### ادامه بحث در باب مانعیت حمل اعیان نجس در نماز

در بحث مانعیت حمل اعیان نجس در نماز، به سه روایت برای اثبات مدعا استدلال گردید و اشکالاتی که براستدلال به هر یک از این روایات وارد بود، مورد بررسی قرار گرفت. بحث به این نقطه منتهی شد که آیا علاوه بر اشکالات خاص هر روایت، اشکال مشترک دیگری نیز بر استدلال به این سه روایت وارد است یا خیر؟.

#### تبیین و نقد دیدگاه مرحوم آقای حکیم

مرحوم آقای حکیم در کتاب *مستمسک العروة الوثقی* معتقدند که علاوه بر اشکالات پیشین، یک اشکال مشترک بر هر سه روایت معتبر (دو صحیحه علی بن جعفر و صحیحه عبدالله بن جعفر حمیری) وارد است. این اشکال، وجود معارض برای این روایات است؛ یعنی روایات دالّ بر عفو از نجاست در «ما لا تتم فیه الصلاة» که مشتمل بر تعابیری چون «علیه الشیء» یا «فیه القذر» هستند، با این سه روایت تعارض دارند. بر این اساس، به دلیل وجود این معارض، نمی‌توان برای اثبات مدعا به این سه روایت استناد کرد.

توضیح تعارض میان این سه روایت و روایات عفو از «ما لا تتم فیه الصلاة»، آن است که مرحوم حکیم معتقدند روایات مربوط به «ما لا تتم فیه الصلاة»، مانند صحیحه زراره، به سبب وجود تعابیری چون «علیه شیء» یا «فیه القذر»، ظهور در وجود عین نجاست در لباس یا شیئی دارند که نماز به تنهایی در آن تمام نیست. تعبیر «علیه شیء» به معنای وجود قذر و نجس است و مفاد روایت این است که اگر بر «ما لا تتم الصلاة فیه»، شیئی از نجاست، حتی عین نجاست، وجود داشته باشد، نماز خواندن با آن اشکالی ندارد.

اگر وجود عین نجاست در «ما لا تتم فیه الصلاة» جایز باشد، نماز خواندن با چنین لباسی (مانند عرقچین) از مصادیق «الصلاة مع حمل عین النجس» خواهد بود. در این حالت، صدق می‌کند که شخص در حالی که حامل نجاست بوده، نماز خوانده است و عنوان «مع النجاسة» بر آن منطبق می‌شود. بنابراین، روایاتی که نماز را در «ما لا تتم فیه الصلاةِ» آلوده به نجاست تجویز می‌کنند، دلالت بر جواز «الصلاة مع حمل عین النجس» دارند.

البته باید توجه داشت که مورد این روایات (مانند صحیحه زراره)، حمل عین نجاستی است که در «ما لا تتم فیه الصلاة» قرار دارد. همان‌گونه که مورد روایات سه‌گانه نیز خاص است؛ در صحیحه عبدالله بن جعفر حمیری و صحیحه دوم علی بن جعفر، مورد «میته» است و در صحیحه اول علی بن جعفر، مورد «عذره نجسه» است . بنابراین، هر دو طایفه از روایات، مورد خاصی دارند. روایات عفو، دلالت بر جواز حمل مطلق عین نجس ندارند، بلکه مدلول لفظی آن‌ها جواز حمل عین نجاستی است که در «ما لا تتم فیه الصلاة» باشد روايات سه گانه هم به حسب مدلول لفظی دلالت بر منع از حمل مطلق نجس ندارند .

##### فرض الغای خصوصیت از مورد در هر دو طایفه از روایات

با توجه به خصوصیتی که در مورد هر دو طایفه از روایات وجود دارد، فرض نخست آن است که از هر دو طرف، الغای خصوصیت از مورد صورت پذیرد. بدین معنا که در روایات سه‌گانه، خصوصیت «میته» و «عذره» الغا شده و این موارد، مثالی برای مطلق عین نجس در نظر گرفته شوند. از سوی دیگر، در روایات «ما لا تتم» نیز این خصوصیت که عین نجاست در «ما لا تتم» قرار دارد، الغا گردد. بنابراین، اگر حمل عین نجاست در «ما لا تتم» محذوری نداشته باشد، حمل آن به صور دیگر، مانند قرار دادن نجاست در یک شیشه در جیب، نیز مانعی نخواهد داشت.

