بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
الحمدلله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و لعنت الله علی اعدائهم اجمعین.

## استدلال به روایات برای مانعیت حمل عین نجس در صلاة

در بحث از قسم سوم از محمول در حال نماز، یعنی جایی که محمول از اعیان نجسه باشد، برای اثبات مانعیت حمل عین نجس و بطلان صلاة در این حالت، علاوه بر صدق عنوان «الصلاة فی النجس»، به سه روایت صحیحه نیز استدلال شده است. بحث از استدلال به صحیحه اول علی بن جعفر در جلسه گذشته به پایان رسید.

### روایت دوم: صحیحه علی بن جعفر (حمل دَبَّة مِنْ جِلْدِ الْحِمَارِ)

روایت دوم، صحیحه دیگری از علی بن جعفر است که در باب شصتم از ابواب لباس مصلی، حدیث دوم، توسط صاحب *وسائل الشیعه* به نقل از مرحوم صدوق، و در حدیث چهارم همان باب به نقل از مرحوم شیخ طوسی ذکر شده است.

**وسائل الشيعة، ج ۴، ص ۴۶۱، ح ۲:**  
مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ ع‏ مِثْلَهُ وَ زَادَ قَالَ وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يُصَلِّي وَ مَعَهُ دَبَّةٌ مِنْ جِلْدِ الْحِمَارِ أَوْ بَغْلٍ قَالَ لَا يَصْلُحُ أَنْ يُصَلِّيَ وَ هِيَ مَعَهُ إِلَّا أَنْ يَتَخَوَّفَ عَلَيْهَا ذَهَابَهَا فَلَا بَأْسَ أَنْ يُصَلِّيَ وَ هِيَ مَعَهُ.

**وسائل الشيعة، ج ۴، ص ۴۶۲، ح ۴:**  
مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ وَ أَبِي قَتَادَةَ جَمِيعاً عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ صَلَّى وَ مَعَهُ دَبَّةٌ مِنْ جِلْدِ حِمَارٍ وَ عَلَيْهِ نَعْلٌ مِنْ جِلْدِ حِمَارٍ هَلْ تُجْزِيهِ صَلَاتُهُ أَوْ عَلَيْهِ إِعَادَةٌ قَالَ لَا يَصْلُحُ لَهُ أَنْ يُصَلِّيَ وَ هِيَ مَعَهُ إِلَّا أَنْ يَتَخَوَّفَ عَلَيْهَا ذَهَاباً فَلَا بَأْسَ أَنْ يُصَلِّيَ وَ هِيَ مَعَهُ.

مضمون روایت آن است که اگر *دَبَّةٌ مِنْ جِلْدِ الْحِمَارِ أَوْ بَغْلٍ* همراه نمازگزار باشد، *لَا يَصْلُحُ أَنْ يُصَلِّيَ وَ هِيَ مَعَهُ*؛ یعنی صلاح نیست که شخص نماز بخواند در حالی که این دَبّه همراه اوست. از جهت سندی، همان‌طور که در جلسه قبل اشاره شد، روایت به هر دو نقل، صحیحه و معتبر است.

از جهت دلالت، تقریب استدلال بدین‌گونه است که امام (ع) جواز نماز به همراه چنین دَبّه‌ای را به حالت خوف از بین رفتن آن مقید ساخته‌اند (*إِلَّا أَنْ يَتَخَوَّفَ عَلَيْهَا ذَهَابَهَا و فرموده اند* در حالت اختیار، نماز با آن جایز نیست. تعبیر *لَا يَصْلُحُ* به معنای *لا یجوز* گرفته می‌شود؛ یعنی در حالت اختیار، *لا یجوز ان یصلی و هی معه*، مگر در حالت خوف و اضطرار.

با این وجود، استدلال به این صحیحه برای عدم جواز حمل مطلق عین نجس در نماز، مورد اشکال اعلام واقع شده است. در کلام مرحوم محقق همدانی، مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای خویی، اشکالاتی مطرح شده که به سه اشکال اصلی بازمی‌گردد.

