



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



اشرافيية
عليه صلوات الله
عليه و آله

WWW. **Ghaemiyeh** .com
WWW. **Ghaemiyeh** .org
WWW. **Ghaemiyeh** .net
WWW. **Ghaemiyeh** .ir

المناظر البصيرة

في

احكام الفروع الظاهرة

كتاب الجهاد

بإذن

عاليه كرامه الدين والعلوم

العلمية والادبية والسياسية

المؤلف

المجلد الثاني

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المناظر الناظره فى احكام العتره الطاهره : كتاب الطهاره

كاتب:

آيت الله سيد محمد على علوى گرگانى

نشرت فى الطباعة:

فقيه اهل بيت عليهم السلام

رقمى الناشر:

مركز القائمىة باصفهان للتحريرات الكمبيوترىة

الفهرس

٥	الفهرس
١١	المناظر الناظره فى احكام العتره الطاهره : كتاب الطاهره - المجلد ٢
١١	اشاره
١٢	اشاره
١٦	حكم سؤر بعض الحيوانات
١٦	اشاره
١٦	فى سؤر البغال و الحمير
١٩	فى سؤر الفأره
٢٢	فى سؤر الحيه
٢٦	فى ماء مات فيه الوزغ و العقرب
٢٩	فى ماء لاقى ما لا يدرك بالطرف من الدم
٣٠	الركن الثانى فى الطاهره المائيه
٣٠	اشاره
٣٠	فى معنى الحدث لغه و عرفاً
٣٢	ما يطلق عليه الحدث فى لسان الفقهاء
٣٦	الأحداث الموجبه للوضوء / البول و الغائط
٤٨	الأحداث الموجبه للوضوء / الريح
٥٣	الأحداث الموجبه للوضوء
٦٢	الأحداث الموجبه للوضوء / كل ما أزال العقل
٦٦	الأحداث الموجبه للوضوء / الاستحاضه القليله
٦٨	عدم نقض الطاهره بالمذى
٧٦	عدم نقض الطاهره بخروج الدم عدا الدماء الثلاثه
٧٩	عدم نقض الطاهره بالقيئ و...
٨٢	عدم نقض الطاهره بمس ذكر و...

٨٤	في نقض الوضوء بالردّه
٨٦	في أحكام الخلوّه
٨٦	اشاره
٨٦	في أحكام الخلوّه / وجوب ستر العوره
٩٣	في أحكام الخلوّه النظر إلى عوره غير المسلم
٩٤	في أحكام الخلوّه / في ستر حجم العوره
٩٦	في أحكام الخلوّه / ستر العوره عن الناظر المحترم
٩٨	في أحكام الخلوّه / في المراد من العوره هنا
٩٩	في أحكام الخلوّه / استحباب ستر البدن
١٠٢	في أحكام الخلوّه / حكم النظر لو رأى عوره مكشوفه
١٠٤	في أحكام الخلوّه / النظر إلى عوره الخنثى
١٠٧	في أحكام الخلوّه لو اضطر إلى النظر إلى العوره
١٠٨	في أحكام الخلوّه / استقبال القبله و استديارها
١٢٢	في أحكام الخلوّه / إبعاد الطفل مستقبلاً أو مستديراً
١٢٤	في أحكام الخلوّه / ردع الغير عن الاستقبال و الاستديار
١٢٨	في حكم الاستنجاء للوضوء
١٢٨	اشاره
١٣٠	في حكم الاستنجاء / لا يجزى من البول إلاّ الماء
١٣٣	في حكم الاستنجاء للعاجز عن التطهير
١٤١	أقلّ ما يجزى في غسل مخرج البول
١٤٨	ما يعتبر في غسل مخرج الغائط
١٥٤	في حكم الاستنجاء إذا تعدّى نجاسه
١٥٩	في حكم الاستنجاء إذا لم يتعدّ نجاسه
١٦٣	في حكم الاستنجاء لو كان الغائط مصاحباً لنجاسه أخرى
١٦٥	في حكم الاستنجاء في نجاسه أخرى مع الغائط
١٦٧	في حكم الاستنجاء بالأحجار

- ١٨٠ فى ما لا يستعمل فى الاستنجاء
- ١٩٣ «فى آداب الخلوه وسننها»
- ١٩٣ اشاره
- ١٩٣ فى آداب الخلوه و سننها / تغطيه الرأس
- ١٩٧ فى آداب الخلوه و سننها / التسميه
- ٢٠١ «مكروهات التخلّى»
- ٢٠١ اشاره
- ٢٠١ فى مكروهات التخلّى
- ٢٢٤ بحث الوضوء
- ٢٢٤ اشاره
- ٢٢٤ فى فروض الوضوء / النيه
- ٢٤٢ فى كيفيه النيه فى الوضوء
- ٢٥٤ فى الوضوء / نيه رفع الحدث أو الاستباحه
- ٢٤٠ فى الوضوء / تنبيهات حول النيه
- ٢٨٢ فى الوضوء / عدم اعتبار النيه فى رفع الخبث
- ٢٨٧ فى الوضوء / حكم الضمائم الراجحه فى النيه
- ٢٨٨ فى الوضوء / اعتبار الخلوص فى النيه
- ٣٠٩ فى الوضوء / حكم العجب فى العباده
- ٣١٧ فى الوضوء / وقت النيه
- ٣٢٧ فى الوضوء / وضوء واحد لأسباب مختلفه
- ٣٣٥ فى الوضوء / غسل واحد لأسباب مختلفه
- ٣٥٠ فى غسل الوجه فى الوضوء
- ٣٤٢ فى الوضوء / وجوب الابتداء بأعلى الوجه
- ٣٤٤ فى الوضوء / الابتداء بأعلى الوجه فالأعلى
- ٣٤٨ فى الوضوء / حكم غسل المسترسل من اللحيه
- ٣٧٠ فى الوضوء / حكم تخليل المسترسل من الشعر

- ٣٧٣ فى الوضوء / لو نبت للمرأة لحيه
- ٣٧٤ الماء المستعمل فى الوضوء غير الرافع للحدث
- ٣٧٥ الفرض الثالث: غَسَل اليدين
- ٣٧٥ اشاره
- ٣٧٥ غسل اليدين
- ٣٧٥ وجوب غسل المرفق أصلى أم مقدّمى؟
- ٣٧٧ المراد من المرفق
- ٣٧٩ وجوب الابتداء بالغسل من المرفق
- ٣٨٠ وجوب الابتداء باليد اليمنى فى غسل اليدين
- ٣٨٢ فى من قطع يده من فوق المرفق
- ٣٨٣ فى من قطع يده من دون المرفق
- ٣٨٧ من كان له ذراعان أو أصابع زائده أو لحم نابت
- ٣٨٨ من كان له يد زائده
- ٣٩١ فى غَسَل البشرة مع الشعر فى اليدين
- ٣٩٨ الفرض الرابع مسح الرأس
- ٣٩٨ اشاره
- ٣٩٨ فى كفايه المسح ببعض الرأس
- ٤٠١ فى المقدار الواجب من مسح الرأس
- ٤٠٧ فى المراد من المسح بثلاث أصابع
- ٤١٠ فى محلّ المسح من الرأس
- ٤١٤ فى اعتبار كون مسح الرأس بنداه الوضوء
- ٤١٨ فى اعتبار كون مسح الرأس باليد
- ٤٢٠ فى اعتبار كون مسح الرأس بمادون الزند
- ٤٢٢ فى اعتبار كون مسح الرأس بباطن الكفّ و الأصابع
- ٤٢٣ مسح الرأس / فى اعتبار جفاف الممسوح
- ٤٢٥ مسح الرأس / فيما لو تَوَضَّأ على نحو الارتماس

- ٤٢٦----- مسح الرأس / فيما لو جفّ ما في يديه
- ٤٢٩----- مسح الرأس / فيما لو لم يبق نداوه
- ٤٣٢----- في حكم النكس في مسح الرأس
- ٤٣٥----- مسح الرأس / لو غسل موضع المسح
- ٤٣٧----- في مسح الشعر المختصّ بمقدّم الرأس
- ٤٣٨----- مسح الرأس / في المسح على ما يستر موضع المسح
- ٤٤١----- الفرض الخامس: مسح الرجلين
- ٤٤١----- اشاره
- ٤٤١----- الأقوال في مسح الرجلين
- ٤٤٣----- مسح الرجلين / آيه: (وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ)
- ٤٤٤----- مسح الرجلين / مسح ظاهر القدمين
- ٤٤٦----- مسح الرجلين / مقدار ما يجب من المسح
- ٤٥٧----- مسح الرجلين / في المراد من الكعبين
- ٤٦٧----- مسح الرجلين / هل الكعب داخل في الممسوح؟
- ٤٧٢----- في مسح القدمين منكوساً
- ٤٧٥----- مسح الرجلين / في حكم التقطيع في المسح
- ٤٧٦----- مسح الرجلين / في الجمع بين الأصل و العكس في المسح
- ٤٧٧----- مسح الرجلين / في الترتيب بين الرجلين
- ٤٨٢----- مسح الرجلين / في كيفيه مسح القدمين
- ٤٨٤----- مسح الرجلين / في مسح الأقطع
- ٤٨٥----- مسح الرجلين / وجوب المسح على البشرة
- ٤٩٠----- مسح الرجلين / في المسح على الشعر النابت على القدم
- ٤٩٢----- مسح الرجلين / في المسح على شراك النعل
- ٤٩٤----- الكلام في التقيّه
- ٤٩٤----- اشاره
- ٤٩٦----- في التقيّه في موضوع الحكم الشرعي

- ٥٠١ - في المسح على الحائل تقيته
- ٥٠٨ - اعتبار عدم المندوحه في العمل بالتقيته
- ٥١١ - في كيفيته المسح على الخفين عند التقيته
- ٥١٤ - هل يصح وضوء من ترك التقيته في الوضوء؟
- ٥١٨ - في من يتمكّن حال العمل بالتقيته من إيقاع العمل طبق الواقع
- ٥١٨ - في من يتمكّن حال التقيته من إيقاع العمل طبق الواقع
- ٥٢١ - فيما إذا دار الأمر بين مسح الخفين أو غسل الرجلين
- ٥٢٢ - فيما إذا كان الحائل على المسح متعدداً
- ٥٢٣ - في المسح على الحائل عند الضروره
- ٥٢٦ - الفهرست
- ٥٣٦ - تعريف مركز

المنظر الناظره فى احكام العتره الطاهره : كتاب الطاهره – المجلد ٢

اشاره

سرشناسه : علوى گرگانى، سيد محمدعلى، ١٣١٧ -

عنوان قراردادى : شرايع الاسلام فى مسائل الحلال والحرام .برگزیده .شرح

عنوان و نام پديدآور : المناظر الناظره فى احكام العتره الطاهره : كتاب الطاهره / لمولفه محمدعلى العلوى الحسينى .

مشخصات نشر : قم : فقيه اهل بيت (ع)، ١٣٩٥ .

مشخصات ظاهرى : ١٠ ج .

شابك : ١٥٠٠٠٠٠ ريال : دوره: ٩٧٨-٦٠٠-٨٣٦٣-١٤-٩ ؛ ج. ٩٧٨-٦٠٠-٨٣٦٣-٠٤-٠ ؛ ج. ٩٧٨-٦٠٠-٨٣٦٣-٠٥-٢ ؛ ج. ٩٧٨-٦٠٠-٨٣٦٣-٠٥-٧ ؛ ج. ٩٧٨-٦٠٠-٨٣٦٣-٠٦-٤ ؛ ج. ٩٧٨-٦٠٠-٨٣٦٣-٠٧-١ ؛ ج. ٩٧٨-٦٠٠-٨٣٦٣-٠٨-٨ ؛ ج. ٩٧٨-٦٠٠-٨٣٦٣-٠٩-٦ ؛ ج. ٩٧٨-٦٠٠-٨٣٦٣-١٠-٥ ؛ ج. ٩٧٨-٦٠٠-٨٣٦٣-١١-٨ ؛ ج. ٩٧٨-٦٠٠-٨٣٦٣-١٢-٥ ؛ ج. ٩٧٨-٦٠٠-٨٣٦٣-١٣-٢

وضيقت فهرست نويسى : فييا

يادداشت : عربى .

يادداشت : اين كتاب شرحى است بر شرايع الاسلام فى مسائل الحلال والحرام محقق حلى

يادداشت : كتابنامه .

موضوع : محقق حلى، جعفر بن حسن، ٦٠٢ - ٦٧٦ق . شرايع الاسلام فى مسائل الحلال والحرام -- نقد و تفسير

موضوع : فقه جعفرى -- قرن ٧ق .

موضوع : *Islamic law, Ja'fari -- ١٣th century

موضوع : طهارت (فقه)

موضوع : *Taharat (Islamic law)

شناسه افزوده : محقق حلى، جعفر بن حسن، ٦٠٢ - ٦٧٦ق . شرايع الاسلام فى مسائل الحلال والحرام . شرح

رده بندى كنگره : BP١٨٢/م٣ش ٤٠٢٣٧١٦ ١٣٩٥

رده بندی ديويي : ٢٩٧/٣٤٢

شماره كتابشناسي ملي : ٤٢٢٣٣٦٢

ص: ١

اشاره

تأليف

آيه الله العظمى الحاج السيد محمد علي العلوي الكركاني

الجزء الثاني

بسم الله الرحمن الرحيم

حكم سُور بعض الحيوانات

إشارة

قال رحمه الله : وسُور البغال والحمير والفأره والحَيَّه (١).

(١) والعبارة تفيد كراهه سُور البغال والحمير، حيث كانا مكروهى اللحم، من ذكر غير الخيل معهما، بل والجاموس أيضاً، على ما فى «الجواهر» من كراهه لحمه، فيردّ على المصنّف قدس سره أنّه إن أراد بيان ما كان مكروه اللحم، فلمّ لم يذكرهما، وإن كان المقصود خصوصهما فقط، فلا يكون بخصوصهما دليل .

فى سُور البغال و الحمير

اللّهّم إلا أن يكون من باب المثال لمكروه اللحم ، فحينئذٍ لا بدّ أن يثبت دليل على ثبوت الكراهه لسُور مطلق مكروه اللحم ، فعليه يمكن أن يكون وجه الحصر على الأهليّيه _ كما عن «المدارك» والميسى والكركى والآملى والهمدانى وغيرهم _ كون لحم الوحشيّيه غير مكروه، كما لا يبعد أن يكون كذلك، فلا بدّ من مراجعته ما يدلّ عليه فى مظانّه من البحث ، بل قد ادّعى الاتّفاق على عدم إلحاق الوحشيّيه، كما عن الآملى .

وكيف كان، فلا بدّ من مراجعته الأدلّه لإثبات كراهه سُور أهليّتها، لعلّه المتبادر عند الاطلاق، فكان هو المقصود من إطلاق المصنّف، لا إثبات الكراهه حتّى للوحشيّيه، كما نسب الشيخ الأعظم قدس سره ذلك إلى المصنّف .

هذا، وقد استدلّ على الكراهه بعدّه أمور .

تارةً : بكراهه لحمهما، فيكون لعابهما مكروهاً بالتبع، اذا عند شربهما يوجب وقوع لعابهما فى الماء، فيصير مكروهاً .

وفيه: كبرويّاً يعدّ هذا من أو هن الوجوه دليلاً- للمنع، أى كون اللعاب والسُور مكروهين بتبعيه كراهه اللحم، أوّلاً من جهة عدم معلوميّته وقوع اللعاب فى الماء، وثانياً صيرورته مستهلكاً فيه، فلا يشمله دليل الكراهه، وثالثاً ، كون الدليل أخصّ من المدّعى، لصدق السُور المدّعى كراهته لما يباشر جسدهما دون الفمّ،

مع عدم شمول الدليل له رابعاً ، فلا يثبت به الكراهه .

وأخرى: بالأخبار الدالّة على ذلك مفهوماً أو منطوقاً، ومثل مضمّره سماعه وموثقته: «قال : سألته : هل يشرب سؤر شىء من الدواب ويتوضّأ منه ؟ قال : أمّا الإبل والبقر والغنم فلا بأس»^(١) .

حيث يدلّ بالمفهوم على وجود البأس فى غير الثلاثة من الدوابّ، بلا فرق بين كونها من مأكول اللحم كالمعز، أو غير المأكول إن صدق عليه الدوابّ، فيما لو جعل معناها اللغوى مراداً لا الاصطلاحى، وإلّا لأشكل شموله لغير المأكول من المحرّمات فى أكله لا ما كان مكروهاً .

كما أنّ المراد من البأس فى غير الثلاثة هو الكراهه، بمقتضى الجمع بين هذا وبين ما يدلّ على عدم البأس، إذا كان مأكولاً ، كما فى صحيح عبد الله بن سنان: «عن أبى عبد الله عليه السلام قال : لا بأس أن تتوضّأ ممّا شرب منه ما يؤكل لحمه»^(٢) .

بناءً على شمول ذلك لما كان مأكولاً بالذات، ولو كان مكروهاً، لا ما يكون كذلك بالمتعارف.

ومثله فى الدلالة خبر عمّار : «وكلّ ما يؤكل لحمه فليتوضّأ منه وليشربه»^(٣) .

حيث أنّه يصدق على الثلاثة _ البغل والحمار والخيل _ أنّها ممّا يؤكل لحمها لحليّه أكل لحمها ولو كراهه .

واحتمال أن يكون المراد من المأكول ما هو المعروف بين الناس من الإبل والغنم والبقر بعيد جدّاً، لأنّه فى مقام بيان الأحكام، فلو كان المقصود هو ما ذكر، لا بدّ من بيان قرينه دالّ عليه، حتّى يخرج عن الإجمال والإبهام ، مع أنّه لو كان

١- وسائل الشيعة: الباب ٥، الاسئار، الحديث ٣.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٥، الاسئار، الحديث ١.

٣- وسائل الشيعة: الباب ٤، الاسئار، الحديث ٤.

المراد هو المتعارف، للزم أن لا- يشمل الجاموس، لأنه قيل _ كما فى «الجواهر» _ بكراهه لحمه، مع أن شمول الحديثين له واضح، كما لا يخفى.

فيؤيد ما ذكرنا، فيدخل مثل ما نحن فيه أيضاً فى مضمون الخبرين، يعنى كون الثلاثة ممّا يؤكل لحمهما .

ولكن الإنصاف _ مع ملاحظه الأخبار الوارده فى بول الثلاثة، من الحكم بالغسل لما أصابه _ كونها معدوداً فى غير المأكول لورود خبرٍ عن زراره و هو حديث حسن لمقام إبراهيم بن هاشم وفيه : لا تغسل ثوبك من بول شىء يؤكل لحمه» .(١)

يفيد بأن بول المأكول لا يحتاج إلى الغسل لو أصاب شيئاً .

فمع ذلك قد حكم بالغسل عن بولها فى خبر محمد بن مسلم: «قال : وسألته (أى عن أبى عبد الله عليه السلام) عن أبوال الدواب والبغال والحمير؟ فقال : اغسله، فإن لم تعلم مكانه فاغسل الثوب كله، فإن شككت فانضحه»(٢).

نفهم أن المراد بالمأكول فى خبر زراره هو المتعارف أى الأنعام الثلاثة، لا ما كان مكروهاً، كما يشهد لذلك ويوضحه خبر زراره أيضاً، عن أحدهما عليهما السلام : «فى أبوال الدواب يصيب الثوب، فكرهه. فقلت : أليس لحومها حلالاً؟ فقال : بلى ، ولكن ليس ممّا جعله الله للأكل»(٣).

حيث قد سئل زراره _ الذى كان فقيهاً _ ذلك الإشكال فأجابه عليه السلام بكون المراد من مأكول اللحم هو الذى خلقه الله للأكل، لا ما يكون حلالاً ولو كراهه .

وبناءً عليه يحمل إطلاقات سائر الأخبار _ ما لم يدلّ على كون المراد ما هو

١- وسائل الشيعه: الباب ٩، النجاسات، الحديث ٤.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٩، النجاسات، الحديث ٦.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٩، النجاسات، الحديث ٧.

مأكولاً بالذات _ عليه ، فلا يبعد أن تثبت الكراهه من مفهوم خبرى عبد الله بن سنان وعمّار أيضاً، حيث غلّق نفى البأس فيهما على ما يكون مأكولاً أى متعارفاً فى الأكل، والثلاثة المفروضه ليس منه، فيكون مكروهاً .

هذا كلّه فى دلالة الأخبار بالمفهوم .

وأما دلالتة بالمنطوق على الكراهه، فيمكن الاستدلال بعد التوضيح الذى مرّ ذكره فى المأكول وغيره من مرسل الوشاء، عمّن ذكره عن أبى عبدالله عليه السلام : «أنّه كان يكره سؤر كلّ شيء لا يؤكل لحمه» (١).

فتكون الثلاثة داخله فيه، لأنّها غير مأكول بما ذكرناه .

فحينئذٍ يبقى صراحه بعض الأخبار، لنفى البأس فى سؤر هذه الثلاثة مث صحيح العباس: «قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن فضل الهرة والشاه والبقره والإبل والحمار والخيّل والبغار والوحش والسباع، فلم أترك شيئاً إلا وقد سألته عنه؟

فقال : لا بأس ، حتّى انتهيت إلى الكلب، فقال : رجس نجس لا تتوضأ بفضله» (٢) ، الحديث .

فى سؤر الفأره

ومثله فى الدلالة صحيح معاويه بن شريح (٣)، فيعارض تلك الأخبار السابقه لكنّه مندفع بإمكان الجمع، بكون المراد من نفى البأس هو نفى الحرمة لا الكراهه، بقريته ذكر الكلب فيهما، حيث يفهم كون ذلك فى قبال سؤر الكلب الذى كان نجساً وحراماً ، فإذا ثبتت الكراهه بما ذكرناه من الأدله، لا تصل النوبه إلى إثباتها بدليل آخر، مثل الشهره المتحقّقه، الموجب لثبوت الكراهه بواسطه التسامح فى أدله السنن، كما أشار إليه المحقّق الآملى، وإن كان هذا لا يخلو عن تأييد للحكم أيضاً.

١- وسائل الشيعة: الباب ٥، النجاسات، الحديث ٢.

٢- وسائل الشيعة: الباب ١، النجاسات، الحديث ٤.

٣- وسائل الشيعة: الباب ١، النجاسات، الحديث ٦.

نعم إثبات الكراهه لسؤر الجاموس _ لو سلّمنا كراهه لحمه _ مشكل لأنه يعدّ نوعاً من البقر، فلا يبعد شمول الأدلّه الدالّه على نفى البأس كراهه عن مثل البقر والغنم لمثل الجاموس أيضاً، وإن كان الاجتناب عن سؤره أيضاً لا يخلو عن حُسن، لأجل ما عرفت من التوهّم والإشكال، والله عالم بحقيقه الحال .

فظهر ممّا حقّقناه، عدم خلوّ كلام المصنّف، في انحصار ذكر سؤر المكروه على البغل والحمير، من دون ذكر الفرس _ عن مسامحه، لعدم وجود وجه في تركه، ولذلك أضاف الخيل إليهما صاحب «الجواهر» قدس سره .

كما أنّ تعميم الحكم لكلّ دابّه كانت غير مأكول اللحم _ أي متعارفاً في الأكل _ لا يخلو عن وجه، إذا قلنا بوجود مثل هذه الدابه فليتأمل .

فالأقوى ثبوت الكراهه لسؤر الفرس والبغل والحمار لكراهه لحمها دون الجاموس ولو كان لحمه مكروهاً.

وأما حكم سؤر الفأره: فقد ذهب المشهور من الفقهاء إلى الكراهه، خلافاً لظاهر «المقنعه» و«التهذيب» و«النهايه» و«المبسوط»، بل «الفقيه» أيضاً من وجوب غسل ما تلاقيه برطوبه، وإن كان كلامهم في موضع آخر، خلاف ما ذكر فعليك بالمراجعه، ولا داعي لذكره تفصيلاً .

فالأولى الرجوع إلى ما يقتضيه الأدلّه، وهو الكراهه، كما هو الأقوى بحسب مقتضى الأصل من استصحاب الحاله السابقه من الأحكام قبل صيرورته سؤراً، والبراءه عن احتمال الوجوب في غسل ما يلاقيه برطوبه ، من الأخبار على ذلك صحيح الأعرج بناءً على ما رواه الشيخ الطوسي، لا الكليني حيث ذكر الكلب مع الفأره.

قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الفأره يقع في السمن والزيت، ثم يخرج منه حياً ؟

قال : لا بأس بأكله» (١) .

حيث يدلّ على عدم البأس بسؤره بالمعنى الأعمّ، الاصطلاحى الذى يدلّ على فضل الماء الباقي فى شربها.

ومثله فى الدلالة صحيح على بن جعفر فى حديث: «وسألته عن فأره وقعت فى حبّ دهن، وأخرجت قبل أن تموت، أيبيعه من مسلم؟ قال: نعم ويدهن منه» (١).

فإنّ تجويزه للبيع والتدهين، يكون بلحاظ عدم البأس فيه، يعنى لا يجب الاجتناب عمّا لاقاه حيّاً.

وأما ثبوت الكراهه، لا يستفاد من الخبرين لو لم نقل بدلاله خبر الأول على عدم الكراهه، ومثلها خبر هارون بن حمزه (٢).

وأوضح منهما فى الدلالة على القصد خبر إسحاق بن عمّار.

عن أبى عبد الله عليه السلام أنّ أبى جعفر عليه السلام كان يقول: لا بأس بسؤر الفأره إذا شربت من الإناء، أن تشرب منه وتتوضأ منه» (٣).

لاشتماله للسؤر بالمعنى الأخصّ.

ومثله فى ذلك خبر أبى البخترى عن جعفر بن محمّد عن أبيه: «أنّ عليّاً عليه السلام قال: لا بأس بسؤر الفأره أن تشرب منه ويتوضأ» (٤).

هذا كلّه فى الأخبار الدالّة على الجواز ونفى البأس عن سؤره بالأعمّ والأخصّ.

نعم قد يعارض ما ذكرنا عدّه أخبار أخر، يدلّ على البأس مثل خبر محمّد بن الحسين بن على بإسناده عن شعيب بن واقد عن الحسين بن زيد عن جعفر بن محمّد عن آبائه عليهم السلام: فى حديث المناهى: «أنّ النّبىّ صلى الله عليه وآله نهى عن أكل سؤر الفأره» (٥).

- ١- وسائل الشيعة: الباب ٩، الاسئار، الحديث ١.
- ٢- وسائل الشيعة: الباب ٤، الاسئار، الحديث ٩.
- ٣- وسائل الشيعة: الباب ٩، الاسئار، الحديث ٢.
- ٤- وسائل الشيعة: الباب ٩، الاسئار، الحديث ٨.
- ٥- وسائل الشيعة: الباب ٩، الاسئار، الحديث ٧.

لكنّه مخدوش بضعف سنده من جهه عدم توثيق شعيب بن واقد فى الرجال، وذكره الصدوق فى مشيخه «من لا يحضره الفقيه» فى حديث المناهى.

بل وهكذا لم يوثق أحد الحسين بن زيد بن على بن الحسين، وإن كان يستفاد حسنه ومدحه فى الجملة أنّ الصادق عليه السلام ربّاه، وزوّجه بنت الأقط، مع إمكان كون النهى تنزيهياً.

ومثله فى المعارضه صحيح على بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام: «قال: سألته عن الفأره والكلب إذا أكلا من الخبز أو شمّاه أيؤكل؟

قال: يطرح ما شمّاه ويؤكل ما بقى» (١).

فهذا وإن كان يفيد الأمر بطرح ما شمّاه، ففى الأكل يكون بطريق أولى، إلاّ أنّه مشتمل على أمرين يوجب وهنه فيما هو المقصود: أولاً: من جهه اشتماله لصوره الاستشمام من الحكم بطرحه، ممّا لم يقل به أحد.

وثانياً: جعل الفأره مع الكلب الذى يعدّ نجس العين متّحداً فى الحكم، إلاّ أن يراد من الكلب السباع.

هذا مع إمكان الإشكال فى صدق السؤر على الخبز الباقى بعد أكلهما، لغلبه اطلاق السؤر على الماء أو مطلق المايعات، فلا يشمل الجامد، فمع ذلك كلّ لو أغمضنا عمّا ذكرنا، نقول بلزوم الحمل على الكراهه بواسطه تلك الأخبار الدالّه على الجواز، كما لا يخفى.

فإذا عرفت الجواب عن ذلك، تعرف الجواب عن خبر موثّق عمّار، عن أبى عبد الله عليه السلام: «أنّه سئل عن الكلب والفأره أكلا عن الخبز وشبهه؟

قال: يطرح منه ويؤكل الباقي» (٢).

فى سؤر الحينه

١- وسائل الشيعه: الباب ٣٦، النجاسات، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٣٦، النجاسات، الحديث ٣.

وأما الأمر بال غسل لما يلاقيه الفأره فى صحیح علی بن جعفر، عن أخیه موسى بن جعفر.

«قال : سألته عن الفأره الرطبه قد وقعت فى الماء، فتمشى على الثياب ، أیصلی فیها ؟ قال : اغسل ما رأیت من أثرها وما لم تره انضحه بالماء»(١).

ولعله هو المدرک لمن عرفت كلامهم فى صدر المسأله ، فلا بد أن یحمل الأمر على الاستحباب، لأنه مضافاً إلى اشتماله بالضح فى صورته عدم معلومیته أثره، _ حیث أنه معلومٌ لا- یوجب طهارته بعد علمه بوقوعه، لو كان الغسل واجباً، خصوصاً مع كون المورد من أطراف الشبهه المحصوره _ مخالفٌ لفتوى الأصحاب، فىكون معرضاً عنه كما لا یخفى ، فصحة الخبر موجب لزیاده سقوطه عن الاعتبار، لما ذكرنا بأن أعراض الأصحاب فى الفتوى عن الخبر المعتبر الذى كان موجوداً عندهم یوهنه ویوجب اطمئنان للفقیه على إعراضهم، مع إمكان كون المراد من «الفأره الرطبه قد وقعت فى الماء» هو الرطبه النجسه، فصار الماء القلیل نجساً، فأوجب نجاسه الثوب، فحكم بغسله.

لكنه لا یخلو عن بُعد، وإن كان الحمل علیه أولى من الطرح رأساً، كما لا یخفى .

وأما حکم سؤره الحیثیه : والظاهر عدم الخلاف فى عدم المنع عن سؤره، كما فى «الجواهر» ، فحینئذ یكون الأقوال فى سؤرها ثلاثه : قول بالکراهه كما علیه المشهور . وقول بأفضلیه ترك الاستعمال، فیستفاد منه الاستحباب .

وقول بعدم الکراهه وعدم الأفضلیه فى الترك، كما علیه «المدارک» صراحه ، وعن «المعتبر» و«المنتهى» ظهوراً .

والأقوى فى بادئ النظر هو الأول، بمقتضى الجمع بین صحیح علی بن جعفر عن أخیه موسى بن جعفر علیه السلام : «سألته عن الغطایه والحیثیه والوزغ، يقع فى الماء

فلا يموت أيتوضاً منه للصلاه ؟ فقال : لا بأس به»(١).

من الحكم بعدم البأس .

وبين خبر أبي بصير: «قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن حيّه دخلت حبّاً فيه ماء وخرجت منه. قال : إذا وجد ماء غيره فليهرقه»(٢).

من الأمر بالإهراق لدى وجود ماء آخر، مع فرض حياه الحيّه .

ولكنّ الإنصاف إثبات الكراهه فيها في غايه الإشكال، لأنّه:

أولاً : كان الأمر بالإهراق مقيداً بعدم وجود ماء آخر، فلا يشمل ما لو لم يكن كذلك .

مع أنّه لو كان منهيّاً عنه واقعاً، فلا فرق بين وجود ماء آخر أم لا ، إلاّ إذا كان في مورد يجب الاستفاده منه للوضوء وغيره، فهو أمر آخر خارج عن الفرض .

وثانياً : شمول الأخبار الدالّه على نفى البأس لما لا نفس سائله له، مثل موثّق عمّار.

عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سئل عن الخنفساء والذباب والجراد والنمل وما أشبه ذلك، يموت في البئر والزيت وشبهه؟ قال : كلّ ما ليس له دم فلا بأس به»(٣).

لما نحن فيه ، وإن أمكن أن يكون المراد من نفى البأس، عدم النجاسه كما هو المقصود من عدم الإفساد للماء الموجود، في خبر حفص بن غياث، عن جعفر بن محمّد عليه السلام : «لا يفسد الماء إلاّ ما كانت له نفس سائله»(٤).

كما قد يؤيّدّه فرض صورته الموت لها ، إلاّ أنّ ذلك لا يوجب رفع الإطلاق لنفى البأس، حتّى يشمل عدم الكراهه .

١- وسائل الشيعه: الباب ٣٣، النجاسات، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٩، الاسئار، الحديث ٣.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٢٠، النجاسات، الحديث ١.

٤- وسائل الشيعه: الباب ١٠، النجاسات، الحديث ٢.

وما مات فيه الوزغ والعقرب، وينجس الماء بموت الحيوان ذى النفس السائله دون ما لا نفس فيه (١).

وثالثاً: إمكان أن يكون الأمر بالإهراق إرشادياً، من جهة احتمال وجود السم في الماء .

فمع وجود هذه الأمور يكون الجزم بثبوت الكراهه مشكل، والتمسك في ذلك بالأخبار الواردة فيما لا يؤكل لحمه كما في «الجواهر»، لا يخلو من مسامحه، لانصرافها إلى ما يكون من شأنه مأكولاً بلحمه لولا النهي، لا ما يكون له لحمًا أصلاً، فما ذهب إليه «المدارك» لا يخلو عن قوه، إلا أن يثبت الكراهه بالشهره، منضمًا إلى دليل التسامح، فله في الجملة وجه.

فلا فرق فيما ذكرنا بين كون الحيه حياً _ كما هو المفروض في خبر أبي بصير، لفرض الخروج عن الماء، وصراحه في خبر على بن جعفر _ أو ميتته لدلاله نفى البأس في أخبار العامه، لما لا نفس سائله له عليه مع الموت أيضاً كما لا يخفى.

وإن كانت الكراهه لو ثبتت في الحي، ففي صورته الموت تكون ثبوتها بطريق أولى وأقرب إلى القبول، فتأمل .

والأقوى ثبوت الكراهه في سور الفأره الحيه، وفي ثبوتها في سور الحيه في غايه الإشكال.

(١) وأمياً حكم ما وقع فيه الوزغ والعقرب، ففي «المقنعه» و«النهايه» بل وعن الصدوق منع استعماله ووجوب إهراقه، سواء كان حياً _ كما هو ظاهر الصدوق _ أو ميتاً _ كما عن الآخرين على احتمال _ خلافاً للمشهور من الحكم بالكراهه مطلقاً، خلافاً للمصنف من التقييد بصوره الموت .

والدليل على الكراهه، وجود الأصل بأقسامه على عدم المنع، من الاستصحاب والبراءه في نفس الماء وفيما يلاقيه .

والأخبار الواردة في ذلك مثل ما في صحيح علي بن جعفر المتقدم (١) حيث كان مشتتلاً على نفى البأس للوزغ أيضاً، وفي العقرب تمسكاً بخبر علي بن جعفر في «قرب الاسناد» عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام: «قال: سألته عن العقرب والخنفساء وأشباههن، يموت العقرب في الجره أو الدن، يتوضأ منه للصلاه؟ قال: لا بأس به» (٢).

في ماءٍ مات فيه الوزغ و العقرب

الشامله على نفى البأس في العقرب بذلك، حيث يقتضى الجمع بينهما وبين ما يدل بالمنع فيه، مثل خبر هارون بن حمزه الغنوى في خصوص الوزغ دون العقرب .

«عن أبي عبدالله عليه السلام: قال: سألته عن الفأره والعقرب وأشباه ذلك يقع في الماء، فيخرج حيّاً، هل يشرب من ذلك الماء، ويتوضأ به (منه)؟ قال: يسكب منه ثلاث مرّات، وقليله وكثيره بمنزله واحده ثم يشرب منه (ويتوضأ منه) غير الوزغ، فإنه لا ينتفع بما يقع فيه» (٣).

هو الحمل على الكراهه .

بل قد عرفت إمكان التمسك بالأخبار الدالّة على نفى البأس للحيوان الذي ليس له نفس سائله، مثل خبر ابن مسكان.

«قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: كلّ شيء يسقط في البئر، ليس له دمّ مثل العقارب والخنفس وأشباه ذلك فلا بأس» (٤)، وغير ذلك ممّا يشابهه، على احتمال أن يكون المراد من نفى البأس هو المطلق لا خصوص عدم النجاسه، وإلا لا يكون مربوطاً بما نحن بصدده .

١- وسائل الشيعة: الباب ٣٣، النجاسات، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٩، الاسئار، الحديث ١.

٣- وسائل الشيعة: الباب ١٠، الاسئار، الحديث ٥.

٤- وسائل الشيعة: الباب ١٠، الاسئار، الحديث ٣.

بل قد يستشعر المنع على احتمال فى الوزغ فقط من خبر عمّار: «قال : سئل الصادق عليه السلام عن العظايه تقع فى اللبن؟ قال : يحرم ، وقال : إنّ فيها السّم» (١).

بناءً على كون العظايه نوعاً من الوزغ، لكن فى «مجمع البحرين» أنّه أكبر من الوزغ، فىكون خارجاً عن محلّ النزاع أولاً .

وعدم وجود سمّ فى الوزغ، فىكون المراد غيره، لعلّه كان عبارته عن الرّطيل، الذى فيه السّم، فىكون الحكم بالحرمة بالنظر إلى سمّه فلا كلام فيه.

فليس لنا فى الوزغ دليلاً على المنع، إلاّ خبر هارون بن حمزه فضلاً عن صراحه نفى البأس فى العظايه أيضاً فى صحيح على بن جعفر.

عن أخيه عليه السلام فى حديث قال : «سألته عن العظايه والحية والوزغ يقع فى دهن، وأخرجت قبل أن تموت فى الماء فلا يموت، أبتوضاً منه للصلاه؟ قال : لا بأس به» (٢).

وثانياً : أنّ تقابلها مع الوزغ قرينه أخرى على كونها غيره كما لا يخفى .

فدليل إثبات الكراهه منحصر فى خبر هارون، وكان فى سنده يزيد بن إسحاق حيث لم يوثقه إلاّ العلامة فإنّه وثق طريق الصدوق إلى هارون بن حمزه، وكان يزيد فى سنده .

مضافاً إلى أن قوله «لا ينتفع» بالجملة الخبرية وماده النفع، يوجب ظهور كون المنع بلحاظ أمر إرشادى، لا أن يكون النهى تنزيهياً .

وكيف كان، فإثبات الكراهه بذلك فى الوزغ، مع كثره أخبار الجواز مشكلاً، إلاّ أن يتمسك بالشهره معتضداً بالتسامح فى أدلّه السنن، فحينئذٍ له وجه، بلا- فرق بين موته وحياته، إذ ليس فى الأخبار ما يوجب اختصاص كراهته بالموت، إلاّ أن يحمل خبر هارون فى الوزغ على صورته الموت، والأخبار المجوّزه فيه على

١- وسائل الشيعة: الباب ٤٥، الأطمه المحرمه، الحديث ٢.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٩، الاسئار، الحديث ١.

صوره الحياه، كما يشعر بذلك خبر علي بن جعفر، جمعاً بينهما وحذراً عن طرد العمل بخبر هارون، فلازم ذلك صحه قول المصنّف من الاختصاص .

لكنّه لا يخلو عن وهن، لاشتغال خبر هارون على ما يدلّ كون الوزغ المستثنى منه حياً أيضاً، لقوله في صدره «فيخرج حياً»، فهو يرجع إلى كلّ ما هو المذكور في اللفظ واشباهه، فخرج من ذلك الوزغ، مع كونه حياً أيضاً كما لا يخفى.

فالحقّ مع المشهور إن قلنا بالكراهه، أي بلا فرق فيها بين كونه حياً، أو ميتاً هذا كلّ في الوزغ .

ومنه يظهر الحكم في العقرب أيضاً، لما قد عرفت من وجود أخبار الجواز بالخصوص أو بالعموم، من نفى البأس لما لا نفس سائله له، على احتمال كما عرفت، فيعارضها ما يدلّ على خلافه، مثل موثّق أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام : «قال : سألته عن الخنفساء تقع في الماء أيتوضأ به ؟ قال : نعم ، لا بأس به ، قلت : فالعقرب ؟ قال : ارقه»(١).

وموثّق سماعه «قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن جرّه وجد فيه خنفساء قد مات ؟ قال : القه وتوضأ منه، وإن كان عقرباً فأرق الماء وتوضأ من ماء غيره»(٢).

حيث اشتغلا على الأمر بالإراقه، فهو وإن أوجب الحكم بالاستحباب جمعاً بينهما وبين تلك الأخبار، إلاّ أنّه يكون بمعنى الكراهه ، إمّا من جهه أنّ ترك المستحبّ مكروه، أو أنّ الأمر بالإراقه نهياً عن تركه، فلازمه الكراهه في عدم الاجتناب .

فإن سلّمنا ثبوت الكراهه فيه _ كما هو الأقرب بالقبول من الوزغ، من حيث الأدلّه ، بل ومساعدته الاعتبار فيه لإمكان احتمال مسموميّه الماء منه دون الوزغ _ كانت الكراهه ثابتة مطلقاً، حياً أو ميتاً، لأنّه وإن كان خبر سماعه مشتمل على قرينه

١- وسائل الشيعة: الباب ٩، الاسئار، الحديث ٥.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٩، الاسئار، الحديث ٦.

وما لا يدرك بالطرف من الدم لا ينجس الماء، وقيل ينجسه، وهو الأحوط (١).

دالّه على الموت، من حيث فرض الموت فى الخنفساء، الظاهر كونه مفروضاً فى العقرب أيضاً لوحده السياق ، إلا أنّ خبر أبى بصير له إطلاق، يشمل صورته الحياه أيضاً، فاختصاص المصنّف بخصوص الميته فيه لا يخلو عن مناقشه .

فالأقوى ثبوت الكراهه فى سؤر الوزغ والعقرب حيّاً، كان أو ميتاً، إلا أنّ ثبوت الكراهه فى الوزغ لا يخلو عن إشكال فى الجملة.

وأما حكم نجاسه الماء بالحيوان ذى النفس السائله، إذا مات دون غيره، فهو أمر قطعى بين أصحابنا ، كما أنّ عدم نجاسته بما لا نفس له مورد إجماع أيضاً، بلا فرق بين الماء وغيره من المائعات. وما ورد فى بعض الأخبار من ظهوره فى نجاسته بما لا نفس سائله له، لا بدّ من تأويله. فتحقيق الكلام موكول إلى محلّه، وهو باب النجاسات، فيذكر إن شاء الله تعالى فى موضعه .

(١) وقد سبق منّا بحثه فى الماء القليل مفضّلاً، ذكرنا قول الشيخ فى «الاستبصار» و«المبسوط» وأنه، تعدّى فى الثانى إلى كلّ نجس، وحكى الموافقه عن ابن حمزه خلافاً للمشهور من الحكم بالنجاسه، كما يدلّ عليه الأدلّه، وحمل ما يدلّ على الخلاف على ما يصحّ الجمع، مع الأخبار الكثيره الدالّه على النجاسه عموماً وخصوصاً، فالأولى ارجاع تفصيله إلى محلّه، إذ التكرار موجب للملال، وضياع الوقت، خصوصاً مع قلّتها، وكثره الآفات المانعه عن متابعه البحث فى الأحكام والآيات.

فى ماء لاقى ما لا يدرك بالطرف من الدم

وهكذا تمّ البحث فى الركن الأوّل من مبحث الطهاره من كتاب «الشرائع» ونرجو من الله التوفيق للورود فى الركن الثانى وحسن الإختتام إن شاء الله تعالى .

اللهمّ وفّقنا بالفقه، وانفعنا بالعلم، وزيّنا بالحلم، وجملنا بالعافيه، وكّرّمنا بالتقوى، بجاه محمّد وآله الأطهار .

الركن الثاني فى الطهاره المائيه

اشاره

وهى: وضوءٌ وغسل، وفى الوضوء فصول :

الأول : فى الأحداث الموجهه للوضوء، وهى سته : خروج البول، والغائط، والريح من الموضع المعتاد (١).

(١) ولا يخفى عليك أنّ لنا هاهنا مطلبين :

فى معنى الحدث لغه و عرفاً

أحدهما : فى معنى الحدث، وكونه فى قبال الطهاره على نحو تقابل العدم والملكه، أو التضاد .

ومن الواضح كون معناه عرفاً ولغاً هو الفعل، وقد يقال بالاشتراك اللفظى على الأمور الموجهه للطهاره، وعلى الأثر الحاصل منها ، فحينئذ قد يكون الحدث مصدراً، بناءً على معنى الفعل، وآخر اسم مصدر لو أطلق على الأثر الحاصل منها .

ولا يبعد أن يكون وجه إطلاقه، على ما صدر من الإنسان، من البول والغائط والنوم ، هو تحقّق هذا الفعل من بدن الإنسان، فصار معنى حَدَثَ الإنسان، أى صدر منه فعل لكن لا يراد منه مطلق الفعل ، بل أراد منه الفعل الخاصّ الذى اعتبر الشارع وجوده فى باب الوضوء والغسل ، فعلى هذا المعنى يكون الحدث حينئذٍ أمراً وجودياً، لأنّ ما صدر لا يكون إلا بالوجود، وهذا المعنى يطابق مع الارتكاز العرفى، فيكون إطلاق الحدث على نفس البول والغائط غير بعيد عن المسامحه، إذ البول بنفسه ليس بحدث، بل إخراج البول عن نفسه حدث وفعل، وهكذا فى غيره من الأحداث .

كما أنّه كذلك يكون الحدث أمراً وجودياً، لو أُريد منه هو الأثر الحاصل من البول وغيره، فيكون إطلاق الحدث على الأمور من باب تسميه الشيء باسم مسببه.

هذا بحسب ما يقتضيه معنى لفظ «الحدث» لغهً و عرفاً، على كلا الاحتمالين .

وأما احتمال الحدث أمراً عدمياً، ممّا لا يساعده العرف واللغه ، بل قد يؤيد كونه أمراً وجودياً إطلاق الفقهاء لتلك الأمور بأنّها ناقضه للطهاره .

فحينئذٍ ننقل الكلام في الطهاره التي كانت في قبالة، هل هي أمر وجودي _ كما عليه صاحب «الجواهر» قدس سره _ أو أمر عدمي _ كما احتمله الشيخ الأنصاري قدس سره ، وجعل الطهاره عن الحدث، كالطهاره من الخبث وكالموت والتذكيه، بكونها أموراً عدمية.

واستدلّ لذلك بأمر لا يهّمنا إيرادها والجواب عنها .

ولكن الإنصاف كما قد حقّقنا ذلك في أوّل مبحث الطهاره، كون التقابل بين الطهاره والحدث تقابل العدم والملكه، يعني تعدّد الطهاره أمراً وجودياً بالنظر إلى ملاحظه الأخبار الوارده في باب التسميه في الوضوء، وتكرار الوضوء، وأن الوضوء على الوضوء نورٌ على نور، كما في روايه (١) أو قول الصادق عليه السلام : «إذا سميت في الوضوء طهر جسدك كلّهُ، وإذا لمن يسم لم يظهر من جسدك إلا ما مرّ عليه الماء» (٢) .

وإن عدلنا عنه في ذيل ذلك البحث، واحتملنا كون الحدث أيضاً أمراً وجودياً كالطهاره، فيكون التقابل تقابل التضادّ .

ولكن الآن نقول مع ملاحظه ما ذكرناه في معنى الحدث، من كونه أمراً وجودياً بلحاظ إطلاق العرف واللغه، منضماً بما ذكرناه هناك من استفاده ذلك من خبر ابن سنان الوارد في «علل الشرائع» عن الرضا عليه السلام ، في الجواب عن علّه غسل الجنابه: «قال : علّه غسل الجنابه للنظافه وتطهير الإنسان نفسه فيما أصابه

١- وسائل الشيعه: الباب ٨ ، أبواب الوضوء، الحديث ٨.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٦ ، أبواب الوضوء، الحديث ٥.

من أذاه وتطهير سائر جسده»^(١)، الحديث .

ما يطلق عليه الحدث في لسان الفقهاء

فإنه وإن كان يتحدّث عن الحدث الأكبر، ويمكن القول بافتراقه عن الحدث الأصغر في ذلك، إلا أنه خلاف المرتكز العرفي، حيث لا يفرّقون بينهما من جهة الحدّيّة، وهذا ما يقوّى عندنا كون التقابل بينهما هو تقابل التضاد، وإن أوجب ذلك الافتراق بين الطهاره الخبثيه والحدثيه في كون التقابل في الأوّل تقابل العدم والملكه، وفي الثاني هو التضادّ، وملتزم به ولا غرو فيه، كما لا يخفى .

فينتج حينئذ أن المخلوق ساعه، كآدم أبي البشر على نبينا وآله وعليه السلام، لا بدّ له من تحصيل الطهاره لشرطيّتها فيه، ولاحتمال حصول حدث يعدّ مانعاً منه فيجوز حينئذ ان يصدق في حقّه أن يقال: إنّه غير محدث وغير متطهر فصار الحقّ حينئذ مع صاحب «الجواهر» ومن تبعه، خلافاً للشيخ الأ-عظم، حيث جعل التقابل بالعدم والملكه، مع كون الطهاره أمراً عدميّاً، وخلافاً للمحقّق الهمداني حيث اختار ذلك التقابل، إلا أنه جعل الحدث أمراً عدميّاً والطهاره أمراً وجوديّاً، فاختيارهما لا يخلو عن مناقشه .

ثانيهما: في بيان ما يطلق على «الحدث» في لسان الفقهاء:

تارةً: بالسبب، كما في «القواعد» و«الذكري» و«البيان» .

وأخرى: بالناقض، كما عن السيّد المرتضى في «جمل العلم» والشيخ في «مبسوطه» و«نهايته»، وجماعه من المتقدّمين .

وثالثه: بالموجب، كما عن المحقّق في كتبه، والعلّامه في «التذكره» و«المنتهى» .

ورابعه: كلّها مترادفه، كما في «المدارك»، وظاهر «كاشف اللثام» وصاحب «الجواهر» .

قيل: أنّ القول بالسبب أولى من الآخرين، لكونه أعمّ منهما، إذ قد يكون

خروج البول سبباً للوضوء، وليس بموجبٍ لعدم كونه فى وقت الصلاة، أو كان لكُنه قد أتى بصلاته الواجبه.

كما أنه يمكن أن لا يكون ناقضاً، لعدم كونه قبل خروج البول متطهراً .

لكُنه يندفع بأن ما ذكره صحيح، لو أُريد من الموجب هو المعنى الشرعى المشتق من الواجب ، وأما لو كان المراد منه، معناه اللغوى، وهو الثبوت، فلا يكون حينئذٍ معنى الموجب إلا بمعنى المقتضى والسبب، هذا أولاً .

وثانياً : إنَّ الأعميه ثابتة لو أُريد من الموجب ولو اصطلاحاً، موجباً فعلياً ، فحينئذٍ لا يصدق ذلك، لما ذكره من المثالين .

وأما لو أُريد منه الشأنيه فقط، أو الأعم منها، بحيث يشمل الفعلية والشأنيه، فلا إشكال فى كون الحدث فيهما أيضاً موجباً شأناً، بمعنى أنه لو كان فى الوقت، ولم يكن قد أتى بالتكليف، لكان موجباً فما ذكره غير تام .

كما أنه قيل أيضاً بكون التعبير بالموجب وأولى من التعبير بالناقض، لإمكان أن لا يكون حال الحدث مقصراً، كما فى الحدث بعد الحدث مع أنه أيضاً كان موجباً إذا وقع فى وقت الصلاة غير المأتى بها .

هذا، ويمكن الخدشه فيه أيضاً بما قد عرفت، بأنه وإن صحَّ اراده الفعلى من الناقض، لكن لو أُريد منه الأعم منه حتى يشمل الشأنيه، فيكون مثال المفروض ناقضاً تقديراً وشأناً كما لا يخفى .

كما أن القول بأن الموجب يكون مترادفاً للسبب والمقتضى، كما فى «الجواهر»، لكونه بمعنى الثبوت اللغوى لا- الوجوب الاصطلاحى، حتى لا يشمل صورتى الاستحباب وغيره ، لا يوجب رفع الإشكال أيضاً، لأنَّ إطلاق الموجب على الحدث يكون مجازاً لأنَّ الموجب حقيقه ، أما يكون هو الشارع، أو ما يكون مشروطاً بالوضوء، كالصلاه والطواف وأمثالهما.

كما أن هذا الإشكال يجرى على القول بالسبب، كما لا يخفى .

فثبت من جميع ما ذكرنا أنّ الأوّل في التعبير هو الناقض، وكون المراد من النقض هو الأعمّ من الفعل، فيدخل فيه ولو كان الحدث بعد الحدث، أو كان طهارته غير شرعيّه، كما في الصبي والمجنون إذا تطهّرا حال صبابته وجنونه، وقلنا بعدم شرعيّه طهارتهما، فحينئذٍ يكون الحدث الصادر منهما ناقضاً فعلياً بالنسبة إلى طهارتهما، أو تقديرياً إذا لوحظ مع فرض صحّتهما، كما لا يخفى .

بل مع ملاحظه لسان كثير من الأخبار من تعبير النقض بالنسبة إلى الحدث كما في خبر معاوية بن عمّار: عن الصادق عليه السلام في حديث «فلا ينقض الوضوء إلاّ ريح تسمعها أو تجد ريحها»^(١): قال: «سألته عمّا ينقض الوضوء؟ قال: الحدث تسمع صوته أو تجد ريحه»^(٢) .

وحديث سعد: في حديث عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: اذنان وعينان، تنام العينان ولا تنام الأذنان، وذلك لا ينقض الوضوء، فإذا نامت العينان والأذنان انتقض الوضوء»^(٣) .

كان ذلك التعبير أولى وأحسن من غيره، فالحقّ في جانب السيّد والشيخ وجماعه من المتقدّمين، ولا يلزم في الإطلاق مجازاً .

وحيث لا ثمره مهمّه في ذلك فيكفي هذا المقدار من البحث، فالأولى صرف الكلام إلى موضوع الحدث .

فنقول: الحدث ينقسم إلى ستّة أقسام وهي: البول، والغائط، والريح من الموضع المعتاد... وما سيأتي ذكره إن شاء الله .

والإشكال في الانحصار فيها، مع كون الموجب للوضوء أزيد منها _ كالذي

١- وسائل الشيعة: الباب ١، نواقض الوضوء، الحديث ٣.

٢- وسائل الشيعة: الباب ١، نواقض الوضوء، الحديث ٤.

٣- وسائل الشيعة: الباب ١، نواقض الوضوء، الحديث ٨.

يوجب الغسل والوضوء مثل الحدث الكبير غير الاستحاضه القليله المذكوره قسماً من السنّه ، وكان تيقن الحدث وشك في الطهاره، حيث يجب عليه الوضوء، وكالذى تيقن بوجودهما وشك في السابق منهما، إن قلنا بوجود الوضوء حينئذٍ، وكالذى وجد الماء في أثناء الوقت وكان قد تيمم للصلاه حيث إن وجدان الماء يوجب الوضوء ونظائرها _ ، مدفوع عن مثل الأوّل، بأنّ المقصود هنا هو ما يوجبه بالخصوص، لا منضمّاً مع الغسل فكأنّهم قصدوا بيان حكم المتمكن من الصلاه مع الوضوء لا غيره.

أمّا ما يرافق الوضوء من تحصيل الغسل، كما في حالات الحيض والنفاس والاستحاضه غير القليله _ إن لم نقل بكفايه الأغسال المستحبّه عن الوضوء _ أو ما يكون الغسل كافياً عن الوضوء كغسل الجنابه _ إجماعاً _ وسائر الأغسال المندوبه _ على قول من كفايتهما عنه فنقول : أمّا عن الثلاثه الأخر غير الأوّل، فالمرجع في جميعها في الحقيقه إلى كون الحدث هو الموجب للوضوء، مع اختلاف في طريق إثباته إذ قد يكون بالاستصحاب _ كالثاني _ وبالاحتياط والعلم الإجمالى _ كما في الثالث _ أو بالأدله _ كما في الرابع _ فليس وجه الوجوب فيها مختلفاً عمّا هو مذكور في السنّه، كما لا يخفى .

إذا عرفت ذلك فنقول : أمّا كون خروج البول والغائط موجباً له، فهو ممّا قام عليه الإجماع نقلاً وتحصيلاً، بل قيل إنّه ممّا لا خلاف فيه بين المسلمين ، بل الأخبار دلّت عليه متواتره أو قريبه منها، فقبل أن نذكر بعض الأخبار، لا بأس بالإشاره إلى أنّ المقصود من البول هاهنا هو الأعمّ من كونه بولاً موضوعاً أو حكماً _ كالبلل المشتبه الخارج عن الإنسان قبل الاستبراء _ كما أنّ تشخيص الموضوع في البول والغائط يعدّ أمراً عرفياً، ففي موارد الشك في كون الخارج بولاً أم لا، يحكم بالعدم في غير ما يكون محكوماً به، كما عرفت في الفرض السابق، عند الشك في أصل الخروج، حيث يحكم بعدمه، فتكون النتيجة هي أنّه

لو كان متوضئاً فيعدّ باقياً على حاله، وإن كان محدثاً فيكون محدثاً بالحدث الأول فلا يتحقق به الاستبراء عن المنى مثلاً، إن كان المقصود ترتيب آثار ذلك على مثله، ولا يكون هو حدثاً بعد حدث، كما أنه أيضاً كذلك لو شكّ في كون الخارج هل يعدّ من قسم النقض _ كالبول _ أو غير ناقض _ كالمذى _ فإنه حينئذٍ يحكم بعدم كونه ناقضاً .

كما لا- فرق في الوجوه المذكوره، بين وقوعها في الأثناء أو بعد تمام الوضوء، كما هو الحال في الغائط أيضاً عند الشكّ في الخروج وعدمه، والشكّ في كون الخارج هو ناقضٌ أو غير ناقض، إلا ما يستظهر من لسان الأخبار أو فهم العرف أنه بول أو غائط، أو كان متلوّثاً بهما بالرطوبة، إن قلنا بتنجسه بذلك في الباطن وخروجه رطباً، وهذا ما نتعرّض له لاحقاً إن شاء الله تعالى .
فلا بأس حينئذٍ باستعراض الأخبار في أصل المسأله تبرّكاً وتيمناً واستدلالاً، ومن الله التوفيق والاستعانه .

الأحداث الموجبه للوضوء / البول و الغائط

فمما يدلّ على ناقضيه البول والغائط ما رواه زراره في الصحيح، عن الصادق عليه السلام: «قال: لا يوجب الوضوء إلا من غائطٍ أو بولٍ أو ضرطه تسمع صوتها أو فسوه تجد ريحها»(١).

وما رواه زراره أيضاً في الصحيح عن أحدهما عليهما السلام: «قال: لا ينقض الوضوء إلا ما خرج من طرفيك أو النوم»(٢).

حيث يشمل باطلاقه البول والغائط وغيرهما، فبخروج بعض ما يأتي من المذى والوذى، أو خروج بعض ما لا- يكون غائطاً، بواسطة بعض الأخبار، يكون الدليل منحصرأ في البول والغائط .

وخبره المعبر الثالث

١- وسائل الشيعه: الباب ١، نواقض الوضوء، الحديث ٢.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢، نواقض الوضوء، الحديث ١.

قال : «قلت لأبى جعفر وأبى عبد الله عليهما السلام : ما ينقض الوضوء ؟ فقالا : ما يخرج من طرفيك الأسفلين، من الذكر والدبر، من الغائط والبول»(١) ، الحديث .

وخبر أديم بن الحرّ: «أنه سمع أبا عبد الله عليه السلام يقول : ليس تنقض الوضوء إلا ما خرج من طرفيك الأسفلين»(٢) .

وخبر سالم أبى الفضل عن الصادق عليه السلام : «قال : ليس ينقض الوضوء إلا ما خرج من طرفيك الأسفلين اللذين أنعم الله عليك بهما»(٣) .

وخبر أبى بصير عن الصادق عليه السلام فى حديث : «إنما الوضوء من طرفيك اللذين أنعم الله بهما عليك»(٤) .

وخبر آدم بن زكريا: «قال : سألت الرضا عليه السلام عن الناصور، أينقض الوضوء ؟ قال : إنما ينقض الوضوء ثلاث البول والغائط والريح»(٥) .

وخبر فضل بن شاذان، عن الرضا عليه السلام : «قال : إنما وجب الوضوء بما خرج من الطرفين خاصه»(٦) الحديث .

وخبره الآخر: «قال : سأل المأمون الرضا عليه السلام عن محض الإسلام ، فكتب إليه فى كتاب طويل : ولا ينقض الوضوء إلا غائط أو بول أو ريح أو نوم أو جنبه»(٧) .

وغير ذلك من الأخبار الدالة على ذلك، شبيهاً بهذه التعابير أو غيرها ، فبالمرآجه إلى كتب الروايات تعرف وتعلم صحه ما ذكرناه، فالأولى حينئذٍ

١- وسائل الشيعة: الباب ٢، نواقض الوضوء، الحديث ٢.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٢، نواقض الوضوء، الحديث ٣.

٣- وسائل الشيعة: الباب ٢، نواقض الوضوء، الحديث ٤.

٤- وسائل الشيعة: الباب ٢، نواقض الوضوء، الحديث ٥.

٥- وسائل الشيعة: الباب ٢، نواقض الوضوء، الحديث ٦.

٦- وسائل الشيعة: الباب ٢، نواقض الوضوء، الحديث ٧.

٧- وسائل الشيعة: الباب ٢، نواقض الوضوء، الحديث ٨.

استعراض سائر الأمور المرتبطة بهذه المباحث .

ف نقول : إذا عرفت الأخبار الدالّة على ناقضيّتها، فلا بأس بالإشارة إلى ما يوجب الشكّ في كونه منها : فأما البلبل المشتبه الخارج قبل الاستبراء عن البول، محكوم وسيأتي بالبولية، بحثه في محلّه من الفروض المتصوّره فيه.

وأما خروج أشياء صحيحة من مخرج الغائط مثل بذر البطيخ أو حبّ القرع أي اليقطين والخيار وغيرها: تارة: يكون يابساً وغير متلوّث بالغائط فلا إشكال في أنّ خروجها كذلك، غير ضائر بالطهاره، ولا يحكم بنجاسته، لكن فرضه مشكل جدّاً .

وأخرى: يكون مرطوباً، فهو أيضاً تارة كان معه جزءاً من الغائط أو العذره، فلا إشكال في كونه ناقضاً ونجساً، لأنّه _ مضافاً إلى شمول أدلّه العامّه بكون البول والغائط من النواقض للمورد _ قد ورد دليل خاص في المورد موثّق عمّار بن موسى: عن أبي عبدالله عليه السلام «قال : سئل عن الرجل يكون في صلاته فيخرج منه حبّ القرع، كيف يصنع؟ قال : إن كان خرج نظيفاً من العذره فليس عليه شيء، ولم ينتقض وضوئه، وإن خرج متلطّخاً بالعذره، فعليه أن يعيد الوضوء، وإن كان في صلاته قطع الصلاه وأعاد الوضوء والصلاه» (١).

حيث إنّه مشتمل على جهتين من الحكم: من صوره عدم التلطّخ، الموجب أن لا يكون عليه شيء، حتّى يشمل مثل النجاسه أيضاً، ولا يوجب نقض الوضوء.

كما يدلّ عليه أيضاً صراحه خبر حسن فضيل.

عن أبي عبدالله عليه السلام : «في الرجل يخرج منه مثل حبّ القرع؟ قال : ليس عليه وضوء» (٢).

١- وسائل الشيعه: الباب ٥، نواقض الوضوء، الحديث ٥.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٥، نواقض الوضوء، الحديث ١.

وخبر عبدالله بن يزيد: عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : «ليس في حبّ القرع والديدان الصغار وضوء، إنّما هو بمنزله القمّل» (١).

ومرسل حريز عمن أخبره عن الصادق عليه السلام : في الرجل تسقط منه الدواب (الدود) وهو في الصلاة؟ قال : يمضى في صلاته، ولا ينقض ذلك وضوئه» (٢).

وما يرى من الحكم بالنقض بخروج حبّ القرع في خبر ابن أخي فضيل عن الصادق عليه السلام : «قال : قال في الرجل يخرج منه مثل حبّ القرع؟ قال : عليه وضوء» (٣) ، يحمل على صورته التلوث بالعدره، جمعاً بينه وبين الأخبار السابقة .

وأخرى أن لا يكون معه أجزاء الغائط، إلاّ أنّه كان مرطوباً برطوبه العذره ، فلا إشكال في كونه نجساً .

وأما كونه ناقضاً أو لا؟ ففيه وجهان : وفي «الجواهر» أنّه ليس من الغائط عرفاً، فلا يكون حينئذٍ ناقضاً على مذاقه .

ومن أنّه قد حكم بنجاسته، ليس إلاّ من جهه غائطيه ومسّه بها، فيكون غائطاً وناقضاً.

والظاهر الموافق للاحتياط، هو الحكم بناقضيه، خصوصاً إذا كان فيه بعض أثر الغائط _ كرائحته مثلاً _ والافتراق بين كونه محكوماً بالنجاسه دون الحدث، مشكلاً جداً ، والله العالم .

يقع الكلام الآن في موجبه البول والغائط وناقضيتهما، وأقسام ذلك:

فنعول : ينقسم خروجها إلى أقسام متعدده:

أحدها : أن يخرج من المخرج الطبيعي لهما، وهو المعتاد والمتعارف بحسب النوع والشخص ، فهذا هو أوضح الأفراد حكماً، ويعدّ القدر المتفق عليه بين

١- وسائل الشيعه: الباب ٥، نواقض الوضوء، الحديث ٣.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٥، نواقض الوضوء، الحديث ٤.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٥، نواقض الوضوء، الحديث ٦.

الأصحاب، بل بين المسلمين، فهو واضح ولا- يحتاج إلى مزيد بيان، لدلاله صراحه الأخبار التي مرّت بعضها سابقاً، وافادت أكثرها بكونه ناقضاً وموجباً .

ثانيهما : أن يكون الخروج لهما أو لأحدهما من المخرج المعتاد، إلاّ أنّه لم يكن للشخص معتاداً، كما لو خرج البول من الذكر مرّةً واحده فقط، فهل هو ناقض وموجب أو لا ؟ الظاهر أنّه يكون ذا وجهين، لأنّه: تارةً: قد انسدّ هذا المخرج، وانفتح غيره بعد ذلك .

وأخرى: لا يكون كذلك . قد ادّعى الآملي قدس سره في «المصباح» نفى الخلاف في كونه ناقضاً وموجباً في الأوّل منهما .

وفي «الجواهر» _ وإن لم يصرح بانسداد المخرج بعده _ يفرض خروجه منه مرّة ، ففي أوّل كلامه يُدخله في ظاهر إطلاق النصّ والفتوى، بل عليه الإجماع عن شارح «الدروس» وأيضاً ينقل نقل عن «الرياض» نقل إجماع «المعتبر» و«المنهى» عليه.

إلاّ- أنّ صاحب «الجواهر» اعترض على دعواهم الإجماع، من عدم ظهور كلامهم فيه، كما اعترض في أصل دخول الفرض في حكم الناقضيّه والموجبيّه، لإمكان دعوى انصراف الأدلّه إلى ما هو المعتاد للشخص، لا الخروج عن المعتاد النوعي، ولو لم يكن له معتاداً.

ثمّ يستظهر في آخر الكلام منه شمول الإجماع له، فكأنّه لا- يمتلك دليلاً عامياً إلاّ الإجماع ، كما يستظهر ذلك من الشيخ الأعظم، حيث يستشكل في شمول الإطلاقات للمورد، من جهة انصرافها إلى صورته كون الخروج من المخرج معتاداً شخصياً، بل ويقوّى هذا الاحتمال إذا قيل بالانصراف إلى الاعتياد من غير المخرج، أي إذا كان خروجه عنه معتاداً، يحكم بموجبيّتهما لا مطلقاً . وإن اختار في آخر كلامه دخوله في الحكم من جهة اختياره النقص مطلقاً، سواء كان معتاداً أو غير معتاد .

ولكن الإنصاف إيمان دعوى شمول الأدلة بإطلاقاتها للمورد، ولا نسلم دعوى الانصراف إلى كونه معتاداً للشخص، لأنّ خروجه عن الموضوع أمر طبيعي وعادي، ولو خرج مرّه بإطلاق بعض الأخبار _ بما يخرج عن الأسفلين أو الطرفين ، بل في بعض الأخبار، مثل معتبره زواره من التصريح بالذکر والدبر _ يشمل لما نحن فيه قطعاً، ولذلك لا- يبعد دعوى صدق الناقضيه والموجبيّه، لمن كان خنثى ذات عورتين، إلاّ أنّه خرج البول من إحدى عورتيه مرّه واحده .

مضافاً إلى وجود الإجماع _ كما ادّعه صاحب «الحدائق» _ ولعلّ الإجماع كان بلحاظ ما ذكرناه من شمول الأدلة له، فذهبوا إلى اطلاق الحكم.

ودعوى الفرق بين المقام، وبين الخروج عن غير المتبادر، بلزوم الاعتياد فيه دون ما نحن فيه ، ليس ببعيد، لشهادته العرف والوجدان بذلك الافتراق، فإذا ثبت حكم الناقضيه والموجبيّه للخروج مرّه عن المخرج الطبيعي، مع انسداده بعده، ففي صورته انفتاحه من دون خروج، كان مساوياً له، لو لم يكن أولى منه، كما لا يخفى .

وأما الثالث: هو ما كان المخرج الطبيعي منه مفتوحاً، وخرج البول منه مرّة أو لم يخرج، ولكن حصل له محلّ آخر لخروج البول والغائط، وصار معتاداً له في غيره أو غير معتاد ، فالأقوال فيها أربعة .

قول بالنقض مطلقاً، أى سواء كان المخرج فوق المعده أو تحتها، وهو الأقوى والأحوط عندنا، وإن كان احتمال خلافه لا يخلو عن وجه ، بل أفتى على النقض ابن إدريس والآملى في «المصباح»، بل وصريح الشيخ الأعظم عليه، أى كونه ناقضاً مطلقاً، كما عليه العلامة في «التذكرة» وغير ذلك من الفقهاء .

وقول بعدم النقض مطلقاً، كما عليه شارح «الدروس»، وقوّاه في «الرياض» وذهب إليه صاحب «الذخيره» .

وقول بالتفصيل فيما بين كون الخروج عن فوق المعده، فلا- يكون ناقضاً، وتحتة فيكون ناقضاً، وهو قول ذهب إليه الشيخ في «الخلاف» و«المبسوط»، بل

عن ابن البرّاج في «الجواهر» أيضاً مثله .

وقول بالتفصيل بين كون الخروج عن غير الطبيعي بصوره الاعتياد، فيوجب النقض، وفي غيره فلا ، وهذا قد ذهب إليه المشهور من المتأخرين، كما عليه السيد في «العروه» والخوئي في «تنقيحه» .

فلا بأس بالإشارة أولاً إلى وجه كلام المشهور، ثم المختار ثانياً، فإذا أُجيب عن كلامهم يظهر منه الجواب عن القولين الآخرين، فلذلك نقول : إنهم استدّلوا على مختارهم بأن ما ورد مذاقهم في بعض الأخبار من قوله عليه السلام : «ما خرج من طرفيك الأسفلين» لا يكون إلا لمجرّد الذكر دون خصوصيّة للسبيلين، فبعيداً جداً .

ويزيد في ذلك مضمون صحيح زراره (١) من ذكر لفظ الذّكر والدّبر بعد الأسفلين، حيث إنّه لو كان خصوصيّة السبيل ملغاةً منهما، وكان تمام الملاك نفس البول والغائط، فكان ذكر اسم العورتين لغواً، فيفهم من ذلك أنّ الخروج من السبيل له مدخلية في الانتقاض، دون الخروج من غيره .

ودعوى أنّ ما ذكر متفرّع على وجود المفهوم في القيود المأخوذة في الحكم، كما هو الحال في القيد بكونه من الأسفلين في المقام، والحال أنّه لا مفهوم لها .

مدفوعه، بأنّ عدم المفهوم للقيود يكون في غير ما نحن فيه، لأنّ المورد _ كما في خبر زراره حيث يسأل عمّا ينقض الوضوء _ يفهم من السؤال والجواب فيه بأن ما يخرج عن السبيلين هو الحصر والانحصار، فيكون مفاده أنّ ما يخرج عن غيرهما ليس بناقض .

فضلاً عن وجود الانصراف إلى ما كان معتاداً، فما ليس بمعتاد، بل خرج مرّه واحده عن سبيل غير طبيعي _ من جهة الجرح، أو بواسطة الإبر المتعارفه في هذه الأزمنه _ لا يكون بناقض .

كما أنّ إطلاقات الأخبار، من تعليق الحكم على الثلاثة من البول والريح والغائط، وقوله تعالى: «أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ» (١) يشتمل ما يكون متعارفاً ومعتاداً وغير معتاد، متقيده بما إذا كانت معتاداً أو غير معتاد من الطرفين، لا ما يكون خارجاً عن غيرهما .

نعم ، ما يكون خارجاً من غير الطريقتين، وصار معتاداً منهما، فإنّه داخل تحت الإطلاقات، لعدم شمول الأخبار المقيده لذلك، لأنّ زواره كان سليم الطريقتين، والخطاب فيه شخصي، فلا- تشمل الصحيحه للفرض المذكور، فتكون الإطلاقات شامله له، فيحكم بناقضيته ، فلازم ذلك هو القول بالتفصيل، كما عليه المشهور .

هذا غايه ما يمكن الاستدلال على ما ذكره .

وفيه أولاً: إنّ المطلقات من الأخبار ، بل وهكذا لسان قوله تعالى: «أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ» _ وما أحسن تعبيرها وهو الحقّ كما عبّر سبحانه عن نفسه بقوله: «وَمَنْ أَضِدُّقٌ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا» (٢) ، _ من تعليق حكم وجوب التيمم على مجيء الغائط، سواء كان المجيء من الطريقتين المتعارفين، أو من غيرهما ، يمنعان عن التقييد والتخصيص، إذ بالتأمل في لسان الآية الشريفه وأقوال الأئمه عليهم السلام بقولهم في روايه الفضل بن شاذان: «لا ينقض الوضوء إلا بول أو غائط أو ريح أو جنابه» (٣) .

وخبر زكريا بن آدم: «إنّما ينقض الوضوء ثلاث: البول والغائط والريح» ، وغيرهما من الأخبار ، فإنّه يستفاد من إتيان الحكم بالنفي والإثبات أو بكلمه (إنّما) أنّه كان بصدد بيان ما هو الناقض، من دون نظر إلى عمّا يخرج، هل كان من

١- سورة النساء: آيه ٤٣ .

٢- سورة النساء: آيه ٨٧ .

٣- وسائل الشيعة: الباب ٢، نواقض الوضوء، الحديث ٨ .

الطرفين أو غيرهما، فكأنه قيل: كلما خرج واحدٌ هذه الثلاثة من الإنسان، ممّا يصدق عليه عرفاً تلك العناوين، فإنه ناقض وموجب، كما لا يخفى .

وأما ثانياً: لو سلّمنا عدم مانعيه المطلقات بنفسها عن التقييد، لكنّها أبيه عن التقييد بالأخبار المقيده مثل صحيح زراره عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام: «ما ينقض الوضوء؟ قال:- ما يخرج من طرفيك الأسفلين من الذكر والدبر، من الغائط والبول»(١).

وفى صحيحه أخرى له: «لا ينقض الوضوء إلا ما خرج من طرفيك أو النوم»(٢).

وموثقه أديم بن الحرّ: «أنه سمع أبا عبد الله عليه السلام يقول: لا ينقض الوضوء إلا ما خرج من طرفيك الأسفلين اللذين أنعم الله عليك بهما»(٣).

ومثله فى التعبير خبر ابن بزيع(٤) وغير ذلك من الأخبار، لأنّ الحصر فيها إضافي بالنسبه إلى غيرها ممّا يخرج عن الطرفين غير هذه الثلاثة، أو الخارج من غير الطرفين من غير هذه الثلاثة، كما قد يشهد لذلك صحيح أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: سألته عن الرعاف والحجامه وكلّ دم سائل؟ فقال: ليس فى هذا وضوء إنّما الوضوء من طرفيك اللذين أنعم الله بهما عليك»(٥) فليست هذه الأخبار فى صدد تقييد المطلقات، وأنّ ما يخرج من غير المخرج المتبادر لو كان من أقسام هذه الثلاثة من البول والغائط والريح يكون غير ناقض .

وإن شئت أن تقول بالانصراف فى المطلقات، معتضده مع تلك المقيّدات، الموجب للحمل على ما هو الخارج عن السببين ،

- ١- وسائل الشيعه: الباب ٢، نواقض الوضوء، الحديث ٦.
- ٢- وسائل الشيعه: الباب ٢، نواقض الوضوء، الحديث ٢.
- ٣- وسائل الشيعه: الباب ٢، نواقض الوضوء، الحديث ١.
- ٤- وسائل الشيعه: الباب ٢، نواقض الوضوء، الحديث ٩.
- ٥- وسائل الشيعه: الباب ٧، نواقض الوضوء، الحديث ١٠.

فنفول :

يلزم أن يكون هذا الانصراف موجوداً في أصل نجاسه البول والغائط، بأن يدعى بكون البول الخارج عن مخرج البول نجساً لا غيره، وهكذا الغائط، مع أنه إطلاق الإجماع، فليس هذا إلا من جهة أنه لا انصراف في تلك المطلقات بحيث يشمل ذلك .

فظهر ممياً ذكرنا بأن الصلة التي أتى بها في الأخبار المقتية، ليست في صدد التقييد لإطلاق الموصول وعمومه، بل كانت في مقام بيان ما كان معروفاً ومعهوداً في الخارج، أى ما يكون خارجاً عن مثل هذين السيلين، ومشيراً إليهما، إلا أن الغلبة أوجبت معهوديته بالإشارة إليه، لا أن تكون الأخبار المقتية محمولة على ما هو الغالب، كما قد يستشعر من العلامة في «التذكرة»، حتى يتوجه إليه إشكال الشيخ الأعظم قدس سره من أن الغلبة إن أوجبت الإنصراف، فكيف لا تكون هكذا في المطلقات أيضاً؟!!

وثالثاً: بأن ذكر الطرفين _ من الذكر والدبر _ في خبر زراره، ليس لبيان الإحتراز عما هو خارج عن غيرهما، حتى يدل على مدعى المشهور، بل يمكن أن يكون ذكرهما لإفهام ما هو المتعارف، من بيان ما هو الموجود في الخارج، وأنه محلّ لذلك، أو ظرفاً له، كما قد يقال: بأن الماء الجارى في النهر طاهرٌ مطهّرٌ وحيث أنه يفهم منه عرفاً أن ليس المقصود منه كون النهر ملاكاً لطهارته، بل كان الوصف بحسب ما هو موجودٌ في الخارج بالفعل، فلذلك كان الجريان _ ولو في غير النهر أيضاً _ طاهراً ومطهراً، ولا يكون ذكر النهر هاهنا لغواً، كما لا يخفى .

ورابعاً: يجاب عما ذكره لخروج ما هو المعتاد في غير المخرج الطبيعي، بأنه وإن لم تشمله الأخبار المقتية بالأسفلين، إلا أنه داخل في المطلقات، وجعل وجه عدم شمول المقتيات له، كون الخطاب شخصياً ومتوجّهاً إلى زراره، وهو كان سليم المخرجين .

وفيه أولاً: إن كان أكثر الأخبار _ لاسيما ما مشتمله على كاف الخطاب، الموهوم لما ذكر، إلا أنه في بعض الأخبار قد ورد ذكر الطرفين خالياً عن كاف الخطاب، فلا يتوهم كون الخطاب شخصياً، هذا كما في خبر فضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام: «قال: إنما وجب الوضوء ممّا خرج من الطرفين خاصّه ومن النوم دون سائر الأشياء، لأنّ الطرفين هما طريق النجاسه» (١) الحديث.

فإنّه مع التوجّه إلى تعليقه بقوله: «لأنّ الطرفين هما طريق النجاسه» يوجب إفهام المعنى الواسع للطرفين، وهو كلا- ما يعدّ لخروجهما، بلا فرق بين كونه طبيعياً أم لا .

وثانياً: إنّ كاف الخطاب في مثل تلك الأخبار ليس المقصود الشخص الخارجى، كما في صحيح زراره المفروض كونه سليم المخرجين، بل المقصود هو مافى نوع الإنسان ، غاية الأمر حيث كان الغالب فى الخارج، هو سلامه أفراد الإنسان بحسب النوع من جهه المخرج، فلذلك يخاطب بالشخص، ويقال طرفيك الأسفلين ، ولا- ينافى ذلك أن يكون طريق فرد ما هو مجاور للمخرج الطبيعى، وكان خروج الأ-خبثين منه ، لاسيما مع العناية بقوله: «بما أنعم الله عليك بهما» ، حيث يفهم منه أنّ المقصود من الإنعام أنّه قد جعل الله له محلاً- لخروج الأ-خبثين عن بدنه، سواء كان مخرجه الطبيعى أو غيره، لأنّ حيثه الإنعام كان فى أصل الخروج، لا فى خصوصيه كونه من المخرج الطبيعى.

فعلى ما ذكرنا نقول: إنّ الأقوى شمول الأدلّه والأخبار بإطلاقاتها وتقييداتها _ وكذلك الآيه _ بذلك المورد مطلقاً، سواء كان الخروج من غير الطبيعى معتاداً للشخص أو غير معتاد .

والعجب منهم، أنّهم بعد تقييد المطلقات بالمقيّدات فى الطبيعى، كيف يتقنون

إطلاق المطلقات في المعتاد غير الطبيعي ، مع أنه بعد تقييد المطلقات، لا يبقى لنا إطلاق حتى يتمسك بها للمعتاد منه أيضاً، كما لا يخفى .

إذا عرفت وجه الاستدلال لكلام المشهور، والجواب عنه، يظهر لك أن مقتضى ما ذكرناه هو الحكم بالنقض والإيجاب، بخروج البول والغائط من غير الطبيعي مطلقاً، من دون فرق بين الاعتقاد وغيره .

كما لا فرق في ذلك إذا انطبق على الخارج عنوان البول والغائط، بين كونه خارجاً عن فوق المعده _ وهو غير واقع عادة، وإن حُكي وقوعه عن شخص، كما في «المصباح» للأملی قدس سره _ أو كان خروجه عن تحت المعده، لعدم خصوصيته في ذلك لما نحن بصدده .

وقد يؤيد جميع ما ذكرناه، أنه لو لم يكن البول والغائط الخارجان عن غير الطبيعي ناقضين، يلزم أن يكون الإنسان _ الذي حاله كذلك _ ناقضه منحصرأ في النوم، لا الثلاثة الخارجه عن غير الطبيعي، وهذا بعيد غاية .

فالأقوى أن البول والغائط مطلقاً، سواء كان معتاداً أو غير معتاد، وسواء كان خارجاً عن المخرج الطبيعي أو لم يكن، كان ناقضاً وموجباً.

لا يخفى أن البحث الواقع في خروج البول أو الغائط، عن غير المخرج المعتاد بغير اعتياد، إنما كان في ناقضيتهما وموجبتهما ، وأمّا عن نجاستهما، فقد يظهر من قول صاحب «الحدائق» قدس سره بأنه لم يفتر على نصّ للأصحاب في ذلك. ولكن في «الجواهر» أن الحكم بالنجاسة ممّا لا ينبغي الشكّ والارتباب فيه.

والتأمّل الظاهر من كلامه ليس على ما ينبغي، كما أن الأقوى عندنا كذلك، لأن أدلّه إطلاقات النجاسة للبول والغائط، يشمل المورد أيضاً شمولاً قطعياً وإجماعياً، ولا يكون دعوى الانصراف إلى المتعارف مسموعاً، وهو واضح .

كما أنه لا فرق في ناقضيتهما بين الكثير منهما أو القليل، حتى مثل القطره من البول، بل الأقلّ منه، حتى لو تلوث رأس شيشه الإحتقان بالبول أو العذره، إذا

صدق عليهما اسمهما، لشمول إطلاقات الأدله لمثله.

ودعوى الانصراف إلى المتعارف ، مضافاً إلى دلالة خبر عمّار بن موسى (١) إلى ذلك، وقد عرفت توضيحه بقوله في مورد حَبّ القرع: «وإن خرج متلطّخاً بالعدره فعليه أن يعيد الوضوء، وإن كان في صلاته قطع الصلاة، وأعاد الوضوء والصلاه»، فالمسأله واضحه .

الأحداث الموجبه للوضوء / الريح

كما أنّ الظاهر وضوحها أيضاً في مثل عدم ناقضيه ما لا ينفصل عن الإنسان بالخروج ، بل كان جزءاً من العذره متّصله بالمقعد وبقيتها في الباطن، ثمّ تخرج فإنّه غير ناقض إلاّ باعتبار أصل خروجه الأوّل، الذي يصدق أنّه كان داخلاً وخرج .

كما قد يشكل الناقضيه بما إذا أدخل البول في المثانه بواسطه الإبره المعموله في هذه الأزمنه، وخرج ولو عن مخرجه المعتاد، ويعلم أنّه ليس إلاّ البول الذي قد أدخل فيه فإنّ صدق المَحْـدُثِيه لذلك مشكل جداً، لانصراف الأدله عن مثله قطعاً، كما لا تشمل الفرض السابق من العذره .

كما لا إشكال في عدم ناقضيه ما هو الخارج عن المخرج الطبيعي، غير البول والغائط من الرطوبات الأخر، من المذى والوذى، أو الرطوبات الباقية في مجرى البول والغائط بعد التطهير، ممّا لا يصدق عليها البول والغائط، لدلاله الأدله على انحصار الناقضيه بمثل البول والغائط والمنى، كما سيأتى إن شاء الله .

هذا تمام الكلام في البول والغائط .

واعلم أنّ الكلام في مسأله الريح، من حيث محلّ الخروج، من جهه كونه مساوياً أو غير معتاد، أو كون خروجه عن المخرج الطبيعي أو غيره، هل يكون كالبول والغائط أم لا؟

المختار عندنا أنّ كلّ ريح، يصدق عرفاً أنّه ريح، خرج عن مخرج الغائط

__ لا خصوص الدبر __ يعدّ ناقضاً بلا فرق بين كون خروجه منه معتاداً أو لا وكونه طبيعياً أو لا .

نعم ، لا بدّ من صدق الضرطه والفسوه عليه، فحينئذٍ يقع الكلام في أنّه هل يعتبر في الناقضيه الصوت أو الرائحه أم لا ؟

فقد يتوهم اعتبار أحدهما على البدئيّه، لدلاله صحيح زراره، عن أبي عبدالله عليه السلام : قال : لا يوجب الوضوء إلاّ من غائطٍ أو بولٍ أو ضرطهٍ تسمع صوتها، أو فسوه تجد ريحها» (١).

وصحيح معاويه بن عمّار عن الصادق عليه السلام في حديث : «فلا ينقض الوضوء إلاّ ريح تسمعها أو تجد ريحها» (٢).

وخبر سماعه منها: «قال : سألته عمّا ينقض الوضوء ؟ قال : الحدث تسمع صوته أو تجد ريحه» (٣) الحديث .

وصحيح الصدوق، بإسناده عن عبد الرحمن بن أبي عبدالله، أنّه قال للصادق عليه السلام : «أجد الريح في بطني، حتّى أظنّ أنّها قد خرجت ؟ فقال : ليس عليك وضوء، (إلاّ- أن) تسمع الصوت أو تجد الريح . ثمّ قال : إنّ إبليس يجلس بين اليتى الرجل فيحدث ليشكّكه» (٤).

ومارواه المحقّق في «المعتبر» مرسلًا عنه عليه السلام : «قال : إذا وجد أحدكم في بطنه شيئاً، فأشكّل عليه أخرج منه شيء أم لا ، لم يخرج من المسجد حتّى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً» (٥).

١- وسائل الشيعه: الباب ٢، نواقض الوضوء، الحديث ٢.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١، نواقض الوضوء، الحديث ٣.

٣- وسائل الشيعه: الباب ١، نواقض الوضوء، الحديث ٤.

٤- وسائل الشيعه: الباب ١، نواقض الوضوء، الحديث ٥.

٥- وسائل الشيعه: الباب ١، نواقض الوضوء، الحديث ١٠.

على اعتبار أحد الأمرين، فلو علم بخروج ريحٍ لم يكن له صوت ولا ريح، فليس يناقض أصلاً .

ولكن الإنصاف _ كما عليه اتفاق الفقهاء ولم ينقل الخلاف من أحد _ بأن الصوت أو الريح ليس فيهما خصوصيه ، بل لا يكون ذكرهما إلا _ من جهه المعرفيه والعلاميه، على أنه الريح الناقض، لثلاً _ يقع في الوسوسه من الشيطان الرجيم، كما يشهد لذلك ما في صدر خبر الصدوق بالظن للخروج ، فأجاب عليه بتلك العلامه، ثم قال في ذيله بأن وجه عدم الاعتناء بالظن هو طرد وسوسه الشيطان الذى يجلس بين اليتى الرجل، كما يدلّ عليه بالصرّاحه أيضاً صدر صحيح معاويه بن عمّار، بقوله : «إنّ الشيطان ينفخ في دبر الإنسان، حتّى يخيل إليه أنه قد خرج منه ريح، فلا ينقض الوضوء إلاّ ريح تسمعها أو تجد ريحها» (١) . هذا أوّلاً .

وثانياً : إنه يبيّن كون اليقين بخروج الريح ناقضاً _ ولو لم يكن له صوت ولا ريح _ معتبره «قرب الإسناد» ، عن عليّ بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام : «قال : سألته عن رجل يتكئ في المسجد... إلى قوله : وسألته عن رجل يكون في الصلاه، فيعلم أنّ ريحاً قد خرجت فلا يجد ريحها ولا يسمع صوتها؟ قال : يعيد الوضوء والصلاه، ولا يعتدّ بشيء ممّا صلّى إذا علم ذلك يقيناً» (٢) .

ومثله في بيان هذا الأمر الحديث المروى في «فقه الرضا».

«ولا تغسل ثوبك إلاّ ممّا يجب عليك في خروجه إعادة الوضوء، ولا تجب عليك إعادة إلاّ بين بول أو منى أو غائط أو ريح تستيقنها، فإن شككت في ريح أنّها خرجت منك أو لم تخرج، فلا تنقض من أجلها الوضوء، إلاّ أن تسمع صوتها أو تجد ريحها، وإن استيقنت أنّها خرجت منك، فأعد الوضوء، سمعت وقعها أو لم

١- وسائل الشيعه: الباب ١، نواقض الوضوء، الحديث ٩.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١، نواقض الوضوء، الحديث ٢.

تسمع، وشممت ريحها أو لم تشم» (١).

فعلى ما ذكرنا، ظهر عدم وجود تعارض بين مضامين الأخبار، ومقتضى الجمع الحكم بأنّ الناقض هو أصل الريح، إذا علم به، سواء كان له صوت وريح أم لا، لكنّه أنّه إذا شكّ فان عليه أن يحكم بالعدم، حذراً عن الوسوسة، «إلا أن تسمع صوتها أو تجد ريحها» فإنّ أحد هذين الأمرين يعدّ علامه لوجودها .

فما عن «المدارك» من احتمال تقييد ناقضيه الريح بوجود أحد الوصفين فيها، ليس إلاّ لبيان صرّف الاحتمال، وإفهام وجود الأخبار بذلك، وإلاّ فإنّ مجموع الإجماع وإطلاق هذه الأخبار حجّه عليه، كما لا يخفى .

ثمّ لا- يذهب عليك أنّ الملا-ك في ناقضيه الريح، هو ما يكون خارجاً عن مخرج الغائط، ولو لم يكن دبراً، لكن شرط أن يصدق عليه الضرطه والفسوه، فما يخرج عن غيره كالخارج عن قُبَل المرأة حين المجامعه وغيرها، أو من قُبَل الرجل إنّ أمكن تصوّره، فلا يعدّ ناقضاً بناقض .

وا احتمال كون فرج المرأة له منفذٌ إلى المعده - كما عن بعض - كلام لا يُعبأ به ، بل لو سلّمنا ذلك، فإنّ إثبات الناقضيه لمثله، من مضمون تلك الأخبار، مشكل جداً، لانصرافها إلى ما هو المعمول في الخارج، الصادق عليه أحد العنوانين ، فما ذهب إليه «المعتبر» و«التذكرة» و«شرح الموجز» من ناقضيه الريح الخارجه من قُبَل المرأة بالتعليل بكونه متّصلاً بداخل جوف المعده ومنفذاً، ليس بشيء .

كما أنّ قول صاحب «الحدائق» بأنّ جملة من الأصحاب قد صرّحوا بنقض الريح بالخروج من قُبَل الرجل والمرأة، من غير تقييد بالإعتياد، مع تقييد ناقضيه البول والغائط به، ليس بوجيه، لعدم تصريح في كلام الأصحاب بذلك، على ما راجعنا مؤلفاتهم.

والنوم الغالب على الحاستين (١)

بل ولو سلّم وجود التصريح به فلا يعبأ به، مع وجود الأدلّة على خلافهم، كما هو واضح .

فقد ظهر ممّا ذكرنا أنّ قول المحقّق، في جعل الموجب في الثلاثه، لخصوص ما يخرج عن المعتاد ليس في محله، فما ذكره بعده بقوله: «ولو خرج الغائط بما دون المعده نقض في قول»، يكون صحيحاً لكنّه، خلافاً لمختار نفسه قدس سره بقوله: «والأشبه أنّه لا ينقض» .

كما أنّ القول بناقضيه خروجها عن غير الموضع المعتاد وكذا لو خرج عن جرح ثم صار معتاداً، كما وقع في كلامه بقوله: «ولو اتّفق المخرج في غير الموضع المعتاد نقض، وكذا لو خرج الحدث من جرح ثم صار معتاداً». صحيح، بل ولو لم يكن الخروج عن غير المخرج الطبيعي معتاداً كما عرفت، بلا فرق في جميع ذلك بين البول والغائط والريح، كما لا فرق في ناقضيه الريح بين كونه ذات صوت أو ريح وعدمهما، إذا علم بخروجه، فافهم .

(١) ولا- إشكال في ناقضيه النوم للوضوء في الجملة، وهي مورد وفاق بين الفقهاء، لو لم نقل بين المسلمين، إلّا عن بعض في بعض أقسامه، والأخبار المستفيضه، بل المتواتره، دالّه عليه، فلا- بأس بالإشاره إليها، حتّى يكون الناظر إليها على بصيره من حكمه فيدلّ على ناقضيه النوم قوله تعالى: «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ» (١) الآية .

فإنّ ظاهرها يدلّ على أنّ مطلق من قام للصلاه _ سواء كان عن حال قعود أو اضطجاع أو حال قيام لأمر آخر _ وأراد إتيان الصلاه _ إن أريد من (القيام)

الكنايه عن إتيان الصلاه، لا- القيام اللغوى _ فإنه يوجب الوضوء بمقتضى الأمر المتعلق لأجزاء الوضوء، فى قوله : «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ» مطلقاً، سواء كان متطهراً أو غير متطهراً .

الأحداث الموجبه للوضوء

فبالإجماع والضروره، القائمين على عدم وجوب الوضوء للمتطهّر، لابد أن يقول بأحد الأمرين .

أما القول بخروج المتطهّر عن مساق الآيه، فيبقى الأمر على حاله من الظهور فى الوجوب .

أو القول بكون الأمر مستعملاً فى الجامع بين الوجوب والندب، أى مطلق رجحان الفعل، حتى يكون فى غير المتطهّر واجباً، وفيه مستحباً، وعلى هذا، القرينه وجود أخبار كثيره داله على عدم وجوب الوضوء للمتطهّر، فيصير حينئذٍ من قبيل قوله عليه السلام : «اغتسل للجمعه والجنابه» .

غايه الأمر على هذا الوجه، ليس فى الآيه دلاله لناقضيه النوم ولو اشاره، بل مقتضى إطلاقها وجوب الوضوء أو استحبابه لمطلق القيام للصلاه، كما لا يخفى ، خلافاً للوجه الآخر المستفاد من بعض الأخبار، وإجماع المفسرين مثل الشيخ الطوسى فى «التبيان» و«العلامة» فى «المنتهى»، وذلك لما ورد فى بعض الروايات على كون المراد من القيام هو القيام عن النوم لا المطلق، أو هو، كما فى موثقه (أو مصححه) ابن أبى عمير عن ابن بكير: قال : قلت لأبى عبدالله عليه السلام : «قوله تعالى : «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ» ما يعنى بذلك ؟ قال : إذا قمتم من النوم . قلت : ينقض النوم الوضوء ؟ فقال : نعم ، إذا كان يغلب على السمع ولا- يسمع الصوت»(١) .

وخبر بكير بن أعين عن أبى جعفر عليه السلام : «فى قوله تعالى : «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ» قلت : ما

عنى بها؟ قال: من النوم»(١).

وحديث القطب الراوندى فى «آيات الأحكام» فى ذيل الآيه: روى أنّ الباقر عليه السلام: «سُئِلَ: ما المراد من القيام إليها؟ قال: المراد به القيام إلى النوم»(٢).

فهذه جملة من الأخبار الدالّة على ذلك .

فعلى هذا يمكن أن يكون الأمر فى الآيه مستعملاً فى الوجوب، كما هو الظاهر من الأمر، فتدلّ على كون النوم ناقضاً للوضوء، معتضده بالأخبار الدالّة على كون المراد من القيام هو القيام من النوم، هذا بحسب الآيه .

وأما ثبوت الحكم بواسطة الأخبار: منها ما رواه زراره فى الصحيح عن أحدهما عليهما السلام: «قال: لا ينقض الوضوء إلا ما خرج من طرفيك أو النوم»(٣).

وخبر عبدالله بن المغيرة ومحمّد بن عبدالله: «قالا-: سألتنا الرضا عليه السلام عن الرجل ينام على دابّته؟ قال: إذا ذهب النوم بالعقل فليعد الوضوء»(٤).

وصحيح عبد الحميد بن عوّاض عن أبى عبدالله عليه السلام: قال: سمعته يقول: من نام وهو راکع أو ساجد أو ماش على أىّ الحالات فعليه الوضوء»(٥).

وصحيح إسحاق بن عبدالله الأشعري عن أبى عبدالله عليه السلام: «قال: لا ينقض الوضوء إلا حدث والنوم حدث»(٦).

وخبر سماعه قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل ينام وهو ساجد؟ قال:

- ١- مستدرک الوسائل، الباب ٣، نواقض الوضوء، ح ٤
- ٢- مستدرک الوسائل، الباب ٣، نواقض الوضوء، ح ١
- ٣- وسائل الشيعة: الباب ٣، نواقض الوضوء، الحديث ١.
- ٤- وسائل الشيعة: الباب ٣، نواقض الوضوء، الحديث ٢.
- ٥- وسائل الشيعة: الباب ٣، نواقض الوضوء، الحديث ٣.
- ٦- وسائل الشيعة: الباب ٣، نواقض الوضوء، الحديث ٤.

ينصرف ويتوضأ»(١). وابن بكير الذى مرّ ذكره(٢).

وصحيح زيد الشحام فى حديث عن الصادق عليه السلام: «أنّ علياً عليه السلام كان يقول: من وجد طعم النوم، فإنّما أوجب عليه الوضوء»(٣).

وصحيح عبد الرحمن بن الحجاج، فى حديث عن الصادق عليه السلام: «قال: من وجد طعم النوم قائماً أو قاعداً، فقد وجب عليه الوضوء»(٤) إلى غير ذلك من الأخبار الدالّة بالصراحة أو الإشاره، وهذا المقدار يكفى فى ثبوت الحكم فى المقام.

فيقع الكلام حينئذٍ فى أمور:

الأمر الأوّل: هل المراد من النوم، هو ذهاب العقل — كما فى بعض الأخبار — مثل خير عبدالله بن المغيرة، أو عدم سماع الصوت — كما فى بعض آخر — مثل خبر ابن بكير، أو ما يغلب على السمع والبصر — كما فى خبر سعد: عن الصادق عليه السلام، قال: اذنان وعينان، تنام العينان ولا تنام الأذنان، وذلك لا ينقض الوضوء، فإذا نامت العينان والأذنان انتقض الوضوء»(٥).

وفى بعض آخر إضافه القلب معهما كما فى صحيح زراره، عن الصادق عليه السلام فى حديث: «فإذا نامت العين والأذن والقلب وجب الوضوء»(٦).

وفى بعض آخر يكون لفظ النوم بصوره الإطلاق، من دون أن يكون مقيداً بقيد، كما فى كثير من الأخبار الماضيه؟

ولكن الظاهر أنّ ملاك الناقضيه وجود أصل النوم، وحيث كان ذلك قد يشته

-
- ١- وسائل الشيعه: الباب ٣، نواقض الوضوء، الحديث ٥.
 - ٢- وسائل الشيعه: الباب ٣، نواقض الوضوء، الحديث ٧.
 - ٣- وسائل الشيعه: الباب ٣، نواقض الوضوء، الحديث ٨.
 - ٤- وسائل الشيعه: الباب ٣، نواقض الوضوء، الحديث ٩.
 - ٥- وسائل الشيعه: الباب ١، نواقض الوضوء، الحديث ٨.
 - ٦- وسائل الشيعه: الباب ١، نواقض الوضوء، الحديث ١.

مع مبادئه عند الناس، فلذلك جعل الشارع له معياراً حتى يُعرف به، فالظاهر هو كون وجوب النوم يؤثر في ذهاب العقل الناشئ من نوم القلب، وهو يعرف بنوم

الأذن، بأن لا يسمع صوتاً، وأما نوم العين فهو من أهون مراتب آثار مبادئ النوم، وليس بنوم، ولذلك لم يجعله بخصوصه من علائمه، إذ ربما لا تبصر العين وتنوم ويفهم الكلام ويسمع، كما قد ينعكس الأمر في بعض الأفراد فتكون عينه مفتوحة ولكن القلب والأذن نائمين، فلا إشكال في تحقّق النوم.

فيفهم من بيان التفصيل في خبر زرارته، بقوله: «يا زرارته قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن»^(١) أن تمام الملاك هو نوم الأذن من جهة أنه دالٌّ ومعرفٌ على نوم القلب وذهاب العقل، فانضمام العين في بعض الأخبار إلى الأذن أو به مع القلب، كان لدفع توهم كفايه نوم العين فقط، فالتعبير بنوم الأذن يكفي عن الجميع، مضافاً إلى وضوح ذلك عند العرف، كما يفهم من خبر زيد الشحام، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الخفقه والخفتين؟ فقال: ما أدري ما الخفقه والخفتين، إن الله تعالى يقول: «بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ»^(٢) إن علياً عليه السلام كان يقول: من وجد طعم النوم فإنما أوجب عليه الوضوء»^(٣)، فكأنه من الواضحات، حيث يفهم الإنسان من عند نفسه أنه قد نام أم لا، فالمسألة بحمد الله واضحة.

الأمر الثاني: في أنّ النوم ناقض بأيّ وجه حصل سواء قاعداً أو قائماً أو مجتمعاً أو منفرجاً أو مضطجعاً، خلافاً لما نقل عن الصدوق، حيث نقل يدلان على عدم ناقضيته إلا في حال الاضطجاع والانفراج، حيث أورد في «الفاقيه» بعض ما يدلّ عليه كما سننقله إن شاء الله.

١- وسائل الشيعة: الباب ١، نواقض الوضوء، الحديث ٦.

٢- سورة القيامة: آية ١٤.

٣- وسائل الشيعة: الباب ٣، نواقض الوضوء، الحديث ٨.

وأما الدليل على ما ادّعيناه هو دلالة صريح الأخبار الكثيره وظهورها في ذلك، أبينها وأظهرها صحيح عبد الحميد بن عواض، عن الصادق عليه السلام: «قال: سمعته يقول: من نام وهو راکع أو ساجد أو ماش على أيّ الحالات فعليه الوضوء»^(١).

وصحيح ابن المغيرة ومحمد بن عبدالله، قالوا: «سألنا الرضا عليه السلام عن الرجل ينام على دابّته . فقال: إذا ذهب النوم بالعقل فليعد الوضوء»^(٢).

وصحيح عبد الرحمان في حديث: «قال: من وجد طعم النوم قائماً أو قاعداً فقد وجب عليه الوضوء»^(٣).

بل وهكذا إذا نام قاعداً مع العله، لصراحه دلالة خبر معمر بن خلاد: «قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل به عله لا يقدر على الاضطجاع، والوضوء يشتدّ عليه، وهو قاعدٌ مستند بالوسائد، فربما أغفى وهو قاعد على تلك الحال؟ قال: يتوضأ . قلت له: إنّ الوضوء يشتدّ عليه لحال علته؟ فقال: إذا خفى عليه الصوت فقد وجب عليه الوضوء»^(٤)، الحديث .

والإغفاء هو النوم كما في «الصحاح» و«القاموس» على ما في «الجواهر»، أو النعسه كما عن «الوافي» أيضاً، ولعلّ وجه إصرار الراوى، كان بلحاظ أنّه لعلّ الإمام أجازته في تلك الحالة والعهه _ كما عليه بعض العامه من عدم ناقضيته قاعداً مجتمعاً كما عن الشافعي، بل مطلقاً كما عن أبي حنيفة _ .

وغير ذلك من الأخبار تدلّ أيضاً على المسأله .

فمع وجود هذه الأخبار، لا يعبأ بما نقل عن عليّ بن بابويه، من عدم ناقضيته

١- وسائل الشيعه: الباب ٣، نواقض الوضوء، الحديث ٣.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٣، نواقض الوضوء، الحديث ٢.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٣، نواقض الوضوء، الحديث ٩.

٤- وسائل الشيعه: الباب ٤، نواقض الوضوء، الحديث ١.

مطلقاً، وحصر النواقض بالبول وأخويه، للإمكان أن يكون مراده الحصر بالنسبه إلى سائر ما يخرج عن الإنسان من الماء، فيكون حصرًا إضافيًا لا- في قبال مثل النوم، بل كيف يمكن ذلك مع نقل ولده الصدوق اتفاق الإماميه على ناقضيته من دون أن يعبا بكلام أبيه، مع كونه من رؤسائهم .

كما لا يُعبأ بما نقل عن الصدوق قدس سره من القول بعدم ناقضيه، إذا كان قاعداً،

لمجرد وجود بعض ما يدل على ما يوافقه، مثل خبر عمران بن حمران: «أنه سمع عبداً صالحاً عليه السلام يقول: من نام وهو جالس لا يتعمد النوم فلا وضوء عليه»^(١).

وخبر بكر بن أبي بكر الحضرمي: «قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام: هل ينام الرجل وهو جالس؟ فقال: كان أبي يقول: إذا نام الرجل وهو جالس مجتمع، فليس عليه وضوء، وإذا نام مضطجعا فعليه الوضوء»^(٢).

ومضمرة سماعه: «أنه سأله عن الرجل يخفق رأسه، وهو في الصلاة قائماً أو راکعاً؟ فقال: ليس عليه وضوء»^(٣).

ومرسله الصدوق: «قال: سئل موسى بن جعفر عليه السلام عن الرجل يرقد وهو قاعد هل عليه وضوء؟ فقال: لا وضوء عليه ما دام قاعداً إن لم ينفرج»^(٤).

وخبر عبدالله بن سنان: «عن أبي عبدالله عليه السلام في الرجل هل ينقض وضوئه إذا نام وهو جالس؟ قال: إن كان يوم الجمعة في المسجد فلا وضوء عليه وذلك أنه في حال ضروره»^(٥).

فإن في بعضها موهونه من حيث السند، كما في خبر عمران الأوزاعي، حيث

-
- ١- وسائل الشيعه: الباب ٣، نواقض الوضوء، الحديث ١٤.
 - ٢- وسائل الشيعه: الباب ٣، نواقض الوضوء، الحديث ١٥.
 - ٣- وسائل الشيعه: الباب ٣، نواقض الوضوء، الحديث ١٢.
 - ٤- وسائل الشيعه: الباب ٣، نواقض الوضوء، الحديث ١١.
 - ٥- وسائل الشيعه: الباب ٣، نواقض الوضوء، الحديث ١٦.

لم يوثقه أحد من الرجال، ومثله بكر بن أبي بكر إضمار سماعه .

أو وهناً من حيث الدلالة، لإمكان أن يكون المقصود من قوله: «لا- يتعمّد النوم» في خبر عمران، الكنايه عن عدم تحقّقه لا حصوله من غير اختيار، كما هو الظاهر بدوّاً، كما لا يبعد الحمل عليه خبر سماعه بقوله: «يخفق رأسه»، أن يكون كنايه عن عدم غلبه النوم، كما لا يأبى عن الحمل بذلك مرسله الصدوق، كما يؤيّدده قوله: «ما دام قاعداً إن لم ينفرج» حيث قيد القعود بعدم الانفراج، فيعدّ

كنايه عن عدم غلبه النوم، لأنّه إذا غلب ينفرج الأعضاء.

فعليه لا ينافى مع ما التزم في أوّل كتاب «الفقيه» بالإفتاء بما يذكر فيه، مع إمكان أن يقال: إنّ هذه الجملة إنّما تصحّ فيما إذا ذكر خبراً من دون ذكر معارضه، بخلاف ما لو ذكر كليهما، كما في ما نحن فيه، لأنّه مضافاً إلى، نقل صحيحه زراره الداله على ناقصيه النوم للوضوء، فيكون المقصود من كلامه في نقله المرسله في أمثال هذه المقامات، به مع ما يقتضيه الجمع بينه وبين ما يعارضه، إذ أن شأن الفقيه هو الفتوى، لا مجرد سرد الأحاديث فإنّ ذلك من شأن المحدّثين.

أو وهناً من حيث الجبهه، فلا يبعد أن يكون خبر بكر بن أبي بكر من هذا القبيل حيث ورد فيه أنّ أبي يقول: وهو مشعرٌ لذلك _ أى التقيّه _ إذا كان الخبر منقولاً عن الصادق عليه السلام، حيث كان عليه السلام معاصراً الدال على الشافعي، الذي كان متأخراً عن الباقر عليه السلام، ولا يبعد صدوره تقيّه.

وخبر عبدالله بن سنان، الدال على كونه في المسجد في يوم الجمعة، حيث كان ازدحم لصلاه الجمعة، وإرادته الخروج منه للوضوء مع نومه قاعداً يوجب له الخطر بحسب نظر العامه، ولذلك أضاف في ذيله بكونه في حال الضروره .

وأما وظيفته من جهه كفايه هذه الصلاه له أو لا؟ فإنّ الأخبار ساكتة في الجملة، وهو العالم .

وهل يجيز فقيه لنفسه أن يفتى على طبق مضمون هذه الأحاديث، التي قد

عرفت حالها، مع وجود أخبار مستفيضه _ لو لم تكن متواتره _ على ناقضيه النوم مطلقاً، في تمام الحالات؟
فإن دلالة الأخيره الأقوى، بل عليه الفتوى جزماً، كما لا يخفى .

الأمر الثالث : في أنّ النوم بنفسه ناقضٌ أو أنّه ناقضٌ من جهه أنّه موجب لاسترخاء الأعضاء، فيخرج منه مثل الريح فيوجب نقض الوضوء ؟

والذى يظهر من بعض الأخبار هو الثانى، مثل خبر «العلل» و«عيون

الأخبار» ، فى حديثٍ، عن الفضل عن الرضا عليه السلام (١).

وأما النوم فإنّ النائم إذا غلب عليه النوم، فإنّ من الممكن استرخاء عضلات مخرجه وخروج ريح منه، فيوجب عليه الوضوء لهذه العلة .

وخبر أبى الصباح الكنانى، عن أبى عبدالله عليه السلام : «قال : سألته عن الرجل يخفق وهو فى الصلاه ؟ فقال : إن كان لا يحفظ حدثاً منه إن كان، فعليه الوضوء وإعادته الصلاه، وإن كان يستيقن أنّه لم يحدث فليس عليه وضوء ولا إعادته» (٢).

وكذلك الأخبار التى تدلّ على حصر النواقض، فيما يخرج عن الطرفين ، مثل خبر سالم أبى الفضل بقوله : «ليس ينقض الوضوء إلا ما خرج من طرفيك الأسفلين» (٣) ، الحديث .

وخبر أبى بصير، بقوله : «إنما الوضوء من طرفيك الذين أنعم الله بهما عليك» (٤).

وأمثال ذلك ، هذا ، ولكن الحقّ كون نفس النوم ناقضاً، لأنّه _ مضافاً إلى ما عرفت فى صدر المسأله من الأخبار التى تعدّ نفس النوم من النواقض _ ينافى ذلك مع ما فى صراحه صحيح إسحاق بن عبدالله الأشعري ، عن أبى عبدالله عليه السلام :

- ١- وسائل الشيعة: الباب ٣، نواقض الوضوء، الحديث ١٣.
- ٢- وسائل الشيعة: الباب ٣، نواقض الوضوء، الحديث ٦.
- ٣- وسائل الشيعة: الباب ٣، نواقض الوضوء، الحديث ٤.
- ٤- وسائل الشيعة: الباب ٣، نواقض الوضوء، الحديث ٥.

وفى معناه كلما أزال العقل من إغماء أو جنون أو سُكْرٍ (١)

«قال: لا ينقض الوضوء إلا حدث والنوم حدث» (١).

وأما الجواب عمياً في «العلل»: فيمكن أن يقال بكون ما ذكره هو الحكمه للجعل، إذ قد تُطلق العله على الحكمه، فلا ينافى ذكر لفظ العله في ذيلها، والفارق فيهما هو عدم العليه في الحكمه، بل يجوز أن يكون حاله معينه غالبه كافيه في جعل الحكم، وإن قطع في مورد بعدم خروج ريح منه، بخلاف العله حيث يدور الحكم مدارها وجوداً وعدمًا، كما لا يخفى .

وأما الجواب عن الخبر الثاني الذي كان في صدد بيان الضابط لمعرفة غلبه النوم _ كما شهد عليه قوله: «إن كان لا يحفظ حدثاً منه إن كان»، هو أنّ من الواضح أنّ النوم لو كان موجباً لذلك، فلا بدّ من أن يحكم بأنّه إذا غلب النوم فقد خرج منه الحدث، فوجب عليه الوضوء، كما أنّ المراد من قوله: «وإن كان يستيقن أنّه لم يحدث فليس عليه الوضوء»، أي استيقن بعدم تحقّق النوم، لإمكان حفظه الحدث لو أراد الخروج، فالحديث ادلّ على رأى الخصم من دلالته على رأيه كما لا يخفى .

وأما الجواب عن الأخبار الحاصره، فواضحه بكونها في مقام ما يخرج من الطرفين من سائر المياه، فيكون الحصر منافياً لا حقيقياً .

فثبت أنّ النوم بنفسه ناقض، كما عليه الإجماع، لا بما أنّه موجب لخروج حدث، كما لا يخفى .

(١) ولا يخفى أنّه هو الخامس من الأحداث الستّه الناقضه، ولا إشكال عند

الفقهاء فيه وهو مورد تسالمهم، بل عن «المنتهى» لا نعرف فيه خلافاً بين أهل

العلم، وعن «النهاية» نسبته إلى علمائنا ، وعن «الغنية» و«المستدرک» و«الدلائل» و«الكفاية»: إجماع الأصحاب ، وعن «التهذيب»: إجماع المسلمين ، وعن «الخصال» للصدوق أنه من دين الإماميه ، وعن «البحار»: أكثر الأصحاب نقلوا الإجماع على ناقضيته :

الأحداث الموجبه للوضوء / كل ما أزال العقل

بل عن المحقق الهمداني قدس سره قال : قلّما يوجد في الأحكام الشرعيّه موردٌ يمكن استكشاف قول الإمام، أو وجود دليل معتبر من اتفاق الأصحاب مثل المقام ، كما أنه قلّما يمكن الاطلاع على الإجماع لكثرة ناقلية، واعتضاد نقلهم بعدم نقل الخلاف، كما فيما نحن فيه ، انتهى موضع الحاجة من كلامه .

فمع وجود هذه الأقوال في نقل الإجماع، فلا- يعبأ بتردد صاحبي «الحدائق» و«الوسائل» في المسألة، مع إمكان أن يكون وجه قولهم هو عدم حجّيه الإجماع بكلا قسميه عندهما، لكنّه لا يخلو عن تأمل .

والحاصل : أنّ العمده في المسألة هو الإجماع وهو المعقد .

ولكن استدّلوا بوجوه من ظواهر الأخبار، ممّا لا يخلو عن إشكال، لإثبات ناقضيه الثلاثه، حيث لا يكون بعضها مثبتاً أصلاً، أو لا يكون شاملاً للثلاثه لو سلّم الدلاله في الجملة ، فلا بأس بذكرها .

ومنها : صحيحتي زراره وعبدالله بن المغيرة ففي الأوّل بيان لما ينقض بقوله : «والنوم حتّى يذهب العقل»^(١) وفي الثاني: «إذا ذهب النوم بالعقل»^(٢) .

لأنّهما يدلّان بكون الملاك لناقضيه النوم هو ذهاب العقل ، مع أنّ النوم لا يُذهب العقل حقيقه _ كما سيأتى توضيحه _ بل يغطيه، فإذا كان حكم النوم كذلك، فمثل السكر أو الجنون حيث يذهب بالعقل حقيقه يوجبان النقض بطريق أولى .

١- وسائل الشيعه: الباب ٢، نواقض الوضوء، الحديث ٢.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٣، نواقض الوضوء، الحديث ٢.

هذا، ولكن الإنصاف أنّ في هذين الخبرين إشعارٌ بذلك ، بل فوق الإشعارِ إلا أنّ في دلالتهما تأمّل، لإمكان أن يكون في مقام بيان تحديد حدّ النوم، بأنّ الناقض فيه هو هذا الحدّ منه لا مطلقاً .

وأما كون العلّة حقيقةً هو ذهاب العقل، ولو لم ينطبق عليه النوم، فاستفادته استدلالاً منها في غاية الإشكال، فإثبات الأولويّة حينئذٍ ظنيّاً فضلاً عن كونها قطعياً مشكلاً جداً .

ومنها: الاستدلال بصحيحه معمر بن خلاد(١) من جهات شتى .

تارة: في مادّه إغفاء، بكون المراد منه هو الإغماء لا النوم، لأنّه يفرض المريض الذى عاجزٌ عن الاضطجاع لا النوم، إذ هو لا يحتاج إلى البيان _ كما فى التنقيح _ خصوصاً مع كلمه (ربّما) حيث يفهم منه الكثرة .

لكنّه مندفع بما قد عرفت فى معنى الإغفاء عن مثل «الصحاح» و«القاموس» بكونه بمعنى النوم لا الإغماء .

ولا نسلم ما ذكره فى «التنقيح» من عدم عروض النوم للمريض الكذائى، بل كان الأمر بعكس ما ذكره، إذ المريض الذى يستند إلى الوساده دائماً، عادة يعرضه النوم والنعاس كثيراً، كما لا يخفى، وهذا هو الذى يحتاج إلى السؤال، لا الإغماء الذى كان وجوده فى غاية الندرة .

وأخرى بالاستدلال عن إطلاق ذيله، بقوله: «إذا خفى عليه الصوت فقد وجب عليه الوضوء»، بالأخذ بإطلاقه، أى سواء كان الخفاء بواسطة النوم أو غيره ممّا يُذهب العقل، فيشمل الثلاثة أيضاً، هذا كما عن المحقّق الثانى قدس سره .

لكنّه مندفع بأنّ الظاهر كون مرجع الضمير المجرور فى قوله عليه السلام «عليه» هو الرجل النائم الذى كان مذكوراً فى سابقه .

١- وسائل الشيعة: الباب ٤، نواقض الوضوء، الحديث ١.

نعم ، لو رجع الضمير إلى مطلق الرجل والإنسان، فيصح ما ذكره، لكنّه خلاف الظاهر .

والحاصل: أنّ الظاهر هو كون الخفاء للصوت الناشئ عن النوم ناقضاً لا مطلق حصول خفاء الصوت ، هذا مضافاً إلى أنّه لو سلّمنا دلالته على ذلك فيلزم شموله لخصوص الإغماء لا- أخويه، فإلحاقهما بهما _ لعدم القول بالفصل _ رجوع إلى الإجماع، ولو أُجيز ذلك فلا نحتاج إلى مثل هذا الإجماع المركّب الذي وقع الكلام في حجّيته ، بل نرجع إلى الإجماع المحصّل الذي كان مقطوع الحجّيه عند الكلّ، كما لا يخفى .

ومنها: ما رواه الصدوق في «العلل» و«العيون» عن الفضل بن شاذان بقوله في حديثٍ: «وأما النائم إذا غلب عليه النوم يفتح كلّ شيء منه واسترخى فكان أغلب الأشياء عليه فيما يخرج منه الريح فوجب عليه الوضوء لهذه العلة»(١).

حيث أشار إلى هذا الاستدلال الشيخ الأعظم قدس سره من جهة وحده الملاك، فيما بين الثلاثة والنوم ، لأنّ النوم كما يوجب استرخاء الأعضاء الموجب لخروج الحدث، فهكذا يكون فيها .

وفيه أولاً: أنّه قد عرفت سابقاً بأنّ هذه التعليقات أشبه من أن بالحكمه تكون كلمه غير مطّرده، فلا يكون الحكم دائراً مدار وجودها، فهي موضوعه لجعل الحكم والتشريع، ولذلك لا يحكم بنقض الوضوء لمن استرخى أعضائه، بحيث لم يحسّ لو خرج منه الريح، ما لم يخرج منه الحدث حقيقةً .

وثانياً: لو سلّمنا ذلك، فإنّ الملاك موجودٌ في مثل الإغماء فقط، دون المجنون والسكران، حيث لا يتراخى أعضائهما وتبقى حواسهما باقيه ، غايته أنّه لا شعور لهما ولا التفات، فالحاقهما بالإغماء بعدم القول بالفصل، قد عرفت أنّه رجوع إلى الإجماع .

ومنها: الخبر المروى عن دعائم الإسلام عن جعفر بن محمد عليه السلام: «عن آباءه عليهم السلام: «إنّ الوضوء لا يجب إلا من حدثٍ وأنّ المرء إذا توضأ صلى بوضوئه ذلك ما شاء من الصلاة، ما لم يحدث أو ينم أو يجمع أو يغمى عليه، أو يكون منه ما يجب منه إعادته الوضوء» (١).

فدلالة الحديث لخصوص الإغماء تكون بالصراحه، فمن اعتمد على الكتاب المذكور، أو اعتمد على الأخبار الموجوده فيه المنجبره بعمل الأصحاب، وكان الإجماع عنده جابراً لضعف سنده _ لو قلنا بالضعف فيه _ كان له أن يحكم بالناقضيه لخصوص الإغماء فقط دون أخويه . إلا أن يلحقهما به بالإجماع، فهو أيضاً رجوع إلى إثبات الحكم بالإجماع، كما هو كذلك في صورته جبره به أيضاً، كما لا يخفى .

ومنها: ما استدلل به السيد الاصفهاني قدس سره في تقريراته المسمى بـ «الروائع» بصحيح إسحاق بن عبدالله الأشعري عن أبي عبدالله عليه السلام: قال: لا ينقض الوضوء إلا حدث والنوم حدث (٢)، بتقريب أنّ كلّ حدث يخرج عن بدن الإنسان يوجب الوضوء، فمنه الجنون والإغماء والسكر، ثم أشكل على نفسه بأنه يلزم الوضوء لكلّ حدث، حتّى مثل خروج دم الرعاف والحجامه، فأجاب: بأننا نلتزم به، إلاّ أنّه في بعض الموارد ورد دليل على استحباب الوضوء، فيؤخذ به، وفي غيره يحكم بالوجوب .

هذا، لكنّه موهون جداً، لأنّه كيف يمكن الالتزام بالوضوء لكلّ حدث حتّى ندباً، لأنّ خروج العرق من الإنسان أيضاً حدث، فيلزم الحكم باستحباب الوضوء عنده، مع أنّه خلاف الإجماع، فلا يصار إليه كما لا يخفى .

فثبت من جميع ما ذكرنا عدم وجود دليلٍ متيقّن لإثبات حكم الثلاثه

١- مستدرک الوسائل: ج ١ الباب ٢ نواقض الوضوء، ح ٤.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٣، نواقض الوضوء، الحديث ٤.

والاستحاضه القليله (١)

بالصراحه إلاّ الإجماع ، نعم لا بأس بأخذ ما ذكرنا من الأخبار من باب تأييداً للحكم، خصوصاً فى الإغماء .

فالحكم بناقضيه الإغماء والجنون والسكر له مسلّم.

تبصره: اعلم أنّ الفرق بين كلّ من الثلاثه مع الآخر، بحسب فهم العرف ظاهرٌ، قال فخر المحقّقين فى محكى «شرح الإرشاد»: إنّ النوم والسكر مغطيان للعقل، ولا يزيلانه، والجنون مزيل له قطعاً، وفى الإغماء احتمالان والأكثر على أنّه أيضاً مزيل .

وقال الشهيد الثانى فى «شرح الألفيه»: النوم مغطى للعقل خاصّه، ومعطّل للحواسّ، والإغماء معطلّ لهما، وبتعطيله للحواسّ فارق السكر، وبتغطيه السكر على العقل خاصّه فارق الجنون .

فيثبت من كلام هذين العلمين، بأنّ التعبير بما يزيل العقل للثلاثه _ كما فى عباره المصنّف فى المتن وغيره _ لا يخلو عن مسامحه، لوضوح أنّ النوم والسكر يكونان مغطيان للعقل لا مزيلهما، بخلاف الجنون والإغماء، فالأحسن _ كما فى «الجواهر» وغيره _ إضافه التغطيه، بأن يقال كلّما: أزال العقل أو غطاه من الثلاثه، فحكمه كذا.

كما يظهر ممّا ذكرنا من عدم الدليل على ناقضيه الثلاثه إلاّ الإجماع، وهو أيضاً دليلٌ لى، فيكتفى بالقدر المتيقّن من مصداقه، وهو ليس إلاّ فى الثلاثه، فمثل البهت المسمّى بالفارسيه بـ (شوك) لا يوجب نقض الوضوء، لعدم شمول الإجماع له وفى مورده، كما لا يخفى .

(١) وهى السادس من النواقض، والدليل عليه الإجماع بكلا قسميه، بل لا خلاف فيه ، إلاّ عن ابن أبى عقيل المعروف بالعُماني، من القول بعدم وجوب

الوضوء والغسل فيه ، وابن الجُنيد المعروف بالإسكافى، من إيجاب غسل واحد فى اليوم والليله .

الأحداث الموجبه للوضوء / الاستحاضه القليله

والأخبار الصحيحة المعتبره داله عليه، مثل ما رواه زراره في الموثق عن أبي جعفر عليه السلام: «قال: سألته عن الطامث، تفعد بعدد أيامها، كيف تصنع؟ قال: تستظهر بيوم ويومين، ثم هي مستحاضه فلتغتسل وتستوثق من نفسها، وتصلّى كلّ صلاه بوضوء ما لم ينفد (يثقب) الدم، فإذا نفد اغتسلت وصلّت» (١).

وصحيح معاوية بن عمّار، عن الصادق عليه السلام في حديث: «وإن كان الدم لا يثقب الكرسف، توضّأت ودخلت المسجد، وصلّت كلّ صلاه بوضوء» (٢) الحديث .

بل يمكن الاستفادة لذلك من خبر حسين بن نعيم الصحّاف في حديث عن الصادق عليه السلام: «إذا رأّت الحامل الدم بعدما يمضى عشرون يوماً من الوقت الذى كانت ترى فيه الدم من الشهر الذى كانت تعقد فيه، فإنّ ذلك ليس من الرحم، ولا من الطمث، فلتوضّأ وتحتشى بكرسف وتصلّى» (٣)، الحديث .

حيث لا يبعد أن يكون وجه الحكم بالوضوء من جهة هذا الدم، لا أنّ تكون محدّثه بحدث آخر .

وهكذا من خبر محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام في حديث الوارد في الحامل: «قال: تلك الهراقة من الدم إن كان دمّاً أحمر كثيراً فلا تصلّى، وإن كان قليلاً أصفر فليس عليها إلاّ الوضوء» (٤).

وخبر محمّد بن مسلم في حديث: «وإن رأّت الصفرة فيغير أيامها توضّأت وصلّت» (٥).

١- وسائل الشيعة: الباب ١، الاستحاضه، الحديث ٩.

٢- وسائل الشيعة: الباب ١، الاستحاضه، الحديث ١.

٣- وسائل الشيعة: الباب ٣، الاستحاضه، الحديث ٣٠.

٤- وسائل الشيعة: الباب ٣٠، الاستحاضه، الحديث ١٦.

٥- وسائل الشيعة: الباب ٤، الاستحاضه، الحديث ١.

ولا ينقض الطهاره مَذَى ولا وَذَى ولا وَذَى (١)

وخبر علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام في حديث: «فإن رأيت صفرة بعد غسلها فلا غسل عليها، يجزيها الوضوء عند كل صلاة، وتصلّى» (١).

بناء على حمل الأخيرين على الملازمة غالباً بين الصفرة والقلة، كما يؤيد عدم إيجاب الغسل عليها، ولو على مزه في كل يوم وليله.

وكيف كان، ففي دلاله الأخبار والإجماع عليه غنى وكفايه، فلا يُسمع حينئذ بالأصل المقتضى لعدم وجوب الوضوء، أو ناقضيه الاستحاضه، كما لا يعارضها الأخبار الحاصره للنواقض بغير الاستحاضه لما عرفت من كون الحصر إضافياً فلا نُعيد. فالاستحاضه القليله إحدى النواقض.

(١) الكلام في الثلاثه، تارة يكون في مفهوماً لغه وعرفاً فتعرض في كل واحد بخصوصه، وأخرى يكون في حكمه من جهه الناقضيه، فنقول:

أمّا الأوّل منها: وهو المذى، ففي «الصحاح» و«القاموس» و«مجمع البحرين»، هو ما يخرج عند الملاعبه والتقبيل ونحوهما، وإليه يرجع بعض التعابير كما عن الهروى، من أنه أرق ما يكون من النطفه عنه الممازجه والتقبيل، كما هو كذلك عند العرف المسّمى بالفارسيه بـ (آب نشاط).

عدم نقض الطهاره بالمذى

وكيف كان، وهو من المفاهيم الواضحه، ولا يحتاج إلى مزيد بيان، فلا بد من صرف الكلام إلى بيان حكمه، فلا إشكال في عدم ناقضيته في صورته خروج بلا شهوه باتفاق الكلّ، حتّى من ابن الجنيد. نعم، لو خرج بشهوه فينقض كما نُقل عنه، بل يظهر من «الحدائق» نقله عن بعض متأخري المتأخّرين، خلافاً للكلّ من غيرهما، فلا ينقض الوضوء، ولا يبطل الصلاه، ولا يُوجب غسل ما أصابه من

البدن والثوب ، وذلك مضافاً إلى الإجماع _ بكلا قسميه، لعدم اضرار مخالفه الإسكافي له، وذلك من جهة وجود أخبار كثيره مستفيضه _ لو لم نقل بتواترها _ مع دلالة أخبار الحاصره، بما يخرج من المخرجين من البول والغائط والريح للنقض، فلا بأس بذكر أخبار المسأله، وبيان معارضيها، ومقتضى الجمع بينهما، فنقول :

الأخبار في المسأله تكون على أربعة طوائف:

الطائفة الأولى: ما يدل على عدم النقض مطلقاً، أى سواء كان خروج المذى بشهوه أو غيرها، وهو ما رواه فى الصحيح أو الحسن عن بريد بن معاويه عن أحدهما: «قال : سألت عن أحدهما عليهما السلام عن المذى؟ فقال : لا ينقض الوضوء ولا يغسل منه ثوب ولا جسد إنما هو بمنزله المخاط والبصاق»^(١).

والمخاط ماء الأنف، والبصاق ماء الفم .

«وفى التعليل بالتشبيه إليها إشعارٌ بعدم ناقضيته مطلقاً، حتى مع الشهوه .

وما رواه زراره فى الصحيح أو الحسن عن الصادق عليه السلام : قال : إنَّ سال من ذكرك شىء من مذى أو ودى، وأنت فى الصلاه، فلا- تغسله، ولا- تقطع له الصلاه، ولا- تنقض له الوضوء ، وإن بلغ عقبيك فإنما ذلك بمنزله النخامه، وكل شىء خرج منك بعد الوضوء، فإنه من الجبائل، أو من البواسير وليس بشىء، فلا تغسله من ثوبك إلا أن تقدره»^(٢). الجبائل بمعنى عروق الظهر .

وما رواه فى الصحيح أو الحسن عن محمّد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السلام : «قال : سألت عن المذى، يسيل حتى يصيب الفخذ؟ قال : لا يقطع صلاته، ولا يغسله من فخذه، إنّه لم يخرج من مخرج المنى، إنما هو بمنزله النخامه»^(٣).

١- وسائل الشيعه: الباب ١٢، نواقض الوضوء، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٢، نواقض الوضوء، الحديث ٢.

٣- وسائل الشيعه: الباب ١٢، نواقض الوضوء، الحديث ٣.

وخبر عنسبه بن مصعب قال : «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : لا نرى في المذى وضوءاً ولا غسلًا، ما أصاب الثوب منه إلا الماء الأكبر» (١).

وصحيح زيد الشحام: «قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : المذى ينقض الوضوء ؟

قال : لا ، ولا يغسل منه الثوب ولا الجسد، إنما هو بمنزلة البزاق والمخاط» (٢).

ومرسله ابن رباط عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام : «قال : يخرج من الاحليل المنى والوذى والمذى والودى، فأما المنى فهو الذى تسترخى له العظام، ويفتر منه الجسد، وفيه الغسل...» (٣).

والصحيح لإسحاق بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام : «قال : سألته عن المذى؟ فقال : إنَّ علياً عليه السلام كان رجلاً مذاءً، فاستحى أن يسأل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لمكان فاطمه عليها السلام ، فأمر المقداد أن يسأله وهو جالس فسأله، فقال له النبي صلى الله عليه وآله : ليس بشيء» (٤).

حيث إنه بإطلاقه يشمل المورد .

وخبر عمر بن حنظله: «قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المذى؟ فقال : ما هو عندي إلا كالنخامة» (٥).

وخبر عمر بن يزيد: «قال : اغتسلت يوم الجمعة بالمدينة، ولبست أثوابي، وتطيبت فمرت بي وصيفه، ففخذت لها فأمدت أنا وأمنت هي، فدخلني من ذلك ضيق، فسألت أبا عبد الله عليه السلام عن ذلك؟ فقال : ليس عليك وضوء ولا عليها غسل» (٦).

١- وسائل الشيعة: الباب ١٢، نواقض الوضوء، الحديث ٤.

٢- وسائل الشيعة: الباب ١٢، نواقض الوضوء، الحديث ٥.

٣- وسائل الشيعة: الباب ١٢، نواقض الوضوء، الحديث ٦.

٤- وسائل الشيعة: الباب ١٢، نواقض الوضوء، الحديث ٧.

٥- وسائل الشيعة: الباب ١٢، نواقض الوضوء، الحديث ٨.

٦- وسائل الشيعة: الباب ١٢، نواقض الوضوء، الحديث ١٣.

وصحيح عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث: «قال: والمذى ليس

فيه وضوء إنما هو بمنزله ما يخرج من الأنف» (١).

وخبر الصدوق، قال: «كان أمير المؤمنين عليه السلام لا يرى في المذى وضوءاً ولا غسل ما أصاب الثوب منه» (٢).

وهذه عشره من الأخبار تدل على عدم النقض مطلقاً، وهي مع كثرتها لا يبقى للفقهاء شك في ثبوت الحكم كما لا يخفى.

الطائفة الثانية: يحكم بعدم النقض مع ورود التصريح بحال الشهوه أيضاً، مرسله ابن رباط عن بعض أصحابنا، عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث: «وأما المذى يخرج من شهوه ولا شيء فيه» (٣) الحديث.

حيث بإطلاق قوله (عدم الشيء فيه) يشمل عدم وجوب الوضوء والغسل والغسل وقطع الصلاة، كما لا يخفى.

ومرسله ابن أبي عمير، الذي نعدّها بالخصوص صحيحه حيث نقله عن غير واحد من أصحابنا، فإنه لا ريب بأنّ فيهم ثلثه من الثقات قطعاً، وهو: عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: ليس في المذى من الشهوه ولا من الأنعاظ ولا من القبلة ولا من مسّ الفرج ولا من المضاجعة وضوء، ولا يغسل منه الثوب، ولا الجسد» (٤).

فإنّه مضافاً إلى صراحته في خصوص خروجه عن شهوه، ذكر حالات أخرى تدلّ على عدم النقض، فيصير من الأخبار المطلقة أيضاً، كما لا يخفى.

الطائفة الثالثة: تحكم بالنقض مطلقاً، من دون تقييد بخصوص الشهوه أصلاً،

١- وسائل الشيعة: الباب ١٢، نواقض الوضوء، الحديث ١٤.

٢- وسائل الشيعة: الباب ١٢، نواقض الوضوء، الحديث ١٨.

٣- وسائل الشيعة: الباب ١٢، نواقض الوضوء، الحديث ٦.

٤- وسائل الشيعة: الباب ٩، نواقض الوضوء، الحديث ٢.

وذلك مثل خبر يعقوب بن يقطين: «قالت: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل يمدى فهو في الصلاة من شهوه أو من غير شهوه؟ قال: المدى فيه الوضوء» (١).

وخبر محمد بن إسماعيل بن بزيع: «قال: سألت الرضا عليه السلام عن المذى فأمرنى بالوضوء منه، ثم أعدت عليه في سنه أخرى، فأمرنى بالوضوء منه، وقال: إن علياً عليه السلام أمر المقداد بن الأسود أن يسأل النبي صلى الله عليه وآله وسلم واستحى أن يسأله فقال: فيه الوضوء» (٢).

والطائفه الرابعه: تفصيل فيما بين صورتى الخروج بشهوه فعليه الوضوء، وعن غير شهوه فلا وضوء عليه، وذلك مثل ما رواه أبو بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال: قلت له: المذى يخرج من الرجل؟ قال: أحد لك فيه حدًا؟ قال: قلت: نعم جعلت فداك. قال: فقال: إن خرج منك على شهوه فتوضأ، وإن خرج منك على غير ذلك فليس عليك فيه وضوء» (٣).

وما رواه على بن يقطين، عن أبي الحسن عليه السلام: «قال: سألته عن المذى أينقض الوضوء؟ قال: إن كان من شهوه نقض» (٤).

وما رواه الكاهلى عن أبي الحسن عليه السلام.

«قال: سألته عن المذى؟ فقال: ما كان منه بشهوه (لشهوه) فتوضأ منه» (٥).

إذا عرفت الطوائف الأربع من الأخبار، فالقائل بالتفصيل ينظر إلى الأخبار الأخيره، لكنّه مخدوش، أولاً: بأنّه معارض مع صحيح ابن عمير عن غير

-
- ١- وسائل الشيعه: الباب ١٢، نواقض الوضوء، الحديث ١٤.
 - ٢- وسائل الشيعه: الباب ١٢، نواقض الوضوء، الحديث ١٧.
 - ٣- وسائل الشيعه: الباب ١٢، نواقض الوضوء، الحديث ١٠.
 - ٤- وسائل الشيعه: الباب ١٢، نواقض الوضوء، الحديث ١١.
 - ٥- وسائل الشيعه: الباب ١٢، نواقض الوضوء، الحديث ١٢.

واحدٍ من أصحابنا، حيث أنه مضافاً إلى أنّ مراسيل هذا الرجل عند الفقهاء بمنزله المسانيد لاعتباره، ففي هذه المرسله خصوصيته حيث ورد فيها التعبير بقوله عن غير واحد من أصحابنا، حيث نقطع بوجود الثقة فيهم إذ لا يعقل أن ينقل مثل ابن أبي عمير عن جماعه ليس فيهم نقد ثم يعبر عنهم بأصحابنا كما لا يخفى، وهي صريحه في عدم نقض الوضوء بالمذى عن شهوه، بل مع ذكر تمام حالات إمكان

الخروج يفهم أنه كان في صدد بيان هذا المطلب، فتكون آية عن الحمل إلى غير ظاهره . وكذلك يعارضه مرسله ابن رباط من: «عدم شيء في المذى الذي يخرج بشهوه، حيث يشمل باطلاقها الوضوء أيضاً». عدم نقض الطهاره بالوذى

وثانياً : الأخبار المطلقة في عدم النقض، وكانت أكثرها صحاحاً، خصوصاً مع اشتمالها لشبه التعليل، بقوله : «إنما هو بمنزله النخامة أو البزاق والبصاق»، حيث يفهم أنه كان في صدد بيان عدم ناقضيته في كل الأحوال، سيما مع انضمام عدم النقض بعدم لزوم الغسل للثوب والجسد، فكما لا يخصص هذا الحكم بحال من الأحوال، هكذا في المذى أيضاً لوحده السياق، كما لا يخفى .

وثالثاً : مع ضعف سند بعضها مثل خبر أبي بصير، من جهة عدم توثيق موسى بن عمر في الرجال، ووجود قرائن التقية في بعضها، كخبر علي بن يقطين، من صدوره أيام الرشيد وكان عليه السلام في حال التقية، إذ قد كان فتوى فقهاء العامه ناقضيه المذى خصوصاً في حال الشهوه، فإذا ظهر لك الحال في مثل أخبار التفصيل، فيسقط أخبار الناقضيه بالمذى مطلقاً عن الاعتبار من جهات شتى :

أولاً : لمعارضتها مع هاتين الطائفتين .

وثانياً : كونها قد أعرض عنها الأصحاب كلاً، لعدم قائل بالناقض مطلقاً _ يعني حتى بلا شهوه _ من الإماميه، فكيف يمكن الحكم على طبقه .

وثالثاً : إذا عرفت الحال في أخبار التفصيل مع صحه سند بعض منها، مثل خبر علي بن يقطين، فكيف يكون حال الأخبار الناقضه مطلقاً .

ورابعاً: يمكن حمله على الاستحباب، خصوصاً إذا خرج بشهوه، كما يشهد لذلك الحمل، أنّ خبر محمد بن إسماعيل بن بزيع الذى نقل حال عليّ عليه السلام، حكم فيه بالوضوء مطلقاً كان شبيهاً لخبره الآخر، حيث ينقل ذلك ويحكم بالوضوء ثم جاء فى ذيله بأنّه إن لم يتوضأ «فقال: لا بأس»، فيكون هذا الحديث (١) منه

شاهد جمع للحمل على الاستحباب، لو لم نقل محمولاً على التقيّه.

ولعلّه لما ذكرنا أفتى غير واحد على استحباب الوضوء عند خروج المذى، خصوصاً إذا كان الخروج بشهوه، ولا ضير فيه، فالمسأله واضحة بحمد الله، ولا تحتاج إلى مزيد بيان، والله يهدى من يشاء إلى صراطٍ مستقيم.

وأما الثانى: وهو الذى يسمّى بالوذى (بالذال المعجمه الساكنه، والياء المخفّفه) كما فى «مجمع البحرين»: حيث أضاف بعده: وعن الأموى: (بتشديد الياء)، ماءٌ يخرج عقيب إنزال المنى، وفى الحديث: هو ما يخرج من الادواء (بالدال المهمله)، جمع داء، وهو المرض، وذكر الوذى مفقوداً فى كثير من كتب اللغه، انتهى ما فى «المجمع».

والمراد من الحديث هو مرسله، عن بعض أصحابنا: عن أبى عبد الله عليه السلام فى حديثٍ: «وأما الوذى فهو الذى يخرج من الأدواء ولا شىء فيه» (٢).

وكيف كان، لا إشكال فيه من حيث الحكم، لدلاله الأخبار الحاضره، وفى هذا الخبر من نفى الشىء على المسمّى بهذا الاسم، مضافاً إلى وجود الإجماع بكلا قسميه عليه، مع دلالة الأصول حكماً وموضوعاً على عدم ناقضيته، بل إثبات استحباب الوضوء بعده مشكلاً، لعدم دليل يثبتته، مع ما عرفت من شمول إطلاق نفى الشىء عليه لمثل استحباب الوضوء أيضاً.

١- وسائل الشيعه: الباب ١٢، نواقض الوضوء، الحديث ٩.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٢، نواقض الوضوء، الحديث ٦.

نعم، فى الجواهر يمكن استفاده الاستحباب من مضمرة محمد بن عيسى: قال : كتبت إليه رجلٌ هل يجب الوضوء ممّا خرج من الذّكر بعد الاستبراء ؟ فكتب : نعم»(١). وفيه أنّ حمل لفظ الوجوب على الاستحباب ممّا لا شاهد له فى الاستعمالات، والحكم بمقتضى الظاهر يعدّ خلاف الإجماع، فحمله على التقيّه _

كما عن شيخ الطائفه _ أولى ، مضافاً إلى إضمامه ، وكيف كان فالأمر سهل .

وأما الثالث: وهو الودى (بالبدال المهمله) ، وهو ماء ثخين يخرج عقيب البول، كما نصّ عليه جملة من علمائنا كما عن «المدارك» ، بل فى مرسله ابن رباط.

«وأما الودى فهو الذى يخرج بعد البول»(٢).

فالموضوع منه مبين، كما أنّ حكمه أيضاً كذلك، لوجود الإجماع بكلا- قسميه عليه أولاً- ، ووجود الأصول العملية حكماً وموضوعاً ثانياً ، ودلاله الأخبار الحاصره فى الثلاثه، من النواقض ثالثاً، والأخبار الخاصّه مثل ما فى صحيحه زواره عن أبى عبدالله عليه السلام : «قال : إن سال من ذكرك شىء من مذى أو ودى وأنت فى الصلاه فلا تغسله، ولا تقطع له الصلاه، ولا تنقض له الوضوء ، وإن بلغ عقيبك...»(٣) الحديث .

ومرسله ابن رباط من نفى الشىء الشامل بإطلاقه مثل الوضوء على الودى أيضاً رابعاً، مضافاً إلى خبر الصدوق بكون الودى بمنزله البصاق(٤) .

فعليةا فما جاء فى بعض الأخبار من الحكم بالوضوء، مثل خبر ابن سنان (أى عبدالله) عن أبى عبدالله عليه السلام : «قال : ثلاث يخرجن من الاحليل، وهنّ المنى وفيه

١- وسائل الشيعه: الباب ١٣، نواقض الوضوء، الحديث ٩.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٢، نواقض الوضوء، الحديث ٦.

٣- وسائل الشيعه: الباب ١٢، نواقض الوضوء، الحديث ٢.

٤- وسائل الشيعه: الباب ١٢، نواقض الوضوء، الحديث ١٩.

ولا دم، ولو خرج من أحد السبيلين، عدا الدماء الثلاثة (١)

الغسل، والودى فيه الوضوء، لأنه يخرج من دريره البول» (١)، الحديث .

والمراد من دريره البول محلّ سيلانه، كما فى «الوافى» نقلاً عن الشيخ فى التهذيبين ، مضافاً إلى أنّ الشيخ والعلامة حملة على صورته عدم الاستبراء عن البول، فيوجب الوضوء لأجل البول لا الودى .

وإن أشكل عليه صاحبى «الجواهر» و«مصباح الفقيه» بأنّ الحكم بالوضوء فى هذه الصورة كان للبلل المشتبه، لا فيما هو معلوم كونه ودياً، وحمل صاحب «الوسائل» هذا على الاستحباب تارةً، وأخرى على التقيّه، وهذا هو الأقوى، نظراً إلى هذا التعليل، لوضوح أنّ هذه العلّة لو كانت مؤثّره، فيلزم الحكم بالوضوء فى المذى أيضاً لأنه أيضاً، يخرج عن محلّ سيلانه لو كان المراد منه الذكر، وإن أريد منه هو المثانه، فإنّه فضلاً عن استبعاده، يلزم أن يكون هو نفس البول، مع أنّه لم يقل به أحد، فالحمل على التقيّه هو الأوّل، إن كان القول بالاستحباب لا يخلو عن وجه، لمقتضى الجمع بين هذا الخبر والأخبار السابقه، ودليل التسامح، فالمسأله واضحه بحمد الله . فثبت عدم ناقضيّه المذى والودى للوضوء وإن كان استحباب الوضوء فى غير الثانى لا يخلو عن قوّه.