چنانچه الغای خصوصیت از هر دو طرف انجام شود، این دو طایفه از روایات با یکدیگر تعارض بدوی خواهند داشت. مرحوم حکیم این رویکرد را ظاهر و مطابق با ذوق عرفی می‌دانند، زیرا جمود بر مورد خاص روایات را بعید از فهم عرف می‌شمارند و در *مستمسک* می‌فرمایند: «و الاختلاف فی المورد لا یقدح فی تحقق المعارضة لإلغاء خصوصیة المورد عرفاً فان الجمود علی مورده بعید عن الاذواق العرفیة». وجه تعارض آن است که پس از الغای خصوصیت، مفاد روایات «ما لا تتم»، جواز حمل مطلق عین نجس (چه در «ما لا تتم» و چه در غیر آن) خواهد بود، در حالی که مفاد روایات سه‌گانه، منع مطلق از حمل هرگونه عین نجسی در نماز است. این تعارض، از نوع تعارض‌هایی است که جمع موضوعی در آن ممکن نیست، اما جمع حکمی راهگشا خواهد بود. از آنجا که یک دلیل بر منع و دلیل دیگر بر ترخیص دلالت دارد، جمع عرفی اقتضا می‌کند که روایات دالّ بر منع، بر کراهت حمل شوند. در نتیجه، بنا بر فرض الغای خصوصیت از مورد در هر دو طایفه، نتیجه، حمل روایات مانعه بر کراهتِ حمل عین نجس در نماز خواهد بود.

##### فرض عدم الغای خصوصیت و جمود بر مورد

اما فرض دوم آن است که الغای خصوصیت را نپذیریم و احتمال دهیم که خصوصیتِ موردِ مذکور در هر دو طایفه از روایات، در حکم دخیل است. در این صورت، باید به هر یک از دو طایفه از روایات، صرفاً در محدوده مورد خاص خود تمسک کرد و امکان تعمیم آن به موارد دیگر وجود ندارد.

نتیجه این فرض آن است که در خصوص حمل «عذره ملتصق به ثوب و بدن مصلی» (مورد صحیحه اول علی بن جعفر) و «میته» (مورد صحیحه دوم علی بن جعفر و روایت عبدالله بن جعفر)، به منع و مانعیت حمل آن‌ها در نماز ملتزم می‌شویم. اما در سایر اعیان نجسه، غیر از موارد مذکور، از آنجا که دلیل عامی بر منع حمل عین نجس وجود ندارد (زیرا روایات «الصلاة فی النجس» شامل فرض حمل نجاست نمی‌شود)، نوبت به اصل عملی می‌رسد. مقتضای اصل عملی در اینجا، اجرای «اصل برائت» از مانعیت است. بنابراین، وجه جواز حمل این نجاسات، دلالت اصل عملی خواهد بود، نه استناد به دلیل اجتهادی.

بنابراین، به دلیل تعارض میان این دو طایفه از روایات، ناگزیر باید به یکی از این دو نتیجه ملتزم شد. البته آنچه از کلام مرحوم حکیم برمی‌آید، آن است که مختار ایشان همان فرض نخست، یعنی الغای خصوصیت، است؛ زیرا ایشان جمود بر خصوصیت مورد را، در هر دو طایفه، بعید از ذوق عرفی می‌دانند. بر اساس دیدگاه مختار ایشان، نتیجه، جمع عرفی و حمل روایات مانعه بر کراهت خواهد بود. اما طبق فرض دوم، یعنی عدم الغای خصوصیت، حکم مسئله آن است که حمل نجاساتی غیر از میته و عذره، مانند خون و سایر اعیان نجسه، در نماز اشکالی ندارد.

##### مناقشه در کلام مرحوم حکیم و بیان نظر مختار

فرمایش مرحوم آقای حکیم در این قسمت، قابل مناقشه است. هرچند دو طایفه از روایات در اینجا وجود دارد، اما رویکرد به «الغای خصوصیت» نباید در هر دو طایفه یکسان باشد؛ بلکه در یک طرف، الغای خصوصیت وجهی ندارد و باید خصوصیت مورد را حفظ کرد، در حالی که در طرف دیگر، الغای خصوصیت موجه و صحیح است.

در خصوص روایات سه‌گانه دالّ بر منع (صحیحه‌های وارد در میته و عذره)، با توجه به اینکه مورد آن‌ها «میته» یا «نجاستِ ملتصق به ثوب و بدن» است، به‌نحوی که «یعد جزء من الثوب» و يصدق «الصلاة فی النجس»، احتمال وجود خصوصیت در این موارد، وجداناً قوی است. ممکن است شارع مقدس، منع خاصی را مشخصاً برای حمل میته یا حمل نجاست با این کیفیت در نظر گرفته باشد. بر این اساس، نمی‌توان از این موارد خاص، الغای خصوصیت کرد و حکم را به مطلق حمل عین نجس تعمیم داد.

