمع بین روایات:	۱۹۵
وجه اول: حمل طائفه مجوزه بر ثمن کلی فی الذمه و حمل طائفه مانعه بر ثمن شخصی.....	۱۹۵
اشکال: تشابه تعابیر روایات، مانع از عرفی بودن این جمع است	۱۹۵
تنبيه: هر دو طائفه منصرف است به ارتکاز عقلاء از ثمن شخصی	۱۹۵
وجه دوم: طائفه مانعه قرینه است بر حمل طائفه مجوزه بر کراهت	۱۹۷
اشکال اول: برخی از تعابیر طائفه مانعه، صریح در حرمت است	۱۹۷
اشکال دوم: توقیع حمیری ارشاد به فساد دارد و لذا معنا ندارد حمل بر کراهت شود.....	۱۹۷
وجه سوم: شراء به نقد در موثق سکونی ظهور در ثمن کلی دارد	۱۹۸
اشکال: شراء به نقد اختصاص ندارد به ثمن کلی	۱۹۹
استقرار تعارض ما بین روایات	۲۰۰
مرجح: تقدم خبر صحیح که طائفه مانعه باشد بر خبر موثق که طائفه مجوزه باشد	۲۰۰
اشکال اول (مبنایی): خبر صحیح و موثق در عرض هم هستند چون مهم حجیت خبر ثقه است	۲۰۱

اشکال دوم (بنایی): ضمن این که در طائفه مجوزه هم خبر صحیح بود، معلوم نیست سکونی،	عامی باشد ۲۰۱
جلسه ۲۰-۲۴۴.....	۲۰۲
ادامه وجوه جمع.....	۲۰۲
وجه چهارم برای جمع بین طائفه مانعه و طائفه مجوزه: احتمال خصوصیت در مفاد معتبره	
سکونی (نکاح) موجود است پس با توقیع حمیری تعارضی ندارد.....	۲۰۲
اشکال: عرف از معتبره سکونی الغاء خصوصیت می کند.....	۲۰۳
وجه پنجم: معتبره سکونی و صحیحه صفار نصین هستند و بعد از تعارض، رجوع به توقیع	
حمیری می شود که ظاهر در حرمت است.....	۲۰۴
اشکال: ضمن این که صحیحه صفار مجمل است، توقیع حمیری هم ظاهر نیست بلکه نص در	
حرمت است.....	۲۰۵
بعد از تعارض و تساقط، سیره عقلائیه و عمومات اقتضاء می کند صحت این معامله را.....	۲۰۶
مسأله ۹: خرید با مالی که متعلق زکات یا خمس است.....	۲۰۹
مشهور: تصرف در مالی که متعلق زکات است حرام است و لو بعد از فروش.....	۲۱۰
آقای سیستانی: تصرف حرام نیست لکن بایع یا مشتری باید زکات را بدهد تکلیفاً.....	۲۱۰
جلسه ۲۱-۲۴۵.....	۲۱۱
احتمالات هشت گانه در کیفیت تعلق زکات.....	۲۱۲
احتمال اول: زکات مجرد تکلیف محض است.....	۲۱۲
احتمال دوم: زکات دینی است بر ذمه مکلف.....	۲۱۲
احتمال سوم: حق الزکاة صرفاً متعلق به مکلف نیست، بلکه حقی است متعلق به مال از نوع حق	
الجنایة.....	۲۱۲

فهرست	۱۴۰۱
احتمال چهارم: حق الزکاة صرفا متعلق به مکلف نیست، بلکه حقی است متعلق به مال از نوع	
حق الرهانة	۲۱۳
احتمال پنجم: حق الزکاة صرفا متعلق به مکلف نیست، بلکه حقی است متعلق به مال البته نه	
از نوع حق الجنایة و نه از نوع حق الرهانة	۲۱۵
احتمال ششم: شراکت اصحاب زکات به نحو کلی فی المعین	۲۱۸
احتمال هفتم: شراکت اصحاب زکات به نحو اشاعه	۲۱۹
احتمال هشتم: شراکت اصحاب زکات به نحو شرکت در مالیت	۲۱۹
جلسه ۲۲-۲۴۶	۲۲۰
بررسی احتمالات کیفیت تعلق زکات به مال	۲۲۱
احتمال اول (تکلیف محض): نتیجه این احتمال صحت بیع است اما این احتمال دلیلی ندارد	
.....	۲۲۱
احتمال دوم (بدهکاری): نتیجه این احتمال صحت بیع است اما این احتمال دلیلی ندارد.....	۲۲۱
ثمره فرق بین احتمال دوم با احتمال اول بعد از زمان فوت مشخص می شود.....	۲۲۱
احتمال سوم (شبهه حق الجنایة): نتیجه اش صحت بیع است اما این احتمال بر خلاف دلیل	
شریک بودن اصحاب زکات است	۲۲۳
احتمال چهارم (شبهه حق الرهانة): نتیجه اش بطلان بیع است به نظر مشهور اما این احتمال بر	
خلاف دلیل شریک بودن اصحاب زکات است	۲۲۴
احتمال پنجم (زکات حق خاصی است): نتیجه این احتمال صحت بیع است اما این احتمال بر	
خلاف دلیل شریک بودن اصحاب زکات است	۲۲۵
صحیحه عبدالرحمن (مشتري بعد از پرداخت زکات، به بايع رجوع می کند) صرفا دلالت بر	
حکم تکلیفی مشتری می کند نه صحت بیع	۲۲۶
دلیل شرکت اصحاب زکات، منافاتی با ادله "عليه الزکاة" و یا "فيه الزکاة" ندارد.....	۲۲۷

احتمال ششم (شرکت به نحو کلی فی المعین در عین): نتیجه این احتمال بطلان بیع است اما	
این احتمال مخالف دلیل "فی کل خمسۃ ابل شاء" است	۲۲۸
احتمال هشتم (شرکت در مالیت به نحو اشاعه): وجه این احتمال، جمع بین دلیل شرکت	
اصحاب زکات و دلیل "فی کل خمسۃ ابل شاء" است	۲۲۹
استاد: مقتضای ادله، شرکت در مالیت به نحو کلی فی المعین است	۲۲۹
جلسه ۲۳-۲۴۷	۲۳۰
تعبیر "فی" در روایات تعلق زکات، ظهوری در بیش از موردیت ندارد	۲۳۱
استفاده هم زمان شرکت در مالیت مال زکوی با شرکت به نحو کلی فی المعین، از روایات	
مشکلی ندارد	۲۳۱
بنابر نظریه شرکت در مالیت به نحو اشاعه، بیع مال زکوی منافی با حق اصحاب زکات دارد و	
باطل است و لو قائل بشویم که شریک در مالیت، شریک در نماءات نیست	۲۳۲
بناء بر نظریه شرکت در عین به نحو اشاعه، بطلان بیع واضح است	۲۳۴
ولایت بر اداء زکات از نقد آخر، ملازمه با شرکت در مالیت ندارد	۲۳۴
تطبیق مبانی در فرضی که تمام چهل گوسفند بچه دار بشوند	۲۳۶
نظریه شرکت در عین با "فی کل خمسۃ ابل شاء" نمی سازد	۲۳۷
آقای زنجانی: حق انتخاب مکلف در اداء زکات و خمس دلیل بر این است که شرکت در این دو	
تا به نحو کلی فی المعین است	۲۳۷
اشکال: استفاده کلی فی المعین در باب زکات از روایت "فی کل اربعین شاء شاء" است نه از	
ولایت بر تعیین سهم چون این ولایت با شرکت به نحو اشاعه هم می سازد	۲۳۸
مستفاد از صحیحہ عبدالرحمن صحت بیع است اگر بایع یا مشتری بعد از بیع زکات را بپردازند	
	۲۴۰
اختلاف در بحث "من باع ثم ملک" اینجا نمی آید چون نص خاص داریم	۲۴۰

فهرست	۱۴۰۳
جلسه ۲۴-۲۴۸	۲۴۱
صاحب عروه: اگر بعد از استقرار زکات، نصف چهل تا گوسفند تلف شود (مثلا)، نصف یک گوسفند	
متعلق زکات می شود	۲۴۲
اشکال اول: طبق مسلک کلی فی المعین، ضرری متوجه اصحاب زکات نیست	۲۴۳
اشکال دوم (مرحوم امام): بناء بر مسلک اشاعه، اصحاب زکات شریک در ضرر هستند مطلقا و لو	
بعد از تلف، نصاب باقی بماند	۲۴۴
اختلاف مبانی در نحوه تعلق خمس	۲۴۵
مسلک اول: خمس، دین است. بنابراین بیع مال متعلق خمس صحیح است	۲۴۶
مسلک سوم: اصحاب خمس، شریک هستند بر وجه کلی فی المعین. بنابراین بیع صحیح است	
.....	۲۴۶
مسلک سوم: شرکت به نحو اشاعه در عین است. بنابراین بیع فضولی است	۲۴۶
مسلک چهارم: شرکت به نحو اشاعه در مالیت است. بنابراین بیع فضولی است	۲۴۶
تفاوت خمس با زکات در تحلیل خمس است فی الجملة	۲۴۷
تحلیل خمس در موردی که طرف معامله معتقد به خمس نباشد، اجماعی است و الا علی المشهور	
معامله فضولی است	۲۴۹
طبق اخبار تحلیل، خمس در معامله شخصیه به عوض مقابل منتقل می شود	۲۵۰
شرط سوم: از اجزاء میته نباشد	۲۵۲
جلسه ۲۵-۲۴۹	۲۵۲
روایات بطلان نماز در میته	۲۵۲
جهت اول: مانع بودن میته یا شرط بودن تذکيه	۲۵۴
تفاوت مانعیت نماز در میته و شرطیت مذکی بودن در لزوم احراز شرطیت دون المانعیه است	
آقای خوئی: میته عنوان وجودی است و لذا استصحاب عدم تذکيه او را اثبات نمی کند	۲۵۴

اشکال: بر فرض عنوان میته متضمن امر عدمی باشد باز مرکب نمی شود چون عدم ملکه است ۲۵۵	
مرحوم امام: براءة از مانعیت لباس مشکوک التذکیه جاری نیست چون مانعیت انحلال ندارد. ۲۵۷	
آقای خوئی: میته به معنای عرفی مردار است نه غیر مذکی زیرا در قرآن در مقابل غیر مذکی استعمال شده ۲۵۸	
بطلان نماز در غیر مذکی به برکت موثقه ابن بکیر است ۲۵۹	
میتة در بحث نجاست میتة، شامل میتة ادعائی هم می شود مانند مذبح به دست محرم ۲۶۰	
جلسه ۲۶-۲۵۰ ۲۶۲	
آقای خوئی: بحث از مانعیت و شرطیت در مواردی است که نسبت تساوی باشد مانند بحث از مانعیت نجاست لباس مصلی و شرطیت طهارت آن ۲۶۳	
ثمره نزاع: لزوم احراز شرطیت طهارت و کفایت اجراء اصل عملی برای نفی مانعیت ۲۶۳	
اشکال اول (مرحوم امام): نهی ضمنی از نماز در نجس، انحلالی نیست بلکه صرف الوجود است و لذا براءة جاری نیست ۲۶۵	
پاسخ: ظاهر نهی ضمنی مانند نهی استقلالی، مفسده داشتن هر فردی از منهی عنه است و لذا انحلال دارد ۲۶۵	
شاهد بر انحلال این است که مضطر به لبس نجس، نمی تواند تکثیر نجاست کند ۲۶۶	
این که نماز با فرد اول مانع باطل می شود منافاتی با انحلالی بودن مانع ندارد زیرا مهم این است که تمام افراد مانع، مقتضی مانعیت را دارند ۲۶۷	
اشکال دوم: در موارد شک در وجود مانع، قاعده اشتغال جاری است نه اصل براءة ۲۶۸	
پاسخ: ظهور دلیل مانعیت در این است که به مفاد کان ناقصه است و لذا براءة جاری است ۲۶۹	
آقای خوئی: در مانحن فیه دلیل مانعیت خاص است نسبت به دلیل شرطیت و چون هر دو مثبتین هستند باید به دلیل عام عمل کنیم و قائل به شرطیت بشویم ۲۷۱	
جلسه ۲۷-۲۵۱ ۲۷۳	

فهرست	۱۴۰۵
آقای خوئی: در مانحن فیه دلیل مانعیت خاص است نسبت به دلیل شرطیت و چون هر دو مثبتین هستند باید به دلیل عام عمل کنیم و قائل به شرطیت بشویم	۲۷۳
اشکال اول: مراد از میته در محمول دلیل مانعیت شاید میته شرعی باشد که در این صورت دیگر دلیل مانعیت به لحاظ محمولش اخص نیست	۲۷۴
پاسخ: بیان محمول (لاتصل) در دلیل مانعیت یک راه متعارف برای بیان مبطل بودن میته است و لذا با توجه به اخص بودنش موضوعش، ظهوری ندارد در ارشاد به مانعیت	۲۷۴
اشکال دوم: اساسا بیان مانعیت با خطاب نهی و بیان شرطیت با خطاب امر، یک بیان عرفی است و لذا می شود مفاد هر کدام را به جای دیگری بکار گرفت	۲۷۵
شاهد: اختلاف روایات را نمی توان از باب تعارض دانست	۲۷۶
بررسی اصل عملی در مقام	۲۷۷
مرحوم نائینی: شرطیت کلفت زایده دارد و لذا برائت از او جاری است	۲۷۷
اشکال (آقای خوئی): جعل مانعیت در مقابل عدم جعل مانعیت کلفت زایده دارد و لذا برائت در جعل مانعیت هم جاری است و بعد از تعارض نوبت به قاعده اشتغال می رسد	۲۷۹
پاسخ: جعل مانعیت در فرض علم اجمالی، اثری ندارد چون در لباس مشکوک، جعل مانعیت اوفق به امتنان است	۲۸۰
در دوران امر در کیفیت جعل مانعیت به نحو مفاد کان تامه و ناقصه، مقتضای برائت نفی مفاد کان تامه است	۲۸۲
جلسه ۲۸-۲۵۲	۲۸۴
علی القاعدة در دوران بین شرطیت تذکیه و مانعیت میته، برائت از شرطیت جاری است	۲۸۴
بر حسب روایات در مورد لباس مصلی باید احتیاط کرد	۲۸۴
وجه اول برای این که استصحاب عدم تذکیه اثبات میته بودن را می کند (مرحوم تبریزی): میته حقیقت شرعیه است در غیر مذکی	۲۸۵

- وجه دوم (مرحوم آخوند): اجماع هست بر این که ما لیس بمذکی بحکم المیتة ۲۸۵
- پاسخ اول از وجه دوم: این اجماع مدرکی است ۲۸۵
- پاسخ دوم: عنوان اجماع معلوم نیست، شاید یک عنوان وجودی باشد ۲۸۵
- پاسخ از وجه اول: عنوان میتة جزما یا احتمالا عنوان ترکیبی نیست چون یک لفظ مفرد است ۲۸۶
- در مورد نجاست میتة، چون نص خاصی نیست لذا علی القاعدة مشکوک التذکية پاک است ۲۸۸
- آقای سیستانی: بر حسب روایات، نماز در مشکوک التذکية جایز است ۲۹۰
- اشکال: موثقه ابن بکیر و معتبره اسحاق بن عمار، با این روایات معارضه می کند ۲۹۰
- پاسخ: موثقه ابن بکیر، اضطراب متن دارد و لذا وثوق به صدورش پیدا نمی شود ۲۹۱
- روایت مجوزه در مقام افتاء است و لذا معتبره اسحاق بن عمار نمی تواند او را قید بزند ۲۹۳
- جواب از پاسخ: متن موثقه ابن بکیر، دچار یک اضطراب واضح نیست و بلکه مطابق بیانات عرفی
- است ۲۹۴
- جلسه ۲۹-۲۵۳ ۲۹۵
- صاحب حدائق: جلد مشکوک محکوم به طهارت و جواز صلات است و با وجود قاعده حل و طهارت
- نوبت به اصل عملی استصحاب عدم تذکيه نمی رسد ۲۹۵
- اشکال: حلیت و طهارت واقعی تخصیص خورده است به غیر مذکی و لذا جلد مشکوک شبهه
- مصادقیه مخصص است. حلیت و طهارت ظاهری هم مؤخر از استصحاب است ۲۹۵
- آقای سیستانی: بر حسب روایات، نماز در مشکوک التذکية جایز است ۲۹۶
- اشکال: موثقه ابن بکیر و معتبره اسحاق بن عمار، با این روایات معارضه می کند ۲۹۶
- پاسخ: موثقه ابن بکیر، اضطراب متن دارد و لذا وثوق به صدورش پیدا نمی شود. ضمن این که ظاهر
- علم این است که طریق محض است و دخالت در حکم ندارد ۲۹۷
- روایت مجوزه در مقام افتاء است و لذا معتبره اسحاق بن عمار نمی تواند او را قید بزند ۲۹۷

فهرست	۱۴۰۷
جواب اول از پاسخ: بر اساس صحیحہ قطعیه حمیری، مطلق خبر ثقه حجت است و لو موثق	
الصدور نباشد. مفاد این صحیحہ جعل منصب وثاقت نیست.....	۲۹۸
جواب دوم: متن موثقہ ابن بکیر، دچار یک اضطراب واضح نیست و بلکه مطابق بیانات عرفی است	
.....	۳۰۰
گرچه علم طریق محض است و لکن باید در اخذ علم فایده‌ای باشد و آن این است باید به	
طریق معتبر عمل کرد	۳۰۱
معتبره اسحاق بن عمار، قدرمقیقنش در مقام تخاطب، سوق مسلمین است	۳۰۲
مختار: نماز در مشکوک التذکیۃ باطل است مگر در جایی که جلد مشکوک، سائر نباشد بخاطر	
معتبره اسماعیل بن فضیل هاشمی	۳۰۲
مرحوم امام: نهی ضمنی از نماز در نجس، انحلالی نیست بلکه صرف الوجود است و لذا در شبهه	
موضوعیه برائت جاری نیست بلکه قاعده اشتغال جاری است	۳۰۴
جلسه ۳۰-۲۵۴.....	۳۰۵
آقای سیستانی: روایت مجوزه نماز در جلد مشکوک، در مقام افتاء است و لذا معتبره اسحاق بن	
عمار نمی‌تواند او را قید بزند.....	۳۰۶
اشکال: حدیث لاتعاد تصحیح می‌کند نماز افرادی را که و لو بخاطر اطلاق کلام امام علیه السلام به	
اشتباه بیفتند	۳۰۶
آقای خوئی: جماعتی که امام جماعتش خود را فاسق بداند، با حدیث لاتعاد تصحیح می‌شود مگر	
این‌که مستلزم ترک ارکان باشد	۳۰۷
مرحوم امام: نهی ضمنی از نماز در نجس، انحلالی نیست بلکه صرف الوجود است و لذا در شبهه	
موضوعیه برائت جاری نیست بلکه قاعده اشتغال جاری است	۳۰۹
پاسخ اول: در مواردی که مانع وصف واجب نیست بلکه فعل زایدی است، ظاهر نهی ضمنی مانند	
نهی استقلالی، مفسده داشتن هر فردی از منہی‌عنه است و لذا انحلال دارد	۳۰۹

پاسخ دوم (شهید صدر): در مواردی که مانع به نحو مفاد کان ناقصه باشد، انحلال دارد و شک در وجود مانع به شک در مانعیت بر می گردد	۳۱۰
جهت دوم: تعیین حجت بر تذکيه	۳۱۴
صاحب عروه: استعمال مسلم لباس مشکوک را در مواردی که طهارت شرط است، اماره تذکيه است	۳۱۴
جلسه ۳۱-۲۵۵	۳۱۶
بررسی طرق اثبات تذکيه در روایات	۳۱۶
روایت اول تا چهارم: امام علیه السلام در جواب از سؤال از چرم خریداری شده از بازار فرمود: در او نماز بخوان	۳۱۶
آقای خوئی: با توجه به این که سوق خصوصیت ندارد، لذا سوق المسلمین اماره بر مسلمان بودن بايع است و مسلمان بودن او هم اماره بر تذکيه است	۳۱۸
اشکال: سوق المسلمین در بیان امام علیه السلام نیست بلکه سوق در سؤال منصرف است به سوق المسلمین و در جواب سؤال نیامده که نکته جواز نماز، اماریت سوق المسلمین است	۳۱۹
روایت پنجم: اگر بايع مسلمان است و لو غیر عارف، نیاز به تحقیق ندارد	۳۲۳
روایت "لابأس بما صنع فی ارض الاسلام" منصرف است از جایی که صانع، کافر باشد	۳۲۴
روایت ششم (در فرضی که بايع ملتزم شود به مذکی بودن، اشکال ندارد) اگر سندش درست بود حمل بر استحباب می شد	۳۲۵
صاحب عروه: مطروح در ارض مسلمین اماره تذکيه نیست مگر این که اثر استعمال مسلم داشته باشد	۳۲۶
اشکال (آقای خوئی): روایات مطلق است	۳۲۷
پاسخ: روایات مطلقه در خصوص اخذ از ید مسلم بود و شامل مطروح نمی شود	۳۲۷
جلسه ۳۲-۲۵۶	۳۲۷

فهرست	۱۴۰۹
دلیل اماریت صنع فی ارض المسلمین، منصرف است از بایعی که کافر است و خودش تولید کرده	
.....	۳۲۸
اماریت ید مسلم ثابت نیست	۳۲۸
آقای خوئی: سوق المسلمین اماره بر مسلمان بودن بایع است و مسلمان بودن او هم اماره بر	
تذکیه است	۳۲۹
اشکال: سوق المسلمین صرفاً کشف می‌کند از وجود غلبه مذکی در سوق و لذا شامل جایی که	
کافر فقط بایع است و نه تولید کننده، نیز می‌شود	۳۲۹
در خصوص قصاب، سوق المسلمین اماره بر مسلمان بودن او است و لذا ید قصاب مسلم اماره	
است و لو در بلاد کفر باشد	۳۲۹
سوق المسلمین در بیان امام علیه السلام نیست بلکه سوق در سؤال منصرف است به سوق	
المسلمین و در جواب سؤال نیامده که نکته جواز نماز، اماریت سوق المسلمین است	۳۳۰
وجود بایع کافر در بلاد اسلامی، غیر متعارف نبود و لذا سوق در کلام سائل (که یک قضیه حقیقیه	
را می‌پرسد) شامل بایع کافر هم می‌شود	۳۳۱
سوق المسلمین اعم است از ما صنع فی ارض الاسلام. البته سوق المسلمین منصرف است از جایی	
که لم یصنع فی ارض المسلمین و بایع تحقیق نکرده یا کافر است	۳۳۲
صاحب عروه: مطروح در ارض مسلمین اماره تذکیه نیست مگر این که اثر استعمال مسلم داشته	
باشد	۳۳۳
روایات مطلقه در خصوص اخذ از ید مسلم بود و شامل مطروح نمی‌شود	۳۳۳
روایت سفره نسبت به قید اثر استعمال مسلم مطلق نیست بلکه این قید در این روایت وجود دارد	
.....	۳۳۴
احکام ظاهریه قابل تفکیک است از همدیگر و لذا جلد مشکوک طاهر است اما نماز در او باطل	
است	۳۳۶

جلسه ۳۳-۲۵۷.....	۳۳۷
مشهور: سوق مسلمین اماره بر مسلمان بودن بایع است و مسلم بودن بایع هم اماره بر تذکيه است	
.....	۳۳۸
بیان شهید صدر در مقام.....	۳۳۸
در اماریت سوق سه احتمال وجود دارد: اماره است بر مذکی بودن مشکوک التذکیه، اماره است	
بر مسلمان بودن بایع، اماره است بر مرور ید مسلم بر مشکوک التذکیه.....	۳۳۸
قد رمتیقن از این سه احتمال این است که هم سوق المسلمین باشد و هم احتمال مسلم بودن	
را بدهد.....	۳۴۰
ظاهر روایات همان احتمال دوم است چون عرفا نکته اماریت سوق، غلبه مسلمان بودن تجار	
است.....	۳۴۱
اماریت ید مسلم مشروط است به این که مشکوک، اثر تذکيه را داشته باشد.....	۳۴۱
بیان مختار در مقام.....	۳۴۲
تفصیل بین لحم و جلد است: بایع لحم نباید معلوم الکفر باشد و همچنین تصرف مشعر به	
تذکيه هم داشته باشد. در جلود هم احتیاطا نباید بایع، کافر باشد.....	۳۴۲
اگر بایع کافر باشد، حکم به تذکيه لحم نمی شود به دو دلیل: نبود اطلاق در ادله و وجود مقید	
در روایت سفره.....	۳۴۳
همان طور که مشهور بایع بودن کافر را مانع از اماریت مصنوع بلد اسلامی نمی دانند ما هم بایع	
بودن کافر را در فروش جلود، مانع از اماریت سوق المسلمین نمی دانیم.....	۳۴۴
مراد از ید، استیلاء است و لذا صرف ذابح بودن دلیل بر ید داشتن نیست.....	۳۴۵
جهت سوم: اماریت سوق المسلمین در بلادی که مستحل میته است.....	۳۴۶
صاحب عروه: سوق المسلمین در بلادی که مستحل الميته است، اماریت ندارد احتیاطا.....	۳۴۶
اشکال اول: ادله اطلاق دارد با توجه به این که در آن زمان، جلود دباغی شده، محل ابتلاء بود..	۳۴۷

فهرست	۱۴۱۱
این که در آن زمان، جلود دباغی شده، متعارف بوده نشان می‌دهد که اماریت سوق به معنای	
مصطلح نبوده بلکه یک نوع اصل عملی بوده	۳۴۷
اشکال دوم: روایات مقیده، ضعف سندی و دلالی دارد	۳۴۸
جلسه ۲۵۸-۳۴	۳۵۰
صاحب عروه: سوق المسلمین در بلادی که مستحل المیتة است، اماریت ندارد احتیاطا	۳۵۰
اشکال: روایات مقیده، ضعف سندی و دلالی دارد	۳۵۰
اشکال دلالی روایت عبدالرحمن بن الحجاج: نهی از اخبار به مذکی بودن منافاتی جریان اصل	
عملی نسبت به جواز صلات ندارد	۳۵۱
تجویز بیع در این روایت مؤید مذکی بودن است نه دلیل آن چون استصحاب عدم تذکیه اثبات	
میتة بودن نمی‌کند و بطلان بیع از احکام میتة است	۳۵۲
جهت چهارم: میتة حرام گوشت هم مبطل نماز است	۳۵۳
در موارد تراحم بین لبس جلد میتة حلال گوشت و حرام گوشت، لبس حرام گوشت حرام است چون	
علاوه بر میتة بودن، حرام گوشت هم هست	۳۵۳
جهت پنجم: میتة طاهره هم مبطل نماز است	۳۵۳
صاحب عروه: نماز در میتة طاهره (مانند ماهی مرده) باطل است بخاطر اطلاق ادله	۳۵۳
اشکال: بواسطه ارتکاز ذهنی متشرعه نسبت به نجس بودن میتة، روایات بطلان نماز در میتة	
منصرف است از میتة طاهره. صحیح ابن ابی عمیر هم بخاطر تذکیر ضمیر اضطراب متن دارد ..	۳۵۴
از تعبیر "ذبح" در موثقه ابن بکیر می‌توان الغاء خصوصیت به نحر کرد اما منصرف است از	
تذکیه ماهی	۳۵۶
پاسخ: امر در تذکیر و تأنیث مؤنث مجازی سهل است و میتة مؤنث مجازی است	۳۵۶
امام علیه السلام در محاورات عرفیه مانند عرف عام صحبت می‌کردند نه مانند علماء ادب.	
بنابراین مهم این است که کلام حضرت غلط عرفی نباشد	۳۵۷

- ادعای انصراف روایات از میتة طاهره، بی‌وجه است. مخصوصاً "شسع" قرینه است که موضوع، لباس مصلی نیست تا پاک بودنش نکته انصراف باشد ۳۵۸
- ادعای اجماع از ناحیه محقق در معتبر بر جواز صلات در میتة طاهره، درست نیست ۳۵۸
- روایات بطلان نماز در میتة منصرف است از حیوانی که لحم قابل اکل ندارد. و شاید منشأ انصراف سیره متشرعه باشد و یا عدم صدق میتة باشد ۳۵۹
- جهت ششم: از حکم بطلان نماز در میتة، اجزائی که روح ندارد استثناء می‌شود. مانند پشم و مو. ۳۶۰
- جلسه ۲۵۹-۳۵ ۳۶۰
- ذکی و زکی هر دو به معنای نقاء هست. البته ذکی مرتبه بالاتری از نقاء را دارد ۳۶۱
- اگر روایات مقیده نبود، اطلاق بطلان نماز در میتة، شامل اجزائی که روح ندارد نیز می‌شد و لو این اجزاء پاک باشد ۳۶۲
- اشکال: مفهوم در موثق ابن بکیر با روایات مجوزه صلات در اجزاء غیر روح‌دار معارضه می‌کند ۳۶۳
- پاسخ اول: مفهوم عموم، سلب العموم است نه عموم سلب ۳۶۳
- پاسخ دوم: از ظهور مفهوم رفع ید می‌کنیم بخاطر صراحت صحیحہ حلبی که فرمود: للباس بالصلاة فی صوف المیتة لانه لیس له روح ۳۶۵
- پاسخ سوم: جواز که در موثق ابن بکیر آمده است، در زمان ائمه علیهم السلام به معنای لغوی استعمال می‌شده (روا بودن) نه به معنای مصطلح امروز ۳۶۵
- جواب: عرفاً بین "لایجوز" و "للبأس" تنافی است ۳۶۶
- "لاتحلہ الحیاء" یک بیان عرفی است نه بیان پزشکی و لذا اشکال ندارد که استخوان از مصادیق آن شمرده شود ۳۶۷
- جلسه ۲۶۰-۳۶ ۳۶۹
- در روایات نیامده است که استخوان روح ندارد بلکه در کلمات فقهاء آمده. و این ناشی از استظهار عرفی فقهاء از روایات است ۳۶۹

فهرست	۱۴۱۳
استظهار عرفی فقهاء مبتنی بر این بود که گمان می‌کردند استخوان احساس سردی و گرمی ندارد	
و یا فاقد خون است و خون منشأ حیات است.....	۳۷۱
فقط بر اساس نصوص و حیانی می‌توان در علوم طبیعی اظهار نظر کرد نه بر اساس ظهورات.....	۳۷۲
نباید در استفاده از متون دینی برای علوم طبیعی دچار افراط و تفریط شد.....	۳۷۳
مسأله ۱۰: حکم گوشت یا پوستی که از کافر یا مسلمان لالابالی گرفته شده باشد.....	۳۷۴
صاحب عروه: گوشت یا پوستی که از دست کافر یا شخص مجهول الحال یا مسلمانی که لالابالی	
است گرفته شده باشد مذکی نیست.....	۳۷۴
مقصود از لالابالی بودن در کلام عروه، عدم اهتمام به مذکی بودن است نه این که بدانیم احراز	
تذکیه را نکرده.....	۳۷۵
آقای خوئی: حتی اگر از مسلمان متشرعی گرفته شود که او از کافر گرفته است، باز هم حکم به	
تذکیه نمی‌شود. بخاطر انصراف ادله.....	۳۷۶
اشکال: ادله از مسلمان متشرع منصرف نیست به شرط این که احتمال تحقیق در حق او بدهیم	
.....	۳۷۶
ادله از مسلمان لالابالی هم منصرف نیست به شرط این که احتمال تحقیق در حق او بدهیم. در آن	
زمان هم بعضی از بایع‌ها در حکم کافر بودند مانند نواصب و خوارج.....	۳۷۸
جلسه ۳۷-۲۶۱.....	۳۷۹
صاحب جواهر: اگر یکی از دو نصف یک گوسفند دست مسلمان باشد و دیگری دست کافر، بعد از	
تعارض اماریت ید کافر بر عدم تذکیه با اماریت ید مسلمان بر تذکیه، استصحاب عدم تذکیه جاری	
است.....	۳۷۹
اشکال اول: ید کافر نسبت به تذکیه لاقتضاء است نه اماره.....	۳۷۹
اشکال دوم: بر فرض ید مسلم اماره بر تذکیه باشد نه اصل عملی، لکن چون اماره حکائیه نیست	
لذا مثبتاتش حجت نیست.....	۳۷۹

- نتیجه حجت نبودن مثبتات اماریت ید کافر و ید مسلم، مذکی بودن یک نصف و غیر مذکی بودن نصف دیگر است و این تفکیک در احکام ظاهریه است که اشکال ندارد ۳۸۱
- اشکال اول بر جواز تفکیک در احکام ظاهریه در مقام: اثر شرعی اماریت هرکدام از ید کافر و ید مسلمان، مذکی بودن و مذکی نبودن خود گوسفند است و این معقول نیست ۳۸۱
- اشکال دوم: مانحن فیه مانند مثال القلیل النجس التممم کراً است که تلازم متلازمین آنقدر بین است که تفکیک بین آنها عرفی نیست ۳۸۲
- پاسخ اشکال دوم: اگر به عرف تفهیم شود که ماهیت حکم ظاهری چیست، می‌فهمد که تفکیک در مقام به لحاظ واقع نیست و اشکالی ندارد ۳۸۳
- پاسخ اشکال اول: مذکی بودن خود گوسفند گرچه یک اثر شرعی است اما لازم شرعی اماریت ید مسلم نیست بلکه لازم عقلی اوست ۳۸۶
- مسأله ۱۱: حکم محمول میته در نماز ۳۸۷
- صاحب عروه: محمول میته در نماز مبطل است و لو ملبوس نباشد ۳۸۷
- آقای سیستانی: محمول میته در نماز مبطل نیست چون "فی" در "لاتصل فی المیتة" ظهور در ظرفیت دارد که منحصر می‌شود به میته‌ای که ملبوس باشد ۳۸۷
- دلیل اول بر بطلان نماز در محمول میته: موثق ابن بکیر به قرینه صدر و ذیل ۳۸۹
- اشکال: صدر موثق قرینه بر ذیل نیست. ضمن این که قبلاً گفته شد که مفهوم عموم، سلب عموم است نه عموم سلب. ۳۸۹
- جلسه ۳۸-۲۶۲ ۳۹۰
- دلیل اول بر بطلان نماز در محمول میته: "فی" در موثق ابن بکیر به قرینه صدر و ذیل به معنای مصاحبت است ۳۹۰
- دلیل دوم: مفهوم صحیح حمیری: اگر آهو مذکی نباشد، نماز در فأرة المسک او جایز نیست ۳۹۱