#### اشکال نخست

که در کلمات مرحوم محقق همدانی، مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای خویی مطرح شده، آن است که تعبیر *لَا يَصْلُحُ* در پاسخ امام (ع) به معنای «صلاح نیست» بوده و ظهوری در منع تحریمی ندارد، بلکه ظاهر در کراهت است. مرحوم همدانی نیز می‌فرماید: *فإنها مع ظهورها فی الکراهة*. بنابراین، نهایت چیزی که از این صحیحه استفاده می‌شود، کراهت حمل نجس در نماز است، نه مانعیت آن.

#### پاسخ به اشکال اول: بررسی معنای «لَا يَصْلُحُ» در نصوص

این اشکال قابل پاسخ است. تعبیر *لَا يَصْلُحُ* هرچند در استعمالات متعارف امروزی معنایی نزدیک به کراهت دارد، اما در نصوص وارده در قرآن کریم و روایات، به معنای «عدم قابلیت» است. عدم قابلیت نیز از ادله منع محسوب می‌شود. این تعبیر همانند کلمه *لا ینبغی* است که بر اساس معنای لغوی و کاربرد آن در کتاب و سنت، به معنای *لا یتیسر* است و بر عدم جواز دلالت دارد.

البته همان‌طور که صیغه امر فی‌نفسه ظهور در وجوب دارد مگر آنکه قرینه بر ترخیص در ترک بیاید که در آن صورت بر استحباب حمل می‌شود، و یا صیغه نهی (*لا تفعل )* ظهور در حرمت دارد مگر آنکه قرینه بر ترخیص بیاید که بر کراهت حمل می‌گردد، تعابیر *لَا يَصْلُحُ* و *لا ینبغی* نیز از الفاظ منع هستند که ظهور در ممنوعیت و عدم جواز دارند. اما اگر قرینه متصل یا منفصلی بر ترخیص وجود داشته باشد، بر کراهت حمل می‌شوند و در غیر این صورت، باید به همان ظهور در منع اخذ کرد.

#### شواهد فقهی بر دلالت «لَا يَصْلُحُ» بر منع لزومی

بر همین اساس، در ابواب گوناگون فقه، اعم از معاملات و عبادات مانند کتاب الحج، هرگاه تعبیر *لَا يَصْلُحُ* در روایات به کار رفته، خود مرحوم آقای خویی و دیگر اعلام، از آن منع و تحریم را استفاده کرده‌اند. ایشان «عدم صلاحیت» را به معنای «عدم قابلیت» دانسته‌اند و فرموده اند عدم قابلیت، بر عدم جواز دلالت می‌کند. در موارد متعددی، فقها کلمه *لَا يَصْلُحُ* را بر حکم لزومی حمل نموده‌اند. به عنوان نمونه می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