(١) والذى يدلّ على عدم ناقضيّته أمور :

منها : الإجماع بكلا قسميه .

عدم نقض الطهاره بخروج الدم عدا الدماء الثلاثة

ومنها : الأصول العمليّه، بكلا قسميه من الموضوعيّه والحكميّه، من استصحاب نفس موضوع الوضوء، أو استصحاب عدم وجوب الوضوء عليه

بذلك، واستصحاب صحّه الصلاه إن كان فى الصلاه وغير ذلك من الأصول .

ومنها : الأخبار العامّة الحاصره للناقض بالثلاثة الخارجه من الطرفين .

ومنها : الأخبار الخاصّه بالخصوص لعدم ناقضيّه خروج مطلق الدم غير الثلاثه، ومن الحيض والنفاس والاستحاضه، فلا بأس بالإشاره إليها .

فنقول : ممّا يدلّ على عدم ناقضيّه الدم خبر محمّد بن مسلم .

«قال : سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل يأخذه الرعاف ... إلى قوله : وليس عليه وضوء» (١) .

وخبر أبي قال : «سمعتّه يقول : إذا قاء الرجل ... إلى أن قال : وإن رعف وهو على وضوء فليغسل أنفه فإنّ ذلك يجزيه ولا يعيد وضوءه» (٢) .

وخبر عبد الأعلى، عن أبي عبد الله عليه السلام : «قال : سألته عن الحجامة أفيها وضوء ؟ قال : لا» (٣) ، الحديث .

وخبر أبي حبيب الأسدي، عن أبي عبد الله عليه السلام : قال : سمعتّه يقول : في الرجل يرعف وهو على وضوء ؟ قال : يغسل آثار الدم ويصلي» (٤) .

وخبر سماعه قال : «سألته عن رجل أخذه تقطير من قرحه (فرجه) إمّا دم وإمّا غيره ؟ قال : فليصنع خريطه، وليتوضّأ وليصلّ، فإنّما ذلك بلاء ابتلى به، فلا يعيدنّ إلّا من الحدث الذي يتوضّأ منه» (٥) .

فبقرينه الذيل يفهم أنّ الأمر بالوضوء في الأوّل كان في الفرض المتعارف، من عدم كونه متطهراً، إلّا من حيث ناقضيّه دم القرحة للوضوء، إذ صرّح في ذيله بأنّه

-
- ١- وسائل الشيعة: الباب ٧، نواقض الوضوء، الحديث ١.
 - ٢- وسائل الشيعة: الباب ٧، نواقض الوضوء، الحديث ٥.
 - ٣- وسائل الشيعة: الباب ٧، نواقض الوضوء، الحديث ٦.
 - ٤- وسائل الشيعة: الباب ٧، نواقض الوضوء، الحديث ٧.
 - ٥- وسائل الشيعة: الباب ٧، نواقض الوضوء، الحديث ٩.

يجب فيما كان من الحدث الموجب له، كما لا يخفى .

وخبر أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام : «قال : سألته عن الرعاف والحجامه وكلّ دم سائل؟ فقال : ليس في هذا وضوء، إنّما الوضوء من طرفيك الذين أنعم الله بهما عليك» (١).

فهو صريح، خصوصاً اذا لاحظنا تعليقه فإنّ دلالته تكون أقوى .

وخبر الوشاء قال : «سمعنا أبا الحسن عليه السلام يقول : كان أبو عبدالله عليه السلام يقول: في الرجل يدخل يده في أنفه فيصيب خمس أصابعه الدم؟ قال : ينقيّه ولا يعيد الوضوء» (٢).

وصحيح علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام : قال : «سألته عن رجل استاك، أو تخلّل، فخرج من فمه دم أينقض ذلك الوضوء ؟ قال : لا، ولكن يتمضمض . قال : وسألته عن رجل كان في صلاته فرماه رجل فشجّه فسال الدم ؟ فقال : لا ينقض الوضوء ولكنه يقطع الصلاة» (٣).

وكذلك خبر إبراهيم بن أبي محمود (٤) وعليّ بن يقطين (٥).

فمع وجود هذه الأدلّة على عدم تحقّق النقض بالدم الخارج بأيّ وجه كان غير الثلاثة، فلا يعبأ بما ذهب إليه ابن الجنيد من القول بالنقض بالدم الخارج من السيلين، إذا شكّ في كونه مع النجاسة من البول والغائط، بخلاف ما لو علم بعدم امتزاجه بها، فلا يحكم بالنقض، وذلك لأنّه مضافاً إلى عدم وجود دليل لهذا

-
- ١- وسائل الشيعة: الباب ٧، نواقض الوضوء، الحديث ١٠.
 - ٢- وسائل الشيعة: الباب ٧، نواقض الوضوء، الحديث ١٤.
 - ٣- وسائل الشيعة: الباب ٧، نواقض الوضوء، الحديث ١١.
 - ٤- وسائل الشيعة: الباب ٦، نواقض الوضوء، الحديث ٦.
 - ٥- وسائل الشيعة: الباب ٧، نواقض الوضوء، الحديث ٧.

التفصيل بالخصوص، فإنّ الدليل من من استصحاب عدم النقص يكون على خلافه، مع ما عرفت من الأخبار السابقة الدالّة على ما قلناه، كما لا يخفى .

نعم ، قد يدلّ بعض الأخبار على ناقضيّه خروج الدم من غير تقييد بما ذكره،

وهو كما في خبر الحسن بن علي بن بنت الياس (الوشاء): قال : سمعته يقول : رأيت أبي صلوات الله عليه وقد رعف بعدما توضّأ دماً سائلاً، فتوضّأ»(١) .

وخبر عبيد بن زراره «قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أصابه دم سائل؟ قال : يتوضّأ ويعيد . قال : وإن لم يكن سائلاً، توضّأ وبني. قال : ويصنع ذلك بين الصفا والمروه»(٢) .

إلاّ أنّهما متفاوتان بحسب ظاهرهما، لأنّ خبر عبيد بن زراره يفهم من التوضي أنّه سواء كان سائلاً أو لا ، غاية الفرق بينهما في إعادته الصلاه والسعي مثلاً دون غير السائل، حيث يتوضّئ ويبنى، بخلاف خبر الوشاء حيث ورد في خصوص حكم السائل عن عمل الإمام موسى بن جعفر والد الإمام أبي الحسن الرضا عليهما السلام ، لأنّ حسن بن علي الوشاء كان من أصحاب الرضا عليه السلام ، هذا أوّلاً .

وثانياً : إن الخبر الثاني يشتمل على ما هو مخالف لعمل الأصحاب، وهو التوضي والبناء بما أتى من الصلاه والسعي، على أنّه لو كان الدم غير السائل من النواقض، فإنّه يوجب فساد العمل رأساً، لا الحكم بالقطع في الأثناء والبناء عليه .

وثالثاً : يمكن حملهما على التقيّه، كما يمكن التأييد لذلك من دلاله خبر أبي هلال: «قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام : أينقض الرعاف والقيء ونتف الابط الوضوء ؟ فقال : وما تصنع بهذا، هذا قول المغيره بن سعيد، لعن الله المغيره ، يجزيك من الرعاف والقيء أن تغسله ولا تعيد الوضوء»(٣) .

عدم نقض الطهاره بالقيء و...

- ١- وسائل الشيعه: الباب ٧، نواقض الوضوء، الحديث ١٣.
- ٢- وسائل الشيعه: الباب ٧، نواقض الوضوء، الحديث ١٢.
- ٣- وسائل الشيعه: الباب ٧، نواقض الوضوء، الحديث ٨.

ولا قىء، ولا نخامه، ولا تقليم ظفر، ولا حلق شعر (١)

إذ يفهم منه أنّ هذا الحكم كان صادراً عن هذا اللعين، فكلّ ما يكون من هذا القبيل يكون محمولاً على التقية، مثل خبر منصور عن أبي عبيدة الحذاء (١).

ورابعاً: إمكان حمل الوضوء على التمسك من لوث الدم، كما احتمله صاحب «الوسائل»، وإن كان بعيداً جداً مع هذا الاشتقاق.

نعم، غاية ما يمكن المماشاه هاهنا، هو القول بالاستحباب، جمعاً بين الأخبار المتعارضة، وتسامحاً في أدلّة السنن، كما ذكره أكثر فقهاءنا، والله العالم.

(١) لما يدلّ عليه من الإجماع بكلا فرديه، والأصل بكلا قسميه، والأخبار الحاصره العامه، والأخبار الكثيره الخاصه، مثل ما رواه زراره في الصحيح عن أبي جعفر عليه السلام: «قال: قلت له: الرجل يقلّم أظفاره، ويجزّ شاربته، ويأخذ من شعر لحيته ورأسه، هل ينقض ذلك وضوءه؟ فقال: يا زراره كلّ هذا سنّه والوضوء فريضه، وليس شيء من السنّه ينقض الفريضه، وأنّ ذلك ليزيده تطهيراً» (٢).

فإنّ ما ذكره من شبه التعليل يكون بنحو العموم يمكن التمسك فيما يشابه هذه الأمور من النظافات التي حكمت العامه فيها بالنقض.

وخبر سعيد بن عبدالله الأعرج: «قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: آخذ من أظفاري ومن شاربتي وأحلق رأسي فأغتسل؟ قال: لا، ليس عليك غسل. قلت: فأتوضأ؟ قال: لا، ليس عليك وضوء» (٣) الحديث.

وخبر محمد الحلبي: «قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يكون على طهر،

١- وسائل الشيعه: الباب ٦، نواقض الوضوء، الحديث ١٢.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٤، نواقض الوضوء، الحديث ٢.

٣- وسائل الشيعه: الباب ١٤، نواقض الوضوء، الحديث ٣.

فيأخذ من أظفاره أو شعره أيعيد الوضوء؟ فقال: لا، ولكن يمَسُّ رأسه وأظفاره

بالماء. قال: قلت: فإنهم يزعمون أن فيه الوضوء؟ فقال: إن خاصموكم فلا تخاصموهم، وقولوا هكذا السنّة»(١).

فإن هذا الخبر مشعر، بل صريح في أن القول بالتوضي بعد هذه الأمور من فتاوى العامّة، ولذلك أمرهم الإمام عليه السلام بأنهم لو خاصموكم فأجيبوهم بأن السنّة عدم الوضوء.

هذا في تقليم الأظافر، وحلق الرأس وأخذ الشعر من اللحية.

وأما بالنسبة إلى القىء والنخامة، فيمكن التمسك بحديث محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: «عن الرجل يأخذه الرعاف والقيء في الصلاة... إلى أن قال: وليس عليه وضوء»(٢).

وخبر أبي أسامة، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن القىء، هل ينقض الوضوء؟ قال: لا»(٣).

وخبر إبراهيم بن أبي محمود قال: «سألت الرضا عليه السلام عن القىء والرعاف والمدّه أينقض الوضوء أم لا؟ قال: لا ينقض شيئاً»(٤).

والمدّه كما عن «الجوهري» هو ما يجتمع في الجرح من القيح.

وخبر علي بن يقطين قال: «سألت أبا إسحاق عليه السلام عن الرعاف والحجامه والقيء؟ قال: لا ينقض هذا شيئاً من الوضوء ولكن ينقض الصلاة»(٥).

وخبر روح بن عبد الرحيم قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن القىء؟ قال: ليس

- ١- وسائل الشيعة: الباب ١٤، نواقض الوضوء، الحديث ١.
- ٢- وسائل الشيعة: الباب ٧، نواقض الوضوء، الحديث ١.
- ٣- وسائل الشيعة: الباب ٦، نواقض الوضوء، الحديث ٣.
- ٤- وسائل الشيعة: الباب ٦، نواقض الوضوء، الحديث ٦.
- ٥- وسائل الشيعة: الباب ٦، نواقض الوضوء، الحديث ٧.

ولا- مسّ ذكر ولا- دبر ولا- قبل، ولا- بمسّ امرأه، ولا- أكل ما مسّته النار، وما يخرج من السبيلين، إلا- أن يخالطه شيء من النواقض (١)

فيه وضوء ، وإن تقيأت متعمداً» (١).

وخبر أبي بصير ، عن أبي عبد الله عليه السلام : «قال : ليس في القيء وضوء» (٢).

وغير ذلك من الأخبار .

فما يدلّ على نقض الوضوء بها في مثل القيء والرعاف والتخيل، كما في مضمرة سماعه ، قال : «سألته عمّا ينقض الوضوء؟» (٣) قال : الحدث تسمع صوته: إلى أن قال : والضحك في الصلاة والقيء» (٤).

عدم نقض الطهاره بمسّ ذكرٍ و...

وخبر أبي عبيدة الحذاء عن أبي عبد الله عليه السلام : «قال : الرعاف والقيء والتخيل يسيل الدم إذا استكرهت شيئاً ينقض الوضوء وإن لم تستكرهه لم ينقض الوضوء» (٥) . إمّا محمولٌ على التقيء، أو مطروحٌ لإعراض الأصحاب عن العمل بها، لاسيّما مع اشتمالهما بما لا يلتزم به أحد من التفصيل في الناقضيه بين الاستكراه وعدمه، غايه المماشاه بمقتضى الجمع، هو الاستحباب في خصوص القيء، لا- في تقليم الأظفار وحلق الرأس ، بل ولا- النخامه، لما يستفاد من أخبار عدم ناقضيه المذى بكونه مثل النخامه، وعدم وجود نصّ على ناقضيته، كما لا يخفى .

(١) فيدلّ عليه في أكثرها الإجماع بكلا قسميه، والأصل بكلا فرديه .

١- وسائل الشيعه: الباب ٦، نواقض الوضوء، الحديث ٨.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٦، نواقض الوضوء، الحديث ٩.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٩، نواقض الوضوء، الحديث ٩.

٤- وسائل الشيعه: الباب ٦، نواقض الوضوء، الحديث ١١.

٥- وسائل الشيعه: الباب ٦، نواقض الوضوء، الحديث ١٢.

نعم ، خالف الصدوق رحمه الله وحكم بالنقض بمسّ الرجل باطن دبره، أو باطن

احليله، أو فتح احليله ، بل وهكذا خالف الإسكافي، وحكم بالنقض بمسّ ما انضمّ عليه الثقبان، ومسّ ظاهر الفرج، من غير شهوه إذا كان مُحرماً، ومن باطن الفرجين مُحزماً أو محللاً.

فيدلّ على تمام دعوى الصدوق حديث عمّار بن موسى عن الصادق عليه السلام : «قال : سئل عن الرجل يتوضّأ ثمّ يمسّ باطن دبره ؟ قال : نقض وضوئه، وإنّ مسّ باطن احليله فعليه أن يعيد الوضوء ، وإن كان في الصلاة قطع الصلاة ويتوضّأ ويعيد الصلاة، وإن فتح احليله أعاد الوضوء وأعاد الصلاة»(١).

فهو مشتمل على ما لا يلتزم الصدوق قدس سره نفسه به وهو قطع الصلاة بمسّ الاحليل، خصوصاً ما في ذيله من الحكم بإعادة الصلاة الظاهره في لزوم إعاده ما أتاه من الصلاة، فهو خلاف الإجماع قطعاً، فمع اشتماله لمثل هذا الحكم، كيف يمكن العمل به؟، فالأولى حملة على التقيّه لموافقته للعامة .

كما يحمل عليها أيضاً خبر أبي بصير عن الصادق عليه السلام : «قال : إذا قِيل الرجل مرأه من شهوه، أو مسّ فرجها أعاد الوضوء»(٢).

أو على الاستحباب جمعاً بينه وبين خبر عبد الرحمن بن أبي عبد الله ، عن الصادق عليه السلام : «قال : سألته عن رجل مسّ فرج امرأته؟ قال : ليس عليه شيء وإن شاء غسل يده، والقبله لا تتوضّأ منها».(٣)

ومثله في القبله خبر الحلبي(٤) ، وفي القبله ومسّ الفرج خبر زراره(٥) ،

-
- ١- وسائل الشيعه: الباب ٩، نواقض الوضوء، الحديث ١٠.
 - ٢- وسائل الشيعه: الباب ٩، نواقض الوضوء، الحديث ٩.
 - ٣- وسائل الشيعه: الباب ٩، نواقض الوضوء، الحديث ٦.
 - ٤- وسائل الشيعه: الباب ٩، نواقض الوضوء، الحديث ٥.
 - ٥- وسائل الشيعه: الباب ٩، نواقض الوضوء، الحديث ٣.

ومرسل ابن أبي عمير (١)، وخبر سماعه (٢).

في نقض الوضوء بالردّه

فما ذهب إليه الإسكافي _ وإن كان بعضها يشمله خبر ابن موسى _ بتمامه غير موجود في الأخبار، فلا يعبأ به، كما لا خلاف في عدم ناقضيه لمس المرأة، وأكل ما مسته النار، حتى من ابن الجنيد أيضاً .

كما أنّ ذكر خروج شيء عن أحد السبيلين كان زائداً، بعدما عرفت الحكم في تمام أقسام نواقضه وغير ناقضه، فكان الأولى ذكر بعض ما ورد فيه الأخبار لكونه ناقضاً ، وهي مثل إنشاد الشعر ، والفحش والكذب ، والغيبه ، والقذف ، وقتل البقّه والبرغوث ، والقملّه ، والذباب ، وتنف الإبط ، ولمس الكلب ، ومصافحه المجوسى ونحو ذلك ، ولعلّ وجه تركها كونها مورد اتفاق الأصحاب في عدم ناقضيتها، ودلاله أخبارها كانت بلحاظ حال العامّة العمياء، فإنّهم مختلفون في هذه الأمور، واختلافهم دليل على فساد مذهبهم، وكان منشأ انحرافهم هو تمسّكهم بالقياس والاستحسان، فضلّوا وأضلّوا كثيراً فيقال لهم: «وَقَفُّوْهُمُ أَنْهَمُ مَسْؤُلُونَ» .

تكملة في المسألة: ففي «الجواهر»: «وكذلك لا ينقض الوضوء بالردّه سواء كانت عن فطره أو ملّه، مع وجوب القتل وعدمه فيها للأصل ، بل الأصول والأخبار الحاصره، والإجماع المنقول».

فجعل الأصل أمتن تلك الأدلّه ، كما أنّه لا وجه للحكم بالبطان إلاّ توهم وجوب قتله، وعدم قبول توبته، وهما لا ينافيان صحّه عمله كغير الوضوء من الصلاة والصوم اللذين قد أتى بهما ، أو توهم نجاسته الخبيثه، فهو لا يوجب بطلان طهارته الحديثه.

١- وسائل الشيعة: الباب ٩، نواقض الوضوء، الحديث ٢.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٩، نواقض الوضوء، الحديث ٨.

إلا أنه يشكّل في أنه إذا ارتدّ فقد نجس جسده، فتنجس الماء الواقع فيه، فلا يمكن إدامه الغسل والمسح معه، إلا أن يديم مع ماءٍ طاهر كما في «مصباح الفقيه» .

لكنّه مخدوش بأنّ تحصيل التطهير، يوجب أن لا يبقى ماء الوضوء الذي كان في سابقه، واللازم في الوضوء هو المسح من بقيه ذلك الماء، إلا أن يكون في بعض الصور ممكناً، كما لو ارتدّ بعد غسل الوجه، فإنه وإن نجس مائه، إلا أنه لا يؤثر في بقيه الماء الذي يبقى في يده بعد توبته، وإدامه وضوئه قبل جفاف ماء الوجه، فيصحّ المسح حينئذٍ من ذلك الماء الطاهر .

وأما آية الحبط من قوله تعالى : «لئن أشركت ليحبطن عملك» (١) ونظائر ذلك، وأرده في مقام بيان الثواب لا لأصل العمل، والله الهادي إلى سبيل الرشاد .

* * *

في أحكام الخلوه

إشارة

«الثاني في أحكام الخلوه، وهي ثلاثه: الأول: في كيفية التخلّي: ويجب فيه ستر العوره». (١)

(١) يقع الكلام في هذه المسأله في عدّه أمور:

في أحكام الخلوه / وجوب ستر العوره

الأوّل: في وجوب سترها في حال التخلّي وغيره، عمّن يحرم نظره إلى عورته، ويستثنى الزوج والزوجه، ومن بحكمهما من المماليك، كما لا يكون هذا الوجوب لمن لا يكون مكلفاً، كالمجنون والصبي غير المميّز، بل المميّز، لعدم التكليف، وإن كان جواز إجبار الأخير بالستر لا يخلو عن قوه بحسب ارتكاز عرف المتشرّعه، ووجود السيره، وإن كان قلم التكليف عنه مرفوعاً، فوجوب الستر على المكلف كحرمه النظر على العوره، ممّا قام عليه الإجماع نقلاً وتحصيلاً، بل الضروره من الدّين في الجملة، كما عن «الجواهر».

فيدلّ عليه مضافاً إلى ما عرفت، الأخبار الكثيره المتفاوته وبألسنه مختلفه، فلا بأس بالإشاره إلى بعضها، وإن كان عددها أكثر ممّا يذكر، فنقول: وممّا يدلّ عليه روايه حسين بن زيد، عن الصادق عن آبائه عليهم السلام عن النبي صلى الله عليه وآله في حديث المناهى: «قال: إذا اغتسل أحدكم في فضاء من الأرض، فليحاذر على عورته. وقال: لا يدخل أحدكم الحمام إلاّ بمئزر، ونهى أن ينظر الرجل إلى عوره أخيه المسلم، وقال: من تأمل عوره أخيه المسلم لعنه سبعون ألف ملك، ونهى المرأه أن تنظر إلى عوره المرأه، وقال: من نظر إلى عوره أخيه المسلم، أو عوره غير أهله متعمّداً، أدخله الله مع المنافقين الذين كانوا يبيحون عن عورات الناس، ولم

يخرج من الدنيا حتى يفضحه الله، إلا أن يتوب»(١).

ومرسله الصدوق، قال: «وسئل الصادق عليه السلام عن قول الله عز وجل: «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ»(٢)؟

فقال: كل ما كان في كتاب الله من ذكر حفظ الفرج، فهو من الزنا، إلا في هذا الموضع فإنه للحفظ من أن يُنظر إليه»(٣).

وخبر المرتضى رحمه الله في «المحكم والمتشابه» نقلاً عن «تفسير النعماني» بسنده عن علي عليه السلام: «في قوله تعالى: «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ» الآية، معناه لا ينظر أحدكم إلى فرج أخيه المؤمن، أو يمكنه أن النظر إلى فرجه.

ثم قال: «وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ»(٤) الآية، أي ممن يلحقهن النظر، كما جاء في حفظ الفروج، فالنظر سبب إيقاع الفعل من الزنا وغيره»(٥).

وصحيح حرizi، عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال: لا ينظر الرجل إلى عوره أخيه»(٦).

فدلاله هذين الخبرين الأخيرين على وجوب الستر، منوط إلى القول بالملازمة بين وجوب الستر وحرمة النظر، لكنّه مشكل لنقضه بغير المكلف، حيث لا يجب عليه الستر، لأنّه غير مكلف، لكن يحرم النظر إلى عورته، كما أنّ عكسه أيضاً كذلك حيث لا يحرم النظر للمجنون، لعدم التكليف إلاّ أنّ الستر واجب للمكلف عنه.

أو القول من باب حرمة إعانه الإثم، إذ كشف العوره عند الناظر يوجب الإعانه

١- وسائل الشيعة: الباب ١، احكام الخلوه، الحديث ٢.

٢- سورة النور: آيه ٣٠.

٣- وسائل الشيعة: الباب ١، احكام الخلوه، الحديث ٣.

٤- سورة النور: آيه ٣١.

٥- وسائل الشيعة: الباب ١، احكام الخلوه، الحديث ٥.

٦- وسائل الشيعة: الباب ١، احكام الخلوه، الحديث ١.

للائم له، فهو صحيح لما لا يكون النظر اختياريًا، وإلا لكان مشكلاً لقدرته على غضّ البصر فيما النظر حراماً دون الستر.

كما ذهب بعض إلى مثله في حرمه النظر إلى وجه الأجنبيّه دون أن يكون التستّر عليها واجباً.

أو يقال _ بإشعار ذيل الحديث _ بكون النظر موجباً لإيقاع الزنا وغيره، فهذا يصدق مع كشف العوره عند الناظرين، حيث يفهم من مناسبة الحكم والموضوع وجوب الستر، لئلاّ يستعدّ ذلك لإيقاع الناس في الزنا والفتنه، فهو أمر صحيح موافق لارتكاز المتشرّعه أيضاً، مضافاً إلى عدّه أخبار دالّه على النهي عن دخول الحّمّام من دون متّزر، حيث يُستكشف أنّ النهي ورد بلحاظ أن لا يقع نظر الناظرين إليه، وكما في النبوى المتقدّم، وحديث حمزه بن أحمد عن أبي الحسن الأوّل عليه السلام: «قال: سألته أو سأله غيرى عن الحّمّام؟ فقال: ادخله بمتّزر، وغضّ بصرك» (١).

وخبر تحف العقول عن النبى صلى الله عليه وآله: «أنّه قال: يا على إيّاك ودخول الحّمّام بغير متّزر، ملعون ملعون الناظر والمنظور إليه» (٢).

فمع دلالة هذه الأخبار الكثيره على ذلك تصريحاً، أو تلويحاً فلا يبقى اشكال في وجوب الستر وحرمة النظر، ولا يعاب بما قيل فيه أو يمكن أن يقال من قصور سند بعضها _ لما رأيت من صحّح بعضها الآخر، وهو كافٍ في إثبات الحكم _ ومن قصور دلالة بعضها _ لما عرفت من عدم الانحصار في خبر واحد، بل هي أخبار كثيره وكانت دلالة بعضها على الحكم واضحه _ ومن معارضتها مع ما يدلّ على كراهه النظر إلى العوره دون الحرمة _ وهو كما في خبر ابن أبي يعفور: «قال:

١- وسائل الشيعة: الباب ٣، آداب الحّمّام، الحديث ٢.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٣، آداب الحّمّام، الحديث ٥.

سألت أبا عبد الله عليه السلام أيتجرد الرجل عند صب الماء، تُرى عورته أو يصب عليه الماء أو يرى هو عوره الناس؟ قال: كان أبي يكره ذلك من كل أحد» (١).

وأما خبر الصدوق، عن حماد بن عمرو، وأنس بن محمد، عن أبيه، عن جعفر بن محمد عليه السلام عن آبائه عليهم السلام، في وصية النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام قال: «إن الله كره لأمتي... إلى أن قال: وكره دخول الحمام إلا بمئزر».

فالجواب عنه أولاً: بعدم كون الكراهه هاهنا بالمعنى المصطلح، بين الفقهاء، فيمكن أن يكون معناها هو الحرمة أيضاً.

وثانياً: فمع وجود كثره الأخبار الواقعة في قبالتها، الدالة على الحرمة، واشتمال بعضها لشبه التعليل من الوقوع في الزنا، وقوتها بعمل الأصحاب، وضعف الخبرين بإعراضهم عنهما، كيف يمكن القول بالكراهه دون الحرمة، كما ذكره بعض متأخري المتأخرين، لولا خوفه عن مخالفه الإجماع والشهرة.

كما لا يعبأ باحتمال كون المراد من العوره هو اذاعه سر المؤمن، أو إذلال ذاته، أو حفظ ما يعاب عليه من كلامه بتعبيره، كما يدل عليه تفسير ذلك بهذه الأمور في بعض الأخبار مثل خبر حذيفة بن منصور، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: شى يقوله الناس عوره المؤمن على المؤمن حرام؟ فقال: ليس حيث يذهبون، إنما عوره المؤمن أن يزل زله، أو يتكلم بشىء يعاب عليه فيحفظ عليه يعيره به يوماً ما» (٢).

وخبر عبد الله بن سنان، عن الصادق عليه السلام: «قال: سأله عن عوره المؤمن على المؤمن حرام؟ فقال: نعم. قلت: أعنى سفليه: فقال: ليس حيث تذهب، إنما هو إذاعه سره» (٣).

١- وسائل الشيعة: الباب ٣، آداب الحمام، الحديث ٣.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٨، آداب الحمام، الحديث ١.

٣- وسائل الشيعة: الباب ٨، آداب الحمام، الحديث ٢.

وخبر زيد الشحام عن الصادق عليه السلام : «في عوره المؤمن على المؤمن حرام ؟ قال : ليس أن ينكشف فيرى منه شيئاً، إنما هو أن يزرى عليه أو يعيبه» (١).

لأنه يمكن أن يكون ذلك أحد المعنيين من هذه الكلمه، فأراد الإمام عليه السلام أنه ليس الحرمة منحصراً في خصوص النظر إلى عوره المؤمن ، بل هذه الأمور أيضاً داخله في الحرمة .

أو يقال : بإرادته هذا المعنى في مثل تلك الأخبار، فلا ينافي أن يكون المراد من العوره في غير هذه الأخبار هو المعنى المعروف، كما كانت الأخبار المشتمله على هذا المعنى من العوره متضمنه لقرائن داله على كون المراد هو القبل والدبر _ نظير خبر حسين بن زيد بن الحكم بالحذر عن العوره إذا اغتسل في فضاء من الأرض _ أو كان في بعض الأخبار _ مثل خبر المرتضى نقلاً عن النعماني _ تعبير الفرج بدل العوره، الظاهر في المعنى المعروف .

بل يمكن أن يقال : بأن قوله: «عوره المؤمن على المؤمن حرام» قد استعملت في المعنى المعروف أيضاً، كما استعملت في تلك المعاني، ويشهد لذلك ما في خبر حنان بن سدير ، عن أبيه: «قال : دخلت أنا وأبي وجدى وعمى حمّاماً بالمدينه، فإذا رجل في البيت المسلخ. فقال : من القوم... إلى أن قال : ما يمنعكم من الأزر؟ فإن رسول الله صلى الله عليه وآله قال : عوره المؤمن على المؤمن حرام . قال : فبعث أبي إلى عمى كرباسه فشققها بأربعة، ثم أخذ كل واحد منا واحداً، ثم دخلنا فيها... إلى أن قال : فسألنا الرجل فإذا هو علي بن الحسين عليه السلام» (٢).

مضافاً إلى ما في «الحدائق» استفادته حرمة النظر إلى العوره بالمعنى المعروف من تلك الأخبار أيضاً، لتأكيد الحرمة هنا من جهه شدّه الضرر والهتك للمؤمن

١- وسائل الشيعة: الباب ٨، آداب الحمام، الحديث ٣.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٩، آداب الحمام، الحديث ٤.

بالنظر إلى عورته، ونحن نضيف ونقول لاسيما مع إمكان الانجرار إلى الزنا وأشباهه، كما لا يخفى .

الثاني : وجوب الستر عن كل ناظر محرّم أمرٌ ثابت عدا ما استثني من الزوج والزوجه، ومَن بحكمهما، من غير فرق بين كون الناظر مكلفاً أو غير مكلف

_ كالمجنون والصبي المميّز _ للإطلاقات، بل وموافقه الأصحاب فتوى وعملاً لذلك ، فاحتمال التقيّد في الأخبار بتوهم كون الموجود فيها هو الرجل والمرأة، والمسلم والمؤمن، الظاهر في كونهم مميّزين ، غير ممنوع، لوجود بعض الإطلاقات التي تأتي عن التقيّد بحسب ظاهر لسانه، وهو مثل خبر حسين بن زيد : «مَن نظر إلى عوره غير أهله متعمداً...»(١).

إذا انضم إلى ما ذكرناه سابقاً، من كونه موجباً للوقوع في فتنه الزنا الثابتة في حال عدم التستر أيضاً، لأنّ عدم تحفظ العوره عن الصبي المراهق غير البالغ والمجنون كان مظنّه خوف الفتنة، ولو من جهه التجاوز إلى النسوان والبواكر بالاستمتاع، لاسيما في المجنون الذي قد يمكن رؤيه العوره فيجتمع فيه الجنون مع الشهوه فيقدم على ما لا تحمد عقباه.

كما لا فرق بين كون الناظر مسلماً أو كافراً، ذكراً أو أنثى ، وتوهم كون نساء الكفار _ كالمملوكه والإماء كما قيل _ في غير محلّه في المقام، لأنّ وجوب ستر العوره على الاماء لازم أيضاً ممّن لا يكون له النظر إلى عورتها جائزاً، وإن أُريد تشبيه الاماء بالموالي ففيه أنّ، هذا ممّا لم يلتزم به الأصحاب في هذا المقام، ولم ينقل ذلك عن أحد، كما يساعده الاعتبار من جهه شبه التعليل من انجراره إلى الزنا وأشباهه .

نعم ، لا بأس بالحكم بعدم وجوب التستر عن الصبي غير المميّز كسائر

١- وسائل الشيعة: الباب ١، آداب الحمام، الحديث ٢.

الحيوانات، للأصل، والسيره العمليه الثابته ، بل عدم شمول الأدله لمثله، لأنّ الظاهر من التعليل ونظائره هو الحفظ من النظر المقصود لا مجرّد النظره غير المقصوده والخاطفه كما لا يخفى .

كما لا فرق في حرمه النظر إلى العوره، كون المنظور إليه مكلفاً أو غير مكلف،

— كالمجنون والصبي المميز — ولا بين كونه مسلماً أو كافراً، ذكراً أو أنثى، حرّاً أو غيره، فيحرم النظر إلى عورات المميزين، وإن اعترض في «الجواهر» من جهة إقامه الدليل من حيث السنه عليه .

ولكنّ الإنصاف إمكان إثباته من التعليل الوارد في خبر المرتضى عن «تفسير النعماني» بقوله: «فالنظر سبب إيقاع الفعل من الزنا وغيره» (١) مضافاً إلى دلالة خبر حسين بن زيد بقوله: «من نظر إلى عوره غير أهله...» (٢) الشامل بإطلاقه لما ذكرناه، مع عدم مشاهدته الخلاف أو نقله عن أحد من الأصحاب، حيث لا يبعد دعوى وجود الإجماع، ولو من جهة عدم تعرّضهم لهذا الفرع مثلاً ، فالمسأله واضحه بحمد الله .

وبعدما وقفت على ما ذكرناه من الأدله، فلا يبقى مورد للرجوع إلى أصل البراءه عن حرمه النظر، فضلاً عن إلى وجود السيره على خلافه، وتقيح العقلاء لمن نظر إلى عورات المجانين والمميزين .

نعم ، لا يحرم النظر إلى عورات غير المميزين من الأطفال ، فضلاً عن عدم شمول إطلاق الأدله لمثله، لعدم جريان مثل التعليل فيه، لانصراف الدليل عن مثله، وأنّ السيره العمليه للامهات بالنسبه إلى أطفالهن وصباياهن من تليفهم بالخرقه، وتعويضهم في كلّ يوم مرّه أو مرّتين، من دون إشاره في الأخبار من

١- وسائل الشيعه: الباب ١، آداب الحّمّام، الحديث ٥.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١، آداب الحّمّام، الحديث ٢.

الحكم بلزوم الستر لهم، فالحكم واضح لا خفاء فيه .

في أحكام الخلوه النظر إلى عوره غير المسلم

الثالث : هل يجوز النظر إلى عوره غير المسلم _ كما عليه بعض ورود به الأخبار _ أو لا يجوز كما عليه المشهور ؟

الظاهر هو الثاني، لأنه فضلاً عن شمول بعض الإطلاقات _ مثل قوله في خبر حسين بن زيد: «من نظر إلى عوره غير أهله متعمداً فعليه كذا وكذا» فإنّ التعليل

الواقع في خبر المرتضى، نقلاً عن «تفسير النعماني» بقوله : «فالنظر سبب لإيقاع الفعل من الزنا وغيره» يجرى لمثل النظر إلى عوره الكافر أيضاً، خصوصاً لو قيل بالجواز، حتّى بالنسبه إلى عوره أنثى الكفار لرجال المسلمين ، وإن احتمل السيد الاصفهاني الجواز في الرجل الكافر فقط، إلا أنّ كلام الصدوق والشيخ الحرّ العاملي _ على ما حكى عنهما _ كان مطلقاً بين الذكر والأنثى .

وأما ورود بعض الأخبار على الكراهه، أو الجواز من دون كراهه، مثل مرسله ابن أبي عمير ، عن غير واحد عن أبي عبدالله عليه السلام : «قال : النظر إلى عوره من ليس بمسلم مثل النظر إلى عوره الحمار»(١) .

ومرسله الصدوق ، قال : «روى عن الصادق عليه السلام أنّه قال : إنّما أكره النظر إلى عوره المسلم، فأما النظر إلى عوره منّ ليس بمسلم مثل النظر إلى عوره الحمار»(٢) .

بل وهكذا بمقتضى مفهوم بعض الأخبار السابقه المتقيده بالمؤمن والمسلم والأخ، حيث يدلّ على عدم الحرمة في غيرهم.

فلا- يعبأ بها، لأنّ الإنصاف هو أن رفع اليد عن مثل تلك الإطلاقات، مع جريان التعليل والشهره القريبه بالاتفاق فيه بواسطه الخبرين المرسلين غير المنجبرين بعمل الأصحاب، بل وإعراضهم عنهما، مشكلاً جداً .

١- وسائل الشيعة: الباب ٦، آداب الحَمَام، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٦، آداب الحَمَام، الحديث ٢.

الرابع : هل يجب ستر العوره ببشرتها فقط، أو هي مع الحجم ؟

والذى يظهر من المحقق الثانى، هو الثانى إلا أنّ المشهور على الأوّل، لما لا يصدق النظر إلى العوره بالنظر إلى الخرقه الواقعه على العوره، التى ترى حجمها من ظاهرها، مع ورود بعض الأخبار من تجويز رفع الستر عن العوره بعد النوره، معللاً بأنّها ستره، وذلك مثل خبر محمّد بن أبى عمير عن بعض من حدّثه : «أنّ أبا جعفر كان يقول : مَنْ كان يؤمن باللّه واليوم الآخر، فلا يدخل الحَمَامَ إِلَّا

بمئزر . قال : فدخل ذات يوم الحَمَامَ فتنوّر، فلمّا أظبقت النوره على بدنه ألقى المئزر، فقال له مولى له : بأبى أنت وأمى إنك لتوصينا بالمئزر ولزومه، ولقد ألقىته عن نفسك ؟ فقال : أما علمت أنّ النوره قد أظبقت العوره»(١).

وخبر عبيداللّه الرافعى، فى حديث: «إنّه دخل حَمَاماً بالمدينه، فأخبره صاحب الحَمَام أنّ أبا جعفر عليه السلام كان يدخله فيبدأ فيطلى عانته وما يليها، ثم يلفّ إزاره على أطراف إحليله، ويدعونى فأطلى سائر بدنه.

فقلت له يوماً من الأيام : إنّ الذى تكره أن أراه قد رأيته . قال : كلاً إنّ النوره ستره (ستره)»(٢).

فى أحكام الخلوه / فى ستر حجم العوره

فالحق أنّ الواجب من الستر، ليس إلاّ-البشره دون الحجم، وإن كان الحكم بجواز النظر إلى العوره المستوره بالنوره، الموجهه لستر لونها فقط مشكلاً جداً، لأنّ الخبر الثانى مشتمل على ان وقوع النظر إلى النوره المطليه بها العوره، يمنع عن وقوع النظر المباشر إلى نفس العوره، فما رأى ذلك الرجل ليس العوره بنفسها، وهذا لا ينافى عدم جواز الكشف والنظر مع الاختيار إلى العوره المستوره بالنوره .

١- وسائل الشيعه: الباب ١٨، آداب الحَمَام، الحديث ٢

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٨، آداب الحَمَام، الحديث ١.

وأما الخبر الأول، فهو مشتمل لما لا يقتضيه شأن الإمام عليه السلام، إذ بعيد أن يرفع الإمام ستر العوره المتتوره، خصوصاً مع وجود عدّه أخبار دالّه على خلافه، كما في خبر سعدان.

«أنه رأى أبا الحسن عليه السلام في الحمام وعليه إزار فوق النوره» (١).

بل وهكذا في صدر حديث عبيدالله المرافقي المذكور بقوله: «إنّ أبا جعفر عليه السلام كان يدخله، فيبدأ فيطلى عانته وما يليها، ثم يلفّ إزاره على أطراف

إحليله، ويدعوني فأطلى سائر بدنه» (٢)، الحديث .

حيث يفهم أنّ فعل الإمام عليه السلام كان هكذا، فلا- يبعد دلالاته على الإلزام، كما يساعده ارتكاز المتشرّعه، لامثال هؤلاء العظماء من الرجال فالمسأله لا تحتاج إلى مزيد بيان .

إذا عرفت كفايه ستر البشره، فيظهر حكم ما لو كان الساتر رقيقاً حاكياً عمّا تحتها من العوره لأنّه لا يخلو إمّا أن يكون على نحو لا- يصدق معها كونه ساتراً، لسعه منافذه، بحيث يقال عرفاً للناظر إليه بأنّه ناظر للعوره، فيحرم وإن لم يتميّز لون البشره، وإما أن يكون بغير ذلك، فيلحق بالحجم، ولا إشكال فيه .

الخامس: لا- يخفى أنّ الستر الواجب عن الناظر هاهنا، غير الستر الوارد في الصلاه، لأنّ كشف العوره في الصلاه حرام ومبطل، ولو لم يكن ناظراً في البين، أو لم يمكنه المشاهده، كما لو كان كشف عنها في ظلام الليل، هذا بخلاف المقام حيث يكفي تحصيل المانع عن النظر، ولو بغير ستر عادى، مثل الخرقه واليد، نظير الستر بالظلمه أو بالبعد الحاصل بين الناظر والمنظور إليه، بحيث لا يصدق النظر إلى العوره، أو بالرّمس في الماء الكدر، أو بالدخول في الحفره وغيرها .

١- وسائل الشيعه: الباب ١٨، آداب الحمام، الحديث ٣.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٨، آداب الحمام، الحديث ١.

كما أنّ الملاك في الحرمة صدق النظر إلى العوره، بلا فرق بين كونه بلا واسطه أو مع واسطه غير مضرّ للصدق عرفاً، كما لو نظر إليها في الماء الصافي الحاكي للنوره كاملاً أو من وراء الزجاجه أو من خلال المرآه .

ولا- يبعد كشف حكم ذلك من قوله عليه السلام في حديث المرتضى نقلاً عن «تفسير النعماني»: «أو يمكنه من النظر إلى فرجه»^(١)، يعني التمكين، ولو من خلال الوسيط كما لا يبعد كشف حكم ذلك من إطلاق حفظ الفرج عن النظر لمثل ذلك أيضاً في الآيه .

فما قاله السيد الاصفهاني قدس سره في «روائع الفقيهيه» من الإشكال في مثل النظر من خلال المرآه أو الماء الصافي، كما لا يصدق النظر إلى رؤيه الهلال فيما نظر إليه بواسطه المرآه، فمحلّ تأمل، لاسيّما مع جريان حكم شبه التعليل في مثل هذا النظر أيضاً، فيقوى ويضمن النفس في الحكم بالحرمة، كما لا يخفى .

نعم يقع الإشكال في النظر إلى تصوير العوره الواقعه على القرطاس، فلا يكون مثله داخلاً في لسان الأخبار .

السادس : لا إشكال في وجوب الستر فيما إذا علم وجود الناظر الذي ينظر إليه ، بل وهكذا فيما يعلم عاده أنه يتحقّق النظر إليه فيما بعد الكشف، كما في مثل الحمامات العامه، وإن لم يكن حال الكشف ناظراً إليه، كما لا يبعد الحكم بوجوب الستر أيضاً مع الظنّ بذلك، فضلاً عن الظنّ المتأخّم للعلم .

في أحكام الخلوه / ستر العوره عن الناظر المحترم

بل قد يمكن القول بالوجوب في صورته الشكّ أيضاً، لإطلاق بعض الأدلّه، مثل ما في خبر حسين بن زيد .

«إذا اغتسل أحدكم في فضاء من الأرض، فليحاذر على عورته»^(٢)، حيث لم

١- وسائل الشيعه: الباب ١، احكام الخلوه، الحديث ٥.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١، احكام الخلوه، الحديث ٢.

يقتد بصوره العلم بوجود الناظر، أو الظنّ بذلك، فلا يكون الحكم إلا من باب الاحتياط، لئلا يتحقّق النظر.

كما يمكن استظهار ذلك أيضاً من قوله تعالى: «وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ»، من كون الوظيفة هو حفظ العوره فى الموارد التى يمكن أن يتحقّق الناظر فيها عادةً، بل حتّى لو احتمل وقوعه .

نعم ، دخول الوهم فيه مشكل جداً ، بل فى «مستند الشيعة» دعوى الإجماع على خلافه .

ومما ذكرنا يظهر أنّ الحرمة لا تكون مترتبه على الكشف المتحقّق للنظر

الفعلى فقط ، بل لا-يبعد الحكم بالحرمة فيما إذا كان الكشف معدداً للنظر عرفاً وعادةً، ولو لم يتحقّق النظر، وإن كان الجزم بذلك _ أى بالحرمة الفعلية _ لا من باب التجزى مشكل جداً .

فالأحوط وجوب الحفظ مطلقاً، إلا ما يعلم عدم وجود الناظر إليه، أو يطمئنّ بذلك كما لا يخفى .

السابع : أنّ المراد بالعوّره هل القبل من القضيب والبيضتين والدبر فقط، أو كان مع العجان، وهو ما بين الخصيه وحلقه الدبر كما عن المحقّق الكركى فى حاشيته على «الإرشاد» من أولويّه دخوله بها، أو كانت العوره بين السرّه والركبه كما عن القاضى، أو إلى نصف الساق كما عن الحلبي؟

والذى ذهب إليه المشهور هو الأوّل، ولا يبعد دخول العجان بالمعنى المذكور فى العوره، لعدم استبعاد صدق القضيب لمجموع ما الآله الخارجه عن البدن والمسترسل، وما هو داخلٌ تحت الجلد إلى حلقه الدبر، فما عن الآملى قدس سره من عدم وجه لدخول العجان فيها، لعلّه كان لاستغنائه عن الذكر .

فالأولى عدم جعل المحقّق مخالفاً للمشهور، فما يدلّ على القول الأوّل هو مرسله أبى يحيى الواسطى ، عن بعض أصحابه عن أبى الحسن الماضى عليه السلام :

«قال : العوره عورتان، القبل والدبر، والدبر مستور بالإليتين، فإذا سترت القضيب والبيضتين فقد سترت العوره»(١).

ومرسله الكليني قال : «وفى روايه أخرى: فأما الدبر فقد سترته الإليتان وأما القبل فاستره بيدك»(٢).

ومرسله الصدوق ، قال : «قال الصدوق : الفخذ ليس من العوره» .

ومثله خبر محمد بن حكيم، فى حديث: «فقال : إنَّ الفخذ ليست من

العوره»(٣) هذه الأدله تدلّ على مسلك المشهور بل عن الخلاف والسراير الإجماع عليه .

فى أحكام الخلوه / فى المراد من العوره هنا

وأما ما يدلّ على خلافهم، مثل خبر كثير التّبال ، قال : «سألت أبا جعفر عليه السلام عن الحّمّام؟ فقال : تريد الحّمّام ؟ قلت ؛ نعم ، فأمر بإسخان الماء، ثمّ دخل فائترز بإزار، فغطّى ركبتيه وسرّته ... إلى أن قال : ثمّ قال هكذا فافعل»(٤).

وخبر حسين بن علوان المروى عن «قرب الإسناد» عن جعفر عن أبيه عليه السلام : «إذا زوّج الرجل أمّته، فلا ينظر إلى عورتها، والعوره ما بين السرّه والركبه»(٥).

وخبر الخصال بإسناده عن عليّ عليه السلام : «ليس للرجل أن يكشف ثيابه عن فخذيه ويجلس بين قوم»(٦).

ولكن الإنصاف إثبات كون العوره حقيقه _ فى جميع الموارد _ ذلك، بواسطة هذه الأخبار مشكل، لأنّ خبر بشير لا يدلّ على أكثر من كون فعل الإمام هكذا،

١- وسائل الشيعه: الباب ١، احكام الخلوه، الحديث ٣.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١، احكام الخلوه، الحديث ٤.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٤، آداب الحّمّام، الحديث ١.

٤- وسائل الشيعه: الباب ٥، آداب الحّمّام، الحديث ١.

٥- وسائل الشيعه: الباب ٤٤، نكاح العبيد والاماء، الحديث ٧.

٦- وسائل الشيعه: الباب ١٠، أحكام الملابس، الحديث ٣.

والأمر بالإتيان بذلك ، وأما كون العوره حقيقه ذلك فلا، لإمكان كون هذا المقدار ملحقاً بها حكماً لو سلّمناه، فلا يمكن إثبات وجوب سترها مثلاً في مثل الصلاة، أو حرمة النظر إليه وأمثال ذلك ، بل يقتصر على مورده فقط .

كما أنّ خبر «قرب الاسناد» يدلّ على كون حدود عدم جواز كشف العوره للرجل بالنسبه إلى أهله، فيحرم النظر عليها بالنسبه إلى ذلك دون غيرها ، أمّا كون العوره هكذا في جميع الموارد فاثباته مشكل.

وكذلك يدلّ هذا الحديث على جواز النظر للرجل إلى غيرها لعدم كونها عوره، مع أنّ الالتزام بذلك في غير الأمه بالنسبه إلى سائر النسوان غير وجيهه، كما لا يخفى .

كما أنّ عدم دلالة خبر على عليه السلام على كون ذلك هو العوره، أوضح من أن يخفى، لأنّ غايه ما يدلّ _ مع فرض التسليم _ هو لزوم ستر الفخذ عند إرادته الجلوس بين القوم .

في أحكام الخلوه / استحباب ستر البدن

هذا ، مع أنّنا لو سلّمنا دلالة الجميع عليه، فلا بدّ من الحمل على الاستحباب، جمعاً بينها وبين الأخبار السابقه المصرّحه في بيان مقدار العوره، خصوصاً مع صراحه بعضها بعدم كون الفخذ من العوره، فلاحظه ، فضلاً عن إعراض الأصحاب أيضاً .

فثبت من جميع الفروع، وجوب ستر العوره _ أي القبل من القضيب والبيضتين والدبر _ عن كلّ ناظر محترم، حتّى المجنون والصبى المميّز وغير المسلم، سواء علم أو ظنّ بذلك ، بل ولو شكّ احتياطاً في الأخير دون الوهم، سواء كان النظر من خلال الواسطه أو لا ، كما يحرم النظر كذلك إلى العوره مطلقاً، حتّى عوره غير المسلم، وكان حرمة النظر إلى بشرتها دون حجمها _ وإن كان يصدق الستر بالنوره فقط _ مشكلاً جداً .

ويستحبّ ستر البدن (١)

(١) أى عند إرادته التخلّي، واستجابته ممّا لا كلام فيه، والأخبار الدالّة عليه متظافره، كما كانّ كلمات الفقهاء عليه متكاثره، فلا بأس بالإشارة إلى أخبار الباب: فيدلّ عليه خبر حمّاد بن عيسى عن الصادق عليه السلام: «قال: قال لقمان لابنه فى حديث: وإذا أردت قضاء حاجتك فابعد المذهب فى الأرض» (١).

وخبر الطبرسى فى «مجمع البيان»، عن الصادق عليه السلام: «قال: ما أوتى لقمان الحكمة... إلى قوله: ولم يره أحد من الناس على بول ولا غائط قطّ، ولا اغتسال لشده تستره وتحفظه فى أمره» (٢)، الحديث.

ومرسله الشهيد الثانى فى «شرح النفلية» عن النبىّ صلى الله عليه وآله: «أنّه لم ير على بول ولا غائط» (٣).

وفى حديث قال: «وقال عليه السلام: من أتى الغائط فليستتر» (٤).

وحديث «كشف الغمّه» نقلاً عن جنيد (جندب) بن عبد الله، فى حديث قال: نزلنا النهروان... إلى قوله: فأنى لجالس إذ ورد على أمير المؤمنين عليه السلام فقال: يا أبا الأزد معك طور؟ قلت: نعم، فناولته الأداوه، فمضى حتّى لم أره، وأقبل وقد تطهّر فجلس فى ظلّ الترس» (٥).

وخبر الطبرسى فى «الاحتجاج» عن أبى الحسن موسى بن جعفر عليه السلام: «إنّ أبا

-
- ١- وسائل الشيعة: الباب ١٤، أحكام الخلو، الحديث ١.
 - ٢- وسائل الشيعة: الباب ١٤، أحكام الخلو، الحديث ٢.
 - ٣- وسائل الشيعة: الباب ١٤، أحكام الخلو، الحديث ٣.
 - ٤- وسائل الشيعة: الباب ١٤، أحكام الخلو، الحديث ٤.
 - ٥- وسائل الشيعة: الباب ١٤، أحكام الخلو، الحديث ٥.

حينفه قال له وهو صبىّ : يا غلام أين يضع الغريب فى بلدتكم هذه ؟ قال : يتوارى خلف الجدار»(١) ، الحديث .

وخبر القطب الراوندى فى «قصص الأنبياء» عن هشام بن سالم عن الصادق عليه السلام : «قال : إنّ آدم عليه السلام لما أهبط من الجنّة وأكل من الطعام، وجد فيبطنه ثقلاً، فشكا ذلك إلى جبرئيل، فقال : يا آدم فتنحّ فنحّاه فأحدث ما خرج منه الثقل»(٢) .

وخبر ابن عيّاس ، قال : «كان رسول الله صلى الله عليه وآله إذا أراد حاجه أبعد فى المشى ، فنزع خفيّه وقضا حاجته ثمّ توضّأ»(٣) ، الخبر .

وحديث «دعائم الإسلام» «رووا عليهم السلام أنّه صلى الله عليه وآله كان إذا أراد قضاء حاجته فى السفر أبعد ما شاء الله، واستتر .

وقالوا : من فقه الرجل ارتياد مكان الغائط والبول والنخامة ، يعنون : أن لا يكون ذلك بحيث يراه الناس»(٤) .

ومرسله أخرى: «ورويتنا عن بعضهم عليهم السلام أنّه أمر بابتناء مخرج فى الدار، فأشاروا إلى موضع غير مستتر من الدار. فقال عليه السلام : يا هؤلاء إنّ الله عزّوجلّ لما خلق الإنسان خلق مخرجه فى أستر موضع منه، وكذلك ينبغى أن يكون المخرج فى أستر موضع فى الدار»(٥) .

وحديث توحيد المفصّل فى حديث عن الصادق عليه السلام : «قال : أليس من حسن التقدير فى بناء الدار أن يكون الخلاء فى أستر موضع فيها»(٦) ، الحديث .

١- وسائل الشيعة: الباب ١٤، أحكام الخلو، الحديث ٧.

٢- مستدرک الوسائل: الباب ٤، أحكام الخلو، الحديث ٢.

٣- مستدرک الوسائل: الباب ٤ أحكام الخلو، ح ٣.

٤- مستدرک الوسائل: الباب ٤ أحكام الخلو، ح ٤.

٥- مستدرک الوسائل: الباب ٤ أحكام الخلو، ح ٥.

٦- مستدرک الوسائل: الباب ٤ أحكام الخلو، ح ٥.

وغير ذلك من الأخبار الدالّة على ذلك صراحةً أو تلويحاً، من دون فرق في ذلك بين التخلّي للبول أو الغائط، كما أنّ الظاهر عدم الفرق في إيجاد الستر بين كونه بالبعد، أو بالدخول في الحفيه، أو في الظلمه، أو خلف العباء، إذا جعل على نحو الجدار لا ما إذا كان على ظهر الإنسان .

في أحكام الخلوه / حكم النظر لو رأى عوره مكشوفه

فما ذكره الشيخ الأعظم قدس سره من عدم ثبوت دليل على استحباب التستر بالعباء، خلافاً لصاحب «الجواهر» من الحكم بعدم الكنايه، وصاحب «مصباح الفقيه» للهمداني بالكنايه بقاعده الميسور؛ لعلّه نزاع لفظي، لأنّ الستر على نحو الجدار يشمله تلك الأدلّه قطعاً، وعلى نحو المتعارف _ أى وقوعه على ظهر الإنسان _ تكون الأدلّه منصرفه عنه، وإلاّ لكان الستر بسائر الألبسه موجوداً أيضاً، فلا خصوصيه للعباء، كما لا يخفى .

هاهنا فروع المذكوره فى العروه لا بأس بذكرها حتّى يتّضح حالها، فنقول: الفرع الأوّل: فى أنّه لو رأى عوره مكشوفه، هل يجوز النظر إليها أم لا؟

فالمسأله ذات شقوق ووجوه .

تارة: لأنّها يفرض كون حالتها السابقه له معلومه بالجواز، وأخرى بعدمه، كما لو فرض أنّه يعلم بحرمة النظر إليها لكونها عوره أجنبيّه، ثمّ يشكّ لأجل الشكّ فى صيرورتها بما يجوز النظر إليها من الزوجيه والمملوكيه والمحلّليه، فلا إشكال فى الحكم بالحرمة حينئذٍ لأجل استصحاب الحاله السابقه، موضوعاً وحكماً من عدم الزوجيه والمملوكيه والمحلّليه والحرمة السابقه، كما هو واضح لا بحث فيه .

كما أنّ الحكم فى صورته العلم بعدم حرمة النظر إليه سابقاً، وثمّ الشكّ لاحقاً لأجل الشكّ فى طرؤ ما يوجب الحرمة _ كما لو كانت زوجته أو مملوكه أو محلّله، أو غير ممّيز، فالآن يشكّ أنّه صارت مطلقه أو غير محلّله أو ممّيزاً _ هو الجواز بواسطه الاستصحاب موضوعاً وحكماً، أى استصحاب بقاء الزوجيه واخوتها،

وجواز النظر المترتب إليها، وهو واضح أيضاً .

وثالثه : بفرض عدم معلوميته حالتها السابقة ، فحينئذ يتصور على وجوه لأنه تارة : يشك في أصل كون هذا المرئي والمنظور إليه عوره، حتى يكون حراماً

مثلاً، أو لا حتى يكون جائزاً؟

فلا إشكال في كون الحكم هو الجواز، لأصالة البراءة الجارية في الشبهة الموضوعية التحريمية .

وأخرى : أنه يعلم بكون المرئي عوره لكنّه، يشك في كونها عوره حيوان حتى يجوز النظر إليها، أو عوره إنسان جائز النظر إليه، أو عوره من يحرم النظر إليه؟

وهو أيضاً مثل سابقه من جواز النظر إليه، لما عرفت من جريان أصل البراءة، وكون الشبهة موضوعية تحريمية، وإن كان في صورته كون كل من طرفي الشك هو عوره الإنسان فيه كلام، سيأتي إن شاء الله عن قريب .

وثالثه : أنه يعلم كونها عوره إنسان، إلا أن شك من جهة أنه لا يعلم كونها عوره زوجته حتى يجوز النظر إليها، أو لأجنبيته حتى لا يجوز، أو كان شكّه من جهة أنه لا يعلم كونها عوره صبي غير ممّيز، حتى يجوز، أو ممّيز حتى لا يجوز؟

ففي «العروة» حكم بعدم جواز النظر في الثاني احتياطاً، بخلاف الأوّل، حيث حكم جزمًا بالحرمة .

وعلم وجه الأوّل بأنّ حكم الجواز معلق على إحراز عنوان الزوجية وهو غير ثابت، فيتمسك بعموم دليل عدم جواز النظر إلى عوره أخيه المؤمن، مع أنه مخدوش قطعاً.

أو للأصل الجارى في الأوّل، وهو عدم الزوجية والمملوكية ونظائرها، لأنّ كل المفروض في كلّ أنثى حدوث زوجيتها، فالشك في الزوجية في المرأه الخارجيه يوجب جريان أصالة العدم، ولو من جهة أصالة عدم تعلق الزوجية بها، وهو الحكم بحرمة النظر إلى عورتها، خصوصاً مع كون الدليل بحسب العموم

يقتضى حرمه النظر إلى كلِّ عوره إنسان، إلا ما خرج بإحراز أحد العناوين المخرجه .

هذا بخلاف صورته الثانيه، حيث إن مقتضى أصاله عدم التمييز وعدم البلوغ، بل والبراءه، هو جواز النظر إليه، لكونه من موارد الشكِّ في انطباق دليل الحرمة

عليه، فالاستصحاب المذكور يخرج به .

في أحكام الخلوه / النظر إلى عوره الخنثى

ففي الحقيقه هاتان صورتان داخلتان في ما ذكرناه من معلوميه حالتها السابقه، من عدم الزوجيه وعدم التمييز .

اللهمَّ إلا- أن يقال : إنَّ حرمه النظر إلى عوره كلِّ إنسان مسلمٍّ أمرٌ ثابت فلا يخرج عن هذا الحكم إلا فيما قطع كونه غير محرم حقيقه لا تعبدًا، فمثل الفرض الثاني - من الصبي - يحرم النظر إليه لعدم القطع بكونه غير ممّيز .

لكنه واضح الفساد، لوضوح أنَّ الاستصحاب يعدُّ من الأصول المحرزه، فيجعل القطع التعبدى بمنزله القطع الوجدانى، فيحكم بأنّه ليس بمميّز، فيجوز النظر إليه قطعاً، كما لا يخفى .

الفرع الثانى : لا إشكال في حرمه النظر إلى دبر الخنثى، لصدق العوره عليه قطعاً، فتشمله الأدلّه ، وأما قُبَلها ففي «العروه» احتمال جواز النظر، للشك في عوره كلِّ واحد منهما من القضيب والفرج، وإن كان النظر إلى كليهما معاً يكون حراماً قطعاً، للعلم بوقوع النظر إلى العوره .

كما أنَّ الظاهر من كلامه غير هذا الفرض .

كما أنَّ النظر إليهما أيضاً، تارةً ، يفرض بدفعه واحده في نظر واحد، وأخرى في نظرتين طولاً حيث يقطع بوقوع النظر إليهما بعد النظر إلى كليهما .

وكيف كان ثمَّ احتاط وجوباً ترك النظر، وعللَّ بأنّها عوره على كلِّ حال .

ولقد أورد على السيد كما في «مصباح الهدى» و«المستمسك» وغيرها، بأنَّ النظر إلى كلِّ واحد منهما يوجب تحقُّق الحرمة، بواسطة العلم الإجمالى بكون إحداهما عوره فيحرم النظر ، إلا فيما إذا انحلَّ ذلك العلم الإجمالى، وهو في من

كان أجنبيّاً وأراد النظر إلى عوره مماثله _ كما لو كانت المرأة تنظر إلى عوره الخُنْثى بغير ذكرها ، أو الرجل ينظر إلى غير فرج الخُنْثى _ فإنه يقطع حينئذٍ تفصيلاً وقوع النظر إلى ما هو حرام، له أما من باب كونه عوره، أو كونه بدن

الأجنبي، بخلاف النظر إلى غير مماثله _ يعنى الرجل ينظر إلى عوره الفرج من الخُنْثى أو المرأة إلى ذكرها _ فيجوز لانحلال العلم الإجمالى بعلم تفصيلى فى سابقه، وشكك بدوىّ فيه، لأنّ كونها عوره ليس إلاّ شبهه بدويّه، هذا إذا كان الناظر أجنبيّاً .

وأما إذا كان مُحَرَّمًا، فلا إشكال فى بقاء العلم الإجمالى بحاله، لأنّ كلّ واحد من العورتين مشكوك الحرمة، من حيث كونها عوره، لأنّ النظر إلى عضو من أعضاء بدن المـُحَرَّم لا يكون حراماً، فيحرم النظر إلى كليهما بواسطة العلم الإجمالى .
هذا محضّ كلامهم .

ولكنّ الإنصاف هو حرمة النظر إلى كلّ من العورتين، لأُمور شتى .

أولاً : لايبعد دعوى صدق العوره عرفاً على كليهما، لأنّ العرف لا ينحصر نظره إلى كون الآله وسيله لخروج البول والمنى فقط، ولذلك يصدق العوره لمن كان له عوره، لكنّها مسدوده وتخرج فضلاته عن طريق آخر ولو بعلاج ، فما يكون شكله بصورة العوره يطلق عليه عندهم العوره . ولهذا يطلق العوره لمن كان له عورتان من القضيب أو الفرج .

فما ذكره الحكيم فى «مستمسكه» وأيده صاحب «المصباح» من دعوى أنّ إقامه الدليل عليه مشكل، لإنصراف العوره عند العرف عن مثله، ليس فى محلّه، كما لا يخفى .

ثانياً : احتمال كون الخُنْثى طبيعه ثالثه فى قبال الرجل والأنثى، فتشمله الأدلّه بهذا الاعتبار، فيقتضى الحكم بالحرمة أيضاً.

إلاّ أنّه خلاف ما يستظهر من الآيات والروايات، حيث أنّ الأول منها يدلّ على أنّ الله تبارك وتعالى وهب الذكر والأنثى ولا ثالث لهما، كما فى قوله تعالى :

«يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَّا نَا وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ * أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنَّا نَا وَيَجْعَلُ مَنْ يَشَاءُ عَقِيمًا» (١).

واحتمال كون المراد من التزويج منها هو الخنثى بعيد غايته، إذ المقصود هو إعطاء كل من الذكر والأنثى للإنسان .

كما يؤيد الانحصار إلى الذكر والأنثى آيات أخرى في موارد مختلفه، مثل قوله تعالى : «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ» (٢)، وقوله تعالى : «أَنْتَىٰ لَا- أَضْبَعُ عَمَلٍ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ» (٣) قوله تعالى : «فَجَعَلَ مِنْهُ الزُّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَىٰ» (٤) وغيرها من الآيات الشريفه الدالّه ، بل وهكذا الروايات الوارده في تمييز حال الخنثى من الذكور والأنوثة، تفهمننا بأن الخنثى ليست طبيعاً ثلثه غيرهما، كما لا يخفى .

ثالثاً : استفاده حرمة النظر إليهما، من التعليل الوارد في خبر المرتضى رحمه الله في رساله «المحكم والمتشابه» نقلًا عن «تفسير النعماني» عن عليّ عليه السلام : «فالنظر سبب إيقاع الغسل من الزنا وغيرها» (٥) .

لجريانه في مثل المورد قطعاً .

رابعاً : من إمكان استفاده حرمة النظر لغير الأجنبي بطريق أولى، إذا قلنا بالحرمة للمحرم، بواسطه العلم الإجمالي، لاحتمال وجود الأهميه في الأجنبي أزيد من المحرم، فكيف يمكن الحكم بالجواز للأجنبي دون المحرم .

خامساً : إمكان استفاده الحرمة من خبر موسى بن محمّد، أخى أبى الحسن

١- سوره الشورى: آيه ٤٩ .

٢- سوره الشورى: آيه ٥٠ .

٣- سوره غافر: آيه ٤٠ .

٤- سوره القيامه: آيه ٣٨ .

٥- مستدرک الوسائل: الباب ١ أحكام الخلوه، ح ٥ .

الثالث عليه السلام: «إنَّ يحيى بن أكنم سأله في المسائل التي سأله عنها: أخبرني عن الخنثى وقول عليّ عليه السلام تورث الخنثى من المبال مَنْ ينظر إليه إذا بال، وشهادته الجارّ إلى نفسه لا تقبل، مع أنّه عسى أن يكون امرأه وقد نظر إليه الرجال، أو يكون رجلاً وقد نظر إليه النساء، وهذا ممّا لا يحلّ؟ فأجاب أبو الحسن

الثالث عليه السلام: أمّا قول عليّ عليه السلام في الخنثى: أنّه يورث من المبال، فهو كما قال، وينظر قومٌ عدولٌ يأخذ كلّ واحد منهم مرآه وتقوم الخنثى خلفهم عريانه، فينظرون في المرايا، فيرون شعباً فيحكمون عليه» (١).

وخبر المفيد في «الإرشاد» قال: «روى بعض أهل النقل أنّه لمّا ادّعى الشخص ما ادّعاه من الفرجين، أمر أمير المؤمنين عليه السلام عدلين من المسلمين أن يحضراً بيتاً خالياً، وأمر بنصب مرآتين، إحداهما مقابله لفرج الشخص، والأخرى مقابله للمرآه الأخرى وأمر الشخص بالكشف عن عورته في مقابله المرآه، حيث لا يراه العدلان وأمر العدلين بالنظر في المرآه المقابله لهما، فلما تحقّق العدلان صحّ ما ادّعاه الشخص من الفرجين، اعتبر حاله بعد أضلاعه، فلما ألحقه بالرجال أهمل قوله في ادّعاء الحمل وألقاه ولم يعمل، به وجعل حمل الجارية منه ولحقه به» (٢).

في أحكام الخلوه لو اضطر إلى النظر إلى العوره

فإنّ الخبرين المذكورين، وإن كانا من حيث السند ضعيفين إمّا بالإرسال أو لعدم توثيق بعض روايته، إلّا أنّ التمسك بهما للتأييد، منضمّاً مع ما عرفت من الأدلّه، يكفي في إثبات المطلوب، وهو حرمة النظر إلى كلّ من العورتين، لأنّه لو كان النظر إلى نفس العوره _ ولو إحداهما _ جائزاً، لما كان عليه السلام يحكم بإتيان المرآه في مقابل العورتين، فيفهم من ذلك عدم الجواز، حتّى في حال الضروره، فضلاً عن غيرها.

١- وسائل الشيعه: الباب ٣، ميراث الخنثى، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٣، ميراث الخنثى، الحديث ٢.

ويحرم استقبال القبلة واستدبارها (١)

هذا في خنثى المشكل . وأما الخنثى الملحق بالرجال أو النساء بالعلامات، فحكم عورتها واضح بالتبع، وإن كان الأحوط ترك النظر إلى عوره الآخر .

الفرع الثالث : قال السيد قدس سره في «العروه» بأن الاحتياط في صورة الاضطرار إلى النظر في مقام المعالجة، هو النظر في المرآة الموضوعه في مقابلهما، إن اندفع الاضطرار بذلك وإلا فلا بأس .

في أحكام الخلوه / استقبال القبلة و استدبارها

بل نقول : لا- يبعد الحكم بالوجوب في صورة الإمكان، لأنّ النظر إلى العوره حرامٌ فيجب تركه مهما أمكن، فإذا أمكن ذلك بواسطة المرآة، _ خصوصاً عند من يقول بأنّ النظر إلى العوره بالمرآة ليس نظراً لنفس العوره ، بل يكون نظراً إلى صورتها، وإن كان الظاهر عند العرف خلافه _ فيجب الإقتصار عليه ولو بواسطة «دليل الميسور لا يسقط بالمعسور» من جهة وجوب ترك النظر ، بل يمكن استظهار ذلك من حكم العقل أيضاً، من لزوم تقديم محتمل الأهميه لدى التزاحم. ولا اشكال في أنّ النظر إلى المرآة المقابله لها، يعدّ أخفّ وأهون من النظر إلى نفس العوره ، مضافاً إلى إمكان استفاده ذلك من الخبرين المذكورين سابقاً في مقام الاشهاد من الحكم بوضع المرآة في مقابل العوره ، بل أشدّ من ذلك من جعل المرآتين في مقابل الآخر، حيث أفاد شدّه أهميه المسأله، فالحكم بوجوب النظر إلى المرآة الموضوعه في مقابل العوره لا يخلو عن قوّه .

(١) وهذا هو المشهور ، بل في «الخلاف» و«السرائر» و«الغنيه» دعوى الإجماع عليه، خلافاً لابن الجنيّد من المتقدّمين، والمقدس الأردبيلي و«صاحب المدارك» والكاشاني من المتأخّرين، حيث ذهبوا إلى الكراهه .

وقد استدللّ المشهور للحرمه بعدّه أخبار لا بأس بالإشاره إليها، وهي: ما رواه علي بن إبراهيم مرفوعاً قال : «خرج أبو ضبعه من عند أبي عبدالله عليه السلام وأبو

الحسن موسى عليه السلام قائم، وهو غلام، فقال له أبو حنيفة: يا غلام أين يضع الغريب ببلادكم؟ فقال: اجتنب أفنيه المساجد... إلى قوله: ولا تستقبل القبلة بغائط ولا بول» (١)، الحديث.

ومرفوعه محمد بن يحيى بإسناده، قال: «سئل أبو الحسن عليه السلام: ما حدّ الغائط؟ قال: لا تستقبل القبلة ولا تستدبرها، ولا تستقبل الريح ولا تستدبرها» (٢).

وحديث الحسين بن زيد عن الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام: «أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله قال في حديث المناهي: إذا دخلتم الغائط فتجنّبوا القبلة» (٣).

وفي حديث آخر منه قال: «ونهى رسول الله عن استقبال القبلة ببول أو غائط» (٤).

وحديث، عن أبيه عن جدّه عن عليّ عليه السلام قال: «قال النبيّ صلى الله عليه وآله: إذا دخلت المخرج فلا تستقبل القبلة ولا تستدبرها، ولكن شرفوا أو غربوا» (٥).

ومرفوعه عبد الحميد بن أبي العلاء وغيره، قال: «سئل الحسن بن عليّ عليهما السلام ما حدّ الغائط؟ قال: لا تستقبل القبلة ولا تستدبرها ولا تستقبل الريح ولا تستدبرها» (٦).

وحديث محمد بن إسماعيل قال: «دخلت على أبي الحسن الرضا عليه السلام وفي منزله كنيفٌ مستقبل القبلة، وسمعتة يقول: من بال حذاء القبلة، ثم ذكر فأنحرف عنها إجلالاً للقبلة وتعظيماً لها لم يقم من مقعده ذلك حتى يغفر له» (٧).

-
- ١- وسائل الشيعة: الباب ٢، أحكام الخلو، الحديث ١.
 - ٢- وسائل الشيعة: الباب ٢، أحكام الخلو، الحديث ٢.
 - ٣- وسائل الشيعة: الباب ٢، أحكام الخلو، الحديث ٣.
 - ٤- وسائل الشيعة: الباب ٢، أحكام الخلو، الحديث ٤.
 - ٥- وسائل الشيعة: الباب ٢، أحكام الخلو، الحديث ٥.
 - ٦- وسائل الشيعة: الباب ٢، أحكام الخلو، الحديث ٦.
 - ٧- وسائل الشيعة: الباب ٢، أحكام الخلو، الحديث ٧.

ومثله خبر المحاسن قال : «قال رسول الله صلى الله عليه وآله : من بال حذاء القبلة...»(١).

وحديث «دعائم الإسلام»: عنهم صلوات الله عليهم: أن رسول الله صلى الله عليه وآله نهى من استقبل القبلة واستدبارها في حال الحدث والبول»(٢).

وحديث البحار عن «العلل» لمحمد بن علي بن إبراهيم القمي، قال : «أول حدّ من حدود الصلاة هو الاستنجاء، وهو أحد عشر لابدّ لكلّ الناس معرفتها وإقامتها، وذلك من آداب رسول الله صلى الله عليه وآله ، فإذا أراد البول والغائط، فلا يجوز أن يستقبل القبلة بقبل ولا دبر، والعلّة في ذلك أنّ الكعبة أعظم آية الله في أرضه، وأجلّ حرمة، ولا تستقبل بالعمودتين القبلة والدبر لتعظيم آية الله، وحرمة الله وبيت الله»(٣) ، الحديث .

وحديث «عوالي اللثالي» عن فخر المحققين، عن النبي صلى الله عليه وآله : «إذا جلس أحدكم على حاجه فلا يستقبل القبلة ولا يستدبرها، ولكن شرفوا أو غربوا»(٤) .

وفي حديث آخر منه عن عليّ عليه السلام أنّه قال : «إذا دخلت المخرج...»(٥) وهو الحديث الذي ذكرناه عن «الوسائل» فلا نعيد .

وحديث الراوندي ، عن موسى بن جعفر عن آبائه عليهم السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله : «أنّه نهى أن يبول الرجل وفرجه باد للقبلة»(٦) .

هذه جملة الأحاديث التي دلّت على ذلك، فمع كثرتها ووحده مضمون في جميعها، يوجب القطع للفقهاء على كون الحكم تحريمياً، لاسيّما مع صراحه بعضها

-
- ١- وسائل الشيعة: الباب ٢، أحكام الخلو، الحديث ٨.
 - ٢- مستدرک الوسائل: الباب ٢ احكام الخلو، ح ١.
 - ٣- مستدرک الوسائل: الباب ٢ احكام الخلو، ح ٢.
 - ٤- مستدرک الوسائل: الباب ٢ احكام الخلو، ح ٣.
 - ٥- مستدرک الوسائل: الباب ٢ احكام الخلو، ح ٤.
 - ٦- مستدرک الوسائل: الباب ٢ احكام الخلو، ح ٥.

بعدم الجواز، كما فى حديث البحار ، مضافاً إلى الشهره المتحققه بين المتقدمين والمتأخرين والمعاصرين، مع الإجماع المدعى به، حيث يوجب انجبار ضعف الأخبار المذكوره من حيث السند .

كما أنّ الإشكال فى دلالتها، إمّا من جهه وحده السياق فيما بين استقبال الريح المحكوم بالكراهه، مع استقبال القبله واستدبارها، حيث تقتضى الحكم بكراهه استقبال القبله واستدبارها ، غير وجيه من جهات شتى ؛ أولاً: بأنّ الحكم بالكراهه فى مثل الريح يكون من القرينه الخارجيه من الإجماع على ذلك، لا من حيث الدلاله الداخليه، حتّى يقال بوحده السياق .

وثانياً : خلوّ بعض الأخبار عن مثل حكم الريح، فيوجب ظهور الخبر فى الحرمة من حيث دلالة النهى عليه .

وثالثاً : امتناع بعض الأخبار عن الحمل على الكراهه، لاشتماله على كلمه (لا يجوز)، كما فى حديث البحار، أو ذكر العله فى وجه الحرمة من تعظيم الكعبه، حيث لا تجرى هذه العله فى الريح ، فالحكم بالحرمة ممّا لا إشكال فيه .

هاهنا فروع نشير إليها: الأول : بناءً على القول بالحرمة، لا إشكال فى الحكم إذا استقبل القبله بمقاديم بدنه مع العوره بحسب ما يتعارف فى الجلوس، لأنّه القدر المتيقّن منه ، فيبقى صورتان : إحداهما : أن يستقبل القبله بمقاديم بدنه، ولكن حرّف عورته عنها .

وثانيهما : عكس ذلك، بأن يستقبل القبله بعورته دون بدنه، فهل تكون هاتان الصورتان أيضاً محرّمه؟ أو كانت الثانيه حراماً دون أولاهما؟

فقد نقل عن «التنقيح» للفاضل المقداد، وابن الجنيد وسلار والمفيد هو الحكم بالحرمة فيما إذا كانت العوره بنفسها قبله، وخلاف بأن حرّفها عنها، فليس بحرام، ولو كانت مقاديم البدن قبله أو خلفها، خلافاً للمشهور من الحكم بالحرمة فى هذه الصوره، كما يحكمون بالحرمة فى صوره عكسه أيضاً ، لأنهم استدّلوا

بالأخبار الدالّة على تحريم ذلك بقولهم : : «لا تستقبل القبلة ولا تستدبرها»، حيث يستفاد منه الحالة المتعارفه في الجلوس ، بل يمكن أن يؤيد كلامهم بأنّ المنهَى هو استقبال العوره للقبلة وخلفها، لا مخرج البول والغائط، حتّى يصحّ

القول بزوال الحرمة بانحراف رأس الذكر عن القبلة، ولا- إشكال عند العرف بأنّ العوره تصدق لمجموع القضيب والبيضتين وجوانبهما، لا خصوص رأس الذكر .

مضافاً إلى أنّ انحراف مجموع العورتين عن القبلة واستدبارها، لا يمكن إلاّ بانحراف جميع البدن، لا تصالهما بالبدن ، مضافاً إلى أنّ المراد من الاستقبال إن كان هو المخرجين، نقول بأنّ هذا الأمر لا يتحقّق في مثل مخرج الغائط، لأنّه يكون دائماً في طرف الأسفل والأرض لا القبلة، فليس المراد من استقبالهما إلاّ بما كان متعارفاً، أى الجلوس إليها، المستلزم لإستقبال القبل والدبر من حيث المواجهه ، فعلى ذلك يكون المراد من الاستقبال ببول وغائط، هو بمعنى أنّه لا تستقبل القبلة في حال البول والغائط، لا أن يكون المراد هو خصوص رأس العوره، ومخرج خروج البول والغائط مع ما قد عرفت من عدم تحقّقه في مخرج الغائط، إلاّ أن يستلقى فيقع ثقب غائظه مقابلاً للقبلة، خصوصاً إذا رفع قدميه، وهو فرض نادر لا يكون خصوص ذلك مراداً كما لا يخفى.

فما تمسّك به القائلون بالكراهه بمثل هذا المضمون، لا يخلو عن وهن .

مع أنّ النسبه بين الأخبار المشتمله على لزوم كون التقابل بالبدن، استظهاراً من «لا تستقبل ولا تستدبر» ، وبين الأخبار المشتمله على كون الاستقبال والاستدبار ببول وغائط حتّى يصدق لخصوص مواجهه العوره للقبلة _ ولو لم يكن مقاديم البدن قبله، كما لا- يحرم إذا حرّف رأس المخرج عن القبلة، ولو كانت مقاديم البدن صوب قبله _ هو العموم والخصوص من وجه، لأنّ الأخبار التي تعتبر الاستقبال للبدن والعوره لا- تشمل ما لو كانت العوره قبله دون البدن، فتشمل هذه الصوره الأخبار التي تعتبر كون العوره قبله ، كما لا تشمل أخبار كون

العوره قبله، ما لو كانت مقاديم البدن قبله، وانحرف العوره عنها، مع كون هذه الصوره داخله فى الأخبار السابقه، لأنّ البدن كان مقابل القبله .

وتارة تجتمع معاً، وهو ما لو كانت العوره ومقاديم البدن كليهما قبله، فتشمله الطائفتان من الأخبار .

هذا كما قيل فى «مصباح الهدى» و«التنقيح» للخوئى .

ولكن الإنصاف أنّ النسبه بينهما ليست على نحو العموم والخصوص من وجه، لأنّ الأدلّه الدالّه على حرمة تقابل كليهما _ من العوره والبدن _ القبله، تشمل ما لو كانت العوره مستقبلة دون البدن ، لوضوح أنّ انضمام البدن لا خصوصيه فى حفظ وجود الحرمة، بحيث لو لم يستقبل البدن _ مع كون العوره فى حال البول صوب القبله _ كان جائزاً، فتثبت الحرمة فى كلتا صورتين، وهما كون البدن والعوره مقابل القبله، وكون العوره فقط قبله دون البدن.

فيبقى صوره، وهى كون البدن قبله دون العوره، فلا يبعد الحكم بالحرمة بتلك الأخبار، خصوصاً مع ما عرفت من عدم إمكان انحراف العوره بتمامها، إلاّ بانحراف البدن عن القبله.

فالحكم بالحرمة فى جميع الصور قوئاً جداً، ولا فرق فى ذلك بين كونه مستقبلاً للقبله جالساً أو قائماً أو مستلقياً أو مضطجعاً، إذا كان رأسه صوب الغرب ورجليه صوب الشرق أو بالعكس، لأنّ المفروض ملاحظه عورتيه قبلاً ودبراً بالاستقبال والاستدبار .

نعم ، هذا فيما إذا كانت القبله فى الجنوب والشمال، وإن كانت فى طرف الشرق أو الغرب، فيكون الأمر فى حال الاضطجاع عكس ذلك، بأن يكون رأسه فى الجنوب ورجليه فى الشمال أو بالعكس .

كما لا فرق فى القبله بين عينها أو جهتها، كما كانت كذلك فى الصلاه، وهو واضح .

فثبت بما ذكرنا حرمة الاستقبال والاستدبار حين التخلّى وبيدنه كليهما إذ هو

القدر المتيقن، كذلك لو كان البول بالذكر والغائط بمخرجه مقابلاً للقبله دون البدن إن أمكن، كالذكر في الرجال، ولكنه يصعب تصوّره في النساء كما في الغائط للرجال والنساء أيضاً، لأنّ بحسب النوع يوجب انحراف البدن مع العوره

أيضاً إلى القبلة، فبقي ما لو كانت مقادير البدن إلى القبلة وخلفها، دون العوره إن أمكن، فحرمته أيضاً لا يخلو عن قوّه .

فما عن السيّد الاصفهاني قدس سره في «الروائع»: بأنّه لولا الإجماع لحكم بحرمه الاستقبال حين البول فقط دون البدن، فقال ما لفظه: وبذلك يمكن أن نقول: إنّ الأخبار السابقة الظاهره في النهي عن استقبال الفاعل واستدباره، لا يكون المراد منها ما هو مقتضى جمودها، بل المراد منها هو الاستقبال إليها في حال البول، والاستدبار عنها في حال الغائط، فيرجع إلى النهي عن الاستقبال بالعمل إلى القبلة، وإن كان ذلك في البول، إنّما يتحقّق بحسب العاده باستقبال نفس الفاعل، وفي الغائط باستدباره.

ثمّ أضاف: وبناءً على ما ذكرنا، فلا بأس باستدبار الفاعل عن القبلة في حال البول، ولا استقباله إليها في حال الغائط... إلى آخر كلامه .

فاسدٌ جدّاً، لوضوح أنّ العنوان في المسأله يكون أمرين هما استقبال القبلة واستدبارها، فإذا استدبر حال البول عن القبلة، كيف يصحّ القول بأنّه لا- بأس به، مع كونه داخلياً في البول في حال الاستدبار عن القبلة، وينطبق عليه الحرمة الواردة في قوله عليه السلام: «لا تستدبر القبلة».

كذلك لا يمكن الموافقه معه في حكم استقباله بالغائط دون البول، حيث ذهب إلى عدم حرّمته، زعماً منه بأنّ الغائط حينئذٍ لا يكون حال استقبال القبلة، بل يكون خلفها، مع أنّه قد عرفت حينئذٍ أنّه لو سلّمنا ما يوجب توهم الغائط، فإنّه داخل تحت عنوان الحرمة للاستدبار أيضاً، كما لا يخفى .

ويستوى في ذلك الصحارى والأبنيه، ويجب الانحراف في موضع قد بنى على ذلك. (١)

(١) الفرع الثاني: الحكم بالحرمة مطلقاً، أى سواء كان في الصحارى أو الأبنيه هو المشهور نقلاً وتحصيلاً، بل في «الخلاف» و«الغنيه» الإجماع عليه، خلافاً لسائر من التفصيل بالحرمة في الأوّل والكراهه في الثاني، بل وإباحه الثاني كما عن المفيد، بل عن ابن الجنيد استحباب ترك الاستقبال في الصحراء، من دون ذكر حكم الأبنيه والاستدبار.

وكل ذلك ضعيف جداً، وذلك لما قد عرفت من ثبوت شهره، بل الإجماع المدعى به، ودلاله إطلاقات الأخبار لمثل الأبنيه أيضاً، خصوصاً مثل خبر الهاشمى بقوله: «إذا دخلت المخرج فلا تستقبل القبله» (١)، الظاهر في كون ذلك اسم المكان المعدّ لذلك، كما في بيت الخلاء الموجود في الأبنيه.

بل لا- يبعد أن يكون المراد من قوله: «إذا دخلتم الغائط» (٢)، هو المكان المنخفض المعدّ للغائط، أو المستور المعدّ لذلك فيشمل الأبنيه أيضاً، مضافاً إلى الإشعار الموجوده في خبر محمد بن إسماعيل، من الإجلال والتعظيم للبيت الحرام الجارى في مثل الأبنيه، فمجرد احتمال التفصيل _ بملاحظه هذا الخبر، من حيث كون الكنيف في منزل الرضا عليه السلام مستقبل القبله، خصوصاً مع ذكر الثواب للانحراف لدى الذكر، لا ذكر التوعّد بالعتاب فقط، أو هو مع الثوب كما هو المتعارف في الواجبات _ ممّا لا- يعباً به، لأنّ وقوع محلّ التخلّى مستقبل القبله، ممّا لا إشكال في كونه مرجوحاً قطعاً، فيستبعد صدوره في الإمام عليه السلام اختياراً،

١- وسائل الشيعه: الباب ٣، أحكام الخلو، الحديث ٥.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢، أحكام الخلو، الحديث ٣.

غايته أنه يمكن سكن في دار كانت أمرها كذلك، فأما وجوب هدم محل التخلّي

والبناء إلى جهه مغايره عن القبلة فغير معلوم، لإمكان الانحراف حال التخلّي، كما أشار إليه المصنّف بما ذكره لبيان عدم وجوب التخریب، كما أنّ الإمام لا بدّ وأنه ينحرف في حال التخلّي، فلا يدلّ على الجواز بفعله .

وأما ذكر الثواب بالتوجه إلى غيرها، وانحرافه عنها، دون التوعيد بالعقاب، لا يوجب الظهور في الكراهه، لأنّ مورد الروايه كان في فرض النسيان ثمّ الذكّر بعده، والناسي لا عقاب له قطعاً، فكان الثواب من جهه احترامه وإجلاله بالانحراف، وهذا لا ينافي أن يكون معاقباً عند ترك الانحراف لدى الذكر، وإن كانت العبارة لا تخلو عن إشعار بذلك، إلاّ أنّه لا يجوز رفع اليد عن تلك الظواهر بذلك الإشعار، كما لا يخفى .

فظهر ممّا ذكرنا أنّه لو ورد مكلف في دار كان محل تخلّيته مقابلاً للقبلة، أو عكسه، فلا بدّ عليه أن ينحرف في حال التخلّي عن القبلة إلى غيرها، كما أشار إليه المصنّف قدس سره في كلامه .

الفرع الثالث : الظاهر كون الحكم المذكور للقبلة الفعلية مثل الكعبه، وأما القبلة المنسوخه، أي بيت المقدس، فحرمة استقبالها واستدبارها غير معلوم، بل معلومه العدم من جهه أصله البراءه، فضلاً عن عدم شمول إطلاقات الأدلّه لمثله، كما عرفت ممّا سابقاً .

فما ذهب إليه العلامة في «النهايه» من كون النهي عن الاستدبار مختصاً للمدينه، لأنّ استدبارها مستلزم لاستقبال القبلة المنسوخه فمحرمه، يكون بلا دليل، كما أورد عليه صاحب «الجواهر» وكثير من الفقهاء .

نعم لو ألحقنا سائر المشاهد المشرفه بلحاظ التعظيم والأدب والاحترام، فلا إشكال حينئذٍ بأن يلحق بها بيت المقدس أيضاً، فيكون ترك استقبالها حال التخلّي راجحاً ولا نضايقه كما لا يخفى، مضافاً إلى أنّه يلزم على قول العلامة أن

لا يكون الاستدبار في غير المدينة حراماً، لأنَّ استقبال القبليتين حينئذٍ محرّمه
لاستدبارها، مع أنّه مخالف للأصحاب، بل لما ذهب إليه نفسه .

الفرع الرابع: بعد ما ثبت حرمه الاستقبال والاستدبار للبول والغائط، فهل يكون الاستبراء والاستنجاء أيضاً كذلك أم لا ؟

ففي الاستبراء لو استلزم خروج البول حاله علماً ففي «المصباح» للآملي: «كون حاله حال خروج البول، بل قال: ومع الظنّ به
فالأقوى إلحاقه بحال العلم، لغلبيه خروجه بالاستبراء، ومع العلم بعدم خروجه فالأقوى عدم الحرمة، وهكذا مع الشكّ لعدم الدليل
عليها، وإن كان الأحوط الترك» .

ولكن الإنصاف أن يقال: إنّ لسان أكثر الأدلّة لا يشمل الاستبراء، لأنّها إمّا مصرّحه بعدم الاستقبال والاستدبار بالبول والغائط
الظاهر أو المنصرف إلى ما هو المتعارف من خروج البول للتخليه، لا مثل القطره والقطرتين في حال الاستبراء، وإن كان الجمود
على العبارة لا يبعد شموله، أو ظاهر في غير هذه الصورة، لعدم ذكر البول والغائط بقوله: «إذا أردت المخرج فلا تستقبل» .

نعم، لا يبعد شمول خبر البحار عن «العلل» لمحمّد بن علي بن إبراهيم القمّي، فإنّه بعد النهي عن الاستقبال والاستدبار عند إرادته
البول والغائط، قال: «ولا- تستقبل بالعورتين للقبل والدبر لتعظيم آيه الله وحرم الله (1)»، حيث إنّ فضلًا عن اشتماله التعليل
الجاري في فرض المذكور، فإنّ النهي عن نفس استقبال العورتين يشمل حال الاستبراء أيضاً، إلّا أنّه يلزم عليه القول بحرمة
استقبال العورتين مطلقاً، سواء كان في حال الاستبراء أو غيرها من الاستنجاء، بل في حال الجلوس العاري عن الستر، مع أنّه،
يلتزم به أحد، وإن كان الأحوط عدم الجواز، خصوصاً إذا علم خروج البول كما هو الغالب، وإن كان القول بعدم الحرمة

فى حال الشكّ قوياً، حملاً للتعليل على صورته الأدب ، ومضافاً إلى عدم عمل

الأصحاب بظاهر التعليل تحريماً ، مع وجود أصل البراءة منضمّاً بعدم شمول الأدلة الوارد فى حال التخلّى لمثل ذلك، كما لا يخفى.

اللهمّ إلا أن يستفاد من الأولويّه التى يذكر فى الاستنجا، كما سيأتى إن شاء الله .

إذا عرفت ذلك فى الاستبراء، فهكذا يكون حال الاستنجا ، بل يكون هو أهون، لعدم خروج بول وغائط عنه حينئذٍ، خلافاً لصاحب «الدلائل» و«الذخيره» و«الحدائق»، حيث ذهبوا إلى الحرمة اعتماداً على خبر عمّار ، عن أبى عبد الله عليه السلام : «قال : قلت له : الرجل يريد أن يستنجى كيف يقعد ؟ قال : كما يقعد للغائط . قال : وإئماً عليه أن يغسل ما ظهر منه، وليس عليه أن يغسل باطنه»(١).

بل ومثله مرسله الصدوق ، قال : «سئل الصادق عليه السلام عن الرجل إذا أراد أن يستنجى كيف يقعد ؟ قال : كما يقعد للغائط»(٢).

خلافاً للآخرين لما قد عرفت من عدم شمول الآله السابقه له ولكن الخبر ضعيف بسهل بن زياد الأدمى حيث، وقع الكلام فى اعتباره، وعدم دلالاته، لأنه كان فى صدد بيان ردّ العامّه حيث يعتقدون بأنّ الجلوس للاستنجا لا بدّ أن يكون مع تفرّج الرجلين لدخول الأنمله فى المقعد للتطهير من باطنه، كما أشير إلى ذلك ذيل خبر عمّار، من لزوم غسل الظاهر فقط دون الباطن ردّاً للعامّه .

وكيف كان فإنّ إثبات الحرمة مشكل جداً، غاية الحكم بالاحتياط، لتوهم الإطلاق فى الحديثين، لاسيّما خبر الصدوق، حيث لم يكن مديلاً بهذا الذيل، وخروجاً عن مخالفه من عرفت، مع كونه مؤيداً بما عرفت من التعليل وغيره من خبر البحار، كما لا يخفى .

١- وسائل الشيعة: الباب ٣٧، أحكام الخلو، الحديث ٢.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٣٧، أحكام الخلو، الحديث ١.

بناءً على هذا، فإن قلنا بحرمة الاستنجاء في مقابله القبلة وخلفها، فمثل الاستبراء _ لاسيما ما يلزم خروج البول _ يكون حراماً بطريق أولى .

الفرع الخامس : حكى عن غير واحد من الأصحاب أنه لو اضطرَّ إلى أحد الأمرين من الاستقبال والاستدبار، يقدّم الثاني لكونه أهون ، بل في «الجواهر» جزم به لكونه أقبح وأعظم توهيناً للقبلة، ولقد أورد عليه .

هذا، لو سلمنا كون المناط في الحرمة هو التعظيم، وإلا كان المقتضى هو الحكم بالتخيير .

ولكن الإنصاف هو الحكم بالتعيين للثاني لا- التخيير ، مضافاً إلى إمكان احتمال الأهميه، لأنّ توهم كون الاستدبار أهمّ من الاستقبال فاسدٌ قطعاً، وهذا بخلاف عكسه، فيحكم العقل بالترجيح، فضلاً عن إنّ عدّه من أخبار الباب، مثل خبر حسين بن زيد، وعليّ بن إبراهيم، ومحمّد بن إسماعيل، وغيرها وارده لخصوص الاستقبال فقط دون الاستدبار، فالحكم بالتخيير يكون في غايه الضعف ، كما لا يخفى .

الفرع السادس : لو دار الأمر بين أحدهما من الاستقبال أو الاستدبار، وترك الستر عند وجود الناظر فأيهما يقدّم؟

الذى ذهب إليه الأ-كثر هو وجوب تقديمهما على ترك الستر، واستدلوا على ذلك بأهميه الستر عند المتشرّعه، الكاشف عن كونه كذلك عند الشارع أيضاً .

بل قد يمكن استفاده أهميه الستر من موارد مختلفه في الصلاه، من الحكم بوجوب الركوع والسجود مومياً، تحرّزاً عن لزومهما كشف العوره، وتجويز الصلاه في الثوب النجس، إذا دار أمره بين الصلاه عارياً المستلزم لكونه عند ناظر محرّم، فما نحن فيه لا يكون أهمّ من الصلاه قطعاً .

الفرع السابع : لو اشتبهت القبلة وتردّدت فهي على أقسام : تارة : لا يعلم القبلة ولا يدرى بأنّها في أيّ جهه من الجهات الأربع، فبالنتيجه يتردّد في استدبارها

أيضاً، وهو أيضاً قد يقدر على تحصيل العلم بالفحص والتحرّي، فالظاهر الوجوب، لأنّ التكليف قد تعلق بأمر وجودي خارجي يجب تحصيله، فليس هنا

موضع البراءة، فما توهمه صاحب «المدارك» ووالد النراقي والهمداني من عدم وجوب الفحص لانتفاء الحرمة بالجهل إلى القبله، ليس بوجيه، بل في الأخير لكونه من الشبهه الغير المحصوره، لأنّ التكليف بحرمة الاستقبال والاستدبار لا يكون مقيداً بما هو المعلوم، بل التكليف متوجه إلى ما هو القبله واقعاً، غايته مع العجز عن الامتثال والعلم، وغيره من الحُجج والعلل يسقط عنه، فإذا كان قادراً عليه بالفحص والتحرّي، فإنّه يجب عليه، فيكون هذا نظير ما لو علم وجود اخمر بين أفراد الأواني، وكان قادراً على تحصيل العلم، وتحقق الامتثال به، فلا إشكال في وجوبه، وهو واضح لا خفاء فيه .

وأما كون الشبهه غير المحصوره، فغير واضح إذ مع الشكّ أيضاً يجب الاحتياط، للقطع بالتكليف، والشكّ في وجوه المانع .

وأخرى أن لا- يقدر على تحصيل العلم بالفحص، ولكنّه حصل له الظنّ به، ففي وجوب العمل به، أو التخيير بين الجهات، وجهان، الأقوى هو الأوّل، فربّما يستدلّ عليه بوجه: تارةً بإلحاق المقام بباب الصلاه والذبح والاحتضار، كما يجب العمل به في تلك الموارد، فإنّه يجب العمل به فيما نحن فيه، ففي «الجواهر» و«المصباح» للآمل من التأمل والإشكال لكونه قياساً .

ولكن الإنصاف أنّه ليس بوجيه، لأنّ الحكم باعتبار الظنّ في تلك الموارد، يفهم منه أنّ المناط في الكفايه والوجوب ليس أمراً تعديدياً، بل يكون أمراً ارتكازياً عقلائياً، حيث إنهم مع العجز عن العلم يتوسّلون إلى الظنّ، فباذن الشارع في تلك الموارد يحصل الاطمئنان للفقهاء من إمضاء الشارع لهذه الطريقه العقلائيه .

وأخرى بإطلاق الأدلّه من قوله: «لا- تستقبل القبله» الشامله للظنّ، لكنّه مشكل لإنصرافه إلى صوره العلم بحسب المتعارف، وإثبات قيام الظنّ مقامه في

مثل هذا الإطلاق مشكل .

وثالثه: بما ورد في خصوص العمل بالظنّ في باب الصلاة، فيشمل المقام،

وهو كما في صحيحه زراره، قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: يجرى التحزّي أبداً إذا لم يعلم أين وجه القبلة» (١).

فإنّه وان كان لا- يدلّ على عنوان كفايه الظنّ، إلّا- أنّه يفهم من جهه أنّ التحزّي والتفحص يوجب الظنّ غالباً، فأجاز ذلك من جهه تحصيل القبلة .

فإشكال الحكيم قدس سره في «مستمسكه» بانصرافه إلى ما يكون التكليف بالاستقبال، فلا يشمل المقام، غير مقبول، لأنّه لا فرق بين الحكم بالقبلة لأمر إثباتي من إيقاع الصلاة إليها، أو لأمرٍ عدمي إيقاع التخلّي في مقابلها، خصوصاً أنّ قوله: (أبداً) لا يخلو من إشعار لإعطاء قاعده كليّه ارتكازيّه من قيام الظنّ مقام العلم .

ورابعه: بما استدلّ به الشيخ الأعظم، وتبعه غير واحد ممّن تأخّر عنه، بدوران الأمر بين التخيير في الجهات الأربع، أو العمل بالمظنون بحسب حكم العقل، فالمتعيّن هو الأخير، لعدم استقلاله حينئذٍ في الحكم بالتخيير، مع رجحان الاحتمال في بعض وهو المظنون، إذ بترك العمل به يشكّ في سقوط التكليف، فالعقل يحكم بإتيانه .

فثبت من جميع ما ذكرنا وجوب العمل بالظنّ .

وثالثه: أن لا- يقدر على تحصيل الظنّ أيضاً، بل يكون شاكاً بعدم القدره على الفحص، أو فحص ولم يرتفع شكّه بذلك، فحينئذٍ إن قلنا بكون الشبهه غير محصوره، فلا إشكال في جواز الإتيان بأيّ جهه شاء وكان مخيراً .

وأما إن قلنا بكون المورد من الشبهه الغير المحصوره، فلا بدّ من الاجتناب عن الجميع، ولو بتأخير التخلّي، إلى أن يتمكّن من تحصيل العلم أو الظنّ بالفحص،

وإلا- يجوز بمقدار يندفع به الضروره مخيراً بين الجهات الأربع، إذا لم يحتمل رجحان إحداهما، وإلا كان الأولى ترك ما هو الراجح فى البين.

هذه صورته أحد الأقسام، فنرجع إلى أصل التقسيم .

وأخرى بأن تكون الشبهه والتردد بين الجهتين المتقابلتين، فلا- إشكال حينئذٍ بوجوب تركهما، لأنّ الجلوس إليهما إما يكون بالقبله أو خلفها، وكلاهما حرام، فلا بدّ اختيار غيرهما، وهو واضح .

وثالثه : أن تكون الشبهه بين الجهتين المتصلتين، فيلزم حرمة مقابلهما أيضاً من جهه الاستدبار .

ففى «المصباح» للآملى أنه يصير من قبيل التردد فى الجهات الأربع، غايته جهتان منهما بالاستقبال، وجهتان أخريتان بالاستدبار، وكلاهما كان حراماً .

هذا صحيح لو كانت الجهتان تشملان لجميع الدائره، إلا أنه قد يتصور أن تكون الجهتين المشبهتين أقلّ من ربع الدائره فى كلّ واحد منها، فحينئذٍ لا يكون هذا إلا من قبيل سابقه من لزوم اختيار غيرها من الجهتين، استقبلاً واستدباراً، وإلا كان حكمهما حكم الجهات الأربع، كما ذكره، هذا تمام الكلام فى ذلك .

ثمّ فى كلّ موضع ثبت التخيير بين الجهات الأربع، فإنّ التخيير استمرارى، ويجوز أن يتخذ فى كلّ مرّه جهه، حتّى ولو بلغ بتمام الدائره، أو يكون بما لا يلزم القطع بوقوع أحدها إلى قبله أو خلفها، فلا بدّ أن يبقى من الدائره مقداراً حتّى يحتمل كونه قبله أو خلفها، ولم يتخلل إليها .

ويظهر من عدّه من الأصحاب الذهاب إلى الأوّل؛ ولعلّ وجهه كما يستفاد من مطاوى كلماتهم، أنّ العلم الإجمالى بوجود الحرام فى البين، إنّما ينتج فيما إذا كان أطراف العلم دفعى الحصول والوجود، لا ما كان تدريجياً - كما فى المقام - لخروجه عن الابتلاء.

فى أحكام الخلوه / إبعاد الطفل مستقبلاً أو مستدبراً

أو يقال فى وجهه: بأنّه حيث كان مضطراً لإتيان ما هو المنتخب لكونه ممّا

لابد منه في رفع حاجته، فيكون مجازاً في كل مره لتحقق الاضطراب في أن يتخذ كل جهه من الجهات، فيسقط العلم الإجمالي عن التنجز بواسطة الاضطراب .

أو يقال في وجهه : بأن احتمال وجود الحرام في كل جهه من جهات الدائره، يكون من الشبهه غير المحصوره، فلا يكون منجزاً. وهذا هو الذي يظهر من كلام المحقق الهمداني في «المصباح» .

أو يقال : بأن الإتيان في كل جهه من الجهات، كما أنه يلزم القطع بالمخالفه القطعيه، لأنه يقطع بوقوع أحدها في مقابل القبله ومستدبرها، هكذا يلزم القطع بتحقق الموافقه القطعيه بترك التخلي عنهما في ما بين تمام الجهات.

هذا بخلاف ما لو اختار الثاني خلافاً لما اختاره أولاً، أو غيره إلى أن لا يبلغ القطع بالخلاف، فكما لا تتحقق المخالفه القطعيه، فإنه لا- تتحقق الموافقه القطعيه أيضاً ، بل يكون حينئذٍ من المخالفه والموافقه الاحتمالين، وليس الثاني بأولى من الأول، فيجوز المخالفه القطعيه المشتمله على الموافقه القطعيه ، هذا كما في «المصباح» للآملی قدس سره .

ولكن الأقوى كون التخيير باقياً إلى أن لا- يلزم القطع بتحقق المخالفه القطعيه بأحدهما، من الاستقبال أو الاستدبار، ولو بإبقاء مقدار من الدائره، وجهه من الجهات، لأن احتساب ذلك المقدار من الأفراد المحتمله من الشبهه الغير المحصوره عرفاً في غايه الإشكال ، كما أن تنجز العلم الإجمالي باقٍ على حاله في التدريجي أيضاً، لعدم خروجه بذلك المقدار من الفصل بين الدفعات عن مورد الابتلاء عرفاً، حتى يوجب سقوطه عن التنجز ، كما أن الاضطراب إلى إحدى هذه الجهات لا يوجب إلا إباحه إتيان بعضها لا جميعها، لوضوح أن الاضطراب مرتفع بالإتيان دون تمام الدائره .

كما أن حصول المخالفه القطعيه يكون أقبح لدى العقل والعقلاء، من الإتيان بالموافقه القطعيه، مع أن الثاني حيث لا يمكن إيجاده بدون المزاحمه مع ارتكاب

الحرام، فلا- يكون تحصيل الموافقه القطعيه واجباً حيثئذٍ ، مع أنّ حصول القطع من الموافقه القطعيه لا- يكون فى جميع أفراد التخلّى ، بل يكون محققاً فى الجملة

فيما بين الأفراد كما كانت المخالفه القطعيه أيضاً كذلك .

وأما ما ذكر فى الأصول فى وجه التقديم _ كما أشار إليه الآملى فى «المصباح» هنا من أنّ جلب المنفعه بترك المخالفه القطعيه، والإتيان بالموافقه القطعيه أولى من جلب المفسده من فعل المخالفه القطعيه، وترك الموافقه القطعيه ، بل الأولى عكسه، فينتج جواز الإتيان إلى كلّ الجهات _ فى غير محلّه ؛ لوضوح أنّ فى ترك الموافقه القطعيه أيضاً مفسده، نظير فعل المخالفه القطعيه ، كما أنّ فى ترك المخالفه القطعيه منفعه ومصلحه، نظير فعل الموافقه القطعيه، فلا يكون مثل هذا وجهاً للتقديم ، بل كان ما قد عرفت من حكم العقل والعقلاء بتفويض المخالفه القطعيه فيما يقدر تركها.

ولا فرق فى ذلك بين ما كان بناءه من أول الأمر هو المخالفه أو لا، وإن كان القبح فى الأول أشدّ عند العقلاء .

فثبت أنّ الحقّ مع الخوئى والعلامة الشاهرودى وغيرهما من أصحاب التعليقات على «العروه» ، فراجع .

فى أحكام الخلوه / ردع الغير عن الاستقبال والاستدبار

كما لا فرق فى الحرمة أيضاً بين أن يقدم على التبول فى جميع الجهات بدفعات متعدده، أو يبول مرّه واحده إلى جميع الجهات، الموجب لحصول القطع بتحقيق المخالفه القطعيه، وإن كان احتمال الحرمة هنا أقوى من السابق، لأنّه يحتمل أن يكون جميع البول الذى يدور به أمراً واحداً، وتكليفاً فardاً، فى عمل واحد وتكليف واحد يقطع بحصول المخالفه القطعيه ، وهذا بخلاف سابقه، حيث يحتمل أن يكون الانفصال موجباً للتعدّد، فيجرى فيه الاحتمالات المذكوره، من كون التدريجى غير داخل فى تنجز العلم الإجمالى، وخروج بعض الأفراد عن الابتلاء، وكون الشبهه غير محصوره، وأمثال ذلك ، فما فى «المستمسك» من

عدم الفرق بين المقامين فى الجواز، لا يخلو عن إشكال وغرابه ، والله العالم .

الفرع الثامن : هل يحرم إقعاد الطفل للتخلّى مستقبلاً أو مستديراً أو لا ؟

قد يقال : بعدم الحرمة _ كما عن الشاهرودى قدس سره لو لم يحبب عملاً وعنواناً يجب التحرز عنه، والآملى والخوئى _ وقد قيل فى وجهه : بأنّ المستفاد من الأدلّه فى الموارد المختلفه مبغوضيه العمل مطلقاً، حتّى عن غير المكلف، لكونه مبغوضاً للشارع بأى وجه حصل، وهو كاللواط والزنا، فلا بدّ فى أمثاله من الحكم بالحرمة، لأنّ المستفاد فى مثلها هو حرمة الصدور والإصدار فى حقّ الغير وإن كان صبيّاً.

وقد لا يكون المستفاد كذلك ، بل دلّت على المبغوضيه لخصوص المكلفين فلا يكون الحكم إلاّ مخصوصاً بهم، فمثل ذلك لا يحرم الاصدار من الطفل، وما نحن فيه يكون من هذا القبيل أنّ قوله: «إذا دخلت المخرج» أو «لا تستقبل» ونظائرهما لا يشمل لمثل المقام، فلو شكّ فالمرجع هو البراءة .

ولكن الإنصاف أن يقال : بأنّ الأدلّه بلحاظ لفظها من حيث المخاطبه بقوله : «إذا دخلت المخرج» أو «دخلتم الغائط» أو «لا تستقبل» لا تشمل لمثل ما نحن فيه، إلاّ أنّ فى بعض الأخبار قد علّل المنع بأنّه تعظيماً لحرمة الله وبيته، فهو بإطلاقه يشمل إقعاد غير المكلف أيضاً، وإن كان نفس العمل لغير المكلف غير مبغوض، هذا بخلاف إقعاد من كان مكلفاً كما لو كان أعمى أو جاهلاً بالقبله ، حيث يكون هناك تسيباً لعمل مبغوض .

فتوهم مقايسه المقام بهما يكون فى غير محلّه، لإمكان القول بالحرمة فيهما تسيباً دون المقام.

هذا ولكن إثبات وجوب التعظيم على هذا النحو، من الأدلّه، مشكل جداً ، فالأولى هو الحكم بالاحتياط، كما عن السيد فى «العروه» وكثير من أصحاب التعاليق .

نعم ، هذا لا يوجب الحكم بالمنع للأطفال عن الاستقبال والإستدبار، لما قد

عرفت من عدم المبعوضيه لهم ولا- يأتى هنا شبهه التسبب أيضاً، فلا- وجه للحكم بالوجوب عن المنع، كما هو مورد اتفاق الفقهاء المتعزّضين للمسأله .

الفرع التاسع : هل يجب ردع الغير عنه إذا كان مكلفاً أم لا؟

فالمسأله ذات شقوق، لأنّ الغير الذى يقعد للتخلّى مستقبلاً ومستدبراً، قد يكون عالماً بالحرمة وبالموضع، وملتفتاً إلى ذلك وبرغمه يقدم عليه، فلا إشكال فى وجوب ردعه حينئذٍ، إن كان شرائط النهى عن المنكر موجوده، لأنّه من أحد مصاديقه، وهو ظاهر متّفق عليه بين الفقهاء .

وقد لا يكون كذلك، بل كان غير عالم، فهو أيضاً:

تارة: قد يكون جهله رافعاً للحرمة فى حقّه، أى لا- يكون التكليف فى حقّه منجزاً لعذره، نظير الناسى والغافل، حيث لا يكون العمل فى حقّه حراماً ومبعوضاً، فحينئذٍ أفتى كثير من الأصحاب بعدم وجوب إعلامه، لعدم مبعوضيه العمل عليه حينئذٍ حتى يلزم إبلاغه .

ولكن عن بعض _ كالشاهرودى _ الاحتياط، إن كان جهله عن عذر، ولعلّه أراد إدخال ذلك فى قسم من كان جاهلاً بأصل المسأله، حيث أنّه يجب إرشاده، وإن كان العمل فى حقّه غير مبعوض .

ولكن الإنصاف أنّ إثبات وجوب الإبلاغ حينئذٍ مشكل جدّاً، لأنّه يكون من أقسام الجهل بالموضوع، حيث لا يجب إعلامه، فإن قلنا بعدم الوجوب فيه، فما نحن فيه أيضاً يكون مثله، لو حده الملاك فيهما .

وأخرى : يكون جاهلاً- بالحكم من جهه التمسك بما أوجب الترخيص خطأ، كالأصل أو الاماره والبيئه، كما لو اشتبه العدلان فى تعيين القبلة، مع أنّ الناظر يعلم أنّ ما توجه إليه الشخص هو القبلة بعينها .

فالظاهر أيضاً عدم وجوب الإعلام، لأنّ العمل ليس له مبعوضاً، ولو من جهه العذر، ووجود الحجّه.

والفرق بين الصورتين هو من حيث أنّ الحكم الواقعي بالحرمة هنا موجود، إلاّ- أنّ الحكم الظاهري يمنع، هذا بخلاف الصورة السابقة حيث لا يكون الحكم

الواقعي في حقه منجزاً لأجل النسيان والغفلة.

ولا- يخفى عليك أنّ عدم وجوب الإعلام في الموردين، إنّما يكون فيما لا- يكون المورد ممّا يعلم اهتمام الشارع به مثل قتل النفس أو تزويج الأخت والمحارم ونظائر ذلك، وإلاّ يجب الإعلام قطعاً .

وثالثه : أن يكون جاهلاً- بأصل موضوع القبلة، لا من جهة النسيان والغفلة فإذا لم يكن الإعلام في الغافل واجباً، فهو يكون مثله، لعدم المبعوضيه حينئذ في حقه حتّى يجب إبلاغه، وهو واضح .

ورابعه : أن يكون جاهلاً- بالحكم، بأن يعرف جهة القبلة، إلاّ- أنّه لا- يعلم حرمة مواجهه إليها في حال التخلّي، فيجب إرشاده حينئذ من باب وجوب إرشاد الجاهل، المستفاد من الأدلّة من آية النبأ والنفر، وقول النبي صلى الله عليه و آله في حجه الوداع : «ألا فليبلغ الشاهد الغائب» ، والخطبة نقلها صاحب «تفسير الصافي» في ذيل آية الولاية في سورة المائدة آية ١١، فراجع.

ثمّ لو سأل القاصد عن القبلة، فهل يجب على المسؤول عنه إعلامه وإرشاده أم لا ؟

والظاهر هو الثاني، لعدم الدليل عليه، إذ السؤال يكون عن الموضوع الخارجي ولا- دليل يدلّ على وجوبه ، بل لو شكّ في وجوبه، فالمرجع هو أصالة البراءة .

نعم ، لو سئل عن الحكم يجب الجواب من باب وجوب إرشاد الجاهل بالأحكام .

لا يقال : قد ورد الدليل على وجوب أداء الشهادة ، بل «وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آتَمَّ قَلْبُهُ»^(١) كما في القرآن، مع كون الشهادة بحسب النوع يندرج في الموضوعات .

لأنّ نقول : بأنّ وجوب الاداء في الشهادات، لا يدلّ على الوجوب فيما نحن

والثاني في الاستنجاء:

ويجبُ غسل موضع البول بالماء، ولا يجزى غيره مع قدره (١)

فيه، لأنّه في حقوق الناس، بخلاف ما في المقام فإنّه يعدّ من حقوق الله .

نعم ، لا إشكال في رجحانه لكونه إجابةً لحاجه الاخوان، وقضاء لها، وهو أمر مطلوب شرعاً، كما لا يخفى .

هذا، ولكن لا يجوز إيقاعه على خلاف الواقع، يعنى لو سئل عنه لوجب عليه أن يدلّه إلى جهه القبلة حتّى لا يتخلّى إليها، كما عليه الشيخ الأعظم وكثير من أصحاب التعاليق «للعروه»، تبعاً لصاحبها، ووجهه أنّه إذا نهى الشارع عن وجود شيء، يفهم كونه مبغوضاً له، ولا يرضى بتحقيقه، ولا فرق في مبغوضيته بين أن يوجد بالمباشره أو بالتسيب.

في حكم الاستنجاء للوضوء

إشاره

نعم ، لو علم أنّه لو لم يرشد إليها فإنّه يتخلّى إلى جهه القبلة، وبرغم ذلك لا يجب عليه إعلامه، لعدم الدليل، وعدم كفايه ما ذكرنا آنفاً لإثبات الوجوب عليه، لعدم دخالته في تحقّق المبغوض إلاّ سكوته عن الإعلام، فاحتمال جواز الإيقاع في خلاف الواقع يكون في غايه الضعف .

(١) لا يخفى عليك أنّ الاستنجاء مصدر باب الاستفعال من النجوى، والنجوى عباره عن ما يخرج من البطن أو الغائط، فهو في اللغه عباره عن الالتقاط بالرطب أو بالقطع من الأصل، كما عن الأصمعي استنجيت النخله إذا التقطت رطبها، واستنجيت الشجره قطعتها من أصلها.

ولا- يبعد أن يكون المعنى الأوّل هو المناسب للمقام إذ أنّ المسح يصدق في الغائط ، والثاني للغسل للبول والغائط، كما عن الشيخ الأعظم ، مع أنّه يمكن أن يكون الثاني مراداً للمسح والغسل، لأنّه نوع قطع من الأصل، وهو المخرج .

وكيف كان، فإنّ معناه شرعاً عباره عن إزالة عين النجاسه من البول والغائط لا

خصوص الثاني، لما قد عرفت في موضعه من إطلاق الاستنجاء في الأخبار على البول أيضاً .

نعم ، ليس كلّ إزالة للبول والغائط يُسمّى استنجاءً، بل ما كان عند المخرج أو ما حوله، بما لا يضرّ في صدقه عرفاً بإطلاقه للمتعدّي عن المخرج كان بالمسامحه ، كما أنّه لا يعتبر كون البول والغائط ناقضين، كما وقع هذا التعبير في كلام «الذكري»، إلاّ أن يكون المقصود قيداً توضيحياً لا احترازياً .

ثمّ إنّ وجوب الاستنجاء يعدّ وجوباً شرطياً مقدّماً للصلاة والطواف وغيرهما، ممّا يجب فيه طهاره البدن عن النجاسه ، بل عن الصدوق وجوبه شرطياً لصحة الوضوء أيضاً، اعتماداً إلى أخبار كان بعضها صحيحاً مثل ما رواه الشيخ عن أبي بصير ، قال : «قال أبو عبدالله عليه السلام : إن أهرقت الماء ونسيت أن تغسل ذكرك حتى صليت فعليك إعادة الوضوء وغسل ذكرك» (١).

وما رواه أيضاً في الصحيح عن سليمان بن خالد ، عن أبي جعفر عليه السلام : «في الرجل يتوضأ فينسى غسل ذكره؟ قال : يغسل ذكره ثم يعيد الوضوء» (٢).

وخير سماعه ، قال : «قال أبو عبدالله عليه السلام : إذا دخلت الغائط فقضيت الحاجه، فلم تهرق الماء ثمّ توضأت ونسيت أن تستنجي، فذكرت بعدما صليت، فعليك الإعادة، وإن كنت أهرقت الماء فنسيت أن تغسل ذكرك حتى صليت، فعليك إعادة الوضوء والصلاة، وغسل ذكرك، لأنّ البول مثل البراز» (٣).

والمراد من البراز لعله هو الغائط، فيكون معناه أنّ البول يكون مثل الغائط .

هذا، ولكنّ الأصحاب أفتوا كلّهم على خلاف الصدوق، وحكموا بعدم وجوب

١- وسائل الشيعة: الباب ١٨، نواقض الوضوء، الحديث ٨.

٢- وسائل الشيعة: الباب ١٨، نواقض الوضوء، الحديث ٩.

٣- وسائل الشيعة: الباب ١٠، نواقض الوضوء، الحديث ٥.

إعادته الوضوء ، بل في «الجواهر» دعوى الإجماع عليه لكثرة الأخبار الواردة في عدم وجوب الإعادة، مثل ما رواه الكليني في الصحيح عن علي بن يقطين عن أبي الحسن عليه السلام : «في الرجل يبول، فينسى غسل ذكره، ثم يتوضأ وضوء الصلاة؟ قال : يغسل ذكره ولا يعيد الوضوء» (١).

ومرسله ابن بكير ، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام : «في الرجل يبول وينسى أن يغسل ذكره، حتى يتوضأ ويصلي؟ قال : يغسل ذكره ويعيد الصلاة ولا يعيد الوضوء» (٢).

وخبر عمرو بن أبي نصر قال : «قلت لأبي عبد الله عليه السلام : أبول وأتوضأ وأنسى استنجائي، ثم أذكر بعدما صليت؟ قال : اغسل ذكرك، وأعد صلاتك، ولا تعد وضوئك» (٣).

وخبر ابن أذينة ، قال : «ذكر أبو مريم الأنصاري أنّ الحكم بن عنبسه بال يوماً ولم يغسل ذكره متعمداً، فذكرت ذلك لأبي عبد الله عليه السلام .

فقال : بئس ما صنع، عليه أن يغسل ذكره، ويعيد صلاته، ولا يعيد وضوئه» (٤).

وحديث آخر لعمر بن أبي نصر ، قال : «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يبول فينسى أن يغسل ذكره ويتوضأ؟ قال : يغسل ذكره ولا يعيد وضوئه» (٥).

هذه جملة من الأخبار الدالة على عدم وجوب إعادة الوضوء، وكان بعضها صحيحاً ومعتبراً، فحينئذٍ كيف التوفيق بينها؟

في حكم الاستنجاء / لا يجزى من البول إلا الماء

- ١- وسائل الشيعة: الباب ١٨، نواقض الوضوء، الحديث ١.
- ٢- وسائل الشيعة: الباب ١٨، نواقض الوضوء، الحديث ٢.
- ٣- وسائل الشيعة: الباب ١٨، نواقض الوضوء، الحديث ٣.
- ٤- وسائل الشيعة: الباب ١٨، نواقض الوضوء، الحديث ٤.
- ٥- وسائل الشيعة: الباب ١٨، نواقض الوضوء، الحديث ٥.

فنعول : قد ذكر للجمع بينها بما لا يخلو عن إشكال :

أولاً : ما هو المنقول عن الشيخ الطوسي في ذيل خبر أبي بصير بالإعادة

للوضوء لعله كان فيما لم يتوضأ أصلاً، فلهذا حكم بالإعادة.

فضعفه ظاهرٌ من حيث أنه خلاف ظاهر لفظ الإعادة، لظهوره في التوضأ سابقاً، كما لا يخفى .

وثانياً : ما هو المنقول عن الشيخ الحرّ صاحب «الوسائل»، من كون المراد من الوضوء هو الاستنجاء، أى لا بدّ له من الاستنجاء، فلا

يكون المراد هو الوضوء الاصطلاحي، حتّى ينافى ما ذكرنا من الأخبار .

فهو أيضاً ضعيف : أولاً : لا يساعد هذا الحمل مع ذكر غسل ذكر ك، حيث يفهم الاستنجاء .

فإن سلّمنا كونه عطفاً تفسيرياً لما قبله، إلاّ أنّه لا يناسب مع لفظ الإعادة، الظاهر في إتيانه سابقاً .

مع أنّه لو كان الاستنجاء قد أتى به فيما سبق، فلا وجه للإعادة، ويخرج عن مورد المسألة، كما لا يخفى .

وثالثاً : هو الحمل على التقيّه، فهو أيضاً يتفرّع على ثبوت كون الشيعاء عن مذهب العامّة هو الإعادة، فحينئذٍ يصحّ، هذا لكنّه غير

معلوم كذلك .

فالأولى في الجمع أن يقال : بأنّ مقتضى إعراض الأصحاب عن العمل بالخبر أو الأخبار موجب لضعفها ولو كان بعضها صحيحاً

ومعتبراً، بل كلّما زيد في اعتباره زيد في ضعفه من تلك الجهة وهذا هو مختارنا في الأخبار تبعاً لعدّه من المحقّقين، كما

حقّقناه سابقاً، فحيث يكون عمل الأصحاب كلّهم _ عدا الصدوق _ على عدم

وجوب الإعادة، فلا يمكن مساعدته مع هذه الأخبار، هذا أولاً .

وثانياً : لو سلّمنا اعتبار هذه العِدَّة والطائفه، فتعارض مع الأخبار الكثيره الحاكمه بعدم الإعادة، فبذلك التعارض يجب أن نتصرّف في الهيئه، من عدم وجوب الإعادة ، ويفيد الاستحباب، فيكون هو الجمع في العمل بكلتا الطائفتين .

وثالثاً : لو سلّمنا عدم جواز التصرّف في الهيئه، لكونه خلاف ظاهر لفظ

(عليك الإعادة)، فنذهب إلى التعارض بينهما، بحيث يوجب التساقط، فنرجع إلى الأصل وهو البراءة عن الوجوب، فلا يكون مقتضاه إلا الحمل على الاستحباب، كما لا يخفى .

ثم لا يذهب عليك بأن مقتضى الأخبار وكلمات الأصحاب، بل إجماع المسلمين، وضروره الدّين كما في «الجواهر»، بأن مخرج البول لا يتطهر إلا بالماء، بلا فرق بين إمكان تحصيله أم لا ، فما في كلام المصنّف بقوله : (لا يجزى غيره مع القدره)، لا يخلو عن تأمّلٍ إن أراد قيده احترازياً، إلا أن يكون القيد راجعاً إلى قوله: (يجب غسله) فيكون الوجوب _ دون الاجزاء _ مقيداً فله وجه.

ولا خلاف في المسأله إلا ما عن الشافعي من العامه، والمحدّث الكاشاني من الخاصه، من عدم تنجيس المتنجّس بعد زوال عين النجاسه، كما سيأتى كلامه واستدلّاله إن شاء الله .

ويدلّ على ما ادّعينا عده أخبار مستفيضه ، بل كادت أن تكون متواتره على ما هو مشتمل على حكم الغسل بالماء، ولو تلويحاً وإشارةً، وهي مثل أمره بالغسل الظاهر في الماء: منها: ما رواه يونس بن يعقوب، قال : «قلت لأبي عبد الله عليه السلام : الوضوء الذي افترضه الله على العباد لمن جاء من الغائط أو بال ؟ قال : يغسل ذكره ويذهب الغائط»^(١)، الحديث .

ومنها : ما يدلّ على صبّ الماء، مثل ما رواه حسين بن أبي العلاء قال : «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن البول يصيب الجسد ؟ قال : صبّ عليه الماء مرّتين»^(٢).

١- وسائل الشيعه: الباب ٩، أحكام الخلو، الحديث ٥.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٦، أحكام الخلو، الحديث ١.

ومثله خبر أبي إسحاق (١)، وخبر أبي نصر البزنطي (٢).

بل فى بعض الأخبار التصريح بعدم كفايه غير الماء، كما فى صحيح زراره عن

أبى جعفر عليه السلام: «قال: لا صلاه إلا بطهور، ويجزىك من الاستنجاء ثلاثة أحجار، بذلك جرت السنه من رسول الله صلى الله عليه وآله، وأما البول فإنه لا بد من غسله» (٣).

ومعتبره بريد بن معاويه، عن أبى جعفر: «أنه قال: يجزى من الغائط المسح بالأحجار، ولا يجزى من البول إلا الماء» (٤).

وغير ذلك من الأخبار، فمع وجود هذه الأدلة منضمًا إلى الأصل، وهو استصحاب بقاء النجاسه بعد المسح بالأحجار والخرقه، لا مورد للقول بالكفايه.

فما يشاهد من الأخبار الداله على خلاف ما ذكرنا، مثل ما ورد فى خبر سماعه، قال: «قلت لأبى الحسن موسى عليه السلام: إنى أبول ثم أتمسح بالأحجار، فيجئنى من البلل ما يفسد سراويلى؟ قال: ليس به بأس» (٥).

فى حكم الاستنجاء للعاجز عن التطهير

وخبر حنان بن سدير، قال: «سمعت رجلاً سأل أبا عبد الله عليه السلام فقال: إنى ربما بلت، فلا أقدر على الماء، ويشتد ذلك عني؟ فقال: إذا بلت وتمسحت، فامسح ذكرك بريقك، فإن وجدت شيئاً فقل هذا من ذاك» (٦).

وخبر عبد الله بن أبى بكر، قال: «قلت لأبى عبد الله عليه السلام: الرجل يبول ولا يكون عنده الماء، فيمسح ذكره بالحائط؟ قال: كل شيء يابس زكّي» (٧).

- ١- وسائل الشيعه: الباب ٢٦، أحكام الخلو، الحديث ٢.
- ٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٦، أحكام الخلو، الحديث ٩.
- ٣- وسائل الشيعه: الباب ٩، أحكام الخلو، الحديث ١.
- ٤- وسائل الشيعه: الباب ٩، أحكام الخلو، الحديث ٦.
- ٥- وسائل الشيعه: الباب ١٣، أحكام الخلو، الحديث ٤.
- ٦- وسائل الشيعه: الباب ١٣، أحكام الخلو، الحديث ٧.
- ٧- وسائل الشيعه: الباب ٣١، أحكام الخلو، الحديث ٥.

وقد تمسك المحدث الكاشاني بالأخير، وبموثقه حنان بن سدير، بأن المتنجس لا ينجس، مع أنه مخالف لصريح صحيح عيص بن القاسم، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل بال في موضع ليس فيه ماء، فمسح ذكره بحجر، وقد عرق ذكره وفخذه؟ قال: يغسل ذكره وفخذه» (١) الحديث.

مع إمكان أن يكون المراد من الزكّي، هو حال اليبوسة، أي لا يسرى ولا يتعدى، فتكون دلالة على خلاف مذاقهم أتم وأدّل، هذا فضلاً عن ضعف سند ابن بكير لمقام محمد بن خالد.

كما أنّ خبر حنان بن سدير يدلّ على المطلوب أيضاً، لأنه يعلمه حيله لفراره من الشك في السرايه، بأن الرطوبة من ريقه لا من البول.

وليس المراد من مسح الريق على الذكر، بأن يمسح موضع النجاسة، بل غيره من أطراف المخرج من الذكر الذي كان طاهراً، ومعلوم أنّ مثل هذا العمل يوجب زيادة النجاسة، لا يخفى.

كما أنه يمكن الجواب عن خبر سماعه _ مع أنه ضعيف من حيث السند، من جهة عدم توثيق حكيم بن مسكين، وهشيم بن أبي مسروق _ بأنه معارض مع صحيح عيص.

هذا، مع أنه لو سلّمنا اعتبار الأخبار سنداً ودلالة، ولكن مع ذلك نرفع اليد عن العمل بها بواسطة إعراض الأصحاب عنها، وهو موجب لسقوطها عن الحجّيه، كما لا يخفى.

ثم لا يخفى عليك أنّ كلام المصنّف: «ولا- يجزى غيره مع القدره»، يشعر بأنّ غير الماء يجزى في حال العجز عن الماء، والإجزاء يكون هنا فرع الوجوب، كما في «المسالك»، فيدلّ ذلك على وجوب إزالة عين النجاسة عند تعذّر الماء، بما

أمكن من ترابٍ أو حجرٍ وغيرهما، تخفيفاً للنجاسه بحسب الإمكان، وإن كان العجز عن الماء لا- يؤثر في حصول الطهاره، للإجماع على عدم الفرق بين القدره والعجز بالنسبه إلى الطهاره، أى لا تحصل إلا بالماء كما فى «الجواهر» .

فحينئذٍ يعود البحث والنزاع فى أنه هل يجب تخفيف النجاسه، بحيث لو لم يخفف كان فاقداً لشرط صحه الصلاه، فيجب عليه إزاله العين النجس دون الأثر

أو لا يكون كذلك، بل لو صلى مع عين النجاسه عند العجز عن غسلها بالماء، كانت صلاته صحيحه؟

ذهب إلى الأول الشيخ الطوسى والمفيد وكلام المصنّف فى «المعتبر»، وهنا مشعرٌ بذلك، وصريح العلامه فى «التذكره» و«المنتهى»، بل نقل عن الشهيد فى «الذكري»، والسيد الاصفهاني فى «الروائع» والمحقّق الهمداني فى «المصباح» وصاحب «الجواهر»، واحتاط الشيخ الأعظم، بل قد نقل عن المشهور _ خلافاً للمتأخرين حيث ذهبوا إلى الثانى _ أنه لا يجب التخفيف عند العجز عن الغسل .

والذى يمكن أن يستدلّ للأول أمور :

منها : ما استدلّ به صاحب «الوسائل» من خبر زراره ومحمد بن مسلم ، عن أبى جعفر عليه السلام : «قال : سألته عن طهور المرأه فى النفاس إذا طهرت، وكانت لا- تستطيع أن تستنجى بالماء، أنها إن استنجت اعتقرت هل لها رخصه أن تتوضأ من خارج وتنشفه بقطنٍ أو خرقة ؟ قال : نعم تنقى من داخل بقطن وخرقه»(١) .

وجه الإشعار أنّ الإمام عليه السلام قد أيد وحكم بأنّ عليها أن تنقى باطن فرجها بالقطن والخرقه ، مع أنه لو لم يكن التخفيف لازماً، لما كان للحكم بالتنقيه وجهاً .

وقد أورد عليه _ كما فى «طهاره» الشيخ و«المصباح» _ بأنّ المقصود من تطهير الباطن الواجب هو ما يظهر عند القعود، لا داخل الفرج .

ولكن يمكن أن يقال : بأنّ المراد من تنقيه الداخل إزاله العين عن داخل الفرج، الذى يوجب خروجه ولو بثلاثة عصرات فى حالات انقباضها وانسائها، فكأنه أراد تطهير جوانبها من داخلها، لا الباطن الواقعى، حتّى يقال بأنّه غير واجب .

مع أنّه لو كان المراد هو الباطن أيضاً، لا يخلو عن إشعار من أهمّيه إزاله عين النجاسه ، وإلاّ لكان ذكره لغواً .

فالحقّ مع صاحبي «الوسائل» و«الجواهر»، مع أنّ احتمال الشيخ الأعظم فى توجيهه لا يخلو عن قوّه .

ومنها : ما استدللّ به العلّامه من خبر عبداللّه بن بكير قال : «قلت لأبى عبداللّه عليه السلام : الرجل يبول، ولا يكون عنده الماء، فيمسح ذكره بالحائط ؟ قال : شىء يابس زكّى» (١) .

حيث تمسك به بأنّ المسح بالحائط يوجب التخفيف، فلا بدّ من إثباته فيصير زكياً .

هذا، لكن دلّالته على المطلب لا يخلو عن وهن، لأنّه إن أريد منه إثبات الطهاره بذلك، فقد عرفت جوابه ممّا سبق .

وإن أريد بأنّه موجب لعدم سرايته إلى شىء آخر، لعدم كونه مرطوباً بعد المسح، فهو صحيح .

وأما استفاده وجوب المسح منه ، فلا ، فدلالته على الوجوب مخدوشه كما لا يخفى .

ومنها : ما استدللّ به صاحب «المصباح» من حسنه ابن المغيره قال : «قلت له : هل للاستنجاء حدّ ؟ قال : لا ، حتّى ينقى مائه» (٢) .

بناءً على عموم الاستنجاء للبول أيضاً _ كما هو المختار _ وحصول النقاء بإزاله العين، بأن يفيد إطلاق الأدلّه الدالّه على لزوم الغسل من إزاله العين والأثر،

١- وسائل الشيعه: الباب ٣١، أحكام الخلوه، الحديث ٥.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٣، أحكام الخلوه، الحديث ١.

فمع العجز عن الثانى يبقى الأوّل داخلًا فى أدلّه النقاء دون العسل، وحيث كان الماء هنا مفقوداً، فلا بدّ من تحصيل النقاء بإزاله العين، هذا كما فى «مصباح الفقيه» .

ثمّ منع عن ذلك، بأنّه بعد تسليم المقدمتين، فإنّ الوجوب المستفاد من الأوامر المقيده غيرى، بل شرطى محض، وقد قرّر فى محلّه بأنّ هذا القسم من الوجوب لا يتقيّد بالقدره، إذا كان دليله مطلقاً، لكون الأمر فيه بمنزله الإخبار عن كونه شرطاً فى حصول ذى المقدمه أو جزء له، ومن المعلوم عدم اقتضاء الشرطيّه

والجزئيّه اختصاصهما بحال القدره، غايه الأمر سقوط التكليف بالشروط عند تعذّر الشرط لا انتفاء الشرطيّه .

ثمّ تعجّب عن الشيخ، وأنّه كيف لم يتبّه لذلك مع كونه المؤسّس للقواعد التى أدت إلى هدم بيان تقييد إطلاقات أوامر الشرط والجزء، انتهى ملخص كلامه .

ولكن يمكن أن يردّ على كلامه _ بأنه لو سلّمنا دلالة الحديث على الحكم فيما نحن فيه، ولم نستشكل بما سيأتى _ فإنّ ما ذكره فى أوامر الشرط والجزء، فى عدم تقييد إطلاقه بقيد، إنّما يكون فيما إذا لم يأت بدليل منفصل يدلّ صريحاً بكون الإطلاق مقيداً بقيد كذا، فمع ذكر دليل يدلّ عليه، لا إشكال فى إمكان التقييد، ويخرج حينئذٍ عمّا يقتضيه إطلاق أوامر الشرط والجزء، من انتفاء المشروط بانتفاء شرطه.

ولعلّه لذلك لم يذكره الشيخ قدس سره، لأنّ المفروض هنا استفاده الحكم من ذلك الخبر، وهو دليل منفصل كما لا يخفى .

ولكن أساس الإشكال فى الخبر أنّه أولاً: ليس فى صدد بيان ذلك، بأن يقصد بأنّ الإزالة للعين بقدر الإمكان لازم، بل هو يقصد أن يفيد بأنّ الاستنجااء يتحقّق بحصول النقاء عن المحلّ، من دون نظر إلى وجود الأثر بعده أو لا .

وثانياً: يمكن أن يقال: إنّ الظاهر كون فرض سؤال السائل عن الاستنجااء الذى يُطهّر المحلّ، لا ما لا يكون كذلك، وهو ليس إلاّ فى الغائط .

مضافاً إلى أنّ ذيله مشتملٌ على جملة تدلّ وتؤيّد ما ذكرنا، وهى قوله: «قلت ينقى ما ثمه، ويبقى الريح؟ قال: الريح لا ينظر إليها» فإنّ بقاء الريح بعد النقاء قرينه عرفيه على أنّ المراد من الاستنجاء فى مورد السؤال، هو الاستنجاء للغائط لا البول، وهو واضح .

ومنها: ما استدللّ به الشيخ الأعظم قدس سره بقوله تعالى: «وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ» (١)،

وقوله تعالى: «إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَعْزَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ» (٢) حيث تدلّان على وجوب الهجر والإجتنب عن النجس، وأقلّ مراتبه هو إزاله العين؛ وفيه: إنّ الآية الثانية فى مقام بيان الاجتناب عمّا يناسبه من الشرب، بقرينه سياق ما يصاحب الخمر من الميسر وغيره، وليس فى صدد بيان لزوم الاجتناب عن جميع الجهات، كما يؤيّد ما ذكرنا قوله تعالى: «عَمَلِ الشَّيْطَانِ»، فتنجيس الثوب والبدن بالخمر لغرض دنيوى، لا يعدّ عملاً شيطانياً، كما أنّ استفاده وجوب إزاله العين فقط من الآية الأولى بنفسها مشكل أيضاً، لأنّ المراد من الآية إفهام لزوم الهجر عن الرجز أى النجس _ لو كان هو المراد _ لا عباده الأوثان وغيرها .

وأما كونه ذا مراتب، فلا بدّ من تحصيل أقلّ مراتبه، فهو خارج عن سياق الآية .

نعم، يصحّ استفاده ذلك مع ملاحظه شىء آخر معه، مثل قاعده الميسور، فحينئذٍ يمكن أن يقال: بأنّه رجوع إلى كون القاعده وأمثالها هى الدليل، لا الآية .

نعم، لا يبعد جعل ذلك من المؤيّدات .

كما يؤيّد ذلك، أو يدلّ عليه ما ورد من الحكم بوجوب تبديل الخرقه النجسه للمستحاضه الكثيره، المستمرّه الدم، حيث يفهم كون تقليل عين النجاسه فى

١- سورة المدثر: آيه ٥.

٢- سورة المائده: آيه ٩٠.

حال الصلاة بقدر الإمكان، مطلوباً للشارع .

اللَّهِمَّ إِلَّا أَنْ يَكُونَ لِحَمَلِ الْمُتَنَجِّسِ _ مَعَ النِّجَاسَةِ _ مَنَعًا آخَرَ غَيْرِ أَصْلِ النِّجَاسَةِ فِي الْبَدَنِ، فَلَا يَكُونُ مُتَعَلِّقًا بِالْمَقَامِ .

كما يُؤَيِّدُ ذَلِكَ _ أَوْ يَدُلُّ عَلَيْهِ _ مَا وَرَدَ مِنْ مَنَعِ حَمَلِ النِّجَاسَةِ فِي الصَّلَاةِ، بِأَنَّ تَكُونَ الصَّلَاةِ فِي عَيْنِ النِّجَسِ، أَيْ التَّلْبَسِ بِهَا مَمْنُوعَةٌ، فَإِذَا أزال عَيْنَهَا فَحِينَئِذٍ لَا تَكُونُ الصَّلَاةُ فِي النِّجَسِ ، بَلْ يَكُونُ مَعَ النِّجَسِ، فَإِذَا لَمْ يَقْدِرْ عَلَى إِيجَادِ الثَّانِي لَا يَسْقُطُ الْأَوَّلُ، وَهُوَ وَجُوبُ الْإِزَالَةِ .

لكن الإنصاف أن التلبس كما يصدق مع عين النجاسة، يصدق مع أثر النجاسة، لأن المراد من حرف (في) في الموارد كونه (في) حال النجاسة)، وهذا العنوان يصدق مع أثر النجاسة، كما لا يخفى .

ومنها: القواعد المعروفة المعمولة بها في موارد عديده، وهي تعدد من المسلّمات عند الفقهاء، وهي قاعده اليسر والإدراك والاستطاعه، كما نقلها صاحب «عوالي اللئالي» عن أمير المؤمنين عليه السلام من قوله: «الميسور لا يسقط بالمعسور»، و«ما لا يدرك كله لا يترك كله».

وعن رسول الله صلى الله عليه وآله بالنسبه إلى الإستطاعه: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم». ولفظ الخبر في «سنن البيهقي» هكذا: «ما أمرتكم به فافعلوا منه ما استطعتم»(١) .

وجاء في «تفسير الصافي» ذيل آيه ١٠١ من سوره المائده قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ إِنْ تُبَدِّلَ لَكُمْ تَسْؤُكُمْ» الآيه ، مثل ما في «الغوالي» .

وكيف كان، وجه الاستدلال بها واضح، بأنّ الميسور _ وهو إزالة العين كما هو المُدْرَك والمستطاع _ لا يسقط ولا يُترك من جهه معسوريّه إزاله الأثر .

هذا، ولقد أورد عليه _ كما فى «طهاره» الشيخ و«المصباح» للهمدانى _ بأنّ تلك القواعد تجرى فيما لو كان المأمور به ذا أجزاء خارجيه أو ذهبيه، كالصلاه، والمطلق والمقيد _ مع الإشكال فى الثانى _ وأما مثل الطهاره _ وهى النظافه _ فإنّه لا جزء ولا قيد لها أصلاً .

ولكن الإنصاف أنّ قاعده الميسور تجرى فى كلّ مورد كان ذلك الشىء

والمأمور ذا مراتب عند العرف، فإذا تعلّق الأمر بالمرتبه العاليه من ذلك الشىء ولم يكن مقدوراً، فلا بدّ عند العرف من إتيان المرتبه الضعيفه، إلاّ أن ينكر كون وجود العين وعدمها فى النجاسه بنظر العرف ذا مرتبتين، ولكن دعواه لا يخلو عن بُعد .

ثبت من جميع ما ذكرنا أنّ القول بوجوب التخفيف فى النجاسه، لا يخلو عن قوّه، كما عليه الأكثر من المتقدمين والمتأخرين، بل المعاصرين، إلاّ أنّ بعضهم احتاط فيه، مثل الخوئى والحكيم، تبعاً للشيخ الأعظم قدس سره .

فعلى هذا لا يبعد القول بوجوب غسّله واحده، فيما إذا كان الواجب فيه غسلتين، كالنجاسه البوليه، بل وهكذا يجب تخفيف النجاسه بإذهاب بعض أجزاء النجس، وإن كان الحكم فى الموردین ليس بقوّه حكم ما نحن فيه، لشبهه صدق الميسر، والتخفيف عرفاً فى مثل هذه الموارد، فغايتة الوجوب احتياطاً لا فتوائياً .

هذا، إذا لم يستلزم التخفيف زياده النجاسه لموضع طاهر آخر، وإلاّ فربّما يكون جائزاً، كما لو كان الماء قليلاً ويعلم أنّه لو أُريد غسّله ولو مرّه واحده لأدى إلى تنجيس سائر أعضاء بدنه، فحينئذٍ لا يجوز له الغسل كما لا يخفى .

وأقل ما يجزى مثلاً ما على المخرج (١)

(١) قد وقع الاختلاف في كلمات الأصحاب، ونصوص الأخبار كما وقع الاختلاف في فتاويهم، فبعضهم صرح في فتواه بما يطابق نص بعض الأخبار في الجملة، كخبر نسيط بن صالح، وكالشيخ المفيد في «المقنعه»، والطوسي في «المبسوط» والصدوق وغيرهم .

أقل ما يجزى في غسل مخرج البول

وبعضهم اكتفى بذكر غسل مخرج البول بالماء، من دون أن يتعرض لذكر العدد والمقدار، وكما في «اللمعه» و«الإرشاد» و«الخلاص» و«جمل» السيد والشيخ، و«الوسيله» و«الغنيه» و«التبصره» و«الموجز» وشرحه كما في «الجواهر» .

وبعضهم صرح بلزوم الغسل مرتين، أو الظهور فيه، وكما عن الشهيدين والمحقق الثاني والميسي، كما عن بعض التصريح بكفايه إزاله العين، وكما عن أبي الصلاح والحلي في «السرائر» والقاضي ابن البراج .