- فهرست ۱۴۱۵
- اشکال اول به دلیل اول (آقای سیستانی): "فی" در معنای ظرفیت استعمال شده لکن در مثل
- "بول" کلمه لباس در تقدیر است ۳۹۱
- پاسخ: ظهور "فی" و لو از باب مجاز ادعایی در استصحاب و مصاحبت است ۳۹۲
- اشکال دوم: مفهوم عموم، سلب عموم است نه عموم سلب. لذا به قدرمتیقن از مفهوم که بطلان
- نماز در اجزائی که تحله الحیاء لباسا باشد اخذ می‌کنیم ۳۹۴
- منطوق موثقه ابن بکیر یک عموم افرادی به لحاظ مصادیق مالاتحله الحیاء دارد و یک اطلاق
- احوالی به لحاظ معیت ملبوسی و غیر ملبوسی دارد ۳۹۵
- اشکال دلیل دوم: صحیحه علی بن جعفر (نماز در فأرة المسک اشکال ندارد) معارض صحیحه
- حمیری است ۳۹۶
- معمولا فأرة المسک از آهوی زنده می‌افتاد و لذا حمل صحیحه علی بن جعفر (در تقابل با
- صحیحه حمیری) بر آهوی مذکی درست نیست ۳۹۷
- مرحوم داماد: بعد از تعارض، صحیحه حمیری بر کراهت حمل می‌شود ۳۹۷
- پاسخ: اساسا "ذکی" در همه جا و من جمله صحیحه حمیری به معنای طاهر بالمعنی الاعم است
- و لذا تعارضی بوجود نخواهد آمد ۳۹۸
- فأرة المسک منفصل از آهوی زنده یقینا پاک است و علیه سیره المتشرعة ۳۹۹
- مؤید پاک بودن فأرة المسک منفصل: صحیحه حریز: کل شیء یفصل من الدابة فهو ذکی... ۳۹۹
- اطلاقی بر نجاست جزء مبان من الحی وجود ندارد تا برای اثبات طهارت فأرة المسک منفصل از
- حی، دنبال دلیل باشیم ۴۰۰
- مسأله ۱۲: حکم نماز جاهل در میت ۴۰۱
- جلسه ۳۹-۲۶۳ ۴۰۱
- صاحب عروه: اگر جاهل به موضوع باشد، نمازش مشمول حدیث لاتعاد است و اگر جاهل به حکم
- باشد نمازش مشمول حدیث لاتعاد نیست و باطل است ۴۰۱

- اشکال اول: اگر مراد از طهور در حدیث لاتعداد اعم از طهارت از خبث و حدث باشد یا مجمل باشد، حدیث لاتعداد شامل نماز جاهل به موضوع نمی‌شود..... ۴۰۲
- شهید صدر: شاید معنای طهور ادات تطهیر که آب و خاک است، باشد. بنابراین اخلال به طهارت از خبث که با آب پاک می‌شود مشمول حدیث لاتعداد نیست..... ۴۰۲
- طبق احتمال شهید صدر، نماز جاهل قاصر در عین نجس هم به طریق اولی باطل است..... ۴۰۴
- پاسخ اول از اشکال اول: بطور کلی مراد از طهور، سبب طهارت است نه خود طهارت. و مراد از طهور در حدیث لاتعداد به قرینه سیاق، طهارات ثلاث است نه عین خارجی آب و خاک..... ۴۰۵
- پاسخ دوم (آقای خوئی): گرچه شاید مراد از طهور جامع طهارت از حدث و خبث باشد اما ظاهر حدیث لاتعداد خصوص فریضه است که در قرآن آمده و طهارت از خبث فریضه نیست..... ۴۰۶
- جواب: ضمن این که طهارت از خبث در قرآن آمده (فتیابک فطهر)، اصلاً معلوم نیست فریضه به معنای ما فرضه الله فی الکتاب باشد. شاید طهارت از خبث مانند دو رکعت اول نماز باشد..... ۴۰۶
- اشکال دوم (مرحوم نائینی): ظهور "لاتعداد" در نفی وجوب شرعی اعاده است و وجوب شرعی اعاده مختص به ناسی است چون احکام بین عالم و جاهل مشترک است..... ۴۰۹
- پاسخ: لاتعداد اطلاق دارد و شامل وجوب عقلی اعاده هم می‌شود..... ۴۱۰
- نماز شاک در میته باطل است چون استصحاب عدم تذکیه دارد..... ۴۱۰
- صاحب عروه: نماز ناسی در میته طاهره مشمول حدیث لاتعداد است و در میته نجسه طبق نص خاص نماز باطل است..... ۴۱۱
- آقای سیستانی: نماز ناسی صحیح است مطلقاً، منتها اگر ناسی مقصر باشد، یک نماز دیگر از باب عقوبت واجب است بخواند..... ۴۱۱
- اشکال: نکته عقوبت برای وجوب اعاده نماز ناسی، صرفاً برای بیان حکمت حکم است. و شاهد بطلان نماز ناسی هم صحیح زراره است: اصاب ثوبی دم رعاف..... ۴۱۲

فهرست	۱۴۱۷
مسأله ۱۳: نماز در جلد مشکوک بین جلد مصنوعی و جلد غیر مذکی، صحیح است بخاطر	
استصحاب عدم کون هذا الجلد، جلد میتة.....	۴۱۳
جلسه ۴۰-۲۶۴.....	۴۱۳
این استصحاب عدم نعتی است.....	۴۱۳
استصحاب عدم کون هذا الجلد جلد میتة، استصحاب فرد است نه کلی قسم ثانی چون مستصحاب	
مردد بین دو حالت است نه دو فرد	۴۱۵
استصحاب عدم کون هذا الجلد جلد غیر حیوان، جاری نیست چون جلد غیر حیوان اثر شرعی	
ندارد	۴۱۶
آقای خوئی: رویش جلد قبل از ولوج روح و صدق حیوانیت است و لذا استصحاب عدم نعتی جاری	
است	۴۱۶
اشکال: در همان زمانی که جلد درست می‌شود، حیوانیت هم صادق است عرفا. علاوه بر این که	
عنوان "حلال گوشت و حرام گوشت" موضوع است نه عنوان حیوان	۴۱۶
آقای خوئی: براءت از شرطیت تذکيه این جلد و همین‌طور مانعیتش جاری است چون شرط تذکيه	
مخصوص جلد حیوان است نه جلد غیر حیوان.....	۴۱۷
اشکال: جریان براءت از شرطیت تذکيه، منوط به این است که در موضوع فقط مصلی اخذ شود و	
حال این که غیر مصلی هم نسبت به نماز در جلد مذکی تکلیف دارد	۴۱۸
طبق مبنای شهید صدر (متعلق تکلیف، جامع است) در مانحن‌فیه شک در امتثال می‌شود نه شک	
در اصل تکلیف	۴۲۰
بنابراین اگر نوبت به اصل حکمی برسد، فقط براءت از مانعیت جاری است نه براءت از شرطیت	
تذکيه	۴۲۱
شرط چهارم: از اجزاء حرام گوشت نباشد.....	۴۲۳
جهت اول: لباس از اجزاء حرام گوشت باشد	۴۲۳

فهرست	1418
تنها دلیل بر مانعیت حرام گوشتی که از سباع نیست، موثقه ابن بکیر است	۴۲۳
آقای سیستانی: چون موثقه ابن بکیر اضطراب متن دارد بر اساسش فتوی نمی‌دهیم و فقط احتیاط واجب می‌کنیم	۴۲۳
جلسه ۴۱-۲۶۵	۴۲۴
قدرمتمیقن از مانعیت اجزاء حرام گوشت در نماز، اجزائی است که تحله الحیاء و تتم فیہ الصلاۃ و از سباع باشد	۴۲۵
موثقه ابن بکیر تنها دلیل بر مانعیت مطلقه اجزاء حرام گوشت است	۴۲۶
صاحب مدارک: روایت ابن بکیر ضعف سند دارد و صحیحہ محمد بن مسلم (امام دوست ندارند در پوست روباه نماز بخوانند) هم دلیل بر بطلان نیست	۴۲۷
اشکال: چون عامه در اجزاء حرام گوشت تذکیه شده نماز می‌خوانند، کلام امام مجمل است	۴۲۷
اضطراب متنی موثقه ابن بکیر در حدی نیست که مانع از وثوق به صدور شود. ضمن این که شرط حجیت وثوق به صدور نیست	۴۲۸
معارض اول برای موثقه: صحیحہ ابی علی راشد و حلبی: نماز در جلد روباه، سنجاب و فنک جایز است	۴۳۰
معارض دوم: روایت علی بن ابی حمزہ: نماز در سنجاب جایز است	۴۳۳
جلسه ۴۲-۲۶۶	۴۳۴
روایت عامی ثقه، حداقل در جایی که معارض ندارد معتبر است	۴۳۵
طبق نسخه کافی در روایت علی بن ابی حمزہ (و ما یؤکل لحمه من غیر الغنم)، روایت به واسطه همخوانی نداشتن سؤال و جواب، دچار خلل در متن است	۴۳۵
علم به صحیح بودن نسخه تهذیب (و ما لایؤکل لحمه من غیر الغنم) نداریم	۴۳۸
روایاتی که دال بر جواز نماز در جلد روباه، سنجاب و فنک است، معارض موثقه ابن بکیر است	۴۴۰
صاحب مدارک: موثقه ابن بکیر کالنص است نسبت به موردش و لذا تعارض، مستقر است	۴۴۱

- فهرست ۱۴۱۹
- اشکال: امام در مقام تطبیق جواب بر موارد سؤال زراره نبود. ضمن این که هر سه مورد خارج نشدند، بلکه فقط سنجاب و فنک خارج می شود ۴۴۲
- آقای خوئی: حتی اگر هر سه مورد هم خارج بشود، خلاف جمع عرفی نیست چون امام در مقام تطبیق نیست ۴۴۳
- اشکال: خروج همه موارد عرفی نیست. ضمن این که موارد سؤال زراره، محل ابتلاء بوده ۴۴۳
- اخراج یک مورد (مانند سنجاب) از موثق ابن بکیر عرفی است ۴۴۴
- اخراج دو مورد (سنجاب و فنک به واسطه صحیحہ ابی علی راشد) معلوم نیست عرفی باشد و لذا تعارض بین موثق و آن صحیحہ مستقر است ۴۴۵
- صحیحہ ابی علی راشد هم متضمن حکم خلاف عامه است: و اما الثعالب فلاتصل فیها ۴۴۵
- جلسه ۴۳-۲۶۷ ۴۴۶
- معارض سوم برای موثق ابن بکیر: روایت قاسم خیاط: نماز در پوست حیوانات حرام گوشتی که گیاه خوار هستند، جایز است ۴۴۷
- راوی، هاشم حناط است نه قاسم خیاط. چون هاشم حناط معروف بوده و قاسم خیاط هم غیر از این روایت، روایتی ندارد ۴۴۷
- این که در مشیخه فقیه فقط هاشم حناط آمده و از هاشم حناط روایتی نیامده، دلیل نمی شود که این روایت برای هاشم حناط باشد؛ شاید عبارت مشیخه اشتباه باشد ۴۴۸
- نسبت بین معتبره هاشم حناط با موثق، عموم من وجه است که در حیوان حرام گوشت گیاه خوار تعارض می کنند ۴۴۸
- معارض چهارم: روایت فضل بن شاذان: نماز در پوست سباع نخوانید ۴۴۹
- اشکال: جلود سباع متعارف بوده و لذا ذکر سباع خصوصیتی ندارد ۴۵۰
- معارض پنجم: مرسله عبدالله بن حسان: چون سنجاب گیاه خوار است نماز در او جایز است ۴۵۰
- جهت دوم: حمل اجزاء حرام گوشت در نماز ۴۵۱

- آقای سیستانی خلافا للمشهور: حمل اجزاء حرام گوشت مبطل نیست ۴۵۱
- دلیل مانعیت در حمل اجزاء حرام گوشت، استعمال "فی" به معنای "مع" در موثقه ابن بکیر است.
- قرینه بر این استعمال هم "بوله و روته" می باشد ۴۵۲
- آقای سیستانی: در مثل وبر، "فی" در معنای ظرفیت بکار رفته اما در مثل "بول" باید ثوب را در
- تقدیر بگیریم ۴۵۲
- اشکال: وحدت سیاق دلیل بر این است که "فی" در همه فقرات به معنای مع باشد ۴۵۳
- دلیل بر مانعیت حمل حرام گوشت: روایت ابراهیم همدانی: وبر و موی حرام گوشت بر روی لباس
- مصلی مبطل است ۴۵۴
- ابراهیم همدانی وکیل علی الاطلاق امام بوده و لذا باید ثقه باشد ۴۵۴
- عمر بن علی در این روایت از مشایخ صاحب نوادر است و در عین حال از مستثنیات ابن الولید
- نیست و لذا ثقه است ۴۵۵
- اشکال اول: معلوم نیست در نوادر از این شخص روایت نقل کرده باشد ۴۵۶
- اشکال دوم: ابن الولید کسانی را که می دانسته ضعیف هستند استثناء کرده و شاید کسان
- دیگری هستند که نه وثاقت و نه ضعف آنها برای ابن الولید ثابت نشده ۴۵۶
- اشکال سوم: اساسا عمل ابن ولید به یک روایت، دلیل بر وثاقت راوی نیست چون شاید مبنای
- رجالی ایشان با ما اختلاف داشته باشد ۴۵۷
- اشکال چهارم: اینطور نیست که همه مستثنیات ابن ولید غیر ثقه باشند؛ ایشان نقل روایت
- غلوآمیز را مخل به وثاقت می دانست ۴۵۸
- جلسه ۴۴-۲۶۸ ۴۵۸
- گرچه موثقه ابن بکیر عام وضعی است و روایت هاشم حناط مطلق است، اما اساسا وجهی ندارد که
- عام بر مطلق مقدم شود ۴۵۹

- فهرست ۱۴۲۱
- دلیل بر انحصار مانعیت حرام گوشت به سباع: روایت سعد بن سعد: اگر سمور، درنده است نماز در
- او باطل است ۴۶۰
- اشکال اول: مورد روایت نماز نیست. از بعض روایات استفاده می شود که لبس جلود سباع مکروه
- است ۴۶۱
- اشکال دوم: امام به عنوان یک انسان عرفی به دنبال تطبیق ضوابط حیوان حرام گوشت بودند و لذا
- محتمل است که سؤال از درنده بودن برای کشف از حرام گوشت حیوان باشد ۴۶۱
- اشکال سوم: بر فرض روایت ظهور داشته باشد در این که مطلق حرام گوشت مانع نیست، اما
- ظهوری هم ندارد در این که مانعیت اختصاص دارد به سباع ۴۶۲
- با وجود اطلاق در موثقه ابن بکیر، باید خروج یک حیوان حرام گوشت را از این اطلاق احراز
- کنیم ۴۶۳
- یکی از انگیزه هایی که امام اظهار بی اطلاعی از موضوعات می کردند این بود که مردم غلو نکنند
- ۴۶۳
- دلیل بر عدم مانعیت حمل حرام گوشت: صحیحه محمد بن عبد الجبار: حمل وبر حرام گوشتی که
- ذکی باشد جایز است در نماز ۴۶۵
- اشکال: ذکی در روایت نه به معنای طاهر می تواند باشد نه به معنای تذکیه شده چون چیزی که
- ساتر نیست نه نجس بودنش مانع است و نه از وبر میته. پس روایت قابل التزام نیست ۴۶۵
- بخاطر مشکل متنی، روایت حمل بر تقیه می شود ۴۶۶
- مؤید حمل بر تقیه این است که در روایت ابراهیم همدانی (روایت مخالف این روایت) گفت من
- غیر تقیه ۴۶۶
- جهت سوم: نماز در اجزاء حرام گوشتی که خون جهنده ندارد ۴۶۷
- نماز باطل است بخاطر اطلاق موثقه ابن بکیر: ما حرم علیک اكله فالصلاة فيه فاسد ۴۶۷
- تعبیر "ذکاه الذبح او لم یذک" در ذیل موثقه باعث تقیید صدر موثقه نمی شود ۴۶۷

آقای سیستانی در مقام صریحا فتوی به جواز می‌دهند با این که در غیر سباعی که خون جهنده دارد احتیاط واجب کردند	۴۶۸
جهت چهارم: نماز در لباس غیر ساتر از حرام گوشت	۴۶۹
آقای سیستانی: اگر میته نجسه نباشد، نماز صحیح است	۴۶۹
جلسه ۴۵-۲۶۹	۴۶۹
روایاتی که تجویز کردند وجود اجزاء حرام گوشت را در ما لاتتم فيه الصلاة	۴۷۰
روایت اول: روایت حلبی: هر چیزی که در ساتر، مانع بود در غیر ساتر مانع نیست	۴۷۰
بر فرض این روایت با صحیحه احوص (نماز در پوست درنده گان باطل است) تعارض کند، مرجع اصل برائت از مانعیت است	۴۷۰
آقای خوئی: احمد بن هلال عبرتایی گرچه فاسد المذهب بوده و لکن هم نجاشی توثیقش کرده و هم در تفسیر قمی آمده است	۴۷۱
اشکال اول: تعبیر "صالح الروایة" در کلام نجاشی در کنار تعبیر "يعرف منه و ينكر"، ظهوری در وثاقت ندارد بلکه به معنای اتقان متن است	۴۷۲
اشکال دوم: دیباجه تفسیر قمی برای مرحوم قمی نیست ضمن این که تفسیر موجود متضمن تفاسیر دیگر هم هست	۴۷۲
اشکال سوم: بر فرض کلام نجاشی ظهور در توثیق داشته باشد، با تضعیف شیخ تعارض می‌کند	۴۷۳
روایت دوم: معتبره ابن صلت: نماز در کفشی که از اجزاء حرام گوشت تهیه شده، اشکال ندارد	۴۷۴
اشکال: مورد روایت نماز نیست	۴۷۴
روایت سوم: معتبره زراره: هر چیزی که در ساتر، مانع بود در غیر ساتر اشکال ندارد که بر او چیزی باشد	۴۷۵

فهرست	۱۴۲۳
اشکال: تعبیر "علیه الشیء" اطلاق ندارد تا شامل اجزاء حرام گوشت هم بشود بلکه ظاهرش	
خصوص ابتلاء به نجاست است و لا اقل قدر متیقنش نجاست است	۴۷۵
روایت چهارم: روایت ابن ابی لیلا: نماز در کلاهی که ملوث به بول است، اشکال ندارد	۴۷۶
اشکال: ضمن ضعف سند، اولاً منصرف به فرد متعارف است که بول انسان باشد نه مطلق بول	
حرام گوشت. ثانیاً بحث در ساخته شده از اجزاء حرام گوشت است نه ملوث به آن	۴۷۷
روایت پنجم: مرسله ابی البلاد: غیر ساتر اگر با قدر اصابت کند، نماز اشکال ندارد	۴۷۷
اشکال: ظاهر روایت خصوص اصابت نجاست است	۴۷۸
اشکال به اطلاق گیری از روایات سوم، چهارم و پنجم: بر فرض اطلاق داشته باشد، مکتوبه علی	
بن مهزیار مقید است: اگر غیر ساتر از اجزاء خرگوش باشد، نماز باطل است	۴۷۸
با وجود جمع موضوعی نوبت به جمع حکمی حمل بر کراهت نمی رسد	۴۷۹
صحیح محمد بن عبد الجبار (اگر غیر ساتر از خرگوش مذکی باشد نماز اشکال ندارد) در	
تعارض با مکتوبه ابن مهزیار، حمل بر تقیه می شود	۴۸۰
مسأله ۱۴: نماز در فضلات حرام گوشت مانند غسل	۴۸۱
نماز صحیح است. هم بخاطر سیره و هم این که دلیل منع (موثق ابن بکیر) انصراف دارد به	
حیوانی که گوشت دارد و حیواناتی مانند زنبور گوشت ندارند	۴۸۱
جلسه ۴۶-۲۷۰	۴۸۲
در خصوص صحت نماز در خون برغوث دو روایت وجود دارد:	۴۸۲
روایت اول صحیح عبدالله بن ابی یغفور: وجود خون برغوث در نماز و لو زیاد باشد اشکال	
ندارد	۴۸۲
روایت دوم روایت ابن سنان: خون برغوث مانع از نماز نیست هر چند زیاد باشد	۴۸۳
وثاقت محمد بن سنان ثابت نیست بخاطر تعارض توثیقات و تضعیفات	۴۸۴

اشکال اول (آقای زنجانی): تضعیف‌ها ناظر به غلو بوده بنابراین اصله الحس در آنها جاری

نیست ۴۸۵

پاسخ: معلوم نیست اتهام به کذب بخاطر غالی بودنش باشد. ضمن این‌که شدت تضعیف‌ها با

انحصار ضعف در غالی بودن نمی‌سازد ۴۸۵

اشکال دوم: توثیق امام علیه السلام حکومت دارد بر تضعیف‌ها ۴۸۶

پاسخ: نقل توثیق از امام علیه السلام علم‌آور نیست. بنابراین هم‌طراز تضعیفات، مشمول دلیل

حجیت خبر ثقه است ۴۸۷

منشأ تضعیفات، نقل روایات بصائر الدرجات نیست چون این روایات را کسان دیگری هم نقل

کردند که اصلاً متهم به غلو نیستند ۴۸۷

نقل احمد بن محمد بن عیسی، رافع اتهام به غلو نیست ۴۸۸

نماز در صدف ۴۸۸

صاحب عروه: نماز در صدف صحیح است چون معلوم نیست حیوان باشد و اگر حیوان هم باشد،

گوشت ندارد ۴۸۸

آقای خوئی: بر فرض داخل صدف حیوان گوشت‌دار باشد، شاید این صدف خانه او باشد نه جلد

او ۴۸۹

آقای خوئی: صحیحه علی بن جعفر (صدف، گوشت قورباغه است) شاید به این معنا باشد که

بقایای گوشت قورباغه در او است نه این‌که گوشت صدف غذای قورباغه است ۴۸۹

اشکال: صدف حیوانی است که پوست ضخیمی دارد. در مانحن‌فیه هم از صدف‌های کوچک

لباس درست می‌کردند که این نوع از صدف‌ها معلوم نیست اصلاً گوشت داشته باشد ۴۹۰

معنای صحیحه علی بن جعفر شاید این باشد که گوشت صدف از سنخ گوشت قورباغه است که

مطبوع نیست ۴۹۱

فهرست	۱۴۲۵
نماز در مروارید جایز است چون عرفا جزء صدف نیست. ضمن این که سیره بر استفاده از مروارید بوده	۴۹۲
مسأله ۱۵: نماز در فضلات انسان (عرق، وسخ، آب دهان)	۴۹۳
صاحب عروه: اگر سیره نبود، مقتضای اطلاقات بطلان نماز بود چون انسان، حرام گوشت است. بنابراین چون در لباس متخذ از موی انسان، سیره نداریم نماز باطل است	۴۹۳
اشکال: عنوان حرام گوشت از انسان منصرف است. ضمن این که مقتضای اصل عملی هم صحت نماز است	۴۹۴
مسأله ۱۶: نماز در محمول حرام گوشت	۴۹۴
جلسه ۴۷-۲۷۱	۴۹۴
به مقتضای اطلاق موثقه ابن بکیر نماز در محمول حرام گوشت باطل است خلافا للسید السیستانی	۴۹۵
همراه بودن حرام گوشت زنده با مصلی به شکلی که مصلی مسلط بر او باشد، مبطل نماز است ۴۹۵	۴۹۵
مسأله ۱۷: مستثنیات لبس حرام گوشت در نماز	۴۹۶
مستثنای اول: خز	۴۹۶
گرچه اصل مستثنی بودن خز بخاطر نصوص و اجماع واضح است اما شبهه در تعیین معنای خز از بین چهار معنا می باشد: سگ دریایی، لباس از وبر یا جلد خز، هر حیوانی که پوست زیبایی دارد	۴۹۷
بررسی روایات برای بدست آوردن معنای خز	۴۹۸
روایت اول موثقه معمر بن خلاد: نماز در خز اشکال ندارد	۴۹۸
آقای خوئی: ترک استفعال موجب انعقاد اطلاق در جواب امام است. با توجه به عدم اراده معنای حیوان و معنای جلد خز، متعین است معنای روایت در وبر خز و ابریشم غیر خالص ۴۹۹	۴۹۹

اشکال اول: ترک استفصال در جایی موجب انعقاد اطلاق در جواب است که اجمال فی حد

نفسه داشته باشد نه اجمال لنا ۴۹۹

اشکال دوم: عدم معهودیت استعمال خز در جلد خز ثابت نیست. همچنین استعمال خز در

نفس حیوان در "الصلاة فی الخز" نمونه‌های متعددی نسبت به سایر حیوانات در روایات دارد

..... ۵۰۰

روایت دوم صحیح حلی: امام در لباس خز هم عبادت می‌کرد ۵۰۱

آقای خوئی: مورد روایت نماز در خز است چون اظهر مصادیق عبادت نماز است ۵۰۱

با توجه به این که امام سجاد علیه السلام سرمایی بودند، مراد از خز ابریشم نیست ۵۰۲

روایت سوم: صحیح سعد بن سعد: ما وبر خز می‌پوشیم و چون وبر خز حلال است پس جلد

خز هم حلال است ۵۰۲

اشکال: منحصر نیست فرض سؤال در مورد نماز؛ شاید شبهه راوی در حرمت لبس

حرام گوشت بوده ۵۰۳

صاحب جواهر: "هوذا" در روایت به معنای "همی" در فارسی است که معنای استمرار دارد،

بنابراین جواب امام فرض نماز را هم می‌گیرد. بله، مشکل روایت مشخص نبودن معنای خز

است ۵۰۳

اشکال اول: این که "هوذا" کلمه مفرده باشد، شاهی از لغت ندارد ۵۰۴

محتمل است راوی اشتباه کرده است در تشخیص نوع لباس حضرت و حضرت ضرورتی

نداشت که او را متوجه اشتباهش کند ۵۰۴

اشکال دوم: "هوذا" در روایات معلوم نیست کلمه مفرده باشد ۵۰۵

اشکال سوم: بر فرض "هوذا" به معنای استمرار باشد، دلالت بر استمراری که شامل حال نماز

باشد، نمی‌کند. ضمن این که اگر سؤال ناظر به حکم تکلیفی باشد، دیگر ارتباطی به مقام ندارد

..... ۵۰۵

فهرست	۱۴۲۷
جلسه ۴۸-۲۷۲	۵۰۶
روایت سوم: صحیحہ سعد بن سعد: ما وبر خز می پوشیم و چون وبر خز حلال است پس جلد	
خز هم حلال است	۵۰۶
اشکال: معلوم نیست مورد سؤال، حرمت وضعیه (بطلان صلات) باشد بلکه شاید حرمت	
تکلیفیه باشد برای لبس لباس فاخر یا لبس لباس حرام گوشت و یا لبس لباس میتہ	۵۰۷
مؤیدات روایی برای احتمال اول: شبہہ حرام بودن لبس لباس فاخر	۵۰۸
مؤیدات روایی برای احتمال دوم: شبہہ حرام بودن لبس لباس حرام گوشت	۵۱۰
مؤیدات روایی برای احتمال سوم: شبہہ حرام بودن لبس لباس میتہ	۵۱۱
این احتمال سوم در صحیحہ سعد بن سعد عرفی نیست چون در مورد میتہ صحیح نیست	
گفته شود اذا حل وبره حل جلده	۵۱۲
روایت چهارم: معتبرہ ابن ابی عمران: نماز در سنجاب، فنک و خز اشکال ندارد	۵۱۳
اشکال: در این روایت مشخص نشده است کہ خز چه نوع حیوانی است	۵۱۴
سند شیخ صدوق بہ یحیی بن ابی عمران، معتبر است	۵۱۴
آقای خوئی: یحیی بن ابی عمران از رجال تفسیر قمی است و لذا ثقہ است	۵۱۵
اشکال: نہ دیباجہ معلوم است کہ برای قمی باشد و نہ تفسیر موجود برای ایشان	۵۱۵
وثاقت یحیی بن ابی عمران بہ برکت وکیل علی الاطلاق بودن ایشان، ثابت می شود	۵۱۶
جلسه ۴۹-۲۷۳	۵۱۶
روایت پنجم: صحیحہ ابن حجاج: پوست خز اشکال ندارد و خز همان سگ دریایی است	۵۱۷
این صحیحہ حقیقت خز را مشخص می کند	۵۱۷
علامہ مجلسی: با توجه بہ اختلاف در حقیقت خز، اصلہ عدم النقل در مقام جاری نیست	۵۱۸
اشکال اول: محصل روایات: خز یک حیوانی است کہ مدت بیشتری نسبت بہ ماهی، در خشکی	
می تواند بماند اما اگر آب نباشد می میرد و همین ذکات او محسوب می شود	۵۱۸

- اشکال دوم: اساساً اصالة عدم النقل معتبر نیست چون مهم برای عقلاء وثوق می‌باشد. و در مقام وثوق حاصل می‌شود که خز همان سگ دریایی است ۵۱۹
- بعد از شیوع خز در زمان ائمه علیهم السلام، احتمال انقراض این حیوان در عصر حاضر، عرفی نیست ۵۲۰
- لولا الاجتماع، می‌گفتیم نماز در همه اجزاء خز صحیح است بخاطر اطلاقات ۵۲۱
- بر فرض در مورد فنک و سنجاب، روایت یحیی بن ابی عمران معارض داشته باشد یا موافق تقیه باشد، مورد دیگر روایت که جواز صلات در خز است معارض ندارد ۵۲۲
- این عرفی است که فقط بخشی از کلام بواسطه تقیه ظهور در اراده جدیه نداشته باشد. مگر این‌که کلام امام علیه السلام در حضور من یتقی منه باشد؛ در این صورت اصلاً برای کلام ظهوری در اراده جدیه منعقد نمی‌شود ۵۲۳
- مرحوم همدانی: در شبهه موضوعیه خز، اخبار ذوالید حجت است ۵۲۳
- اشکال: اگر عقلاء وثوق پیدا نکنند، اعتماد به اخبار ذوالید نمی‌کنند ۵۲۴
- در حجیت قول خبره هم اختلاف است که آیا وثوق شرط است یا نه ۵۲۴
- آقای سیستانی: در قول خبره وثوق شرط نیست. البته نظرات ما در باب سفر از جهت خبرویت نیست، بلکه از باب تشخیص عرفی است ۵۲۵
- لباس خز نباید با وبر خرگوش و روباه مخلوط باشد ۵۲۶
- روایات مجوزه، ضعیفه هستند ۵۲۶
- جلسه ۵۰-۲۷۴ ۵۲۷
- آقای خوئی: صحیحہ سعد بن سعد (اذا حل وبره حل جلده) نمی‌تواند ناظر به نجاست ذاتیه خز باشد چون هم خلاف جلالت علمی سعد است و هم با جمله "اذا حل..." نمی‌سازد ۵۲۷
- اشکال: درست است که با آن جمله تناسب ندارد اما خلاف جلالت جناب سعد نیست چون وضوح احکام بعد از رواج روایات است ۵۲۹

فهرست	۱۴۲۹
مستثنی دوم: سنجاب	۵۲۹
روایت مانعه: موثقه ابن بکیر: هر چیزی از روباه و فنک و سنجاب و غیره مانع از نماز است. ۵۳۰	
روایت مجوزه: دو صحیحہ ابی علی راشد و حلبی	۵۳۰
اگر مراد از "اشباهه" در صحیحہ حلبی مطلق حرام گوشت باشد، با موثقه ابن بکیر تعارض می کند و آن وقت موثقه ابن بکیر بخاطر مخالف عامه مقدم می شود	۵۳۱
اگر تبعیض در حجیت را قائل نباشیم، صحیحہ حلبی مشکل مخالفت با تسالم را دارد چون تجویز کرده است نماز در اجزاء روباه را	۵۳۱
صاحب مدارک: اخراج مورد موثقه ابن بکیر (سنجاب) مستهجن است و لذا بین این موثقه و روایات مجوزه تعارض مستقر است	۵۳۲
اشکال (آقای خوئی): موارد موثقه ابن بکیر، صرفا از قبیل مثال است برای فهم یک حکم کلی و لذا اخراج این موارد مستهجن نیست	۵۳۳
پاسخ: اخراج همه موارد قطعا عرفی نیست و اخراج اکثر موارد هم معلوم نیست عرفی باشد ۵۳۳	
صحیحہ ابی علی راشد به قول مطلق موافق عامه نیست چون در ذیلش می فرماید نماز در روباه جایز نیست	۵۳۵
اشکال: طبق مقبوله عمر بن حنظله، امیل بودن حکام عامه یکی از مرجحات است و این بر مقام تطبیق می شود	۵۳۵
پاسخ اول: حکام به مسائل اجتماعی واکنش نشان می دادند و لذا واضح نیست نسبت به صحیحہ ابی علی راشد امیل باشند که یک حکم فرعی فقهی را می گوید	۵۳۶
پاسخ دوم: مقبوله ناظر به مواردی است که عامه دو دسته هستند نه به امثال صحیحہ ابی علی راشد که یک فقره اش موافق عامه و فقره دیگرش مخالف عامه	۵۳۷
رجوع به مرجع جهتی در فرضی است که اعتبار موثقه و صحیحہ در یک حد باشد کما هو الصحيح	۵۳۷