1. **کتاب الحج:** در باب جواز یا عدم جواز گره زدن لباس احرام بر گردن، در صحیحه علی بن جعفر آمده است: *لَا يَصْلُحُ لَهُ أَنْ يَعْقِدَ إِزَارَهُ عَلَى رَقَبَتِهِ وَ لَكِنْ يَثْنِيهِ عَلَى عُنُقِهِ وَ لَا يَعْقِدُهُ* (*وسائل الشيعة*، ج ۱۲، ص ۵۰۳، ح ۵). در این مورد، اعلام *لَا يَصْلُحُ* را به معنای عدم جواز دانسته‌اند. خود مرحوم آقای خویی نیز در *موسوعة الإمام الخوئي* (ج ۲۷، ص ۴۴۹) می‌فرمایند که *لَا يَصْلُحُ* ظاهر در عدم جواز است، *لأنه بمعنی عدم القابلیة نظیر قوله تعالی إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ* (هود: ۴۶). و بر این اساس نتیجه می‌گیرند: *فالأظهر عدم الجواز و لا أقل من الاحتیاط اللزومی*.
2. **کتاب الاجاره:** در مسئله اجاره دادن عین مستأجره به مبلغی بیش از اجاره‌بهای اولیه توسط مستأجر، در روایتی آمده است که این کار جایز نیست مگر آنکه اصلاحی در آن انجام داده باشد. تعبیر روایت چنین است: *لَا يَصْلُحُ ذَلِكَ إِلَّا أَنْ يُحْدِثَ فِيهَا شَيْئاً* (*وسائل الشيعة*، ج ۱۹، ص ۱۳۰، ح ۴).
3. **کتاب المضاربه:** در این بحث که آیا «دَین» می‌تواند مال‌المضاربه قرار گیرد یا حتماً باید «عین» باشد، در روایت آمده است که شخص نمی‌تواند دَینی را که بر عهده دیگری دارد، به عنوان مال‌المضاربه قرار دهد مگر آنکه ابتدا آن را قبض کند تا به عین خارجی تبدیل شود. تعبیر روایت چنین است: *لَا يَصْلُحُ حَتَّى تَقْبِضَهُ مِنْهَا* (*وسائل الشيعة*، ج ۱۹، ص ۲۳، ح ۱).
4. **کتاب النکاح:** در باب جواز ازدواج با بیش از دو کنیز، در روایتی از امام (ع) در پاسخ به سؤال از ازدواج با سه کنیز، چنین آمده است: *لَا يَصْلُحُ لَهُ أَنْ يَتَزَوَّجَ ثَلَاثَ إِمَاءٍ* (*وسائل الشيعة*، ج ۲۰، ص ۵۱۸، ح ۲).

با توجه به این موارد، اشکال بر روایت علی بن جعفر در محل بحث و حمل تعبیر *لَا يَصْلُحُ* بر کراهت، نه تنها اشکال واردی نیست، بلکه با مشی و مبنای خود مرحوم آقای خویی در سایر ابواب فقه نیز سازگاری ندارد.

#### جمع‌بندی معنای «لَا يَصْلُحُ»

شایان ذکر است که برخورد مرحوم آقای خویی با کلمه *لَا يَصْلُحُ* در مجموعه آثار فقهی ایشان، یکسان نبوده و می‌توان آن را به سه رویکرد متفاوت دسته‌بندی کرد:

1. **ظهور در کراهت:** در برخی موارد، مانند روایت علی بن جعفر در محل بحث، ایشان *لَا يَصْلُحُ* را ظاهر در کراهت دانسته‌اند.
2. **ظهور در جامع منع:** دربرخی موارد دیگر، ایشان *لَا يَصْلُحُ* را ظاهر در «جامعِ منع» (اعم از کراهت و حرمت) دانسته‌اند. این رویکرد که آن را «اظهر» می‌دانند، در بحث نماز در جوف کعبه در *موسوعة الإمام الخوئي* (ج ۱۳، ص ۱۲۷) مطرح شده است: *فإن قلنا بظهور لا یصلح فی الکراهة کانت شاهدة للجمع الذی اخترناه ... و إن قلنا بظهوره فی الجامع بینها و بین الحرمة کما لعله الأظهر*. بر این اساس، *لَا يَصْلُحُ* مانند صیغه نهی عمل می‌کند؛ یعنی اگر قرینه‌ای بر ترخیص وجود داشته باشد، بر کراهت حمل می‌شود و در غیر این صورت، به همان ظهورش در منع الزامی و حرمت اخذ می‌گردد.
3. **ظهور در منع الزامی (عدم الجواز):** در مواردی که پیشتر به آن‌ها اشاره شد (مانند ابواب حج، اجاره و نکاح)، مرحوم آقای خویی *لَا يَصْلُحُ* را از همان ابتدا ظاهر در منع الزامی و به معنای «عدم الجواز» گرفته‌اند.