وأما من حيث الفتاوى، فالمشهور بين المتقدمين والمتأخرين _ كما صرح به الشيخ الأعظم _ كفايه الغسل مره واحده _ كما عن صاحب «الجواهر» و«المستمسك» والمحقق الهمداني والسيد الاصفهاني والخميني والمحقق الشاهرودي _ وإن ذهب الأكثر إلى الاحتياط، خلافاً لآخرين الذين منهم بين مصرح بوجوب الغسل مرتين _ كالشاهدين والمحقق الثاني والميسي والسيد في «العروه» وصاحب «التنقيح» _ وبين مصرح بما يطابق نص الحديث الدالّ ظهوره على الظاهر في لزوم الغسل مرتين _ إن كان المراد من المثليين هو الغسلتين كما ذكره الشيخ الأعظم، واحتمله صاحب «مصباح الفقيه» _ .

والذي نختار ونذهب إليه هو الأول، لأنّ المستفاد من الأدله يقتضى الجمع بينهما، فحينئذ لا بأس بالإشاره إلى الأخبار التي يمكن التمسك بها أو أشير إليها، فأقواها دلاله هو خبر نسيط بن صالح، عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال سألته:

كم يجزى من الماء فى الاستنجاء من البول ؟ فقال : مثلاً ما على الحشفه من البلل»(١).

والكلام فيه يقع فى مقامين :

تارةً : من حيث السند، من جهة عدم معرفتيه مروك بن عبيد من جهة، وضعف هيثم بن أبى مسروق كما فى التنقيح من جهة أخرى .

ولكن يمكن أن يجاب عنه كما أُجيب أولاً- بأنه قد نقل العلامة فى «الخلاصه» عن الكشى، أنه قال : «قال محمّد بن مسعود: سألت على بن الحسن عن مروك بن عبيد بن سالم بن أبى حفصه. فقال : إنه ثقه وشيخ صدوق».

كما روى العلامة فى «الخلاصه» بأن طريق الصدوق فى «الفتاوى» إلى ثوير بن أبى فاخته صحيح، برغم أن الهيثم فى طريقه، مضافاً إلى نقل الكشى بكونه فاضلاً، المشعر بالوثاقه، كما فى «جامع الرواه»، أولاً .

وثانياً : لو سلمنا ضعفه، لكنّه منجبر بعمل الأصحاب بشهره محصله ومنقوله، بل فى بعض الفقهاء ذكر متن الحديث فى فتواه .

وأخرى: من جهة الدلاله ومضمون الحديث، بأنه ما المراد من قوله: «ما على الحشفه؟» هل المقصود بأنّ الغسل لا يتحقّق إلاّ بهذا، فيكون المعنى بأنّ غسل البول يكفى فيه المرّه، وهو لا يتحقّق إلاّ بأن يكون الماء مثل ما على الحشفه من البلل .

أو يكون المراد من هذه الجملة كفايه لزوم الغسل مرّتين، يعنى الغسل يتحقّق بمثل ما على الحشفه، إلاّ أنّ البول حيث لا يتطهر إلاّ بالتعدّد، فلا بدّ بأن يكون الماء مساوياً لما على الحشفه حتّى يحصل به التعدّد.

أو يكون المراد من نصّ الحديث بأنّ الغسل فيه لا يتحقّق إلاّ بذلك ، وأما لزوم التعدّد فى الغسل فإنّه يُطلب من دليل آخر.

أو يكون المراد إعمال التعبد فى تحقّق الغسل فى البول بالخصوص، بمعنى أنّ

الغسل وأن يتحقق بمثل ما على الحشفه حقيقه، إلا أنه هنا يحكم بعدم التحقق إلا بالمثلين تبعداً.

هذه أربع احتمالات . ولا يخفى عليك من الاستبعاد فى الاحتمالين الأخيرين، لا سيما فى الأخير، فببقى الأمر دائراً بين الاحتمالين الأولين ، والظاهر كون الاحتمال الثانى منهما أيضاً لا يخلو عن تكلف، وإن ذهب إليه الشيخ الأكبر قدس سره ، فببقى الأول هو الأقوى .

بل قد يؤيده بأن صدق الغسل بالأقل من المثلين مشكلاً جداً، لأنه لا بد فى التطهير من الجريان والدفق وتحقيق الاستيلاء والغلبه على البول الواقع فى رأس الحشفه، وإثبات الاستهلاك والاستيلاء بمقدار المثل فى غايه الإشكال، ويظهر ثمره الفرق بين الاحتمالين ، فيما إذا لم يتخلل بين المثلين، فعلى الاحتمال الأول يكفى إذا كان مقدار الماء مثل ما على الحشفه، بخلاف الاحتمال الثانى، حيث أنه اعتبر فيه الغسلتين، وهو لا يتحقق إلا بالفصل .

نعم ، ادعى صاحب «مصباح الهدى» رحمه الله بأن المثلين لا يحصل بحسب الوجود، إلا بالفصل بينهما، لأنه لو لم يكن كذلك لم يصدق عليه إلا الإضافه ويقال إنه أضيف ما على الحشفه لا أنه ضعفه .

لكنه مجرد ادعاء إذ لا دليل لنا يوجب الاطمئنان على هذه الدعوى ، والشاهد على بطلانه صحه إطلاق المثلين فى الظل لإثبات دخول وقت العصر، بأن يكون الظل مقدار مثلى الشاخص ، مع عدم تحقق فصل بين المثلين فى الفىء والظل .

فعلى ما ذكرنا، ثبت أن القول بكفايه الغسله الواحده، إذا بلغ مقدار الماء إلى مثلى ما على الحشفه يكفى فى التطهير، من دون حاجه إلى التعدد فى الغسل بأن يكون كل غسل مقدار المثل _ كما عليه جماعه _ أو كان مقدار كل واحد من الغسل على قدر مثلى ما على الحشفه _ كما احتمله الصدوق فى «الهدايه» و«الفاقيه» كما فى «مصباح الهدى» _ .

بل قد يؤيد ويُقرب الاحتمال الأوّل من الاحتمالات الأربعة السابقة، كون السؤال في الحديث عن مقدار الماء بقوله: «كم يجزى من الماء في الاستنجاء من البول»، لا عن مقدار عدد الغسلات .

نعم لو كان السؤال عن أنّه كم يجزى من الغسل في الاستنجاء، لكان حينئذٍ احتمال التعدّد في الغسل قويّاً .

وما اخترناه من الاحتمال لا يعارض مع ما يدلّ على لزوم غسل الذكر عن البول بنحو الإطلاق، مثل ما في صحيح عمرو بن أبي نصر، فيمن نسي الاستنجاء بعد البول، «قال أبو عبد الله عليه السلام: اغسل ذكرك وأعد صلاتك» (١) الحديث .

أو ما في صحيح ابن أذينة، فيمن ترك الغسل متعمداً قال عليه السلام: «عليه أن يغسل ذكره ويعيد صلاته ولا يعيد وضوءه» (٢).

وأمثال ذلك، لأنّ ما في خبر نشيط بن صالح يكون مبيّناً لمقدار ما يتحقّق به الغسل، فلا يزاحمه الإطلاق أصلاً، كما لا يخفى، ومثلهما في الجواب خبر يونس بن يعقوب (٣).

نعم، بقى هنا جهه ثالثه هو ذكر ما يوهم المعارضه مع خبر نشيط بن صالح، وبيان رفع التعارض، وهو خبر آخر لنشيط بن صالح عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: يجزى من البول أن يغسله بمثله» (٤).

فإنّه صريح بكفايه المثل عن البول، مع إطلاق الغسل عليه .

لكنّه مخدوش من جهات عديده:

أولاً: من حيث السند، لكونه مرسلًا، وإنّ عدّه صحيحاً ومعتبراً من جهه مرويّه

١- وسائل الشيعه: الباب ١٨، أحكام الخلوّه، الحديث ٣.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٨، أحكام الخلوّه، الحديث ٤.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٥، أحكام الخلوّه، الحديث ٩.

٤- وسائل الشيعه: الباب ٧، أحكام الخلوّه، الحديث ٢٦.

بن عبيد بما ذكرناه سابقاً .

مع أنّ جريان ذلك الجواب هنا مشكل لعدم ثبوت الشهره بكفايه مقدار المثل، لو لم نقل بحصول الاتفاق بلزوم كون مقدار المثليين، إمّا متّصلاً حتّى تكون غسله واحده، أو منفصلاً حتّى يتحقّق غسلتان .

وثانياً : ما عرفت من إعراض الأصحاب عن العمل به .

وثالثاً : من احتمال كون الياء ساقطاً عنه، بأن كان اللفظ هو مثليه لقرب هذين اللفظين معاً في الكتابه، فيكون حينئذٍ نظير ما هو الموجود في خبره السابق .

ورابعاً : يحتمل أن يكون ضمير بمثله راجعاً إلى البول، لبيان المماثله بين الماء والبول بكونه ماءً أيضاً، كما أشار إليه في «الجواهر» بأنّ في بعض الأخبار ما يُشعر بأنّ البول ماء فلا يزال إلاّ بالماء ، كما في خبر بريد بن معاويه : «ولا يجزى من البول إلاّ الماء»^(١)، وإن لم نجد ما يطابق كلام صاحب الجواهر في الأخبار .

نعم ، في الخبر المنقول في «السرائر» نقلاً عن «النوادر» قال : «سألته عن البول يصيب الجسد؟ قال : صبّ عليه الماء مرّتين فإنّما هو ماء»^(٢) .

وخامساً : احتتمل الشيخ الطوسي أن يكون مرجع الضمير هو البول، أي اغسل بالماء بمقدار مجموع البول الذي خرج منك، فيكون كافياً حينئذٍ، لا أن يكون المراد من المثل هو ما بقى على الحشفه، لكنّه بعيد .

وكيف كان، فلا يمكن رفع اليد عن مثل خبره الأوّل بذلك كما لا يخفى .

ومثله في الجواب مرسله الكليني: «وروى أنّه يجزى أن يغسل بمثله من الماء إذا كان على رأس الحشفه وغيره»^(٣).

١- وسائل الشيعه: الباب ٦، أحكام الخلوّه، الحديث ٩.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٩، أحكام الخلوّه، الحديث ٢٦.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٢، أحكام الخلوّه، الحديث ٢٦.

لاسيما مع ما عرفت من الإشكال في صدق الغسل بمقدار المثل، خصوصاً لو كان المراد من البلل الرطوبه الموجوده _ لا القطرات في الحشفه، وإن كان الأقوى هو الثاني .

ومما يعارض ما استفدناه من خبر نسيط، خبر أبي إسحاق النحوى ، عن أبي عبدالله عليه السلام : «قال : سألته عن البول يصيب الجسد؟ قال : صبّ عليه الماء مرّتين»(١) .

وخبر المنقول في «السرائر» والذي مرّ ذكره آنفاً ، فإنهما يدلّان بلزوم صبّ الماء مرّتين _ أى غسله كذلك _ فإطلاقه يشمل البول الخارج، عن المخرج فيقع التعارض بينهما، هذا بخلاف ما لو قلنا بلزوم الغسلتين، المستفاد من حديث المثليين، حيث أنّه يجمع بين الحديثين .

هذا، ولكن يمكن الجواب عنه أولاً : بإمكان دعوى عدم الإطلاق، لأنّه منصرف إلى البول الخارج الذى يصيب الجسد، لا مثل البول الخارج عن المخرج .

لا يقال : أنّ فرق بين الموردين، لأنّ كلاّ منهما أصاب البول بالجسد ؟

لأننا نقول: بإمكان الفرق بينهما من جهة عنايه الشارع تسهياً في باب استنجاء البول، كما كان كذلك في أصل طهاره ماء الاستنجاء، حيث حكم بطهارته مع القلّه ، مع أنّه ليس كذلك في غيره، فلا ينافى دعوى الفرق بين الموردين من لزوم الغسلتين في البول في غير مورد الاستنجاء، وكفايه غسله واحده فيه .

وثانياً : لو سلّمنا شموله للمقام، فلا ينافى الجمع بينهما بالتقييد بواسطه خبر نسيط بن صالح، الذى كان مورداً لعمل الأصحاب، خصوصاً مع الالتفات بما ذكر من الخصوصيّة، حيث يعدّ شاهد الجمع بهذا التقدير، ومؤيداً له .

وأما معارضته مع أخبار الغسل، من جهة أنّ إطلاقه يلزم أن يكون ما يتعدّد، جمعاً بين هذه الأخبار وأخبار الصبّ، فقد عرفت جوابه، وتزيد عليه بأنّ تلك

الأخبار ليس في فقد مقام بيان أنّ الغسل في البول بماذا يتحقّق ، بل يجب الفحص عن ذلك من دليل آخر كما لا يخفى .

فالأقوى عندنا كفايه غسله واحده في البول في الاستنجاء، وإن لم نقل بذلك في غيره، وإن كان الاحتياط يقتضى الغسلتين، إذ مع وجود تلك المعارضات واستصحاب النجاسة فإنّ الاحتياط ممّا لا ينبغي تركه ، كما أنّ الأفضل الغسل ثلاث مرّات، من جهة خبر صحيحه زراره ، قال : « كان يستنجى من البول ثلاث مرّات، ومن الغائط بالمدر والخرق»(١).

والظاهر كون مرجع (كان) أحد الصادقين عليهما السلام ، لا خصوص الإمام الباقر عليه السلام ، كما عن صاحب «المنتقى»، ولا النبيّ صلى الله عليه و آله كما احتمله آخرون بأنّ مرجع قال إلى زراره ، وأما إن كان مرجع قال هو أحد الصادقين عليهما السلام فلا محاله يكون مرجع ضمير كان هو الرسول صلى الله عليه و آله .

وكيف كان، بما أنّ لفظه كان تدلّ على الاستمرار، يفهم منه الرجحان إذا كان الحاكي مثل زراره .

«تتميمٌ للبحث»

إذا عرفت بكون الغسله الواحد في الاستنجاء للبول، كفايه لتحصيل الطهاره، فلا فرق ظاهراً بين كون المستنجى ذكراً أو أنثى أو خُنثى، لعدم الخصوصيته للفظه (الحشفه) في الحديث ، بل المقصود هو المخرج، إلا أنّ ذكره بالخصوص كان من جهة كون السائل كان رجلاً، فالقول بالتفصيل _ كما عن الحكيم قدس سره والخميني في «التحرير» _ ممّا لا وجه له، لما عرفت ولقاعده الاشتراك.

وما في «المستمسك» بأنّ التعدّي إلى الأنثى يكون تعدّياً من حكم موضوع إلى آخر، في غير محلّه، إذا كثر موارد قاعده الاشتراك يكون كذلك، بل المعيار

وغسل مخرج الغائط بالماء حتّى يزول العين والأثر، ولا اعتبار بالرائحة (١)

هو فهم العرف بعدم الخصوصية في نظر الشارع لذكر خصوص هذا الموضوع، كما لا يخفى .

كما لا فرق في ذلك بين من كان سالماً أو كان مقطوع الحشفه أو ممسوحاً أو أغلف، وسواء كان عن المخرج الطبيعي المعتاد، أو عن غيره مع كونه معتاداً له .

بل، قد نقول فيما لا يكون طبيعياً ولا معتاداً، كما لا يخلو الاحتياط فيما قبله عن قوّه ، والسرّ في ذلك كلّهُ هو ما عرفت من عدم إحراز الخصوصية في ذكر الحشفه، إلّا جرياً على ما هو المتعارف من كونه سالماً .

كما لا فرق أيضاً في كفايه الغسله الواحده، في كون المتلّطّخ بالبول خصوص رأس الحشفه، أو ما كان حولها من الغلف، أو حول الفرج في الأنثى، بحسب ما يكون متعارفاً بتلّطّخه عند البول .

نعم ، لو أصاب البول بمساحه أكثر من المتعارف، فلا بدّ في تطهيره بالغسلتين .

(١) لا يخفى عليك بأنّ وجوب الغسل لمخرج الغائط، إذا تلوّث بالنجاسه بالوجوب الشرطى لما يشترط فيه الطهاره _ كالصلاه والطواف _ مسلّم عند المسلمين، من العامه والخاصه، ولا خلاف فيه إلّا عن أبى حنيفه حيث ذهب إلى أنّه سنّه ، والدليل على وجوبه هو الإجماع بكلا قسميه، والأخبار المستفيضه، كما هو واضح لمن راجع .

ما يعتبر في غسل مخرج الغائط

كما لا خلاف ولا إشكال في عدم وجوب الغسل إذا لم يتلوّث المخرج، ليبوسه الغائط، إلّا عن بعض فروع «المنتهى» حيث يظهر منه كون وجوب الغسل تعيّدى، ولو لم يتلوّث، ولكنّه ضعيف، لأنّ ما يستفاد منه الوجوب بصوره الإطلاق كان من جهه أنّ الغالب في الخارج هو تلوّث المخرج، فلا بدّ من الغسل

قطعاً، مضافاً إلى ما ورد في حديث ابن بكير: «كلّ شيء يابس زكّي»^(١)، مع وجود أصل البراءة.

كما لا إشكال ولا خلاف في جواز التّغسيل بالماء، إلاّ عن بعض العامّة _ كعطاء وسعيد بن المسيب وابن الزبير وسعد بن أبي وقاص _ من إنكار جواز الغسل بالماء، وهذا ممّا لا يعبأ به قطعاً، لدلاله الكتاب والسّنّه والإجماع عليه، كدلاله قوله تعالى: «إِنَّ اللَّهَ - يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ»^(٢) على المطلوب، منضمّاً مع بعض الأخبار، مثل خبر أمير المؤمنين عليه السلام المروى في «مصباح الهدى»، قال: «الاستنجاء بالماء في كتاب الله «إِنَّ اللَّهَ - يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ»^(٣).

وخبر الصدوق، قال: «كان الناس يستنجون بالأحجار، فأكل رجل من الأنصار طعاماً، فلان بطنه، فاستنجى بالماء، فأنزل الله تبارك وتعالى فيه: «إِنَّ اللَّهَ - يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ»، فدعاه رسول الله صلى الله عليه وآله فخشى الرجل أن يكون قد نزل فيه أمر يسوؤه، فلمّا دخل قال له رسول الله صلى الله عليه وآله: هل عملت في يومك هذا شيئاً؟ قال: نعم، يارسول الله صلى الله عليه وآله، أكلت طعاماً، فلان بطني فاستنجيت بالماء، فقال له: أبشر، فإنّ الله تبارك وتعالى قد أنزل فيك: «إِنَّ اللَّهَ - يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ»، فكنّت أنت أوّل التّوّابين وأوّل المتطهّرين.

ويقال: إنّ هذا الرجل كان البراء بن عرور الأنصاري»^(٤).

وقريب من هذا المضمون الاخبار المرويّه عن أبي خديجه وجميل بن درّاج

١- وسائل الشيعة: الباب ٥، أحكام الخلوّه، الحديث ٣١.

٢- سورة البقره: آيه ٢٢٢.

٣- مصباح الهدى: ص ٣٧.

٤- وسائل الشيعة: الباب ٣، أحكام الخلوّه، الحديث ٣٤.

وحسين بن مصعب^(١) فراجع فالمسألة واضحة بحمد الله، ولا تحتاج إلى مزيد بيان .

المهمّ بيان ما يدلّ على لزوم غسل مخرج الغائط، ومقداره من دلالة الأخبار، فمما يدلّ عليه: خبر إبراهيم بن أبي محمود قال : «سمعت الرضا عليه السلام يقول فى الاستنجاء : يغسل ما ظهر منه على الشرج، ولا يُدخل فيه الأنملة»^(٢).

والظاهر كون الشرح عبارته عن المقعد لوقوعها فى الحفرة، كما فى كتاب «المنجد فى اللغة».

وموثقه عمّار فى حديث الصادق عليه السلام ، قال : «إنما عليه أن يغسل ما ظهر منها _ يعنى المقعده _ وليس عليه أن يغسل باطنها»^(٣) .

فإنّ الاستفادة من هذين الحديثين، وجوب الغسل على نحو اللزوم، غاية الأمر أنّه قد بيّن مقدار ما هو اللازم وهوم ظهر المقعده لا باطنها، كما يستفاد لزوم إذهاب الغائط من حديث يونس بن يعقوب ، قال : «قلت : لأبى عبد الله عليه السلام : الوضوء الذى افترضه الله على العباد لمن جاء من الغائط أو بال ؟ قال : يغسل ذكره ويذهب الغائط»^(٤) الحديث .

وخبر حسن بن المغيرة ، عن أبى الحسن عليه السلام قال : «قلت له : للاستنجاء حدّ ؟

قال : لا، ينقى مائمه. قلت : ينقى ما ثمه ويبقى الريح ؟ قال : الريح لا ينظر إليها»^(٥) .

حيث يدلّ على لزوم النقاء عنه، سواء كان بال غسل أو بالاستنجاء .

مع أنّ المشهور فى كلام الأصحاب _ كما عليه الماتن، تبعاً للطوسى فى

١- وسائل الشيعة: الباب ٣٤، أحكام الخلو، الحديث ٣٤.

٢- وسائل الشيعة: الباب ١، أحكام الخلو، الحديث ٢٩.

٣- وسائل الشيعة: الباب ٢، أحكام الخلو، الحديث ٢٩.

٤- وسائل الشيعة: الباب ٥، أحكام الخلو، الحديث ٩.

٥- وسائل الشيعة: الباب ٥، أحكام الخلو، الحديث ١٣.

«المبسوط» _ ذكر الأثر في حيز العين، فوقع الخلاف في بيان حقيقته بعد الاتفاق على وجوب إزالته في الغسل، وعدم وجوبها في الاستنجاء .

والأقوال المذكوره في المقام أربعة أو خمس :

قولٌ : بأنّه عباره عن الاجزاء اللطيفه الباقيه في المحل، التي لا تزول إلاّ بالماء،

والحصر كان في قبال الاستنجاء، وإلاّ فإنّ سائر المائعات لها القدره أيضاً على إزالتها .

نعم ، الاستنجاء يزول، إلاّ أنّه مع الممانعه الشديده المستلزمه في بعض الموارد للأذيه لمحلّ الغائط، وهو خارج عن المتعارف والعادة، وهذا ما عليه الشهيد الثاني، والفاضل الميسي، وإليه يرجع قول المحقّق الثاني حيث قال : «ما يبقى في المحل بعد التنشيف والمسح» .

ويردّ عليه بأنّه إن كانت الأجزاء اللطيفه غائطاً، فلا إشكال في وجوب إزالتها وكونها نجساً حتّى في الاستنجاء ، فكيف يحكم بطهارتها فيه، وإن لم تكن غائطاً، فكيف يحكم بلزوم إزالتها في الغسل .

وقول : بكون المراد هو اللون، نسبه في «المسالك» و«روض الجنان» و«المدارك» و«الدخيره» إلى القيل، ولم يعرف قائله ولا وجهه، ولذلك حمل _ كما في «المنتهى» و«النهايه» _ على اللون الزائل، بأنّ المبالغه توجب لزوم إزالته، ولا يخفى ما به من الجهل، فهذا القول ممّا لا يعاب به، لأنّه من الثابت بين الأصحاب عدم اعتبار زواله، كما ورد في لون دم الحيض ، وهو واضح .

وقول : كما نقله الشيخ الأعظم، كون المراد الرطوبه المتخلّفه الباقيه بعد قلع الجرم.

فهو أيضاً مردود بما قلناه في الأوّل منها ، لأنّها إن صدق عليها الغائط، فلا بدّ من إزالته، وإلاّ فلا، كما لا يخفى.

فضلاً عن الإشكال في التشخيص، إذا انضمّ مع رطوبه الغسل والماء .

وقول : بأنّ المراد منه هو النجاسه الحكميه بعد زوال عينها، كما يؤيّدّه نصّ نقله الشيخ في كتاب «الطهاره» نقلاً عن كتاب «المعتبر» للمحقّق، عن الحسين بن

أبى العلاء عن الصادق عليه السلام : «عن الثوب يصيبه البول؟ قال : اغسله مرّتين، الأولى للإزالة، والثانية للإنقاء» (١) بكون المراد من الإزالة هو إزاله العين، والإنقاء هو إزاله الأثر .

لكنّه مخدوش ، مضافاً إلى أنّه ليس فى الأخبار من ذلك عينٌ ولا أثر، ولا إشاره لهذا الفارق بين الغسل والاستنجاء، مع أنّه لو كان الأمر كذلك، لكان ينبغى أن يهتمّ به الأئمّه عليهم السلام ويتحدثوا عنه فى أخبارهم، ولا خلاف بين الأصحاب فى عدم لزوم ذلك فى الغائط، بل صريح خبر ابن المغيرة يدلّ على خلافه، بأنّه إذا حصل النقاء فلا حكم بعده، فعدم لزوم تعدّد الغسل مسلّم بينهم فى الغائط .

وقول : وهو لكاشف الغطاء بكون المراد منه هو الأجزاء الصغار التى لا ترى، ولكن تحسّ باللمس وللزوجه، ولعلّه هذا هو المراد من القول الأوّل.

واستقبله الشيخ الأعظم، وجعله من أحسن الأقوال، كما أفتى على طبقه السيّد قدس سره فى «العروه» ، بل لا يبعد استفادته من أكثر المتأخّرين، الذين علّقوا على «العروه» مع إضافه توضيح، بأنّ الإزالة لدى العرف متفاوت بين صورتى الغسل والاستنجاء إذ لا- تحصل فى الأوّل بذهاب أثر العين، بخلاف الاستنجاء حيث يكفى فيه زوال عينه، ولو بقى من لزوجته شيئاً، لأنّ لزوم إزالته موجب للجرح والمشقّه، بل ربّما يوجب الجرح فى المحلّ، كما أنّه من المعلوم كفايه هذا المقدار فى تطهير مثل الأرض للنعل والأحذية.

فعلى هذا لا- يرد عليه الإشكال الذى ذكر فى الوجه الأوّل، لتفاوت معنى الإزالة عرفاً بين الموضعين كما ترى ذلك فى تطهير القدم عن القاذوره وذلك بمسحه بالجدار ثمّ الغسل بالماء .

فمن هنا ظهر ضعف احتمال أن يكون المراد من الأثر، هو الرائحه، وحمله

على الندب والرجحان، كما احتمله المحقق الأردبيلي قدس سره ، لوضوح أنه مخالف لاتفاق الأصحاب على وجوب الإزالة للأثر عند كل من ذكره في كلامه، فكيف يمكن حمله على الاستحباب، فهل هو إلا الحمل على ما هو ضده، فتأمل .

كما أنّ احتمال كون المراد من الأثر مرادف كلمه العين، ضعيفٌ غاية، لوضوح المغايره بين الشيء وأثره، فإنّ الشيء نفسه شيء، وأثره شيء آخر، كما لا يخفى .

وأما الدليل على عدم اعتبار إزاله الرائحه _ مضافاً إلى موافقته الأصحاب _ صراحه خبر حسن بن المغيره بذلك في قوله عليه السلام : «الريح لا ينظر إليها».

هذا بالنسبه إلى ريح موضع الغائط .

وأما ريح الماء الذى يغسل به، فإنه ينجس إذا كان قليلاً، وإذا شكّ في كون الرائحه للماء أو للمحلّ، فإنه يحكم بطهارته، لأنّ أصله عدم إصابه الريح لكلّ من المحلّ والماء، يعارض مع مثله في الآخر، فيتساقطان، ونعود إلى قاعده أصل الطهاره ، بل العلم الإجمالى بوجود الريح في أحدهما منحلّ بواسطة استصحاب بقاء الريح في المحلّ، وأنّ الرائحه كانت موجوده فيه قبل الإصابه، واستصحاب عدم حدوث الريح في الماء، فلازمه الحكم بطهاره الماء، فلا يبقى حينئذٍ مجال لجريان استصحاب النجاسه ، بل ولا يعارضها .

ولا- يعارضها استصحاب النجاسه، لأنه إن جرى كان في المحلّ، فهو محكوم بحكم القاعده لأنّ الشكّ في عود نجاسه المحلّ كان مسبباً عن الشكّ في طهاره الماء وعدمها، فإذا حكم بطهاره الماء، فمقتضى القاعده أن يحكم بلازمها إن لم تكن القاعده موجوده أصلاً، ولازمها الحكم بطهاره كلّ ما يتطهر بذلك الماء، وهو حجّه ومقدّم على الاستصحاب .

هذا كلّه على فرض تسليم كون الماء صار متنجساً وعلم بأنّ الرائحه كانت له دون اليد والمحلّ، وإلاّ يمكن الإشكال في أصل نجاسته، كما سنذكره لاحقاً.

مع إمكان الإشكال في ذلك بالعمو عنه هنا، كما احتمله الشهيد، وإن أنكر عليه

وإذا تعدى المخرج لم يُجز إلا الماء، وإذا لم يتعدَّ كان مخيراً بين الماء والأحجار، والماء أفضل، والجمع أكمل (١)

الشيخ الأعمش، ولكن الإنصاف أن إنكاره في غير محلّه، لأنّه كما أنّه لا إشكال في أن يعفو الشارع الماء القليل الذي يتنجس بإزالته العين في الاستنجاء، ويحكم بطهارته، بخلاف ذلك في غير الاستنجاء، فلا مانع أن يحكم بذلك في المقام أيضاً، تسهياً على العباد، لاسيما مع وجود المشقة في تشخيص كون الرائحة للماء أو المحلّ، فضلاً عن أنّهم لم يتنبهوا إليه أصلاً، ولهذا أطلق الإمام عليه السلام: «والرائحة لا ينظر إليها» ولم يقيّد بكونه للمحلّ، فالحكم بطهاره الماء وأنّ الموضوع ظاهرٌ مطلقاً، حتّى وإن أصابت الريح إلى الماء لا يخلو عن قوّه، وإن كان الأحوط خلافه، خصوصاً مع ملاحظه الأدلّه الدالّة على تغيير الماء بأحد الأوصاف الموجب للنجس، فبعد قبول هذا فالقول بعدم تنجيس الماء للمحلّ _ لأنّ المتنجس لا ينجس، كما احتمله صاحب «الجواهر» قدس سره _ لا يخلو عن وهن، كما حقّقناه في محلّه فلا نعيد .

(١) ففي هذا الفرع جهات من الكلام :

الجهة الأولى : في بيان معنى التعدى هنا وحدود مقداره؟

في حكم الاستنجاء إذا تعدى النجاسة

وتفصيل ذلك: إنّ كلمات القوم مضطربة ومختلفة جداً، فربّما يظهر كون المراد منه هو التعدى عن المخرج، أى أن يتعدى من المقدار المتعارف، وقد صرح به جمعٌ كثير، منهم صاحب «المدارك» والمحقّق الأردبيلي، وأتباعهما من المتأخّرين .

وقد يظهر من بعضهم كون المراد هو التعدى عن المخرج الحقيقي، ولو لم يتعدّ عن ما هو العادة، فهو ظاهر كلام «السرائر» من التصريح بكون المراد هو التعدى عن الشرح (بالتحريك) أى حلقة الدبر، على ما «المصباح» للآمل .

وقد يظهر من بعض أنّ التعدى هو التجاوز بحيث يقع على ظاهر الاليتين أو

باطنهما ، وهو الظاهر من كلام «المعتبر» و«التذكرة» و«الذكري»، أو يكون المراد الذى لم يخرج عن موضع صدق الاستنجااء، فمع التعدي عن ذلك لابد من استعمال الماء، وهذا هو الذى يمكن استناده إلى الأردبيلى، والذى صرح به السيد فى «العروه» ووافقه بعض من تأخر عنه.

وقد ادعى كل واحد الإجماع على قوله، كما أن الأخير هو الأقوى عندنا أيضاً، وعليه السيد الاصفهاني فى تقريراته .

الوجه الثانى : فى ذكر الدليل الذى يدل على عدم كفايه الماء حينئذٍ ، وهو: الأول : التمسك بالروايتين الواردتين عن طرق العامه، ونقلهما المحقق والعلامة فى «المعتبر» و«المنتهى» ، كما أن الحديث الأول منقول فى «المغنى»^(١) و«نهايه اللغه» لابن أثير فى مادّه (ثَلَطَ) فراجع.

والخبر مروى عن عليّ عليه السلام قال : «إنكم كنتم تبغرون بعراً، واليوم تثلطون ثلطاً، فاتبعوا الماء بالأحجار».

والمراد من البعره هنا هو يبوسه المزاج، لأن المتقدمين كانوا يأكلون قليلاً ولكن اليوم قد صارت أفرجتكم رقيقه رجيعة، لكثره أكلكم.

فالثلط كما فى «النهايه»: عباره عن رقه المزاج، وكنايه عن كثره الأكل ، فهو يدلّ بلزوم اتباع الماء إلى الأحجار، وعدم كفايه الأحجار فى ذلك .

والحديث الثانى الذى نقله المحقق فى «المعتبر»^(٢) مروى عن عليّ عليه السلام : «يكفى أحدكم ثلاثه أحجار، إذا لم يتجاوز محلّ العاده» ، فدلالته لعدم الكفايه عند التجاوز أوضح من سابقه.

وهذا هو الدليل على ذلك ، فهما يقيد إطلاقا الأدله فى الاستنجااء بأنها

١- المَغْنَى: ١ / ١٥٩.

٢- المَعْتَبَر: ص ١٣٣.

مخصوص لما لم يتجاوز المحل، وإلا لا بدّ من استعمال الماء .

ولقد أورد عليهما أولاً: من جهة ضعف السند، لأنهما منقولان عن طرق العامّة دون الخاصّة ولا نعثر في كتبهم عنهما عين ولا أثر .

ولكن الجواب هو أنّ ضعف السند منجبرٌ بعمل الأصحاب وشهرتهم، حيث أفتوا على مضمونها، فهو يكفى في الانجبار، خلافاً لصاحب «الحدائق» وتبعه صاحب «الجواهر» .

مضافاً إلى أنّه قد يؤيد بواسطه الخبر الذى نقله الشيخ الأعظم فى «طهارته» (١) عن كتاب «العدّه» للشيخ الطوسى، عن الصادق عليه السلام قال: «إذا نزلت بكم حادثه لا تجدون حكمها فيما يروى عنّا، فانظروا إلى ما رووه عن علىّ عليه السلام» .

فضعف سندهما يستلزم الإعراض عنهما وإلا يرد هذا الإشكال فى قاعده «الناس مسلّطون على أموالهم» وهو حديث نبوىّ منقول عن طريق العامّة، وليس له ذكرٌ فى كتب الخاصّة، ويستدلّ به فقهاء الإماميّة فى أبواب المتاجرّه، وهو واضح .

وثانياً: فى دلالتها، أمّا فى الخبر الأوّل، لأنّه أمر بالجمع بين استعمال الماء والحجر، فإن كان الأمر استجابياً فهو المطلوب، لعدم تحصيل ما هو المقصود من عدم كفايه الأحجار بل يدلّ على كفايته، غاية الأمر يستحبّ إيقاعه بالماء .

وإن كان الأمر وجوبياً، فلا يمكن أن يصار إليه، لأنّه إن قيل بوجوب استعمال الماء ولزومه من دون الأحجار، فقد خرج عن مضمون الحديث، لأنّه أمر بالمتابعه والجمع، وإن قيل بوجوب استعمال الماء مستتبعاً للحجر، فهو يطابق مضمون الحديث، إلاّ أنّه مخالف للإجماع، لأنّه قائم على عدم وجوب الجمع بين الماء والحجر، فإثبات خصوص استعمال الماء عن مثل هذا الحديث مشكل جداً .

وأما في الخبر الثاني، لأنّ عدم الكفايه في التجاوز يمكن أن يكون من جهة المقدار والعدد، أى لا بدّ حينئذٍ في النقاء أزيد وأكثر من الثلاث، لأنّه إنّما يكفي فيما إذا لم يتجاوز العاده، فحينئذٍ لا يكون في صدد بيان عدم كفايه الحجر ولزوم استعمال الماء في التجاوز ولا أقلّ من كونه محتملاً لكلا الاحتمالين، فإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، فكيف يجوز التقيّد بمثله، هذا أولاً .

وثانياً: يمكن أن يُقال: بأنّ التجاوز عن محلّ العاده، لا يبعد أن يساوق التجاوز عمّا يصدق عليه الاستنجااء، فعلى هذا لا يكون حينئذٍ مخالفاً لأخبار الاستنجااء، لعدم إطلاق أدلّته بحيث يشمل لما يخرج عن ما يصدق عليه الاستنجااء، فلا يمكن التمسك بهما لإثبات هذا الفرع .

الثالث: من الأدلّه التي يتمسك بها لنفي اعتبار عدم التعدي، هو صحيحه زراره عن أبي جعفر عليه السلام: «قال: جرت السنّه في أثر الغائط بثلاثة أحجار، أن يمسح العجان ولا يغسله، ويجوز أن يمسح رجليه ولا يغسلهما» (١).

وجه الاستدلال: كما في «المصباح» للآملي قدس سره بأنّ العجان _ ككتاب على ما في اللغه _ اسمٌ للمنطقه الواقعه بين الخصيه وحلقه الدبر، ولا شبهه أنّ هذا المقدار خارج عن التحديدات المذكوره، فإذا كان مسح العجان بالأحجار جائزاً، ومما جرت عليه السنّه، فمثل المتجاوز عن مخرج الغائط غير ما لا يصدق الاستنجااء عليه، يكون بجواز المسح أولى، فبذلك يرفع اليد عن مثل الروايتين.

فيكون هذا ثالث الإشكال عليها .

لكنّه مندفع أولاً: بأنّ العجان إن أخذ على ظاهر اللفظ، وكان المسح بالأحجار جائزاً فيه، في أيّ موضع كان منه، فيكون مخالفاً للإجماع قطعاً، لأنّه يخرج حينئذٍ عن حدّ صدق الاستنجااء أيضاً، فلا بدّ أن يتصرّف فيه ويقال بأنّ

المراد منه هو منتهى إليه العجان، الذى يكون عبارته عن نفس حلقه الدبر، فيتحد الخبر بحسب مضمونه مع الأخبار الدالّة على جواز مسح المخرج بالأحجار، فلا يكون معارضاً للخبرين إلا بالإطلاق، بمثل تلك الأخبار .

وثانياً: إنّ هذا الخبر مشتمل على ما لا يساعده فتوى الأصحاب، من تجويز مسح الرجلين بدون الغسل، مع أنّهما خارجان عن موضوع الاستنجاء قطعاً، إلا أن يكون المراد منهما أطراف حلقه الدبر من الإليتين الملتصقتين، حيث قد يتلوّث بالغايط بحسب العادة، فهو حينئذٍ يصحّ مع ما سبق أيضاً، إلا أنه يوجب الحمل على خلاف الظاهر للفظ، فالتمسك به للمعارضه مع الخبرين _ كما فى «المصباح» _ لا يخلو عن تأمل .

الأمر الثانى: لما ذكر من عدم كفايه الأحجار، هو دعوى انصراف أخبار الاستنجاء، مثل خبر بريد بن معاوية عن أبى جعفر عليه السلام: «قال: يجرى من الغائط المسح بالأحجار»(١).

وأمثال ذلك من الأخبار كثيره دالّه على ما لم يتجاوز الغائط عن المخرج .

هذا، لكنّه مخدوش من جهه أنّه إن أريد من التعدى، التعدى عن المخرج الحقيقى الأسمى، أو هو مع حواشيه _ لوضوح أنّ تلوث أطراف كحواشى الإليتين وأطرافهما خاصّه فى السمان يعدّ من الأمور المتعارفه، فمثل هذا الأمر الخطير كثير الابتلاء، كيف لم يذكروه ولم يتبهوا الناس بلزوم استعمال الماء فى مثل ذلك، فحيث لم يشيروا إليه فإنّه يفهم عدم اعتباره، كما لا يخفى .

نعم، لا إطلاق لمثل هذه الأخبار من تحوّلها لما يخرج عن صدق الاستنجاء، فحيث لا يحكم بطهاره الماء القليل المستعمل فيه لو خرج عنه، كذلك لا يمكن الحكم فيه بكفايه الأحجار، بل لابدّ من استعمال الماء لعدم الدليل على كفايته .

الثالث من الأدلّة: التي ذكرت لعدم الكفايه في المتعدّي، هو الإجماع، كما ادّعاها الأصحاب كثيراً على ذلك، فهو أيضاً مخدوشٌ، لأنّه إن أُريد من دعوى الإجماع على عدم الكفايه في المتجاوز عن المخرج الأصلي، أو هو مع حواشيه من جهة عدم المعلوميّه بين الفقهاء على عدم الكفايه لمثل هذا الغرض في عدم صدق ماء الاستنجاء، فهو مسلّم ومقطوع به بين الأصحاب، فما ادّعاها من الإجماع على عدم الكفايه في مطلق المتجاوز عن المخرج _ كما في «اللوامع» _ لا يخلو عن مسامحه.

فثبت من جميع ما ذكرنا أنّ عدم الكفايه مخصوص لصوره عدم صدق الاستنجاء، ووجهه عدم شمول أخبار الاستنجاء لمثله، كما يدلّ الإجماع على خلافه، فلا بدّ في تطهيره من استعمال الماء قطعاً.

الوجه الثالث: فيما إذا لم يتعد فيما هو المختار من معنى المخرج فهو حينئذٍ يكون مخيراً في تطهيره بين استعمال الماء والأحجار، وإن كان استعمال الماء أفضل، والجمع أكمل.

في حكم الاستنجاء إذا لم يتعدّ النجاسه

أمّا كونه مختاراً فهو لدلاله أخبار كثيره عليه مثل صحيح زراره، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا صلاه إلاّ بطهور، ويجزيك من الاستنجاء ثلاثه أحجار، بذلك جرت السنّه من رسول الله صلى الله عليه وآله» (١) الحديث.

وصحيحه الآخر، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «جرت السنّه في أثر الغائط بثلاثه أحجار، أن يمسح العجان ولا يغسله» (٢) الحديث.

وخبر بريد بن معاويه (٣)، ومرسله أحمد بن محمد عن بعض أصحابنا رفعه

١- وسائل الشيعه: الباب ١، أحكام الخلو، الحديث ٩.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٣، أحكام الخلو، الحديث ٣٠.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٢، أحكام الخلو، الحديث ٣٠.

إلى أبي عبد الله عليه السلام قال: «جرت السنّه في الاستنجاء بثلاثة أحجار أبكار،

ويتبع الماء»(١).

هذا فضلاً عما عرفت من عدم وجوب الجمع قطعاً، فيفهم كفايه الأحجار وحدها، وإن كان دلالة على الجمع بالكمال أولى، كما سنشير إليه .

وخبر الصدوق، عن عليّ بن الحسين عليه السلام قال: «كان الناس يستنجون بالأحجار»(٢). وخبر أبي خديجه، عن الصادق عليه السلام، قال: «كان الناس يستنجون بثلاثة أحجار»(٣)، الحديث .

وخبر جميل بن درّاج، عن الصادق عليه السلام، قال: «كان الناس يستنجون بالكسوف والأحجار»(٤)، الحديث .

والخبر الذي نقله الشيخ في «الخلافة»، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «ويستنج بثلاثة أحجار»(٥).

وخبر آخر منقول عن سلمان قال: «نهانا رسول الله صلى الله عليه وآله أن نستنجي بأقل من ثلاثة أحجار»(٦).

هذه جملة من الأخبار التي يستفاد منها جواز الاكتفاء بالأحجار .

فمع انضمامها بما يستفاد منه الاستنجاء بالماء، يفهم الجواز بالاكتفاء بأحدهما، بل كان الماء أفضل لما وقع من التأكيد به في بعض الأخبار، كما ترى

١- وسائل الشيعة: الباب ٤، أحكام الخلو، الحديث ٣٠.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٣، أحكام الخلو، الحديث ٤٣.

٣- وسائل الشيعة: الباب ٥، أحكام الخلو، الحديث ٣٤.

٤- وسائل الشيعة: الباب ٤، أحكام الخلو، الحديث ٣٤.

٥- مستدرک الوسائل: الباب ٢٢ أحكام الخلو، ح ٤.

٦- مستدرک الوسائل: الباب ٢٢ أحكام الخلو، ح ١٠.

فى مثل مرسله أحمد بن محمد (١)، قد عرف متنه من الجمع بالأحجار ومتابعه الماء ، فلا نعيد .

وخبر مسعده بن زياد ، عن جعفر عن أبيه عن آباءه عليهم السلام : «أنَّ النبيَّ صلى الله عليه وآله قال

لبعض نسائه : مرى نساء المؤمنين أن يستنجين بالماء ويبالغن، فإنَّه مطهره للحواشى ومذهبه للبواسير» (٢) .

حيث يفهم من التعليل، لاسيما مع ذكر إذهاب البواسير أنَّه أمر استحبابى، ويكون أفضل .

وخبر عيسى بن عبدالله ، عن أبيه عن جدِّه عن عليِّ عليه السلام قال : «قال رسول الله صلى الله عليه وآله : إذا استنجى أحدكم فليوتر بها وترأً، إذا لم يكن الماء» (٣) .

للإجماع على عدم وجوب العمل بالشرط _ وهو لزوم كونه فرداً ووترأً فى الاستنجاء، وعدم وجوب استعمال الماء، فيكون استحبابياً، ولكن مع ذلك كان من عدم الماء حكمه كذا ، وأمّا مع وجوده كان استعمال الماء أفضل لا واجباً، للإجماع المذكور على عدم الوجوب، فيكون ذلك استحبابياً .

وخبر هشام بن الحكم ، عن الصادق عليه السلام قال : «قال رسول الله صلى الله عليه وآله : يا معشر الأنصار أنَّ الله قد أحسن إليكم الثناء فماذا تصنعون ؟ قالوا : نستنجى بالماء» (٤) .

وخبر جميل بن دراج ، عن الصادق عليه السلام قال : «كان الناس يستنجون بالكرسف والأحجار، ثمَّ أحدث الوضوء، وهو خلقٌ كريم، فأمر به رسول الله صلى الله عليه وآله وصنعه، فأُنزل الله فى كتابه : «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ» (٥) .

١- وسائل الشيعة: الباب ٤، أحكام الخلو، الحديث ٣٠.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٣، أحكام الخلو، الحديث ٩.

٣- وسائل الشيعة: الباب ٤، أحكام الخلو، الحديث ٩.

٤- وسائل الشيعة: الباب ١، أحكام الخلو، الحديث ٣٤.

٥- وسائل الشيعة: الباب ٤، أحكام الخلو، الحديث ٣٤.

فإنَّ المراد من الوضوء (بفتح الواو) هو الاستنجاء ، مضافاً إلى وجود الإجماع بكون الماء أفضل، مع أنه مزيل للأثر أيضاً بخلاف الأحجار .

بل كان الجمع أكمل، لما قد عرفت من الأمر بالمتابعه في مرسله أحمد بن محمد (١) ، بل وهكذا في الخبر العامي عن عليّ عليه السلام بقوله : «اتبعوا الماء

بالأحجار» ، مضافاً إلى أنه مقتضى الجمع بين كون الاستنجاء بالأحجار هو ما جرت به السنّه، مع ما عرفت من الإجماع بكفايه استعمال الماء وكونه أفضل، فيلزم أن يكون الجمع أكمل، كما عليه الفتوى في كتب المتقدمين والمتأخرين .

ومن هنا ظهر أنّ ما في بعض الأخبار مثل خبر عمّار الساباطي ، عن أبي عبدالله عليه السلام : «في الرجل ينسى أن يغسل دبره بالماء حتّى صلّى، إلّا أنّه قد تمسّح بثلاثه أحجار ؟ قال : إن كان في وقت تلك الصلاه فليعد الصلاه وليعد الوضوء ، وإن كان قد مضى وقت تلك الصلاه التي صلّى، فقد جازت صلاته، وليتوضأ لما يستقبل من الصلاه» (٢).

من عدم كفايه المسح بالأحجار للحكم بإعادة الصلاه لدى النسيان عند غسل الدبر بالماء . محمولٌ على كون ذلك بالاستحباب، وإلّا كان هذا التفصيل في الوقت وخارجه مخالفاً للإجماع .

كما أنّ عدم الكفايه بالأحجار أيضاً مخالفاً لاتّفاق العلماء، إلّا أن يُحمل على ما هو الخارج عن محلّ العاده، وموضع صدق الاستنجاء فينحصر مخالفته من حيث التفصيل فقط، لأنّه لم يفت به أحد .

ويحتمل أن يكون المراد من الوضوء هو الاستنجاء، لا الوضوء الاصطلاحي، وإلّا يكون الحكم بإعادة الوضوء العرفي من الفرق بين الوقت وغيره مخالفه

١- وسائل الشيعه: الباب ٤، أحكام الخلوّه، الحديث ٣٠.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١، أحكام الخلوّه، الحديث ١٠.

أخرى ، فالأولى حملة على استحباب إعادته الصلاة في الوقت، عند نسيان الغسل بالماء، وإعادته الاستنجاء به، وهو وإن كان بمقتضى الجمع وعدم رفع اليد عن مثل هذا الخبر الموثق، إلا أنه لم يفت على طبق مضمونه أحد من الفقهاء فراجع كلماتهم تلاحظ بُعد هذا الحكم عن أقوالهم، والعلم عند الله .

وظهر ممّا حَقَّقناه : أنه لو انفصل ما هو المتعدّي عن موضع الغائط _ كما لو وقع

شئ من الغائط على الفخذ _ فلا بدّ من تطهيره بالماء، لخروجه عن موضوع الاستنجاء .

وأما لو كان متّصلاً بما هو في المخرج فهل يمكن الاكتفاء بواحد من الأحجار أو استعمال الماء في محلّ العاده _ وبخصوص الماء في المتعدّي عملاً في كلّ منهما بما هو مقتضى دليله _ أو لا بدّ من التطهير بالماء فقط للمجموع، لانصراف هذه الأخبار الدالّة على التخيير عن ذلك؟

في حكم الاستنجاء لو كان الغائط مصاحباً لنجاسه أخرى

وجهان ، بل قولان أقواهما، الأوّل إن أمكن الانفصال في مقام التطهير، لأنه مشكل جدّاً، ولذلك كان الأحوط هو الأخير .

فرع: ثم لا يذهب عليك ؛ بأنّ الماء كان أفضل، والجمع أكمل بالنسبة إلى غير المتعدّي أو المتعدّي بالنسبة إلى موضع العاده، لو جوّزنا الانفصال في الحكم، كما قلنا في سابقه، وأمّا إجراء ذلك في المتعدّي، لموضع التعدّي ممّا لا وجه له، لعدم دليل على حسن الإزالة بالأحجار أوّلاً، ثمّ بالماء ثانياً .

فعلى ما ذكرنا، يكون ظاهر عبارته المصنّف من كون الأفضليّة والأكمليّة لغير المتعدّي حسناً، لو لم نقل بإمكان الانفصال في الحكم في المتعدّي، وإلاّ يجرى الحكمين فيه أيضاً بالنسبة إلى محلّ العاده، كما لا يخفى .

فرع آخر: ثمّ إنّه لو شككنا في التعدّي عن محلّ العاده، فالأصل الموضوعي يقتضى عدمه، فيجوز التطهر تخييراً بأحد من الأمرين .

لا يقال: مقتضى استصحاب موضع النجاسة، يقتضى الحكم بالنجاسة حتّى يطهر بالماء .

لأننا نقول : بأنه محكوم بالأصل السابق، وهو مقدّم عليه موضوعاً، لأنّ بذلك الأصل يرفع الشكّ عنه بعد التطهير بالأحجار، فلا تصل النوبه إلى أصل حكى .

تتميمٌ للبحث: لا يخفى عليك _ كما عرفت _ بأنّ المتعدّي عمّا يصدق عليه الاستنجاء، لا يكفي فيه إلا استعمال الماء، وكذلك يكون الحكم فيما لو أصاب المحلّ نجاسه أخرى غير الغائط ، بل ولو أصاب نفس الغائط بعد خروجه عمّا يصدق عليه حال الاستنجاء .

ففى المسأله صور متعدده، لا بأس بالتعرّض إليها وهى:

تارة : يقطع بإصابه المحلّ بنجاسه أخرى قبل خروج الغائط عنه، فهذا ممّا لا إشكال فى عدم كفايه استعمال غير الماء فى التطهير، بلا- فرق بين القول بأنّ المتنجّس يتنجّس ثانياً أم لا، لوضوح أنّ الأدلّه الوارده فى الحكم بالتخير فى التطهير، لا تشمل إلا ما كان متنجّساً بخصوص الغائط، وهو واضح خصوصاً على القول بعدم تنجّس المحلّ بالغائط ثانياً .

وأخرى: ما لو قطع بإصابه المحلّ بها، بعد تأثر المحلّ بالغائط، فحكمه أيضاً واضح، وهو عدم الكفايه إلاّ بالماء لو قلنا بتأثر المحلّ بالنجاسه الخارجه ثانياً، لأنّ أثره بعد الاستنجاء للغائط باقٍ على حاله إلى أن يتطهر بالماء .

نعم ، يشكل فيما لو قلنا بعدم تأثير النجاسه فيه ثانياً، فتكون نجاسه المحلّ متأثراً بالغائط ، حيث احتمال أن يكون الحكم بالتخير جارياً فيه، كما ذكره وأفتى به السيد الاصفهاني قدس سره على ما فى «الروائع» .

إلاّ أنّ الحقّ _ كما عليه أكثر محشّدى «العروه» بحسب ظاهر إطلاق كلماتهم، وصريح فتوى الخوئى على ما فى «التنقيح» _ عدم الكفايه، إلاّ باستعمال الماء، لأنّ ملاقاه كلّ نجس يوجب ترتّب آثاره عليه، من التعفير أو التعدّد أو غيرهما، فيتبدّل الحكم عمّا كان عليه أوّلاً، فلا بدّ من غسله بالماء .

إذا عرفت هاتين الصورتين، يظهر لك حكم الصوره الثالثه وهى: كون الغائط

مصاحباً مع نجاسه أُخرى، كما لو كان فيه الدم، فهو أيضاً على قسمين:

في حكم الاستنجاء في نجاسه أُخرى مع الغائط

لأنّه تارةً يكون قد لاقى النجس الآخر _ مثل الدم _ موضع الغائط، فحكمه ما عرفت من الاحتمالين، ولو كان احتمال حصول التنجس منهما معاً ومنضمّاً جازياً هنا دون سابقه، فلا يكفي في تطهيره إلا استعمال الماء .

وأُخرى: أن يكون الدم في وسط الغائط اليابس، ولم يلاق المخرج إلا نفس

الغائط، فهنا لا يبعد القول بكفايه التطهير بأحد الأمرين، وإن كان الأحوط هو غسله بالماء ، كما لا يخفى .

بقي هنا صورته رابعة : وهي ما لو شكّ في ذلك، وقد يكون مورد الشكّ الحاله السابقه على خروج الغائط، فيشك في أنّه هل تنجس أم لا ؟

فالدليل هو عدم الإصابه، وهو مقدّم على استصحاب نجاسه المحلّ بعد التطهير بالأحجار، كما احتمله بعض، لأنّه أصل موضوعي وسببي يرفع الشكّ عن أثره، وهو الاستصحاب الحكمي للنجاسه، فلا يبقى له مورد .

لا- يقال : إنّ المقام مورد إجراء أصل استصحاب الكلّي من القسم الثاني، لأنّه بعد تطهيره بالأحجار، يشك في أنّه هل كان متنجساً بالغائط حتى يحصل له الطهاره بذلك قطعاً، أو كان متنجساً بغيره قبله بحيث يحصل الطهاره إلا بالماء، فيستصحب بقاء كلّي أصل النجاسه، ونقول بأنّه كان نجساً قبل التطهير بها، فالآن كما كان .

لأننا نقول : بأنّ هنا ليس القسم الثاني من أقسام الاستصحاب الكلّي، لأنّه لاشكّ هنا في حصول النجاسه أو أثره بواسطه وجود الغائط قطعاً، وهو نظير أن يقال : بأننا نقطع بدخول حيوان قصير العمر في الدار، ونطمئن بزواله، وتحقّق حيوان طويل العمر قبل القصير، وفي المقام يفيد الأصل عدم حصول النجاسه بغير الغائط قبله فيكون الحكم هنا هو حصول الطهاره بالأحجار أيضاً .

وآخر أن يكون الشكّ فيه بالنسبه إلى بعد خروج الغائط، فهو القسم الثالث من

ولا- يجرى أقل من ثلاثه أحجار، ويجب إمرار كل حجرٍ على موضع النجاسه، ويكفى معه إزاله العين دون الأثر، وإذا لم ينق بالثلاثه، فلا بدّ عن الزيادة حتّى ينقى، ولو نقى أكملها وجوباً (١)

الكلى بقسميه، لأنّه تارة يشك في ذلك حال الاتّصال بعد خروج الغائط، ولكن يشك في أنّه هل أصاب في زمان تماميته خروج الغائط بنجاسه أخرى، نظير الشك في حصول حيوان الطويل العمر حال موت القصير في الدار، فالأصل حينئذٍ أيضاً يفيد عدم الحدوث، فيحكم بحصول الطهاره بالأحجار، وهو مقدّم على استصحاب النجاسه .

وأخرى: الذى يعدّ في المقام الصوره الثالثه فى الشكّ، وهو أنّ يشك في أنّه فى زمان خروج الغائط هل كان معه نجاسه أخرى _ من الدم وغيره _ حتّى لا يكون تطهيره إلّا بالماء أم لا؟ ويمكنه تطهيره بالأحجار أيضاً، فالأصل أيضاً عدم حدوث ما هو باق بعد تحقّقه، لما تقدّم من كونه أصلاً موضوعياً ومقدّماً على الأصل الحكمى، وهذا هو القسم الثانى من القسم الثالث من أقسام الاستصحاب الكلى، ففى جميع موارد الشكوك يحكم بالعدم، كما حكم بذلك _ أى بالإطلاق _ السيّد قدس سره فى «العروه» فى المسأله الرابعه، فراجع .

ومثله الشك فى الإصابه، مع القطع بخروج الدم مع الغائط اليابس، حيث يحكم بالعدم .

ومما ذكرنا ظهر حكم ما لو أصاب الغائط مكاناً غير الذى كان قد أصابه أولاً، فهنا أيضاً يصدق عليه أنّه نجاسه خارجيه، فيكون محكوماً بحكمها، فلا تشمل أدلّه الاستنجااء لمثل ذلك قطعاً .

(١) واعلم أنّ الإجماع بكلا قسميه قائم، على أنّه لو لم ينق إلّا بالثلاثه لا

يجوز حينئذٍ الاكتفاء بالأقلّ منها، كما أنّ الإجماع أيضاً قائم على عدم الاكتفاء

بالثلاثة، لو لم يتق بها، فلا بدّ بما يوجب النقاء ولو صارت الزيادة بالأربعة والخمسة وما والاهما .

في حكم الاستنجاء بالأحجار

وإنما الخلاف وقع فيما لو حصل النقاء بالأقلّ من الثلاثة، فهل يجب الإكمال إليها تعديداً، ولو كانت الطهاره حاصله بأقلّ منها، كما اختاره صاحب «الجواهر»، لولا مخافه مخالفه الإجماع ؟

أو يكون الإكمال واجباً، باعتبار أنه محصّل للطهاره شرعاً، ولو حصل النقاء بالأقلّ؟ نظير حكم الشارع في التطهير للبول بالغسلتين، ولو كان النقاء حصل بغسله واحده، وعلى هذا فتوى المشهور من المتقدمين، كما هو صريح «المقنعه» و«السرائر»، وظاهر «المبسوط» و«الكافي»، والمحكى عن «المراسم»، وصريح الفاضلين والشهيدين والقاضى فى «شرح الجمل»، بل وهكذا فتوى مشهور المتأخرين والمعاصرين، كالشيخ والمحقق الهمداني والسيد فى «العروه» والشاهرودى والخوئى والحكيم والكلبايگانى والآملى والخونسارى، وإن كان بعضهم _ كالأخير وغيره _ ذهب إلى الاحتياط الوجوبى .

أو يكون الملاك فى الطهاره حصول النقاء، ولو كان بأقلّ من الثلاثة؟

فقد ذهب إليه السيد الاصفهاني والخمينى، كما مال إليه صاحب «الجواهر» فى أوّل كلامه .

والأوسط هو الأقوى عندنا، وذلك لأنه مضافاً إلى وجود شهره محققه بين المتقدمين والمتأخرين والمعاصرين، وإلى وجود الأصل، وهو استصحاب بقاء النجاسه والممنوعيه لما اشترط فيه الطهاره، كالصلاه والطواف لو لم يتمكن الفرار عن تعارض الدليلين، وإثبات اقوائيه أحدهما على الآخر، وإن كان الأمر هاهنا بحمد الله واضح جداً .

فقول: ما يدلّ على لزوم كون التطهير بالثلاثة وعدم كفايه الأقلّ هو ما روى عن

العامة عن سلمان بقوله: «نهانا رسول الله صلى الله عليه وآله أن نستنجى بأقل من ثلاثة أحجار» (١).

وخبر نبوي آخر وهو: «لا يستنجى أحدكم بدون ثلاثة أحجار» (٢).

وخبر آخر عنه صلى الله عليه وآله وهو: «إذا ذهب أحدكم إلى الغائط، فليذهب ومعه ثلاثة أحجار فإنها تجزى» (٣).

وحديث ثالث عنه صلى الله عليه وآله قال: «ويستنج بثلاثة أحجار أبكار» (٤).

وحديث رابع عنه صلى الله عليه وآله: «استطيب بثلاثة أحجار، أو ثلاثة أعواد، أو ثلاثة خشبات من تراب» (٥).

فهذه الروايات _ وإن كانت عامية _ إلا أنه لا بأس بها إذا كانت معمولاً بها عند الأصحاب وعليه الفتوى .

ومن الأخبار الخاصة صحيحه زراره: «لا صلاة إلا بطهور، ويجزيك من الاستنجاء ثلاثة أحجار، بذلك جرت السنّة من رسول الله صلى الله عليه وآله» (٦).

وصحيحته الأخرى: «قال: جرت السنّة في اثر الغائط بثلاثة أحجار أن يمسح العجان ولا يغسله» (٧).

وخبر زراره، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سألته عن التمسّح بالأحجار؟ فقال: كان الحسين بن علي عليهما السلام يمسح بثلاثة أحجار» (٨).

- ١- مستدرک الوسائل: الباب ٢٢، أحكام الخلو، ح ١٠.
- ٢- مستدرک الوسائل: الباب ٢٢ أحكام الخلو، ح ٦.
- ٣- مستدرک الوسائل: الباب ٢٢ أحكام الخلو، ح ٥.
- ٤- مستدرک الوسائل: الباب ٢٢ أحكام الخلو، ح ٤.
- ٥- مستدرک الوسائل: الباب ٢٢ أحكام الخلو، ح ٧.
- ٦- وسائل الشيعة: الباب ١، أحكام الخلو، الحديث ٩.
- ٧- وسائل الشيعة: الباب ٣، أحكام الخلو، الحديث ٣٠.
- ٨- وسائل الشيعة: الباب ١، أحكام الخلو، الحديث ٣٠.

وخبر بريد بن معاويه ، عنه عليه السلام أنّه قال : «يجزى من الغائط المسح بالأحجار» (١) الحديث .

ومرسله أحمد بن محمد رفعه إلى أبي عبدالله عليه السلام قال : «جرت السنّه في الاستنجاء بثلاثه أحجار أبكار» (٢) .

وخبر الصدوق ، في حديثٍ عن عليّ بن الحسين عليه السلام قال : «كان الناس يستنجون بالأحجار» (٣) الحديث .

حيث يكون الجمع المعرّف بالألف واللام أقله الثلاثه .

ومثله خبر جميل بن درّاج ، عن الصادق عليه السلام في حديثٍ قال : «كان الناس يستنجون بالكرسف والأحجار» (٤) .

وخبر أبي خديجه ، عن الصادق عليه السلام قال : «كان الناس يستنجون بثلاثه أحجار» (٥) .

هذه جملة الأخبار الدالّة على ذلك، حيث أنّ أقواها دلالةً وسنداً، هو صحيحه زراره، لأنّه يدلّ على المطلوب من جهات عديده :

أولاً:- تصدّره بجملة (لا- صلاه إلا- بطهور)، حيث يفهم منها أنّه ليس المقصود من ذكر ما سيأتى بيان أمر تعيّدى _ بل كما احتمله صاحب «الجواهر» واختاره وإن هابه الإجماع _ ما يحصل به الطهاره،
وثانياً : دلالة قوله: «يجزىك من الإستنجاء»، حيث يفهم منها أنّ الأقلّ منها لا

-
- ١- وسائل الشيعة: الباب ٢، أحكام الخلو، الحديث ٣٠.
 - ٢- وسائل الشيعة: الباب ٤، أحكام الخلو، الحديث ٣٠.
 - ٣- وسائل الشيعة: الباب ٣، أحكام الخلو، الحديث ٣٤.
 - ٤- وسائل الشيعة: الباب ٤، أحكام الخلو، الحديث ٣٤.
 - ٥- وسائل الشيعة: الباب ٥، أحكام الخلو، الحديث ٣٤.

يجزى، نظير ما وقع فى النبوى بقوله: «فإنها تجزى بعد حكه بثلاثه أحجار» (١).

وثالثاً: دلاله قوله: «بذلك جرت السنه من رسول الله صلى الله عليه وآله»، حيث يستفاد منه أن الاستنجاء بالثلاثه من طريقته فى ذلك، واحتمال كون المراد من السنه هو

الاستحباب، مدفوع بأن هذه الكلمه قد استعملت فى الأخبار للواجب أيضاً، كما ورد فى الخبر الدال على أن الركعتان الأخيرتان هما ستان من النبى صلى الله عليه وآله، دون الركعه الأولى والثانيه فهما يعدان من فرض الله.

فثبت أن العمل بذلك كان استمرارياً ودائماً.

إذا استفيد ما ذكرناه من هذا الخبر، فسائر الأخبار تكون دلالتها على هذه الخصوصيات أوضح، من جهه كون أقل الجمع ثلاثه، فلا يجوز رفع اليد عن مثل هذه الأدله التامه الدلاله، إلا بما يدل على خلاف ذلك.

وليس لنا فى مقابلتها شىء يعارضها، بما لا يمكن الحمل على وفقها، إلا توهم ذلك فى بعض الأخبار، مثل إطلاق خبر زاره، قال: «كان يستنجى من البول ثلاث مرّات، ومن الغائط بالمدر والخرق» (٢).

وخبره الآخر، قال: «سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: كان الحسين بن على يتمسح من الغائط بالكرسف ولا يغتسل» (٣).

والجواب عنهما أولاً: بإمكان المنع فى كونهما بصدد بيان ما هو اللازم فى استنجاء الغائط، بل المقصود هو جواز الاستنجاء بمثل المدر والخرق والكرسف، وعدم لزوم كونه بخصوص الأحجار، كما ربما يتوهم ذلك من كثره الأخبار الوارده والمذكوره فيها الحجر، لاسيما فى الجزء الثانى من ذكر عدم الاغتسال بعده.

١- وسائل الشيعه: الباب ٥، أحكام الخلو، الحديث ٢٢.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٦، أحكام الخلو، الحديث ٢٦.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٣، أحكام الخلو، الحديث ٣٥.

وثانياً : لو سلمنا الإطلاق في ذلك، فغاياته التقييد بتلك الأخبار السابقة، من لزوم العدد فيها، ولا يكفي مطلقاً حتى بأقل من الثلاثة ، مضافاً إلى كون الخبر الأوّل منهما مضمراً، وإن كان جلاله قدر زراره يجبره في الجملة، لأنه لا يروياًلاً عن الإمام، ولذلك قال صاحب المنتقى : إنّ المروى عنه وفاعل كان هو أبو جعفر عليه السلام .

ومنها : موثقه يونس بن يعقوب ، قال : «قلت لأبي عبد الله عليه السلام : الوضوء الذي

افترضه الله على العباد لمن جاء من الغائط أو بال ؟ قال : يغسل ذكره ويذهب الغائط، ثم يتوضأ مرّتين مرّتين» (١).

حيث يدلّ على أنّ اللازم في الغائط هو الإذهاب، سواء كان حاصلًا بالثلاثة أو الأقلّ أو الأكثر، ولا يحتاج إلى الغسل بالماء، كما هو الحال في البول هذا .

لكنّه مردودٌ لا- بما ذكره الشيخ الأنصاري قدس سره في «طهارته» _ بأنّ الوضوء الذي وقع في صدره هو التطهير بالماء، نظير وضوء الواقع في خبير جميل بن درّاج ، حيث قال : «ثمّ أحدث الوضوء (بفتح الواو) وهو خلق كريم» (٢).

فيكون هذا قرينه على كون المراد من الإذهاب هو التطهير بالماء، ولكنّه تجبّب عن ذكر لفظ الدُّبر لاستهجانته، فيكون المقصود هو أنّ اللازم إزالة الغائط وتطهير الموضع بالماء، فلا يرتبط بما نحن بصدده من الإذهاب بالحجر، حتّى يقال إنّ من إطلاقه يفهم كون اللازم هو النقاء فقط ولو بأقلّ من الثلاثة _ لأنه توجيه غير وجيه، لأنه لو سلمنا كون المقصود من الوضوء هو التطهير بالماء _ مع أنّه ممنوع لإمكان أن يكون المقصود هو الوضوء الاصطلاحي، كما قد يؤيِّده قوله: «افترضه الله على العباد» وقوله: «جاء من الغائط أو بال» _ أنّه لا ينافي كون المقصود من الإذهاب هو النقاء، سواء كان بالماء أو بالأحجار، فضلاً عن أنّ ما

١- وسائل الشيعة: الباب ٥، أحكام الخلو، الحديث ٩.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٤، أحكام الخلو، الحديث ٣٤.

قاله فى سبب عدم ذكره لفظه الدبر غير مستحسن، لأنه استعمل بدله لفظه الذكر وهو إن لم يكن أقبح لا أقل من التساوى.

بل الوجه فى بطلانه أنه ليس بصدد بيان ما هو اللازم فى الإزالة من التعدد وعدمه، كما لا يكون كذلك فى طرف غسل الذكر، حيث قال: «يغسل ذكره» ولم يبين عدده من المره أو المرتين، وهكذا يكون فى الإزالة.

وأما وجه عدم ذكر الغسل فى الغائط، هو أنه لم يذهب إلى اعتبار خصوص

الغسل بالماء فقط، فعبر بالإزالة حتى يشمل كلا الأمرين من الغسل بالماء والمسح بالأحجار، هذا أولاً.

وثانياً: لو سلمنا كونه بصدد بيان الإطلاق فإنه يتقيد بواسطه تلك الأخبار، بكون الإذهاب بهذا المقدار _ يعنى الثلاثة _ لا أقل منه، وإن حصل النقاء بالأقل.

ومنها: خبر حسن بن المغيرة وهى العمده، عن أبى الحسن عليه السلام قال: «قلت له: للاستنجاء حد؟ قال: لا، ينقى مائمه. قلت: ينقى مائمه ويبقى الريح؟ قال: الريح لا ينظر إليها» (١).

حيث أن الإمام عليه السلام قد نفى الحد للاستنجاء، بل جعل الملاك فيه هو مجرد النقاوه، وكما كان كذلك فى طرف الزيادة، فهكذا كان فى طرف النقيصه، فيتطهر بالأقل من الثلاثة أيضاً، وهو المطلوب.

وقد أورد عليه _ كما عن الشيخ فى «طهارته» _ بأن المراد من الاستنجاء هو الاستنجاء بالماء لا بالأحجار فقط ولا الأعم منها، وذكر لذلك وجهين أو أزيد، لأن الاستنجاء بالماء قد تعارف فى زمن المتأخره من الصحابه والتابعين.

وثانياً: إن إسناد النقاء إلى المحل مع لفظه (الماء) الموصوله، يقتضى الإزالة لجميع ما يكون فى المحل من العين والأثر، وهو لا يتم إلا بالماء.

وثالثاً: بأن النقاء إما أن يكون بزوال العين أو الأثر، فإن أريد الاستنجاء

بالماء، فلا يمكن اسناده إلى زوال العين، لعدم كفايته، بل لابد من زوال الأثر أيضاً، وإن أسند إلى الأثر، فلا يصح الاستنجاء بالحجر لذلك، لكفايه زوال العين فيه، فيتعين إرادته أحدهما وليس هو إلا الاستنجاء بالماء، أما للاتفاق بإرادته والاختلاف في إرادته الأعم منه، وأما لأن إرادته خصوص الاستنجاء بالحجر من لفظ الاستنجاء، يكون في غايه الندره، فلا يكون الخبر حينئذ متعلقاً بالاستنجاء

بالحجر حتى يزاحم نصوص الأخبار، مع أن المزاحمه معها يكفي في سقوط الاستدلال به، مضافاً إلى إمكان تقييد الإطلاق بتلك الأخبار، انتهى محصل كلامه .

ولكن الإنصاف عدم تماميه ما ذكره رحمه الله لأن (الاستنجاء) أما أن نحفظ بإطلاقه، حتى يشمل كلاً من الماء والحجر، أو يكون المراد منه هو الاستنجاء بالحجر فقط، بقريته بقاء الريح فيه إذ أنه يكون أكثر من الغسل بالماء، كما أن المراد من النقاء هو معناه العرفي في كل مورد، فإن كان قد فرض الاستنجاء بالماء، فيكون استنجائه ونقاوته بزوال العين والأثر، وإن كان فرض للحجر فنقاوته يكون بزوال العين فقط، كما عرفت سابقاً، فلا يكون هذا اللفظ قريته على كون الاستنجاء وارداً لخصوص الماء كما ذكره .

وأبعد من ذلك إدامه قوله رحمه الله من بقاء الريح بعد الاستنجاء، وهو يفيد أنه كان بالماء، لأنه الذي يوجب بقاء الريح في اليد بعد الغسل، ويمكن استشمامه، بخلاف ما إذا كان الاستنجاء بالأحجار فلا يبقى له أثر على اليد.

وجه الاستبعاد أن المقصود من بقاء الريح هو بقاءه في محل الغائط، وهو يعد قريته أخرى على أن المراد من الاستنجاء هو الاستنجاء بالحجر، لأن بقاء الريح فيه أمر ظاهر عرفي لا يحتاج إلى الأخبار إذ من الممكن إدراكه بلمس الموضع، كما هو واضح .

فالأولى في الجواب أن يقال : إما أن يكون المراد هو السؤال عن حد الاستنجاء في طرف الزيادة، كما يشعر بذلك سؤاله عن بقاء الريح، كأنه أراد أنه

يقول ربّما يستنجدى بأزيد من الثلاثة وينقى ماثمه، وبرغم ذلك لا يذهب الريح فأجابه عليه السلام: «الريح لا ينظر إليها» فلا إطلاق له حينئذٍ في طرف النقيصه .

وإن أبيت عن ذلك، وقلت بالإطلاق لكلا الطرفين من الزيادة والنقيصه، فيقتيد إطلاقه بالنسبه إلى النقيصه، بالأخبار السابقه، ويبقى العمل على طبقه في طرف الزيادة .

واحتمال كون قيد الثلاثة الوارد في الأخبار، وارداً مورد الغالب، فلا مفهوم له،

فيكفي الأقل منها .

مدفوع أولاً: بالمنع عن الغلبه في الوجود، إذ قد ينقى بالأقل، لاسيما مع ملاحظه ييوسه أمزجه الأعراب لأكل الرطب وغيره كما أُشير إليه في الخبر .

وثانياً: بالمنع عن كون الغلبه على هذا النحو _ أي حصول النقاء بالثلاثة غالباً دون الأقل _ موجباً لحصول المفهوم، مع أنّ المقصود هو استفاده المفهوم من ظهور تلك الجملة في الأخبار، لظهورها في مدخله الثلاثة في حصول الطهاره الشرعيه، فليس هذا إلا لما ذكرناه .

فالأقوى عندنا، هو اعتبار الثلاثة في الاستنجاة بالأحجار، وعدم الكفايه بالأقل مطلقاً، كما عليه الأكثر .

وأما حكم وجوب إمرار كلّ حجر على موضع النجاسه، فقد ذهب إليه المصنّف في «الشرائع» ناسباً له إلى المفيد كما عن الشيخ الأعظم في «طهارته»، بل عن «المفاتيح» وشرحها نسبه إلى المشهور، ومن المتأخرين فقد اختاره صاحب «الجواهر» والمحقق الهمداني، وقد احتاط فيه السيّد الاصفهاني، بل هو المختار عندنا، خلافاً لكثير من المتقدمين من تجويز التوزيع، بل قد عدّ فتواهم بذلك في «الجواهر» مؤيداً لما اختاره من عدم لزوم التثليث في الأحجار، لأنّ معناه جواز الاكتفاء في كلّ موضع من النجاسه بالواحد من الحجر .

وقد صرّح بكفايه التوزيع في «المبسوط» و«المعتبر» و«المتهى» و«التحرير» و«التذكرة» و«القواعد» و«المدارك» و«الذخيره» و«الجامع»

و«نهاية الأحكام» و«الذكرى» و«الدروس» و«البيان»، وشارح الدروس وكثير من المتأخرين كالسيد في «العروه» ومن علق عليها لم يتعرّضوا لهذه المسألة، ولعلّه كان من جهه أنّ النزاع ليس على ماهو عليه، لأنّ من يرى كفايه التوزيع لا يبعد أن يكون هدفه هو أنّه بحسب الظاهر حصول المسح لكلّ حجر على موضع النجاسه بحسب العاده والمتعارف، لأنّ موضع النجاسه عادةً هو حلقه الدبر

المسمّى بالعجان في الأخبار، فيمسح ذلك بكلّ حجر، إلّا أن يتوجّه الإنسان إلى ذلك ويدقّق فيه ويحاول التوزيع، وللبحث مجال، لكنّه بعيد أن يكون هذا هو مقصود المتقدمين .

فنتيجته ذلك : أنّه يكفي المسح الظاهر في الاستيعاب بحسب العرف، ولا يلزم أن يدقّق في ذلك ويمسح خصوص ذلك الموضع بثلاثة أحجار، إذ لو اعتبر مثل هذه الدقّة لكان على الأئمة عليهم السلام البيان، فعلى هذا يمكن الجمع بين الطائفتين في الجملة، بأنّه يلزم إمرار كلّ حجر على موضع النجاسه حسب العاده ولا يجب ذلك حقيقه، فيكون مقصود الذاهبين إلى الوجوب هو العاده، والقائلين بالعدم هو الدقّة .

وكيف كان ، والذي يدلّ على اعتبار الإمرار لكلّ حجر أمور :

أولاً : بأنّه المتبادر من قوله: «أن يمّسح بثلاثة أحجار» .

وثانياً : بالتصريح الوارد من لزوم كون ذلك بثلاث مسحات، كما صرح بذلك في الخبر المنقول في «عوالي اللآلئ» عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه قال : «ويستنج بثلاث مسحات»^(١)، ولعلّه هو المراد من الحديث الذي نقله صاحب «مصباح الفقيه» بقوله : وفي النبوى: «إذا جلس أحدكم لحاجه فليمسح ثلاثه مسحات».

مضافاً إلى ما يفهم ذلك من خبر زراره^(٢) بقوله : «أن يمّسح العجان» بعد قوله: «بثلاث أحجار»، ولا يصدق ذلك إلّا بإمرار كلّ واحد منها عليه، وكذلك ببعض ما

١- مستدرک الوسائل: الباب ٩ أحكام الخلوه ، ح ٢٢.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٣، أحكام الخلوه، الحديث ٣٠.

ذكر في ذلك من الاستحسانات التي ذكرها صاحب «الجواهر».

وثالثاً: مقتضى استصحاب النجاسة عند شك في اعتبار ذلك وعدمه ولو من جهة الاستظهار من الأخبار بكفايه ذلك، فالأقوى ذلك، كما أنه موافق للاحتياط أيضاً.

كما أن الظاهر هو حصول الطهارة بواسطة المسح بالأحجار، لا من جهة أن الموضع نجس لكن الشارع عفى عنها، بل من جهة أن الأحجار تطهر الموضع،

وهذا هو الموافق لظاهر نص «الشرائع»، بل عن الشيخ الأنصاري نسبة الطهارة إلى العلامة والمحقق والشهيد والمحقق الثاني، وظاهر المفيد و«المبسوط»، حيث قال الطوسي في «المبسوط»: «لا بأس بغسل المخرج بالماء المضاف بعد الاستنجاء»، وصرح عبارة «التزهة» لابن سعيد، بل عن العلامة انحصار الخلاف في الطهارة إلى الشافعي وأبي حنيفة.

نعم، فيزماننا هذا قد نقل ثبوت النجاسة مع عفو الشارع عنها من الخميني في «التحرير».

وكيف كان فإن مستندنا على ذلك أولاً: ظهور الأخبار الواردة في الاستنجاء، وكونه مطهراً، لأنه قد عد الاستنجاء بالحجر مرادفاً مع الغسل في كثير من الأخبار، بل قد يؤيد هذا الظهور دلاله صحيح زاراه بقوله: «لا صلاح إلا بطهور ويجزيك من الاستنجاء بثلاثة أحجار»^(١).

بناءً على إرادته العموم من الظهور للحدث والخبث، كما هو الظاهر من سياق ذيله، بل قد يؤيد ذلك بخبر نقله المحقق في «المعتبر»^(٢) عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال: «لا تستنجوا بالعظم والروث فإنهما لا يطهران».

١- وسائل الشيعه: الباب ١، أحكام الخلو، الحديث ٩.

٢- المعتبر: ص ٣٣.

ولا يكفي استعمال الحجر الواحد من ثلاث جهات (١)

حيث دلّ بمفهومه على حصول الطهاره لغيرهما من الأحجار .

وثانياً : أنه لولا طهارته لما كان للحكم بنجاسته أثر، لأنه إن كان نجاسته توجب الحكم بنجاسه ما يلاقيه مع الرطوبه، فيلزم الحكم بعدم جواز الصلاه لمن صلى في سروال أصابه العرق أو الرطوبه الناشئه من الاستنجاء بالماء مرّه بعد استنجائه بثلاثه أحجار، ولا يقبل قبول هذا اللازم لأنه يعدّ نقضاً للغرض، إذ يلزم حصول مشقّه شديده للمكلفين ، فالحكم بالطهاره أولى من الحكم بالنجاسه من جهه سماحه الشريعه وسهولتها.

وإن كان مرادهم من العفو، سريانه لجميع الحالات، حتّى صوره ملاقاته مع الرطوبه، فنقول : أى أثر حينئذٍ يترتب على نجاسته؟ وهو واضح .

هذا كلّه إذا حصل النقاء بالثلاثه، وإلا فلا بدّ من استعمال الحجر إلى أن يحصل النقاء ولو بزيادة عن العدد المعهود، كما يدلّ عليه حسنه ابن المغيره بقوله : «حتّى ينقى ماثمه»، حيث يشمل طرف الزيادة قطعاً، وان تصرّفنا فيه من جهه التقيصه.

وقد استدللّ عليه أيضاً بموثقه يونس من إذهاب الغائط، وهو تامّ إن كان فى صدد بيان ذلك ، لكن قد عرفت الإشكال فيه ، مضافاً إلى وجوب استصحاب النجاسه، بل الإجماع عليه، مع إمكان استفاده ذلك من جهه مناسبه الحكم والموضوع ، لوضوح أنّ تشريع حكم التطهير بالأحجار وغيرها كان لأجل إزاله عين النجاسه الموجهه للطهاره، فما دام لم يزل يكون الحكم باقياً على حاله، ولذلك قال المحقق قدس سره بلزوم الزيادة لو لم ينق بالثلاثه، كما لا يخفى .

(١) وهذا هو الذى اختاره المفيد فى «المقنعه» ، وعن «المصباح» للعلامة الطباطبائى، وصريح «المعتبر» و«الروضه» و«المدارك» و«كشف اللثام» و«الحدائق» و«الرياض» و«كشف الغطاء» ، بل هو الظاهر لمن اقتصر على الثلاثه

«كالخلاف» و«اللمعه» و«المراسم» و«الكافي» و«السرائر» وغيرها ، بل هو مختار كثير من المتأخرين كالشيخ الأعظم، والمحقق الهمداني، والاصفهانى، والآملى، والشاهرودى ، بل حكموا بالاحتياط كما يشاهد فى كلام الحكيم والكلبائىگانى والخونى ، خلافاً للعلامة فى كتبه، والشيخ فى «المبسوط» وصاحب «الإشارة» و«الجامع» و«المهذب» و«شرح المفاتيح» ، بل عن «الروض» من نسبه ذلك إلى الشهره، كما عليه صاحب «الجواهر» والسيد فى «العروه»، حيث اختار كفايه الحجر الواحد ذو الجهات الثلاث .

وتمسكوا فى الدلالة على مذهبهم بأن المراد من المسح بالأحجار، ليس إلا ثلاث مسحات، الحاصله بحجر واحد، كما لو قيل: اضربه عشره أسواط، حيث أن المراد منه عشره ضربات ولو بسوط واحد ، هذا أولاً .

وثانياً : بأن المقصود لذلك الحكم، ليس إلا إزالة النجاسه، فمتى حصلت _ ولو بواحد _ يكفى فى طهارته .

وثالثاً : لو انفصل أجزاء حجر واحد يعدّ كل جزء منه حجراً، فهكذا يكون حال الاتصال، ويستفاد منه عدم خصوصيته فى الاتصال وبالتّصال والانفصال فى الحكم ، بل نقل عن العلامة قدس سره بأنه قال : «أى عاقل أن يفصل بينهما فى الحكم بالطهاره» .

ورابعاً : لا إشكال فى كفايه حجر واحد لثلاثه أشخاص إذا لم يكن منفعلاً فى حال استفاده أحدهم، فأى فرق بين استفاده الثلاثه أو استفاده شخص واحد فى ثلاث مراحل .

وخامساً : ما ورد فى الحديث النبوى: «إذا جلس أحدكم لحاجته، فليمسح ثلاث مسحات» وغير ذلك من المناسبات والاستحسانات .

ولكن الإنصاف عدم حصول الاطمئنان للفقيه بذكر هذه الأمور، لرفع اليد عن ظهور الأخبار فى اعتبار ثلاثه أحجار منفصلات ، بل قد ادعى المحقق الهمداني

صراحه مرسله أحمد بن محمد على ذلك بقوله : «جرت السنّه في الاستنجاة بثلاثة أحجار أبكار، ويتبع الماء»^(١).

ولعلّ وجه صراحته بزعمه، هو ذكر الأبكار في ذيله، الظاهر في التعدّد كالأحجار ، مضافاً إلى ذكر الباء في الثلاثة الموجب لقوّه الظهور في التعدّد .

فاحتمال كون المقصود هو ثلاث مسحات، ولو من دون تعدّد، غير معلوم، بل الظاهر خلافه .

وأما كون المقصود هو الإزاله، فمدفوعٌ بأنّه لو كان كذلك للزم الحكم بجواز الاكتفاء بالأقلّ من الثلاث ، مع أنّ العلامه الذي قال بالكفايه هنا، لم يقل بكفايه الأقلّ من الثلاث.

وأما وجه الفرق بين استعمال ثلاثة أشخاص لحجر واحد أو استعمال شخص واحد لثلاثة أحجار هو صدق الاستعمال لكلّ واحد أنّه استعمل حجراً، بخلاف ما إذا استعمله نفر واحد، حيث يقال إنّ استعمل حجراً واحداً بمسح واحد ، فلا بدّ من أن يتعدّد الأحجار.

وكيف كان، فالقول بعدم الاكتفاء هو الأقوى عندنا، ولو في غير الحجر، لدلاله الأصل عند الشك .

نعم ، حيث كان هذا الأمر متوقّفاً على الملاك الجارى عند العرف فحينئذٍ يمكن أن يكون فيما إذا كان الحجر كبيراً، أو الخرقه طويله بحيث تكفى الإزاله بجهاتها الثلاثة القول بالكفايه، وإن كان الأحوط أيضاً ملاحظه التعدّد فيهما أيضاً .

تتميم للبحث: إذا عرفت بكفايه الحجر وغيره من الكرسف والخرق والمدرّ، لدخولها في الروايات، أو بالتصريح بها من استمرار عمل الأئمه عليهم السلام مثل خير زرارته^(٢) الدال على أنّ الحسين بن عليّ عليهما السلام يمسح الغائط بالكرسف أو بقطع

١- وسائل الشيعة: الباب ٤، أحكام الخلوّه، الحديث ٣٠.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٣، أحكام الخلوّه، الحديث ٣٥.

من المدر والخرق، وهكذا من استمرار عمل الناس في التمسح بمرأى الأئمة عليهم السلام ومنظرهم، دون أن يرد عنهم نهى عن ذلك، يدلّ على الجواز كما أُشير إليه في خبر جميل بن درّاج وأبي خديجه، فإنّه يحصل للفقيه القطع بالجواز في غير الأحجار.

في ما لا يستعمل في الاستنجاء

لكن السؤال هو أنّه هل يتعدّى عنها إلى كلّ جسم طاهر قالع للنجاسه، أو يكتفى بخصوص ما نص عليه في الأخبار؟

والشهره العظيمه قائمه على الأوّل لدى المتقدّمين والمتأخّرين والمعاصرين، خلافاً عن سلّار وابن الجنيد والسيد المرتضى _ على احتمال _ بل وصاحب «الحدائق» حيث توقّف في الحكم .

وكيف كان، يدلّ على ما ادّعيناه _ مضافاً إلى الإجماع المنقول عن «الغنيه» و«الخلاف» وإطلاق خبرى ابن المغيرة ويونس، لو قلنا بكونهما بصدد بيان الحكم من هذه الحيثيه لدلالاتهما على حكم النقاء والإذهاب الصادق بأيّ جسم حصل _ دلالة أخبار كثيره دالّه على جواز استعمال الكرسف والخرق والمدر، منضمّاً إلى عدم القول بالفصل بينها وبين غيرها من الأجسام، فضلاً عن دلالة خبر ليث المرادى عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «سألته عن استنجاء الرجل بالعظم أو البعر أو العود؟ قال: أمّا العظم والروث فطعام الجنّ، وذلك ممّا اشترطوا على رسول الله صلى الله عليه وآله . فقال: لا يصلح بشيء من ذلك» (١).

فإنّ استثنائهما من دون العود يُفهم الجواز فيه .

نعم، الاكتفاء بمطلق ما يحصل به النقاء، حتّى وإن كانت بيده أو يد جاريتيه مشكّل، لانصراف الأخبار عنهما، فالحكم بالطهاره بذلك مشكّل جدّاً .

ولا يستعمل الحجر المستعمل، ولا الأعيان النجسه، ولا العظم ولا الروث، ولا المطعوم، ولا صيقل يزلق عن النجاسه، ولو استعمل ذلك لم يطهر (١)

(١) ظاهر العبارة وإطلاق كلامه يشمل مطلق المستعمل من الحجر، سواء كان للإزالة أو التعييد، إن قلنا بوجوده، بل ولو لم يحصل له النجاسه بالاستنجا، كما إذا كان مستعملاً بعد حصول النقاء، حتى بعد حصول الغسل أيضاً، لأنه رافع لصفه النجاسه لا الاستعمال، كما لا فرق بين كونه فى الاستنجا الثانى _ أى بعد استعمال الأوّل يستنجى للإزالة أو للتطهير _ كما أنّ إطلاق لفظ (يشمل) يعمّ حتى ما لو كان مستعملاً للتطهير لغير الاستنجا، مثل أن استفاد منه فى إزاله النجاسه من قدمه أو باطن نعله، بل وإن كان مستعملاً للنجاسه الحكميه، أو كان مستعملاً لرفع الحدث، أو استفيد منه فى رفع النجاسه الخبيثه ثم استفيد منه فى الاستنجا به، كالمستعمل بعد زوال العين، أو لتحصيل عدد الوتر التى يستحب أن يؤدّيه، عملاً بظاهر سعه مفهوم هذا اللفظ .

بل هو الظاهر من كلام «القواعد» و«النافع» و«الوسيله» و«المهذب» و«النهايه» و«الجامع» و«الإصباح» و«كشف الغطاء» والمفيد .

والذى يمكن أن يستدلّ عليه هو الأصل _ أى أنّ الأصل يفيد بقاء النجاسه لو شكّ فى التطهير به _ ودلاله مرسله أحمد بن محمّد، عن الصادق عليه السلام: «جرت السنّه فى الاستنجا بثلاثه أحجار أبكار ويتبع الماء» (١).

حيث اشترط كون الأحجار أبكاراً، مضافاً إلى ضروره كون الحجر المستعمل صغيراً، فشمول إطلاق الاستنجا لمثلها مشكل .

هذا، ولكن الانصاف عدم تماميته ذلك، لأنّ المستعمل بمفهومه الواسع غير

متصوّر قطعاً، يعنى لو استعمل فى أى عمل وأى شىء، فلا بدّ من تخصيصه إلى ما يناسب المقام، بحسب مناسبه الحكم للموضوع، فحينئذٍ ما يقرب إلى الذهن _ كما عليه بعض المتأخّرين ، بل قد صرّحوا به _ كون المراد من المستعمله هو استعماله فى نفس الاستنجا، غايته أنّه يستفاد من الإطلاق شموله حتّى لما استعمله الغير فى الاستنجا، سواء كان للانقاء أو لتكميل العدد ، مع أنّ الإلتزام بهذا المقدار من السعه مشكل أيضاً، فيما إذا كان المستعمل كذلك قد غسل بالماء بعد ذلك، أو لم يكن حجره منفعلاً ومتلوّثاً بواسطه الاستنجا، لأنّ العرف لا يفهم من ذلك إلّا هذا ، مع أنّ إثبات الحكم لغير ما هو المتأثر من النجاسه فى غايه الإشكال، لأنّ الدليل الذى هو أشبه بالتصريح ليس إلّا المرسله، فهى مضافاً إلى ضعف سنده بالإرسال والرفع فإنّها غير منجره بعمل الأصحاب ولو بالإشاره إليها، مع أنّ البكريّه يحتمل أن يكون المقصود منه نظير البكر المستعمل فى حجر رمى الجمار فى الحجّ حيث اشترط فيه أن لا يكون نجساً بنجاسه الاستنجا أو مطلق الاستنجا أو مطلق النجاسه فى أبعاد الاحتمالات، فلا يشمل ما كان مستعملاً فى تكميل العدد لا للإزاله أو لغيرها، كما لا يشمل لمثل المستعمل فى رفع الحدث ، مع أنّ الخبر مشتمل على أمر استحبابى مثل متابعه الماء للأحجار، فلا يبعد أن يكون هذا الشرط أيضاً من هذا القبيل .

ودعوى عدم شمول الإطلاقات لمثل المستعمل الذى لم يتأثر ولم ينفعل، ممنوعه جدّاً ، فالقول بالجواز مطلقاً للمستعمل، إلّا فى خصوص المستعمل للإزاله التى استلزم انفعاله _ ولو بالاستنجا للغير _ ولم يقدم على غسله بعد الاستعمال بعد، بخلاف ما لو غُسل فإنّه لا يخلو عن قوّه كما عليه صريح كلام المحقّق فى المعتبر بل نسبته إلى الكلّ بكونه هذا هو المقصود كما عليه صريح كلام المتأخّرين والمعاصرين من اشتراط الطهاره فى الحجر فقط دون البكاره، وإن كان الأحوط ترك استعماله إذا كان مستعملاً فى الاستنجا بأى وجه اتّفق،

كما لا يخفى .

مع أنه لو كان ذلك لازماً حقيقه، للزم أن يهتم بذلك الأئمة عليهم السلام بالتذكّر وأن يؤكّدوا على ذلك ويشدّدوا النكير على مخالفته، خصوصاً مع ملاحظه دعوى الإجماع على الجواز من أكثر المتأخّرين، وإن شئت فراجع الكتب المطوّله في هذا الباب .

فإذا عرفت ممّا ذكرنا من عدم جواز استعمال ما هو المتنجّس بالاستنّجاء، فعدم جواز ذلك بالأعيان النجسه يكون بطريق أولى، كما هو موافق لكلام العلّامه في «المنتهى» و«التحرير» و«الغنيه»، وادّعى عليه الإجماع، خصوصاً إذا قلنا بإمكان تأثر المحلّ بالنجاسه الخارجيه .

ثم إن فعل ذلك وتأثر المحلّ بتلك النجاسه فإنّه يوجب غسله بالماء، ولا- يكفي فيه الأحجار، بلا فرق في ذلك بين كون النجس الذي استنجى به كان غائطاً أو غيره، لأنّه يصدق عليه أنه نجاسه خارجه عن نجاسه الاستنّجاء، كما لا يخفى .

وأما العظم والروث الطاهرين، فقد ادّعى الإجماع على عدم جواز استعمالهما بهما، كما صرّح به في «المعتبر» و«المنتهى» و«الغنيه» و«الروض»، خلافاً للعلّامه في «التذكرة» من الحكم بالكراهه، وكذا صاحب «الوسائل»، إلا أنّ صاحب «الجواهر» والشيخ الأعظم قدس سره والسيد في «العروه» وجميع المحشّين - إلا- الكلبيگانی - من الإشكال في حرمة، والخميني بالاحتياط الوجوبي في الترك .

ولعلّ الوجه في الحكم بالحرمة، هو الإجماع مطلقاً، كما في «مصباح الفقيه»، وهو الأقوى عندنا، فلذلك كان الحكم بالاحتياط أولى، لو لم نقل بالحرمة، وذلك من جهه شدّه دلالة بعض الأخبار الضعيفه المنجبره بواسطه الشهره والإجماع وعمل الأصحاب، كما هو المتّبع في مثل هذه الأخبار، والخبر الذي يؤكّد عليه، هو ما رواه أبي داود عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنه قال لرويفه بنت ثابت: «أخبري الناس أنه

من استنجى برجيع، أو عظم، فهو برىء من محمّد صلى الله عليه وآله [\(١\)](#).

حيث أنّ البراءة لا تناسب مع الحكم بالكراهه.

وكذلك الخبر المنقول في «دعائم الإسلام»: «نهوا عليهم السلام عن الاستنجاء بالعظام والبعر وكلّ طعام، إلا أنّ المروى عنه غير معلوم» [\(٢\)](#).

والخبر المنقول في «مجالس» الصدوق: «أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله نهى أن يستنجى بالروث والرمه أى العظم البالى» [\(٣\)](#).

حيث إنّ ظاهر النهي هو الحرمه .

والخبر الذى رواه الدارقطنى: «أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله نهى أن يستنجى بروث أو عظم وقال: إنّهما لا يطهران» [\(٤\)](#).

والخبر المنقول عن سلمان؛ قال: «أمرنا رسول الله صلى الله عليه وآله أن نستنجى بثلاثة أحجار وليس فيها رجيع ولا عظم» [\(٥\)](#).

نعم بعض الأخبار يشتمل على ما يظهر منه الكراهه، مثل التعليل الموجود فى الخبر المروى فى «كنز العمال» عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنه قال: «لا تستنجوا بالروث، ولا بالعظام، فإنّه زاد إخوانكم من الجنّ» [\(٦\)](#).

وخبر ليث المرادى، عن الصادق عليه السلام: «سألته عن استنجاء الرجل بالعظم أو البعر أو العود؟ فقال: أمّا العظم والروث فطعام الجنّ وذلك ممّا اشترطوا على

١- سنن البيهقى: ١ / ١٠٠.

٢- مستدرک الوسائل: الباب ٢٦ أحكام الخلوه / ١.

٣- وسائل الشيعة: الباب ٥، أحكام الخلوه، الحديث ٣٥.

٤- المنتقى لابن تيمية: ١ / ٨٤٠.

٥- سنن ابن ماجه: ج ١ / باب الاستنجاء بالحجاره.

٦- كنز العمال: ٥ / ٨٥.

رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: لا يصلح بشيء من ذلك» (١).

وعن «الفقيه» أنه قال: «لا يجوز الاستنجاء بالروث والعظم، لأن وفد الجنّ

جاءوا إلى رسول الله صلى الله عليه وآله فقالوا: يارسول الله متّعنا فأعطاهم الروث والعظم، فلذلك لا ينبغي أن يستنجى بهما» (٢).

مضافاً إلى كلمه (لا ينبغي) و(لا يصلح) الظاهرتان في الكراهه .

وكيف كان، فقد عرفت أنّ الأحوط _ لو لم نقل الأقوى _ هو الحكم بالحرمة، فإثبات التطهير بهما حينئذٍ مشكل، خاصة إذا لاحظنا بالنهي المذكور، لأنّ الأصل الأوّلى هو عدم التطهير، إلا ما خرج بالدليل، فإذا لم يشمل مثلهما، فيدخل تحت عموم الحكم، مضافاً إلى ما عرفت من صراحه الخبر الذي رواه الدارقطني بأنّهما لا يطهران، فالحكم بعدم حصول التطهير بهما _ كما في «العروه» بل عليه أكثر المتأخّرين _ هو الأقوى، والله العالم .

والظاهر عدم الفرق في عدم الجواز والاحتراز بالعظم بين المأكول وغيره، لإطلاق الأدلّة، واحتمال كون أحكام الجنّ مثل الإنس، وإنّما هو المحرّم علينا محرّم عليهم في غير محلّه، لأنّه أولاً: لم يحرز الوحده .

وثانياً: إنّ الأكل لهم ليس إلا عن طريق الشمّ والاستشمام ظاهراً، فلا يصدق عليه الأكل عرفاً، وحيث لم يعمل به الأصحاب، ولم يحكموا بالمنع، فلا وجه للحكم بالحرمة .

كما أنّ إثبات حرمة التنجيس لمثل العظم مطلقاً _ ولو من غير طريق الاستنجاء _ بواسطة التعليل بأنّه من طعام الجنّ مشكل جداً، ولذلك لم يفت على وفقه أحد .

١- وسائل الشيعة: الباب ١، أحكام الخلو، الحديث ٣٥.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٤، أحكام الخلو، الحديث ٣٤.

كما أنّ الظاهر هو عدم الفرق في ذلك بين الروث والرجيع والبعر، أي سواء كان الفضله لذات الحافر من الخيل والبغال والحمير ونحوها، أو لذات الظلف والخف مثل الشاه والمعز والبقر، لأنّه يصدق الجميع واحد ويطلق عليه أحياناً بالروث .

مضافاً إلى وجود الرجيع بخصوصه في بعض الأخبار، مثل ما روى من سلمان رحمه الله ، كما أنّ إعراض الإمام عليه السلام في خبر ليث المرادى في الجواب عن البعر إلى الروث، لعلّه من جهه ما ذكرنا من عدم الخصوصيّة لمثل هذا الاسم بكونه بعراً ، بل هو متّحد مع الروث من حيث الحكم، لأنّهما يعدّان من سنخ واحد من جهه الحكم في هذه المسأله. فالحكم بالتفصيل _ كما عن صاحب «الجواهر» مشكل جدّاً، كما وافقنا فيما ادّعيناها الأملّى في «مصباحه» .

وأما المطعوم، فلا إشكال في حرمة ، أمّا من جهه دليل خاص قائم عليه كالإجماع المحصّل، ولو كان يفهم ذلك بمقتضى بعض ما يشمله بنحو العموم، كما في بعض الفتاوى، حيث لم يتعرّضوا لخصومه، إلّا أنّه مستفاد من كلامهم من جهات أخرى مثل قولهم بلزوم رعايه حرمة الأطمه، أو المنقول كما عن ظاهر «الغنيه» و«الروض»، بل في «المنتهى» نسبتة إلى علمائنا .

أو الأخبار الدالّه على ذلك بالخصوص، أو لاشتمالها ما يستفاد منه حرمة أيضاً .

فالأوّل: كما في الخبر المنقول عن «دعائم الإسلام» بقوله : «نهوا عليهم السلام عن الاستنجاء (بالعظام والبعر وكلّ طعام» .

والثانى : هو المستفاد بنحو الأولويّه من التعليل الوارد في العظم والروث بأنّهما من طعام الجنّ، ففي طعام الإنس يكون بطريق أولى .

بل قد يمكن استفاده المنع من الأخبار الواردة في أهل الثرثار (اسم نهر من الأنهار) الذين كانوا يستنجون أطفالهم وصبيانهم بالخبز فحبس الله عنهم ذلك

وابتلاهم بأكل ما كانوا يستنجون به. كما يدلّ عليه ما رواه عمرو بن شمر، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول في حديث: إِنَّ قوماً أفرغت عليهم النعمة، وهم أهل الثرثار، فعمدوا إلى مَخِّ الحنطة فجعلوه خبزاً هجاء، وجعلوا ينجون به صبيانهم، حتّى اجتمع من ذلك جبلٌ عظيم.

قال: فمَرَّ بهم رجل صالح على امرأه وهى تفعل ذلك بصبي لها، فقال: ويحكم

اتَّقوا الله عزّوجلّ، لا تغيروا ما بكم من نعمه، فقالت: كَأَتَك تَخَوَّفنا بالجوع، أما ما دام ثرثارنا يجرى فإننا لا نخاف الجوع، قال: فاسف الله عزّوجلّ وأضعف لهم الثرثار، وحبس عنهم قَطْر السماء ونبت الأرض، قال: فاحتاجوا إلى ذلك الجبل، فإنه كان ليقسّم بينهم بالميزان» .

وغير ذلك من الأخبار الواردة ذيل قوله تعالى: «ضَرَبَ اللهُ مَثَلاً قَوِيَّةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعَمِ اللهُ فَأَذَاقَهَا اللهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ» .

بل قد يستفاد من الأخبار الواردة فى لزوم إكرام الخبز والحنطة والشعير الوارد فى كتاب الأُطعمه والأشربة الباب ٧٦ الحديث من «وسائل الشيعة».

إلا أن هذه الأدلة تدلّ على ما هو أعمّ منه، فهى تفيد لزوم رعايه المطعوم وأنه يجب تكريمه وتعظيمه ولا يجوز أن يفعل معه ما يوجب التهتّك والإهانه، وأى إهانه لدى العرف أعظم من الاستنجا، بل قد يعدّ مع القصد مساوقاً للكفر، كما ورد نظير ذلك فى حقّ الكعبة، حيث روى فى «الروائع» عن الأئمة عليهم السلام أنّ من أحدث حدثاً فى الكعبة يعدّ كافراً ويستحقّ القتل (١).

فعلى هذا، يمكن تعميم حكم عدم جواز الاستنجاء لكلّ شيء يجب احترامه، كتراب الأراضى والبقع المقدسه و تراب قبور الشهداء والعلماء، بل كذلك التراب المجتمع على كتب الفقه والحديث، بل كلّ ما فيه اسم الأنبياء والأولياء، بل عن صاحب «الجواهر» أنه لا حاجة لإقامه الدليل على كلّ واحد منها مستقلاً، لأنّ الفقيه الممارس فى أبواب الفقه يفهم تمام ذلك من الأدله، ومنها تكون الأطعمه كما لا يخفى.

والظاهر أنّ الطعام ليس المراد خصوص الحنطه والشعير، الذى يطلق عليه

الطعام فى باب زكاه الفطره، لأنّ مناسبه الحكم والموضوع يقتضى تعميم الحكم لكلّ ما يصير طعاماً، ومحترماً عند العرف، وإن لم يردع عنه الشرع بخصوصه، فإخراج مثل البقول المأكوله واللحوم والفكوه والخضروات عن الطعام، ولأنّها ليست من القوت بحسب العاده _ كما عن صاحب «الروائع» _ فى غايه الإشكال، لأنّه: أوّلاً: بعضها يصدق عليه القوت والطعام عرفاً.

وثانياً: قد عرفت عدم استبعاد تعميمهم الحكم هنا لمطلق ما كان من هذا القبيل، لا سيّما إذا قلنا بلزوم الحرمة لكلّ ما يصدق عليه الاحترام عرفاً، فلا فرق حينئذٍ بين ما يصدق عليه الطعام عرفاً أم لا.

بقى هنا أمر آخر، وهو أنّه إذا كان الاستنجاء بالطعام _ بل كلّ ما يستلزم احترامه من المأكولات _ حراماً فهل هذا الحكم يعدّ حكماً تكليفيّاً فقط، فلو استنجى به جهلاً أو نسياناً أو معتديداً مع علمه بالحرمة حصل به الطهاره، وإن كان قد فعل حراماً، أو لا يحصل بذلك الطهاره؟

وقد فصل صاحب «الجواهر» فيما إذا كان النهى متوجّهاً إلى نفس الاستنجاء بذلك _ كالعظم والروث _ فلا يحصل الطهاره به، بخلاف ما لم يكن كذلك _ كالأطعمه المحترمه _ حيث يكون حالها حال الحجر المغصوب من جهه أنّه لو استعمله يكون قد فعل حراماً إذ النهى لم يتعلّق بخصوص الاستنجاء حتّى يوجب الفساد .

ولكن الإنصاف أن يقال: لا إشكال في أنّ الحكم الأولى في تطهير موضع النجاسة لم يكن إلا الماء، فتطهيره بواسطة الأحجار أو غيرها يكون خلافاً للقاعده، فإن أثبتنا من الأدلة السابقة إمكان الاستنجاء والتطهير بكلّ جسم طاهر قالع للنجاسة حيث يكون عمومته شاملاً للمحرّمات أيضاً فنسبته هذا الدليل مع أدلّه حرمة الهتك والإهانه بها _ ومنها الاستنجاء _ يكون على نحو العموم والخصوص من وجه، لأنّ كلّ جسم قالع طاهر لا يستلزم بالضرورة أن يكون ممّا

يوجب احترامه، ومن جهة أخرى كلّ أفراد المحترم لا يكون جسماً قاعاً، فيتجمع كلاهما في المحترم القالع كما هو الغالب .

فلا إشكال حينئذٍ بأن يكون دليل إمكان التطهير بكلّ جسم قد خصّص الحكم الأولى، وأثبت إمكان التطهير به ولو كان محترماً، غايه الأمر أنّه قد ثبت من دليل خارج بأنّ المحترم يحرم هتكه وهذا لا يوجب رفع اليد عن مقتضى دليل: كلّ جسم قالع مطهر، فتكون النتيجة هي أنّه لو استعمل المحترم في التطهير تكون الطهاره حاصله وبرغم ذلك يكون قد فعل الحرام فلا يقاس ما نحن فيه بمثل العظم والروث، لأنّ الشارع قد نهى عن خصوص الاستنجاء بهما، فهو دليل خاص يخصّص دليل كلّ جسم طاهر، فيدخل الاستنجاء بهما في العمومات الأولى الدالّه على المنع .

نعم، يأتي هذا الكلام في الطعام وكلّ محرّم أيضاً، لو أثبتنا من الأدلّه المنع بالاستنجاء بهما بالخصوص، كما في خبر «دعائم الإسلام» وقلنا باعتباره، فيصحّ القول فيهما كما قيل في العظم والروث، إلاّ أنّه محلّ إشكال، لأنّه لو ثبت لا يثبت إلاّ في خصوص الطعام، لا كلّ محترم .

فظهر من جميع ما ذكرنا أنّ التفصيل الذي ذكره صاحب «الجواهر»، هو الأولى، مع الاختلاف في طريق الإثبات والاستدلال.

والحاصل: أنّ القول بأنّ الطهاره بذلك حاصله، وبرغم أنّه قد فعل حراماً _ لو

قصده متعمّداً _ كان أقوى، خصوصاً إذا كان صدور العمل منه جهلاً أو غفلة ونسياناً حيث لا يكون حينئذٍ حراماً أصلاً، فلا مقتضى للقول بعدم حصول الطهاره.

هذا بخلاف ما لو كان نفس الاستنجاء بالخصوص منهياً عنه _ كما فى العظم والروث _ حيث لا يبعد القول بعدم حصول الاستنجاء ولو جهلاً. وغفله، لكنّه مشكل بعد إثبات كون كلّ جسم طاهر قالع يزيل النجاسه، كما لا يخفى، فلا يبعد القول بحصول الطهاره فى كلّ منها حتّى فى العظم والروث مع النسيان، وما لا

يكون النهى عنه فى حقّه منجزاً، بخلاف ما لو كان فى غيره من العمد والجهل التقصيرى، فإنّه لا يحصل الطهاره بالعظم والروث وما شابههما، ممّا قد تعلق النهى بخصوص استنجائه مع العلم وما قام مقامه، بخلاف ما لا يكون النهى متوجّهاً إلى خصوص الاستنجاء، بحيث يحصل الطهاره به حتّى مع العلم وما شابهه، والله هو العالم بحقائق الأمور .

بقى هنا من كلام الماتن ما ذكره عن الصيقل الذى يزلق عن النجاسه، نظير الزجاجه والحديد والصفيح، حيث أنّ الكلام فيه واضح من جهه موضوعه إذ النهى فيه إرشادى، ويفيد أنّه لا تستنجح به إذ لا يقلع النجاسه، وإلاّ فلا إشكال فى تطهيره بواسطه عموم دليل كلّ جسم طاهر قالع مطهر لموضع النجو على أنّه لم يرد فى حقّه دليلاً خاصاً حتّى نتعرّضه، فصرف الكلام عنه أجدر .

بقى هنا مطلب آخر لا بأس بذكره لكونه فذلكه لمبحث الاستنجاء وهو: قد عرفت من تضاعيف كلماتنا بأنّ تطهير موضع الغائط بالأحجار وأمثالها، إنّما يكون فيما إذا لم يصبه نجاسه خارجيه، وإلاّ فلا يطهره إلاّ الماء، فحينئذٍ يأتى الكلام فى الكافر الذى أسلم، وكان يستنجى فى حال كفره بغير الماء، فهل يجب عليه بعد إسلامه أن يستنجى بالماء _ لإصابه غائطه بدنه الذى كان نجساً ذاتاً فأصابت الغائط نجاسه خارجيه فلا يطهره إلاّ الماء _ أم يكفى الاستنجاء السابق لأنّ الإسلام يجب عمّا سبقه مثلاً؟

أو يقال بما أنّ تطهيره كان موافقاً لتطهير المسلمين _ من الأحجار وما يجوز به وكان مطابقاً لما كان يفعله المسلمون، فلا يحتاج بعد إسلامه إلى تطهيره ثانياً؟ وإلا يلزم _ كما لو تطهر بما يجب احترامه _ أن يعيد تطهير نفسه بالماء؟

ففى «الجواهر»: قد فصل بين ما كان تطهيره على طريقه المسلمين، فلا يحتاج إلى الإعادة وإلا فيعيد، كما أنّ صاحب «الروائع» قد فصل بين ما قلنا بالتأثير، فلا إشكال فى أنه إذا أثرت هذه النجاسة الحاصله من قبل إصابه الغائط

بيدنه _ ولو كان بنفسه نجساً ذاتاً _ فلا إشكال فى حصول الطهاره بالاستنجاء بالماء أو بالأحجار، فلا وجه للحكم بالإعادة بعد الإسلام، وجعل هذا القسم من وجوه الكلام، وإن لم نقل بالتأثير، لكونه نجس العين، فلا وجه لتوهم وجوب التطهير بالاستنجاء، لا فى حال الكفر ولا بعد إسلامه.

هذا، ولكن الذى يخطر بالبال هنا _ والله العالم بحقيقه الحال _ هو أن يقال إنه تارة: يفرض فى الكافر بأن نجاسته كانت حكميه _ أى لحكمه اجتناب المسلمين عنهم وعدم الاختلاط بهم والمعاشره معهم، لا- أن يقول بنجاستهم العيئه كالكلب والخنزير _ فعليه كان حكم بدنه من حيث الهيئه والنجاسه المتعارفه كسائر الناس، كما اختاره بعض الفقهاء، فلا إشكال حينئذ أن يكون حكمه كحكم المسلم، فى لزوم الاستنجاء فلا يحتاج إلى إعادته بعد الإسلام، هذا تمام الكلام فى هذا المقام.

وأخرى: يفرض نجاسته عيئه كالكلب والخنزير، فلا إشكال حينئذ فى نجاسته، فإذا قلنا بأنهم مكلفون بالفروع كما هم مكلفون بالأصول، فلا- إشكال حينئذ من أن عليهم وجوب التطهير بالماء أو الأحجار وغيرهما كالمسلمين، إلا أنّ التطهير لا أثر لها فى حقهم، لأنّ المفروض نجاسه أبدانهم، لا- يقال: فما لا أثر له فلا تأثير لوجوبه، لأننا نقول: الوجوب منجز فى حقهم، لقدرتهم على تحصيله باختيار الإسلام.

إذا عرفت ذلك، إذا أسلم لابدّ من تطهير بدنه بالماء ، ومن جملة بدنه مخرج الغائط، ولا- فرق في ذلك بين أن يطهّره قبله بالأحجار أو بالماء، لأنّ المفروض نجاسه بدنه بالكفر، ومن ثمّ تماس بدنه مع الرطوبة المائيّة أو العرق يوجبان نجاسته قطعاً.

ثمّ إنّ هذا الفرع قد ثمر في موارد قليلة نادره، كأن يكون الشخص مسلماً، ثمّ يرتدّ ويصير كافراً، ولم يمَسّ بدنه الماء والعرق، فاحتاج إلى أن يقضى حاجته

وعند ذاك أسلم قبل الاستنجاء أو بعد الاستنجاء ، فحينئذٍ يأتي البحث في أنّ استنجائه حال الكفر أو تغوّطه حاله، وتماسّ غائطه مع بدنه مع الرطوبة هل تطهّره الأحجار، أم لابدّ من استعمال الماء؟

فلا يبعد القول بلزوم تطهيره بالماء، لأنّه موافق للاحتياط، وشمول أدلّه التطهير بالأحجار لمثل هذا المورد النادر بعيد جدّاً ، مضافاً إلى جريان استصحاب بقاء النجاسه ، فالأحوط لو لم يكن أقوى، وجوب تطهيره بالماء بعد الإسلام، سواء تطهّر في حال كفره بالماء أو بالأحجار أو غيرهما ممّا يجوز للمسلم أن يتطهّر، أو ممّا لا يجوز من المحترّات، وسواء كان قد تغوّط في حال الكفر وأراد الاستنجاء بعد الإسلام أو غيره ، أم لا.

«في آداب الخلوه وسننها»

إشارة

قوله قدس سره : الثالث في سنن الخلوه: وهي مندوبات، ومكروهات :

فالمندوبات: تغطيه الرأس (١)

(١) والحكم باستجابها مسلم بين الفقهاء بل عليه الإجماع كما ادّعا في المعتمد والذكري بل عن الفقيه قد علّل ذلك بأنّه إقرار بأنّه غير مبرئ نفسه من العيوب : وبعبارة أخرى هذا العمل نوع استحياء من الله حيث أنعم الله عليه نعمه طاهره وهو يدفعها نجسه كما يشير إلى ما قلناه في الجملة ما في المقنعه (١) قال على ما في الجواهر : إنّه سنّه من سنن النبي صلى الله عليه وآله وليأمن بذلك من عبث الشيطان ومن وصول الرائحة الخبثيه إلى دماغه وفيه إظهار الحياء من الله تعالى لكثرة نعمه على العبد وقّله الشكر منه .

في آداب الخلوه وسننها / تغطيه الرأس

وما في خبر على بن أسباط أو رجل عنه (٢) عمّن رواه عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه (كان يعمل) إذا دخل الكنيف يقنع رأسه ويقول سرّاً في نفسه : بسم الله وبالله الحديث ، وما رواه أبي ذر (٣) عن رسول الله صلى الله عليه وآله في وصيته قال : يا أبا ذرّ استحي من الله فأنتي والذي نفسى بيده لأظللّ حين أذهب إلى الغائط متنقّعا بثوبى استحياء من الملكين الذين معى ، يا أبا ذرّ أتحبّ أن تدخل الجنّه ؟ فقلت : نعم فداك أباى وأمى قال : اقصر الأمل واجعل الموت نصب عينيك واستحي من الله حقّ الحياء .

ولا يخفى أنّ الاستفادة من هذه الأخبار هو التقنّع لا التغطيه لأخصّيه الأوّل

١- وسائل الشيعة: الباب ١، أبواب الخلوه، الحديث ١ و ٢ و ٣ .

٢- وسائل الشيعة: الباب ١، أبواب الخلوه، الحديث ١ و ٢ و ٣ .

٣- وسائل الشيعة: الباب ١، أبواب الخلوه، الحديث ١ و ٢ و ٣ .

على الثاني على الثانيه واستحباب الأول مسلم بواسطه الأخبار .

وأما الثانيه فلم يقع إلا فى خبر دعائم الإسلام (١) ورووا أى أهل البيت أن رسول الله صلى الله عليه وآله كان إذا دخل الخلاء تقنّع وغطّى رأسه ولم يره أحد .

وما فى الجعفریات (٢) أخبرنا محمّد حدّثنى موسى حدّثنا أبى عن أبيه عن جدّه جعفر بن محمّد عليه السلام عن أبيه عن آبائه عن علىّ عليه السلام أن رسول الله صلى الله عليه وآله كان إذا أراد أن يتنخّع وبين يديه الناس غطّا رأسه ثمّ دفنه وإذا أراد أن يبرز فعل مثل ذلك وكان إذا أراد الكنيف غطّا رأسه .

وما عن الصدوق (٣) فى «المقنّع»: إذا أراد دخول الخلاء فقنّع رأسك (٤).

يؤيّد استحباب التقنّع كما فى السابق، فلا بأس بالقول باستحباب التغطية أيضاً، إن كان لم يقنّع، كما هو ظاهر جماعه، من جهه دلاله تلك الأخبار، وذلك من باب التسامح فى أدلّه السنن، واحتمال أن تكون التغطية من قصاص الشعر فى الرقبه، فتكون متّحداً مع التقنّع بعيد .

وبالجمله، فالقول باستحبابهما لا- يخلو عن قوّه ، وأما كون مكشوف الرأس مكروهاً ، فغير تام، لأنّه مضافاً إلى أنّ ترك المستحبّ لا يستلزم الكراهه، أنّه يحصل رفعها بتغطيته بعض الرأس، بخلاف استحباب التغطية، حيث لا يحصل إلاّ بستر الجميع، كما لا يخفى .

ومن المندوبات التى لم يذكرها المصنّف، هو أن يطلب موضعاً مرتفعاً للبول،

أو مكاناً رخوه أو منخفضاً، ويتباعد كثيراً عن الناس حتّى لا يرى على ذلك، لما ورد فى أحاديث متعدّده دالّه على ممدوحيه ذلك، مثل ما رواه الصدوق عن

١- المستدرک ج ١ الباب ٣ أبواب أحكام الخلوه الحديث ١ .

٢- المستدرک ج ١ الباب ٣ أبواب أحكام الخلوه الحديث ٢ و ٣ .

٣- المستدرک ج ١ الباب ٣ أبواب أحكام الخلوه الحديث ٢ و ٣ .

٤- المستدرک: الباب ٣ أحكام الخلوه ، ح ٣ .

حمّاد بن عيسى عن أبي عبد الله عليه السلام قال : «قال لقمان لابنه : إذا سافرت مع قوم، فاكثر استشارتهم

إلى أن قال : وإذا أردت قضاء حاجتك فابعد المذهب في الأرض» (١).

وما رواه الطبرسي عن الصادق عليه السلام قال : «ما أوتي لقمان الحكمة... إلى أن قال : ولم يره أحد من الناس على بول ولا غائط قط، ولا اغتسال، لشده تسّره وتحفظه في أمره ... إلى أن قال : فلذلك أوتي الحكمة ومنح القضية» (٢).

وما رواه الشهيد الثاني مرسلًا في «شرح النفلية» عن النبي صلى الله عليه وآله : «أنه لم ير على بول ولا غائط» (٣).

وخبره الآخر قال : وقال عليه السلام : «من أتى الغائط فليستتر» (٤).

وما رواه علي بن عيسى الإربلي عن جندب عبد الله في حديث، قال : «نزلنا النهران فبرزت عن الصفوف، وركزت رمحي، ووضعت ترسي إليه، واستترت من الشمس، فأتى لجالس إذ ورد عليّ أمير المؤمنين عليه السلام ، فقال : يا أخا الأزدي معك طهور ؟ قلت : نعم ، فناولته الأداوه، فمضى حتّى لم أره، وأقبل وقد تطهّر فجلس في ظلّ الترس» (٥).

وقد ظهر من جميع ذلك كون التستر مطلوباً ومستحباً، ولا يحصل ذلك بستر البدن بالعباءة، بل لابدّ من الدخول في موضع لا يراه الناس من بناء كالمبرز، أو الولوج في حفيره، أو التباعد من الناس، بحيث لا يرى شبحه، كما عرفت في خبر

لقمان في وصيته لابنه .

- ١- وسائل الشيعة: الباب ٤، أبواب أحكام الخلو، الحديث ١.
- ٢- وسائل الشيعة: الباب ٤، أبواب أحكام الخلو، الحديث ١.
- ٣- وسائل الشيعة: الباب ٤، أبواب أحكام الخلو، الحديث ٢.
- ٤- وسائل الشيعة: الباب ٤، أبواب أحكام الخلو، الحديث ٣.
- ٥- وسائل الشيعة: الباب ٤، أبواب أحكام الخلو، الحديث ٤.

وأما استحباب مطالبه مكان المرتفع للبول، أو الرخوه ولو منخفضاً _ مضافاً إلى أنه إذا اختار المكان المرتفع فإن ارتفاعه عن مصب البول يحفظه عن رشه البول ونضجه، وهكذا إذا كانت الأرض رخوه بكثرة التراب _ يمكن الاستدلال على استحبابه _ مع ملاحظه التسامح في أدله السنن _ إجماع المدعى عن «الغنيه»، بل أنه المشهور بحديث السكوني عن الصادق عليه السلام قال : «قال رسول الله صلى الله عليه وآله : من فقه الرجل أن يرتاد موضعاً لبوله» (١).

وفي «مجمع البحرين» في مادّه (رود) ذكر هذا الحديث، ففسّره بأن يطلب الموضع السهل اللين، وذلك لئلا يرجع عليه رشاش البول .

وما رواه عبدالله بن مسكان عن الصادق عليه السلام قال : «كان رسول الله صلى الله عليه وآله أشدّ الناس توقياً للبول، كان إذا أراد البول يعمد إلى مكان مرتفع من الأرض، أو إلى مكان من الأمكنه يكون فيه التراب الكثير، كراهيه أن ينضح عليه البول» (٢).

وما رواه سليمان الجعفرى عن الرضا عليه السلام قال : «بتّ معه في سفح جبل، فلما كان آخر الليل قام فتنجى، وصار على موضع مرتفع، فبال وتوضأ، وقال : من فقه الرجل أن يرتاد لموضع بوله، وبسط سراويله، وقام عليه وصلّى صلاه الليل» (٣).

فيظهر من جميع ذلك استحبابه، كما هو الأظهر، وإن كان المصنّف جعل البول في الأرض الصلبه في عداد المكروهات .

بل قد يمكن الاستظهار للكراهه من حديث زراره عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : «لا تستحقرنّ بالبول ولا تتهاوننّ به» (٤) الحديث.

١- وسائل الشيعة، الباب ٢٢ أحكام الخلوه ، الحديث ١ و ٢ و ٣ الباب ٢٣ منها الحديث ١ .

٢- المصدر نفسه .

٣- المصدر نفسه .

٤- المصدر نفسه .

والتسميه (١)

وخبر حفص بن غياث عن الصادق عن آبائه عليهم السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله ، فى حديث، فيقال له : «ما بال الأبعد قد آذانا على ما بنا من الأذى! هذه مقاله أهل النار»

فيقول : إنَّ الأبعد كان لا يبالي أين أصاب البول من جسده» (٢) الحديث .

وما رواه زيد بن على عن أبيه عن جدّه عن عليّ بن أبي طالب عليه السلام ، قال : «عذاب القبر يكون من النميمه، والبول، وعزب الرجل من أهله» . ومثله خبر أبي بصير (٣) .

وفى «الجواهر» قال بعد نقل الاستحباب فى الارتياح عن بعض: والأولى الجمع بينهما للتسامح بكلّ منهما ؛ إلا أنّ ذلك غير وجيه، لأنّهما واحد فى الحقيقة، فلا يكون مشتقاً للحكمين، والأظهر ما عليه المتأخّرين كالسيّد فى «العروه» وأصحاب التعاليق من كونه من المستحبات .

فى آداب الخلوه و سننها / التسميه

(٤) وأما استحبابها ثابتٌ بالإجماع _ كما ادّعاه فى «المعتبر» _ وبما ورد من الأخبار مثل ما رواه على بن أسباط عن الصادق عليه السلام : «أنّه كان إذا دخل الكنيف يقنّع رأسه ويقول سرّاً بسم الله وبالله» (٥) .

وما رواه معاوية بن عمّار عن الصادق عليه السلام ، قال : «سمعتّه يقول : إذا دخلت المخرج فقل : بسم الله اللهمّ إنّى أعوذ بك من الخبيث...» (٦) ، وغير ذلك من الأخبار الواردة فى الباب ٥ من أبواب أحكام الخلوه فى «الوسائل» .

ولا ينافى ما ذكرنا احتمال بعضها من الدعاء، لإمكان القول باستحبابهما .

١- المصدر نفسه .

٢- المصدر نفسه .

٣- المصدر نفسه .

٤- المصدر نفسه .

٥- وسائل الشيعه: الباب ٣، أحكام الخلوه، الحديث ٢ .

٦- وسائل الشيعه: الباب ٥، أحكام الخلوه، الحديث ١ .

وأما القول باستحباب التسميه عند الكشف عنها، أو استحباب مطلق ذكر الله عند دخول الخلاء بنحو الاستقلال، بأن يكون العامل بها فاعلاً لثلاث مستحبات،

كما يظهر من «الجواهر»، حيث يستدلّ على الأوّل بمرسلة الصدوق الواردة فيها: «وقال أبو جعفر الباقر عليه السلام: إذا انكشف أحدكم لبول أو لغير ذلك، فليقل بسم الله، فإنّ الشيطان يغضّ بصره عنه حتّى يفرغ» (١).

وللثاني بخبر أبي أسامه عن الصادق عليه السلام في حديث: «أنه سُئِلَ وهو عنده: ما السنّه في دخول الخلاء؟ قال: تذكر الله، وتتعوّذ بالله من الشيطان الرجيم» (٢)، الحديث.

وهو لا يخلو عن بُعد، لأنّ الظاهر كونها من الاستحباب بالتسميه الحاصل بذلك، وإن كان بالنظر إلى وسعه رحمته تعالى إلى عباده غير مستبعد، كما لا يخفى. واستحبابها مطلق في الأبناء وغيرها، كما يفهم ذلك من كلام المصنّف وجماعه، بل ومن بعض الأخبار.

«تقديم الرجل اليسرى عند الدخول»

وقد نصّ على استحبابه جماعه، بل في «المدارك» أنّه المشهور بين الأصحاب، وفي «الغنيه» الإجماع عليه كاستحباب تقديم اليمنى عند الخروج والانصراف عكس المسجد، ولا دليل على ذلك من روايه، إلا ما عرفت من بعض الأدلّه، فإن جرت عليها التسامح في أدلّه السنن _ مثل ما يثبت بالفتاوى _ فهو، وإلاّ فإنّه يصيب. والالتزام به أمر يساعد الاعتبار، كما يساعد ذلك لعدم اختصاصه بالبناء فقط، بل لكلّ مكان يقضى فيه حاجته ولو في البادية، بأن يجعل حين دخوله آخر قدمه هو اليسرى، واليمنى عند خروجه وانصرافه كما عليه العلامه في «نهايه الأحكام»، وتبعه الشهيد الثاني، ورّجحه صاحب

١- وسائل الشيعة: الباب ٥، أحكام الخلو، الحديث ٩.

٢- الباب ٥ منها الحديث ١٠.

«الجواهر»، وإن كان المتبادر في الذهن الأبني من جهة ظهور لفظ (الخلاء)، والتقديم للرجل عند الدخول .

«والاستبراء»

ظاهر إطلاق كلام المصنّف استحبابه مطلقاً، أى للرجال والنساء، كما صرح بالإطلاق العلامه في «المنتهى» وكذلك في «النهايه»، ولكن الذى يستظهر من الأخبار في بيان كفيته، مع تصريح بعض الفقهاء اختصاصه بالرجال، وتظهر الثمره في الرطوبه المشتبهه قبل الاستبراء، أو فيما تركه، حيث يحمل على كونه بولاً في الرجال دون النساء، عملاً بمقتضى قاعده الطهاره، واستصحاب الطهاره السابقه قبل خروجها فيها دون الرجال، بخلاف من عممه لها .

وكيف كان، فإن قلنا بالتعميم بواسطه أدله التسامح، فإنه لا نلتزم بالثمره الحاصله بينهما، أى الحكم بالطهاره فيها في المشتبه، وإن كان الاحتياط لا يخلو عن حسن .

وأما استحبابه فعليه المشهور، وإن كان الشيخ في «الاستبصار» وابن حمزه ذهباً إلى الوجوب عملاً بظاهر الأخبار، إذ ورود حكمه بصيغه الجمله خبريه يكون أشدّ دلالة على الوجوب من صيغه الأمر، إلا أن الظاهر كون الجمله في مقام الإرشاد، كما يفهم ذلك من لسان بعض الأخبار، مثل ما رواه محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: «قال: قلت له: رجل بال ولم يكن معه ماء؟ قال: يعصر أصل ذكره إلى طرفه ثلاث عصرات، وينتر طرفه، فإن خرج بعد ذلك شيء فليس من البول، ولكنّه من الحبائل» (١).

وصحيح حفص البخترى، عن الصادق عليه السلام: «في الرجل يبول قال: ينتره ثلاثاً فإن سال حتى بلغ الساق فلا يبالي» (٢).

١- وسائل الشيعه: الباب ١١، أحكام الخلو، الحديث ٢ .

٢- الاستبصار: الباب ٢٨ / الحديث ١ .

حيث يفهم منهما كون الأمر إرشادياً، وإن كان بصورة الجملة الخبرية ، ثم إن قلنا باستجابته في النساء، كانت كفيته هو العصر عرضاً للفرج لا طولاً، كما صرح بذلك بعض كالشهيدي، وكان ذلك للاستظهار من عدم وجود الرطوبة البولية في المجرى، ولا يجرى هنا قاعده الاشتراك في التكليف، لتعدد الموضوع من حيث

أصل الاستبراء كما عرفت ، فالأقوى عندنا هو استجابته لا الوجوب، كما أن الأقوى اختصاصه بالرجال وإن كان القول به في النساء من جهة التسامح في الأدلة لا يخلو عن بُعد، ولا نلتزم بالثمره المترتبة عليه كما عرفت، فلا نعيد .

«والدعاء عند الاستنجاء، وعند الفراغ، وتقديم اليمنى عند الخروج، والدعاء بعده»

واستجاب هذه المذكورات ثابتة، لما ورد في الأخبار إلا في تقديم اليمنى حيث قد عرفت وجهه _ وإن شئت ملاحظه الأخبار الدالة عليه فراجع الباب ٥ من أحكام الخلوه في «الوسائل»، مثل خبر معاوية بن عمّار، وأبي بصير، وعبدالله بن ميمون، ومرسلات الصدوق(١) فلا تطيل بذكرها .

وقد أضيف في كتب المتأخرين _ مثل «العروه الوثقى» إلى المستحبات، التنحج، وأن يتكى في حال الجلوس على رجله اليسرى، ويفرج رجله اليمنى، وأن يقدم استنجاء الغائط على استنجاء البول، وأن يجعل المسحات _ إن استنجى بها _ وترأ، فلو لم ينق بالثلاث فأتى بخامس، حتى يحصل بالوتر، وأن يكون الاستبراء بيده اليسرى، وأن يتفكر ويعتبر فيما سعى واجتهد، وغير ذلك، حيث لم يتعرضها المصنف ، إنا من جهة عدم وجود دليل من الأخبار عليه _ بل عدم وجود الشهره مثل التنحج، وكان داخلاً في الاستبراء، وكالاتكاء على

١- وسائل الشيعة: الباب ٥، أحكام الخلوه ، الحديث ١ و ٢ و ٣ و ٤ و ٥ .

«مكروهات التخلّي»

إشارة

والمكروهات: الجلوس في الشوارع والمشارع (١)

اليسرى _ إلاّ مرسلًا عن النبيّ صلى الله عليه و آله كما في «الذكرى» والعلامة في «النهاية»، من أنّ رسول الله صلى الله عليه و آله علم أصحابه ذلك .

وكيف كان، الالتزام باستحباب جميع ذلك _ إن ذهب إليه الفقهاء _ لا يوجب دخوله في التسامح في أدلّه السنن، وهذا أمرٌ واضح ممّا لا غرو فيه، وإلاّ فإنّ إقامه الدليل الخاص في بعضها من جهة الأخبار تعدّ في غايه الإشكال ، هذا كلّ في المستحبات .

(١) فأتمّيا كراهيه البول والغائط في الشوارع، والشارع هو: جمع الشارع أى الطرق النافذه والمشغوله بالمارّه، لا-المتروكه المهجوره، لعدم استلزامها نفره الناس ولعنهم لخروجها عن الاستفاده .

في مكروهات التخلّي

كما أنّ الطرق الخاصّه، خارجه عن حكم الكراهه، لأنّها ملك لأربابها، فيحرم التخلّي فيها بدون إذن صاحبها .

وكيف كان، يدلّ على كراهيته عدم وجود خلاف إلاّ عن «الهدايه» و«المقنعه»، من احتمال الحرمة المستفاد من كلمه (لا يجوز) في كلامهما، مع إمكان أن يكون مقصودهما هو الكراهه، كما هو الموافق للأصل، والإجماع المدعى في «الغنيه» باستحباب الاجتناب عنه في الشوارع، حيث لا يناسب مع الحرمة، وإن كان الاستحباب كذلك غير الكراهه في الفعل، كما حقّقنا فرقهما في محلّه .

يبقى ما يمكن استفادته ممّا رواه حسين بن زيد عن الصادق عليه السلام عن أبيه عن

آبائه عن أمير المؤمنين عليه السلام في حديث المناهى، قال : «نهى رسول الله صلى الله عليه و آله أن

يبول أحد تحت شجره مثمره، أو على قارعه الطريق»^(١) الحديث .

وما رواه الصدوق في «الخصال» بالاسناد عن عليّ عليه السلام في حديث الأربعمائه: «قال: لا تبلى على المحجّه ولا تتغوّط عليها»^(٢) .

فإنّ ظاهر النهى والصيغه وإن كان هو الحرمه، إلّا أنّ الإجماع والشهره تكون قرينه على التصرّف في ظهورهما، لاسيّما مع كون هذه الأمور من الآداب وشبهه على بيان حكم الحكم في بعض أخبارها، كما لا يخفى .

وما رواه عاصم بن حميد عن الصادق عليه السلام قال: «قال رجل لعليّ بن الحسين عليهما السلام: أين يتوضّأ الغرباء؟ قال: يتّقى شطوط الأنهار والطرق النافذه»^(٣) الحديث .

هذا كلّه بالنسبه إلى الشوارع .

وأما حكم المشارع، وهى جمع مشرعه، وهو مورد الماء، كشطوط الأنهار.

وفى «القاموس»: هو مورد الشاربه.

فالكراهه فيها أيضاً ثابتة، لما عرفت من عدم وجود خلاف فيها، إلّا عن «الهدايه» و«المقنعه»، وقد عرفت وجه كلامهما، مضافاً إلى الإجماع المدعى عن «الغنيه»، والشهره المتحققه عليها، مع ما يدلّ عليها من الأخبار مثل ما رواه عليّ بن الحسين عليه السلام ، وقد كان فيه: «تتقى شطوط الأنهار» .

وما رواه السكونى عن جعفر عن أبيه عن آبائه عليهم السلام ، قال: «نهى رسول الله صلى الله عليه وآله أن يتغوّط على شفير بئر ماء يستعذب منها، أو نهر يستعذب، أو تحت شجره فيها ثمرتها»^(٤) .

١- وسائل الشيعه: الباب ٢٥، أحكام الخلوه ، الحديث ١٠ .

٢- المصدر نفسه.

٣- وسائل الشيعه: الباب ١٥، أحكام الخلوه ، الحديث ١ .

٤- وسائل الشيعه: الباب ١٥، أحكام الخلوه ، الحديث ٣ .

وتحت الأشجار المثمرة، ومواطن النزال، ومواضع اللعن (١)

وما رواه حمّاد بن عمرو وأنس بن محمّد، عن أبيه جميعاً، عن جعفر بن محمّد عن آبائه عليهم السلام في وصيّة النبيّ صلى الله عليه وآله لعليّ عليه السلام، قال: «وكره البول على شط نهرٍ جارٍ» (١) الحديث .

ومثله خبر عبد الله بن الحسن، عن أبيه عن جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام، عن آبائه: (٢).

وما رواه الطبرسي عن الكاظم عليه السلام في حديث: «ويتوقّى أعين الجار وشطوط الأنهار» (٣).

وغير ذلك من الأخبار الكثيره، المستفاد منها كراهه ذلك، بحمل النهى في جميع ذلك على الكراهه، للإجماع ولاشتمال بعضها ما يستظهر كونها من الآداب كما لا يخفى .

(١) وأمّا كراهه هذه الثلاثه فثابته عندهم، لدلاله الأخبار عليها، مثل ما رواه عاصم بن حميد عن الصادق عليه السلام، قال: «قال رجل لعليّ بن الحسين عليهما السلام: أين يتوضأ الغرباء؟ قال: يتقى شطوط الأنهار، والطرق النافذه، وتحت الأشجار المثمره، ومواضع اللعن، فقليل له: وأين مواضع اللعن؟ قال: أبواب الدور» (٤).

ومثله خبر الكابلي (٥).

١- وسائل الشيعه: الباب ١٥، أحكام الخلوه، الحديث ٩ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٥، أحكام الخلوه، الحديث ١١ .

٣- وسائل الشيعه: الباب ١٥، أحكام الخلوه، الحديث ٧ .

٤- وسائل الشيعه، الباب ١٥، الحديث ١ .

٥- وسائل الشيعه: الباب ١٥، الحديث ٢ .

وكذلك خبر القمي رفعه قال : «خرج أبو حنيفة من عند أبي عبد الله عليه السلام وأبو الحسن موسى عليه السلام قائم، وهو غلام، فقال له أبو حنيفة : يا غلام! أين يضع الغريب

ببلدكم ؟ فقال : اجتنب أفنيه المساجد، وشطوط الأنهار، ومساقط الثمار، ومنازل النزال»(١) الحديث .

وفى حديث السكوني مّا نهى رسول الله صلى الله عليه وآله : «أو تحت شجره فيها ثمرتها»(٢).

وحديث الكرخي عن الصادق عليه السلام قال : «قال رسول الله صلى الله عليه وآله : ثلاث من فعلهنّ ملعون : المتغوّط في ظلّ النزال، والمانع الماء المنساب، وسادّ الطريق المسكوك»(٣).

والمراد بالمنساب، هو الماء المباح الذي تمرّ عليه الماء نوبه، بعد نوبه كما عن «الوافي»(٤).

وحديث الحصين عن الصادق عليه السلام ، عن آبائه عليهم السلام : «أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله نهى أن يتغوّط... إلى أن قال : أو تحت شجره فيها ثمرتها»(٥) .

ومثله خبر الاحتجاج في حديث: «ومساقط الثمار»(٦) .

وحديث الصدوق عن الباقر عليه السلام قال : «إنّما نهى رسول الله صلى الله عليه وآله أن يضرب أحد من المسلمين خلاءً تحت شجره أو نخله قد أثمرت، لمكان الملائكة الموكّلين بها»(٧) الحديث .

١- وسائل الشيعة، الباب ١٥، الحديث ٣.

٢- وسائل الشيعة: الباب ١٥ ، الحديث ٤ .

٣- وسائل الشيعة:، الباب ١٥ ، الحديث ٦ .

٤- الوافي: ١٧، آداب التخلّي.

٥- وسائل الشيعة: الباب ١٥ ، الحديث ٧ .

٦- وسائل الشيعة:، الباب ١٥ ، الحديث ٨ .

٧- وسائل الشيعة: الباب ١٥ ، الحديث ٩ .

واستقبال الشمس والقمر بفرجه (١)

ومثله خبر حمّاد (١)، وخبر عبدالله بن الحسن (٢).

هذه جملة من الأخبار تدلّ بعضها على كراهه التخلّي تحت الشجره ، وأخرى لموضع النزال ، وثالثه لأنّه يعدّ من مواضع اللعن .

والظاهر كون موضع النزال هو كلّ مورد أعدّ لنزول المسافرين والمتردّدين، من ظلّ شجره أو جبلٍ أو جدار مسجدٍ أو غيره، كما أنّ موضع اللعن هو لفظ جماع يشمل كلّ ما يمكن أن يكون كذلك، مثل أبواب الدور أو البستان والحانوت والسوق وغيرها.

والأمر الوارد في بعضها مثل قوله : «اجتنب أفنيه المساجد»، محمولٌ على كراهه فعله لا استحباب تركه، واستعمال الأمر بالاجتناب مكان الكراهه في فعله كثير في لسان الأئمة عليهم السلام كما لا يخفى .

والظاهر كون المراد من اللعن، هو لعن الناس، كما يشهد قوله في جوابه: «أبواب الدور»، فإنّ ظهوره يقتضى ذلك، لا لعن الله والملائكة كما توهمه بعض وإن كان محمولاً على الكراهه، ولو أريد به الثانى أيضاً كما هو كثير في المكروهات، فلا يوجب ذلك حمله على الحرمة .

(١) أى لا بجهتها كما في القبلة، ولذا قيد المصنّف بالفرج إليهما.

والحكم بالكراهه مشهور بين الأصحاب قديماً وحديثاً، ولا خلاف إلّا عن المفيد والصدوق، إلّا أنّه يحتمل أن يكون مقصودهما من عدم الجواز هو الكراهه ، لتعارف ذلك منهم فيما سبق.

١- وسائل الشيعة: الباب ١٥ ، الحديث ١٠ .

٢- وسائل الشيعة: الباب ١٥ ، الحديث ١١ .

وكيف كان، وما يستظهر منه ذلك، هو خبر السكوني عن جعفر عن أبيه عن

آبائه: قال: «نهى رسول الله أن يستقبل الرجل الشمس والقمر بفرجه وهو يبول» (١).

وخبر الكاهلي عن الصادق عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لا يبولن أحدكم وفرجه باد للقمر يستقبل به» (٢).

وحديث مرسله الصدوق قال: «وفي خبر آخر لا تستقبل الهلال، ولا تستدبره يعنى فى التخلّى» (٣).

وفى خبره الآخر فى حديث المناهى، قال: «ونهى أن يبول الرجل وفرجه باد للشمس أو القمر» (٤).

وخبر مرسله الكليني قال: «وروى أيضاً لا تستقبل الشمس ولا القمر» (٥) وهذه الأخبار تكفى فى إثبات الكراهه، ولو كان سندها ضعيفاً للتسامح فى الأدله، ولا يثبت بها الحرمه، كما لا يخفى.

والحكم بالكراهه غير مختص بالرجال، وإن ذكر لفظ (الرجل) فى بعض الأخبار، لكن لا موضوعيه فيه، كما يشهد لذلك ما وقع فى خبر الكاهلي بقوله: «لا يبولن أحدكم»، الشامل للرجال والنساء.

كما أنّ الكراهه مخصوصه بتقابل الفرج، كما وقع فى الحديث لا-البول، ولذلك لو ستر فرجه باليد أو بالبناء أو بغيره يرتفع الكراهه.

كما أنّ الحكم مخصوص بالاستقبال، كما عليه الفتوى، ولم يكن فى الأخبار

-
- ١- وسائل الشيعه: الباب ٢٥، أحكام التخلّى، الحديث ١.
 - ٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٥، أحكام التخلّى، الحديث ٢.
 - ٣- وسائل الشيعه: الباب ٢٥، أحكام التخلّى، الحديث ٣.
 - ٤- وسائل الشيعه: الباب ٢٥، أحكام التخلّى، الحديث ٤.
 - ٥- وسائل الشيعه: الباب ٢٥، أحكام التخلّى، الحديث ٥.

للاستدبار شيء إلا مرسله الصدوق، مع أنّ الاستدبار إذا عُدّ مكروهاً يشكل ذلك مع ملاحظه حرمة الاستقبال والاستدبار للقبلة، والأمر باستقبال الشرق والغرب، فمع ذلك إن أمكن الاجتناب كان حسناً _ للتسامح في أدلّه السنن _ ويكفي ذلك في جواز العمل بالمرسله.

والكراهه ثابتة في حال البول من بدوه إلى آخره، لا لخصوص تقابل الفرج بدون البول، ولا لبدو الشروع للبول فقط، كما يظهر عن بعض، بل تستمر الكراهه إلى آخر البول.

والحاق الغائط بالبول لا يخلو عن تأمل، لعدم دليل عليه إلا الإطلاقات .

كما أنّ الظاهر عدم خصوصية للفرج المعتاد، بل ما يخرج عنه البول ولو كان غير طبعي، فله حكم من له الفرج، لأنّه يفهم ذلك من مناسبة الحكم للموضوع، كما لا يخفى .