جلسه ۵۱-۲۷۵.....	۵۳۹
حدود نه روایت داریم بر جواز سنجاب که عمده‌اش جواز نماز در سنجاب است. در مقابل، فقط موثق ابن بکیر است که دلالت بر حرمت سنجاب می‌کند.....	۵۳۹
آقای خوئی: روایات مجوزه، موثق ابن بکیر را تخصیص می‌زند.....	۵۴۰
اشکال: اخراج دو مورد از سه مورد موثق ابن بکیر، جمع عرفی نیست.....	۵۴۰
آقای خوئی: در فرض تعارض، خبر موافق سنت مقدم است و سنت یعنی قطعی الصدور و روایات مجوزه استفاضه اجمالی است و لذا مقدم است بر موثق ابن بکیر.....	۵۴۲
گرچه مقبوله عمر بن حنظله سندا مورد قبول آقای خوئی نیست ولی به نظر ایشان متنش موافق قواعد است چون خبر مشهور یعنی خبر واضح الصدور.....	۵۴۲
اشکال اول: سنت ظاهر است در سنت نبویه. البته می‌شود الغاء خصوصیت کرد به هر خبری که قطعی الصدور و الجهه باشد. و لکن روایات مجوزه قطعی الجهه نیستند.....	۵۴۳
اشکال دوم: مراد از خبر مشهور در مقبوله، خبری است که بقول مطلق مشهور باشد یعنی خبری که لاریب فیه. و در مقام، روایات مجوزه مستفیضه، معرض عنه اصحاب است.....	۵۴۴
روایات مجوزه، بقول مطلق موافق عامه نیستند تا موثق ابن بکیر بر آنها مقدم بشود.....	۵۴۴
بعد از تعارض و تساقط، برائت از مانعیت صلات در سنجاب جاری است.....	۵۴۵
کلام منقول نبوی در موثق ابن بکیر مستقل و جدا از موثق نیست و لذا طرف معارضه است.....	۵۴۵
مستثنای سوم: سمور.....	۵۴۶
اصل اولی در سمور، حرمت نماز است چون از سباع است.....	۵۴۶
روایات مانعه از نماز در سمور، منها: صحیحہ سعد بن سعد: چون سمور صید می‌کند لذا نماز باطل است.....	۵۴۷
روایات مجوزه نماز در سمور، منها: صحیحہ حلبی: نماز در سمور جایز است.....	۵۴۷

فهرست	۱۴۳۱
آقای خوئی: نماز در سمور باطل است چون یا روایات مانعه از نماز در سمور مقدم است به این اعتبار که مخالف عامه است یا بعد از تعارض، موثقه ابن بکیر عام فوقانی است	۵۴۸
اشکال: با وجود جمع عرفی نوبت به اجراء احکام تعارض نمی‌رسد. روایات مجوزه نص در جواز است و روایات مانعه ظاهر در حرمت است و لذا حمل بر کراهت می‌شود	۵۴۹
البته صحیح حلی به نظر ما تعارضش با موثقه مستقر است و به جهت موافقت عامه از حجیت ساقط است	۵۵۰
جلسه ۵۲-۲۷۶	۵۵۰
مرحوم داماد: ابی علی راشد توثیق ندارد الا این که وکیل بوده و وکیل بودن هم معلوم نیست	
اماره وثاقت باشد	۵۵۱
اشکال: شیخ در رجال توثیق خاص کرده. ضمن این که در الغیبه نیز ایشان را جزء وکلاء ممدوح ذکر کرده	۵۵۱
گرچه ابی علی راشد در رساله عددیه شیخ مفید توثیق شده، اما توثیقات رساله عددیه معتبر نیست بخاطر تهافت در مقدمه این رساله راجع به اشخاصی مانند محمد بن سنان	۵۵۱
آقای خوئی: طائفه مانعه مقدم است یا به این اعتبار که مخالف عامه است یا بعد از تعارض، موثقه ابن بکیر عام فوقانی است	۵۵۲
اشکال: با وجود جمع عرفی نوبت به اجراء احکام تعارض نمی‌رسد	۵۵۲
روایت قرب الاسناد (نماز در سمور مذکی جایز است) بخاطر عدم توثیق عبدالله بن الحسن ضعیف است	۵۵۲
اصلی دال بر وثاقت امامزاده‌ها وجود ندارد	۵۵۳
قد یقال: حمیری در قرب الاسناد از عبدالله بن الحسن اکثر دارد	۵۵۳
پاسخ: حمیری در قرب الاسناد به دنبال سندهای کوتاه بوده نه سندهای معتبر به نظر خودش	۵۵۳

- وهب بن وهب گرچه ضعیف است اما اکثار حمیری از او دال بر این نیست که اصلاً برای حمیری وثاقت روایت مهم نبوده ۵۵۴
- بر فرض روایت قرب الاسناد معتبر باشد، می شود طرف معارضه صحیحہ ابی علی راشد با موثقہ ابن بکیر. بعد از تساقط به عمومات حرمت نماز در پوست سباع رجوع می شود ۵۵۵
- مستثنای چهارم: قاقم ۵۵۵
- روایت مجوزہ صلات در قاقم: روایت قرب الاسناد: نماز در قاقم مذکی جایز است ۵۵۶
- اشکال اول (مرحوم نراقی): اساساً "لایصلی" جمله خبریہ است و ظهوری در حرمت ندارد .. ۵۵۶
- پاسخ: جملات خبریہ در مقام انشاء، به صدد انشاء زجر هستند، به داعی اخبار نیستند ۵۵۶
- اشکال دوم: در وسائل که از مسائل علی بن جعفر نقل می کند و در قرب الاسناد چاپ شده فعلی، لفظ قاقم نیست. ضمن این که در سند عبدالله بن الحسن است ۵۵۷
- اشکال سوم: این روایت بخاطر تجویز نماز در سمور، طرف معارضه با روایات دیگر است ۵۵۸
- مرجع عمومات تحریم نماز در سباع است چون قاقم غذایش موش است ۵۵۸
- مستثنای پنجم: فنک (روباه صحرایی) ۵۵۸
- مشهور: نماز در فنک باطل است بخاطر موثقہ ابن بکیر و همچنین مشمول صحیحہ اسماعیل احوص است که نماز در سباع باطل است ۵۵۸
- مرحوم صدوق در مقنع و امالی: نماز در فنک جایز است ۵۵۹
- "دین الامامیہ" در تعابیر شیخ صدوق به معنای دین امامیہ نیست، بلکه مراد نظر خودش است ۵۵۹
- آقای خوئی: کلام مرحوم صدوق موافق صناعت است زیرا صحیحہ ابی علی راشد (نماز در فنک جایز است) مخصص موثقہ ابن بکیر است ۵۵۹
- اشکال اول: اخراج دو مورد از سه مورد موثقہ ابن بکیر، جمع عرفی نیست ۵۵۹

فهرست	۱۴۳۳
اشکال دوم (آقای داماد): اعراض فقهاء از مفاد صحیحہ ابی علی راشد موجب حمل این صحیحہ	
است بر تقیہ	۵۶۰
پاسخ: تسالم فقهاء بر خلاف صحیحہ ابی علی بن راشد ثابت نیست	۵۶۰
یا موثقہ ابن بکیر بخاطر مخالفت عامہ بر صحیحہ ابی علی بن راشد مقدم می‌شود یا بعد از	
تساقت مرجع صحیحہ احوص است کہ نماز در سباع باطل است	۵۶۰
مستثنای ششم: حواصل (مرغ ماهی‌خوار)	۵۶۱
روایات متعددی در جواز نماز در حواصل وارد شده است. منها: روایت ابن حجاج: نماز در لحاف	
متخذ از حوصلی کہ تذکیہ شدہ، اشکال ندارد	۵۶۱
اشکال سندی: علی بن سندی در سند است کہ توثیق ندارد	۵۶۱
اشکال دلالی اول: در نسخہ تہذیب "حواصل" ندارد. ضمن این کہ روایت در خصوص خوارزمیہ	
است کہ نوعی از حواصل است	۵۶۱
جلسہ ۵۳-۲۷۷	۵۶۲
بررسی روایات مجوزہ نماز در حواصل	۵۶۲
مشکل روایت دوم (نماز در حواصل خوارزمیہ اشکال ندارد): بہ غیر از ضعف سند، ہم	
متضمن حکم خلاف ضرورت فقه است و ہم این کہ تجویز در خصوص خوارزمیہ حواصل است	
.....	۵۶۳
مضمرة بودن مشکلی ندارد چون در عرف متشرعی، ظاہر اضمارها این بودہ کہ ضمیر بہ	
امام علیہ السلام بر می‌گردد مخصوصا کہ ابتداء بہ "سألتہ" عرفی نیست	۵۶۳
مشکل روایت سوم (اگر لباس دیگری نباشد، نماز در حواصل اشکال ندارد): بہ غیر از مرسلہ	
بودن، مطلق نیست بلکہ در خصوص جایی است کہ لباس ندارد	۵۶۴
مشکل روایت چهارم (جميع جلود اشکال ندارد): شاید سؤال از حکم تکلیفی لبس است و	
اگر خصوص نماز مراد باشد، "جميع الجلود" متضمن حکم خلاف ضرورت است	۵۶۴

- مشکل روایت پنجم (حواصل و ما اشبهها اشکال ندارد): موردش نماز نیست، شاید سؤال از حکم تکلیفی لبس باشد ۵۶۴
- مسأله ۱۸: نماز در پوستی که شاید از حیوان حرام گوشت باشد ۵۶۵
- جهت اول: اقوال در مسأله ۵۶۶
- قول اول (مشهور): نماز اشکال دارد مطلقا، بلکه نماز در هر چیزی که شاید از موانع نماز باشد اشکال دارد مانند نماز در مشکوک الذهب. دلیل: قاعده اشتغال ۵۶۶
- قول دوم (مشهور بعد از میرزای شیرازی): نماز جایز است مطلقا ۵۶۷
- قول سوم (شیخ انصاری): ملبوس مشکوک اشکال دارد ولی محمول مشکوک اشکال ندارد. ۵۶۷
- قول چهارم (صاحب عروه): علی الاقوی نماز اشکال ندارد. البته اگر طرف شک، مصنوعی بودن لباس باشد، در این صورت قطعاً نماز اشکال ندارد ۵۶۸
- صاحب جواهر: منشأ اختلاف این است که قائلین به بطلان (مشهور) قائل به شرطیت حلال گوشت بودن حیوان در نماز بودند و قائلین به صحت، قائل به مانعیت حرام گوشت بودند. ۵۶۸
- اشکال: ریشه اختلاف فقط این نیست. میرزای قمی: علم به حلال بودن حیوان، شرط حکم واقعی صحت است نه شرط حکم ظاهری ۵۶۹
- بنابر این که حلال بودن حیوان، شرط حکم ظاهری باشد، بعد از کشف خلاف، مشهور حدیث لاتعداد را حاکم بر موثق ابن بکیر می دانند و نماز را تصحیح می کنند ۵۷۰
- میرزای قمی: اگر دلیل مانعیت منصرف به فرض علم نباشد، حداقل برائت در شبهه حکمیه جاری می شود ۵۷۰
- جهت دوم: مراد مشهور از جواز و بطلان، حکم وضعی ظاهری است ۵۷۱
- این که میرزای قمی مانعیت واقعی را منصرف می داند به فرد معلوم، خلاف اطلاقات است مخصوصا مثل موثق ابن بکیر که خبر از فساد می دهد ۵۷۲
- حدیث لاتعداد مختص اجزاء و شرائط نیست و شامل موانع نیز می شود ۵۷۳

فهرست	۱۴۳۵
مرحوم نائینی: حدیث لاتعداد شامل جاهل نمی‌شود و مختص است به ناسی چون فقط ناسی	
است که بعد از التفات تکلیف جدید به اعاده دارد و حدیث لاتعداد مانع این تکلیف است.....	۵۷۴
اشکال: حدیث لاتعداد مطلق است	۵۷۴
جلسه ۵۴-۲۷۸.....	۵۷۵
صاحب جواهر: منشأ اختلاف این است که قائلین به بطلان (مشهور) قائل به شرطیت	
حلال گوشت بودن حیوان در نماز بودند و قائلین به صحت، قائل به مانعیت حرام گوشت بودند.....	۵۷۵
اشکال: قائل به شرطیت می‌تواند از طرق مختلفی نماز را تصحیح کند. مانند استصحاب عدم	
ازلی و قاعده حل.....	۵۷۵
قائل به مانعیت هم لزوماً قائل به جواز صلات نیست. آقای بروجردی با این که قائل به مانعیت	
بود، بخاطر قاعده اشتغال قائل به بطلان نماز بود احتیاطاً.....	۵۷۷
جهت دوم: مراد مشهور از جواز و بطلان، حکم وضعی ظاهری است	۵۷۷
اشکال اول در کلام میرزای قمی (حرمت در دلیل شرطیت، مختص است به حرمت منجزه):	
ظاهر حدیث حل (به قرینه "لک" و "تعرف") حلیت ظاهریه است نه حلیت واقعیه	۵۷۷
اشکال دوم: عناوین ظهور دارد در عناوین واقعیه نه عناوین ظاهریه	۵۷۸
حدیث لاتعداد در مقام جاری نیست چون با موثقه ابن بکیر تعارض می‌کند به عموم من وجه.	
مورد اجتماع: نماز جاهل به موضوع در حرام گوشت	۵۷۹
بعد از تعارض، مرجع صحیحه احوص است: لایصلی فی جلود السباع. لسان صحیحه چون امر به	
اعاده نیست (بر خلاف موثقه ابن بکیر) لذا طرف معارضه نیست	۵۷۹
اشکال (آقای خوئی): لسان موثقه گرچه امر به اعاده است اما در مقام بیان حکم اولی است و	
محکوم حدیث لاتعداد است که در مقام بیان حکم ثانوی است	۵۸۰
پاسخ اول: عرف بین لاتعداد و تعداد، هیچ قرینیتی احساس نمی‌کند	۵۸۰

- پاسخ دوم: با حکومت حدیث لاتعداد، مورد موثق می‌شود عالم عامد که فرض نادری است به نظر آقای خوئی ۵۸۱
- جهت سوم: آیا در مقام استظهار از روایات، حلال گوشت بودن شرط است یا حرام گوشت بودن مانع؟ ۵۸۲
- تعبیر "لایصلی" در صحیحہ احوص و تعبیر "فاسد" در موثقہ ابن بکیر، تناسب با مانعیت دارد. تعبیر "لاتقبل الصلاۃ حتی یصلی فی غیره" تناسب با شرطیت دارد ۵۸۲
- تنها کیفیت جعل شرطیت این است که شارع بگوید: لباس حیوانی در نماز باید از حلال گوشت باشد ۵۸۳
- اشکال ثبوتی (آقای خوئی): این شرطیت فعل غیر اختیاری است و شرطیت فعل غیر اختیاری به عنوان شرط واجب، غیر معقول است ۵۸۴
- جلسه ۵۵-۲۷۹ ۵۸۵
- آقای خوئی: مأکول بودن، فعل غیر اختیاری است و شرطیت فعل غیر اختیاری به عنوان شرط واجب، غیر معقول است خلافاً للمحقق العراقی که مأکولیت را قابل شرط بودن می‌داند ۵۸۶
- آقای خوئی: شرطیت و مانعیت دائر مدار ایقاع صلات است که متعلق امر باشد یا نهی. خلافاً للمحقق العراقی که دائر مدار مأکولیت و عدم مأکولیت می‌داند ۵۸۷
- اشکال: شرطیت ایقاع صلات در مأکول خلاف ضرورت فقه است چون مکلف می‌تواند در غیر لباس حیوانی نماز بخواند ۵۸۷
- شرط وجوب بودن هم برای ایقاع، خلاف ضرورت فقه است زیرا اولاً: لازمه شرط "اگر با لباس حیوانی نماز می‌خوانی..." این است که اگر غیر مصلی در طول وقت لابس لبس حیوانی باشد، تکلیفی نداشته باشد ۵۸۸
- ثانیاً: امر به صرف الوجود قابل امتثال در ضمن یک فرد است. بنابراین کسی که یکی از لباس‌هایش از مأکول و بقیه لباس‌هایش از غیر مأکول است، باید نمازش صحیح باشد ۵۸۹

فهرست	۱۴۳۷
اشکال اول بر غیر معقول بودن شرطیت برای مأکولیت: با توجه به این که تقید متعلق امر است نه قید، بنابراین در شرط واجب، فقط قطعی الحصول بودن کافی است نه اختیاری بودن.....	۵۸۹
اشکال دوم: امثال امر به مأکول بودن لباس مصلی، منحصر نیست به پوشیدن لباس مأکول؛ بلکه آن امر، با نیوشیدن لباس حیوانی هم امثال می شود	۵۹۰
این که تکلیف، جامع نماز در لباس غیر حیوانی و نماز در لباس مأکول باشد، ثبوتاً معقول است لکن هم مشکل اثباتی دارد و هم شرطیت مأکول، از این تکلیف استفاده نمی شود.....	۵۹۱
اشکال دوم ثبوتی بر جعل شرطیت: جعل همزمان شرطیت و مانعیت محال است. بنابراین اخذ به روایاتی می کنیم که ظهور در جعل مانعیت دارد	۵۹۲
دلیل اول بر محال بودن جعل همزمان شرطیت و مانعیت: در عالم تکوین (که یکی از مصادیقش ملاکات احکام است) هم معقول نیست چون رتبه مانع بعد از تحقق شرط است.....	۵۹۳
دلیل دوم: جعل همزمان شرطیت و مانعیت در تشریعیات محذور لغویت دارد	۵۹۴
جلسه ۵۶-۲۸۰	۵۹۴
این که تکلیف، جامع نماز در لباس غیر حیوانی و نماز در لباس مأکول باشد، گرچه نتیجه اش جریان قاعده اشتغال است اما عدل اولش دخیل در ملاک نیست	۵۹۵
دلیل اول بر محال بودن جعل همزمان شرطیت و مانعیت: در عالم تکوین (که یکی از مصادیقش ملاکات احکام است) هم معقول نیست چون رتبه مانع بعد از تحقق شرط است.....	۵۹۷
دلیل دوم: جعل همزمان شرطیت و مانعیت در تشریعیات محذور لغویت دارد	۵۹۸
اشکال اول به دلیل اول: کما این که وجود معلول مستند است همزمان به مجموع مقتضی، شرط و عدم مانع، عدم معلول هم مستند است همزمان به انتفاء شرط و وجود مانع.....	۵۹۸
اشکال اول به دلیل دوم (لغویت): شرطیت و مانعیت از تکلیف شارع انتزاع نمی شود بلکه در رتبه سابقه بر تکلیف، دخیل در ملاک هستند	۵۹۹

پاسخ: تاثیر شرطیت و مانعیت در مأموریه بما هو مأموریه محل بحث است. و پرواضح است که	
شرطیت از امر بشرط شیء و مانعیت از امر بشرط لا از شیء انتزاع می شود	۵۹۹
اشکال دوم به دلیل دوم: جعل همزمان شرطیت و مانعیت از باب تأکید یا تفنن اشکالی ندارد	
حتی اگر در یک خطاب باشد	۶۰۰
مرحوم امام (در بحث تحریر موضوع وجوب قضاء): می توان از روایات دو موضوع را برای	
وجوب قضاء استظهار کرد: یکی فوت و دیگری ترک فریضه	۶۰۰
اشکال دوم به دلیل اول (استحاله در عالم تکوین): اشکالات عقلی در تکوینیات ربطی به عالم	
تشریع ندارد	۶۰۱
اساسا می توان عقلا انتفاء معلول را به وجود مانع نسبت داد و لو شرطش محقق نشده باشد. بله،	
عرفا این استناد صحیح نیست	۶۰۱
پاسخ اشکال دوم به دلیل دوم (لغویت): خطاب، مبرز جعل است نه خود جعل. روح جعل اراده	
مولی است و اراده مولی متعدد نیست به صرف تعدد خطاب	۶۰۳
امام علیه السلام در بیانات عرفی لازم نیست طبق مقام جعل ثبوتی صحبت کنند	۶۰۴
بر فرض امام علیه السلام دقیق صحبت کرده باشند، اما راوی بر اساس فهم عرفی خودش نقل	
به معنا می کند	۶۰۴
جلسه ۵۷-۲۸۱	۶۰۶
به لحاظ اثباتی نباید در روایات تدقیق کرد چون عرف بین شرطیت حلال گوشت و مانعیت	
حرام گوشت فرق نمی گذارد	۶۰۶
بنا بر نظر مشهور که در روایات تدقیق می کنند، روایات ظهور در مانعیت دارد چون عمده	
روایات به لسان نهی است. علاوه بر این که شرطیت نیاز به تکلف دارد	۶۰۶
اگر از روایات استظهار شرطیت یا مانعیت نشد، برائت از جعل مانعیت جاری است چون بناء بر	
شرطیت، در لباس مشکوک قاعده اشتغال جاری است پس شرطیت کلفت زایده دارد	۶۰۷

فهرست ۱۴۳۹

منشأ اشتغال یقینی در مقام، علم اجمالی است به این که یا حلال گوشت بودن حیوانی که این

لباس مشکوک از او گرفته شده شرط است یا حرام گوشت بودنش مانع است ۶۰۸

علت این که بناء بر جعل شرطیت، در موارد شک قاعده اشتغال جاری می شود انحلالی نبودن

شرطیت است بر خلاف مانعیت که انحلالی است ۶۰۹

آقای خوئی: جعل شرطیت و مانعیت نسبت به عدم خودشان مؤنه دارند و لذا برائت در هر دو تا

جاری است و بعد از تساقط، علم اجمالی منجز است و باید آثار شرطیت را بار کرد ۶۱۰

اشکال اول: محذور جریان دو برائت در اطراف علم اجمالی (با توجه به این که مثبتات اصول

عملیه حجت نیست) مخالفت قطعیه تکلیف است نه مخالفت یکی از آنها با واقع ۶۱۲

مرحوم نائینی فقط علم اجمالی به کذب احد الاصلین المحرزین (آن هم در فرضی که

مفادشان یکی باشد) را مانع از اجراء اصلین می دانست. و برائت اصل محرز نیست ۶۱۲

موضوع اصول عملیه شک است و لذا در مثال وضوء به مایع مشکوک المائیه و العریقه،

استصحاب بقاء طهارت از خبث، وضوء به ماء قليل را تصحیح نمی کند چون یقیناً باطل است

..... ۶۱۴

اشکال دوم: جعل مانعیت را باید در ظرف علم اجمالی به جعل مانعیت و یا جعل شرطیت،

ملاحظه کرد که آیا کلفت زایده دارد یا نه ۶۱۵

جلسه ۵۸-۲۸۲ ۶۱۷

قد يقال: موثق ابن بکیر (نماز در حرام گوشت قبول نیست مگر اینکه در حلال گوشت بخواند)

ظهور در ارشاد به شرطیت دارد ۶۱۷

اشکال اول (مرحوم نائینی): با توجه به تعارض صدر موثق (ظاهر در مانعیت) با این فقره، موثق

اجمال داخلی پیدا می کند و باید به روایاتی که ظهور در مانعیت دارد رجوع کرد ۶۱۸

پاسخ: دلیل مستقلی غیر از موثق ابن بکیر که ظهور در مانعیت داشته باشد وجود ندارد ۶۱۸

- صحیحہ احوص (نماز در جلود سباع جایز نیست) در مورد سؤال است و اخذ یک عنوان در سؤال سائل ظهور ندارد در این که همین عنوان مأخوذ است در خطاب و نه عنوان ملازم او. ۶۱۹
- به نظر مشهور، جلود سباع یکی از مصادیق مانعیت حرام گوشت است و قطعاً بیان مصادق هیچ ظهوری در بیان کیفیت جعل در کبری ندارد که به نحو شرطیت است یا مانعیت.... ۶۲۰
- صحیحہ ابی علی راشد (نماز در سمور جایز نیست) هم دو مشکل صحیحہ احوص را دارد: یک: ذکر عنوان سؤال در کلام امام ظهور در احترازیت ندارد. دو: ذکر مصادق شده ۶۲۱
- صحیحہ سعد اشعری (نماز در سمور شکاری جایز نیست) هم دو مشکل صحیحہ احوص را دارد: یک: ذکر عنوان سؤال در کلام امام ظهور در احترازیت ندارد. دو: ذکر مصادق شده ۶۲۲
- رساله محض الاسلام چون در زمان مأمون (که اظهار به تشیع می کرد) می باشد، لذا خلاف تقیه بودنش مانع از حجیتش نیست ۶۲۳
- مفاد رساله محض الاسلام (نماز در جلود سباع جایز نیست) فقط این مشکل را دارد که ذکر مصادق کرده است نه کبری جعل ۶۲۴
- معتبره هاشم حنط (نماز در گیاه خوار جایز و در گوشت خوار جایز نیست) ظهور در مانعیت ندارد به قرینه تقابل بین حکم گیاه خوار و حکم گوشت خوار ۶۲۴
- اشکال دوم: موثقه در افاده شرطیت و مانعیت، مبتلا به تعارض داخلی بین صدر و ذیل است و با توجه به نبود روایتی که ظاهر در شرطیت یا مانعیت باشد، برائت از جعل شرطیت جاری است ۶۲۵
- اشکال سوم: مشارالیه "تلك" در "لاتقبل تلك الصلاة" نمازی است که در حرام گوشت اتیان شده. بنابراین منشأ بطلان نماز، حرام گوشت بودن است و این با مانعیت می سازد ۶۲۵
- فرمایش آقای خوئی (اگر "تلك" نبود ظاهر در شرطیت بود) درست نیست چون "لاتقبل" بعد از "فالصلاة فيه فاسد" آمده و تعاقب با این جمله مانع از انعقاد ظهور در شرطیت است ۶۲۷

- فهرست ۱۴۴۱
- اشکال چهارم: بدیهی بودن عدم وجوب تلبس به لباس حیوانی، مانع از انعقاد ظهور در شرطیت است. توجیه ثبوتی برای جعل شرطیت، رافع غرابت یک ظهور بدوی نیست ۶۲۷
- اشکال پنجم (آقای خوئی): باید مراد از موثقه سائر باشد. چون غیر ساتری که پوشیده شده باشد اگر حلال گوشت باشد، استظهار شرطیت موجب تحصیل حاصل است و اگر حرام گوشت باشد، استظهار شرطیت موجب انقلاب در ذات است ۶۲۹
- پاسخ: در مقام جعل، وجود خارجی شخصی لحاظ نمی شود بلکه جامع لبس لباس حیوانی و اشتراطش به حلال گوشت بودن لحاظ می شود ۶۲۹
- جلسه ۵۹-۲۸۳ ۶۳۰
- دلیل اول بر شرطیت مأکول اللحم: این فقره از موثقه ابن بکیر: "لا تقبل تلك الصلاة حتى يصلي في غيره مما احل الله اكله" ۶۳۰
- اشکال اول: فقره "حتى يصلي في غيره" با توجه به این که مشارالیه نماز در حرام گوشت است، صرفا برای بیان کیفیت نماز صحیح از لابس لبس حیوانی است نه بیان شرطیت ۶۳۱
- اشکال دوم (و هی العمدۃ): بدیهی بودن عدم وجوب تلبس به لباس حیوانی، مانع از انعقاد ظهور در شرطیت است. توجیه ثبوتی برای جعل شرطیت، رافع غرابت یک ظهور بدوی نیست ۶۳۱
- دلیل دوم: روایت علی بن ابی حمزه: نماز در مذکی در صورتی جایز است که حلال گوشت باشد ۶۳۲
- اشکال اول (سندی): گرچه علی بن ابی حمزه مستصحب الوثاقه است اما روایت مشتمل بر مجاهیل است ۶۳۳
- اشکال دوم: لسان شرطیت در روایت برای بیان مبتلا نشدن به مانع است نه بیان شرطیت. به سه قرینه: قرینه اول: مورد روایت نماز کسی است که لابس ثوب حیوانی است ۶۳۳
- قرینه دوم: نهی در ذیل روایت ارشاد به مانعیت دارد ۶۳۳

قرینه سوم: جمع عرفی بین این روایت و موثقه ابن بکیر (فالصلاه فيه فاسد). زیرا ظهور

موثقه در مانعیت اقوی است ۶۳۴

دلیل سوم: روایت تحف: لبس حلال گوشت حلال است. چون حلیت لبس حلال گوشت بدیهی

است، پس مورد روایت نماز است ۶۳۴

اشکال اول (سندی): روایات تحف العقول مراسیل هستند. و لایخفی که اگر تعبیر "نقله

الثقات من السادات" در مقدمه ابن شعبه، شامل مشایخ مع الواسطه نشود، کذب نمی شود. ۶۳۵

قرینه اول بر این که ابن شعبه در مقام توثیق عام نبوده: ایشان در مقام بیان یک نصیحت

کلی است برای شیعیان که به احادیث ائمه علیهم السلام عمل کنند ۶۳۵

تشکیک در وثاقت صاحب کتاب جلیل تحف العقول، صحیح نیست ۶۳۶

قرینه دوم: بخشی از احادیث کتاب، در کتب دیگر سند ضعیف یا مرسل دارد ۶۳۶

اشکال دوم: مورد روایت نماز نیست. ممکن است روایت در مقام بیان کراهت لبس

حرام گوشت باشد ۶۳۶

اشکال سوم: "لابأس" ظهور در شرطیت ندارد ۶۳۷

دلیل چهارم: روایت ابی تمامه: لبس وبر حلال گوشت جایز است ۶۳۷

اشکال اول (سندی): روایت مشتمل بر مجاهیل و ضعاف است ۶۳۸

مرحوم کلینی در مقدمه کافی شهادت به صحیح بودن روایات داده است نه به ثقه بودن

روایات. ممکن است مبنای ایشان و ما در ملاک صحیح بودن یک روایت، مختلف باشد ۶۳۸

عدالت یک امر محسوس است که عبارت باشد از استقامت در جاده شریعت. بر فرض

محسوس نباشد لکن حجیت شهادت به عدالت علی القاعده نیست بلکه بر اساس نص خاص

است ۶۳۹

اشکال دوم: مورد روایت نماز نیست. ضمن این که "لبس" امر در مقام توهّم حذر است. ۶۳۹

- فهرست ۱۴۴۳
- گرچه عرف اساساً بین شرطیت و مانعیت فرقی نمی‌بیند ولی در مقام، شرطیت نیاز به تکلف و توجیه دارد بنابراین خلاف متفاهم عرفی از روایات است و نیاز به تصریح دارد ۶۴۰
- در دوران امر بین شرطیت و مانعیت، برائت از جعل شرطیت و جعل مانعیت نسبت به این لباس مشکوک جاری است ۶۴۱
- جهت چهارم: جعل مانعیت به سه نحو ممکن است: مانعیت نماز در حرام‌گوشت، مانعیت لبس حرام‌گوشت، مانعیت لبس حرام‌گوشت ۶۴۲
- جلسه ۶۰-۲۸۴ ۶۴۲
- آقای خوئی: جعل شرطیت محال است به دو دلیل. دلیل اول: مستلزم تکلیف به غیر مقدور است چون حلال‌گوشت بودن حیوان در اختیار مکلف نیست ۶۴۳
- دلیل دوم: هر تکلیفی بعد از تحقق شرط وجوبش در خارج فعلی می‌شود. و بعد از تحقق لبس لباس حیوانی در خارج، مشکل طلب حاصل یا طلب ضدین لازم می‌آید ۶۴۳
- اشکال: شرط الوجوب، جامع لبس لباس حیوانی و لابس‌رط از خصوصیات است. اطلاق رفض القیود است نه جمع القیود ۶۴۴
- پاسخ (آقای سیستانی): جامع در مقام، متعلق تکلیف نیست (مانند اعتق رقبة) بلکه موضوع است و وجود موضوع در خارج نمی‌تواند مجرد باشد از خصوصیات فردیه ۶۴۵
- جواب اول: لباس حیوانی حلال‌گوشت، قید واجب است منتها به نحو واجب معلق. در واجب معلق گرچه قید، شرط الوجوب نیست اما لازم التحصیل هم نیست ۶۴۶
- همین که می‌تواند لباس حیوانی نپوشد یا لباس حیوانی حلال‌گوشت انتخاب کند، این دلیل بر مقدور بودن این شرط است ۶۴۷
- جواب دوم: می‌تواند مجعول، جامع بین لباس غیر حیوانی و لباس حیوانی حلال‌گوشت باشد که در این صورت، این جامع، متعلق تکلیف است نه موضوع ۶۴۹

جواب سوم: می‌تواند جامع تلبس به لباس حیوانی، شرط وجوب باشد و اثرش تحریک مکلف است (قبل از ایجاد جامع) به انتخاب فرد حلال در هنگام ایجاد جامع ۶۴۹

آقای خوئی: گرچه محتمل است مرکز مانعیت یکی از صلات، لبس و لباس باشد اما متعین مانعیت لباس است چون هم حرام‌گوشت بودن لباس غیر مقدور است و هم مظلوف بودن صلات برای لباس حرام‌گوشت غیر عرفی است ۶۵۱

ثمره نزاع: بناء بر مانعیت صلات، استصحاب عدم لبس حرام‌گوشت جاری است فقط برای کسی که در اثناء نماز لبس حرام‌گوشت کرده و بناء بر مانعیت لبس، فقط استصحاب عدم ازلی جاری است و بناء بر مانعیت لباس، استصحاب جاری است مطلقا ۶۵۲

اشکال اول: احتمال اول (مظلوفیت نماز برای لبس حرام‌گوشت) عرفی و ممکن است، مانعیت لبس هم مقدور است. بنابراین هر سه احتمال ممکن است و هیچکدام ظاهر ادله نیست ۶۵۳

جلسه ۶۱-۲۸۵ ۶۵۳

هر سه احتمال مانعیت صلات در حرام‌گوشت، مانعیت لبس آن و مانعیت لباس آن، ممکن است و هیچکدام هم ظاهر ادله نیست ۶۵۴

همان تفصیلی که در جریان استصحاب بناء بر مانعیت صلات جاری بود، بناء بر مانعیت لباس هم جاری است. اگر در اثناء نماز لبس حرام‌گوشت شده باشد، استصحاب جاری است ۶۵۵

ثمراتی که مرحوم آقای خوئی ذکر کرد، بناء بر استفاده از اصل مصحح استصحاب است نه اصل مصحح دیگر مانند برائت ۶۵۷