با این حال، وجه صحیح همان رویکرد دوم است؛ یعنی *لَا يَصْلُحُ*، همانند *لا ینبغی* و صیغه نهی، ظهور در «جامع منع» دارد. در نتیجه، اگر قرینه‌ای بر ترخیص وارد شود، بر کراهت حمل می‌گردد و در غیر این صورت، بر منع تحریمی و لزومی دلالت می‌کند. بنابراین، اشکال اول که بر استدلال به صحیحه علی بن جعفر وارد شد (مبنی بر ظهور *لَا يَصْلُحُ* در کراهت)، اشکال واردی نخواهد بود.

#### اشکال دوم :

که در کلام مرحوم همدانی، مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای خویی نیز آمده، آن است که این صحیحه اساساً با محل بحث ما، یعنی حکم حمل «عین نجس» در نماز، ارتباطی ندارد. موضوع این روایت، حمل *دَبَّةٌ مِنْ جِلْدِ الْحِمَارِ أَوْ بَغْلٍ* است و در متن آن، هیچ قرینه‌ای وجود ندارد که نشان دهد این جلد، از حمار «میت» بوده و نجس است.

در هر دو نقل از این روایت، چه نقل مرحوم صدوق (*جِلْدِ الْحِمَارِ أَوْ بَغْلٍ*) و چه نقل مرحوم شیخ طوسی (*جِلْدِ حِمَارٍ وَ عَلَيْهِ نَعْلٌ مِنْ جِلْدِ حِمَارٍ*)، کلمه «میت» پس از «حمار» ذکر نشده است. بنابراین، دلیلی وجود ندارد که جلد مذکور را «میته» و نجس بدانیم. بر این اساس، روایت از موضوع بحث ما خارج است.

اما اینکه چرا از همراه داشتن جلد حمار یا بغل سؤال شده و امام (ع) با تعبیر *لَا يَصْلُحُ* از آن نهی فرموده‌اند، می‌تواند به یکی از دو جهت زیر باشد:

* **تقیه و ملاحظه نظر عامه:** در میان عامه مشهور بود که حمار و بغل از حیوانات غیر مأکول‌اللحم هستند و در نتیجه، بول آن‌ها نجس و اجزای بدنشان از اجزاء «ما لا یؤکل لحمه» محسوب می‌شود. ممکن است پاسخ امام (ع) از باب تقیه و هماهنگی با دیدگاه رایج در آن زمان صادر شده باشد.
* **کراهت ذاتی:** بر اساس برخی روایات دیگر، هرچند گوشت حمار، بغل و اسب حرام نیست، اما این حیوانات برای خوردن آفریده نشده‌اند (*لم یجعل لحمه للأکل*). از این رو، همان‌گونه که خوردن گوشت آن‌ها یا پرهیز نکردن از بولشان کراهت دارد، همراه داشتن اجزای بدن آن‌ها در نماز نیز مکروه است.

بنابراین، نهی وارد شده در روایت را باید بر یکی از این دو معنا حمل کرد، نه بر مانعیت حمل «میته» در نماز. در نتیجه، این روایت نمی‌تواند دلیلی بر عدم جواز حمل عین نجس در نماز باشد.  
در اینجا ممکن است اشکال شود که ترک استفصال امام (ع) از اینکه آیا جلد حمار از میته است یا مذکی، دلالت بر این دارد که حکم در هر دو صورت یکسان است و چون حمل جلد مذکی قطعاً حرام نیست، پس نهی در روایت بر کراهت حمل می‌شود. پاسخ آن است که این نهی به جهت دیگری است؛ بدین معنا که همراه داشتن جلد حمار، چه از میته باشد و چه از مذکی، به خودی خود دارای محذوریتی است که یا از باب تقیه و ملاحظه نظر عامه است و یا از باب کراهت ذاتی.