ثمّ الكراهه هل هي ثابتة بالنسبة إلى الصغار قبل البلوغ أم لا ؟

فالأطفال تارة يلاحظ فعلهم بأنفسهم، وأخرى بالنظر إلى أوليائهم الموجهين لهم.

فعلى الأوّل: إن قلنا بكون المرفوع عنهم مطلق الأحكام _ سواء إلزامياً أو غيره _ فلا كراهه حينئذٍ في غير البالغين.

وإن قلنا بأنّ المرفوع عنهم خصوصاً الإلزامي منها، فلا يبعد القول بشمول الدليل لهم، فيكون الحكم بالكراهه لهم أيضاً ثابتاً، خصوصاً إذا قلنا بشرعيه عبادات الصبي .

وأما بالنظر إلى الإقعاد لا يستبعد القول بالكراهه، من جهة مناسبة الحكم والموضوع، وإن كان شمول الأدلّه لتحصيل استقبال الشمس والقمر بالتسيب خلاف لظاهر الأدلّه، لكن يساعد عليه ذهن العرف، فالاحتياط حسن، خصوصاً إذا كان للمكلف، مثل ما لو كان المتخلى أعمى فأقعده إلى الشمس والقمر مكلف آخر فإنّه يصدق انتساب الفعل إلى السبب من جهته .

أو الريح بالبول (١)

وأما حكم الخنثى المشكل فلو خرج البول من المخرجين، فلا إشكال في تحقّق الكراهة لو استقبل بهما إلى الشمس، وأما لو خرج من أحدهما، ولم نعتبر كونه فرجاً حقيقه، وقلنا بالكراهة في كلّ ما خرج عمّا هو محلّ خروج للبول، فيشمل المورد.

وأما إن قلنا بأنّ الكراهة كانت بخصوص الفرج دون غيره، ولم نقل بصدق الفرج على كليهما، فإثبات الكراهة بالخروج من أحدهما مشكل جداً، كما لا يخفى.

والظاهر ثبوت الكراهة في استقبال القمر، سواء كان هلالياً أو بدوياً، وسواء كان في الليل أو في النهار، نعم إثبات الكراهة حتّى مع الكسوف بتمام القرص، والخسوف كذلك مشكل، لظهور التقابل إلى نفس الشمس والقمر، لا أيّهما حتّى مع الحاجب كما لا يخفى.

(١) والكلام فيه يقع في أمور:

منها: في حكمه، هل هو مكروه أو مستحبّ، أو واجب أو حرام؟

والذى يستظهر من الأخبار الحرمه، لدلاله ظاهر خبر محمّد بن يحيى المرفوعه: «قال: سئل أبو الحسن عليه السلام: ما حدّ الغائط؟»

قال: لا تستقبل القبلة ولا تستدبرها، ولا تستقبل الريح ولا تستدبرها» (١).

بناءً على كون المراد من الغائط هو التخلّي، فإنّ وحده السياق مع استقبال القبلة يقتضى الحرمه.

ومرفوعه عبد الحميد بن أبي العلاء قال: «سئل الحسن بن عليّ عليهما السلام: ما حدّ الغائط؟ قال: لا- تستقبل القبلة ولا تستدبرها، ولا تستقبل الريح ولا تستدبرها» (٢).

١- وسائل الشيعه: الباب ٣٣ الحديث ٦ والباب ٢ الحديث ٦ من أحكام الخلوه.

٢- المصدر نفسه.

وما رواه في «الخصال» عن عليّ عليه السلام : «ولا يستقبل ببوله الريح» (١).

حيث يفيد ظاهر هذه الأخبار الحرمة، إلا أنّ الأصحاب قد أعرضوا عنها، ولم يفت أحد منهم بذلك .

نعم ، نقل عن ظاهر الصدوق في «الفقيه» و«المقنع» الوجوب، لكنّه ضعيف قطعاً، لعدم دليل عليه، فيبقى من الحكم الاستحباب في تركه، كما عليه الشهيد قدس سره في «اللمعة» تبعاً «للغنية»، من دعوى الإجماع على الاستحباب في تركه، أو يكون مبناهم بأنّ المكروه يكون في تركه استحباباً، ولكن قول الأصحاب بالكراهة حفظاً لظاهر لفظ الحديث من النهي، مع حمله على الكراهة بواسطة إعراضهم .

منها : أنّ الكراهة لا تكون مختصّة بالبول فقط، لإطلاق الخبرين المرفوعين، وعدم منافاه خبر «الخصال» من فرض البول فقط، لإمكان الحكم في المثبتين بكليهما. كما أنّ التعليلين الواردين في خبر محمّد بن علي بن إبراهيم بن هاشم: «ولا يستقبل الريح لعلّتين ؛ أحدهما : أنّ الريح ترد البول، فيصيب الثوب، ولم يعلم ذلك، أو لم يجد ماء فيغسله ، والعلّة الثانيه أنّ مع الريح ملكاً فلا تستقبل بالعوره» (٢) .

فإنّه اجتهاد في مقابل النصّ، مع أنّه يمكن أن يكون كلمه (لا) العله المضافه إلى أنّ الغائط بحسب النوع يكون مع البول، فالأقوى هو إلحاق الغائط به، كما أفتى بذلك بعض الأصحاب، خلافاً لآخرين .

ومنها : أنّ الاستدبار للبول والغائط يكون حكمه حكم الاستقبال، لما قد عرفت من الخبرين، ولا بأس بالعمل بهما، خصوصاً في المكروهات التي تجرى فيها التسامح في الأدلّه، فاختصاص الحكم بالبول بخصوص الاستقبال ضعيفٌ عندنا، وإن كان المصنّف تبع بعض الأصحاب في ذلك .

١- المصدر نفسه .

٢- مستدرک الوسائل الباب ٢ أحكام الخلوه ، الحديث ٢ .

والبول في الأرض الصلبه، وفي ثقب الحيوان (١)

(١) أما كراهه الثاني منهما _ مضافاً إلى الإجماع المنقول في «الجواهر» بقوله: «بلا خلاف أجده إلا عن ظاهر «الهدايه» بلا يجوز _ قد عرفت وجهه، لما نهى رسول الله صلى الله عليه و آله أن يبال في جُحْرٍ (١) (بالضمّ والسكون)، المؤيّد بما رواه عبد الله بن سرجين (٢)، مضافاً إلى التعليل في كلمات بعض الأصحاب، من اذاء الحيوان بذلك، ونقلت العامه حكاية بأن سعد بن عباده كان يفعل ذلك بالشام، فاستلقى ميتاً، فسمعت الجنّ تنوح عليه بالمدينه، وتقول :

نحن قتلنا سيّد الخزرج سعد بن عباده ورميناه بسهمين فلم نُخط فؤاده

ولكن هذه حكاية كاذبه عند المشهور من علماء الشيعه، إذ أنّ علّه قتله هي عدم بيعه سعد بن عباده لأبى بكر، فترك المدينه وسافر إلى الشام، وكان هو ممّن يخاف منه، فاحتال عمر فأرسل إليه من رماه بسهم فقتله غيله، ثمّ نسبوا قتله للجن!! (٣) .

ويستفاد منه كون هذا العمل مشهوراً بالكراهه، حيث نسبوا موت سعد إلى ذلك، وهو دليل على ثبوت الكراهه عندهم.

وكيف كان فالحكم بالكراهه فيه أمرٌ ثابت.

أما البول في الأرض الصلبه فإنّه بخلاف السابق فلا ضير فيه من جهه الكراهه .

نعم ، قد ورد في بعض الأخبار السابقه من الأمر بالتوقّي من البول، بأن يرتاد موضعاً معيّناً للبول كما عن الصادق عليه السلام قال : «قال رسول الله صلى الله عليه و آله : من فقه الرجل أن يرتاد موضعاً لبوله» (٤) .

١- كنز العمال ج٥، الحديث ١٨٥١ ص ٨٥ .

٢- سنن البيهقي ج ١ ص ٩٩ .

٣- قد ذكر هذه الحكايات في البحار ج ٨ باب غضب الخلافه ص ٣٧ و ٧٠ طبعه الكمپاني .

٤- وسائل الشيعه: الباب ٢٢ ، الحديث ١ و ٢ من أحكام الخلوه .

وفى الماء واقفاً وجارياً^(١)

بل عنه أيضاً قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله أشدَّ الناس توقياً عن البول، كان إذا أراد البول يعمد إلى مكان مرتفع من الأرض، أو إلى مكان من الأمكنه، يكون فيه التراب الكثير، كراهيه أن ينضح عليه البول»^(١).

نعم، قد ورد في خبر زراره أنه قال الصادق عليه السلام له: «يا زراره لا تستحقرن بالبول ولا تتهاوننَّ به»^(٢).

فيستفاد منه لزوم حفظ النفس عن إصابه رشحات البول التي عادةً إذا صارت على الأرض الصلبة تصيب جسد المتبول.

فالأولى الحكم باستحباب تركه، أو استحباب اختيار موضعاً كان كذلك، والثاني هو الأولى.

وكيف كان، فالقول بالكراهه في ناحيه والاستحباب في أخرى كان محموداً عند صاحب «الجواهر»، للتسامح في الأدله.

(١) والحكم بكراهه في الراكد، عليه كثيرٌ من الأصحاب حديثاً وقديماً، بل استفاضت الأخبار في الدلاله على الكراهه، إن لم نقل بتواترها، فلا بأس بالإشاره إليها؛ منها ما رواه في «دعائم الإسلام» عنهم عليهم السلام أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «البول في الماء القائم من الجفا»^(٣).

وما روى في «عوالي اللئالي» بسنده عن فخر المحققين، قال: «قال

١- المصدر نفسه .

٢- وسائل الشيعة: الباب ٢٣ من أحكام الخلو، الحديث ١ . المستدرک الباب ١٩ / ١ و ٣ . وسائل الشيعة: الباب ٥ من أبواب المطلق، الحديث ١، المستدرک ج ١ الباب ١٩ _ ٤ _ ٧ .

٣- المصدر نفسه .

النبي صلى الله عليه وآله : لا يبولن أحدكم في الماء الدائم» (١).

وخبر الفضيل عن الصادق عليه السلام قال : «لا بأس بأن يبول الرجل في الماء الجارى، وكره أن يبول في الراكد» (٢).

فالأخبار في كراهه البول في الماء الراكد كثيرة .

إنما يكون في الجارى، فإن مقتضى إطلاق بعض الروايات كراهه البول في مطلق الماء، مثل خبر «عوالى اللثالى» عن أمير المؤمنين عليه السلام : «أن رسول الله صلى الله عليه وآله نهى أن يبول الرجل في الماء إلا من ضروره» (٣).

وما رواه جامع البزنطى عن الباقر عليه السلام : «لا تبل في الماء» (٤).

وغير ذلك من الأخبار المطلقة الشاملة للجارى أيضاً .

ولكن في مقاله لنا عدّه أخبار تدلّ على الجواز فيه، مثل ما رواه عيينه بن مصعب قال : «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يبول في الماء الجارى ؟

قال : لا بأس به إذا كان الماء جارياً» (٥).

وخبر سماعه قال : «سألته عن الماء الجارى يُبال فيه ؟ قال : لا بأس به» (٦).

وخبر ابن بكير عن الصادق عليه السلام ، قال : «لا بأس بالبول في الماء الجارى» (٧).

مع ما عرفت من خبر الفضيل جعل الكراهه للراكد، وقال : «لا بأس أن يبول الرجل في الماء الجارى» .

١- المصدر نفسه .

٢- المصدر نفسه .

٣- المصدر نفسه .

٤- المصدر نفسه .

٥- وسائل الشيعة: باب ٥ من الماء المطلق، الحديث ٢ و ٤ و ٣ .

٦- المصدر نفسه .

٧- المصدر نفسه .

فإن مقتضى الجمع، وإن كان هو نفى الكراهه فيه دون الراكد، إلا أنّ مقتضى عموم بعض الأخبار، بل التعليل الوارد في بعض، بأنّ للماء أهلاً ويؤذى بذلك أو يورث النسيان أو الحصر أو ذهاب العقل، كما ورد هذه الأخبار في الباب ٥ من

أحكام الخلوّه من كتاب «المستدرک»، وفي الباب ٢٤ من أحكام الخلوّه من «الوسائل» حيث يشمل مثل ماء الجارى أيضاً .

بل قد ورد نهى خاص عن البول في الماء الجارى أيضاً، مثل خبر مسمع عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: إنّه نهى أن يبول الرجل في الماء الجارى إلاّ من ضروره، وقال: إنّ للماء أهلاً» (١).

وإثبات الكراهيه فيه أخفّ من الراكد، كما يناسبه الاعتبار، من جهة جريان الماء وعدم ركوده، وأنّه ربما لا يعدّ مضراً بأهله كما هو الحال في الراكد.

وأما الحمل على عدم الكراهه مطلقاً، أو نفى البأس من جهة استعمال ماءه، فبعيدٌ جدّاً، هذا كلّه في البول .

وعن «النهايه» للعلامة: أنّ الكراهه بالليل أشدّ، لما قيل من أنّ الماء في الليل للجنّ، فلا يُبال ولا يغتسل فيه حذراً من أن يصاب بأفّه، انتهى.

وهذا ممّا لا بأس به، مع ملاحظه التسامح في أدلّه السنن وإن كان في الاغتسال مشكلاً .

وأما الحكم الغائط، فقد ألحقه بعضهم بالبول، بل التعليل فيه أشدّ وأولى، فلا يبعد التسليم بذلك _ وإن لم يرد فيه بخصوصه نصّ _ من باب التسامح في أدلّه السنن، ويساعده الاعتبار بالتعليل الوارد في الأخبار .

وأما استثناء المحقّق في «جامع المقاصد» للماء المعدّ للخلاء لأخذ النجاسات، ممّا لا وجه له، لعموم الأدلّه، وعدم ما يوجب ويصلح التخصيص به .

والأكل والشرب (١)

(١) فهل الكراهه مختصه بحال التخلّي أو هي ثابتة مطلقاً، أى ما دام كونه فى بيت الخلاء؟ ظاهر عدّه من الأصحاب فى كتبهم كـ «المهذب» و«المنتهى» و«نهاية الاحكام» و«المصباح» ومختصره هو الأوّل، خلافاً لآخرين حيث أطلقوا فإنّه استفيد من ظهور إطلاق كلامهم _ كما عن «الجواهر» _ أنّه الأوّل، وتبعه الفقهاء المعاصرين، ولكلّ منهما قول.

والدليل على ثبوت الكراهه لا يتمّ إلّا على القول بالتسامح فى الأدلّه، منضمّاً إلى شهره الأصحاب على كراهته، إذ ليس لنا دليل يدلّ على الكراهه إلّا خبرين رواهما الصدوق عن أبى جعفر الباقر والحسين بن علىّ عليهما السلام، وهما: عن الباقر عليه السلام قال: «دخل أبو جعفر الباقر عليه السلام الخلاء فوجد لقمه خبز فى القدر، فأخذها وغسلها ودفعها إلى مملوك معه، فقال: تكون معك لآكلها إذا خرجت، فلمّا خرج عليه السلام قال للمملوك: أين اللقمه؟

قال: أكلتها يابن رسول الله صلى الله عليه وآله، فقال: إنّها ما استقرت فى جوف أحد إلاّ وجبت له الجنّه. فاذهب فأنت حرٌّ، فإنّى أكره أن أستخدم رجلاً من أهل الجنّه» (١).

ومثله فى الدلالة الخبر المروى فى «عيون أخبار الرضا عليه السلام» بأسانيد إلى الرضا عليه السلام عن آبائه عن الحسين بن علىّ (٢).

ولكن دلالتها على الكراهه لكلّ مأكول ومشروب مخدوشه، من جهات عديده: أوّلاً: اختصاصه بخصوص الخبز وتعميمه إلى غيره مشكل.

وثانياً: أصعب منه تعميمه لكلّ مشروب أيضاً.

١- وسائل الشيعه: الباب ٣٩، أحكام التخلّي، الحديث ١.

٢- المصدر نفسه.

وثالثاً: من إمكان أن يكون وجه التأخير من الأكل، أنه عليه السلام أراد أن يخرج من الخلاء حتى يطهره ويأكله، لا كون التأخير من حيث الكراهه في الأكل في هذه الحالة.

أو يمكن أن يقال: إن التأخير كان من جهه أنّ الإمام عليه السلام لم يرد أكله في هذه الحالة، لا للكراهه واقعاً: وغير ذلك من الإشكالات الواردة عليه، وإن كان الأقوى كراهته مع الوصف، مع مساعده الاعتبار، وقيام الشهره عليه.

وهذا المقدار يكفي في إثباتها كما لا يخفى .

(١) والظاهر كون الكراهه ما دام في الخلاء، فيما احتمله شيخ الطائفة، لا حال التخلّي، كما عليه الأكثر، ويستظهر ذلك من وجود كلمه (في) بدل (على) في مرسله «الفيقيه» عن الكاظم عليه السلام قال: «السواك في الخلاء يورث البخر» (١).

حيث يدلّ ظهوره في ظرفيه بيت الخلاء، بخلاف نقل الآخر من وجود كلمه (على) بدل (في)، حيث يكون ظهوره في حال التخلّي أقوى .

وكيف كان فإنّ كراهته مستظهره، خصوصاً في حال التخلّي، للشهره المتحقّقه، كما لا يخفى .

(٢) ففي «الجواهر»: بلا خلاف أجده فيه، سوى ما في «المقنعه» و«المهذب» و«النهايه» بقولهم لا يجوز.

وقد عرف إمكان كون المقصود هو الكراهه، لعدم ما يصلح لإثبات الحرمه، مع أنّ الأصحاب صرّحوا بالكراهه، ويدلّ على ذلك ما رواه يونس عن بعض أصحابنا عن الصادق عليه السلام قال: «نهى رسول الله صلى الله عليه وآله أن يستنجى الرجل بيمينه» (٢) .

١- وسائل الشيعه: الباب ٢١، أحكام الخلو، الحديث ١ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٢، في أحكام الخلو، الحديث ١ .

وفيه خاتم عليه اسم الله سبحانه (١)

وما رواه السكوني عنه عليه السلام قال : «الاستنجاء باليمين من الجفاء» (١).

ومرسله الصدوق (٢) مثله ، وخبر آخر للسكوني (٣) مثله .

نعم ، يختص هذه الكراهه ، بما إذا لم يكن في اليسار عله ، وإلا لا كراهه فيه ، لدلاله مرسله الصدوق (٤) ، وقد روى «أنه لا بأس إذا كانت اليسار معتله» ، بل قد يستفاد من مرسله الصدوق كراهه مس الذكر باليمين ، مثل ما رواه الصدوق عن أبي جعفر عليه السلام : «إذا بال الرجل فلا يمسه ذكره بيمينه» (٥) .

فلا يبعد استظهار كراهه الاستبراء والاستنجاء باليمين ، كما هو ظاهر النص والفتوى في «الجواهر».

ولكن أقول : إن كان الفتوى يدل عليه فهو ، وإلا فإن استفاده ذلك من مثل هذا الخبر مشكل جداً ، إلا أن يكون مستفاداً من حيث الملازمه بين الاستبراء والمس ، فهو وجيه .

(١) وكراهه ذلك ولو للاستنجاء كان مورد عمل الأصحاب ، والمشهور في الأخبار المستفيضه الداله على ذلك ، وأما إثبات الحرمة بالأخبار الناهيه مشكل ، لإعراض الأصحاب عنها ، إلا أن يستلزم هتكاً لاسم الجلاله ، فحينئذ لا إشكال في حرمة ، بل ربّما يستلزم في بعض صوره الكفر ، ولا يبعد إلحاق أسماء الأنبياء

١- المصدر نفسه .

٢- المصدر نفسه .

٣- المصدر نفسه .

٤- المصدر نفسه .

٥- المصدر نفسه .

والأئمة عليهم السلام ، بل فاطمه الزهراء عليها السلام باسم الجلاله ، مضافاً إلى مناسبته مع وجوب التعظيم ، حيث أنّ حكم مسّ أسمائهم بلا طهاره يكون حكم اسم

الجلاله ، بل عليه الفتوى ، من أنّه يمكن إثباته بواسطة التسامح في أدلّه السنن ، مع ثبوت الإلحاق عن الأصحاب ، كما عن «الذكري» و«الدروس» و«البيان» و«روض الجنان» و«المقنعه» و«المبسوط» و«المهذب» وغيرهم .

كما أنّ أسماء الله تعالى بأقسامها من المشرّعه والمختصّه ملحقه باسم الجلاله ، كلّ ذلك لمناسبه التعظيم ، ويمكن الاستشعار عن بعض الأخبار ، وحمل أخبار المعارضه الدالّه على الجواز على التقيّه ، كما كان في بعضها قرينه الحمل لكون راويه عامياً ، مثل خبر وهب بن وهب عن الصادق عليه السلام : «قال : كان نقش خاتم أمير المؤمنين عليه السلام : المُلك لله ، وكان في يده اليسرى يستنجى بها» (١) .

وغير ذلك من الأخبار الدالّه على الجواز جميعها ملحقه بخبر وهب ، ولكن الأخبار الدالّه على الكراهه كثيره مثل أخبار الباب ١٧ من أحكام الخلوه من «الوسائل» فنذكر بعضها تيمناً .

مثل خبر حسين بن خالد الصيرفي قال : «قلت لأبي الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام : الرجل يستنجى وخاتمه في اصبعه ونقشه لا إله إلا الله ؟

فقال : أكره ذلك له ، فقلت : جعلت فداك ، أليس كان رسول الله صلى الله عليه وآله وكلّ واحد من آبائك يفعل ذلك ، وخاتمه في إصبعه ؟

قال : بلى ، ولكن أولئك كانوا يتختّمون في اليد اليمنى ، فاتّقوا الله وانظروا لأنفسكم» (٢) الحديث .

وخبر علي بن جعفر ، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال : «سألته عن الرجل

١- وسائل الشيعة: الباب ١٧ ، أحكام الخلوه ، الحديث ٨ .

٢- المصدر نفسه .

يُجامع ويدخل الكنيف وعليه الخاتم فيه ذكر الله، أو شيء من القرآن يصلح ذلك؟ قال: لا» (١).

بل قد يستفاد من بعض الأخبار كراهه أصل الدخول في الخلاء، نظير ما عرفت، حيث كان فيه: «ويدخل الكنيف».

وهكذا خبر أبي أيوب قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أدخل الخلاء وفي يدي خاتم فيه اسم من أسماء الله تعالى؟ قال: لا ولا تجامع فيه» (٢).

حيث يفهم منه كراهه الدخول في الخلاء، كما يستفاد منه كون كل اسم من أسماء الله هكذا، لإطلاق اللفظ في الاسم على جميع الأسماء، فالمسألة واضحة بحمد الله.

بل قد يستفاد من بعض الأخبار - كما أفتى به في «المبسوط» و«المهذب» و«التحرير» و«القواعد» و«الذكري» كراهه الاستنجاء باليسار التي فيها خاتم فضة من حجر زمزم، ولما يدل عليه خبر علي بن الحسين بن عبد ربه قال: «قلت له: ما تقول في الفص يتخذ من أحجار زمزم؟ قال: لا بأس به، ولكن إذا أراد الاستنجاء نزع» (٣).

وفي الكافي لفظ (زمرد) بدل (زمزم).

ويمكن أن يكون المراد من حجر زمزم المرمي خارج عن المسجد كالقمامه، حتى لا يستلزم الإشكال بعدم جواز إخراجه عنه. وكيف كان، يستظهر من جميع ذلك أنّ الكراهه في هذه الموارد إنّما هي لمراعاة التعظيم والحرمة، كما لا يخفى.

١- المصدر نفسه.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٧، أحكام الخلوه، الحديث ١ والباب ٣٦ منها، الحديث ١.

٣- المصدر نفسه.

والكلام إلا بذكر الله، وآيه الكرسي، أو حاجه يضّر فوتها(١)

(١) وهي مشتمله على أحكام أربعة :

الأوّل : كراهه الكلام حال التخلّي، سواء كان للبول أو الغائط، والدليل عليه _ مضافاً إلى فتوى الأصحاب _ الأخبار، مثل خبر صفوان، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام أنه قال : «نهى رسول الله صلى الله عليه وآله أن يجيب الرجل آخر، وهو على غائط أو يكلمه حتّى يفرغ»(١).

وخبر أبي بصير قال : «قال لى أبو عبدالله عليه السلام : لا تتكلم على الخلاء، فإنّه من تكلم على الخلاء لم تقض له حاجه»(٢).

وخبر عمر بن يزيد قال : «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن التسبيح فى المخرج، وقراءه القرآن؟ قال : لم يرخص فى الكنيف أكثر من آيه الكرسي ويحمد الله وآيه»(٣).

وأما الثانى : وهو عدم كراهه التكلم بذكر الله، لما أفتى به الأصحاب، تبعاً لما ورد فى الروايات من حُسن ذكر الله على كلّ حال، مثل ما رواه أبو حمزه عن أبي جعفر عليه السلام : «قال : مكتوب فى التوراه التى لم تُعَيّر، أنّ موسى سأل ربّه، فقال : إلهى أنّه يأتى علىّ مجالس أعزّك وأجلّك أن أذكرك فيها؟ فقال : يا موسى إنّ ذكركى حسن على كلّ حال»(٤).

وما رواه الحلبي عن الصادق عليه السلام قال : «لا بأس بذكر الله وأنت تبول، فإنّ ذكر الله حسن على كلّ حال، فلا تسأم من ذكر الله»(٥).

١- وسائل الشيعة: الباب ٦ و ٧ من أحكام الخلو، الحديث ١ و ٢ _ ٧ و ١ و ٢ و ٣.

٢- المصدر نفسه .

٣- المصدر نفسه .

٤- المصدر نفسه .

٥- المصدر نفسه .

وما رواه العمركى عن على بن جعفر، عن أخيه عن أبيه عليهما السلام قال: «إنَّ الله

أوحى إلى موسى: يا موسى لا تفرح بكثرة المال، ولا تدع ذكرى على كلِّ حال، فإنَّ كثرة المال تُنسى الذنوب، وإنَّ ترك ذكرى يُقسى القلوب»(١).

وغير ذلك من أخبار هذا الباب(٢)، مثل خبر السكونى وداود بن سليمان الفراء وسليمان بن خالد .

بل ربّما يمكن أن يقال: بأنّه يستفاد من هذه الأخبار استحباب الذكر حتّى حال التخلّى، فضلاً عن كراهته، للنهي عن اساءته، وان عنوان الحُسن في كلِّ حال يشملهُ أيضاً .

والثالث: وهو عدم كراهه قراءه آيه الكرسي، لما عرفت التصريح بذلك في خبر عمر بن زيد، بقوله: «لم يرخص في الكنيف في أكثر من آيه الكرسي ويحمد الله وآيه».

بل في خبر الحلبي عن الصادق عليه السلام قال: «سألته: أتقرأ النفساء والحائض والجنب والرجل يتغوّط القرآن؟ قال: يقرؤون ما شاءوا»(٣) .

يدلّ على عدم الكراهه في قراءه القرآن حيث ما شاء .

إلا أنّ في «الجواهر»: لم أعثر على مفتّ به، بل صرّح بعضهم بكراهه ما عداها، فيحمل الخبر على إرادته الجواز ولو مع الكراهه، ولكنّ الإنصاف تماميّه دلالتّه على عدم الكراهه، لو لم يحكم بخلافه بواسطه إعراض الأصحاب عنه .

وعن بعض الحكم بجواز الذكر أو قراءه آيه الكرسي خفاء في نفسه، كما صرّح بذلك صاحب «الوسيله» في آيه الكرسي، وعلل ذلك بقوله: لأنّه يفوت

١- المصدر نفسه .

٢- المصدر نفسه .

٣- وسائل الشيعه: الباب ٧، أحكام الخلوه، الحديث ٨ و ٩ الباب ٣ منها، الحديث ٢ .

شرف فضلها لو لم يقرأ فيما بينه وبين نفسه .

ولكن ورد في مرسله على بن اسباط أو رجل عنه، عمّن رواه عن أبي

عبدالله عليه السلام : «أنه كان (يعمله) إذا دخل الكنيف يقنّع رأسه ويقول سرّاً في نفسه : بسم الله وبالله» (١) الحديث .

وإن سلّم ذلك بواسطة هذا الحديث وخبر مسعده بن صدقه (٢) لا يبعد القول بذلك في قراءه القرآن أيضاً، لأنها من الذكر ، بل هي أعظم أجراً وشرفاً منه، فحسّنه لا- يخلو عن وجهه ، لكن لا يقتضى ذلك إلا استحباب كونه سرّاً لا الجهر بهما، لعدم دليل يساعد عليه، كما لا يخفى .

والرابع : هو التكلّم بحاجه يضرّ فوتها، حيث يجوز بلا- كراهه، لانتفاء الحرج ، نعم فيما إذا لم يمكن رفع الحاجه ببعض الأفعال كالإشارة والتصفيق ، ولعلّ وجه عدم تقييد المصنّف بذلك، هو استفادته من سياق الكلام، لأنّ من يقدر على إتيان تلك الأمور فليس ممّن يخاف فوتها ، هذا تمام ما أورده المصنّف من المندوبات والمكروهات في التخلّي .

ولكن في الواقع ربّما يكون أكثر من ذلك، حيث يمكن إلحاق بعضها إلى إحداهما ، ودون البعض، فلا بأس بالإشارة إليها ، ولو إجمالاً .

فقول ومن الله الاستعانه:

منها : لا بدّ من استثناء الحمد بعد العطس عن حكم الكراهه ، لما ورد في خبر مسعده بن صدقه عن جعفر عن أبيه عليهما السلام قال : «كان أبي يقول : إذا عطس أحدكم وهو على خلاء، فليحمد الله في نفسه» (٣) .

١- وسائل الشيعة: الباب ٧، أحكام الخلو، الحديث ٩.

٢- المصدر نفسه.

٣- وسائل الشيعة: الباب ٧، أحكام الخلو، الحديث ٩.

ولعل وجه عدم ذكره، دخوله تحت عموم الذكر الواقع في المستثنى .

وفي «الجواهر»: منه يعرف انسحاب استحباب التسميت، كما صرح به بعضهم، ولكنه مشكل من حيث نفسه _ أى لا استفاد استحبابه من ذلك الحديث _

لأن المراد من التسميت هو مخاطبه العاطس بقوله: يرحمك الله، وهو ليس بذكر .

نعم ، استحباب التحميد بسماع العطس إذا كان في الخلاء لا يبعد، من جهة كونه ذكراً في نفسه، ولعل الاعتبار يساعد على عدم استحباب التسميت لمن كان في الخلاء، ويسمع العطس، كما لا يخفى .

ومنها : استثناء حكاية الأذان أيضاً، كما هو المشهور، للأمر به في عدّه من الروايات، واستفاده استحبابها من العمومات الدالّة على استحباب ذكره، وعدم دخوله في الكلام المنهى عنه، لعدم التبادر منه ذلك ، ولعل وجه تركه هو كونه من الذكر ولو من باب التغليب، حتى يصح إيراد فقرات الحيّعات، لأنها ليست بذكر، إلا أن يبدّلها بالحولقه، وكيف كان لا كراهه في حكايتها .

ومنها : تطميح الرجل ببوله من سطح أو مكان مرتفع، لنهى النبي صلى الله عليه وآله عن ذلك، كما ورد في الحديث عن السكوني عن الصادق عليه السلام قال : «نهى النبي صلى الله عليه وآله أن يطمح الرجل ببوله من السطح، ومن الشيء المرتفع في الهواء»(١) .

ومرسله ابن أبي عمير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : «سألته عن الرجل يطلى فيبول وهو قائم ؟ قال : لا بأس به»(٢) .

حيث أنه يفهم من السؤال أنّ في ارتكاز السائل وجود البأس في ذلك في حاله الاعتياديّه، ولذلك سئل حكم حال الإطلاء.

ومرسله الصدوق قال : «قال: البول قائماً من غير علّه من الجفاء»(٣) .

١- وسائل الشيعه: الباب ٣٣، أحكام الخلوّه ، الحديث ١ .

٢- المصدر نفسه .

٣- المصدر نفسه .

ولا يبعد أن يكون ذلك من جهه صدق كراهه الاطماح، أو كان بنفسه مكروهاً مستقلاً، ولو لم يصدق التطميح .

ومرسله أخرى مشابهه لها(١) كحديث السكوني، وحديث مسمع عن

الصادق عليه السلام قال : «قال أمير المؤمنين عليه السلام : قال رسول الله صلى الله عليه وآله ؛ يكره للرجل _ أو ينهى الرجل أن يطمح ببوله من السطح في الهواء»(٢) .

ومثله في الخصال في حديث الأربعمائه(٣) .

وعليه فتوى الأصحاب، لاسيما المتأخرين، كما هو في «العروه» وعند من علق عليها .

ومنها: كراهه البول قائماً، والتخلى على القبر، أو بين القبور، لما ورد في الحديث من النهي عن ذلك، كما عرفت في مرسله الصدوق عن البول قائماً، ولما ورد في حديث محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال : «من تخلى على قبر، أو بال قائماً، أو بال في ماء قائماً، أو شىء في حذاء أحد، أو شرب قائماً، أو خلا في بيت وحده، وبات على غمر، فأصابه شىء من الشيطان، لم يدعه إلا أن يشاء الله، وأسرع ما يكون الشيطان إلى الإنسان وهو على بعض هذه الحالات»(٤) الحديث .

وحديث إبراهيم بن عبد الحميد عن أبي الحسن موسى، قال : «ثلاث يتخوف منها : الجنون، والتغوط بين القبور، والمشى في خفّ واحد، والرجل ينام وحده»(٥) .

ولذلك أفتى بعض الأصحاب، وهو يكفي في إثبات الكراهه.

١- المصدر نفسه .

٢- المصدر نفسه .

٣- المصدر نفسه .

٤- وسائل الشيعة: الباب ١٦، أحكام الخلو، الحديث ٦.

٥- المصدر نفسه .

هذا، لو لم يلزم هتك قبور المؤمنين وإلا كان حراماً قطعاً .

ومنها : طول الجلوس على الخلاء، لما روى من خوف وقوع الباسور أو الناسور فيه، كما ورد في حديث محمد بن مسلم قال : «سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول : قال لقمان لابنه : طول الجلوس على الخلاء يورث الباسور ، قال : فكتب هذا على باب الحش» (١) .

وكذلك في مرسلته الأخرى (٢)، ومرسله الصدوق، وكذلك خبر إسماعيل بن أبي زياد (٣) وحديث الطبرسي في «المجمع» في حكم لقمان: «قيل: إن مولاة دخل المخرج فناداه لقمان : طول الجلوس على الحاجه يضجع منه الكبد، ويورث منه الباسور، ويصعد الحرارة إلى الرأس، فاجلس هوناً وقم هوناً ، قال : فكتب حكمته على باب الحش» (٤) .

وعليه فتوى الأصحاب .

ومنها : استصحاب الدرهم الأبيض بغير الصرّه، أى إذا كان فى يده لا فى الكيس، وإلا لا يكون مكروهاً، إذ غالباً ما لا يخلو ثياب الناس من الدراهم.

والذى يدلّ عليه خبر غياث عن جعفر عن أبيه عليهما السلام : «أنه كره أن يدخل الخلاء ومعه درهم أبيض إلا أن يكون مصوراً» (٥) .

وبعضهم قيده بما إذا كان عليه اسم الله، ولعله كان من معروفية حرمة ذلك فى الدراهم السابقه، بكونها منقوشه بمثل ذلك، ولا يبعد أن يكون كذلك إلا أن الروايه مطلقه .

١- المصدر نفسه .

٢- المصدر نفسه .

٣- المصدر نفسه .

٤- المصدر نفسه .

٥- المصدر نفسه .

ومنها: البول في الحَمَام، حيث قد ذكر في «العروه» نقلاً عن صاحب «المستدرک» في «جامع الأخبار» قول النبي صلى الله عليه و آله: «عشرون خصله تورث الفقر... إلى أن قال: والبول في الحَمَام» (١) فهو يكفي في إثبات الكراهة مع انضمام التسامح في أدلّه السنن .

ومنها: كراهة الاستنجاء بالعظم والروث، وهي وإن كانت متعلّقة بباب

الاستنجاء، إلا أنّها يناسب مع حكم التخلّي .

وكيف كان فقد ورد في الحديث عن «دعائم الإسلام» مرسلًا قولهم: «ونها: عن الاستنجاء بالعظام والبر» (٢) الحديث .

وعن «عوالي اللئالي» عن فخر المحققين عن النبي صلى الله عليه و آله أنه قال: «لا تستنجوا بالعظم والروث، فإنّها زاد إخوانكم الجنّ» (٣).

وغير ذلك من الأخبار .

هذا تمام الكلام في المكروهات والمندوبات في التخلّي .

قد فرغت من تسويده يوم السبت السادس والعشرون من شهر جمادى الثانية، سنة تسع وأربعمائة بعد الألف من الهجرة النبوية، والحمد لله أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً وكان التحرير بيد أقلّ العباد السيّد محمّد علي العلوي، ابن حجّه الإسلام السيّد السجّاد العلوي طاب ثراه .

١- مستدرک الوسائل: الباب ٢٩ نوادر باب الخلاء، ح ٧.

٢- مستدرک الوسائل: الباب ٢٦ أحكام التخلّي.

٣- مستدرک الوسائل: الباب ٢٦ أحكام التخلّي.

بحث الوضوء

إشارة

قال المحقق قدس سره في «الشرائع»: الثالث في كيفية الوضوء، وفروضة خمسه :

الأول: النيّة وهي إرادته تفعل بالقلب. (١)

(١) واعلم أنه قد اختلف الفقهاء في بيان مقدار الفروض، حيث أنّ المتأخّرين كالسيّد في «العروه» ومن تبعه جعل فروضه أربعة، وهي عبارته عن الغسلتين والمسحتين، كما هو المنصوص في القرآن في آية الوضوء، وهي قوله تعالى: «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ» (١).

في فروض الوضوء / النيّة

وأدرج السيّد النيّة في الشروط، وبحث عنها في باب الشروط، خلافاً للمحقق، ووفقاً لصاحب «الجواهر» والشيخ الأ-عظم، والمحقق الهمداني حيث جعلوها خمسه لأنها المنصوص في القرآن _ كما في «الجواهر» _ لاستفادته حكم وجوب النيّة من قوله تعالى: «وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيُعْبَدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ» (٢) أو عموماً كما عن الشيخ وكان لها وجود مستقلّ بالوجوب خلافاً للآخرين، حيث تكون قيوداً مأخوذة في الأفعال مثل الترتيب والمواياه والمباشرة .

أمّا المحقق في «النافع» جعلها سبعة، بإضافته الترتيب والمواياه، كما أنّ الشهيد في «الذكري» جعلها ثمانية بإضافته المباشرة للنيّة فيها، واستدلوا لمدّعاهم بأنّها منصوصه في القرآن .

١- سورة المائدة: آية ٦ .

٢- سورة البينة: آية ٥ .

ولكنّ الإنصاف كونها خمسه، كما عليه المشهور، لكون وجوب كلّ جزء يعدّ

أمراً مستقلاً، ولا ينافى عدم كون التيه جزءاً للوضوء، بل تعتبر شرطاً لتحقق الوضوء لكن بوجود مستقلّ، نظير التيه في الصلاه _ لو لم نقل بكونها جزءاً _ لأنها ركن بحيث يوجب البطلان حتّى لو تركت مع الغفله، وكيف كان لا بدّ من البحث عن حقيقه التيه من خلال عدّه أمور:

الأوّل: في معنى التيه.

فقد قيل في تفسيرها تارة: بأنها هي الإراده كما قاله المصنّف، بل في «الجواهر» وفي «طهاره» الشيخ: أنها في اللغه والعرف والشرع، وقد تُفسّر بالقصد والعزم، ففي «الجواهر»: أنّ القصد والإراداه بمعنى واحد، بل العزم هو عبارته عن الإراده المتقدمه على الفعل، سواء كان قبلها متردداً أم لا، خلافاً «للذكري» في أنّ الإراده المتقدمه غير المقارنه هي العزم، بخلاف التيه حيث تكون مقارنه. وعن فخر المحقّقين بأنّ العزم هو العمل بعد التردّد، بخلاف التيه، حيث أنّها إراداه من دون تردّد.

والحقّ أن يُقال: إنّ الإطلاقات العرفيه قد يوجب استعمال كلّ واحد مقام الآخر للمسامحه في تلك المراتب، ولكن مع الدقّه والالتفات، ربما يتفاوت، لأنّ العزم إنّما يطلق على من جزم على احداث الفعل وصمّم على إيجاده ولو لم يكن فعلاً مقارناً به، كما تشهد ذلك في الآيات القرآنيه في قوله تعالى: «إِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ» (١) لمدح الصابر على المصيبه، أو في مقام توبيخ آدم في قوله تعالى: «وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً» (٢) حيث كان المراد هو التصميم الجدى للفعل من دون ترديد، فإطلاقه على من صمم بعد طول تردّد ليس ببعيد، كما ادّعاه فخر

١- سورة لقمان: آيه ١٧.

٢- سورة طه: آيه ١١٥.

المحققين وتقربه الآيه الشريفه قوله: «فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ» (١).

كما أنّ التيه تطلق على مورد كان العمل مقصوداً فنواه، أى قصد الفعل وسبق منه القصد حتى صار فعلاً اختبائياً ومقصوداً، فاتّصاف الفعل بذلك لا يكون إلا إذا كان القصد محققاً قبل الفعل، ولعلّه لذلك شرطوا المقارنه فى تيه العباده، فليس ذلك لخصوصيه فى العباده، بل لعلّه كان من جهه تحصيل هذا العنوان بكون عمله مقصوداً واختيارياً.

نعم، لا- يعتبر استدامته، لكفايه قصد المجموع فى أول العمل لإستمراره إلى آخره ولو غفل عن تفصيله، ولكنّه لاحظّه إجمالاً وارتكازاً كما سيأتى بحثه إن شاء الله تعالى .

لكنّه بعيد جداً، فاستعمال لفظ الإبراده للتيه ليس إلا- لإفهام كون العمل باختياره، وأنّه لم يكن غافلاً ولا ناسياً، وأمثال ذلك، فالمسأله واضحه بحمد الله .

الثانى : فى بيان الدليل على وجوب قصد القربه، وامثال أمر المولى، فى التبعديّات، ومنها الوضوء الذى نبحت عنه الآن، فلا بأس بالإشاره إلى ما استدللّ به من الأدلّه الأربعة، وهى عدّه أمور: منها من الكتاب: قد تمسّكوا - كما فى «الجواهر» وغيره - بقوله تعالى: «وَمَا أَمْرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ» (٢).

حيث معناه أنّ ليس الأمر إلا- ما كان عبادياً خالصاً لله تبارك وتعالى، بأن عليه أن يقصد فى إتيان الأمور به، امتثال الأمر لله تعالى، وهذا لا يعنى إلا وجوب قصد الأمر والقربه، وهذا هو المطلوب .

لكنّه مخدوش من جهات ثلاث وهى:

١- سورة آل عمران : آيه ١٥٩ .

٢- سورة البينه: آيه ٥.

الأولى: من جهة نفسها، لأنه لو كان المقصود هو ما ذكر، لابد أن تكون اللام فى قوله: «لِيَعْبُدُوا اللَّهَ» بمعنى الباء، فىكون معناه أن الأمر لم يتحقق ولم يحصل إلا

بالعباده، فلازمه انحصار المأمور به الشرعى فى خصوص التعبديات دون غيرها، وهذا، فضلاً عن أن دعواه واضح البطلان لكثرة الواجبات التوضيحية _ كوجوب النفقه للزوجه والأولاد، وأداء الديون، وحقوق الناس، وتجهيز الميت ودفنه، وأمثال ذلك _ أنه مستلزم للاستهجان لكون غيرها أكثر منها، هذا أولاً .

وثانياً: أن ما ذكر من المعنى متوقف على كون المراد من (الدين) هو الطاعة، يعنى بأن يجعل الطاعة خالصاً من جهة قصد القربه وامتنال أمر الله، مع أنه خلاف الظاهر من كلمه (الدين)، لأنه بقريته وحده السياق، مع ما هو المذكور فى ذيله بقوله: «وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ» يفهم كون المقصود هو ما يتدين به، لا الطاعة أو الجزاء أو القصد، كما فى «مصباح الهدى» .

فعلى ذلك يثبت أن اللام إمّا أن تكون للغايه كما هو الحال فى قوله تعالى: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (١)، أى غايه الخلقه والأمر هى العباده، وهى الاعتراف بالوحدانيه لله، بأن يعبد الله وحده لا الأوثان والطاغوت.

أو تكون اللام مكان أن، هو الحال فى مشابهاها من الآيات، كقوله تعالى: «يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ» (٢)، وقوله تعالى: «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ» (٣)، وقوله تعالى: «يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ» (٤) .

ويؤيده قراءه عبدالله بن مسعود «وَمَا أَمُرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ» .

١- سورة الذاريات: آيه ٥٦.

٢- سورة الصف: آيه ٨ .

٣- سورة الأحزاب: آيه ٣٣.

٤- سورة النساء: آيه ٢٦.

كما احتمال ذلك في «مجمع البيان» أيضاً، فيكون مفاده حينئذٍ كسابقه، لأنه تكون حينئذٍ بمعنى النتيجة، أى كالمغايه في كون المقصود هو العباده فيما نحن فيه، وهو التوحيد لا كون العمل تعبدياً .

الثانيه: من جهه دلالة صدرها، لأنه مع ملاحظه بالآيات الواقعه في صدر

السوره، بقوله : «وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَةُ»، حيث أفاد المفسرون في تفسيرها أنها تعنى تفرقهم باختيار غير الله للعباده، من عباده الأوثان، أو اتخاذ عَزِيرٍ وعيسى أبناءً لله _ والعباده بالله _ والعباده لهما ولغيرهما من المخلوقين ، ثم تلتها هذه الآيه، وهذه قرينه على كون المقصود هو التوحيد لا العباده التي كانت مورداً للكلام .

الثالثه: من جهه دلالة ذيلها، فمن جهه عطف إقامه الصلاه وإيتاء الزكاه عليه، يفهم أنه من جهه تفریع هذه العباده البدنيه والعباده الماليه، اللتين كانتا قرينتين في أكثر آيات القرآن على عباده الله وتوحيده، فيكون المقصود من مجموع الآيات بيان أصول الدين في عباده الله فقط ولزوم توحيده والابتعاد عن الشرك به، وبيان فروع الدين الذي هو إقامه الصلاه وأداء الزكاه.

كما قد يؤيد ذلك ذيل الآيه : «وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ» فهي حينئذٍ جامعاً لأصول الدين وفروعه بعمدتها .

فالاستدلال بهذه الآيه على المسأله كما في «الجواهر» لا يخلو عن وهن، كما لا يخفى .

ومنها : قوله تعالى : «أَطِيعُوا اللَّهَ - وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ» (١) ، بدعوى أن الإطاعه لا تتحقق إلا بقصد الأمر والامثال، وهما لا يتحققان إلا بأن تكونا عباديتان إلا ما خرج بالدليل، بأنه يكفي الامثال بدون قصد القربه، فيصير ذلك أصلاً في كل الواجبات .

هذا، لكنّه مخدوش أولاً: أتنا لا نسلّم كون قصد الأمر والامتثال داخلان في مفهوم الإطاعة عرفاً، كما يشهد لذلك أنّه لو امتثل الأمر غافلاً عن الأمر حين الإتيان عدّ امتثالاً عرفاً.

وثانياً: إنّ ترك المعصية والاجتناب عنها أيضاً إطاعه، مع عدم لزوم ذلك القصد في تركها قطعاً، وهذا ما لم يلتزم به أحد، مع أنّه لو كان دخيلاً في أصل الإطاعة، لكان ينبغي أن يذكر.

وثالثاً: إنّ الأمر في آية الإطاعة إرشادي لا مولوي، بل لا يمكن أن يكون مولويّاً، لعدم إمكان الإتيان عمّن انبعث من أمر آخر أو انزجر عن نهى آخر، إذ المنبعث لا ينبعث ثانياً، لأنّه تحصيل للحاصل، إلّا أن يكون تأكيداً وإرشاداً لسابقه، وهذا هو المطلوب.

ورابعاً: إنّ انضمام إطاعة الرسول إلى إطاعة الله مؤيّد لخلاف ما ادّعوه، لأنّه لو كان قصد الأمر دخيلاً في مفهوم الإطاعة، فلازمه عدم صدق إطاعة الرسول، إلّا أن يقصد أمره أيضاً في العبادات، مع أنّه غير لازم قطعاً.

لا- يقال: بأنّ إطاعة الرسول هو إطاعة الله، لدلاله قوله تعالى: «مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ» (١)، فإذا قصد امتثال أمر الله، فقد كان قد امتثل أمر الرسول، فيتحقّق إطاعته أيضاً.

لأننا نقول: قد تتحدّ إطاعة الرسول مع إطاعة الله، فيما إذا لم يوجد أمر مستقل في حقّ النبي صلى الله عليه وآله، بل يعدّ كلّ أمر له أمراً لله تبارك وتعالى، فلا- إشكال حينئذٍ أنّه إذا قصد امتثال أمر الله، فقد أضافه على طاعه الله إطاعة الرسول أيضاً، ولكن قد يتوجّه لنفسه صلى الله عليه وآله أمر بالخصوص، فحينئذٍ هل الإطاعة لأوامره لا بدّ أن يكون مع قصد أمره _ مع أنّه ليس كذلك _ أم لا؟ مع إمكان المنع في الوجه الأول أيضاً

لأنه إذا قلنا بدخاله قصد خصوص أمره في صدق إطااعته، فلا يتحقق هذا المفهوم في كل مورد للانتساب إليه، إلا مع قصده بخصوصه، ولو كان أمره في طول أمر آخر، كما لا يخفى .

وربما قيل: _ كما في «التنقيح» _ بأن دلالة الآية على المدعى، موقوفه على دلالتها على وجوب قصد امتثال الأمر بوجوب غيرى من الجزئيه أو الشرطيه، حتى تقييد بذلك إطلاقات الأدله، على الواجبات، بأنها لا يصدق إلا مع قصد الأمر، وأما لو دلت الآية على وجوب قصد الأمر بوجوب نفسى، فلا يرتبط بالتعدييات، لأنه يصير واجباً نفسياً شرعاً مستقلاً كسائر الواجبات، فلا دلالة فيها على لزوم قصد التقرب في الواجبات، فبأى دليل يثبت المستدل كونه غيرياً لا نفسياً؟

ولكن الإنصاف عدم تماميه ذلك، لأنه لو سلمنا دلالة على أن الإطاعه للأوامر لا تتحقق إلا مع قصد الأمر المتعين، فيرجع معنى ذلك فى الحقيقه إلى أن قصد الأمر واجب فى العبادات أمراً بنحو الجزئيه أو الشرطيه، كما هى فى الأولى، فكيف يمكن أن يكون قصد الأمر حينئذٍ واجباً مستقلاً فى واجب؟ فهل هو إلا - أنه لا - يكون دخيلاً - فى صدق الإطاعه، ومعلوم أنه خلاف المفروض، والعجب من قائله كيف اشتبه الأمر عليه ذلك؟!

فالأولى فى الجواب هو ما ذكرنا، كما أشار القائل أيضاً إلى بعض ما قلناه، ففى ذلك غنى وكفايه .

ومنها: الأخبار الوارده التى استدلل بها على المدعى، مثل ما رواه الكلينى بإسناده إلى أبى حمزه، عن على بن الحسين عليهما السلام قال: «لا عمل إلا بتيه» (١).

وخبر على بن جعفر عن أخيه وعن أبيه موسى بن جعفر عليه السلام عن آباءه عليهم السلام، عن رسول الله صلى الله عليه وآله فى حديث قال: «إنما الأعمال بالنيات، ولكل امرئ ما نوى،

فمن غزى ابتغاء ما عند الله فقد وقع أجره على الله عزوجل، ومن غزى يريد عرض الدنيا أو نوى عقلاً لم يكن له إلا ما نوى» (١)

وخبر أبي عثمان العبدى عن جعفر عن آبائه عن أمير المؤمنين عليهم السلام قال :

«قال رسول الله صلى الله عليه وآله : لا قول إلا بعمل، ولا قول ولا عمل إلا بتيّه، ولا قول وعمل وتيّه إلا بإصابه السنّه» (٢).

وغير ذلك من الأخبار المشابهه لها من حيث المضمون .

وجه الاستدلال: أنّها تنفى التيّه إلا- ما كانت صالحه منها، وهى ليست إلا ما كانت مقربه إلى الله، فلا تيّه إلا ما قصد به التقرب إلى الله، فيصير الواجب بذلك عبادياً .

ويمكن أن يُجاب عنها: بأنّ المراد من التيّه يمكن أن يكون أحد الوجوه المتصوّره ؛ إمّا أن يراد ما هو ظاهرها من نفى العمل حقيقه بدونها، فهو غير صحيح قطعاً ؛ لوضوح بطلانه، لأنّ العمل صادق ولو لم ينو فيه شيئاً، وهو واضح، مع أنّه لا يناسب مع الإصابه بالسنّه.

أو يكون المراد نفى الصحّه، يعنى لا يكون العمل صحيحاً إلاّ بها، فهذا هو المطلوب لمن ادّعى هذا الأصل.

لكنّه فاسد أيضاً ؛ لأنّه يلزم أن يكون الواجب منحصرأ فى التعيّدى وهو ما قد عرفت بطلانه، أو استلزامه تخصيصاً للأكثر، لأنّ التوضيحات هى أزيد منها قطعاً، فكيف يمكن الالتزام بخروجها ، أو يكون المراد بأنّ الفعل والعمل لا يصير اختيارياً للفاعل، إلاّ ما كان صادراً عن نيّه.

لكنّه فاسد أيضاً، لأنّه أولاً: لا- يدلّ على المطلوب وهو قصد القربه كما هو المقصود ، وثانياً: ذكر ذلك يعدّ من توضيح الواضحات، البعيد عن شأن الإمام

١- وسائل الشيعة: الباب ٥، مقدّمات العبادات، الحديث ١٠.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٥، مقدّمات العبادات، الحديث ٢.

المتصدى لبيان الأحكام لا- مثل ذلك ، وثالثاً : إنَّ قصد العنوان ربّما يكون معتبراً فى بعض الأفعال التى لا تتحقّق عنوانها إلا بقصد التعظيم والإهانة ، والعبادات الشرعيه فهى لاتحتاج إلى قصد العنوان زياده على قصد القربه ، أو يكون المراد من التيه الداعى والمحرّك، فإن كان حسناً فيصير ممدوحاً، وإن كان قبيحاً فيكون

مذموماً، فيصير المعنى أنّ حسن العمل وقبحه مترتب على الداعى والمحرّك، وما قصد من ذلك.

كما قد يؤيد ذلك ما ذكر فى حديث عليّ بن جعفر: «من غزى ابتغاء وجه الله» فى مقابل «من غزى ويريد به عرض الدنيا أو العقال» لا يعطى له إلا ما قصده ، أو يكون المراد هو الجزاء، كما عليه الشيخ الأعظم قدس سره ، فيصير المعنى بأنّه لا يترتب الجزاء على الأعمال إلا- على التيات، نظير كلام الرسول صلى الله عليه و آله من أنّ الناس «مجزون بأعمالهم إن خيراً فخير وإن شراً فشر»، فتكون هذه الأخبار مبيّناً بأنّ الجزاء المترتب على العمل يكون بحسب تيه الفاعل، فتكون نظير قوله تعالى : «قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ»(١)، حيث ورد الخبر فى موردها، مثل خبر سفيان بن عنبسه عن الصادق عليه السلام فى حديث : «والتيه أفضل من العمل، ألا وأنّ التيه هى العمل، ثم تلا قوله تعالى : «قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ»يعنى على تيته»(٢) .

والذى يقرب إلى الذهن من المحتملات هو أحد الأخيرين، وإن كان كلّ واحد منهما قريب المخرج مع الآخر، فلا تكون الأخبار مرتبطة بباب وجوب قصد القربه فى الواجبات التعبديه أصلاً .

ومنها : ما تمسك به صاحب «التنقيح» وهو خير الصدوق قال : «قال

١- سورة الإسراء: آيه ٨٤.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٥، مقدّمات العبادات، الحديث ٦.

الصادق عليه السلام : الصلاة ثلاثه أثلاث : ثلث طهور، وثلث ركوع، وثلث سجود»(١).

وجه الاستدلال: أنه لا- وجه لجعل الوضوء ثلثاً من الصلاة، إلا فيما هو أظهر آثارها وهو العباديه وقصد القربه فيها، كما أنه لا وجه لكونه من الصلاة - كما وقع في حديث السكوني ، عن الصادق عليه السلام عن آبائه عن عليّ عليهم السلام قال : «قال رسول الله صلى الله عليه و آله : خصلتان لا أحبّ أن يشاركني فيها أحد، وضوئي فإنه من صلاتي»(٢).

الحديث - إلا- من جهه كونها عباده، بل مقتضى هذه الأخبار ترتّب جميع آثار الصلاة من الشرائط على الوضوء، إلا ما خرج بالدليل، - كالأستقبال والطمأنينه - حيث نعلم عدم شرطيتها فيه .

هذا، ولكن الإنصاف عدم تماميته الاستدلال على شرطيه قصد القربه فى الوضوء بدلاله هذه الأخبار، لأننا كنا بصدد إثبات وجوب قصد القربه فى كلّ واجب عبادى، منه الصلاة والوضوء ، فإذا ثبت مفروضيه قصد القربه فى الصلاة ثمّ عُيِدّ الوضوء منها، فإنّ إثبات لزوم قصد القربه فيه هو أول الكلام ، هذا أولاً .

وثانياً : عدم معلوميه كون المقصود من الطهور - الذى هو ثلث للصلاه خصوص الوضوء ، بل لعلّ المقصود هو الأعمّ منه، حتّى يشمل الطهاره من الحدث والخبث، فكأنّه أشار إلى شرطيه الطهاره للصلاه .

وثالثاً : إنّه ليس فى صدد بيان أنّ الطهور لابدّ فيه من قصد القربه، بحيث لو ورد دليل خارجى على عدم لزوم قصد القربه فى الوضوء مثلاً- كان هذا معارضاً له، حتّى يلزم الجمع بينهما بالتقييد ، كما أنّ المقصود من عدم المشاركه فى الوضوء فى الخبر الثانى، يحتمل أن يكون المقصود هو المشاركه فى العمل، أى التسيب، لا أن يكون المقصود نفي المشاركه من جهه التيه، حتّى يفيد أنه لابدّ له

١- وسائل الشيعه: الباب ١، مقدّمات الوضوء، الحديث ٨.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٧٤ الوضوء، الحديث ٣.

من قصد القربه فى العمل، فبدل على المطلوب.

مضافاً إلى ما عرفت من أن الصلاة بنفسها أيضاً مورد للكلام، كما لا يخفى .

ومنها: ما رواه فى «التنقيح» عن استاده المحقق النائنى قدس سره ، حيث استدلل بمضمون خبر فى الوضوء بقوله : «يأتى به بنيه صالحه يقصد بها ربّه».

ولكن لم نعر على مثل هذا الخبر فى باب الوضوء فلا يمكن البحث فى أطرافه .

ومنها: ما تمسك به المحقق الهمدانى فى «مصباحه» ، وهو صحيحه زواره

ومحمّد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السلام قال : «إنما الوضوء حدّ من حدود الله، ليعلم الله من يطيعه ومن يعصيه» (١) ، الحديث.

وإدعى بأنّه صريح فى أنّ المقصود به الإطاعة، وهى لا تتحقّق إلاّ مع القصد كما ستعرف .

ولا يخفى ما فيه، لأنّ الإطاعة والعصيان غير منحصران فى التبعديّات وإلاّ يلزم أن لا تكون التوصليات إطاعة ، بل وهكذا ترك المعصيه والاجتناب، حيث لا يحتاج إلى قصد القربه فى الترك، فيلزم أن لا يصدق عليه الإطاعة، ولا أظنّ أن يلتزم به، فكيف استظهر من هذا الحديث وجوب قصد القربه.

هذا تمام الكلام فى جهه الاخبار التى استدلل بها، وقد عرفت الإشكال فى جميعها .

ومن الوجوه المستدلّ بها، الاستظهار العقلاى من لفظ الأمر الصادر من الأمر، بدعوى أنّ المتبادر من الأمر هو إيجاب الشىء لأجل أمره، فحصول الاجزاء بمجرد تحقّقها فى الخارج لا بداعى الأمر، يعدّ خلاف ظهور الأمر.

هذا، وفيه أولاً: قد يمكن دعوى استحاله أخذ قصد الأمر فى موضوع خطاب الأمر، لأنّ قصد الأمر رتبته متأخّره عن وجود نفس الأمر، كما هو متأخّر عن الموضوع ، فكيف يمكن أن يؤخذ بما هو متأخّر عن الموضوع بمرتبين فى

الموضوع المتقدم، كما تقرّر بحثه تفصيلاً في الأصول، فما لا يمكن أخذه في دليل الخطاب لا يجوز إثباته بظهور دليل الخطاب. كما لا يجوز التمسك بإطلاق دليل الخطاب لإسقاط وجوبه، لأنّ وجوب الإطلاق فرع إمكان الإطلاق، فإذا لم يكن ممكناً _ كما عرفت _ فلا إطلاق له حينئذٍ، كما لا يخفى.

وثانياً: لو سلّمنا إمكان ذلك _ أي أخذ قيد وجوب قصد الأمر في تحصيل

الامتثال _ فمع ذلك نقول: لا بدّ في إثباته من دليل دالّ على الوجوب، _ فهذا الدليل ليس إلا نفس دليل الخطاب _ أو بيانه في دليل مستقلّ آخر، وكلاهما مفقودان .

أمّا الأول لأنّ دليل الخطاب مشتمل على المادّه والهيئه ولا ثالث له، فأما المادّه لا تدلّ إلا على أصل المعنى وهو الوضوء _ مثلاً في فرض مسألتنا _ والهيئه لا تدلّ إلا على طلب هذا المعنى، فلم يبق لنا في مثل الأمر بالوضوء دالّ آخر حتّى يدلّ على لزوم إتيان العمل بداعي أمره .

وأمّا الثاني مفقودٌ لأنّه المفروض في المقام، وإلا لا مجال للبحث، كما لو التزمنا مثلاً وجود الإجماع والضروره على ذلك، فلا غرو حينئذٍ .

ومن الوجوه المستدلّ بها حكم العقل بذلك، بتقريب أن يقال: بأنّه يحكم بوجوب الإطاعه في الواجبات، وهي عباره عن إتيان الأمور به بداعي أمره وقصد امتثاله، ولو لم يكن ذلك معلوماً فغايتة الشك في صدق الإطاعه بدون قصد الأمر، فلازم الاشتغال اليقيني هو البراءه، وهي لا تحصل إلا بالإتيان بداعي قصد الأمر .

هذا، لكنّه مخدوش أولاً: بأنّه لو أريد بوجوب الإطاعه بأنّ الطاعه لا تحصل إلا مع قصد الأمر، فالكبرى ممنوعه، لما قد عرفت منّا سابقاً من صدق الإطاعه في الواجبات التوصلية، وترك المحرّمات، من دون لزوم قصد الأمر والنهي .

وإن أريد بأنّه وإن لم يكن دخيلاً في أصل صدق الإطاعه، إلا أنّه هنا كان لازماً

وواجباً، فالصغرى ممنوعه، لأنّه لم يقد دليل من الفعل على وجوبه هنا، لو لم نقل قيام دليل على خلافه، كما هو الحقّ، لأنّ العقل يحكم بوجوب تحصيل مطلوب المولى حسبما يدلّ عليه دليل الخطاب أو يثبتته من دليل آخر مستقلّ نظير دليل نتيجة التقييد الذى قاله المحقّق النائينى، فإذا فرضنا عدم دلالة دليل الخطاب وعدم وجود دليل آخر يدلّ عليه، فلا يحكم العقل حينئذٍ إلا بوجوب إتيان ما هو المأمور به بحسب ظاهر الدليل، فإذا تحقّق ذات الواجب فى الخارج فإنّه يؤدّى

إلى سقوط الوجوب قهراً، لحصول الإطاعة بالنسبه إلى ما يقتضيه ظاهر الدليل، فلم يبق لنا حينئذٍ دليل آخر حتى يحكم ببقاء الوجوب فيما نحن فيه، فلو كان غرض المولى باقياً بعد إيجاد أصل الواجب، لكان عليه البيان، سواء كان بنفس هذا الدليل _ لو قلنا بإمكانه _ أو بدليل آخر لو استحلناه .

وثانياً : لو سلّمنا كون العقل يحكم بذلك، وزال عنّا التردد، فلازمه حينئذٍ وجوب قصد الأمر فى كلّ واجب إلا ما خرج بالدليل.

وأما لو شككنا فى ذلك ولم نقطع بأحد الطرفين إثباتاً ونفيّاً، فلا نسلّم كون المورد من موارد وجوب الاحتياط أو استصحاب الوجوب لقصد الأمر، لأنّ غاية الأمر _ بعد التسليم لما سبق _ هو كون قصد الأمر من قبيل سائر الشرائط للواجب، فلا إشكال _ كما قد قرّر فى محلّه فى الشكّ فى وجوب شرط فى الواجب _ يكون المرجع هو البراءة لا الاشتغال أو الاستصحاب، لأنّ العقل يحكم بقبح العقاب بلا- بيان، لأنّ المولى إذا رأى بأنّ الغرض يبقى بعد إيجاد أصل الواجب دون قصد الأمر _ لمدخليته فى تحصيله _ ورأى بأنّ عقل العبد لا يحثّه على ذلك، وكان مقدوراً من البيان وكان قادراً على أن يبيّنه بنفس هذا الدليل أو من بدليل آخر، فمع ذلك لم يتبه عليه العبد، فلا- إشكال يعدّ فى كون العقاب حينئذٍ عقاباً بلا- بيان ، مضافاً إلى وجود البراءة الشرعيه، وهو دليل «رفع ما لا يعلمون».

فثبت من جميع ما ذكرنا، أنّ العقل أيضاً لا يكون مساعداً لإيجاب قصد الأمر

وامتثاله في صدق إطاعه الأمر، حتّى يكون ذلك أصلاً في كلّ مورد من الواجبات، كما ادّعى بعض بأنّ الأصل في الواجبات هو التّعدييات، بل لا بدّ في كلّ واجب أن يلاحظ دليل مورده بخصوصه، وأنّه هل يدلّ على وجوب قصد القربة والامتثال فيه أم لا؟ وما نحن فيه يكون من قبيل القسم الأوّل _ لا- بدليل الكتاب أو السنّه أو العقل والعقلاء _ من باب وجود الإجماع محصّياً ومنقولاً مستفيضاً، كما نقله شيخنا

الأنصارى عليه رحمه البارى، بل هو من ضرورات المذهب، كما ادّعه صاحب «مصباح الفقيه»، إذ لم ير مخالفاً في وجوب قصد القربة والأمر _ إلا ما هو المنقول عن الإسكافي حيث ذهب إلى استحبابه فقوله مطروح أو مأوّل _، بل قد نقل المحقّق في «المعتبر» عنه خلاف ذلك، _ فوجوب قصد القربة في الوضوء أمرٌ ثابت بين الفقهاء قديماً وحديثاً .

الأمر الثانى: فى أنّ التيه المعتبره هل يجب كونها مقارنه بصوره تفصيليه متّصله بأوّل جزء من العمل _ كغسل الوجه مثلاً، بحيث لو فرض كونه متذكراً عند مقدّمات الوضوء من أخذ الأبريق وجعله عنده لصبّ الماء _ بحيث لو ذهل عن حضوره التفصيلى حينما شرع بإتيان أوّل الجزء من الوضوء، لبطل عمله لفقد الحضور التفصيلى _ وإن كان له حضور إجمالى بالعمل، بحيث لو سُئل عنه لأجاب بأنّى أتوضّأ _ أم لا؟

وبعبارة أخرى: هل يكفى الالتفات بذلك ولو إجمالاً وارتكازاً بما قد عرفت توضيحه أم لا؟

والذى يقوى فى النظر هو الثانى، كما عليه جماعه من المتأخّرين، بل هو متّفق عليه عند أهل هذا العصر، كما ذكره الشيخ الأنصارى قدس سره، وهو موافق لقول المقدس الأردبيلى، وشيخنا البهائى، والمحقّق صدر الدين الشيرازى، والمحقّق الخوانسارى والشيخ الأنصارى والخوئى والآملى والخمينى والسيد فى

«العروه» وأصحاب التعاليق عليها.

والذى يدلّك عليه هو صدق العباده والطاعه واختياريه الفعل بهذا المقدار من التّيه، كما لا يكفى ذلك الارتكاز والإجمال فى حال استدامته فى أجزاء عمل عبادى كثير الأجزاء، حيث لا يمكن حفظ الحضور التفصيلى فيه إلاّ للأوحدى من الناس، رزقنا الله ذلك إن شاء الله .

فمع ذلك، لا يضرّ عرفاً فقدانه بعبادته العباده وكونها متّصفه بالتّيه، وهكذا

يكون الأمر فى المقام بالنظر إلى المقدمات المرتبطه والمتّصله بالعمل ، مضافاً إلى أنا لو شككنا فى اعتبار التّيه أزيد من ذلك فإنّ المرجع حينئذٍ هو أصل البراءه، كما لا يخفى .

لا يقال : إنّ الدليل على إثبات وجوب التّيه حيث لم يمكن إلاّ الإجماع الفاقد للإطلاق اللفظى من جهه أنّه دليل لّبي، فلا بدّ فى مثل ذلك من الاكتفاء بالقدر المتيقّن من التّيه، وهو ليس إلاّ ما كانت متّصله بأول جزء من العمل لا بالمقدمات، فلازمه إثبات قول المشهور فى المقدمتين من إيجاب الاخطار التفصيلى حين العمل ، هذا .

لأننا نقول : هذا صحيح لو شككنا فى صدق العباده والطاعه للتّيه الإجماليه الارتكازيه، لأنّ المتعيّن من الإجماع هو أنّه يعتبر فى الوضوء صدوره عباده ، فإذا قطعنا بصدقها على مثل هذا القصد الارتكازى _ كما يقطع بالصدق بالارتكازى فى أثناء العمل _ فلا يبقى حينئذٍ شكّ حتّى يؤخذ بالقدر المتيقّن فى التّيه، كما لا- يخفى، كما يشهد لذلك ملاحظه حال الافعال الاختياريه العاديه بين الناس، حيث يصدق على اختياريه العمل الصادر قصده التفصيلى حين اداء مقدماته، من لبس الثياب والذهاب إلى السوق لشراء اللحم مثلاً، ولو لم يكن حين لشراء ملتفتاً تفصيلاً .

الأمر الثالث : فى أنّ التّيه حيث كانت واجبه، هل هى جزء للوضوء والصلاه أم أنّها تعدّ شرطاً؟

وقد ذهب بعض إلى جزئيتها، بتوهم أنه إذا قلنا باعتبار المقارنه بين التيه وأول العمل، فيفيدنا ذلك كونها جزءاً للعباده لا شرطاً، هذا كما عن الشهيد .

لكن الإنصاف كونها شرطاً، كما عليه المتأخرين جميعاً، لأنّ العقل والنقل يدلّان على ذلك، أمّا الأوّل لأنّ صحّحه الصلاه والوضوء موقوفه على وجوب التيه قبلها، لا تركّب الفعل منها ومن غيرها، كما هو الظاهر الأوّل من قوله عليه السلام: «لا

صلاه إلا بطهور» كون الطهور شرطاً، وإن استعمل في الجزء أيضاً، كما روى: «لا صلاه إلا بفاتحه الكتاب»، لكنّه قد استفيد من دليل خارج أنّها جزءاً .

وأما الثاني: يستفاد ذلك من انضمام الإجماع بوجوب التيه في الوضوء، مع ما روى من أنّ الوضوء عبارته عن الغسلتين والمسحيتين، كما نقل في كنز العمّال بقوله: «إنّ الوضوء غسلتان ومسحتان»^(١) .

بل وكذلك ما رواه في «المستدرک» عن «كنز الفوائد» عن أمير المؤمنين على بن أبي طالب عليه السلام أنه قال للناس في الرحبه: «ألا أدلّكم على وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله؟

قالوا: بلى، فدعا بقعب فيه ماء، فغسل وجهه وذراعيه، ومسح على رأسه ورجليه، وقال: هذا وضوء لم يحدث حدثاً»^(٢) .

بكون التيه خارجه عن حقيقه الوضوء، ولكنّها موقوفه على الوضوء كما يفهم ذلك في الصلاه أيضاً، من قوله عليه السلام: «أولها التكبير (أو تحريمها التكبير) وآخرها التسليم» من أنّ التيه شرطاً فيها لا جزء، فالمسأله واضحه عندنا لا ستره فيها .

الأمر الرابع: في أنّ التلفّظ بالتيه هل هو واجب أو مستحبّ أو مكروه أو حرام؟ وجوه، بل أقوال؛ لأنّ بعض الشافعيه قد أوجبوه كما في الجواهر، إلا أنّ الإجماع قائم عندنا على عدم وجوبه، إذ لم يذهب إليه أحد .

١- كنز العمّال: ١٠٣ / ٥، الدر المنثور: ٢ / ٢٦٢ .

٢- مستدرک الوسائل: الباب ١٥ الوضوء، ح ٦ .

وأما الاستحباب قد يظهر من بعض، كما عن «الذكرى» نسبته إلى بعض الأصحاب، مستدلاً له بأنه يكون أشدّ عوناً على الإخلاص.

إلا أنه فيه منع ظاهر، بل في «الجواهر»: أنه استحباب عارض لا ذاتي يكون هذا الاستحباب بحسب حال النوى، إذ ربّما يكون في بعض ذكره باللفظ واجباً لتوقف الإخلاص عليه، وهو لا يرتبط بما نحن بصدد، ولذلك قد يمكن الالتزام بحرمة من تلك الجهة، بالنسبة إلى البعض، إذا كان التلفّظ موجباً لزوال إخلاصه .

وأما القول بالكراهه فهو المستفاد من كلام صاحب «الجواهر» لو لم نقل بدلالته على الحرمة، بقوله: إلا أنّ الأحوط الترك مع الاختيار، فراراً من التشريع، وإن كان القول بالحرمة منع ظاهر، لوضوح أنه ليس في التلفّظ بها قصد التشريع حتى يوجب الحرمة، فحينئذٍ ينتج الأمر بين كون التلفّظ مكروهاً _ كما يظهر القول به من كلام «التنقيح» _ أو استحباب كون التيه بالقلب _ كما صرح به صاحب «التعليق» _، بل قد يحتمل ذلك من كلام المصنّف قدس سره في «الشرائع» أيضاً بقوله: وهي إرادته الفعل بالقلب .

في كيفيّة التيه في الوضوء

وأما القول بالكراهه: لعله كان في الصلاة بلحاظ كون التكلّم بين الإقامه والصلاه مكروهاً، لا أن يكون كذلك مطلقاً حتى في مثل الوضوء والحجّ، فمع ملاحظه هذه الخصوصيات قد يكون التلفّظ بها حراماً كما في تيه صلاه الاحتياط التي يحتمل أن تكون جزءاً للصلاه، فلا بدّ بأن تكون خاليه عن المنافيات .

فالأقوى أن يُقال: حيث لا دليل شرعي وارد في ذلك _ في غير الحجّ _ مع كونه ممّا يحتاج فيه كثير من الناس، لما يشهد من كثره السؤال عن ذلك، يفهم أنه يجوز أن يقصده بالقلب، كما يجوز التلفّظ به، إلاّ فيما يلزم أمراً مكروهاً _ كما في الصلاه الواجبه الواقعه عقيب الإقامه _ فلا يعدّ حراماً مطلقاً كما عرفت، كما لا يستبعد استحبابه في مثل الحجّ للإشاره إليه في بعض أخباره .

وكيفيتها أن ينوى الوجوب أو الندب والقربة (١)

(١) واعلم أنه قد وقع الخلاف بين الفقهاء في أنه هل يجب قصد الوجه من الوجوب والندب في العبادات _ ومنها الوضوء _ أو لا؟

فقد ذهب إلى الأول عدد كثير من القدماء والمتأخرين، وهم أيضاً بين قائل بالوجوب وصفاً _ أي بأن ينوى الوضوء الواجب أو المندوب _ وقائل به غايةً _ أي ينويه لوجوبه وندبه _ وبين قائل بالوجوب وجهاً كما وقع في كلام السيد في «العروه» والمراد من الوجه هو قصد ملاك الأمر ومصالحته، كما هو أحد المعاني التي فسّر به في قبال أن يكون المراد من الوجه هو ترك المفسده اللزومه من الترك كما عن بعض المعتزله، أو كون المراد هو الشكر _ كما نقل عن الكعبي _ أو مجرد الأمر كما نقل عن الأشعريه؟

والقول الآخر هو التفصيل بين الصلاة، فيجب قصد الوجوب والندب فيه، وبين غيرها فلا يجب وهو الذي يظهر من «الروضه» بدعوى الشهره على لزوم قصد الوجه في الصلاة _ بل عن «التذكره» وجوب الإجماع عليه، واحتمل صاحب «الجواهر» كون الفارق بين الصلاة وغيرها هو الإجماع .

والقول بعدم الوجوب مطلقاً لا - وصفاً ولا غايةً ولا وجهاً بأي معانيه قصد. فصارت الأقوال أربعة، فالقائلون بالوجوب مطلقاً هم جمع كثير من الفقهاء، كالمحقق في «الشرائع» والعلامة في «المنتهى» و«الإرشاد» و«التحرير» والشهيد في «اللمعه» و«الألفيه»، وهو المنقول عن «الغنيه» و«المهذب» و«الكافي»، وعن الراوندى وابن حمزه وصاحب «السرائر» و«التذكره» و«جامع المقاصد» .

خلافاً لآخرين مثل المحقق في «المعتبر» والمفيد في «المقنعه» والشيخ في «النهايه»، بل نقله الشهيد في «نكت الإرشاد» عن المرتضى، وظاهر الشيخ الطوسي في «الاقتصاد» وفي «الطبريه» وسائر والجعفي و«النافع» والشيخ في

«المبسوط» وصاحب «الجواهر» و«مصباح الفقيه» والشيخ الأعظم والسيد في «العروه»، وجميع من تأخر عنه من أصحاب التعاليق عليها، كما هو الأقوى عندنا أيضاً .

فالأولى أن يذكر ما يمكن أن يستدل به على الوجوب والجواب عنه، فيثبت المطلوب حينئذٍ قهراً ، والذي يمكن أن يخطر بالبال في الاستدلال لهم أمورٌ غير سديده .

منها : أن كل ما يمكن أن يقع ويتحقق في الخارج، على نحوين من الوجوب والندب، من هذا المكلف أو من غيره، كما كان في الوقت من هذا المكلف أو في غيره، كالوضوء والصلاه ، وقابل لأن يعنون بأحد العنوانين، فلا بد فيه من أن يعين بمعين، وإلا يلزم الترجيح من غير مرجح، وهذا الدليل المحقق رحمه الله في «المعتبر».

لكنه مخدوش أولاً : بأنه لا يعين كيفيه لزوم القصدين، كونه بالوصف أو بالغايه أو بالملاك ، بل مقتضاه _ لو سلمناه _ إثبات أصل الوجوب مطلقاً، وهم لا يقولون بذلك _ أى بالإطلاق _ .

وثانياً : إن الدليل أخص من المدعى، لعدم جريان هذا إلا فيما إذا كان تعيين الأمور به متوقفاً على ذلك، نظير الركعتين لصلاه الصبح ونافلتها، أو أربع ركعات في الذمه من الأداء والقضاء والظهيره والقصرية، ففي كل ذلك لابد من تعيينه لتوقف تعيين الأمور به عليه، وهذا لا يثبت فيما إذا لم يكن للواجب إلا فرداً واحداً، كالصلاه الواجبه في الوقت أو الوضوء كذلك، فإنه حينئذٍ لا دليل على وجوب قصد كونه واجباً أو ندباً في مثله بأي طريق من الأنحاء الثلاثه، لوضوح أنه إذا قصد بيان ما تعلق به أمر المولى بما له من الأجزاء والشرائط، متقرباً به إلى الله، فقد أتى به وامثله ما كان واجباً عليه، سواء قصد كونه واجباً أو مندوباً أم لا ، بل حتى لو قصد خلافه كما لو كان واجباً في الواقع وقصد كونه مندوباً، أو كان في الواقع مندوباً وقصد واجباً .

وبعبارة أخرى: ليس الوجوب والندب من قيود الأمور به، الفصل أو المقوم

فى النوع حتّى يحتاج فى تحقّقه إلى قصده .

وثالثاً : لا يكون التعيين موقوفاً على تعيين خصوص الوجوب أو الندب، إذ قد يتحقّق بيان صفه أخرى غيرهما، كأن يقصد ذات الوضوء المخصوص، مثل أن يقصد الوضوء الذى ورد الأمر فى الآثار كمسّ كتابه القرآن، ولكن لا يدرى هل الوضوء فيه واجب أم لا ؟ فلا إشكال حينئذٍ فى تعيينه بذلك، من دون تحقّق قصد خصوص الوجوب أو الندب .

ومنها : إنّ الامتثال بإتيان الأمور به لا يتحقّق إلاّ بإتيانه على الوجه المطلوب، وهو لا يحصل إلاّ بإتيان الواجب واجباً والمندوب ندباً، وذلك لأنّه يجب على المكلف أن يتصوّر متعلّق الأمر، حتّى يكون الداعى له فى إتيانه هو القرب الحاصل من فعله، وهو ليس إلاّ ما ذكرنا، لأنّ تصوّر الصلاه بصوره الإطلاق ليس تصوّراً لما هو الأمر به، لاختلاف أفرادها فى نظر الشارع، مثل صلاه الظهر الواجبه على المكلف الفاقد للموانع فى وقت وجوبها، وقد تكون مندوبه كمن قد صلّى فرادى فيعيدها جماعه، أو هى للصبيّ المميّز لو قلنا بشرعيّه عبادته وصحّتها، وقد تكون محرّمه كما هى بالنسبه إلى الحائض والنفساء.

فهذه الاختلافات ليست إلاّ لاشتغال صلاه الظهر على خصوصيات مختلفه، الموجه لاختلاف حكمها. وحيث كانت الخصوصيه غير معلومه بنفسها، فلا بدّ من تعيينها من كونها واجباً أو مندوبه أو محرّمه، على وجه التوصيف، أو الغايه، وهذا هو المطلوب .

وفيه أوّلاً: لما عرفت فى سابقه بأنّه لا يثبت إلاّ أصل الوجوب، أمّا كونه بالتوصيف أو الغايه فلا، كما لا يخفى .

وثانياً : أنّا لا نسلّم كون جهه وصف الوجوب أو غايته مأخوذهً فى الأمور به، لإمكان كونه ناشئاً من الاختلاف فى الأمور، يعنى اختلاف حالات المكلف أوجب ذلك، لا أصل الأمور به .

وثالثاً: لو سلّمنا كون الاختلاف فى أصل المأمور به، ولكن لا نسلم كون هذه الخصوصية مأخوذة فى متعلق الأمر، كى يحتاج إلى قصدتها فى حصول موافقه إرادته الفاعل لما تعين به إرادته الأمر، مع إمكان أن يقال: بأنّ قصد كونه مطلوباً للمولى بالطلب الثابت فى الواقع يكفى، ولو لم يقصد جهه وجوبه أو ندمه، بل حتّى لو قصد كلّ واحد منهما مكان الآخر جهلاً أو غفله _ بل ولو تعمّداً، لو تمشّى منه قصد القربه فى ذلك _ فإنّ أركان العباده حينئذٍ تكون تامّه من جهه التيه .

ومنها: التمسك بقاعده الاشتغال، بأن يقال: لا إشكال فى كون الذمه مشغوله بالواجب قطعاً، ولا بدّ له من أصل التيه، فيشكّ أنّ الواجب هل يحصل بإتيانها كيف ما شاء، أو لا بدّ من أن يقصدتها مع وصف وجوبه، فلاشتغال اليقيني يقتضى أنواع اليقين، وهذا هو معنى وجوب قصد الوجه فى العباده .

لكنّه أيضاً مخدوش أولاً: بأنّ مقتضى العمل على طبقه، وجوب كلّ من التوصيف والغايه، حتّى يحصل القطع بالفراغ، إلا أن يدعى بأننا نقطع بعدم وجوب كليهما، وأنّى لهم بهذا القطع والدعوى .

وثانياً: إنّ مثل تلك القيود، حيث كانت وجودها متأخراً عن أصل وجود الأمر _ نظير قصد امتثال الأمر حيث يكون متأخراً عن متعلق الأمر برتبتين من تحقيق الموضوع أولاً، ثم وجود الأمر بعده ثم قصد امتثاله _ كذلك تكون فى مثل قصد الوجه، إن قلنا بعدم الاستحاله فى أخذ وجوبه فى أصل الأمر، وكان ذلك ممكناً على المولى، فمع ذلك لم يأخذ ولم يتبه عبده بوجوب ذلك، مع كونه فى صدد بيان الحكم، فلا إشكال حينئذٍ من إجراء أصل البراءه العقلية من قبح العقاب بلا بيان، بل وكذلك البراءه الشرعيه، لأنّه حينئذٍ يندرج فيما لا يعلم .

وإن قلنا بالاستحاله _ نظير صاحب «الكفايه» ومن تبعه _ فحينئذٍ لا بدّ أن يتبه عليه بجعل ثانوى ودليل مستقلّ، وما دام لم يرد فيه ذكر فإنّه يجرى فيه البراءه المذكوره.

فالمقام مقام إجراء أصل البراءه لا الاشتغال.

فبعدما عرفت الإشكال فى تمام الوجوه المذكوره لبيان وجوب قصد الوجه، فلا يبقى لنا دليل على إثباته .

مع أنّ الفقيه بعد الوقوف على أهميه هذه المسأله، وخفائها لعامة الناس _ لأنه ليس ممّا يفهمه عامه الناس بل هو أمر معنوى فى الجملة _ يقف على أنه لا بدّ من الإشاره إليه فى لسان الأخبار، ومع ثبوت هذا الأمر نلاحظ أنه برغم ذلك ليس فى الأخبار والآثار _ مع كثرتها _ إشاره ولا أثر لهذه النكته، فحينئذٍ يطمئنّ الفقيه بعدم وجوبه، ويجوز له حينئذٍ التمسك بأصل البراءه فى مثله، لو عرض له شكّ من تلك الناحيه، فثبت ممّا حقّقناه عدم وجوب قصد الوجه مطلقاً، سواء كان على نحو التوصيف أو الغايه أو الوجه الذى قدّمنا تفسيره .

فإذا عرفت عدم وجوب قصد الوجوب أو الندب _ وصفاً أو غايه _ فعدم وجوب قصد الملاك والمصلحه _ الذى قد وقع فى كلام المتكلمين، ما يوجب توهم وجوب قصده فى العباده _ يكون بطريق أولى، لأنّ وجوب المصلحه والملاك ليس فى جميع الأوامر، لإمكان تحقيق الأمر بدون وجود مصلحه أصلاً فى الأمور، بل ربما كان فيه المفسده، ولكن تحقّق مصلحه فى ذات الأمر يصحّح الأمر، فحينئذٍ ليس فى الواقع شيئاً حتى يقصده، كما لا يخفى .

وممّا ذكرنا فى هذه المسأله تنفّرع عليها فروع، لا بأس بالإشاره إليها، وبيان حكمها :

الأول : ما لو أجمل فى إيقاع شىء كان فى الواقع واجباً، ولكن لم يقصد منه إلاّ نفس أمره مع كونه متقرباً به إلى الله من دون انتباهه إلى كونه موصوفاً بالوجوب، أو معيى بغايه الوجوب، أو كان فيه الملاك والمصلحه فلا- إشكال فى صحته على ما اخترناه، خلافاً لمن اعتبر قصد الوجه، حيث يبطل الفعل عنده قطعاً لفقدان قصد الوجه فيه .

الثانى : ما لو أوقع العمل العبادى كالوضوء الواجب مثلاً، إلاّ أنّه قصد خلاف ما هو الواقع، بأنّ قصد الندب بدل الوجوب، فهو يتصوّر بوجوه ؛ لأنه تارة: يقصده

كذلك خطأً وغفلةً، يعنى كان يقصد الوجوب إلا أنه سهى وقصد الندب مكانه، فهو أيضاً باطل عند من اعتبر قصد الوجه فى خصوص كل فعل. خلافاً لمن لم يعتبره، حيث يحكم بالصحة لتماميه النسبه بركنيها، وهما قصدا الأمر وكونه قريباً، فالوضوء التجديدى يكفى للواقعى لو كشف الخلاف .

وأخرى: اعتقاداً يعنى كان مقصوده الإتيان بما هو الواجب واقعاً، ولكنه اعتقد أنه مندوب أو عكسه، فهو أيضاً كسابقه من الصحة عندنا والبطلان عند من اعتبره، كما قد عرفت بأن ما قصد لم يقع وما وقع لم يقصد، وقد عرفت أيضاً جوابه بأن ركنى التيه هنا تام، فلا وجه للحكم بالبطلان .

وثالثه : تشريعاً ، وهو أيضاً يتصور على وجهين ؛ تارة : بأن يكون تشريع فى خصوص وصفه لا فى أصل الأمر ، وهو إنما يكون فيما إذا جوزنا إمكان التفكيك بين الأمر وصفته فى مرحله التشريع ، وقلنا إنه أراد الإتيان بامثال أصل الأمر الواقعى، إلا أنه شرع فى كونه واجباً، فأتى به بعنوان أنه مندوب تشريعاً، فأصل الأمر حينئذ ليس فيه تشريع ، وإنما كان فى خصوص الوصف.

وهذا وإن أوجب الحرمة فى العمل، إلا أنه كان فى وصفه لا فى أمره وموصوفه، فهو فى جوازه باقٍ، فلا يبعد الحكم بالصحة حينئذٍ، كما اختاره الحكيم وصاحب الحاشيه على «المعالم» والآملى .

وأخرى: بأن يكون التشريع فى أصل الأمر، أو قلنا بعدم جواز التفكيك بين الوصف والموصوف فى التشريع الحرام، يعنى إذا كان الوصف متحققاً بصورة التشريع، كان الموصوف أيضاً كذلك، فحينئذٍ يحكم بالبطلان قطعاً .

ورابعه : تقييداً، يعنى أنه كان يقصد امثال أمر المولى، وقصد القربه به أيضاً، إلا أنه زعم بأن الوضوء كان واجباً له، فأتى بذلك على نحو ما لو علم بكونه مندوباً لما فعل .

وبعبارة أخرى : إن داعويه الأمر له كان على تقدير كونه أمراً وجوبياً، فبان الخلاف، وظهر كونه مندوباً، فهل يحكم بالصحة أو

أكثر الفقهاء المعاصرين _ تبعاً للسيد في «العروه» _ يقولون بالبطلان كالكلباينگاني والشاهرودى والآملی والحكيم، أو على إشكال كما عن الخمينی .

أو يحكم بالصحة، كما عليه الخوئی، ولا يخلو عن وجه، لأن المفروض قصده الأمر وامتناله، مع أنه قد أضاف عمله إلى الله متقرباً إليه ، غايه الأمر أنه كان رجلاً لا يحركه أمر ندبي بل يحركه أمر وجوبی، ولكنه بزعم أنه تخيل الأمر الندبي أمراً وجوبياً وتحرك وأتى به مع تمام أركان التيه، فلم لا يصح؟

وإن كان الأحوط هو الحكم بالبطلان، لأن المحرك له ليس إلا أمراً تخيلاً لا واقعياً ، والله العالم .

الثالث : بأن يأتي بالعمل احتياطاً، كما لو شك في الحدث بعد أن تيقن بالطهاره فأراد أن يتوضى ثانياً احتياطاً، فتوضاً كذلك، فبان الخلاف؟

لازم ما ذكرنا من وجود أركان التيه هو الحكم بالصحة، كما عليه الشيخ الأعظم في «طهارته»، وهو الأقوى عندنا خلافاً لآخرين «كالقواعد» للعلامه و«البيان» للشهيد و«جامع المقاصد» للمحقق الكركي، حيث حكموا بالبطلان ؛ لأن المكلف بحسب الارتكاز في هذه الموارد يقصد امتثال الأمر الواقعي، غايته حيث لا يعلم وجوده قطعاً، فيأتي بالعمل رجاءً واحتياطاً لدرك الواقع ، فحينئذ لو صادف الواقع، ولم يمكن مطهراً، فإن ذلك يعدّ امتثالاً وطاعه للأمر الوجوبی، وإلا كان امتثالاً للأمر الندبي التجديدي، فتيه ما في الذمه من وجود أحد الأمرين مع قصد القربه يكفي في صحة العمل .

نعم ، لا يكفي ذلك لمن يعتبر الجزم في التيه لامتنال الأمر، كما نقل عن بعض، ولكن الأقوى عدم اعتبار الجزم فيها، لعدم دليل واضح في البين .

ثم أنه أشار المصنّف في كلامه إلى اعتبار قصد القربه، فنقول: لا يخفى عليك أن التيه المعتره في العباده، عباره عن قصد الشيء وإرادته، بأن يكون متقرباً به، فالعباده تتقوم بركنين:

أحدهما : الإرادة الموجهه لصيروره الفعل الصادر عنها متّصفاً بالاختيار .

وثانيهما : كون هذه الإراده منبعثه عن أمر المولى، ومأتياً بها بقصد طاعه أمر المولى، المسمّى بذلك أنه داع قُربى، فكانت تسميه نسبه العباده بالقربه من باب تسميه الكلّ بأحد جزئيهما، وهو الجزء الثانى منه، لأنّه العمده فى العباده، أو الجزء الأوّل منهما حيث كان دخيلاً فى اختياريه الفعل .

وحيث كانت الأوامر الصادره من الشارع _ بحسب اعتقاد الإماميه، وفاقاً للمعتزله وخلافاً للأشاعره _ تابعه للمصالح الكامنه فى متعلقاتها، كما أنّ نواهيها أيضاً تابعه للمفاسد الكامنه فى متعلقاتها، وكانت المصالح والمفاسد واقعته فى سلسله علل الأوامر والنواهي ، كما أنّ عنوان الموافقه والمخالفه من العناوين المترتبه على إتيان المأمور به وتركه، أو ترك المنهى عنه، وفعله المترتبه عليها من الثواب والعقاب، بناءً على هذا يمكن أن نقول إنّ لنا هنا أمور ثلاثه :

أحدها: ذات الأوامر الصادره من الشارع .

وثانيهما : الأمور الواقعه فى ناحيه العلل كالمصالح والمفاسد .

وثالثها : الأمور الواقعه فى سلسله المعاليل، كالموافقه والمخالفه، والفوز بالجنّه للثواب، والخوف من النار للعقاب .

فحينئذٍ يقع الكلام فى انبعاث العبد للامتثال من الأوامر، حيث يمكن أن يكون على ثلاثه أوجه، لأنّه: تارة: يكون محرّكه نفس الأمر، أو تكون علّه أخرى، أو معاليله ثالثه، فأماً الأوّل: فإنّه تارة يكون محرّك العبد نفس الأمر، ومن المعلوم أنّ باعثيه نفس الأمر لا يكون إلاّ من جهه معرفه العبد بأهليه المولى للعباده، وأنّه يجب إطاعته، لوضوح أنّ السؤال عن لميّة الشىء لا بدّ أن يترتب على ما لا يحتاج فيما بعده من السؤال بل يعدّ السؤال بعده قبيحاً، ومن الواضح أنّه لو سئل عن العبد لم يعمل ذلك؟ يقول: لأنّ المولى قد أمرنى ذلك، فلم يكف ذلك عن السؤال، ولهذا لو سئل عنه لم أوجب على نفسك إجابته دعوه المولى ؟ يجيب

بأنه مولاى وأنا عبده، وكان ذلك مقتضى العبودية والمولوية، فإن السؤال بعد ذلك بلم كان إطاعه المولى مع العلم بمولويته واجباً؟ يكون لغواً لأن اقتضاء المولوية يفيد ذلك عقلاً فلا وجه للسؤال عنه بعده، كما لا يخفى .

ومن المعلوم أن داعويته الأمر بنفسه للتحرريك، إنما ينشأ من معرفه العبد بأهليته المولى للعباده ، غايه الأمر أن العمل الذى ينطبق عليه عنوان العباده، تارة يكون بذاته كذلك، من دون احتياج إلى القصد فى صدق العباده، كالسجود حيث أنه يكون بذاته خضوعاً وتذلاً من دون حاجه إلى قصد ذلك .

وأخرى : بأن لا يكون كذلك إلا بالقصد، كأكثر الأعمال من الأفعال كقراءه القرآن والدعاء ونظائرها، فهذا القسم منه إذا كان المحرك والباعث لإتيانه هو نفس الأمر، يكون ذلك هو أقوى أقسام العباده، لكونه عباده ناشئه من معرفته بأهليه الأمر، وهى تعد عباده الأحرار، كما هو حال عباده مولى الموالى وسيد المتقين أمير المؤمنين على بن أبى طالب عليه السلام بقوله : «ما عبدتك خوفاً من نارك، ولا طمعاً إلى جنتك، بل وجدتك أهلاً للعباده فعبدتك»(١).

وأما القسم الثانى وهو محرّك به الأمر بعليته، وهو يتصور على وجهين أيضاً : لأنه تارة: يكون الملاك المحرك منضمّاً مع الأمر، لا بأن يكون بنفسه محرّكاً، بحيث لو لم يكن الأمر معه لما كان محرّكاً.

ففى هذا القسم أيضاً لا إشكال فى صحه العباده، لأن المحرك حقيقه حينئذ هو الأمر لا الملاك وحده، هذا كما فى «مصباح الهدى» .

ولكن الإنصاف أن الأمر حينئذ لا يكون بنفسه محرّكاً، لأنه المفروض، بل هو مع الملاك يكون محرّكاً، فحيث يكون العمل صادراً عن أمر المولى وإطاعته، وكان متقرباً به إلى الله، فيكون محكوماً بالصحة، لتحقق ركن التيه المعتبره فى العباده .

وأخرى: ما إذا كان المحرّك هو نفس الملاك، بحيث لولاه لما كان الأمر بنفسه محرّكاً، فهو مورد للخلاف، حيث أنّ المختار عند صاحب «الجواهر» هو عدم الصحّة، حيث استدلّ بأنّ العبادة لا تتحقّق إلاّ بصدق الإطاعة، وهي لا تصدق إلاّ بامتنال الأمر، ولا- ربط للملاك في صدق العبادة أصلاً، بل لو أمر المولى بما لا ملاك فيه، أو كان مع المفسده وأتى العبد بما أمره بقصد إطاعه أمره كان عباده وصحيحه، فوجود الملاك وعدمه، وقصد تحقّقه وعدمه، أجنبيٌّ عن صحّة العبادة.

هذا، خلافاً للآخرين منهم الشيخ الأعظم والآملى، حيث اختاروا القول بالصحّة.

بل قال الشيخ: «بأنّ مدخلية قصد الملاك كان مدخلية في تحقّق الطاعة أشدّ من قصد الأمر نفسه، حيث قاس رحمه الله ذلك بمثال حال عبيدين علما بعطش المولى، مع عدم صدور أمر منه بإحضار الماء، فامتنع الأول عن إحضاره معتذراً بأنّ المولى لم يأمر به، وبادر الآخر بإحضاره لعلمه بعطش مولاه، فلا محاله يكون الأخير أطوع لمولاه من الأول». انتهى ما حكى عنه.

ولكنّ الإنصاف أنّ القياس مع الفارق، لأنّ ما نحن فيه يكون فيما إذا لم يتحرّك من الأمر الموجود بنفسه، بل حرّك عن ملاكه، بخلاف المثال حيث قد فرض عدم وجود أمر فيه، فلا إشكال في أنّ هذا العبد العالم بالملاك والآتى بالماء يعدّ أطوع من الآخر، ولكن الأطوعيّه في فرض مسألتنا مشكل جداً.

كما أنّ الآملى قدس سره أيضاً قد خرج عن فرض المسألة في مقام اختياره، لأنّه قد فرض كون المسبّب للمحرّك هو كلّ واحد من الأمر والملاك، فقال ما هذا نصّه ومحضّله في المقام: «إنّ صحّة الإتيان بالوضوء بداعي ملاك الأمر به، بمعنى أنّه إذا لم يكن مرتبه المكلف في المعرفة والمحبه لمولاه إلى درجه يتحرّك بنفس الأمر، لكنّه من جهه معرفته بأنّ المولى لا- يأمر إلاّ بملاك في متعيّن أمره، يتحرّك عن أمره، باعتبار علمه بالملاك، وإن كان علمه به بنفس تعيّن الأمر، ومرجع هذا إلى كون الملاك والأمر المسبّب عنه كليهما موجبين لتحريك العبد، بحيث لو علم

بالملاك من غير ناحيه الأمر لما كان يتحرّك، وكذلك لو علم بالأمر من غير أن يكشف الأمر عن الملاك، لما تحرّك نحو العمل.»

والحقّ أنّ هذا كافٍ في صحّحه العمل العبادي، إذ لولاها للزم بطلان عبادته أكثر من لا ينبعث نحو العمل بمجرّد الأمر به، بل إنّما يحزّكهم الأمر لعلمهم بسببه، بما فيه من المصالح والعلل» انتهى كلامه .

فيرد عليه أولاً: بأنّه خارج عن الفرض، لما قد عرفت بأنّ ما فرضه كان هو القسم الأول، وقد عرفت صحّحه عبادته، وما نبحت عنه هو فيما إذا لم يكن الأمر محرّكاً لا بنفسه ولا بانضمام الملاك، بل المسبّب هو الملاك، غايته كان طريق الالتفات إليه بواسطة الأمر، فهل يكفي هذا في صحّحه العباده أم لا؟ فأنّه أوّل الكلام .

وثانياً: ما ادّعاؤه بأنّه لولا صحّحه عبادته من تحرّك بالملاك، للزم بطلان عبادته الأكثرين، لأنّهم منبعثون عن طريق العلم بالملاك، أمرٌ عجيب، لوضوح أنّ أكثر الناس لا يتوجّهون إلى المصالح والعلل .

نعم، ذلك يصحّ للخواص وهم قليلون، كما لا يخفى .

كما أنّ دعوى كثرتهم للمتحرّك عن الملاك والأمر هنا أيضاً لا يخلو عن إشكال، كما هو واضح لا خفاء فيه .

والأقوى أن يُقال في ذلك بأنّه إن اعتبرنا في صحّحه العباده وجود قصد امتثال الأمر _ كما ادّعاؤه البعض _ ولا يكتفى بوجود الملاك ومحرّكته، فلازمه البطلان، كما ذكره صاحب «الجواهر» قدس سره .

وأما لو لم نقل بذلك، وقلنا بكفايه كون العمل محبوباً عند الله، ومشتماً على الحسن الفاعلي والفعلي، وأتى به بقصد القربه، ولم يكن ذات العمل مبعوضاً للمولى، فلا محاله تكون العباده صحيحه.

وهذا، هو الظاهر، وسوف نشير إلى نظائره فيما بعد إن شاء الله تعالى، كما وافقنا عليه السيد الاصفهاني في «الروائع»، بل وكذلك صاحب «الكفايه» على

ما بالي، ولعله هذا هو مراد الشيخ الأعظم قدس سره .

وأما القسم الثالث: وهو ما لو كان المحرّك للعبد المعاليل من الفوز بالثواب والجنّة، والخوف من العقاب والنار، أو الموافقه للأمر، أو الفرار عن المخالفة، فهذا القسم أيضاً يتصوّر على ثلاث صور :

الأولى: ما لو قصد الموافقه للأمر، أو الفرار عن مخالفته ، فالظاهر صحّحه العباده، لأنّ الموافقه والمخالفه ليس إلاّ الإتيان بالمأمور به وتركه، فلا يكون الإتيان به إلاّ بأن يقصد امتثال أمره، فنسبه الموافقه يرجع مآله إلى قصد امتثال الأمر، وهو معنى صحّحه العباده .

الثانية: بأن يقصد الثواب فوزاً بالجنّة والحدود والقصور، أو فراراً من العقاب ونظائره، لكن عن طريق امتثال الأمر، كما هو عباده أكثر الناس، خاصه في الأدعية والصلوات المقامه لأجل قضاء الحاجات، من حوائج الدنيا والآخرة كطلب سعه الرزق ورفع الهمّ والغمّ وشفاء السقم، وغير ذلك .

فهو أيضاً محكوم بالصّحّه، لأنّه فضلاً عن تحليه بما هو شرط في التّيه من قصد امتثال الأمر، وكون العمل عبادياً وقريباً، لا دليل للمنع عن الصّحّه عقلاً ولا نقلاً، بل الدليل على خلاف المنع قائم لما قد عرفت من تماميه أركان التّيه وشرائطها، هذا بحسب العقل .

وأما بحسب النقل، فقد ورودت أخبار كثيره من الوعد والوعيد، لأجل ترغيب الناس لإقامه الصلوات وقراءه الأدعية نيلاً للثواب والجنّة والحدود، أو يرهبونهم عن العقاب والنيران وأمثال ذلك، مضافاً إلى ما عرفت من قول أمير المؤمنين عليه السلام من تثليث العباده حيث نفى القسمين الآخرين، وهو الخوف عن النار، والطمع إلى الجنّة عن نفسه، المشعر بوجود الآخرين لغيره عليه السلام ، مضافاً إلى ورد الحديث في تقسيم العباده إلى ثلاثه، من عباده الأحرار، وعباده الاجراء، وعباده العبيد، مثل خبر هارون بن خارجه عن الصادق عليه السلام قال : «العباده (إنّ

العباده) ثلاثه قوم عبدوا الله عزوجل خوفاً، فتلك عباده العبيد ، وقوم عبدوا الله تبارك وتعالى طلب الثواب، فتلك عباده الأحرار ، وقوم عبدوا الله عزوجل حباً له، فتلك عباده الأحرار، وهي أفضل العباده»(١).

فحكم هذه الصوره واضحه .

وثالثه : بأن يقيم العباده طلباً للثواب، أو خوفاً عن العقاب _ دنيوياً كان أو أخروياً _ لكن من دون التفات إلى قصد امتثال الأمر ، بل كان تمام العله في محرّكته ما ذكرناه، بحيث لو لم تكن تلك الآثار مترتبه لما تحرّك نحو العمل ، فقد يمكن أن نقول بالصحه، من جهه ما ذكرناه سابقاً، من كون النهي بنفسه محبوباً عند الله، وذا مصلحه راجحه في الواقع، ومشتماً على الحسن الفعلى والفاعلى، ولا يكون مبغوضاً ومبغداً، فيحكم بالصحه ، ولكن الإجماع المستفاد من كلمات الفقهاء، ولم يشاهد خلافاً من أحد، هو الحكم بالبطلان في هذه الصوره، بلا فرق بين كون المقصود أمراً دنيوياً أو أخروياً ، ولعل وجهه أنه لم يتقرب بذلك إلى الله، إذ لم يقصد إلا سعه الرزق مثلاً وهو المحرّك له فقط، من دون قصد الأمر، أو القرب إليه تعالى ، فالحكم بالبطلان في هذه الصوره لا يخلو عن قوه، كما ادعى العلامة في «أجوبه المسائل المهنيّه» اتّفاق العدليه على البطلان في هذه الصوره، كما قاله أيضاً في «القواعد» ونسبه إلى أكثر الأصحاب، كما نقل عن الفخر الرازى الاتّفاق على ذلك من المتكلمين .

نعم ، قد يشاهد الخلاف عن ابن زهره، حيث فسّر القربه بطلب المنزل الرفيعه عند غسل ثوبه .

وعن الحلبي: بالحكم بالاستحباب، أن يرجو المصلّى بفعل الصلاه مزيد الثواب، والنجاه من العقاب.

وهل يجب نية رفع الحدث، أو استباحه شيء مما يشترط فيه الطهاره؟ الأظهر أنه لا يجب (١) وضعفهما واضح، لو لم يكن مقصودهما القسم الثاني من الأقسام، كما لا يبعد أن يكون كذلك .

في الوضوء / نية رفع الحدث أو الاستباحه

ولا يخفى عليك أنّ المراد من قصد القربه، هو التقرب إلى الله، سواء كان بواسطة قصد امتثال الأمر، أو كان بلحاظ كون العمل محبوباً عند الله، فأراد إتيانه حباً له ولو لم يكن أمراً في البين، لأجل مزاحمته مع شيء، أو لم يكون إظهاره مصلحة ولكن العبد علم بذلك فأتى به قربه إلى الله، ولعلّه المراد من قوله تعالى: «وَأَسْجُدْ وَاقْتَرِبْ» (١) وقوله تعالى: «وَيَتَّخِذْ مَا يُنْفِقُ قُرْبَاتٍ عِنْدَ اللَّهِ وَصِيَلَاتِ الرَّسُولِ أَلَا إِنَّهَا قُرْبَةٌ لَهُمْ» (٢) حيث يكون المقصود هو التقرب إليه بذلك، غايه الأمر حيث كان بحسب النوع يكون الأمر موجوداً في موارد العبادات، فيكون قصد القربه فيها نوعاً منضمّاً مع قصد امتثال الأمر، فلذلك توهم كون معنى قصد القربه هو قصد الطاعه، وامتثال الأمر، كما ذكر صاحب «الجواهر»، وإلا فإنّ دعوى انحصاره فيه كما يستظهر من صاحب «الجواهر» _ لا يخلو عن شيء .

(١) فهل يجب في الوضوء المبيح للصلاه _ لا غيرها للاتفاق بعدم لزوم قصد رفع الحدث والاستباحه فيه، هذا كما عن الشيخ الأعمش في «طهارته»، مع أنه نقل لزوم نية الاستباحه لغير الصلاه مما اشترط فيه الطهاره كالطواف عن ظاهر «اللمعه»، وكيف كان _ نية رفع الحدث كما نقل عن بعض كتب الشيخ؟

أم يجب نية الاستباحه للصلاه وغيرها _ كما هو ظاهر «اللمعه» تبعاً للمحكي

١- سورة العلق: آيه ١٩.

٢- سورة التوبه: آيه ١٠٠.

فى «غايه المراد» عن السيد المرتضى، بل لعله يظهر من الشيخ فى «الخلاف»

و«الاقتصاد»؟ أم يجب أحدهما تخييراً _ كما يظهر عن «المبسوط» وموضع من «الوسيله» و«السراير» مدّعياً عليه الإجماع، و«المعتبر» وأكثر كتب العلامه والشهيد وفخر الدين فى «رساله التيه» _ ؟

أو يجب كلاهما _ كما هو ظاهر «الكافى» و«الغنيه» وموضع آخر من «الوسيله»، وحكى عن «الاصباح» والرازى والقاضى والمصرى _ ؟

أو لا يجب شىء منهما _ كما هو ظاهر «النهايه» والمحكى عن «التبرى» لابن طاووس، ومنهم المصنّف هنا، بل وعليه جماعه من متأخرى المتأخرين، وعليه الشيخ الأعظم والهمدانى وصاحب «الجواهر»، والسيد فى «العروه» وأصحاب التعليقات عليها _ أم لا؟

وجوه وأقوال: فقد استدللّ للأول بأمر لا يمكن الاعتماد عليها لبطان جميعها :

منها: بأنّ الوضوء شرّع لرفع الحدث، فلا بدّ من إتيانه بقصده، حتّى تتطابق الإراده الفاعليه مع إرادته الأمرى، فيتحقّق بذلك الامتثال وإلا فلا .

وفيه: أنّ مجرد كون تشريعه لذلك، لا يستلزم إثبات وجوب نيتها، مع عدم كون رفع الحدث من مشخّصات الوضوء ومقيداته، بل هو من الآثار المترتبه عليه كالاستباحه، حيث أنّها تعدّ من الآثار .

نعم، لو كان القصد المذكور من مقوماته، أو دخيلاً فى عباديه الوضوء، فللشرط وجه، ولكن كليهما ممنوعان لعدم قيام دليل على إثباتهما، لأنّه لو كان المكلف جاهلاً بما شرّع _ كما هو كذلك غالباً _ وأتى به مع قصد القربه كان كافياً فيصحّته .

مع أنّ ظاهر الكتاب من إيجاب الغسلتين والمسحّتين، وكذلك السنّه كما فى الوضوءات البيانيه، أقوى شاهد لكفايه العمل وصحّته، من دون حاجه إلى قصد رفع الحدث .

مع أنّ مقتضى سكوت الأئمة عليهم السلام عن ذكر ذلك ممّا للعموم فيه خفاء فى

الجملة، مع كونه مورد الحاجة لهم، يوجب الاطمئنان للفقهاء على الفتوى، بعدم الوجوب، كما هو كذلك بحسب الاعتبار .

مع أنّ مقتضى قاعده البراءة العقلية من قبح العقاب بلا بيان، والبراءة الشرعية هو عدم الاعتبار، مع ما عرفت من الإطلاق المقامى من ظاهر الكتاب والسنة .

ومنها : بأنّ الموضوع مشترك بين ما هو الرفع للحدث وغيره، فلا بدّ من تمييزه بالقصد، وإلا فلا يكون رافعاً .

وفيه: أنّ مجرّد الاشتراك بينهما لا يوجب تعدّد الموضوع فى الحقيقة والواقع، لوضوح أنّ الموضوع ليس إلا حقيقة واحده، ويكون رفع الحدث والاستباحة وغيرهما من الأوصاف اللاحقه له، بحيث لو صادف الواقع بما كان فيه حدثاً واقعاً غير مميّز يرفعه، أو صادف ما يقتضى الاستباحة لما اشترط فيه الموضوع أباحه، وإلا فلا .

وبالجملة : إنّ الأسباب الشرعيّة تكون كالأسباب العقلية مؤثّره، من دون توقّف تأثيرها على قصد موجدتها ، ولذلك نحكم بكفايه كون العمل مأثياً بما له من الأجزاء والشرائط بداعى قربى فى صحته ، فلو جهل كونه رافعاً للحدث، أو اعتقد خلافه، ثمّ ظهر ما هو الواقع فلو توضحاً بزعم أنّه كان متوضّياً، حتّى يكون الموضوع تجديدياً، فظهر كونه رافعاً أو بالعكس _ أى قصد رافعيته للحدث فبان خلافه وصيرورته تجديدياً كان وضوئه صحيحاً، ويؤثر أثره _ فلو كان القصد بخصوصيه كذا دخيلاً فيه، كان اللازم هو الحكم بعدم الكفايه والصحة .

ومنها : بأنّ ذلك لو لم ينو رفعه، لم يرتفع الحدث، لأنّه مقتضى ما ورد فى الحديث بأنّ: «لكلّ امرئ ما نوى وإنّما الأعمال بالنيات» هذا .

وفيه : بأنّه ينافى كون ما قصد فقد وقع له، مع تحقّق رفع الحدث بدون قصده، لأنّ الظاهر من الحديث هو أنّ قصد الموضوع موجبٌ لوقوع الموضوع، وارتفاع

الحدث إن كان محدثاً بالأصغر غير الدائم، وإلا فلا .

هذا، مع إمكان أن يُقال : بأن رفع الحدث إن كان مجرد قصده بنفسه كافياً في تحقّق رفع الحدث الموجود، فحينئذٍ أئى حاجه فى لزوم قصد القربه فى الوضوء، لأنّه قد حصل ما هو شرط الطهاره بدون قصد القربه أيضاً، مع أنّ فساده واضح .

مضافاً إلى أنّه فرق بين أن يكون رفع الحدث من الآثار، فيكون معناه أنّ الوضوء الذى أتى به مع قصد القربه يكون رافعاً للحدث، وبين أن يُقال بأنّ الوضوء الذى كان يقصد كونه رافعاً للحدث أتى به بداع القربه، ويكون صحيحاً، حيث يكون رفع الحدث من القيود ، ومن المعلوم _ ممّا سبق ذكره _ صحّه الأوّل منهما لا الثانى .

مع أنّ القائلين بوجوب قصد رفع الحدث أو الاستباحه، لم يتعرّضوا لكيفيته وجوب نيتهما، وأنّه هل هى بصوره التوصيف، أو بصوره تصوّر الغايه حتّى يتّضح مقصدهم ببيان مطلبهم، فراجع كلامهم .

ويستدلّ للقول الثانى بأمرين :

الأوّل: بقوله تعالى : «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ» (١) الآية ، حيث إنّها تدلّ على أنّ الوضوء قد وجب لأجل الصلاه ، فليس المقصود من إيجابه لأجلها إلاّ حصول الاستباحه للدخول فيها، نظير ما لو قيل: إذا لقيت العدو فخذ سلاحك ، الظاهر فى كون وجوب أخذه كان لأجل لقاء العدو، فيصير ذلك عنواناً مشيراً إليه، أى كان وجوبه لأجل ذلك، فلا بدّ من قصد العنوان حتّى يصير امتثالاً لأمره، وهذا هو المطلوب .

الثانى: صحيح زراره ، عن أبى جعفر عليه السلام قال : «إذا دخل الوقت وجب الطهور والصلاه، ولا صلاه إلاّ بطهور» (٢) .

١- سورة المائدة: آيه ٦.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٤ الوضوء، الحديث ٤.

حيث يدلّ على أنّ الطهور كان لأجل الصلاة، فلو لم ينو إباحه دخوله فيها لم

يتحقّق ما هو المأمور به.

هذا، ولكن الإنصاف عدم تماميته كلا الأمرين .

فأمّا الأوّل: _ مضافاً إلى أنّ مقتضى هذا الدليل _ على فرض التسليم _ إثبات الحكم لخصوص الصلاة لأحد قسمي الوضوء ما هو مبيحاً للدخول فيها، وأمّا غير المبيح من الرفع للحدث أو الوضوء التجديدي الذي يكون غير مبيح وغير رافع فلا يشملهما _ أنّه إمّا تدلّ على أنّ الدخول في الصلاة متوقّف على تحصيل الطهاره، وأمّا أنّ تحصيلها لا يكون إلاّ بالقصد، وأمّا نيته فلا ، لعدم وجود دليل يدلّ على ذلك، حيث قد عرفت في رفع الحدث بأنّه والاستباحه تعدّان من الآثار المترتبه على الوضوء قهراً _ سواء قصدتهما أو لا ، سواء علم المكلف بهما أو جهلهما _ .

لا يقال : ليس الأمر بالوضوء الصلّاتي إلاّ كالأمر بالقيام لإكرام زيد في قوله : قم لإكرام زيد عند مجيئه ، فكما أنّه إذا قام عند مجيئه لا بقصد إكرامه، لا يحصل الامتثال، فهكذا يكون في المقام، حيث أنّ الوضوء بدون الاستباحه لا يحصل به الامتثال .

لأنّ نقول: بأنّ القياس مع الفارق، لأنّ الإكرام أمرٌ قصدي، فلو لم يتم بهذا القصد لم يكن إكراماً ، هذا بخلاف الإستباحه، حيث تعدّ من آثار الوضوء الواجد للشرائط، لما قد عرفت أنّ هذا الأثر يترتب عليه سواء علم المكلف به أو لا ، وسواء قصده أو لا .

في الوضوء / تنبيهات حول النيّه

وأما الثاني: مضافاً إلى سريان الجواب المذكور في الدليل الأوّل إليه، نقول هنا بأنّه لا يجب علينا حين دخول الوقت إلاّ شيئين، وهما الطهور والصلاه، وكون الطهور لا بدّ أن يتقدّم على الصلاه، لقوله بعد ذلك : «إنّه لا صلاه إلاّ بطهور» .

وأما وجوب كون الطهور مع قصد الاستباحه للصلاه ، فمما لا دليل لفظي ظاهري عليه ، مضافاً إلى ما عرفت بأنّه إن كان قصداً الاستباحه كافياً في تحقّق

الطهاره، فإنه يلزم أن يكون حال الوضوء كحال سائر الواجبات التوصلية من

سقوط أمره بمجرد حصول الطهاره _ كالتوضيحات مثل غسل الثوب _ مع أنه واضح البطلان، لأنه يحتاج إلى قصد القربة، ولا يُغنى قصد رفع الحدث أو الاستباحه عن قصد القربة في المقام قطعاً .

مع إمكان دعوى التلازم بين قصد رفع الحدث وبتيه الاستباحه، ولعلّ لذلك ادعى بعضهم التخيير بينهما، لأنّ قصد أحدهما يكفى عن الآخر، وإن كان هو أيضاً مخدوشاً لمنع الملازمه بينهما واقعاً، لإمكان حصول الاستباحه بدون رفع الحدث، كما في وضوء المسلوس والمبطون والمستحاضه، ولقد مثل الآملى قدس سره لصوره عكسه بوضوء الحائض بعد النقاء قبل الغسل، حيث أنه رافع للحدث الأكبر مع الغسل والاستباحه في الوضوء قبل الغسل .

لكنه لا- يخلو عن شيء لأنه إن كان رافعيته مفروضه مع الغسل، فيكون مبيحاً أيضاً معه، وإن كان المقصود بأنه بنفسه لا يكون مبيحاً لا مع الغسل، فكذلك لا يكون رافعاً للحدث بدون الغسل أيضاً .

ولكن يكفى في نفي التلازم بينهما وجود فرد واحد يفترق بينهما، كما لا يخفى هذا أولاً .

وثانياً: إنّ الملازمه الواقعيه _ لو سلّمناها _ لا يقتضى تحقّق الملازمه في القصد أيضاً، إذ ربما يمكن أن يكون المكلف عارفاً بتوقّف صحّه الصلاه على الوضوء والطهاره، ولا يعرف كونه مبيحاً حتى يقصده .

ومما ذكرنا من الإشكالات الوارده على إثبات كلّ واحد من قصد رفع الحدث والاستباحه، وأنه لا دليل لنا لذلك، يظهر فساد القول الثالث أيضاً، لأنه مبني على أحد الوجوه المذكوره في الطرفين .

كما ظهر ممّا ذكرنا فساد القول الرابع، وهو وجوب الجمع بينهما في القصد بالأولويه، لأنه إذا لم يثبت وجوب كلّ واحد بالخصوص بالأدله السابقه، فبأى

دليل يوجب إثبات وجوب الجمع بينهما .

فلم يبق لنا من الأقوال شيئاً إلا قول الخامس، وهو عدم وجوب قصد رفع الحدث والاستباحه، لعدم وجود دليل يقتضى ذلك من النقل والعقل، بل الدليل على خلافه موجود، كما حَقَّقناه فلا نعيد .

ويتفرَّع على هذا صحَّه الوضوء الذى قصد فيه رفع الحدث، فبان أنه كان متوضِّئاً فيصير وضوءه تجديدياً، كما يصحَّ صورته عكسه، بأن ينوى الوضوء التجديدي، فيظهر بعد ذلك كونه محدثاً، فإنه يكفي فى رافعته للحدث وإن لم يقصده، لعدم اعتباره مع تماميته أركان التيه، من امتثال الأمر مع قصد القربة، كما عليه صاحب «الجواهر» وكثير من الفقهاء، حتى مثل المحقق الذى اعتبر قصد رفع الحدث فى «المعتبر» فإنه قد أفتى بصحَّته هنا، ومما أوجب تعجُّب صاحب «الجواهر» قدس سره .

بقى هنا تنبيهاتٌ حول التيه

لا بد لنا من ذكرها :

الأول : بعدما عرفت من المباحث السابقه، بأن الطهاره الشرعيه بمعنى رفع الحدث وإباحه الدخول فيما يشترط فيها ذلك، وهى لا- تتحقَّق إلا- على فرض تحقُّق الوضوء على نحو العباده ، لكون الوضوء أمراً تعديدياً، ووقوعه كذلك لا- يكون إلا بعد وجود الأمر، ليتمكَّن من قصده وقصد موافقه إرادته الشارع، ولا أمر بالوضوء لأجل الصلاه إلا على الوجوب الغيرى، الذى كان مثل ذلك مختصاً بالمقدمات، لأن رفع الحدث أيضاً يعدُّ من إحدى المقدمات، فيستلزم الدور، لأن وجود الأمر الغيرى عليه موقوفٌ على اعتبار الوضوء رافعاً للحدث من باب المقدمه، ومقدميته موقوفه على كونه مأتياً به على وجه العباديه، وإتيانه كذلك موقوف على وجود الأمر الغيرى، فالأمر الغيرى موقوف على الأمر الغيرى بواسطه واحده، فهذا هو الدور الصريح .

فقد ظهر من هذا البيان إشكالان : أحدهما : لزوم الدور كما عرفت .

وثانيهما : أنَّ قصد الأمر الغيرى كيف يمكن أن يجعل الوضوء عباديًّا، مع أنَّ الثابت بين الأصحاب هو أنَّ الأمر الغيرى أمر مقدّمى، وهو توصيلى مجعول لأجل الوصول إلى ذيه، وليس بتعديدى، وما لم يصير الوضوء عباديًّا لم يتحقّق شرط الصلاه ونظائرها .

ويمكن أن يقال فى الجواب عن الأوّل: أوّلاً : بأن نلتزم بأمر آخر متعلّق بالوضوء، بعنوان جعله مقدّمه للصلاه فيكون قصد ذلك الأمر الذى ليس بغيرى موجباً لعباديته، لا قصد أمر نفسه الغيرى المترشّح عن أمر ذى المقدّمه، حتّى يرد ما قد عرفت من الدور وغيره .

وإن كان ممكناً، ولكنّه مخدوش بأنّه يكون خلاف الفرض، لأنّه ليس لنا أمر نفسى يتعلّق بالوضوء بعنوان كونه مقدّمه للصلاه وأمثالها، فلا بدّ فى كونه مقدّمه قصد الأمر المتعلّق المشروط به ، وهو واضح .

وثانياً : الالتزام بحصول رفع الحدث قبل ملاحظه الأمر الغيرى _ أى يحصل رفعه بقصد رفعه من قبل تعلق قصد امتثال الغيرى عليه، حتّى لا يوجب الدور _ صحيح ويدفع به الدور، لكن فيه ما لا يخفى، من كونه مخالفاً للإجماع، إذ أنّ رفع الحدث ليس مثل رفع الخبث، فلا يوجب سقوط الأمر بمجرد حصول قصد رفعه من دون قصد القربه وقصد امتثال الأمر، فيعود المحذور كما لا يخفى .

فالأولى فى الجواب أن يُقال أوّلاً : بإمكان الالتزام بكون الوضوء بنفسه مأموراً بأمر استحبابى، ومشتماً على محبوبيه ذاته، فمع ذلك العنوان صار مقدّمه للصلاه وغيرها لا بذاته، من دون رجحان فيه، حتّى تستمدّ المحبوبيه والعباديه عن أمره الغيرى فيلزم الدور بما قد عرفت.

وهذه الدعوى ليست ببعيد، كما ستعرف بيانه عن قريب إن شاء الله .

وثانياً : إنّ هذا الإشكال إنّما يتوجّه بناءً على مذهب من استحال شمول لسان

الأمر لما يكون متأخراً ولاحقاً به من مرتبه أو مرتبتين، مثل قصد القربه، وقصد

امتنال الأمر، كما عليه صاحب «الكفايه» وكثير من الأصوليين .

وأما لو كان ذلك غير مستحيل، لما حَقَّق في محلّه عن بعض المحقِّقين، ولعلّ نحن نتبعه، فلا مانع حينئذٍ أن يفهم ذلك من الأمر بنفسه بأنّ ذات الموضوع لاتعدّ مقدّمه، بل هو مع قصد أمره المتعلّق عليه من الأمر الغيرى، المتولّد عن الأمر المتعلّق بذى المقدّمه، فحينئذٍ لا يستلزم الدور، لأنّ المفروض وجود الأمر حين الامتنال، فيقصده المكلف، فبقصده يصير الموضوع عبادياً، ويوجب رفع الحدث، لأنّ المولى قد رأى في حال لحاظ جعل الموضوع أنّ المقدّمه منه _ هو ما كان سيأتى في محلّه، مع قصد امتثال الأمر الغيرى المستلزم لرفع الحدث به _ فإذا اطلع عليه العبد، وأتى به كذلك، كان صحيحاً من دون لزوم دور أصلاً .

وثالثاً : لو سلّمنا استحاله ذلك، فيمكن إثبات ذلك بأنّ الموضوع لا يعدّ بنفسه وبذاته مقدّمه ، بل يصير عباده من جهه أنه قصد به امتثال الأمر وهذا يستفاد من دليل خارجى آخر، سواء كان ذلك الدليل دليلاً لفظياً أو لثبياً _ كالإجماع والسيره وبناء العقلاء _ بل الواقع الخارجى فى باب الموضوع _ بل فى مطلق العبادات _ إنّه كذلك، لما قد عرفت تحقيقه سابقاً من عدم وجود دليل لفظى ومقامى على وجوب التيه وقصد امتثال الأمر، إلاّ الإجماع، فلا يلزم الدور حينئذٍ، لأنّه قد فهم ذلك من دليل خارجى لا من أصل الأمر الغيرى .

هذا كلّهُ هو الجواب عن الإشكال الأوّل.

وأما الجواب عن الإشكال الثانى فبأمر : أوّلاً : إنّا لو سلّمنا عدم إمكان كون قصد امتثال الأمر الغيرى موجباً لعباديه الموضوع، وقلنا بأنّه إنّما يصحّ فيما إذا لم يكن ذلك العمل بنفسه راجحاً ومحبوباً عند الله ، وأما ما كان كذلك _ كالموضوع للصلاه وغيرها، وكالصوم للاعتكاف _ فلا إشكال فى صحّه العمل حينئذٍ، مع قصد أمر نفسه من المحبوبيه، فالعمل المشتمل على ذلك القصد يكون مقدّمه

لشيء آخر . وقد يمكن الاستشهاد على ذلك بما ورد من الأخبار بأنّ «الوضوء

على الوضوء نوراً» (١).

وحديث محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام : «الوضوء بعد الطهور عشر حسنات، فتطهروا» (٢).

والخبر الذي رواه السكوني عن الصادق عليه السلام قال : «الوضوء شرط الإيمان» (٣).

والخبر الذي رواه الديلمي في «الإرشاد» قال : «قال النبي صلى الله عليه وآله يقول الله تعالى : من أحدث وتوضأ وصلّى ركعتين ودعاني، ولم أجه فيما سألتني من أمر دينه ودنياه فقد جفوته، ولست برّب جاف» (٤).

حيث يفهم أنّ الوضوء بنفسه يكون راجحاً ومحبوباً، فمع وصفه كذلك يصح أخذه مقدّمة للصلاة وغيرها، هذا في مثل الوضوء.

ولكن يرد الإشكال في مثل الغسل والتميم، هل هما بنفسهما محبوبين وراجحين أم لا؟

وقد يمكن قبول ذلك في الغسل أيضاً، لأنه نوع من أنواع الطهور والنظافة، بل ورد في بعض الأخبار التأكيد على إتيان للنشاط والتوبة، وكونه محبوباً بذاته، مع صرف النظر عن الغسل للصلاة بعد الجنابة ونظائرها، فيكون مؤيداً لذلك.

إلا أنّ الإشكال يبقى في مثل التميم، حيث أنّه بنفسه لا يعدّ نظافة عند العرف.

ولكن يمكن أن يُقال فيه أيضاً: أنّه يعدّ من أفراد الطهور لكونه بدلاً عن الوضوء، كما يستفاد ذلك من قوله تعالى : «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا» (٥).

١- وسائل الشيعة: الباب ٨ الوضوء، الحديث ٨.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٨ الوضوء، الحديث ١٠.

٣- وسائل الشيعة: الباب ١ الوضوء، الحديث ٥.

٤- وسائل الشيعة: الباب ١١ الوضوء، الحديث ٢.

٥- سورة النساء : آية ٤٣ .

ومن الأخبار بآئه: «يكفيك عشر سنين» كما فى خبر السكونى ١٢ / ١٤ أبواب التيمم عن جعفر عليه السلام عن أبيه عن آباءه عن أبى ذرّ رضى الله عنه : «أنه أتى

النبي صلى الله عليه وآله فقال : يا رسول الله هلكت، جامعت على غير ماء ؟ قال : فأمر النبي صلى الله عليه وآله بمحمل فاستترت به وبماء فاغتسلت أنا وهى ، ثم قال : يا أبا ذرّ يكفيك الصعيد عشر سنين»(١).

بل ويستفاد من الجملة الواردة التى هى بمنزلة التعليل فى صحيحه محمد بن مسلم قال : «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أجنب فتيّم بالصعيد وصلّى ثم وجد الماء ؟ قال : لا يعيد إنّ ربّ الماء ربّ الصعيد، فقد فعل أحد الطهورين»(٢).

وكذلك فإنّ قوله : «فقد فعل أحد الطهورين» يفيد كونه راجحاً فى حال الاضطرار، لأنّه فيه الخشوع والخضوع لله فى ذلك العمل، فعلى هذا يصحّ أن يقصد فى كلّ من الطهارات الثلاث أمره النفسى الاستجابى، فبذلك يعدّ مقدّمه للصلاه، ويكون عبادياً قريباً .

وثانياً : أنه يمكن أن يقال بكفايه قصد الأمر الغيرى المقدّمى، لصيروره العمل عبادياً، إذا فرضنا استفاده ذلك من قرينه خارجيه كالإجماع فى المقام، أو الاخبار الواردة فى الصوم للاعتكاف، بأنّ مقدّمتهما ليست بذاتهما كنصب السلم للصعود للسطح ، بل هى مقدّمه إذا أتى بها مع قصد عنوانها عبادة، فليس المعترى فى العبادة إلّا إتيان العمل مع كونه مضافاً إلى أمر الله، حتّى يكون إتيانه بقصد الأمر، فيمثل سواء كان ذلك الأمر نفسياً أو غيرياً ، ولا مانع أن يكون الأمر الغيرى ذا وجهين بالنظر إلى أن جعله كان لأجل التوصل إلى ذى المقدّمه ، وبما أنه أمر إلهى مولود من الأمر النفسى، فإنّه يوجب حصول عنوان العباده لما قصد

١- وسائل الشيعة: الباب ١٤ التيمم ، الحديث ١٢.

٢- وسائل الشيعة: الباب ١٤ التيمم، الحديث ١٥.

فيه، لأنه يضيفه وينسبه إلى الله ويأتيه متقرباً إليه تعالى، كما لا يخفى .

نعم ، لا يترتب عليه استحقاق الأجر والثواب، لأنه يعدّ من آثار الأمر النفسى، فإن كانت للمقدّمه أيضاً ثواب _ كما يدلّ عليه بعض الأخبار فى الوضوء

والصوم فإنّما هى بلحاظ محبوبيّتهما الذاتيه، المتعلّق بهما الأمر النفسى الاستجابى، لا بلحاظ أمرهما الغيرى المقدمى للصلاه والاعتكاف .

وثالثاً : أنّه يمكن أن يُقال حتّى لو فرضنا توصليه الأمر الغيرى ، ولكن برغم ذلك فرق بين متعلّقات الأمر الغيرى، لأنّه تارة يكون المتعلّق مقدّمه بذاته من دون لزوم قصد العنوان فيه أصلاً _ كنصب السلم _ وأخرى يكون المتعلّق مقدّمه لا بذاته، بل بما أنّه عباده، أى كان قصد الأمر فيه معتبراً، وفرضنا أنّ المكلف قد علم بهذا الأمر عن طريق الإجماع القائم فى المقام من لزوم قصد الأمر والّتيه فى الوضوء، وبواسطه الأخبار الوارده فى الصوم، فلا إشكال حينئذٍ بأنّ المكلف إذا قصد إتيان ما هو المقدّمه عند الشارع فى الوضوء والصوم، يكون قصداً لهما بما أنّهما عباده بواسطه أمر نفسيهما، ولو لم يكن قد قصد خصوص أمريهما النفسى، لأنّ قصد الأمر المقدمى الموصوف بذلك، لا ينفك عن كونه قصداً لأمرهما النفسى، وهو كافٍ فى عباديّتهما .

ومن هنا يظهر فساد ما ربّما يتوهم فى المقام بأنّ المغروس فى الأذهان، ليس هو قصد أمره النفسى فى الوضوء، حتّى يصير عباده، بل المتعارف هو قصد أمره الغيرى المقدمى، وهو قد عرفت كونه توصلياً، فيكون وضوءهم باطلاً، وهو خلاف الإجماع .

ووجه الفساد هو ما قد عرفت من كفايه قصد أمره المقدمى الكذائى، عن أن يكون قصداً للأمر النفسى، لأنّه قد قصد ما يكون بعنوانه مقدّمه، وهو ليس إلاّ الوضوء والصوم الناويفيهما الأمر النفسى، فيكون الأمر النفسى منوياً إجمالاً، وبذلك يصير عبادياً، نظير ما إذا وقع الشىء المندوب _ كصلاه الليل _ متعلّقاً

للنذر، حيث أنّ الوفاء به لا يتحقق إلا بالقصد بها بما يكون مندوباً لا واجباً بالنذر، وهو واضح لمن كان له أدنى تأمل .

نعم ، بقى هنا إشكال آخر، وهو أنه على فرض كون الوضوء بذاته محبوباً

وراجحاً ومطلوباً بنفسه ، وبرغم ذلك تعلّق به الأمر الغيرى، فيلزم حينئذ اجتماع الحكيم المتضادين، من الوجوب الغيرى والاستحباب النفسى _ إن كان ما يترتب عليه واجباً _ أو الندب الغيرى مع استحباب نفسى _ لو كان ما يترتب عليه مندوباً _ .

فيمكن الجواب عنه، تارة: بالالتزام بزوال الأمر النفسى بحده، عند عروض الأمر الغيرى عليه، وإن كان بذاته وملاكه باقياً، فيصير الحكم حينئذ مؤكداً فى الجمع، ملاكاً وخطاباً .

لكنه مخدوش، بأنه لو زال الأمر النفسى بحده، فإنه يوجب زوال عباديته الوضوء، فيعود المحذور من عدم تحقق ما هو المقدمه لدى المفروض كون المقدمه، هى ما كان عباديه لا-الوضوء بذاته ، مضافاً إلى أنّ التأكيد يحتاج إلى كون ملاك كل من الأمرين متحداً أى أن يتعلّق الأمر الثانى بما تعلّق به الأمر الأول تأكيداً بحسب الملاك أيضاً، كما هو الحال فى اتحاد متعلقهما بحسب العمل كما لا يخفى .

وثانياً : بأن يقال بالفرق بين متعلّقى الحكيم وعدم وحدته، لأنّ متعلّق حكم المتولّد من الأمر النفسى، هو عبارته عن ذات الوضوء، ومتعلّق الأمر الغيرى _ سواء كان وجوبياً أو نديبياً _ هو الوضوء بإتيانه بداعى أمره النفسى . أى بالوضوء العبادى، فيكون نظير الإجاره المتعلقه بعباده مستحبّه كصلاه الليل ، فكما أنه لا منافاه بين كون ذات العمل مستحبّه بأمر استحبابى عبادى، وكون الإتيان به بداعى ذلك الأمر واجباً بالأمر الوارد بلزوم الوفاء بعقد الإجاره، فيكون أحدهما بمنزله الموضوع والآخر بمنزله الحكم، كذلك يكون فى المقام، فهذا الإشكال أيضاً مندفع.

فثبت من جميع ما ذكرنا صحه قصد القربه فى الوضوء، ولو بأمر غيرى، ويصير بذلك عباده ومقدمه للدخول فى الصلاه من دون أن يواجه مشكله يصعب حلها والإجابة عنها.

الثانى من التنبيهات: أن المتوضى فى مقام الإتيان بالوضوء، يمكن أن يتصور ويتحقق على أنحاء شتى، لا بأس بالإشاره إليها، وبيان أحكامها، من حيث الصحه والبطلان .

تارة: يأتى بالوضوء من دون قصد غايه من الغايات، ووصف من الأوصاف، لا وجوباً ولا ندباً، بل يأتى به بما أنه محبوب بذاته، وراجحاً بنفسه، مع قصد القربه، فهو محكوم بالصحه، لأن ما يعتبر فيه من التيه _ بكونه محبوباً ومضافاً إلى أمر الله من جهه قصد القربه _ موجود فيه .

فإن قلنا بأنه أيضاً غايه من الغايات فهو، وإلا تعدّ صحه الوضوء مستلزمه لذلك قطعاً، فينتج حينئذ أنه لو لم يقصد هذا المقدار كان باطلاً قطعاً، لعدم تماميه ما يعتبر فى نيته، كما هو واضح .

وأخرى: يأتى بالوضوء مع قصد جميع الغايات، من الوجوب والندب، كما إذا كان الوقت داخلاً وعليه القضاء أيضاً، وكان قد نذر أن يمس المصحف، وأراد قراءه القرآن وزياره المشاهد وغيرهما، فتوضاً وضوءاً ناوياً للجميع .

والظاهر عدم الخلاف فى كفايه ذلك فى صحه الوضوء، وكونه امتثالاً للجميع، إذا كان كل واحد من الغايات صالحاً للبعث بالاستقلال .

وأما إذا لم يكن كذلك، بل البعث حصل من الجميع بما هو كذلك، أو كان بعضه باعثاً بنفسه دون بعض، فصدق الامتثال للجميع مشكلاً، لعدم داعويته لذلك .

ولكن يجب أن نلاحظ أن هذا الفعل الصادر منه يكون نتيجة للأوامر، ويعدّ العمل صحيحاً لتماميه أركانه، وهكذا يكون الحكم فى بعضه أيضاً بالنسبه إلى ما لا يكون داعياً بالاستقلال .

نعم، يصدق الامتثال لما يكون محرّكاً له من تلك الأوامر .

وثالثه: إذا كان يقصد غايه معينه، إلاّ أنّه مع قصده لها حصل له الطهاره ورفع الحدث، وكانت هي الشرط لغايه أخرى لم يقصدها، فهنا أيضاً يعدّ العمل

محكوماً بالصّحّه، وامتثالاً لما قصده من الغايه، وأداءً للغايه الأخرى، وبعبارة أخرى لو قصد في الوضوء غايه الصلاه الواجبه، ثمّ إنّه بعد التوضّي حصل له الطهاره التي كانت شرطاً للطواف الغير المقصود، فيصحّ الإتيان به لحصول شرطه وهي الطهاره، وإن كان الامتثال مخصوصاً للصلاه دون الطواف، إلاّ أنّه يصدق عليه الاداء بالنسبه إليه .

فلا بأس هنا لذكر وجه كون النحو الثاني منها امتثالاً للجميع دون الثالثه، وبيان أنّ الأوامر وجهاتها التي ورد بها الأمر والمأمور به كلّها تكون متعدّده في النحو الثاني، أو كان التعدّد في ملاكات الأوامر دون الأوامر والمأمور به _ كما عليه الآملي في «مصباحه» خلافاً للسيد في «العروه» حيث نسب القول الأوّل إلى بعض العلماء، وإن نفى النسبه وادّعى عدم معرفته لصدور مثل هذا القول عن أحد سيدنا الحكيم قدس سره في «مستمسكه» _ أو تكون الجهات والأوامر متعدّده، دون المأمور به بحقيقته، وإن كانت حيثيته متعدّده، أي يصدق أنّه مأمور بكلّ واحد من الأوامر، فيكون مصداقاً للجميع، ومنطبقاً عليه ذلك العنوان برغم تعدّده، كما عليه السيد في «العروه» .

وهذا هو الحقّ عندنا، إذا فرضنا صلاحيه كلّ واحد من الأوامر للبعث استقلالاً .

فنحن لإثبات مدّعانا نمثّل بمثال عرفي في الأوامر العرفيه، فنرجو من ذلك كشف الحقيقه لآخواننا المحصّلين والمجتهدين فنقول: لو طلب ثلاثه من عبد واحد إحضار الماء في مكان معيّن، ولكلّ حاجته، فالأوّل هو مولاه وطلب منه الماء لأن يشربه، والثاني أباه وطلب منه الماء لمجرّد كينونه الماء في الموضع، والثالث الإمام عليه السلام وطلبه منه من جهة وجود مصلحه ملزمه في وجودان الماء

هناك، والمفروض استقلال كل واحد من الثلاثة في بعث العبد وانبعاثه. فقصد العبد بإتيانه امتثال جميع هذه الأوامر، فلا يخلو حينئذ القول بإحدى الاحتمالات: أمّا القول بعدم صدق الإتيان لواحد منها، وهو باطل قطعاً لعدم

قصور في صدقه، إذ أنّ انطباق الكلّي على أفراد قهري، وهو واضح لا خفاء فيه.

أو صدق الامتثال لبعض منها دون بعض، فهو ترجيح من غير مرجح.

أو صدق الامتثال للجميع وهو المطلوب .

لا يقال: بأنّه فرق بين الممثل والممثل به، حيث أنّ الأوامر المتعلقة بالأوّل كان جميعها غيريّاً، بخلاف الثاني فإنّه كان نفسياً ،

لأننا نقول: بأنّ النفسية والغيرية غير مؤثّرة في الافتراق بينها، في جواز صدق الامتثال للجميع وعدمه ، بل ربّما يوهم كون الغيرية أهون، يعنى إذا كان صدق الامتثال في النفسية للجميع ممكناً، ففي الغيرية يكون الصدق بالأولوية.

فالأولى بيان وجه تعدّد الأوامر والجهات، بل المأمور به حيث لا حقيقة، وذلك لأنّ المفروض تعلّق الأمر الغيرى على الوضوء لكل واحد من الغايات، بقوله: تَوْضُأً لِلصَّلَاةِ وَلِلطَّوَافِ وَلِلكُّونِ عَلَى الطَّهَارَةِ وَلِدُخُولِ الْمَسْجِدِ وَنظَائِرِهَا ، فالقول حينئذٍ بعدم وجود أمر أصلاً يعدّ دعوى على خلاف الوجدان والبداهه ، كما أنّ القول بوحده الأمر هنا ممّا لا وجه له، لأنّ تلك الوحدة إن أخذت من واحد هذه الأوامر فهو ترجيح بلا مرجح، وإن أخذت من حيث المجموع، فليس لنا أمر كذائى متعلّق بالمجموع، فلا محيص إلّا القول بتعدّد الأمر الغيرى، المترشّح من الغايات .

كما أنّ مقتضى تعدّد الملاكات والمناطق، هو تعدّد ذى الملاك أيضاً ، كما أنّ مقتضى تعدّدهما تعدّد المأمور به حيثياً، لا وجوداً خارجياً وحقيقته، لأنّ المفروض وحده الوضوء على نحو الحقيقة النوعية، ولا دليل على لزوم تعدّد أفراد الوضوء، إذا علمنا من الخارج بأنّ الملاك في جميع هذه الأوامر هو حصول

الطهاره ورفع الحدث، وهو يحصل بوضوء واحد، فيكون مأموراً به واحداً من حيث الحقيقه الوجوديه، ومتعدداً من حيث الاعتبار الأخرى التي تقتضى تحصيل الامتثال لكل أمر من الأوامر .

إذا عرفت ما تلونا عليك، تعرف عدم صحه كلام المحقق الآملى فى «مصباحه» من ذهابه إلى وحده الأمر والمأمور به، حملة على هذا الاختيار، والذي أوقعه فى هذه الشبهه أمور ذكرها، منها :

أنّ الوضوء مقدّمه لكل ما يكون معتبراً فيه الصحه والكمال، ومقدّميته كانت لوجود خصوصيه دخيله فى صحه ما يعتبر فيه أو فى كماله .

ولا- يخفى أنّ هذا الأمر _ مضافاً إلى عدم مزاحمته لما ذكرنا _ قد يكون وجهاً للتعدد، لأنّ مقتضى دخالته فى صحه ذلك الشئ وكمال، هو كونه مأموراً به وجوباً أو ندباً، لكل واحد منها، وهو واضح .

ومنها : أنّ عنوان المقدّميه يكون حيثه تعليليه لا- تقييديه، يعنى أنّ الأمر المتعلق بالوضوء قد تعلق بذاته بعلة كونه مقدّمه، لا متعلقاً به بعنوان كونه موصوفاً بوصف المقدّمه، حتّى تكون مقدّميته مأموراً بها، ومتعلقه للأمر، حتّى يصير مثل مسأله الاجتماع الأمر والنهى، فيكون مصداقاً للجواز والامتناع، أو تعدد الجبهه وعدمه ، بل الأمر قد تعلق بذاته، وتكون المقدّميه عله لتعلقه بذاته، فيكون التعدد فى جبهه الأمر وعلته، لا فى المأمور به بنفسه ، هذا .