مقتضای اصل لفظی در مقام ۶۵۸

مقتضای اصل لفظی طبق موثقه ابن بکیر (نماز در حرام‌گوشت فاسد است) مانعیت واقعیه حرام‌گوشت است و لذا ممکن است لباس مشکوک واقعا مانع باشد خلافا للمحقق القمی ۶۵۸

فهرست	۱۴۴۵
قد یقال: مرفوعه ایوب بن نوح (اگر خز مخلوط به وبر خرگوش باشد نماز جایز نیست)، دال	
است بر صحت نماز در لباس مشکوک. فرض روایت، علم است چون تشخیص خز مخلوط از	
خالص ممکن نیست	۶۵۹
اشکال اول: روایت مرفوعه است	۶۶۰
اشکال دوم: تشخیص فی الجملة توسط اهل خبره، بیان روایت را از لغویت خارج می کند.....	۶۶۰
اشکال سوم: معلوم نیست تشخیص مخلوط از خالص نادر باشد	۶۶۱
اشکال چهارم: تعدی از مورد روایت (وبر خز) به مطلق لباس مشکوک صحیح نیست	۶۶۱
مقتضای اصل عملی در مقام	۶۶۱
اصول مصححه برای تصحیح نماز در لباس مشکوک: قاعده حل، استصحاب و برائت از مانعیت	
.....	۶۶۱
قاعده مقتضی و مانع واضح البطلان است. گرچه در عروه در بحث حرمت نظر به آن استدلال	
شده است	۶۶۲
تقارب چهارگانه در تطبیق قاعده حل	۶۶۳
تقریب اول: خوردن گوشت حیوانی که لباس مشکوک از او گرفته شده است، مشکوک الحلیه	
است	۶۶۳
تقریب دوم (مرحوم نائینی): لبس لباس مشکوک در نماز مشکوک الحلیه است. لبس	
حلال گوشت در نماز واجب است و ترک آن (لبس حرام گوشت) حرام است عرفا.....	۶۶۴
جلسه ۶۲-۲۸۶	۶۶۴
مرحوم بروجردی: با این که قائل به جعل مانعیت هستیم، اما با توجه به عدم جریان اصول	
مصححه، می گوئیم احتیاط واجب ترک نماز در لباس مشکوک است	۶۶۵
بر اساس روایات، موضوع مانعیت مصلی نیست بلکه یا صلات است و یا لباس است و	
استصحاب عدم حرام گوشت در این دو موضوع، استصحاب عدم ازلی است که قائل نیستیم..	۶۶۵

قاعده حل هم جاری نیست چون مراد از حلیت در این قاعده حلیت تکلیفی است نه وضعی و حلیت نماز در حلال گوشت، حلیت وضعیه است که همان صحت نماز باشد..... ۶۶۷

برائت از مانعیت هم جاری نیست چون به نظر ما مانعیت انحلالی نیست و لذا اصل تکلیف مشکوک نیست بلکه امتثال مشکوک است که مجری قاعده اشتغال است..... ۶۶۸

مرحوم امام: مراد از حلیت در روایات مطلق حلیت است و لذا حلیت در قاعده حل شامل حلیت وضعیه هم می شود..... ۶۶۸

آقای خوئی: بر اساس موثقه سماعه (جلود سباع را در نماز نپوشید) موضوع مانعیت مصلی است..... ۶۶۹

مختار: با توجه به عرفی بودن هر سه احتمال، موضوع مانعیت مجمل است. لکن برائت از جعل مانعیتی که موضوعش صلات یا لباس است جاری است و لذا موضوع می شود مصلی..... ۶۶۹

تقریب اول در تطبیق قاعده حل بر مقام: خوردن گوشت حیوانی که لباس مشکوک از او گرفته شده است، مشکوک الحلیه است..... ۶۷۰

تقریب دوم (مرحوم نائینی): لبس لباس مشکوک در نماز مشکوک الحلیه است. لبس حلال گوشت در نماز واجب است و ترک آن (لبس حرام گوشت) حرام است عرفاً..... ۶۷۱

تقریب سوم (صاحب حدائق): نماز در لباس مشکوک، مشکوک الحلیه است بالحلیه الوضعیه. حلیت وضعیه یعنی صحت نماز..... ۶۷۲

تقریب چهارم (محقق قمی): لباس مشکوک، مشکوک الحلیه است بالحلیه الوضعیه. حلیت لباس مشکوک به اعتبار حلیت وضعیه نماز در او می باشد..... ۶۷۲

اشکال اول به تقریب اول: اخص از مدعی است. اگر امر دائر باشد بین لباس مصنوعی و لباس حرام گوشت، این تقریب جاری نیست..... ۶۷۳

اشکال دوم: قاعده حل باید نسبت به ترخیص آن لحم ممکن باشد تا بعد اثرات جنبیش بار شود. و فرض این است که لحم حیوان محل ابتلاء نیست..... ۶۷۴

فهرست	۱۴۴۷
پاسخ اول (آقای خوئی): جریان قاعده حل لغو نیست چون حلیت اکل لحم، اثر مع الواسطه دارد که همان صحت نماز در لباس مشکوک باشد	۶۷۵
جواب: مشکل، لغویت نیست. مفاد قاعده حل به نظر مستشکل ترخیص شرعی است در اکل آن حیوان و ترخیص شرعی در اکل حیوان باید اثر مباشری داشته باشد	۶۷۵
پاسخ دوم: قاعده حل انشاء حلیت نیست بلکه یک اصل تنزیلی است که حلیت واقعی را ادعائاً برای شیء مشکوک ثابت می کند	۶۷۵
جلسه ۶۳-۲۸۷	۶۷۶
تقریب اول: خوردن گوشت حیوانی که لباس مشکوک از او گرفته شده است، مشکوک الحلیه است	۶۷۶
تقریب دوم (مرحوم نائینی): لبس لباس مشکوک در نماز مشکوک الحلیه است. زیرا لبس حلال گوشت در نماز وجوب ضمنی دارد و ترک آن (لبس حرام گوشت) حرام است عرفاً	۶۷۷
موضوع قاعده حل شیء است و شامل امر عدمی نمی شود. بنابراین قاعده حل در مشکوک المانعیه جاری است نه مشکوک الشرطیه	۶۷۸
اشکال اول به تقریب اول: قاعده حل باید نسبت به ترخیص آن لحم ممکن باشد تا بعد اثرات جنبیش بار شود. و فرض این است که لحم حیوان محل ابتلاء نیست	۶۷۹
پاسخ: قاعده حل انشاء حلیت نیست بلکه یک اصل تنزیلی است که حلیت واقعی را ادعائاً برای شیء مشکوک ثابت می کند. بنابراین بر ادله ای که موضوعش حلیت است حکومت دارد	۶۷۹
اشکال دوم (مرحوم نائینی): لازمه این تقریب، جریان قاعده است در فرد مردد؛ در فرضی که دو حیوان حلال گوشت و حرام گوشت معین باشند	۶۸۰
پاسخ اول: اصول در فرد مردد جاری است	۶۸۰
بر اساس عدم جریان اصول در فرد مردد، استصحاب عدم تذکیه در فرد مردد بین مقطوع التذکیه و مقطوع عدم التذکیه جاری نیست	۶۸۰

همین که معنوی این عنوان انتزاعی فرد مردد، موضوع اثر شرعی است کافی است برای	
جریان اصول	۶۸۱
شهید صدر: قاعده حل و طهارت در فرد مردد جاری است بر خلاف استصحاب. چون متعلق	
"شک" (ماخوذ در دلیل استصحاب) عنوان موضوع اثر شرعی است، اما "علم منجز" (غایت در	
دلیل قاعده) در فرد مردد مفقود است.....	۶۸۲
اشکال: مهم، تاثیرگذاری عنوان انتزاعی فرد مردد در جریان اصول است حتی در استصحاب.	
ضمن این که ظاهر عدم العلم، عدم مطلق علم است نه خصوص علم منجز	۶۸۳
پاسخ دوم به مرحوم نائینی: نوع موارد، فرد مردد نیست	۶۸۳
معنوی خارجی برای عنوان انتزاعی در فرد مردد، باید معلوم باشد. مانند "صاحب این	
پوست" که مردد است بین این گوسفند معین و آن خرگوش معین	۶۸۴
اشکال سوم (مرحوم نائینی): عنوان "حرام گوشت" مشیر است به ذوات حیوانات حرام گوشت و	
اگر قاعده حل بخواهد با اثبات حلیت آثار نفی ذوات را بار کند، اصل مثبت می شود	۶۸۷
پاسخ (آقای خوئی): حمل یک عنوان بر مشیر بودن خلاف ظاهر است	۶۸۸
این فرمایش مرحوم ایروانی خلاف فهم عرفی است: قاعده حل موضوع خطاب را اثبات می کند و	
لو عنوان مشیر باشد و موضوع مقام ثبوت نباشد	۶۸۸
جلسه ۶۴-۲۸۸	۶۸۹
تقریب اول: خوردن گوشت حیوانی که لباس مشکوک از او گرفته شده است، مشکوک الحلیه	
است	۶۸۹
اشکال اول (مرحوم نائینی): لازمه تقریب اول، جریان قاعده است در فرد مردد؛ در فرضی که دو	
حیوان حلال گوشت و حرام گوشت معین باشند	۶۹۰
پاسخ نقضی (آقای خوئی): جریان قاعده در گوشتی که مردد بین مذکی حلال گوشت و مذکی	
حرام گوشت است و همین طور جریانش در حیوانی که مردد است بین حلال و حرام	۶۹۰

فهرست	۱۴۴۹
جواب: قطعه لحم مشخص و همین‌طور حیوان مشخص، فرد مردد نیستند بلکه معین هستند	
.....	۶۹۲
اشکال دوم: موضوع جواز نماز حلیت شأنی است (چون حلیت فعلیه در فرض اضطرار و یا حرمت فعلیه در فرض ضرر، ملاک نیست) و قاعده حل حلیت فعلیه را اثبات می‌کند	۶۹۵
پاسخ اول: مثال حرمت اضرار به نفس، اجنبی است از مقام چون متعلق حلیت و حرمت، عنوان اکل لحم است با قطع نظر از عناوین ثانویه	۶۹۶
پاسخ دوم: موثقه ابن بکیر منصرف است از حرمت و حلیت اکل لحم برای بعضی از مکلفین مانند حرمت حال احرام و حلیت حال اضطرار	۶۹۶
پاسخ سوم: مستفاد از موثقه ابن بکیر نه حلیت و حرمت شأنی است و نه فعلی؛ بلکه مهم حلیت و حرمت عرفی است	۶۹۷
تقریب دوم (مرحوم نائینی): لبس لباس مشکوک در نماز مشکوک الحلیه است. زیرا لبس حلال گوشت در نماز وجوب ضمنی دارد و ترک آن (لبس حرام گوشت) حرام است عرفا	۶۹۸
اشکال اول: عرفا به فعلی حرام گفته می‌شود که مولی از او زجر کرده باشد نه این که صرفا امر به ترکش کرده باشد	۶۹۹
اشکال دوم: بر فرض ترک واجب حرام عرفی باشد، اکتفاء به نماز در لباس مشکوک حرام است نه اتیان به نماز رجاءا. ضمن این که در فرض اکتفاء هم ترک نماز حرام است نه لبس	۶۹۹
اشکال سوم: این تقریب فقط بناء بر قول به مانعیت مشکل را حل می‌کند نه قول به شرطیت	۶۹۹
تقریب سوم (صاحب حدائق): نماز در لباس مشکوک، مشکوک الحلیه است بالحلیه الوضعیه. حلیت وضعیه یعنی صحت نماز	۷۰۰
اشکال: این تقریب مختص است به قول به مانعیت و الا لازمه اش تاسیس فقه جدید است که هر مشکوک الشرطیه‌ای مجری قاعده حل است	۷۰۰

جلسه ۶۵-۲۸۹.....	۷۰۱
تقریب سوم (صاحب حدائق): نماز در لباس مشکوک، مشکوک الحلیه است بالحلیه الوضعیه.	
حلیت وضعیه یعنی صحت نماز. استعمالات حلیت و حرمت وضعیه زیاد است.....	۷۰۱
آقای سیستانی: بر اساس موثق سماعه (نماز استلقائی در حال اضطرار، حلال شده است)	
حلیت در حلیت وضعیه هم استعمال می شود.....	۷۰۳
مرحوم بروجردی: حرام در قرآن به معنای مطلق ممنوع است (لذا در حرام تکوینی هم	
استعمال شده). بنابراین شامل حرمت وضعیه هم می شود.....	۷۰۴
اشکال اول: در مواردی که متعلق حلیت شیء باشد (مانند دلیل قاعده حل) نه عبادت یا	
معامله، معلوم نیست ظهور اطلاقی داشته باشد در جامع حلیت تکلیفی و وضعی.....	۷۰۴
اشکال دوم: اگر قاعده حل شامل حلیت وضعیه هم بشود یلزم منه تاسیس فقه جدید چون	
شامل شک در شرط و جزء و همچنین شک در صحت و فساد معاملات هم می شود.....	۷۰۶
اشکال سوم (تطبیقی): موضوع قاعده حل اعیان خارجی است نه افعال.....	۷۰۷
تقریب چهارم (مرحوم بروجردی): لباس مشکوک، مشکوک الحلیه است بالحلیه الوضعیه. حلیت	
لباس مشکوک به اعتبار حلیت وضعیه نماز در او می باشد.....	۷۰۷
اشکال: باطل بودن نماز در حرام گوشت منشأ نمی شود که بقول مطلق بگویند این لباس حرام	
است چون منفعت مقصوده از این لباس، نماز خواندن در او نیست.....	۷۰۹
تنبیه: طبق تقریب اول و چهارم قاعده حل اصل موضوعی است و لذا مثبت تحقق شرط هم	
هست اما تقریب دوم و سوم صرفا اصل حکمی است که فقط برای قائلین به مانعیت مفید است	
.....	۷۰۹
استصحاب در موضوع تکوینی.....	۷۱۱
آقای خوئی: چون موضوع مانعیت مصلی است، لذا استصحاب مصحح نماز در لباس مشکوک	
است.....	۷۱۱

فهرست	۱۴۵۱
مرحوم بروجردی: چون موضوع مانعیت صلات یا لباس است، استصحاب جاری نیست چون	
عدم ازلی است	۷۱۱
اگر بعد از شروع در نماز لباس مشکوک شود، باز استصحاب مفید نیست چون ثابت	
نمی کند اتصاف اجزاء لاحقه نماز را به این که در حرام گوشت واقع نشدند	۷۱۲
جلسه ۶۶-۲۹۰	۷۱۳
مرحوم بروجردی: چون موضوع مانعیت صلات یا لباس است، استصحاب جاری نیست چون عدم	
ازلی است	۷۱۳
اگر بعد از شروع در نماز لباس مشکوک شود، باز استصحاب مفید نیست چون ثابت	
نمی کند اتصاف اجزاء لاحقه نماز را به این که در حرام گوشت واقع نشدند	۷۱۴
اشکال اول: این تعبیر که شرط حرام گوشت نبودن در بقاء نماز هم شرط است، استصحاب را	
اصل مثبت نمی کند چون نماز مانند حرکت یک ماهیت واحده اعتباریه است	۷۱۴
اشکال دوم: شرط نماز، شرط اجزاء است بالتبع نه بالاصالة	۷۱۵
اشکال سوم: با توجه به اختلاف روایات، محرز نیست که موضوع مانعیت نماز باشد. اصل برائت،	
احتمال مانع بودن نماز یا لباس را که موجب کلفت زائده است رفع می کند	۷۱۶
اشکال چهارم: بر فرض مرکز مانعیت لباس باشد، استصحاب، عدم نعتی است چون همه مواد	
مسبق بوده به یک ماده دیگر	۷۱۸
پاسخ اول: تکنون اشیاء از نظر عرفی از قبیل تولد و انتاج است نه استحاله	۷۱۹
پاسخ دوم: معلوم نیست حالت سابقه این حیوان، یک چیز حلال باشد؛ شاید از یک حرام گوشت	
تغذیه کرده باشد	۷۲۰
پاسخ سوم: استصحاب نبودن لباس از حرام گوشت ثابت نمی کند تحقق نماز در غیر حرام گوشت	
را	۷۲۱
جواب (آقای سیستانی): نماز یک ماهیت اعتباری است بدون هیچگونه تقیدی	۷۲۲

جلسه ۶۷-۲۹۱.....	۷۲۳
اشکال به جریان استصحاب برای تصحیح نماز در لباس مشکوک: استصحاب نبودن لباس از حرام گوشت ثابت نمی کند تحقق نماز در غیر حرام گوشت را.....	۷۲۴
پاسخ اول (آقای سیستانی): نماز یک ماهیت اعتباری است بدون هیچگونه تقیدی به نحوی که مصادیق به نحو متمم الجعل تطبیقی جعل می شود.....	۷۲۴
جواب اول از پاسخ (نقضی): لازمه این مبنا جواز تعجیز نفس است از نماز اختیاری مقدوره در اول وقت و اتیان به نماز اضطراری	۷۲۶
جواب دوم (نقضی): لازمه این مبنا این است که در موارد اقل و اکثر ارتباطی، شک در محصل بشود که مورد قاعده اشتغال است نه اصل برائت.....	۷۲۷
پاسخ از جواب دوم: متعلق امر، ماهیت نماز بما هی هی نیست، بلکه بما هی مشیره الی افرادها می باشد	۷۲۸
اشکال: این که متعلق امر یک عنوان مشیر باشد غیر از این مبناست که متعلق امر یک عنوان جامع باشد. ضمن این که اگر متعلق، عنوان مشیر باشد اشکال اصل مثبت عود می کند.....	۷۲۸
پاسخ دوم به مثبتیت استصحاب (آقای سیستانی): امر الهی نسبت به غیر ارکان نماز لابلشرط است. غیر ارکان، دو امر استقلال نبوی دارد: امر به اتیان و امر عقوبتی به اعاده نماز در فرض ترک لاعن عذر	۷۳۰
جواب: همان طور که خود ایشان بعدا گفتند، این احتمال خلاف ظاهر است	۷۳۲
جلسه ۶۸-۲۹۲.....	۷۳۳
اشکال آقای سیستانی به جریان استصحاب برای تصحیح نماز در لباس مشکوک: طبق نظر مشهور استصحاب نبودن لباس از حرام گوشت ثابت نمی کند تحقق نماز در غیر حرام گوشت را.....	۷۳۴

فهرست	۱۴۵۳
پاسخ اول: به نظر ایشان هم استصحاب نمی‌تواند جاری باشد چون به نظر ایشان موضوع مانعیت، نماز است و همچنین وصفش فی غیر زمانیه است که استصحاب در او اصل مثبت است	۷۳۶
پاسخ دوم: مقصود در مقام نفی صلات است در حرام‌گوشت و این با استصحاب عدم ازلی قابل اثبات است	۷۳۶
پاسخ سوم (آقای خوئی): ظهور عرفی عناوین در ترکیب است	۷۳۸
جواب: شرط با جزء فرق می‌کند عرفاً و لذا نمی‌توان آن را جزء واجب دانست. ضمن این‌که بعضی از شرطها اختیاری نیست	۷۳۸
اگر شرط جزء واجب باشد، نباید نماز در سائر مغضوب صحیح باشد و حال این‌که فتوی ایشان صحت نماز است	۷۳۸
پاسخ چهارم: در صحیح زرارہ امام علیہ السلام استصحاب وضوء کرده است و عرفاً فرقی بین وضوء و سایر شرطها نیست	۷۳۹
البته شرطهایی که متضمن ربط خاص است (مانند ربط استعلاء یا ربط ظرف مکانی) خارج از مفاد صحیح است	۷۴۰
استصحاب عدم جعل حرمت می‌تواند تصحیح کند نماز در لباس مشکوک را	۷۴۳
اشکال اول: استصحاب در احکام قصور مقتضی دارد	۷۴۳
پاسخ: مشکوک در مقام حکم جزئی است نه حکم کلی	۷۴۴
اشکال دوم: در شبهات موضوعیه، جعل انحلال ندارد	۷۴۴
جلسه ۶۹-۲۹۳	۷۴۵
استصحاب تعلیقی بر فرض در حکم جاری باشد اما در مقام جاری نیست چون شبهه موضوعیه است	۷۴۵

- به نظر آقای خوئی لبس ما لایؤکل در اختیار انسان نیست. پس به نظر ایشان امر ضمنی به آن
تعلق نگرفته است و استصحاب عدم کون لباس از ما لایؤکل نمی تواند اثبات کند عدم لبس را ۷۴۷
استصحاب عدم جعل برای جایی که محتمل است لباس مشکوک از پشم مصنوعی باشد، مفید
نیست ۷۴۸
- انحلال در جعل مانند انحلال در وضع (وضع عام و موضوع له خاص) است که یک امر عرفی
است ۷۴۹
- تنها تفاوت نهی از صرف الوجود و مطلق الوجود همین انحلال و عدم انحلال است ۷۵۰
- منکرین انحلال در جعل، منکر انحلال در مجعول نیستند. مجعول گرچه یک حکم وهمی عرفی
است اما منشأ آثار شرعی است ۷۵۱
- مشکل استصحاب عدم جعل این است که احکام تکلیفیه چیزی غیر از ابراز غرض مولی نیست
و این غرض مولی معلوم نیست یک امر حادثی باشد ۷۵۵
- جلسه ۷۰-۲۹۴ ۷۵۶
- بناء بر جعل حلیت برای صبی، استصحاب بقاء حلیت در مقام جاری است ۷۵۷
- اشکال اول: حلیت به ملاک صغر غیر از حلیت به ملاک حلال گوشت بودن است ۷۵۸
- پاسخ اول: اختلاف ملاک سبب اختلاف حکم نمی شود ۷۵۸
- پاسخ دوم: با توجه به این که محتمل است ملاک حلیت در زمان صغر، حلال گوشت بودن باشد،
استصحاب جامع حلیت می شود استصحاب قسم ثانی که جاری است ۷۵۹
- اشکال دوم: موضوع جواز صلات حلیت فعلیه به ملاک صغر نیست ۷۵۹
- اشکال چهارم در استصحاب عدم جعل (مرحوم نائینی): استصحاب عدم جعل برای اثبات حکم
فعلی اصل مثبت است ۷۶۰
- پاسخ: اساسا رابطه جعل (به معنای حکم انشائی) و مجعول رابطه کلی و جزئی است عرفا (نه
سبب و مسبب) و کلی عین جزئی است ۷۶۱

فهرست	۱۴۵۵
البته در مقام، مراد از جعل، عملیۀ الجعل است چون حکم انشائی کلی در مقام معلوم است.	
بنابراین مستصحب عدم شمول عملیۀ الجعل است نسبت به مورد مشکوک.....	۷۶۲
استصحاب عدم جعل (به معنای عملیۀ الجعل) اصل مثبت نیست چون رابطه این دو علت و معلول نیست بلکه رابطه ایجاد و وجود است که اختلافشان اعتباری است	۷۶۴
جلسه ۷۱-۲۹۵.....	۷۶۷
اشکال چهارم در استصحاب عدم جعل (مرحوم نائینی): استصحاب عدم جعل برای اثبات حکم فعلی اصل مثبت است	۷۶۸
پاسخ اول (آقای خوئی): جعل یعنی حکم انشائی، و مجعول یعنی حکم فعلی و این دو حکم یک چیز هستند	۷۶۸
جواب: مراد از جعل در مقام عملیۀ الجعل است چون حکم انشائی کلی مشکوک نیست	۷۶۸
پاسخ دوم: استصحاب عدم جعل (به معنای عملیۀ الجعل) اصل مثبت نیست چون رابطه این دو علت و معلول نیست بلکه رابطه ایجاد و وجود است که اختلافشان اعتباری است	۷۶۹
در امور اعتباریه، چون ایجاد، اعتباری است لذا وجود اعتباری تأخر زمانی و عرفی دارد از ایجاد.....	۷۶۹
اشکال پنجم: استصحاب عدم جعل حرمت تعارض می کند با استصحاب عدم جعل حلیت ...	۷۷۰
پاسخ اول: همه جا حلیت به معنای انشاء حلیت نیست؛ شاید در مقام به معنای عدم جعل حرمت باشد نه از روی اهمال بلکه از روی موقف	۷۷۰
پاسخ دوم: تنجیز از آثار وصول حرمت است و استصحاب عدم جعل حلیت موجب وصول حرمت نیست. و لذا اثری ندارد و لغو است	۷۷۱
بناء بر مبنای آقای خوئی که استصحاب قائم مقام قطع موضوعی است، اثر استصحاب عدم جعل حلیت جواز اخبار به حلیت است و از طرف دیگر، اثر استصحاب عدم جعل حرمت جواز اکل است، بنابراین بین الاستصحابین تعارض می شود	۷۷۱

۷۷۴.....	میرزای شیرازی: براءت از مانعیت تصحیح می‌کند نماز در لباس مشکوک را
۷۷۴.....	جریان اصل براءت برای تصحیح نماز در لباس مشکوک در فرضی جاری است که قائل به مانعیت باشیم نه شرطیت و همین‌طور باید قائل به انحلالیت در مانعیت باشیم
۷۷۴.....	اشکال اول (مرحوم بروجردی): نهی استقلالی انحلال ندارد فضلا از نهی ضمنی
۷۷۵.....	انحلال در مفاسد ملازم با انحلال در مانعیت نیست
۷۷۶.....	اشکال دوم (مرحوم بروجردی): بر فرض انحلال در مانعیت را بپذیریم، براءت عقلی جاری نیست چون بیان شرعی در شبهات موضوعیه تمام است
۷۷۶.....	براءت شرعی هم جاری نیست چون براءت شرعی منصرف به جهلی است که عقلا عذر باشد و فرض این است که براءت عقلی در مقام جاری نیست
۷۷۷.....	جلسه ۷۲-۲۹۶.....
۷۷۸.....	اگر عنوان حرام‌گوشت را (بر خلاف ظاهرش) عنوان مشیر بدانیم به ذوات حیوانات حرام‌گوشت، دیگر استصحاب عدم جعل اصل موضوعی نخواهد بود
۷۷۸.....	میرزای شیرازی: براءت از مانعیت تصحیح می‌کند نماز در لباس مشکوک را
۷۷۸.....	اشکال اول (مرحوم بروجردی): نهی استقلالی نه جعل دارد نه در مجعول فضلا از نهی ضمنی. البته به لحاظ مفسده انحلال دارد و لذا نهی واحد عصیان‌های متعدد دارد
۷۷۹.....	اشکال دوم (مرحوم بروجردی): بر فرض انحلال در مانعیت را بپذیریم، براءت عقلی جاری نیست چون بیان شرعی در شبهات موضوعیه تمام است
۷۸۰.....	براءت شرعیه هم فرع بر جریان براءت عقلیه است زیرا در فرضی جهل معذر است شرعا که در رتبه سابقه، عقلا معذر باشد
۷۸۰.....	پاسخ اول به اشکال اول: انحلال در مفسده ظهور در انحلال دارد و لو به لحاظ مقام مجعول
۷۸۱.....	پاسخ دوم: این انحلالیت است که باعث تفاوت نهی از مطلق الوجود با نهی از صرف الوجود شده است

فهرست	۱۴۵۷
در نهی ضمنی هم عرف مانند نهی استقلالی انحلال را می‌فهمد	۷۸۱
توضیح اشکال دوم (بیان نقضی): جریان براءت در شبهات موضوعیه منافات دارد با عدم تمسک	
به عام در شبهه مصداقیه مخصص منفصل	۷۸۳
پاسخ نقض: خطاب خاص کاشف از ضیق کبری عام است و لذا این کبری مضیق نمی‌تواند	
مرجع باشد برای شبهه مصداقیه خاص. این مشکل اثباتی در براءت عقلیه وجود ندارد	۷۸۴
مختار عدم جریان براءت عقلیه است به این جهت که این یک قضیه ضروریه به شرط محمول	
است. و اگر مراد از بیان، علم است، عدم علم، نافی احتمال عقاب مولی حقیقی نیست	۷۸۴
البته براءت عقلائیه جاری است حتی در شبهات موضوعیه	۷۸۵
بر فرض براءت عقلی و عقلائی جاری نباشد، براءت شرعی مطلق است و شامل شبهات موضوعیه	
می‌شود	۷۸۶
جلسه ۷۳-۲۹۷	۷۸۷
میرزای شیرازی: براءت از مانعیت تصحیح می‌کند نماز در لباس مشکوک را	۷۸۸
اشکال اول (مرحوم امام): انحلال در نواهی ضمنیه وجود ندارد چون مانعیت در این نواهی،	
صرفاً مانعیت شأنیه است نه فعلیه	۷۸۸
اشکال دوم (مرحوم امام): انحلال فقط نسبت به متعلق نهی است که در مقام، صلات در	
حرام‌گوشت است و حال این که متعلق براءت، مانعیت لبس یا لباس است	۷۸۹
پاسخ اول از اشکال اول: آنچه که در روایات آمده است اشتراط نماز است به عدم لبس	
حرام‌گوشت (که ظهور در انحلال دارد) نه مانعیت	۷۹۰
پاسخ دوم: مانعیت ظهوری در مانعیت فعلیه ندارد بلکه مراد این است که اگر مقتضی باشد	
مانعیت وجود دارد و این مانعیت با انحلال می‌سازد	۷۹۱
همان‌طور که مرحوم بروجردی دارند اضطرار به یک فرد از مانع، مسوغ ارتکاب سایر افراد	
مانع نیست چون مفسده مانعیت، انحلال دارد	۷۹۲

- پاسخ از اشکال دوم: در برخی از روایات متعلق نهی، لبس است. علاوه بر این که براءت از نهی از نماز نیز در لباس مشکوک جاری است ۷۹۳
- پاسخ سوم به اشکال اول: در نهی ضمنی از صرف الوجود انحلالش به نواهی ضمنی است از جمیع افراد. لذا قبل از ارتکاب فرد اول، تمام افراد مانعیت فعلیه دارند ۷۹۴
- خود مرحوم امام قائلند که در موارد نهی از صرف الوجود و شک در یک فرد از آن، براءت جاری است ۷۹۵
- اشکال: عرف فرقی بین وصف عدمی و وجودی واجب نمی‌گذارد. همان‌طور که در وصف وجودی قاعده اشتغال جاری است در وصف عدمی هم همین‌طور ۷۹۵
- پاسخ: براءت در جایی جاری نیست که شک در وجود مانع باشد و الا اگر شک در مانعیت باشد، براءت جاری است ۷۹۷
- جلسه ۷۴-۲۹۸ ۷۹۸
- مرحوم امام در کتاب الطهارة (تقریر): مبعوضیت در نواهی ضمنیه انحلالی است مانند نواهی استقلالیه ۷۹۸
- مرحوم امام در تهذیب الاصول: در نهی مجموعی براءت جاری است بر خلاف امر مجموعی که شک در امثال است و مجرای قاعده اشتغال است ۷۹۹
- اشکال اول: مجموع در امر مجموعی عنوان مشیر است به واقع افراد. لذا به تعداد افراد وجوب ضمنی وجود دارد و فرد مشکوک می‌شود از مصادیق اقل و اکثر ارتباطی که مجرای براءت است ۷۹۹
- اشکال دوم: در نهی مجموعی براءت از حرمت فرد مشکوک تعارض می‌کند با براءت از حرمت سایر افراد قطعی بعد از ارتکاب فرد مشکوک ۸۰۱
- مرحوم امام: در خصوص مانعیت هم براءت جاری است حتی اگر به نحو صرف الوجود باشد ۸۰۱

فهرست	۱۴۵۹
البته اگر مانعیت، جعل مستقلی داشته باشد (کما هو الصحيح) جریان براءت واضح است	
چون مشکوک، ایجاد مانع است با لبس لباس مشکوک	۸۰۲
اشکال اول: شک در نهی به نحو صرف الوجود، شک در امتثال است که مجرای قاعده اشتغال	
است	۸۰۳
تفاوت مقام با نهی استقلالی از صرف الوجود: در واجب احراز امتثال لازم است اما در مثل	
شرب مایع مشکوک الخمریة، شک در تحقق عصیان است	۸۰۳
اشکال دوم (مبنایی): تشبیه مانع شرعی با مانع تکوینی در امکان جعل استقلالی، درست نیست	
چون ترک مانع تکوینی قهری است بر خلاف مانع شرعی	۸۰۴
اشکال سوم: امکان جعل استقلالی برای مانعیت، ظهورساز نیست. باید دید روایات کیفیت جعل	
مانعیت را چگونه تبیین می کنند	۸۰۵
اشکال چهارم: اگر صرف الوجود مانع باشد، دیگر مانعیت مشکوک نیست تا براءت از او جاری	
بشود	۸۰۵
مرحوم امام: عرف فرقی بین وصف عدمی و وجودی واجب نمی گذارد. همان طور که در وصف	
وجودی قاعده اشتغال جاری است در وصف عدمی هم همین طور	۸۰۶
پاسخ اول: براءت در جایی جاری نیست که شک در وجود مانع باشد و الا اگر شک در مانعیت	
باشد، براءت جاری است	۸۰۷
پاسخ دوم: نهی از یک فعلی در حال واجب انحلالی است و لذا عند الشک مجرای براءت است	
.....	۸۰۸
جلسه ۷۵-۲۹۹	۸۰۸
براءت از مانعیت با دو شرط جاری است: یک: متعلق نهی ضمنی یک فعل مستقل باشد نه	
وصف عدمی. دو: مشکوک، مانعیت موجود باشد نه اصل وجود مانع	۸۰۹