#### مؤید اشکال: عنوان باب در وسائل الشیعه

مؤید این اشکال، عنوانی است که مرحوم صاحب *وسائل الشیعه* برای بابی که این روایت در آن نقل شده، انتخاب کرده است. ایشان این روایت را در باب شصتم از ابواب لباس مصلی، ذیل این عنوان ذکر می‌کند: *بَابُ كَرَاهَةِ اسْتِصْحَابِ الْمُصَلِّي دَبَّةً مِنْ جِلْدِ حِمَارٍ أَوْ بَغْلٍ أَوْ نَعْلٍ مِنْهُ لِغَيْرِ ضَرُورَةٍ...* (*وسائل الشيعة*، ج ۴، ص ۴۶۱). این عنوان به وضوح نشان می‌دهد که برداشت خود صاحب وسائل نیز آن بوده که روایت ناظر به کراهت همراه داشتن جلد حمارِ «مذکی» است، نه حرمت حمل «میته».

پس اشکال دوم این است که به دلیل عدم وجود کلمه «میته» در روایت، این صحیحه ارتباطی با محل بحث ما پیدا نمی‌کند.

#### بررسی نقل شیخ انصاری و نقد آن

مرحوم آقای خویی و پیش از ایشان مرحوم همدانی اشاره کرده‌اند که شیخ انصاری در کتاب *الطهارة*، این روایت را با اضافه کردن کلمه «میت» پس از «حمار» نقل کرده است. لیکن این نقل به نحو مرسل بوده و فاقد ذکر راوی و امام (المروی عنه) است. مشخص نیست مرحوم شیخ این نقل را از کجا آورده و ممکن است ناشی از اشتباهی در نقل باشد؛ زیرا این روایت چه به نقل صدوق و چه به نقل شیخ طوسی و چه به نقل عبدالله بن جعفر حمیری در *قرب الاسناد*، فاقد کلمه «میت» است.

مرحوم همدانی در *مصباح الفقیه* به این نقل اشاره کرده و می‌نویسد: *و لکن فی طهارة شیخنا المرتضی رحمه الله أرسل الروایة من غیر ذکر المروی عنه هکذا: عن الرجل یصلی و معه دبة من جلد حمار میت؟ قال: لا یصلح أن یصلی* (*كتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري)*، ج‌ ۵، ص ۲۱۸). سپس می‌افزاید که برخی معاصرين نیز آن را به همین شکل از علی بن جعفرنقل کرده‌اند و احتمال می‌دهد: *فلعلّه رواية أخرى لم أظفر بها* (*مصباح الفقیه*، ج‌ ۸، ص ۴۲).

علی ای حال، اشکال اساسی بر نقل مرحوم شیخ آن است که فاقد سند معتبر می‌باشد.

برخی همچون مرحوم فشارکی در *الرسائل الفشاركية* کوشیده‌اند تا با استناد به قرینه غالبیة، روایت را بر حمار میته حمل کنند. ایشان می‌فرماید: *لا شاهد علی کون الجلد من الحمار المیت إلا ندرة ذبح الحمار* (*الرسائل الفشاركية*، ص ۴۴۱). به این بیان که چون ذبح حمار امری نادر است، غالباً جلدی که از آن گرفته می‌شود، از میته آن است. این توجیه نیز وجهی ندارد، زیرا چنین قرینه‌ای برای حمل یک عنوان مطلق بر فرد مقید کافی نیست ( صرف اينکه غالباً جلدی که از حمار گرفته می شود از ميته آن است موجب نمی شود عنوان حمار که به صورت مطلق ذکر شده حمل بر حمار ميت شود) .

در نتیجه، اشکال دوم همچنان به قوت خود باقی است: در صحیحه علی بن جعفر، لفظی که دلالت بر مانعیت حمل عین نجس — ولو به نحو فی‌الجمله — کند، وجود ندارد.

#### اشکال سوم :

آن است که حتی اگر از دو اشکال پیشین صرف‌نظر کنیم و بپذیریم که روایت دال بر منع حمل جلد میته در نماز است، باز هم استدلال تمام نیست. زیرا نهایت دلالت روایت، منع از حمل خصوص «میته» است، در حالی که مدعا، منع از حمل «مطلق عین نجس» (اعم از میته، خون، بول و...) است.