لكنّه مخدوش أولاً : بأنّ ذلك مبنى على كون المقدّمه بذاتها مقدّمه، لا المقدّمه الموصله كما قاله صاحب «الفصول» وبعض آخر، ولا المقدّمه بقصد الإيصال، كما عليه «الكفايه» على ما ببالى، فتكون المقدّمه حينئذٍ مقدّمه بحقيقتها التعليليه لا التقييديه .

وثانياً : لو سلّمنا ذلك، فلازمه عدم كون الوضوء _ فى صورته كونه لغايه واحده أيضاً _ مأموراً به بالأمر الغيرى، فلم يطلق عليه وصف المأمور به، وعنوان ما

يصدق الامتثال لأمره وعدم الامتثال، كما قد وقع في كلام ذلك المحقق كثيراً، فراجع كلامه في «المصباح» (١) ذيل كلامه عن حكم لزوم قصد الغايه في تحقيق

الامتثال للأمر، والملاحظ أنّ السؤال المطروح هو أنّه أيّ فرق بين صورته التعدّد والوحده من تلك الجهه، من كون الموضوع بذاته مقدّمه لا بعنوانها؟

وثالثاً: أنّ الحقّ هو عدم المنافاه بين كون الموضوع بذاته مقدّمه، مع كونه مأموراً بأمر مقدّمى لكلّ واحد منها، غايه الأمر يتداخلان في مرحله المتعلّق، ويكون عمل الواحد مصداقاً لامتثال جميع الأوامر، كما يكون الأمر كذلك في مثل غسل واحد ينوى به امتثال جميع الأغسال المندوبه والواجبه المأمور بها، كما في طواف البيت إذا كان واجباً عليه، فيصدق عليه عنوان التحيه أيضاً، ويكون امتثالاً له، خصوصاً لو قصده، وهو واضح.

ومنها: بأنّ الفرق بين الطلب الوجوبى والندبى ليس بنفس ذاتهما، حتّى يكونان متضادّين، ولا يضعف الطلب الندبى ويشتدّ الوجوبى، حتّى يكون الفارق بينهما من جهه التشكيك، بل الفرق بينهما يكون بضمّ قيد الترخيص فى الترك فى الندب دون الوجوب، الموجب لحكم العقل بلزوم الإتيان بمتعلّقه فى الآخر، فالطلب الوجوبى فيه اقتضاء للمنع من الترك، من ناحيه حكم العقل، بلزوم امتثاله، دون الطلب الندبى الذى لا- اقتضاء فيه، فلا منافاه بينهما، وعند اجتماعهما يكتسب الندبى لون الوجوبى، فيتحد الطلبان والمطلوبان، هذا.

وفيه: أنّه لو كان اجتماع الطلبين مانعاً للانطباق فى مثل ما نحن فيه، فإنّ مجرّد هذا الجواب لا يرفع المحذور أبداً، لأنّه لو سلّمنا اتّحاد الطلبين فى الوجوب والندب لكون أحدهما اقتضائياً دون الآخر، فكيف يكون الأمر فى مثل الجمع بين الطلبين الوجوبيين، حيث يكون كلّ واحد منهما طلباً اقتضائياً

ومتضاداً على حسب الفرض؟

فالأولى أن يقال: بأن الطلب ليس إلا ما هو الصادر بواسطه الأمر بوجود

الملاك في متعلقه، فيكون كل طلب من جهه غايته مستقلاً عن الآخر، غايه الأمر حيث كان متعلق الطلب باعتبار نفس الغايات متعدداً، فيتعدّد بذلك الطلب غيرتاً مقدّمياً من كل واحد منهما، ويتعلق بذات الموضوع الذى كان عملاً واحداً وحقيقه فاردّة خارجيه، فيكون مطلوبيه الموضوع مثل وصف كونه مأموراً به، حيث يكون حيثياً لا حقيقياً، فحينئذ لا بدّ من تحقّق الامتثال لكل واحد من الأوامر _ إذا كان كل واحد منها باعثاً له مستقلاً _ فإذا لم يوجد له مؤاخذاً فى مثل الواجبات، لأجل تركه الغايات المتعدده، ولكن الثواب والعقاب يكون لنفس الغايات لا للمقدمه .

ومنها: ما قيل بأن المحقّق لعباديه الموضوع هو الأمر المتعلق بالغايه المعتره فيها الموضوع، لا الأمر الغيرى المتعقب للشخص المتعلق بالموضوع، فما هو قسطه وحظه يكون من ذاك الأمر النفسى المتعلق بالغايه، هذا .

وفيه: قد عرفت إمكان إثبات عباديه الموضوع عن الأمر الغيرى أيضاً، كما يمكن إثباته من الأمر النفسى المتعلق لنفس الموضوع، لكونه راجحاً بنفسه، مع أنّ إثبات قصد الأمر الذى لم يتعلّق بالموضوع وكان موجباً لعباديته من غير طريق الأمر الغيرى مشكلاً جداً .

ثم بعد الفراغ من بيان صدق الامتثال للجميع، إذا عُدّ كل واحد منها محرّكاً مستقلاً، تصل النوبه لبيان أنّه لو لم يكن الجميع محرّكاً، بل كان بعضه كذلك، فهل يصدق الامتثال للبعض _ وهو ما يكون محرّكاً _ دون الآخر _ وهو ما لا يكون كذلك _ وقلنا بأنّه أداء بالنسبه إليه كما عليه السيّد قدس سره فى «العروه» أم لا؟

والذى يظهر من المحقّق الآملى أنّه ليس بأداء، بل يكون من باب انتفاء الموضوع، فلا بأس بذكر كلامه ص ٤٤٩ وما يرد عليه بتلخيص منّا، فقال فى ذيل كلام السيّد قدس سره بقوله: «قصد الغايه معتبر فى تحقّق الامتثال ... وما ذكره قدس سره

بظاهره ممنوع، وتحقيق في ذلك يحتاج إلى بسط الكلام، وهو أنّ سقوط الأمر بالشئ يمكن أن يقع على أنحاء: منها: أن يكون بامثاله _ أي بإتيان

ومتعلقه _ على وجه قُربى، سواء كان تعبدياً أو توصلياً لا يتوقف صحته عليه، لكنه أتى به قُرباً .

ومنها: سقوطه بأداء المأمور به ولو لم يكن امتثالاً لأمره، كما في التوصل إلى إذا أتى به لا بداعى امتثال أمره، فإنه أداء للمأمور به ولا يكون امتثالاً .

ومنها: سقوطه بانتفاء موضوعه، كما إذا أمر بقتل كافر أو قاتل فمات الكافر أو القاتل قبل إنزال العقوبة بهما، فالأمر بقتله ساقط بانتفاء موضوعه، من دون امتثال ولا اداء للمأمور به .

ومنها: سقوطه بانتفاء ملاكه، ولو مع بقاء الموضوع، كما في تكليف المستطيع العاجز عن الحج بالاستنابه، المشروط بعدم فعل المتبرّع بناءً على سقوط التكليف بالاستنابه بفعل المتبرّع، حيث أنّ ملاك وجوب الاستنابه مشروط بعدم فعل المتبرّع لا موضوعه، لأنّ موضوعه هو شغل ذمه المستطيع العاجز عن الحج، وهو لا ينتفى بعمل المتبرّع، كما لا ينتفى بعمل النائب أيضاً، بل المنتفى هو ملاك وجوبه مع بقاء موضوعه .

وكما في غسل الميت أو الصلاة عليه بعد غسله، أو إقامة شخص آخر الصلاة عليه حيث أنّ التكليف بالغسل أو الصلاة يسقط عن غير المباشر بانتفاء ملاكه، برغم بقاء موضوعه، وهو الميت .

ولا يخفى أنّ معنى الإتيان بالوضوء لا بداعى الإتيان بالغايه، ليس من باب سقوط الأمر بأداء المأمور به ولو لم يكن امتثالاً، لأنّ الوضوء أمرٌ تعبدى يتوقف صحته على إتيانه على وجه قُربى، وليس مثل غسل الثوب الذى يمكن إتيانه لا بداعى امتثال أمره، لكى يعدّ أداءً للمأمور به لا امتثالاً .

فالتحقيق أن يقال: بناءً على اعتبار امتثال الأمر المتعلق بالغايه فى صحته،

فلا محيص إلا عن إتيانه بداعى امتثال الأمر المتعلق بالغايه المطلوبه، وإن كانت هي الأمر المتعلق بالكون على الطهاره، حيث أنه من الغايات المتعلقة بها الأمر،

وحيثُ يكون امتثالاً للأمر المتعلق بغايته، كما يعدّ أداء للمأمور به، وبناء على الاكتفاء في عباديته بإتيانه بداعى أمره الغيرى المقدمى، يكون إتيانه كذلك أيضاً امتثالاً للأمر المتعلق به، كما أنه يكون أداءً للمأمور به، وعلى كل تقدير يقع التفكيك بين الاداء والامتثال .

والحقّ، أنّ عباديته إنّما هي بإتيانه بداعى امتثال الأمر النفسى المتعلق بغايته، لكن يكفى في إتيانه كذلك قصد امتثال أمره الغيرى، لأنّ امتثال الأمر الغيرى _ بما هو غيرى _ لا ينفكّ عن قصد امتثال الأمر المتعلق بالغير، وتام الكلام عنه في الأصول» انتهى كلامه رفع مقامه .

ويردّ على كلامه من وجوه :

الأوّل : فى جعل امتثال الأمر إتيان متعلقه على وجه قبرى، لأنّ ظاهر كلامه يدلّ على وجود الملازمه بين قصد امتثال الأمر، وكونه على وجه قبرى، فكان من قبيل اللازم والملزوم ، مع أنه ليس كذلك، لأنّه قد يكون النهى قُربياً من دون صدق الامتثال، كما فى عمل محبوب ذاته دون أن يتوجّه إليه الأمر لوجود المزاحمه، كما أنّ قصد الامتثال ربما يكون أعمّ من قصد القربه، إن جعلنا قصد القربه عباره عن طلب القرب المعنوى إلى الله تعالى، نظير ما يقرب الإنسان من الأمكنه، كما احتمله بعض فيما سبق، فلانزم ما ذكرنا عدم انحصار كون الاداء الموجب لسقوط الأمر هو خصوص الأمر التوضيلى كما ذكره قدس سره ، بل يمكن صدق الاداء للمأمور به فى التعيّد أيضاً، حتّى وإن لم يقصد امتثال أمره، وهو كما فى المقام، حيث أنه قد قصد امتثال بعض الأوامر _ مثلاً الذى كان باعثاً دون بعض _ فيعدّ ممثلاً لما قصده ومؤدياً لما لم يقصده، لأنّ قصد القربه فى نفس العمل محقق، ولو من جهه قصد امتثاله أمراً آخر .

وثانياً : أنه قد مثل لانتفاء الملا-ك بفعل المتبرّع للحج المستطيع العاجز عنه، حيث أنه منتف لملا-ك وجود الاستتابة، لأنّ الموضوع هو عبارته عن شغل ذمّه

المستطيع، فهو باقٍ ، وهذا أيضاً لا يخلو عن نظر، لأنّ شغل الذمّه إن كان باقياً، فإنّ معناه أنّ التكليف باقٍ، فبقائه مساوٍ مع بقاء الملا-ك، وإلاّ- يلزم خلاف ما ذهب إليه الإماميّة من أنّ الأوامر والنواهي تابعتان للمصالح والمفاسد النفس الامريه، فلعلّ مقصوده من بقاء الموضوع هو نفس الشخص، كما لا يبعد أن يكون كذلك بملاحظته مثاله في ذيله من غسل الميّت إذا فعله متبرّع آخر، فإنّه يسقط بواسطه ذلك عن المتكفّل لتجهيزه لانقضاء ملاكه دون موضوعه _ وهو الميّت _ .

وهذا أيضاً فيه نظر، لوضوح أنّ موضوع الحكم ليس هو نفس الميّت أو المستطيع العاجز ، بل موضوع حكم الوجوب عبارته عن غسل الميّت وحجّ المستطيع بشغل ذمته، فإذا غُسل الميّت بتوسط شخص، فقد حصل الامتثال، ولم يبق موضوع غسل الميّت للآخر، حتى يجب إتيانه، فالمقصود من انتفاء الموضوع هنا هو حصوله وتحققه في الخارج، وهو حاصل، وهكذا الأمر في شغل ذمّه المستطيع، إذ بعد إتيانه بواسطه النائب أو المتبرّع، فقد فرغت ذمته عن الشغل لا أنه باق ولا ملاك فيه، كما ادّعا.

وثالثاً : إنّ ما ذكره من كون قصد امتثال الأمر المتعلّق للغايه هنا، موجب لعباديته، ثم جعل الحقّ في ذيله كفايه قصد الأمر الغيرى في ذلك، فإنّ هذا أيضاً لا يخلو عن إشكال، لما قد عرفت منه سابقاً من التصريح بعدم كفايه الأمر الغيرى ، بل جعل الوضوء له حظاً وقسطاً من الأمر النفسى المتعلّق للغايه ، مضافاً إلى أنّه قد عرفت بأنّ وجه كفايه الأمر الغيرى ليس بلحاظ كونه قصداً للأمر النفسى للغايه ، بل يكون بلحاظ كونه قصداً لأمره النفسى المتعلّق بالوضوء بخصوصه لمحبوبيته ، أو للوجه الآخر الذى ذكرنا من كون الأمر الغيرى قابلاً للتقرّب به إلى الله، لكونه فى الحقيقه أمراً مضافاً إلى الله.

وفى هذا الوجه لا- يبعد أن يشعر بما ذكره الآملى من كونه أيضاً قصد غايه الأمر النفسى، والله العالم بحقيقه الحال، وعليه الاتكال فى كل مقال .

ورابعه: ممّا يمكن تصويره فى الضوء والذى تعرّضنا إليها فى التنبيه الثانى، هو أن يقصد إتيان الضوء لغايه معيّنه، ولكنه أحضرها لغايه ثانيه، أو لا للغايه الأولى، فهو أيضاً ذو وجوه شتى: لأنه تارة: يعلم فى البدايه أنه لا يأتى بالغايه المقصوده، وحينئذ السؤال أنه هل يجوز له الإتيان بذلك الضوء أم لا؟ فإن أتى به هل يعدّ صحيحاً أو باطلاً أم لا؟ ففيه اختلاف، وصريح جماعه _ كالعلامه فى «التذكرة» و«المنتهى» و«النهايه» و«القواعد»، وهكذا المحقق فى «جامع المقاصد» _ هو الجواز، بل نقل صاحب «الحدائق» عن بعض احتمال عدم جوازه، حتّى مع قصد الوجوب، لأنه لا يأتيه، ولا مع قصد الندب لكونه غير شرعى، خلافاً لجماعه أخرى مثل فخر المحققين والشهيد فى «الذكرى»، بل هو ظاهر الشهيد الثانى وجماعه ممن تأخّر عنه، ونسب ذلك إلى المشهور، حيث أنهم أجازوا ذلك مطلقاً، لأنهم صرّحوا بجواز التوضى بتيه الندب، حتّى لمن كان غايه المأتى به واجباً عليه، إلا أنه يصير فى الواقع واجباً، لكون الواجب وجوده متوقفاً عليه، هذا فضلاً عمّن يأتى بقصد الوجوب ثم لا يأتى بنفس الواجب، فإنه صحيح قطعاً .

هذا، وأما مع إتيان الغايه المقصوده به، فلا إشكال حينئذ فى إتيان سائر الغايات منضمّاً إليها، لكون الحدث مرتفعاً بها .

والأقوى هو أن يقال إنّ هذا الاختلاف لعلّه كان من جهه أنّ المقدمه المطلقه هل هى واجبه أو موصله أو تكون بقصد الإيصال؟

فمن قال بالأوّل، فيجوز هاهنا لأنه برغم إتيانه مطلقاً لكنه فى الواقع واجب ولو لم يوصله إلى ذى المقدمه.

ولو قصد بالإتيان الندب، فإنه يكون وضوئه صحيحاً لتماثيه أركان التيه، من

وجود الأمر، وقصد القربة، إلا أن يكون قد قصد التشريع، فهو حرام، ويوجب للبطلان .

وأما من ذهب إلى أن المقدمه الموصله واجبه ، فحينئذ لا يكون الوضوء في

الفرض المزبور واجباً لعدم كونه مقدمه راجعه، فلا بد له الإتيان بما هو المقدمه للغايه المطلوبه المعينه، فلا بد حينئذ من تكرار الوضوء.

والظاهر كون الوجه الأول أقوى، كما عليه الشيخ الأعظم قدس سره في «طهارته» .

ومن هنا ظهر حكم الصورة الثانيه وهو ما لو قصد الوضوء لغايه مندوبه، في وقت الواجب، فالكلام فيه يكون كالكلام فيمن توضى ولم يرد إتيان الغايه به، هذا إذا كان وقت وجوب الوضوء .

الثالثه : بأن يقصد حال الوضوء غايه مندوبه، ولكن لم يكن الوضوء في ذلك الوقت عليه واجباً، فتوضاً لقراءه القرآن مثلاً، ثم لم يتلو شيئاً منه، _ سواء علم من أوله أنه لم يقرأ أو شكَّ فيها، أو كان عازماً عليها ثم انصرف بعد التوضى _ فالظاهر كفايه ذلك الوضوء للصلاه، وكان صحيحاً ورافعاً للحدث، لتمايمه الأركان فيه، كما لا يخفى .

ورابعه : بأن يكون الشروع في الوضوء قبل الوقت، وكان مندوباً، ففي أثنائه دخل الوقت، ففي بطلان ذلك _ كما عليه العلامة في «القواعد» _ أو الحكم بالصحة والبناء على الندب باعتبار شروعه فيتم ما شرعه أو الحكم بالتبويض أو عدمه، أقوال: فالمحقق في «جامع المقاصد» جعل الأخير أضعف الاحتمالات ، بل لم نر التصريح به من أحد _ على ما بأيدينا من كتبهم إلا عن مثل الخميني بل لعله كذلك السيد الخوئي _ من جهه أن الوضوء حيث كان مستحباً صار مقدمه للصلاه، وبرغم أن المقدمه وجوبها عقلي لا شرعي لكن هنا لا تتصف المقدمه بالوجوب _ وان أحضر جميع أجزاء الوضوء في الوقت _ بل تكون مندوبه .

أمّا كفيته الحكم بالتبويض هي بأن يكون ما كان قبل الوقت فمستحب، وما كان بعده يكون واجباً، وهذا هو مختار السيد في «العروه» وأكثر المحشين عليها ،

غايه الأمر أنّ بعضهم مثل الحكيم قدس سره يصرّح بأنّ المجتمع بين الوجوب والاستحباب فى الوضوء كان بدايتهما خلافاً
لآخرين كالأملى رحمه الله حيث يقول

بأنّ مفهومهما يكون بحدّيهما وإن لم يكن كذلك بحقيقتهما، فلا ينفك اجتماعهما عن جمع الوجوب والاستحباب بحدّيهما ،
ولكن يحكم بالصّحّه، لأنّ الوضوء تعدّد حقيقته واحده _ غير متعدّده حتّى يتفاوت _ فى الوجوب والندب، فلا مانع من الجمع
بينهما.

أمّا الحكم بأن لا ينوى الوجوب والندب أصلاً، للإشكال فى إمكان الاتّصاف بالوصفين فى عمل واحد، وتشبيهه بمثل الحجّ _
حيث كان شروعه مستحبّاً ولكن يجب إتمامه _ أو الاعتكاف بالنسبه إلى الصوم فى اليوم الثالث ، لعلّه قياس مع الفارق، لأنّ
العرف يرى عمل الوضوء عملاً واحداً، لأنّ تمخّض الوضوء فى الوحده، أشدّ لديهم من الحجّ والاعتكاف، بل كان حكم
الوضوء حكم الصلاه ، فكما لا يصحّ أن يجعل الصلاه بعضها مستحبّاً وبعضها واجباً فكذلك فى الوضوء .

وكما لا يصحّ اتّصافه بالندب فقط _ لدخول بقيه الأجزاء فى الوقت وصيرورته واجباً _ كذلك لا يصحّ إتمامه وجوباً، لعدم
وقوع بعض أجزائه الواقع قبل دخول الوقت واجباً، فلا يتّصفه بشىء منهما، وهذا هو المنقول عن الميرزا عبد الهادى الشيرازى
قدس سره .

والأقوى عندنا هو الصّحّه، ولو قصد الندب لجميعه، حتّى بعد دخول الوقت، خصوصاً لو لم نقل بوجوب المقدّمه إلّا عقلياً _ لا
شرعياً ، كما احتمله عدّه من الأصوليين _.

ووجه الصّحّه هو ما عرفت بأنّ ما جعل مقدّمه للصلاه، ليست ذات الوضوء، بل بما هو عباده، وهى لا تتحقّق إلّا أن يقصد بذلك
كونه على وجه قربى، ولو كان من جهه محبوبيته الذاتيه، فضلاً عمّا كان واجباً واقعاً مثلاً ، فحينئذٍ قد عرفت صحّته حتّى مع قصد
الندب، فيما إذا كان جميع الوضوء بأجزائه فى الوقت

الواجب، ويحكم بالصحة فيه.

ففى المقام من كون بعضه فى داخل الوقت دون بعض، يكون الحكم بالصحة

يكون بالأولويه.

وقياس المقام مع الحج أو الاعتكاف غير وجيه، لأنه وإن صح فى الحج كون بدءه نديباً وختمه وجوباً إذا اختار إدامه العمل، لكن هذا بخلاف المقام، حيث كان دخول الوقت ووجوبه _ إن قلنا به _ غير اختيارى، فلا- يبعد أن يقال بوجوب الحج والاعتكاف بعد الشروع، أو بعد البلوغ إلى اليوم الثالث، وصيروره المجموع واجباً على النحو المشروط المتأخر، وهذا بخلاف باب الوضوء، فإنه كان مستحباً منذ البدايه وإن علم دخول الوقت فى أثنائه .

كما أنه يمكن القول بصحته مع قصد الندب لجميع الأجزاء، إذا قلنا بوجوب _ لا مطلقاً كما عليه المشهور _ المقدمه الموصله أو إذا كانت المقدمه بقصد الإيصال، فحينئذ دخول الوقت لا يؤثر فى وجوب الوضوء، إلا مع قصد الإيصال، أو كان يتوصل بها إلى ذبيها واقعاً بعده.

فالحكم بالصحة قوى جداً، كما أن القول بكونه واجباً ومستحباً لا يخلو عن بُعد .

هذا تمام الكلام فى الغايات، وحيث كان أكثر ما قلنا فيها مشتركاً ومتحدداً مع الوصف، فلذلك أعرضنا عن ذكر حال التوصيف بالخصوص، واكتفينا بما قلناه فى الغايه، فعليك بالدقه والتأمل، وتطبيق المباحث السابقه فيه أيضاً، كما لا يخفى على المتأمل الفطن .

وخامسه : أن يأتى بالوضوء لغايه معينه تقيداً أو وصفاً، ثم بان له عدم وجود تلك الغايه والوصف، أو كان ولكنه لم يترتب عليه تلك الغايه، مثلاً توضأ للصلاه الواجبه مع العلم بأنه لو لم تكن واجبه لما توضى، وقد عرفت منّا سابقاً، قوه احتمال الصحة، لأنه محبوب بالذات، وقد أحضره على وجه القربه، فيكفى فى الصحة، إلا- أن نذهب إلى اعتبار قصد امتثال الأمر فيه، فيحكم بالبطلان، لأنه ما

قصده لم يكن واقعاً كذلك، فلا يكون امتثالاً لأمره الشرعى، وحيث لم نعتبره فالصحة قوياً، وإن كان الأحوط الإعادة .

الثالث من التنبيهات: من نذر أن يكون على طهر حين تلاوه القرآن ودخوله المسجد بصيغتين، فهل يجب عليه الوضوء متعدداً أم يكفى واحداً؟

فيه خلافتٌ، ذهب الآملى قدس سره إلى الثانى، خلافاً للسيد فى «العروه» وأكثر أصحاب التعاليق التفصيل فى المسأله، بين أن يكون متعلق النذر هو الوضوء للتلاوه وغيرها، فلا بد من التعدد _ يعنى لو قال الناظر: «لله على أن أتوضأ لتلاوه القرآن ومثله لدخول المسجد»، _ وبين أن يكون متعلق النذر هو تلاوه القرآن مع الوضوء ودخول المسجد فلا حازه إلى التعدد.

فى الوضوء / عدم اعتبار النية فى رفع الخبث

والفارق بين الفرضين أنه فى صورته الأولى، يكون امتثال الأمر النذرى وادائه مستتباً، أى كل ما يصدق الامتثال يصدق الاداء، وإلا فلا، فلو توضأ من دون قصد للوضوء النذرى أصلاً، فإنه يرتفع حدثه، ويجوز له الدخول فى المسجد وقراءه القرآن، مع صدق الكمال المترتب عليه، إلا أنه لا يعد ممثلاً للأمر النذرى ولا مؤدياً.

كما أنه لو قصد واحد منهما معيناً، فيصدق الامتثال والاداء لخصوص ما قصده دون غيره، حيث لم يقصده ولم يأت به .

هذا بخلاف الصورة الثانیه، وهى ما لو قصد النذر للتلاوه والدخول مع الوضوء، فحينئذ لو توضأ بدون قصد أحدهما، لا يكون امتثالاً لواحد منهما ولا أداءً لكل منهما وإن كان وضوئه صحيحاً ورافعاً للحدث.

وإن قصد أحدهما دون الآخر، فحينئذ هو ممثل لما قصده مؤدٍ للآخر.

فهذا من موارد التى انفكت قضيه الامتثال والاداء بعضها عن بعض .

فخالف الآملى فى ذاك القسم، وقال بكفايه وضوء واحد لكل واحد من النذرين بحيث يشمل حتى الصورة الأولى أيضاً، إلا أن يكون مفاد نذره مقيداً

ولا تعتبر التيه في طهاره الثياب، ولا غير ذلك مما يقصد به رفع الخبث(١)

بشرط لا، يعنى بأن يتوضأ لكل منهما بخصوصه دون الآخر .

ولكن الحق مع السيد قدس سره ، لأن مقتضى ظهور الصيغه هو التعدد، لأن الظاهر عرفاً في الأولى كون المنذور هو تحصيل الوضوء لكل واحد من القراء والدخول، بخلاف الثانية حيث أن ظهوره في لزوم التلاوه والدخول حال كونه مع الوضوء .

ويشهد للفرق بينهما، أنه يكفي في الثانية _ حتى لو كان حال النذر للقراء والدخول متوضئاً _ أن يتلو بتلك الطهاره التي كانت له، بخلاف الأولى حيث أنه لا بد له من تحصيلها ثانياً وفاءً للنذر.

وهذا أول دليل نقيمه على مدعانا، فالحق ما ذهب إليه الأكثر من القول بالتفصيل ، إلا أن تقام قرينه تفيد خلاف ظاهر الصيغه ، فحينئذ يؤخذ بدلالاتها، وإن كان خلاف ظاهر الجملة في كلا الصورتين، كما لا يخفى .

(١) واعلم أن المصنّف بعدما فرغ عن حكم الطهاره الحديثيه، من لزوم قصد امتثال الأمر مع القربه، أراد أن يبين بأن الطهاره الخبثيه لا تحتاج إلى قصد الأمر ولا قصد القربه ولا المباشره، بل ولا التوجه إلى نفس المأتى به، بل يتمشى حتى وإن كان غافلاً عن كونه متعلقاً للأمر ، بل يكفي في حصولها مجرد تحقق ما يزيل النجاسه شرعاً من المطهّرات، حتى لو حصل رغم إرادته للمكلف واختياره أو بلا- توسيط فعل إنسان، كما لو أطاررت الريح الثوب النجس وأوقعه في ماء الكرّ، وزالت عنه عين نجاسته، فإنه يطهر، إن لم نقل بحاجته إلى العصر أيضاً كالأجسام الصيقلية ، وذلك كله يستفاد من الأدله المتكفله لبيان تطهير النجاسات مثل ما ورد في خبر الكاهلي: «كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر»(١).

وقوله مشيراً إلى غدِيرٍ من الماء: «إِنَّ هَذَا لَا يَصِيْبُهُ شَيْئاً إِلَّا وَقَدْ طَهَّرَهُ».

وقوله: «كَلَّمَا أَشْرَقَتْ عَلَيْهِ الشَّمْسُ فَقَدْ طَهَّرَهُ».

وأمثال ذلك .

فبعدما عرفت ظهور تلك الأخبار فيما ادّعيْنَا، فلا وجه لمن ادّعى ظهورها لوجوب المباشرة، المستلزمه للتيه، مع إمكان الإشكال في كليه ذلك أيضاً، إذ لا ملازمه بين وجوب المباشرة مع لزوم التيه، لإمكان أن يكون المطلوب هو صدوره بنفسه، وإن كان الالتفات مفقوداً من الفاعل حينئذٍ، هذا مع العلم بأن الغلبه العرفيه على التفات المكلف لما يقوم به ويصدر عنه.

هذا، فضلاً عن وجود الإجماع والضروره من المسلمين، حيث لم يشاهد ولم ينقل الخلاف _ إلا من أبي سهل من الشافعيه وابن سريج في الحكم بلزوم التيه _ على عدم لزوم التيه والمباشرة ومن هنا ظهر أن ما ادّعاه صاحب «المدارك» من التباس الفرق بين الطهارتين، لخلوّ الأخبار عن البيان، ليس في محله .

كما أن ما ذكره صاحب «مصباح الفقيه» من أن المقام ليس ممّا يجوز التمسك فيه بظهور الدليل وإطلاقه، لأنّ جواز التمسك بهما فرع إمكان الإطلاق لمثل ذلك _ وهو لزوم قصد الأمر _ وهو مفقودٌ فيما نحن فيه .

ليس بوجيه، لما قد عرفت من ظهور لسان الأدلّه، على كون المطلوب ليس إلا وجوب الطهاره، من أى طريق حصلت، ولو كان بغير اختيار أو بدون شعور _ كالنائم _ بل حتّى المباشرة، فدلالته على عدم وجوب التيه _ ولو بدلاله الاقتضاء والعقل _ كان بطريق أولى.

فالمسأله واضحه بحمد الله، لا تحتاج إلى إطاله الكلام فيها .

ولو ضمَّ إلى نيته التقرب، إرادته التبرّد، أو غير ذلك، كانت طهارته مُجزية (١)

(١) إنّ المصنّف قدس سره حصر ذكر ضمائم النيّة في باب الوضوء في هذا المقام، لكنّه خصّه بالضمائم المباحه مثل إرادته التبرّد وغيره، فلا بأس أن نبحث في هذا المقام عن جميع أفراد الضمائم وبيان حكمها من الصحّة والبطالان.

فنقول ومن الله الاستعانه :

الضمائم تكون بحسب حال الحكم على ثلاثه أقسام ، لأنها: إمّا تكون مباحه، أو راجحه، أو محرّمه ، وأمّا المرجوحه فلا يبعد أن يكون حكمها متّحداً مع حكم المباحه، ولذا لم نستقلها في البحث.

فيقع الكلام حينئذٍ في مقامات ثلاثه :

المقام الأوّل : في الضميمة المباحه والمرجوحه، كأن يتوضأ لله تعالى ولبروده الماء أو لله ولسخونه الماء بحراره الشمس _ حيث يعدّ مكروهاً _ كما أنّه يجرى في الصلاه في الحّمّام، لو نوى الصلاه لله تعالى مع كونها في الحّمّام الذي يوجب مرجوحيتها ولو بمعنى قلّه الثواب.

فيتصوّر وجوه المسأله، وصورها في الضميمة بأربعة صور، بعد القطع بعدم الإشكال في الصحّة، فيما لو كان داعيه في أصل الفعل والعمل هو التقرب إلى الله تعالى وامتنال أمره، لكنّه حين اختياره المشخصات الفرديه والخصوصيات المصدقيه اختار مصداقاً مباحاً أو مرجوحاً، حيث كان بناءً على الحكم العقلي الأولى مختاراً في اختياره لأي فرد من الأفراد في الزمان والمكان. هذا فضلاً عن أنّه لا يصدق على هذا الاختيار الضميمة حتّى نبحث عن حكمه، وهو واضح .

والعجب عمّن نقل عنه صاحب «مصباح الهدى» أنّه ذهب إلى التخيير الشرعي، لكون الأوامر لا- تتعلق إلا- بالطبيعه، بلحاظ وجودها في الخارج، فيكون مركز الأمر والحكم هو الفرد والأفراد، فيكون التخيير شرعيّاً لا عقليّاً .

فهذا فضلاً عن فساد أصل مبناه كما قرّر في الأصول، فإنّه فاسد من حيث البناء، يعنى لا يوجب بطلان العمل _ لو سلّمنا المبنى _ لعدم كونه من الضمائم، لما قد عرفت أنّ ما دعاه لإتيان الفعل ليس إلاّ أمر الله تبارك وتعالى، وأمّا الخصوصيات الفرديه فهى من التوابع القهريه فى جميع الموارد، كما لا يخفى .

كما لا إشكال فى صحّه الفعل، لو كان قصده مجرد امتثال أمره، من دون ضميمة أخرى معه، فهو أيضاً خارج عن بحث الضميمة .

كما لا إشكال فى البطلان فيما لو أتى العمل لمجرد البروده والسخونه من دون وجود قصد القربه وامتثال الأمر، لأنّه خارج عن البحث المزبور، إلاّ أنّه باطل من جهه فقدانه لقصد القربه والأمر، وهما أيضاً واضحان ولا كلام فيها .

وأما صور الضمائم:

الصورة الأولى: ما لو كان الداعى الاستقلالى والباعث الأصلى لصدور الفعل هو أمر الله تبارك وتعالى مستقلاً، إلاّ أنّه ضمّ إليه قصد التبريد تبعاً، بحيث لو لم يكن الأمر الإلهى موجوداً، لما كان التبريد محرّكاً له وهذه تعدّ أقوى الصور من حيث الحكم بالصحّه ، بل الإجماع المنقول قائم على صحّته، لعدم منافاته للإخلاص المعتبر فى العباده، لأنّ المفروض أنّ داعيه كان أمر الله تعالى، ومجرد لحوق شىء به لم يكن يضرّ بإخلاصه ولم يكن فى نفسه حراماً لا- يوجب البطلان، فلعلّ القائلين بالبطلان _ كالعلامة فى بعض كتبه تبعاً لجماعه، كما فى «الروض»، وفخر الدّين والشهيدى فى «البيان» و«القواعد»، والمحقّق الثانى وصاحب «الجواهر» _ أرادوا غير هذه الصورة، كما يشعر استدلالاتهم بمنافاته للإخلاص بذلك، إلاّ- أن يأخذوا فى معنى الإخلاص أن لا- ينضمّ إلى قصده شيئاً مطلقاً ولو لم يكن باعثاً ومحرّكاً، وهو بعيد، ومن هنا ذهب صاحب «كاشف اللثام» إلى التنزيل وتعلّق إطلاق الأصحاب بالبطلان بغير هذه الصورة .

فدعوى الإجماع لا بدّ أن يوافق مع قوله وتنزيله رحمه الله ، لوجود كثير من

المخالفين بين الفقهاء، فسيأتي بعد ذلك ما يؤيد الحكم بالصحة في الفرض المذكور .

الصورة الثانية : وهي أضعف من سابقتها، وهو فرض كون الباعث والمحرك لإتيان الفعل قابليته كل من الأمر والضميمه مستقلاً، لداعويته نحو الفعل.

فهذه الصورة قد وقع الخلاف بينهم في حكمها، فقد ذهب قوم إلى صحته _ كالمحقق من ظاهر إطلاق كلامه في «الشرائع»، و«المبسوط» و«المعتبر» وبعض كتب العلامة، والسيد الاصفهاني، والسيد في «العروه» وجميع التعليقات الموجودة عندنا _ خلافاً لآخرين حيث حكموا بالبطلان _ كالشهيد في قواعده ، بل وهكذا من عرفت النسبه إليهم البطلان في الصورة السابقه، لو لم نسلم التنزيل، وقلنا بأنهم يقولون بالبطلان في تلك الصورة، ففي هذه الصورة يكون البطلان بالأولويه، ولذلك احتاط الآملي فيها دون سابقتها ، بل صاحب «مصباح الفقيه» قد فصل بين ما لا يقدر على ترك الإتيان بداعويته الميل النفساني، حيث حكم بالصحة، وإلا بالتأمل في صحته مع الإمكان، كما أنّ صاحب «الجواهر» أشكل على صحته _ .

في الموضوع / حكم الضمانم الراجحه في التيه

ولكن الأقوى عندنا هو الحكم بالصحة، لأنّ المعتبر في التيه ليس إلاّ - كون العمل مأتياً به لله تبارك وتعالى، وأن يكون داعيه ومقصوده مستقلاً هو أمر الله تعالى وإن كان في الواقع لو لم يكن قصده لكان آتياً به لداعى التبريد أو غيره.

والقول باعتبار الإخلاص على نحو لا يجمع مع هذا الفرض، هو أول الكلام، لعدم دليل من الكتاب والسنة والإجماع على اعتبار الاخلاص كذلك .

والعجب من صاحب «الجواهر» حيث يدعى خلافه، لما قد عرفت منّا سابقاً بالتفصيل من عدم وجود دليل لفظى على وجوب القصد التيه إلاّ الإجماع، فهو دليل لئى، يجب الاقتصار فيه على القدر المتيقن، وهو إنّما يكون محمولاً على غير مثل هذه الصورة .

فدعوى عدم صدق الداعويه المستقله هنا _ لاستحاله تأثير المؤثر المتعدد

فى أثر واحد، أو للتساقط بين الداعيين من جهة التدافع بينهما، فىصير كل واحد منها جزء العله لإيجاد العمل _ ممّا لا يصغى إليه العرف، وهو مخالف للظهور لأنّه يقال للعبد الذى أتى بالوضوء بقصد أمر الله وداعويته _ إلاّ أنّه لو لم يكن كذلك لأنى به بقصد آخر _ أنّه عبد ممثلّ لأمر الله، ولا ينافى نيته المعلقه الأخرى مع الإخلاص ، فضلاً عن عدم دليل على لزومه بهذه الشده، ومن ذلك يظهر وجه تأييد الصّحه للصوره السابقه أيضاً .

فبقى هنا صورتان الأولى: ما لو كان الداعى إلى الفعل هو مجموع الداعيين، بحيث لو لم يكن كل واحد منهما موجوداً لما كان يتحرّك نحو العمل.

الثانيه: ما لو كان قصد الضميمة له داعياً بالاستقلال، وقصد أمر الله تبعاً له، ولا داعويه له مستقلاً .

فالحكم بالبطان فيهما قوئى لو اعتبرنا شرطيه الاخلاص فى قصد القربه، وإن كان ظاهر إطلاق المحقّق فى «الشرائع» و«المبسوط» و«المعتبر» والعلامة فى بعض كتبه «كالإرشاد» هو الصّحه فيهما أيضاً ، إلاّ أنّه يمكن حمل كلامهم على غير هاتين الصورتين .

وجه البطلان: واضح، لأنّه ينافى الاخلاص الذى قلنا باعتباره بالإجماع، خصوصاً بطلانه فى الصوره الأخيره أوضح من سابقتها، لتبعيه داعويه الأمر الإلهى، كما لا يخفى .

هذا كلّه فى الضمائم المباحه والمرجوحه .

المقام الثانى، فى الضمائم الراجحه: مثل من يتوضّى ويصلّى ويقصد بهما تعليم الغير أو يزكى ومقصوده أيضاً اقتداء الناس به، كإطاله الركوع لانتظار إلحاق المأموم به والجهر فى التكبيره للإعلام وأمثال ذلك .

فى الوضوء / اعتبار الخلوّ فى النيّه

والظاهر هو اتّفاق العلماء على صحّته، كما نفى الخلاف فى «المدارك» ونقل الاتّفاق فى «الدروس» إذا كان الأمر الإلهى للوضوء مستقلاً والآخر تبعاً، لأنّه

مضافاً إلى عدم منافاته للاخلاص ، قد يؤكده ورود أخبار كثيرة في أبواب مختلفه عن ذلك كوضوء الحسنين عليهما السلام لتعليم من لا يعلم الوضوء ، بل الأخبار الواردة في أداء الزكاه أنه يستحبّ التظاهر به، حتّى يقتدى به الغير، ويرغب فيها، وأمثال ذلك . فلا إشكال في صحّحه صورته تبعيّه الضميمة وأصالة العباده، كما لا إشكال في صحّحه صورته استقلال كلّ منهما ، وإن تنظر في «الجواهر» في الصورة الثالثه، وهو ما لو كان المجموع علّه مستقلّه .

بل وهكذا الآملى، لكونه خارجاً ومنصرفاً عنه مورد الإجماع ونفى الخلاف .

بل السيد في «العروه» وأصحاب التعاليق، حكموا بالبطلان، ولعلّه من جهه عدم صدق داعويه الأمر للعباده له بعلمه مستقلّه.

وإن كان التمسّيك بإطلاق الأخبار لمثله لا يخلو عن وجه، وإن كان الأحوط الذى لا يترك هو البطلان، فإذا كان هذا باطلاً، ففي صورته تبعيّه الأمر العبادى والمستقلّ للضميمه، كان بطلانه بطريق أولى .

هذا كلّه إذا أتى بالضميمه الراجحه بما هي ضميمه راجحه وقد عرفت حكمه.

وأما لو أتى من جهه راجحيّه نفسه وباعثيته لا من حيث الضميمه، فيكون حينئذٍ حكمها حكم الضمائم المباحه، كما لا يخفى .

المقام الثالث في الضمائم المحرّمه : وهي قد تكون من الرياء وما بحكمه من طلب السمعه ، وأخرى غيره من العُجب .

ثمّ المحتملات في الرياء ثلاثه: تاره: يعدّ من عمل الجوانح والقلب، وهو القصد إلى المراء والتظاهر بلا سرايه منه إلى العمل الخارجى .

وأخرى: أن يكون العمل الخارجى منطبقاً عليه عنوان الرياء، فيسرى عليه قبحه ويصير حراماً .

وثالثاً : أن يكون الرياء ملازماً للفعل الخارجى لا منطبقاً عليه.

والظاهر كون الرياء من قبيل القسم الثانى _ كما عليه الآملى والحكيم والشيخ

الأنصارى، وظاهر بقية الفقهاء _ خلافاً للسيد الاصفهاني، حيث جعله من القسم الأول، لأنه قال: «من الواضح أنّ صرف القصد من دون العمل لا يصدق عليه الرياء عرفاً، فالرياء عبارة عن العمل الذي قصد به التظاهر والمراء أمام الناس، ويقصد به رضى غير الله» .

فحينئذٍ يكون مركز النهى هو نفس العمل، فإن كان عبادياً يوجب الفساد، بلا- فرق بين القول بجواز اجتماع الأمر والنهى أو الامتناع، وذلك لوجهين :

أحدهما : بأنه لو قلنا فى تلك المسألة بالجواز، إلاّ أنّه لو استفدنا من الأدلّة التى سنذكرها إن شاء الله بأنّ الخصوص شرط فى تمام أفعال العبادة، نظير الطهارة، فقدانه يوجب البطلان، من جهة كونه فاقداً للشرط، فيكون حينئذٍ حدوث الرياء فيه بمنزله حدوث الحدث فى الصلاة وغيرها من استلزام البطلان.

وثانيها : بأنه يمكن أن يقال بأنّ مسأله اجتماع الأمر والنهى تجرى فيما إذا كان متعلّق الأمر والنهى بحسب طبيعه كلّ منهما منفصلاً عن الآخر ، لكن مقام الامتثال قد حصل بينهما اجتماع نظير الغضب والصلاه ، هذا بخلاف ما نحن فيه، حيث أنّ متعلّق النهى لا- يكون إلاّ- نفس العمل متلوّناً بهذا اللون، فما نحن فيه من النهى عن الرياء نظير النهى عن الصلاه فى وبر ما لا يؤكل لحمه، فكما هو مفسد للعمل ولو قلنا بجواز الاجتماع، هكذا يكون فى المقام لأنّ النهى متعلّق بنفس العبادة .

إذا عرفت ما ذكرنا، فلا بأس هنا بذكر الأدلّة التى ادّعى دلالتها على اعتبار الخلوص فى التبعديات، وملاحظه كيفيه دلالتها، وهل أنّها تدلّ على الحرمة وبطلان العمل _ أى وضعاً وتكليفاً _ أو لا يدلّ إلاّ على التكليف والحرمة، أو لا يدلّ شىء منهما؟

فنقول ومن الله الاستعانه فهو خير ناصر ومعين :

استند أصحابنا على اعتبار الخلوص بالأدلّة الثلاثه، من الكتاب والسنة والإجماع .

فأما الكتاب: فقد استدلّ بآيه الاخلاص وهى قوله تعالى : «وَمَا أُمِرُوا إِلَّا

لِيَعْبُدُوا اللَّهَ - مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ» (١)، حيث أنها تدلّ على أنّ العبادة لا تكون مأموراً بها، إلا مع الإخلاص، فما لا إخلاص فيه لا أمر فيه، فيفهم أنّ الخلوص شرط لصحّح العبادة، هذا كما في «الجواهر».

ولكن يمكن الخدشه في دلالتها من جهات:

الأولى: أنه يلزم على ذلك انحصار الامر في التعدييات، لأنّ مفهوم الآيه يدلّ حينئذٍ على أنّ ما لا إخلاص فيه لا أمر فيه حينئذٍ، مع أنه واضح البطلان، لوجود الأوامر التوصلية في التبرّع.

الثانية: وجود لفظ (الدين) فيها، يدلّ على كون المراد هو الاخلاص في عبادة الله، في قبال عبادة الأوثان وهو الشرك الجلي لا الشرك الخفي، حتى يشمل مثل الرياء.

اللهمّ إلا أن يراد من (الدين) هو الطاعة، فيكون معنى قوله تعالى: «مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ» أي مخلصين في الطاعة، فيدخل المقام فيه.

الثالثة: الآيه الشريفه تخاطب أهل الكتاب، بدلاله صدر الآيه في أوّل السوره، على كون المقصود هو الاخلاص في قبال عبادة الأوثان لا- في قبال الرياء، مضافاً إلى أنّ عطف الصلاه والزكاه اللتين العباديتان عليه يوجب كون المقصود هو ما ذكرناه، وإلاّ يكون من باب ذكر الخاص بعد العام.

هذا فضلاً عن الكلام الذي قيل عنها في تفسير «مجمع البيان» و«البيضاوي» و«النيسابوري»، بل وجزم به شيخنا البهائي في «الأربعين» بأنّ معنى «مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ» هو أنّه لا يخلطون بعبادته عباده منّ سواه.

فاذا عرفت ما ورد على دلاله هذه الآيه فإنّه سار في آيات أخرى مثل قوله تعالى: «قُلْ اللَّهُ - أَعْبُدُ مُخْلِصاً لَهُ دِينِي» (٢)، وقوله تعالى: «فَاعْبُدْ اللَّهَ -

١- سوره البينه: آيه ٤.

٢- سوره الزمر: آيه ١٤.

مُخْلِصًا»(١)، وقوله تعالى: «قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ»(٢).

وغيرها من الآيات .

اللَّهُمَّ الْإِلَهَ الَّذِي لَا يُشْرِكُ بِكَ أَحَدًا بِمَا ذَكَرَهُ الْمُحَقِّقُ فِي «المعتبر» والعلامة في «المنتهى» من وجوب الإخلاص، بعد الفراغ عن كون الواجب هو العبادة، أو يراد من «الدِّين» هو الأعم، فيشمل الطاعة أيضاً، فيدخل ما نحن فيه أيضاً .

لكن دعوى ذلك لا يخلو عن تكلف، والله العالم .

ومن الآيات التي استدلت بها قوله تعالى: «فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا»(٣)، أى بأن لا يُدخل في عبادته رضى أحد سوى الله، وأن يكون عمله خالصاً ومخلصاً له تعالى، هذا وإن كانت دلالة للإخلاص لا يخلو عن وجه، لو أردنا من الشراكة ما ذكرناه، ولكن يمكن أن يكون المقصود في قبال المشركين فى أصل العبادة مثل عبادة الأوثان، وكيف كان فإن الآيات لا تخلو عن الإشعار بذلك، كما لا يخفى على المنصف المتأمل، لاسيما الآية الأخيرة مع ملاحظه بعض الأخبار، كما سيأتى ذكرها عن قريب .

ومن الآيات التي تمسك بها الأملى، قوله تعالى: «وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيُعْبَدُوا إِلَهًا وَاحِدًا»(٤)، أى بأن تكون العبادة لله وحده، ولا يخلط معها طلب رضى غيره سبحانه، ولكن الإنصاف دلالة على خلاف المقصود _ وهو عبادة الله فى قبال عبادة الأوثان أو الشرك _ أقوى، كما لا يخفى .

وأما السنّة، فيمكن الاستدلال بعدّه أخبار صحيحة وغير صحيحة .

١- سورة الزمر: آية ٢.

٢- سورة الزمر: آية ١١.

٣- سورة الكهف: آية ١١٠.

٤- سورة التوبة: آية ٣١.

أما الصحاح مثل ما رواه زراره وحميران عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لو أنّ عبداً عمل عملاً يطلب به وجه الله والدار الآخرة، وأدخل فيه رضا أحد من الناس كان مشركاً، وقال أبو عبد الله عليه السلام: من عمل للناس كان ثوابه على الناس يا زراره كلّ رياء شرك» (١).

ومنها: خبر علي بن إبراهيم عن أبي الجارود عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سُئِلَ رسول الله صلى الله عليه وآله عن تفسير قول الله عز وجل: «فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا»؟

فقال: مَنْ صَلَّى مراءه الناس فهو مشرك، ومن زكى مراءه الناس فهو مشرك، ومن صام مراءه الناس فهو مشرك، ومن حجّ مراءه الناس فهو مشرك، ومن عمل عملاً ممّا أمر الله به مراءه الناس فهو مشرك، ولا يقبل الله عمل مراء» (٢). (٣).

ومنها: خبر جراح المدائني عن أبي عبد الله عليه السلام: «في قول الله عز وجل: «فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا»؟

قال: الرجل يعمل شيئاً من الثواب لا يطلب به وجه الله، إنّما يطلب تزكيه النفس، يشتهي أن يُسمع الناس، فهذا الذي أشرك بعباده ربّه، ثم قال: ما من عبد أسرّ خيراً فذهبت الأيام أبداً حتّى يظهر الله له خيراً، وما من عبد سترّ شراً فذهبت الأيام حتّى يظهر الله له شراً» (٤).

ومنها: خبر مسعده بن زياد عن جعفر بن محمّد عليه السلام عن آبائه عليهم السلام: «أنّ

١- وسائل الشيعة: الباب ١١ مقدّمه العبادات، الحديث ١١.

٢- وسائل الشيعة: الباب ١١، مقدّمه العبادات، الحديث ١٣.

٣- أنا لله وأنا إليه راجعون، أصبت بمصائب أعزّ الناس عليّ ألا وهو والدي وهو الشيخ الجليل والسيد النبيل، السيد سجّاد ابن السيد قاسم الكركاني، وكان وفاته يوم الاثنين الخامس من شهر ربيع الثاني، سنة سبع وأربعمائة بعد الألف من الهجرة النبويّه، رضوان الله تعالى عليه وجعل الجنّه منزله ومأواه».

٤- وسائل الشيعة: الباب ١٢، مقدّمه العبادات، الحديث ٦.

رسول الله سئل فيما النجاه غداً؟ فقال: إنما النجاه في أن لا تخادع الله فيخدعكم، فإنه من يخادع الله يخدعه، ويخلع منه الإيمان، ونفسه يخدع لو يشعر، قيل له: فكيف يخادع الله؟ قال: يعمل بما أمره الله، ثم يريد به غيره، فاتقوا الله في الرياء، فإنه الشرك بالله، إن المرأى يُدعى يوم القيامة بأربعة أسماء: يا كافر، يا فاجر، يا

غادر، يا خاسر، حبط عملك، وبطل أجرك، فلا خلاص لك اليوم، فالتمس أجرك ممن كنت تعمل له» (١).

فإن دلالة على الحرمة والبطلان أوضح من الأخبار السابقة، كما لا يخفى على المتأمل في فقراتها.

ومنها: خبر يزيد بن خليفة قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: ما على أحدكم لو كان على قلبه جبل، حتى ينتهي إليه أجله، أتريدون أن تراؤون الناس، إن من عمل للناس كان ثوابه على الناس، ومن عمل لله كان ثوابه على الله، إن كل رياء شرك» (٢).

ومثله الخبر الرابع في الباب نفسه.

ومنها: خبر السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال النبي صلى الله عليه وآله: إن الملك ليصعد بعمل العبد مبتهجاً به، فإذا صعد بحسناته، يقول الله عز وجل اجعلوها في سجين، إنه ليس إتيأى أراد به» (٣).

ومنها: خبر هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «يقول الله عز وجل: أنا خير شريك، فمن عمل لي ولغيري، فهو لمن عمله غيري» (٤).

ومنها: خبر أبي بصير، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: يجاء بالعبد يوم

١- وسائل الشيعة: الباب ١١، مقدّمه العبادات، الحديث ١٦.

٢- وسائل الشيعة: الباب ١٢، مقدّمه العبادات، الحديث ٢.

٣- وسائل الشيعة: الباب ١٢، مقدّمه العبادات، الحديث ٣.

٤- وسائل الشيعة: الباب ١٢، مقدّمه العبادات، الحديث ٧.

القيامه قد صلّى، فيقول: يا ربّ قد صلّيت ابتغاء وجهك، فيقال له: بل صلّيت ليقال: ما أحسن صلاه فلان اذهبوا به إلى النار، ثمّ ذكر مثله في القتال وقراءه القرآن والصدقه» (١).

ومنها: خبر علي بن سالم، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: قال الله تعالى: أنا أغنى الأغنياء عن الشرك، فمن أشرك معي غيري في عملٍ لم أقبله إلا ما كان لي خالصاً» (٢).

ومنها: خبر ابن القدّاح، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال لعبد بن كثير البصرى في المسجد: «ويلك يا عبّاد! إياك والرياء، فإنّه من عمل لغير الله وكله الله إلى من عمل له» (٣).

ومنها: خبر محمّد بن عرفة، قال: «قال لي الرضا عليه السلام: ويحك يا بن عرفة! اعملوا لغير رياء ولا سمعه، فإنّه من عمل لغير الله وكله الله إلى ما عمل، ويحك ما عمل أحد عملاً إلا رآه الله به إن خيراً فخييراً وإن شراً فشرّاً» (٤).

ومنها: خبر السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: ثلاث علامات للمرائي: ينشط إذا رأى الناس، ويكسل إذا كان وحده، ويحبّ أن يحمده في جميع أموره» (٥).

فإنّه قد تمسّك به الشيخ الأعظم قدس سره لما نحن بصدده.

هذه جملة الأخبار التي يمكن أن يتمسّك بها للدلالة على بطلان الرياء.

نعم، قد أشار الشيخ الأعظم وغيره إلى إمكان الإستدلال لما نحن فيه بما

-
- ١- وسائل الشيعة: الباب ١٢، مقدّمه العبادات، الحديث ١٠.
 - ٢- وسائل الشيعة: الباب ١٢، مقدّمه العبادات، الحديث ١١.
 - ٣- وسائل الشيعة: الباب ١١، مقدّمه العبادات، الحديث ٦.
 - ٤- وسائل الشيعة: الباب ١٤، مقدّمه العبادات، الحديث ٨.
 - ٥- وسائل الشيعة: الباب ١٣، مقدّمه العبادات، الحديث ١.

يتضمّن من توقف الأعمال على التّيه مثل قوله عليه السلام: «لكلّ أمرىء ما نوى»، وقوله عليه السلام: «إنّما الأعمال بالنيّات»، بأن يكون المراد من التّيه هي التّيه الخاصّه، وهو كونه خالصاً لله في العباده، فينتج بأنّه لا-عمل إلاّ مع وجود هذه التّيه، وهو المطلوب.

إلاّ أنّ الشيخ قدس سره قد أعرض عنها بواسطه ما ذكر في الضمائم المباحه من التجويز فيها، إذا كانت عله التحريك هي الأمر الإلهي، وكان الآخر تبعيّاً، مع أنّ مقتضى الجمود على ما مرّ فيما سبق هو عدم الكفايه فيه، كما لا يخفى.

مضافاً إلى أنّ التصرّف في التّيه وإرادته التّيه الخاصّه، ليس على ما ينبغي.

فالأولى هو الإعراض عن ذلك، والتعرّض لما يستفاد من تلك الأخبار السابقه.

والذي ينبغي أن يُقال فيها هو أمران:

الأوّل: فيما أورد على دلالتها على المقصود، والجواب عنه.

الثاني: بيان مقدار دلالتها، وكيفيتها لإثبات ما هو المقصود فيما نحن فيه.

فأمّا الأوّل: فقد أورد عليها أوّلاً: بأنّها لا تدلّ على بطلان العمل، بل غايتها إثبات عدم قبول العمل الذي فيه رياء، وأنّه مساوق لعدم ترتّب الثواب والجزاء على العمل المرائي، وعدم القبول لا ينافي صحّته، فيمكن أن يكون العمل صحيحاً ولا ثواب فيه، كما ذهب إليه السيّد المرتضى قدس سره في «الانتصار»، بل مال إليه بعض متأخري المتأخرين، فالأمر حينئذٍ ساقط، ولا يجب عليه الإعاده في الوقت، ولا القضاء خارجها.

إلاّ أنّه غير مقبول، ولا استبعاد فيه، لما ورد في كتاب الله عزّ وجلّ نظير قوله تعالى: «إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ» (١).

ومن المعلوم عدم شرطيه التقوى في صحّحه الأعمال، ولو كانت عباديه فليس المراد من القبول في مثله إلاّ-عدم ترتّب الجزاء والثواب عليه، فهكذا الأمر فيما

نحن فيه من عمل المرأى، حيث يثاب وان كان عمله صحيحاً وهو المطلوب.

وثانياً: بأنّ الحرام المستفاد من تلك الأخبار، إنّما هو إراءه عمله للناس لا نفس العمل الذى يعدّ عبادياً.

وثالثاً: لو سلّمنا كون متعلق الحرام هو نفس العمل، لا-الإراءه، وبرغم ذلك نقول بإمكان القول بجواز اجتماع الأمر والنهى، فيكون العمل المرأى حراماً، لكنّه صحيح ومسقط للإعاده والقضاء، هذا، ولكن جميعها مخدوشه؛ فأما عن الأول: فبأنّ كون عدم القبول هو أعمّ من عدم الصحّة، أى يمكن أن يكون العمل صحيحاً بنفسه ومسقطاً للأمر، إلاّ أنّه غير مقبول وغير مثاب عليه، كما ورد فى

بعض الأحاديث، بأنّ شارب الخمر لا يُقبل عمله أربعين صباحاً، مع أنّه لا إشكال فى صحّة عمله، فإنكار صاحب «المصباح» لذلك بدعوى الملازمه بين عدم القبول وعدم الصحّة، وحمل القبول فى الآيه على القبول بنحو الكامل التام، ليس فى محلّه.

وهذا أمرٌ مسلّمٌ عندنا، إلاّ-أنا ندعى دلالة الأخبار فى المقام على البطلان بخصوصه _ مضافاً إلى أنّ الظهور العرفى الأوّلى فى كلمه (عدم القبول)، هو عدم الصحّة _ مثل خبر على بن إبراهيم عن أبى الجارود بقوله: «من عمل عملاً ممّا أمر الله به مرأاه الناس، فهو مشرك ولا يقبل الله عمل مرأه»^(١).

بل صراحه بعض الأخبار فى حبط العمل وكونه باطلاً، مثل خبر مسعده بن زياد، من الإمر بالأتقاء عن الرياء، بقوله: «فأتقوا الله فى الرياء، فإنّه الشرك بالله... إلى قوله: حَبَطَ عملك، وبطل أجرك، فلا خلاص لك اليوم، فالتمس أجرك ممّن كنت تعمل له»^(٢).

١- وسائل الشيعة: الباب ١١، مقدّمه العبادات، الحديث ١٣.

٢- وسائل الشيعة: الباب ١١، مقدّمه العبادات، الحديث ١٦.

فبناءً على ذلك، لم يتصرّف في معنى القبول في الآيه والروايه الوارده في شارب الخمر، أى المراد منهما هو صحّه العمل، وكونه مسقطاً للأمر، إلاّ أنّه لا يقبله الله ولا يعطيه الأجر والثواب المرتقب في مثله لغير الشارب فهذا المستفاد من الأخبار أمر معقول، من دون حاجه إلى ضربٍ من التأويل الذي قاله صاحب «الجواهر» في ذيل هذه الآيه.

فأثّياً عن الثاني: فلما قد عرفت منّا سابقاً، بأنّ المحرّم هو نفس العمل الذي كان منطبقاً عليه عنوان الرياء، لا مجرد القصد كما توهمه بعض.

ومن هنا ظهر الجواب عن الثالث أيضاً، لأنّه حينئذٍ يكون نفس العمل العبادى متعلّقاً للنهي، فيكون من قبيل النهي المتعلّق بالعباده الموجب لفسادها، لا أن

يكون متعلّق النهي عنواناً ملازماً للعمل، أو متعلّق النهي أمراً خارجاً عنه كالقصد، حتّى يدخل تحت عنوان اجتماع الأمر والنهي، حتّى يقال بصحّه العمل على القول بالجواز دون الامتناع.

فإذا عرفت دفع الإشكالات عن الروايات، تصل النوبه إلى البحث عن مقدار دلالتها، فنقول: فأثّناً الثاني من الأمرين، فلا إشكال بأنّ المستفاد من مجموع تلك الأخبار هو حرمة الرياء في الجملة، سواء كان في العبيدات أو غيرها، فلا أقلّ من ثبوتن الحرمة في الأولى قطعاً، كما عليه الإجماع، بل ولا خلاف في أصل حرمة، كما يدلّ عليه قوله: «أنّه شرك»، والأمر بالاتّقاء في خبر مسعده، بل ما ورد من أنّه يُدعى بأسماء خاصّه من الكافر والفاجر والغادر والخاسر، بل وإطلاق الخدعه عليه، وكونه موجباً لسلب صفه الإيمان عنه، وكون العمل في السجين، وأمثال ذلك من التعابير التي توجب القطع والاطمئنان للفقيه بحرمة.

وهذا أمرٌ مقطوع به عند الأصحاب، لا سيّما في العباديات لو لم نقل بالحرمة في التوصلات أيضاً، غايه الأمر أنّه لا أثر فيها إلاّ من جهه نفى الثواب على الامتنال، وترتب العقوبه على أصل الرياء، ولو قلنا بحرمة فيها، وهذا بخلاف

التعبديّات حيث يكون أثره هو البطلان، مضافاً إلى وجود ما سبق من العقوبه ونفى الثواب.

بل وهكذا يستفاد البطلان في التعبديّات من تلك الأخبار، لما عرفت من الظهور العرفي في أنّ عدم القبول هاهنا هو عدم الصحّة، مضافاً على كونه يوجب الحبط في عمله، أو كون العمل لمن عمل له.

هذا فضلاً عن أنه قد بآته إذا سلّم دلالتها على حرمة الرياء، وسلّم كون الرياء منطبقاً عليه للعمل بنفسه، وكونه يوجب الحبط، فلا إشكال حينئذٍ في بطلانه من جهة دلاله النهي في العبادات على الفساد قطعاً.

مع إمكان استفاده البطلان في بعض مصاديقه، فيما إذا كان الداعي في أصل

العمل هو الرياء لا الإمر الإلهي، من جهة كونه فاقداً للإخلاص ومنافياً له المستفاد اعتباره في الجملة من الآيات والروايات، بل يكفي الإجماع الموجود في المقام لو فرضنا عدم دلالتها فضلاً عن الأولوية المستفاده ممّا ذكرناه في الضمائم المباحه، إذا قلنا بفساد العباده في بعضها، ففي مثل الضمائم المحرّمه يكون بطريق أولى.

فثبت ممّا ذكرنا عدم تماميه ما ذكره السيّد الاصفهاني قدس سره _ من انحصار استفاده البطلان من جهة كونه منافياً للإخلاص فقط، كما في الضمائم المباحه، ولا إضافه في الضمائم المحرّمه عن المباحه في هذه الجبهه أصلاً _ لما قد عرفت الإضافات فيها، وكون البطلان هنا من جهات شتى، فعليك بالدقه فيما ذكرناه.

نعم، قد اعترض الشيخ الأعظم والسيّد الاصفهاني قدس سره على استفاده البطلان من خبر السكوني (١)، من جهة أنّ ابتهاج الملائكه في تصاعد العمل يفيد كون العمل واجداً للشرائط المعتره والصحّه، وجعله في السجين لا يدلّ على بطلانه،

فلذلك حملة الشيخ قدس سره على عمل مَنْ كان حسناته سيئات الآخرين، كما اشتهر بأنَّ حسنات الأبرار سيئات المقربين، وهذا المعنى من الخلوص غير معتبر في عامه الناس قطعاً.

هذا، ولكن يمكن أن يقال: بأن وجود أخبار كثيرة دالّة صراحه أو تلويحاً على البطلان يغنينا عن التمسك بمثل خبر السكوني، الذي هو ضعيف سنداً، فلا يمكن المعارضه مع تلك الأخبار، وإن سلمنا دلالة على الصحه، مع أنه مشكل أيضاً بملاحظه لفظ (السجّين)، لوضوح أنه محلّ يوضع فيه الاعمال الباطله والرديئه فلا يعقل أن توضع فيه الأعمال الصحیحه، وكيف كان فالمسأله واضحه بحمد الله.

كما لا يضّر بما قلنا المناقشه للمرائي في دلاله الجزء الثاني للسكوني، من

ذكر ثلاث علامات للمرائي _ كما استدللّ به الآملي _ مع أنّ دلالة على البطلان كان بعد الفراغ عن إثباته بدليل آخر، بأنّ الرياء مبطلٌ فهو يذكر علامته، وإلا لواه لما يستفاد منه البطلان.

وجه عدم الإضرار، هو ما عرفت من وجود أخبار كثيره مستفيضه _ لو لم نقل بتواترها في ذلك _ يغنينا عن التمسك بمثل هذه الأخبار، كما لا يخفى.

فإذا ثبت حرمة الرياء ومفسديته للعباده، تصل النوبه للبحث عن أنّ الضميمة المحرّمه _ مثل الرياء _ هل هي مبطله للعباده مطلقاً _ أي في الأقسام الأربعة المذكوره في الضميمة: من كون الداعي بالاستقلال هو الرياء، والأمر الإلهي تبعاً، وعكسه، وسواء كان كلّ واحد من الداعيين قابلاً للتحريك مستقلاً أو لم يكن كذلك، بل كان المجموع منهما محرّكاً _ أو لا بدّ من القول بالتفصيل بين صورته كون الرياء تبعياً، فيحكم بالصحّه، أو كان بالاستقلال فعلياً أو تقديرياً فيحكم بالبطلان، أو القول بالتفصيل بين كونه مستقلاً فعلياً فيحكم بالبطلان، وإلا كان صحيحاً سواء كان تبعياً أو مستقلاً تقديرياً، كما في الضميمة المباحه؟.

وجوه وأقوال.

والذى يظهر من إطلاق كثير من الأصحاب، وصراحه بعض _ كصاحب «الجواهر» و«مصباح الهدى» وكثير من أصحاب تعليقات «العروه» لولا الكل هو الحرمه والبطلان إذا كان المكلف مرئياً فى عبادته مطلقاً، سواء كان بالاستقلال أو بالاشتراك، أو بالتبعيه، بأن لا يكون الرياء بنفسه قابلاً للتحرىك.

والوجه فى ذلك إطلاق الأدله وعمومها بإدخال رضى الناس فى عمله، الشامل لصوره التبعيه أيضاً.

خلافاً للشيخ الأ-عظم من الترييد والتوقف وعدم الاختيار للصحه أو البطلان، ووجه أنّ إطلاق الإدخال يشمل صوره الداعى المتأكد، لأن للرياء التبعى أيضاً دخاله فى العمل أيضاً.

ومن أنّ ظاهر كثير من أدله الرياء، دخالته على نحو العليه استقلالاً أو جزئياً، لا مثل التأكد، فىكون المراد من الإدخال ذلك، فىصح.

وهذا بخلاف مثل صاحب «مصباح الفقيه» والسيد فى «الروائع» وبعض محققى المتأخرين، كما فى «الجواهر» من الحكم بالصحه فى صوره التبعيه، مبتتياً على أنّ الرياء _ بزعم السيد _ حكمه حكم الضمائم المباحه، بلا- فرق بينهما، إلا- من حيث الحكم بالحرمه والإباحه تكليفاً، وأما من جهه الوضع، فكما لا يفيد الضميمة المباحه التبعيه، فهكذا تكون المحرمه. أو على أنّ التبعيه معناها عدم دخالتها فى تحقق العمل، فلا تشملها الأدله، ردّاً على الشيخ، حيث زعم أنها تشمل الأدله لها بإطلاقها وعكساً بحسنه زواره عن أبى جعفر عليه السلام قال: «سألته عن الرجل يعمل الشىء من الخير فىراه إنسان فىسره ذلك؟

قال: لا بأس، ما من أحد إلا وهو يحب أن يظهر له فى الناس الخير، إذا لم يكن صنع ذلك لذلك»(١).

كما في «مصباح الفقيه» حيث يدلّ الخبر على أنّ التبعيّة الموجوده غالباً في الناس لا يوجب الفساد والبطلان.

ولكن الإنصاف أن يُقال إنّ الأدله الدالّه على بطلان العباده بالرياء متفاوتة، إذ بعضها يدلّ على كون الرياء بنفسه حراماً ومنهياً عنه، والنهي المتعلّق بالعباده يوجب الفساد، هذا من غير ملاحظه كون الرياء ينافي الاخلاص أو لا.

وفي بعض آخر كان وجه البطلان، منافاه الرياء للإخلاص.

فعلى هذا التقدير يكون فساد كلام السيّد الاصفهاني في عدم البطلان في مثل التبعيّة، هو ما عرفت ممّا سابقاً، من أنّه زعم عدم تماميّة أدلّه حرمة الرياء لإفساد العمل، لاختلاف متعلّق النهي والحرمة مع متعلّق الأمر للعباده، وقد عرفت جوابه

وفساد مبناه.

وأما من حيث البناء، كان كلامه صحيحاً إن لم تناف التبعيّة للإخلاص.

نعم، قد يرد عليه أنّه لو كان الحكم في الرياء، حكم الضميمه المباحه، فلا بدّ من الحكم بالصحّه فيما اذا عدّ الرياء محرّكاً مستقلاًّ تقديراً كما قاله في الضمائم المباحه أنّه لم يصرح بذلك.

وأما من زعم تماميّة أدلّه الحرمة _ كصاحب «مصباح الفقيه» وهو مختارنا فلا ترديد في ثبوت فساد العمل، إلاّ من جهه الإشكال في موضوع الأدلّه، وأنّه هل لفظتي الإدخال والاشتراك للغير، يشمل لمثل دخاله الغير تبعاً أم لا-؟ وإن كان سلّمنا من جهه الإخلاص أنّه غير منافٍ، ولا يكون البطلان مستنداً إليه.

والظاهر الأقوى شمول لسان بعض الأدلّه بمثل التبعيّة أيضاً؛ للترديد في أنه هل يصدق عليه أم لا؟

فإن قيل: إنّه لا يصدق عليه المرائي، فهو قول غير وجيه، وإن سلّم صدق المرائي على مثله فيصدق عليه الإدخال، فتشمله الأدلّه من هذه الجهه، وإن لم تشمله الأدلّه من جهه منافاته للإخلاص.

وما ذكره صاحب «المصباح» من توهم معارضه ذلك مع محتوى حسنه زراره الوارد فيها قوله عليه السلام: «لا بأس فيما إذا سرّه أن يراه الناس»، لا يخلو عن شبهه، لأنّه فرق بين ما كان الرياء دخليلاً على نحو القيد المؤكّد للداعى، غايه الأمر بالاستقلال، وبين ما يكون فعله لله تبارك وتعالى خالصاً لوجهه الكريم، ولكنه يسرّ بأنّ فلاناً يراه على عمل خير، إذ من المعلوم أنّ حاله السرور كامنه في جبلّه الإنسان ويحب الإنسان أن يكون مشهوداً له في عمل الخير، كما يكون متأثراً بما إذا شوهده وهو يفعل القبيح، فعدم إضرار سروره بذلك لا ينافى بطلان عبادته بالرياء التبعي، كما لا يخفى.

فكلام المشهور هو المنصور من كون الرياء محرّماً ومبطلاً للعباده مطلقاً،

حتى ولو كان تبعياً.

ثمّ يأتي الكلام في السمع التي هي بحكم الرياء، بل لو لم نقل أنّها من أقسام الرياء، لأنّ معنى السمع هو أن يأتي العمل حضور من لا يكون المقصود رؤيته فقط، بل رؤيته لإسماع الآخرين بأنّ فلاناً يعمل كذا حتى يشتهر بين الناس أنّه يصلّي ويصوم مثلاً، فالدليل على حرمة ومفسديته _ مضافاً إلى شمول أدلّه الرياء بأسرها _ هو إشعار بعض الأخبار السابقه، بل دلالتها بخصوصه لذلك، مثل دلالة خبر محمّد بن عرفه قال: «قال لى الرضا عليه السلام: ويحك يا بن عرفه اعملوا لغير رياء ولا سمعه» (١) الحديث.

وخبر جراح المدائني في تفسير قوله تعالى: «فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا...» في حديث: «إنّما يطلب تزكيه النفس، يشتهى أن يسمع به الناس» (٢).

فهذا الذي أشرك بعباده ربّه فالحكم في السمع أيضاً واضح بحمد الله.

١- وسائل الشيعه: الباب ١١، مقدّمه العبادات، الحديث ٨.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٢، مقدّمه العبادات، الحديث ٦.

الفرع الأول:

لا- يخفى عليك بأن الرياء يتصوّر على أنحاء شتى، لأنه تارة يكون في أصل العمل كما هو الغالب، وأخرى في أجزائه، وثالثة في كفيّاته.

فالرياء في أصل العمل لا إشكال في مبطلتيه له، إذا كان عبادياً، كما عرفت تفصيله، فلا نعيد.

وأما إذا كان في أجزائه، فهو أيضاً على قسمين: لأنه تارة: يكون الجزء بنفسه عبادة _ كقراءة القرآن، والسجدة في الصلاة، وكغسل الوجه واليدين في الوضوء _ فلا إشكال أنّ الرياء فيه موجب لبطلان نفس الجزء قطعاً، لكونه عبادة

وقع فيها ما يوجب تعلق النهى بها، الموجب لفسادها.

ولكن يوجب بطلان الجزء بطلان أصل العمل بالكلّ أو لا؟

قد يقال بالأوّل، لأنّ وقوع الرياء في عمل عبادي، يكون من قبيل وقوع الحدث فيه، فكما أنّه مبطل ومفسد كذلك يكون الرياء، بلا فرق بين أن يتدارك الجزء الواجب بعده أم لا، فهذا هو الذي ذهب إليه السيّد في «العروة» وتبعه جماعه.

كما أنّه يمكن أن يقال بالتفصيل بين ما لا يتدارك أصلاً، فهو مبطل للكلّ، من جهة نقص العمل من الجزء الواجب، لا لأجل عروض الرياء عليه فقط، لأنّ المفروض أن أثره إبطال الجزء فقط لا الكلّ، وبين أن يتدارك خارجاً بعد ذلك، فهو أيضاً على قسمين: لأنه تارة بالتدارك يوجب البطلان أيضاً، لأنه يستلزم وقوع زيادة عمدية في العبادة، وهي مبطله إذا كانت مثل الصلاة، فحينئذ لا مفرّ عن البطلان في هذه الصورة من التدارك وعدمه، لأنه يلزم النقيصه العمديه وزيادتها مع عدم التدارك، لأنه قد فرض بطلان هذا الجزء بالرياء، فهو نقيصه، كما أنّه فرض أيضاً زياده عمدية نقيصه قد فرض عدم تداركه، وكونه بنفسه باطلاً، وزيادته لكونه صار كالكلام الآدمي، فتكون الصلاة على كلّ حال باطله.

وأخرى: لا- ويدب التدارك بطلان العمل _ كما في غَسَل الوجه في الوضوء، حيث أنه لو أدخل الرياء فيه حين غَسَل الوجه وبطل هذا الجزء، فإذا أعاده وتداركه فإنه لا يوجب البطلان أصلاً، لأنه لا يعتبر في غَسَل الوجه كون الموضع جافاً كما لا يخفى والحكم كذلك في الصلاة، لو لم نقل بكونه زياده عمديه.

وأما إذا لم يكن الجزء الواجب عبادةً _ أى يعتبر فيه قصد القرية _ كما فى مثل عمل الحجّ لبعض نسكه _ إن لم نقل بوجوب قصد القرية فى تمام أجزائه _ فحينئذٍ لا يوجب الرياء فيه البطلان، بل يفيد _ كما عرفت _ صدور حرام منه لو كان حراماً، غايه الأمر حيث أنّ العمل يشتمل على جزء كان مصداقاً للحرام، قد يتوهم كون العمل أيضاً منهيّاً عنه، لكنّه فاسد، فأنّ مجموع العمل لا يكون حراماً

ولا منهيّاً عنه، غايه الأمر كان الجزء بخصوصه كذلك، والمفروض عدم بطلانه بالنهي عنه أيضاً لكونه توصيلياً، كما عرفت.

هذا كلّه فى الجزء الواجب تعبدياً كان أو توصيلياً.

فإنّ كان فى الثانى _ أى من الأجزاء المستحبّه _ فهو أيضاً على قسمين: لأنّه تارة: يكون من جزء الماهيّة.

وأخرى: من جزء الفرد والخارج.

فالأوّل منهما: مثل التكبيرات الواقعة فى الحالات المختلفه فى الصلاة، فإنّها جزء الماهيّة الصلاة، وتعدّ عباده، فلا إشكال فى أنّ الرياء مبطله لها، إلاّ أنّ بطلان الصلاة به متوقّف على صيروره الصلاة باطله بإدخال ما ليس فى الصلاة فيها، وإن أوجب الإخلال فى موالاتها أو صارت كالكلام الآدمى فى كونه مخاللاً لها، وإلاّذ لا يوجب البطلان، إلاّ على قول السيد فى «العروه» بكون الرياء إذا وقع فى الصلاة _ ولو فى أجزائها المندوبه _ كان كوقوع الحدث فيها مبطللاً لها، وليس كنيه القطع حيث لا يضّر لو عاد.

وأما الثانى منهما: هو الذى كان جزءً للفرد، وإن لم يكن جزءً للماهيّة، كالقنوت

فى الصلاة، حيث تكون الصلاة ظرفاً لها لا كونها مركبه من القنوت وغيره.

نعم، إذا قنت المصلّى فى الصلاة، يصير القنوت أيضاً جزءً مستحباً للفرد، فعدم بطلان الصلاة بالرياء يكون بالأولويه إن قلنا بعدم البطلان فى سابقه، إلا أن إطلاق كلام السيد يشملها أيضاً.

لكن الأقوى خلافه، كما هو كذلك فى سابقه أيضاً.

هذا كله فى الصلاة.

وأما فى غيرها الذى لا يعتبر فيه الهيئه الاتصاليه، ولا يوجب ازدياد شىء خارجى فيه تأثيراً فى ذلك الواجب، فلا يؤثر فى العمل أصلاً كالوضوء، كما لو أدخل الرياء فى فعل المضمضه والاستنشاق.

نعم، لو أدخل الرياء فى غسله المستحبى الذى يغسله ثانياً، فربما يوجب البطلان إذا كان فى اليد اليسرى، لأنه يستلزم كون الماء خارجياً، فالمسح بنداوته مبطل كما لا يخفى.

هذا تمام الكلام فى الأجزاء من الواجبه والمندوبه.

والثالث: هو ما لو كان الرياء فى الأوصاف والكيفيات، فهو أيضاً على قسمين: لأن الأوصاف قد تكون من الأوصاف الداخليه المتحده مع الأجزاء.

وأخرى تكون من الخارجيه منها.

فعلى الأول: أيضاً قد لا يكون ذلك الوصف متعلقاً للأمر وهو مثل الكون فى دار زيد أو عمرو لمثل الوضوء والصلاه، فحينئذٍ لو قصد القربه فى أصل الوضوء والصلاه، إلا أنه أدخل الرياء فى كونه فى دار زيد، مع عدم كون ذلك الكون متعلقاً للأمر _ لا تعبدياً ولا توصلياً _ ففى بطلان العمل العبادى بذلك محلّ تأمل وإن كان العمل خارجاً متحداً معه، ويصدق عليه المرائى أيضاً، إلا أنه كان مرائياً لاداء الصلاة فى ذلك المكان _ لإمكان عدم شمول أدله الرياء لمثله، لأنها منصرفه إلى مثل ما يكون ذلك الشىء متعلقاً للأمر، ولو توصلياً، إلا أن اتحاد العمل خارجاً مع

ما قصد الرياء، وانطباق عنوان المرائى عليه بذلك العمل المتّحد مع خصوصيته، يوجب الإشكال فى الحكم بالصّحه.

والثانى: بأن يكون ذلك الوصف متعلّقاً للأمر أيضاً _ كما يقاع الصلاه فى المسجد، أو فى الصفّ الأوّل وأمثال ذلك _ فهو أيضاً على قسمين: لأنّه قد يكون متعلّقاً للأمر التوصلّى، وقد يكون متعلّقاً للأمر التبعديّ.

فلا- إشكال فى كون التعيديّ منه _ كالجهر فى القراءه مثلاً- لو كان قصد القربه فيه معتبراً _ يستلزم ورود الرياء فيه البطلان كنفس العباده.

وأما لو كان الأمر المتعلّق توصلياً _ كإقامه الصلاه فى المسجد، أو فى الصفّ الأوّل _ فهو أيضاً حكمه حكم ما لا يكون متعلّقاً للأمر أيضاً، لمكان الاتّحاد،

وصدق المرائى على العمل عرفاً، وفقاً للشيخ الأ-عظم، وخلافاً للسيد الاصفهانى، ولو كان ريائه حقيقه فى إيقاع الصلاه فى المسجد.

نعم ما قلناه من حرمه الرياء مطلقاً _ أى حتّى فى التوصلّيات _ فواضح، بل قد عرفت فى صورته سابقه فيما لا يكون مورداً للأمر أيضاً احتمال البطلان لو كان الاتّحاد مع ما يكون رياءياً، فالأحوط ترك الرياء فى أمثال تلك الموارد أيضاً، كما لا يخفى. هذا كلّ فى الأوصاف الداخليه.

وأما على الثانى هو ما لو كان الوصف خارجاً عن العمل، وواقعاً فيه، كأن يُصلّى وينظر إلى صبي ليوهم بأنّه يراقبه ليجنبه الحوادث، أو مراقبه متاع صديقه فى حاله الصلاه ليوهم شدّه اهتمامه ومحبتّه لصديقه.

والظاهر عدم شمول أدلّه الرياء لمثله قطعاً، لعدم الاتّحاد حتّى يوجب السرايه، وعدم الصدق عرفاً بكونه مرائياً، كما لا يخفى.

الفرع الثانى: لا فرق فى كون الرياء حراماً ومفسداً للعمل، بين ما يكون فى ابتداء العمل، أو فى أثناءه، لشمول أدلّته لمثل الأثناء أيضاً، فبعد شمولها يكون حكمه حكم الرياء فى الابتداء.

نعم، يبقى هنا صورته أخرى، وهى ما لو قصد الرياء، ولم يفعل شيئاً مع ذلك القصد، ثم تاب وأتى ببقية الأجزاء من دون إخلال بمولاتها، فهل هو موجب للبطلان أم لا؟

فإن قلنا بمقاله السيد فى «العروه» بكون الرياء فى العبادة يعدّ كوقوع الحدث فيها، فذلك يوجب البطلان، ولو لم يتشاغل بعده بإتيان جزء آخر، فيما إذا كان العمل ممّا يعتبر فيه بقاء الاتّصال كالصلاة والصوم.

لكن الحكم بالبطلان حتّى مع كونه كالحدث مشكّل، بناء على المختار من عدم صدق الرياء على مجرد القصد، بل هو العمل المنطبق عليه ذلك، خلافاً للسيد الاصفهاني.

فالأقوى هو الصحّح، وإن كان الأحوط هو خلافها، هذا فيما لا يكون الاتّصال معتبراً.

وأما فيما لا يكون كذلك _ كالوضوء والحجّ _ ففى مثلهما لا يكون للقول بالبطلان وجه، لأنّ المفروض أنّه لم يعمل بواسطة ريائه عملاً، وإن كان التنزيل بكونه كالحدث يوهمه أيضاً، لكن قد عرفت الإشكال فيه.

وإن لم نقل بمفاد كلامه، ولم يكن مثل الحدث قاطعاً، بل المقصود هو عدم إتيان عمل بالرياء، فحينئذٍ يلزم القول بصحّح العمل لو لم يتشاغل بعمل آخر من الأجزاء، فيصير الرياء حينئذٍ بمنزلة نية القطع، ثمّ العدول عنه قبل إتيان جزء واجب معه، وذلك واضح جدّاً فى أنّه لا يوجب بطلان العمل، والله العالم.

فهاتان الصورتان حكمهما ظهر ممّا قلناه سابقاً.

وأما الصورة الثالثة من الرياء: هو ما لو كان بعد العمل، فهو يمكن أن يقع على نحوين:

أحدهما: بأن يكون مقصوده فى ابتداء العمل هو الله تعالى، إلّا أنّه كان من قصده فى الحال أيضاً أن يظهر عمله للناس.

فهذا القسم من الرياء لا يبعد أن يشمله الحديث الوارد فى الرياء، لكنّه مشكل لعدم إمكان تصوير اتحاد أن يكون العمل حين ارتكابه كلّ لله وللرياء فى آن واحد.

وثانيهما: هو أن يكون الرياء بعد العمل حقيقه، يعنى أظهر للناس بعدما كان قد فعل فى سابقه، وكان العمل فيهما مخصوصاً لله تبارك وتعالى.

فالظاهر عدم تأثير ذلك، ولا- يوجب البطلان، لعدم شمول أدله الرياء لمثله، وإن كان المستفاد من بعض الأخبار سقوط خصوصية الثواب المترقب منه بواسطته، إذ الثواب يترتب على أداء العمل وابقائه خالصاً لوجهه الكريم.

الفرع الثالث: فيما لو شك في أن عمله العبادى وقع فيه الرياء أم لا؟

فهو يتصور على أقسام ثلاثه: لأنه تارة يكون فى ابتدائه وأنه هل شرع خالصاً أم لا؟ فلا إشكال حينئذٍ فى الحكم بالبطلان، لقاعده الاشتغال لأن العباده لا بد فيها من إحراز شرطها، وهو الخلوص، والمفروض هنا انتفائه.

فى الموضوع / حكم العجب فى العباده

وأما لو لم يكن قصده حين الشروع إلا الخلوص، إنما شك فيه بقاء وفى الأثناء، فلا- يبعد الحكم بالصحة، لأن مقتضى استصحاب بقاء الخلوص، واستصحاب الصحة _ لو قلنا بجريانه _ هو الحكم بالصحة.

وإن كان الشك فيما بعد الفراغ عن العمل أو التجاوز عن ذلك الجزء، فالظاهر هو الصحة، لقاعده التجاوز والفراغ، لأن مرجعه إلى الشك فى أن الجزء أو العمل هل وقع صحيحاً أم لا؟

فمقتضى القاعدتين هو الحكم بالصحة، كما لا يخفى.

إلى هنا انتهى بحث الضمانم بأقسامها الثلاثه، وقد يلحق ببحث الرياء حكم مسأله العجب، فنقول.

فى حكم العجب:

يقع الكلام فيه من جهتين؛

تارة: من حيث الحكم التكليفى بأنه هل هو حرام أم لا؟

وأخرى: من حيث الوضع، بأنه هل يوجب بطلان عمل العبادى أم لا؟

فعلى فرض البطلان فهل هو كذلك مطلقاً _ سواء كان مقارناً مع العمل، أو

لاحقاً _ أو يختص بالمقارن.

فأما الكلام من حيث التكليف: فقد وقع الخلاف فيه، حيث ذهب صاحب «مصباح الفقيه» والسيد الإصفهاني إلى عدم حرمة نفسه، لكونه أمراً غير اختياري، خلافاً للآخرين كـ «الجواهر» والآملى والحكيم، كما هو ظاهر من أفتى بحرمة.

فالأولى أن نتعرض لمعناه أولاً، حتى يتضح بأنه هل يمكن تعلق التكليف عليه أم لا؟

فقد فسّر تارةً بأنه عبارة عن استعظام النفس بواجديتها ما تراه نعمه، ولو لم تكن ذلك واقعاً، والركون إليها مع نسيان إضافتها إلى منعهما، كما قاله علماء

الأخلاق، وذكره بعض الساده المعاصرين لصاحب «مصباح الفقيه».

وأخرى: بأنه إعظام النعمه، والركون إليها مع إضافتها إلى المنعم، كما عليه صاحب «مصباح الفقيه».

وقد رجع ذلك إلى المعنى الأول صاحب «جامع السعادات»، خلافاً لصاحب «المصباح» من بيان تعين الثاني، والإشكال في الأول بكونه كبيراً لا عجباً.

ولكن الأولى أن يُقال: إن ما يستفاد من الأخبار الواردة في العجب، والدقه فيها، هو إما أن استعظام النفس كانت من جهة عظمه النعمه، ولو كان بالإضافة إلى منعهما أى ربما كان جلاله المنعم يوجب عظمه النعمه، فلذلك يولد فيه العجب.

أو كان من جهة نفس استعظام نفسه، ولذلك يظن أن رأيه فائتقاً على جميع الآراء، ولذلك ورد في بعض الأخبار إن: «إعجاب المرء بنفسه (أو برأيه) من الموبقات».

فبناءً على هذا، لا- يبعد القول بكونه أمراً اختيارياً لأن ما يكون من الخليقه الذى وقع فى كلام السيد قدس سره إنما كان هو ذكاوه نفسه وحذاقه رأيه، فهو أمر خلقي ذاتى طبعى، لكنه ليس بعجب، وما يحصل له من تصوّر وجود ذلك فى نفسه وملاحظه تفوقه بسببه على كثير من الناس، يوجب أن يشمله العجب، فللشارع

أن ينهى عن مثل تلك الحاله المتولّده من أسبابها الاختياريه، لأنّ ما يكون بالسبب الاختيارى مقدوراً يكون اختيارياً، وقابلاً لتعلّق الأمر بالوجود أو النهى عنه، كما لا يخفى.

فإذا ثبت إمكان تعلّق النهى به، وكان منهياً عنه ثبوتاً، تصل النوبه إلى مقام الإثبات والاستظهار.

وما يدلّ على ذلك من الأخبار، مثل خبر سعد الإسكاف عن أبى جعفر عليه السلام قال: «ثلاث قاصمات الظهر: رجل استكثر عمله ونسى ذنوبه وأعجب برأيه»^(١).

وما رواه عبدالرحمن بن الحجاج عن الصادق عليه السلام قال: قال إبليس إذا استمكنت من ابن آدم فى ثلاث، لم أبال ما عمل، فإنّه غير مقبول منه: إذا استكثر عمله، ونسى ذنبه، ودخله العُجب»^(٢).

وما رواه أبو عبيده عن أبى جعفر عليه السلام فى حديث استيلاء النوم على العبد المنقاد، لثلاً يدخله العُجب قوله: «ولو أخلّى بينه وبين ما يريد من عبادتى، لدخله العجب من ذلك، فيصيره العجب إلى الفتنة بأعماله، فيأتيه من ذلك ما فيه هلاكه، لعجبه بأعماله ورضاه عن نفسه»^(٣) الحديث.

وما رواه يونس مرسلأ عن بعض أصحابه عن الصادق عليه السلام فى حديث: «قال موسى بن عمران عليه السلام لابليس: أخبرنى بالذنب الذى إذا أذنبه ابن آدم استحوذت عليه؟ قال: إذا أعجبتة نفسه»^(٤) الحديث.

فهو دليل على كون العجب بنفسه ذنباً وأمراً اختيارياً، وإلا لا معنى لأن

١- وسائل الشيعه: الباب ٢٢، مقدّمه العبادات، الحديث ٦.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٢، مقدّمه العبادات، الحديث ٧.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٢٣، مقدّمه العبادات، الحديث ١.

٤- وسائل الشيعه: الباب ٢٣، مقدّمه العبادات، الحديث ٣.

يوصف بالذنب ما لا يكون اختيارياً.

وما رواه علي بن سويد عن أبي الحسن عليه السلام قال: «سألته عن العجب الذى يفسد العمل؟ فقال: العجب درجات: منها: أن يزین العبد سوء عمله فيراه حسناً فيعجبه، ويحسب أنه يحسن صنعاً، ومنها: أن يؤمن العبد بربه فيمنّ على الله عزّ وجلّ والله عليه فيه المنّ» (١).

وخبر علي بن أسباط مرفوعاً عن رجل، عن الصادق عليه السلام، قال: «إنّ الله علم أنّ الذنب خير للمؤمن من العجب، ولولا ذلك ما ابتلى مؤمن بذنوب أبداً» (٢).

فيفهم منه أنّ العجب أعظم من الذنب.

وما ورد في أخبار متعدّده بكون العجب من المهلكات، مثل خبر أبي حمزه الثمالي عن الصادق أو عن علي بن الحسين عليه السلام منها قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله في حديث: ثلاث مهلكات: شح مطاع، وهوى متبع، وإعجاب المرء بنفسه» (٣).

وخبر عبدالعظيم الحسنى عن الهادى عليه السلام، عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «من دخله العجب هلك» (٤).

وغير ذلك من الأخبار مثل الخبر الذى نقله صاحب «مصباح الهدى» عن النبى صلى الله عليه وآله قال: «لو لم تذنبوا لخشيت عليكم ما هو أكبر من ذلك العجب العجب» (٥).

وفيه أيضاً فيما روى عن الصادق عليه السلام قال: «العجب كلّ العجب ممّن يعجبُ بعمله، وهو لا يدري بما يختم له... إلى أن قال: والعجب نبات حبّها الكفر،

١- وسائل الشيعة: الباب ٢٣، مقدّمه العبادات، الحديث ٥.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٢٣، مقدّمه العبادات، الحديث ٧.

٣- وسائل الشيعة: الباب ٢٣، مقدّمه العبادات، الحديث ١٢.

٤- وسائل الشيعة: الباب ٢٣، مقدّمه العبادات، الحديث ١٨.

٥- مصباح الهدى: ٣/٤٦٣.

وأرضها النفاق، ومائها البغي، وأغصانها الجهل، وورقها الضلاله، وثمرها اللعنه والخلود فى النار، فمن اختار العجب فقد بذر الكفر، وزرع النفاق، ولا بد أن يثمر».

بل قد يقال: بإمكان استفاده مبعوضيته من بعض الآيات مثل قوله تعالى: «فَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ اتَّقَى» (١)، حيث أن العجب منشأ تزكيه نفسه، ومشاهده طهاره الرذائل والصفات الذميمة، وتلك الحاله مبعوضه ومهلكه.

بل قد يوجب العُجب تحقّق صفة الإدلال فى الإنسان، وهو عباره عن مشاهده الإنسان نفسه طالب جزاء وثواب فى مقابل العمل الذى عمله وأعجبه، والمدلّ مذموم فى الأخبار والآثار.

بل قد يستفاد من الآيه مذمّمته كما فى قوله تعالى: «وَدَخَلَ جَنَّتَهُ وَهُوَ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ قَالَ مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا* وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَلَئِنْ رُدِدْتُ إِلَى

رَبِّى لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِنْهَا مُنْقَلَبًا» (٢) حيث أن الرجل العاصى _ مضافاً إلى إعجابه بما فى يده _ قد وقع فى الادلال أيضاً، حيث يرى نفسه أحسن من أخيه، وثم يطالب حيث قال «لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِنْهَا مُنْقَلَبًا».

بل قد يمكن استفاده مبعوضيته العُجب من قوله تعالى: «الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَّهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا» (٣)، فلا- إشكال فى شمولها لما لا يحسبه مصيباً للواقع، مع إمكان شمولها لما لا يكون خطأً أيضاً، إن كان الذمّ إشاره الى حال المعجب بنفسه حيث يرى نفسه فى أحسن حال، وإن كان فى الواقع كذلك.

١- سورة النجم: آيه ٣٢.

٢- سورة الكهف: آيه ٣٤ _ ٣٥.

٣- سورة الكهف: آيه ١٠٤.

كما يمكن استفادته مبعوضيه الأدلال من بعض الأخبار كخبر إسحاق بن عمّار عن الصادق عليه السلام قال: أتى عالمٌ عابداً فقال له: كيف صلاتك؟ فقال: مثلي يُسئل عن صلاته، وأنا أعبد الله منذ كذا وكذا! قال: كيف بكائك؟ فقال: أبكى حتى تجرى دموعي، فقال له العالم: فإنّ ضحكك وأنت خائف، أفضل من بكائك وأنت مدلّ، إنّ المدلّ لا يصعد من عمله شيء»^(١).

وخير أحمد بن أبي داود عن بعض أصحابنا، عن أحدهما عليه السلام قال: «دخل رجلان المسجد أحدهما عابد والآخر فاسق، فخرجا من المسجد والفاسق صدّيق، والعابد فاسق، وذلك أنّه يدخل العابد المسجد مدلاً بعبادته، مدلّ بها فتكون فكرته في ذلك، وتكون فكره الفاسق في التندم على فسقه، ويستغفر الله عزّ وجلّ ممّا صنع من الذنوب»^(٢).

فإذا عرفت كثرة الآيات والروايات الدالّة على مذمّه العجب صراحةً أو تلويحاً، فلا يتردد الفقيه حينئذٍ في الحكم بحرمة لأنّه حاله توجد للنفس بواسطه

عدم مواظبته ما يعرضها من الوسوس الشيطانية، والتسويات الإبيسيّة، من تزيين أعمالهم فزيّن لهم سوء عملهم، فيقع فيما كان هلاك به، فأىّ ذنب أعظم من ذلك، فلا إشكال في حرمة، كما عليه الأكثر والمشهور.

وأما الكلام من حيث الوضع: فبعدما عرفت دلالة الأخبار، من حيث المجموع على حرمة العجب، كما عليه الأكثر، فهل يوجب فساد العمل الطارىء عليه أو لا؟

فهو يتصوّر على ثلاثة أقسام

تارةً يعرضه في أول العمل، فإن قلنا بعدم مفسديته هاهنا، فيكون عدم الإبطال في القسمين الآخرين بطريق أولى.

١- وسائل الشيعة: الباب ٢٣، مقدّمه العبادات، الحديث ٩

٢- وسائل الشيعة: الباب ٢٣، مقدّمه العبادات، الحديث ٨

والذى يقتضيه القواعد هو عدم مفسديته ومبطليته، لما قد عرفت فى تعريفه من أن العجب هو استعظام النفس بواسطة عظمه النعمه أو عظمه المنعم أو غير ذلك، فهو أمر جوانحى، وموضعه النفس، ولا ينطبق على العمل كالرياء، ولا يتحد معه حتى يوجب تعلق النهى به الموجب للفساد، هذا بحسب القاعده.

وأما بحسب دلالة الأخبار فكثير منها لا يفيد الفساد، ما عدا بعضها حيث يفيد ظاهرها على الفساد، مثل ما رواه على بن سويد عن أبى الحسن عليه السلام قال: «سألته عن العجب الذى يفسد العمل؟ فقال: «العجب درجات: منها أن يزين للعبد سوء عمله فيراه حسناً فيعجبه، ويحسب أنه يحسن صنعاً، ومنها أن يؤمن العبد بربه فيمن على الله عز وجل، والله عليه فى المن» (١).

حيث أن مورد السؤال كان من حيث إفساده للعمل، فأجاب عليه السلام بتزيين العمل عند صاحبه تارة أو إظهار المنه على الله لإيمانه أخرى.

وما رواه يونس بن عمّار عن الصادق عليه السلام قال: «قيل له وأنا حاضر: الرجل يكون فى صلاته خالياً فدخله العجب؟ فقال: إذا كان أول صلاته بتيه يريد بها

ربه، فلا يضره ما دخله بعد ذلك، فليمض فى صلاته، وليخسأ الشيطان» (٢).

حيث يدل بمفهومه المخالف على أن العجب إذا كان فى أول الصلاه يوجب الفساد، وهو المطلوب.

ولكن الإنصاف عدم تماميه دلالة كلا الخبرين فى المطلوب: فأما الأول: فإنه من حيث السند، وإن كان موثقاً فى الجملة، لأن الكلام وقع فى على بن أسباط لكونه فطحى المذهب، لكنه موثق، وأحمد بن عمر الحلال حيث قد توقف فيه صاحب «جامع الرواه» ووثقه غيره.

١- وسائل الشيعة: الباب ٢٣، مقدّمه العبادات، الحديث ٥

٢- وسائل الشيعة: الباب ٢٤، مقدّمه العبادات، الحديث ٣

إلا أنّ الإشكال فى دلالتة، لأن ما وقع فى الجواب من العمل لا يكون من قبيل ما يعرضه الفساد المقصود، وهو البطلان، من جهة العبادة، لأنّ فى القسم الأوّل يكون عمله سوءاً وسيئته وليس بحسنه، مثل الصلاة والوضوء، كما أنّ القسم الثانى أيضاً هو الإيمان، ليس ما يرد فيه الفساد المتعارف، فيفهم منه أنّ المقصود والمراد من الفساد هو عدم ترتّب أثر على عمله، إن لم يترتب أثراً سوءاً كما فى القسم الأوّل منه، هذا فى الخبر الأوّل.

وأما الجواب عن الثانى: _ مضافاً الى ضعف سنده بيونس بن عمّار الصير فى حيث لم يوثّقه أحد، وعدم جبرانه بعمل الأصحاب، لأنّ المشهور ذهبوا الى عدم البطلان، فإنّه ربما يكون معرضاً عنه الأصحاب، لأننا لم نجد من أفتى بالبطلان، إلا ما نقله صاحب «الجواهر» عن بعض مشايخه وبعض الساده من ذرارى العلامه الطباطبائى إنّ دلالتة أيضاً مخدوشه، لأنّ المفهوم يفيد أنه إذا لم ينو ربّه فى أوّل بالعمل فصلاّته باطله، وذلك من جهة خلوّ الصلاة عن نيّه القربه لا من جهة وجود العجب كما هو المقصود.

بل يمكن دعوى خلافه، بأنّه يدلّ على الصحّه حتّى بالنسبه الى أوّل العمل

أيضاً، بأن يكون المراد من البعديّه فى قوله: «فلا يضرّه ما دخله بعد ذلك»، أى بعد وجود الخلوّص من حيث التيه فى بدء عمله، فلا يضرّه أن يعجبه من تلك التيه، لا بعد دخول العمل حتّى يكون متعلّقاً بما هو فى أثناء العمل كما توهمه صاحب «الجواهر» والآملى والحكيم قدس سره .

فإذا عرفت الكلام فى صورته دخول العجب فى أوّل العمل، تعرف حال الصورة الثانیه، وهى ما لو عرض العُجب له فى أثناء العمل، فإنّه لا يفسده أوّلاً، بالأولويه المستفاده من حكم الأوّل

وثانياً بدلاله المنطوق من هذا الحديث، لو قلنا بكون المراد من البعديّه بعد الشروع فى العمل.

واحتمال أن يكون المراد ما هو يخطر بالذهن، أو يكون المراد هو العموم، حتّى يشمل مثل الرياء والسمعه، خلاف الإنصاف، لأنّ المناسبه بين صدور الجمله والسؤال مع الجواب، افاده أن المقصود هو العجب.

ومن هنا ظهر حال صورته العجب بعد الفراغ عن العمل، مضافاً إلى الأولويّه.

ودلاله الخبر الثانى بالمفهوم الموافق _ أى فحواه _ على الصحّه، لأنّه إذا لم يفسد عروضه فى الأثناء، فعروضه بعد العمل يكون غير مبطلٍ بالأولويّه، مع أنّ ذلك مخالف للإجماع، لعدم قائل به، إلّا عن بعض الساده على ما نقله صاحب «مصباح الفقيه» عنه، من القول بالبطلان لمن يعرضه العُجب بعد العمل.

مع أنّه كيف يمكن أن يلتزم بذلك إذ يلزم بطلان كلّ عمل أتاه فى مده عمره، بل ولما لزمه صيروره العجب أشدّ من الرياء والارتداد، لعدم إبطال العمل بهما إذا عرضا بعد العمل!؟

فى الوضوء / وقت النيّه

فالأقوى صحّه العمل، وإنّ كان الأحوط إعادته الصلاه، إذا كانت فى الوقت، وقضائها إذا كانت فى خارج الوقت، إذا عرض له العجب فى أولها أو أثنائها، وهكذا غيرها، والله العالم.

ثم لا يخفى عليك بأنّ العُجب قد عرفت حرمة فى العبادات، إذ هى القدر المتيقّن منه، فهل هو حرام فى غيرها من التوضيحات أم لا؟

فقد ادّعى صاحب «مصباح الهدى» أنّه لم يظهر من أحد الفتوى بحرمة فيها، بل قال: لا يستفاد من الأخبار ما يوجب توهم الحرمة فى غير العبادات.

إلّا أنّ الإنصاف هو أن يُقال: بأنّ دعوى دلاله بعض الأخبار بما لا يخلو عن وجاهه، مثل قوله: «لم أبال بما عمله فإنّه غير مقبول» وأمثال ذلك.

إلّا أنّ قوّه إطلاق بعضها الآخر يكون بحيث يثبت حرمة مطلقاً، مثل قوله عليه السلام فى خبر عبد العظيم عن أمير المؤمنين عليه السلام: «من دخله العُجب فقد هلك»^(١).

ووقت النيه عند غسل الكفّين، ويتضح عند غسل الوجه (١)

بل قد يستفاد من بعضها الحرمة مطلقاً، حتّى في مثل الإيمان، كما في خبر علي بن سويد (١).

وكيف كان، لو لا الإجماع على عدم الحرمة، لكان الحكم بالحرمة مطلقاً قوياً عندنا.

(١) ولا يخفى عليك أن حكم المسألة في أنّ وقت نيته الوضوء، هل هي في أول الجزء من الواجب _ وهو غسل الوجه _ أو المضمضه والأستنشاق _ كما عليه ابن إدريس، وقوّاه صاحب «الجواهر» أو غسل الكفّين _ كما عليه المشهور _ أو خصوصيته في جميع ذلك _ كما عليه المتأخرين _ إذا كان العمل صادراً مع وجود الداعي الإرتكازي للوضوء؟ فإن حكم المسألة موقوف على وضوح المختار في المسألة التي، هل هي الإدارة التفصيلية المتعلقة بالوضوء المسماة بالإخطار _ فلا إشكال حينئذٍ في لزوم إخطارها في أول جزء من الواجب _ أم لا؟

فحينئذٍ وقع الخلاف في أنه أي جزء هو أول أجزاء الوضوء، هل الأجزاء المستحبه مثل غسل الكفّين أو المضمضه والأستنشاق، أو الجزء الواجب فقط كغسل الوجه؟ أو أنّ التيه عبارته عن الداعي الإجمالي، وهي كافيته في صدق العباده، كما عليه المتأخرين، فلا إشكال في كفايه تحقّقها ولو تحقّقت قبل الأجزاء الحقيقيه من المقدمات القريبه التي ليست من الوضوء أصلاً.

ذهب المشهور إلى الأوّل _ فعليهم النزاع كما عرفت _، وأمّا على المختار من القول الثاني _ كما عليه السيد في «العروه» وجميع أصحاب التعاليق _ كما ذكرناه مفصلاً في بحث التيه، فالمسألة واضحه، بحمد الله.

ولعلّه لذلك قد أسقط بعض الفقهاء هذا الفرع من كتبهم، لعدم حاجتهم إليه، بعد

ذهابهم إلى كفايه وجود الداعى فى صدق العباده، كما يصدق ذلك فى استمرارها أيضاً، فاستدلال صاحب «المستمسك» قدس سره فى كفايته تنزيلاً بكفايته فى استمرار التيه فى غايه المتانته.

فلا يرد عليه كما فى «مصباح الهدى» بكونه قياساً مع الفارق، لإمكان الأفتراق بينهما، من جهه أنّ تعذر الحكم بلزوم الإخطار فى الأثناء إلى آخر العمل أوجب ذلك، هذا بخلاف ما لو اعتبرنا لزوم الإخطار فى أول العمل حيث أنه مقدور.

لأنه قد عرفت كون الدعوى فى التنزيل والتمثيل، هو فى أصل صدق العباده، بوجود هذا المقدار من التيه فى الأثناء، مع كون العمل قريباً، فكيف لا يكفى فى صدقها فى أوله.

وأما لزوم التيه التفصيليه مضافاً إلى صدق العباده فى الأول ثبوتاً فهو أمر ممكن، ولكن الإشكال فى عدم وجود دليل فى مقام الإثبات، كما لا يخفى.

وأما البحث بأنّ بدايه أعمال الوضوء، هل هى عبارته عن غسل الكفّين، أو المضمضه والإستنشاق، أو غسل الوجه أو التفصيل بين الكامل وغيره، _ فالأول للأول أو الثانى للثانى والثالث للثالث _ وجوه: فإثبات أحدها موقوف على كفيته الإستظهار عن الدليل الدال على أن غسل الكفّين أو المضمضه والإستنشاق جزءاً من الوضوء إذا أراد كامله.

والذى يقوى فى النظر _ كما عليه الشيخ الأ-عظم، والآملى وصاحب «الجواهر» هو عدم ثبوت كون غسل الكفّين جزءاً، لعدم وجود ما يثبتته، إلا- خبر ابن بكير وزراره ابنى أعين: «أنهما سألا أبا جعفر عليه السلام عن وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فدعا بطست أو بتور فيه ماء، فغسل كفيه، ثم غمس كفّه اليمنى فى التور...» (١) الحديث.

فإنه وإن أمكن الاستدلال لذلك، من جهة أنه كان عليه السلام في مقام حكاية وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله ، الظاهر كونه عاملاً بما هو جزءٌ مستحبٌ في حال الوضوء.

إلا أنه يمكن الإشكال فيه، بأنه أعمّ من الجزئية، لإمكان كونه مستحباً بنفسه، ولو في حال الشروع للوضوء، _ نظير القنوت في حال الصلاة _ مع وجود احتمال أن يكون ذلك شرط كمال لمن أراد الوضوء، اتقاءً من النجاسة المتوهمه، حتى يتيقن بالطهاره، أو شرط كمال لذلك تعبدًا، وإن كان قاطعاً بطهاره يده.

وكيف كان إثبات خصوص الجزئية المندوبه بذلك مشكل، خصوصاً مع ملاحظه أخبار أخرى تدلّ على العدم، مثل خبر محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام في حديث: «ألا أحكى لكم وضوء رسول الله عليه السلام؟ قلت: بلى، قال: «فأدخل يده في الإناء، ولم يغسل يده، فأخذ كفاً من ماء فصبّه على وجهه» (١) الحديث.

فإنه برغم تشابهه مع الخبر السابق في كونه في مقام حكاية وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، ولم يفعل صلى الله عليه وآله وسلم ذلك، مضافاً إلى صراحته بعدم غسل يده، مع بعدم غسل يده عليه السلام ، فدلالته على نفي الجزئية _ لو لم يكن دالاً _ على نفي شرط الكمال أيضاً _ قوياً جداً، خصوصاً مع ملاحظه نقل ابن أعين في خبر آخر (٢) وضوئه عليه السلام من غير ذكر لذلك.

مضافاً إلى ملاحظه خبر عبد الرحمن بن كثير الهاشمي عن الصادق عليه السلام قال: «بيننا أمير المؤمنين عليه السلام ذات يوم جالساً مع محمد بن الحنفية، إذ قال له: يا محمد أتنتى بإناء من ماء أتوضأ للصلاة، فأتاه محمد بالماء، فأكفاه فصبّه بيده اليسرى على يده اليمنى، ثم قال: بسم الله وبالله... إلى أن قال صلى الله عليه وآله : استنجى، فقال: اللهم حصن فرجى... إلى قوله: ثم تمضمض» (٣) الحديث.

١- وسائل الشيعة: الباب ١٥ الوضوء، الحديث ٨.

٢- وسائل الشيعة: الباب ١٥ الوضوء، الحديث ٧.

٣- وسائل الشيعة: الباب ١٦، مقدّمه العبادات، الحديث ١.

حيث أنه لا يدل على استحباب غسل اليدين، لا قبل الأستنجاء _ مع أنه لم يفت به أحد _ ولا بعده، بل لم يكن المقصود هو الغسل، كما هو الظاهر حتى يدل على استحبابه، لا شتمال هذا الوضوء المنقول عن علي عليه السلام على الأدعية المندوبه، الظاهر في كونه في صدد إتيان المندوبات.

اللهم إلا أن يفرق في كونه كذلك للأدعية فقط، لا الأعمال، كما يشهد لذلك تركه مندوبات أخرى وارده في الوضوء.

وكيف كان، فإثبات جزئيه غسل الكفين للوضوء، بواسطة خبر ابني أعين، مع خلو كثير من الأخبار الحاكيه وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله مشكل جداً، فلا يبعد أن يكون إتيانه لكونه أمراً حسناً وهدوداً من النظافه المطلوبه شرعاً، بل لعله حسن من جهه دفع النجاسه المحتمله أيضاً وأمثال ذلك.

نعم، استحبابه بنفسه بعد البول والنوم والجنابه قوى، لدلاله بعض الأخبار عليه، فراجع أخبار الباب ٢٧ من أبواب الوضوء.

هذا بخلاف المضمضه والأستنشاق، حيث قد ورد في بعض الأخبار ما يمكن استفاده، بل قد تعلق الأمر بهما، ولا يعارضه ما يوجب انصرافه عمياً ذكرناه، فلا بأس بذكر الأخبار الدالّه عليه، وما يعارضه، والجواب عن المعارضه، فنقول: ومما يدل على جزئيتها في الجملة، صراحه خبر أبي بصير قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عنهما» فقال: هما من الوضوء، فإن نسيتهما فلا تعد» (١).

وخبر مالك بن أعين قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن توضعاً ونسى المضمضه والاستنشاق، ثم ذكر بعدما دخل في صلاته؟ قال: لا بأس» (٢).

وخبر أبي إسحاق الهمداني عن أمير المؤمنين عليه السلام في عهده إلى محمد بن أبي

١- وسائل الشيعه: الباب ٢٩ الوضوء، الحديث ٤.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٩ الوضوء، الحديث ٣.

بكر لَمَّا ولَّاه مصر إلى أن قال: «وانظر إلى الوضوء، فإنه من تمام الصلاة، تميمض

ثلاث مرّات، واستنشق ثلاثاً، واغسل وجهك، ثم يدك اليمنى» (١) الحديث.

حيث قد أمر بذلك في ضمن ذكره فقرات الوضوء وأجزائه.

مضافاً إلى أخبار كثيرة تدلّ على كونهما من السنن، وأنهما يبعدان القلب عن الحرام، ويمنعان عن استشمام رائحه النار، مثل خبر المجالس (٢) وخبر عبد الله بن سنان (٣) وخبر سماعة (٤) وخبر السكوني (٥) وخبر الخصال (٦) وغير ذلك، فإنها تدلّ على استحبابهما. فمع ضمّها إلى الأخبار السابقة، يظهر أنهما يعدان من الأجزاء المستحبه في الوضوء لا المستحب النفسى.

نعم قد يشاهد في بعض الأخبار خلاف ذلك، مثل خبر زراره عن أبي جعفر عليه السلام قال: «المضمضه والأستنشاق ليسا من الوضوء» (٧).

وخبر الآخر عنه عليه السلام قال: «ليس المضمضه والأستنشاق فريضه ولا سنّه، إنّما عليك أن تغسل ما ظهر» (٨).

وخبر حكيم بن حكيم عن الصادق عليه السلام قال: «سألته عن المضمضه والاستنشاق أمن الوضوء هي؟ قال: لا» (٩).

-
- ١- وسائل الشيعه: الباب ١٥ الوضوء ، الحديث ١.
 - ٢- وسائل الشيعه: الباب ١٥ الوضوء ، الحديث ١٧.
 - ٣- وسائل الشيعه: الباب ٢٩ الوضوء ، الحديث ١.
 - ٤- وسائل الشيعه: الباب ٢٩ الوضوء ، الحديث ٢.
 - ٥- وسائل الشيعه: الباب ٢٩ الوضوء ، الحديث ١١.
 - ٦- وسائل الشيعه: الباب ١٥ الوضوء ، الحديث ١٢.
 - ٧- وسائل الشيعه: الباب ٢٩ الوضوء ، الحديث ٥.
 - ٨- وسائل الشيعه: الباب ٢٩ الوضوء ، الحديث ٦.
 - ٩- وسائل الشيعه: الباب ١٥ الوضوء ، الحديث ٨.

وغيرها من الأخبار.

لكنّها محموله على عدم كونهما من أجزاء الواجب للوضوء، خلافاً للعامّة حيث يعتقد بعضهم بوجوبها _ كما نقله الشهيد في «الذكري» وصاحب «الوسائل» _ كما قد يؤيد ذلك، وأنها وارده لدفع توهم الوجوب، التعليل الوارد

في بعض الأخبار، بأنّهما يعدّان من غسل الجوف، دون الظاهر حتّى يجب غسلهما، كما عرفت ذلك في خبر زراره بقوله: «إنّما عليك أن تغسلما ظهر» وكذلك في خبر أبي بصير (١) عن الصادق عليه السلام قال: «سألته عن المضمضه والاستنشاق؟ قال: ليس هما من الوضوء، هما من الجوف» (٢).

ومثله خبر أبي بكر الحضرمي (٣).

كما قد يؤيد ذلك خبر علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام: «أنّه سأله عن المضمضه والاستنشاق؟ قال: ليس بواجب، وإنّها تركهما لم يعد لها صلاه» (٤).

فالحكم باستجابتهما من باب كونهما من أجزاء الوضوء قوي، فلو قلنا بمقوله المشهور من لزوم العييّة التفصيليّة في العبادة، يجوز الابتداء بها في المضمضه والاستنشاق، لو أراد الإتيان بالوضوء الكامل، وإلاّ عليه التيه حين شروعه في غسل الوجه الذي يعدّ جزءاً واجباً له.

«وتجب استدامه حكمها إلى الفراغ»

وبعد أن فرغ المصنّف عن بحث التيه في الابتداء، شرع فيها بالنسبة إلى الأثناء فقال بما عرفت، والبحث فيها يقع أمور:

الأمر الأوّل: في بيان الاستدامه.

١- وسائل الشيعة: الباب ١٥ الوضوء ، الحديث ٨.

٢- وسائل الشيعة: الباب ١٥ الوضوء ، الحديث ٩.

٣- وسائل الشيعة: الباب ١٥ الوضوء ، الحديث ١٠.

٤- وسائل الشيعة: الباب ٢٩ الوضوء ، الحديث ١٤.

فقد قيل في تفسيرها على أنحاء مختلفه:

تارة: بما قاله المشهور، وهو المنقول عن الشيخ والفاضلين والمحقق والشهيد الثانيين، وهو عدم الانتقال من ذلك النيه إلى نيه تخالفها، فإذا لم ينتقل كان حكم النيه السابقه وأثرها العقلي والشرعي والعرفي مستمرّاً غير منقطع إلى آخر العمل، وأخرى: ما قاله الشهيد في «الذكرى» في معنى الاستدامه بأنها: البقاء على

حكمها، والعزم على مقتضاها، وثالثه: ما قاله صاحب «الغنيه» و«السرائر»، بأن يكون المكلف ذا كراً لها، غير فاعل لنيه تخالفها.

ولقد تكلف الشيخ الأعظم قدس سره إلى إرجاع هذه الثلاثه إلى معنى واحد، وهو الذي ذكره المشهور.

وهل وجه العدول، أنّهم فسفروه بأمر عدمي؟ وهو غير جائز في تعريف الأشياء، وقد استحسن كلامهم وعدولهم عنه، وردّ من جعل وجه الفرق بين القول الأوّل والثاني وبتضرّر التردّد على الثاني، بخلاف الأوّل، فتصير العباده باطله على الثاني دون الأوّل، وقال: فيه ما لا يخفى.

والإنصاف أنّه بعد التأمل في كلماتهم، يطمئن الفقيه بأن مقصودهم بيان وجوب استمرار تلك الحاله الموجوده في ابتداء العمل ولو حكماً، لعدم إمكان بقاء حقيقته دائماً، كما كان في الابتداء، وبقاء حكمها أمر ممكن، وقابل للقبول، كما أشار إليه المحقق الطوسي قدس سره في «تجريدته» على ما حُكي عنه ما حاصله: «أنّ الحركة إلى مكان تتبع إرادته بحسبها، وجزئيات تلك الحركة تتبع تخييلات وإرادات جزئيه، يكون السابق منها علّه اللاحق، المعدّ لحصول الحركة الأمرى، فتتصل الإرادات في النفس، والحركات في المسافه» انتهى كلامه.

ولذلك ترى أنّ الفال المقداد، مع كونه من تلامذه الشهيد الأوّل، نسب ما ذهب إليه المشهور إلى الفقهاء مشعراً بكونه اتّفاقياً، فلازمه وجود الاتّفاق بينهم، على أنّه إذا التفت المكلف في الأثناء وتذكّر، لا بدّ أن يكون عازماً على البقاء على

التيه السابقه، ولم ينصرف عنها، ولم يرفع يده عنها، وأما إذا رفع يده عنها، ففيه كلام سيشر إليه إن شاء الله تعالى.

ولكن لا- يذهب عليك، بأن من ادعى كفايه وجود الداعي في العباده _ الذى قد عرفت كون مقتضاه، كفايه وجوده في المقدمات القريبه، فضلاً عن الأجزاء المندوبه .. لا يحتاد إلى الالتزام بوجود استمراره حكماً، بل يكفى وجود نفس الداعي، الذى كان يكفيه في ابتداء العمل، ولو على نحو الإجمال والارتكاز.

وهذا بخلاف من ذهب إلى مقاله المشهور، من وجوب التيه الإخطاريه، فإنه حينئذ لا يمكن ملاحظه تلك الحاله بالتفصيل من ابتداء العمل إلى انتهائه، فلا محيص إلا القول بكفايه حيث استمرارها حكماً، كما وقع في المتن.

الأمر الثانى: أنه لو تردّد في أثناء العمل العبادى، أو نوى الخلاف، بأن نوى التبريد في مثل الوضوء فهو أيضاً يتصوّر على قسمين: تارة: لا يأتى مع ذلك شيئاً من الأجزاء، فيعود من دون فصل، وأخرى: يقدم على إتيان بعض الأجزاء معه.

ففى الثانى أيضاً يتصوّر على وجهين: تارة: يمكن التدارك لما فات ويقدم على تداركه، وأخرى: لا يتداركه، إما لعدم إمكانه، أو كان ممكناً ولكنّه لم يفعل.

لا إشكال في أنّ التردّد وتيه الخلاف، قد يكون على نحو يضرّ بالعمل العبادى، لأنّه قد اعتبر في العمل بقائه على الهيئه الاتصاليه العباديه، كما قيل في الصوم، بأنّه لا بدّ أن يكون جميع أوقاته مع التيه الإجماليه، وإن كان الأقوى خلافه، لأنّه يلزم أن تكون التيه المفطره دائماً مبطله للصوم، ولا تصل النوبه إلى نفس عمل المفطر، وهو خلاف ما يستفاد من الأدله الشرعيه.

وكيف كان، فما لا- يكون كذلك، مثل الوضوء أو الصلاه على احتمال، لأنّ المستفاد من بعض الأدله الوارده في الثانى من التعبير بالقاطع والنقض هو أنّ الأكوان في الصلاه أيضاً مثل الأجزاء، في لزوم بقاء التيه فيها، والتحقيق فيها موكول إلى محلّه.

وأما مثل الوضوء، فلو تردّد فيه أو نوى الخلاف، ثم عاد إليه، فحينئذٍ إن لم يأت مع التردّد أو غيره شيئاً، ولم يوجب الفصل الطويل المستلزم لفوات الموالاه، فلا يبطل قطعاً.

وأما لو أتى بشيء من الأجزاء، فلا إشكال في عدم احتساب ذلك المأتي به، فحينئذٍ إن أمكن التدارك وفعله كما في غسل الأول من الوجه، فلا إشكال حينئذٍ

في صحّحه العمل.

وأما لو لم يمكن التدارك _ لإستلزامه الزيادة العمديّة أو كون المسح بماء خارج عن الوضوء بحيث لا يمكن المسح بنداوتته.. فحينئذٍ يحكم بالبطلان قطعاً كما لو كان الماء المستعمل في الغسله الثانيه ليده اليسرى.

الأمر الثالث: فيما لو عرض لنا الشكّ، فمتعلّق ذلك يتصوّر على أنحاء ثلاثه.

لأنّه قد يكون متعلّقه في أصل عروض التردّد في التيه، وتيه الخلاف، فلا إشكال حينئذٍ في كون الأصل هو عدم العروض، لكونه شككاً في الحدوث، فلازمه الحكم بالصّحه، مضافاً إلى وجود استصحاب الصّحه أيضاً.

وقد يكون من جهه الشكّ، في أنّه هل أوجب خروجه عن العمل العبادى أم لا؟ بعد القطع بتحقيق عروض التردّد أو تاليه؟

فقد قيل _ كما في «الروائع» _ يتمسك باستصحاب الصّحه، لو قلنا بجريان الاستصحاب في الشكّ في المقتضى، فيحكم بالصّحه، وإلاّ يتمسك بالبراءه، بناءً على جريانها في الأقلّ والأكثر.

هذا، ولكن نقول بأنّ الاستصحاب إن لو حظ بالنسبه إلى نفس العمل العبادى فقط يمكن أن يقال بكونه استصحاباً في الشكّ في المقتضى، فلا يكون جارياً.

وأما إن لوحظ بالنسبه إلى نفس وصف المانعيه والقاطعيه للتردّد وتاليه، فحينئذٍ يكون جريان الاستصحاب فيه منوطاً بجريانه في العدم الأزلى، لعدم وجود الحاله المتيقّنه السابقه، فهو متردّد بدون هذا الوصف، فله أن يستصحب،

تفريع: إذا اجتمعت أسباب مختلفه، توجب الوضوء، كفى وضوء واحد، بتيه التقرب، ولا- يفتقر إلى تعيين الحدث الذي يتطهر منه (١)

فيكون عدم الوصف مساوياً مع عدم أصل وجود التردد، فعند القول بجريان الاستصحاب فيه، لا تصل النوبه إلى البراءه.

نعم، لو لم نقل بجريان استصحاب العدم الأزلي، فيرجع حينئذٍ إلى البراءه من جهه الشك في مانعيته وقاطعيته، فيتمسك بالبراءه الشرعيه، وذلك يوجب رفع الشك عن صحه العمل العبادي، فلا يحتاج إلى قاعده الاشتغال بالنسبه إلى الشك في أصل صحه العمل.

وبالجملة نتيجة جريان جميع هذه الأصول، صحه العمل، وعدم لزوم الإعادة، كما لا يخفى.

وثالثه: يكون متعلقه من جهه أنه إذا عادت نيته إلى العمل، فيشك حينئذٍ في أنه هل تحقق بذلك العود حتى يصح إدامته للعمل، أو لا يكون قصد العود مفيداً؟

فحينئذٍ لا إشكال في كون مقتضى الاستصحاب، هو عدم العود، فلازمه الحكم بالبطلان وعدم الإتيان بما هو الواجب.

اللهم إلا أن يُقال: بأن أصل العود بواسطه التيه أمر وجداني قطعي، لا شك فيه، وإن أُريد من العود هو المتصف بوصف صحه العمل عنده، فهذا _ وإن كان مشكوكاً _ ليس له الحاله المتيقنه بوجود العود غير المتصف قطعاً، حتى يستصحب، إلا أن يريد استصحاب عدم الوصف بلحاظ عدم الموضوع، أي لم يكن في الحاله السابقه قبل عوده له عوداً متصفاً بالصحه، من جهه عدم وجود أصل العود، فالآن كذلك، فيستصحب عدم أثره ووصفه، لأن الأثر مترتب عليه، فهو منوط على القول بجريان الأصول وحبجيتها في عدم الأزليه.

في الوضوء / وضوء واحد لأسباب مختلفه

(١) ولا يخفى أنه إذا اجتمعت أسباب مختلفه للوضوء _ سواء كان من نوع

واحد أو من نوعين، وأزيد _ كما لو أحدث حدثين من البول، أو من النوم أو حدثت منه أحداث من البول والنوم والغائط يكفى وضوء واحد مع قصد القربة للجميع، إذا قصدها، بل خلاف أجد _ كما فى «الجواهر»، بل عن شيخنا الأنصارى قدس سره أنه موضع وفاقٍ، كما هو كذلك عند المتأخرين، تبعاً للمتقدمين.

فحكم هذه الصورة متفق عليه.

فإذا بلغ الكلام إلى هنا، لا بأس بالإشارة إلى صور المسألة تفصيلاً، وبيان ما هو المختار:

فالصورة الأولى: هى ما عرفت، بأن يقصد بوضوء واحد جميع ما وقع عنه من الأسباب _ سواءً كانت دفعيه أو متعاقبه، متّحده النوع أو مختلفه _ فلا إشكال فى صحّته، إذا أتى به مع ذلك القصد، كونه متقرباً إلى الله، وهو القدر المتيقن لدى العلماء على اختلاف مسالكهم.

الثانية: أن يأتى بالوضوء متقرباً إلى الله، من دون قصد موجه أصلاً، لا تفصيلاً ولا إجمالاً، كما لا يقصد عدم رفعه أيضاً.

فهو محكوم بالصّحّه، لو لم نقل بوجوب قصد رفع الحدث فى الوضوء _ كما هو الحقّ عندنا، وقد مضى تحقيقه _ وإلا فهو محكوم بالبطلان من جهه فقدان ما هو الواجب فيه من نيه رفع الحدث.

الثالثة: أن يقصد بوضوئه رفع الحدث بطبيعته، من دون تعيين موجه بكونه من البول أو النوم، فهو محكوم بالصّحّه مطلقاً، حتّى عند من يعتبر قصد رفع الحدث، لأنّ قصد رفع الطبيعه يعدّ قصداً لرفع فرده، فإثبات وجوب تعيين موجه، مضافاً إلى قصد رفع الحدث، يحتاج إلى الدليل، والظاهر فقدانه، لو لم نقل بظهور الدليل على خلافه.

الرابعة: أن يقصد رفع الحدث من موجه المعين، وكا فى الواقع كذلك، يعنى

بأن كان موجه الحدث هو البول فقط، وقصد رفعه من موجه، فلا إشكال فى

صَحَّتْهُ، حَتَّىٰ عِنْدَ مَنْ اِعْتَبَرَ قَصْدَ رَفْعِ الْحَدِثِ، بَلْ هُوَ الْقَدْرُ الْمَتَيْقِنُ عِنْدَ الْجَمِيعِ، فِي صَوْرِهِ اِنْفِرَادِ الْمَوْجِبِ، فَهَذَا وَاضِحٌ لَا كَلَامَ فِيهِ.

الخامسة: هُوَ أَنْ يَقْصِدَ رَفْعَ الْحَدِثِ مِنْ مَوْجِبٍ خَاصٍّ، كَالْبَوْلِ مَثَلًا، مَعَ عَدَمِ قَصْدِ رَفْعِ غَيْرِهِ مَعَ وُجُودِهِ خَارِجًا، وَحَيْثُ أَنَّهُ وَاجِدٌ لَشَرَايِطِ الصَّحَّةِ مِنْ جِهَةِ وُجُودِ قَصْدِ الْقَرْبَةِ، وَقَصْدِ رَفْعِ الْحَدِثِ _ عِنْدَ مَنْ يَعْتَبِرُهُ _ كَانَ مَقْتَضَاهُ هُوَ الْحُكْمُ بِالصَّحَّةِ، إِلَّا أَنَّهُ اِحْتَمَلُ الْعَلَامَةِ فِي مَحْكَى «النَّهَائِيَّةِ» بِطَلَانِهِ، بَلْ هُوَ أَحَدُ وَجْهَيْ قَوْلِ الشَّافِعِيِّ، وَنَقَلَ عَنْهُ دَلِيلُهُ عَلَى عَدَمِ مَشْرُوعِيَّةِ ذَلِكَ الْقَصْدِ بِأَنَّ مَا وَجِبَ عَلَيْهِ الْوَضُوءُ _ مَثَلًا _ مِنَ الْأَسْبَابِ كَانَ مُتَعَدِّدًا بِحَسَبِ نَوْعِهِ أَوْ شَخْصِهِ، فَلَا بَدَّ مِنْ قَصْدِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا بِخُصُوصِهِ، فَاقْصِدْ بَعْضَ الْخُصُوصِ دُونَ بَعْضٍ يَكُونُ خِلَافًا لِلْمَشُورِعِ وَالْمَجْزُوزِ لَهُ، وَإِنْ اِحْتَمَلُ الْعَلَامَةُ أَيْضًا خُصُوصَ الْوَضُوءِ لِرَفْعِ الْحَدِثِ، وَالْإِتْيَانِ بِالْوَضُوءِ لِمَوْجِبَاتٍ أُخْرَى.

وَلَكِنِ الْأَقْوَى صَحَّتْهُ، وَكِفَايَتُهُ عَنِ تَمَامِ الْمَوْجِبَاتِ، سِوَاءِ كَانَ بِحَسَبِ النَّوْعِ مُتَّحِدًا أَوْ مُتَعَدِّدًا.

وَوَجْهُ الصَّحَّةِ هِيَ: بِأَنَّ الْحَدِثَ يَعَدُّ أَمْرًا وَجِدَانِيًّا يَحْصُلُ بِسَبَبِ وَاحِدٍ أَوْ بِأَسْبَابٍ مُتَعَدِّدَةٍ، دَفَعَهُ وَاحِدُهُ، بِأَنْ يَصِيرَ الْمَوْضُوعُ سَبَبًا وَاحِدًا فِي التَّأْثِيرِ لِاسْتِحَالِهِ اسْتِقْلَالًا كُلِّ سَبَبٍ لِمَسْتَبِّبٍ عِنْدَ الْجَمَاعَةِ عَقْلًا، فَإِذَا نَوَى الْوَضُوءَ مَعَ قَصْدِ الْقَرْبَةِ مَنْضَمًّا مَعَ قَصْدِ رَفْعِ الْحَدِثِ، فَإِنَّهُ يَوْجِبُ رَفْعَ جَمِيعِ الْأَحْدَاثِ لَا مَجْرَدَ الْحَدِثِ الْحَيْثِيِّ مِنْ خُصُوصٍ مَوْجِبٍ مُعَيَّنٍ.

وَلَا بَدَّ لَنَا لِتَوْضِيحِ ذَلِكَ بَيَانًا مَا هُوَ الْمَهْمَمُ فِي بَابِ تَدَاخُلِ الْأَسْبَابِ وَالْمَسْتَبِّبَاتِ، فَإِنَّهُ يَسْتَفَادُ مِنْهُ فِي الْمَقَامِ وَغَيْرِهِ مِنْ أَبْوَابِ الْفِقْهِ الْمَخْتَلَفَةِ، فَنَقُولُ وَمِنَ اللَّهِ اِلْتِمَاعُهُ: إِذَا رَتَّبَ جِزَاءً مُتَعَدِّدًا لَشُرُوطٍ مُتَعَدِّدَةٍ، مِثْلَ مَا لَوْ قَالَ: «إِذَا جَاءَ زَيْدٌ فَأَكْرَمَهُ، وَإِنْ سَلَّمَ عَلَيْكَ فَأَكْرَمَهُ، وَإِنْ أَكْرَمَكَ فَأَكْرَمَهُ» فَهَذَا صَوْرَتَانِ: فَقَدْ

يَكُونُ الْجِزَاءُ فِي كُلِّ قَضِيَّةٍ مُتَّحِدًا بِحَسَبِ نَوْعِهِ مَعَ الْآخَرِ، كَالْمِثَالِ الْمَذْكُورِ.

وقد يكون الجزاء فى كلِّ قضيه مختلفاً بحسب نوعه، مثل أن يقال: «إذا جاءك زيدا فأكرمه وإن سلّم عليك فسلم عليه، وإن أكرمك فأطعمه».

فلا إشكال فى أن لازم القضايا الشرطيه المتعدده بحسب اقتضاءها الأوليه هو تعدد الجزاء بتعدد الشرط، سواء كان الجزاء المتعدد متحد الجنس أو مختلفه، إلا أن الشروط بالنسبه إلى الجزاءات قد تكون من الأسباب والمسببات، فهو أيضاً على قسمين: فقد تكون بعض المسببات ممّا لا يقبل التكرّر فى التأثير كالقتل حيث أنه يتحقق مع سبب واحد، ولا يمكن بعد تأثير السبب الأول تأثير سبب آخر فى ذلك.

وقد تكون ممّا يقبل التكرّر، مثل الضرب والإكرام وأمثال ذلك.

وقد يكون من المعزّات للجزآء لا من الأسباب.

أمّا القسم الأول من التقسيم الأول، فلا محيص فى مثله عن تكرر السبب، لأن الأسباب المتعدده إن وجدت دفعه واحده، فلا بد أن نلتزم حينئذٍ بأن السبب المؤثر عبارته عن صيروره مجموع الأسباب سبباً مستقلاً فى التأثير، لاستحاله تأثير كل واحد مستقلاً.

وأما إن وجدت متعاقبه، فالثابت حينئذٍ هو أن المؤثر عبارته عن السبب الأول، ولا تكون بقيه الأسباب سبباً بالفعل، وإن كان كل واحد قابلاً للسبب شأنه كما فى مثل القتل إذا أثر فيه السهم مثلاً، فلا يكون تأثير بقيه الأسباب فيه من الآلات القتاله إلا تقديرياً، فالتداخل فى مثل ذلك يكون من جهه عدم قابليه المسبب عن قبول التأثير، وإلا كانت الأسباب فى اقتضاءها تامه.

كما أن تعدد الأسباب _ فيما كانت متعدده وقابله فى التأثير بحسب ذاتها _ يقتضى أن يستتبع كل واحد منها مسبباً مستقلاً، كما إذا قيل: «إن أفطرت فاعتق رقبه، وإن ظاهرت فاعتق رقبه»، فإنه يوجب تعدد المسبب لأنه قابل للتكرّر.

إذا عرفت هذه المقدّمه، فنقول: بأن الحدث الأصغر يعدّ من قبيل القسم الأول

من التقسيم الأوّل، حيث أنّه غير قابل للتكرّر، ءال نّ الحدث إذا وجد فلا يمكن تحقّقه ثانياً، لأنّه تحصيل للحاصل، وهو محال، فحينئذٍ لا سبيل إلاّ القول بالتداخل من جهه المسبّب، بما عرفت في القسمين من الدفعه والتعاقب، من كون التأثير للمجموع أو للسبب الأوّل فلقط، كما عرفت.

فعلى هذا يكفي في رفع الحدث أن يقصد ما يوجب ذلك _ وهو كما حقّقناه سابقاً _ بأن يأتي بالغسلتين والمسحتين مع قصد القربه، من دون حاجه إلى قصد رفع الحدث مطلقاً، سواء كان بالحدث الطبيعي أو الفردي، فمقتضى ما ذكر هو كفايه الصوره الخامسه، وهى قصد رفع الحدث البولى، أى رفع أصل الحدث ولو لم يقصد رفعه من حيث آخر.

فما احتمله العلامه والشافعى من البطلان أو احتمال لزوم وضوء آخر للحدث الآخر غير الأوّل _ كما احتمه العلامه أيضاً _ ممّا لا وجه له.

غايه الأمر؛ تارة: يقصد فيما إذا كانت الأحداث متعدّده دفعه واحده رفع جميعها، فلا إشكال حينئذٍ فى كون العمل محكوماً بالصحة، لأنّ الحكم بالبطلان ممّا لا- وجه له، إذ على القول بلزوم قصد رفع الحدث عند اتيان الرفع، فإنّه قد تحقّق ذلك، واحتمال لزوم قصده بخصوصه من جهه موجه ممّا لا دليل عليه قطعاً، كما هو الحال كذلك أيضاً فيما لو كان قصده فى صوره الدفعه خصوص الحدث المخصوص، كالحدث البولى فقط، لما قد عرفت بأنّ الحدث أمر وجدانى لا يقبل التكرّر والتجزئه، فأمره دائر بين الوجود والعدم _ كالأمر البسيطه _ فإذا قصد رفعه _ ولو من جهه خاصه _ فإنّه يوجب رفعه مطلقاً، إلاّ أن يدلّ دليل شرعى على عدم رفعه إلاّ منج جهه خاصه، فهو حينئذٍ يعدّ أمراً تعبدياً، لكنّه غير موجود فعلاً، كما لا يخفى.

وأخرى: تكون الاحداث المتعدّده المتعاقبه على قسمين:

الأوّل: يقصد رفع خصوص ما وقع أوّلاً فلا إشكال فى رفعه حينئذٍ، حتّى على

القول بلزوم قصد رفعه حين إتيان الرفع، وهو واضح.

الثانى: يقصد رفع حدثٍ غير الأوّل، فعلى ما ذكرنا من التداخل فى المسببات، من جهة عدم قابليته للتكرّر، وكونه أمراً وحدائياً، فلا فرق فى حصول رفع الحدث بين أن يقصد ما هو الأوّل منها، أو يقصد غيره من الأحداث، بناءً على ما ذكرناه، ضروره أن نتبع ما ذكره بعض الفقهاء، من أنه إذا أريد من ذلك القصد المتعلّق لفرد خاص الوصول إلى أصل الأمر المتعلّق بذلك، بواسطة وجود الحدث، فيحكم بالصحة، وإن لم يكن كذلك، بل قصد أمراً خاصاً بمفرده، فحينئذٍ يشكّل الحكم بالصحة، لأنّ الأمر الأوّل _ مثلاً _ هو الذى لا بدّ أن يحركه فى الامتثال، وهذا ما لم يكن قد قصده، فلا يحركه وما لا يكون له خطاب من ناحيه فقد قصده مقيداً به، فلا يكون امتثالاً للأمر، فكيف يكون موجباً لصحة الوضوء، فما وقع لم يقصد وما قصد لم يقع!

والوجه فى ذلك هو أنّ خصوصيّة السبب لا دخاله لها فى الحكم بوجوب الوضوء، لوضوح أنّ الحدث إذا وجد _ وإن كان تحقّقه بواسطة الحدث الأوّل _ يعدّ موجباً للوضوء، فقصد كون الوضوء من ذلك السبب أو من غيره لا تأثير له فى إتيان ما هو الواجب عليه، فالتفصيل بين الصورتين ممّا لا وجه له، فالتقييد لا تأثير فيه _ كما اختاره البروجردى وصاحب «الجواهر» والخوئى والكلبایگانى، خلافاً للسيد فى «العروه» والآملى فى «المصباح» وبعض آخر من الفقهاء _ فالأقوى عندنا هو الصحة مطلقاً.

السادسه: ما لو توجّزاً لخصوص رفع حدث مع قصد عدم رفع حدث آخر، فهل هو محكوم بالصحة أم لا؟

فعن الآملى قدس سره من القول بالتفصيل بين صورتى الدفع والتعاقب، والحكم بالبطلان فى الأوّل، والصحة فى الثانى على تقدير كون قصده المقيد هو الأوّل

دون غيره، وإلاّ يحكم بالبطلان.

فقال فى توجيه الحكمين بأن الحكم بالبطلان فى الأول، كان من جهه أنه إذا قصد رفع حدث معين، مع قصد عدم رفع حدث آخر، فإن التلازم بين الحدثين يقتضى أن يكون رفع أحدهما موجبا لقصد رفع الآخر، كما أن قصد عدم رفع الآخر يوجب عدم رفع الأول، فيرجع القصدان إلى التناقض بين القصدين، فلازمه البطلان، لعدم وجود وجه فى تقدم تبه رفع الحدث الأول على تبه عدم رفع الحدث الآخر، فبالنتيجه يوجب التناقض التساقط. هذا فى الدفعه وهذا هو مختار العلامة فى «النهايه» والشهيد فى «الدروس» و«البيان».

هذا فى الدفعه.

وأما فى التعاقب: فإن كان ما قصد رفعه هو الأول دون ما تعقبه، فالظاهر الصحه، لأنه قصد رفع الحدث المتحقق منه واقعا، ولا تأثير فى قصد عدم رفع غيره، لعدم تحقق غيره، حتى يكون قصد عدم رفعه مخرلا بصحه الموضوع.

وأما لو قصد رفع ما عدا الأول، مع قصد عدم رفع الأول، فالأقوى البطلان، أما بناء على اعتبار قصد رفع الحدث فى صحه الموضوع فواضح، حيث أن الحدث حاصل بالموجب الأول، والمفروض أنه قاصد لعدم رفعه، وما قصد رفعه ليس بواقع.

وأما بناء على عدم اعتبار قصد الرفع فى صحته، فلأن قصد عدم رفع ما وقع بالموجب الأول، يرجع إلى قصد عدم رفع الحدث، والقائل بعدم اعتبار قصد الرفع لا يقول بصحه الموضوع مع قصد عدم رفعه، لأنه يرجع إلى عدم قصد الموضوع، أو إلى عدم قصد الأمر المتوجه إليه، فقصد عدم الرفع موجب للإخلال بالتبه، انتهى كلامه.

ولا يخفى عليك ما فى كلا الموردين من الإشكال: فأما الأول، فلما عرفت بأن قصد الموجب والسبب لا تأثير له، كما أن قصد عدم رفع الحدث من ناحيته يكون بلا أثر أيضاً إذ كان المفروض قصد رفع أصل الحدث.

نعم، لو رجع قصد عدم الموجب إلى قصد عدم أصل رفع الحدث، فالتأمل فيه

وجه، مع إمكان القول بصحته أيضاً، إذا أتى بالوضوء مع قصد القرية إن كان قاصداً عدم رفعه، ولكن الأحوط عدم الاكتفاء بمثل ذلك الوضوء، هذا أولاً.

وثانياً: فكما لا وجه للحكم بتقدم نية رفع الحدث، على نية عدم رفع الحدث الآخر، كذلك لا وجه للقول بذلك في الجانب المقابل له، إذ لا يعقل الحكم بتقدم نية عدم رفع الحدث الآخر على نية رفع الحدث.

فحينئذٍ لو لم نقل بلزوم قصد رفع الحدث في الوضوء، ولم نقل بإضرار نية عدم رفع الحدث، فلا إشكال حينئذٍ من الحكم بالصحة.

وأما إن قلنا بأحد من الأمرين، فالأحوط حينئذٍ عدم الاكتفاء بمثل ذلك الوضوء، لأجل اقتضاء التلازم التساقط، إذ على اعتبار نية رفع الحدث، فإن منشاء بطلانه واضح، لسقوط هذا القصد، وعلى القول باعتبار عدم قصد رفع الحدث، فلائنه بمجرد وجوده يوجب سلب الاطمئنان، وإن سقط بالتساقط المتحقق من التلازم.

وأما على الثاني، وهو التعاقب: فإن كان ما قصد رفعه هو الأول، فلا إشكال في صحته كما قاله. وأما لو كان ما قصد عدم رفعه هو الأول، فحينئذٍ يكون الحكم بالبطلان وجيهاً لو كان قصد عدم رفعه من جهته مستلزماً لعدم رفع أصل الحدث، فحينئذٍ يكون وجه البطلان أحد الأمرين: إما من جهة فقدان ما هو المعتبر، وهو قصد رفع الحدث على القول باعتباره.

أو من جهة وجدان ما هو المضرّ في الوضوء، وهو قصد رفع الحدث.

وأما لو قلنا بعدم مدخلية قصد عدم من جهة خاصه، في رفع أصل الحدث، فحينئذٍ يتجه الحكم بالصحة، جهة توجه للنهي إليه، مع قصد القرية، وإن كان الأحوط _ كما عرفت _ هو عدم الاكتفاء به في هذه الصورة، والله العالم.