- آقای خوئی هم برائت را در صورتی جاری می‌داند که متعلق نهی، فعل مستقل باشد نه وصف
 ۸۱۰ عدمی واجب
- در موارد شک در اصل وجود مانع، اگر استصحاب استقبالی را قبول نداشته باشیم، طبق قاعده
 ۸۱۱ اشتغال باید احتیاط کرد
- در مثال شک در نجاست آب وضوء، برائت جاری نیست به دو دلیل: یک: نجاست به عنوان
 ۸۱۶ وصف عدمی برای واجب آمده. دو: مشکوک، اصل وجود مانع است نه مانعیت
- تنبیه اول در مقام: جریان استصحاب عدم ازلی ۸۱۷
- مرحوم عراقی: با استصحاب عدم ازلی می‌توان حکم خاص را نفی کرد تا به دنبال آن، حکم عام
 ۸۱۷ ثابت شود
- مرحوم نائینی: استصحاب عدم ازلی در جایی جاری است که لیس و کان تامه موضوع باشند و
 ۸۱۸ الا در فرض ناقصه بودن، حالت سابقه متیقنه وجود ندارد
- البته ظاهر عناوین، کان ناقصه و لیس ناقصه هستند و لذا در نوع موارد استصحاب عدم ازلی
 ۸۱۹ جاری نیست
- جلسه ۷۶-۳۰۰ ۸۱۹
- مرحوم نائینی: استصحاب عدم ازلی در عدم محمولی جاری است نه عدم نعتی ۸۲۰
- البته در مقام اثبات هر کجا عدم محمولی بیاید، عدم نعتی هم اخذ شده چون مولی
 نمی‌تواند جزء اول موضوعش را مهمل یا مطلق بیاورد، پس باید مقید بیاورد که می‌شود همان
 ۸۲۱ عدم نعتی
- اشکال: جزء اول موضوع نه مطلق لحاظی است و نه مقید لحاظی، بلکه اطلاق ذاتی دارد که با
 ۸۲۱ آمدن محمولش مقید می‌شود
- مرحوم امام: استصحاب عدم ازلی حتی در عدم محمولی هم جاری نیست چون موضوع قبل از
 وجودش اصلاً هادیتی ندارد تا حالت سابقه متیقنه سلبیه داشته باشد ۸۲۲

فهرست	۱۴۶۱
اشکال: همان‌طور که می‌شود از لحاظ فعلی موضوع انتزاع کرد هاذیت را و گفت این موضوع	
قبلا نبود، همین‌طور می‌توان گفت که محمولش قبلا نبود	۸۲۳
آقای خوئی: استصحاب عدم ازلی حتی در عدم نعتی هم جاری است چون اتصاف یک شیء به	
عدم یک شیء دیگر موضوع نیست بلکه واقع الجزئین (سلب الاتصاف) موضوع است	۸۲۳
بله، اگر موضوع مرکب از جوهر و عرض باشد، اتصاف جوهر به عرض موضوع است	۸۲۴
اشکال: سالبه به انتفاء محمول عرفا یک مفهوم بسیطی است که انتزاع می‌شود از وجود موضوع	
و عدم محمول. لذا با یک امر ترکیبی اثبات نمی‌شود	۸۲۶
مؤید این است که اگر استصحاب عدم ازلی جاری نشود، معلوم نیست عرف آن را مصداق	
نقض یقین به شک بداند	۸۲۷
البته در موارد عدم محمولی که مولی یک نظر استقلالی به آن می‌کند، عرف استصحاب عدم	
ازلی را جاری می‌داند	۸۲۸
شهید صدر: حرام‌گوشت بودن از عواض ذاتیه است نه عوارض وجودیه و استصحاب عدم ازلی در	
عوارض ذاتیه جاری نیست. چون عوارض ذات، تقرر ماهوی دارند و مسبوق به عدم نیستند	۸۲۹
اشکال (آقای خوئی): کلام در حمل شایع است نه حمل اولی و چون حمل شایع فرع بر وجود	
است لذا عوارض ذاتیه هم مسبوق به عدم هستند	۸۳۰
تنبیه دوم در مقام: ضابطه برائت در شبهات موضوعیه	۸۳۱
جلسه ۷۷-۳۰۱	۸۳۱
آقای خوئی: شبهات مصداقیه بر شش صورت است:	۸۳۱
صورت اول: تکلیف وجوبی، موضوع ندارد. در این صورت قاعده اشتغال جاری است چون	
مامور به صرف الوجود فعل است	۸۳۲
صورت دوم: تکلیف تحریمی، موضوع ندارد. در این صورت برائت جاری است	۸۳۲
در موارد احتمال صدور حرام، فقط استصحاب استقبالی می‌تواند محرز امتثال باشد	۸۳۲

- صورت سوم: موضوع تکلیف، شخصی است نه کلی. در این صورت اگر تکلیف وجوبی باشد قاعده اشتغال جاری است و اگر تحریمی باشد، اصل برائت جاری است ۸۳۴
- صورت چهارم: تکلیف به نحو صرف الوجود است و موضوعش کلی است. در این صورت قاعده اشتغال جاری است ۸۳۶
- مرحوم نائینی: "توضاً بالماء" از قبیل صورت چهارم است. بنابراین عند الشک در اصل وجود آب، برائت از وجوب وضوء جاری است ۸۳۶
- پاسخ: در خصوص مثال وضوء، ما علم اجمالی داریم به وجوب وضوء یا تیمم و برائت از وجوب وضوء با برائت از وجوب تیمم تعارض می‌کند. لذا باید احتیاط کرد ۸۳۷
- صورت پنجم: تکلیف به نحو مطلق الوجود است و موضوعش کلی است. در این صورت برائت جاری است، چه تکلیف وجوبی باشد چه تحریمی ۸۳۸
- مرحوم نائینی: وجه جریان برائت این است که شک در تحقق موضوع مساوی است با شک در تحقق حکمش، حتی اگر حکمش تحریمی باشد ۸۳۸
- پاسخ (آقای خوئی): این وجه در حکم تحریمی نمی‌آید چون اساساً موضوع در حکم تحریمی در حقیقت متعلق المتعلق است. لذا قبل از تحققش هم حکم حرمت فعلی است ۸۳۸
- آقای خوئی: اثر جعل حرمت شرب خمر (مثلاً) در جایی که خمر وجود ندارد، حرمت ایجاد خمر است و لو بداند بعد از ایجاد او را مجبور به شرب خمر می‌کنند ۸۳۹
- اشکال: این ثمره درست نیست چون و لو خمر حقیقتاً موضوع باشد نه متعلق المتعلق، باز هم عقلاء احتجاج می‌کنند بر ایجاد خمر در این فرض ۸۴۱
- در واجبات هم عقلاء احتجاج می‌کنند که نباید آب را قبل از دخول وقت به زمین بریزد مثلاً ۸۴۲

فهرست	۱۴۶۳
صورت ششم: موضوع به نحو عام مجموعی لحاظ شده است. در این صورت براءت جاری است	
.....	۸۴۳
جلسه ۷۸-۳۰۲	۸۴۳
براءت در عام مجموعی تکلیف وجوبی از وجوب ضمنی فرد مشکوک است و در تکلیف	
تحریمی از انطباق عنوان حرمت	۸۴۴
مرحوم آخوند خلافا للشیخ: در نهی از صرف الوجود و در جایی که استصحاب موضوعی نداشته	
باشیم، قاعده اشتغال جاری است چون شک در امتثال ترک طبیعت داریم	۸۴۵
اشکال: شک در امتثال در فرضی است که عنوان تکلیف مسبب از امتثال باشد و حال این که	
ترک طبیعت متحد است با ترک افراد عرفا نه مسبب از آن	۸۴۵
این اشکال، مبنایی است. زیرا فرمایش مرحوم آخوند طبق مبنای خودشان که نهی طلب إعدام	
فعل است صحیح است. عدم الطبیعة انتزاع می شود عرفا از عدم افراد نه این که عین آن ها باشد	
.....	۸۴۶
مختار این است که نهی، زجر از طبیعت است و بنابراین چون عرفا طبیعت اتحاد دارد با افراد،	
پس در فرد مشکوک براءت جاری است	۸۴۷
مسأله ۱۹: نماز جاهل یا ناسی در غیر مأکول	۸۴۸
دلیل اول بر تصحیح نماز جاهل یا ناسی در غیر مأکول: صاحب عروه: نماز جاهل یا ناسی در غیر	
مأکول صحیح است بخاطر حدیث لاتعداد	۸۴۸
این فرمایش ناظر به جهل به حکم نیست چون صاحب عروه مانند مشهور حدیث لاتعداد را	
شامل جاهل به حکم نمی داند	۸۴۸
مختار، شمول حدیث لاتعداد است حتی نسبت به جاهل مقصر. البته از جاهل مقصر ملتفت	
منصرف است چون موقع عمل وظیفه اش احتیاط بوده و از قبل از اتمام عمل، تکلیف اعاده داشته	
.....	۸۴۹

جلسه ۷۹-۳۰۳.....	۸۵۳
دلیل دوم: تمسک به حدیث رفع. فیه: با توجه به این که مفاد حدیث رفع، تصحیح ظاهری عمل است، لذا بعد از کشف خلاف نمی توان به این حدیث رفع تمسک کرد.....	۸۵۴
مرحوم نائینی (وفاقا للمشهور): نماز جاهل در حرام گوشت صحیح است بخاطر صحیحہ عبدالرحمن، اما نماز ناسی باطل است علی القاعدة که مستفاد از موثقہ ابن ابی بکیر است.....	۸۵۴
اشکال اول به دلیل اول (لاتعاد-مرحوم نائینی): لاتعاد نسبت به فقره "لاتقبل تلک الصلاة" در موثقہ ابن بکیر حکومت ندارد چون مانند همدیگر نظر ثانوی می کنند به حکم اولی بطلان.....	۸۵۵
مرحوم نائینی: نسبت بین لاتعاد و فقره "لاتقبل تلک الصلاة" عموم من وجه است. افتراق لاتعاد ناسی در غیر حرام گوشت است و افتراق موثقہ جاهل به حرام گوشت است. مورد اجتماع ناسی به حرام گوشت.....	۸۵۶
بیان اول برای تقدم لاتعاد در مورد اجتماع: انقلاب نسبت. صحیحہ عبدالرحمن افتراق موثقہ را (جاهل) از او خارج کرد و او را کالنص کرد در مورد اجتماع.....	۸۵۶
بیان دوم: بعد از تعارض و تساقط، عام فوقانی "لاتصل فی ما لایؤکل" می باشد که مقتضی بطلان نماز است.....	۸۵۸
اشکال اول بر بیان اول (آقای خوئی): مورد صحیحہ عبدالرحمن در خصوص عذرہ سنّور است که محمول واقع شده است. تعدی به غیر محمول یا به اجزاء طاهر یا به غیر سنّور مشکل است.....	۸۵۸
پاسخ اشکال اول بر دلیل اول (آقای خوئی): فقره "لاتقبل تلک الصلاة" هم مانند فقره "الصلاة فی ما لایؤکل فاسد" بیشتر از ارشاد به مانعیت را نمی رساند. بنابراین در عرض حدیث لاتعاد نیست..	۸۵۹
اشکال دوم بر بیان اول (آقای خوئی): بر فرض صحیحہ عبدالرحمن جهل به موضوع را از موثقہ خارج کند، اما همچنان جهل به حکم مشمول موثقہ است و لذا انقلاب نسبتی رخ نمی دهد.....	۸۶۱

فهرست	۱۴۶۵
اشکال دوم بر دلیل اول (تمسک به حدیث لاتعاد): اساسا حدیث لاتعاد بر این لسان "الصلاة في ما لا يؤكل فاسد" حکومت ندارد چون "فاسد" با "لاتعاد" جمع عرفی ندارد	۸۶۳
جلسه ۸۰-۳۰۴	۸۶۴
مرحوم نائینی: بیان اول برای تقدم لاتعاد بر موثقه: انقلاب نسبت. صحیحہ عبدالرحمن افتراق موثقه را (جاهل) از او خارج کرد و او را کالنص کرد در مورد اجتماع	۸۶۵
اشکال (آقای خوئی): بر فرض صحیحہ عبدالرحمن جهل به موضوع را از موثقه خارج کند، اما همچنان جهل به حکم مشمول موثقه است و لذا انقلاب نسبتی رخ نمی‌دهد	۸۶۵
توضیح اشکال دوم بر دلیل اول: لاتعاد صرفا بر ادله‌ای حاکم است که به لسان امر به اتیان یک شیء در نماز باشد اما اگر به لسان بطلان نماز باشد، معلوم نیست حکومت داشته باشد	۸۶۶
آقای خوئی: بعد از تقدم لاتعاد بر حدیث اعاده نماز در لباس نجس در مورد جاهل قاصر، بخاطر این‌که مورد این حدیث فرد نادر (عالم عامد و جاهل متردد) نشود، جاهل مقصر را از تحت لاتعاد خارج و مشمول این حدیث می‌کنیم	۸۶۸
اشکال: این جمع، تبرعی است	۸۶۸
اگر قائل نشویم که لاتعاد منصرف است از فرض عالم عامد، موثقه می‌شود اخص مطلق از لاتعاد و در مود جاهل بر لاتعاد مقدم است	۸۷۰
تقدم لاتعاد بر خطاباتى که به لسان بطلان نماز است، گرچه مورد میل نفس است اما چون به حد وثوق نرسیده است، لذا حجت نیست. بر همین اساس تقدم لاتعاد بر ادله موانع معلوم نیست	۸۷۱
دلیل سوم بر تصحیح نماز جاهل یا ناسی در غیر مأکول: اطلاق صحیحہ عیص: اگر بعد از اتیان نماز در لباس، صاحب لباس بگوید این لباس نماز ندارد، نماز اعاده ندارد	۸۷۲
اشکال: اگر موثقه خاص من وجه باشد نه خاص مطلق، بعد از تعارض و تساقط در مورد اجتماع، مرجع عموم لاتصل فی ما لا يؤكل است	۸۷۲

این که نماز در نجس جهلا به موضوع، صحیح است محتمل است بخاطر تسهیل باشد. لذا	۸۷۳
نمی توان الغاء خصوصیت کرد به نماز در حرام گوشت	۸۷۳
با توجه به این که مفاد "رفع ما لایعلمون" و "رفع النسیان" تصحیح ظاهری عمل و رفع احتیاط	۸۷۳
است، لذا بعد از کشف خلاف نمی توان به این حدیث رفع تمسک کرد	۸۷۳
دلیل چهارم بر تصحیح نماز: اطلاق صحیح ابن بشیر: ای رجل ركب امرا بجهالة فلاشیء علیه	۸۷۴
اشکال: مورد این صحیح خصوص نفی کفاره از جاهل مقصر است	۸۷۴
مسأله ۲۰: حرام گوشت بالعرض	۸۷۵
جلسه ۸۱-۳۰۵	۸۷۵
صاحب عروه: حرام گوشت بالعرض مانند موطوء و جلال، مانند حرام گوشت بالذات مبطل نماز است	۸۷۵
آقای خوئی: وجه مبطلیت حرام گوشت بالعرض این است که عنوان حرام گوشت در ادله مانند سایر	۸۷۶
عناوین ظهور در موضوعیت دارد نه مشیریت به حرام گوشت های بالذات	۸۷۶
اشکال: مشیریت با مبطلیت حرام گوشت بالعرض می سازد. به دو بیان:	۸۷۶
بیان اول (مرحوم نائینی): چون مثلاً حرام گوشت بودن موطوء، ذاتی او شده است. بله، چون در	۸۷۶
جلال، عرضی است، لذا حرام گوشت بودن او مبطل نیست	۸۷۶
بیان دوم: اساساً عنوان "حرام گوشت" شامل تمام حرام گوشت ها می شود و لو حرام موقت باشد	۸۷۷
مانند جلال چون موضوع خطاب تحریم گوشتش می باشد بر خلاف تحریم بخاطر اضطرار	۸۷۷
آقای خوئی: کلام مرحوم نائینی مبتلا به تهافت است چون هم قائل به عدم مبطلیت نماز در اجزاء	۸۷۸
جلال است و هم قائل به نجاست بول او می باشد	۸۷۸
اشکال: شاید از نظر مرحوم نائینی دلیل نجاست بول جلال، نجاست بول حرام گوشت نباشد (چون	۸۷۹
او را منصرف می داند از جلال) بلکه دلایل عمومات نجاست بول است	۸۷۹
شرط پنجم: از طلا نباشد	۸۸۱

فهرست	۱۴۶۷
جهت اول: پوشیدن طلا	۸۸۱
مشهور: تزئین به ذهب و لو مصداق لبس نباشد حرام است تکلیفا و وضعاً	۸۸۱
طلای مخلوط هم مبطل نماز است مانند ملحّم. به شرط این که از عنوان ذهب خارج نشود.....	۸۸۱
گرچه حرمت لبس ذهب از مسلمات فریقین است، اما روایات در این باب اختلاف دارد	۸۸۲
روایات مانعه از لبس ذهب	۸۸۲
روایت اول: موثقه عمار: لایلبس الرجل الذهب و لایصلی فیه لانه من لباس اهل الجنة	۸۸۲
اشکال اول: تعلیل "لانه من لباس اهل الجنة" تناسب با حرمت ندارد.....	۸۸۳
پاسخ: ظاهر تعلیل این است که جهت حرمت، اختصاص لبس ذهب است برای رجال در	
بهشت	۸۸۳
جلسه ۸۲-۳۰۶	۸۸۴
اشکال دوم: با توجه به این که صدر روایت (لبس خاتم حدید) باید حمل بر کراهت شود، به	
قرینه سیاق، ذیل روایت هم (لبس خاتم ذهب) باید حمل بر کراهت شود	۸۸۵
پاسخ اول: مفاد برخی از روایات و فتوی برخی از قدماء حرمت لبس حدید می باشد.....	۸۸۶
جواب اول: علت حمل بر کراهت وجود روایات معارضه است	۸۸۷
اشکال: مفاد روایات حرمت، تختم به حدید از باب تزین است و مفاد روایات جواز، مطلق	
استعمال حدید است. و لذا با هم معارضه‌ای ندارند	۸۸۷
جواب دوم: لو کان لبس الحدید حراماً لبان و اشتهر. لبس حدید مورد ابتلاء مردم در زمان	
قدیم بوده است	۸۸۸
پاسخ دوم: مفاد موثقه مانند "اغتسل للجمعة و الجنابة" نیست که یک صیغه امر باشد، بلکه	
دو تا مطلب مستقل در صدر و ذیل موثقه مطرح شده است.....	۸۸۸
پاسخ سوم: طبق مسلک آقای خوئی که وجوب و حرمت حکم عقل است، حتی ظهور هم بر	
فرض مختل شود، مشکلی پیش نمی آید چون حکم عقل دائر مدار ظهور نیست	۸۸۹

- روایت دوم: روایت علی بن جعفر: لایصلح للرجل خاتم الذهب ۸۸۹
- آقای خوئی: صاحب وسائل به کتاب علی بن جعفر سند صحیح دارد. "لایصلح" ظهور در حرمت دارد ۸۹۰
- اشکال: شواهدی متعددی وجود دارد که تمام سندهای صاحب وسائل تشریفاتی است ۸۹۱
- تنها راه تصحیح سند این روایت و اثبات این که این روایت در کتاب علی بن جعفر بوده، این است که ناقلین این روایت از علی بن جعفر در حد استفاضه است ۸۹۲
- روایت سوم: روایت نبوی: یا علی لاتتختم بالذهب فانه زینتک فی الآخرة ۸۹۳
- اشکال اول: شاید این خطاب شخصی بوده به امیرالمؤمنین علیه السلام ۸۹۳
- اشکال دوم: شاید نهی تحریمی نباشد چون مکلفین مخاطب به این خطاب نیستند ۸۹۳
- پاسخ از اشکال اول: خلاف مرتکز است که غیر از پیامبر بقیه مکلفین حکم اختصاصی داشته باشند ۸۹۴
- پاسخ از اشکال دوم: ظاهر این که امام برای ما نهی نبوی را نقل می کند این است که قرینه ای بر ترخیص وجود ندارد ۸۹۴
- اشکال سوم: روایت خصوص لبس خاتم از ذهب را نهی کرده است. لذا شامل سایر لبس ها نمی شود ۸۹۵
- عمومیت تعلیل (فانه زینتک فی الآخرة) هم مفید نیست چون علت نباید حکم را عوض کند؛ حکم، "لاتتختم" می باشد ۸۹۵
- جلسه ۸۳-۳۰۷ ۸۹۶
- غالب بن عثمان منقری راوی این حدیث است نه غالب بن عثمان همدانی شاعر. چون نه صاحب کتاب است و نه ابن فضال از او نقل می کند ۸۹۶
- پاسخ: ظاهر ضمیر این است که به ذهب می خورد چون در روایت خاتم نیامده است ۸۹۷

فهرست	۱۴۶۹
اشکال: عمومیت تعلیل (فانه زینتک فی الآخرة) مفید نیست چون علت نباید حکم را	
عوض کند؛ حکم، "لاتتختم" می باشد	۸۹۷
پاسخ: به مناسبت حکم و موضوع، عرف خصوصیت تختم را الغاء می کند	۸۹۹
روایت چهارم: روایت ضعیفه ابی الجارود: لاتتختم بخاتم ذهب فانه زینتک فی الآخرة	۹۰۰
ذکر ابی الجارود در تفسیر قمی، موجب وثاقت او نیست، چون بر فرض مقدمه کتاب برای	
مرحوم قمی باشد، اما از واضحات است که تفسیر ابی الجارود جای سازی شده در تفسیر قمی	
.....	۹۰۰
توثیق شیخ مفید در رساله عدویه هم موجب وثاقت ابی الجارود نیست چون تضعیفها و	
توثیقهای شیخ در این رساله در مورد برخی (مانند محمد بن سنان) با هم تهافت دارد	۹۰۱
روایت پنجم: روایت ضعیفه جراح مدائنی: لاتجعل فی یدک خاتما من ذهب	۹۰۲
روایت ششم: مرسله نمیری: جعل الله الذهب فی الدنيا زینة النساء فحرّم علی الرجال لبسه	۹۰۳
روایت هفتم: روایت ابن عازب (نواهی النبی): نهانا ان نتختم بالذهب. علاوه بر ضعف سند، سیاق	
ذکر مستحبات مانع از انعقاد ظهور در حرمت است	۹۰۳
روایت هشتم: روایت مسعده بن صدقه: نهاهم عن التختم بالذهب	۹۰۴
مسعده بن صدقه گرچه با مسعده بن زیاد یکی نیست، اما ثقه است بخاطر اکثار روایت اجلاء	
.....	۹۰۴
روایت نهم: مرسله قاضی ابی نعمان: نهی الرجال عن حلیه الذهب	۹۰۵
روایت دهم: روایت ملاحم: عند ذلك تحلی ذکور امتی بالذهب	۹۰۵
روایات مجوزه لبس ذهب	۹۰۵
روایت اول: روایت ابن قداح: تختم پیامبر صلی الله علیه و آله به ذهب و سپس بیرون آوردن آن	
.....	۹۰۵

آقای زنجانی: جعفر بن محمد اشعری ثقه است چون جزء مستنیات رجال نوادر الحکمه

نیست ۹۰۶

اشکال: شاید مبنای ابن ولید در حجیت خبر با مبنای مختار فرق داشته باشد ۹۰۶

اشکال دلالتی اول (آقای خوئی): شاید در عصر نبوی، تخطم به طلا حلال بوده ۹۰۷

جلسه ۸۴-۳۰۸ ۹۰۷

پاسخ: بر فرض تدرج در تشریع باشد (نه تدرج در بیان)، اما مفسده فعل از بین نمی‌رود. ۹۰۸

البته معلوم نیست که واجبات بدون امر مولوی مصلحت ملزمه داشته باشد ۹۰۹

اشکال دوم: ادله مانعه، موجب رفع ید از ظهور بدوی روایت در جواز است ۹۰۹

روایت دوم: صحیح حلی: نهانی لا قول لکم نهاکم عن التختم بالذهب ۹۱۱

حمزه بن محمد علوی بخاطر ترضی شیخ صدوق، ثقه است ۹۱۱

اشکال (آقای خوئی): "لا قول لکم نهاکم" نهایت امانت در نقل را می‌رساند نه حلیت را ۹۱۳

پاسخ: این تعبیر با حرمت برای سایر مؤمنین منافات دارد عرفا ۹۱۳

جواب: "لا قول نهاکم" قرینه است بر این که روایت در مقام بیان یکی از مختصات حضرت

امیر سلام الله علیه است ۹۱۳

اگر تسالم قطعی بین الفریقین نبود، این روایت سنداً و دلالتاً تمام بود بر حلیت لبس ذهب. و

همچنین لو کان حلالاً لبان و اشتهر ۹۱۵

با توجه به تسالم قطعی، باید این روایت و امثال آن را توجیه کرد به وجود مصلحت ۹۱۶

جهت دوم: صدق لبس ذهب بر تخطم به ذهب ۹۱۷

جلسه ۸۵-۳۰۹ ۹۱۸

شهید صدر در مانعیت تخطم به خاتم ذهب احتیاط می‌کنند، فتوی نمی‌دهند ۹۱۸

اشکال: تخطم به ذهب، در استعمالات، یکی از مصادیق لبس ذهب است. بنابراین نمی‌شود روایات

را از آن منصرف دانست ۹۱۸

فهرست	۱۴۷۱
جهت سوم: تزین به طلا	۹۱۹
مشهور: تزین به ذهب حرام است و لو صدق لبس نکند. چون علت تحریم لبس ذهب (زینت در آخرت)، عمومیت دارد	۹۲۰
کلام مرحوم نجاشی، ظهوری در توثیق محمد بن عبدالحمید ندارد	۹۲۱
استحکام دندان امام علیه السلام با طلا، دلیل بر حلیت تزین نیست چون معلوم نیست دندان‌های جلوی حضرت بوده باشد. ضمن این که هر طلاپیچی تزین نیست	۹۲۲
آقای خوئی: روایت روح بن عبدالرحیم (لاتتختم بالذهب فانه زینتک فی الآخرة) دلالت بر جواز تزین نمی‌کند چون اولاً: شاید از مختصات حضرت امیر سلام الله علیه باشد. ثانیاً: ضمیر بر می‌گردد به خاتم و مراد از زینت تزین نیست، بلکه ما یُتزین به است	۹۲۴
عمومیت تعلیل (فانه زینتک فی الآخرة) هم مفید نیست چون علت نباید حکم را عوض کند؛ حکم، "لاتتختم" می‌باشد	۹۲۵
اشکال اول: ظاهر ضمیر این است که به ذهب می‌خورد چون در روایت خاتم نیامده است	۹۲۶
اشکال دوم: اختصاصی بودن حکم خلاف ظاهر است. عرف خصوصیتی برای حضرت امیر سلام الله علیه نمی‌بیند	۹۲۷
مختار: احتیاط واجب در ترک تزین است و لو صدق لبس نکند	۹۲۸
جلسه ۸۶-۳۱۰	۹۲۸
ان قلت: روایاتی وجود دارد که مؤید حرمت تزین است. مانند روایت تزیین کودکان به طلا از طرف امام سجاد و امام باقر علیهما السلام	۹۲۸
پاسخ اول: با توجه به این که این روایات در مقام بیان حکم تزین نیست، لذا اطلاق ندارد و فقط فی الجملة حرمت را می‌رساند که قدرمتیقنش تزین در قالب تلبس است	۹۲۹
پاسخ دوم: شاید مرتکز سائل کراهت تزین بوده	۹۳۰
روایت ابی‌بصیر (تحلی غلمان جایز نیست) فقط مشکل سندی دارد	۹۳۰

- اشکال: این روایت مشکل دلالتی هم دارد چون غلام شامل بالغین نمی‌شود الا مجازا..... ۹۳۱
- پاسخ: کاملاً صدق عرفی می‌کند غلام بر پسر جوانی که اوائل سن بلوغش هست ۹۳۲
- جهت چهارم: نماز در طلا ۹۳۳
- تلبس به طلا مبطل نماز است بخاطر موثقه عمار: لایلبس الرجل الذهب و لایصلی فیه ۹۳۳
- ظاهر عبارت محقق در شرائع این است که ایشان اشکال کبروی در مبطلت لبس ذهب دارند و لو خصوص خاتم نباشد ۹۳۴
- آقای داماد: "فی" در "لایصلی فی الذهب" ظاهر در ظرفیت است نه مصاحبت و لذا تختم به ذهب مبطل نیست. روایت جابر جعفی (و حرم ذلک علی الرجال الا فی الجهاد) ضعیف است ۹۳۵
- اشکال: صلی فی الذهب یعنی صلی و هو لابس للذهب، و در لغت عربی تختم از مصادیق لبس است. ضمن این که لباس دوخته شده از طلا، غیر متعارف است ۹۳۶
- جلسه ۸۷-۳۱۱ ۹۳۸
- آقای داماد: بر فرض تختم به ذهب از مصادیق لبس ذهب باشد، روایت احمد بن هلال (کل ما لاتجوز فیه الصلاة وحده لابس بالصلاة فیه) حاکم بر آن است ۹۳۸
- اشکال: بر فرض احمد بن هلال، ثقه باشد، اما قدرمتیقن از لایصلی فی الذهب و مورد متعارفش همین لبس ذهب است در ما لاتتم فیه الصلاة ۹۳۹
- بررسی سندی روایت احمد بن هلال ۹۴۰
- آقای داماد: ضعف احمد بن هلال مضر نیست چون کتاب نوادر ابن ابی عمیر معروف بوده. فیه: معلوم نیست این روایت از آن کتاب نقل شده باشد. ضمن این که شاید سند تشریفاتی نباشد. ۹۴۰
- آقای خوئی: احمد بن هلال ثقه است چون نجاشی گفته: صالح الروایة يعرف حدیثه و ینکر ۹۴۰
- اشکال اول و پاسخ: اگر "صالح الروایة" دال بر وثاقت باشد، با تضعیف شیخ تعارض می‌کند. فیه: بعد از تعارض استصحاب وثاقت احمد بن هلال جاری است ۹۴۱

- فهرست ۱۴۷۳
- اشکال دوم و پاسخ: "صالح الروایة" دلالت بر خوب بودن روایات می‌کند نه وثاقت راوی. فیه:
- "صالح الروایة" به قرینه "يعرف حديثه و ينكر" به معنای معتمد بودن روایات است ۹۴۱
- آقای زنجانی: احمد بن هلال ثقة است چون انسان بسیار معروفی بوده و بخاطر حفظ موقعیتش
- دروغ نمی‌گفته. فیه: شاید دروغگوی قهاری بوده که کسی نمی‌فهمیده ۹۴۲
- علامه حلی: نماز در خاتم ذهب باطل است چون مصداق استعمال ذهب است. فیه: ترکیب،
- انضمامی است ۹۴۳
- جهت پنجم: طلا ناخالص هم حرام است. البته ملاک در مقدار ناخالصی، صدق عرفی ذهب است ۹۴۴
- آقای سیستانی (در بحث دیه): دینار پرداختی باید طلای خالص باشد. فیه: وجه این فرمایش
- روشن نیست ۹۴۴
- جهت ششم: لباسی که لحمه‌اش طلا است ۹۴۵
- صاحب عروه: اقوی اجتناب از ملحم به ذهب است ۹۴۵
- اشکال (محقق همدانی): گرچه لایصلی فی الذهب قطعاً شامل لباس کامل از طلا نیست، اما دلیل
- نمی‌شود شامل ملحم از ذهب باشد. آن را حمل می‌کنیم بر تختم به ذهب ۹۴۶
- پاسخ: انصافاً لبس ذهب بر لبس ملحم از ذهب، صادق است ۹۴۷
- جهت هفتم: رنگ طلا و آب طلا ۹۴۷
- صاحب عروه: اگر لبس طلا بر لبس مموّه (آب طلا) و مطلیّ (رنگ طلا) صادق باشد، اشکال دارد
- ۹۴۷
- آقای خوئی: مموّه اصلاً جرم ندارد. در مطلی هم فقط تزین صادق است نه تلبس ۹۴۷
- اشکال: در مموّه هم یک جرم ضعیفی از طلا وجود دارد. لذا تزین به ذهب صادق است ۹۴۸
- جهت هشتم: مصاحبت طلا جایز است چون "لایصلی فی الذهب" شامل او نمی‌شود. سیره قطعیه هم
- بر آن وجود دارد ۹۴۹
- جهت نهم: استحکام دندان با طلا اشکال ندارد مگر این که مصداق تزین باشد ۹۴۹

- جهت دهم: لبس سلاح محلی به ذهب اشکال ندارد. چون هم "لا یصلی فی الذهب" صادق نیست هم روایات خاصه وجود دارد ۹۵۰
- جلسه ۸۸-۳۱۲ ۹۵۰
- جهت یازدهم: نماز زن در طلا صحیح است اما نماز صبی صحیح نیست ۹۵۱
- حدیث رفع قلم فقط حکم تکلیفی را بر می دارد نه حکم وضعی را. ضمن این که فعل بالغین را تجویز نمی کند که مثلا خاتم ذهب به انگشت صبی بکنند ۹۵۲
- روایات تحلی امام علیه السلام کودکان را به طلا، دلیل است بر جواز ۹۵۳
- روایت ضعیفه مستطرفات (و اما الغلمان فلا) قابل حمل بر جوان تازه بالغ شده می باشد ۹۵۴
- آقای خوئی: نماز صبی در طلا صحیح است چون موضوع "رجل" است و عند الشک به برائت رجوع می شود ۹۵۵
- آقای سیستانی (بیان اول) : اساسا حکم اعاده نماز به معنای بطلان نماز نیست بلکه یک حکم عقوبتی است بخاطر عصیان تکالیف نبوی به اتیان شرائط و اجزاء غیر رکنیه نماز ۹۵۵
- بیان دوم: حکم اعاده به معنای بطلان نماز است، لکن برای کسانی است که مشمول تکالیف نبویه باشند و بلاعذر آنها را عصیان کنند. و صبی اصلا مشمول این تکالیف نیست ۹۵۵
- اشکال اول (مبنایی خود ایشان): ظاهر ادله، "ارشاد" به جزئیت، شرطیت و مانعیت است نه منتزع بودن از یک تکلیف نبوی ۹۵۶
- اشکال دوم (مبنایی): طبق مبنای تکالیف استقلالیه نبویه، تعدد عقاب است برای تارک عمدی نماز و این خلاف مرتکز است ۹۵۶
- اشکال سوم (بنایی): ظاهر امر صبیان به صلات این است که نمازی بخواند شبیه نماز بالغین ۹۵۷
- بناء بر بطلان نماز صبی در طلا، بعد از بلوغ در وقت، لازم است اعاده نماز ۹۵۸
- اشکال به کلام آقای خوئی (رجوع به برائت برای تصحیح نماز صبی در طلا): رجوع به برائت در مستحبات، محل نزاع است. برائت به هدف نفی استحقاق عقاب است ۹۵۹