با توجه به احتمال وجود خصوصیتی در حکم میته، که روایات متعددی در مورد آن وارد شده (مانند نهی از نماز با میته *ولو فی شسع*)، نمی‌توان از این مورد خاص به مطلق اعیان نجسه تعدی کرد. از آنجا که *لا یمکن التعدی إلی حمل سائر النجاسات*، این اشکال نیز وارد است.

### روایت سوم: صحیحه عبدالله بن جعفر حمیری (حمل فَأْرَةُ الْمِسْكِ)

روایت سومی که برای اثبات منع از حمل عین نجس به آن استدلال شده، صحیحه عبدالله بن جعفر حمیری است که در باب چهل و یکم از ابواب لباس مصلی، حدیث دوم، نقل شده است.

**وسائل الشيعة، ج ۴، ص ۴۳۳، ح ۲:**  
وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرٍ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَيْهِ يَعْنِي أَبَا مُحَمَّدٍ ع يَجُوزُ لِلرَّجُلِ أَنْ يُصَلِّيَ وَ مَعَهُ فَأْرَةُ الْمِسْكِ فَكَتَبَ لَا بَأْسَ بِهِ إِذَا كَانَ ذَكِيّاً.

سند این روایت که توسط شیخ طوسی از محمد بن علی بن محبوب از عبدالله بن جعفر حمیری نقل شده، تام و معتبر است. در این مکاتبه، عبدالله بن جعفر از امام عسکری (علیه‌السلام) درباره جواز نماز به همراه «فأرة المسک» سؤال می‌کند. «فأرة» به پوستی اطلاق می‌شود که در ناف آهو قرار دارد و «مسک» ماده خوشبویی است که در درون آن جای گرفته است. امام (علیه‌السلام) در پاسخ مرقوم فرمودند: *لَا بَأْسَ بِهِ إِذَا كَانَ ذَكِيّاً*؛ یعنی اگر مذکی باشد، همراه داشتنش در نماز مانعی ندارد. مرجع ضمیر در «اذا کان ذکیاً»، همان «فأرة» است؛ یعنی اگر پوستی که از آهو گرفته شده، متعلق به آهویی باشد که به طریق شرعی تذکیه شده است، حمل آن جایز است.

استدلال به این روایت مبتنی بر مفهوم شرط است. جواز حمل «فأرة المسک» در نماز، مشروط و مقید به «مذکی بودن» آن شده است. تعلیق جواز بر این شرط اقتضا می‌کند که اگر مذکی نباشد و میته محسوب شود، حمل آن در نماز ممنوع خواهد بود.

#### اشکال به استدلال :

با این وجود، در استدلال به این روایت اشکالاتی مطرح است. صرف‌نظر از اشکال برخی، مانند مرحوم آقای حکیم، که ضمیر در «اذا کان ذکیاً» را به «مسک» بازگردانده‌اند — که این خلاف ظاهر است، زیرا سؤال از «فأرة المسک» است و ظاهر آن است که پاسخ نیز ناظر به حکم همان باشد — اشکال اساسی بر این استدلال آن است که این روایت، در نهایت، تنها بر مانعیت حمل «میته» و غیرمذکی دلالت دارد.

در حالی که مدعا، اثبات مانعیت حمل «مطلق اعیان نجسه» (اعم از میته، خون و بول) است، تعدی از مورد خاص روایت (میته) به مطلق نجاسات صحیح نیست. همان اشکال سومی که براستدلال به صحیحه علی بن جعفر دوم وارد بود، در اینجا نیز مطرح می‌شود؛ یعنی احتمال وجود خصوصیت در حکم میته، مانع از تعمیم آن به سایر نجاسات می‌شود.

وجداناً این احتمال وجود دارد که شارع به دلیل کثرت ابتلای مردم به همراه داشتن اجزاء میته، تأکید بیشتری بر منع از آن داشته است. به عبارت دیگر، چون حمل اجزاء میته (مانند پوست و چرم) امری رایج بوده، شارع برای جلوگیری از این امر، حکم منحصربه‌فردی برای آن وضع کرده است؛ در حالی که حمل سایر نجاسات معمولاً به صورت اتفاقی و از باب ضرورت رخ می‌دهد و لذا برای حمل آنها مانعيت جعل نشده است. همین که احتمال خصوصیت به میان آید، استدلال به روایت برای اثبات مدعای عام، ساقط می‌شود.