السابعة: ما لو توضحاً عن حدث معين _ كالبول _ مع كون الحدث في الواقع

غيره، فعن الآملي القول بالتفصيل، بين أن يكون التعيين على نحو الداعي للأمر

وكذا لو كان عليه أغسال، وقيل: إذا نوى غسل الجنابه أجزاء عن غيره، ولو نوى غيره، لم يُجْزِ عنه، وليس بشيء (١)

الموجود، فيحكم بالصحة، وبين أن يكون على نحو التقييد، فيكون باطلاً، كما اختار ذلك في الصورة الخامسة وقد مرّ عليك.

ولكنّ التحقيق على ما قلناه سابقاً، هو القول بالصحة مطلقاً، لعدم مدخله تعيين الخصوصية _ ولو كان على نحو التقييد _ لأنّ الملاك المعتبر هو نية رفع الحدث المطلق، أو نفس إتيان العمل مع قصد القربة، فهما كافيان في الحكم بالصحة.

(١) واعلم أنّ مورد هذا البحث هو باب الأغسال لا هنا، ولكن المصنّف لما اختار بحث التداخل في باب الوضوء، وأفتى بكفايه وضوء واحد من الأحداث المتعدّد _ كما ذكرناه تفصيلاً _ أراد ذكر الأغسال هنا وإتمام بحثها، ولذلك ألحق بالباب ما مرّ عليك ذكره، ونحن أيضاً نسير على هذه الوتيرة اقتداءً بأسلافنا الصالحين كصاحب «الجواهر» والشيخ الأنصاري والهمداني، فإنّهم أيضاً تابعوا المحقق رحمه الله في ذلك، ونحن نذكر هذه المسألة إن شاء الله، مع صورها، ووجوها والأمور والأحكام المتعلقة بها.

في الوضوء / غسل واحد لأسباب مختلفة

فنقول وعلى الله التكلان: يمكن تصوير وجوه كثيرة في المسألة؛ وهي:

الصورة الأولى: ما لو كان للمكلف حدث معيّن واحد من النوع الأكبر كالجنابه أو الحيض وغيرهما، فلا إشكال في أنّ الغسل المنوي رفع الحدث به يرفعه ويرتب آثار الأغسال عليه بحسب ما يقتضيه، فتاره يكفيه عن الوضوء قطعاً، كغسل الجنابه، وأخرى لا يكفيه عنه كغسل الحيض عند بعض.

ولا فرق في هذه الصورة بين أن يحدث له حدثاً مشابهاً للحدث الأول مرّه واحده أو مرّتين أو مرّات عديدة، لاتّحاد سنخ الحدث _ كالجنابتين والحيضتين

وأمثال ذلك _، وهو واضح.

كما لا فرق في صحّته ذلك الغسل، بين أن ينوى رفع حدث كلّ واحد واحد، أو ينوى المجموع جملة واحده أو ينوى مطلق الحدث المتّصف بالجنابه، أو لا ينوى إلاّ تيه الإستباحه للمشروط بالطهاره _ كالصلاه _ أو ينوى قصد القربه فقط، لعدم دخاله هذه الخصوصيات في ذلك.

وهذا ممّا اتّفق عليه فقهاء الشيعة، كما صرّح بذلك صاحب «الجواهر» قدس سره والشيخ الأنصارى، بل عليه السيّد في «العروه» وجميع أصحاب التعاليق، كما لا يخفى، إلاّ من شدّد عنهم، كالبروجردى وغيره، فهؤلاء ذهبوا إلى لزوم قصد العناوين بخصوصيّتها، مع قصد القربه.

لكن هذا القول جار في غير مورد اتّحاد جنس الحدث _ كما هو المفروض _ ومفروض كلام هؤلاء اختلاف جنس الأحداث أو الأنواع من الوجوب والندب وأمثال ذلك، ولولا ذلك لكانوا موافقين مع الجميع.

الصورة الثانية: ما لو كانت الأحداث مختلفه، لكن متّحده من حيث الحكم _ يعنى كلّها كانت واجبه أو مندوبه _ فهى أيضاً تاره.

يفرض إتيانها بقصد رفع الحدث عن الجميع من الجنابه والحيض والاستحاضه والمسّ وغيرها.

وأخرى كذلك فى طرف المندوب، بأن يقصد جميع ما كان فى ذمّته من المستحبات.

والظاهر اتّفاق الفقهاء على صحّته غسل واحد للجميع، وكفايته عن كلّ منهما.

وهكذا لو نوى الاستباحه فيما يعتبر فيه ذلك، كذلك الحكم فيما قصد القربه فى متّحد الحكم، إلاّ أنّه لا يبعد جريان الإشكال المنقول عن البعض هاهنا، بلا فرق فى هذه الصورة بين أن يكون الغسل الواحد هو عن الجنابه فيدخل الباقي فيها، أو كان عن غيرها فيدخل الجنابه فيه.

الصورة الثالثه: هى ما لو كانت الموجبات مختلفه من حيث الاحداث

والأحكام، كأن يقصد بغسل واحد جميع ما كان فى ذمّته من الأحداث الموجبه

لوجوب الغسل، أو ما كان في ذمته من الأغسال المندوبه.

فالذى يظهر من السيد في «العروه» ومن كلام كثير من أصحاب التعاليق، هو صحته، سواء كان قد قصد رفع الحدث في الجميع أو قصد نيته الاستباحه، أو قصد القربه، بلا فرق بين أن يكون الغسل الواحد الذى أدرج الغير فيه جنبه أو غيرها، إلا أنه قد نُقل عن بعض فقهاءنا الاعتراض على هذا الحكم وذهبوا إلى لزوم قصد العناوين بخصوصيتها وإلا فلا يجوز الاكتفاء بالغسل الواحد عن الجميع.

ولعل السرف في ذلك، تارة: بلحاظ أنّ الحدث الأكبر الذى يحدثه الانسان قد يكون بحسب بذاته مختلفه من الجنابه والحيض والاستحاضه، وقد لا يكون كذلك من جهه الحديثه، نظير الحدث الأصغر، حيث لا يكون الحدث المضاف إلى البول متفاوتاً مع الحدث المضاف إلى النوم، فكذلك الحكم فى الحدث الأكبر.

وأخرى: يكون من جهه أنه لو سلّمنا كون خصوصيه الاحداث متفاوته، ولكن قد يتداخل من جهه الغسل، بأن يجعل الغسل الواحد رافعاً لجميها وقد لا يتداخل بأن يوجب كلّ حدث غُسل مستقلّ، لأنّ الأحداث كانت متضاده بعضها مع بعض، وكانت من العناوين القصديه مثلاً، فلا يرتفع إلا مع قصد رفعها، كما أنه قد يثبت من جهه موجبات الغسل _ ولو لم يكن من الأحداث _ مثل حدوث الأيام الخاصه لإثبات الغسل، كيوم الجمععه نصف شعبان وأيام القدر ولياليها، ونظائر ذلك من الوجوب كمشاهده المصلوب _ لو لم نقل بكونه حدثاً، وقلنا بوجوب الغسل عند ذلك أو من المندوب، كما مثلاً.

كما أنه قد يقال فى مقام الثبوت، بأنّ الحدث إذا تحقّق بأى نوع منه، كان أثر الغسل تحصيل الطهاره ورفع الحدث الموجود _ بأى قسم منه _ وإن لم يكن يقصده، فلازمه هو إمكان كفايه غُسل واحد لرفع جميع الأحداث ولو لم يقصدها.

قد يقال: بأنّها إذا كانت متضاده بحسب نوعها _ كما تدلّ اختلاف آثارها على

ذلك _ فلا يرتفع إلا ما قصد منها فى الغسل، وأمّا مع عدم القصد _ بالغفله

وغيرها _ لا يرتفع فلا بد حينئذٍ إِمَّا التكرار في الغُسل، أو قصد كل واحد منها بخصوصه، ومثل هذا الكلام يجرى في الأغسال المندوبه بالموجبات والأسباب، كما لا يخفى.

هذا كله بيان الوجه المتصوّره في مقام الثبوت للتداخل وعدمه.

وأما الكلام في مقام الإثبات: فنقول ومن الله الاستعانه: فقد عرفت منّا في البحث السابق، أنّ مقتضى الشرطيه والجزاء، هو لزوم ترتب كل جزء لشرطه في تمام الموارد، إلا أن يدلّ دليل شرعي أو عقلي على التدخل اما العقلي منهما، مثل أن لا يكون الجزء قابلاً للتكرّر، فكل ما كان من هذا القبيل، فلا إشكال في لزوم التداخل وهو كما كان مثل تطابق نوع الاحداث الكبرى، كالجنباه إذا تكرّرت، فلا إشكال في كفايه غُسل واحد لها.

وأما إذا اختلف نوع الأحداث الكبرى _ كالجنباه والحيض _ فهل تتفاوت صفه حديثه كل واحد منهما عن الآخر أم لا؟ فهذا ما فيه تأمل وكلام، لأنّه بالنظر إلى الآثار الخاصه لكل واحد منهما من كفايه غُسل جنباه عن الوضوء بخلاف الحيض، ومن تحريم الوطى في حال الحيض دون الاستحاضه، وأمثال ذلك، يوجب توهم التنافي بينهما فلا يجوز الاكتفاء في رفعها بغُسل واحد.

ومن جهه أنه ورد في بعض الأخبار ما يدلّ على التداخل الذي هو مضمون الدليل الشرعي، وقد يتوهم كونه من جهه اتحاد الماهيه.

وكيف كان، فالأصل الأولي يقتضى عدم التداخل، إلا إذا دلّ الدليل على ذلك، وهو في المقام ملاحظه في المقام الأخبار الوارده في ذلك، فلا بأس بالإشاره إليها، وملاحظه كيفيه دلالتها على ما ذكرنا.

منها: صحيحه زراره قال: «إذا اغتسلت بعد طلوع الفجر، أجزأك غسلك ذلك للجنباه والحجامه (والجمعه) وعرفه والنحر والحلق والذبح والزياره، فإذا

اجتمعت عليك حقوق (الله) أجزأها عنك غُسل واحد. قال: ثم قال: وكذلك المرأه

يجزئها غُسل واحد لجنابتها وإحرامها وجمعتها وغسلها من حيضها وعيدها»(١).

والخبر المذكور مروى بسند آخر عن محمّد بن علي بن محبوب، عن علي بن السندي، عن حمّاد، عن حريز، عن زراره عن أحدهما عليهما السلام .

ورواه ابن إدريس نقلاً عن محمّد بن علي بن محبوب من «كتاب حريز» عن زراره عن أبي جعفر عليه السلام ، فالحديث معتبر قطعاً ولا إشكال فيه.

أمّا دلالته: فتارة نقول بأنّه لا مناقشه في دلالة علي كفايه غُسل واحد عن الأغسال المتعدّده بالصّيراحه، إلاّ أنفه هل يدلّ أيضاً على كفايته عنها ولو لم يقصد شيئاً منها، أم لا بدّ في الكفايه من القصد؟

قد يقال: بأنّ الظاهر منه كفايته عنها بالإطلاق، حيث يرد فيه ذكر ولا إشاره إلى لزوم قصد ذلك، فلا يكون الوجه في كفايته إلاّ ما قلنا سابقاً، بأنّ نفس الغُسل يحدث الطهاره الرافعه للحدث، والمحصّيه للكمال الذي وقع في ذلك الوقت، فلذلك إذا أوجد غسلاً واحداً كفاه بقيّه الأغسال واجبها وندوبها.

ولكن الإنصاف أن يقال: بأنّ ظاهر متن الحديث من حيث السياق واللفظ وإن لم يتعرّض لخصوصيه القصد في الكفايه، إلاّ أنّه يستفاد من جهه مناسبه الحكم ولموضوع بأنّ أصل الغُسل الواحد _ مثلاً _ للجنابه _ الذي يأتيه كما لا يتحقّق إلاّ بالقصد بخصوصه، فلا يبعد أن يكون الباقي كذلك في التداخل، سواء كان واجباً أو مندوباً، إذ لا يبعد أن يكون من اغتسل للجنابه فقط، وقصده من دون ملاحظه سائر الأغسال _ بل حتّى مع الملاحظه _ ربّما لا يكون متعهّداً بالنسبه إليها في مقام الإتيان ، وبرغم ذلك نقول بكفايه هذا الغسل عن جميع ما في ذمّته من الغُسل الواجب والمندوب وهذا أمر بعيد غايته، فالالتزام بضروره القصد في

الكفايه لا يخلو عن قوّه.

واحتمال الفرق في لزوم القصد وعدمه، من جهة وحده سنخ الحكم، من كون الواجب منها يكفيه بلا- لزوم قصد لمتله، والمندوب كذلك، بخلاف كفايه غُسل الواجب عن المندوب أو بالعكس، حيث إنّه لا بدّ من القصد.

مما لا وجه له يستظهر من الحديث، لأنّ لسان سياق الحديث بالنسبة إلى الجميع واحد، فإن قلنا بلزوم القصد فلا بد من القول به في الجميع، وإلا فلا، كما لا يخفى ذلك على المتأمل في الحديث.

فلعلّ ما استظهره الشيخ الأعظم قدس سره من لزوم قصد الجميع، كان من مبيّناً على هذا الأمر وهو أمر حسنٌ. فإشكال السيد الاصفهاني قدس سره عليه، ليس في محله.

هذا، بلا- فرق بين أن يكون الغُسل الذي يجمع الأغسال فيه، غُسلًا للجنابه أو غيرها من سنخه _ كغسل الحيض _ أو من غير سنخه كغسل الجمعه.

نعم، يمكن استظهار كونه في غسل الواجب من الجنابه، وغُسل الحيض من ذكر بعد طلوع الفجر، حيث كيون ذلك قرينه بحسب المتعارف على ما ذكرناه، ولعلّ وجه تكرار لفظ (الغُسل) في الحيض كان لعنايه وللدلاله على أن ما يُجزئ عن الغير، لا بدّ أن يكون من هذا السنخ، ولولا ما استظهرناه يلزم القول بالاجزاء في أيّ غسل كان، ولو مندوباً.

ثمّ إنّ لفظ (الاجزاء) بنفسه قرينه على أنّ كلّ سبب _ سواء كان حدثياً أو غيره، وسواء كان فعلياً أو زمانياً _ يستلزم غُسلًا بنفسه، غايه الأمر قد منّ الشارع على العباد _ تفضلاً منه عليهم _ بتجويز التداخل.

فالقدر المتيقن المستفاد من هذا الحديث هو الإِجْزاء في غُسل الجنابه، ثمّ بعده غُسل الحيض وما شابهه _ لو لكان ذلك من باب المثال _ ثمّ بعده كلّ الأغسال واجبها ومندوبها.

ومنها: مرسله جميل بن درّاج، عن بعض أصحابنا عن أحدهما عليهما السلام، أنّه قال:

«إذا اغتسل الجنب بعد طلوع الفجر، أجزأه عنه ذلك الغسل من كلِّ غسل يلزمه في ذلك اليوم»^(١).

فهذا الحديث لو عمل بظاهره فإنه يوجب إثبات ما يخالف إجماع أصحابنا، لأنَّ المقصود من ظاهر لفظه: «كلُّ غُسل يلزمه في ذلك اليوم»، هو كلُّ غُسل يجب عليه في ذلك اليوم الذي اغتسل فيه للجنب المذکور في صدره، فيصير معناه حينئذٍ أنّ من اغتسل للجنب في أوّل اليوم، يكفيه ذلك إلى عصره وإن أجنب أو استحاض أو مس ميتاً بعد ذلك، وهذا ما لا يلتزم به أحد من الفقهاء.

فلا بدّ إمّا أن يتصرّف في ظاهره، بأن يجعل المراد من المضارع _ أى يلزمه _ الماضي، ويصير معناه هو كلُّ غسل لزم عليه في ذلك اليوم، ولو كان مثل غسل الحيض ومسّ الميت، فهو بعيدٌ، من جهة أنّه قد فرض فيه وقوع غُسل الجنب بعد طلوع الفجر، فلا يبقى لما قبل الطلوع ما يصدق عليه اليوم، حتّى يحمل على ما لزمه من الأغسال.

أو يتصرّف في معنى الملزوم، بأن يكون المراد من اللزوم _ أى السبب والموجب _ ما يوجهه عن الوقت والفعل، ككونه يوم جمعه وعرفه، أو فعل مثل الزيارة والحلق وغيرهما، لا ما يلزمه من الواجبات، كالحيض والاستحاضه ومسّ الميت وأمثال ذلك.

وهذا حمل صحيح، إلاّ أنّه خلاف ظاهر إطلاقه.

وكيف كان، فلا محيض إلاّ الحمل عليه جمعاً بينه وبين ما هو المسلّم بين الفقهاء.

اللهمّ إلاّ أن يتصرّف في اليوم حتّى يشمل الليلة السابقة فحينئذٍ يصير له وجه.

ثمّ إنّ هذا الحديث لو حمل على ما ذكرناه، لكان دلّالته في خصوص كفايه غُسل الجنب عن غيره، فلا يشمل غيره، كما احتمل ذلك فيما قبله من الحدث.

وإن اخترنا الوجه الأخير في اليوم، وقلنا بأن المراد من «كُلِّ غُسل يلزمه في ذلك اليوم»، هو كفايه غُسل الجنابه عن كَلِّ ما وقع له من الأحداث الموجبات من الوقت وغيره، فيتساوى هذا الحديث مع محتوى الحديث السابق من الحكم بالإجزاء في كَلِّ الحقوق، كما عرفت.

إلا أن سريان الحكم من عمل اليوم إلى الماضي بعيداً جداً، فليتأمل.

ومنها: خبر شهاب بن عبد ربه قال: «سألت ابا عبدالله عليه السلام عن الجنب يغسل الميت، أو مَنْ غَسَلَ مَيِّتاً له أن يأتي أهله ثم يغتسل؟ فقال: سواء، لا بأس بذلك، إذا كان جنباً غُسل يده وتوضأ، وغُسل الميت وهو جنب، وإن غُسل مَيِّتاً توضئ ثم أتى أهله، ويجزيه غُسل واحد لهما» (١).

فهو يدل على كفايه غُسل واحد لهما، ولم يبين فيه بأن ما أتى به من الغُسل كان هو من الجنابه فيدخل فيه غُسل مس الميت، أو بالعكس، أو لم ينو أحدهما بالخصوص ويكون الآخر داخلاً فيه، بل قصد من أوله إيجاد غُسل لهما من دون أن يتعنون بعنوان خاص لأحدهما.

ثم الظاهر من الخبر أنه قصد بغُسل واحد الغُسلين، لا كفايه غُسل واحد عن اثنين ولو من دون قصد، كما احتمله بعض.

ولكن موردهما هو الكفايه عن الغُسل الواجب، فلا يشمل التداخل في المندوب أو المختلط منهما.

ومنها: رواه عثمان بن يزيد عن الصادق عليه السلام قال: «إن اغتسل بعد الفجر كفاه غُسله إلى الليل، في كل موع يجب فيه الغُسل، ومن اغتسل ليلاً كفاه غُسله إلى طلوع الفجر» (٢).

١- وسائل الشيعة: الباب ٤٣، أبواب الجنابه، الحديث ٣.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٤، أبواب الاحرام، الحديث ٩.

والظاهر كونه في مقام بيان تداخل الأغسال المندوبه من الليل والنهار، بأن

يكون التداخل لكل واحد منهما بخصوصه، فالمراد من الوجوب هو الثبوت لا الوجوب الاصطلاحي.

كما أنّ الظاهر كون المراد الأغسال التي كانت أسبابها متحققه في الماضي _ ولو بتحقق أصل اليوم أو الليل الموجبين لإثبات الغسل فيهما _ لا أصل الأغسال الآتية المتجدده بأسبابها بواسطة ذلك اليوم، فالغسل الوارد في يوم عرفه مثلاً قبيل الزوال بساعه أو بعده كذلك، فلا يكفيهِ غُسله عند طلوع الفجر، إلا أن يفيد الدليل محبوبيه الاستعجال في إتيان الأغسال المندوبه، كما قيل بذلك في غُسل الجمعة، كما لا يخفى على المتأمل.

ثم لا يبعد تحوّل هذا الحديث للتداخل بالمختلفات، لإمكان أن يكون المراد من الإغتسال بعد طلوع الفجر هو الجنابه، فتكون الأغسال الأخرى هي المندوبه. وأمّا شموله للأغسال الواجبه المتجدده في ذلك اليوم، أو ما كان واجباً عليه في ذلك اليوم قبل ذلك، فمحلّ تأمّل، لأنّ محدوديته إلى الليل، وإلى طلوع الفجر، تكون قرينه على إرادته الاستحباب من الأغسال، كما لا يبعد شموله للتداخل في الغسل المندوب لجميع الأغسال المندوبه.

ولكن كلّ ذلك كان مع القصد لا الكفايه عنها من دون قصد، كما لا يخفى.

ومنها: خبر أبي بصير عن الصادق عليه السلام قال: «سئل عن رجل أصاب من امرأه، ثم حاضت قبل أن تغتسل؟ قال: تجعله غُسلًا واحداً» (١).

مثله خبر حجاج الخشاب قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل وقع على امرأته فطمثت بعدما فرغ، أتجعله غُسلًا واحداً إذا طهرت، أو تغتسل مرّتين؟

قال: تجعله غُسلًا واحدًا عند طهرها»(١).

ومنها: خبر عمّار الساباطى أبى عبدالله عليه السلام قال: «سألته عن المرأة يواقعها

زوجها، ثمّ تحيض قبل أن تغتسل؟ قال: إن شاءت أن تغتسل فعلت، وإن لم تفعل فليس عليها شيء، فإذا طهرت اغتسلت غُسلًا واحدًا للحيض والجنابه»(٢).

ومنها: خبر سماعة بن مهران، عن أبى عبدالله وأبى الحسن عليه السلام قالوا: «فيالرجل يجمع المرأة فتحيض قبل أن تغتسل من الجنابه. قال: غُسل الجنابه عليها واجب»(٣).

فإنّ ظاهره يفيد وجوب غُسل الجنابه عليها، أى لا يسقط عنها، وذلك لا ينافى إمكان تدخّله مع غسل آخر للحيض.

نعم، يمكن أن يفهم منه أنّ ما هو اللازم عليها أن تنوى غُسل الجنابه، والتداخل كان فى الأغسال الأخرى.

وقد احتمل بعض كون الجواب فى موضع الاستفهام الإنكارى.

ومنها: خبر عبدالله بن سنان، عن أبى عبدالله ٧ قال: «سألته عن المرأة تحيض وهى جنب، وهل عليها غسل الجنابه؟ قال: غسل الجنابه والحيض واحد»(٤).

ومنها: خبر زراره، قال: «قلت لأبى جعفر عليه السلام: مئت مات وهو جنب، كيف يغسل، وما يجزىه من الماء؟ قال: يغسل غُسلًا واحدًا يجزى ذلك للجنابه ولغسل المئت، لأنّهما حرمتان اجتمعا فى حرمه واحده»(٥).

-
- ١- وسائل الشيعة: الباب ٤٣، أبواب الجنابه، الحديث ٦.
 - ٢- وسائل الشيعة: الباب ٤٣، أبواب الجنابه، الحديث ٧.
 - ٣- وسائل الشيعة: الباب ٤٣، أبواب الجنابه، الحديث ٨.
 - ٤- وسائل الشيعة: الباب ٤٣، أبواب الجنابه، الحديث ٩.
 - ٥- وسائل الشيعة: الباب ٣١، أبواب الجنابه، الحديث ١.

والخبر بسنده معتبر معلل ودال على كفايه غسل واحد لهما، وبأن ما ينبغي رعايته قد اجتمع في حرمه واحده _ أى غسل واحد كما يشعر ذلك التعليل في خبر سعيد بن يسار، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: المرأة ترى الدم وهي جنب أتغتسل عن الجنابه، أو غسل الجنابه والحيض واحد؟ فقال: قد أتاها ما هو أعظم من ذلك»(١).

فكأنه أراد بذلك بيان أن الإتيان بغسل الحيض _ الذى كان هو أعظم _ يكفى عن غسل الجنب.

فهذه جملة أخبار تدل على الإجزاء والكفايه، إلا أنها كانت مع التيه مطلقاً.

لكن قد روى في الصدوق في «الفقيه» رسالاً ما يظهر منه خلاف ذلك، وهو: «روى من جامع في أول شهر رمضان، ثم نسي حتى خرج شهر رمضان، أن عليه أن يغتسل ويقضى صلاته وصومه، إلا أن يكون قد اغتسل للجمعه، فإنه يقضى صلاته وصومه إلى ذلك اليوم، ولا يقضى ما بعد ذلك»(٢).

فإن هذا الحديث يدل بأن غسل الجمعه بنفسه يكفى عن غسله الواجب، ولو لم يكن حين الاغتسال ناوياً له، والإدخال يكون في الغسل المندوب مع فرض عدم الوقوع إلى آخر الشهر غير ما وقع في الأول.

وعلى ضوء دلاله مثل هذا الخبر أفتى بعض الفقهاء، ولعله كان للاعتماد عليه، ولكن الجزم بذلك بحيث تطمئن النفس ويقدم على الافتاء _ مع دم إفتاء كثير من الأصحاب _ مشكل جداً.

وإن قلنا بمضمونه، فيلزم جواز إدخال الأغسال الواجبه بعضها في بعض،

١- وسائل الشيعه: الباب ٢٢، أبواب الحيض، الحديث ٢٩.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٣١ ما يصح صومه، الحديث ٢. من لا يحضره الفقيه: الباب ١٣ أبواب الصوم، ح ١٤.

والمندوب كذلك بطريق أولى.

ثم أنه قد عرفت بأن المستفاد من جميع الأخبار، هو كفايه غسل واحد عن الأغسال الواجبه قطعاً، لما دلّ من ذكر غسل الحيض والميت ومس الميت الذى قد أدخل فى غسل الجنابه، أو بإتيان غسل واحد للفردين منها، وهذا حكم مقطوع به عند الأصحاب لو كان المدخول فيه هو غسل الجنابه، وكان قد قصد الأغسال الأخرى.

وأما لو لم تكن مقصوره، فقد ذهب بعض — كالسيد الأصفهاني وبعض من تقدّم عليه — بالكفايه أيضاً، بل لا يبعد استفاده الجواز — لهذه الصورة التى فرض فيها غسل الجنابه مدخولاً فيها — بالكفايه، كما يدلّ عليه الخبر المروى عن «الفقيه».

كما أنه يمكن استفاده جواز التداخل الأغسال المندوبه فى المندوب إذا كانت مع التيه، مضافاً إلى فتوى الأصحاب بذلك، كما صرح به صاحب «الجواهر» والشيخ الأعظم، ولا يبعد استفاده الجواز عن مثل خبر زراره المشتمل على الحقوق، وخبر عثمان بن يزيد حيث حكم بالكفايه عن كل غسل تحقّق موجه إلى الليل، وإن كان فى اليوم، أو إلى طلوع الفجر إن كان فى الليل.

وأما إذا لم تكن مقصوره، فإن قلنا بالكفايه فى مثل الواجب من دون تيه، فلا يبعد استفاده الجواز فى المندوب أيضاً، وإلا فإن مقتضى الأصل هو عدم التداخل.

وأما فى المختلفات، فإن كان الغسل المدخول فيه هو غسل الجنابه، فلا يبعد كفايته عن جميع الأغسال الواجبه والمندوبه مع التيه، كما يستفاد ذلك من الأخبار، ومن فتوى الأصحاب.

وأما مع عدم التيه فاستفادته من الأخبار عندنا مشكل، وإن كان مجزياً وكافياً عند البعض.

وأما لو كان المدخول فيه غسل واجب غير الجنابه، أو غسل مندوب، فكفايته عن الأغسال الأخرى من الواجبه والمندوبه أشكل مع تيه الجميع، وأشكل منه

إذا كان بلائيه، كما حَقَّقناه.

فالأحوط هو لزوم التَّيِّه في جميع الأقسام.

فها هنا فرعان لا بأس بالإشارة إليهما:

الفرع الأوَّل: أنه لو ثبت عندنا جواز التداخل في جميع الأغسال، أو في بعضها، فهل يكون ذلك على نحو الرخصه، بأن يكون الإتيان بالفعل ثانياً مستقلاً جائزاً، أو يكون على نحو العزيمه، بأن لا يكون التكرار جائزاً، بل إتيانه بقصد

الورود يعدّ تشريعاً محرماً.

والمسألة اختلافيه، إذ ذهب جماعه إلى الأوَّل، بل عن الفاضل القمّي قدس سره في بعض مؤلفاته نسبة ذلك إلى ظاهر الأصحاب، وعن بعضٍ نسبته إلى ظاهر الأكثر.

نعم، صرّح بذلك المقدس الأردبيلي، ولكنّ يستفاد من صراحه كلام الشيخ الأعظم قدس سره أنّ الأكثر ذهبوا إلى الثاني، وإن كان قد فضّل قبله فيما بين ما لو قدّم غلّ الجنابه فيكون عزيمة، ولا يجوز الإتيان بغسل آخر بعده، وبين ما لو قدم غير غُسل الجنابه، من الحيض ومسّ الميّت، فحينئذٍ يكون رخصه.

ولم يقتصر الاختلاف المذكور على المتقدمين بل هو موجود عند المتأخرين أيضاً، حيث ذهب السيّد في «العروه» ويشاهد من بعض الحواشي، كونه عزيمة حيث لم يجوزوا الإتيان بأغسال متعدّده لأحداث موجبات متعدّده خلافاً لكثير من أصحاب التعاليق _ كالبروجردى، والميرزا عبدالهادى الشيرازى، والشاهرودى، والكلبايگانى، والخوئى، والحكيم _ كما أنّ الحقّ عندنا، بأن يكون التداخل من جهه الرخصه دون العزيمة، بمعنى أنّه قبل الإتيان بالأغسال، يجوز للمكلّف أن يقصد امتثال كلّ واحدٍ من الأوامر المتعلّقه بالطبائع من الوجوب والندب، فيتعدد الأغسال خارجاً، ويجوز له التداخل في كلّ مورد أجزائه.

نعم، إذا قصد التداخل مع غُسل من الأغسال، وأتى بذلك الغُسل بهذه التَّيِّه، فيكفى ذلك عن سائر الأغسال أيضاً ويسقط، فلا معنى حينئذٍ للإتيان بغُسل آخر

لأجل موجب آخر، لعدم وجود أمر دال عليه حتى يأتي به، فليس هذا مرتبطاً بمسأله العزيمه والرخصه، لأن جواز الإتيان يعدّ فرع بقاء الأمر، وحيث سقط بالامتنال فلا يبقى مورد حينئذٍ للامتنال ثانياً، وهو واضح، ولا فرق في ذلك بين غسل الجنابه وغيره، فما ادّعه السيد في «العروه» من كون الأغسال جميعها حقيقه واحده، مخالف لظاهر كثير من الأخبار، كما لا يخفى على من راجع الروايات، ولاحظ دلالتها، بل حتى حقائق متعدده، غايه الأمر أنه قد أجاز الشرع

بالتداخل والإجزاء تعبدًا، لكونه خلافًا للأصل المقتضى للتعدد، كما أنّ ظاهر لفظ (الحقوق) و(الإجزاء) أيضًا يفيد ذلك.

الفرع الثاني: الظاهر وقوع الاختلاف بين الفقهاء من جهة اجتماع الحكمين، سواء كانا مثلين أو ضدّين، من الوجوب والندب _ كغسل الجنابه والجمعه _ أو وجوبين _ مثل غسل الجنابه والحيض _ أو نديين _ كغسل الجمعه وعرفه _ والأقوال فيه كثيره: قول بثبوت الوجوب فقط، وسقوط الندب ولغوئته، كما قاله الشهيد.

وقوله بالاكْتفاء بتيه الوجوب، وكون الندب تابع له، وأنّ تيه المتبوع يُغنى عن تيه التابع.

وقول بأنّ إحدى الوضيفتين يتأذى بالأخرى، كما عن صاحب «الذخيره».

ولكن الأولى أن يُقال: بأنّ المستفاد من الأخبار الدالّه على التداخل، هو إمكان التصادق بين الأغسال في جميع أقسامها، فحينئذٍ لا- يتنافى بين أن يكون فرداً واحداً مصداقاً للتكليفين لانطباق العنوانين عليه مثل ما لو قيل: أكرم عالماً، وذكر في دليل آخر: أكرم هاشمياً، فلا إشكال في صدق العنوانين، وصدق الامتنال فيما لو أكرم رجلاً واحداً كان عالماً وهاشمياً، لأنّه حينئذٍ مجمع للعنوانين، سواء كان الحكمين متمثلين أو كان متضادّين لعدم الفرق بينهما من حيث الامتناع والجواز، كما لا يجوز الجمع بين الحكمين المتضادّين، كذلك الحكم في المتمثلين.

الفرض الثاني: غُسل الوجه: وهو ما بين منابت الشعر في مقدّمه الرأس إلى طرف الذقن طولاً، وما اشتملت عليه الإبهام والوسطى عرضاً، وما خرج عن ذلك فليس من الوجه (١)

ومن هنا يظهر وجه الامتثال عن الأوامر المتعدّده بغسل واحد، بإمكان أن يُقال: بأنّه في بعض الموارد يكون من جهه وحده الحدث، فيرفع ذلك ويوجب كفايه غُسل واحد عنهما، كما لا يبعد أن يكون غُسل الجنابه بالنسبه إلى سائر الأغسال كذلك، فيرتفع به حدث الحيض ومسّ الميّت، إذا نوى بالغُسل غسل الجنابه فقط، إلّا- أنّه يلزم على هذا القول كون كفايته عن سائر الأغسال الحدّثيه من باب العزيمه لا الرخصه، لكنّه قد عرفت في البحث السابق خلافه.

أو يُقال في وجه كفايه غُسل واحد عن سائر الأغسال، وكونه امتثالاً لسائر الأوامر، هو أنّ المعبر في كلف غُسل ليس إلّا إيصال الماء إلى اجزاء البدن مع تيه ذلك الشيء من رفع الحدث أو خطوره في القلب، فإذا حصل هذا العنوان، تحقيق امتثال الأوامر إذا كان قد قصد جميعها، أو امتثال ما قصده واداء الآخر إذا نوى خصوص غُسل الجنابه، وقلنا بكفايته عن الأغسال.

وهذا أمر صحيح، ولكن حيث قد عرفت لزوم تيه الجميع، وقلنا بعدم الكفايه لو لم يقصد، فيلزم حينئذٍ صدق الامتثال لكلّ ما قصده ونواه كما يناسب ذلك مع مذهبنا من اختيار الرخصه أيضاً، وهذا هو الأقوى عندنا.

(١) واعلم أنّ مفهوم الوجه من المفاهيم العرفيه الواضحه، ولا يحتاج إلى إقامه دليل خاص عليه، فاحتمال كون ذكر الحدود له في بعض الأخبار حدّاً لمفهومه الذاتى والعرفى، بعيداً غايته، وإن كان ذلك بياناً لحدّه، فهو من حيث اصطلاح الشرع فيما يقصده من جعله موضوعاً لحكمه بذلك المقدار، لا- أن لا- يكون الباقي منه خارجاً عن الوجه عرفاً، ولذلك ترى أنّ اللغه فسّره بما يواجه

به، وفي «المصباح المنير»: أنه مستقبل كل شيء، ولذلك قال السيد المرتضى في: «الناصریات»: بأنه لا خلاف في كونه اسماً لما يواجه به.

بل الخلاف وقع في أنه هل يجب غسل كل ما يواجه به أو بعضه؟ فاحتمال الحقيقة الشرعية فيه ليس في محله.

في غسل الوجه في الوضوء

فإذا بلغ الكلام إلى ملاحظه ما يدل عليه دليل الشرع ما مقدار ما يلزم غسله، فنقول: قد أوجه نص القرآن في قوله تعالى «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ»^(١)، ولا تتمكن من معرفه دلاله الآيه الشريفه إلا أن تتمسك بأبواب أهل البيت عليهم السلام ففي بيوتهم نزلت الآيات.

ومما يدل على تفسير الآيه ما رواه «الفقيه» بسنده عن زراره وكذلك رواه بن أعين أنه قال لأبي جعفر عليه السلام: «اخبرني عن الوجه الذي ينبغي أن يوضأ، الذي قال الله عز وجل؟ فقال الوجه الذي قال الله، وأمر الله عز وجل بغسله، الذي لا ينبغي لأحد أن يزيد عليه ولا ينقص منه، إن زاد عليه لم يؤجر، وإن نقص منه أثم، ما دارت عليه الوسطى والإبهام، من قصاص شعر الرأس إلى الذقن، وما جرت عليه الإصبعان من الوجه مستديراً، فهو من الوجه، وما سوى ذلك فليس من الوجه. فقال له: الصدغ من الوجه؟ فقال: لا»^(٢).

وخبر الكليني والشيخ مثله، إلا أن في نقلهما زياده قوله: «وما دارت عليه السبابه والوسطى والإبهام».

نعم، في خبر العياشي على ما نقله الشيخ الأعظم في «طهارته» ذكر السبابه فقط مع الإبهام دون الوسطى.

ولا يخفى عليك أنف المقدار بحسب المساحه في الوسطى والإبهام أزيد عن

١- سورة المائدة: آيه ٦.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٧، أبواب الوضوء، الحديث ١.

ما بين السبابة والإبهام، والأصحاب لم يتلفتوا إلى الثاني، بل أفتوا على طبق ما

ورد في «الفتاوى» الخبر صحيح من حيث السند، فعلى هذا لا بد أن يجعل الواو للجمع، لا بمعنى أو كما احتمله بعض، لوضوح الاختلاف بينهما، وعدم عمل الأصحاب به، ومن ذلك يظهر عدم إمكان الاتكال على خبر العياشي، لأنه _ فضلاً عن المناقشه في سنده، وعدم مساعده مساحته _ لم يعمل به الاصحاح الأصحاب حيث عرضوا عنه.

فلا بأس بالإشارة إلى فقه الحديث، بل الورود إلى أصل الدلالة، فنقول: لا يذهب عليك بأن بيان حدّ الوجه فيه ليس بياناً لأصل الوجه العرفي حقيقه، بل المقصود هو بيان ما هو المعتبر في باب الوضوء شرعاً، كما يدلّ عليه تكرار ما يستفاد منه ذلك من ذكر الموصول والصفه، بقوله: «الذي قال الله وأمر الله بغسله»، وقوله: «الذي لا ينبغي لأحد أن يزيد عليه ولا ينقص منه»، فحينئذ يصير المعنى في الجملة الوارده ذيله بقوله: «فهو من الوجه» أي من الوجه المعهود الشرعي، المعتبر في باب الوضوء، كما يشهد لذلك أيضاً ذيله بقوله: «الصدغ من الوجه؟ قال: لا».

مع أنّه بناءً على كون المراد هو ما بين الأذن والعين يكون من الوجه العرفي قطعاً، وإن كان بعضه خارجاً عن الوجه الشرعي في الوضوء، ثم ذكر أنّه لا ينبغي لأحد أن يزيد عليه

قد يقال: بأنّ الخبر قد يدلّ على عدم جواز الزيادة، بحيث لو زاد على أنّه من الوضوء كان تشريعاً محرماً، كما احتمله صاحب «الجواهر» لعدم كون الزائد من الوجه.

ولكن احتمال كون ذلك مكروهاً وأنّه لم يستحقّ عليه أجر من دون الإفساد أقوى، لوجهين:

أولاً: ظهور كلمه (لا- ينبغي) فيه، مضافاً إلى تقابل حال الزيادة بالنقيصه، من جعل الزيادة بأنه لم يؤجر عليه، والنقيصه بأنه إثم، ففيهم كون النقيصه مبطلاً، لأنّه

يوجب عدم غسل ما يجب غسله، بخلاف الزيادة.

هذا، ولكن لو سلّمنا دلالة على الإفساد في الزيادة، لكنّه لا ينافي هذا لو غسل أزيد من الوجه المذكور في الحديث، تحصيلًا للمقدّمه العلميه، فإنّه يعدّ فعلاً حسناً لو لم نقل بكونه واجباً، للزوم تحصيل العلم بفراغ الذمّه عمّا هو الواجب عليه.

ثم يأتي الكلام في لفظ (القصاص) بالتثليث في القاف، وهو عبارته إمّا عن منتهى شعر الرأس مطلقاً _ سواء كان مقدّمه أو مؤخره _ أو خصوص مقدمه، كما هو المراد هنا. ولعل وجه تسميته بذلك، لأنّه يؤخذ الشعر بالمقص (بالكسر) وهو المقراض، فيناسب ذلك كونه تسميهً لجميع منتهى شعر الرأس، لولا المقام، لأنّ القرينه المحفوفه داله على ما ذكرنا.

والذقن (بالفتح) هو مجمع اللحيين، الذي ينحدر منه الشعر ويسترسل، وفي «الجواهر»: أنّه لا خلاف فيه، واللحيين تشبيه اللحي كفلس، وهو عظم الحنك، ولعلّ وجه تسميته شعر اللحيه به، كان من باب تسميه الحالّ بأسم محلّه.

وأما الصّدغ (بضم الصاد) فقد يقال: إنه عبارته عن الشعر المتدلى من جانبي النزعتين إلى طرف الأذن، وهو المسمّى بالفارسيه (زلف)، أو كان المقصود محلّ ذلك الشعر، وقد فسّر في اللغه بما بين لحظه العينين إلى الأذنين، فعلى الأوّل يكون خروجه عن حدّ الوضوء واضح، وأمّا على الثاني فلا بدّ أن يقال بأنّ الخارج هو الذي يقرب إلى الأذن، لا ما يكون قريباً إلى العين، فإنّه داخل قطعاً.

بقي أنّ نبحت عن الفقرتين الواردتين وهما: «ما دارت عليه الوسطى والإبهام من قصاص شعر الرأس إلى الذقن»، «وما جرت عليه الأصبعان مستديراً»؟

قد يقال: بأنّ الجملة الأولى تعدّ بياناً للحدّ الطولى من الوجه، والثانيه للعرضى.

هذا ظاهر كثير من الفقهاء كصاحب «الجواهر»، بل نقله عن صاحب «المدرک» أنّه نصّ في المطلوب، فعلى هذا التقدير لا تكون الجملة الثانيه تأكيداً للأولى.

أو يقال: بأن الحدّ الطولي مستفادٌ من قوله: «من قصاص الشعر إلى الذقن»،

والحد العرضي من قوله: «ما دارت عليه الوسطى والإبهام»، فتكون الجملة الثانية حينئذٍ تأكيداً للأولى، وهذا هو الذي صرح به المحقق في «الشرائع»، ونسبه إلى أنه معروف بين الأصحاب، وعليه الشيخ الأعظم، وصاحب «مصباح الفقيه» و «مصباح الهدى» للآملي، فيكون الحدّ الطولي مستفاداً من الجملة الثانية عن ما جرت عليه الأصبعان، والعرضي من قوله مستديراً.

ولا يذهب عليك أنّ الجملة الأولى قد اختلفت في ضبطها، إذا المنقول في الصحيح الذي رواه في «الفقيه» هو المذكور سابقاً من دون ذكر السبّابه فيها، فتكون المساحة والمسافه بين الحدّين من الإبهام والوسطى أوسع عمّا عليه بين السبّابه والإبهام الموجود في خبر «تفسير العياشي».

أما الذي رواه الكليني والشيخ فأنّه قد ورد فيه السبّابه والوسطى.

ومع هذا الأختلاف في المقدار، يوجب عدم إمكان جعل كلمه الواو في خبر الكليني والشيخ، (بين السبّابه والوسطى)، بمعنى أو، حتّى يدلّ على التخيير وجوباً، لأنّه يوجب التعارض والتناقض في المقدار المتفاوت بينهما، حيث يدلّ الخبر المنقول عنهما على وجوب غسله، والآخر المنقول عن الصدوق على عدم وجوبه.

نعم، يمكن الجمع بينهما بحمل الأكثر على الاستحباب والفضيله، لكنّه لم يلتزم به أحدٌ من ذلك الباب، وإن ذهب إليه أحدٌ فهو من باب المقدمه العلميه والإحتياط.

فإذا لم يكن الحمل على التخيير ممكناً، فيدور الأمر بين أن يفتى بأحدهما، أو اجراء قواعد باب التعادل والتراجيح من حيث وقوع احتمال الخطأ في نقل الصدوق من جهة حذف السبّابه، أو الذهاب إلى وقوع الخطأ في نقل الكليني بالزياده، وبما أنّ أصاله عدم الخطأ في الزياده تكون جريانها أولى من جريانها في النقيصه _ لكثرة وقوع الخطأ في الثانيه دون الأولى _ فهو يوجب ترجيح خبر الزياده.

إلا أن ما يوهن القول بالترجيح هو صحه الخبر المنقول في «الفقيه» دون

الخبرين الآخرين هذا أولاً: وثانياً: إنّ الأصحاب قد عملوا بخبر الصدوق دون

النقل الآخر، فيكون النقل الآخر قد أعرض عنه الأصحاب.

وثالثاً: إنّ العمل بمضمون خبر الصدوق يوجب القطع بفراغ الذمّه، لأنّه في الواقع إمّا أن يكون هذا المقدار واجباً فهو المطلوب، أو أقل منه _ حتّى يناسب السببه الموجود في خبر العياشي والكليني والشيخ _ فتكون الزيادة واقعه للاحتياط ويعدّ مطلوباً.

فثبت من جميع ما ذكرنا أنّ العمل على طبق الخبر الصحيح أولى من العمل بخبر الحسن بابن هاشم الذي رواه الكليني والشيخ والخبر الضعيف للعياشي.

هذا كلّه بالنسبه إلى رجحان إحدى الطائفتين من الأخبار.

وأما الكلام بالنسبه إلى فهم الحديث في هاتين الجملتين، فقد ذهب شيخنا البهائي قدس سره في «الأربعين»، والحدّث الكاشاني في «الوافي» إلى كون المراد في بيان حدّ غسل الوجه، هو أن يجعل اليد ثابتاً على الوجه، بحيث يجعل محوره على رأس الأنف ثم يدور بيده على الوجه فوق هذا المركز الدائري، فتكون المساحه الدائره فيها اليد ما بين الابهام والوسطى.

فلا بأس بذكر كلامه في «الأربعين» قال: «والذي يظهر لي من الروايه أنّ كلاً من طول الوجه وعرضه، هو ما اشتمل عليه الأصبعان، إذا ثبت وسطه وأدير على نفسه، حتّى يحصل شبه دائره، فذلك القدر هو الذي يجب غسله. ثم ذكر أنّ قوله: «من قصاص الشعر» إمّا حال من الجز، وإمّا متعلّق بـ «دارت»، يعني أنّ الدوران يبتدىء من قصاص الشعر منتهياً إلى الذقن، ولا ريب أنّه إذا اعتبرت الدوران على هذه الصفه للوسطى، اعتبر للإبهام عكسه، تميمياً للدائره المستفاده من قوله: «مستديراً» فاكتمى عليه السلام بذكر أحدهما عن الآخر، وأوضحه بقوله: «وما جرت عليه الإصبعان مستديراً، فهو من الوجه»، فقوله: «مستديراً» حال من المبتدأ، وهذا صريح في أنّ كلاً من طول الوجه وعرضه شيء واحد، هو ما اشتمل

عليه الأصبعان عند دورانهما كما ذكرنا، وحينئذٍ فيستقيم التحديد، ولا يدخل فيه

مواضع التحذيف، ولا الصدغان لأن أغلب الناس إذا طبق الخط المتوهم من انفراج ما بين الإبهام والوسطى ما بين قصاص ناصيته إلى طرف ذقنه، وأداره مثبتاً وسطه، ليحصل منه الدائره، وقعت مواقع التحذيف والصدغين خارجه عنها، فالتحديد المشهور يزيد على ما فهمنا من الروايه بنصف تفاضل ما بين مربعٍ معمولٍ على دائره قطرها انفراج الإصبعين، وتلك الدائره على مثلثين يحيط بكلّ منهما خطان مستقيمان، وقوس من تلك الدائره، ومواضع التحذيف والصدغان واقعين في هذين المثلثين».

انتهى كلامه رفع مقامه.

فانظر إلى الرسم تجد ما قاله من بيان الحدود، وخروج ما هو الخارج منها.

قصاص

دائره

دائره

ذقن

والسرّ في ذهابه رحمه الله على خلاف المشهور _ على ما صرّح به، ويظهر من كلامه أمور ثلاثه:

الأول: أنه يلزم على التحديد المشهور، من جرى الأصبعين يمن قصاص الشعر منفرجاً إلى الذقن، دخول النزعتين في موضع الغسل، مع كونهما خارجتان إجمالاً.

الثاني: أنه يلزم دخول الصدغين، لدخولها تحت العرض المارّ بقصاص الشعر من الناصيه، مع خروجها بنصّ الروايه.

الثالث: أن ما ذكره المشهور يكون خلاف ظاهر لفظ: (دارت) و(مستديراً)، حيث يكون دالاً على لزوم كونه بشكل الدائره. هذا، وقد اعترض على شيخنا البهائي قدس سره بأمور أربعة، لا ينبغي أن يعتمد عليها وهي:

الأول: بأن ما ذكره الشيخ لا يساعد ظاهر الخبر، حيث قد جعل المبدء هو قصاص الشعر، والمنتهى الذقن فى الحدّ الطولى، مع أنّه لو كان المقصود من ذلك هو الدائره لا مبدء لها ولا منتهى _ لإمكان الاحتساب فى كلّ من الإبهام والوسطى إذ يتعكس الآخر فى كلّ طرف يتبدء به من الأصبعين _ فهو أدلّ دليل يدلّ كون ما فهمه خارجاً عن مستفاد الروايه.

هذا، وفيها أنّه يمكن الجواب عنه: بأن ذكر لفظ (من) و(إلى) هنا، يمكن أن يكون لبيان مقدار الحدّين اللّازم فى الغسل، من إفهام أنّه لا بدّ أن يكون ذلك إلى هذا الحدّ، وجعل القصاص متعلقاً للابتداء والذقن للانتهاء، كان من جهه مؤانسه ذلك لفهم العرف من شرافه الفوق لما دونه، كما يقال عند العرف فى مقام بيان مقدار صبغ الجدار مثلاً بأنّه صبغ من ذا إلى ذاك، ويتعلّق إلى بالسافل خلافاً لمتعلّق من. وليس الابتداء والانتهاء ملاحظين بهذه الخصوصيه فى ذلك، فهكذا فى المقام، وهو أمر متعارف عند العرف، ولذلك لم يذكر فى الحديث ذكر الطول والعرض أصلاً، وهذه العناوين قد ظهرت من كلمات الأصحاب قدّس الله أسرارهم.

الثانى: ما أورده الشيخ الأنصارى قدس سره بأن جعل كلّ من الطول والعرض شيئاً واحداً _ وهو انفراج الأصبعين _ غير صحيح غالباً، لأنّ الغالب أنّ ما بين القصاص إلى الذقن يقصر عمّا بين الأصبعين، وإن كان إطلاقهم الطول على ما بينهما، والعرض على ما بين الاذنين، إنّما هو بملاحظه قامه الإنسان.

ولكنّه يمكن الجواب عنه أولاً: بأنّ المذكور لا يقلّ حتّى يوجب المناقشه كما قاله السيّد الأصفهاني فى «روائعه» بقوله: فلم يعلم كون ما بين القصاص إلى الذقن أقصر من طرف عرض الوجه.

وثانياً: يمكن أن يكون الوجه لبيان ذلك الحدّ فى طرف القصاص إلى الذقن، هو لزوم الغسل بذلك المقدار، وإن شمل الإصبعان مقداراً زائداً من انحداب الذقن، لكونه بنفسه منحدياً، فهو لا يوجب المناقشه، بل هو موافق للواقع والاحتياط.

الثالث: إنّ التحديد بالدائره المذكوره، يوجب خروج جزء من جانبى الجبهه، لأنّ خط الجبهه امّا مستقيم أو منحذب قليلاً من انحذاب قوس الدائره، بل قد يوجب خروج جزء من اللحين أيضاً.

فهو أيضاً ممكن الدفع، بعدم معلوميه كون الدائره الكذائيه، أقلّ ممّا يلزم غسله من الجانبين أو اللحين، وإن كان مقدار ما فهمه السيد الاصفهانى أزيد من مقدار ما فهمه البهائى قطعاً، بخلاف المقدار والمساحه التى ذكره الشيخ الأنصارى تبعاً لفهم الأصحاب، فإنّ زيادته عن مقدار ما ذكره البهائى غير معلوم، فلا بدّ لنا لإثبات صحه رأينا أن نذكر كلامهما: يقول السيد: «أن يضع وسط الإصبعين فى حال انفراجهما على الناصيه، على وجه كان الإبهام منفرجاً إلى اليمين، والوسطى إلى اليسار، حال كونهما مسامتين للناصيه، ثم يجريهما منفرجين إلى آخر الذقن» انتهى كلامه.

فلا إشكال حينئذٍ _ بناءً على ما فهمه _ من سعه مقدار المساحه فى طرف الناصيه عن مقداره فى الدائره، وهو واضح.

قال الشيخ فى «الطهاره»: «والظاهر أنّ المراد من دوران الأصبعين إحاطتهما، ولذا اعتبر فى «المبسوط» بما بين الإبهام والوسطى، ويمكن تصوير شبه دائره من مجموع الإصبعين، بأن يوضع طرفاهما منضمّين على وسط الناصيه، ثم تفرّقا،

ويجرى الإبهام من اليمين بالوسطى إلى اليسار، إلى أن يجتمعا ثانياً فى آخر الذقن» انتهى كلامه.

وأنت كما ترى فى كلامه لا يكون مقدار مساحته بذلك، زائداً عمّا ذكره الشيخ البهائى، إلا بمقدار يسير.

الرابع: إنّ أعماله الدقه خارج عن فهم عامّه الناس، كما لم يفهموا الأصحاب قدس سرهم ذلك من الروايه، ومن المعلوم أن الأئمه عليهم السلام لا يكلمون الناس إلا على قدر فهمهم، وأنّ الأحكام والأخبار ملقاه إلى العرف العام لا الخاص.

وفيه: أنه لا أساس له أيضاً لأن ذكر هذا الجواب لمثل زرارته، الذي كان من فقهاء الأصحاب، ومن خواص الإمام عليه السلام لا يكون مستبعداً أصلاً، مع أنه ليس فيه من الغموض ما يوجب هذه المناقشة فيه، ورود أخبار في أبواب الارث أكثر وغيرهما مما لا يفهمه عامه الناس وتعدّ أصعب في هذا الخبر.

فما فهمه الشيخ البهائي من الرواية، واستقره المحدث الكاشاني، لا يخلو عن قرب ووجهه، وإن كان ما فهمه السيد من الرواية كان بالإحتياط أقرب، وباطمئنان النفس _ حذراً من مخالفه الأصحاب _ أجدر، وأما إشكال الشيخ لما فهمه الأصحاب غير وجهه، لوضوح أن النزعتان وهما البياضان المكتنفان بالناصية خارجتان عن الوجه قطعاً على رأى الأصحاب.

كما أن الصدغين الخارجين لا بد أن يحمل على الشعر، أو محلّه الواقع فيوق العذار الذى هو أيضاً خارج عن الوجه، أو أن يكون المراد فيه هو ما فسّره أهل اللغة من العظم الواقع بين الأذن والعين، بأن يكون ما هو القريب من الأذن خارجاً لا ما هو القريب من العين، فالمسألة واضحة بحمد الله.

ثم يقع الكلام فى الأمور التى وقع البحث والخلاف فى كونها داخله فى وجوب الغسل أو لا:

منها: النزعتان، وهى تشبه نزع (بالتحريك)، وهى عبارته عن البياض الواقع

فى جنب الناصية، بياضه لخلوّه عن الشعر، فخروجه عن حدّ الوجه عرفاً وشرعاً واضح، وما نسب البهائي إلى المشهور بالدخول يعدّ توهماً منه بأن القصاص يشمل مجموع شعر مقدّم الرأس، مع أن المراد هنا هو خصوص منتهى منبت الشعر لمقدم الرأس لا مجموعه، فلا إشكال حينئذٍ فى خروج النزعتان عن الحدّ.

منها: الصدغان، تشبه الصدغ (بالضم)، فقد اختلف فى تفسيره: قيل تارة: بأن المراد منه هو ما بين الاذنين ولحظه العين، وهو كما فى «الصباح»: عبارته عن الشعر المتدلّى فى ذلك، فعليه لا يمكن القول بخروجه بجميعة لأنه داخل فى

المحدود ولو ببعضه، فحينئذٍ لا بد أن يحمل ما هو المنصوص بخروجه عليث خروجه بعضه، ويكون خروجه تخصيصاً للحكم،
يعنى أنه من الوجه موضوعاً، لكنّه خارج حكماً.

وقيل أخرى: إنّه عباره عن الشعر المتدلّى من طرف النزعه إلى طرف الاذن، ويكون فوق العذار، والصّدغ معرّب (زُلف) الفارسيه،
فعلية يكون خارجاً عن الوجه موضوعاً وتخصيصاً، لا تخصيصاً، فإذا دار الأمر بين التخصيص والتخصّص، كان الثانى أولى.

ولم ينقل وجوب غَسله عن أحد، إلاّ عن الراوندى كما نُقل عن الشهيد فى «الذكري» ولعلّه أراد المعنى الأوّل، فيكون دخوله
باعتبار ما تشمله الاصبعان.

ومنها: العذار، وهو على ما فسّره غير واحد، هو الشعر النابت على العظم المرتفع الذى على سمت الصماخ ووتد الاذن، ويتّصل
أعلاه بالصدغ، وأسفله بالعارض.

وقد وقع الخلاف فى دخوله فى الحدّ وخروجه، فقد نسب فى «الحدائق» خروجه إلى الشهره، بل فى «التذكرة» التصريح بأنّه ليس
من الوجه عندنا، خلافاً عن محكى «المبسوط» و«الخلاف» والإسكافى والسيد وجده _ والحق _ القول بالتفصيل، بأنّ كلّ ما
تشمله الأصبعان من طرف العرض، فهو داخل، وغيره خارج، ولا يجب غَسله، إذ ليس فى الخبر من ذلك أثر حتّى يبحث عنه.

ومنها: العارض، وهو الشعر المنحط عن القدر المحاذى للإذن إلى الذقن، فيكون أعلاه متّصلاً بالعذار، وأسفله إلى طرف الذقن
واللحيّه، فما كان داخلاً تحت الإصبعين يجب غسله وإلاّ فلا.

ومنها: مواضع التحذيف، وهى المروود التى كانت فيها الشعر الخفيف، حيث نجد فى النساء الظريفات، وهو عباره عن الشعر
الواقع فى جوانب يتّصل أعلاه بالنزعه وأسفله بالصدغ، أو ما كان فى جواب الأذن من اللحيه من طرفى الخدّ والوجه.

وكيف كان لا إشكال فى كونها خارجاً عن الحدّ فلا يجب غسلها.

ولا عبره بالأنزاع، ولا بالأغم، ولا بمن تجاوزت أصابعه العذار، أو قصرت عنه، بل يرجع كلّ منهم إلى مستوى الخلقه، فيفصل ما يغسله (١)

(١) (والأنزع) هو عبارته عن الأصلح الذي لا شعر له، في القصاص الذي ينبت فيه الشعر حسب العاده، و(الأغم) هو خلافه، فيكون شعره في الجبهه.

وهما يرجعان في الغسل إلى غيرهما من الناس، لأنه المستفاد من انصراف الأخبار، وهو واضح لا خلاف فيه.

وأما الذي غير متعارف في اليد أو الوجه أو في كليهما، فهو: تارة: يفرض فيه بقاء التناسب بين مفهوم الحدّ _ وهو اليد _ ومفهوم المحدود _ وهو الوجه _، يعنى إن كانت اليد كبيره كان الوجه كذلك، أو صغيره فهو أيضاً كذلك، فلا إشكال حينئذٍ أنه يراعى ذلك التحديد في الخبر بالنسبه إلى شخص هذا المكلف، فيصير المحدود بحسب الواقع مطابقاً لما هو التحديد في المتعارف، وهو واضح.

وأخرى: يفرض عدم بقاء التناسب بين الحدود والمحدود، فهو أيضاً:

تارة: يفرض كون اليد كبيره على نحو غير متعارف، ولكن وجهه أما متعارف أو يكون غير متعارف بالصغر.

وأخرى: يفرض عكس ذلك، بأن تكون اليد متعارفه والوجه كبيراً، أو صغيراً على نحو غير متعارف.

فحينئذٍ هل يجب الغسل هاهنا باعتبار مفهوم الحدّ في الخبر، بأن يكون الملاك هو مقدار ما بين الإبهام والوسطى، ولو بلغ ما بلغ من جهه الزيادة.

أو يصير أقلّ من المعمول لكون وجهه أكبر.

أو أنّ الملاك هو ملاحظه مفهوم المحدود _ أى الوجه _ فلا بدّ أن يلاحظ فيه ما يكون بحسب المتعارف من الناس من طرف العذار _ بحسب العرض _ بما لا يبلغ إلى الأذن، كما يلاحظ المتعارف في طرف الطول _ وهو قصاص الشعر

ويجب أن يغسل من أعلى الوجه إلى الذقن، ولو غسل منكوساً لم يجز على الأظهر (١)

والذقن _، وإن كان يصدق عليه الانزع والاعتم؟

والذى يظهر من كلام السيد الأصفهاني في «الروائع» (١) هو الثاني، لأنه صرح بقوله: «فحينئذ لو كان وجهه أكبر بحسب تناسب أجزائه، فلا يجب غسله، إلا بمقدار يحيط به إصبعاه، وكذلك العكس».

وهذا هو المختار لكل فقيه من الفقهاء، لولا ذلك لزم خروج ما قطع كونه داخلاً في الوجه، فيما إذا كانت اليد صغيرة والوجه كبيراً، أو دخول ما هو المقطوع كونه خارجاً فيما إذا كانت اليد كبيرة والوجه صغيراً، وهو واضح البطلان، فما ادّعا المصنّف يكون إجماعياً ولا خلاف فيه.

والسرّ في ذلك هو أنه كلما وضع ميزاناً وضابطاً لسائر الأشياء، لا بدّ أن يحمل على ما هو المعمول والمتعارف لدى الغالب، لأنه الذى يمكن أن يحوّل عليه، وإلا يلزم أن يكون إحاله على المجهول، وهو قبيح على الحكيم الذى بصدد بيان الحكم الشرعى، للناس، والاختلاف اليسير الموجود فى المتعارف لا- يوجب الإشكال، لأنّ الأقل ممّا هو الواجب يكون مطلوباً فى أكثره، لأنّ الأكثر يعدّ طريقاً للأقلّ، بخلاف الأقلّ حيث يكون وجوبه واقعياً، كما لا يخفى.

(١) وقد اختلف الأصحاب _ قدس الله أسرارهم _ فى وجوب الغسل من الأعلى فى الوجه، فقد ذهب إليه كثير من الفقهاء، ونسب إلى الشهره، بل إلى الأكثر، بل فى «تبيان» الشيخ نقل الاتفاق عليه، وهو المعتمد عليه عند

المتأخرين والمعاصرين، ولم يخالف معهم إلا قلّه وهم ابنى سعيد، وابن إدريس

وصاحب «المعالم» وشيخنا البهائي قدس سره ، والمقدس الأردبيلي.

فلا بدّ من ملاحظه أدلّه كلّ واحد من الطائفتين:

في الوضوء / وجوب الابتداء بأعلى الوجه

استدلّ من لم يذهب إلى وجوبه بالإطلاقات الواردة في الكتاب والسنة من الأمر بغسل في الوجه، مثل قوله تعالى: «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ» كما ورد في الأخبار ما هو مطابق للآية.

والغسل عنوان عرفي يصدق على الغسل مبتدئاً بالأعلى إلى الأسفل أو العكس، والقول بأن المتعارف هو الابتداء بالأعلى ممنوع، خصوصاً مع ملاحظه كونه من قصاص الشعر إلى الذقن، فهو أمر غير متعارف جداً.

مضافاً إلى إمكان الاستدلال لذلك بمعتبره حمّاد بن عثمان عن أبي عبدالله عليه السلام: قال: «لا بأس بمسح الوضوء مقبلاً ومدبراً»^(١).

تقريب الاستدلال: كون المراد من المسح هو الأعمّ، حتّى يشمل الغسل، فيدلّ صريحه على جواز ذلك مقبلاً ومدبراً.

وما ورد في الأخبار البياتيّة من حكاية وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله، حيث كان يبتدئ بالأعلى، لا يدلّ على وجوبه، لاشتمال تلك الأخبار على بعض المستحبات الثابتة، مثل مسح الوجه باليد وغيره ممّا هو مندوب عند الأصحاب، فلا يمكن الاستدلال بها على الوجوب، غايه الأمر إثبات رجحانه، فإثبات الوجوب بتلك الأخبار بحيث يلزمنا رفع اليد عن إطلاقات الكتاب والسنة مشكل جداً.

هذا كلّ أدلّه القائلين بعدم الوجوب في غسل الوجه.

وأما أدلّه القائلين بالوجوب، فقد استدّلوا بوجوبه:

الأوّل: بالأخبار البيانيّة، وذلك مثل صحيحه (أو حسنه) ابن هاشم عن زراره

١- وسائل الشيعة: الباب ٢٠، أبواب الوضوء، الحديث ١.

قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: «ألا أحكى لكم وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله؟ فقلنا: بلى، فدعا بقعب فيه شيء من ماء، فوضعه بين يديه، ثم غرف مائها ماء، فوضعها على جبهته، ثم قال: بسم الله وسد له على أطراف لحيته» (١)، الحديث.

ومنها: خبره الآخر قال: «حكى لنا أبو جعفر عليه السلام وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله، فدعا بقدح من ماء، فأخذ كفاً من ماء فأسدله على وجهه (من أعلى الوجه)، ثم مسح (على) وجهه من الجانبين جميعاً» (٢)، الحديث.

ومثله خبره الآخر (٣).

ومنها: خبر عبد الله بن جعفر الحميري في «قرب الاسناد» عن أبي جرير الرقاضي (الرواسي) قال: «قلت لأبي الحسن موسى عليه السلام: كيف أتوضأ للصلاة؟

فقال: لا- تعمق في الوضوء، ولا- تلتطم وجهك بالماء لظماً، ولكن أغسله من أعلى وجهك إلى أسفله بالماء مسحاً، وكذلك فامسح الماء على ذراعيك ورأسك وقدميك» (٤).

وجه الاستدلال: أن الأمر بالغسل مقتدياً بكونه من أعلى الوجه إلى أسفله مسحاً، على فرض كون المسح مفعولاً مطلقاً، فيوجب تقدير فعل من جنسه، فحينئذٍ يوجب كون بيان ذكر الحد من الأعلى إلى الأسفل، بياناً للمسح، أي متى كان المسح باليد فيجب مراعاة هذا الحد. فعليه لا يكون الخبر دليلاً على المسألة، ولكن لا يخفى أن المسح بالكيفية المذكورة لا دليل على وجوبه قطعاً بل هو مستحب، وأما لو جعل مسحاً حالاً لفاعل (إغسله)، يفيد وجوب الغسل من

١- وسائل الشيعة: الباب ١٥، أبواب الوضوء، الحديث ٢.

٢- وسائل الشيعة: الباب ١٥، أبواب الوضوء، الحديث ٦.

٣- وسائل الشيعة: الباب ١٥، أبواب الوضوء، الحديث ١٠.

٤- وسائل الشيعة: الباب ١٥، أبواب الوضوء، الحديث ٢٢.

الأعلى إلى الأسفل، إذا كان الغسل بصورة المسح، أى يكون الوجوب فى الغسل

من الأعلى إلى الأسفل، ولكن المسح لا يكون واجباً، بل هو مستحب، مع إمكان أن يكون (مسحاً) مذكور فى مقابل (اللطم) أى ليس عليه أن يمسح وجهه كمن يطم بل عليه مجرد المسح.

كما أنه يمكن الاستدلال أيضاً بالأخبار البيانية، من جهة أنّ الإمام بصدد تعليم الوضوء لأصحابه، بحكاية وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله، فلا بدّ أن يكون نفس الحكاية دليلاً على اللزوم والوجوب.

فإن قلت: إنّ الأخبار مشتملة على المستحبات أيضاً كالمسح، فيمكن أن يكون ذلك _ أى الغسل من الأعلى _ راجحاً لا واجباً، ورسول الله صلى الله عليه وآله يفعل ما هو الراجح فإثبات الوجوب بذلك مشكل.

وتوهم أنّ الرسول إذا فعل راجحاً فيجب علينا التأسى بفعله، غير مسموع، لأنّ التأسى فى الراجح يفيد الرجحان لا الوجوب، فلا تدلّ أخبار الوضوءات البيانية الوجوب.

قلت: يمكن الجواب عنه بأنّه يمكن أن يُقال إنّ تلك الأخبار، حيث كانت مقام التعليم والتعلم، فكلّ ما يقع فيها لا بدّ من حمله على الوجوب، إلى أن يقوم دليل خارجى يفيد الاستحباب، كالتسميه والمسح وغيرهما، فيرفع اليد عن وجوبه، وإلا يبقى ظهور الدليل على الوجوب، والأبتداء بالألى ممّا لا يدلّ دليل خارجى على عدم وجوبه، فيحكم به.

وممّا استدللّ به أيضاً: المرسله التى نقلها المحقق فى «المعتبر» والعلامة فى «المنتهى» والشهيد فى «الذكري» حيث قال الإمام بعدما أكمل تمثيل وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله بأن: «هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلاّ به»، حيث يدلّ بأن بتلك الكيفيه يكون شرط الصلاة، فغيره ممّا لا يقبل.

هذا، ولكن أُجيب عنه بإمكان أن تكون الإشارة باعتبار أصل الوضوء، يعنى

أَنَّ سَالِصَلَاةَ لَا تَقْبَلُ إِلَّا بِذَلِكَ، بَأَنَّ يَكُونُ مُتَوَضِّئًا، لَا إِشَارَةَ إِلَى تَمَامِ خُصُوصِيَّاتِهِ

حَتَّى يَشْمَلَ مَا نَحْنُ بِصَدَدِهِ، هَذَا فَضْلًا عَنِ إِسْرَالِ الْخَبِيرِ. وَلَكِنَّ الْإِنْصَافَ أَنَّ دَلَالَتَهُ عَلَى نَفْسِ الْعَمَلِ بِمَالِهِ مِنَ الْخُصُوصِيَّاتِ الْوَاجِبَةِ _ يَعْنِي غَيْرَ مَا عَلِمَ مِنَ الْخَارِجِ كَوْنَهُ مُسْتَحْبًّا _ لَا يَخْلُو عَنْ قُوَّةِ، كَمَا أَنَّ إِسْرَالَهُ مِنْجَبِرٌ بِعَمَلِ الْأَصْحَابِ وَالشَّهْرَةِ. بَلْ قَدْ يُمْكِنُ الْاسْتِدْلَالُ عَلَى ذَلِكَ بِخَبِيرِ مُحَمَّدِ بْنِ الْفَضْلِ: «أَنَّ عَلِيَّ بْنَ يَقْتِينٍ كَتَبَ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ يَسْأَلُهُ عَنِ الْوَضُوءِ؟ فَكَتَبَ إِلَيْهِ أَبُو الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَهَمَّتْ مَا ذَكَرْتَ مِنَ الْاِخْتِلَافِ فِي الْوَضُوءِ، وَالَّذِي أَمَرَكَ بِهِ فِي ذَلِكَ أَنْ تَتَمَضَّمُ... ثُمَّ أَمَرَهُ بِالْوَضُوءِ عَلَى مَذْهَبِ، إِلَى أَنْ ارْتَفَعَ عَنْهُ التَّقِيَّةُ»، فَكَتَبَ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلَيْهِ ثَانِيًا: ابْتَدَأْ مِنَ الْآيَةِ يَا عَلِيُّ بْنُ يَقْتِينٍ، وَتَوَضَّأْ كَمَا أَمَرَكَ اللَّهُ تَعَالَى، اغْسِلْ وَجْهَكَ مَرَّةً فَرِيضَةً، وَأُخْرَى إِسْبَاغًا، وَاغْسِلْ يَدَيْكَ مِنَ الْمَرْفَقَيْنِ» (١) الْحَدِيثِ.

حَيْثُ إِنَّهُ يَدُلُّ عَلَى وَجُوبِ الْإِبْتِدَاءِ مِنَ الْأَعْلَى وَهُوَ الْمَرْفَقُ فِي الْيَدِ، فَبِإِنْصِافِ ذَلِكَ مَعَ عَدَمِ الْقَوْلِ بِالْفَصْلِ بَيْنَ الْوَجْهِ وَالْيَدِ فِي ذَلِكَ، يَتِمُّ الْمَطْلُوبُ، وَهُوَ وَجُوبُ الْإِبْتِدَاءِ فِي الْوَجْهِ.

وَلَكِنَّ الْإِنْصَافَ وَالسَّدَقَةَ فِيهِ، رُبَّمَا يَفِيدُ بَأَنَّ دَلَالَتَهُ عَلَى خِلَافِ الْمَقْصُودِ أَتَمَّ، لِأَنَّهُ إِنْ كَانَ الْإِبْتِدَاءُ فِي الْوَجْهِ وَاجِبًا كَالْيَدَيْنِ، فَكَانَ يَنْبَغِي أَنْ يَذْكَرَ فِي هَذَا الْوَقْتِ الَّذِي كَانَ وَقْتُ الْحَاجَةِ، وَمِنَ الْمَعْلُومِ أَنَّ تَأْخِيرَ الْبَيَانِ عَنْ وَقْتِ الْحَاجَةِ قَبِيحٌ.

اللَّهُمَّ إِلَّا- أَنْ يُقَالَ: بَأَنَّ مَا هُوَ خِلَافُ الْمَفْرُوضِ فِيهِ، أَمْرُهُ بِالتَّقِيَّةِ فِي مِثْلِ غَسْلِ الْيَدِ، وَغَسْلِ الْوَجْهِ أَزِيدُ مِنَ الْمَتَعَارِفِ، وَمَسْحُ الْأَذْنَيْنِ، وَجَمِيعِ الرَّأْسِ وَغَسْلِ الرَّجْلَيْنِ، لَا فِي مِثْلِ وَجُوبِ الْإِبْتِدَاءِ مِنَ الْأَعْلَى فِي الْوَجْهِ، حَتَّى يَلْزِمَ عَلَى الْإِمَامِ التَّنْبِيْهِ عَلَيْهِ.

وَكَيفَ كَانَ فِدَالَتَهُ عَلَى الْمَطْلُوبِ لَيْسَ بِأَقْوَى مِنْ سَابِقِهِ.

ومما استدلل به أيضاً: القول بأن الإطلاقات الموجودة في الكتاب والسنة،

ليس على نحو سائر المطلقات يجوز التمسك بها، لكونها وارده في مقام بيان الأحكام، بل الإطلاق هنا كسائر المطلقات في أبواب التيمم والصلاة وغيرها تكون وارده في مقام بيان أصل تشريع الوضوء وكيفيه اجزائه من غسل الوجه مثلاً، فعليه إذا لم نسلم دلالة الأخبار على وجوب الأبتداء، أو قلنا برفع اليد عنها _ مع التسليم على دلالتها _ بواسطة المعارضه مع بعض أخبار آخر، فينتج بأنه لا بد من الرجوع إلى الأصول العمليّه، فحينئذٍ قد يقال بالاشتغال، فهو المطلوب، أو يقال بالبراءه في غير المقام، لكنّه هنا حيث الشارع أمرنا الشارع بإيجاد الطهاره للصلاه بقوله: «لا صلاه إلا بطهور» _ سواء منها الرفع أو المبيح _ فحينئذٍ لو لم يبتدء بالأعلى فإنّه يشك في تحصيل الطهاره، فلا بد من الاحتياط والابتداء من الأعلى وإن قلنا بجريان البراءه في غير ما نحن فيه، ولكنّه مخدوش بوجهين:

أولاً: ربما يمكن المنع عن كون الإطلاقات في مقام التشريع فقط، كما ناقش في ذلك سيدنا الحكيم في «المستمسك».

وثانياً: أنّ الاحتياط موقوف على كون الواجب عليه تحصيل الطهاره، فحينئذٍ يكون من قبيل الشك في المحصل، ولكنّه ممنوع لأنّ الوضوء ليس إلا الغسلتان والمسحتان، ففي ذلك يكون مجرى البراءه لا الأشتغال.

وبالجملة، حيث عرفت أنّ الوضوءات البيانيه كانت أتم الأدله في هذا الباب بتقرير ما قلناه من جهه، ومن ناحيه أخرى كانت الشهره _ بل اتفاق، الأكثر بل لعله صار مورد اتفاق عند المتأخرين _ على الوجوب، فلذلك نفتى به جزماً تبعاً للأصحاب، فما قاله الماتن قدس سره هو الصحيح، والغسل منكوساً يكون غير مجزٍ، كما صرح بذلك بقوله: «ولو نكس لم يجز على الأظهر».

بقي هنا فرعان متفرعان على القول بوجوب الابتداء بالأعلى في الوجه وهما:

في الوضوء / الابتداء بأعلى الوجه فالأعلى

الفرع الأول: هل يجب عليه البدء بالأعلى فالأعلى مطلقاً _ أي سواء كان

بالخطوط الطولية أو العرضيه _ أو خصوص الخطوط الطولية غير المسامت دون

العرضيه حقيقه، أو كان كذلك عرفاً، أو يكفى الأبتداء بالأعلى بيسير، ولو لم يراع فيما بقى؟

وجوه وأقوال، والقول الأخير قد نسبه صاحب «الجواهر» إلى كثير من المتأخرين، ولكن يصعب الاعتماد عليه، حيث لا تساعده الأخبار البيانيه، التي دلت على لزوم مراعاة ذلك من أعلى الوجه إلى منتهاه، فالترتيب لازم كما لا يخفى.

والقول بلزوم مراعاة الخطوط الطولية والمسامت حقيقه، هو القول المحكى عن العلامة فى مسأله: من اغتسل لمعه _ أى موضعاً عالٍ من ما يجب غسله _ قال قدس سره: ولا أوجب غسل جميع ذلك العضو، بل من موضع المتروك إلى آخره، إن أوجبا الأبتداء من موضع بعينه، والموضع خاصه إن سوغنا النكس، انتهى كلامه، بل قد يحتمل من كلامه أنه خصه القول الأول.

وكيف كان، وإن كان مقتضى ظهور الأولى فى الأخبار هو هذا، ولكنّه من جهه استلزام الدقه حصول الحرج والمشقه، للمكلفين، فبرغم ذلك لم ينبه عليه، فيظنّ قوياً عدم كونه مراداً.

ومن هنا ظهر أن القول الأول ليس بصحيح، لعدم كونه مستفاداً من الأخبار بل قد يدلّ على خلافه صراحه بعض الأخبار البيانيه، حيث ورد فيها: «ومسح وجهه من الجانبين جميعاً»، فلا إشكال فى أن المسح كذلك يوجب خروج لزوم مراعاة الترتيب بالخطوط العرضيه، ولذلك نسب صاحب «المدارك» من اختاره إلى القصور، وجعل ذلك من الخرافات البارده، فلم يبق إلاّ الألتزام بالأحتمال الثالث من ملاحظه مراعاة الترتيب بالخطوط الطولية عرفاً لا حقيقه، كما هو المتعارف والمعمول به بين الناس، هذا هو الأقرب والأوفق بمضامين الأخبار البيانيه، وعليه الفتوى.

الفرع الثانى: إذا قلنا بوجوب الأبتداء بالأعلى فالأعلى، فهل يجب مراعاة

ولا- يجب غسل ما استرسل من اللحية، ولا تخليلها، بل يغسل الظاهر ولو نبت للمرأه لحيه، لم يجب تخليلها، كفى افاضته الماء على ظاهرها(١)

ذلك فى الخط العمودى، بأن يلاحظ الأعلى فى تمام صفحه الوجه إلى الذقن، بحيث لو غسل الوجه بمقداره معاً _ مثل ما يستوعبه اليد والكفّ مثلاً _ لا يكفى، أو يكفى كون الأبتداء بالأعلى العرفى، بأن يجعل إمرار اليدين فوق الوجه إلى الذقن، ولو استلزم ذلك غسل مقداره معاً مقارنة، حتى يكون فى قبالة هو غسله منكوساً، كما أجازة السيد المرتضى قدس سره ؟

الظاهر من كلام الماتن، وكثير من الأصحاب، هو الثانى، إذ يلزم على الأول الكلفه والمشقه للناس، فلو كانت هذه الكيفيه هى الواجبه للزم الاهتمام لذلك أكثر ممّا ذكر فى الأخبار، مع أنّنا نشاهد أن كثيراً من الناس لا يراعون ذلك من قديم الأيام إلى الآن فعلى الأكتفاء بالوجه الثانى، فلو وضع المتوضى وجهه على ماء الحوض أو الماء الجارى، ونوى وقوع الغسل من الأعلى إلى الأدنى، فإنه يصحّ وضوءه وإن كان وصول الماء إلى وجهه دفعه واحده.

والظاهر المستفاد من المتفاهم عند العرف، هو الوجه الثانى، كما عليه الأكثر بل الشهره، والله العالم.

(١) ذكر الماتن فروع متعدده وهى:

فى الوضوء / حكم غسل المسترسل من اللحية

الفرع الأول: عدم وجب غسل المسترسل من اللحية، وقد ادعى عليه الإجماع فى «الخلافا» و«المدارك» و«كشف اللثام» وسكتوا عن استحبابه، إلا أنه نقل عن الأسكافى والشهيد فى «الذكرى» استحبابه.

فأما الكلام فى عدم وجوبه، لأنّ المسترسل من اللحية قد يكون تاره عن عرض الوجه وأخرى عن طوله، فبحسب دلاله أخبار الوجه التى وردت فيها

تحديد العرض بأنه ما دارت عليه الإبهام والوسطى، ومن الطول: من قصاص

الشعر إلى الذقن، فهو التحديد الشرعى الذى أمر الله بوجوب غسله، فما هو الخارج عنهما لا يكون ممّا أمر الله به.

نعم، ربما يتوهم أن مقتضى دلاله بعض الأخبار مثل خبر زراره قال: «قلت له: رأيت ما كان تحت الشعر؟ قال: كل ما أحاط به الشعر فليس للعباد أن يغسلوه ولا يبحثوا عنه، ولكن يجرى عليه الماء»^(١).

ومثله خبره الآخر^(٢)، وإطلاق أخبار آخر مثل خبر زراره عن أبى جعفر عليه السلام قال: «ليس المضمضه والاستنشاق فريضه ولا سنه، إنّما عليك أن تغسل ما ظهر»^(٣).

فإنّ اللحية المترسله أيضاً من الظاهر، فيجب غسلها.

ولكنه مخدوش أولاً: بأنّ المستفاد منها هو وجوب غسل الظاهر، الذى كان مفروغاً عنه فى وجوب غسله، فلا يشمل ما هو الخارج عن حدّ الوجه عرضاً أو طولاً، غايه الأمر أنّ وجوب الغسل متعلّق أولاً وبالذات بمحل نبات الشعر، وثانياً بالعرض، وبدلاله هذه الأخبار تثبت أنّ وجوب غسل الحالّ _ وهو الشعر _ يعدّ بمنزله غسل المحلّ، فكما أن غسل المحلّ لا يحسب إلاّ بمقدار ما حددته الأخبار، فهكذا كان الشعر النابت فيه، وإلاّ يلزم زياده حكم الفرع عن الأصل.

وثانياً: لو سلّمنا دلاله الأخبار بالإطلاق على غسل ما هو الظاهر _ سواء كان داخلياً فى الحدّ أو خارجاً _ فبواسطه الأخبار الداله على التحديد، يكون إطلاقها مضمونها مقيداً بأن لا يكون وجوب الغسل أزيد من المقدار المحدود، كما عليه الفتوى.

وأما الحكم بالاستحباب فقد استدللّ عليه بأمر:

الأول: دلاله بعض الأخبار، مثل خبر زراره الحاكى وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله :

١- وسائل الشيعه: الباب ٤٦، أبواب الوضوء، الحديث ٢.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٤٦، أبواب الوضوء، الحديث ٣.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٢٩، أبواب الوضوء، الحديث ٦.

«ثم غرف ملائها ماء، فوضعها على جبهته، ثم قال: بسم الله وسدله على أطراف لحيته» (١) الحديث.

في الوضوء / حكم تخليل المسترسل من الشعر

فإن أطراف اللحية يعدّ من الشعر المترسل ويستحب فيه التخليل، فلو لم يكن غسل المسترسل مستحباً لما كان لاستحباب التخليل وجه.

وبالأخبار الكثيره الدالّة على أخذ الماء من نداوه اللحية عند الجفاف، الشامل للمسترسل منه، الظاهر في تقدّمه على غيره، فلو لم يكن غسله مستحباً لم يكن فرق بين هذا الماء والماء الذي كان قد انفصل من الوضوء، فكيف جاز الأخذ منه دونه، فهو يدلّ على كونه مستحباً. وبالأدلة الواردة بمراعاة التسامح أدلّه السنن.

ولكن يمكن الإشكال في جميع هذه الوجوه: فأما عن الأول لإمكان أن يكون المسترسل من أطراف اللحية، هو الذي كان داخلياً في الحدّ، أو ما يشمل زائداً منه، بمقدار ما يحصل به المقدمه العلميه.

وأما شموله لما هو الخارج عن المحدود، حتّى يدخل المسترسل فيه بعيداً، وإن سلّمنا دلالاته وقلنا أنّه مقتضى خبر زراره «لا ينبغي لأحد أن يزيد عليه ولا ينقص منه إن زاد عليه لم يؤجر» (٢)، هو عدم كونه مندوباً، لعدم تعلّق الأجر عليه.

اللهمّ إلاّ- أن يقال: إنّه كان بصدد بيان الإتيان بما قصد كونه من الحدّ الواجب وأنّ حكمه يكون هكذا، لا- من باب بيان الاستحباب.

لكنّه خلاف الظاهر جداً، لأنّ إطلاقه يشمل صورته المقام أيضاً.

وعن الثاني أنّه لا ملازمه بين استحباب التخليل، واستحباب غسل المسترسل، لإمكان أن يكون ذلك الإستحباب مخصوصاً لما هو محدودٌ لا مطلقاً، فيمكن القول باستحباب التخليل بخلاف ما نحن بصددده.

١- وسائل الشيعه: الباب ١٥، أبواب الوضوء، الحديث ٢.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٧، أبواب الوضوء، الحديث ١.

وعن الثالث: بأنه يمكن القول بكونه مخصوصاً لما هو المحدود، فلو سلّمنا

إطلاق أخبارها حتى يشمل ما هو الخارج، فيمكن أن يكون تجويز ذلك لكونه هو ماء الوضوء المتصل بالعضو، بخلاف الماء المنفصل، فإن الانفصال قد قطع تلك العلقه الموجوده.

وعن الرابع: بأنه فرع وجود الدليل على الاستحباب _ ولو ضعيفاً _، فإذا قلنا بعدم دلالة تلك الأخبار، وعدم وجود شيء آخر دالّ عليه، بل وجود ما يدلّ على عدم الاستحباب، كخبر زراره، فإثبات الاستحباب بواسطة التسامح في أدله السنن مشكل جداً.

ولعل وجه عدم افتاء الأصحاب كان من جهة ملاحظه إحدى الوجوه المذكوره في الأجوبه، فإثبات الاستحباب عندنا أيضاً مشكل، ولكن إثبات اضرار غسله أيضاً أشكل، فيكون حكم غسله بالنسبه إلى ما هو الخارج عن الحدّين عرضاً وطولاً، هو الإباحه، كما لا يخفى.

الفرع الثاني: في عدم وجود تخليل الشعر المسترسل.

والدليل عليه هو الأخبار الصحيحه مثل خبرد محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال: «سألته عن الرجل يبطن لحيه؟ قال: لا»^(١).

وخبري زراره على ما رواه الكليني والصدوق بسند صحيح وقد مرّ نصّه في صدر البحث. وخبر آخر لزراره^(٢).

حيث نهى الامام عليه السلام في الخبر الأوّل عن البحث وغسل ما أحاط به الشعر، وحكم بإجراء الماء عليه، وفي الأخير بالأمر بغسل الظاهر من العضو، بل الحكم بعدم الوجوب في الجملة ممّا لا خلاف فيه، كما في «مصباح الهدى».

١- وسائل الشيعة: الباب ٤٦، أبواب الوضوء، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٢٩، أبواب الوضوء، الحديث ٦.

فحينئذٍ لا بأس بالبحث عن تفصيل صورته المسأله وأقسامها فنقول: تارة يكون الشعر الموجود فى الوجه كثيفاً، بحيث يكون ساتراً ولا يرى البشره مطلقاً

— أى فى تمام الحالات — فهنا لا إشكال فى أنه يتدرج فى القدر المتيقن من الأخبار الخاصه الدالّه على بدليته غسل الشعر عن محلّه وهذا ثابت لا كلام فيه، ومثله فى عدم وجوب الغسل لما تحت نفس الشعر الملتصق بالبشره، وكذلك الشعور الصغار النابتة تحت هذا الشعر، لصدق عنوان الإحاطه على هذه الصوره.

وأخرى: ما يكون مسترسلاً قليلاً، وكان ساتراً لما تحته دائماً، كشعر الشارب، فلا يبعد أن يكون هو أيضاً داخلاً فى مضمون الأخبار، ومعقد إجماع «الخلاف»، لصدق الإحاطه عليه وكونه داخلاً فى المحدود، فيكون حكم بدليته غسل الشعر عن غسل البشره هنا جارياً أيضاً.

وثالثه: وهى الصوره السابقه مع فارق أن نبت شعره كان خارجاً عن الحدّ، فاسترسل الشعر إلى بشره الحدّ قليلاً، نظير استرسال شعر الصدغ أو غيره على الوجه.

فالحكم بعدم وجوب غسل البشره هنا، لإحاطه الشعر المسترسل له، مشكل جداً، لانصراف أخبار الإحاطه إلى الشعور الواقعه فى الحدّ، لا ما كان خارجاً ومتدلياً على الوجه، كما أن شمول معقد الإجماع لمثله أيضاً مشكل جداً، كما لا يخفى.

ورابعه: ما كان الشعر مسترسلاً كثيراً، فى موضع الحدّ، فقد أشكل الشيخ الأنصارى قدس سره فى مثل هذه الصوره، بدعوى صدق الوجه للبشره هنا، ومنه كون معنى الوجه هو المواجهه الشخصيه، فلا أقل من الشكّ بين وجوبه ووجوب غسل الشعر، فيكون من قبيل المتباينين، ويلزم فيه الاحتياط.

إلا— أن يقال: بأنّ وجوب غسل الشعر ثابت قطعاً، فالشكّ مخصوص للبشره فقط، لأنّ الشعر من توابع الوجه كاليد، فكأنّه أراد جعله مورداً للبراءه بالنسبه إلى البشره.

هذا، ولكنّ الإنصاف أنّ الملاك فى جوب الغسل وعدمه، ليس إلا الإحاطه، وكونه فى المحدود، وهما موجودان، فمجرد كون الاسترسال كثيراً لا قليلاً لا

يوجب الاختلاف في حكم المسأله، إلا أن لا يكون سائراً دائماً، فيدخل في الصور الآتية. هذا كله في صور الكثافه.

وأما لو كان الشعر خفيفاً، فقد اضطربت كلمات الأصحاب فيه.

فظاهر إطلاق كلام المصنّف _ كما نصّ عليه في «المعتبر» و«التحرير» و«والمنتهى» و«الإرشاد» و«جامع المقاصد» و«الروضه» بل نسبه في «الدروس» إلى الشهره ظاهراً منها اختياره عدم الوجوب.

وقول آخر هو وجود التخليل، وهو اختياره _ عدم الوجوب.

وقول آخر هو وجوب التخليل، وهو اختياره في «القواعد» و«المختلف» و«اللمعه»، كما هو ظاهر ابن الجنيد وابن عقيل والسيد في «الناصریات»، بل عليه السيد في «العروه» وأصحاب التعاليق، فيما إذا لم يكن الشعر محيطاً على البشره.

والظاهر أنّ وجوب غسل البشره الظاهره من خلال الشعر، كان واضحاً، لدلاله ظهور صدق الوجه عليه، وعدم وجود البدل له، فستره بالشعر أحياناً وظهوره أخرى، لا يؤثران في عدم خروجه عن هذا الحكم.

في الوضوء / لو نبت للمرأة لحيه

وأما وجوب غسل ما تحت الشعر نفسه إذا كان خفيفاً، فهو دائر مدار صدق عنوان الإحاطه وعدمه، فإن صدق عليه عرفاً، فلا يجب غسله، وإلا يجب.

هذا كله بالنسبه إلى وجوب غسل البشره.

وأما حكم وجوب غسله، ففي ذلك لا يغنى غسل البشره عن غسله قطعاً، للاخبار الخاصه من الحكم بوجوب غسل الظاهر.

وأما عدم جواز غسل البشره حينئذٍ منوط بدلاله النهى في قوله: «لا يبحثوه، وليس للعباد أن يبحثوه» على العزيمه دون الرخصه.

ولكن الإنصاف كونه رخصه، أولاً: لأنه نقل في بعض النسخ بـ(على) بدل اللام بقوله: «وليس على العباد أن يبحثوه»، فيكون ظاهراً في نفى الوجوب.

وثانياً: أنّ النهى عن البحث كان في موضع توهم الأمر والوجوب، فلا يدلّ

على التحريم حتى تفيد العزيمه، فلازم الرخصه هو وجوب الاحتياط، فكل ما يحتمل وجوب غسل بشره لتردد صدق عنوان المخصص، وهو عنوان الإحاطه

على بعض المصاديق، يجب الرجوع إلى عموم وجوب غسل الوجه، الصادق على بشره، أولاً وبالذات، كما لا يخفى.

الفرع الثالث: هو ما لو نبت للمرأة لحيه، فهل حكمها حكم الرجال من الكثافه والخفّه، أو حكمها وجوب التخليل مطلقاً، لانصراف أدلّه عدم التخليل للغالب المتعارف؟

الذى يظهر من الفقهاء، هو عدم الفرق بينها وبين الرجال، لو حده الملاك في الحكم، وهو الإحاطه.

والانصراف إن كان كان بدوياً، لا يعاباً به، لأنه من جهة قلّه الوجود لا لعلّه الاستعمال، كما لا يخفى، فكل ما يجب غسل تحت الشعر فيه يجب فيها كذلك وكل ما لا يجب فيه ذلك لا يجب فيها أيضاً كما لا يخفى.

فظهر من جميع ما ذكرنا عدّه مسائل؛

منها: عدم الفرق في الشعر الكثيف، في عدم وجوب التخليل بين اللحيه وغيرها، من الحاجب والشارب، كما لا فرق في ذلك بين المرأه والرجل.

ومنها: ظهر وجوب غسل الشعور الصغار غير الساتر للبشره، لصدق أصل الوجه حينئذٍ.

ومنها: عدم كفايه غسل البشره عن غسل الشعر، فيما يجب غسله، وإن كان غسل البشره في جواز غسل الشعر غير ضار، لكون تركه رخصه لا عزيمه.

ومنها: ظهر أحكام أقسام الشعور من حيث الحكم بالكثافه والخفّه والاسترسال وعدمه.

الماء المستعمل في الوضوء غير الرفع للحدث

الفرض الثالث: غسل اليدين

إشاره

قوله قدس سره : والواجب غسلُ الذراعين، والمرفقين؛ والابتداءُ من المرفق، ولو غسل منكوساً لم يجز على الأظهر، ويجب البداء باليمنى (١).

(١) ففي المسأله جهات من البحث، لابد أن يذكر :

الجهه الأولى : فى أصل وجوب غسل الذراعين والمرفقين ، والظاهر أنّ وجوب غسلهما من الأمور الثابته عند المسلمين ، بل يعدّ من ضروريات الدين، ولم يُسمع الخلاف فى ذلك إلاّ عن بعض العامه، كزُفر وداود، وبعض أصحاب مالک، وخلافهم محصورٌ فى غسل المرفقين حيث لم يذهبوا إلى وجوبهما، دون الذراعين، فإنّ وجوبهما ثابتٌ كما نصّ عليه الآيه والروايه .

غسل اليدين

الجهه الثانيه : فى بيان نوع ذلك الوجوب فى المرفق هل هو أصلى أم لا؟

ظاهر «التهديب» و«الخلاف» و«المعتبر» و«النافع» و«المنتهى» و«القواعد» و«صريح» «جامع المقاصد» وبيان ترجيحه بشهرته بين العلماء، و«الإرشاد» و«التحرير» و«الدروس» و«اللمعه»، وكثيرٌ من المتأخرين هو الأول، بل عن الشيخ الأنصارى قدس سره كونه إجماعياً، بقوله : والأظهر الإجماع منعقداً على وجوب غسل المرفق أصالاً ؛ كما عليه صاحب الجواهر وجميع المعاصرين والمتأخرين، غير ما سيظهر خلافه .

خلافاً «للمدارك» حيث نفى البأس عمّا نسبه إلى العلامة فى «المنتهى» من الوجوب المقدمى، كما عليه الشهيد الثانى، والمحقق الثانى، والشهيد فى «الذكرى»، وإن كان صاحب الجواهر أنكر النسبه بقوله : إنه لم يوجد فى «المنتهى» ذلك، بل الموجود خلافه .

وجوب غسل المرفق أصلى أم مقدمى؟

وكيف كان، فلا إشكال عند الجميع من وجوب غسل المرفق.

ويمكن أن يكون سبب وجوبه أحد الأمور الخمسه : القول بأن المراد من قوله تعالى: «إِلَى الْمَرَافِقِ» في الآية، هو بمعنى (مع)، فيكون الوجوب نفسياً أصلياً .

أو القول بكون (إلى) بمعنى (من)، أى لا ابتداء الغايه، ومع القول بأن ابتداء الغايه داخل في المغيى، أما لو قلنا بخروج انتهاء الغايه عن المغيى، فيكون وجوبه كسابقه .

أو القول بكون (إلى) في المقام، بمعنى انتهاء الغايه، إلا أنه داخل في المغيى هنا، وإن لم نقل بدخوله في سائر الموارد، لدلاله الأخبار عليه، فوجوبه حينئذ أيضاً يكون أصلياً .

أو القول بأن غَسَلَ المرفق واجبٌ للإجماع المركب، وعدم القول بالفصل _ بين كون الوجوب أصلياً، أو غيرياً مقدمياً _ في كون الغايه داخله في المغيى .

أو القول بالوجوب من جهه كون (إلى) بمعنى انتهاء الغايه، إلا أن يكون المختار في اختلاف دخول الغايه أو خروجها هو الدخول.

ويحتمل سادساً كون وجوب غسله غيرياً مقدمياً، كما نُسب إلى بعض ، هذا كله في مقام الثبوت، في مرحله الاحتمالات والأقوال .

ولكن الحق الذي يمكن أن يعتمد عليه، هو ملاحظه ما هو المستفاد من الأخبار الوارده في ذيل الآية، حيث يستفاد من ظهورها كون الوجوب أصلياً تعينياً، لصراحه الأخبار في دخول المرفق في الغسل، كما ترى ذلك في خبر زراره من الموضوعات البيانيه، عن الباقر عليه السلام ، في حديث: (ثم غمس يده اليسرى، فغرف بها ملأها، ثم وضعه على مرفقه اليمنى، فأمر كفه على ساعده حتى جرى الماء على أطراف أصابعه) (١) الحديث .

وخبره الآخر منها، بقوله: «ثم غمس كفه اليسرى فغرف بها عُرفه، فأفرغ على

ذراعه اليمنى، فغسل بها ذراعه من المرفق إلى الكف» (١) الحديث .

وخبر الهيثم بن عروه التميمي، قال : «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قوله تعالى : «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ»، فقلت: هكذا، ومسحتُ من ظهر كَفِّي إلى المرفق؟

فقال : ليس هكذا، تنزِيلها إنما هي فاغسلوا وجوهكم وأيديكم (من) إلى المرافق، ثم أمرَ يده من مرفقه إلى أصابعه» (٢) .

وخبر محمّد بن الفضل في قصّه وضوء علي بن يقطين في حديث: «قال موسى بن جعفر عليهما السلام : واغسل يديك من المرفقين كذلك» (٣) ، الحديث .

المراد من المرفق

فتكون هذه الأخبار مبيّنة لمفاد الآيه، إن كان فيها إبهاماً ما وإجمالاً، كما ادّعاها السيّد الاصفهاني قدس سره ، على ما في «روائعه».

فعلى هذا التقدير، لا وجه لدعوى كون وجوب غسّله مقدّمياً ، مضافاً إلى أنّ وجوب شيء من باب المقدّمه لا يكون منحصرأ في غسل اليد، حتّى يقع الكلام فيه هنا، بل هو حكم عامّ يجرى في جميع ما كان غسّله واجباً مثل الوجه وغيره ممّا كان واجباً كذلك .

مضافاً إلى أنّ هذا الوجوب حكمٌ عقلي وممّا لا يقع فيه الخلاف، كما هو الحال في المقام، فثبت أنّه كان البحث واقعاً من حيث الوجوب النفسى الأصلي لا المقدّمى .

كما قد يؤيد ذلك أيضاً ما نقل عن العلامة في «المنتهى»، كما في «الجواهر»، حيث أنّه قد أفتى بوجوب غسل شيء من العضد من باب المقدّمه لدخول

١- وسائل الشيعه: الباب ١٥، أبواب الوضوء، الحديث ٣.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٩، أبواب الوضوء، الحديث ١.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٣٢، أبواب الوضوء، الحديث ٣.

المرفق في مثل الأقطع، فهذا بنفسه قرينه على أنّ الخلاف كان في ذلك، فالأقوى وجوب غسله أصالاً .

الجهة الثالثة: إذا عرفت وجوب غسل المرفق بالأصالة، لا بدّ أن يبيّن معنى المرفق حتّى يتّضح مقدار ما هو الواجب من الغسل أصالاً، وما هو الواجب مقدّمه، والذي قيل في معناه من حيث اللغة والفقه، يكون على أقسام متعدّده، تارة يقال: إنّ مجمع عظمى الذراع والعضد، كما عن «التذكرة» و«الجواهر»، أو موصل الذراع في العضد، كما في «المجمع» و«القاموس» و«الصحاح» و«المطرز» .

أو بالعضد، كما عن «المغرب»

أو رأس عظمى الذراع والعضد، كما في «الحدائق» .

أو الحدّ المشترك، والخطّ الموهوم بين الذراع والعضد، كما استظهره المحقّق القمي في «الغنائم»، من أهل اللغة.

أو أنّه خصوص رأس عظم الذراع فقط .

والظاهر من العرف ومحاورات الشارع ومن الفقهاء، بل استظهره غير واحدٍ من اللّغويين، هو أنّ المراد بالمرفق الأوّل، يعنى مجموعهما ونفس الطرفين المتداخلين، كما قد يؤيد ذلك ما ورد في الأخبار من وجوب غسل المرفق بالاستقلال، حيث أنّه لو كان المراد هو خصوص عظم طرف الساعد، لكان داخلياً في غسل الذراع بنفس اليد، فلا يناسب مع جعل (إلى) بمعنى (مع) الظاهر في المغايره .

كما قد يؤيد ما ذكرنا خبر علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام، قال: «سألته عن رجلٍ قُطعت يده من المرفق، كيف يتوضأ؟ قال: يغسل ما بقي من عضده»^(١).

فإنّ المتعلّق في الجواب محذوفٌ، أي ما بقي من المرفق من ناحيه العضد يُغسل، فهو كالصريح فيما ذكرناه، لأنّه لو كان المرفق هو الخطّ الموهوم، أو طرف

الساعد فقط، أو اسماً لموضع رأس عظمى الذراع، لما كان لهذا الجواب وجهٌ.

وجوب الابتداء بالغسل من المرفق

وحملُ الحديث على استحباب غَسَل ما بقي، يكون خلاف الظاهر، لأنه كيف يستحب ذلك في الأقطع، مع عدم استحبابه في صحيح اليد!

كما أنّ احتمال كون المقطوع مقداراً من العضد المسمّى بالمرفق، حتّى يصير تمام المرفق مقطوعاً، فيكون المراد من ما بقي هو العضد فقط، دون المرفق، يكون أبعد.

فظهر أنّ الأقوى كون المراد من المرفق، هو المجموع من عظمى الذراع والعضد، فيكون وجوب غسله أصلياً .

الجهة الرابعة : فى وجوب الابتداء بالغسل من المرفق، وعدم كفايه النكس.

فهو صريح كلام الماتن، و«الجمل» و«المعتبر» و«النافع» و«المنتهى» و«التحرير» و«القواعد» و«الإرشاد» و«المختلف» و«الدروس» و«جامع المقاصد» و«كشف اللثام» و«ظاهر الإِشارة» و«اللمعة»، بل هو منسوب إلى الأكثر، كما عن «التنقيح»، وقد حُكى ذلك عن الشيخ الطوسى، وابنى حمزه وأبى عقيل وسالار، وجميع المتأخرين كصاحب «الجواهر» و«مصباح الفقيه» للهمداني و«المصباح» للآملى وجميع أصحاب تعاليق «العروه» .

خلافاً لابن إدريس فى «السرائر»، فحكم بالكراهه فى النكس، والسيد المرتضى فى أحد قوليه، باستحباب الابتداء من المرفق.

والأقوى هو الأوّل، والدليل عليه : مضافاً إلى أنه هو المتعارف عند الناس، فإنّه لو أُحيل الأمر إلى الناس وأنه يجب عليهم غسل أيديهم لشرعوا فى الغسل بدءاً من المرفق إلى رؤوس الأصابع.

هذا، فضلاً عن أنّ كلمه (إلى) فى الآيه، يكون موضوعاً لبيان حدّ المغسول لا الغسل، وإلا فإنّ لازم التعيّد بظاهاها هو ثبوت لزوم غسل اليد من الأصابع إلى المرافق كالعامة، مع أنّه فاسد عند الخاصه قطعاً، فكيف يقال بظهور الأخبار أو

صراحتها في استحباب النكس أو كراهته؛ فالأول كما في الموضوعات البيانية، كما

قد عرفت من قوله عليه السلام: «ثم وضعه على مرفقه اليمنى فأمر كفه على ساعده حتى جرى الماء على أطراف أصابعه».

وخبر على بن يقطين، من الأمر بال غسل من المرفقين كذلك، فإنه كما كان في الوجه مبتدئاً من الأعلى، فهكذا كان في اليد أيضاً.

والثاني كما في خبر زراره، وبكير، في حديث: «ثم غمس كفه اليسرى، فأفرغ بها على ذراعه اليمنى من المرفق، فغسل بها ذراعه من المرفق إلى الكف لا يردّها إلى المرفق»^(١).

وخبر هيثم بن عروه، حيث أنكر الإمام عمل الرجل من مسح يده من الكف إلى المرفق وأمره بعكس ذلك.

وجوب الابتداء باليد اليمنى في غسل اليدين

وخبر زراره على ما في «الفقيه» من قوله: «ولا ترد الشعر في غسل اليدين»^(٢)، فهذان الخبران يدلان على النهي عن النكس، فمع ذلك كيف يمكن القول بجوازه كراهة، كما عن ابن إدريس، أو القول باستحباب البدء من المرفق كما عن السيد.

بل قد يظهر من بعض الأخبار أنّ تجويز النكس كان للتقيه، وهو كما في الخبر الذي رواه العياشي في تفسيره عن صفوان قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام، في حديث، قلت: فإنه قال: اغسلوا أيديكم إلى المرافق فكيف الغسل؟

قال: هكذا أن يأخذ الماء بيده اليمنى، فيصبّه في اليسرى، ثم يفضّه على المرفق، ثم يمسح إلى الكف، قلت له: مرّه واحده؟

فقال: كان ذلك يفعل مرّتين، قلت: يردّ الشعر؟

١- وسائل الشيعة: الباب ١٥، أبواب الموضوع، الحديث ٣.

٢- الفقيه: الباب ١٠، ح ١.

وَمَنْ قَطَعَ بَعْضَ يَدَيْهِ، غَسَلَ مَا بَقِيَ مِنَ الْمِرْفَقِ، وَإِنْ قُطِعَتْ مِنَ الْمِرْفَقِ سَقَطَ فَرَضُ غَسْلِهَا (١).

قال : إذا كان عنده آخر فَعَلْ وَإِلَّا فلا(١).

حيث كان المراد هو حضور من يتقى منه، فيردّ الشعر أى يغسله منكوساً للتقيه، وإلا فلا، فثبت أنّ الحقّ هو قول المشهور من وجوب الابتداء من المرفق وعدم كفايه عكس ذلك .

الجهة الخامسة: وفي وجوب الابتداء باليد اليمنى قول فهو ممّا لا -خلاف فيه ولا إشكال، كما سيأتى تفصيله فى بيان وجوب الترتيب، ولعلّ وجه ذكره هنا لدفع توهم وحده العمل فى غسل اليدين، كما قيل فى مسح الرجلين، ولذلك اشتهر بأنّ الوضوء عبارة عن الغسلتين والمسحتين ، فبهذا الكلام أراد إفهام أنّ غسل اليمنى مقدّم على اليسرى، وبقية الكلام موكول إلى محلّه .

(١) ولا يخفى عليك أنّ فى المسألة صور ثلاث؛ لأنّ القطع: قد يقع فوق المحل المفروض كفوق المرفق فى اليد، وفوق الكعبين فى الرجل ، وقد يقع فى نفس المفصل فى اليد المسمّى بالمرفق، وهكذا فى الكعبين فى الرجل، إلا أنّ المرفق أولى بجريان البحث فيه ، وقد يقع القطع فى محلّ الفرض وهو ما دون المرفق والكعبين .

الصورة الأولى: فالأقوال فيه ثلاثة: قولٌ بالوجوب، أى يجب غسل العضد بتمامه، وهو المنقول عن ابن الجنيّد ، وأمّا فى الرجل فلم يُنقل منه فى ذلك شيء، ولعلّ وجه الفرق هو وجود خبر صحيح على بن جعفر فى اليد دون الرجل ، وإن

احتمل السيد قدس سره وجوب غسل تمام اليد والرجل في «روائعه»، استناداً بخبري رفاعه.

وأما الروايتان المسؤول فيهما عن أقطع اليد والرجل فهما أيضاً مهملان، لاحتمال كون المراد غسل اليد والرجل الباقيين للأقطع، انتهى كلامه.

ولكنّ هذا القول شاذٌ نادر، بل الإجماع على خلافه، كما عن «المنتهى» و«كشف اللثام» حيث نقلاً قيام الإجماع المنقول على ذلك، بل تحصيله كذلك، لعدم مشاهدته نقل الوجوب عن أحدٍ غير ما سمعت.

في من قطع يده من فوق المرفق

ولكن الذي ذهب إليه الأكثر، كما صرح بذلك في «نهاية الأحكام» و«الذكرى» بل الشيخ صاحب الجواهر، والمحقق الهمداني، هو استحباب غسل تمام اليد حملاً لخبر علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام في حديث: «قال: سألته عن رجل قُطعت يده من المرفق، كيف يتوضأ؟ قال: يغسل ما بقي من عضده»^(١)، حملاً بجملته الخبرية في مقام الإنشاء على الاستحباب، مع أنّ التعبد بظاهره لو حُلّي وطبعه هو الوجوب، كما صرح بذلك صاحب «مصباح الهدى»، وكان يصح لو حمل ما بقي من عضده على القطع من فوق المرفق، فحينئذٍ لا وجه لرفع اليد عن ظاهر الهيئة الدالّة على الوجوب، إلاّ كونه مخالفاً للإجماع، مع مقتضى ما ذكرناه سابقاً وهو كون القطع من نفس المرفق، يفيد بأنه قد بقي مقداراً منه من ناحيه العضد، فهذا الحمل كان أولى لحفظ ظهور الهيئة على حالها، وإن استلزم ذلك التقدير في الكلام، وهو كون المقصود أنّ المقدار الباقي من المرفق هو من عضده.

ولكن هذا التقدير أمرٌ واضح مستفاد من ظاهر الجملة، فعليه لا يكون غسل العضدين دون المرفق مستحباً، فضلاً عن ألا يكون واجباً كما كان غسل العضد باعتبار جزء المرفق منه واجباً، لكونه من الفرض، وهذا هو الأولى عندنا، وإن

١- وسائل الشيعة: الباب ٤٩، أبواب الوضوء، الحديث ٢.

كان القول باستحباب غسل العضد موافقاً للاحتياط ، هذا فى اليد ، وأما فى الرجل ، فلا وجوب لمسح ما فوق الفرض ولا ندباً ، لعدم وجود دليل يدل على ذلك ، وعدم شمول أدلته وجوب المسح فى الوضوء لهذه الصورة ، فالتعبد بالبدليه بمسح ما فوق الفرض من دون دليل شرعى ، يعدّ بدعاً وحراماً ، فلا يجوز ، ولذلك لم يقل به أحد ، إلاّ بالاحتمال المنقول عن السيد الاصفهاني ، مع أنه لا يساعده الاعتبار بوجوب مسح الرجل بتمامه إلى المتصل بالطن ، فإذا أراد إسراء حكم ما فى اليد على الرجل فإنه يعدّ إسراءً والتزاماً بما لا دليل عليه ، كما لا يخفى .

فى من قطع يده من دون المرفق

الصورة الثانية: إن وجوب غسل المرفق ، موقوف على المعانى الذى ذكرناه فيه ، فإن قلنا بأن المفصل لا يتحد مع المرفق ، بل هو عبارته عن نفس رأس عظم الذراع ، أو الحدّ المشترك المسمى بالخط الموهوم ، فلا وجه للحكم بوجوب غسل رأس عظم العضد الذى كان خارجاً على هذا الفرض .

ولكن قد عرفت منّا ، وفاقاً لكثير من الفقهاء ، كون المرفق هو المجموع ، كما هو مقتضى الاحتياط أيضاً ، فيكون غسل الباقي على العضد الذى كان جزءاً من المرفق واجباً ، كما عرفت بأنّ هذا هو المستفاد من خبر على بن جعفر ، فيكون وجوبه أصلياً لا مقدّماً حتّى يسقط وجوبه فى الأقطع من المرفق ، لعدم وجود ذى المقدمه حتّى يقال بوجوب مقدمته ، وما ذكرناه كان عليه الأكثر من المتقدمين والمتأخرين .

الصورة الثالثة: وهى كون القطع من دون المرفق ، فقد نُقل الإجماع عن «كشف اللثام» ، بل فى «المنتهى»: هو قول أهل العلم ، بل فى «الجواهر»: وكأنّه لا خلاف فيه .

ونحن نقول: لم نر أحداً من الفقهاء خالف فى ذلك ، بل صرّحوا جميعاً بوجوب غسله ومسحه ، فالأولى هو التعرّض لدليله ، وما يمكن أن يستدلّ عليه أمور :

الأوّل : هو شمول الأدلّة الأوّليه ، من الآيه والنصوص على وجوب غسل اليدين من المرفقين إلى أطراف الأصابع لمثله ، لأنّ ما بقى أيضاً كان من الحدود ،

فلا وجه لسقوط الدليل بواسطة قطع بعضه، وإلا يقتضى الجمود على الظاهر بكون الدليل منصرفاً على القادر لغسل جميع الحدّ، يلزم القول بوجوب التيمّم هنا، بمحض قطع مقدارٍ قليل، مع أنّه باطل قطعاً، بل حتّى لو لم يكن له إلاّ يداً واحده، فإنّه لا يسقط وجوب الغسل بالنسبه إلى الباقي، ففرق بين عدم القدره على الغسل هنا، وبين عدم قدرته مع الجبيرة، حيث يجب التيمّم فيه، بخلاف المقام .

نعم أفتى الشيخ الأنصارى قدس سره بوجوب الجمع بين التيمّم والوضوء، تحصيلاً لليقين بالطهاره، مع أنّه أيضاً لا يخلو عن تأييل، ولذلك لم نعهد من أحدٍ غيره التصريح بذلك فى المسأله، لشمول الإطلاق لأمثال هذه الموارد، وإن كان الاحتياط بالتيمّم حسناً، لأنّه حسن على كلّ حال .

الثانى : وجود أخبار خاصّه دالّه عليه فى المقام، مثل خبر حسن بن هاشم، عن رفاعه، قال : «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الأقطع؟ فقال : يغسل ما قطع منه» (١).

وكذلك خبر حسن بن محمد بن مسلم، عن أبى جعفر عليه السلام قال : «سألته عن أقطع اليد والرجل؟ قال : يغسلهما» (٢).

وخبر آخر لرفاعه عن أبى عبد الله عليه السلام، قال : «سألته عن الأقطع اليد والرجل كيف يتوضأ؟ قال : يغسل ذلك المكان الذى قطع منه» (٣).

ولا إشكال فى خبر محمد بن مسلم، فى دلالة على وجوب غسل باقى اليد المقطوعه، لا محلّ القطع كما قد قيل .

وأما بالنسبه إلى الرجل، فلا بدّ إمّا من حمل الغسل هنا على معناه الأعمّ، حتّى يشمل المسح.

١- وسائل الشيعه: الباب ٤٩، أبواب الوضوء، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٤٩، أبواب الوضوء، الحديث ٣.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٤٩، أبواب الوضوء، الحديث ٤.

أو يكون محمولاً على التقيه، وهو بعيد ، أو يكون المراد هو تبدل الحكم فى

القطع بالنسبه إلى الرجل، من المسح إلى الغسل، لكنّه حيث لم يلتزم به أحد من الفقهاء، فيكون احتمال الأول قوياً .

كما أنّ موضوع الخبر من حيث مكان القطع مجمل، لأنه لم يتعرّض فى الخبر لما ورد القطع عليه، هل هو فى الحدّ أو خارجه، كما أنّ موضوع السؤال فيه من حيث الوضوء والغسل أيضاً غير معلوم، كما أنّ خبر رفاعه الأول أيضاً مثله ، فلا بدّ حينئذٍ من الحمل على كون المورد هو الوضوء لا الغسل .

كما أنّ المورد كان هو محلّ الفرض لا خارجه، لأنهما كان ينبغي أن يُسئل عنهما الإمام، وإلاّ لا وجه للسؤال عن غسل الأقطع، لأنه لا خصوصيه للقطع فيه ، كما أنّه لا خصوصيه للقطع من خارج الحدّ من السؤال، وإن كان الثانى لا يخلو عن تأمل .

كما أنّ هذا الإجمال موجود فى خبره رفاعه الثانى، إلاّ أنّ للوضوء فيه تصريح .

وا احتمال كون المقصود هو لزوم غسل موضع القطع، كما قد يؤيده قوله : «يغسل ذلك المكان الذى قطع منه» .

قيل : إنّه ضعيف لمخالفته لفهم الأصحاب ، ولكن الإنصاف أن يقال: بأنّ اللازم هو غسل الباقي من اليد، لدلاله ظهور الخبر الأول المروى عن رفاعه عليه، وهو قوله: «يغسل ما قطع منه»، وغسل موضع القطع أيضاً، لظهور خبره الثانى، وهو قوله : «يغسل ذلك المكان الذى قطع منه» وعليه فلا يبعد أن يكون حينئذٍ مورد السؤال هو محلّ الفرض لا خارجه، كما لا يخفى .

الثالث : دلاله قاعده الميسور، وما لا يُدرك، والاستطاعه على وجوب غسل المتبقي من اليد ، فالنبوى المشهور المستفاد منه الاستطاعه وهو قوله صلى الله عليه و آله : «إذا أمرتكم بشىء فأتوا منه ما استطعتم» ، والعلويتان هما: «الميسور لا يسقط بالمعسور»، و«ما لا يُدرك كلّ لا يترك كلّ»، جميعها تفيد أنّه لا بدّ فى غسل

الوضوء من تحصيل ما هو المقدور من الأقطع، وهو المطلوب .

وفيه: قد نوقش فيها بأن دليل الاستطاعة متعلق بالواجب الذي كان له جزئيات، كما قد يؤيد ذلك مورد نزول هذا الحديث، فإن الخبر وارد فيمن سأل عن وجوب الحجّ مرّه واحده أو مرّات عديده، وألحّ في سؤاله فأجابه صلى الله عليه وآله بأنه: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم»، فلا يشمل الواجب ذى الاجزاء كالمقام .

ولكن الإنصاف إمكان الاستدلال، فيما إذا لم يوجب درك المقدور منه خروجه عن حقيقه ذلك الواجب، لاسيما في مثل قاعده الميسور وما لا يُدرّك، إن سلّمنا الإشكال في الاستطاعة، مع تأمل فيها أيضاً.

كما يؤيد ما ذكرناه كلام صاحب الجواهر من فهم الأصحاب في المقام تمسكاً بتلك القواعد، وكون كلمه (منه) تبعيضية لا بيانیه، فيتمسك في الاستطاعة لذوى الاجزاء أيضاً .

الرابع: هو الاستصحاب، بأن يقال بأن الباقي كان واجباً في الغسل قبل حدوث القطع وبعده نشكّ في وجوبه فيُستصحب، ويحكم بوجوب غسله.

نوقش فيه كما في «الحدائق»، بأن وجوب غسل الباقي كان مشروطاً في ضمن وجوب غسل المجموع، وهو قد انتفى وتبدّل ما هو الواجب، فلا يجرى الاستصحاب مع تبدّل الموضوع.

لكنه ضعيف جداً، لأن وجوب غسل الباقي لم يكن مشروطاً مقيداً، بل كان في ضمن وجوب المجموع، وهذا المقدار المتضمن لا يوجب تبدّل الموضوع وتغيره بحيث لا يجرى فيه الاستصحاب .

نعم ذلك يوجب الشك في البقاء، فالاستصحاب يزيله.

هذا كله، مضافاً إلى ما عرفت من الإجماع نقلاً وتحصيلاً في ذلك، فهو يكفي في إثباته واستصحاب بقاء الحدث حتّى يغسل المقطوع، فالمسألة واضحه بحمد الله .

ولو كان له ذراعان دون المرفق، أو أصابع زائده، أو لحمٌ نابتٌ، وجب غسل الجميع. ولو كان فوق المرفق لم يجب غسله، ولو كان له يدٌ زائده وجب غسلها (١).

(١) ولا يذهب عليك أن ما في المتن يحتوى على ثلاثه صور وهي :

الصورة الأولى : فيما إذا كانت الزيادات الثلاث المذكورات حاصله دون المرفق، فإنَّ وجوب غسل الجميع أمرٌ ثابتٌ ومسلّم بين الفقهاء، ولم يشاهد ولم يُنقل الخلاف عن أحدٍ، بل قد نُقل عليه الإجماع بتعابير مختلفه كنفى الخلاف في «الجواهر»، ودعوى الإجماع عن «شارح الدروس»، ونفى الريب عنه كما في «المدارك»، وأمثال ذلك .

من كان له ذراعان أو أصابع زائده أو لحم نابت

والذى يمكن أن يستدلّ عليه _ مضافاً إلى الإجماع _ أمور :

الأوّل : صدق التبعية عرفاً فى مثل ذلك فى اليد، كما يساعده الاعتبار، فإنّه إذا قيل لأحدٍ اغسل يديك، يفهم بلزوم غسل جميع ما هو الموجود فى اليد بالأصالة وبالتبع. فيشمله دليل نفس الوضوء من الآيه والروايه .

الثانى : دلالة بعض الأخبار ظهوراً لذلك، مثل خبر زراره وبكير فى حديثٍ عن أبى جعفر عليه السلام فى حكاية وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله : حيث أمر بغسل اليدين إلى المرفقين ثم قال: «فليس له أن يدع من يديه إلى المرفق شيئاً إلاّ غسله، لأنّ الله تعالى يقول : «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ» (١).

حيث أنّه يؤيد ما ذكرناه من التبعية، فيصدق على الزيادات الحاصلة فى اليد أيضاً أنّها شيء، فيجب غسلها .

وخبر إسماعيل بن جابر عن الصادق عليه السلام عن آبائه عن أمير المؤمنين عليهم السلام

فى حديث: «ثم قال : وأما حدود الوضوء، فعَسَلُ الوجه واليدين ومسح الرأس والرجلين، وما يتعلّق بها، ويتّصل سنّه واجبه على من عرفها وقدر على فعلها» (١). فإنّ دلّالته أوضّح، لاسيما مع قوله : «ويتّصل» ، حيث يشمل مثل اللحم النابت ونظائره .

الثالث: إمكان إجراء الاستصحاب بقاء الحدث، لأنّه لو لم يغسل هذه القطعه الزائده النابتة يحصل عنده الشكّ فى رفع الحدث، فالاستصحاب يحكم ببقائه، فيجب غسلها .

مع إمكان إجراء قاعده الاشتغال أيضاً لو سلّمنا كون الوضوء من قبيل الشكّ فى المحضّل، لأنّه يجب تحصيل الطهاره الحاصله من الوضوء ، فمع عدم غسل القطعه الزائده لحصل عنده الشكّ فى تحصيلها ، فالاشتغال يحكم بوجوب غسلها، تحصيلاً لليقين بالطهاره .

وقد ذكر لوجوب غسلها بما لا يخلو بعضها عن إشكال، مثل قولهم بأنّ ما يقع فى الحدّ يعدّ جزءاً منه أو كالجزم مثل اللحم الزائد الذى ينبت أطراف الكفّ والذى يُسمّى عرفاً بالفالول (= زجيل)، فإنّه يجب غسله للأمر به من المرفق إلى الأصابع، من غير ذكر استثناء شيء ما فيه، وبأنّه بدلٌ عن المحلّ النابت، وبأنّ ما علاه من الجلد هو جلد محلّ الفرض، فيجب غسله، وأمثال ذلك.

ولكن الإنصاف كفايه الأدلّه السابقه عن التمسك بمثل هذه الأمور التى لا تخلو بعضها عن الاستحسان، كما لا يخفى ، ثمّ لا فرق فى وجوبه بين أن يخرج عن حدود الفرض بالتدلى والانكشاف أو بالطول، كما فى الظفر الخارج عن رؤوس الأصابع، أو لا تصدق لتابعيته عرفاً .

من كان له يد زائده

الصوره الثانيه : ما لو كانت الزياده فيما فوق المرفق أى ما فوق حدّ الفرض،

فالظاهر عدم وجوب غسله، ولا إشكال فيه كما عن «المدارك»، بل يمكن تحصيل الإجماع عليه وذلك لعدم مشاهدته خلاف فيه من أحد، لاسيما إذا لم يحاذ بالتدلي إلى حدود الفرض، لأن الشافعي أوجب الغسل للمحاذى بالفرض بالتدلي مع أنه ضعيف جداً. ووجه عدم الوجوب، هو عدم وجود دليل يدل عليه، فحينئذ لو شك فالمرجع هو أصل البراءة.

بقي هنا حكم الزائد على نفس المرفق؟

والظاهر أن حكمه حكم المرفق، فمن أوجب غسل نفسه، فيحكم بالوجوب فيه أيضاً، كما هو المختار، ومن لم يجب فيه ففي مثله يكون بطريق أولى، لأنه يعدّ تابعاً للمحل كما لا يخفى، وأما حكم التدلي إلى محلّ الفرض، فقد عرفت أنه لا تأثير فيه، كما أن عكسه أيضاً كذلك ما لم يخرج عرفاً عن صدق التبعية.

الصورة الثالثة: هي ما لو كان له يد زائده، والظاهر أن مراد المصنّف قدس سره هو الزائد عن الكتف لا عن المرفق، لأنه قدس سره قد أدخله بقوله: لو كان له ذراعان.

وكيف كان فالمسألة لها صورتان: تارة: يعلم ما هو الأصلي من اليدين، وأخرى: لا يعلم، وكان مشتبهاً.

فالأولى: قد وقع الخلاف فيها، من حيث وجوب غسل الزائده، بعدما كان الأصلي واجباً قطعاً، حيث أن كثيراً من الفقهاء، كما هو المستفاد من «القواعد» و«التحرير» و«المنتهى»، وظاهر «جامع المقاصد»، وإطلاق قول «المعتبر» و«المبسوط» وصاحب «الجواهر» ذهبوا إلى عدم الوجوب لما فوق المرفق، خلافاً للآملي والشيخ الأنصاري والسيد الأصفهاني والطباطبائي الحكيم، والمحقق في «الشرائع» والعلامة في «المختلف»، وصریح «الإرشاد» و«التلخيص»، ومحكي «التذكرة»، وهذا هو الأقوى عندنا.

وإن كان أكثر المحشّين على «العروه»، تبعاً لصاحبها، ذهبوا إلى عدم الوجوب.

والحجّة على الوجوب هو صدق اسم اليد عليها حقيقة، كما هو المفروض،

فضلاً عن شمول إطلاقات الأدله لها، وإن فرض كونها متميزه عن الأصلية بالقصر والطول والقوه والضعف .

بل لعل وجه تقابل الجميع بما ورد من صيغه الجمع فى قوله تعالى: «وَجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ» مع انتساب ذلك إليهم بقوله (كم)، يفيد أنه يريد غسل كل ما يصدق عليه اسم اليد، ومجرد كون الأخبار قد فسرت الآيه بالتثنيه من اليدين، ليس إلا من جهة كون الغالب فى الأفراد المتعارفه كذلك، كما أن صدق الزيادة أيضاً يلاحظ مع الغالب المتعارف من أفراد البشر، وإلا لولا ذلك كانت هذه يداً أيضاً .

والتأويل فى جميع الأيدى، لكون المخاطب هم المكلفين، فيكون بلحاظ افرادهم.

مع أنه تأويل غير لطيف، نقول: بأن ذلك يفهم من صيغه (كم) الوارده فى الآيه، حيث وردت كلمه اليد بصيغه الجمع، ولو أراد تعالى إفاده التأويل المذكور كان الأولى أن يقول: فاغسلوا وجهكم ويديكم إلى المرافق، فعمل وجه العدول كان لهذه الحكمه، لأنه الحكيم المطلق.

كما نجيب بمثل هذا الكلام فى الوجه أيضاً وأنه لو كان المكلف ذا وجهين، للزم عليه غسل كليهما لما ذكرناه .

ثم إنه قد حقق فى محله بأن ندره الوجود وغلبته لا تؤثران فى الانصراف وعدمه، إذا لم يكن كذلك فى الاستعمال، لأنه الذى يؤثر فيه، حيث يوجب كثرته انصراف الإطلاق إليه، ويعد حجه عرفاً.

مع إمكان أن يقال فى وجه استعمال صيغه الجمع فى الوجه واليد، بأنه مع الانفراد واستعمال كلمتى وجهكم ويديكم ، قد يتوهم ملاحظه الاجتماع من حيث المجموع وأنه يقصد من له وجه ويد، كما نشاهد مثل هذا المعنى فى قوله تعالى: «وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ» حيث قد لوحظ الريح بمعنى الاقتدار، أو السمع الطيبه المترتب على الوحده والاجتماع دون الافتراق ، ولكن

الإنصاف عدم كون ذلك هو الوجه، لأنه قد يفهم بعض المعانى من سياق المورد، وأن الصيغه المعينه قد استعملت وأريد منها وجه خاصه دون أخرى، مثل ما ترى فى قوله تعالى: «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا»، حيث لا- يتوهم أحد بأن يكون المقصود هو ملاحظه مجموع الأيدى الموجوده فى السارق والسارقه وأنه يجب القطع.

فالأولى أن يقال: إنَّ العرب عند استعمال الجمع تطلق الجمع على اليدين أيضاً إذا أسندت إلى الضمير، كما تؤنث الضمير المشار إليها لكونها زوجاً .

وكيف كان، فالأقوى هو وجوب غسل اليدين سواءً الأصليه أو الزائده، وإن كان قد ميّز الأصلي عن الزائد لعدم صحه سلب اسم اليد عنه حقيقه، وعدم رفع اليد عن الإطلاق بمجرد ندره وجوده .

نعم لو كانت الزيادة فوق المرفق بحيث لم يصدق عليها اسم اليد مستقله، بل كانت الزيادة بكفٍ أو ذراعٍ أو أمثال ذلك فلا يجب غسله .

وأما لو صدق عليه اليد، فيجب غسلها، سواء كانت لها مرفق أم لا ، كما هو الحال فى اليد الأصليه.

لا يقال: بأنه إذا لم تكن لها المرفق، فلا حد لها من حيث المرفق حتى يجب غسله ، لأننا نقول نقضاً: ما تقول فى اليد الأصليه لو كانت كذلك؟! فهل يمكن أن نحكم بعدم وجوب الغسل أصلاً، بل الواجب حينئذٍ ملاحظه الحكم التقديرى وأنه لو كانت له يد زائده لوجب وجود مرفق فيها فيجب غسلها منه، وهو واضح.

هذا فى معلوم الزيادة من الآثار من جهه القوه والضعف والصغر والطول أو جهات أخرى .

فى غسل البشره مع الشعر فى اليدين

وأما لو فرضنا كون كل واحد من اليدين أصلياً، لتساويهما من جميع الجهات، فالظاهر وجوب غسلهما عند جميع الفقهاء، ولم نر من صرح بعدم الوجوب، إلا

ما فى «الجواهر» بقوله : وما يظهر من كلمات الأصحاب من المقدمه لليد الأصلية فالظاهر خلافه ، وكيف كان فنحن نقول :
الدليل على وجوب غسله ليس إلا- الآيه والروايات، مع أنّ إشكالهم بكونها بالتثنيه جار هنا، فيعلم أنّه ليس إلا من جهة إطلاق
صدق اسم اليد عليه، ومعلوم أنّ صدق إطلاق الأصلية على كليهما لا يخلو عن تأمل ، وإن تساويا من جميع الجهات.

وتظهر الثمره بين قولنا وقولهم فى القسم الأول منهما فى المسح، بأنّه على المختار يكفى المسح بإحدى اليدين، لكون كل واحد
منهما يداً ومائه ماء الوضوء، بخلاف الأصحاب حيث أنّهم يفتون بوجوب المسح بما هو الأصلى منهما، وإن كان هو الأحوط
عندنا أيضاً .

وأما لو اشتبه الأصلى بالزائده، فالحكم عندنا هو أنّه يجب غسلهما بالأصالة، بخلاف الأصحاب حيث أنّهم يحكمون بوجوب
غسلهما، وذلك من باب المقدمه العلميه لتحقق غسل ما هو الأصلى.

فعلى مختارنا يكفى المسح بأحدهما، وأما على مسلك الأصحاب فإنّه يجب المسح بكليهما.

مع إمكان الإشكال على مسلكهم أيضاً بأنّه يجب المسح بهما مقدمه للعلم بوقوع المسح بماء الوضوء، مع أنّه يلزم القطع بالمسح
بماء الخارج أيضاً، فحيث لا يعلم تقدّم أحدهما على الآخر، فيوجب الشك فى أنّ مسحه هل وقع صحيحاً _ لو كان المسح أولاً
قد وقع بالأصلى _ أم باطلاً _ لو وقع الأول بالزائد _ وهذا يوجب التردد والشك فى أنّ المسح هل حصل ببل ماء الوضوء أم
ببل خارجى.

ومما ذكرنا ظهر صحّه ما يؤيد وجه المختار خلاصاً من هذا الإشكال، إذ لو مسح بكليهما لتيقن أنّ مسحه قد تمّ بماء الوضوء،
نعم ليس له أن ينوى المسح بهما لأنه تشريع منحرّم لورود الدليل على كفايه أحدهما، ولكن له أن يمسخ بهما مع قصد الرجاء
والاحتياط وهو لا يوجب التشريع المحرّم.

بحث فقهي: واعلم أنه قد عرفت في باب غسل الوجه بأن غسل الشعر إذا كان كثيفاً واجب، وهذا بخلاف البشرة، والسؤال هو أنه هل هو كذلك في غسل اليدين، أم يجب غسل الشعر مع البشرة معاً؟ أو يجب غسل البشرة دون الشعر؟ وجوه وأقوال: فقد ذهب شارح «الدروس» إلى الأخير، والأكثر - بل قد نُقل عليه الاتفاق من الشيخ الأعظم و«جامع المقاصد»، بل أنا لم نجد غير من يذكر باسمهم خلافاً - إلى القول الثاني، وقد خالفهم في ذلك كاشف الغطاء، حيث ذهب إلى القول الأول، والذي يمكن أن يُقال في دليل وجوب غسلهما: هو أنّ الأولى بمقتضى ظهور الدليل وذلك بحسب العرف، هو وجوب غسل البشرة والشعر الذي يعدّ من توابعه، يعني لو أغمضنا عن حكم الشرع وتبعنا العرف في أحكامه فإنه لو قيل لنا أو أمرنا بغسل اليدين، فالذهن يتوجّه إلى وجوب غسل اليد وما يُعدّ منها، بعد عدم الإشكال في وجوب غسل البشرة، كما كان مقتضى هذا الدليل في الوجه أيضاً كان كذلك .

نعم لو طال الشعر على نحو لا يحتسب من توابعه عرفاً، فيخرج عن حكمه فلا بأس من ذكره بخصوصه، ففي اليد أيضاً الحكم كذلك .

فحينئذٍ لا - إشكال في مثل الوجه، من وجود دليل مخرج لخصوص الشعر، إذا كان كثيفاً كما حقّقناه، وإنّما الإشكال وقع في اليدين.

ولكن لا - يذهب عليك أنّ مقتضى الشبهه والشكّ هو الرجوع إلى عموم وجوب الغسل، لأنّ التمسّك بالعام في الشبهه المصدّقيه للمخصّص يعدّ أمراً جائزاً .

نعم لو شكّ في كون الشعر من توابع اليد أو لا - من جهه الشبهه في مفهوم التابع عرفاً، فيكون من قبيل الشبهه المفهوميه في المخصّص، فقد يستشكل في جواز الرجوع إلى العام، فغايتة الإجمال، ولزوم الرجوع إلى الأصول العمليه من استصحاب الحدث والاشتغال، إن كان من قبيل الشكّ في المحصّل، فلا بدّ أن

نلاحظ أنّه هل لنا دليلٌ على عدم وجوب غسل الشعر أو عدم وجوب غسل

البشره في اليدين أم لا؟

وممّا تمسّك به صحيحه زراره: «قال: قلت له: رأيت ما كان تحت الشعر؟ قال: كلّ ما أحاط به الشعر فليس للعباد أن يغسلوه، ولا يبحثوا عنه، ولكن يجرى عليه الماء»^(١).

هذا على نقل الشيخ في «التهذيب»، ولكن لا يمكن الاستدلال بها في المقام لعدم معلوميه الموضوع المسئول عنه والترديد في أنّ هذا السؤال هل كان للوضوء أو الغسل، مع أنّ الجملة الاستفهاميه في صدر الخبر وهي قوله: (أرأيت)، تفيد كون الجملة مسبوقة بسؤال وخصوصيه قبلها، ويبدو أنّ الشيخ قد قطع صدر الحديث لبعض جهات .

ويؤيد حذف صدر الخبر ما نقله الصدوق في «الفقيه»، بقوله في بيان حدّ الوجه فأجاب: «ثمّ سئل عن الصدغ هل هو داخل؟ فقال: لا، رأيت ما أحاط به الشعر... الخ»^(٢).

مع تفاوت يسير في قوله: ما أحاط به الشعر.

فهذا الخبر قرينه على كون المقصود من الشعر، هو الواقع في الوجه، لا اليدين، مضافاً إلى أنّه هو المتعارف من كونه من التابع دون اليدين، وهو كما عن السيد في «الروائع»، فضلاً عن مناسبه لفظ الجريان مع الوجه، كما عن الشيخ الأنصاري.

وقد جاء في «مصباح الهدى» توضيح كلام الشيخ بقوله: بأنّ عموم الموصول مثل قوله: ما أحاط، يمكن شموله للغسل والمسح، لعدم صدق الجرى في الثاني، فيختصّ بالغسل، وفيه تردّد بين أن يشمل خصوص الوجه، أو هو مع اليدين؟،

١- وسائل الشيعه: الباب ٤٦، أبواب الوضوء، الحديث ٢.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٧، أبواب الوضوء، الحديث ١.

قال : ليس الثانى بأولى من الأولى ، ولكن الإنصاف عدم تماميه كلامه، لوضوح أنّ حفظ العموم فى الموصول لكلا الغسلين من حيث هو أولى ، إلاّ أنّه يمكن أن

يكون مقصود الشيخ من جهه مناسبه ذكر الجرى، هو ظهور هذا اللفظ فيما كان واقعاً فى الجهه الفوقانيه وجرى عليه الماء إلى غيره، فكأنّه فى الوجه ذلك كان أولى من اليد، فهو مناسب للوجه لا اليدين .

وكيف كان فإنّ هذه الخصوصيه لم تكن بحيث يوجب الاطمئنان للفقيه، بخلاف خصوصيه تذييله فى ذلك الصدر من الوجه فإنّه لا يبعد ذلك.

إلاّ- أنّه يمكن أن يُجاب عنه أيضاً: بأنّ السؤال فى ذهن السائل وإن كان عن الوجه، إلاّ أنّ عموم الجواب المستفاد من لفظ (كلّ) ما أحاط به الشعر) يفيد العموم، وإفهام أنّه لا خصوصيّة للوجه فقط ، بل يشمل كلّ ما يكون مستوراً به ، غايه الأمر يخرج المسح بواسطه قرينه جرى الماء عليه، حيث أنّه يدلّ على كون مورده الغسل لا المسح، فيكون حكم اليدين بالنسبه إلى البشره كالوجه، فلا يجب غسله .

بل قد يستشعر عدم الوجوب لليدين أيضاً من خبر زراره المروى فى «الفتيه» بقوله: «ولا ترد الشعر فى غسل اليدين»^(١) الحديث

بل وحديث صفوان نقلاً عن «تفسير العياشى» كما جاء فى «المستدرک»: «قلت : يرد الشعر ؟ (أى فى اليد المستفاد من مفهوم الجملة السابقه) قال : إذا كان عنده آخر فعل وإلاّ فلا»^(٢).

فهذان الحديثان وإن كان بحسب ظاهرهما الأولى، كون المقصود عدم جواز غسل اليد منكوساً كما هو المتعارف عند العامه ، ولكن يمكن أن نستشعر من

١- من لا يحضره الفقيه: الباب ١٠ ، ح ١.

٢- مستدرک الوسائل: أحكام الوضوء، الباب ١٨ ، ح ٢.

عدم وجوب تخليل الشعر وتبطينه للماء، كفايه شمول الماء لظاهر الشعر، فيتحد مع مضمون حديث زراره عن أبي جعفر عليه السلام: «قال: ليس المضمضه والاستنشاق فريضه ولا سنّه، إنّما عليك أن تغسل ما ظهر»^(١).

حيث حكم بوجوب غسل الظاهر فقط.

ولكن الإنصاف عدم ظهور هذا الخبر وما سبقه، على كفايه غسل الشعر فقط، لأنّ ظاهر الخبرين السابقين فى عدم ردّ الشعر هو النهى عن ذلك، ومن المعلوم أنّ المراد لو كان هو التخليل والتبطين، لما كان ذلك حراماً، بل غايته عدم الوجوب، اللهم إلا أن يكون المراد هو النهى فى مقام توهم الوجوب، فيفيد الجواز، وهو غير بعيد.

وأما الجواب عن الخبر الأخير، فنقول: إنّ المقصود من وجوب غسل الظاهر، هو الذى يقابل الباطن والجوف، لا-المقابل للمستور، بقريته المذكور فى صدره من ذكر المضمضه والاستنشاق.

فأحسن خبر يمكن أن يستكشف منه المدعى، هو حديث زراره بروايه الشيخ أو الصدوق، مع ما ذكرنا من التوجيه فى العموم.

وأما خبر ردّ الشعر، حيث أنّه بقريته خبره الثانى يفيد كونه فى مقام بيان التبعيه، وذلك بقوله: «وإن كان آخر فعل»، وإلا فلا يفهم منه كون المراد منه هو احتمال عدم تجويز النكس لا التخليل، كما قلناه.

ولكن الأحوط مع ملاحظه الإجماع بكلا قسميه _ لمعروفيه أسماء المخالفين وأشخاصهم حيث لا تضمر مخالفتهم، فضلاً عن شذوذ قولهم _، ومقتضى الأدلّه الأوّليه منضمّاً بما يؤيده من حسنه زراره بقوله: «ليس له أن يدع شيئاً من يديه إلى المرفقين إلاّ غسله»^(٢).

١- وسائل الشيعه: الباب ٢٩، أبواب الوضوء، الحديث ٦.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٥، أبواب الوضوء، الحديث ٣.

والخبر الذى رواه الشيخ مرسلأ بقوله: «وقوله عليه السلام : إذا مسّ جلدك الماء فحسبك».

بل وتفيد قاعدتى الاستصحاب والاشتغال القول بوجوب غسل الشعر

والبشره فى اليدين، فيظهر من ذلك حكم وجوب غسل الشعر الخفيف، من جهه مساعده فهم العرف فى لزوم غسل الشعر مطلقاً، مع ندره خروج الشعر عن التابعيه فى اليد دون الوجه، حيث كان بملاحظه اللحيه أمراً كثيراً متعارفاً .

الفرض الرابع مسح الرأس

إشاره

الواجب فيه ما يسمّى به مسحاً، والمندوب مقدار ثلاث أصابع عرضاً (١).

(١) لا إشكال ولا خلاف عندنا بحسب دلالة الكتاب _ ولو بإعلام الإمام عليه السلام وقيام الإجماع هنا على كفايه المسح ببعض الرأس، وعدم وجوب جميعه كما عليه بعض العاّمه ، بل ولا يجوز لو أتى به بقصد الورود والتشريع لا بقصد آخر، فإنّه جائز ولو كان منضمّاً مع المسح الواجب، لعدم وجود دليل على عدم الجواز كذلك .

في كفايه المسح ببعض الرأس

والدليل عليه هو صحيح زراره: «قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: ألا تخبرني من أين علمت وقلت إنّ المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين؟»

فضحك، فقال: يا زراره قال رسول الله صلى الله عليه وآله ونزل به الكتاب من الله عزّوجلّ، لأنّ الله عزّوجلّ قال: «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ» فعرّفنا أنّ الوجه كلّه ينبغي أن يغسل، ثمّ قال: «وَأَيِّدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ» فوصل اليدين إلى المرفقين بالوجه، فعرّفنا أنّه ينبغي لهما أن يغسلا إلى المرفقين، ثمّ فصل بين الكلام، فقال: «وَأَمْسِيحُوا بِرُءُوسِكُمْ»، فعرّفنا حين قال برؤوسكم، أنّ المسح ببعض الرأس، لمكان الباء، ثمّ وصل الرجلين بالرأس، كما وصل اليدين بالوجه، فقال: «وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ»، فعرّفنا حين وصّيلهما بالرأس، أنّ المسح على بعضهما (بعضها)، ثمّ فسّر ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله للناس فضيّعوه» (١) الحديث . حيث أنّه يدلّ على كون المسح ببعضه لا بجميعه، مضافاً إلى خبر آخر لزراره وبكير،

١- وسائل الشيعة: الباب ٢٣، أبواب الوضوء، الحديث ١.

في حديث: (وإذا مَسَحَتْ شَيْءٌ مِنْ رَأْسِكَ أَوْ شَيْءٌ مِنْ قَدَمَيْكَ) (١) الحديث .

مضافاً إلى ظهور أخبارٍ أُخرى، مثل الخبر المروي عن حمّاد بن عيسى حيث أمره الإمام بإدخال يده من تحت العمامة ومسح مقدّم رأسه (٢).

ولعلّ مراد الإمام عليه السلام بقوله: «فضيّعوه»، باعتبار مقدار أصل المسح، حيث عوّضوا البعض بالجميع، أو كان المقصود من جهة تعويض تعيين موضع المسح من مقدم الرأس إلى جميعه، والظاهر هو الأوّل، والمراد من قوله عليه السلام: «ثم فسّر ذلك..»، لا يبعد أن يكون بهذا اللحاظ كما عرفت، أي بأن يكون المسح بالبعض لا بالجميع .

ولكن لا- يبعد حينئذٍ أن يكون المقصود، بأنّ البعض لو لم يستفد من الباء بخصوصه، لا أقلّ يكون هو المقصود هنا حقيقةً أو مجازاً، فحينئذٍ لا يكون القول بعدم ورود الباء للتبعيض حقيقةً أمراً منكرّاً شديداً الإنكار، من جهة كون ذلك يعدّ تفسير رسول الله صلى الله عليه و آله النازل من الله تعالى، لأنّه صلى الله عليه و آله وسلم «مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ * عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ» .