اما در روایات «ما لا تتم فیه الصلاة»، بنا بر ظهور تعبیر «علیه شیء» در وجود عین نجس، الغای خصوصیت کاملاً مطابق با ذوق و فهم عرفی است. این روایات، مانند صحیحه زراره، دلالت بر عفو و ترخیص در حمل عین نجسی می‌کنند که بر لباسِ «ما لا تتم» قرار دارد. اگر حمل نجاست در چنین حالتی که به لباس شخص متصل است، مانعیتی نداشته باشد، این احتمال که حمل عین نجسی که به صورت جداگانه (مثلاً در یک شیشه) همراه شخص است، دارای مانعیت باشد، احتمالی بعید و غیرقابل اعتناست . بر همین اساس، الغای خصوصیت از موردِ این روایات، امری موافق با ذوق و فهم عرفی است.

اگر این دو طایفه از روایات را با این رویکرد تحلیل کنیم، نتیجه آن است که ما یک دلیل مطلق و عام در اختیار داریم که بر جواز حمل عین نجس به هر نحوی و از هر نوعی دلالت می‌کند؛ این دلیل عام، همان روایات «ما لا تتم» است که با تعبیر «علیه شیء»، این اطلاق را افاده می‌کند. در مقابل این دلیل عام، ادله خاصی وجود دارد که از حمل موارد معینی منع کرده‌اند. با توجه به صحیحه‌هایی که در مورد «میته» و «نجاست ملتصق به ثوب» (که صدق «صلاة در نجس» می‌کند) وارد شده، دلیل بر مانعیت در این موارد خاص قائم است. در نتیجه، به واسطه این ادله خاص، از اطلاق دلیل عام در این دو مورد رفع ید می‌شود.

بنابراین، در غیر این دو مورد، حمل عین نجس در نماز محذوری ندارد و جایز و مورد عفو است. دلیل بر این جواز و عفو، خودِ روایات «ما لا تتم فیه الصلاة» است و دیگر نوبت به مراجعه به اصل عملی (برائت) نمی‌رسد تا حکم به جواز از آن طریق اثبات شود.

##### تبیین فتوای مرحوم آیت‌الله خویی در مسأله

بر اساس همین مبنا، وجه تعلیقه مرحوم آیت‌الله خویی بر *عروه* روشن می‌شود. مرحوم سید در متن *عروه* احتیاط در ترک حمل عین نجس را مطرح کرده‌اند، اما مرحوم آقای خویی در تعلیقه می‌فرمایند: «لا بأس بترکه فی غیر المیتة و شعر الکلب و الخنزیر و سائر اجزائهما». ایشان در مورد میته و اجزای سگ و خوک، بصورت فتوی قائل به « وجوب اجتناب» هستند، اما در سایر اعیان نجسه، حمل را بی‌اشکال می‌دانند.

وجه این فتوا به شرح زیر است:
۱. **میته:** دلیل منع حمل میته، ادله خاصی است که در این باب وارد شده، مانند «لا تصل (فی المیتة) و لا فی شسع» و نیز صحیحه عبدالله بن جعفر حمیری که بر شرط «مذکی» بودن فأرة المسک دلالت داشت.
۲. **اجزای کلب و خنزیر:** شعر و سایر اجزای سگ و خوک، علاوه بر اینکه عین نجس هستند، مصداق «ما لا یؤکل لحمه» نیز می‌باشند. از آنجا که یکی از شرایط لباس مصلی، نبودن از اجزای حیوان حرام‌گوشت است، حمل این اجزاء نیز به همین دلیل مانعیت دارد. دلیل عمده بر این شرط، موثقه زراره است که نماز در اجزای حیوان حرام‌گوشت را باطل می‌داند.
اما اجزای سایر حیوانات حرام‌گوشت (مانند موی گربه) هرچند از باب شرط بعدی (عدم کون از اجزاء «ما لا یؤکل») مانعیت دارند، اما چون نجس‌العین نیستند، از بحث «حمل عین نجس» خارج‌اند.