فهرست	۱۴۷۵
مسأله ۲۱: نماز در لباس مشکوک به طلا صحیح است. استصحاب عدم کونه ذهبا جاری است به نحو	
استصحاب عدم نعتی	۹۶۰
جلسه ۸۹-۳۱۳	۹۶۰
اگر شبهه مفهومی باشد، برائت از حرمت این مورد یا مانعیت آن در نماز، جاری است	۹۶۱
مسأله ۲۲: نماز جاهل و ناسی در طلا صحیح است و لو جاهل به حکم	۹۶۲
لاتعداد اطلاق دارد و ناظر به خصوص نقیصه نیست، بلکه شامل زیاده و ایجاد مانع هم می‌شود. ۹۶۳	
لاتعداد شامل جاهل به حکم (و لو مقصر) می‌شود خلافاً لصاحب العروة که آن را مختص به جاهل	
به موضوع می‌داند	۹۶۳
مسأله ۲۳: قاب و یا زنجیر ساعت از طلا	۹۶۴
قاب طلا اشکال ندارد چون نه لبس صدق می‌کند و نه آنیه	۹۶۴
تزین جسدی حرام است نه تزین غیر جسدی مانند سوار شدن در ماشین‌های لوکس	۹۶۵
زنجیر ساعت نباید از طلا باشد مگر این که به نحوی باشد که لبس صدق نکند	۹۶۶
مسأله ۲۴: پوشیدن طلای مخفی هم حرام است. چون موثقه عمار "لایلبس الرجل الذهب" اطلاق	
دارد	۹۶۸
مقید بودن حکم در برخی روایات به عنوان زینت، مقید اطلاق موثقه عمار نیست چون مثبتین	
هستند	۹۶۹
مسأله ۲۵: افتراش و تدثر به ذهب	۹۷۰
افتراش به ذهب جایز است چون مصداق لبس نیست. تزین غیر جسدی هم که حرام نیست ... ۹۷۰	
تدثر به ذهب اگر مصداق لبس باشد اشکال دارد	۹۷۰
شرط ششم: از حریر محض نباشد	۹۷۱
جلسه ۹۰-۳۱۴	۹۷۱
جهت اول: بطلان نماز مردان در حریر محض	۹۷۲

- ۹۷۲..... اجماع فقهاء در باب بطلان نماز در حریر محض اعتباری ندارد چون مدرکی است
- ۹۷۴..... روایات داله بر بطلان نماز در حریر محض سنداً و دلالتاً تام هستند
- اشکال: معتبره ابن بزيع (نماز در دیباجی که مشتمل بر تماثیل نباشد، اشکال ندارد) معارض
- ۹۷۵..... روایات مانعه است
- پاسخ اول (شیخ طوسی): روایت مجوزه نماز در دیباج، قابل حمل بر حال اضطرار است مانند
- ۹۷۵..... حالت حرب
- جواب: حمل یک خطاب مطلق بر بیان حکم ثانوی که مختص به حال اضطرار است، کاملاً غیر
- ۹۷۶..... عرفی است
- پاسخ دوم (شیخ طوسی): دیباج قابل حمل بر حریر غیر محض است
- ۹۷۶..... مؤید این وجه این است که در برخی روایات دیباج را بر حریر محض عطف کردند
- البته این عطف، دلیل نمی‌تواند باشد بر این که دیباج مختص است به حریر غیر محض چون
- ۹۷۷..... شاید به این خاطر باشد که دیباج خصوص حریر منقوش است
- ۹۷۸..... قول لغویین که دیباج حریر محض است، حجت نیست
- پاسخ سوم (صاحب وسائل): روایت مجوزه قابل حمل بر تقیه است. چون عامه گرچه لبس حریر را
- ۹۷۸..... حرام می‌دانند اما نماز در آن را صحیح می‌دانند
- فتوی احمد حنبل به بطلان نماز در حریر، معتابه نیست چون عموم اهل سنت تابع او نبودند
- ۹۷۹.....
- پاسخ چهارم: روایات داله بر بطلان به لحاظ کثرت‌شان، قطعی الصدور هستند و لذا مقدم هستند
- ۹۸۰..... بر تک روایت مجوزه
- پاسخ پنجم: بعد از تعارض روایاتی که نص است در بطلان با صحیح ابن بزيع که نص است در
- ۹۸۱..... جواز و تساقط آنها، نوبت به روایاتی می‌رسد که ظاهر است در بطلان
- ۹۸۲..... جهت دوم: فرقی در بطلان بین ما تتم و ما لاتتم نیست

فهرست	۱۴۷۷
جلسه ۹۱-۳۱۵	۹۸۲
صاحب عروه: فرقی در بطلان نماز در حریر بین ساتر و غیر ساتر نیست	۹۸۲
اشکال: اگر دلیل بر بطلان، حرمت تکلیفیه لبس حریر باشد (از باب امتناع اجتماع امر و نهی) باید	
بین ساتر و غیر ساتر تفصیل داد چون غیر ساتر ربطی به نماز ندارد	۹۸۳
پاسخ: هم شرط، توصلی است و هم ترکیب، انضمامی است لذا امر ترتبی صحیح است	۹۸۳
دلیل بر بطلان نماز در حریری که ساتر نیست، اطلاق نهی ارشادی به بطلان نماز در حریر است	
	۹۸۴
صاحب عروه خلافاً للمشهور: در بطلان نماز در حریر فرقی بین ما تتم فيه الصلاة و ما لاتتم نیست	
	۹۸۵
منشأ نزاع، اختلاف روایات است	۹۸۶
آقای خوئی: نجاشی احمد بن هلال عبرتایی را (در سند روایت مجوزه) توثیق کرده. ضمن این که	
جمع عرفی هم وجود دارد چون امام علیه السلام در روایت مانعه، جواب کلی دادند	۹۸۶
اگر تعارض، مستقر بشود نوبت به اصل برائت از حرمت تکلیفی و وضعی لبس حریر در ما لاتتم	
فيه الصلاة می رسد	۹۸۷
"لا یصلی الرجل فی ثوب ابریسم" عام فوقانی نیست چون ثوب منصرف است از ما لاتتم فيه الصلاة	
	۹۸۷
طرق اربعه برای تصحیح سند روایت مجوزه: نماز در قلنسوه از حریر جایز است	۹۸۹
یمكن ان یقال: شیخ طوسی در فهرست به دنبال رفع ارسال از احادیث منسوبه به روات بود نه	
احادیث واقعیه آنها	۹۹۰
اشکال طریق اول (توثیق احمد بن هلال عبرتایی): توثیق نجاشی با تضعیف شیخ در استبصار	
تعارض می کند	۹۹۱

- احمد بن هلال از مستثنیات ابن ولید است و آقای خوئی (قائل به وثاقت احمد بن هلال) استثناء
- ابن الولید را تضعیف او می‌داند ۹۹۲
- جلسه ۹۲-۳۱۶ ۹۹۳
- با توجه به احتمال فرق بین قلنسوه از حریر (که موضوع روایت مانعه بود) و بند شلوار از حریر (که موضوع روایت مجوزه بود)، دیگر بین این دو روایت تعارضی نیست ۹۹۳
- مرحوم آقای خوئی: نجاشی با تعبیر "صالح الروایة" احمد بن هلال را توثیق کرده است ۹۹۴
- اشکال اول: این توثیق با تضعیف شیخ در استبصار تعارض می‌کند ۹۹۵
- پاسخ: به اعتقاد شیخ طوسی خبر غلات معتبر نیست. بنابراین ضعیف دانستن شیخ یک راوی را بخاطر غلوش دال بر غیر ثقه بودن او نزد شیخ نمی‌کند ۹۹۵
- جواب: ظاهر عبارت شیخ این است که ضعیف دانستن غلات بخاطر اتهام‌شان به دروغگویی است
- ۹۹۶
- اشکال دوم: در کلام نجاشی تهافت وجود دارد چون "صالح الروایة" با "يعرف و ينکر" نمی‌سازد
- ۹۹۷
- تعبیر "يعرف و ينکر" در رجال نجاشی دائماً برای کسانی بکار رفته که وثاقت‌شان برای نجاشی
- ثابت نشده است ۹۹۸
- این تهافت در کلام نجاشی از اشتباهات نساخ است ۹۹۹
- صاحب مستمسک: با توجه به نقل اجلاء این روایت را از ابن هلال، یا مطمئن می‌شویم به تقدم
- این نقل بر انحرافش یا عند الشک استصحاب بقاء وثاقت تا نقل این روایت جاری است ۱۰۰۱
- اشکال: احمد بن هلال مانند علی بن حمزه بطائنی نبود که افتضاحش بلافاصله علنی شده باشد
- بلکه بعد از سه بار توقیع، شیعیان فسق او را متوجه شدند ۱۰۰۲
- جلسه ۹۳-۳۱۷ ۱۰۰۴

فهرست	۱۴۷۹
استصحاب بقاء وثاقت احمد بن هلال تا زمان روایت مورد نظر، معارضه می‌کند با استصحاب عدم	
روایت تا زمان انحرافش	۱۰۰۵
انحراف احمد بن هلال در زمان حیاتش برای شیعه واضح نشده بود، لذا این‌که راویان حدیث از	
اجلاء هستند، وثاقت او را ثابت نمی‌کند	۱۰۰۶
ظاهر الصلاح بودن احمد بن هلال مانع از دروغگویی او نیست؛ بلکه صرفاً باعث می‌شود که	
دروغ‌های رسوا کننده نگوید	۱۰۰۷
این‌که سعد بن عبدالله شهادت به ناصبی بودن احمد بن هلال داده است، شهادی بر آن پیدا نشد.	
غالی بودن او هم با توجه به متهم بودنش، به معنای اباحه‌گری اوست	۱۰۰۹
راه دوم برای تصحیح سند روایت: احمد بن هلال از کتاب نوادر ابن ابی عمیر نقل کرده است که	
یک کتاب معروفی بوده و نیاز نیست طریق به این کتاب، صحیح باشد	۱۰۱۰
پاسخ: معلوم نیست این روایت از کتاب نوادر ابن ابی عمیر باشد. ضمن این‌که شاید احمد بن هلال	
از یک نسخه مغلوطة نقل حدیث کرده	۱۰۱۰
راه سوم: تعویض سند. شیخ در فهرست به تمام کتب و روایات ابن ابی عمیر طریق صحیح ذکر	
کرده است	۱۰۱۱
اشکال اول: ظاهر "اخبارنا بجمیع کتبه و روایاته" روایات واقعیة ابن ابی عمیر است نه روایات	
منسوبة به او	۱۰۱۱
البته این شهادت شیخ برای مواردی که در کتبش بدء سند به محمد بن ابی عمیر کرده است،	
مفید است	۱۰۱۲
اشکال دوم: تتبع در موارد استعمال "اخبارنا بجمیع کتبه و روایاته"، نشان می‌دهد این یک سند	
تشریفاتی است نه ارائه یک طریق جایگزین به تمام کتب و روایات تفصیلی	۱۰۱۳
جلسه ۹۴-۳۱۸	۱۰۱۴

- راه سوم برای تصحیح روایت احمد بن هلال: تعویض سند روایت با سند شیخ در فهرست به محمد بن ابی عمیر که سند صحیحی است ۱۰۱۴
- اشکال اول: شیخ در مورد یک روایتی می‌فرماید سندش به محمد بن ابی عمیر ضعیف است. و حال این که می‌توانست تعویض سند کند ۱۰۱۵
- پاسخ: برخی از تضعیف‌های شیخ در تهذیب و استبصار صرفاً به جهت رفع تعارض بین روایات بوده است و لو خودش این تضعیف‌ها را قبول نداشته باشد ۱۰۱۵
- اشکال دوم: با این که شیخ سندهای متعددی (به حسب ظاهر) به تمام روایات یونس بن عبدالرحمن ذکر می‌کند اما در ادامه از قول ابن ولید نقل می‌کند که به منفردات محمد بن عیسی از یونس عمل نمی‌شود ۱۰۱۵
- محتمل است مراد از "و روایاته" در طریق شیخ به محمد بن ابی عمیر، روایاتی باشد که ابن ابی عمیر شیخ الاجازة آنها بوده است ۱۰۱۷
- کلام شیخ در مشیخه تهذیب (ذکر اجمالی سندها در تهذیب بخاطر رفع ارسال از روایات تهذیب است) فقط ناظر به راویانی است که در تهذیب بدء سند به آنها کرده است و شامل روایات ضعیفه نمی‌شود ۱۰۱۹
- راه چهارم برای تصحیح روایت احمد بن هلال: انجبار به عمل مشهور ۱۰۲۰
- اشکال: عمل مشهور به این روایت در حدی نیست که روایت مخالف با آن (صحیحه محمد بن عبدالجبار) شاذ نادر بشود. ضمن این که مجمع‌علیه در بین اصحاب ائمه علیهم السلام نبوده ۱۰۲۰
- محقق همدانی: با توجه به عرفی بودن اخراج مورد از جواب امام علیه السلام، روایت احمد بن هلال می‌تواند مخصص صحیحه محمد بن عبدالجبار بشود. ضمن این که "لاتحل" با کراهت هم می‌سازد ۱۰۲۰
- پاسخ: خود ایشان در بحث موثقه ابن بکیر، اخراج مورد سؤال را با مخصص منفصل، مستهجن می‌دانستند. ضمن این که "لاتحل" نص در حرمت است ۱۰۲۱

- فهرست ۱۴۸۱
- محقق همدانی: با توجه به قرائن داخلی، روایت احمد بن هلال مخالف عامه است و لذا بر صحیحه
- محمد بن عبدالجبار مقدم است ۱۰۲۲
- اشکال: گرچه تفصیل دادن امام علیه السلام در روایت احمد بن هلال مخالف عامه است اما از
- طرف دیگر "لاتحل" ظهور در ارشاد به مانعیت دارد ۱۰۲۴
- در فرض صحت سند، روایت احمد بن هلال با صحیحه محمد بن عبدالجبار تعارض و تساقط
- می‌کنند و مرجع، برائت از حرمت تکلیفیه و وضعیه لبس حریر است و لو ما لاتتم باشد ۱۰۲۴
- جهت سوم: حرمت تکلیفیه لبس حریر ۱۰۲۵
- جلسه ۹۵-۳۱۹ ۱۰۲۵
- حرمت تکلیفیه لبس حریر مورد تسالم فقهاء عامه و خاصه است ۱۰۲۵
- روایت اول (موثقه سماعه): لایصلح لباس حریر، البته بیعی اشکال ندارد. "لایصلح" و لو به قرینه
- تقابل با جواز بیع حریر، ظهور در حرمت دارد ۱۰۲۶
- روایت دوم (روایت ابی الجارود): پوشیدن لباس حریر موجب آتش گرفتن پوست در قیامت
- می‌شود. گرچه دلالت روایت تام است، اما ابی الجارود توثیق ندارد ۱۰۲۶
- ذکر ابی الجارود در تفسیر قمی موجب وثاقت او نیست چون مقدمه تفسیر قمی برای مرحوم
- قمی نیست. ضمن این که قطعاً تفسیر ابی الجارود در تفسیر اصلی قمی موجود نبوده ۱۰۲۷
- ذکر ابی الجارود در رساله عدویه شیخ مفید، موجب وثاقت او نیست چون کلام شیخ در مقدمه،
- دال بر وثاقت تک تک روات این رساله نیست ۱۰۲۷
- روایت سوم (روایت مسعده بن صدقه): پیامبر از لباس حریر نهی کردند. گرچه دلالتش تام است
- اما مسعده بن صدقه توثیق خاص ندارد ۱۰۲۸
- مرحوم بروجردی: مسعده بن صدقه همان مسعده بن زیاد است، بنابراین ثقه است ۱۰۲۸
- اشکال: گرچه اتحاد این دو نفر مؤیداتی دارد اما با توجه به اختلافی که در ترجمه این دو نفر در
- رجال شیخ و نجاشی وجود دارد، مبعداتی هم دارد و لذا جزم به اتحاد مشکل است ۱۰۲۹

- تنها راه توثیق مسعدۀ بن صدقۀ این است که اجلاء از او در احکام فقهی الزامیه اکثار روایت کردند ۱۰۳۰
- روایت چهارم (روایت عبدالله بن الحسن): لایصلح که بر لباسی، حریر باشد. گرچه دلالتش تام است اما عبدالله بن الحسن توثیق ندارد ۱۰۳۰
- "لایصلح" مضافا به ظهور اولی در حرمت، در خصوص سؤالات علی بن جعفر در موارد حرمت بکار رفته است ۱۰۳۱
- روایت پنجم (صحیحہ اسماعیل هاشمی): لایصلح لبس حریر الا در حرب ۱۰۳۲
- عبدالله بن محمد بن عیسی بخاطر اکثار اجلاء ثقہ است. ضمن این که از مستثنیات نوادر هم نیست ۱۰۳۲
- روایت ششم (مرسلہ ابن بکیر): مرد لباس حریر نپوشد الا در حرب ۱۰۳۳
- روایت هفتم (موثقہ اسماعیل هاشمی): اگر در ثوب حریر مخلوط باشد اشکال ندارد ۱۰۳۳
- اشکال: بناء بر این که جمله شرطیه مفهوم فی الجملة دارد، مفاد روایت این است که اگر حریر محض باشد فی الجملة اشکال دارد که ممکن است خصوص حال نماز مراد باشد ۱۰۳۳
- اگر روایت در مقام تحدید بود مفهوم بالجملة داشت ۱۰۳۴
- روایت هشتم: (روایت یوسف بن ابراهیم): حریر مخلوط اشکال ندارد اما حریر محض بر رجال مکروه است. مکروه به قرینه تقابل با جواز حریر مخلوط، به معنای حرمت است ۱۰۳۵
- آقای سیستانی: مکروه در لسان ائمه علیهم السلام به معنای حرمت است. بخاطر معتبره سیف تمار: لم یکن علی علیه السلام یکره الحلال ۱۰۳۶
- اشکال: استعمال اعم از حقیقت است ۱۰۳۷
- روایت نهم (صحیحہ زراره): امام باقر علیه السلام از لباس حریر برای مردان و زنان نهی کردند ۱۰۳۷

فهرست	۱۴۸۳
این که قرینه داریم بر حلیت حریر بر زنان، باعث نمی شود ظهور نهی از حریر بر مردان، در حرمت از بین برود	۱۰۳۸
طبق مبنای صاحب کفایه که مستعمل فیه نهی تحریمی با نهی کراهتی متفاوت است، دیگر ظهور نهی از حریر بر مردان مختل می شود چون مستلزم استعمال لفظ در اکثر از معناست. ۱۰۳۸	
جلسه ۹۶-۳۲۰	۱۰۳۹
قرینیت سیاق در امثال "اغتسل للجمعه و الجنابه"، در صورتی می تواند ظهور در وجوب را مختل کند که وجوب از باب ظهور باشد نه حجت عقلائیه یا حکم عقل	۱۰۳۹
نکته ظهور اطلاقی امر و نهی در وجوب و حرمت، قیاس کردن عرف است اراده و زجر تشریعی را به اراده و زجر تکوینی	۱۰۴۰
آقای خوئی: طبق شهادت صفوان، کتاب موسی بن بکر، مورد قبول اصحاب بوده است؛ بنابراین او از ثقات است	۱۰۴۲
اشکال: فاعل "قال" در روایت، زرارہ است نه صفوان. بنابراین آنچه که مورد قبول اصحاب است، حکمی است که در روایت ذکر شده است نه کتاب موسی بن بکر	۱۰۴۳
روایت دهم: موثقہ سماعه: لباس حریر در حال جنگ اشکال ندارد	۱۰۴۳
آقای خوئی: روایت صریح است در حلیت حریر در غیر حال جنگ	۱۰۴۳
اشکال: روایت صریح در مطلق حرمت در غیر حال جنگ نیست؛ شاید روایت ناظر به خصوص حریری باشد که تماثل دارد	۱۰۴۴
عبارت روایت نه جمله شرطیه ادبی است چون "اما" از ادات شرط نیست و نه اصولی است چون مشتمل بر تعلیق حکم بر موضوع نیست	۱۰۴۴
بر فرض عبارت روایت جمله شرطیه اصولی باشد، لکن در مقام مفهوم گیری باید تمام جزاء به نقیضش تبدیل شود نه بخشی از آن	۱۰۴۵

- معارض این روایت دهم روایت حسین بن علوان است: لباس حریر در صورتی در حال جنگ اشکال ندارد که تمثال نداشته باشد ۱۰۴۶
- "ثقة" که نجاشی در ترجمه حسین بن علوان آورده است شاید مربوط به برادرش حسن باشد ۱۰۴۷
- تنها راه توثیق حسین بن علوان شهادت ابن عقده است به اوثقت برادرش (حسن) از او ۱۰۴۸
- اشکال اول (آقای زنجانی): افعال التفضیل دلالت بر وجود مبدأ نمی‌کند ۱۰۴۸
- پاسخ: اولاً: لولا قرینه بر خلاف، افعال التفضیل دلالت بر وجود مبدأ می‌کند. ثانیاً: حسن (که اوثق از حسین است) معروف بوده به وثاقت ۱۰۴۸
- جلسه ۹۷-۳۲۱ ۱۰۴۹
- تنها راه توثیق حسین بن علوان شهادت ابن عقده است به اوثقت برادرش (حسن) از او ۱۰۴۹
- اشکال دوم: ابن عقده زیدی مذهب است و اوثقت نزد زیدیه مرادش است ۱۰۴۹
- پاسخ: هم ناقل، علامه حلی است و هم زیدیه خودشان را جزء شیعه می‌دانستند و لذا مراد اصحاب شیعه است. ضمن این‌که عرفی نیست ابن عقده ثقة، برای توثیق افراد استناد کند به غیر ثقة ۱۰۵۰
- در رجال نجاشی در دو جا قرینه داریم که افعال التفضیل دلالت بر وجود مبدأ نمی‌کند ۱۰۵۰
- روایت حسین بن علوان (لباس حریر در صورتی در حال جنگ اشکال ندارد که تمثال نداشته باشد) بخاطر موثقه سماعة (لباس حریر در حال جنگ اشکال ندارد) حمل بر کراهت می‌شود ۱۰۵۱
- اشکال: تعبیر "لابأس" و "فيه بأس" جمع عرفی ندارد ۱۰۵۱

فهرست	۱۴۸۵
پاسخ: در فرض تعارض، مرجع خطاب عام "للبأس لبس الحریر فی الحرب" است. ضمن	
این که "فیه بأس" از مفهوم روایت حسین بن علوان استفاده شده است نه از منطوقش.....	۱۰۵۱
جهت چهارم: حرمت تکلیفیه لبس حریر در ما لاتتم فیه الصلاة.....	۱۰۵۲
آقای خوئی: اطلاق مقامی روایت احمد بن هلال (نماز در حریر در ما لاتتم حلال است)، حلیت	
تکلیفیه است بلکه اطلاق لفظی حلیت، شامل حلیت تکلیفیه هم می شود.....	۱۰۵۲
اشکال: فی نفسه حرف خوبی است اما به نظر ایشان روایت احمد بن هلال معتبره است بنابراین با	
روایت محمد بن عبدالجبار تعارض می کند: لاتحل الصلاة فی الحریر المحض.....	۱۰۵۳
پاسخ: جواب امام در صحیح محمد بن عبدالجبار مطلق است و با معتبره احمد بن هلال مقید	
می شود.....	۱۰۵۳
جواب: اخراج مورد سؤال، عرفی نیست.....	۱۰۵۴
آقای خوئی در بحث تلبس زن به حریر در نماز فرموده که اطلاق گیری از صحیح محمد بن	
عبدالجبار صحیح نیست چون موردش عدم فرق بین ما تتم و ما لاتتم است. و حال این که در مقام،	
این مورد را از صحیح گرفته است بخاطر روایت احمد بن هلال.....	۱۰۵۴
جهت پنجم: مستثنیات حرمت لبس حریر: حال جنگ و حال اضطرار.....	۱۰۵۶
روایات معتبره بر حلیت تلبس به حریر در حال اضطرار، فقط عمومات حلیت حرام در حال	
اضطرار است.....	۱۰۵۷
روایات "ما غلب الله علیه فالله اولی بالعدر" مختص به عجز تکوینی نیست بلکه در مورد اضطرار	
عرفی هم بکار رفته است.....	۱۰۵۸
نوع روایات "ما غلب الله" مربوط به جایی است که خدا مانع از اداء نماز بشود که در این صورت	
قضاء واجب نیست. بنابراین ارتباطی به رفع حرمت بخاطر اضطرار ندارد.....	۱۰۵۸
مناسب بود فقهاء روایات "ما غلب الله" را به عنوان یک قاعده فقهی مطرح می کردند.....	۱۰۵۹
جهت ششم: استثناء از حکم وضعی لبس حریر در دو حال جنگ و اضطرار.....	۱۰۶۱

- جلسه ۹۸-۳۲۲ ۱۰۶۱
- کلام در اضطرار غیر مستوعب است و الا در مورد غیر ارکان، الصلاة لاتسقط بحال ۱۰۶۱
- دلیل بر عدم سقوط نماز در عجز از غیر ارکان صحیحہ عبداللہ بن سنان است: عاجز از قرائت تکبیر و تسبیح بگوید ۱۰۶۲
- صاحب عروه: نماز در حریر در حال اضطرار صحیح است چون رفع حرمت تکلیفی مساوی با رفع حرمت وضعی است ۱۰۶۳
- پاسخ: در مانحن فیه بر خلاف مثال غصب، دو خطاب مستقل وجود دارد: خطاب حرمت تکلیفیه و خطاب حرمت وضعیه ۱۰۶۳
- صاحب عروه: نماز در حریر در حال حرب صحیح است ۱۰۶۴
- صاحب جواهر: "يجوز لبس الحرير في حال الحرب" با "لاتحل الصلاة في الحرير المحض" تعارض می کنند به عموم من وجه و خطاب يجوز مقدم است چون موجب تخفیف است ۱۰۶۴
- پاسخ اول: مفاد "يجوز لبس الحرير في حال الحرب" جواز تکلیفی است؛ ربطی به جواز وضعی ندارد ۱۰۶۵
- پاسخ دوم: این که بعد از استقرار تعارض، تخفیف موجب ترجیح بشود، این یک نکته استحصانیه است ۱۰۶۶
- این که صاحب جواهر بعد از تعارض به براءت رجوع نمی کند شاید بخاطر استصحاب بقاء حرمت نماز در حریر باشد ۱۰۶۶
- این استصحاب در شبهات حکمیه انحلالیه است که مشککش از غیر انحلالیه بیشتر است .. ۱۰۶۷
- صاحب عروه: احتیاط مستحب این است که در فرض اضطرار و جنگ، ساتر را از غیر حریر قرار بدهد ۱۰۶۷
- اشکال: فرقی بین ساتر و غیر ساتر نیست. طبق "لاتحل الصلاة في الحرير المحض" غیر ساتر هم به احتیاط مستحب از غیر حریر باشد ۱۰۶۸

فهرست	۱۴۸۷
جهت هفتم: لبس حریر بر زنان	۱۰۶۸
صاحب عروه: لبس حریر بر زنان جایز است حتی در حال نماز	۱۰۶۸
غیر از تسالم اصحاب، روایات هم دلالت بر جواز تکلیفی لبس حریر بر زنان می‌کند	۱۰۶۸
شیخ صدوق: نماز زنان در حریر باطل است چون زنان فقط در مورد حرمت تکلیفی استثناء شدند	۱۰۶۹
اشکال اول (صاحب حدائق): موضوع اکثر روایات رجل است. صحیحه محمد بن عبدالجبار هم که موضوعش مطلق است، با توجه به ذکر قلنسوه، موردش مختص رجال می‌شود	۱۰۷۰
جواب (آقای خوئی): مورد سؤال، موجب تقیید اطلاق جواب نیست	۱۰۷۰
اشکال دوم (آقای خوئی): قاعده اصولیه داریم که بعد از احراز این که مطلق در مقام بیان یک جهتی است، دیگر اطلاقی در سایر جهات حجت نیست	۱۰۷۰
پاسخ: این قاعده اصولیه در همه جا صادق نیست	۱۰۷۱
در آیه کلب معلم، قرینه سیاق دال است بر این که "فقط" در مقام ارشاد به تذکیر است	۱۰۷۱
اشکال سوم: روایات متکفل مورد حکم هستند و لذا خود همین، قرینه است بر این که روایات در مقام بیان موضوع حکم (مکلفین) نیستند	۱۰۷۲
جلسه ۹۹-۳۲۳	۱۰۷۴
صاحب حدائق: نماز زن در حریر باطل است. چون در صحیحه حریر بین جواز نماز در حریر و جواز احرام در آن ملازمه برقرار کرده و از خارج می‌دانیم که احرام زن در حریر باطل است	۱۰۷۴
اشکال اول و دوم (مرحوم حکیم): زن می‌تواند در حریر محرم شود. ضمن این که برای اثبات تخصص نمی‌توان به اصل عدم تخصیص تمسک کرد	۱۰۷۵
پاسخ اشکال دوم (آقای خوئی): ضمن پذیرش اشکال اول، لکن مفاد صحیحه حریر بیان ملازمه است. مانند کل نار حارة	۱۰۷۶

- اشکال سوم (آقای خوئی): صحیحہ حریر شامل زن‌ها نمی‌شود چون اگر "تصلی" باشد خطاب به حریر است و اگر "یصلی" باشد ناظر به جواز نوعی صلات در حریر است که مختص رجال است
 ۱۰۷۷
- آقای خوئی در مناسک فرمودند حرمت لبس حریر در حال احرام مختص مردان نیست و شامل زنان هم می‌شود. بلکه ایشان در حال حر و برد، بدون این‌که فتویٰ بدهد احتیاط کرده ۱۰۷۷
- جواب از پاسخ آقای خوئی: شما در اصول گفتید ظهور خطاب در عدم تخصیص برای اثبات تخصّص حجت نیست ۱۰۷۸
- شهید صدر: نمی‌شود گفت ظهور حجت نیست (عقلاء تحکم صرف ندارند بلکه بناءشان دائر مدار نکات ارتکازیه است). حل مطلب: خطاب متکفل تخصیص (لاتکرم زیدا) اطلاق دارد ۱۰۷۹
- اشکال: بیان ملازمه ظهور مطابقی نیست بلکه ظهور التزامی است و ظهور التزامی مساوی با حجت نیست بلکه دائر مدار کشف نوعی از مراد مولی است ۱۰۸۰
- نزاع مختص به ملازمه بین حکم و موضوع نیست بلکه در ملازمه بین دو حکم هم می‌آید مانند ملازمه بین تنجس الملاقی و تنجس الملاقی در ملاقی ماء استنجاء ۱۰۸۱
- پاسخ اول از اشکال سوم: مهم این است که در جزاء "تحرم" خطاب به حریر است و این مانع از شمول خطاب برای زنان است و لو در شرط "یصلی" باشد ۱۰۸۲
- پاسخ دوم: اختصاص "یصلی" به نوع مکلفین (مردها) خلاف ظهور خطاب است در انحلالیت ۱۰۸۴
- جلسه ۱۰۰-۳۲۴ ۱۰۸۵
- صحیحہ عیص دلالت بر بطلان احرام زن در لباس حریر نمی‌کند بلکه دلالت بر حرمت تکلیفیه لبس حریر برای زن بعد از احرام می‌کند ۱۰۸۵
- صحیحہ یعقوب بن شعیب (زن محرمه می‌تواند لبس حریر کند) باید به قرینه سایر روایات، بر حریر غیر محض حمل شود ۱۰۸۶

- فهرست ۱۴۸۹
- صحیح حلی هم دلالت بر حرمت لبس حریر بعد از احرام می‌کند و هم بر بطلان احرام در حریر ۱۰۸۷
- معتبره احمسی دلالت بر بطلان احرام زن در حریر محض می‌کند ۱۰۸۷
- آقای خوئی: صحیح حریر شامل زن‌ها نمی‌شود چون اگر "تصلی" باشد خطاب به حریر است و اگر "یصلی" باشد ناظر به جواز نوعی صلات در حریر است که مختص رجال است ۱۰۸۸
- اشکال: روایت حریر ظهور در انحلالیت دارد و لذا شامل زن‌ها هم می‌شود ۱۰۸۹
- آقای خوئی: "المرأة تلبس الحریر" بیان حکم تکلیفی می‌کند و لذا طرف معارضه با "لاتحل الصلاة فی الحریر المحض" نیست ۱۰۸۹
- اشکال (آقای سیستانی): اطلاق مقامی "المرأة تلبس الحریر" شامل نماز زن در حریر هم می‌شود ۱۰۹۰
- پاسخ: این اطلاق مقامی چون در یک قضیه حقیقه است، یک اطلاق ضعیفی است و نمی‌تواند با اطلاق لفظی "لاتحل الصلاة فی الحریر المحض" مقابله کند ۱۰۹۰
- دلالت مرسله ابن بکیر (با قطع نظر از سند) بر جواز نماز زن در حریر تام است. چون با این که نماز یک عمل روزمره است اما از جواز لبس حریر فقط احرام را استثناء کرده است ۱۰۹۱
- نظریه اصحاب اجماع صحیح نیست. شهادت مرحوم کشی به این معناست که علماء بر وثاقت و فقاہت ۱۸ نفر اتفاق نظر دارند ۱۰۹۲
- بر فرض احمد بن محمد بن عیسی ناقل روایت از ابن بکیر باشد، مرسله بودن روایت، با دقت نظر او در نقل نکردن از ضعفاء منافات ندارد ۱۰۹۳
- آقای خوئی: "فی الاحرام" در مرسله ابن بکیر به معنای احرام بستن است نه حال بعد از احرام. بر خلاف موثقہ سماعه که حال بعد از احرام را می‌گوید ۱۰۹۳
- اشکال: "فی الاحرام" در مرسله ابن بکیر با "کونها محرمة" در موثقہ سماعه فرقی ندارد ۱۰۹۴