لأنّه لولا تفسير الرسول وبيان الإمام عليه السلام، كان لاحتمال كون الباء للإلصاق غير بعيد، لأنّ المسح يكون من الأفعال التي قد يتعدّى بنفسه، فيقال: مسحته، وقد يتعدّى بـ على فيتضمّن فعله حينئذٍ معنى الإمرار عليه، كما ورد في خبر زرارته من قوله عليه السلام: «امسح على المراره». وقد يتعدّى بالباء، فيتضمّن معنى المرور به، كما يقال: «مسحتُ يدي برأس اليتيم» .

ففي «كنز العرفان»: أنّه إذا وردت الباء، فيتضمّن الفعل معنى الإلصاق لا أن يكون الباء بمعنى التبعض، وقوّبه الشيخ ليس على ما هو عليه، لإمكان أن يقال

١- وسائل الشيعة: الباب ٢٤، أبواب الوضوء، الحديث ٤.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٢٤، أبواب الوضوء، الحديث ١.

بعدم المنافاه من أنّ الباء مشتمله على إفهام شيئين، من كون الفعل متضمناً

للإلصاق، وكونه للتبعيض، فيفهم الإلصاق بالبعض لا جميع الممسوح .

كما أنّ ما استظهره الشيخ بعدم كونها للتبعيض من جهة خبر زواره الوارد فيه قوله: «وإذا مسحت بشيء من رأسك»، ولا يخفى أنّ الباء فى قوله: «بشياء من رأسك أو بشيء من قدميك» ليس للتبعيض، لأنّ الممسوح شىء منهما، إذ ليس المراد بعض البعض.

واحتمال إرادته للمبالغه من جهة كفايه المسمى، بأن يراد أنّ بعض فرض الرأس يكفى بعضه.

بعيداً جداً، وليس بوجه أوّلاً: لإمكان أن يفهم من هذه الجملة المحفوفه بالقرينه من لفظ الشىء، عدم كونها للتبعيض، وهذا لا تدلّ على عدم ورودها فى غيرها أيضاً .

وثانياً: إمكان أن يكون المستفاد منه، هو إفهام بعض البعض وهو كفايه المسمى، كما هو محلّ البحث، وليس ببعيد، فلا يكون حينئذٍ للمبالغه، لأنّه قد استعمل كلّ بعض لإفهام خصوصيه الخصوصيه من كفايه بعض الرأس لا الجميع، وكفايه المسمى فى البعض لا استيعابه تمام البعض .

فظهر من جميع ما ذكرنا أنّ الباء، إمّا أن تكون وردت للتبعيض، كما وردت للإلصاق والاستعانه أيضاً كما ادّعاها ابن جنّى، وابن مالك، وابن هشام، وغيرهم كما هو الأقوى، المستفاد من الحديث، فيكون بيان الإمام وتفسير رسول الله صلى الله عليه وآله حينئذٍ قرينه معينه لإفهام هذا الفرد من الحقيقه .

وإلاّ- كانت مجازاً فى التبعيض هنا، وكلام الإمام يكون قرينه صارفه عن معناها الحقيقى ، وفاقاً لسيبويه والعلامة و«كنز العرفان»، وقد مال إليه الشيخ الأنصارى قدس سره ، فالمسأله واضحه إن شاء الله .

فرع: وقع الخلاف فى مقدار الواجب من المسح فى الرأس، على أقوال

خمسه أو ستّه : القول المشهور وهو كفايه المسمّى، ففي «التبيان» أنّه مذهبنا ،

وعن «مجمع البيان» و«آيات الأحكام» للأردبيلي الإجماع عليه ، وفي «التنقيح» أنّه مذهب أصحابنا، وهو الذى عليه المصنّف هنا .

وفى «المعتبر» و«النافع» والعلامة فى «التحرير» و«القواعد» و«المنتهى» و«الإرشاد» و«اللمعه» و«الروضه» و«الجمل» و«العقود» و«السرائر»، وظاهر «جامع المقاصد» وكثير من المتأخرين كالسيد فى «العروه» وجميع أرباب التعاليق عليها .

فى المقدار الواجب من مسح الرأس

قول آخر: للشيخ الطوسى والمفيد وابن أبى عقيل، اعتبار أن لا يكون أقلّ من عرض الاصبع .

قول ثالث للصدوق، وحكى عن مسائل خلاف السيد المرتضى، اعتبار أن لا يكون أقلّ من ثلاث أصابع .

قول رابع: هو التفصيل بين حال الاختيار بوجوب ثلاثه أصابع، والاضطرار كفايه الاصبع، وهو المحكى عن «نهايه» الشيخ، بل واحتمال تفصيل فى المرأه بين صلاه الغداه والمغرب فثلاث أصابع، وفى غيرهما باصبع .

قول خامس: عن الإسكافى من التفصيل فى المرأه بثلاث أصابع والرجل باصبع واحد.

ومنشأ هذه الاختلافات هو اختلاف نصوص الأخبار وكيّفه الاستنباط منها، فلا بأس بذكر أدلّه القول الأوّل، وهو كفايه المسمّى فإنّ تمّت فإنّه يجب حينئذٍ ملاحظه ما يعارضها من الأخبار، فنقول : يستدلّ عليه بما رواه زراره فى تفسير الآيه بقوله فى حديث: «فعرنا حين قال : برؤوسكم أنّ المسح ببعض الرأس لمكان الباء»^(١) الحديث .

١- وسائل الشيعه: الباب ٢٣، أبواب الوضوء، الحديث ١.

وكان سند الحديث بطرق الصدوق صحيحاً وبطريق الكليني حسناً .

وما رواه زراره وبكير بسند صحيح عن الباقر عليه السلام في حديث : «وإذا مسحت بشيء من رأسك أو بشيء من قدميك ما بين كعبيك إلى أطراف الأصابع فقد أجزأك» (١).

فإن إطلاق البعض يصدق مع المسمى أيضاً، فبذلك كانت الآية بإطلاقها شاملة لمثل المسمى .

مع أن إطلاق كلام الإمام بقوله: «بشيء من رأسك»، من دون ذكر مقداره في هذا الخبر، وذكر لفظ الإجزاء في ذيله لا يناسب لو كان مقصوده عليه السلام أزيد من المسمى، بل يمكن دعوى كون الأخبار المشتملة على مقدار الاصبع أيضاً كان بلحاظ أنه الغالب في تحقق المسمى، أو كان الغالب في التعبير بالأقل هو الاصبع فيستدل بها لذلك، وهو مثل مرسله حماد بن عيسى عن بعض أصحابه عن أحدهما عليه السلام: «في الرجل يتوضأ وعليه العمامة؟ قال: يرفع العمامة بقدر ما يدخل اصبعه فيمسح على مقدم رأسه» (٢).

وخبر حماد عن الحسين قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رجل توضأ وهو معتم، فثقل عليه نزع العمامة لمكان البرد؟ فقال: ليدخل اصبعه» (٣).

وخبر الحسين بن عبدالله، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يمسح رأسه من خلفه وعليه عمامة باصبعه أيجزيه ذلك؟ فقال: نعم» (٤).

وهناك خبر آخر رواه العياشي عن زراره وبكير تارة (٥)، وأخرى عن زراره

١- وسائل الشيعة: الباب ٢٣، أبواب الوضوء، الحديث ٤.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٢٤، أبواب الوضوء، الحديث ١.

٣- وسائل الشيعة: الباب ٢٤، أبواب الوضوء، الحديث ٣.

٤- وسائل الشيعة: الباب ٢٢، أبواب الوضوء، الحديث ٤.

٥- مستدرک الوسائل: أبواب الوضوء، الباب ١٥، ح ٣.

فقط، وهو: «... فإذا مسح بشيء من رأسه وبشيء من قدميه ما بين أطراف الكعبين إلى أطراف الأصابع فقد أجزاءه» (١) الحديث .

ولا يخفى عليك أنّ في دلاله الخبرين الأوّلين مع اعتبار سندهما كفايه على إثبات المطلب، وهو كفايه المسمّى .

ولا- يرد عليهما ما يمكن أن يرد في الأخبار الأخرى، مع إمكان الجواب عن ما أورد فيهما أيضاً، مثل ما قيل في خبر حماد بن عيسى بأنّ رفع العمامه لمسح قدر الاصبع، لعلّه كان المقصود هو لزوم كون المسح بقدر الاصبع عرضاً أو طولاً في الرأس، فعليه حينئذٍ لا يكون الخبر مربوطاً بكفايه المسمّى .

ويرد عليه: بأنّ الاصبع قد يكون عرض سطحه أزيد ممّا يماسّ مع الرأس للمسح، مع أنّه قد يكون المسح برأس الانمله، فيناسب مع المسمّى أيضاً، فالتعبير بذلك كان من جهه كون الغالب وقوع المسمّى به، أو يكون هو الأقلّ لما يقع بحسب الغلبه بذلك، فلا ينافى حينئذٍ مع المسمّى .

ونوقش فيهما أيضاً: بأنّ هذا الحديث ليس في صدد بيان ما هو اللازم في مقدار المسح، حتّى يستفاد منه كفايه المسمّى، بل كان في مقام بيان أنّ رفع العمامه لا بدّ أن يكون بمقدار بحيث يدخل الاصبع، وأما بعد دخوله، هل لا بدّ أن يكون بمقدار عرض الاصبع في عرض الرأس أو طول الرأس، أو يكفي المسمّى فلا- دلالة فيه، فإذا لم يكن في مقام الإطلاق فيسقط عن الاستدلال، وهو المطلوب.

ومثل هذه المناقشه لا تختصّ بخبر حماد بل هي جاريه في خبر الحسين بن عبدالله أيضاً.

ولكن الإنصاف أنّه لو كان يشترط في المسح زياده على ما هو المتعارف من المسح، للزم أن يتّبه عليها، إذ من المعلوم أنّ فهم اعتبار مقدار ثلاث أصابع، أو

مقدار عرض سطح كامل للاصبع من عرض الرأس أو طوله من هذه الجملة ، مع وفقه لمثل المسمى أيضاً، كما يستفاد ذلك من إطلاق الآيه والخبرين الآخرين لزراره، بل خبر زراره على ما نقله «المستدرک» من «تفسير العياشى» وغيره كان

فى غايه الإشكال، مع أنّ نهايه الأمر هو مجيء الاحتمال لأحد من الاحتمالات المذكوره، فإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال لكفايه المسمى عن مثل ذلك، كما لا يمكن أن يكون هو دليلاً للقائل بلزوم الاصبع، كما ذهب إليه الشيخ الطوسى والمفيد .

فما وقع فى «المقنعه» من القول بكفايه الأقل من الاصبع، وإن كان ظاهراً من طبيعه الحكم، إلا أنّ السنّه قد منعت من ذلك .

فى غير محلّه، لما قد عرفت من عدم وجود دليل يدلّ ظهوراً على كفايه الاصبع لوجود الاحتمالات فيها .

ومما يمكن أن يرد على خبر الحسين بن عبدالله هو كونه وارداً فى مقام الضروره، بقوله : «فتقل عليه نزع العمامه لمكان البرد» ، وبناءً على هذا فضل الشيخ فى «النهايه» وذهب إلى كفايه الاصبع الواحد فى حال الضروره وثلاث أصابع فى حال الاختيار .

مع أنّه أيضاً مندفع أولاً : بأنّ الضروره المسقطه لحكم الواجب فى المسح مثل ثلاث أصابع _ لو قلنا بها_، أو لزوم الاصبع _ من جهه صدق المسمى وسقوط الأزيد منه ضروره _ غير مكشوف فيه لأنّ لفظ الثقيل يساعد مع الكلفه فى الجملة لا- العسر والحرّج، حتّى يفهم الضروره .

وثانياً : بما فى «المستمسك» من أنّ الضروره لو كانت، فأى فرق فى دخول إصبع واحد أو ثلاث بعد رفع العمامه لأنّه إذا رفعها كما يدخل اصبع واحد تحت العمامه هكذا تدخل الثلاث فلا ضروره لخصوص الاصبع ، ولكنّه غير وارد، لإمكان أن يكون رفع العمامه فى الثلاث أزيد من الاصبع الواحد، فلعلّه أراد رفع ذلك الكلفه بالاكتفاء بما يدخل الاصبع ، فظهر أنّ القول بالتفصيل ليس فى محلّه،

لمكان المقصود، ولتسهيل الأمر عليه، بأنّ المسح ليس إلاّ بالمسّمي، وهو يحصل بالاصبع ولو برأس الانمله مثلاً، ولذلك أرشده به.

ولو أبيت عنه، فنهايته سقوط الاستدلال عنه بما عرفت .

وأما خبر الحسين بن عبدالله، فلعله ناظر للسؤال عن المسح بالرأس من جهة دخول الاصبع من خلف الرأس، فيكون المسح لمقدم الرأس.

إلاّ أنّه مخالف لما هو المتعارف من المسح بالأعلى إلى قصاص الشعر، فيكون الخبر دليلاً على جواز المسح منكوساً .

أو كان المراد من السؤال هو المسح لخلف الرأس في قبال مقدم الرأس بأن يكون بعض الرأس شاملاً لمثله أيضاً .

وكيف كان، لا- يكون موضوع السؤال والجواب بالاجزاء مربوطاً بما نحن بصدده من كفايه المسّمي، أو لزوم الأزيد منه من الاصبع .

غايه الأمر، لو قلنا بارتباطه من جهة الاصبع أيضاً، فيرجع الكلام فيه إلى ما قلناه في الخبرين الآخرين من الوجوه الأربعة المحتمله، كما لا يخفى، فيسقط الاستدلال فلا تكون هذه الأخبار معارضة لما ادّعيناه .

ومما يحتمل معارضته لما اخترناه، ما يدلّ على لزوم كون مسح الرأس بثلاث أصابع، وهو صحيح أو حسنه زراره قال : «قال أبو جعفر عليه السلام : المرأه يجزيها من مسح الرأس أن تمسح مقدمه قدر ثلاث أصابع، ولا تلقى عنها خمارها» (١).

وقد عمل بمضمون هذا الخبر الصدوق وغيره .

لكنّه مخدوش أولاً- : بأنّه وارد في خصوص المرأه دون الرجل، وإلحاق الرجل بها بعدم القول بالفصل غير جارٍ هنا، لوجود الفصل، كما نقل عن أبي عليّ بن الحكم بالاصبع في الرجل والثلاث في المرأه .

وثانياً : إنّ مضمونه غير موافق لفتوى أحد من الأصحاب حتّى الصدوق نفسه ، لأنه يقول بالمسح بخصوص نفس ثلاث أصابع مضمومه، لا بقدرها التي يوافق مع اصبع واحد مودياً الذي كان في الحديث، فيكون مضمون هذا الخبر ممّا أعرض عنه الأصحاب من حيث الوجوب لا الاستحباب .

وأما احتمال كون المقصود هو عدم إبقاء الخمار في المسح، كما حمله عليه الآملي، فغير وجيه، لأنه مشتمل على حكمين، إلا أنّ الثاني منهما وهو عدم إلقاء الخمار يكون متفرّغاً على الأوّل، وهو المسح بثلاث أصابع، فلا يصحّ أن يجعل عدم إلقاء الخمار أصلاً، والمسح فرعاً، كما لا يخفى .

ولكن الظاهر كون الاجزاء هاهنا في قبال الأقلّ منه، أي تجزئ في المرأه أن تزيد في المسح إلى أن تبلغ إلى قدر ثلاث أصابع، فلا ينافي حينئذٍ جواز المسح بالأقلّ مثل المسمّى والاصبع مثلاً، لا الأكثر، لأنّ وجوب المسح بالأزيد من ثلاث مثل الكفّ بجميعه في الرأس ليس له قائل، حتّى يكون معنى الاجزاء هو الكفايه بالأقلّ منها، وهو ثلاث أصابع ، فلهذا لا يبعد أن يحمل ذلك على الاستحباب جمعاً بينه وبين الأخبار السابقه ، مع أنّ الاستحباب لو كان ثابتاً بذلك، كان في خصوص المرأه بمقتضى هذه الروايه، لا مطلقاً .

واستدلّ بخبر آخر وهو خبر معمر بن عمر عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : «يجزئ من المسح على الرأس موضع ثلاث أصابع وكذلك الرجل (الرجلين)»(١).

وهو مخدوش أولاً : بضعف سنده بمعمر بن عمر، حيث لم يوثقه أحد ، وثانياً : نوقش في دلالته لمخالفته مع فتوى الأصحاب، حتّى الصدوق، كما عرفت ، وثالثاً : انضمام الرجل إلى الرأس حيث لم يفت بذلك فيهما أحدٌ من الفقهاء إلا القول الذي حكاه ناسباً إياه إلى بعض من لا يعتدّ به.

غايه الأمر بعدما عرفت من كون الاجزاء فى مقابل الأقل لا الأزيد، يكون الجمع بينه وبين الأخبار هو الحمل على الاستحباب، كما لا يخفى.

ومثله الخبر الذى رواه فى «المستدرک» نقلاً عن الكشى عن يونس، قال:

«قلت لحريز يوماً يا أبا عبدالله كم يجزيك أن تمسح من شعر رأسك فى وضوءك للصلاه؟ قال: بقدر ثلاث أصابع، وأومى بالسبابه والوسطى والثالثه، وكان يونس يذكر عنه فقهاً كثيراً» (١).

ومما ذكرناه يظهر الجواب عن بعض من اختار التفصيل بين الصلوات بملاحظه نصوص الأخبار مثل خبر الصدوق الذى نقله النورى فى «المستدرک» عن «الخصال» بسنده عن جابر الجعفى عن أبى جعفر عليه السلام، قال: «المرأه لا تمسح ما تمسح الرجال، بل عليها أن تلقى الخمار عن موضع مسح رأسها فى صلاه الغداه والمغرب وتمسح عليها، وفى سائر الصلوات تدخل اصبعها فتمسح على رأسها، من غير أن تلقى عنها خمارها» (٢).

فى المراد من المسح بثلاث أصابع

لعدم علمنا بحكم مسح الرأس فى المرأه فى صلاتى الغداه والمغرب، هل هو المسمى لو قلنا فى الرجال بذلك، أو بثلاث أصابع فتكون المرأه فى خلافه، أو كان المقصود هو إفهام التفاوت مع الرجال من جهه إلقاء الخمار للنساء دونهم؟ لكنّه بعيد، هذا، وقد ذهب العلّامه والشهيد والمحقق فى هذا الخبر على تأكّد المسح بثلاث أصابع فى النساء لصلاتى الغداه والمغرب، وأمّا صاحب الجواهر على تأكّد الترتيب من الصبح أولاً ثمّ المغرب ثمّ سائر الصلوات.

وكيف كان، فلا إشكال عندنا فى ثبوت استحباب المسح بثلاث أصابع سواء كان فى الرجال أو النساء، دون الوجوب.

١- مستدرک الوسائل: أبواب الوضوء، الباب ٢٢، ح ١.

٢- مستدرک الوسائل: أبواب الوضوء، الباب ٢٢، ح ٢.

غايه الأمر يكون الحكم المذكور فيهنّ أقوى، خصوصاً للصلاطين، عملاً بمفاد جميع هذه الأخبار، وأنت ترى أنّ المصنّف أيضاً قال به عَرَضاً بقوله: بقدر ثلاث أصابع .

فرع: ثمّ لو قلنا بحكم المسح بثلاث أصابع وجوباً أو استحباباً، فهل المراد هو عرض نفس الأصابع، أو مقدارها ولو باصبع واحده، أو عرض الممسوح وهو

الرأس، بأن يكون مقدار عرض الممسوح ثلاث أصابع، أو أنّ المقصود طول الأصابع الثلاث؟ وجوه: والشيخ الأنصاري قدس سره مال إلى كون المراد هو عرض الممسوح أو الأعمّ منه وغيره .

كما أنّ الأ-كثريين ذهبوا إلى الأوّل، كما عليه الآملي، خلافاً لظاهر كلام المصنّف و«الجواهر» كما هو المنصور عندنا، من أنّ المراد هو مقدار ثلاث أصابع عرضاً أى عرض الماسح لا الممسوح، مع ملاحظه عرض الممسوح أيضاً بذلك القدر، وفي طول الممسوح بما يوجب صدق مسمّى المسح وإمرار اليد، وذلك بلحاظ الجمع بين الخبرين والاعتبار المتعارف في المسح .

فأمّا الخبران فهما خبر زراره حيث ورد فيه : «أنّ تمسح مقدّمه قدر ثلاث أصابع»^(١)، كما يوافق هذا المضمون مع ما هو الموجود في خبر يونس حيث قال حريز له: بقدر ثلاث أصابع فيفهم من قوله إنّه قصد عرض الماسح ، والخبر الآخر هو لمعمر بن عمر فقد ورد فيه قوله: «موضع ثلاث أصابع»^(٢) الظاهر في كون المراد هو عرض الممسوح.

فمع انضمام الاعتبار في المسح من وقوعه من الفوق بمرور اليد بما يتحقّق به مسمّى المسح، يتمّ المطلوب، فعلى هذا يعمل بالاستحباب حتّى لو مسح بذلك المقدار على النحو الخاص باصبع واحده أو باصبعين مثلاً، وهو أمر متعارف عرفي.

١- وسائل الشيعه: الباب ٢٤، أبواب الوضوء، الحديث ٣.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٤، أبواب الوضوء، الحديث ٥.

كما قد يؤيد ما احتملناه أنه قد أُضيف في خبر معمر الرجل إلى الرأس، حيث لا إشكال في الرجل من جهة الطول، وأنه لابد من الاستيعاب، فلا بد أن يلاحظه بالعرض، وكذلك يكون في الرأس أيضاً، وهو الذي اختاره السيد الاصفهاني قدس سره في «الروائع» .

ثم لو قلنا بكون الواجب من المسح هو المسمى، كما اخترناه، فيكون المسح

بثلاث أصابع مستحباً، لكنّه إذا أتى مع عمل واحد من المسح، يكون هذا أفضل أفراد الواجب، أى واجباً كان مشتملاً على ذى المزيه سواء كان العمل وقع دفعه أو تدريجاً وبلا فصل، لا أن يكون ذلك العمل مشتملاً على امثالين من واجب و مندوب، لأنه خلاف المتفاهم العرفي منه، كما لا يخفى .

ثم لو قلنا بوجوب المسمى، واستحباب ثلاث أصابع، فما هو حكم الزائد عنهما، هل يعدّ حراماً أو مكروهاً أو مباحاً ؟

والظاهر عدم وجود دليل على الكراهه، كما عليه البعض، كما في «الجواهر»، فيدور الأمر بين الحرمة والإباحه، فنقول: إن أتى بالزيادة من دون قصد زياده وإدخال شيء في الدين والشريعة، فلا حكم له، فيكون مباحاً، وإن أتى به بقصد التشريع، فيكون حراماً.

ولو نوى ذلك في ابتداء العمل، فهل يوجب إفساد العمل أم لا ؟

والظاهر نعم، لو قلنا بأنّ غير المسح عمل واحد ووقع دفعه .

وأما لو لم يكن كذلك، فقد يمكن القول بالصحة، إلا أنه خلاف الاحتياط لكونه واقعاً في عمل عبادى، ومن هنا يظهر حكم نيه التشريع في الأثناء، فالقول بالاحتياط لا يخلو عن قوه، خصوصاً مع ملاحظه وجود استصحاب الحدث عند الشك، وقاعده الاشتغال للمحصّل والمحصّل، كما لا يخفى .

ويختصّ المسح بمقدم الرأس، ويجب أن يكون بنداوه الوضوء، ولا يجوز استئناف ماءٍ جديدٍ له (١).

(١) لا- إشكال ولا- خلاف عند الفقهاء قديماً وحديثاً، في لزوم وقوع المسح الواجب والمستحبّ على مقدم الرأس، بل في «الخلاف» و«كشف اللثام» الإجماع عليه، بل في «الانتصار» أنّه بما انفردت به الإمامية، خلافاً للعامّة، حيث لا يوجبون ذلك.

في محلّ المسح من الرأس

والدليل عليه _ مضافاً إلى الإجماع بكلا قسميه _ الأخبار المستفيضة المعتبرة: منها: خبر محمّد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «مسح الرأس على مقدمه» (١)، مثله خبره الآخر (٢).

ومنها: خبر حماد بن عيسى عن بعض أصحابه عن أحدهما عليه السلام في حديثٍ قال: «يرفع العمامه بقدر ما يدخل اصبعه، فيمسح على مقدم رأسه» (٣).

ومنها: على احتمال خبر حسين بن عبد الله، منها قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يمسح رأسه من خلفه وعليه عمامه باصبعه أيجزيه؟ فقال: نعم» (٤).

بناءً على أن يكون المراد دخول الاصبع من خلف الرأس في داخل العمامه، ووقوع المسح على مقدم رأسه كما قلناه سابقاً، بل الشيخ الطوسي احتمله أيضاً، منها: خبر داود وزراره عن الباقر عليه السلام، في حديثٍ من حكاية وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله: «ومسح مقدم رأسه» (٥).

- ١- وسائل الشيعه: الباب ٢٢، أبواب الوضوء، الحديث ١.
- ٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٢، أبواب الوضوء، الحديث ٢.
- ٣- وسائل الشيعه: الباب ٢٢، أبواب الوضوء، الحديث ٣.
- ٤- وسائل الشيعه: الباب ٢٢، أبواب الوضوء، الحديث ٤.
- ٥- وسائل الشيعه: الباب ١٥، أبواب الوضوء، الحديث ٢.

ورواه الصدوق مرسلًا، إلا أنه قال: «وتمسح على مقدم رأسه».

منها: خبر زراره قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: المرأه يجزيها من مسح الرأس أن تمسح مقدمه قدر ثلاث أصابع» (١)، الحديث، وغير ذلك من الأخبار الدالة على هذا المعنى.

فبذلك تقيّد الأخبار المطلقة، التي دلت بإطلاق على كون المسح بالرأس كما في الموضوعات البيانية وغيرها، مثل خبر داود بن فرقد في حديث عن الصادق عليه السلام: «وتمسح برأسك ورجليك» (٢).

وخبر بكير بن أعين في حديث: «ثم مسح بفضله يديه رأسه ورجليه» (٣).

وغيرهما، وكذلك الأخبار التي تدل على كون المسح (ببعض الرأس) من تفسير الآيه، أو التعبير (بشيء من رأسك)، مثل خبر زراره بقوله في حديث: «إن المسح ببعض الرأس لمكان الباء» (٤).

وحديث زراره وبكير في حديث، بقوله: «وإذا مسحت بشيء من رأسك» (٥).

ومثلها ما نقلناه عن «تفسير العياشي» سابقاً.

هذا، وقد وردت أخبار تفيد أن المراد من البعض هو المقدم من الرأس لا مطلقاً، حتى يشمل الجانبين، أو هما مع المؤخر، فما دلت على كفايه المسح على المؤخر والمقدم تحمل على التقيّه وتطرح مثل خبر أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام: «في مسح القدمين ظاهرهما وباطنهما...» (٦).

١- وسائل الشيعة: الباب ٢٤، أبواب الوضوء، الحديث ٣.

٢- وسائل الشيعة: الباب ١٥، أبواب الوضوء، ح ١.

٣- وسائل الشيعة: الباب ١٥، أبواب الوضوء، الحديث ٤.

٤- وسائل الشيعة: الباب ٢٣، أبواب الوضوء، الحديث ١.

٥- وسائل الشيعة: الباب ٢٣، أبواب الوضوء، الحديث ٤.

٦- وسائل الشيعة: الباب ٢٣، أبواب الوضوء، الحديث ٧.

وشواهد التقيه موجوده فيه، كما حملة الشيخ عليها.

ومثله خبر حسين بن أبى العلاء: «امسح الرأس على مقدمه ومؤخره» (١)،

فالمسأله فى ذلك واضحه جداً .

والذى ينبغى أن يبحث عنه هو أنه بعد الفراغ عن أن المسح يكون على مقدم الرأس ولا- يجزى غيره، هل المراد منه هو ربع الرأس الواقع فى سمت الجبهة، أو المراد هو النصف المقابل، فىكون مقابله هو النصف الأخير، كما احتمله بعض على ما نقله السيد فى «الروائع»، أو كان المراد منه هو خصوص الناصيه، وهى الشعر الواقع بين التزعتين إلى قصاص الشعر؟، وجوه وأقوال: والأقوى هو القول الأول، كما عليه المشهور، وجميع المتأخرين، خلافاً لظاهر «الفقيه» و«السرائر» و«المعتبر» و«التذكرة» وغيرها الذاهبين إلى القول الثالث ومستندهم على ذلك هو تفسير بعض أهل اللغة مثل «المصباح المنير» والبيضاوى و«القاموس» _ وإن كان فى الأخير كون الناصيه أحد معانى مقدم الرأس _ وبعض النصوص المصرح فيها بالمسح على الناصيه، مثل خبر زراره فى حديث عن أبى جعفر عليه السلام «وامسح ببله يميناك ناصيتك» (٢) الحديث .

وخبر عبدالله بن الحسين عن أبيه فى حديث عن الصادق عليه السلام: «وإذا كان الظهر والعصر والمغرب والعشاء تمسح بناصيتها» (٣) .

ولكن الإنصاف أنه إذا دار الأمر بين تقييد مطلقات مقدم الرأس _ الذى كان مفهومه أوسع من الناصيه، فيجعل الأمر على المسح بالناصيه باقياً على ظهوره من الوجوب _ وبين أن يتصرف فى هيئه أمر هذين الخبرين، ويحمل على

-
- ١- وسائل الشيعه: الباب ٢٢، أبواب الوضوء، الحديث ٦.
 - ٢- وسائل الشيعه: الباب ١٥، أبواب الوضوء، الحديث ٢.
 - ٣- وسائل الشيعه: الباب ٢٣، أبواب الوضوء، الحديث ٥.

الاستحباب بالناصيه، كان الثانى اولى من الاول لجهات عديده : أولاً : لمساعدته فهم العرف، بأنّ مقدّم الرأس يكون مفهومه أوسع من الناصيه، وكان ذكرها فى بعض الموارد من جهه كون الغالب وقوع المسح على الناصيه، لكونها فى متناول يدى الماسح نوعاً ، ولعلّ تفسير أهل اللغه بذلك، كان بملاحظه هذه الجهه .

وثانياً : يفيد ظاهر خبر عبد الله بن الحسين أنّ المسح بجميع الناصيه واجب على المرأه، وهو خلاف الإجماع، بخلاف حمله على الاستحباب، حيث لا إجماع على عدم استحبابه.

وهذا منقول عن الشيخ فى «طهارته» وعن الآملى، لكنّه لا يخلو عن تأمل، لأنّه قد عرفت منّا سابقاً أنّ القائل بالاستحباب لا يقول بأزيد من ثلاث أصابع، فعدم القول بغيره يدلّ على وجود الإجماع فيه ، مع أنّ المسح على الناصيه يمكن أن يكون المراد هو الأعمّ، بحيث يشمل بعضها، لا أن يكون خصوص الجميع مراداً، فهذا الإشكال غير وارد .

وثالثاً : برغم صحّه سند خبر زراره، إلّا- أنّه حيث كان قبله مشتملاً على الحكم المتعلّق بمقدم الرأس، ثمّ إنّ فعل الإمام كان حكاية عن عمل جدّه، ثمّ ورد ذاك الحكم فى ذيله، يفهم أنّه كان من جهه بيان لزوم كون مسح المقدم بيّله اليمنى، لا لزوم وقوع المسح بالناصيه حتّى يعارض تلك المطلقات .

وأما خبر الحسين، فإنّه مضافاً إلى عدم معلوميته اعتبار سنده، أنّه لم نسمع بفتوى من أصحابنا أفتى بمضمونه من الوجوب والتفصيل بين صلاه الغداه وغيرها من الفرائض، فلا بدّ من الحمل على الاستحباب، كما عليه الفتوى .

ثمّ إنّ ذكر المحقّق قدس سره أنّ الواجب كون مسح الرأس بنداوه الوضوء، ولا- يجوز الاستئناف بالماء الجديد ، فما ذكره يختصّ بصوره ما لو كان الإنسان فى حال الاختيار من وجود رطوبه الوضوء فى اليد . وأمّا ما لو اضطرّ من جهه جفاف رطوبه اليد فهو أمر آخر، إذ قد يمكن الذهاب فيه إلى جواز استعمال ماء آخر غير نداوه

الوضوء، كما يجوز الحكم بوجوب الأخذ من رطوبه الحاجب واللحيه، كما سيأتى .

فما ادّعه المصنّف متّفق عليه بين فقهاء الإماميّة، ولا خلاف فيه، إلّا ما نسب للإسكافى، وبرغم ذلك فإنّ كلامه لا يفيد الخلاف مطلقاً، بل ظاهر كلامه هو

صوره الاضطرار، وإليك نصّ كلامه كما نقله «الجواهر» عن «المختلف» حيث قال: «إذا كان بيد المتطهّر نداوه، يستبقيها من غسل يديه ومسح يمينه رأسه ورجله اليمنى، ويده اليسرى رجله اليسرى، ولو لم يستبق ذلك أخذ ماءً جديداً لرأسه ورجليه» انتهى كلامه .

فإنّ ذيل كلامه صريحٌ فيما قلناه ، فدعوى الاتّفاق فى صوره الاختيار لا يكون ببعيد، مع أنّ مخالفته مع معلوميه نسبه غير قادح بالإجماع .

خلافاً للعامّه حيث يوجبون المسح بالماء الجديد، إلّا مالك حيث جوزه .

وكيف كان، فالدليل على المختار _ مضافاً إلى وجود الإجماع بكلا قسميه _ هو إمكان الاستظهار من آيه الوضوء، بحسب ظهور فهم العرف، من كون المسح يكون بالرطوبه الباقيه فى اليد، خاصّه وأنّ إثبات وجوب كون المسح بالماء الجديد، يعدّ مخالفاً لسياق الآيه، لوضوح أنّه لو كان هذا المعنى لازماً، للزم التنبه عليه فى الآيه، خاصّه وأنّ الآيه الشريفه بظهورها غير مفيده لإفهام جواز المسح بالماء الجديد، فعدمه دليل على عدم الوجوب.

وأما دلالة الآيه على عدم الجواز فإنّ إثباته مشكل، إلّا من جهة الظهور العرفى الذى قد عرفت وجوده فى الجملة .

كما أنّه يمكن الاستدلال على القول المختار بدلاله الأخبار المستفيضه عليه، فلا بأس بالإشاره إليها: منها: صحيح زراره، عن أبى جعفر عليه السلام ، فى حكايه وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله فى حديث: «ومسح مقدم رأسه وظهر قدميه ببله يساره وتبعه بله يميناه» (١) الحديث .

فى اعتبار كون مسح الرأس بنداوه الوضوء

لا- يقال : إنه كان لمسح الرجلين للإشارة إليه بعدهما لا- لمسح الرأس ، لأننا نقول: إنه مخدوش بوجهين : أولاً : بظهور لفظ التبعية، أنه كان بعد مسح الرأس بالبله .

وثانياً : إنه لو كان قد مسح الرأس بالماء الجديد، فلا يمكن مسح الرجل بتلك الرطوبة، لاختلاطهما بالماء الخارج المضّر للرجل على الفرض ، فثبت أنّ مفروض الخبر كان في مورد قد مسح الرأس بالرطوبة الباقية، كما لا يخفى .

ومنها: خبر زراره وبكير: «ثم مسح برأسه وقدميه ببلل كفه، لم يحدث لهما ماءً جديداً»^(١) ، الحديث .

ومنها: خبر بكير بن أعين عن أبي جعفر عليه السلام ، في حديث: «ثم مسح بفضله يديه رأسه ورجليه»^(٢) .

ومنها : خبر عمر بن أذينة عن الصادق عليه السلام ، في حديث: «ثم امسح رأسك بفضله ما بقى في يدك من الماء ورجليك إلى كعبيك»^(٣) الحديث .

ومنها : خبر زراره عن الباقر عليه السلام ، في حديث: «ثم يمسح بما بقى في يده رأسه ورجليه ولم يعدهما في الإناء»^(٤) .

فإنّه مضافاً إلى الحكم بالمسح به، قد ذكر نفى العود إلى الماء الموجود في الإناء .

ومنها : خبر محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام ، في حديث: «ثم مسح رأسه ورجليه بما بقى في يديه»^(٥) .

١- وسائل الشيعة: الباب ١٥، أبواب الوضوء، الحديث ٣.

٢- وسائل الشيعة: الباب ١٥، أبواب الوضوء، الحديث ٤.

٣- وسائل الشيعة: الباب ١٥، أبواب الوضوء، الحديث ٥.

٤- وسائل الشيعة: الباب ١٥، أبواب الوضوء، الحديث ٦.

٥- وسائل الشيعة: الباب ١٥، أبواب الوضوء، الحديث ٧.

منها : خبر أبي عبيده الحذاء عن الباقر عليه السلام : «ثم مسح بفضله الندى رأسه ورجليه» (١).

ومنها : خبر زراره عن الباقر عليه السلام ، في حديثٍ : «ثم مسح ببقية ما بقى في يديه رأسه ورجليه ولم يعدهما في الإناء» (٢).

ومنها : خبر بكير وزراره عن الباقر عليه السلام ، في حديثٍ : «ثم مسح رأسه وقدميه إلى الكعبين بفضل كفيه لم يجد ماءً» (٣).

فدلالتة على المطلوب أوضح من بقیته الأخبار .

ومنها: خبر أبي بصير في حديثٍ : «فليمسح رأسه من بلل لحيته» (٤).

بل قد يمكن الاستظهار لذلك، بالأخبار التي دلت على أخذ الماء من اللحية والحاجب وأشفار العين، للمسح عند الجفاف أو النسيان، وهو مثل خبر خلف بن حماد عمّن أخبره عن الصادق عليه السلام ، قال : «قلت له : الرجل ينسى مسح رأسه وهو في الصلاة ؟ قال : إن كان في لحيته بلل فليمسح به . قلت : فإن لم يكن له لحيه ؟ قال : يمسح من حاجبه أو أشفار عينيه» (٥).

ومن الواضح أنّه لو كان يجوز أخذ الماء من الخارج، لكان ينبغي ذلك في مثل المورد، وبرغم ذلك لم يجوز إلاّ الأخذ ممّا عرفت .

ومنها: خبر الحلبي عن الصادق عليه السلام ، في حديثٍ : «ويكفيك من مسح رأسك أن تأخذ من لحيتك بللها إذا نسيت أن تمسح رأسك فتمسح به مقدم رأسك» (٦).

١- وسائل الشيعة: الباب ١٥، أبواب الوضوء، الحديث ٨.

٢- وسائل الشيعة: الباب ١٥، أبواب الوضوء، الحديث ١٠.

٣- وسائل الشيعة: الباب ١٥، أبواب الوضوء، الحديث ١١.

٤- وسائل الشيعة: الباب ٢١، أبواب الوضوء، الحديث ٩.

٥- وسائل الشيعة: الباب ٢١، أبواب الوضوء، الحديث ١.

٦- وسائل الشيعة: الباب ٢١، أبواب الوضوء، الحديث ٢.

ومنها: خبر زراره عن الصادق عليه السلام: «في الرجل ينسى مسح رأسه حتى دخل في الصلاة؟ قال: إن كان في لحيته بلل بقدر ما يمسح رأسه ورجليه فليفعل ذلك وليصل» (١) الحديث .

وخبر مالك بن أعين عن الصادق عليه السلام، قال: «من نسي مسح رأسه، ثم ذكر أنه لم يمسح رأسه، فإن كان في لحيته بلل فليأخذ منه ويمسح رأسه، وإن لم يكن

في لحيته بلل فلينصرف وليعد الوضوء» (٢).

بل هو على المطلوب أدلّ، لأنّه حكم بإعادة الوضوء في صورته جفاف اللحية، مع أنّه لو كان الماء الجديد موجوداً لما كان للحكم بالإعادة وجهٌ .

وقد نوقش في دلالة أنّه يمكن أن يكون الحكم بالإعادة من جهة فوات الموالاه بذلك، لا لعدم جواز استعمال الماء الجديد .

لكنّه يرد عليه: بأنّه لو كان ذلك هو الوجه، فلا يكون ذلك منحصرّاً في صورته الجفاف، بل يكون فوات الموالاه مبطلاً حتى مع وجود البلل في اللحية .

اللهم إلا أن يكون ذلك أماره على الجفاف المفوّت للموالاه، فلا يفيدنا حينئذٍ.

منها: ومثله في الدلالة والمناقشه والجواب الخبر الذي رواه الصدوق، قال: «قال الصادق عليه السلام: إن نسيت مسح رأسك فامسح عليه وعلى رجليك من بلّه وضوءك، فإن لم يكن بقي في يدك من نداوه وضوءك شيء، فخذ ما بقي منه في لحيتك وامسح به رأسك ورجليك، وإن لم يكن لك لحيه فخذ من حاجبيك وأشفار عينيّك، وامسح به رأسك ورجليك، وإن لم يبق من بلّه وضوءك شيء أعدت الوضوء» (٣).

١- وسائل الشيعه: الباب ٢١، أبواب الوضوء، الحديث ٣.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢١، أبواب الوضوء، الحديث ٧.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٢١، أبواب الوضوء، الحديث ٨.

فإنَّ الحكم بالإعادة عند عدم بقاء البله مطلقاً، أى سواء كان من جهة فوات الموالاه أو غيره، يدلُّ على المطلوب من كون وجه الحكم بالإعادة هو عدم وجود البله، فتأمل فيه تظهر لك الحال ، منها: خبر أبي بصير الوارد فى النسيان، حيث حكم الإمام عليه السلام بالمسح من بلل لحيته(١).

فمع استفاضه هذه الأخبار الدالَّة على ذلك، لا يبقى مجالٌ لما ذهب إليه الإسكافى أو غيره من فقهاءنا، لعدم وجود دليل يدلُّ على ذلك، إلا دعوى وجود

إطلاق الآيه، وقد عرفت ظهورها فى خلافه، مع إمكان تقييدها بما قد عرفت من الأخبار ، التى كانت دلالة بعضها عليه مردوده، مثل خبر أبي بصير، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن مسح الرأس ، قلت : أمسح بما على يدي من الندى رأسى ؟ قال : لا ، بل تضع يدك فى الماء ثم تمسح»(٢).

وصحيح معمر بن خلاد قال : «سألت أبا الحسن عليه السلام : أيجزى أن يمسخ قدميه بفضله رأسه ؟ فقال : برأسه لا . فقلت : أبعاء جديد ؟ فقال : برأسه نعم»(٣).

وخبر جعفر بن عماره بن أبي عماره قال : «سألت جعفر بن محمد عليهما السلام : أمسح رأسى ببلل يدي ؟ قال : خذ لرأسك ماء جديداً»(٤).

فأما الخبر الثانى (وهو صحيح معمر بن خلاد) فلا يفيدنا، لأنه خارج عمّا نحن بصدد ذكره، وهو مسح الرأس، لأنَّ السؤال كان فيه عن مسح القدمين بفضله ما قد مسح الرأس به .

ولكنه يفيدنا من جهة أنه قد فرض فيه وجود البله على الرأس، هذا فضلاً عن صحه سنده.

فى اعتبار كون مسح الرأس باليد

- ١- وسائل الشيعة: الباب ٢١، أبواب الوضوء، الحديث ٩.
- ٢- وسائل الشيعة: الباب ٢١، أبواب الوضوء، الحديث ٤.
- ٣- وسائل الشيعة: الباب ٢١، أبواب الوضوء، الحديث ٥.
- ٤- وسائل الشيعة: الباب ٢١، أبواب الوضوء، الحديث ٦.

وأما الحكم بلزوم استعمال ماء جديد في مسح القدمين، فهو حكم آخر سيأتى الحديث عنه في محلّه بإمكان حملته على التقيه، كما قد يؤيد الحمل على التقيه إشاره الإمام عليه السلام بالرأس في الجواب عنه نفيًا وإثباتًا .

وهذا بخلاف الخبر الأوّل والثالث، حيث يكون موردهما لخصوص الرأس، إلّا أنّ الإشكال في سندهما من جهه ضعفهما وأنهما غير منجبرين بعمل الأصحاب .

بل قد يشتد ضعفه إعراض الأصحاب عنهما حتّى عن مثل ابن الجنيد، إذ الأوّل منهما قد نهى عن المسح بالندى مع عدم وجود قائل به، وابن الجنيد ذهب

إلى القول بالجواز لا الحرمة، كما أنّ الثاني منهما أيضاً قد أهمله الأصحاب من جهه الأمر بالأخذ من الماء الجديد، الظاهر في الوجوب، فلم يلتزم به أحد.

فلا بدّ إمّا من طرحهما، أو حملهما على التقيه، والثاني أولى، كما لا يخفى .

ثمّ لا يخفى عليك أنّ المستفاد من مضامين الأخبار الكثيره، لزوم كون الماسح هو اليد، هذا فضلاً عن الظهور العرفى المستفاد من قوله تعالى: «وَأَمْسِيْ حُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ»، لاسيّما مع تصديرها بقوله: «فَاغْسِلُوا وُجُوْهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ» فإنّه يفهم كون المسح باليد، هذا فضلاً عن أنّ إطلاق لفظ المسح يبادر إلى الذهن كونه واقعاً باليد، كما لو قيل: امسح رأس اليتيم، فإنّ المتبادر منه هو كون المسح باليد .

ثمّ إنّ الأخبار المستفيضه تدلّ على ذلك: منها: خبر زراره بقوله: «ومسح مقدم رأسه وظهر قدميه ببّله يساره وبقية بّله يمناه»^(١)

ومنها: خبر بكر بن أعين في قوله: «ثمّ مسح بفضله يديه رأسه ورجليه»^(٢) .

١- وسائل الشيعه: الباب ١٥، أبواب الوضوء، الحديث ٢.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٥، أبواب الوضوء، الحديث ٤.

ومنها: خبر عمر بن أذينة: «ثم امسح رأسك بفضل ما بقى فى يدك من الماء» (١).

ومنها: خبر زراره وبكير: «ثم مسح رأسه وقدميه إلى الكعبين بفضل كفيه» (٢). وغير ذلك من الأخبار الواردة الدالّة على الحكم المذكور.

ثم إنّه هل يجب كون المسح باليد اليمنى أم أنّه يستحب ؟

المشهور ذهبوا إلى استحباب ذلك ، بل نقل فى «الحدائق» الإجماع على الاستحباب.

ولكن المحكى عن ظاهر الإسكافى، وعن بعض متأخري المتأخرين، بل فى «العروه» قال : الأحوط أن يكون باليمنى، ووافقهم أصحاب التعاليق .

والذى يدلّ عليه صحيحه زراره (٣) التى مرّت الإشارة إليها، فهى تدلّ على المطلوب من جهتين: أحدهما: قوله : «ومسح مقدم رأسه وظهر قدميه ببله يساره وبقية ببله يمناه»، حيث أنّ ظهور لفظ (البقيه) لا- يبعد أن يكون بلحاظ كون مسح القدمين بعد الرأس بالنسبة إلى الرجل اليمنى .

فى اعتبار كون مسح الرأس بمادون الزند

وثانیهما: قوله: «تمسح ببله يميناك ناصيتك»، حيث أنّه يوجب تقييد سائر المطلقات، خصوصاً مع صحه سنده ، فالأحوط الذى لا يترك هو وجوب المسح باليد اليمنى، كما عليه أكثر المتأخرين، ومن هنا فإنّه يصعب إثبات إعراض الأصحاب.

ثم بعد الفراغ عن إثبات وجوب كون المسح باليد اليمنى، نقول: لا إشكال فى كون المسح لا بدّ أن يكون بما دون الزند من اليد، لأنّه المتعارف فى الأذهان، لكن البحث فى أنّ الوجوب منحصرٌ فى كونه بالكفّ، أو يجوز بالأصابع، أو يجوز وقوعه بأحدهما تخيراً، ولكن الأولى أن يكون بالأصابع وذلك بحسب فهم العرف.

١- وسائل الشيعه: الباب ١٥، أبواب الوضوء، الحديث ٥.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٥، أبواب الوضوء، الحديث ١١.

٣- وسائل الشيعه: الباب ١٥، أبواب الوضوء، الحديث ٢.

وجوه: هذا الأخير هو الأقوى ، والوجه في ذلك دلالة الأخبار على جواز أحدهما، جمعاً بين أخبار الأصابع بقوله عليه السلام في خبر حمّاد: «يرفع العمامه بقدر ما يدخل اصبعه فيمسح على مقدم رأسه» (١).

وخبر حسين بن عبدالله بقوله: «عن الرجل يمسح رأسه من خلفه وعليه عمامه باصبعه أجزيه ذلك؟ قال: نعم» (٢).

وخبر آخر للحسين بن عبدالله في حديث: «ليدخل اصبعه» (٣).

وخبر زراره في حديث: «أن تمسح مقدمه قدر ثلاث أصابع» (٤).

وخبر معمر بن عمر في حديث: «يجزى من المسح على الرأس موضع ثلاث

أصابع وكذلك الرجل» (٥).

كما وردت أخبار تفيد كفايه المسح بالكف: منها: خبر بكير وزراره في حديث: «ثم مسح رأسه وقدميه إلى الكعنين بفضل كفيه» (٦).

منها: حديث آخر لبكير وزراره بقوله: «ثم مسح رأسه وقدميه ببلل كفه لم يحدث لهما ماءً جديداً» (٧) الحديث .

فإن مقتضى الجمع بين الطائفتين من الأخبار، هو ما ذكرنا من أولويه استعمال الأصابع وذلك لكثرة الأخبار المشتمله، ومساعدته ظهور العرفى لذلك .

ثم إنه هل يجب أن يكون المسح بباطن الكف والأصابع أم يجوز بها وبظاهرها؟

١- وسائل الشيعة: الباب ٢٢، أبواب الوضوء، الحديث ٣.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٢٢، أبواب الوضوء، الحديث ٤.

٣- وسائل الشيعة: الباب ٢٤، أبواب الوضوء، الحديث ٢.

٤- وسائل الشيعة: الباب ٢٤، أبواب الوضوء، الحديث ١٣.

٥- وسائل الشيعة: الباب ٢٤، أبواب الوضوء، الحديث ٥.

٦- وسائل الشيعة: الباب ١٥، أبواب الوضوء، الحديث ١١.

٧- وسائل الشيعة: الباب ١٥، أبواب الوضوء، الحديث ٣.

الأقوى هو الأوّل، لأنّه المتبادر عند العرف من لفظ (المسح)، حيث إنّهُ ينصرف لدى الإطلاق إلى ما هو المعمول والمتعارف، فيعدّ ظهوراً عرفياً وقد ثبت في الأصول حجّيته.

في اعتبار كون مسح الرأس بباطن الكفّ والأصابع

وما قاله الشيخ الأنصاري قدس سره ، بأنّ التبادر في مثل ذلك، كان لوجود الغلبة خارجاً، فلا يوجب رفع اليد عن المطلقات . نعم ، لو أوجب الشكّ فيه فلا بدّ من الاحتياط الجارى في مثل الصلاة .

فغير سديد عندنا، لأنّه فرق بين ما لو كان الانصراف من جهه غلبه الوجود وقتله، وبين ما يكون من جهه الظهور العرفي في حاقّ اللفظ، يعنى بأن كان مفهوم اللفظ عند العرف مقيّداً بجهه خاصّه، بخلاف بعض ألفاظ آخر، كما ترى في مثل مفهوم المسح والغسل، حيث أنّ العرف يفرّق فيهما بين الإطلاق والتقييد بجهه خاصّه، فإنّه إذا قيل: امسح رأس اليتيم بيدك، فإنّه بحسب مقتضى مفهوم اللفظ يستفاد كون المسح يجب أن يكون بباطن الكفّ والأصابع لا بظاهرهما، بخلاف

ما لو قيل اغسل رأس اليتيم، فإنّه لا يستفاد منه لزوم الغسل بخصوص اليد، ومن هنا لو صبّ عليه الماء وغسله من دون مباشره اليد لصدق عليه الغسل وكان كافياً، فمثل هذا التفاوت والتبادر يوجب الانصراف للإطلاقات، وعدم كونها حجّه بإطلاقها.

فظهر ممّا ذكرنا أنّ مقايسه الشيخ لتأييد كلامه بين المسح والغسل، ممّا لا يخلو عن مسامحه .

وهكذا أثبت أنّ الدليل على ما ذكرنا من لزوم كون المسح بباطن الكفّ والأصابع، هو نفس إطلاق لفظ المسح ، مضافاً إلى أنّ ظهور الأخبار في نفس لفظ الكفّ والأصابع هو هكذا، لاسيّما في الأوّل منها إذ الكفّ لا يطلق على ظهر اليد، وإن كان شمول إطلاق الأصابع على كلا الطرفين غير خاليه عن القوّه، لولا ظهور كلمه المسح في خلافه، كما عرفت.

فحينئذٍ لو عجز الناس عن استعمال باطن الكفّ والأصابع لمرضٍ ومانعٍ آخر نحوه، فهل يجوز المسح بظاهرهما، أو ينتقل إلى الذراع، أو يسقط المسح في خصوص المتعذر ويأتي بالباقي، أو يسقط الوضوء بالكلّ وينتقل الحكم إلى التيمّم؟

والذى ينصرف إلى الذهن في مثل هذه الأمور، هو الرجوع إلى ميسور الشيء، وميسوره عند العرف يكون هو المسح بالظهر لا الذراع، بعد الاتفاق على عدم سقوط الوضوء بمعذوريه بعض الأجزاء، ولا سقوط أصل مسح الرأس بتعذر المسح بباطن الكفّ.

نعم، قد يظهر عن «الذكرى» عدم الالتزام بوجوب الترتيب، وجعل المسح بالظاهر أولى، ثم الذراع.

لكنه خلاف ظاهر فتاوى الفقهاء، وصريح صاحب الجواهر والآملى و«العروه» وأصحاب التعاليق عليها كما لا يخفى .

نعم، لو تعذر المسح بالظاهر أيضاً لمرضٍ ونحوه، فينتقل الحكم إلى الذراع،

لأنه الميسور في ذلك، كما ورد في الخبر بأنّ الميسور لا يسقط بالمعسور .

مضافاً إلى كونه مورداً لجريان استصحاب وجوب المسح ولو بالذراع، والإجماع على عدم سقوط الوضوء بالتعذر، كما هو واضح .

مسح الرأس / في اعتبار جفاف الممسوح

ثمّ إنّه هل يعتبر كون الرطوبة والنداوه حال المسح بحيث يوجب تأثر الممسوح وبالله، أم يكفي وجود نداوه الوضوء أو قطرات منها تقطر من الماسح على الممسوح ثم يمرر يده عليها أم لا؟

الظاهر المستفاد من الأخبار هو الأوّل، لأنّه كان قد ورد فيها قوله: «فامسح بيدك ونداوه يدك من الوضوء رأسك» فهذا القول صريح في لزوم وجود النداوه بحيث يتأثر الممسوح بها، وهكذا يتمّ الحكم بعد مراجعته لسان الأدلّة وفتاوى الأصحاب، ويفيدان عدم كفايه وجود النداوه من الوضوء ولو بالتقطير .

كما أنّ الظاهر من الأخبار، لزوم كون تأثير الممسوح بنداوه الوضوء في

الماسح، لأنه قد ورد في قوله: «بفضل ما بقى في يدك من النداهه»، حيث يكون ظاهراً في وجود الرطوبة فيها، وإلا لو لم يكن كذلك لما يصدق كون المسح حصل وتمّ بنداوه الوضوء، وهو واضح لمن تأمل .

ثم إنّه هل يجب أن يكون الممسوح جافاً بحيث يتأثر بنداوه الوضوء، أم لا؟

ذهب إلى الثانى العلامة فى «المختلف» ونقل ذلك عن والده، ووافقه فيه صاحب الجواهر والشيخ الأنصارى والآملى، وصاحب «العروه» وكثير من أصحاب التعاليق _ وإن كان فى «العروه» بأنه يكفى أن يكون الممسوح متأثراً بالنداهه ولعلّ هذا الكلام كان أوسع من تعبير العلامة ومن تبعه ولذا استشكل عليه الحكيم قدس سره _ .

والقول الثالث هو التفصيل: فذهب بعض إلى التفصيل بين ما لو كانت الرطوبة للماسح غالبه على الرطوبة فى الممسوح، فيجوز وإلا فلا، خلافاً للمحقق فى «المعتبر» وابن إدريس فى «السرائر» حيث جوّزا ذلك، ولو كان مع الرطوبة،

بحيث لو كان الشخص قد توسط الماء وأراد أن يتطهر ويتوضأ، فإنه يصح ويجوز له أن يغسل وجهه ويديه، ثم يخرج ويمسح رجله برغم وجود الرطوبة عليها .

والقول الرابع هو لابن الجنيد: وهو أنه يجوز مسح الرجل حال كون القدم فى الماء فيمسحه دون أن يخرج من الماء.

وهذا أردأ الوجوه، لعلّه أفتى بذلك بحسب مبناه من جواز المسح بالماء الجديد .

مع ذلك قد عرفت خلافة من ظاهر كلامه، فلا يعبأ بهذا القول .

أمّا القول الأوّل فإنه قد استدللّ عليه بأنه لا بدّ أن يكون المسح بالنداهه خالصاً من دون أن يختلط مع ماء الخارج، فلا إشكال فى أنّ المسح كذلك يوجب عدم صدق الخلوص فى نداوه الوضوء ؛ إلا أن يكون على نحو يكون مستهلكاً فيه، بحيث لا يصدق فيه كون رطوبه الممسوح داخلاً فيه .

فمجرد صدق كون المسح بالنداهه، غير كافٍ، لما قد عرفت من نهى بعض

الأخبار عن الماء الجديد، ولا فرق في ذلك بين أن يجعل الرجل الماء الخارجى على يده أو يدخل يده فى الماء، كما لا يخفى .
 كما لا يكفى فى ذلك صدق كونه مسحاً بالنداوه، كما قاله البعض، حتى يقال إنه صادق حتى مع وجود رطوبه الممسوح، لما
 قد عرفت من اعتبار الخلوص فى النداوه، مضافاً إلى المسح به ، ومما ذكرنا ظهر فساد وجه قول المفصّلين، لأنهم إن قصدوا
 بالتفصيل أنّ الرطوبه فى الماسح تكون غالبه على الرطوبه فى الممسوح بحيث توجب استهلاك رطوبه الممسوح عرفاً، فهو
 قريب من القول الأول ، وإن قصدوا بأزيد من ذلك، فهو ممنوع، لأنه لا يساعد مع عدم الاختلاط المستفاد من الأخبار، كما قد
 عرفت .

مسح الرأس / فيما لو توضع على نحو الارتماس

كما ظهر فساد ما قيل فى وجه الجواز مع الاختلاط، بأنه يصدق المسح فيشملة الإطلاقات، ولأنه لم يصدق عرفاً أنه استأنف ماءً
 جديداً، على أنه لو كان ممنوعاً لكان ينبغى المنع من الوضوء فى موضع لا ينفك من الرطوبه والعرق
 كالحمام ونحوه .

ووجه الفساد هو ما قد عرفت، بأن صدق المسح بالنداوه غير كافٍ، لأن الأخبار قد منعت عن إدخال الماء الجديد من ذلك
 يفهم المنع عن مثل العرق فى الحمام، والمسألة واضحة.

مع أنه لو شك كان مقتضى الاحتياط واستصحاب بقاء الحدث، هو عدم حصول الطهاره، كما لا يخفى .

نعم ، يكفى التنشيف ولا يجب التجفيف، يعنى يكفى أخذ الرطوبه والماء أو النداوه المتبقية، وأن فى الجملة يكون الموضع فيه
 نداوه بحسب ذاته، لكنّه يستهلك فى رطوبه الوضوء، وهو كاف فى الصحه ، والله العالم .

ثم إنه لو توضع على نحو الارتماس بأن أدخل يده فى الماء، فحينئذ هل يجب أن تكون النداوه بما يبقى فى اليد حال إخراج اليد
 من الماء، أم يصح ولو كان

ولو جف ما فى يديه، أخذ من لحيته وأشفار عينيه(١).

بالإدخال أو المكث فيه ؟ فيه وجهان ؛

ذهب صاحب الجواهر وجماعه كبيره من الفقهاء إلى الأول، خلافاً للآخرين بكون الارتماس يعدّ غسلاً واحداً فيجوز المسح به مطلقاً.

ولكن الإنصاف أنّ هذه المسألة تعدّ من متفرّعات مسأله أخرى، وهى أنّه لو كانت التيه فى الارتماس دخيلاً فى تجزئه غسله دخولاً- وخروجاً ومكثاً _ كما هو كذلك _ فلا- إشكال فى أنّ الحقّ يكون مع صاحب الجواهر، وإن لم نقل بذلك وعدّ المجموع واحداً بالنسبه، فلازمه جوازه، لكن الأول كان أوفق بالاحتياط فهو أولى .

والظاهر أنّ استمرار إمرار اليد على محلّ الغسل، حتّى وإن كان للاستظهار بكون المسح بما فى اليد من الغسل الواجب أو المستحبّ، كان جائزاً ومطلوباً، ما لم يصل إلى حدّ بحيث يعدّ بحسب العرف خارجاً عن حال الوضوء، فيصير الماء حينئذٍ خارجياً ويضرب بوضوءه.

(١) فى هذه المسأله عدّه فروع :

الفرع الأول : هل يجب أن يكون المسح بخصوص بلّه الكفّ مع الإمكان، فلا-يجوز أخذ الماء من سائر الأعضاء مع الاختيار، حتّى عن اللحية والأشفار أم يجوز لكون الملاك هو كون المسح بنداوه الوضوء، فلا فرق فيه بين اليد وسائر الأعضاء؟

فالمسأله خلافية، ذهب الأكثر من المتقدّمين، بل المتأخّرين والمعاصرين إلى الأول، خلافاً للآخرين كصاحب الموجز وشرحه و«الألفية» و«المسالك» و«الروض» و«المدارك» و«المقاصد العلية» والشيخ الأعظم _ ، وإن أشكل عليه

بعده _ والمحقّق الخميني .

مسح الرأس / فيما لو جف ما فى يديه

والأقوى عندنا هو الأوّل، لصراحه بعض الأخبار فى وجوب الترتيب، وكونها مقيداً للإطلاقات الموجوده فى أخبار أُخرى، وكون القيد وارداً مورد الغالب، وإن كان صحيحاً فى الجملة، إلاّ أنّه لا يوجب الانصراف الذى يضرّ بحكم وجوب الترتيب، مع أنّ ذلك يعدّ جارياً فى الإطلاقات، إذ بحسب النوع كان المسح بالنداوه فى الموضوع فيما إذا كانت النداهه قليله لا مطلقاً حتّى مع بقاء نداوه اليد الذاتيه، فلذلك كان القول بوجوب الترتيب من هذه الجهه أولى، فحيثُ لا بأس بأن نستعرض الأخبار الوارده فى المقام.

أمّا المطلقات فهى عدّه أخبار، منها: خبر مالك بن أعين فى حديث: «من نسى مسح رأسه ثمّ ذكر أنّه لم يمسح، فإن كان فى لحيته بللٌ فليأخذ منه ويمسح به» (١).

فإنّ فى تجويز الأخذ من اللحيه من غير تقييد بجفاف اليد، دال على الجواز، ولو مع بقاء الرطوبه فى اليد .

منها: خبر الصدوق رحمه الله قال: «قال الصادق عليه السلام إن نسيت مسح رأسك فامسح عليه وعلى رجليك من بلّه وضوءك، فإن لم يكن بقى فى يدك من نداوه وضوءك شىء فخذ ما بقى منه فى لحيتك، وامسح به رأسك ورجليك، وإن لم يكن لك لحيه فخذ من حاجبيك وأشفار عينيّك، وامسح به رأسك ورجليك، وإن لم يكن من بلّه وضوءك شىء أعدت الوضوء» .

منها: خبر زراره مثله فى الجملة (٢) .

منها: خبر محمّد بن الفضل فى مكاتبه أبى إسحاق لعلّى بن يقطين فى حديث: «وامسح بمقدّم رأسك وظاهر قدميك من فضل نداوه وضوءك فقد زال ما كنّا

١- وسائل الشيعه: الباب ٢١، أبواب الوضوء، الحديث ٧.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢١، أبواب الوضوء، الحديث ٣.

نخاف منه عليك، والسلام»(١).

منها: خبر الحلبي: «ويكفيك من مسح رأسك أن تأخذ من لحيتك بللها»(٢).

وأما الأخبار المقتيدة فهي عدّه روايات: منها: ما ورد في ذيل خبر الصدوق كما عرفت بتفصيله .

منها: خبر زراره في حديث: «ومسح مقدم رأسه وظهر قدميه ببله يساره وبقيه ببله يمناه، إلى أن قال: وتمسح ببله يمناك ناصيتك»(٣).

منها: خبر خلف بن حماد عمّن أخبره عن الصادق عليه السلام: «قال: قلت له: الرجل ينسى مسح رأسه وهو في الصلاة؟ قال: إن كان في لحيته بلل فليمسح به .

قلت: فإن لم يكن له لحية؟ قال: يمسح من حاجبيه أو أشفار عينيه»(٤).

بناءً على أن يكون تجويز أخذ الماء عن اللحية وغيرها بعد التعذر عن بله الكف، فلازمه عدم الجواز مع الإمكان .

منها: خبر آخر لزراره: «وتمسح ببله يمناك ناصيتك وما بقي من بله يمناك ظهر قدمك اليمنى، وتمسح ببله يسارك ظهر قدمك اليسرى»(٥).

منها: حديث المعراج: «ثم امسح رأسك بما بقي في يدك من الماء ورجليك إلى الكعبين»(٦).

وقد عرفت أنّ مقتضى القاعده هو تقييد المطلقات بالمقتيدات، واحتمال أن يكون التقييد بلحاظ إفهام كون المسح بالنداوه لا بالماء الخارج .

- ١- وسائل الشيعة: الباب ٣٢، أبواب الوضوء، الحديث ٣.
- ٢- وسائل الشيعة: الباب ٢١، أبواب الوضوء، الحديث ٢.
- ٣- وسائل الشيعة: الباب ١٥، أبواب الوضوء، الحديث ٢.
- ٤- وسائل الشيعة: الباب ٢١، أبواب الوضوء، الحديث ١.
- ٥- وسائل الشيعة: الباب ١٥، أبواب الوضوء، الحديث ٢.
- ٦- وسائل الشيعة: الباب ١٥، أبواب الوضوء، الحديث ٥.

مدفوع، بإمكان أن يقال بالإطلاق من حيث اليد أيضاً، كما ورد في بعض أخبار آخر، مع أنه قد صرح في بعض الأخبار بكون الماء منه ولم يكن من الماء

الجديد، كما أنّ إطلاق أخذ النداهة من اللحية عند النسيان كان بلحاظ أنّ المتعارف في الرجوع إلى غيره لأخذ الماء كان مع جفاف اليد، وإلا لا داعي له من ذلك.

نعم، مع الجفاف بنفسه لا مع الاختيار يجوز الرجوع إلى غير اليد، خلافاً للمحقق الثاني في «جامع المقاصد» من تجويز الرجوع إلى غير اليد حتى مع الاختيار، فيردّه انصراف إطلاق الأخبار إلى صورة العذر لا إلى غيره، كما لا يخفى.

الفرع الثاني: لو جفت اليد فهل يجوز الرجوع إلى اللحية مطلقاً، أي حتى لو كانت النداهة في مسترسل اللحية الخارج عن حدّ الوضوء، أم لا يجوز إلا بما في الحدّ؟

قد يقال بالإطلاق لصدق كونه نداوة الوضوء، وتمسكاً بظواهر الأخبار، لكنّه مشكل، لأنّه لا بدّ أن يكون مأخوذاً ممّا هو باق في المحدود، وإلا كان يصدق على الماء الذي يجتمع في المحلّ أنّه نداوة الوضوء.

وتوهم أنّه لو كان ذلك لازماً كان عليهم البيان.

مسح الرأس / فيما لو لم يبق نداوة

مدفوع بأنّ الإطلاقات محمولة على ما هو المتعارف المعهود بين الناس من اللحية غير المسترسل، فما يكون نادراً لا يجب التنبيه إليه، مضافاً إلى أنّه موافق للاحتياط الموجود في باب الطهارة مع الشكّ، كما لا يخفى.

الفرع الثالث: هل يجب مراعاة الترتيب فيما إذا جفّ وذلك بأن يرجع إلى اللحية أولاً، ثمّ إلى الحاجب، ثمّ إلى أشفار عينيه، أم يجوز الرجوع إلى النداهة من محالّ الوضوء مطلقاً، غايه الأمر إرجاعه إلى هذه المواضع، لكونها مظانّ بقاء الماء فيها؟

الظاهر المستفاد من الأخبار، خصوصاً من خبري الصدوق وحمّاد، هو لزوم رعايه الترتيب، إلا أنّه حيث لم يفتّ به أحد من الأصحاب كما في «الجواهر»، بل قد ادّعى الإجماع على عدم وجوبه، فلذلك يحمل على الأفضلية والاستحباب،

فإن لم يبق نداوه استأنف (١).

كما هو كذلك في «العروه»، فلو كانت النداهه موجوده في غير هذه المواضع فإنه يجوز أخذها.

(١) ولا يذهب عليك أنّ جفاف باطن اليد إن كان بمقتضى طبيعه الحاله السائده من هبوب الرياح أو الحراره أو طبيعه جسم المتوضّى بحيث حدث الجفاف، فإنه يجب الاستئناف وذلك من جهه فقدان الموالاه.

وأما إن لم يكن ذلك لكثرة حراره الهواء أو البدن أو غير ذلك، فحينئذ يدور الأمر بين وجوه أربعة: من سقوط أصل الوضوء، والرجوع إلى التيمّم كما عليه الخوئي، بل عن صاحب «حاشيه التحرير» نسبته إلى «التحرير»، أو سقوط المسح من أصله، والاكتفاء بال غسل فقط، أو يقال بالمسح بماء جديد، كما عليه جماعه كبيره من الفقهاء كالعلامة والشهيد وصاحب المدارك، والسيد في «العروه» وكثير من محشّى «العروه»، والآملى والسيد الاصفهاني، أو يقال بالمسح باليد اليابسه فقط، كما احتمله صاحب الجواهر والكلبايگاني والعلامة في «التحرير» والاصفهاني.

وأما وجه سقوط أصل الوضوء والرجوع إلى التيمّم، هو عدم إمكان تحصيل الوضوء التام، فيرجع إليه، لكنّه مخدوش قطعاً، لأنّ الرجوع إليه إنّما يكون فيما إذا تعدّر الوضوء ولو بناقصه بما لا يخرج عن صدقه عرفاً بتعدّر بعض أجزائه، فمع إمكان ذلك لا يجوز الرجوع إلى التيمّم، وهو واضح البطلان، واحتمال عدم جريان قاعده الميسور في الشرائط _ كما قاله بعض _ ضعيف، إذ العرف يرى جريانها فيها، كما في مثل القيام الذي هو شرط للقراءه في الصلاه، فلو عجز عن ذلك سقط عن شرطيه القيام لتلك القاعده.

كما أنّ وجه سقوط أصل المسح، من جهه تعدّر قيده، وهو كونه بالبلل، ممّا لم

يعهد من أحد من الفقهاء، ولعله أيضاً من جهة جريان تلك القاعدة بالنسبة إلى خصوص المسح أيضاً.

فبقى هنا احتمالان: المسح بماء جديد أو باليد اليابسه، فقد استدلل على القول الأول منهما بالأدلة الأربعة وبدلاله القاعدة، بكون ذلك هو ميسوره، لأن الواجب الأولى هو المسح ببّله الوضوء، فبتعدّر قيد وضوئه يحفظ أصل المسح بالبله، ولو كان بماء جديد، وأما كون المسح بلا رطوبه مقصوداً .

مدفوع بأنّ التقابل بين المسح والغسل يفيد لزوم وجود البلل، فلا محيص إلاّ بالأخذ من ماء جديد .

والثاني: كثره الأشخاص ذوات العذر ممّن قطعت أيديهم وأرجلهم فإنّ دليل التتبع شاهد على أنّهم عند العجز عن بعض أجزاء الوضوء يكتفون بالمقدور منه.

والثالث: دلالة خبر عبد الأعلى وفيه: «عثرت فانقطع ظفري فجعلت على اصبعي مراره، فكيف أصنع بالوضوء؟ قال: يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (١).

حيث يدل على عدم سقوط الوضوء بذلك، والرجوع إلى التيمّم، بل يجب استعمال ماء جديد في المسح.

والرابع: استصحاب بقاء وجوب الوضوء، بناءً على جريانه في الناقص بعد تعدّر التامّ، كما لا يخفى .

ولكن الإنصاف أنّ بعض هذه الوجوه _ كالأستصحاب، وخبر عبد الأعلى، والوجه الثاني لا يثبت لزوم أن يكون المسح بالماء الجديد، فبقى قاعده الميسور مع ما ذكر في وجهه، وهو ليس في القوه بما يجزم الفقيه بجواز القول بوجوب

المسح بالبلل الخارجى، مع كون المسح باليد اليابسه أيضاً ميسوراً لذلك، فالأحوط هو الجمع بينهما، وأحسن منه هو الجمع بين الثلاثه بضمّ التيمّم، كما لا يخفى .

والأفضل مسح الرأس مقبلاً، ويكره مدبراً على الأشبه (١).

(١) قد وقع الخلاف بين الأعلام في حكم النكس في مسح الرأس، بأن يمسح صعوداً خلاف ما هو المتعارف، فقد ذهب إلى الجواز المصنّف و«السرائر» و«المعتبر» و«النافع» و«المنتهى» و«المحقق» و«التحرير» و«الإرشاد» و«القواعد» و«الألفية» و«جامع المقاصد» و«الروضه» وغيرها، بل عن المتأخرين كالعروه وأكثر محشّيها، إلاّ الشاهرودى، خلافاً للآخرين، من المتقدمين والمتأخرين، كما عن الصدوق والمرتضى والشيخين، وصريح «الوسيله» و«الدروس» والشيخ الأعظم والآملى وصاحب الجواهر، وإن قال والأقوى هو الأول.

في حكم النكس في مسح الرأس

ولا يخفى عليك أنّ مقتضى ظاهر حال المسح بحسب المتعارف، هو المسح هبوطاً، وعليه يحمل الإطلاقات الواردة في الكتاب والسنة، بل لا- خلاف في رجحانه، فيحمل عليه فعل المعصوم في الأخبار الواردة في بيان كفيته وضوءات رسول الله صلى الله عليه وآله، خصوصاً مع ظهور بعضها في الاستمرار، والمؤيد بعدم كونه بصورة النكس، الذي يعدّ مرجوحاً فلا- يفعله عليه السلام دائماً قطعاً، لاسيما مع ملاحظه خبر الصدوق، قال: «وتوضأ النبي صلى الله عليه وآله مرّه مرّه، فقال هذا وضوء ولا يقبل الله الصلاه إلاّ به» (١).

فيتعيّن المسح هبوطاً، هذا فضلاً عن أنّ المتعارف عند العامّة هو النكس، فيكون الرشد في خلافهم، فتكون النتيجة تقدّم القول الثاني.

فلا بدّ حينئذٍ من ملاحظه ما يدلّ على جواز النكس، وملاحظه مقدار دلالاته، فعمده ما تمسّكوا به ويستحقّ أن نظرته ونبحث عنه هو صحيح حمّاد بن عثمان

عن الصادق عليه السلام ، قال : « لا بأس بمسح الوضوء مقبلاً ومُدبراً» (١) .

حيث يدلّ بإطلاقه على جواز المسح للرأس والرجل مقبلاً ومُدبراً ، هذا فضلاً عن قيام الإجماع المركّب ، لأنّه قد اتّفق الكلّ على جواز ذلك في الرجلين ، فمن أجاز فيهما أجاز في الرأس أيضاً ، لعدم التفصيل بينهما في ذلك ، مضافاً إلى أنّه لو كان ذلك واجباً كان عليهم البيان في أخبار الوضوء ، لاسيّما وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله ، كما تَبهوا عليه في غَسَل الوجه بلزوم الابتداء من الأعلى ، مضافاً إلى عدم التنبية على ذلك في خبر على بن يقطين (٢) . برغم أنّ الإمام عليه السلام كان في مقام بيان ما هو الواجب في الكتاب والسنة .

هذا ، ولكن الإنصاف عدم تمامية هذه الوجوه ، لإثبات الجواز بالنكس .

فأمّا الجواب عن خبر حمّاد فهو أنّ الشيخ قدس سره بنفسه قد نقله بهذا السند مع اتحاد الراوى والمروى عنه : «عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : لا بأس بمسح القدمين مقبلاً ومُدبراً» (٣) .

فاحتمال كونهما روايتين في غاية البعد ، فيحتمل أن يكون التصحيف من النساخ .

مع أنّ مقتضى الشكّ في الوحده والتعدّد هو الأخذ بالقدر المتيقّن ، وهو كونه في القدمين كذلك ، لعدم القطع بالجواز في صورته النكس ، خصوصاً يؤيّد ذلك معتبره يونس قال : «أخبرني من رأى أبا الحسن عليه السلام يمسح ظهر القدمين من أعلى القدم إلى الكعب ، ومن الكعب إلى أعلى القدم ، ويقول : الأمر في مسح الرجلين موسّع ، من شاء مسح مقبلاً - ومن شاء مسح مدبراً ، فإنّه من الأمر الموسّع إن شاء الله» (٤) .

- ١- وسائل الشيعه: الباب ٢٠، أبواب الوضوء، الحديث ١.
- ٢- وسائل الشيعه: الباب ٣٢، أبواب الوضوء، الحديث ٣.
- ٣- وسائل الشيعه: الباب ٢٠، أبواب الوضوء، الحديث ٢.
- ٤- وسائل الشيعه: الباب ٢٠، أبواب الوضوء، الحديث ٣.

فإنّ تصريح الإمام بالتوسعه في مسح الرجلين، ليس إلا من جهه تقابله مع مسح الرأس، وأن لا يقع المكلف في كلفه وتعب من ذلك، وإن كان تقييده بأصل

المسح يمكن أن يكون في قبال الغسل، إلا أنه لا يدفع لغويه قيد الرجل بالخصوص، لو لم يكن فيه خصوصيه، كما لا يخفى لمن تأمل ذلك.

وأما الجواب عن الإجماع المركّب، فهو وجود القول بالتفصيل على عدم جواز النكس في مسح الرأس، وجوازه في القدمين وهو القول المنقول عن الشيخ في «التهذيب»، وظاهر «النهايه» ونقله «كشف اللثام» عن بعض، فمع وجود هذا الاختلاف، فكيف يمكن دعوى قيام الإجماع المركّب .

وأما الجواب عن عدم التنبيه فلما قد عرفت بأن مقتضى الحكم الأولى بحسب المتعارف المنصرف إليه الإطلاق، وعليه عمل الإمام، هو المسح هبوطاً، فلا حاجه للتنبيه على عدم جواز نكسه.

هذا فضلاً عن التنبيه عليه في خبر يونس، كما مرّت الإشارة إليه.

مضافاً إلى أنّ الشيخ الأعظم قدس سره قد استظهر ذلك بنكته لطيفه، وهو أنّ لفظتي الإقبال والإدبار تلاحظان بالنظر إلى نفس الإنسان وبدنه، وهو يناسب مع الرجل حيث يكون المسح من أعلى القدم إلى الكعب مقبلاً إلى نفسه وعكسه مدبراً، بخلاف الرأس حيث يكون الأنسب هو الهبوط والصعود لا الإقبال والإدبار .

لكنّه مندفع بإمكان أن يكون استعمال لفظه الإقبال والإدبار في الرأس بملاحظه وجه الإنسان فإن أقبل أقبل إلى الوجه وإن نكس أدبر عنه.

وكيف كان فإنّ مقتضى الشغل اليقيني هو تحصيل البراءه اليقينيّه، مع وجود الشهره المتحقّقه هنا كما لا يخفى ، فالأقوى عدم الجواز في الرأس .

وأما كون الإقبال أفضل كما في المتن، فله وجه وجيه، لأنّه إما أن يكون واجباً كما اخترناه، أو يكون راجحاً في الندب أيضاً ، وأما كراهه الإدبار، فهو غير تامّ على ما اخترناه وهو واضح، وعلى القول الآخر تكون الكراهه صحيحه، لو قلنا

ولو غَسَلَ موضع المسح لم يجز (١).

بأنَّ كلَّ شىء يكون فعله مستحباً فتركه مكروهاً، لكنَّه ليس كذلك، إلاَّ أن يراد من الكراهه قلَّه الثواب لا وجود مفسده غير ملزمه، وهذا وجه لغير القائلين بعدم الجواز، فتأمل .

مسح الرأس / لو غسل موضع المسح

(١) لا إشكال ولا خلاف عند الخاصه بأنَّ الغسل لا يُجزى عن المسح، خلافاً للعامة حيث يذهبون إلى اعتبار الغسل دون المسح.

إنَّما الكلام فى أنَّ الغسل والمسح قد يجتمعان فى موضع واحد، فهل يوجب الإشكال أم لا ، أم أنَّه لا يمكن الاجتماع أصلاً لتباينهما مصداقاً، مثلاً قد يقال إنَّهما متغايران ومتباينان مفهوماً ومصداقاً، كما عليه بعض كصاحب الجواهر، حيث قال : «قلت : لا ينبغى الإشكال فى تباين حقيقه الغسل والمسح، وأنَّهما لا يجتمعان فى فرد واحد أبداً، كما هو ظاهر الكتاب والسنة والاجماع والعرف واللغه» .

خلافاً لآخرين مثل الشيخ الأعظم والآملى _ كما هو الحق _ حيث ذهبوا إلى تباينهما مفهوماً لا مصداقاً، فيكون فى المصداق هو العموم والخصوص من وجه، لأنَّ مفهوم الغسل عباره عن جريان الماء على المغسول من جزء إلى جزء آخر، سواء كان بمعونه اليد أو غيرها، أو بنفس الماء.

وأما مفهوم المسح فهو عباره عن جرَّ الشىء على الشىء على مماسته له، سواء كان الجرَّ بواسطة ماء أو دهن أو لم يكن شيئاً مثل مسح رأس اليتيم باليد .

فحينئذٍ قد يكون المصداق مصداقاً للغسل دون المسح، كما لو جرى وسال الماء على اليد مثلاً بهطول المطر عليه أو فتح الانبوب حيث أنَّه يعدَّ غسلًا لا مسحاً.

وقد يصدق المسح من دون غسل كما فى مسح رأس اليتيم للاسترحام، من دون أن يكون مع يده شيئاً، وقد يجتمعان معاً، كما لو مسح رأسه مع ماء كثير،

فينتقل الماء من جزء إلى جزء آخر، فهذا غسل ومسح .

ومن ذلك يظهر بطلان القول بتباينهما مفهوماً، مع اجتماعهما مصداقاً، كما حُكي ذلك عن الشيخ والسيد، أو أنّ النسبه بينهما هو العموم والخصوص من وجه مطلقاً في المفهوم والمصداق، كما حُكي عن شارح «الدروس» ونسبه في «الحدائق» إلى جماعه، وصرّح به محكي «الذكرى».

وإن أرادوا الصدق والنسبه المذكوره في المصداق فقط لا المفهوم، كانت دعواهم مقبوله .

فإذا عرفت ذلك، فاعلم أنّه لو حصل تقارن في العمل بين المسح والغسل ، فحينئذ يتصوّر المسأله من حيث الصحّه والبطلان على وجوه متعدده :

الأوّل : أن يقصد بذلك وقوع المسح دون الغسل، فالأقوى فيه هو الصحّه، لأنّه امثل بإتيان ما تعلّق به الأمر، فيدلّ على أنّ التشبيه دخيله في ذلك. ويدلّ عليه صحيح زراره، قال : «قال لي : لو أنّك توضّأت فجعلت مسح الرجلين غسلاً، ثمّ أضمرت أنّ ذلك من المفروض، لم يكن ذلك بوضوء. ثمّ قال : «ابدأ بالمسح على الرجلين، فإن بدا لك غسل فغسلته، فامسح بعده ليكون آخر ذلك المفروض»(١).

حيث أنّه يدلّ على عدم الإضرار لو لم ينو من الغسل الواقع ما هو مفروضه ، مضافاً إلى إطلاقات الكتاب والسنة، من صدق المسح وكفايته ولو اقترن معه الغسل، بل السيره المستمرّه من المؤمنين على عدم تقليل ماء اليد حين المسح وعدم الإقلال منه بالنشف ونظائره، خصوصاً مع ملاحظه وجود الأمر بالإسباغ في الوضوء، المستلزم عادة تكثير رطوبه اليد الموجب لصدق الغسل مع المسح، وهو واضح لا خفاء فيه .

الثاني : أن يقصد وقوع الغسل دون المسح، فلا إشكال في بطلانه، لمنطوق

ويجوز المسح على الشعر المختص بالمقدم، وعلى البشرة (١).

صحيح زراره ، وخبر محمد بن مروان قال : «قال أبو عبد الله عليه السلام : إنه يأتي على الرجل ستون وسبعون سنة ما قبل الله منه صلاه ! قلت : كيف ذاك ؟ قال : لأنه يغسل موضع المسح من دون وجود مسح معه، أو كان معه مسح، إلا أنه قصد وقوع الغسل دون المسح» (١).

كما يجرى هذين الاحتمالين في عبارته الماتن أيضاً، كما لا يخفى .

الثالث : أن لا ينوى شيئاً منهما بخصوصه ، بل يقصد امتثال ما هو المأمور به الواقعي، فأتى بداعيه، فالأقوى فيه الصحه أيضاً، لصدق الامتثال في مثله وعدم إضرار انضمام الغسل معه ،

في مسح الشعر المختص بمقدم الرأس

اللهم إلا أن يأتي به على وجه التقييد بالغسل، يعني إن لم يكن معه هذا الغسل لما كان قد أتى به، فلا يبعد القول بالطلان إن عدّ هذا تشريعاً محرماً ، فوقعه في عبارته موجب لطلانها.

وكيف كان فإن التيه مؤثره في الحكم بالصحه والبطالان، ومجرد التقارن من دون تيه أو من دون تيه الخلاف، لا يكون مضرراً أصلاً .

(١) أما جواز المسح على الشعر المقدم في الرأس، بل وهكذا على بشرته، مما تدلّ عليه إطلاقات الكتاب والسنة والإجماع بكلا قسميه ، بل في «الجواهر»: لعله كان من حدّ ضروره الدّين، فتدلّ عليه الأخبار الواقعة في الباب ٢٤ من أبواب الوضوء، من الأمر بالمسح بالأصابع، بل كلّ ما يدلّ على مسح مقدم الرأس والناصيه، مثل: خبر محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام ، قال : «مسح

ولو جمع عليه شعراً من غيره، ومسح عليه لم يجز، وكذلك لو مسح على العمامه أو غيرها ممّا يستر موضع المسح (١).

الرأس على مقدمه» (١)، وخبر آخر منه مثله (٢)، وخبر حماد بن عيسى في حديث، قال: «يرفع العمامه بقدر ما يدخل اصبعه، فيمسح على مقدم رأسه» (٣).

وغير ذلك من الأخبار مثل خبر زراره (٤)، فهذا الحكم ممّا لا خلاف فيه، لأنّه يصدق عرفاً في المسح على شعر المقدم أنّه مسح لنفس الرأس .

فلا بدّ حينئذٍ لما يستفاد منه لزوم المسح على البشره من تأويل أو غيره، وهو كما في مرفوعه محمّد بن يحيى عن الصادق عليه السلام: «في الذى يخضب رأسه بالحناء، ثم يبدو له فى الوضوء؟ قال: لا يجوز حتّى يصيب بشره رأسه بالماء» (٥).

وهو مضافاً إلى ضعف سنده وعدم عامل به من حيث وجوب المسح للبشره فقط، أنّه يمكن أن يكون فيما لا يقدر المسح على الشعر لوقوع الحنّاء فيه، وهو حاجب، فإن قدر من المسح على نفس البشره دون الحنّاء فيجب، فالمسأله واضحه بحمد الله .

مسح الرأس / فى المسح على ما يستر موضع المسح

(١) لا يخفى عليك أنّ جمع الشعر فى المقدم يتصوّر على وجوه: لأنّه تارة: يكون الشعر من غير ناحيه مقدم رأسه، وقد جمع فيه، فلا إشكال فى أنّ المسح عليه لا يكون مسحاً على مقدم الرأس، ولا على الناصيه، فيكون باطلاً .

وأخرى: أن يكون الشعر من فوق الناصيه متديلاً عليها، منتهياً بانتهائها، أو كان

- ١- وسائل الشيعه: الباب ٢٢، أبواب الوضوء، الحديث ١.
- ٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٢، أبواب الوضوء، الحديث ٢.
- ٣- وسائل الشيعه: الباب ٢٢، أبواب الوضوء، الحديث ٣.
- ٤- وسائل الشيعه: الباب ١٥، أبواب الوضوء، الحديث ٢.
- ٥- وسائل الشيعه: الباب ٣٧، أبواب الوضوء، الحديث ١.

زائداً عنها ، فالظاهر عدم كفايه مسحه عمّا هو الواجب، لأنّه أيضاً خارج عن المحدود ووقع فيه .

وثالثه : أن يكون منبت الشعر هو المقدم، إلاّ أنّه قد خرج إلى مؤخر الرأس ، فهو تارةً: يمسح رأس الشعر الذي كان في المؤخر، فلا يكفي قطعاً، لأنّه ليس مسحاً بالمقدم ولا بالناصيه ، وأخرى: يمسح آخر الشعر، فإن كان ذلك مسحاً للبشره، فلا إشكال في كفايته ، وأمّا لو لم يكن كذلك، فمسح الشعر الذي كان كذلك، فهل يعدّ عرفاً مسحاً بالمقدم أو لا لأنّ امتداده كان خارجاً عن المحدود، فلا يصدق أنّه مسح شعر مقدم رأسه، فيه وجهان، فالأقوى هو عدم الكفايه وعلى أقلّ التقادير يجب الاحتياط .

رابعه: كما يقع الإشكال فيما لو كان الشعر مجتمعاً في مقدم رأسه، مع كون منبته هو المقدم، إلاّ أنّه لو امتدّ لكان يخرج عن حدود المقدم.

فقد أشكل عليه بعض وذهبوا إلى أنّ الأحوط عدم الاكتفاء .

والحاصل: والذي يسهّل الخطب، هو صدق عنوان المسح على المقدم، وهو أمر عرفي، فكلّ ما يصدق عليه ذلك يجوز، وإلاّ فلا .

وأما حكم عدم جواز المسح على العمامه أو غيرها من الحواجب، فلاّ أنّ الدليل على عدم الجواز هو عدم شمول إطلاقات الكتاب والسنة لمثل ذلك المسح، كما أنّ الإجماع بكلا قسميه قائم على عدم الكفايه، مع دلاله صراحه بعض الأخبار على عدم الكفايه، هو مثل خبر محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام: «أنّه سئل عن المسح على الخفين وعلى العمامه؟ فقال: لا تمسح عليهما»(١).

وخبر علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام: «قال: سألته عن المرأه هل يصلح لها أن تمسح على الخمار؟ قال: لا يصلح حتّى تمسح على رأسها»(٢).

١- وسائل الشيعه: الباب ٣٨، أبواب الوضوء، الحديث ٨ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٣٧، أبواب الوضوء، الحديث ٥ .

حيث أنه نهى عن المسح على الحاجب، والمراد من عدم الصلاحيه هو عدم الكفايه ظاهراً لا الكراهه .

مضافاً إلى إمكان الاستفادة لذلك من مرفوعه محمّد بن يحيى بقوله : «لا يجوز حتّى يصيب بشره رأسه بالماء»^(١).

فهذه جملة أخبار دالّة على عدم الجواز .

فيبقى هنا ما يستفاد منه الجواز، وهو مثل خبر حسن بن علي الوشاء قال : «سألت أبا الحسن عليه السلام عن الدواء إذا كان على يدي الرجل أيجزيه أن يمسخ علي طلاء الداء ؟ فقال : نعم يجزيه أن يمسخ عليه»^(٢) .

وخبر عمر بن يزيد قال : «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يخضب رأسه بالحناء، ثم يبدأ في الوضوء؟ قال : يمسخ فوق الحنّاء»^(٣) .

وخبر محمّد بن مسلم عن الصادق عليه السلام : «في الرجل يحلق رأسه، ثم يطلّيه بالحنّاء، ثم يتوضّأ للصلاه؟ فقال : لا بأس بأن يمسخ رأسه والحنّاء عليه»^(٤) .

فالجواب عنها: مضافاً إلى كونها مخالفاً للإجماع والأدلة السابقة، يمكن أن يحمل على المسح في أثر الحنّاء والدواء من اللون الموجود في الشعر، أو أن يكون المراد من فوق الحنّاء أي كون الشعر فوق الحنّاء من شعر الرأس المتدلّي على الحنّاء وهو بعيد جداً .

مع إمكان الحمل على التقيه، لكونه مطابقاً لفتوى العامّة من تجويز المسح على الحاجب ، فالحكم واضح لا كلام فيه .

١- وسائل الشيعة: الباب ٣٧، أبواب الوضوء، الحديث ١ .

٢- وسائل الشيعة: الباب ٣٧، أبواب الوضوء، الحديث ٢ .

٣- وسائل الشيعة: الباب ٣٧، أبواب الوضوء، الحديث ٣ .

٤- وسائل الشيعة: الباب ٣٧، أبواب الوضوء، الحديث ٤ .

الفرض الخامس: مسح الرجلين

إشاره

ويجب مسح القدمين من رؤوس الأصابع إلى الكعبين، وهما قبتا القدمين (١).

(١) لا يخفى أنّ في هذه المسأله اختلاف عند الفقهاء وعلماء الإسلام، والأقوال فيها أربعه :

الأقوال في مسح الرجلين

القول الأوّل : بوجوب المسح في الرجلين فقط، وهو عليه الشيعة الإماميه بالاتّفاق من دون مشاهده خلاف، بل وعن بعض العامّه مثل أنس بن مالك وعكرمه والشعبي وأبي الغاليه، بل واعتراف فخر الدّين الرازي بظهور الآيه على وجوب خصوص المسح، بل وتأسّف ابن عباس عن إنكار بعض العامّه ذلك، بقوله في حديث أنّه قال: «إنّ كتاب الله المسح، ويأبى الناس إلاّ الغسل» (١).

القول الثّاني : هو مذهب أئمّه أهل السنّه، وهو وجوب الغسل فقط، كما عليه العمل في الخارج في زماننا هذا .

القول الثّالث : التخيير بينهما، كما نُقل عن أبي الحسن البصرى، وابن جرير الطبرى، وأبى على الجبائى .

القول الرابع: بوجوب الجمع بينهما معاً، كما عن داود والناصر الزائدى .

وأما وجه قول الأخير، فلعلّه من جهه الحكم بوجوب الاحتياط بالإتيان بهما معاً، لوقوع التردّد بين الفقهاء من كون قوله تعالى: «وَأَرْجُلِكُمْ» معطوفه على قوله تعالى: «فَاغْسِلُوا» أو «وَأَمْسُحُوا»، فيستلزم الاحتياط الجمع بينهما.

ولكنه من أردأ الأقوال، لأنَّ العقلاء تابعون للظهورات العرفيه وهي حجّه، فيعتمد عليها، وهي تفيد أحد الأمرين فيتبع، ولذلك قال صاحب الجواهر بأنَّ هذا القول قد استقرَّ الإجماع على خلافه .

ومن هنا يظهر فساد القول الثالث وهو التخيير، فلا نطيل البحث حوله.

يبقى هنا قولان آخران، من وجوب خصوص الغسل أو المسح فقط. فنقول: إنَّ المتعين هو الثانى ، والدليل عليه _ مضافاً إلى قيام الإجماع عند الإماميه محصلاً ومنقولاً، بل هو من ضروريات مذهبهم _ الأخبار المتواتره، بل فى الانتصار أنّها أكثر من عدد الرمل والحصى ، بل واحتجاج ابن عباس على ذلك كما رواه المتقى الهنذى فى «كنز العمال»^(١) بقوله : «افترض الله غسليتين ومسحتين، ألا ترى أنّه ذكر التيمم فجعل مكان الغسليتين مسحتين، وترك المسحتين، وكان يقول: الوضوء غسلتان ومسحتان، ولمّا بلغه أنّ الربيع بنت معوذ بن عفراء الأنصاريه تزعم أنّ النبىّ صلى الله عليه وآله توضعاً عندها فغسل رجله، أتاها يسألها عن ذلك، وحين حدّثه به، قال: _ وهو غير مصدق بل منكرأ _: إنّ الناس أبوا إلاّ الغسل، ولا أجد فى كتاب الله إلاّ المسح» .

بل وخبر أمير المؤمنين بنقل العامه عنه قال : «ما نزل القرآن إلاّ بالمسح»^(٢) .

وظهور آيه الوضوء بقوله تعالى : «وَأَمْسِيحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ»، سواء كانت القراءه بجزّ (أرجلكم) كما عن ابن كثير وأبى عمرو وحمزه وعاصم على نقل أبى بكير، بل قيل إنّها مجمّع عليها وأنّها القراءه المنزله .

أو قراءه نصبها، كما هو المنقول عن نافع وابن عامر والكسائى وعاصم، على روايه حفص ، فأما على القراءه الأولى كان وجه الخبر هو عطفه على لفظ

١- «الروائع الفقهيّه»: ٢ / ١٣٠ نقلاً عن كنز العمال: ١٠٣ / ٥ .

٢- وسائل الشيعة: الباب ٢٥، أبواب الوضوء، الحديث ٨ .

الرؤوس، فيكون مجروراً كالمعطوف عليه، وكان ذلك أفصح وبالقواعد أوفق ،

وأما على الثانيه، فيكون وجه النصب هو كونه معطوفاً على محل (رؤوسكم)، حيث كان منصوباً بالمفعوليه لإمسحوا.

ولكن الأولى أولى بملاحظه القواعد النحويه، لأن العطف على الظاهر يعدّ أولى من العطف على المحلّ .

وأما كون وجه الجرّ للمجاوره بالمجرور وهو كلمه (رؤوسكم) نظير قولهم : هذا جُحر ضبُّ خرب ، حيث أنّ كلمه (خرب) برغم كونه مرفوعاً بالخبريه للجرّ، أو نعتاً له قد صارت مجروره للمجاوره مع النصب، وكون وجه النصب هو عطفه على اليدين، الذى كان منصوباً بالمفعوليه لـ (اغسلوا) فينتج فى كلا الوجهين كون ذلك معطوفاً على الأيدي، فيجب الغسل فى الأرجل أيضاً كالوجه واليد .

مسح الرجلين / آيه: (وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ)

فمخدوش أولاً: - بأنه خلاف الفصاحه ، بل خلاف القواعد النحويه والأدب العربى، حيث أنه مع إمكان العطف على الأقرب لا يجوز العطف على غيره الأبعد، إلا فى الضروره الشعريه، وهو غير موجود هنا، ولذلك اشتهر قولهم: الأقربُ يمنع الأبعد .

وثانياً : أنّ الجرّ للمجاوره يعدّ معدوداً فى اللحن، كما اعترف وصرّح بذلك الفخر الرازى فى تفسيره ذيل الآيه، فراجعه(١).

مع أنه يصار إليه فيما كان مأموناً عن الالتباس، كما فى المثال، لا فى مثل الآيه، حيث يوجب اللبس من حيث المعنى، من جهه كونه عطفاً على (الرؤوس) المشابه له فى المجروريه، فيوجب المسح، أو كونه عطفاً على (اليدين) الموجب كونه واجب الغسل، ففى مثل ذلك لا يجرى .

فضلاً عن أنّ الجرّ بالمجاوره يتمّ فيما إذا لم يكن حرف العطف موجوداً كما فى المثال، دونما إذا كان موجوداً كما فى المقام، وهو واضح عندنا بحمد الله، وعلى

الخصم إقامه البرهان على مدّعه، وأتى له بإثبات ذلك، فماذا بعد الحقّ إلا الضلال.

مضافاً إلى ما رواه العياشى فى تفسيره كما صرّح بذلك العلّامه النورى أنّه روى عن غالب بن الهذيل، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن قول الله عزّوجلّ: «وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ» على الخفض هى أم على الرفع؟

فقال: بل هى على الخفض» (١)، قلت: كذا فى النسخ، والصواب أم على النصب كما فى «التهديب» عنه. نعم قرأ الحسن بالرفع، فالمسأله واضحه بحمد الله، إذ من الواضح حينئذٍ كون العطف على الرؤوس يعدّ عطفاً على الظاهر، وهو الأقرب، بخلاف روايه النصب، حيث يمكن أن يقال بأنّ العطف على ظاهر الأيدي أولى من العطف على المحلّ فى الرؤوس، فيعارض هذه الأولويه مع أولويه الأقربيه، ثم إنّ الظاهر، بل عليه الفتوى والإجماع — كما عن «كشف اللثام» وبعض آخرين — هو وجوب المسح لظاهر القدمين لا باطنهما، ولا المركّب منهما، والذى يدلّ عليه مضافاً على قيام الإجماع — نقلاً بل وتحصيلاً لعدم مشاهدته الخلاف عن أحد — هو الظهور الأولى الناشئ عن ارتكاز العرف فى فهم قوله تعالى: «وَأَرْجُلِكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ»، فإنّه وإن كان احتمال كون المقصود هو بيان المحاذاه إلى ذلك ممكناً، فيشمل كلا الطرفين من الباطن والظاهر، كما ادّعاها الأملى قدس سره، وأقام عليه شاهداً واستشهد له بحديث منقول عن أمير المؤمنين عليه السلام: «لولا أنّى رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله يمسح ظاهر قدميه لظننت أنّ باطنهما أولى بالمسح من ظاهرهما» (٢).

مسح الرجلين / مسح ظاهر القدمين

بأنّ الآيه لو كانت ظاهره فى خصوص الظاهر لما يبقى لكلامه حينئذٍ وجهٌ.

ولكن يمكن الجواب عنه: بأنّ أصل الاحتمال وإن كان بنفسه موجوداً، إلا أنّ

١- مستدرک الوسائل: أبواب الوضوء، الباب ٢٣، ح ١.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٣، أبواب الوضوء، الحديث ٩.

كلامه عليه السلام هذا لا ينافي ظهور الآيه، لما قلناه من إمكان أن يكون مقصود الإمام هو الاستحسان عند الإنسان، كأن الظن يسوقه إلى كون الباطن أولى من الظاهر،

خصوصاً مع ملاحظه أنه عليه السلام ذكر خصوص الباطن لا كليهما، مع أنه لو كان الأمر كما قلتم كان ينبغي أن يذكرهما معاً .

وكيف كان ظهور الآيه كما فى «الجواهر» وغيره وسواءً دلّت على المسح بالظاهر، كما هو كذلك بالنسبه إلى الموضوعات البيانيه أم لا، فإننا نمتلك أخبار خاصه تدلّ بالصرّاحه أو الظهور على المطلوب وهو وجوب المسح لا الغسل وهى: منها: صحيح زراره فى حديث عن أبى جعفر عليه السلام: «وتمسح ببله يمينك ناصيتك، وما بقى من بله يمينك ظهر قدمك اليمنى، وتمسح ببله يسارك ظهر قدمك اليسرى»(١).

منها: خبر أمير المؤمنين الذى قد مرّ ذكره آنفاً من رؤيته ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وآله .

إذا عرفت ذلك من الأدله الدالّه عليه، فإن قام دليل على خلاف ذلك فإنه يجب طرحه أو تأويله بضرب من التأويل أو حمله على التقيه، مثل خبر مرفوعه أبى بصير عن الصادق عليه السلام: «فى مسح اليدين ومسح الرأس؟ فقال: مسح الرأس واحده من مقدم الرأس ومؤخره ومسح القدمين ظاهرهما وباطنهما»(٢).

وخبر سماعه عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «إذا توضأت فامسح قدميك ظاهرهما وباطنهما، ثم قال: هكذا، فوضع يده على الكعب وضرب الأخرى على باطن قدميه، ثم مسحهما (مسحها) إلى الأصابع»(٣).

وحملهما الشيخ الطوسى على التقيه كما يشهد لذلك اشتمال الحديث الأوّل

١- وسائل الشيعه: الباب ١٥، أبواب الوضوء، الحديث ٢.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٣، الحديث ٧.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٢٣، أبواب الوضوء، الحديث ٦.

على مسح مؤخر الرأس الذى يوافق مذهب العامه، هذا فضلاً عن كون السند فيهما ضعيفاً بالرفع أو عدم توثيق بعض الرواه فيهما ، مضافاً إلى أنه لو سلمنا عدم ضعف سندهما ودلالتهما وجهتهما، ولكن بإعراض الأصحاب عنهما يستقطن عن الحجية، كما لا يخفى .

ثم يأتي الكلام فى المقدار الذى يجب المسح عليه فى ظاهر القدمين من حيث المساحة طولاً وعرضاً : فأما الطول: فقد ادعى بأن الواجب منه هو الاستيعاب، بوقوع المسح من رؤوس الأصابع إلى الكعبين وأن هذا حكم إجماعى، بل لا خلاف فيه، وإن نسب التردد والميل إلى الخلاف إلى «المعتبر» و«التذكرة» والمحقق الأردبيلي قدس سره ، كما فى «الجواهر» ، ولكن الإنصاف عدم صحه هذه النسبه، لإمكان توجيه كلامهم فى المخالفه فى الاستيعاب للعرض لا الطول .

وكيف كان، فلا بد من أن نلاحظ الأدله فيها، وما يمكن أن يدعى معارضتها معها .

فنقول: قد ادعى أولاً ظهور الآيه فى ذلك، من جهه ذكر غايه ما يجب أن تصل اليد إليه الماسحه وهو الكعبان، مع عنوان الرجل.

مسح الرجلين / مقدار ما يجب من المسح

واحتمال أن يكون المقصود بيان المقدار الذى يمكن أن يمسح عليه الماسح بيده ، لا ما هو الممسوح بالفعل .

فإنه أولاً: ولو سلمنا ذلك، لكن لا يفيد لأن ظهورها فى الاستيعاب من جهه الطول محفوظ لمكان لفظ (إلى) الظاهر فى وجوب وقوع المسح عليه، نظير ما هو كذلك فى طرف الغسل، فى قوله: «إلى المرافق» ، لاسيما مع ملاحظه بعض الأخبار وكلمات الأصحاب، من ذكر حرف الجرّ للابتداء والانتهاه، بقولهم: من أطراف الأصابع إلى الكعبين.

وثانياً: أن أخبار الوضوءات البياتيه ظاهره فى الاستيعاب من التعبير الوارد فيها بأنه صلى الله عليه وآله مسح قدميه إلى الكعبين، حيث يدل بظهوره الأولى على وجوب الاستيعاب .

وثالثاً: دلالة أخبار خاصه على ذلك، وهو كما يدل عليه خبر يونس، قال :

«أخبرني من رأى أبا الحسن عليه السلام بمنى يمسح ظهر القدمين من أعلى القدم إلى الكعب، ومن الكعب إلى أعلى القدم، ويقول: الأمر في مسح الرجلين موسّع إن شاء الله» (١).

فإنّ الحكم بجواز النكس في المسح أمر موكول إلى محلّه، لكن هذا الخبر يفيد في المقام أنّ المسح يجب أن يكون بالاستيعاب طولاً، وهو واضح.

وكذلك يدلّ عليه خبر عبد الأعلّى مولى آل سام، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: عثرت فانقطع ظفري فجعلت على اصبعي مراره، فكيف أصنع بالوضوء؟ قال: يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله عزّ وجلّ، قال الله تعالى: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»، امسح عليه» (٢).

فإنّ المسح لو لم يكن واجباً على نحو الاستيعاب طولاً لما كان للسؤال وجهاً، لإمكان المسح بما بعد المراره إلى الكعبين. واحتمال أن يكون وجه السؤال من جهة عدم إمكان الاستيعاب العرضي لا الطولي.

مدفوع أوّلاً: بأنّ القائل بوجود الاستيعاب العرضي في نهاية الشذوذ، مع أنّ القائلين لا يقولون إلاّ بمقدار الكفّ، والحال أنّ عرض القدم يعدّ أزيد منه.

وثانياً: لا- يساعد مع ظهور الحديث، لأنّ ظاهر قوله: «فانقطع ظفري فجعلت على اصبعي» هو وحده الظفر والاصبع، لا كون مجموع أظفار الأصابع مقطوعه، فعلى هذا يمكن أخذ مقدار الكفّ من غير ذلك الاصبع، فيحصل الاستيعاب العرضي، فلم يكن بحاجة إلى التمسك بآيه نفى الحرج، فليس ذلك إلاّ من جهة وجوب الاستيعاب الطولي.

وخبر صحيح أبي نصر البزنطي عن أبي الحسن الرضا عليه السلام: «قال: سألته عن

١- وسائل الشيعة: الباب ٢٠، أبواب الوضوء، الحديث ٣.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٣٩، أبواب الوضوء، الحديث ٥.

المسح على القدمين كيف هو؟ فوضع كفه على الأصابع فمسحها إلى الكعبين إلى ظاهر القدم. فقلت : جعلت فداك لو أنّ رجلاً قال بإصبعين من أصابعه هكذا؟ فقال : لا إلا بكفّه (بكفّه) كلّها» (١).

فإنّ دلالة على الاستيعاب الطولى بعمل الإمام عليه السلام واضحه ، غايه الأمر يمكن أن يكون ذلك مشتملاً على أفضل الأفراد المرّكب من الواجب والاستحباب ، هذا، لكنّه مخالف لما هو المسؤول عنه فى الخبر، لأنّ الظاهر كون السؤال عمّا هو الواجب من المسح لا الأعمّ، فدلالته لما نحن فيه تكون قويّه جدّاً .

فبقى هنا أخبار قد توهم دلالته على عدم وجوب الاستيعاب، كما ادعى ذلك، مثل ما رواه محمّد بن يعقوب بإسناده عن جعفر بن سليمان عمّه ، قال : «سألت أبا الحسن موسى عليه السلام ، قلت : جعلت فداك يكون خفّ الرجل مخرقاً فيدخل يده فيمسح ظهر قدميه أيجزبه ذلك ؟ قال : نعم» (٢).

وخبر زراره عن أبى جعفر عليه السلام فى حديثٍ : «ثمّ مسح على رأسه وعلى نعليه ولم يدخل يده تحت الشراك» (٣).

ومثله خبر الأخوين فى حديثٍ عن أبى جعفر عليه السلام : «تمسح على النعلين ولا تدخل يدك تحت الشراك» (٤) ، الحديث .

وحديث الصدوق قال : «قال أبو جعفر عليه السلام : مسح أمير المؤمنين على النعلين ولم يستبطن الشراكين» (٥).

- ١- وسائل الشيعة: الباب ٢٤، أبواب الوضوء، الحديث ٤.
- ٢- وسائل الشيعة: الباب ٢٣، أبواب الوضوء، الحديث ٢.
- ٣- وسائل الشيعة: الباب ٢٣، أبواب الوضوء، الحديث ٣.
- ٤- وسائل الشيعة: الباب ٢٣، أبواب الوضوء، الحديث ٤.
- ٥- وسائل الشيعة: الباب ٢٣، أبواب الوضوء، الحديث ٨.

وخبر الصدوق الوارد في لزوم الأخذ من نداوه الوضوء للمسح، ولو من اللحية وأشفار العينين ومن الحاجبين، حيث قد تمسح بك الشيخ الأنصاري قدس سره به على عدم وجوب الاستيعاب، وهو كما في خبر الصدوق قال: «قال الصادق عليه السلام: إن نسيت مسح رأسك فامسح عليه وعلى رجلك من بله وضوئك، فإن لم يكن بقي في يدك من نداوه وضوئك شيء، فخذ ما بقي منه في لحيتك وامسح به رأسك ورجلك، وإن لم يكن لك لحيه فخذ من حاجبيك وأشفار

عينيك وامسح به رأسك ورجلك، وإن لم يبق من بله وضوئك شيء أعدت الوضوء» (١).

وجه الاستدلال بهذا الخبر: بأن نداوه الوضوء في اللحية والحاجب قليل، لا يناسب إلا مقدار مسمى المسح لا بنحو الاستيعاب، كما أن ظاهر خبر عدم الاستيطان، هو عدم وجوب مسح جميع ظهر القدمين، وإن كان اللازم هو الاستيطان، وهكذا في الخف المخروقه فيدخل يده ويمسح بها رجله من دون أن يحصل الاستيعاب.

ولكن الإنصاف عدم تمامية شيء منها للمعارضه، لأن خبر عدم الاستيطان غايته كفايه المسح على النعلين، وهذا لا ينافي وجوب الاستيعاب طولاً بدلاً عن نفس ظهر القدم، كما هو كذلك في المبدل.

مضافاً إلى إمكان أن عقد الشراك تكون واقعه في مركز قبه الكعبين، وهي آخر المسح، فلا يجب ذلك، كما لا ينافي مع ما ذكرنا من خبر الخف المخروقه أيضاً لإمكان أن يكون الاستيعاب فيه واجباً، ولو مع الحاجب وهو الخف.

كما أن خبر البله أيضاً غير ناظر إلى عدم كفايه النداهه لذلك، بل المفهوم منه هو وجوب المسح بالبله، مثل ما يمسح بماء أصل الوضوء الموجود في اليد والاستيعاب، فحينئذ لو لم يكن ذلك البلل كافياً للاستيعاب فإنه حينئذ يدخل

تحت فرض العجز المذكور في آخر فقره الحديث حيث حكم بلزوم إعادته الوضوء حينئذٍ.

فالإلصاف أنّ مسأله وجوب الاستيعاب في الطول واضحه، وعليه الفتوى .

وأما الكلام في وجوب الاستيعاب في المسح عَرَضاً: فقد وقع الخلاف فيه بين الفقهاء، والأقوال الموجوده خمسه وهى :

القول الأول: قول بوجوب المسح بالكفّ، وهو الذى ذهب إليه الصدوق ومال

إليه المحقّق الأردبيلي، وعن «المفاتيح»: أنه لولا الإجماع لجزمنا به، وجعله أحوط ، وعن «الكفايه»: الأولى أن يمسخ بتمام كفّه، بل في «المدارك» أنه أحوط، بل عن السيّد الاصفهاني أنه الأحوط من أحوطيه ثلاث أصابع .

والذى يمكن أن يستدلّ عليه صحيح البنزطى عن أبى الحسن الرضا عليه السلام ، قال : «سألته عن المسح على القدمين كيف هو؟ فوضع كفّه على الأصابع هكذا، فمسحها إلى الكعبين إلى ظاهر القدم. فقلت : جعلت فداك لو أنّ رجلاً قال باصبعين من أصابعه هكذا؟ فقال: لا إلّا بكفّه كلّها» (١).

فإنّ القول بكون هذا الخبر صريح في لزوم الكشف، وأنّه ينفى أقلّ من ذلك _ كما ادّعاه صاحب المدارك _ كان متّجهاً، ولكن التعجّب عن المحقّق البهبهاني في محلّه، لأنّه مضافاً إلى اشتماله على فعل الإمام بعد سؤال السائل، فإنّ الإمام عليه السلام أخبره بنفى الأقلّ من الكفّ، ويأتى الاحتمال في قوله: «ولو أنّ رجلاً قال باصبعين» بكونه ثلاثه أو أربعة ، أمّا أن يكون مراده المسح باصبعين فقط، فإنّه يدفعه جوابه بقوله: «لا إلّا بكفّه» فيفيد أنّ المراد هو اصبع اليد.

وكذلك احتمال أن يكون بمقدار الاصبعين لليد، فإنّه يدفعه جوابه حيث لم يقل بمقدار الكفّ.

وكذلك احتمال أن يكون المراد هو الاصبعين ماسحاً، فقد يكون المقصود أن يمسح بواسطته مقدار الكف، أو كان المراد السؤال عن المسح بنفس الاصبعين، وهو الأقوى، ولذلك يمكن أن نذهب إلى صحّته كلام «المفاتيح» من أنه لولا الإجماع القوي في قبالنا، لكان القول بوجوبه قوياً جداً.

ومنها: خبر عبد الأعلى (١) حيث حكم بالمسح على المراره وأشار عليه السلام بإمكان التمسك بآيه نفى الحرج للمسح عليه.

وجه الاستدلال: بأنه إنما يكون المسح بالجميع عرضاً واجباً حيث حكم بما عرفت، وإلا- لأمكن الحكم بالمسح على بقيه الأصابع، فلا سبيل إلا أن نقول: إنه حين العلاج والتضميد يكون قد غطت المراره جميع الأصابع، وإن كان المجروح واحداً منها، كما هو المستفاد من ظاهر قوله الظفر والأصبع، فلازم ذلك هو الوجوب ويتم الاستدلال بآيه نفى الحرج في الواجب، وهي تفيد أنه متى عجز الرجل عن المسح على البشره عليه المسح على الجيره.

والإنصاف أن دلالة هذا الخبر أيضاً على وجوب الاستيعاب العرضي لا يخلو عن وجه، لأنه من الواضح أن المحتملات الجارية على ذلك أربعة:

الأول: القول بأن الاستيعاب لا يكون بكلا قسميه.

لكنه لا- يتناسب مع ظهور الخبر، لأنه كان في مورد الوجوب وما يليق بالسؤال الوجوب لا المستحب، مع أنه لو كان مندوباً كان الأولى أن يجاب عنه بأنه مندوبٌ ليس بواجب، لا الحكم بالمسح وترغيبه بأن مثل ذلك يُعرف من كتاب الله .

الثاني: بأن الواجب هو الاستيعاب الطولي دون العرضي كما عليه الأكثر، فهو أيضاً مخدوش، بأنه لو كان الأمر كذلك، لأمكن تحصيله بالمسح بواسطه اصبع آخر غير الذي وقع عليه المراره ، واحتمال أن تكون جميع الأصابع مجروحه لا

يساعد مع ظهور قوله: الأصبع والظفر.

واحتمال أن يكون المجروح واحداً ولكن قد غطت المراره جميع الأصابع.

فهو أيضاً لا يناسب مع ظهور لفظ المراره، الظاهره فى صغرها بحيث لا يمكن أن تغطى جميع الأصابع، فإن المراره عادةً صغيره ولا تستوعب جميع الأصابع. هذا فضلاً عن ملاحظه متن الحديث، بقوله: «فجعلت على اصبعى مراره» كالصريح فى كونه لأصبع واحد فكيف يمكن حمله على الأصابع، فهذا الاحتمال أيضاً غير مقبول .

الثالث: القول بوجوب الاستيعاب العرضى غير الطولى.

فهذا أيضاً قد عرفت مخالفته للإجماع، ودلاله غير واحد من الأخبار على وجوب الطولى أيضاً .

الرابع: ويدل عليه خبر عبد الأعلى خاصه وأن الإمام عليه السلام قد تمسك فيه بآيه نفى الحرج ، فاحتمال الشيخ الأنصارى قدس سره ومن تبعه على كونه فى مورد المستحب، بناءً على جريان آيه نفى الحرج فيه، لا يكون فى محلّه هاهنا، ولو سلّمناه ذلك فى موردّه، والبحث موكول إلى ما يناسبه.

أمّا استبعاد جهل مثل البنظى وعبد الأعلى عن وجوب مسح الرجل ، فإنّه غير وارد، مع ملاحظه أنّه ليس كلّ ما يستلّ كان للجهل بحكمه، بل لعلّه للإطمئنان أو لإفهام الغير ونحو ذلك .

ومنها: ظهور عدّه أخبار دالّه على وجوب مسح ظاهر القدمين، الدالّه بظهورها البدوى على جميع ظاهر القدم لا المسمّى وأزيد منه، ومن هذه الأخبار الروايات الوارده والمسمّاه بـ_الوضوءات البيانيه وأمثال ذلك، فقوّه هذا القول واضحه، ولا يمكن رفع اليد عنها، ومن هنا يجب الفحص عمّا يمكن أن يعارضها من الأخبار والآيه والإجماع.

القول الثانى: هو وجوب المسح بثلاث أصابع، فى «الجواهر»: لم أعر على

من أفتى بظاهره . نعم حكاه العلامة في «التذكرة» عن بعض ، نعم عن بعض المتأخرين كالمحقق الشاهرودى بل السيد الاصفهاني الحكم بأنه أحوط ، وكيف كان، فإنه لا مستند له إلا خبر معمر بن عمر عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : «يجزى من المسح على الرأس موضع ثلاث أصابع وكذلك الرجل (الرجلين)»(١).

وفيه: مضافاً إلى ما عرفت من عدم وجود قائل به بين أصحابنا فإنّ راويه هو معمر بن عمرو لم يوثقه أحد، وإن كان الخبر قد عمل به الأصحاب في مسح

الرأس، حيث قد أفتى الفقهاء بكفايه مسح ثلاث أصابع فلو سلّمناه فيه، ولكن لا نسلم في مثل مسح الرجلين الذي قد ورد فيه أخبار صحاح على خلافه، بحيث لولا هذه الأخبار لعملنا به أيضاً .

القول الثالث: وهو الذي ذهب إليه صاحب «إشارة السبق» للحلبى و«الغنية» من وجوب المسح بالاصبعين .

القول الرابع: هو المسح بإصبع واحد، وهو الذي ذهب إليه «المقنعه» والراوندى، وظاهر «النهاية».

ولم يعرف ما يدلّ عليهما، لاسيما الأوّل منهما، إلا صدق المسمّى بهما، ومن هنا فإنّ الثانى أقوى، مع أنّ المسمّى يتحقّق بأقلّ من ذلك، إلا أن يكون المقصود من ذكر الاصبع هو أنّ المسمّى بحسب النوع يتحقّق بإصبع واحد، فيرجع هذا القول إلى آخر الأقوال.

القول الخامس: وهو كفايه المسمّى، فلا بدّ من ذكر إقامه الدليل عليه .

فيستدلّ له بإطلاق الآيه، بناءً على عطف (أرجلكم) على (رؤوسكم)، بإتيان الباء عليه، فكما تفيد التبويض في الرأس في مقدّمه، هكذا في الرجل يفيد التبويض في ظهر القدم، غايه الأمر أنّه لولا قيام الإجماع على لزوم الاستيعاب

الطولى، لكان التبويض فيه جارياً أيضاً، فبعد خروجه يبقى صورته الاستيعاب فى العرض باقياً على إطلاقه فلازمه كفايه المسمى فيه .

ومما استدلل به خبر الأخوين الذى كان سنده صحيحاً فقد روى زراره وبكر ابني أعين، عن أبى جعفر عليه السلام : «أنه قال فى المسح: تمسح على النعلين ولا تدخل يدك تحت الشراك، وإذا مسحت بشىء من رأسك، أو بشىء من قدميك ما بين كعبيك إلى أطراف الأصابع فقد أجزأك» (١).

تقريب الاستدلال به للتبويض فى العرض هو أن يقال: بأن الأمر بمسح شىء من القدمين لا يخلو: إما أن يراد التبويض فى الطول والعرض كليهما، أو فى الطول فقط، أو فى العرض فقط، وإما جريان التبويض فى الطول فقط، فإنه مخالف للإجماع والأدلة السابقة، مضافاً إلى ما يأتى من البيان الذى يفهم منه القطع بوجوب المسح بالاستيعاب طولاً .

ومما ذكرنا يظهر حال التبويض فى كليهما، ومع بطلان الاحتمالين تبقى صورته الأخيره وهى التبويض فى العرض فقط، وهو المطلوب.

ولكن الإنصاف أن يقال: إن حمل الحديث على التبويض فى العرض منوط بإثبات أحد من الأمرين: إما بجعل الباء فى كلمه (بشىء) زائده، مع كون قوله: «ما بين كعبيك إلى أطراف أصابعك» بدلاً عن قوله (قدميك)، حتى يصير المعنى: إذا مسحت بشىء ما بين الأصابع والكعبين، فيدل على لزوم الاستيعاب فى الطول لدلاله لفظ الانتهاء إلى نهايته، وكفايه المسمى فى العرض لظهور (بشىء من القدم) فيه، أو كون الباء للإصاق، سواء كان الموصول وهو كلمه (ما) بدلاً عن الشىء الذى كان مدخولاً للباء أو بدلاً عن القدمين، فيصير المعنى: إذا مسحت ملصقاً ككعبك بقدميك أو بشىء من قدميك، فيدل على البعض فى الطول والعرض،

فيخرج الطول بالأدلة السابقة فيبقى العرض بحاله .

وأما بناءً على احتمال آخر، وهو أن تكون الباء زائده وكلمه (ما) مع أو بدلاً عن شيء من القدمين، حتى يكون المبدل في حكم الساقط، فيجعل قوله: «ما بين كعبيك إلى أطراف الأصابع» قائمه مقام شيء، فيصير المعنى حينئذٍ: إذا مسحت ما بين الحدين، فلازمه حفظ الاستيعاب في الطول والعرض، فإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، كما لا يخفى .

ومما استدلل به أيضاً صحيح زراره، قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: ألا تخبرني

من أين علمت وقلت أن المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين؟ فضحك، فقال: يا زراره... إلى أن قال؛ ثم فصل بين الكلام، فقال: «وَأَمْسِيْ حُوا بَرُّوْ سِكُمْ» فعرفنا حين قال برؤوسكم أن المسح ببعض الرأس لمكان الباء، ثم وصل الرجلين بالرأس كما وصل اليدين بالوجه، فقال: «وَأَرْجُلُكُمْ إِلَى الْكُعْبَيْنِ»، فعرفنا حين وصلهما بالرأس أن المسح على بعضهما» (١) الحديث .

تقريب الاستدلال: أنه صريح في كون مسح الرجلين ببعضهما لا بالاستيعاب، فلو خُلِّي وطبعه كان اللازم هو القول بالتبعيض طولاً وعرضاً، وحيث قامت الأدلة على وجوب الاستيعاب طولاً، فيبقى العرضي فيه موجوداً، وهذا هو المطلوب . ولكن يمكن أن يجاب عنه بإمكان أن يكون التبعض للرجل، بلحاظ الباطن والظاهر من الرجل، فينحصر المسح بالظاهر فقط لا الباطن، فلا ينافي حينئذٍ مع وجوب الاستيعاب عرضاً للظاهر، لأنه لا ظهور فيه يفيد أن التبعض يختص بالظاهر فقط .

ولكن الإنصاف أنه خلاف الظاهر، لأنه إن أريد بأنه يمكن استفادة الاستيعاب العرضي منه، يلزم أن يقال في مسح الرأس أيضاً من وجوب استيعاب مسح مقدم

١- وسائل الشيعة: الباب ٢٣، أبواب الوضوء، الحديث ١.

الرأس، لأنه بعض لمجموع الرأس، مع أنه ليس كذلك.

وإن أريد بأنه ساكت من حيث الاستيعاب عرضاً، ومهملاً من تلك الجهة، قلنا: لا إشكال بأن من مسح بعض رجليه ولو بالمسّمى، كان قد عمل بهذا الحديث، لأنه يصدق عليه أنه قد مسح بعض الرجلين، فيؤخذ به، وفي غيره يكون معارضاً بحسب المفهوم، من حيث عدم الوجوب، مع ما يدلّ على وجوب الاستيعاب عرضاً، كما لا يخفى .

مضافاً إلى أنّ ظهور جملة (إلى أرجلكم) تفيد وتشير بحسب ظهورها البدوي

لظاهر القدم، ويدلّ على كون التبعض للظاهر فقط، حتّى يكون المقصود من قوله: «إلى أرجلكم» بيان المحاذاه، فيشمل الباطن .

فدلاله الحديث على عدم وجوب الاستيعاب بكلا قسميه قوى، خصوصاً مع اشتماله على خصوصيات توجب حصول القطع للفقيه بتصريحه بكفايه مسح بعض الرجل، حيث قد شرح كلّ من الوجه بغسل كلّ، واليدين إلى المرفقين، ثم ذكر الرأس والرجل متّصلاً لإفهام اشتراكهما في البعضيه، بضميمه ما وقع في صدر الحديث من نسبه الحكم لرسول الله صلى الله عليه وآله، وأنه نزل به الكتاب، فيعدّ هذا الخبر كالصريح في ذلك.

كما أنّ سنده أيضاً في كمال الاعتبار، من جهة نقله من طرق مختلفه، بل قد حكى عن المشايخ الثلاثة بأسانيد معتبره، فلا محيص إلّا- عن القول بوقوع المعارضه بين هذا المضمون وبين ما استفيد من الأخبار السابقه المعتمره، من وجوب الاستيعاب عرضاً وطولاً، فلا بدّ من إعمال قواعد باب التعارض بين الدليلين الحجّتين، فحيث أنّ السند غير قابل للخدشه في كليهما، فيجمع بينهما بالتصرّف في دلالتها من جهة الموضوع والهيئه، وإن كان هذا النحو من الجمع يعدّ خلافاً للظاهر، لكن لا محيص عنه، فيحفظ الاستيعاب في الطول، حيث يكون مطابقاً لمضمون كلا الدليلين، وأمّا في العرض فيتصرّف في الهيئه، ويقال: بأنه

الكعبيين وهما قبتا القدمين (١).

أفضل الأفراد ، وأما الواجب هو إيقاعه بما يصدق عليه البعض، بل قد يؤيد هذا الجمع، الإجماع الذي ادّعاه النراقي في «مستند الشيعة» على عدم وجوب استيعاب العرضى.

مسح الرجلين / فى المراد من الكعبيين

بل قد نستدلّ عليه ونؤيّد به بالأخبار الواردة فى أخذ البّله من الحاجب وأشفار العينين، حيث أنّه تكفى البّله المأخوذه للمسح بالبعض ولو بالمسمّى، بخلاف ما لو ذهبنا إلى اعتبار الاستيعاب بالكفّ .

وهذا الاستدلال وإن كان لا يخلو عن حسن، وقد يفيد فى مقام البحث عن المؤيد، إلّا أنّه قابل للخدشه بما قد عرفت سابقاً من أنّ هذه الأخبار غير ناظره إلى هذا، مع إمكان أن يقال بالرخصة فى حال الاضطرار بكفايه المسمّى مثلاً بواسطة تلك الأخبار، وهو ما لا يوجب جوازه فى حال الاختيار .

وبالجملة، بعدما عرفت من الوجوه المذكوره، تعلم أنّ الحقّ هو أن يقال بكفايه المسح بالبعض، ولو بالمسمّى عرضاً، وإن كان الأحوط _ ولا ينفى تركه _ هو الإتيان بالاستيعاب عرضاً، عملاً بالأخبار الصحيحه، ومن هنا ظهر أنّ كلام صاحب «المدارك» و«الحدائق» و«المفاتيح» فى غايه المتانّه، بأنّه لولا الإجماع لقلنا بوجوب الاستيعاب عرضاً . ونحن نؤيّدهم فى ذلك ونقول: أنّه إضافه على الإجماع فإنّ الخبر الصريح دالّ على عدم لزوم الاستيعاب، والله العالم بحقائق الأمور.

(١) لا- يخفى عليك أنّه قد وقع الخلاف تارة بين العامّه والخاصّه فى معنى الكعب، فذهب العامّه إلى أنّ القبه هى الواقعه فى طرفى الساق فى كلّ قدم من اليمين واليسار، فعلى هذا يحتوى كلّ رجل على كعبين وقبتين، فتكون النتيجة وجود كعاب أربعة فى قدمى كلّ إنسان، وهذا يقتضى أن يشار إليها بصيغه الجمع

لا التثنيه، وبناءً على هذا كان الأولى لله عزّوجلّ _ والعياذ بالله _ أن يقول:

«فامسحوا براءوسكم وأرجلكم إلى الكعب» لا ما قاله تعالى (إلى الكعبين)!!

أمّا الفرقه الناجيه المحقّه الاثنى عشرية، المعروفه بالشيعة، فإنّهم برغم اختلافهم فى معنى الكعب لم يقولوا بمقوله العامّه الباطله والمنافيه لقواعد العربيه الفصحى التى نزل بها القرآن الكريم. وسبب خلاف الإماميه حول معنى الكعب هو اختلاف مضامين الأخبار الوارده فيه، والأقوال عندهم على ما وصلت بأيدينا ثلاثه وهى:

القول الأوّل: إنّ الكعب هو قتيه ظهر القدم، والمشهور شهره عظيمه، بل قد ادعى عليه الإجماع عن الشيخ فى «التهذيب» و«المبسوط» و«المهذب»، كما صرح بذلك المصنّف فى المتن، و«النافع» والشهيد فى «الروضه» و«التنقيح» ناسباً له إلى أصحابنا، والمفيد فى «المقنعه» و«الإشاره» و«المراسم» و«الكافى» و«السرائر» و«الغنيه»، والشيخ فى «الخلاف» و«الجمل» و«العقود»، كما هو المشهور عند المتأخّرين كما فى «العروه»، وإن احتاط كثير من الفقهاء من لزوم المسح إلى المفصل الذى هو قبه ظهر القدم .

القول الثانى: كون المراد من الكعب هو المفصل بين القدم والساق، وهو كما عليه العلامه فى كتبه المختلفه، والشيخ البهائى والمقدس الأردبيلى .

القول الثالث: المعنى الذى ذهب إليه المحدّث الكاشانى فى كتابه «الوافى» فى تفسير الآيه الشريفه من أنّ المراد من الكعب هو العظم المائل إلى الاستداره الواقع فى ملتقى الساق والقدم نات عن ظهره يدخل نتوّه فى طرف الساق، كالذى فى أرجل البقر والغنم، وربما يلعب به الصبيان، وقد يعبر عنه بالمفصل لمجاورته له... إلى آخر كلامه . وقد حمل عليه كلام العلامه أيضاً.

فصارت الأقوال _ مع قول العامّه _ أربعه، فلا بأس حينئذٍ أن نلاحظ مفاد الأخبار حتّى نقيس الأقوال معها ونفرز القول الموافق معها ليفيدنا فى مقام الفتوى.

فقول ومن الله الاستعانه : والذى يظهر من كلام اللغويين فى تفسيره، أنّ

الكعب معناه الذى يرتفع.

فتارةً: يفسّروه بالارتفاع الحاصل على ظهر القدم، كما ترى هذا المعنى فى المصادر التالية: عن «القاموس» بقوله: الكعب الناشز فوق القدم، وابن الأثير فى «النهاية» بقوله: وكلّ شيء ارتفع فهو كعب، فهو ينطبق بما فى قبه القدم.

ومثله الهروى فى «الغريبين»، وقال: ومنه سمّيت الكعبه كعبه، ونقل الشهيد فى «الذكري» عن الفاضل اللغوى عميد الرؤساء أنّه صنّف كتاباً فى الكعب، وأكثر فيه من الشواهد على أنّه الناشز فى ظهر القدم أمام الساق، انتهى.

وأخرى: فسّروه بما يناسب مع مذاهب العامّة، لمساعدته مع معنى أصل الكعب وهو الارتفاع، وهو كما فى «القاموس» من التصريح بذلك أيضاً، بقوله: والناشزان فى جانبهما.

بل يناسب مع مطلق من يفسّره بالارتفاع، كما وقع فى كلام الهروى و«نهاية» ابن الأثير.

ولكن هذا التفسير يخالف ما أطبق عليه أصحابنا.

والأخبار الدالّة على كون المراد من الكعب هو قبه القدم _ كما عليه المشهور _ هو عدّه أخبار: منها: ما رواه الشيخ بإسناد إلى أبى نصر البزنطى عن أبى الحسن الرضا عليه السلام، قال: «سألته عن المسح على القدمين كيف هو؟ فوضع كفّه على الأصابع، فمسحها إلى الكعبيين إلى ظاهر القدم»^(١)، الحديث.

إذ الظاهر أنّ قوله: «إلى ظاهر القدم» بيانٌ أو بدلاً من إلى الكعبيين.

ومن الواضح أنّ ظهر القدم ارتفاع ظاهرٌ ويمكن مشاهدته، ومن هنا فإنّه لا يمكن تفسير الكعب بما ذهب إليه العلامة رحمه الله من أنّه ما يكون فى المفصل بين

الساق والقدم، لأنّه قد خرج عن حدود ظهر القدم فى الجملة، فظهوره فى كلام المشهور لا يكاد ينكر.

ومنها: ما رواه الشيخ عن ميسره عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «الوضوء واحد ووصف الكعب في ظهر القدم»^(١).

وقد عرفت بأن الكعب في ظهر القدم، له ظهور في مقاله المشهور، كما لا يخفى .

وهكذا يمكن أن يستدل بأخبار مسح معقد الشراك حيث يفهم من هذه الأخبار أن السيره كانت معقوده في السابق _ كما هو الحال _ من عقد خيط الحذاء على كعب القد أي يكون معقده قبه ظهر القدم، وهو غير بعيد، فيدلّ عليه عدد من الأخبار: منها: خبر الأخوين عن أبي جعفر عليه السلام، أنه قال في المسح: «تمسح على النعلين ولا تدخل يدك تحت الشراك»^(٢)، الحديث .

منها: ما رواه الصدوق، قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: مسح أمير المؤمنين على النعلين ولم يستبطن الشراكين»^(٣).

منها: ما رواه الشيخ عن زراره، عن أبي جعفر عليه السلام: أن علياً... الحديث^(٤)، بمثل سابقه.

بل قد يمكن الاستئناس لذلك من الخبر الذي رواه الشهيد في «الذكري» عن أبو عمرو الزاهد في كتاب «فائت الجمهره» ونقله المحدّث النورى، قال: «اختلف الناس في الكعب، فأخبرني أبو نصر عن الأصمعيّ، قال: هو الناتئ في أسفل الساق عن يمين وشمال.

قال: وأخبرني سلمه، عن الفراء، قال: هو في مشط الرّجل، وقال هكذا برجله.

قال أبو العباس فهذا الذي يُسمّيه الأصمعيّ، قال: الكعب هو عند العرب

١- وسائل الشيعة: الباب ٣١، أبواب الوضوء، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٢٣، أبواب الوضوء، الحديث ٤.

٣- وسائل الشيعة: الباب ٢٣، أبواب الوضوء، الحديث ٨.

٤- وسائل الشيعة: الباب ٢٤، أبواب الوضوء، الحديث ٦.

المنجّم، قال: وأخبرني سَلَمَةُ عن الفراء، قال: قعد محمّد بن علي بن الحسين عليه السلام في مجلس وقال: هاهنا الكعبان، قال فقالوا: هكذا، فقال: ليس هو هكذا، ولكنّه هكذا، وأشار إلى مشط رجله.

فقالوا له: إنّ الناس يقولون هكذا؟

فقال: لا، هذا قول الخاصه، وذاك قول العامه، فإنّ المراد من لفظ (المشط)، هو العظم الواقع بين الأصابع وقبّه القدم، فيفهم أنّ المشار إليه في كلام الإمام عليه السلام بقوله: هكذا، هو الكعب بمعنى قُبّه القدم، لا المفصل بين الساق والقدم، بقريته المشط لأنّ بينه وبين المفصل فصل، بخلاف القُبّه الواقعه في القدم، إذ هي متّصله بالمشط». فدعوى الإجمال في هذا الحديث كما عن صاحب «مصباح الفقيه» خالٍ عن الوجه .

وهكذا يمكن الاستدلال لمسلك المشهور بالأخبار الوارده في حدّ السرقة، حيثُ فيها ما يُفهم كون المراد من الكعب هو قبّه القدم، بل هو المفصل أيضاً، إلّا أنّه مفصلٌ بين الأصابع مع القدم، وإن كان ظهور لفظ المفصل بالنسبه إلى المقطع بين الساق والقدم أزيد، لكن بالقريته يفهم ما قلناه، ومن هذه الأخبار: ما رواه الكليني بإسناده عن سماعه بن مهران، قال: «قال: إذا أخذ السارق، قُطعت يده من وسط الكفّ، فإن عاد قطعت رجله من وسط القدم»^(١)، الحديث .

والظاهر من لفظ القدم، هو مجموع ما يقع على الأرض في المشي، فينطبق وسطه مع مقاله المشهور في الكعب .

فعليه يكون هذا هو المراد من الكعب الواقع في حديث الصدوق الذي رواه بسنده عن زراره، عن أبي جعفر عليه السلام، في حديث السرقة، قال: «وكان إذا قطع

اليد قطعها دون المفصل، فإذا قطع الرجل قطعها من الكعب»^(١)، الحديث .

فيكون المراد هو قبه القدم، خصوصاً مع مناسبتها مع موضع الأصابع في اليد، فكما لا يقطع من المفصل الواقع بين الكفّ والزند، هكذا في الرجل لا يقطع من المفصل بين الساق والقدم، بل يقطع من المفصل بين الأصابع والقدم، كما يقطع من المفصل بين الأصابع والكفّ في اليد .

وعليه يُحمل لفظ (المفصل) الوارد في خبر معاوية بن عمّار، قال: «قال أبو عبدالله عليه السلام: ثم يقطع من السارق أربع أصابع، ويترك الإبهام، وتقطع الرجل من المفصل ويترك العقب يثاً عليه»^(٢)، بما قد عرفت من المناسبه ودلاله خبر سماعه .

ومن هنا ظهر المراد من الكعب في خبر محمّد بن عبدالله بن هلال، عن أبيه، عن أبي عبدالله عليه السلام، في حديث: «قلت له: جعلت فداك وكيف يقوم وقد قطعت رجله؟ فقال: إنّ القطع ليس من حيث رأيت يقطع، إنّما يقطع الرجل من الكعب، ويترك من قدمه ما يقوم عليه ويصلّي ويعبد الله، قلت له: من أين تقطع اليد؟ قال: تقطع الأربع أصابع، ويترك الإبهام يعتمد عليها في الصلاه، ويغسل بها وجهه للصلاه»^(٣)، الحديث .

فهو مضافاً إلى اشتماله للمناسبه المذكوره، تكون أدلّ على معنى الكعب خاصّه مع دلاله قوله: «ويترك من قدمه»، إذ من الواضح أنّه لو قطع من المفصل الواقع بين الساق والقدم، لما بقي من القدم شيء .

فهذه جملة أخبار يمكن الاستدلال من مجموعها على أنّ مقاله المشهور أحسن وأولى في ذلك من مقاله غيرهم .

١- وسائل الشيعه: الباب ٤، أبواب حدّ السرقة، الحديث ٨ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٤، أبواب حدّ السرقة، الحديث ٧ .

٣- وسائل الشيعه: الباب ٥، أبواب حدّ السرقة، الحديث ٨ .

فلا بأس حينئذٍ بالإشارة إلى ما يتوهم دلالاته على مقاله العلامة ومن تبعه، وملاحظه مقدار مفاد الحكم، فالذى يمكن أن يستدلوا بها هما: منها: خبر

الأخوين على ما نقله الشيخ الطوسى فى «تهذيبه» بسنده عن زراره وبكير ابني أعين: «أنهما سألا أبا جعفر عليه السلام عن وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله ، فدعا بطست... إلى قوله : فإذا مسح بشىء من رأسه، أو بشىء من قدميه ما بين الكعبين إلى أطراف الأصابع فقد أجزأه ، قال : فقلنا : أين الكعبان ؟ قال : هاهنا، يعنى المفصل دون عظم الساق»(١).

وجه الاستدلال واضح، حيث أنه قد فسّر متعلّق المشار إليه بالمفصل، وهو مجمع بين الساق والقدم، وهو المطلوب .

ولكن يرد عليه أولاً: أنّ هذه الجملة، أى التفسير إلى آخره، فيها احتمالات ثلاث : إمّا أن تكون مجموعها من كلام الراوى.

أو خصوص التفسير بالمفصل كان له، ما عدا جملة: دون عظم الساق.

أو كانت الجملة بمجموعها من كلام الإمام.

أمّا احتمال الأخير فضعيفٌ، لعدم مناسبه مع كلمه يعنى بحسب النوع، فيدور الأمر بين الاحتمالين الأخيرين ، ومن المعلوم أنّ تفسير الراوى لا حجّه فيه .

تذيّله بذيّلٍ فى خبر «الكافى» الذى يعدّ الكلينى رحمه الله أضيف من الشيخ، وهو هكذا من بعد قوله : دون عظم الساق، قال : فقلنا : هذا ما هو ؟ فقال : هذا من عظم الساق، والكعب أسفل من ذلك، الحديث .

ولعلّ متعلّق المشار إليه فى كلمه هذا، هو المفصل بين الساق والقدم، فيصير الكعب الذى أسفل منه مطابقاً لما قاله المشهور ، مع أنّه لولا ذلك لم يكن لقوله: لكون الكعب أسفل معنى، إلّا أن ينطبق الكعب على الذى فسّره بأنّه العلوّ الناشز

١- وسائل الشيعه: الباب ١٥ ، أبواب الوضوء، الحديث ٣، التهذيب: ١ ، الحديث ٣١.

على جانبى الساق، وهو بعيد، فيصير ذلك مبيّناً للخبر المنقول عن الشيخ قدس سره كما لا يخفى ، مضافاً إلى أنّ خبر «الكافى» يُقدّم لدى المعارضه على نقل الشيخ، لو

سَلّمنا عدم حمله على ما ورد فى «الكافى»، لكونه أضبط فى الحديث .

ومنها : خبر ميسر عن أبى جعفر عليه السلام ، قال : «ألا أحكى لكم وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله ... إلى أن قال : «ثمّ مسح رأسه وقدميه، ثمّ وضع يده على ظهر القدم، ثمّ قال : هذا هو الكعب، وقال : أوماً بيده إلى أسفل العرقوب، ثمّ قال : إنّ هذا هو الظنوب»(١).

قال المحدّث الكاشانى فى «الوافى»: «إنّ العرقوب عصبٌ غليظ فوق العقب، والظنوب _ بالمعجمه والنون ثمّ الموحّده _ طرف الساق. ثمّ قال : هذا الحديث أيضاً صريح فى أنّ الكعب هو المفصل»(٢) انتهى كلامه .

ولا يخفى أنّ هذا الحديث، مضافاً إلى أنّه يفيد أنّه لا صراحه فى كلام العلامة وأنّه ظهور فيه ، بل قد يدعى ظهوره فى مقاله المشهور، كما فى «الروائع الفقيهيه»، ولعلّه كان مقصوده من الإشاره إلى أسفل العرقوب، ثمّ قوله بأنّه : هو الظنوب، الرّدّ لما يقوله العامّه من كون الكعب هو النائى عن يمين الساق وشماله، فيكون وجه ظهوره هو كلمه ظهر القدم، وكان الكعب الواقع فيه وهو القبه مقصود لا المفصل، كما لا يخفى .

ومنها : خبر يونس، قال : «أخبرنى من رأى أبى الحسن عليه السلام بمنى يمسح ظهر القدمين من أعلى القدم إلى الكعب، ومن الكعب إلى أعلى القدم»(٣) الحديث ، بأن يكون المراد من الأعلى، هو القبه، فصار الكعب هو المفصل، وهو المطلوب،

١- وسائل الشيعه: الباب ١٥، أبواب الوضوء، الحديث ٩.

٢- الوافى: ج ١ / باب صفه الوضوء، ص ٤٥.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٢٠، أبواب الوضوء، الحديث ٣.

لأنّ الأعلى ظاهرٌ فما يكون مرتفعاً عن حوالبه، وهو لا ينطبق إلا على ما قلناه، فيصير الكعب حينئذٍ عبارته عن المفصل .

هذا، لكن يمكن أن يقال: بأنّ المراد من الأعلى هو رؤوس الأصابع لا القبة،

ولعلّ وجه مناسبه استعمال هذا اللفظ، هو أنّ الإنسان حينما يقعد أو يقوم، ويفسح عن رجليه تصوير رؤوس الأصابع إلى الفوق، وتصير أعلى من سائر أجزاء رجليه، ولذلك قيل عنه أنّه الأعلى، فيصير المراد من الكعب حينئذٍ هو القبة، كما قلناه واستظهرناه من سائر الأخبار، أو يكون المراد هو المفصل، فيساعد مذهب العلامة.

فما ذكرناه إمّا يعدّ دليلاً على المختار، أو غايته الإجمال لورود الاحتمالين فيه، وإمّا كون المراد من (الكعب) هو المفصل، ومن (الأعلى) هو القبة، وأنّه يقع المسح بينهما فإنّ لازم هذا القول لم يلتزم به أحد من أصحابنا ومن المخالفين، لأنّ المسح ابتدائه يكون من رؤوس الأصابع كما لا يخفى .