با این توضیحات، بحث از شرط اول لباس مصلی (طهارت) به پایان می‌رسد. هرچند جهات دیگری در این بحث وجود دارد، اما محل اصلی آن‌ها کتاب الطهاره است و در اینجا به همان سه جهتی که مرحوم سید در کتاب الصلاة متعرض شده‌اند، اکتفا شد.

## شرط دوم: اباحه لباس مصلی

شرط دوم از شرایط لباس مصلی، «اباحه» است؛ یعنی لباس نباید غصبی یا متعلق حق غیر باشد.

### جهات سه‌گانه مطرح‌شده در کلام صاحب عروه

الثاني: الإباحة و هي أيضاً شرط في جميع لباسه من غير فرق‌ بين الساتر و غيره، بل و كذا في محموله فلو صلّى في المغصوب و لو كان خيطاً منه عالماً بالحرمة عامداً بطلت و إن كان جاهلًا بكونه مفسداً، بل الأحوط البطلان مع الجهل بالحرمة أيضاً، و إن كان الحكم بالصحّة لا يخلو عن قوّة و أمّا مع النسيان و الجهل بالغصبيّة‌ فصحيحة و الظاهر عدم الفرق بين كون المصلّي الناسي هو الغاصب أو غيره لكن الأحوط الإعادة بالنسبة إلى الغاصب، خصوصاً إذا كان بحيث لا يبالي على فرض تذكّره أيضاً.
(العروة الوثقى (المحشى)؛ ج‌2، ص: 327)

در عبارتی که به عنوان مقدمه مسائل این شرط بیان شده، مرحوم سید به سه جهت اصلی در شرطیت اباحه متعرض شده‌اند:

۱. **اصل شرطیت اباحه در تمام لباس:** اباحه در جمیع لباس مصلی، اعم از ساتر عورت (مانند لباس‌های زیر که بالفعل ستر عورتین می‌کنند) و غیر ساتر (مانند لباس‌های رویی چون قبا و عبا)، شرط است.
۲. **شرطیت اباحه در محمول:** اباحه در اشیای محمول در حال نماز (مانند پول غصبی در جیب) نیز شرط است. طبق عبارت مرحوم سید که می‌فرمایند «و کذا فی محموله»، اگر محمولِ حالِ نماز غصبی باشد، این امر نیز به صحت نماز ضرر می‌رساند.
3. **حکم نماز در لباس مغصوب در حالات مختلف:** جهت سوم، بیان حکم نماز در لباس غیر مباح (مغصوب) است که بسته به حالت مکلف، متفاوت خواهد بود:
\* **علم و عمد:** اگر کسی با علم به حرمت و از روی عمد در لباس غصبی نماز بخواند، نمازش باطل است («فلو صلّى في المغصوب و لو كان خيطاً منه عالماً بالحرمة عامداً بطلت»). این بطلان، مطلق بوده و تفاوتی نمی‌کند که لباس مغصوب، ساتر باشد یا غیر ساتر.
\* **جهل:** حکم در فرض جهل به چند صورت قابل تصور است:
\* **جهل به مفسدیت:** اگر شخص به حرمت تصرف علم داشته باشد اما به مفسد بودن آن برای نماز جاهل باشد («و إن كان جاهلًا بكونه مفسداً»)، این جهل عذر محسوب نمی‌شود و نمازش باطل است.
\* **جهل به حرمت (حکم):** در صورتی که شخص به اصل حرمت تصرف در مال غصبی جاهل باشد، احوط بطلان نماز است، هرچند قول به صحت خالی از قوت نیست («بل الأحوط البطلان مع الجهل بالحرمة أيضاً، و إن كان الحكم بالصحّة لا يخلو عن قوّة»). از این عبارت، احتیاط استحبابی در بطلان فهمیده می‌شود.
\* **جهل به غصبیت (موضوع):** اگر شخص به غصبی بودن لباس جاهل باشد و پس از نماز متوجه شود، نمازش صحیح است («و أمّا... الجهل بالغصبيّة‌ فصحيحة»).
\* **نسیان:** اگر کسی از روی فراموشی در لباس غصبی نماز بخواند، نمازش صحیح است. در این حکم، تفاوتی میان ناسی‌ای که خود غاصب است و ناسی‌ای که غیر غاصب است، وجود ندارد («و الظاهر عدم الفرق بين كون المصلّي الناسي هو الغاصب أو غيره»). البته در مورد غاصبِ ناسی، احتیاط استحبابی در اعاده نماز است («لكن الأحوط الإعادة بالنسبة إلى الغاصب»).