- تفاوت مرسله با موثقه در استثنائی است که در مرسله وجود دارد و نشان می‌دهد در هر حالی
- غیر از احرام (من جمله نماز) لباس حریر بر زن جایز است ۱۰۹۵
- جهت هشتم: لباس حریر برای خنثی مشکل ۱۰۹۵
- جلسه ۱۰۱-۳۲۵ ۱۰۹۵
- استدلال مرحوم نراقی (لبس حریر برای خنثی جایز است چون معلوم نیست مرد باشد و نمازش
- باطل است چون معلوم نیست زن باشد) با نظریه طبیعت ثالثه می‌سازد ۱۰۹۶
- آقای خوئی: نماز خنثی در حریر باطل است چون طبق استصحاب، این خنثی قبل از وجودش زن
- نبود و الان کماکان ۱۰۹۷
- اگر خنثی طبیعت ثالثه نباشد، موضوع علم اجمالی است به ترتب احکام لزومیه رجال و نساء
- ۱۰۹۷
- دلیل اول بر نفی طبیعت ثالثه بودن خنثی: آیات دال بر مذکر بودن و مؤنث بودن فرزندان. فیه:
- این آیات در مقام بیان نعم الهی است و ظهور ندارد در حصر عالم تکوین ۱۰۹۸
- دلیل دوم: آیه "من عمل عملاً صالحاً من ذکر أو انثی و هو مؤمن فلنحیینه حیوة طيبة". فیه: این
- آیه هم در مقام استیعاب کامل نیست ۱۰۹۹
- دلیل سوم: آیه "انا خلقناکم من ذکر و انثی". فیه: این آیه هم در مقام استیعاب کامل نیست بلکه
- در مقام بیان نعمت الهی است. ضمن این که شاید "من"، نشویه باشد (اشاره به حضرت آدم و حوا)
- نه تفسیریه ۱۱۰۰
- دلیل چهارم: صحیح محمد بن قیس: استناد حضرت امیر علیه السلام به ناقص بودن اضلاع مرد
- نسبت به اضلاع زن برای الحاق خنثی به مرد یا زن. فیه: این روایت مقطوع البطلان است ۱۱۰۰
- خنثایی که فاقد عضوین است، طبق صحیح فضیل بن یسار (برای روشن شدن حکم ارثش قرعه
- بزنند و حکم ارثش از قرآن را روشن کنند) طبیعت ثالثه نیست ۱۱۰۲

- فهرست ۱۴۹۱
- اشکال (آقای زنجانی): قرعه زدن مختص موارد جهل به واقع نیست و لذا در تراحم حقوق هم جاری است ۱۱۰۲
- پاسخ: این فقره "بین لنا امر هذا المولود کیف یورث ما فرضت له فی الكتاب" دلالت می‌کند که خنثی فاقد عضوین یک واقع مجهول دارد ۱۱۰۳
- اشکال اول بر تحقق علم اجمالی (آقای زنجانی): بر فرض خنثی واجد عضوین طبیعت ثالثه نباشد، برایش علم اجمالی شکل نمی‌گیرد چون خطابات تکالیف منصرف است از این خنثی ۱۱۰۴
- اشکال دوم (آقای زنجانی): احتیاط حرجی است ۱۱۰۴
- اشکال سوم (آقای زنجانی): اساسا علم اجمالی جز در موارد منصوصه (موارد مشابهه مائین مشتبّهین) منجز نیست و روایت "کل شیء فیہ حلال و حرام" ترخیص داده است ۱۱۰۴
- اشکال چهارم (آقای سیستانی): این علم اجمالی دور از ذهن خنثی است و لذا مجتهد نمی‌تواند فتوی به احتیاط بدهد ۱۱۰۵
- جلسه ۱۰۲-۳۲۶ ۱۱۰۶
- اشکال پنجم (مرحوم همدانی): در بسیاری از موارد، این علم اجمالی از محل ابتلاء خارج است ۱۱۰۶
- پاسخ (آقای خوئی): علم اجمالی منجز اختصاص به دفعیات ندارد؛ در تدریجیات هم منجز است ۱۱۰۶
- احتمال دوم تکوینی برای خنثی واجد عضوین (غیر از احتمال طبیعت ثالثه): یک شخصیت مزدوجه دارد یعنی خانم‌آقا باشد. طبق این احتمال هم علم اجمالی شکل نمی‌گیرد ۱۱۰۷
- آیات دال بر زوج بودن انسان‌ها، در مقام استعیاب کامل نیست بلکه در مقام بیان نعم الهی هستند. بنابراین خلاف بلاغت است که در این مقام از استثناءها بگویند ۱۱۰۸
- پاسخ اشکال اول بر تحقق علم اجمالی (انصراف): خطابات انصرافی از خنثی مشکل ندارد. و الا باید از خنثی غیر مشکل هم انصراف می‌داشت ۱۱۰۹

- پاسخ اشکال دوم: آقای زنجانی "لاحرج" را رافع محرمات نمی‌دانند و در مقام برخی از احکام الزامیه تحریمیه هستند مثل حرمت لبس حریر. ضمن این که ملاک حرج شخصی است..... ۱۱۰۹
- پاسخ اشکال سوم: طبق نظر آقای زنجانی علم اجمالی در شبهات تحریمیه منجز نیست و حال این که برخی از احکام الزامیه در مقام، وجوبیه هستند مانند وجوب ستر بر زن ۱۱۱۰
- ضمن این که به نظر ما روایت "کل شیء لک حلال" از شبهات تحریمیه محصوره انصراف دارد چون بر خلاف ارتکاز عقلائییه است ۱۱۱۰
- پاسخ اشکال چهارم: خیلی از علم‌های اجمالی در ارتکاز عامی وجود دارد کما فی المقام ۱۱۱۱
- اشکال به استدلال به صحیحه فضیل بن یسار (آقای زنجانی): مایز مرد و زن در صلاحیت حامله کردن و حامله شدن است. بنابراین عرف برای خنثی فاقد عضوین واقعی نمی‌بیند ۱۱۱۳
- پاسخ: عرفا محتمل است که حقیقت مرد و زن فی عمل الله یک چیزی باشد و این اعضاء تناسلی مظاهر آن‌ها باشد. پس عرفا محتمل است خنثی واقع معینی نداشته باشد ۱۱۱۳
- توجیه شهید صدر برای مواردی که عامی موضوع فتوی مجتهد (مثلا به احتیاط) نیست: رأی اجمالی مجتهد مثل رأی تفیصیلش حجت است و لو ابراز نکند ۱۱۱۴
- این توجیه در شبهات حکمیه صحیح است اما مورد خنثی فاقد عضوین، شبهه موضوعیه است. چون بعد از فرض این که طبیعت ثالثه نیست، منشأ شبهه تردد خارجی می‌شود ۱۱۱۴
- جهت نهم: حریر غیر محض ۱۱۱۵
- روشن است که حریر غیر محض نه حرمت دارد و نه موجب بطلان نماز می‌شود ۱۱۱۵
- جهت دهم: تزئین به حریر ۱۱۱۶
- آقای خوئی (وفاقا للمشهور): تزئین به حریر اشکال ندارد چون ثوب صدق نمی‌کند ۱۱۱۶
- اشکال: موضوع، لبس است نه ثوب و لبس حریر بر لباسی که حواشی آن به حریر تزئین شده است، صادق است ۱۱۱۷
- جلسه ۱۰۳-۳۲۷ ۱۱۱۷

فهرست	۱۴۹۳
مشهور: تزئین لباس به حریر نه حرام است و نه مبطل نماز	۱۱۱۷
"فی" در "لاتحل الصلاة فی الحریر" به معنای ظاهر خودش که ظرفیت است می باشد بر خلاف	
"الصلاة فی مالایؤکل لحمه فاسد" که بخاطر قرینه، بر مصاحبت حمل شد	۱۱۱۸
مرحوم همدانی: حریر غیر محض، مختص به حریر مخلوط نیست بلکه شامل لباسی که جزئی از	
آن، حریر است هم می شود. البته نباید آن جزء، به تنهایی مصداق لباس باشد	۱۱۱۹
"لاتحل الصلاة فی الحریر المحض" گرچه مشتمل بر ثوب نیست اما منصرف به ثوب است. و بر	
فرض مطلق باشد، روایت "زرّ و علم لباس می تواند حریر باشد" مقید آن است	۱۱۲۰
اشکال: روایت یوسف بن ابراهیم در مورد نماز نیست و لذا نمی تواند مقید "لاتحل الصلاة فی	
الحریر المحض" باشد	۱۱۲۳
پاسخ: روایت یوسف بن ابراهیم علاوه بر این که اطلاق مقامی دارد، حاکم و مفسر است چون	
حریر محض را توضیح می دهد که در مقابل چه چیز است	۱۱۲۳
آقای خوئی: گرچه یوسف بن ابراهیم توثیق ندارد، اما روایتش موافق قاعده است چون لباس حریر	
صادق نیست بر لباسی که جزئی از آن حریر است	۱۱۲۴
اشکال اول: یوسف بن ابراهیم به واسطه نقل صفوان، ثقة است	۱۱۲۴
اشکال دوم: آقای خوئی بعدا تصریح می کند که اگر مقدار تزئین شده، ساتر عورت باشد لبسش	
اشکال دارد، اما اینجا ملاک را در صدق لبس می داند	۱۱۲۵
اشکال سوم: عرفا لبس حریر بر لبس لباسی که جزئی از آن حریر است صادق است. مانند لبس	
گردنبند و دستبند طلا	۱۱۲۶
اشکال اول به مرحوم همدانی: بر طبق روایت "ان کان فیہ خلط فلا بأس" حریر محض در مقابل	
حریر مخلوط است	۱۱۲۷
اشکال دوم: دکمه و علم لباس، جزء لباس نیست	۱۱۲۷
جلسه ۱۰۴-۳۲۸	۱۱۲۸

- مرحوم همدانی: عمومات حرمت لبس حریر، انصراف دارد به "ثوب" حریر. بنابراین ثوب ملفق از حریر و غیر حریر اشکال ندارد ۱۱۲۸
- اشکال (آقای خوئی): ثوب ملفق خارج نیست از عمومات چون لبس حریر بر آن صادق است ۱۱۲۹
- مرحوم بروجرودی: موضوع، ثوب حریر نیست بلکه مهم صدق لبس حریر است ۱۱۳۰
- تقابل حریر محض فقط با حریر مخلوط است. شاهدش روایت "ان کان فیه خلط فلا بأس" است ۱۱۳۰
- در روایت یوسف بن ابراهیم شاید خروج جمله "توبی که دکمه‌اش حریر است اشکال ندارد" از جمله "حریر محض حرام است" تخصیصی باشد نه تخصیصی ۱۱۳۲
- اشکال: ظاهر روایت یوسف بن ابراهیم تقابل موضوعی (تخصص) است ۱۱۳۲
- علم و دکمه، جزء ثوب نیست. بنابراین مرحوم همدانی نمی‌تواند به روایت یوسف بن ابراهیم استدلال کند ۱۱۳۳
- بر فرض دکمه جزء ثوب باشد، نمی‌شود از این مضمون تعدی کرد به لباسی که بخشی از آن حریر است ۱۱۳۳
- آقای سیستانی: تزئین حواشی به حریر اشکال ندارد چون گرچه ثوب بر پارچه دوخته نشده هم صادق است مانند لباس‌های احرام، اما باید قابلیت لبس را داشته باشد ۱۱۳۴
- اشکال: عرفاً بر لبس حواشی که با حریر تزئین شده، لبس حریر صادق است ۱۱۳۵
- مختار: الاحوط وجوباً ترک کف الثوب بالحریر ۱۱۳۶
- محمول از حریر در نماز اشکال ندارد و لو سائر عورت باشد چون "فی" در "لاتحل الصلاة فی الحریر المحض" به معنای خودش که ظرفیت است می‌باشد ۱۱۳۶
- مسأله ۲۶: غیر ملبوس از حریر اشکال ندارد مانند افتراش. تدثر به حریر در صورتی اشکال ندارد که لبس بر آن صادق نباشد ۱۱۳۶
- ادامه بحث جهت دهم ۱۱۳۷

فهرست	۱۴۹۵
جلسه ۱۰۵-۳۲۹.....	۱۱۳۷
روایت احمد بن هلال (اگر حریر ما لاتتم فيه الصلاة باشد اشکال ندارد) اجنبی است از مقام. چون	
کلام در جایی است که مستقل نباشد و جزئی از لباس باشد	۱۱۳۸
علامه حلی: طبق روایت جراح مدائنی (یکره ان یلبس القميص المكفوف بالديباچ)، لباس مکفوف	
به ابریشم خالص جایز است	۱۱۳۸
اشکال اول (صاحب حدائق): کراهت ظهور در حرمت دارد	۱۱۳۹
اشکال دوم (آقای خوئی): روایت ضعیف السند است	۱۱۴۰
اشکال سوم (آقای خوئی): دیباچ ثوب منقوش است نه حریر محض	۱۱۴۰
پاسخ: بر اساس استعمالات و شهادت اهل لغت، دیباچ لباس حریری است که منقوش باشد..	۱۱۴۰
اشکال چهارم: شاید روایت "یلبس" باشد که اشاره به کراهت داشتن شخص امام است و این دلیل	
بر حرمت نیست	۱۱۴۱
آقای خوئی: طبق موثقه عمار (لایصلی فی الثوب یكون علمه دیباچا) نماز در لباس منقوش غیر	
حریر مکروه است	۱۱۴۲
اشکال اول: دیباچ فوقش اعم است و لذا شامل حریر محض هم می‌شود. و حرام نبودن در غیر	
حریر دلیل نمی‌شود که در مورد حریر هم حرام نباشد	۱۱۴۲
اشکال دوم: روایت معرض عنه مشهور است چون نماز در ثوبی که علمش حریر است صحیح است	
اجماعا	۱۱۴۳
اشکال سوم: روایت یوسف بن ابراهیم (لابأس بالثوب ان یكون سداه و زره و علمه حریرا) معارض	
موثقه عمار است	۱۱۴۳
مرحوم حکیم: لایقال: موثقه عمار قرینه است بر این که "لابأس" در روایت یوسف بن ابراهیم	
ناظر به حکم تکلیفی است. بلکه "لایصلی" در موثقه عمار حمل بر کراهت می‌شود	۱۱۴۴

- اشکال: مفاد روایت یوسف بن ابراهیم حکم تکلیفی است و مفاد موثقه عمار حکم وضعی نماز است. بنابراین با هم تنافی ندارند که نیاز به جمع عرفی داشته باشد ۱۱۴۴
- مشهور: کف ثوب، نباید از چهار انگشت بیشتر باشد ۱۱۴۵
- آقای خوئی: شاید مستند مشهور این است که اگر چهار انگشت باشد، ما تتم فيه الصلاة است ۱۱۴۵
- اشکال: کمتر و بیشتر بودن از چهار انگشت تاثیری در ما تتم فيه الصلاة ندارد. ضمن این که از نظر آقای خوئی ملاک صدق لبس است نه ما تتم فيه الصلاة بودن ۱۱۴۶
- ادامه مسأله ۲۶: غیر ملبوس از حریر ۱۱۴۶
- کمر بند نباید از حریر باشد چون لبس صدق می کند. بر خلاف قیطان از حریر که لبس صدق نمی کند ۱۱۴۸
- مسأله ۲۷: آستر و طرف عمامه نباید از حریر باشد ۱۱۴۸
- مسأله ۲۸: وصله زدن به لباس حریر ۱۱۴۹
- جلسه ۱۰۶-۳۳۰ ۱۱۴۹
- صاحب عروه: وصله زدن به حریر و لبس ثوب راه راه که خطوطش از حریر باشد و لبس ثوب ملفق از حریر و غیر حریر اشکال ندارد به شرط این که به اندازه کف باشد ۱۱۴۹
- اشکال اول (آقای خوئی): معیار مقدار کف نیست بلکه معیار ما تتم فيه الصلاة است ۱۱۵۰
- پاسخ: اطلاق "لاتحل الصلاة الا في الحرير المحض" ما تتم فيه الصلاة را هم می گیرد اگر صدق لبس بکند. ضمن این که مورد روایت احمد بن هلال، لباس مستقل است ۱۱۵۰
- اشکال دوم: معیار کف نیست، معیار صدق لبس حریر است و چون لبس حریر صادق است احوط ترک لبس است در موارد ذکر شده ۱۱۵۱
- ملاک در تحقق لبس، صدق احاطه است و التفاف صرفاً یک طریقی است برای احراز احاطه. ۱۱۵۱
- مسأله ۲۹: استفاده از مواد خام لباس حریر (ابریشم) ۱۱۵۲

فهرست	۱۴۹۷
دلیل اول بر جواز (بر اساس قاعده اولیه - مرحوم بروجردی): موضوع، حریر است نه خود ابریشم.	
حریر، لباسی است که از ابریشم دوخته می شود.....	۱۱۵۳
اشکال (آقای خوئی): عرف الغاء خصوصیت می کند از حریر به خود ابریشم چون ابریشم منشأ	
مبغوضیت شده است بدون این که بافته شدن مدخلیتی در حکم داشته باشد.....	۱۱۵۳
دلیل دوم (بر اساس قاعده اولیه - آقای خوئی): ابریشم، ثوبی که ساتر عورت باشد نیست. اساسا	
مطلق ستر در نماز کافی نیست؛ بلکه باید ثوب باشد.....	۱۱۵۴
اشکال اول: مستند در مالائتم فيه الصلاة روایت احمد بن هلال است که ما قبول نکردیم.....	۱۱۵۵
اشکال دوم: مورد روایت احمد بن هلال، لباس مستقل است.....	۱۱۵۵
اشکال سوم: در مورد اصل وجوب لبس در نماز، موضوع عریان نبودن است نه لبس بودن. عرفا به	
کسی که زیر پتو هست، عریان گفته نمی شود.....	۱۱۵۵
اشکال چهارم: در تحقق ثوب لازم نیست منسوج یا شبه منسوج (مانند نمد) باشد. ثوب بر	
ابریشمی که اجزائش با چسب به همدیگر متصل شده اند صادق است.....	۱۱۵۶
پاسخ اشکال آقای خوئی به دلیل اول: وجه عدم الغاء خصوصیت از حریر به ابریشم، این است که	
شاید شارع می خواهد مؤمن از لباس های تجملاتی دوری کند.....	۱۱۵۶
دلیل سوم: صحیحه ریان بن صلت: لبس محشو به قز اشکال ندارد. لایخفی که این روایت صرفا	
ناظر به حکم تکلیفی است نه وضعی.....	۱۱۵۷
دلیل چهارم: معتبره حسین بن سعید: نماز در محشو به قز اشکال ندارد.....	۱۱۵۸
دلیل پنجم: روایت ابراهیم بن مهزیار: نماز در لباسی که در جبه آن، قز است اشکال ندارد.....	۱۱۵۸
ابراهیم بن مهزیار (برادر علی بن مهزیار) توثیق خاص ندارد. جریان تشرف ایشان اگر ثابت بود	
دال بر عظمت مقام ایشان می کرد.....	۱۱۵۹
جلسه ۱۰۷-۳۳۱.....	۱۱۵۹
جلسه ۱۰۸-۳۳۲.....	۱۱۶۹

- مسئله ۳۰: استفاده از حریر در زخم و مانند آن ۱۱۷۷
- مسئله ۳۱: لبس حریر برای کسی که شپش دارد ۱۱۷۸
- مسئله ۳۲: نماز در حریر جهلا یا نسیانا ۱۱۷۹
- جلسه ۱۰۹-۳۳۳ ۱۱۷۹
- مسئله ۳۳: خلیط در حریر مخلوط، باید مانع از نماز نداشته باشد ۱۱۸۱
- مسئله ۳۴: لباس ابریشمی مخلوط که غیر ابریشم آن از بین رفته ۱۱۸۳
- مسئله ۳۵: لباس مشکوک به این که خلیطش از حرام گوشت است یا حلال گوشت ۱۱۸۳
- مسئله ۳۶: لباس مشکوک به حریر محض یا مخلوط ۱۱۸۳
- مسئله ۳۷: لباس ابریشمی که با ذهب دوخته شده ۱۱۸۷
- مسئله ۳۸: انحصار لباس در موانع مانند حریر، مغصوب ۱۱۸۹
- جلسه ۱۱۰-۳۳۴ ۱۱۸۹
- فرع اول: ساتر منحصر به حریر است و اضطرار مستوعب است. بلاشک نماز در این حریر اشکال ندارد ۱۱۹۰
- فرع دوم: ساتر منحصر به حریر است و اضطرار فی اول الوقت است ۱۱۹۰
- قول اول (آقای خوئی): باید آخر وقت عریانا نماز بخواند. چون دلیل "لباس حریر ساتر شرعی نیست" حاکم است بر دلیل "فاقد ثوب عریانا نماز بخواند" ۱۱۹۰
- قول دوم (آقای سیستانی): نماز در حریر اشکال ندارد. چون مانعیت لبس حریر انصراف دارد به نکته حرمت تکلیفیه و این حرمت بخاطر اضطرار رفع شده است ۱۱۹۱
- اشکال: دلیل مانعیت لبس حریر یک خطاب مستقل است و تابع حرمت نفسیه لبس حریر نیست ۱۱۹۲
- قول سوم (مشهور): تخییر بین نماز در حریر و نماز عریانا ۱۱۹۲

فهرست	۱۴۹۹
وجه اول قول مشهور: مقام از مصادیق تزاحم در واجبات ضمنیه است و چون اهمیتی در بین نیست، لذا انسان مخیر است	۱۱۹۳
اشکال اول: کبری تزاحم در واجبات ضمنیه صحیح نیست؛ بلکه با توجه به "الصلاة لاتسقط بحال"، در تنافی بین اجزاء و شرائط نماز قواعد تعارض جاری است	۱۱۹۳
اشکال دوم: رکوع و سجود اختیاری اهم هستند از حریر نبودن لباس. لذا باید نماز عریانا با رکوع و سجود اختیاری بخواند	۱۱۹۵
پاسخ: رکوع و سجود ایمائی یک مرتبه‌ای از مراتب رکوع و سجود است	۱۱۹۵
ساتر غصبی با ساتر از حریر متفاوت است. ساتر غصبی عرفا مانند فاقد ستر است. ضمن این‌که روایات آمره به نماز عریانا در خصوص فقد تکوینی لباس است و اطلاقش شامل ساتر از حریر نمی‌شود	۱۱۹۷
جلسه ۱۱۱-۳۳۵	۱۱۹۸
قول اول (آقای خوئی): باید آخر وقت عریانا نماز بخواند. چون دلیل "لباس حریر ساتر شرعی نیست" حاکم است بر دلیل "فاقد ثوب عریانا نماز بخواند"	۱۱۹۹
اشکال: روایات آمره به نماز عریانا در خصوص فقد تکوینی لباس است و اطلاقش شامل ساتر از حریر نمی‌شود	۱۱۹۹
قول دوم: تعین صلات در حریر. چون مقام از مصادیق تزاحم در واجبات ضمنیه است و رکوع و سجود اختیاری به دو بیان اهم هستند از این‌که نباید لباس مصلی از حریر باشد	۱۲۰۲
بیان اول برای اثبات اهمیت رکوع و سجود اختیاری نسبت به حریر نبودن لباس مصلی: روایت می‌گوید: الصلاة ثلاثه اثلاث ثلث رکوع ثلث سجود ثلث طهور	۱۲۰۲
بیان دوم: رکوع و سجود فریضه هستند، اما از حریر نبودن لباس سنت است و فریضه مهم‌تر از سنت است	۱۲۰۳

- اشکال: رکوع و سجود ایمانی یک مرتبه‌ای از مراتب رکوع و سجود است. ضمن این که اساساً کبری تراحم در واجبات ضمنیه صحیح نیست ۱۲۰۳
- از روایت "ان رمی الجمار سنۀ و السعی فريضة" استفاده نمی‌شود که اشد بودن فريضه بطور مطلق است. برای اشدیت کافی است که نسیان فريضه مغتفر نیست بر خلاف نسیان سنت ۱۲۰۵
- قول سوم (مختار): تخیر. چون بعد از تعارض ادله مانعیت حریر با ادله لزوم ستر و رکوع و سجود اختیاری، برائت از تعیینیت هر کدام جاری می‌شود ۱۲۰۵
- فرع سوم: سائر منحصر به مغضوب است. مشهور: نماز عریانا بخواند ۱۲۰۶
- صاحب مفتاح الکرامه: باید در سائر مغضوب نماز بخواند. چون رکوع و سجود اختیاری اهم هستند ۱۲۰۶
- اشکال (آقای خوئی): خطاب وجوب رکوع و سجود اختیاری مقید به قدرت است (چون بدل اضطراری دارد) و لذا خطاب مطلق تحریم غصب بر او مقدم است ۱۲۰۷
- جلسه ۱۱۲-۳۳۶ ۱۲۰۸
- صاحب مفتاح الکرامه: باید در سائر مغضوب نماز بخواند. چون رکوع و سجود اختیاری اهم هستند ۱۲۰۹
- اشکال اول (آقای خوئی): خطاب وجوب رکوع و سجود اختیاری مقید به قدرت است (چون بدل اضطراری دارد) و لذا خطاب مطلق تحریم غصب بر او مقدم است ۱۲۰۹
- پاسخ: خطابی که مشروط به قدرت است، مشروط به قدرت در ذات فعل است. بنابراین تفاوتی با تمام خطابات که به نحو عام مشروط به قدرت هستند، نمی‌کند ۱۲۱۰
- اشکال دوم: عرفاً کسی که واجد لباس غصبی است، به منزله فاقد لباس است. ضمن این که اطلاق روایات آمره به نماز عریانا شامل واجد لباس غصبی می‌شود ۱۲۱۱

..... فهرست	۱۵۰۱
اشکال سوم: تحریم غضب اهم است از رکوع و سجود اختیاری. حرمة مال المسلم كحرمة دمه	۱۲۱۲
.....	۱۲۱۳
فرع چهارم: ساتر منحصر به حریر است و مضطر به لبس حریر نیست.....	۱۲۱۳
وجه اول برای وجوب نماز عریانا (آقای خوئی): حرمت مطلقه لبس حریر، مقدم است بر وجوب	
ستر و رکوع و سجود که مقید به قدرت است. حرمت وضعیه هم لبس حریر را به منزله فاقد لباس	
قرار می دهد.....	۱۲۱۳
اشکال: نه کبری تقدیم خطاب مطلق بر مقید به قدرت صحیح است و نه تنزیل واجد ثوب	
حریر به منزله فاقد ثوب.....	۱۲۱۴
وجه دوم: بناء بر مذهب مختار، بین مانعیت لبس حریر و شرطیت ستر و رکوع و سجود	
اختیاری، تعارض است. بنابراین حرمت تکلیفیه لبس حریر بلامعارض است.....	۱۲۱۴
وجه سوم: بین نماز در حریر و نماز عریانا تزاحم هست و لکن نماز در حریر دو تا مشکل دارد:	
حرمت تکلیفی و حرمت وضعی.....	۱۲۱۶
اشکال: نماز عریانا هم دو مشکل دارد: فاقد ستر و فاقد رکوع و سجود اختیاری است. ضمن	
این که گاهی یک مشکل حاد بدتر از دو مشکل است. رکوع و سجود فریضه هستند.....	۱۲۱۶
وجه چهارم (آقای سیستانی): موضوع "فاقد ثوب نماز عریانا بخواند"، اعم است از فقدان	
تکوینی و تشریعی.....	۱۲۱۶
اشکال: روایات تجویز نماز عریانا موضوعش فاقد تکوینی است.....	۱۲۱۷
.....	۱۲۱۸
جلسه ۱۱۳-۳۳۷.....	۱۲۱۸
بررسی دو تقریر از کلام آقای سیستانی در مورد ساتری که منحصر است به غیر مأکول....	۱۲۱۸
تقریر اول: باید نماز عریانا بخواند چون شرطیت غیر مأکول، مطلقه است و عند التزاحم مقدم	
است بر شرطیت رکوع اختیاری که مقید به قدرت است.....	۱۲۱۹

اشکال: طبق مبنای اصولی ایشان، تمام واجبات غیر رکنيه (که یکی هم شرطیت غیر مأکول

است) مقید به قدرت هستند. و چون رکوع اختیاری فریضه است، مقدم می‌شود..... ۱۲۲۰

تقریر دوم: باید در غیر مأکول نماز بخواند. چون تقدم خطاب مطلق بر خطاب مقید به قدرت

در واجبات نفسیه است نه واجبات ضمنیه. و چون رکوع اختیاری فریضه است مقدم می‌شود

..... ۱۲۲۲

اشکال: طبق مبنای اصولی ایشان تفاوتی بین خطاب مطلق نفسی و ضمنی نیست ۱۲۲۳

اشکال عام به هر دو تقریر: تراحم در واجبات ضمنیه وجود ندارد، بلکه قواعد تعارض جاری

است ۱۲۲۳

فرع پنجم: سائر منحصر است به نجس. بخاطر اختلاف روایات، بین فقهاء اختلاف زیادی وجود

دارد ۱۲۲۴

مفاد یک طائفه از روایات، تعین صلات عریانا است و مفاد یک طائفه دیگر، تعین صلات فی

النجس است ۱۲۲۵

صاحب مدارک: باید در نماز نجس نماز بخواند چون طائفه صلات عریانا معتبر نیست بخاطر

این‌که راوی (سماعه) واقفی است ۱۲۲۷

اشکال (آقای خوئی): ضعف سند بخاطر اضرار است نه بخاطر واقفی بودن سماعه ۱۲۲۷

جلسه ۱۱۴-۳۳۸ ۱۲۲۸

آقای خوئی: اگر طائفه ثانیه (نماز عریانا) معتبر باشد، مقتضای جمع عرفی، تخییر بین نماز در

نجس و نماز عریانا می‌باشد ۱۲۲۹

اشکال اول: تخییر در ضدان لیس لهما ثالث لغو است. بالاخره یا نماز در نجس می‌خواند یا نماز

عریانا ۱۲۲۹

پاسخ: تکوینا می‌توانست نماز در نجس را با رکوع و سجود ایمائی و نماز عریانا را با رکوع و

سجودی اختیاری بخواند. بنابراین ضدان لهما ثالث است ۱۲۳۰

- فهرست ۱۵۰۳
- اشکال دوم: مقتضای جمع عرفی، حمل طائفه اول (نماز در نجس) بر فرض اضطرار است. شاهد
- این جمع، روایت حلبی است که در فرض اضطرار فرمود نماز در نجس بخواند ۱۲۳۰
- پاسخ اول: روایت حلبی ضعیف است به قاسم بن محمد ۱۲۳۱
- پاسخ دوم: شاید مراد از "اذا اضطر الیه" اضطرار به لبس نباشد بلکه اضطرار به نماز در لباس
- نجس باشد چون نه لباس دیگری دارد و نه قادر بر شستن لباس نجسش می‌باشد ۱۲۳۱
- پاسخ سوم: برخی از روایات طائفه اول را نمی‌توان بر فرض اضطرار حمل کرد. مثلاً در "یصلی
- فیه أو یصلی عریانا" فرض اختیار شده است ۱۲۳۲
- جواب از پاسخ اول: اضمار موجب ضعف سند نیست چون ناشی از تقطیع روایات بوده است.
- ضمن این که متعارف از اصحاب سؤال از امام علیه السلام است ۱۲۳۲
- اشکال سوم: اساساً "لم یصل عریانا" با "لایصلی عریانا" جمع عرفی ندارد تا بخواهیم حمل بر
- تخیر بکنیم حتی اگر "لایصلی" را حمل بر کراهت بکنیم ۱۲۳۴
- بیان ترخیص یک فعل مکروه، با صیغه امر عرفی نیست. مگر این که عدم وجوب آن فعل
- واضح باشد مانند موارد توهّم حضر ۱۲۳۴
- پاسخ چهارم از اشکال دوم: اساساً حمل یک خطاب بر حالت ثانوی (مانند اضطرار) عرفی نیست
- ۱۲۳۵
- مختار: بعد از تعارض نصین (یصلی عریانا و لایصلی عریانا) ظاهر (یصلی فی النجس) بلامعارض
- می‌شود ۱۲۳۶
- آقای زنجانی: اگر متنجس به منی بود باید عریانا نماز بخواند و اگر به غیر منی بود در نجس
- نماز بخواند. روایات نماز در متنجس به منی بر فرض اضطرار حمل می‌شود ۱۲۳۸
- اشکال اول: کسی از فقهاء قائل به این تفصیل نشده است و این غرابت باعث وثوق به خلاف
- می‌شود ۱۲۳۹

- اشکال دوم: در معتبره قاسم بن محمد، برای نماز در متنجس فرض اضطرار را مطرح کرد چه متنجس به منی چه متنجس به غیر منی ۱۲۳۹
- اشکال سوم: در صحیحہ عبدالرحمن کہ فرمود در متنجس به منی نماز بخواند، اگر فرض اضطرار مورد نظر باشد، باید در کنار "لایقدر علی غسلہ" می گفت "لایقدر علی نزعه" ۱۲۴۰
- مسأله ۳۹: اضطرار بین لباس های ممنوع در نماز ۱۲۴۱
- جلسه ۱۱۵-۳۳۹ ۱۲۴۱
- صاحب عروه: ابتداء لباس نجس، سپس غیر مأکول، سپس بین حریر و ذهب مخیر است، سپس میته و در آخر لباس غصبی را بیوشد ۱۲۴۱
- اشکال اول: لبس میته حلال گوشت حرمت تکلیفی ندارد، لذا بر لبس حریر و ذهب مقدم است ۱۲۴۲
- آقای خوئی: این مسأله سه صورت دارد: ۱۲۴۳
- صورت اول: دوران بین دو حرام وضعی (مانند غیر مأکول و میته). حکم: تخییر. مقام از مصادیق تراحم در واجبات ضمنیه است کہ بعد از تساقط، برائت از تعینیت هر کدام جاری است ۱۲۴۳
- تنبیه: لایخفی کہ مقصود آقای خوئی میته مأکول اللحم است ۱۲۴۵
- صورت دوم: دوران بین دو حرام وضعی و حرام تکلیفی (مانند غیر مأکول و غصبی). حکم: خطاب لاتغصب مطلق، مقدم است بر خطاب مقید به قید قدرت ۱۲۴۵
- صورت سوم: فرض اول: دوران بین دو فعلی کہ علاوه بر حرمت تکلیفی، حرمت وضعیه مستقله هم دارد (مانند حریر و ذهب). حکم: تخییر. فرض دوم: حرمت وضعیه تابعه دارد (مانند حریر و مغضوب) حکم: وجوب لبس حریر ۱۲۴۷
- وجه حکم در فرض اول: به لحاظ حکم تکلیفی تراحم است و فرض این است کہ مرجحی در بین نیست. به لحاظ حکم وضعی، مقام از مصادیق تعارض در واجبات ضمنیه است کہ بعد از تساقط، برائت از تعینیت هر کدام جاری است ۱۲۴۸