والحاصل من جميع ما ذكرنا: أنّ الأقوال الثلاثة في المسألة للخاصّه لا يبعد رجوعها إلى قولين، لأنّ الكعب بالمعنى الذى ذكره صاحب «الوافى» يحاذى حدود ما قاله العلامة من المفصل، ولا يزيد عليه بما يوجب الكلام فيه، ولعلّه لذلك ترى أنّ المحدث المذكور ذهب إلى كلّ واحد منهما، غايه الأمر أنّ اسم الكعب حقيقه فى العظم المنفصل فى داخل المفصل من الساق والقدم، إلاّ أنّه سُمى ظاهر الرجل والمفصل باسمه، باعتبار تسميه المحلّ باسم حاله، وهو العظم الداخلى الصغير.

وكيف كان، فيدور البحث حول القولين الآخرين من المفصل والقبة؛ وقد عرفت استظهارنا من بعض الأخبار، خصوصاً ما فيه لفظ (وسط القدم) كون المراد هو القبة لا المفصل، وإلاّ لا بدّ أن نرتكب التقدير، بأن يكون القطع من محاذاه المفصل لا نفس المفصل، وإلاّ يلزم قطع جميع القدم عن الساق، فلا يبقى

عقب القدم، مع أنّ الخبر كان يوصى ببقائه وتركه، فلا بدّ من تقدير شيء فيه كلمه المحاذاه ومعلوم أنّه خلاف للظاهر، هذا بخلاف ما لو قلنا بأنّ المراد من الكعب هو القبه فالقطع عنها يوجب بقاء العقب قطعاً .

ولو تنزلنا عن ذلك، ولم يتّضح لنا أحد الأمرين في مفهوم الكعب، لاختلاف لسان الأخبار وظهورها، فيكون المورد من موارد تعارض لسان الأدلّه في هذا المفهوم، فإن ثبت الترجيح لأحدهما فهو المقدم، كما هو كذلك في ما نحن فيه، مضافاً إلى كثره الأخبار الدالّه لمقاله المشهور، كما عرفت ترجيحها من جهة كون الشهره قائمه على هذا، بل قد يقال _ كما عن الشيخ الأنصاري قدس سره _ أنّه لم يفت أحد جزماً بوجوب المسح إلى المفصل، غايته الحكم بالاحتياط.

ولو أبيت عن ذلك، وقلت: بأنّ العلامه مثلاً قد ذهب إلى وجوب الحدّ المذكور، وادّعت أنّ الأخبار في كلا الطرفين كثيره، بل بعضها صحيحه في كليهما، فيقع التعارض بينهما، ويتساقطان وتكون الأصول هي المرجح .

والمقام يعدّ من موارد الأقلّ والأكثر الارتباطين في الشبهه المفهوميه، فإن قلنا بجريان البراءه فيها، فيوجب إجرائها هنا انحلال العلم الإجمالي بوجوب أحدهما وتكون النتيجة لزوم المسح إلى القبه، لأنّه الأقلّ والزائد منه مشكوك فيرجع إلى البراءه، وإن لم نقل بجريان البراءه فيه، فلازم وجود العلم الإجمالي بذلك، ومقتضى الشغل اليقيني _ بل لاسيّما عند من جعل الطهاره في الوضوء من قبيل المحضّل، والمحضّل هو الاشتغال _ هو تنجز العلم الإجمالي، وتنجزه يفيد وجوب إتيان المسح إلى المفصل، فلعلّ هذا هو مستند من احتاط فيه كالسيد الاصفهاني والآملی والاصطبهاناتي.

فثبت من جميع ما ذكرنا أنّ الأقوى هو كفايه المسح إلى القبه، وإن كان الأحوط إدامه المسح بحيث يصل إلى المفصل، خروجاً عن خلاف من عرفت من الفقهاء والأدلّه المستمسكه بها .

تنبيه: لا- يخفى عليك بأنّ الكعبين إذا قلنا بأنّهما عبارته عن المفصل بين الساق والقدم _ كما عليه العلامه وغيره ممّن تبعه _ فحيثنّ يكون الكعب هو الخط الموهوم الواقع في سطح بشره القدم، ولا عرض له ولا مساحه، فحيثنّ لا وجه للكلام عنه والقول بأنّ الكعب داخل في المحدود، حتّى يجب مسحه، أو خارج عنه فلا يجب.

نعم قد يمكن الاستظهار من كلام من قال بوجوب المسح إلى الكعب، مع قوله بأنّ المفصل، هو التوجيه لكلامه بما قاله بعض لإلحاق كلام العلامه إلى المشهور، بأنّه يقصد من المفصل كونه القبه، _ لكونه محلّ القطع في السرقة _ أو المفصل الواقى في الجملة، وإن لم يعرفه عامّه الناس، بل يعلمه الخواص من علماء علم التشريح، مع أنّا نشاهد صراحه كلام العلامه في «المنتهى» و«التحرير» والمحقّق في «جامع المقاصد» القول بوجوب مسح نفس الكعبين، وهذا أيضاً شاهد آخر يؤيد كلام المشهور في معنى الكعب .

مسح الرجلين / هل الكعب داخل في الممسوح؟

وكيف كان، فهل الكعب بأيّ معنى من معانيه المتقدّمه الذى جعل غايه للمسح، داخل في الممسوح، حتّى يجب مسحه أصالته كوجوب غسل المرفق في غسل اليدين، أو خارج عنه ولا يجب مسحه إلاّ من باب المقدمه العلميه؟ فيه قولان: المحكى عن العلامه في «المنتهى» و«التحرير» والمحقّق في «جامع المقاصد» هو الدخول، خلافاً «للمعتبر» و«المدارك» و«الذكري» _ ، بل في الأخير نسبتّه إلى ظاهر الأصحاب، الظاهر في كونه إجماعياً _ هو عدم الدخول .

وليعلم أنّ منشأ الخلاف الواقع هنا في الدخول وعدمه المستفاد من كلامهم واستدلالاتهم يكون من جهتين :

تارة: يكون بالنظر إلى كلمه (إلى)، من جهه أنّها للغايه، فهل الغايه داخله في المعنى أم لا ؟

وأخرى: بالنظر إلى نفس الأدلّه ومقام الإثبات، وأنّها هل تدلّ على أحد

الأميرين أم لا؟ وإن قلنا أو لم نقل بتعيين أحد الأمرين من جهة حرف (إلى).

فلا بأس أن نتعرض لكلام الموردين فنقول: أمّا الأول: فلا يبعد دعوى عدم دلالة حرف (إلى) لأحد الطرفين بالخصوص، بل نحتاج في إثبات أحدهما إلى

دالّ آخر لمشاهدته استعمالها في كليهما من دون دعوى المجاز من أحد في أحدهما، مثلاً لا إشكال في عدم الدخول في مثل قوله تعالى: «اتَّبِعُوا الصِّبْيَانَ إِلَى اللَّيْلِ» وقوله تعالى: «فَنظَرَهُ إِلَى مَيْسِرِهِ» كما لا إشكال في الدخول إذا قلنا: قرأت القرآن إلى آخره، وأكملت الخبر إلى آخر، مع أنه لو كانت حقيقته في خصوص أحدهما كان الاستعمال في الآخر ولو مع القرينه استعمالاً مجازياً، فعلى هذا إذا لم يكن الكلام محفوظاً بالقرينه يصعب إثبات أحد الأمرين.

والسؤال حينئذ هو أنه هل يحكم بالدخول مطلقاً، أو عدمه مطلقاً، أو يفضّل بين كون الغايه إذا كانت من جنس المعنى فهو داخل، وإن لم تكن فهي غير داخله؟

والذى نصّ عليه ابن هشام في «المغنى» هو الحكم بعدم الدخول مطلقاً، لأن الأكثر مع القرينه هو عدم الدخول، فيجب الحمل عليه عند التردد، انتهى كلامه .

وفيه: أن كون الأكثر داخلًا من جهة وجود القرينه لا يلزم دخول غيره أيضاً حتى مع فقدان القرينه، مع إمكان دعوى خلافه في الجملة، لإمكان أن يدعى بأن الظهور كان في الدخول، ولذلك استعمل في عدم الدخول مع القرينه، وإن لم يكن ذلك بقوى أيضاً.

فإذا لم يمكن إثبات أحد الأمرين، فلازمه هو التوقف عند فقد القرينه، والرجوع في حكم المسألة فقهيّاً إلى سائر الأدلّة الموضوعه لإثبات الحكم من الأصول العمليه، كما لا يخفى .

نعم قد يدعى كون (إلى) هنا بمعنى (مع)، كما هو كذلك في الغسل للمرافق لوحده السياق، لكنّه مخدوش، بأنه مجاز لا يصار إليه إلا مع القرينه، والقرينه في الغسل هي الأخبار، أمّا في المسح فإنه لا توجد قرائن مفيده.

وأما الكلام في مورد الثاني أعنى البحث في أنّ ما نحن فيه هل يعدّ من الموارد التي وجدت فيها قرينه على الدخول أو على عدمه أم لا ؟

فقد ادّعى قيام القرينه على الدخول وعلى عدمه بوجوه، لا بأس بتعرّضها :

فأما الأوّل كما عليه العلامة ومن تبعه، وقد استدلّ له :

أوّلاً : إنّ وقوع الكعبين بدايه، يفيد الظهور في الدخول قطعاً _ وذلك في حديث يونس (١) فتكون نهايته كذلك، لعدم القائل بالفصل بينهما، وللزوم إسقاط ما يجب في بعض الحالتين لولاه، وهو باطل اتفاقاً .

ولقد أورد عليه بأنّ حديث يونس الذي مرّ ذكره سابقاً وكان فيه: قال : «أخبرني من رأى أبا الحسن عليه السلام بمنى يمسح ظهر القدمين من أعلى القدم إلى الكعب ومن الكعب إلى أعلى القدم» .

فهو وإن يدلّ على أنّ البدايه منه، ولكن البدايه الحقيقيه كالتهايه الحقيقيه لا تقتضى دخولها في المسافه أو خروجها عنها ، هذا كما في «مصباح الفقيه» .

ولعلّه قصد دخوله في بعض الاستعمالات، كما إذا قيل: «قرأت القرآن من سورة البقره إلى سورة العنكبوت»، فإنّه ظاهرٌ في دخول سورة البقره في القراءه، هذا بخلاف ما لو قيل: «حصّل المسافه من المسجد إلى الدار»، حيث لا يفهم منه دخول المسجد في تحصيل المساحه، بل ظاهره عدم الدخول، فهذا الدليل مخدوش ، والنتيجه: سقوط ما هو يقابله من لزوم إسقاط ما يجب في بعض الحالتين، لعدم ثبوت الوجوب في مسح الكعب في الابتداء حتّى يثبت وجوبه في الانتهاء .

وثانياً : بما قد عرفت من كون كلمه (إلى) بمعنى (مع)، بقرينه وحده السياق في قوله: مع المرافق.

وفيه: قد عرفت جوابه بعدم ثبوت ذلك في المرفق، إلّا بواسطة الأخبار

الوارده فيه ، فكيف يصار إليه عند عدم وجود قرينه من الأخبار، فإن دلت قرينه عليه يؤخذ بها، ولكنّه أول الكلام، كما لا يخفى .

وثالثاً: استدّلوا بما دلّ على وجوب غسل ما بقى من محلّ الوضوء في

المقطوع، الشامل للمسح أيضاً بقرينه السؤال، حيث قد أدخل الرجل وعطف على اليد، وهو كما في صحيح رفاعه عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : «سألته عن الأقطع اليد والرجل، كيف يتوضأ؟ قال : يغسل ذلك المكان الذي قطع منه» (١).

وخبر محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : «سألته عن الأقطع اليد والرجل؟ قال : يغسلهما» (٢).

ولكن يمكن أن يُجاب عنه: بأنّهما ليسا في صدد بيان أنّ ما بقى من الأقطع يجب غسله كيف ما كان ، بل يكون مورد السؤال فيما كان المفروض فيه وجوب الغسل والمسح، فلا بدّ أولاً من إثبات وجوب المسح للكعب بتمامه أو بعضه، كما احتمله صاحب الجواهر في حال السلامة، ثمّ يقال بوجود المسح حينئذٍ لما بقى منه بعد القطع، ولذلك حمل الشيخ الحرّفي «الوسائل» الخبر على ما بقى شيء من العضو الذي يجب غسله أو مسحه.

فظهر إلى هنا عدم ثبوت دليل مقنع لإثبات وجوب المسح للكعب بتمامه .

وأما الدليل على إثبات عدم الوجوب _ كما عليه جماعه من الأصحاب ممّن مرّت أسمائهم _ هو صحيح زراره وبكبير، عن أبي جعفر عليه السلام ، في حديث: «وإذا مسحت بشيء من رأسك أو بشيء من قدميك ما بين كعبيك إلى أطراف الأصابع، فقد أجزاك» (٣).

١- وسائل الشيعة: الباب ٤٩، أبواب الوضوء، الحديث ٤.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٤٩، أبواب الوضوء، الحديث ٣.

٣- وسائل الشيعة: الباب ٢٣، أبواب الوضوء، الحديث ٤.

ويجوز منكوساً (١).

حيث أنّ الظاهر من كلمه (بين) هو كون الكعب غير داخل في المحدود، لأنه كان أوّل المسح في طرف هو أوّل الكعب، وفي الآخر أطراف الأصابع .

وفيه: أنّه كان في صدد بيان كفايه المسح بشيء فيما بين الحدّين ، وأمّا كون الكعبين داخلًا في الممسوح أم لا فلا ، ولكن الإنصاف أنّ ظهور كلمه (بين) في عدم دخول متلّوه في الممسوح كان أولى وأظهر من كلمه (من) ، فدعوى دلّالته في ذلك ليس في البعد مثل سابقه من الأدلّه الوارده في مقابله .

وقد استدللّ له أيضاً، بأخبار عدم وجوب الاستبطان في الشراك، بدعوى أنّ الشراك غالباً ما يقع على نفس الكعب، فلو كان هو داخلًا يلزم القول بالمسح على الجبيرة من دون ضروره ، هذا بخلاف ما لو قلنا بعدم وجوبه .

وفيه: بأنّه موقوف على إثبات كون النعال العربي في ذلك العصر هو هكذا، مع إمكان أن يكون الشراك في ذلك العصر واقعاً على حدود المفصل الواقع فوق الكعب بمعنى القبّه، فلا يكون حينئذٍ دليلاً للخصم .

وكيف كان فإنّ ظهور الأخبار والأدلّه على عدم الدخول أدلّ منه على الدخول، خاصّه إذا لاحظنا قول الأصحاب بأنّ عدم وجوب الدخول في الممسوح قوياً بالأصالة، وإن كان الأحوط دخوله، خصوصاً بملاحظه الوجوب العقلي في المقدمه العلميه، لاسيّما خروجاً عن خلاف من عرفت من الأعيان، ودلاله بعض الأخبار ، والله أعلم بحقيقه الحال .

(١) أي يجوز يمسح من الكعبين إلى رؤوس الأصابع، كما هو مختار «التهذيب» و«الاستبصار» و«الإشارة» و«المراسم» و«المعتبر» و«النافع» و«القواعد» و«التحرير» و«الإرشاد» و«المختلف» و«المنتهى» و«التنقيح» و«جامع المقاصد» و«الروضه» وغيرهم من المتأخرين، وقال الشيخ في

«المبسوط» و«النهاية» وغيره في «المهذب» و«الجامع» و«الإصباح»، بل في «الذكرى» أنه هو المشهور كما هو كذلك ، بل من المتأخرين أكثرهم كـ «الجواهر» وصاحب «مصباح الفقيه» .

غايه الأمر الحكم بالاحتياط الندبي بقولهم لا ينبغي تركه، كما عن البروجردى والشاهرودى وغيرهما .

في مسح القدمين منكوساً

خلافاً لآخرين من المتقدمين وغيرهم كما عن ظاهر الصدوق في «الفقيه»، والمفيد في «المقنعه» و«الانتصار» للسيد، وصریح «السرائر»، ومن ظاهر أبى الصلاح وابنى حمزه وزهره، وعن المتأخرين كالنراقى في «المستند» والكلبيكانى والاصطهباتى من القول بأنه الأحوط بل الأظهر عدم الجواز.

وثالث: حكموا بالجواز مع كون الأولى هو المسح مقبلاً، وهو كما عن «الذكرى» و«الدروس» و«المراسم» .

وكيف كان فقد استدللّ للجواز بصراحه الأخبار الواردة على ذلك، وأنّ بعض هذه الأخبار تدرج فى الصحاح.

منها: صحيح حمّاد بن عثمان عن أبى عبدالله عليه السلام ، قال : «لا بأس بمسح القدمين مقبلاً ومدبراً»^(١).

فيصير هذا بياناً لخبره الآخر الصحيح، عن أبى عبدالله عليه السلام ، قال : «لا بأس بمسح الوضوء مقبلاً ومدبراً»^(٢).

مضافاً إلى كونه هو القدر المتيقّن من الجواز، فطرد الخبرين بالكلّ، والحكم بعدم الجواز مشكلاً جداً، مع اعتبار سندهما وصراحه دلالتهما، وعدم الاشتمال على حكم آخر ، مضافاً إلى دلالة مرسله يونس، قال : «أخبرنى من رأى أبى

١- وسائل الشيعة: الباب ٢٠، أبواب الوضوء، الحديث ٢.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٢٠، أبواب الوضوء، الحديث ١.

الحسن عليه السلام بمنى يمسح ظهر القدمين من أعلى القدم إلى الكعب، ومن الكعب

إلى أعلى القدم، ويقول: الأمر في مسح الرجلين موسّع، من شاء مسح مقبلاً، ومن شاء مسح مدبراً، فإنه من الأمر الموسّع، إن شاء الله» (١).

خصوصاً مع ما عرفت منّا سابقاً، من كون المراد من الكعب هو قبه القدم، وأعلى القدم هو رؤوس الأصابع .

ولكن قد أورد عليه: بأنّ هذا الحديث مضافاً إلى ضعف سنده بالإرسال، غير تامّ الدلالة لأنّ من لزوم العمل به يفيد المسح بلا استيعاب طولي، بناءً على كون المراد من أعلى القدم هو القبه، والكعب هو المفصل، فلازمه كفايه المسح من ذلك المقدار، ولا أقلّ من إجمال معنى (أعلى القدم)، فلا يجوز العمل به .

وقد يجاب عنه: أمّا ضعف سنده، فإنه مضافاً إلى انجباره بعمل الأصحاب، وقيام الشهره عليه، أنّه لا أهمّيه فيه بعد وجود خبرين صحيحين الذي قد عرفت ظهورهما في جواز ذلك ، وأمّا دلالته، فإنه بعدما عرفت من تفسير (أعلى القدم)، والمناسبه الموجوده فيه بالنسبه إلى رؤوس الأصابع ، فإنه نقول : لو سلّمنا إجماله في ذلك، لكن نقول لا إشكال في دلالته على الجواز على أحد الأمرين: إمّا من رؤوس الأصابع إلى الكعبين كما نقول وعكسه .

أو بجوازه من القبه إلى المفصل وعكسه.

فمن جمع بين كلا الطرفين في المسح مقبلاً ومدبراً، فقد عمل به قطعاً، يعنى بأن يمسح من رؤوس الأصابع إلى المفصل وعكسه ، على أنّ القائلين بعدم الجواز يقولون بذلك حتّى في هذه الصوره .

فبعد صراحه هذه الأخبار في الجواز، فإنّ ذلك يوجب صرف الآيه عن كون كلمه (إلى) للانتهاه، إلى كونه انتهاءً للمسوح لا للمسح، حتّى يجوز النكس، كما

يكون فعل الإمام عليه السلام نقلاً عن جدّه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كونه إلى هذا الحدّ، مع أنّ

العمل على ظاهر الفعل إنّما يكون فيما إذا لم يصرّح بجواز غيره، فعليه يحمل الفعل حينئذٍ على وقوعه لأفضل الأفراد من الواجب المختير .

فعلى هذا، لا- تقع المعارضه بين تلك الروايات مع الآيه والوضوءات البيانيه، ولا مع خبر البنزطى الوارد فيه أنّه عليه السلام : «وضع كفّه على الأصابع ثم مسحها إلى الكعيبين»(١).

لما قد عرفت توضيحه سابقاً.

كما لا موقع هنا للأخذ بقاعده الاشتغال، بعد جود نصّ صريح صحيح على الجواز، وذهاب كثير من الأصحاب إليه .

نعم لا- بأس من القول بكون المسح مقبلاً- أفضل، وذلك لما دلّت الأدلّه المذكوره على كونه أفضل، وخروجاً عن خلاف من عرفت ، وأمّا إثبات الكراهه للنكس، كما فى «جامع المقاصد» أيضاً محلّ إشكال، لأنّ مجرد الخروج عن شبهه الخلاف لا يثبت الكراهه .

فالأقوى جواز نكس المسح فى الرجلين، وإن كان المسح مقبلاً أفضل .

وينبغى التنبيه على أمرين :

الأمر الأوّل : أنّه هل يجوز التقطيع فى المسح، أم لا؟

بأن يمسخ مقداراً مثلاً من رؤوس الأصابع، ثمّ القطع ومن ثمّ إدامه المسح من موضع القطع، وإدامته حتّى الكعيبين، وكذلك فى نكسه بأن يجوز تقطيعه بالأخذ من الكعيبين بمقدارٍ، ثمّ قطعه، ثمّ إدامته إلى رؤوس الأصابع.

وما قيل: بأنّ بحث التقطيع جرى فى خصوص من أجاز النكس، ليس على ما هو عليه، لعدم الفرق فيه من جهة جواز النكس وعدمه، لإمكان تصوير ذلك فى كلا طرفيه .

نعم ، الذى يختصّ بصوره الجواز فقط، هو التبويض من جهه كيفيه المسح، بأن

يمسح مقداراً من رؤوس الأصابع إلى الوسط، والباقي من الكعبين نكساً إلى الوسط، فهذا لايجرى إلاّ- فى خصوص القول بالجواز .

مسح الرجلين / فى حكم التقطيع فى المسح

وكيف كان، قد يقال بالجواز فيه وفى سابقه، لظهور قوله عليه السلام بأنّ: «الأمر فى مسح الرجلين موسّع، من شاء مسح مَسِّح مقبلاً ومن شاء مسح مدبراً» لاسيّما مع تأكّده بذيله بقوله: «فإنّه من الأمر الموسّع، إن شاء الله»، فلازمه جواز التقطيع والتبويض .

ولكن الأقوى هو عدم الجواز فى كليهما، لانصراف الدليل عنه، وعدم التفات الذهن عند استماعها إلاّ إلى جواز إيقاع المسح بتمامه مقبلاً- أو مدبراً، خصوصاً مع بيان فعل الإمام عليه السلام فى صدره، بأنّه مَسِّح من أعلى القدم إلى الكعبين، الظاهر فى الاتصال بدون التقطيع والتبويض، فىكون الصدر شاهداً على المراد من قوله: «هو موسّع فى مسح الرجلين»، فلا يشمل صورته التبويض ، فجوازه بحاجه إلى دليل وهو مفقود .

ومن هنا ظهر أنّ ما فى كلام «الجواهر» بقوله: «وليعلم أنّه بناءً على المختار لا فرق بين جواز النكس فى جميع العضو أو بعضه»، ليس فى محلّه، لإمكان أن يقال بأنّ المستفاد بحسب الظهور الأوّلى، هو عدم جواز التبويض فى الكيفيه، وذلك لأنّ الفعل الصادر من الإمام كان فى النكس بتمامه لا ببعضه .

وقد عرفت أنّ المراد من التوسعه الوارد فى الخبر هو المذكور والواقع فى صدر الكلام لا مطلقاً .

فالأقوى هو عدم الجواز ، وإن قلنا بجواز النكس تقطيعاً وتبويضاً، كما استظهر ذلك صاحب الجواهر قدس سره ، وإن قال بعده: «إلاّ أنّ الظاهر عدم المنع عنه كما نصّ عليه فى التنقيح».

لكن نحن نقول : هذه الدعوى غير وجيهه، ولكن لا- يخفى أنّ جواز التبويض يكون فرع جواز التقطيع، وإلاّ- لما كان التبويض جائزاً قطعاً، لوجهين: من الدليل،

ومن جهه عدم جواز التقطيع مركباً .

الأمر الثاني : بناءً على المختار من جواز النكس في مسح الرجلين، فهل يجوز أن يمسح من الأصل والعكس، أو لا بد أن يكتفى بأحدهما إما بالإقبال فقط أو الإدبار؟

فقد يدعى جواز الجمع بينهما بظهور الواو في الجمع، في قوله عليه السلام : «لا بأس بمسح القدمين مقبلاً ومدبراً»، وظهور مرسله يونس، من مشاهدته فعل الإمام عليه السلام من الجمع بينهما ،

مسح الرجلين / في الجمع بين الأصل و العكس في المسح

ولكن الأقوى والأظهر خلافه وذلك ، لأنه مضافاً إلى أنّ ظاهر الآيه والروايات البيانيه هو الوحده ، وفضلاً عن إمكان الجواب عمّا ذكرنا قبل قليل من أنّ الإمام عليه السلام قد فسّر مقصوده من التوسعه بقوله: «من شاء مسح مقبلاً ومن شاء مسح مدبراً» وأنّ ظاهر مقصوده عليه السلام هو جواز انتخاب أحد الأمرين لا الجمع بينهما، كما أنّه يمكن الجواب عن فعل الإمام عليه السلام ، بإمكان أن يكون المرثى عنه هو فعله كذلك في مرحلتين، إحداهما بالمسح من الأعلى إلى الكعب، وأخرى عكسه .

كما أنّه قد يمكن استفادة عدم جواز تكرار المسح كذلك من بعض الأخبار الظاهره في لزوم حفظ الوحده وهى: منها: خبر حمّاد بن عثمان، قال : «كنت قاعداً عند أبي عبدالله عليه السلام ، فدعا بماء فملاً به كفه فعمّ به وجهه، ثمّ ملأ كفه فعمّ به يده اليمنى، ثمّ ملأ كفه فعمّ به يده اليسرى، ثمّ مسح على رأسه ورجليه، وقال : هذا وضوء من لم يحدث حدثاً، يعنى به التعدي في الوضوء»(١).

وأظهر منه في الدلاله بل كان صريحاً فيما ذكرناه، الخبر الذى رواه الشيخ الصدوق في «عيون أخبار الرضا» عليه السلام عن الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام : «أنه

وليس بين الرجلين ترتيب (١).

كتب إلى المأمون بمعنى الإسلام شهادته أن لا إله إلا الله... إلى أن قال : ثم الوضوء كما أمر الله في كفايه غسل الوجه واليدين إلى المرفقين، ومسح الرأس والرجلين مرّه واحده» (١).

فالأقوى على الجواز هو الاكتفاء بأحدهما من الإقبال والإدبار _ لا الجمع بينهما _ لا أقل من موافقته للاحتياط .

(١) فإنه بناءً على ما ذكره الماتن يجوز مسح الرجل اليسرى قبل اليمنى أو معه، كما يجوز تقدّم مسح اليمنى على اليسرى قطعاً، لكونه القدر المتيقن.

وما ذكره هو خير عده من الأصحاب قديماً وحديثاً، كما في «المبسوط» و«الغنية» و«المهذب» و«الوسيلة» و«الكافي» و«السرائر» و«التذكرة» و«المعتبر» و«المنتهى» و«التحرير» و«المختلف» و«الإرشاد» و«القواعد» و«التنقيح» ،

مسح الرجلين / في الترتيب بين الرجلين

بل وفي «الذكري» و«المختلف» و«كشف اللثام» وغيرها أنه المشهور ، بل عن ابن زهره في بعض الفتاوى: لا أظن مخالفاً مئاً فيه ، بل قد تظهر من عبارته «الغنية» الإجماع عليه. وهكذا ظاهر من ذكر وجوب الترتيب في الغسل لليدين دون المسح في الرجلين. والمتأخرين أكثرهم يجوزون ذلك .

وفي مقابل أولئك جماعه من فقهاءنا الذين يذهبون إلى وجوب مراعاة الترتيب، وهو كما عن «الروضة» والمحكي عن ابن الجنيد وابن أبي عقيل وعليين بابويه، وفي «كشف اللثام»: أنه يقتضيه إطلاق ابن سعيد من وجوب

تقديم اليمين على اليسار، ونحوه الشيخ في «الخلافة» حيث يدعى عليه إجماع

الفرقة ، وفي «الذكرى»: بأن العمل عليه أحوط، وفي الدروس لا يجزى تقدّم اليسرى على اليمنى ولا مسحهما معاً احتياطاً، ولعلّه إليه يرجع كلام «المقنعه».

كما ذهب إلى الاحتياط الوجوبى السيد الحكيم والخوئى .

نعم، قد نقل فى «الذكرى» قولاً ثالثاً، ولم نعرف قائله، وهو وجوب تقدّم اليمنى على اليسرى أو مسحهما معاً، وعدم جواز تقدّم اليسرى، معتمداً فى هذا الحكم على خبر التوقيع الذى سنذكره إن شاء الله .

هذا كلّه بالنسبة إلى أقوال المسأله .

وأما بالنسبة إلى الأدلّه، فنقول: وما استدللّ أو يمكن أن يستدلّ للجواز فى تقديم اليسرى أمور: الأول: من إطلاق الكتاب من الحكم بمسح الرجل إلى الكعبين، من دون إشاره إلى وجوب الترتيب ، بل وكذا السنّه من الوضوءات البيانیه وغيرها، مع كثرتها، حيث ذكر فيها الترتيب فى غسل اليدين، والمسح فى الوضوء، من دون ذكر الترتيب فى نفس مسح الرجلين، فلعلّه بنفسه صار دليلاً على عدم وجوب الترتيب .

مع أنّه لو كان ذلك واجباً، لبان وشاع لعموم البلوى به، وتكرّره فى كلّ يوم مرّات عديده ، مع إمكان الاستظهار لصوره الجمع بين المسحين، من خبر عبد الرحمن بن كثير الهاشمى مولى محمّد بن على، عن أبى عبد الله عليه السلام ، قال: «بيننا أمير المؤمنين عليه السلام ذات يوم جالساً مع محمّد بن الحنفية إذ قال له: يا محمّد اتنى بإناء من ماء أتوضأ للصلاه...، إلى أن قال: ثم مسح رجله فقال: اللهم ثبتنى على الصراط يوم تزلّ فيه الأقدام»^(١)، الحديث .

حيث أنّه ثبت للترتيب فى اليدين دون الرجلين، مع أنّه لو كان منفصلاً بعضهما

عن بعض لنقله. وإن كان احتمال أن يكون دعائه واحداً من دون انفصال لا أصل

١- وسائل الشيعة: الباب ١٦، أبواب الوضوء، الحديث ١.

العمل، وإلا يلزم أن يكون الجمع أفضل لذلك الخبر، مع أنه غير معلوم، كما أنّ مضمون خبر التوقيع يدلّ بحسب ظاهره على أنّ الأولى هو الجمع بينهما، ولكنّه خلاف الإجماع المركّب، لعدم قائل بين الفقهاء على لزوم الجمع ولو من باب الترجيح، هذا كلّ أدلّه المشهور .

وأما ما استند إليه على وجوب الترتيب، مضافاً إلى نقل الإجماع عن «الخلاف»، وكونه موافقاً للاحتياط، هو ما رواه الكليني بسند حسن أو صحيح _ كما عليه البعض _ عن ابن هاشم عن محمّد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام، في حديث، قال: «وذكر المسح، فقال: امسح على مقدّم رأسك وامسح على القدمين وبدأه بالشقّ الأيمن» (١).

فإنّه صريح بالأمر بوجوب الابتداء باليمنى .

وما رواه النجاشي، عن عبد الرحمن بن محمّد بن عبيد الله بن أبي رافع _ وكان كاتب أمير المؤمنين عليه السلام _ أنّه كان يقول: «إذا توضّأ أحدكم للصلاة فليبدأ باليمين قبل الشمال من جسده» (٢).

وخبر حسن بن محمّد بن الحسن الطوسي في «مجالسه» بإسناده إلى أبي هريره أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله كان إذا توضّأ بدأ بميامنه (٣).

بل والتوقيع الصادر عنه عليه السلام خير دليل لمن أراد أن يقدّم إحدى الرجلين على الأخرى، وهو التوقيع الذي رواه الطبرسي في «الاحتجاج» بسنده عن محمّد بن عبد الله بن جعفر الحميري، عن صاحب الزمان عليه السلام: «أنّه كتب إليه يسأله عن المسح على الرجلين، بأيّهما يبدأ باليمين أو يمسح عليهما جميعاً معاً؟

-
- ١- وسائل الشيعة: الباب ٢٥، أبواب الوضوء، الحديث ١.
 - ٢- وسائل الشيعة: الباب ٣٤، أبواب الوضوء، الحديث ٤.
 - ٣- وسائل الشيعة: الباب ٣٤، أبواب الوضوء، الحديث ٣.

فأجاب عليه السلام : يمسح عليهما جميعاً معاً، فإن بدأ بإحدهما قبل الأخرى، فلا يبدأ إلا باليمين»^(١).

فإنه أيضاً يدلّ على وجوب الترتيب لمن لا يريد المسح معاً.

فتقديم اليسرى على اليمنى غير صحيح بحسب هذا التوقيع.

وقد استدللّ على الوجوب المحقق الثانی وتبعه بعض من تأخر عنه، بأن ما وقع في الوضوءات البيانية إما أن يكون بالترتيب فهو الواجب، وهو المطلوب، وإمّا أن يكون خلاف الترتيب، فهو الواجب أيضاً، والثاني باطل قطعاً، لعدم قائل به من وجوب تقديم اليسرى على الأخرى، غايته الجواز، فلازم ذلك تقديم الوجوب الأوّل، لأنّ بيان الواجب واجب، ولقوله صلى الله عليه وآله في حديث الصادق عليه السلام، كما رواه الصدوق في «الفيح»، قال : «توضأ النبي صلى الله عليه وآله مرّة مرّة، فقال : هذا وضوء لا يقبل الله الصلاه إلاّ به»^(٢)، والقول باحتمال أن يكون ما صدر منه صلى الله عليه وآله هو خلاف الترتيب، لكن لم نحكم بوجوبه لقيام الإجماع على عدم وجوبه.

مدفوع، بأنّ في ذلك تخصيصاً تصريح النبي صلى الله عليه وآله حيث قال: «هذا وضوء...»، وهو خلاف الأصل، وما لزم منه خلاف الأصل.

خلاف الأصل هذه جملة ما يمكن أن يستدلّ للوجوب في المسألة .

ولكن الإنصاف أن يقال : إنّه لا إشكال في أنّ احتمال كون تقديم اليسرى على اليمنى، أو وجوب المسح معاً واجب غير وجيه، لأنّ الأوّل منهما لو لم يكن مكروهاً _ من جهه كراهه تقديم اليسرى على اليمنى في أشباه هذا الأمر وقد تقدّم بعضها مثل دخول المسجد، حيث يستحبّ تقديم اليمنى على اليسرى، حيث يستفاد من بعض الأحاديث أنّ في تقديم اليسرى خصوصيه، وهكذا في الخروج

١- وسائل الشيعه: الباب ٣٤، أبواب الوضوء، الحديث ٥.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٣١، أبواب الوضوء، الحديث ١١.

عن بيت الخلاء، من كون تقديم اليمنى محبوباً، فغيرهما هكذا، لاسيما مثل

الوضوء الذى يعدّ أمراً عبادياً ، فلا- أقلّ من كونه مرجوحاً، وبرغم ذلك كيف يمكن أن يكون واجباً، أو أنّ الرسول صلى الله عليه وآله والإمام عليه السلام كانوا مواظبين على فعله على نحو الاستمرار المستفاد من لفظ (كان) فى بعض الأخبار الدالّ على دوام الاستمرار، ولهذا لم يذهب إليه أحد من الفقهاء، كما لم يفت بوجوب المسح معاً، لعدم دليل يدلّ عليه، إلاّ التوقيع السابق الذكر، فهو صريح فى أحد الأمرين منه ومن تقديم اليمنى على اليسرى .

وأما حكاية وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله فى الأخبار البياتيّة، حيث كان الفعل دليلاً على الوجوب، ممّا لا يمكن الاعتماد عليه، لاشتغال بعض أحاديثه على الأمر المندوب قطعاً، مثل ما ورد فى ذيل خبر زراره الذى تضمّن صدره نقل كيفيّة وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله ، فقد ورد فيه: «قال: ثمّ قال : بسم الله وسدّله على أطراف لحيته» (١). فإنّ البسمله فى الوضوء يعدّ أمراً راجحاً ومندوباً، فيمكن أن يكون عمله بتقديم اليمنى، من باب العمل بما هو الراجح لا خصوص ما كان واجباً .

فيبقى العمده من الأدلّة على الوجوب وهى الأخبار ، كما أنّ العمده منها، هو الخبر الذى رواه الشيخ الكلينى، من الأمر بالابتداء بالشقّ الأيمن فى المسح.

والإشكال عليه _ كما فى «الجواهر» _ بعدم صراحته فى الدلالة على إيجاب مسح تمام الشقّ الأيمن قبل مسح الشقّ الأيسر .

ليس فى محلّه، لوضوح أنّه ليس المراد من الابتداء بالشقّ الأيمن ابتدائه بدوّاً، مع كون المسح لكليهما معاً، أو تقديم اليسرى بالإتمام عن اليمنى .

نعم ، يمكن الإشكال من جهة وقوع المعارضه بينه وبين خبر التوقيع، مع كون سنده أعلى من سند خبر الكلينى، وكونه متعضداً بفتوى الأصحاب أيضاً من

حيث عدم إيجابه الترتيب مطلقاً، وإن كان ظاهره الوجوب في صورته اختيار

تقديم إحداهما على الأخرى ، فعلى هذا، لا بدّ أن يجمع بين الدليلين بالتصرّف في هيئته الأمر الوارد في قوله : «ابدأ بالشقّ الأيمن» بأن تُحمل على الاستحباب، ولو في خصوص المسح معاً، فإذا تصرّفنا فيها كذلك، يكفي حينئذٍ الحكم بجواز تقديم اليسرى أيضاً، لعدم وجود دليل بالمنع عنه على هذا .

ولكن الأقوى أن نقول بإمكان الجمع بينها، مع حفظ وجوب الترتيب، وجواز المسح معاً أيضاً بأن يقال: أن الظهور البدوي الأولى في حديث الكليني، هو وجوب تقديم اليمنى _ سواء كان المتوضّى من أراد حفظ الترتيب بالتقديم والتأخير فيه أم لا، بل يأتي بالمسح ولو معاً _ ، ولكن بعد ورود خبر التوقيع، وحكمنا على حسب مفاده بجواز المسح معاً، يخرج ذلك المصداق عنه، أي عن مفهوم عدم الجواز المستفاد في خبر الكليني، فيبقى فردٌ واحدٌ تحت المفهوم، وهو جواز تقديم اليسرى الوارد في الأخبار، ويكون ذلك بياناً لإطلاق الكتاب والسنة ، غاية الأمر أنه لو لم يكن لنا حديث التوقيع، لقلنا بممنوعيته مسح الجمع أيضاً، إلاّ أنه اعتماد عليه وعلى فتوى بعض الفقهاء _ كما عن السيّد في «العروة» وبعض من أصحاب التعليق عليه _ قلنا بجواز المسح معاً .

فالأقوى عندنا هو وجوب المسح تخييراً بين تقديم اليمنى على اليسرى، أو المسح جمعاً ومعاً، وإن كان الأوّل أولى وأرجح من الثاني، كما قد يستشعر ذلك من خبر زراره عن أبي جعفر عليه السلام ، في حديث: «وتمسح ببله يمينك ناصيتك، وما بقي من بله يمينك ظهر قدمك اليمنى، وتمسح ببله يسارك ظهر قدمك اليسرى . قال زراره : قال أبو جعفر عليه السلام : سألت رجلاً أمير المؤمنين عليه السلام عن وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله ، فحكى له مثل ذلك» (١) .

مسح الرجلين / في كيفية مسح القدمين

فإنَّ ظهور الترتيب فى الذكر من تقديم اليمنى، مع تذييله بذلك الذيل من كتاب

لرسول الله صلى الله عليه و آله ، يوجب الظنَّ للفقيه بكون هذا العمل الذى صدر من رسول الله صلى الله عليه و آله هو الراجح ، كما أنَّ سيره المتشرَّعه أيضاً تكون كذلك .

تكملة: بحث عن كيفيَّه وقوع المسح فى الرجلين، وبعبارة أخرى هل يجب أن يكون مسح الرجل اليمنى باليد اليمنى واليسرى باليسرى، أم يكفى مطلقاً حتَّى وإنَّ يمسخ اليمنى باليسرى، أو يحتمل أن يجوز المسح باليد الواحده لكلِّ من الرجلين؟

ذهب المشهور إلى جواز كلِّ من الفرضين، يعنى يجوز المسح باليسرى لليمنى وكون المسح بيد واحد، بل فى «الجواهر» أنَّه: لم أعر على من نصَّ على الوجوب، بل عن «مجمع البرهان»: لعلَّه لم يقل به أحد، ولكنَّ المحكى عن الحلبي، هو تعيين مسح اليمنى باليمنى، واليسرى باليسرى ، بل حكى ذلك عن ظاهر ابن الجنيد، ونُسب إلى الصدوق فى «الفقيه»، وإلى رساله أبيه ، ومن المتأخِّرين من احتاط فى وجوبه ومن أفتى بذلك مثل المحقِّق الآملى قدس سره ، كما أنَّ الحكيم والخوئى والاصطهباناتى احتاطوا فى الوجوب، وهذا هو الأقوى، فنحن نفتى بذلك ولا أقلَّ من أنَّه موافق للاحتياط عندنا.

وهذا مضافاً إلى ظهور الأخبار المشتمله على وضوء رسول الله صلى الله عليه و آله المعروف بالوضوءات البيانيه، الصريحه فى دلالتها مثل حسنه زراره أو صحيحته(١)، خصوصاً مع ملاحظه ذيلها بما يدلُّ على كون وضوء رسول الله صلى الله عليه و آله أيضاً كذلك، وظهور الأمر فى الوجوب، ورفع اليد عن ذلك الظهور فى الرأس _ لو قلنا به _ والقول بجواز المسح باليسرى، بواسطه دليل آخر خارجى، لا- يوجب رفع اليد عن ظهوره فى الرجل أيضاً، فما ذهب إليه فى «الجواهر» من حملة على الاستحباب، ليس على ما هو عليه، وقد مرَّ عليك نصَّ الخبر فراجع.

وإذا قُطِعَ بعض موضع المسح، مَسَحَ على ما بقي، فإن قُطِعَ من الكعب، سقط المسحُ على القدم (١).

فبذلك يمكن تقييد الإطلاقات الموجودة في الكتاب والسنة، من الاكتفاء بالمسح بإحدى اليدين، كما هو ظاهر بعض الأخبار المشتملة لوضوء رسول الله صلى الله عليه وآله، من ذكر مسح الرجلين باليد فقط، من دون تعرُّض لتلك الخصوصية، فضلاً عن كون اليمنى باليمنى واليسرى باليسرى .

وأما استحباب ذلك _ فلو لم نقل بالوجوب _ ممّا لا إشكال فيه، كما صرَّح بذلك الشهيد في «النفليه» والآمل في «مصباح الهدى» .

مسح الرجلين / في مسح الأقطع

(١) قد يكون القطع تارةً من مواضع المسح، فإن بقي منه شيء فلا إشكال في أنّ مقتضى أصل الدليل، هو بقاء حكم وجوب مسح الباقي، ولا يتبدّل إلى التيمّم، لانصراف نفس الأدلّة إلى وجوبه، بحسب ما يمكن كما مرّ تفصيله فيبحث قطع اليد فيالغسل، والدليل هو الدليل، مع وجود أدلّة الميسور والإدراك والاستطاعه فيالجمله .

وأخرى يكون القطع من الكعب نفسه، فحينئذٍ إن قلنا بدخول الكعب في وجوب المسح أصاله، فلا إشكال في وجوب مسح باقيه إن بقي منه شيء، وأما إن قلنا بخروجه عنه، وعدم وجوب مسحه، لا أصاله ولا مقدّمه، أو قلنا بوجوب مسحه مقدّمه فقط، فلا إشكال في عدم وجوب مسحه، مع القطع بعدم وجود ذى المقدّمه حتّى تجب مقدّمته .

وثالثه : أن يكون القطع من فوق الكعب، بحيث لا يبقى منه شيء، فحينئذٍ يسقط حكم مسح القدم بالنسبه إلى المقطوع، ولكن يسقط أصل الوضوء، كما قلنا وأوضحناه في مسأله قطع اليد، بل في «الجواهر» هو ممّا لا خلاف أجده في شيء من الحكمين ، بل قد يظهر من المصنّف والعلّامه والشهيد والمحقّق الثانى

والفاضل الهندي، كون المسألة من المسلمات، ولعله كذلك.

ونحن نقول: بأنه كذلك لعدم مشاهدته مخالف فيه .

نعم، قد يتوهم من دلالة بعض الأخبار خلاف ذلك، أي وجوب المسح للباقي، حتى ولو كان القطع من خارج الفرض، وهو كما ترى في خبر رفاعه، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الأقطع؟ فقال: يغسل ما قطع منه» (١).

وخبر محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن الأقطع اليد والرجل؟ قال: يغسلهما» (٢).

ومثله خبر آخر عن رفاعه عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن الأقطع اليد والرجل كيف يتوضأ؟ قال: يغسل ذلك المكان الذي قطع منه» (٣).

بناءً على شمول الغسل للمسح، حملاً على التعميم، كما يؤيده ذكر الرجل مع اليد الذي كان فيه المسح قطعاً.

وجه التوهم هو ترك الاستفصال عن كون محل القطع هو محل الفرض أو غيره.

بل قد يؤيد التعميم حتى لخارج محل الفرض، من الحكم بغسل ما بقي من عضده في اليد، في خبر علي بن جعفر، عن أخيه عليه السلام (٤)، لو لم يحمل على ما بقي من المرفق في العضد، كما قلنا في باب غسل اليد .

إلا أن التوهم لا يمكن التوجه إليه، مع اتفاق الأصحاب على عدم وجوب مسح ما هو الخارج عن محل الفرض، بل عن الشهيد في «الذكري» بعدم عثور على نص يقتضي استحباب ذلك، كما كان موجوداً في اليد.

مسح الرجلين / وجوب المسح على البشرة

- ١- وسائل الشيعه: الباب ٤٩، أبواب الوضوء، الحديث ١.
- ٢- وسائل الشيعه: الباب ٤٩، أبواب الوضوء، الحديث ٣.
- ٣- وسائل الشيعه: الباب ٤٩، أبواب الوضوء، الحديث ٤.
- ٤- وسائل الشيعه: الباب ٤٩، أبواب الوضوء، الحديث ٢.

ويجب المسح على بشره القدم، ولا يجوز على حائلٍ من حُفٍّ أو غيره (١).

إلا أنه يمكن الاستشهاد لذلك بحديث نقله الصدوق عن الكاظم عليه السلام في غسل الأقطع عضده: قال: وكذلك روى في أقطع الرجلين، ولعله لذلك أفتى الشهيد في «الدروس» بالاستحباب، فإذا كان الحال في الاستحباب كذلك، فكيف يكون حال الوجوب، والأمر فيه سهل.

وأما مسأله كون المسح بنداوه الوضوء، وكون الرجل الزائده، أو اللحم الزائد أو الثالول الواقع في محلّ الفرض، وأمثال ذلك من التردّد بين اعتباره من الأصل أو الزائد، والتخيير فيهما، أو وجوب المسح عليهما؟ فقد مضى تفصيله في المباحث السابقه في غسل اليد، ولا زياده هنا، إلا أنه قد يفترق بين المقامين من جهه أنّ الغسل يجب فيه الاستيعاب، بخلاف المسح حيث لا يجب فيه الاستيعاب إلا طويلاً لا عرضاً، فبذلك يسهل الخطب في الزائد من إمكان خروجه عن مورد وجوب المسح، كما لا يخفى.

(١) فأما وجوب المسح على البشره، فإنه يوافق صراحه فتوى جماعه من الفقهاء، مثل المصنّف و«القواعد» و«الإرشاد» و«التحرير» و«الدروس» و«الروضه»، بل في «كشف اللثام»: عندنا حكمه كذا، بل في «المدارك»: وأجمع علمائنا على وجوب المسح على بشره القدمين، بل في «المعتبر»: أنّ عدم جواز المسح على الحائل هو مذهب فقهاء أهل البيت.

وكذلك في «المنتهى»: الإجماع منّا كما في «الذكرى»، بل في «الجواهر»: بأنّ الإجماع في المسأله محصّل، والتصريح في كلمات الأصحاب في الحائل بخصوص الخفّ والجرموق والجورب، والتمسك لا ينافي ما ذكرنا لأنّه كان تلك الأمثله من باب التمثيل كما لا يخفى.

بل المستفاد من بعض الأخبار، أنّ هذا الحكم يستفاد من نفس الآيه، ويكون

تأويلها في تنزيلها، كما سنشير إليه إن شاء الله .

وأما الدليل على وجوب المسح على البشرة: مضافاً إلى ما عرفت من فتوى الأصحاب، وحصول الإجماع بكلامه قسميه، وهو الظهور البدوي من قوله تعالى: «وَأَمْسِيحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ»، كون المسح على البشرة . وصرّاحه دلالة الأخبار الكثيره من النهي عن المسح على الخفّين، مثل حسنه زراره أو صحيحه، قال: «قلت له في مسح الخفّين تقيه؟ فقال: ثلاثه لا أتقى فيهنّ أحداً: شرب المسكر، ومسح الخفّين، ومتعه الحجّ» (١).

قال زراره: ولم يقل الواجب عليكم أن لا تتّقوا فيهنّ أحداً، وخبر سليم بن قيس الهلالي، قال: «خطب أمير المؤمنين عليه السلام إلى أن قال: وحرّمت مسح الخفّين، وحدّدت على النيذ» (٢) الحديث .

وخبر أبي الورد، قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام إنّ أبا ظبيان حدّثني أنّه رأى عليّاً عليه السلام أراق الماء ثم مسح على الخفّين، فقال: كذب أبو ظبيان، أما بلغك قول عليّ: فيكم سبق الكتاب الخفّين، فقلت: فهل فيهما رخصه؟ فقال: لا، إلا من عدوّ تّقيه، أو ثلج تخاف على رجلك» (٣).

ومعتبره الحلبي، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المسح على الخفّين؟ فقال: لا تمسح، وقال جدّي قال سبق الكتاب الخفّين» (٤)، ومثله في النهي الصريح خبري محمّد بن مسلم وأبي بكر الحضرمي (٥).

- ١- وسائل الشيعة: الباب ٣٨، أبواب الوضوء، الحديث ١.
- ٢- وسائل الشيعة: الباب ٣٨، أبواب الوضوء، الحديث ٣.
- ٣- وسائل الشيعة: الباب ٣٨، أبواب الوضوء، الحديث ٥.
- ٤- وسائل الشيعة: الباب ٣٨، أبواب الوضوء، الحديث ٧.
- ٥- وسائل الشيعة: الباب ٣٨، أبواب الوضوء، الحديث ٨ و ٩.

وملاحظه أخبار هذا الباب، تدلّ على المراد ، فالأخبار في ذلك متواتره، ولذلك لم يسمع الخلاف فيه عن أحد من فقهاء الشيعة الإماميه .

ومن الواضح أنه لا خصوصية في الخفّ فقط ، بل المقصود هو النهي عن المسح على الحائل، كما أنه يمكن الاستظهار لذلك من لسان بعض الأخبار الناهية مثل خبر الكلبي النسابة عن الصادق عليه السلام ، في حديث: «قال : قلت له : ما تقول في المسح على الخفين؟ فتبسّم، ثم قال : إذا كان يوم القيامة وردّ الله كلّ شيء إلى شيء، وردّ الجلد إلى الغنم، فترى أصحاب المسح أين يذهب وضوءهم»(١).

ومثله في الدلالة مرسله الصدوق، قال : «وروت عايشه عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال : أشدّ الناس حسرة يوم القيامة من رأى وضوءه على جلد غيره»(٢).

حيث يفهم من ذلك أنّ النهي عن المسح على الخفين ليس من جهة خصوصية في الخفّ أو كونه حائلاً، وإنّما من جهة استنكار ما تفعله العامة من اتّباع إمامهم عمر بن الخطّاب الذي حرّف الكلم عن مواضعه، ومنها المسح على الخفين، حيث قد أجاز ذلك خلافاً للكتاب والسنة، كما أشار إلى ذلك عليّ بن موسى الرضا عليه آلاف التحية والثناء في كتابه إلى المأمون في خبر «عيون أخبار الرضا عليه السلام» عن الفضل بن شاذان، أنه عليه السلام كتب إلى المأمون : «ثمّ الوضوء كما أمر الله... إلى أن قال : ومنّ مسح على الخفين، فقد خالف كتاب الله ورسوله، وترك فريضه كتابه»(٣).

ولذلك ترى تأكيد أمير المؤمنين عليه السلام لشيئته في ترك ذلك، بقوله في حديث الصدوق عن حيايه الواليه، قالت : «سمعتة يقول : إنا أهل بيت لا نمسح على

١- وسائل الشيعة: الباب ٣٨، أبواب الوضوء، الحديث ٤.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٣٨، أبواب الوضوء، الحديث ١٤.

٣- وسائل الشيعة: الباب ٣٨، أبواب الوضوء، الحديث ١٧.

الخَفَيْن، فمن كان من شيعتنا فليقتد بنا، وليستنَّ بستنَّا» (١).

ولكن مع الأسف مع كثره سعيهم عليهم السلام لتنبية الناس إلى ذلك، وكون المسح على الخف ضلالاً وإضلالاً لم يسمعو ولم يقبلوا، وبدل أن يتبعوا الحق، ساروا

خلف الباطل واتبعوه، كما ترى الإشارة إلى ذلك في خبر رقيه بن مصقلة، قال: «دخلت على أبي جعفر عليه السلام فسألته عن أشياء... إلى أن قال: فقلت له: ما تقول في المسح على الخفين؟ فقال: كان عمر يراه ثلاثاً للمسافر، ويوماً وليله للمقيم، وكان أبي لا يراه في سفر ولا حضر. فلما خرجت من عنده فقلت على عتبة الباب، فقال لي: اقبل، فأقبلت عليه، فقال: إن القوم كانوا يقولون برأيهم فيخطئون ويصيبون، وكان أبي لا يقول برأيه» (٢).

ووجه متابعتهم هو ما وردت إليه الإشارة في بعض الأخبار، كما نقله صاحب الجواهر قدس سره، مثل ما يستفاد من معتبره زراره، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «سمعتة يقول: جمع عمر بن الخطاب أصحاب النبي صلى الله عليه وآله، وفيهم على عليه السلام، فقال: ما تقولون في المسح على الخفين؟ فقام المغيرة بن شعبه فقال: رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله يمسح على الخفين، فقال على عليه السلام: قبل المائدة أو بعدها؟ فقال: لأدرى، فقال على عليه السلام: سبق الكتاب الخفين، إنما انزلت المائدة قبل أن يقبض بشهرين أو ثلاثه» (٣).

وكيف كان، فقد ضلوا وأضلوا، فأخذهم الله وعذبهم بما كانوا يفعلون، ولبس ما صنعوا، فتعسا لهم ثم تعسا لهم، وعصمنا الله عن الخطأ والزلل، في تمام الساعات، من الليالي والأيام، بحق محمد وآله الأطهار، وحشرنا معهم، وجعلنا

١- وسائل الشيعة: الباب ٣٨، أبواب الوضوء، الحديث ١٢.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٣٨، أبواب الوضوء، الحديث ١٠.

٣- وسائل الشيعة: الباب ٣٨، أبواب الوضوء، الحديث ٦.

من التابعين لهم، والمقتفين لآثارهم، آمين رب العالمين يارب العالمين .

إذا عرفت ما ذكرنا من ممنوعيه المسح على الخفين، بل على كلِّ حائل _ لعدم خصوصيه فيه _ إلا ما ذكرنا، فاعلم أنه يبقى الإشكال في الموردين، لا بأس بالإشارة إلى حكمهما :

أحدهما : هو حكم الشعر النابت على القدم، هل يجوز المسح عليه أم لا بدّ من

التخليل لإيصال الماء والرطوبة إلى البشرة، أو يجب المسح لكلّ من البشرة والشعر ؟

والذى يظهر من المصنّف هنا، كما صرّح بوجوب المسح على البشرة خصوصاً مع ملاحظه كلامه فى مسح الرأس، من تجويزه بأحد من الرأس أو الشعر، يفهم أنه كان ممن يرى لزوم المسح على البشرة، بل قد عرفت دعوى عدد كبير على الإجماع وكونه مذهب فقهاء أهل البيت عليهم السلام .

مسح الرجلين / فى المسح على الشعر النابت على القدم

ولكن اختار فى «الجواهر» جواز المسح على الشعر فى الرجل أيضاً، تمسّكاً بعموم قول أبى جعفر عليه السلام على حسب نقل زراره، قال : «قلت له : رأيت ما أحاط به الشعر ؟

فقال : كلّ ما أحاط به الشعر، فليس للعباد أن يطلبوه، ولا يبحثوا عنه، ولكن يجرى عليه الماء»(١).

وأنه يصدق المسح على الشعر كونه مسحاً على البشرة، وندره ذلك لا يضرّ عموم اللغوى، مع إمكان منع الندره، ولذلك يلحق اللحية فى المرأه إلى الرجل، مع كونها من الافراد النادره .

ولكن الإنصاف عدم إمكان التمسّك بمثل هذا العموم للمورد، لاختصاصه بمورد الغسل فى اللحية واليد، بقريته ذكر جرى الماء فى ذيله، كما يشهد لذلك

صراحه خبر آخر لزراره من التصريح بقوله : «فليس للعباد أن يغسلوه»^(١).

كما أن دعوى كون المسح على الشعر مطلقاً، يعدّ مسحاً على الرجل مطلقاً، حتى مع كونه كثير حائلاً أو كان الشعر من الجوانب وواقعاً عليه .

ممنوعه، فلا يبعد القول بالتفصيل، بأنه إن كان الشعر النابت كثيراً، بحيث يكون حائلاً عن وصول الرطوبه على البشره، فإنه حينئذٍ لا بدّ من إزالته، لإيصال النداهه إلى البشره، والالتزام بلزوم تخليل الرطوبه، مع وجود الشعر إلى البشره،

متعسّر أو متعذّر، كما عن الشيخ الأعظم في «طهارته» .

وأما لو لم يكن الشعر النابت إلا قليلاً، فيكفي المسح عليه، لأنه يصحّ عرفاً القول بأنه مسح البشره في مثله، ولعلّه لذلك ذهب كثير من المتأخرين إلى كفايته كالآملئ والخوئئ والسيد الاصفهانئ ، وأما لو كان كثيراً، فلا إشكال في كفايه مسح البشره حينئذٍ، إلا أنه حيث كان يصعب وقوع المسح عليه من دون الشعر بحسب الظاهر، فيما لو كان الشعر في محلّ المسح لا في غير ما لا يُقصد مسحه، كما يرى ذلك عن بعض أصحاب التعليق على «العروه»، لأنه خارج عن فرض الكلام قطعاً . فلا يبعد القول بمقاله السيّد في «العروه»، حيث وافقه كثير من الفقهاء، من لزوم المسح عليهما، بمعنى إيصال الرطوبه إلى البشره، مضافاً إلى الشعر، لا بمعنى الإيصال بالمسح حقيقه على البشره، لما قد عرفت أنه غير ممكن .

مع أنه قد يمكن الاستدلال بوجوب مسح الشعر _ لاسيما في قليله، لو لم نقل بدخول كثيره الموجود، والمجتمع فيه، لا ما يجتمع فيه من خارج الحدود _ بخبر إسماعيل بن جابر نقلاً عن «تفسير النعماني» في حديثٍ عن الصادق عليه السلام ، عن آبائه عن أمير المؤمنين عليه السلام ، ثم قال : «وأما حدود الوضوء: فغسل الوجه

١- وسائل الشيعه: الباب ٤٦، أبواب الوضوء، الحديث ١.

واليدنين، ومسح الرأس والرجلين، وما يتعلّق بها ويتّصل سنّه واجبه على من عرفها وقدر على فعلها» (١).

وكون المقصود من قوله: «ما يتعلّق بها» هو الترتيب والموالاه، لا الشعر، كما عن السيد الاصفهاني، ليس على ما هو عليه، لأنّ ظهور قوله: «ما يتعلّق بها»، خصوصاً مع ملاحظه قوله: «ويتّصل»- التي كانت ظاهره لما يكون متّصلاً لموضع الغسل والمسح الذي هو الشعر يثبت ما ذكرناه، فيجب إتيان حدّه من الغسل والمسح.

مسح الرجلين / في المسح على شراك النعل

فعلى هذا الأحوط هو الجمع بينهما، كما عن السيّد في «العروه» إن لم يختر موضعاً كانت البشرة فقط موجوداً، وإلاّ لكان كافياً قطعاً، كما أشار إليه العلامة البروجردى في «حاشيته» على «العروه» بأنّه يكفي قطعاً.

هذا تمام الكلام في القسم الأوّل من الموردين، الذي قد استثنى من المسح عن البشرة، مع ما قد عرفت من عدم صدق الاستثناء في بعض الموارد.

الثاني: حكم شراك النعل الواقع في ظهر الرجل، مع كونه حائلاً؟

قد ورد في بعض الأخبار من عدم وجوب استبطان الماء تحت الشراك، ومن هذه الأخبار معتبره زراره عن أبي جعفر عليه السلام قال: «توضّأ علىّ عليه السلام فغسل وجهه وذراعيه، ثمّ مسح على رأسه وعلى نعليه، ولم يدخل يده تحت الشراك» (٢).

ومثله خبر الأخوين، عن أبي جعفر عليه السلام، أنّه قال في المسح: «تمسح على النعلين ولا تدخل يدك تحت الشراك» (٣).

ومرسله الصدوق، قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: مسح أمير المؤمنين على النعلين

١- وسائل الشيعه: الباب ١٥، أبواب الوضوء، الحديث ٢٣.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٣، أبواب الوضوء، الحديث ٣.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٢٣، أبواب الوضوء، الحديث ٤.

ولم يستبطن الشركاءين» (١).

وأيضاً مرسله الصدوق، قال: «روى أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله توضأ ثم مسح على نعليه، فقال له المغيرة: أنسيّت يا رسول الله صلى الله عليه وآله؟ فقال له: بل أنت نسيّت هكذا أمرني ربّي» (٢).

فإنّ المستفاد من الجميع أنّ عدم وجوب الاستبطن تحت الشركاء أمرٌ ثابتٌ مفروغ عنه. فالذى ينبغى أن يبحث عنه هو أنّه هل يكون من الموارد التي أجاز الشارع المسح على الحائل، ولو في حال الاختيار، فكأنّه قد احتسب المسح

على الشركاء مسحاً على نفس بشره الرجلين، فهذا هو الذى ذهب إليه بعض من الفقهاء مثل العلامة في «التذكرة»، والمنقول عن الشيخ في «المبسوط» وابن حمزه في «الوسيلة» والسيد الاصفهاني بالنسبة إلى زمان صدور الحديث لا في زماننا.

أو يقال: بأنّ المسح على الشركاء يكون مسحاً خارجاً عن محلّ الفرض، فعلى هذا لو لم يستبطن لكان جائزاً، من دون أن يضرّ بالوضوء، فهذا هو الذى استظهره صاحب الجواهر، وينسبه لابن إدريس، ولكنّه متوقّف على كون المراد من الكعب هو القبّه لا المفصل، وإلا لكان الشركاء داخلاً، إلا أن يفرض كون محلّ معقد الشركاء واقعاً على المفصل، لكنّه بعيد جداً.

كما أنّ هذا الوجه صحّته منوطه بأن لا يكون تمام الكعب بمعنى القبّه واجباً في المسح، كما اختاره الشيخ الأعظم، وجعل ذلك دليلاً على كلامه، وإلا يلزم أن يكون الشركاء داخلاً في محلّ الفرض، كما لا يخفى.

أو يقال: بأنّ الأخبار الدالّة على ذلك كانت وارده في موارد الضرورة، مثل الحروب والغزوات التي كانت فيها خوف العدو، أو البرد والتلج بحيث يخاف

١- وسائل الشيعه: الباب ٢٣، أبواب الوضوء، الحديث ٨.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٣٨، أبواب الوضوء، الحديث ١٣.

إلا للتقيّه أو الضروره (١).

الرجل على حياته، فتدخل المسأله فى مصاديق ما سيأتى من المستثنيات .

أو كان من الموارد التى كانت منسوخه بالآيه، نظير المسح على الخفين، أى وردت هذه الأخبار قبل ورود سوره المائده ، وأما بعد نزول الآيات فلا يجوز المسح عليه كما وقع فى كثير من الأخبار السابقه، من أنّ الكتاب سَبَقَ مسح الخفين، فيشمل ذلك لمثل شراك النعلين.

هذا إذا كان المراد من النعلين غير عربيين، وإن كان المراد منه هو، فقال الشيخ الطوسى على ما فى «الوسائل» فى ذيل حديث زراره(١) أنّ النعلين العربيين لا يمنعان شراكهما من الماء فى المسح بقدر ما يجب .

وكيف كان حيث أنّ النعلين _ سواء كانا عربيين أو غيرهما _ لم نعرف كيفيتهما وشكلهما الظاهرى فى ذلك الزمان حتّى نحكم عليه، فعلى هذا لا- يمكن الحكم بالتجوز بذلك، ولذلك ترى إعراض جمع من الفقهاء عن حكم هذه المسأله ولم يتعرّضوا لحكمها، وإن كان أحسن الوجوه هو الذى ذهب إليه صاحب الجواهر، حيث عدّ الكعب خارجاً عن محلّ الفرض بجميعة، كما قاله الشيخ، وإن كان بعضه داخلاً أصالاً أو مقدّمه، ولكن الشراك فى كلّ الأحوال كان خارجاً، والله هو العالم بحقيقه الحال .

(١) ولا- يخفى أنّ البحث فى هذين الاستثنائين يحتاج إلى جعل كلّ واحد منهما مورداً للكلام، والنقض والإبرام، لاهمّيتهما ومدخلتهما فى ثبوت الحكم، فنقول :

الكلام فى التقيّه وحكمها: اعلم أنّ البحث فيها يقع فى مقامين :

تاره : بالقياس إلى التقيّه فى عموم الموارد ، وأخرى : بالقياس إلى خصوص المسح على الحائل .

الكلام فى التقيّه

إشاره

وأما البحث في القسم الأول: فقد صنفوا فيه رسائل كثيرة، أحسنها ما صدر عن الشيخ الأكبر قدس سره والمطبوع في «رسائله»، وخلاصه الكلام فيه أنّ التقيه قد تكون في الفتوى، أو في العمل، أو في كليهما، والتقيه في الفتوى: تارة تكون بلحاظ اتقاء شخص المفتى نفسه كما إذا كان عند الإمام مخالف، وهو عليه السلام يحذر منه لنفسه، وأخرى: تكون لانتقاء المستفتى، وهو كما في قضيه وضوء على بن يقطين، إذ سأل عن الكاظم عليه السلام فأمره بأن يعمل ما يوافق مذهب العامه .

وثالثه: تكون اتقاء لثالث كان حاضراً في المجلس.

فإذا عرفت هذه التقسيمات، فنقول: يقع الكلام في مطالب: المطلب الأول: في حكم التقيه عند الإفتاء.

لا إشكال في أنه يجب العمل على طبق فتوى المفتى، ما لم يظهر كون فتواه صادراً على نحو التقيه، كما لا إشكال في عدم جواز العمل بالفتوى، إذا علم أنه صدر تقيّه، وليس حكمه الواقعي العمل بالتقيه لعدم وجود ما يتقى منه، فحينئذ يبطل الحكم الصادر تقيّه لتنجز الحكم الواقعي عليه.

إنما يقع الكلام في الفتوى الذي لا يعلم أنه صدر عن تقيّه، وعمل به على طبق التقيه، ثم انكشف الخلاف، فهل يجزى ذلك العمل الصادر على طبق التقيه عن العمل المطابق للواقع أم لا؟

الظاهر كون المسأله من مصاديق المأتي به بالأمر الظاهري، فإن العامل قد عمل في ذلك بالأصول العقلانيه، وهي أصاله كون الحكم الصادر هو الواقعي، وعدم صدوره عن تقيّه، بلا فرق بين كون فتوى المفتى صادراً عن توريه، أو قلنا بجواز إصداره حكماً على خلاف الواقع لمراعاة التقيه فمن ذهب بالاجزاء في الحكم الظاهري، وإمكانه فيقول هاهنا كذلك، ومن ذهب إلى عدم الاجزاء _ كما

هو مختارنا _ فيقول هاهنا ببطلان الحكم وعدم كفايه العمل، إلا أن يقوم دليل

شرعى على كفايته، كما فى بعض الموارد، فنلتزم به، كما لا يبعد أن يكون بعض موارد التقيه من هذا القبيل .

وإن كان الشهيد الثانى على ما حكى عنه، ذهب إلى التفصيل فى ذلك، بين كون الاجزاء منوطاً على القول بالتصويب، وعدم الاجزاء على التخطئه.

وتفصيل الكلام موكول إلى محلّه فى علم الأصول .

المطلب الثانى : فيما إذا كانت التقيه فى العمل فى موضوع الحكم الشرعى، مع التوافق فى أصل العلم، كمسأله وقوع الخلاف فى يوم العيد وعرفه والأضحى، حيث أنه لا- مخالفة بيننا وبين العامه فيها فى أصل الحكم من حرمة الصوم فى يوم الفطر، ووجوب العمل بمناسك الحجّ فى يوم عرفه والأضحى ، بل قد يقع الخلاف فى الموضوع الخارجى وهو أنّ هذا الفرد من اليوم يعدّ يوم العيد أم لا-، فلا- إشكال حينئذٍ أنه ليس من موارد التقيه من جهه الحكم، لأنّ التقيه بأدلتها كانت وارده فى الأحكام لا- فى موضوعاتها .

نعم، قد يرجع آخر الأمر إلى التقيه فى الحكم، يوجب أن نعمل بالحكم الذى يتوافق مع مذاهبهم فى الوقوف وغيره، إلا- أنّ التقيه بالأصالة لا تكون فى الحكم، بل تكون فى الموضوع، فعليه يمكن الذهاب إلى عدم الاجزاء فى بعض موارد، كما سنشير إليه بصورة الإجمال ، فنقول ومن الله الاستعانه : وهو يتصوّر على أنحاء متعدده :

فى التقيه فى موضوع الحكم الشرعى

تارة : يكون التخالف بيننا وبينهم بالقطع الوجدانى على خلافهم، فى كون اليوم يوم عيد فطر مثلاً، فلا إشكال حينئذٍ أنه لو كان المورد مورداً للتقيه، يجوز للمؤمن أن يفطر من صومه، إلا- أنه يجب عليه القضاء بعد رفع التقيه، لما قد عرفت من عدم كون أصل الحكم مورداً للتقيه ، فأدله لزوم العمل على الحكم بحسب الواقع، باقٍ على حاله، ويجب العمل على طبقه، كما يدلّ عليه الأخبار الواردة من

الأئمه عليهم السلام بلزوم الإفطار على طبق فتوى حكام الجور وقضاتهم، كما صرح

بذلك الإمام الصادق عليه السلام في مرسله رفاعه، عن رجل، قال عليه السلام: «دخلت على أبي العباس بالحيره، فقال: يا أبا عبدالله ما تقول في الصيام؟»

فقلت: ذلك إلى الإمام إن صمت صمنا وإن أفطرت أفطرتنا، فقال: يا غلام عليّ بالمائدة، فأكلت معه وأنا أعلم والله أنه يوم من شهر رمضان، فكان إفطاري يوماً وقضائه، أيسر من أن يضرب عنقي ولا نعبد الله» (١).

ومثله خبر داود بن الحصين، وخلاّد بن عماره (٢).

وأخرى: ما إذا كان الموضوع لهم قطعاً بخلافنا، حيث لم نقطع على، خلافهم، فهنا:

تارة: قد لا تقوم لنا حجّة شرعية على خلافهم، وهذا داخلٌ فيما يأتي بأنّه هل يكون مجزياً أم لا؟

وأخرى: تقوم لنا حجّة شرعية على خلافهم، فإن قامت لنا حجّة شرعية على خلافهم، فيكون الحكم حينئذٍ كالحكم بصورة القطع بالخلاف، من عدم الاجزاء، كما لو ثبت لنا بالبينة الشرعية دخول شهر رمضان في يوم كذا مثلاً، وهم قاطعون بأنّ ذاك اليوم لا زال من شعبان، فإنّه لا إشكال في وجوب القضاء عليه بعد ذلك، لو كان قد أفطر تقيّه، لشمول أدلّه التقيّه وأدلّه حجّيه الحجج بالنسبة له. فعليه أن يتقى ويفطر ثمّ إنّ عليه أن يقضى ما فاته من الصوم إعادته العمل بعد رفع العذر.

وأما لو لم تقم لنا حجّة شرعية على خلافهم، ولم نقطع على التخالف، ولكن ثبت الموضوع لهم بدليل غير مثبت لنا، كما لو كان الشاهد فاسقاً، ونحن نقول بعدم قبول شهادته، ولكن لا نقطع بالخلاف، ولا حجّة شرعية عليه، فهل يمكن تطبيق دليل التقيّه على الحكم الظاهري، أعني حجّيه تلك الحجّة التي أقاموها أم لا؟ أو أنّ دليل التقيّه مختصّ بالحكم الواقعي؟ فيه وجهان: قد يقال بالتطبيق من

١- وسائل الشيعة: الباب ٥٧، أبواب الصوم، الحديث ٥.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٥٧، أبواب الصوم، الحديث ٤ و ٦.

جهه عموم دليل التقيه لمثل مورد الحكم الظاهري، لأنه كما يقتضى تقسيمه إلى الحكم الواقعي الأوّلي، والواقعي الثانوى، كذلك يقتضى تقسيم حكم الظاهري إلى الأوّلي والثانوى، فالظاهري الأوّلي هو الحكم الذى ثبت حجّيته عندنا، والثانوى منه هو الذى ثبت حجّيته عندهم، ورخصنا دليل التقيه على موافقتهم، والجرى عملاً على طبق حجّتهم، لزوماً أو جوازاً .

فإن قلنا بإجزاء الحكم الواقعي الثانوى عن الواقعي الأوّلي _ كما لا يخلو ذلك عن قوه _ فنقول بإجزاء الحكم الظاهري الثانوى عن الحكم الظاهري الأوّلي هنا أيضاً، ولازم ذلك إمكان الاكتفاء بالعمل الصادر تقيّة، وعدم الحكم بوجوب الإعادة والقضاء، فلازمه الاجزاء مع عدم كشف الخلاف، لأنّ الحجّجه عندهم تكون كالحجّجه عندنا، فيكون العمل مجزياً .

ولكن اختلف فقهاؤنا فى حكم هذه المسأله، وقد مال الشيخ الأكبر قدس سره إلى الاكتفاء، كما يظهر ميله إليه من رسالته فى التقيه، خلافاً لصاحب الجواهر، حيث أنه بعد أن يذكر مختار العلّامه الطباطبائى من الاجزاء، يذهب هو رحمه الله إلى الاحتياط، والظاهر أنّ احتياطه استحبابى ويستفاد ذلك من قوله: لاينبغى تركه.

ولكن الأملى قدس سره قد فهم من كلامه أنّ الاحتياط وجوبى كما هو مختاره فى «مصباح الهدى»، لأنّه يقول بعد ذكر الأدّله: بأنّ الجزم بجواز الاكتفاء به مشكّل، لمكان عدم إحراز ما عليه الأصحاب من جهه ترك تعرّضهم لهذه المسأله، كما اعترف به صاحب الجواهر قدس سره

إلى أن قال فى آخر البحث : وعليه فلا محيص فى مثل المقام عن الاحتياط، كما أفاده صاحب الجواهر قدس سره .

فلا بأس حينئذٍ بالتعرّض إلى أدّله المسأله، حتّى نقف على مدى ظهورها ودلالاتها فنستفيد منها فى مقام الفتوى ، فنقول وعليه التكلان: قد استدللّ لذلك بالأدّله الأربعة من النقل والسيره العمليه والعقل والاعتبار .

الدليل الأوّل: فقد قيل بأنّ أدلّه التقيّه بعمومها يشمل الأحكام الظاهريه، وهى مثل ما يستفاد من صحيح أبى عمرو الأعجمى، قال: «قال لى أبو عبدالله عليه السلام: يا أبا عمرو تسعه أعشار الدين فى التقيه، ولا دين لمن لا تقيه له، والتقيه فى كلّ شىء إلا فى النبيذ، والمسح على الخفّين» (١).

ومثله فى الجملة الخبر المروى فى «دعائم الإسلام» عن الصادق عليه السلام: «التقيه دينى ودين آبائى، إلا فى ثلاث: شرب المسكر، والمسح على الخفّين، ومتعه الحجّ» (٢).

والأمر كذلك، لو لم يرد دليل آخر يدلّ على عدم الاكتفاء بمثل ذلك العمل الذى أتى به تقيه، وإلاّ لأمكن الجمع بينهما بأنّه يجب التقيه بإتيان العمل على طبق عملهم، وبرغم ذلك لا بدّ من الإعادة بعد رفع العذر، كما لا يخفى .

الدليل الثانى: وهو السيره العمليه على موافقتهم، بل وإحراز عمل الأئمّه عليهم السلام على ذلك، حيث لم ينكروا عليهم حجّهم، وكانوا أنفسهم يحجّون معهم، ولم ينقل من أحدهم عليهم السلام إتيان أعمال الحجّ مرّتين لذلك، ولم يأمرُوا شيعتهم به أو بالإعادة، مع أنّه من المعلوم أنّه لو كانوا يقولون بذلك أو يأمرُون أو يعملون لنقل إلينا، لاسيما مع ملاحظه تكرر الحجّ فى كلّ سنه، وكون الغالب مخالفتهم معنا فى ثبوت الهلال، فعدم نقل جميع ذلك، دليل على عدمه، فيثبت بذلك أنّهم كانوا عليهم السلام يفيضون كما أفاض الناس، ويجرون على جريهم، فيكون ذلك دليلاً قطعياً على الاجزاء، وعدم لزوم الإعادة .

الدليل الثالث: وهو دليل العقل، وذلك أنّه لولا الاجزاء فى مثل الحجّ، للزم الحرج الشديد، بل ربما إيقاع النفس فى الخطر بتكرار الأعمال فى يومين أو

١- وسائل الشيعه: الباب ٢٤، أبواب الأمر بالمعروف، الحديث ٢.

٢- دعائم الإسلام: ١ / ١٣٣.

أيام، مع ملاحظه حراره هواء الحجاز، وعدم مساعده الوسائل للإقامه والوقوف

فى المواقف، مع ملاحظه منعهم الشديد عنه، بل ولزوم العسر والحرص لأهل البلاد النائية فى إعاده الحجّ فى المستقبل عند الاختلاف، مع أنه يحتمل وجود نفس الاختلاف فى السنه القادمه أيضاً كما هو الغالب، كما أنه قد يتفق اتحادهم مع الشيعة فى ثبوت الهلال، فلازم جميع ذلك لأهل البلاد النائية هو صرف العمر كلّه أو كثيره فى هذه الأمور لأجل أداء حجّ صحيح، وهذا أمرٌ يتعيّر على عامّه الناس إتيانه خاصّه مع ملاحظه عدم وجود وسائل النقل فى تلك الأعوام، أو يوجب سدّ باب الحجّ لهم مع تلك العسر، فجميع ذلك ممّا لا يرضى به الشارع، فيطمئن الفقيه بأنه لا يجب إعاده مثل الحجّ لو أتى به تقيّه.

الدليل الرابع: الاعتبار، وهو أنه من المعلوم أنّ مقصود الشارع من تشريع الحجّ للمسلمين هو اجتماعهم واتّحادهم على أداء هذه الفريضه الشرعيه الاجتماعيه، ومثله لا يرضى باختلاف المسلمين، فيما يكون المطلوب اتّفاقهم، وفى مواقف كوقوفهم بعرفات، والوقوف بمشعر، وأعمال يوم النحر ونحو ذلك، وهو أمر يستفاد من لسان الأخبار الوارده فى الحجّ، ولا يعدّ استحساناً محضاً حتّى يعترض بطلان أصل دليّته، كما لا يخفى .

نعم ممّا لا بدّ أن يذكر فى المقام هو أنّ أكثر الأدلّه السابقه، كالعقل، والسيره العمليه، والاعتبار أدلّه خاصّه تجرى فى مورد خاصّ كالحجّ وهى غير عامّه لتشمل موارد أخرى مثل صوم يوم الشكّ من أوّل شؤال حتّى يحكم بالاجزاء، وعدم وجوب القضاء بمجرد حكمهم بثبوت الهلال ولو من شهاده فاسق فإنّه فى مثل هذه الموارد يصعب الحكم بالاجزاء .

إلاّ أن نستدلّ على ذلك بعموم النقل، وقد ذكرنا دلّاته على ذلك، حتّى ولو من جهه عدم وجوب الإعاده والقضاء، فإنّ ثباته كذلك لا يخلو عن تأمل، فالاحتياط فى لزوم الإعاده والقضاء فى غير مثل الحجّ لا يخلو عن قوه، إلاّ فيما ورد فيه

دليل خاص يستفاد منه أنّ التقيّه يعدّ كان مجوّزاً للعمل بها حتّى من تلك الحيشه،

فحيثنّذ نحكم بالاجزاء وعدم الإعاده.

هذا تمام الكلام فى التقيّه بحسب عموم الموارد .

وأما القسم الثانى: وهو التقيّه فى خصوص المورد الذى نبحت عنه، أى المسح على الحائل لتقيّه، كالمسح على الخفين أو الجوراب ونحوهما ، ولا- إشكال بل ولا- خلاف _ إلا عن شردمه _ فى جواز العمل بها، بل فى وجوبها، والحرمة على العمل بخلافها فى بعض الموارد، بل فساد العمل لو لم يعمل بها فى باب العبادات، كما أشار إليه بعضُ، كصاحب «مصباح الفقيه» ، بل قد ادّعى على ذلك الإجماع كما عن «مختلف الشيعه»، بل فى «الجواهر» هو محصّل فضلاً عن منقوله، ولم يسمع الخلاف إلا عن الصدوق فى «الهدايه» و«المقنع» و«الفقيه» ومن الفاضل المقداد فى «التنقيح»، وإن كان مخالفه الصدوق محلّ تأمل، لأنّه ينقل فى «الفقيه» أولاً خبر جواز المسح على الحائل عن تقيّه، ثم ينقل ما يدلّ على النهى عنها، حيث أنّه أراد من نقله توجيه الخبر بما سيأتى إن شاء الله ذكره .

وكيف كان، فقد يستدلّ على ذلك بطائفتين من الأدلّه ، مضافاً إلى ما عرفت من الإجماع بكلا قسميه ، وهما:

فى المسح على الحائل تقيّه

الأدلّه العامّه: من دليل نفى العسر والحرّج واليسر والإدراك والاستطاعه ، وأخرى: الأدلّه الخاصّه، من الأخبار الوارده فى المقام.

ثمّ نتعرّض لما يتوهّم منها خلاف ذلك .

فأما الطائفه الأولى: فلا إشكال فى أنّه لو لم يرخص الشارع فى التقيّه فى مواردّها، لاستلزم الحرّج، إذ ربّما يوجب ترك المسح على الخفّ المسح على بشره الرجلين أمام العامّه وفى بلادهم، تلف الأموال والضرب والشتم وغيرها ممّا لا يتحمّله الإنسان عادةً ويوجب وقوعه فى العسر والحرّج الشديدين

فيشملة قوله تعالى: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (١).

خصوصاً مع ملاحظته خبر عبدالأعلى مولى آل سام (٢) في بحث المسح من الحكم بالمسح على المراره والحائل، وترغيب الإمام عليه السلام بقوله: «بأن هذا وأشباهه يعرف من كتاب الله» ثم أشار عليه السلام إلى آية، وكذلك يمكن الاستدلال بغيره من الأدلة الضرورية، لأن المسح على الحائل تقيه هو الميسور أو المدرك والمستطاع، فلا يترك بمعسوره وغير مدركه ومستطاعه من المسح على البشرة، وهو واضح، بل قد ادعى بعض كصاحب «مصباح الفقيه» بأن نفى التقيه في هذه الأشياء على الإطلاق، مخالفٌ لإطلاق الإجماع والضروره، ضروره أنه لو دار الأمر بين مسح الخفين أو ضرب الأعناق، لا يجوز الإقدام عليه، ولا يرضى الشارع بفعله، كما يدل عليه فحوى ترخيص الشارع بارتكاب المحاذير التي ربّما تكون حرمتها أعظم في نظر الشارع من ترك الصلاة في مظان الهلكه، فضلاً عن ترك مباشره الماسح للمسوح .

وأما الطائفة الثانيه من الأدله: هي وجود أخبار متواتره في موارد عديده، لاسيما في المقام، سنشير إلى بعضها تميمًا للفائده، والكلام في هذه الطائفة أيضاً ينقسم إلى قسمين: قسم منها: ما يستفاد منه جواز العمل بالتقيه في كل ضروره واضطرار بنحو العموم، وآخر منها: ما ورد في خصوص المسح على الحائل .

فأما الأولى منها: وهي عدّه أخبار يعدّ بعضها صحيحاً، كالخبر الذي رواه زراره عن أبي جعفر عليه السلام قال: «التقيه في كل ضروره، وصاحبها أعلم بها حين تنزل به» (٣). وصحيحه معمر بن يحيى بن سالم، ومحمّد بن مسلم وزراره قالوا:

١- سورة الحجّ: آيه ٧٧ .

٢- وسائل الشيعة: الباب ٣٩، أبواب الوضوء، الحديث ٥.

٣- وسائل الشيعة: الباب ٢٥، أبواب الأمر بالمعروف، الحديث ١.

«سمعنا أبا جعفر عليه السلام يقول: التقية في كل شيء يضطر إليه ابن آدم، فقد أحله الله له» (١). وخبر أبي بصير، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: التقية من دين الله، قلت: من دين الله؟

قال: اي والله من دين الله، ولقد قال يوسف «أَيُّهَا الْعَبْرُ إِنِّكُمْ لَسَارِقُونَ» (٢)، والله ما كانوا سرقوا شيئاً، ولقد قال إبراهيم: «إِنِّي سَقِيمٌ» (٣)، والله ما كان سقيماً» (٤).

وخبر عمر بن يحيى، عن الباقر عليه السلام قال: «التقية في كل ضروره» (٥).

بل يستفاد وجوب التقية في بعض الموارد.

وفي خبر الاحتجاج عن العسكري عليه السلام في حديث: «أن الرضا عليه السلام جفا جماعه من الشيعة وحجبههم، فقالوا: يا ابن رسول الله صلى الله عليه وآله ما هذا الجفاء العظيم، والاستخفاف بعد الحجاب الصعب؟ قال: لدعواكم أنكم شيعة أمير المؤمنين، وأنتم في أكثر أعمالكم مخالفون ومقصرين في كثير من الفرائض، وتتهاونون بعظيم حقوق اخوانكم في الله، وتتقون حيث لا تجب التقية، وتركون التقية حيث لا بد من التقية» (٦).

وغير ذلك من الأخبار العامه التي يجدها المتتبع في كتب الأخبار.

وأما الثانيه: وهي مثل خبر صحيح أبي الورد، قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: إن أبا ظبيان حدّثني أنه رأى علياً عليه السلام أراق الماء، ثم مسح على الخفين.

فقال: كذب أبو ظبيان، أما بلغك قول علي عليه السلام فيكم سبق الكتاب الخفين؟

١- وسائل الشيعة: الباب ٢٥، أبواب الأمر بالمعروف، الحديث ٢.

٢- سورة يوسف: آيه ٧٠.

٣- سورة الصافات: آيه ٨٩.

٤- وسائل الشيعة: الباب ٢٥، أبواب الأمر بالمعروف، الحديث ٤.

٥- وسائل الشيعة: الباب ٢٥، أبواب الأمر بالمعروف، الحديث ٨.

٦- وسائل الشيعة: الباب ٢٥، أبواب الأمر بالمعروف، الحديث ٩.

فقلت : فهل فيهما رخصه ؟ فقال : لا إلا من عدوّ تقيّه، أو ثلج تخاف على رجلك»(١).

فإنّه صريح في كون جواز المسح على الخفّين كان في إحدى الحالتين ، ومن الواضح أنّ العدوّ يشمل المخالف، خصوصاً مع ملاحظه مورد السؤال، يفهم المقصود من لفظ العدوّ .

هذه جملة من الأدلّة الدالّة على ذلك ، مضافاً إلى استفاده جواز ذلك من مفاد بعض آخر من الأخبار .

نعم ، قد يتوهم المعارضه والمنافاه، مع عدد من الأخبار الناهيه عن العمل بالتقيه، مثل صحيحه زراره أو حسنته، قال : قلت له: «في مسح الخفّين تقيه ؟ فقال : ثلاثه لا أتقى فيهنّ أحداً: شرب المسكر، ومسح الخفّين، ومتعه الحجّ ، قال زراره : ولم يقل الواجب عليكم أن لا تتقوا فيهنّ أحداً»(٢) .

حيث أنّه يدلّ على أنّ المسح على الخفّين ليس ممّا يتقى منه .

وخبر أبي عمرو الأعجمي، قال : «قال لى أبو عبدالله عليه السلام : يا أبا عمرو تسعه أعشار الدّين في التقيه، ولا دين لمن لا تقيه له، والتقيه في كلّ شيء إلا في النبيذ، والمسح على الخفّين»(٣) .

والخبر الذي رواه في «دعائم الإسلام»(٤) عن الصادق عليه السلام : «التقيه ديني ودين آبائي إلا في ثلاث : شرب المسكر، والمسح على الخفّين، ومتعه الحجّ» .

فدلّاه هذه الأخبار على استثناء المسح على الخفّين عن التقيه واضحه .

فكيف الجمع بينهما وبين ما سبق من الخبر والإجماع ؟

١- وسائل الشيعة: الباب ٣٨، أبواب الوضوء، الحديث ٥.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٣٨، أبواب الوضوء، الحديث ١.

٣- وسائل الشيعة: الباب ٢٥، أبواب الوضوء، الحديث ٣ و أبواب الأمر بالمعروف، الباب ٢٤، الحديث ٢.

٤- دعائم الإسلام: ١ / ١٣٣.

فيمكن أن يجاب بأجوبه لا- يخلو بعضها عن قوّه، كما لا- يخلو بعض آخر من التوجيهات عن الضعف، فالأولى الإشارة إلى جميعها، فنقول: أولاً: فإنّ دلاله خبر صحيح أبي الورد على الجواز تكون بالصراحه، لكونه مورد السؤال من جهه الرخصه فيها، فأجاب عليه السلام بجوازه في موردين، هذا بخلاف الأخبار الناهيه، حيث لا يكون إلا ظاهراً في عدم الجواز، لإمكان الحمل على بعض ما سيذكر إن شاء الله، فيكون التعارض بينهما بالنص والظاهر، فلا إشكال في تقدّمه عليه،

فيحكم بالجواز، كما لا يخفى .

وثانياً: لو سلّمنا ظهور كون كلّ واحد منهما، ولكن نقول بأنّ من الأخبار الناهيه هو خبر صحيح زراره، حيث قد نفى التقيه عن فعل الإمام عليه السلام، ولكنّه لم يحكم بوجوب تركها لجميع المؤمنين، فلعلّه يصير بياناً لحمل خبرين آخرين على ذلك، وإن لم يكن فيهما ما يدلّ عليه، فعليه يكون حكم خبر زراره المجوّز للتقيه خالياً عن الإيراد والتخصيص فيجب العمل على طبقه.

وثالثاً: لو سلّمنا عدم إمكان ذلك الحمل في الخبرين، وأنّه كان الواجب علينا أعمال قواعد باب التعارض في الطائفتين من الخبرين وخبر زراره، لأنّ الخبر المعارض لخبر زراره قد خرج عن كونه طرفاً للمعارضه معه، وذلك بما فهمه زراره من الاختصاص للإمام، فيبقى الخبران الآخرا وهما حديث دعائم الإسلام وحديث أبو عمرو الأعجمي، فأما حديث دعائم الإسلام، فقد حقّقنا في محلّه أنّه لا يعدّ دليلاً ولا يمكن الاعتماد عليه إلا من باب التأييد، فهو غير قابل للمعارضه .

فبقى خبر أبي عمرو الأعجمي، لكنّه لم يرد في حقّ الأعجمي مدح في كتب الرجال، بل المذكور في «جامع الرواه» (١) مجرد كنيته دون اسمه، ولم يذكر في

حقه شيئاً من المدح والقدح، كما قال المامقاني صاحب «تنقيح المقال»: «أبو عمر (بغير واو) الأعجمي، روى في المحكى من «الكافي» باب التقيه، عن هشام بن سالم عنه عن أبي عبدالله عليه السلام، ولم أقف على اسمه ولا حاله».

فلا يكون الخبر موثقاً من جهة جهاله راويه، إلا أنه مصحح بنقل ابن أبي عمير الذي يعدّ من أصحاب الإجماع التي أجمعت العصابة على تصحيح ما يصحّ عنهم، إلا أنه بما أنّ راوي الحديث قبل ابن أبي عمير كان إبراهيم بن هاشم فقد

أطلق على الخبر أنه حسنه لمكان إبراهيم بن هاشم حيث أنه ممدوح عند الرجالين لكنّه لم يوثق. هذا حال هذه الطائفة من الأخبار.

وأما حال الطائفة المقابلة لها مثل خبر زراره فهو يدلّ على اختصاص التقيه للإمام عليه السلام، فيكون حاله مثل حال خبر أبي عمرو الأعجمي، من جهة وجود إبراهيم في سلسله سنده. وأما بقيه رواه سلسله السند فإنّ جميعهم يعدّون في غايه الوثاقه والصحة.

وأما حال خبر أبي الورد الذي دلّ على جواز التقيه حتى في المسح على الخفين، فإنه لا إشكال في وثاقه رواه سلسله السند الواقعين قبل أبي الورد.

وأما أبي ورد نفسه، فإنّ «جامع الرواه» لم يذكر اسمه، لكن نقل حديثاً دالاً على توثيقه، وأما في «تنقيح المقال» (١) للمامقاني فقد ورد فيه قوله: قال في «منتهى المقال»: «إنّه ربما أجمع الأصحاب على العمل بروايته، كما في المسح على الخفين للضروره، وعدّه في «الوجيزه» ممدوحاً، ثمّ إنّ في كون أبي الورد بن قيس الذي ذكره الشيخ رحمه الله في عداد أصحاب عليّ عليه السلام متّحداً مع أبي الورد الذي ذكره في باب أصحاب الباقر عليه السلام كلاماً، وعن السيّد الداماد قدس سره أنّه قال: لم يستبن لي بعد اتحادهما. نقول: لا مانع من الاتّحاد» انتهى كلامه.

والحديث الذى نقله «جامع الرواه» وكذلك «تنقيح المقال» فى حقه، هو الخبر المروى عن الصادق عليه السلام من أن من عمل كذلك عاد من حجه مغفوراً له .

وكيف كان فهو مضافاً إلى وثاقه نفس أبى الورد، فإن فى سلسله سنده حماد بن عثمان، وهو يعدّ من أصحاب الإجماع، وهذا ممّا يوجب صيروره الخبر مصححاً فيكون معتبراً، فإذا وقع التعارض بين الطائفتين من الأخبار المجوّزه والناهيه، ولم يمكن الجمع الدلالى بينهما، فنرجع إلى المرجّحات السنديه ، فقد

يمكن أن يقال بأرجحيه سند أبى الورد على سند الخبر الذى يعارضه ، مضافاً إلى كونه مؤيداً بمرجّحات خارجيه من الإجماع والضروره وغيرهما فعلى هذا يكون الحكم بالجواز مقدّماً، كما لا يخفى .

مع أنه ذكر لخبر زراره محامل لا يخلو ذكرها عن فائده ؛

منها : أن يكون وجه اختصاص الحكم بالإمام عليه السلام كونه كان معروفاً عند عامه الناس وخاصه المخالفين وأنهم أئمه ومجتهدون ولا يتبعون غيرهم وأن لهم مذهباً خاصاً، وأما عامه المؤمنين فإنّ المخالفين كانوا يشدّدون النكير عليهم فى مخالفتهم مع مذاهبهم وفتاوى أئمتهم.

منها : أن يكون المراد بعدم الاتّقاء فى الثلاثه أو الاثنين، المذكورات فى الخبر هو معروفه طائفه الشيعه، أى أنّ العامه كانوا يعرفون ويعلمون أنّ الشيعه لا تتقى فى هذه الأمور فلا يشدّدون معهم فيها، وأما فى غيرها فلا يعرفون ذلك، وكانوا لا يتحمّلون مخالفتهم معهم.

كما لا ينافى أيضاً جواز التقيه فى إحدى الثلاثه أيضاً لو وقعت فى شرائط خاصه، من التقيه الموجه للخوف على النفس أو المال، حيث يجوز العمل بهذه الثلاثه حينئذٍ من باب التقيه، لانصراف هذه الأخبار عمّا هو المفروض .

منها : أن يكون المقصود من نفى التقيه، هو نفى آثارها الوضعيه، لا- نفى وجوب التقيه تكليفاً، بمعنى أنّ المسح على الخفين المأتى به تقيه غير ممضى

شرعاً، بأن يكون جزءاً من الوضوء، فيجب عليه إعادته بعد ارتفاع الضروره، ولا تصح الصلاة معه . هذا كما عن صاحب «مصباح الفقيه» .

وفيه: بأنه لا يجرى هذا الجواز في مثل شرب المسكر، بل ولا في متعه الحج، بما قد عرفت من تفصيلاً، من استفاده الاجزاء مع التقيه في الحج، إن كان من جهه الاختلاف في الموقف، وأما إن كان من جهه الاختلاف في الحكم، كما لو أتى الشيعة النائي في سفره الأول بالحج الافرادى _ الذى هو ملك العامه ويجوز

عندهم ذلك _ بدل حج التمتع الذى هو فرض الشيعة النائي عن الحرم، فإن الحكم بعدم الاجزاء له وجه، لو لم نقل استفاده الاجزاء من عموم دليل التقيه، كما يستفاد منه تبديل الحكم التكليفى .

منها: أن يكون المراد أن هذه الأشياء ليس على حد سائر أحكامهم مما يجوز التدين بها تقيه، ملاحظه للمصلحه النوعيه، من دون إنطاتها بالضرر الشخصى. أو أن يكون المراد عدم مشروطيه هذه الموارد بعدم المندوحه واقعاً، لإمكان إجراء التقيه بغسل الرجلين لا مسح الخفين، لأن العامه أنفسهم يقولون بالتخير بين غسل الرجلين أو مسح الخفين . فهو أيضاً يصح في مثل المسح على الخفين لا فى غيره، كما لا يخفى .

منها: أن يكون المقصود أن التقيه فى هذه الموارد تكون رخصه _ كإظهار كلمه الكفر _ لا عزيمة، كما فى غير هذه الموارد، وهو كما عن الشيخ الأعظم قدس سره .

لكنه لا يناسب مع حال التقيه، إذا استلزم الضرر الشخصى عليها فى ترك إحدى الثلاثه، فلا إشكال حينئذ بأن تكون التقيه واجبه قطعاً .

وكيف كان، فإنه فضلاً عما ذكرنا من الضعف فى الأخبار الناهيه ورجحان الطائفه التى فى مقابلها، فإنه نضيف دليلاً آخر دالاً على الضعف وهو ملاحظه اختلاف لسانها من جهه المتعلق، حيث يكون الاستثناء فى بعضها بالثلاثه _ كخبر «دعائم الإسلام» _ وفى غيره باثنين _ كما فى خبر أبى عمرو الأعجمى .

اعتبار عدم المندوحه فى العمل بالتقيه

هذا كله، فضلاً عن أنه يزيد في ضعفها إعراض الأصحاب عن العمل بها.

فثبت أن الحق هو جواز المسح على الخفين لو كان مورداً للتقيه، سواء كان بلحاظ ملاحظه الضرر الشخصى عليه، أو على أهله ومن ينتسب إليه، أو على ثالث من الشيعة الموجب للخطر عليه، ونظائره، كما لا يخفى .

فظهر ممياً ذكرنا عدم تماميه كلام السيد أبى الحسن الاصفهانى فى «الروائع»^(١) حيث جعل خبر أبى الورد خارجاً عن أخبار التقيه، وقال : إن المراد

من عدوّ تقيه، هو الاضطراب الشخصى والضروره، لا التقيه عن المخالفين، فيكون المسح على الخفين داخلاً تحت الأخبار الناهيه بلا معارض، فلا يجوز العمل بالتقيه فى الثلاثه، إلا أن تتحقق الضروره، فيدخل فى أدلتها كسائر الموارد» .

وذلك لأنه أولاً: ورد ذكر موردين من الضروره، وذلك العدو والثلج بالخصوص، مع إمكان ذكر عنوان كلى أمر مستبعد، خصوصاً مع دوران الأمر بين التأسيس فى الموردين أو التمثيل أو التأكيد، ومن المعلوم أن الأول أولى .

وثانياً: لو سلمنا خروج خبر أبى الورد عن أخبار التقيه، فيبقى عموم أخبار التقيه شاملاً للثلاثه أيضاً، خصوصاً مع اعتضاد العموم بعمل الأصحاب والإجماع، فضلاً عما سيأتى من ذهاب كثير من الفقهاء إلى عدم اعتبار عدم المندوحه فى جواز العمل بالتقيه، وإن كان العمل بالاحتياط فى الثلاثه قوياً، لو لم يقتض الضرر الشخصى له علماً أو ظناً قابلاً للاعتماد، فإن حصل له أحد الأمرين، فإن تركه يكون أولى، بل ربّما كان العمل على طبق التقيه واجباً وتركه حراماً، هذا .

هاهنا عدّه فروع :

الفرع الأول: قد وقع الخلاف بين فقهاءنا، فى أنه هل يعتبر فى جواز العمل

بالتقيّه عدم المندوحه أم لا ؟

فذهب بعض إلى اعتباره، كصاحب «المدارك» وذلك من باب التمسك بمضمون ما تقتضيه الأدله الأوليه في كل شيء ألا وهو العمل على وفق مقتضاها، إلا ما يوجب الضرر الشخصى عليه أو على مثله من المكلفين، فإذا كانت الواقعه ممّا لها مندوحه من دون خوف ضرر، أى إذا كان بإمكان المكلف أداء التكليف من دون أن يضطرّ لمخالفه التقيه الموجب لحدوث الضرر عليه، فيكون الدليل

فى مقتضاه سالمًا فيجب العمل على طبقه .

وذهب آخرون وهم كثيرون إلى عدم الاعتبار، كالشهيدين والمحقق الثانى والعلامة الطباطبائى، وكثير من المتأخرين من أصحاب التعاليق على «العروه الوثقى»، بل ولم يشاهد من المحشّين من خالف فيما قلناه، مستدلّين على دعواهم بأنّ إطلاقات الأخبار الواردة فى التقيه، وإشعار بعض الأخبار الواردة فى الحثّ على أداء صلاه الجماعة معهم على نحو الإطلاق، بل المنصوص فى بعضها بأنّ الصلاه خلفهم كالصلاه خلف رسول الله صلى الله عليه وآله ، فإنّ جميعها ممّا يوجب الاطمئنان للقيه على ذلك، وفى «الجواهر» قال : ولعلّه هو الأقوى، وإن ذهب فى آخر كلامه إلى تفصيل بالأصالة أو المقدمه، فإن كان الأولى اتّجه الوجوب وإلا فلا ، ولعلّه عند الشكّ يبنى على الوجوب الأصلى ، انتهى كلامه .

حيث يستفاد منه التفصيل بين مورد المسح على الخفّين من جواز العمل بالتقيه بهذا التفصيل، بأنّه يجوز مع المندوحه بغسل الرجلين، إن قلنا بكون المباشرة بالنداوه وجوبها مقدّمى لا أصلى، وإلا إن كان أصليًا، فلا يجوز إلاّ مع عدم المندوحه.

هذا، وقد نقل صاحب «الجواهر» قولاً بالتفصيل بين ما كانت التقيه بالخصوص موردًا للأمر كالصلاه معهم، فيجوز أن يُصلّى المكلف صلاته تقيّه حتّى مع المندوحه، وبين ما لا يكون جواز العمل به إلاّ بأدله عامه وارده فى

التقيه، فلا يجوز إلا مع عدم المندوحه .

وفى «الجواهر»: أنه لم أرَ لذلك وجهاً صحيحاً، ولعلّه كان من جهه دعوى انصراف عموم أدلّه التقيه عمّا فيه المندوحه، هذا بخلاف ما ورد فيه الأمر بالتقيه، حيث كان الظاهر منه الإطلاق حتّى فى صورته وجود المندوحه .

وقول رابع بالتفصيل بين الثلاثه المستثناه فى الأخبار، حيث لا يجوز العمل إلا مع عدم المندوحه، بخلاف غيرها، حيث يجوز حتّى مع المندوحه، وهو كما

يستفاد من فتوى بعض الفقهاء كالعلامة فى «التذكرة»، والشهيد فى «الذكرة»، بل الحكم بالتعين فى «الرياض» و«البيان»، بل فى «المدارك»: قطع الأصحاب بجواز المسح على الحائل للتقيه إذا لم تتأدّ بال غسل .

وفى «الحدائق»: أنه صرح جملة من الأصحاب بتعين الغسل، ولا يجزئ غيره، بل نسب صاحب «الذخيره» ذلك إلى الأصحاب، لكون غسل الرجلين فى الوضوء أقرب إلى المأمور به، لما فيه من إصاق اليد بالرجل، وكون الرجل من أعضاء الوضوء دون الخفّ .

هذه جملة الأقوال فى المسألة .

فى كيفيه المسح على الخفين عند التقيه

ونحن نقول: لا إشكال فى أنّ الوظيفة العمل على طبق مقتضى الدليل الأولى فى كلّ موضوع، لأنّه المستفاد منه، وهو اللازم من جهه الخروج عن العهده، فلا يجوز رفع اليد عن مقتضى الأدلّه الأولى إلا عند قيام دليل ثانوى يفيد ذلك إمّا من باب النصّ أو الظهور، حتّى يجب العمل بالدليل الثانوى ويرفع اليد عن الدليل الأولى .

ففى كلّ مورد تكون الضروره موجوده فى العمل بالتقيه، وهو ما لا تكون فيه المندوحه، فهو ممّا لا إشكال فيه فى جواز رفع اليد عن الدليل الأولى للضروره، ووجود دليل التقيه، فلا إشكال فيه من دون تفصيل بين الثلاثه المستثناه وغيرها .

وأما ما لا يكون كذلك، فدليل الضروره غير جارٍ فيه، فيبقى حينئذٍ عموم الدليل الدالّ على جواز العمل بالتقيه، فما ليس فيه دليلاً آخرًا فى قبال ذلك

الدليل _ كغير الثلاثة _ يمكن الحكم بجواز رفع اليد عن الدليل، بدعوى ظهور أدلته التقيه في التوسعه، وكون المصلحه النوعيه فيها هو الجرى على طبق عملهم فى بعض الموارد، كما استفدنا ذلك من الأدله الوارده فى الحجج، وملاحظه سيره الأئمه عليهم السلام معهم، خصوصاً مع التأييد بالشهره المتحققه، لو لم نقل بوجود إجماع منقول فى المورد، بل قد يؤيد من ظهور بعض الأخبار الجواز بالعمل بالتقيه فيما كانت المندوحه موجوده هنا، كالصلاه مع جماعتهم فى مكه والمدينه، وأمثال

ذلك، فيطمئن الفقيه من مجموع ذلك، جواز رفع اليد عن مقتضى الدليل الأولى .

نعم، قد يشكل الأمر فيما إذا كان الدليل بالخصوص وارداً فى عدم جواز التقيه فى موضع معين كالثلاثة المستثناه، فلا يبعد حينئذ الحكم فى هذه الموارد بعدم جواز العمل بالتقيه، بمثل سائر الموارد، بل لابد فيها من صدق الضروره، ولو عرفاً فى جواز العمل بالتقيه، فمن كان قادراً على العمل بغير التقيه وكان بإمكانه ذلك فلا يجوز له العمل بها بمجرد وجود المخالف، وأمثال ذلك .

ولذا قلنا بأنه يجب أن يحتاط فى العمل بالتقيه، ولا يجب عليه العمل بها إلا إذا استوجب عدم العمل بها له العلم أو الظن بالضرر الشخصى أو النوعى، أو كان وقوعهما قوياً، لعدم وجود إجماع فى ذلك بخلاف غيرها من إمكان دعواه، كما لا يخفى .

الفرع الثانى : حيث قد عرفت من جواز المسح على الخفين فى حال التقيه ومع عدم وجود المندوحه قطعاً، أو مع المندوحه على خلاف الاحتياط، فإنه بعد ثبوت ذلك نقول: إنه يجب توفر الشروط، أى عليه أن يراعى فى المسح عليهما ما يجب رعايته فى المسح على البشيره، من كون المسح على ظاهر الخف لا باطنه، ومن كونه فى أعلى الخف لا أسفله، وكونه بالنداوه لا بماء خارجى، وكونه مشتملاً للاستيعاب الطولى، وبعبارة أخرى يقوم الخف مقام البشيره، فكل ما كان ضرورياً وجوده حين المسح على البشيره يجب توفره حين المسح على الخف، بل قد يستفاد وجوب ذلك _ مضافاً إلى أن مقتضى الأدله هو رفع اليد عنها بقدر ما

تحقق فيه التقيه، لا- أزيد _ من الإجماع القائم في المقام، حيث يفهم من كلام العلامة في «المنتهى» بقوله كما نقله صاحب «الجواهر»: أنه لو مسح أسفل الخفّ دون أعلاه، لم يجز عندنا في ضروره الجواز، وهذا مذهب عامّه أهل العلم، إلا ما نقل عن بعض أصحاب الشافعي، وبعض أصحاب مالك، انتهى كلامه .

الفرع الثالث : فيما إذا قلنا بوجوب العمل بالتقيه في مورد وترك الحكم الأول مثل المسح على الخفين، وأنه إذا لم يعمل بها لترتب عليه الضرر الشخصي أو

النوعى، ولكن برغم ذلك فقد أقدم على ترك التقيه والعمل بالحكم الواقعي والمسح على رجله بدل المسح على الحائل من الخفّ وغيره، فإنّ مثل هذا هل يوجب ذلك بطلان الوضوء أم لا ؟

قد يقال : نعم، لما في «الجواهر» بأنّ المسح الذي ليس بمأمور به في ذلك الحال ، بل هو منهى عنه ومأمورٌ بتركه كيف يقع به امتثالاً... إلى آخره.

ولا بأس بالإشارة إلى المسألة تفصيلاً في الجملة ، فنقول : فقد يمكن الاستدلال للبطلان بأمر ثلاثة :

الأمر الأول : أنّ الظاهر من أدلّه التقيه وأوامرها، هو كون العمل بالمأمور به عند وجوبها مقتدياً بكونه على وجه التقيه، فلا يكون المسح على البشره مأموراً به، ولا جزء من أجزاء الوضوء ، بل الجزء حينئذٍ ما هو المنطبق عليه التقيه من المسح على الخفين مثلاً، لأنّه الحكم الواقعي الثانوى حينئذٍ، فصار العمل بغيرها موجباً لكون المأتى به غير مطابق للمأمور به، وهو معنى البطلان، وهو المطلوب .

وقد أُجيب عنه «في مصباح الهدى»: بالمنع عن استفاده تقييد الواقع بما يوافق التقيه، لأنّ الوضوء المشتمل على مسح الخفين ليس هو المأمور به في حال التقيه، بل المسح عليهما يعدّ الأمر بالواجب في واجب آخر وهو الوضوء الواقعي في حال التقيه، نظير حرمه الفعل الخارجى كالنظر إلى الأجنبية في حال الصلاة، حيث أنّ حرمة لا توجب تقييد الصلاة بعدمه، فكذلك الوضوء لا يقيّد بوجود

المسح على الخفّين، بل الواقع باق على ما هو عليه، إلا أنّ المكلف لا يتمكّن من الإتيان به والوصول إلى مصلحته وملاكه، من جهة ما يترتب عليه من الضرر المترتب على تركه .

هل يصحّ وضوء من ترك التقيّه في الوضوء؟

ثمّ أورد على نفسه بقوله: أنّه بأنّه على ذلك يلزم أن لا- يكون الوضوء باطلاً، لو ترك المكلف المسح على الخفّين في حال التقيه، لعدم كونه جزءاً للوضوء، بأن ترك المسح على البشره للتقيه وكان مرخصاً، مع أنّ الظاهر عدم الخلاف في بطلان في هذه الصورة .

ثمّ أجاب: بأنّ منشأ البطلان إنّما هو ترك المسح في هذا الوضوء المعين الواجب عليه، وذلك حيث أنّ المسح على الخفّين يعدّ مرتبه من مراتب المسح الواجب، كما يشعر به وجوبه عند سائر الضرورات، كما يشير إلى ذلك خبر عبد الأعلى من الأمر بالمسح على المراره عند عدم التمكّن من رفعها، حيث نبّهه إلى إفاده الحكم من القرآن وأنّه أفاد بأنّ المسح الواجب في الوضوء ينحلّ إلى مسح، ومباشره للماسح مع الممسوح، فإذا سقط قيد المباشره للخرج - كما في مورد الخبر - أو للضرر - كما في التقيه - أو سائر الضروب، يبقى وجوب أصل المسح على حاله ، انتهى كلامه . لكنّك خير بما في كلامه :

أولاً:- بأنّه إذا فرض أنّ المسح على الخفّين لم يكن من الجزء الواجب في حال التقيه، بل هو واجب في واجب فحينئذٍ لو ترك ذلك في حال التقيه، وكان ترك مسح البشره مرخصاً فيه بحسب الفرض، فلا وجه للحكم ببطلان الوضوء بما قاله من أنّه قد ترك المسح الواجب، لأنّ ترك واجب غير مرتبط وأجنبي عن واجب آخر، إلاّ- بكونه ظرفاً له، لا يوجب البطلان، بمثل ما لا يستلزم وقوع النظر المحرّم إلى الأجنبيه في الصلاه بطلانها لانفصاله عنها وكونه فيها مظروفاً لها، فالحكم بالبطلان موجب للظنّ بكونه جزءاً في حال التقيه .

ثانياً: لو كان الأمر كذلك في التقيه، فإنّ من الممكن الحكم بمثله في المسح

على المراره، لأن ما هو الواجب الذى كان جزءاً، ليس إلا المسح على البشره، لا المسح على المراره، وهو واجب فى واجب فى حال الضروره.

هذا، مع أن الاستدلال فى ذيله من توقّف معرفته من الكتاب إلى انحلال الواجب إلى المسح ومباشره الماسح للممسوح، يدلّ على كونه جزءاً للوضوء، وإلاّ لأمكن فرض المسح بلا موضع جزءاً له أيضاً كما لا يخفى .

ثالثاً: بأن قوله فلو أتى به فقد أتى بما هو واجد للصالح، ليس فى محلّه، لأنّ

مورد التقيه _ كما سيأتى اعترافه بذلك _ يكون من جهه حدوث المفسده المترتبه على تركها، من إراقه الدماء، إذلال المؤمنين الموجب للإضرار الشخصى أو النوعى لهم، فلا- إشكال فى أنّ المسح على البشره المستلزم لمثل هذه الأمور، لا يكون فيه صلاحاً، وما ينطبق عليه مثل هذه المفاسد لا يطلق عليه المصلحه .

وكيف كان، ما ذكر فى وجه الأوّل فى بطلان الوضوء من جهه ترك الجزء الواجب، لا- يخلو عن قوّه، بمقتضى دليل التقيه، حيث قد يجعل الجزء مانعاً، أو المانع جزءاً وشرطاً، كما لا يخفى .

الأمر الثانى: قيل فى وجه بطلانه أنّ الأمر بالتقيه كالمسح على الخفّين، موجب للنهى عن المسح على البشره، ويكون المسح عليها منهيّاً عنه، لأنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده، والنهى عن عمادى الذى فيه قصد فيه القربه موجب لفساده .

لكنّه مخدوش أولاً: بمنع كون المسح على الخفّين ضدّاً للمسح على البشره فى حال التقيه، لعدم وجود آثار الضديّه فيه، لإمكان اجتماعهما والإتيان بهما، والحال أنّ الضدين لا يجتمعان .

وثانياً: لو سلّمنا كونه ضدّاً لكنّه ضدّ خاص، والاقتضاء إن قلنا به كان فى ضدّ العام لا الخاصّ، ولكن يمكن الخدشه فى كلا الجوابين: إمّا عن الأوّل: بأنّه لا تضادّ بين مسح البشره مع المسح على الخفّين بحسب طبعهما لولا التقيه، بل هما

مختلفان، لكن الملاك في تحقّق الضديّه ملاحظه حال انطباق التقيه على العمل ، فبناءً عليه هل يمكن جمعهما معاً مع عدم كون المسح على البشره ضدّاً للتقيه أم لا-؟ ومن الواضح أنّ التضادّ في الوجود في المسحين، مع حفظ التقيه، موجود قطعاً، يعنى لا يجتمع مسح البشره مع وجود التقيه المنطبقه على وجود المسح على الخفّين وهذا كاف في إثبات عدم التضادّ بينهما.

وأما عن الثانى، بإمكان أن يقال : بأنّه وإن كان المسح على البشره ضدّاً خاصّاً،

إلاّ أنّه ينطبق على ذلك عنوان ترك التقيه، لأنّ معنى قوله: لا تمسح على البشره هو أنّه لا تترك التقيه ، فإذا سلّمنا الاقتضاء في الضدّ العام، فإنّه يشمل ذلك الضدّ الخاصّ المفروض أيضاً .

ولكن الإنصاف عدم تماميته ذلك، لأنّه لو قلنا بذلك، فلازمه تسليم الاقتضاء في تمام موارد الضدّ الخاصّ، لأنّه متّحد معه، ومنطبق عليه الضدّ العام، من جهه ملاحظه ضدّيته، مثل قوله: صلّ ولا تأكل، حيث أنّ الأكل منطبق عليه ترك الصلاه وبطلانه، وهكذا، والحال أنّ الأمر ليس كذلك .

وثالثاً : لو سلّمنا الاقتضاء، إنّما هو ثابت في المأمور به المضيق، لا الموسع، مثل التقيه أو الواجب الذى هو موسّع فيه فلا يجرى فيها كون الأمر بالمسح على الخفّين المطابق للأمر بالتقيه مقتضياً بالنهى عن المسح على البشره، حتّى يوجب كونه منهياً عنه .

وهو أيضاً مخدوش، لأنّه إذا فرض التسليم في أصل الاقتضاء، أى إذا قلنا بجريان النهى عن الضدّ الخاصّ في كلّ مورد وقع فيه أمر وجوبى للضدّ الآخر، وهو المسح على الخفّين، المطابق للتقيه، وقلنا إنّ وجوب العمل بالتقيه ثابت حتّى مع الاختيار ووسعه الوقت، أى وإن جاز له إخراج نفسه عن موردها بترك ذلك المكان أو الزمان، إلاّ أنّه إذا أقام به وأتى بما كان عليه فيه التقيه، لا بدّ أن يترك ما هو موجب لخلافها، فيكون نهيه أيضاً مثل أمره، وحرّمته مثل وجوبه، بلا

فرق بينهما، والقول بالافتراق لا يخلو عن مسامحه ، فالأولى هو المنع عن الاقتضاء كما عرفت، وإلا يصح المدعى .

الأمر الثالث : هو أنّ الأمر بالتقيّه كالمسح على الخفين، كما يوجب وجوب ما لا يجب لولا التقيّه كالمسح المذكور، كذلك يوجب حرمة ما لا يحرم لولاها مثل المسح على البشرة، لأنّ مخالفه التقيّه بأيّ شكل تحققت كانت محرّمه، من جهه دلاله الأدلّه على ذلك لا من باب الاقتضاء، حتّى يكون متّحداً مع الدليل السابق،

فالمسح على البشرة حرام لكونه مخالفاً للتقيّه، والتي تكون مخالفتها حراماً أيضاً، ومعلوم أنّ النهي فى العباده موجب للفساد .

فقد أشكل عليه صاحب «مصباح الهدى» بقوله : وأما الوجه الثالث، فهو وإن كان سالماً عن الإيراد، إلاّ أنّه يقتضى بطلان العمل المتروك فيه التقيّه، فيما إذا أتى بما يحرم عليه فى تلك الحال، مثل المسح على البشرة فى المقام، والسجده على التربه الحسينيه فى الصلاه، فيما يجب فيه التقيّه .

وأما إذا لم يأت بالمحرم، وإنّما ترك التقيّه بترك ما كان يجب عليه فى حال التقيّه، كترك التكتّف فى الصلاه، فيما يجب عليه التكتّف تقيّه، فإنّه لا موجب لبطلانه .

ثمّ لا يخفى أنّ البطلان فى الأوّل أيضاً منوط بعدم تدارك المأتى به المحرّم، وإلاّ فلو مسح على الخفين بعد المسح على البشرة، مع مراعاة سائر الشروط من الموالاه ونحوها، فالظاهر هو الصّحّه ، انتهى كلامه .

وفى كلامه إشكال : أولاً : أنّ أتى به مثلاً لما لا يكون مخالفته إلاّ بترك الواجب من التقيّه، بمثل التكتّف، حيث لا يأتى بمحرّم فلا بطلان لصلاته، لا يخلو عن تأمل، لأنّ ما يقابل التكتّف هو عبارته عن جعل اليدين على الفخذين، بحسب ما هو المتعارف عند الإماميه والشافعيه، فوضع اليد كذلك بنفسه عمل مخالف للتقيّه وحرام، فيوجب إبطال الصلاه، فكيف جعله مثلاً لما لا يعدّ تركاً للواجب، فلو قلنا بالبطلان والحرمة كان ذلك المثال مشابهاً للمسح على البشرة، كما لا

يخفى، فإن فرض صحّ هذا الكلام، فإنّه لا بدّ أن يفرض فيما لا يكون في قبال ذلك الأمر الذي تعلق به حكم التقيّه إلاّ عدم المحض والترك التامّ، وفرضه مشكل جدّاً .

وثانياً: أنّ إيرادها في ذيل كلامه للقسم الأوّل، بأنّ إبطال المسح على البشره في الوضوء، إنّما كان فيما إذا اكتفى به، لا مع الإتيان بالمسح على الخفّين، لا يخلو عن إشكال، لأنّه إذا سلّمنا كون ذلك حراماً، فيكون منهيّاً عنه، والنهي عنه عبارته عن النهي عن الوضوء المشتمل عليه، والنهي المتعلّق بالعباده موجب للفساد،

والقول بأنّ النهي تعلق بأمر خارج عن الوضوء فلا يوجب الفساد، ليس على ما هو عليه، كما أجابه كذلك في «الجواهر» .

في من يتمكّن حال العمل بالتقيّه من إيقاع العمل طبق الواقع

وكيف كان، فالحكم بالصّحّه، مع العلم بالحرمة وتعمّده في إتيان الحرام غير صحيح ، فالحقّ هو القول بالبطلان، كما عليه الحكيم، والمحقّق الهمداني والخوئي وغيرهم ، والله العالم .

وأما لو أتى بما يوجب خلاف التقيّه، جهلاً أو سهواً أو نسياناً، صحّ وضوئه، وإن كان الأولى في صورته التقصير في الجهل بالعمل بالاحتياط، بأن يحتاط ويقدم على إعادته فعله وأن لا يكتفى بذلك، إلاّ أن يكون الجهل في أصل موضوع التقيّه، لا في حكمها، فحينئذٍ يكون الحكم بالصّحّه قوياً.

وتفصيل الكلام موكول إلى محلّه.

الفرع الرابع: أنّه قد عرفت في صدر البحث، أنّ مقتضى الدليل الأولى، هو وجوب الإتيان بما يطابق المأمور به بالأمر الأولى، إلاّ أن يحكم بدليل ثانوي بما يقتضى خلافه .

فعلى هذا، ينتج أنّه يجب العمل على طبق التقيّه، فيما إذا لم يمكنه إيجاد الفعل الصحيح الواقعي حين إرادته امتثال أمره، بمعنى عدم تمكّنه في زمان أو مكان صدور الفعل منه، إلاّ من إيجاده على وجه التقيّه، كما عليه جمع من الفقهاء ، بل قد نفى الريب عنه آخرون.

في من يتمكّن حال التقيّه من إيقاع العمل طبق الواقع

بل قد يظهر من بعض عدم الخلاف فيه، فلو تمكّن حال العمل بالتقيّه من إيجاده على طبق الواقع، لم يجز إتيانه على وجه التقيّه، كما إذا تمكّن في حال الوضوء من تلبّس الأمر عليهم، بأن يصبّ الماء من الكفّ إلى المرفق، المعبر عنه في الأخبار بردّ الشعر، من دون أن ينوى الوضوء، لكن ينوى غسل اليد عند رجوع الماء من المرفق إلى الكفّ، وهكذا لو تمكّن عند إرادته التكفير من الفصل بين يديه وعدم وضع بطن إحداهما على ظهر الأخرى، بل يقرب بينهما، فإذا

تمكّن من مثل هذه الأمور فإنّه يجب ذلك ولم يجز العمل على وجه التقيّه، لأنّ الظاهر أنّ عدم التمكّن من إتيان الواقع في هذه المواضع كان من مقومات موضع التقيّه عرفاً، مع إمكان دعوى انصراف مطلقات أخبار التقيّه عن مثل هذا الفرض .

بل ربّما يظهر من بعض الأخبار أشدّ من ذلك، من جهة الحكم بالإتيان بالواقع أيضاً، حتّى مع وجوب التقيّه، وهى مثل خبر البزنطى عن إبراهيم بن شيبه، قال: «كُتبت إلى أبى جعفر الثانى عليه السلام أسأله عن الصلاه خلف من تولّى أمير المؤمنين، وهو يمسح على الخفّين؟ فكتب: لا تصلّ خلف من يمسح على الخفّين، فإن جامعك وإياهم موضع لا تجد بداً من الصلاه معهم، فأذن لنفسك وأقم» (١) الحديث، والمرسله التى حكاها المحدث النورى فى «المستدرک» نقلاً عن «فقه الرضا»: عن العالم: لا تُصلّ خلف أحد إلاّ خلف رجلين، أحدهما من تثق به وبدينه وورعه، والآخر من تتقى سيفه وسوطه وشرّه وبوائقه وشنعته، فصلّ خلفه على سبيل التقيّه والمداراه» (٢).

وخبر دعائم الإسلام، بسنده عن أبى جعفر عليه السلام: «لا- تصلّوا خلف ناصب ولا- كرامه، إلاّ- أن تخافوا على أنفسكم أن تشهروا، ويشار إليكم، فصلّوا فى بيوتكم،

١- وسائل الشيعة: الباب ٣٣، أبواب صلاه الجماعه، الحديث ٢.

٢- مستدرک الوسائل: أبواب صلاه الجماعه، الباب ١٥، ح ٣.

ثم صلّوا معهم، واجعلوا صلواتكم معهم تطوّعاً» (١).

ولنا أخبار أخرى نظير ذلك التي لا تجوّز العمل بالتقيه، إلا مع الضروره القصوى.

إلا أنّ مقتضى الجمع مع عدد كثير من الأخبار دالّه على جواز العمل بالتقيه أوسع ممّا ذكر حتّى مع وجود مخالف في الموضوع، مثل الخبر الذي نقله في «مصباح الفقيه» (٢) عن العياشي بسنده عن صفوان عن أبي الحسن عليه السلام في غسل اليدين: «قلت له: يردّ الشعر؟ قال عليه السلام: إن كان عنده آخر فعل»، ويقصد بالآخر

المخالف الذي يتقيه، حيث لا يمكن تقييده بما إذا كان الآخر ملازماً له في تمام الأوقات، ولم يتمكّن من طرده أو التستّر عليه، وكذا الأخبار الآمره بالصلاه معهم، والحضور في مجامعهم، الدالّه على الحثّ العظيم على الصلاه مع المخالف، ووعده الثواب عليها، حتّى ورد أنّ الصلاه معهم كالصلاه مع رسول الله صلى الله عليه وآله، وغير ذلك من الأخبار، مثل خبر عليّ بن يقطين من الأمر بالوضوء مقتيداً بأنّه لا إعادته عليه (٣)؛ حيث لا يمكن تقييدها بالضروره، فإنّه يستفاد من جميع ما ذكر أنّه يُحمل تلك الأخبار على الضروره حال إتيان، العمل بمعنى أنّه لو أراد البقاء في ذلك المكان، أو إتيان العمل في ذاك الزمان، لا يمكنه إلا الإتيان على صورته التقيه».

وذلك لما عرفت بأنّ المستفاد من أخبار التقيه، هو ذلك، لاستبعاد حملها على الضروره المطلقه، حتّى مع عدم قدره بالخروج عن ذلك المكان، أو استيعاب الضروره لتمام الوقت، بحيث يفهم معنى الاضطرار المصطلح بين الفقهاء رضوان الله تعالى عليهم

الفرع الخامس: إذا دار الأمر في التقيه في مسح الخفّين بينه وبين غسل

١- مستدرک الوسائل: أبواب صلاه الجماعه، الباب ٦، ح ١.

٢- مصباح الفقيه: كتاب الصلاه / ص ١٦٥.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٣٢، أبواب الوضوء، الحديث ٢.

الرجلين، فهل يتعين عليه الثاني أو يختير بينهما، ولا رجحان لأحدهما على الآخر.

فيه وجهان، بل قولان، فقد نُسب إلى المشهور كما في «شرح النجاه» القول الأول، وهو التعيين، بل عن «الذخيره» نسبتته إلى الأصحاب .

وإدعى في «المدارك» قطع الأصحاب بجواز المسح على الحائل للتقيه، إذا لم تتأد بال غسل .

فيما إذا دار الأمر بين مسح الخفين أو غسل الرجلين

وفي «الحدائق»: أنه خرج جملة من الأصحاب بتعين الغسل، وأنه لا يجوز غيره، وحكى القول بالتعيين عن «التذكرة» و«البيان» و«الروض»، بل عليه جملة من أصحاب التعاليق على «العروة»، تعيياً كما عن البروجردى

والشاهرودي والخميني، أو احتياطاً وجوباً كما عن آخرين، خلافاً لصاحب «الجواهر» والسيد في «العروة»، وإن تنزل صاحب الجواهر في آخر كلامه من ابتناء المسألة على كون المباشرة مقدّمة للمسح واجباً بالأصالة فيتعين الغسل، أو واجباً مقدّمة، فلا يتعين، ويحمل على الوجوب الأصلي مع الشك أيضاً، فيتحد حينئذٍ مع القائلين بالتعين في صورته الشك .

وكيف كان، إذا أردنا الاستدلال على عدم وجوب التعيين، بعموم أخبار التقيه وإطلاقها، مع كون المطلوب في المسح واحداً، فإذا سقط وجوب إيصال الماء إلى بشرته مسحاً، وأقيم مقامه الفعلان من مسح الخفين أو غسل الرجلين بأمر واحد، من دون وجود رجحان شرعي لأحدهما على الآخر، لأن نسبة الأمر بالتقيه إليهما على حد سواء، وتقييد النص والفتوى _ بل ومعقد الإجماعات _ في جواز العمل بالتقيه بما إذا لم يقدر على غسل الرجلين، وإلا _ كان هو أقرب إلى المطلوب، وأمثال هذه التعليقات لا يخلو عن إشكال، ما لم يثبت الإجماع عليه، وهو غير ثابت لأن المسألة غير مذكوره إلا عند المتأخرين .

ولكن الأقوى _ كما عليه جمع كثير من الأصحاب الذين قد عرفت مختارهم _ هو التعيين، بل يمكن استناد فهم ذلك إلى الأخبار أيضاً، كما اعترف به صاحب

«شارح المفاتيح» على ما هو المنقول عنه في «الجواهر»، وصاحب «مصباح الهدى»، لأنه لولا خبر عبد الأعلى مولى آل سام، من ترغيب الإمام عليه السلام بقوله: «بأنّ هذا وأشباهه يعرف من كتاب الله من قوله تعالى: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» امسح على المراه»^(١).

حيث يستفاد منه كون المطلوب في المسح على الرجلين وغيره احداث أمرين: وهما المسح والمباشره بين الماسح والممسوح، فإذا سقط الأول لضروره

أو تقيّه، فإنّه لا دليل على سقوط الثاني عن وجوبه، ففي المقام مثله أيضاً، مع إمكان استفاده ذلك من الظهور العرفي الموجود في الجملة من نفس الآيه، من جهة اتصال المسح بالرجل، حيث يفهم أنّ المقصود هو تعدّد المطلوب، بل قد نستفيد ذلك من توبيخ الإمام عليه السلام للسائل، بأنّ هذا وأشباهه يعرف من كتاب الله، ولعلّه لذلك يحكم بالجبره في غسل اليدين والوجه وفي المسح واجباً، عند عدم قدره للمباشره، فالوجوب المستفاد من هذا الخبر منضمّاً إلى الآيه يكفي في الحكم بوجوب التعيين، فلا حاجة إلى الاستدلال بخبر النسابه الكلبى الوارد في المسح على الخفين، حيث قال الصادق عليه السلام: «إذا كان يوم القيامة وردّ الله كلّ شيء إلى شيء، ردّ الجلد إلى الغنم فترى أصحاب المسح أين يذهب وضوئهم»^(٢).

المؤيد بالخبر المنقول عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «إنّ أشدّ الناس حسرةً يوم القيامة من رأى وضوئه على جلد غيره»^(٣).

لإمكان الخدشه فيهما، بأنهما في صدد بيان ردع عملهم في قبال عملنا، وبأنّ عملهم غير صحيح، لأنهم يمسحون على ما يكون حاله كذلك يوم القيامة.

فيما إذا كان الحائل على المسح متعدداً

- ١- وسائل الشيعة: الباب ٣٩، أبواب الوضوء، الحديث ٥.
- ٢- وسائل الشيعة: الباب ٣٨، أبواب الوضوء، الحديث ٤.
- ٣- وسائل الشيعة: الباب ٣٨، أبواب الوضوء، الحديث ١٤.

وأما أنه لا يجوز ذلك حتى مع التقيّه وإمكان غسل الرجلين فلا ، مع أنّ المدعى هنا كان أعمّ من المسح على الخفّين في قبال غسل الرجلين، لأنّ المقصود هو المسح على الحائل تقيّه، مع إمكان الغسل، ولذلك ترى السيّد في «العروه» جعل العنوان في المسألة رقم ٤٠ هو المسح على الحائل، الشامل لغير جلد الحيوان أيضاً، ولو كان تمسك رحمه الله بالأخبار الناهية عن التقيّه، في مسح الخفّين كان أولى .

كما أنه يمكن الخدشه للاستدلال بالتعيين، بكون المقام من موارد الشكّ في المحضّل، فلازمه الاحتياط بالغسل لا المسح ، بل الاحتياط لازم حتى لو لم يكن

الشكّ شكّاً في المحضّل، لدوران الأمر هاهنا بين التعيين للغسل فقط، أو التخيير بينه وبين المسح على الخفّين، واللازم هو التعيين كما في «مصباح الهدى» للآملى قدس سره ، وذلك لأنّه لو لم نستظهر تعدّد المطلوب من الآيه والروايه، بل لو كان الاستظهار على خلاف ذلك، أى على وحده المطلوب، فلازمه حينئذٍ كون الغسل من أحد أفراد متعلّق التقيّه كالمسح، بلا فرق بينهما، ولا خصوصيّة زائده فيه، فكما أنّ التقيّه يجوز لنا العمل بالمسح على الخفّين، كذلك يجوز لنا الغسل، فليس في البين قدرٌ متيقنٌ حتى يقال بدوران الأمر بين التعيين والتخيير، أو يقال: إنّهُ يكون محضّاً للغرض قطعاً دون المسح.

في المسح على الحائل عند الضروره

ومن المعلوم أنّ التخيير بين أفراد عنوان واحد يعدّ من أحكام العقل لا-الشرع ، فالأقوى هو الاكتفاء بما ذكرنا من الاستدلال بالآيه والروايه، فيكون التعيين بالغسل عندنا قوياً، كما لا يخفى على المتأمل .

الفرع السادس : لو قلنا بجواز المسح على الحائل مطلقاً، أو قلنا بعدم إمكان غسل الرجلين، فحينئذٍ قد يكون الحائل واحداً فلا كلام فيه، وأما إذا كان الحائل متعدداً فهل يجب نزع ما يمكن نزعه أم لا ؟

والمسألة ذات قولين : قول بالوجوب، كما عليه السيّد جمال الكلبايگاني في

«حاشيه العروه» فى المسأله الثالثه والثلاثون ، بل وهكذا الأملى فى «مصباح الهدى»، وإن فصل فى آخر كلامه بين أن تكون الضروره من جهه التقيّه ومن جهه عمل العامّه جاز المسح على المتعدّد ولم يجب عليه نزعه، وبين غيرها فيجب، أى بأن لا تكون الضروره فى التقيّه أو لا يكون عملهم كذلك .

وقولٌ بعدم الوجوب، كما عليه صاحب «الجواهر» والسيد فى «العروه»، وجميع أصحاب التعاليق عليها من المعاصرين وغيرهم.

وهو الأقوى، لأنّ ظاهر أدلّه التقيّه هو تجويز العمل على مثل هذا المسح، أى سقوط المسح على البشره، وقيام التوضى بالمسح على الخفين مقامه، فإذا لم

يكن المسح على الحائل مسحاً للبشره، فإنّه لا يؤثّر فى كون الحائل الموجود واحداً أو متعدّداً، رقيقاً أو سميكاً. ولعلّ مقصود صاحب «الجواهر» من إطلاق كلامه بأنّ أدلّه التقيّه مطلقه ومفادها عامّه وأنهما تقيّدان الإجماعات هو هذا المعنى، وهو غير مستبعد.

وأما التفصيل الذى ذكره الأملى، فهو ليس بشىء جديد، لأنّه إن كان يقصد بأنّ نفس التعدّد مورداً للتقيّه بالخصوص، فلا إشكال فى الجواز، وهو خارج عن مورد النزاع.

وإن لم يكن مقصوده ذلك، فمعناه هو القول بعدم الجواز، كما فى هو القول الأوّل .

وأما التفصيل بين الضرورتين فهو أمر آخر، لا بدّ أن يبحث عنه بأنّ سائر الضرورات تكون مثل التقيّه فى هذا المطلب أم لا؟ فمع ذلك يعدّ مراعاة الاحتياط حسناً على كلّ حال .

هذا تمام الكلام فى التقيّه ممّا يناسب المقام.

تمّ تسويد الجزء الثانى من أبحاثنا فى الفقه فى اليوم السابع عشر من رجب المرجّب، من سنه سبع وأربعمائه بعد الألف من الهجره النبويه الموافق ليوم

الأربعاء السابع والعشرون من شهر اسفند من الشهور الشمسيه، يليه الجزء الثالث ان شاء الله. أسأل الله تبارك وتعالى التوفيق لتدريسه وتفهمه وتفهمه، ورفع الآفات الكثيره المترقبه في هذا العصر، والموانع المتعدده في هذا الدهر، ولقد أحسن ما قيل: «لكل شىء آفه وللعلم آفات»، كذلك نسأل الله تعالى التعجيل لفرج صاحب الأمر والزمان، إذ بظهوره يرفع الهمم والغم، ويكشف الضرّ والدم، اللهم عجل فرجه، وسهل مخرجه، بحق محمد وآله البرره، آمين رب العالمين.

الفهرست

سُور البغال و الحمير ●●● ٥

سُور الفأره ●●● ٨

سُور الحثيه ●●● ١١

فى ماءٍ مات فيه الوزغ و العقرب ●●● ١٥

فى ماءٍ لاقى ما لا يدرك بالطرف من الدم ●●● ١٨

معنى الحدث لغّه و عرفاً ●●● ١٩

ما يطلق عليه الحدث فى لسان الفقهاء ●●● ٢١

البول و الغائط ●●● ٢٥

الريح ●●● ٣٧

الأحداث الموجبه للوضوء ●●● ٤٢

الأحداث الموجبه للوضوء / كلّ ما أزال العقل ●●● ٥١

الأحداث الموجبه للوضوء / الاستحاضه القليله ●●● ٥٥

عدم نقض الطهاره بالمذى ●●● ٥٧

عدم نقض الطهاره بخروج الدم عدا الدماء الثلاثه ●●● ٦٥

عدم نقض الطهاره بالقيئ و... ●●● ٦٨

عدم نقض الطهاره بمسّ ذكرٍ و... ●●● ٧١

فى نقض الوضوء بالردّه ●●● ٧٣

أحكام الخلوه / وجوب ستر العوره ●●● ٧٥

أحكام الخلوه / النظر إلى عوره غير المسلم ●●● ٨٢

أحكام الخلوه / فى ستر حجم العوره ●●● ٨٣

أحكام الخلوه / ستر العوره عن الناظر المحترم ●●● ٨٥

فى المراد من العوره هنا ●●● ٨٧

احكام الخلوه / استحباب ستر البدن ●●● ٨٨

أحكام الخلوه / حكم النظر لو رأى عوره مكشوفه ●●● ٩١

أحكام الخلوه / النظر إلى عوره الخنثى ●●● ٩٣

أحكام الخلوه لو اضطر إلى النظر إلى العوره ●●● ٩٦

أحكام الخلوه / استقبال القبلة و استدبارها ●●● ٩٧

أحكام الخلوه / إقعاد الطفل مستقبلاً أو مستديراً ●●● ١١١

أحكام الخلوه / ردع الغير عن الاستقبال و الاستدبار ●●● ١١٣

فى حكم الاستنجاء للوضوء ●●● ١١٧

حكم الاستنجاء / لا يجوز من البول إلا الماء ●●● ١١٩

حكم الاستنجاء للعاجز عن التطهير ●●● ١٢٢

أقل ما يجوز فى غسل مخرج البول ●●● ١٣٠

ما يعتبر فى غسل مخرج الغائط ●●● ١٣٧

فى حكم الاستنجاء إذا تعدى النجاسه ●●● ١٤٣

حكم الاستنجاء إذا لم يتعد النجاسه ●●● ١٤٨

حكم الاستنجاء لو كان الغائط مصاحباً لنجاسه أُخرى ●●● ١٥٢

حكم الاستنجاء في نجاسه أُخرى مع الغائط ●●● ١٥٤

حكم الاستنجاء بالأحجار ●●● ١٥٦

ما لا يستعمل في الاستنجاء ●●● ١٦٩

آداب الخلوه و سننها / تغطيه الرأس ●●● ١٨٢

آداب الخلوه و سننها / التسميه ●●● ١٨٦

مكروهات التخلّي ●●● ١٩٠

فروض الوضوء / التيه ●●● ٢١٥

كيفية التيه في الوضوء ●●● ٢٣١

الوضوء / تيه رفع الحدث أو الاستباحه ●●● ٢٤٥

الوضوء / تنبيهات حول التيه ●●● ٢٤٩

الوضوء / عدم اعتبار التيه في رفع الخبث ●●● ٢٧١

الوضوء / حكم الضمائم الراجحه في التيه ●●● ٢٧٦

الوضوء / اعتبار الخلوص في التيه ●●● ٢٧٧

الوضوء / حكم العجب في العباده ●●● ٢٩٨

الوضوء / وقت التيه ●●● ٣٠٦

الوضوء / وضوء واحد لأسباب مختلفه ●●● ٣١٦

الوضوء / غسل واحد لأسباب مختلفه ●●● ٣٢٤

غسل الوجه في الوضوء ●●● ٣٣٩

الوضوء / وجوب الابتداء بأعلى الوجه ●●● ٣٥١

الوضوء / الابتداء بأعلى الوجه فالأعلى ●●● ٣٥٥

الوضوء / حكم غسل المسترسل من اللحيه ●●● ٣٥٧

الوضوء / حكم تخليل المسترسل من الشعر ●●● ٣٥٩

الوضوء / لو نبت للمرأة لحيه ●●● ٣٦٢

الماء المستعمل فى الوضوء غير الرافع للحدث ●●● ٣٦٤

غسل اليدين ●●● ٣٦٤

وجوب غسل المرفق أصلى أم مقدّمي؟ ●●● ٣٦٤

الممراد من المرفق ●●● ٣٦٦

وجوب الابتداء بالغسل من المرفق ●●● ٣٦٨

وجوب الابتداء باليد اليمنى فى غسل اليدين ●●● ٣٦٩

من قطع يده من فوق المرفق ●●● ٣٧١

من قطع يده من دون المرفق ●●● ٣٧٢

من كان له ذراعان أو أصابع زائده أو لحم نابت ●●● ٣٧٦

من كان له يد زائده ●●● ٣٧٧

غسل البشره مع الشعر فى اليدين ●●● ٣٨٠

كفايه المسح ببعض الرأس ●●● ٣٨٧

المقدار الواجب من مسح الرأس ●●● ٣٩٠

الممراد من المسح بثلاث أصابع ●●● ٣٩٦

محلّ المسح من الرأس ●●● ٣٩٩

اعتبار كون مسح الرأس بنداوه الوضوء ●●● ٤٠٣

اعتبار كون مسح الرأس باليد ●●● ٤٠٧

اعتبار كون مسح الرأس بمادون الزند ●●● ٤٠٩

اعتبار كون مسح الرأس بباطن الكفّ و الأصابع ●●● ٤١١

مسح الرأس / فى اعتبار جفاف الممسوح ●●● ٤١٢

مسح الرأس / فيما لو توضأ على نحو الارتماس ●●● ٤١٤

مسح الرأس / فيما لو جفّ ما فى يديه ●●● ٤١٥

مسح الرأس / فيما لو لم يبق نداوه ●●● ٤١٨

حكم النكس في مسح الرأس ●●● ٤٢١

مسح الرأس / لو غسل موضع المسح ●●● ٤٢٤

مسح الشعر المختص بمقدم الرأس ●●● ٤٢٦

المسح على ما يستر موضع المسح ●●● ٤٢٧

الأقوال فى مسح الرجلين ●●● ٤٣٠

مسح الرجلين / آيه: (وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ) ●●● ٤٣٢

مسح الرجلين / مسح ظاهر القدمين ●●● ٤٣٣

مسح الرجلين / مقدار ما يجب من المسح ●●● ٤٣٥

مسح الرجلين / فى المراد من الكعبين ●●● ٤٤٦

مسح الرجلين / هل الكعب داخل فى الممسوح؟ ●●● ٤٥٦

مسح القدمين منكوساً ●●● ٤٦١

مسح الرجلين / فى حكم التقطيع فى المسح ●●● ٤٦٤

مسح الرجلين / فى الجمع بين الأصل و العكس فى المسح ●●● ٤٦٥

مسح الرجلين / فى الترتيب بين الرجلين ●●● ٤٦٦

مسح الرجلين / فى كَيْفِيَّتِهِ مسح القدمين ●●● ٤٧١

مسح الرجلين / فى مسح الأقطع ●●● ٤٧٣

مسح الرجلين / وجوب المسح على بشرته ●●● ٤٧٤

مسح الرجلين / فى المسح على الشعر النابت على القدم ●●● ٤٧٩

مسح الرجلين / فى المسح على شراك النعل ●●● ٤٨١

الكلام فى التقيّه ●●● ٤٨٣

التقيّه فى موضوع الحكم الشرعى ●●● ٤٨٥

المسح على الحائل تقيّه ●●● ٤٩٠

اعتبار عدم المندوحة في العمل بالتقيّه ●●● ٤٩٧

كيفيه المسح على الخفين عند التقيّه ●●● ٥٠٠

صحّه هل يصحّ وضوء من ترك التقيّه في الوضوء ●●● ٥٠٣

من يتمكّن حال العمل بالتقيّه من إيقاع العمل طبق الواقع ●●● ٥٠٧

من يتمكّن حال التقيّه من إيقاع العمل طبق الواقع ●●● ٥٠٧

دوران الأمر بين مسح الخفّين أو غسل الرجلين ●●● ٥١٠

فيما إذا كان الحائل على المسح متعدّداً ●●● ٥١١

المسح على الحائل عند الضروره ●●● ٥١٢

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
اصبهان
الغمامية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