مرحوم سید در این عبارت مقدماتی، به این سه جهت اصلی پرداخته و نظر و فتوای خود را در هر یک بیان نموده‌اند. لازم به ذکر است که در هر سه جهت مذکور، عده‌ای از اعلام بر کلام ایشان تعلیقه دارند و نظرات متفاوتی را مطرح کرده‌اند؛ هم در باب شرطیت اباحه در لباس به نحو مطلق (ساتر و غیر ساتر)، هم در باب محمول، و هم در برخی خصوصیات مربوط به جهل و نسیان.

### بررسی ادله شرطیت اباحه

در خصوص جهت اول، یعنی اصل اشتراط اباحه در جمیع لباس مصلی، همان‌طور که در کلام مرحوم آقای حکیم در *مستمسک* و دیگر اعلام آمده است، به «اجماع» تمسک شده و در بعضی از کلمات، نقل اجماع نیز صورت گرفته است. اگر از اجماع هم صرف نظر کنیم، لااقل قول مشهور بین فقها آن است که لباس مصلی باید مباح باشد. بنابراین، اگر لباس غصبی باشد — چه به معنای تصرف در مال غیر و چه از جهت تعلق خمس و عدم پرداخت آن — این امر موجب بطلان نماز خواهد بود و شهرت در کلمات فقها نیز بر همین بطلان است

اما در مقام استدلال بر این مدعا، به وجوهی استدلال شده است :

#### دلیل اول: اجماع

دلیل اول همان اجماع و اتفاق علما بر شرطیت اباحه است. اشکالی که بر این دلیل وارد است، همان اشکال معروفی است که در موارد مشابه مطرح می‌شود؛ با توجه به وجود مدارک دیگری غیر از اجماع، که احتمال استناد مجمعین به آن‌ها وجود دارد، این اجماع از حجیت ساقط می‌شود. از جمله این مدارک می‌توان به وجوه عقلی، مانند بحث «اجتماع امر و نهی» اشاره کرد که طبق آن، نماز در لباس غصبی مصداق واحدی با دو عنوان امر (نماز) و نهی (غصب) است و بنا بر امتناع اجتماع، حکم به بطلان می‌شود. با وجود مدارک نقلی (روایات) و عقلی که امکان دارد مجمعين به آن استناد کرده باشند ، دیگر نمی‌توان به اجماع به عنوان یک دلیل تعبدی مستقل استناد کرد. پس دلیل اول، یعنی اجماع، برای اثبات مدعا قابل استناد نیست.

#### دلیل دوم: قاعده اشتغال

دلیل دومی که به آن استدلال شده و مرحوم آقای حکیم در *مستمسک* آن را از مرحوم سید مرتضی نقل فرموده‌اند، تمسک به «قاعده اشتغال» است. تقریر این استدلال آن است که چون ما شک داریم آیا نمازی که در لباس غصبی خوانده شده برای امتثال امر شارع کافی است یا خیر؟، و از طرفی دلیلی بر صحت آن نداریم و احتمال بطلانش را می‌دهیم، نمی‌توانیم به آن اکتفا کنیم. زیرا «اشتغال یقینی، مقتضی فراغ یقینی است». مکلف پس از احراز وجود امر، باید یقین پیدا کند که عملِ به‌جا آورده (مأتیٌ به) با تمام خصوصیات مأمورٌ به مطابق است و در صورت شک، مقتضای قاعده اشتغال، لزوم اعاده و عدم امکان اکتفاست. بنابراین، چون در صحت نماز در لباس مغصوب شک وجود دارد، حکم به بطلان آن می‌شود.

مناقشه در این دلیل نیز واضح است؛ زیرا هرچند دلیل خاصی بر صحت نماز در لباس مغصوب نداریم، اما شک در شرطیت اباحه برای لباس مصلی — که آیا اباحه شرط است یا خیر — از موارد «شک در اقل و اکثر ارتباطی» است. در چنین مواردی، مانند شک در شرطیت، جزئیت یا مانعیت یک شیء برای نماز، اگر دلیل اجتهادی در دست نباشد، مقتضای اصل عملی، «برائت» است. حتی ممکن است در مرتبه قبل از اصول عملیه ادعا شود که اطلاقات ادله امر به نماز، خود اقتضا می‌کند که امور مشکوک، فاقد شرطیت یا جزئیت باشند. بنابراین، چه با استناد به اطلاقات و چه با رجوع به اصل عملی، حکم به عدم شرطیت اباحه برای لباس مصلی می شود.