فهرست	۱۵۰۵
وجه حکم در فرض دوم: به لحاظ حرمت وضعی، خطاب مطلق لاتغصب، مقدم است بر	
خطاب مقید به قدرت و به لحاظ حکم تکلیفی، حرمت غصب حق الناس است.....	۱۲۴۹
جلسه ۱۱۶-۳۴۰.....	۱۲۵۱
حکم صور ثلاثه در کلام آقای خوئی	۱۲۵۱
صورت اول: دوران بین دو حرام وضعی (مانند غیر مأکول و میته). حکم: تخییر. مقام از مصادیق	
تزام در واجبات ضمنیه است که بعد از تساقط، برائت از تعینیت هر کدام جاری است.....	۱۲۵۱
آقای سیستانی: میته، مانعیت مستقله ندارد بلکه مصداق نجس است و حکم همان را دارد	
.....	۱۲۵۲
اشکال: "یصلی فی النجس" مربوط به لباسی است که متنجس شده و نسبت به لباس نجس	
بالذات، اطلاق ندارد. ضمن این که اصل این مبنا که میته مانعیت مستقله ندارد صحیح نیست	
.....	۱۲۵۲
وجوه تقدیم خطاب لاتغصب در صورت دوم: دوران بین دو حرام وضعی و حرام تکلیفی (مانند	
غیر مأکول و غصبی).....	۱۲۵۳
وجه اول (آقای خوئی): خطاب لاتغصب مطلق، مقدم است بر خطاب مقید به قید قدرت	
.....	۱۲۵۳
اشکال: کبری تقدیم خطاب مطلق بر خطاب مشروط به قدرت صحیح نیست چون تمام	
تکالیف مشروط به قدرت هستند، به شرط لبی یا لفظی	۱۲۵۴
وجه دوم (مبنای مرحوم تبریزی): خطاب لاتغصب مقدمه منحصره نماز در غیر مأکول است و	
لذا باعث عجز از او است شرعا و الممتنع شرعا کالممتنع عقلا	۱۲۵۴
اشکال: گرچه قدرت بر جمع بین امثال مقدمه و ذی المقدمه موجود نیست اما عرفا قدرت بر	
ذی المقدمه موجود است	۱۲۵۵

- وجه سوم: ترکیب نماز با ساتر حرام، ترکیب اتحادی است. بنابراین از باب الممتنع شرعا
- کالممتنع عقلا، متعین است اجتناب از غضب ۱۲۵۶
- وجه چهارم: حرمت غضب در ارتکاز متشرعه اهم است از سایر شرائط نماز ۱۲۵۷
- اشکال وجه سوم: ترکیب بین حرمت شرط و وجوب نماز در حال وجود این شرط ترکیب
- انضمامی است ۱۲۵۸
- صورت سوم: فرض اول: دوران بین دو فعلی که علاوه بر حرمت تکلیفی، حرمت وضعیه مستقله
- هم دارد (مانند حریر و ذهب). حکم: تخیر ۱۲۵۸
- وجوه تقدیم خطاب لاتغصب در فرض دوم (حرمت وضعیه تابعه دارد مانند حریر و مغصوب):
- ۱۲۵۹
- وجه اول (آقای خوئی): غضب حق الناس است و حقوق الناس بر حقوق الله مقدم هستند
- ۱۲۵۹
- اشکال: این طور نیست که هر حق الناسی بر هر حق الهی مقدم باشد ۱۲۵۹
- وجه دوم (آقای سیستانی): لسان حرمت غضب اشد است. حرمة مال المسلم كحرمة دمه
- ۱۲۶۰
- اشکال: "حرمة مال المسلم كحرمة دمه" ناظر به اصل حرمت است نه بیان مرتبه آن
- ۱۲۶۰
- وجه سوم: حرمت غضب فریضه است چون در قرآن آمده است ۱۲۶۱
- اشکال: آنی که فریضه است حرمت ظلم است و هر غضبی ظلم نیست ۱۲۶۱
- وجه چهارم (مختار): حرمت غضب در ارتکاز متشرعه اهم است از سایر شرائط نماز .. ۱۲۶۲
- جلسه ۱۱۷-۳۴۱ ۱۲۶۲
- آقای خوئی: با توجه به این که طبق نص و در فرض عدم اضطرار، نماز در نجس مقدم است بر نماز
- عریانا، بنابراین به طریق اولی در موارد اضطرار متعین است نماز در لباس نجس ۱۲۶۲

فهرست	۱۵۰۷
اشکال: تقدم نماز در نجس بر نماز عریانا، ملازمه‌ای ندارد با تقدم نماز در نجس بر نماز در غیر	
مأکول مثلا در موارد اضطرار	۱۲۶۳
آقای سیستانی: طبق نص نماز در نجس بر نماز عریانا مقدم است و نماز عریانا بر نماز در غیر	
مأکول مقدم است. بنابراین نماز در نجس بر نماز در غیر مأکول باید مقدم باشد	۱۲۶۳
اشکال: بیان شد که نماز عریانا بر نماز در غیر مأکول مقدم نیست. بله، اگر مقدم باشد، بیان ایشان	
در مقام عرفی است و لو نقاش فنی دارد چون کلیت ندارد	۱۲۶۴
آقای خوئی: حق الناس مجمع الحقیین است و لذا بر حق الله مقدم است	۱۲۶۶
اشکال: لزوم رعایت حق الناس فقط بخاطر حق الله بودنش است. مگر این که مصداق ظلم باشد.	
لکن غصب همه جا مصداق ظلم نیست	۱۲۶۶
آقای حکیم: در دوران امر بین استفاده از ظرف طلا و ظرف غصبی، متعین اجتناب از غصب است	
چون لسان حرمتش اشد است. حرمة مال المسلم اشد من دمه	۱۲۶۸
اشکال: در بررسی این روایت و مشابهاات کثیره آن، باید ارتکاز متشرعی را هم لحاظ کرد. بنابراین	
صرف این اقتران‌ها بیان مرتبه را نمی‌کند	۱۲۶۸
مسأله ۴۰: استفاده صبی از لباس حریر	۱۲۷۰
لبس حریر برای صبی حرمت تکلیفیه ندارد به دو دلیل:	۱۲۷۰
دلیل اول: قصور مقتضی. در دلیل حرمت، "رجل" آمده است که شامل غیر بالغین نمی‌شود	
.....	۱۲۷۰
اشکال: در برخی از روایات کلمه "رجل" نیامده است	۱۲۷۰
دلیل دوم (آقای خوئی): حدیث رفع قلم	۱۲۷۱
اشکال: متعلق قلم مجمل است؛ شاید مراد قلم کتابت سیئات باشد	۱۲۷۱
بنابر این که لبس حریر برای صبی حرام باشد و لو مؤاخذه نشود، إلباس حریر بر او هم حرام	
خواهد بود	۱۲۷۲

- دلیل سوم: تسالم فقهاء ۱۲۷۲
- آقای سیستانی وفاقا للمشهور: نماز صبی در حریر صحیح است چون موضوع بطلان، رجل است. و روایتی که موضوعش مطلق مکلف است معارض دارد ۱۲۷۳
- جلسه ۱۱۸-۳۴۲ ۱۲۷۴
- آقای خوئی: اطلاق روایت "لاتحل الصلاة فی حریر محض" شامل غیر بالغ هم می‌شود ۱۲۷۴
- اشکال اول: ایشان در بحث نماز زن در حریر فرمود این روایت اطلاق ندارد چون صرفا در مقام عدم فرق بین ساتر از حریر و غیر ساتر است ۱۲۷۴
- اشکال دوم (آقای سیستانی): "لاتحل" باید بر کراهت حمل شود بخاطر روایت احمد بن هلال: کل ما لاتجوز الصلاة فيه وحده فلا بأس بالصلاة فيه ۱۲۷۶
- پاسخ: "لاتحل" نص در حرمت است و قابل حمل بر کراهت نیست. ضمن این که احمد بن هلال ضعیف است ۱۲۷۶
- دلیل بطلان نماز در حریر مستقل از دلیل حرمت آن است. لذا نمی‌توان برای اثبات صحت نماز صبی در حریر گفت که ادله مانعیت حریر منصرف است به موارد حرمت لبس حریر ۱۲۷۶
- مسأله ۴۱: وجوب تحصیل ساتر ۱۲۷۸
- در این که آیا بذل مال برای تحصیل ساتر واجب است مطلقا و لو مستلزم ضرر مالی باشد، بین فقهاء اختلاف است ۱۲۷۸
- در خصوص آب وضوء روایت صحیحه داریم که باید بذل مال کند ۱۲۷۸
- مرحوم شیخ در مکاسب: بطور کلی اگر امتثال واجب مستلزم بذل مال باشد، بذل مال واجب می‌شود. و با توجه به نفع اخروی، اصلا ضرر هم صدق نمی‌کند. مگر این که به حد حرج برسد .. ۱۲۷۹
- اشکال (آقای خوئی): نفع اخروی مانع صدق ضرر عرفی نیست. لذا طبق قاعده لاضرر تحصیل ساتر مثلا با بذل مال کثیر لازم نیست ۱۲۸۰
- پاسخ: مقتضای ذوق شرعی، نفع اخروی مانع از صدق ضرر است ۱۲۸۰

- فهرست ۱۵۰۹
- مسأله ۴۲: لباس شهرت ۱۲۸۱
- مشهور: لباس شهرت حرام است ۱۲۸۲
- اشکال: علاوه بر اطلاق لغوی لباس شهرت بر خصوص شهرت شناخت نه مطلق شهرت، از روایات هم بیش از حرمت لباسی که شهرت شناخت دارد، استفاده نمی‌شود ۱۲۸۲
- جلسه ۱۱۹-۳۴۳ ۱۲۸۵
- صاحب عروه: لباس شهرت لباسی است که مخالف زی شخص باشد ۱۲۸۵
- اشکال: این تعریف به اطلاقش قابل التزام نیست. ظاهراً مقصود ایشان موردی است که مخالفت با زی سبب شهرت شخص بشود ۱۲۸۵
- بررسی روایات حرمت لباس شهرت ۱۲۸۷
- روایت اول (صحیح ابی ایوب خزاز): ان الله یبغض شهره اللباس ۱۲۸۷
- اشکال اول (آقای خوئی): اگر لباس شهرت در غیر موارد هتک، حرام می‌بود باید بین مؤمنین واضح می‌شد ۱۲۸۷
- اشکال دوم (آقای سیستانی): با توجه به استعمالات مشتقات "بغض"، این کلمه ظهور در حرمت فعلیه ندارد بلکه دلالت بر حرمت شأنیه دارد ۱۲۸۸
- اشکال سوم: شهرت در کلمات لغویین به معنای شهرت شناخت آمده است ۱۲۹۰
- آقای سیستانی در "المسائل المغتربین": اگر پوشیه باعث استقباح لدی الکفار بشود، لبسش حرام است ۱۲۹۱
- اشکال: استقباح لدی المؤمنین ملاک است ۱۲۹۱
- پاسخ از اشکال سوم: شهرت در برخی از روایات قابل حمل بر شهرت شناخت نیست. مانند این که "شهرت خیر هم در نار است" یا "نوع لباس حضرت امیر در زمان امام صادق علیهما السلام لباس شهرت بود" ۱۲۹۲

جواب: در خود روایت آمده است که لباس حضرت امیر در زمان امام صادق علیهما السلام

شهرت شناخت داشت چون ریاکاری محسوب می‌شد..... ۱۲۹۳

جلسه ۱۲۰-۳۴۴..... ۱۲۹۴

روایت دوم: مرسله عثمان بن عیسی: الشهرة خیرها و شرها فی النار..... ۱۳۰۰

اشکال (آقای سیستانی): علاوه بر ارسال، با شهرت شنعه می‌سازد چون شهرت خیر یعنی

اصلش خیر است اما متهم به ریاکاری می‌شود..... ۱۳۰۰

پاسخ: ظاهر روایت این است که الشهرة خیرها یعنی خیر بالفعل. توجیه روایت این است که

شهرت به خیر هم انسان را در معرض ابتلاء به خطا قرار می‌دهد..... ۱۳۰۰

روایت سوم: روایت ابن فضال: ان الله یکره شهرة العباد و شهرة اللباس..... ۱۳۰۱

اشکال اول (سندی): علی بن حسن بن علی بن فضال نمی‌تواند راوی مستقیم از امام رضا

علیه السلام باشد. علاوه بر این که سند مشتمل بر غیر ثقات است..... ۱۳۰۱

اشکال دوم: هم یکره ظهور در حرمت ندارد و هم حرمت شهرت لباس خلاف مرتکز است

..... ۱۳۰۲

روایت چهارم: مرسله ابن مسکان: کفی بالمرء خزی ان یلبس ثوبا یشهره..... ۱۳۰۲

اشکال: خزی به قول مطلق، ظهور در حرمت ندارد. حتی خزی در آخرت هم مساوی با عذاب

نیست بلکه به معنای مطلق عدم انتصار است..... ۱۳۰۲

روایت پنجم: روایت ضعیفه ابی الجارود: جزای لباس شهرت، لباسی از آتش است..... ۱۳۰۴

روایت ششم: روایت ضعیفه ابن قداح: نهانی رسول الله عن لبس لباس الشهرة. با توجه به

مخالفت حرمت با ارتکاز قطعی، باید حمل بر کراهت شود..... ۱۳۰۴

مختار در مسأله: احتمال فقهی ندارد که صرف اشتها به عبادت یا اشتها به لباس حرام باشد یا

حتی مکروه باشد برخی از انواع آن..... ۱۳۰۴

جلسه ۱۲۱-۳۴۵..... ۱۳۰۴

فهرست	۱۵۱۱
ادامه مسأله ۴۲: تلبس به لباس زنانه	۱۳۰۶
روایت اول: روایت سماعه: فی الرجل یجر ثیابه قال علیه السلام انی لأکره ان یتشبه بالنساء ..	۱۳۰۶
اشکال اول: کراهت ظهور در حرمت ندارد. البته صرف این که امام علیه السلام کراهت را به	
خودشان نسبت بدهند، قرینه بر عدم حرمت نیست	۱۳۰۷
اشکال دوم: با توجه به این که مورد روایت (جر ثوب) قطعاً جایز است، لذا "اکره" در این روایت	
ظهور در حرمت ندارد	۱۳۰۸
اشکال سوم: تشبه (که موضوع روایت است) بر بسیاری از مصادیق تلبس صادق نیست	۱۳۰۹
اشکال چهارم: وجود روایت معارض. صحیحہ عیص: عن الرجل یصلی فی ثوب المرأة و فی	
إزارها و یأتمّ بخمارها قال نعم اذا كانت مأموئة	۱۳۱۰
پاسخ: حکم جواز در صحیحہ عیص، حیثی است؛ از حیث نجاست و پاکی است	۱۳۱۱
روایت دوم: مرسله مکارم الاخلاق: کان رسول الله صلی الله علیه و آله یزجر الرجل ان یتشبه	
بالنساء و ینهی المرأة ان تتشبه بالرجال فی لباسها	۱۳۱۱
روایت دوم روایتی است که در مکارم الاخلاق مرسله نقل می کند: کان رسول الله صلی الله علیه و	
آله یزجر الرجل ان یتشبه بالنساء و ینهی المرأة ان تتشبه بالرجال فی لباسها.	۱۳۱۲
روایت سوم: مرسله دوم مکارم الاخلاق: خیر شبابکم من تشبه بکھولکم و شر کھولکم من تشبه	
بشبابکم. مشکل دلالتی هم دارد کمالایخی	۱۳۱۲
روایت چهارم: روایت ضعیفه جابر: لعن الله ... المتشبهین من الرجال بالنساء و المتشبهات من	
النساء بالرجال	۱۳۱۲
اشکال اول: ظاهر تشبه خود رجل است نه تشبه لباسش. بنابراین مورد روایت، مخنث می باشد	
.....	۱۳۱۲
پاسخ: روایت اطلاق دارد	۱۳۱۳
اشکال دوم: روایت اقتضاء نمی کند مطلق لبس ملابس مختصه نساء حرام باشد	۱۳۱۴

جلسه ۱۲۲-۳۴۶.....	۱۳۱۴
معانی مختلفه برای "محلل و محلل له" در روایت جابر	۱۳۱۵
مضمون روایت چهارم (روایت جابر) در صحیحہ حسین بن علوان آمده است	۱۳۱۷
روایت ابی خدیجه (متشبهین را به مخنثین تفسیر کرده است) اگر معتبر بود، بر صحیحہ	
حسین بن علوان حکومت داشت	۱۳۱۹
مختار: تشبه نساء در غیر حمل جنسی پرخطر، حرام است احتیاطا. صرف تلبس به ملابس مختصه	
نساء، مصداق تشبه نیست	۱۳۲۱
ادامه مسأله ۴۲: نماز در لباس شهرت	۱۳۲۲
صاحب عروه: نماز در لباس شهرت یا لباس زنانه باطل نیست	۱۳۲۲
آقای خوئی: اگر لباس، ساتر است، نماز باطل است و الا فلا چون ترکیب، انضمامی است	۱۳۲۲
اشکال اول: در لباس ساتر هم ترکیب انضمامی است و لذا ساتر غصبی، قابل امر ترتبی است	۱۳۲۲
اشکال دوم: تلبس به لباس شهرت، مستقیما تصرف حرام نیست بر خلاف لباس غصبی	۱۳۲۳
پاسخ: مهم این است که لباس شهرت موضوع حرمت است (طبق نظر مشهور) و لو عنوان تصرف	
بر او منطبق نباشد	۱۳۲۳
تممه بحث حرمت تلبس به لباس زنانه	۱۳۲۴
جلسه ۱۲۳-۳۴۷.....	۱۳۲۴
آقای خوئی: ظاهر المتشبهون بالنساء کسانی هستند که به قصد تشبه لباس زنانه می پوشند نه به	
یک غرض عقلائی آخر	۱۳۲۴
اشکال: غرض عقلائی تأثیری ندارد. اگر لباس زنانه را لباس عادی خودش قرار بدهد، صدق می کند	
المتشبه بالنساء	۱۳۲۵
ادامه بحث نماز در لباس شهرت یا لباس زنانه	۱۳۲۵
مسأله ۴۳: نماز عریان	۱۳۲۷

فهرست	۱۵۱۳
جهت اول: نماز در برگ درخت	۱۳۲۹
آقای خوئی: برگ درخت برای ستر صلاتی در فرض فقد ثوب است. در صحیحہ علی بن جعفر،	
استفاده از برگ درخت برای عریان تجویز شده	۱۳۲۹
اشکال: متفاهم عرفی از ثوب، وجود یک ساتر است و لو پنبه باشد	۱۳۳۰
جهت دوم: نماز در آب کدر یا گودال	۱۳۳۰
نماز اختیاری در آب کدر و گودال باطل است چون این شخص مصداق "ان لم یصب شیئا یستر	
عورته أوماً و هو قائم" می باشد خلافاً لصاحب العروة	۱۳۳۰
جهت سوم: کیفیت نماز عریان	۱۳۳۱
اقوال اربعه در مسأله	۱۳۳۱
جلسه ۱۲۴-۳۴۸	۱۳۳۳
طائفه اول از روایات: نماز ایستاده ایمائی	۱۳۳۳
روایت اول: صحیحہ علی بن جعفر: ان لم یصب شیئا یستر به عورته أوماً و هو قائم	۱۳۳۳
روایت دوم: موثقہ سماعه: یصلی عریانا قائما یومی ایماء. این روایت تعارض داخلی دارد چون	
همین روایت در کافی "یصلی قاعدا" نقل شده	۱۳۳۴
روایت سوم: صحیحہ ابن سنان: و لیصلی قائما. در این روایت دو فرض وجود ساتر و عدم	
وجود ساتر مطرح شده لذا اضطراب متن ندارد خلافاً للسید السیستانی	۱۳۳۵
طائفه دوم: نماز نشسته ایمائی	۱۳۳۶
روایت اول: صحیحہ زراره: یصلی ایماء ... ثم یجلسان فیؤمنان ایماء	۱۳۳۶
"ثم" در روایت برای ترتیب ذکر است نه این که بعد از تکبیرة الاحرام و قرائت جلوس	
کند	۱۳۳۶
روایت دوم: روایت حلبی: یجلس مجتمعا فیصلی فیومی ایماء. روایت بخاطر محمد بن	
عبد الحمید ضعیف است	۱۳۳۷

- طائفه سوم (شاهد جمع): تفصیل بین وجود ناظر محترم و عدم آن ۱۳۳۷
- صحیح ابن مسکان: یصلی عریانا قائما ان لم یره احد فان راه احد صلی جالسا ۱۳۳۷
- نظریه اصحاب اجماع درست نیست. چون موضوع اجماع تصحیح روایات نیست بلکه صرفا
- فقاہت و وثاقت اصحاب اجماع است ۱۳۳۸
- وظیفه عاری چه در حال قیام چه در حال سجود ایماء است. البته در خصوص نماز جماعت، بر
- اساس روایات، مأمومین در حالت نشسته رکوع و سجود می کنند ۱۳۴۰
- اشکال: یونس بن عبدالرحمن تصریح کرده است که ابن مسکان از امام صادق علیه السلام فقط
- یک حدیث در مورد حج شنیده است. لذا طبقه ابن مسکان به امام باقر علیه السلام نمی خورد
- ۱۳۴۱
- پاسخ اول (آقای خوئی): کلام یونس اشتباه است چون ابن مسکان احادیث زیادی از امام صادق
- علیه السلام نقل کرده است ۱۳۴۲
- جلسه ۱۲۵-۳۴۹ ۱۳۴۳
- ضمن این که راوی کلام یونس بن عبدالرحمن، محمد بن نصیر نمیری است که غالی و
- ضعیف است ۱۳۴۴
- جواب اول: همان طور که خود آقای خوئی در معجم فرمودند، راوی کلام یونس بن عبدالرحمن،
- محمد بن نصیر کشی است نه محمد بن نصیر نمیری غالی ۱۳۴۵
- جواب دوم: روایت های ابن مسکان از امام صادق علیه السلام با توجه به نص کلام یونس، حمل
- می شود بر این که ایشان از باب اعتماد بر واسطه، او را حذف کرده است ۱۳۴۵
- یا ممکن است بخاطر نص کلام یونس، رفع ید از ظهور بکنیم و بگوییم در سند روایت های
- ابن مسکان از امام صادق علیه السلام سقطی صورت گرفته است ۱۳۴۶
- پاسخ دوم: این که ابن مسکان از امام صادق علیه السلام نقل حدیث نکرده است بخاطر اختلاف
- طبقه نبوده بلکه طبق نقل مرحوم کشی بخاطر رعایت تعظیم امام بوده ۱۳۴۷

فهرست	۱۵۱۵
آقای سیستانی: طائفه اول و سوم قابل وثوق شخصی نیست. طائفه دوم (جلوس ایمائی) هم نسبت به فرض امن از ناظر محترم اطلاق ندارد و طبق اطلاقات باید در این فرض قیام کند.. ۱۳۴۸	
همان‌طور که بخاطر اطلاقات شرطیت قیام محفوظ است در فرض امن از ناظر محترم، جزئیت رکوع و سجود اختیاری هم محفوظ است	۱۳۵۰
روایت علی بن جعفر علاوه بر تشابه "قائم" با "قاعد" در رسم الخط کوفی، خلاف قاعده تقدم فریضه (رکوع اختیاری) بر سنت (وجوب ستر) است	۱۳۵۰
در فرض عدم امن از ناظر محترم (نماز نشسته) هم اگر مثلاً پشت به دیوار باشد، باید رکوع و سجود اختیاری انجام بدهد	۱۳۵۱
رکوع و سجود مراتب ندارد (خلافاً لصاحب العروة). اگر اختیاری ممکن نشد، نوبت به ایمائی می‌رسد	۱۳۵۱
اشکال: بر فرض وثوق شرط حجیت خبر ثقه باشد (که نیست)، طائفه دوم (ثم یجلسان) شامل امن از ناظر محترم می‌شود چون بطور مطلق فرمود "یبدا خلفهما" و لو ناظری نباشد	۱۳۵۲
جلسه ۱۲۶-۳۵۰	۱۳۵۳
صاحب جواهر: در فرض امن از ناظر محترم، باید در حال قیام رکوع و سجود اختیاری اتیان کند، للأصل	۱۳۵۳
اشکال اول: با وجود صحیحه علی بن جعفر (طائفه اول: أوماً و هو قائم) نوبت به اصل عملی یا لفظی نمی‌رسد	۱۳۵۴
اشکال دوم: بر فرض استصحاب در شبهات حکمیه جاری شود (که جاری نیست)، اما متیقن غیر از مشکوک است چون وجوب سابق رکوع در ضمن وجوب نماز اختیاری بود که ساقط شد	۱۳۵۴
اشکال سوم (آقای خوئی): بر فرض استصحاب در شبهات حکمیه جاری شود، در احکام غیر انحلالیه است	۱۳۵۵

- پاسخ (مبنایی): وحدت جعل و قانون، عرفا مجعول را یکی می‌کند. لذا استصحاب در احکام انحلالیه هم جاری است ۱۳۵۶
- دلیل دوم صاحب جواهر: روایت ایوب بن نوح: عریان داخل گودال نماز بخواند با رکوع و سجود ۱۳۵۷
- اشکال: ضمن این که این روایت مرسل است، احکام تعبیه قیاس‌پذیر نیست؛ شاید گودال یک خصوصیتی داشته باشد ۱۳۵۷
- دلیل سوم: موثق اسحاق بن عمار: در نماز جماعت قوم عراء، مأمومین نماز نشسته با رکوع و سجود می‌خوانند ۱۳۵۷
- اشکال: شاید نماز جماعت یک خصوصیتی داشته باشد ۱۳۵۸
- دلیل چهارم: اجماع منقول در غنیه ۱۳۵۸
- اشکال: مشهور قائل به نماز ایمائی هستند ۱۳۵۸
- دلیل پنجم: ستر غیر صلاتی که واجب نیست چون ناظر محترم نیست، ستر صلاتی هم ساقط است چون عریان است، بنابراین وجهی برای ایماء نیست ۱۳۵۹
- اشکال: این دلیل، اجتهاد در مقابل نص است که صحیحه علی بن جعفر (أوماً و هو قائم) باشد ۱۳۵۹
- صاحب جواهر: مشکل روایت علی بن جعفر این است که اطلاق وجوب قیام هم شامل فرض وجود ناظر محترم می‌شود و هم شامل حال تشهد و سلام می‌شود. ضمن این که شاید مراد از ایماء، اشاره نباشد بلکه اقل مراتب باشد ۱۳۵۹
- اشکال: اطلاق قابل تقیید است به روایت ابن سنان (ان كان حيث لا يراه احد فليصل قائما). همین‌طور روایت علی بن جعفر اصلاً نسبت به حال تشهد و سلام اطلاق ندارد ۱۳۶۰
- ایماء به معنای اشاره است نه اقل مراتب چون در روایت، ایماء فاقد ثوب را در مقابل رکوع و سجود واجد ثوب قرار داده است. ضمن این که مراتب داشتن سجود بی‌معنا است ۱۳۶۰

فهرست	۱۵۱۷
آقای سیستانی: روایت علی بن جعفر بخاطر تخلف از قاعده تقدم فريضة (ركوع اختياری) بر سنت (وجوب ستر) قابل وثوق شخصی نیست	۱۳۶۱
اشكال: قاعده تقدم فريضة بر سنت قابل تخصيص است مانند تخصيص خوردنش به مبطلت عدم رعايت ترتيب در شستن دست راست و چپ وضوء	۱۳۶۲
سید عمید الدین: نماز عریان در فرض امن از ناظر و در حال سجود ایماء قعودی داشته باشد اما در حال رکوع ایماء قیامی اشکال ندارد. فیه: این تفصیل وجه فنی ندارد	۱۳۶۲
فاضل نراقی: صحیحہ زرارہ (یصلی قائما ... ثم یجلسان فیومیان) ظاهر است در این کہ بعد از قرائت قیامی، برای رکوع و سجود ایمائی جلوس کند	۱۳۶۳
اشکال اول (آقای خوئی): ضمن این کہ کسی از قدماء به این مطلب ملتزم نشده، مورد روایت ستر غیر صلاتی است. لذا مفاد روایت شروع نماز در حال جلوس است	۱۳۶۴
پاسخ: هم سؤال و هم جواب امام ناظر به ستر صلاتی است نه ستر غیر صلاتی	۱۳۶۴
اشکال دوم: همان طور کہ قبلا گفته شد، "ثم" در روایت ظاهر است در ترتیب ذکر	۱۳۶۴
جلسه ۱۲۷-۳۵۱	۱۳۶۵
جهت چهارم: نماز عاری غافل بر خلاف وظیفه ایستاده یا نشسته	۱۳۶۸
نماز عاری غافل از وظیفه ایستاده صحیح است چون ظاهر "حيث" در صحیحہ عبدالله بن مسکان (حيث لا يراه احد) این است کہ موضوع، امن است نه وجود ناظر محترم. مناسبات حکم و موضوع هم همین را اقتضاء می کند	۱۳۶۹
نماز عاری غافل از وظیفه نشسته صحیح است چون گرچه "اذا كان حيث لا يراه احد فليصل قائما" بر نماز او صادق نیست اما مشمول حدیث لاتعاد است	۱۳۷۰
اشکال: طبق موثقہ عمار (نماز ایستاده کسی کہ وظیفه اش نماز نشسته است، باطل است) نماز عاری غافل از وظیفه نشسته باطل است	۱۳۷۰

- پاسخ: مورد موثقه جایی است که جلوس شرط تعبدی در نماز باشد مانند جلوس مریض.
- جلوس شخص عاری از باب الغاء شرطیت قیام است ۱۳۷۱
- جهت پنجم: ناظر محترم از صبی غیر ممیز انصراف دارد، بخاطر مناسبات حکم و موضوع ۱۳۷۲
- جهت ششم: در فرض وجوب ایماء، نباید انحناء کند چون در هر صورت موجب آشکار شدن دبر است. ضمن این که به مقدار انحناء، رکوع صادق نیست ۱۳۷۲
- جلسه ۱۲۸-۳۵۲ ۱۳۷۴
- تتمه جهت دوم: روایت ضعیف محمد بن عبدالحمید (یجلس مجتمعا فیصلی ایماء) مؤید صحیحه زرارہ است که در فرض عدم امن، نماز نشسته ایمائی بخواند ۱۳۷۴
- با قطع نظر از روایت محمد بن عبدالحمید و با فرض اجمال صحیحہ زرارہ، مفهوم صحیحہ ابن مسکان (اذا کان حیث لایراہ احد فلیصل قائما) دلالت بر نماز نشسته می کند ۱۳۷۵
- جهت هفتم: بررسی وجه لزوم ایماء به عین در فرض تعذر ایماء به رأس ۱۳۷۶
- ادله وجوب ایماء به عین: ۱۳۷۶
- دلیل اول (آقای خوئی): الصلاة لاتسقط بحال. ضمن این که ایماء به غیر عین (مانند ایماء به ید) را کسی ملتزم نشده است ۱۳۷۶
- اشکال: الصلاة لاتسقط بحال در مورد سختی اعمال مستحاضه وارد شده است لذا جنبه توصیه دارد نه بیان حکم شرعی ۱۳۷۷
- موثقه عمار (کیف قدر صلی) هم در خصوص استقبال قبله است و اطلاقی ندارد ۱۳۷۸
- دلیل دوم: تمسک به خطابات مطلق ایماء بعد از سقوط خطابات ایماء به رأس ۱۳۷۸
- اشکال: دلیل اعم از مدعی است؛ چرا ایماء به ید مجزی نباشد؟ ضمن این که خطاب ایماء به رأس، در مقام تفسیر خطابات مطلق ایماء است ۱۳۷۹
- دلیل سوم (و هو الصحیح): تسالم اصحاب ۱۳۷۹
- جهت هشتم: اخفضیت ایماء به سجود از ایماء به رکوع ۱۳۸۰

- فهرست ۱۵۱۹
- آقای خوئی: لزوم اخفضیت دلیل ندارد. نه روایت معتبری دارد و نه بخاطر فرق گذاری بین رکوع و سجود می تواند باشد. از اخفضیت در نوافل هم نمی توان تعدی کرد ۱۳۸۰
- اشکال: عرف اخفضیت در نوافل را کیفیت ایماء به سجود می داند؛ لذا از نوافل الغاء خصوصیت می کند ۱۳۸۱
- جهت نهم: رفع ما یسجد علیه ۱۳۸۲
- صاحب عروه: عریان جالس باید وضع مهر بر پیشانی کند ۱۳۸۲
- اشکال: روایت وضع مهر، در خصوص پیرمرد مریض است و نمی توان به عریان تعدی کرد چون تکان خوردنش به صلاح نیست ۱۳۸۳
- جهت دهم: به احتیاط واجب، شخص عریان در فرض امن از ناظر وضع ید بر عورت کند ۱۳۸۳
- جهت یازدهم: کیفیت نماز عریان مرد در فرض امن از ناظر (ایستاده ایمائی) شامل زن می شود. چون گرچه موضوع روایات مرد است، اما به اطلاقات شرطیت قیام تمسک می کنیم ۱۳۸۳