#### نتیجه‌گیری از بررسی روایات سه‌گانه

با توجه به اشکالات وارد شده، نتیجه آن است که هیچ‌یک از این سه روایت نمی‌تواند مدعای اصلی، یعنی مانعیت حمل «مطلق اعیان نجسه» (اعم از خون، بول یا میته) در نماز را اثبات کند. دلایل عدم تمامیت استدلال به هر یک از روایات به شرح زیر است:

* **صحیحه اول علی بن جعفر:** مورد این روایت، جایی است که عین نجس به لباس مصلی منتشر شده باشد، به طوری که عنوان «صلاة فی النجس» صدق می‌کند، نه صرفاً «حمل نجس».
* **صحیحه دوم علی بن جعفر و صحیحه عبدالله بن جعفر:** حداقل اشکال براستدلال به این دو روایت آن است که موردشان خصوص «میته» است و نمی‌توان از آن‌ها منع حمل مطلق اعیان نجسه را استفاده کرد.

#### اشکال مشترک بر روایات سه‌گانه: تعارض با نصوص دال بر عفو از نجاست «ما لا تتم به الصلاة»

علاوه بر اشکالات مذکور، مرحوم آقای حکیم در کتاب *مستمسك العروة الوثقى* (ج ۱، ص ۵۸۴)، اشکال مشترکی را بر هر سه روایت وارد می‌کند. ایشان پس از اشاره به اشکالات پیشین — از جمله اینکه صحیحه اول مختص به نجاست ملتصق به بدن و لباس است و صحيحه دوم نیز ظهوری در «میته» و «منع تحریمی» ندارند — می‌فرماید که این روایات، بر فرض تمامیت دلالت، با نصوص دال بر عفو از نجاست در «ما لا تتم به الصلاة» در تعارض هستند.

در روایات مربوط به «ما لا تتم به الصلاة»، مانند موثقه یا صحیحه زراره، تعابیری چون *علیه الشیء* به کار رفته است. همچنین در روایات دیگر، مانند مرسله‌ای که مرحوم مفید نقل کرده، تعبیر *فیه القذر* آمده است. ظاهر این تعابیر آن است که عین نجس به همراه نمازگزار است و در «ما لا تتم» قرار دارد. در آن روایات، امام (علیه‌السلام) حکم به جواز(*لا بأس به*) داده‌اند. از آنجا که بودن عين نجاست در «ما لا تتم»ِ ، مصداقی از حمل عین نجس است، آن روایات بر جواز حمل عین نجس در نماز دلالت دارند.

بنابراین، اگر دلالت این سه روایت بر منع، فی‌نفسه تمام باشد، با روایاتی مانند صحیحه زراره که بر جواز دلالت دارند، معارض خواهند بود.

در مقام رفع این تعارض، دو راه وجود دارد:

1. **تخصیص:** اگر برای مورد این روایات (مثلاً میته) خصوصیت قائل شویم، این روایات را مخصِّص عموم ادله عفو (مانند صحیحه زراره) قرار می‌دهیم. در این صورت، نتیجه آن می‌شود که حمل مطلق اعیان نجسه در نماز جایز است، مگر «میته» که به واسطه این روایات از حکم عام جواز، استثناء شده است.
2. **حمل بر کراهت:** اگر برای مورد این روایات خصوصیت قائل نباشیم و «میته» را صرفاً به عنوان مصداقی از «عین نجس» در نظر بگیریم، در این صورت با دو دسته روایت متعارض مواجهیم: دسته‌ای که به نحو مطلق از حمل عین نجس منع می‌کند و دسته‌ای که به نحو مطلق در آن ترخیص می‌دهد. مقتضای جمع عرفی در چنین مقامی، حمل روایات ناهیه بر کراهت است.